

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI**

**İSRAİL'DE GÜVENLİK: ULUS-DEVLET SAPLANTISI
VE FİLİSTİN MESELESİNE YANSIMALARI**

Doktora Tezi

Yunus Can POLAT

Ankara, 2018

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI**

İSRAİL’DE GÜVENLİK: ULUS-DEVLET SAPLANTISI VE FİLİSTİN MESELESİNE YANSIMALARI

Doktora Tezi

Yunus Can POLAT

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Melek FIRAT

Ankara, 2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

Yunus Can POLAT

İSRAİL'DE GÜVENLİK: ULUS-DEVLET SAPLANTISI
VE FİLİSTİN MESELESİNE YANSIMALARI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Melek FRAT

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Melek FRAT

Doç. Dr. Ercan Arslan

Prof. Dr. Gencer Ören

Doç. Dr. A. Yılmaz

Doç. Dr. İlhan Yılmaz

Prof. Dr. Melek FRAT

Doç. Dr. Ercan Arslan

Prof. Dr. Gencer Ören

Doç. Dr. A. Yılmaz

Doç. Dr. İlhan Yılmaz

Tez Sınavı Tarihi... 20.09.2018

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE,

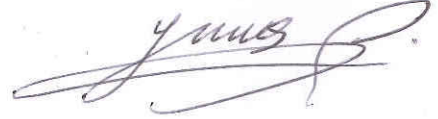
Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Tezi Hazırlayan Öğrencinin:

Adı ve Soyadı

Yunus Can Polat

İmzası



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
GİRİŞ.....	1
I. FİLİSTİN’DE TARİHİN SİYONİST MİSTİFİKASYONU.....	31
A. HETEROJEN BİR ÇOKLUK OLARAK YAHUDİLERİN TARİHLERİNDEN YEKPARE BİR “YAHUDİ TARİHİ”NE	33
1. Geleneğin (<i>H</i>)atırlatılması ve Yeniden-İcadı	34
2. Yahudiyeliler ve Yahudi Halkı: Halk Kavramının Dönüşümü.....	49
a. Yahudiyelik Kavramı ve Farklı Algılanma Biçimleri.....	51
b. Heterojen Bir Çokluk olarak Yahudiler ve Ulus Kavramının Pre-Modern Dışavurumları	60
3. Modern Tarih Yazımı: “Yahudilik Bilimi”nden Siyonist Tarihçilere	70
a. Yek Pare Bir Yahudi Tarihine Giden Yolda Yahudilik Bilimi ve Heinrich Graetz’in Yahudi Tarihi: Var; ama Yok!	71
b. Tahayyül Edilmiş Bir Fasılının İki Yakasında Yahudi Tarihi: Kolektif Tarih Yazımının Peygamberleri.....	79
4. Seküler Politik Siyonizm ve Pratik Siyonizm İle İşçi Siyonizmi’nin Yol Ayrımı: David Ben-Gurion’un Din Algısı ve TANAK’ın “Yahudi Halkı”na (<i>H</i>)atırlatılması.....	85
B. TEVRAT VE TESNİYE TARİHİ’Nİ İÇEREN KİTAPLARIN METİNSEL KURGUSU VE KAYNAKLARI.....	99
C. (<i>G</i>)ÜVENLİĞİN UZUN ZAMANINDA “FİLİSTİN COĞRAFYASI” VE KUTSAL “İSRAİL ÜLKESİ”: İLAHİ (<i>G</i>)ÜVENLİK	108
1. Filistin Coğrafyası ve Filistin’in Oryantalist Temsilinin Tarih Olarak Sunulması.....	109
2. Afro-Avrasya Ökümen’inde Sosyal Realite-Hukuk İlişkisinde Dönüşüm ve Ulus-Devlet’in Çağlar Sonra Kurucu Mitler Olarak Geri Çağırıp Kullanacağı Kutsal Kitap Sahnesi-Dekorlarının (<i>G</i>)üvenlik Ekseninde Kurgulanması	115
3. Siyonizmin Kurucu Mitleri: Babalar, Mısır’dan Çıkış, Fetih ve Davut ile Süleyman’ın Birleşik İsrail Krallığı Mitleri.....	124
a. Babalar Miti.....	129
b. Mısır’dan Çıkış Miti.....	129
c. Fetih ve Birleşik İsrail Krallığı ve Mitleri.....	131

D. SÜRGÜN MİTİ, GECİKEN MESİH VE KUTSAL ŞİDDET: YAHUDİ MESİHÇİLİĞİNDE BİR YOL AYRIMI.....	140
---	-----

II. AFRO-AVRASYA ÖKÜMENİ'NİN NİL-AMUDERYA, AKDENİZ VE AVRUPA TERKİPLERİNDE YAHUDİLİĞİN DÖNÜŞEN GÖRÜNÜMÜ: MADDİ YAPILARDA MEYDANA GELEN KIRILMALAR VE YAHUDİLİĞE YANSIMALARI149

A. GEÇ ANTİKİTEDEN UZUN 16. YÜZYILA MUSA DİNİNİN İNANANLARININ NE'LİĞİ SORUNALI: YAHUDİLERİN İLİŞKİYE GİRDİKLERİ MADDİ YAPILAR VE KIRILMALAR.....	153
---	-----

1. Corpus Juris Civilis'ten Pax-İslamica'nın Sonuna Kadar Doğu'da Yahudilerin Görünümü	153
a. Dini ve Seküler Otoriteler ve Bunların Adem-i Merkezi Yapıları.....	167
b. Okuryazar Tarımcılıktan Abbasi Şehir Yaşamının Katalizörlüğüne: Okuma ve Tefekkürün Rabbani Yahudi Kimliğinin Kurucu Unsuru Haline Gelmesinin Etkisi	172
c. Denizlere Hakim Ticaret İmparatorluğundan Karasal Askeri Himaye Devletlerine: Şehirleşmiş Yahudiliğin Doğu'dan Batı'ya Gönüllü Göçü	179
2. Pax-Romana'nın Yıkıntılarından Şarlman'a Batı'da Yahudiliğin Görünümü: Avrupa'da Yahudi Karanlık Çağı.....	188
3. Feodal İktisadın "Öteki" Aracıları	199
4. Aquinalı Thomas'ın Prensi ve Prens Yahudileri: 12., 13. ve 14. Yüzyıllar	206
5. Merkezileşme Hareketleri ve Kralın Yahudileri: İngiltere ve Fransa Sürgünlerinin Ekonomi-Politiği.....	229
6. Conquistador ve Re-Conquistador Arasında Yahudiler	232

B. BİR GETTO OLARAK DÜNYA SİSTEM VE 1516'DAN 20. YÜZYILA YAHUDİ GETTOSUNUN EVRİMİ.....	235
--	-----

1. Feodal (G)üvenlik Evreni Çökerken (G)üvenliğin Krizine Teolojik-Politik Çözümler: Reformasyonun Ekonomi-Politiği ve Yahudiler	239
2. Bir İktidar Mekanı Olarak Getto ve Bir Getto Olarak Dünya-Sistemin Nüveleri.....	244

a. Merkezi Getto ve Yahudi Gettosunun İnşası	245
b. Bir Getto Olarak Dünya Sistem ve Yahudiler.....	252
3. Yahudi Emansipasyonu ve Krizi	256
a. Berlin Haskalas ve Doğu'daki Yansımaları: Asimilasyon ya da Özgürleşme	259
b. Bir Araf Olarak (D)evrimler Çağı ve Ulus-Devletin Vaatleri: (Ö)zgürlük, (E)şitlik, (K)ardeşlik ve (G)üvenlik	267
i. Halkların (B)aharı ya da Alacakaranlık Kuşağı: Modern Avrupa'da Kadim İsrail'in Hayaleti.....	269
ii. Deutschland Über Alles! Vive La France! ya da Oto-Emansipayona Maruz Kalmış Olmanın Dayanılmaz Ağırılığı	287

III. BİR GETTO OLARAK ULUS-DEVLET VE İSRAİL.....293

A. MODERNLEŞMENİN EŞİĞİNDE FİLİSTİN'İN GÖRÜNÜMÜ: GELENEKSEL YAPILARIN TAHRİBİ, KOLONİZASYON VE PROTO-SİYONİSTLER	302
1. Dünya-Sistem'in Bir Periferisi Olarak Osmanlı İmparatorluğu ve Filistin	303
a. Osmanlı Coğrafyasının Dünya-Sisteme Eklemlenmesi Bağlamında Toprak Reformları, Tanzimat ve Islahat Hareketleri	309
b. Modernleşme ve Osmanlı Toplumu İçerisinde Merkez ile Periferi İlişkisi.....	314
c. İdari Düzenlemeler Temelinde Filistin Haritası ve Filistin Ülkesinin Belirmesi.....	316
d. Merkezileşmenin Osmanlı-Yahudi Topluma Etkilerine İlişkin Bir Ön-Tartışma	318
2. Modernleşen Filistin'in Davet(li) Misafirleri: Hristiyan Koloniciler ve Dönüşmeye Başlayan Toprak	321
a. Emperyalizm ve Doğu İmgesi Bağlamında Kutsal Toprakların Yeniden-(H)atırlanması	321
b. Hristiyan Koloniciler.....	326
3. Yahudilerin Filistin'e Yerleşmelerine Dair İlk Modern Fikirler ve Girişimler	329

a. Proto-Siyonist İdeolog ve Aktivistler ya da Modern Peygamberler: Zvi Hirsch Kalisher, Moses Hess, Leo Pinsker	329
b. Filistin’de Yahudilere Ait İlk Tarımsal Koloni Girişimleri: Hovevei Zion Hareketi, Moşhav ve Kibutz	337
B. SIYONİZM’İN ORTAYA ÇIKIŞINDAN BALFOUR DEKLARASYONU’NA: HAREKETİN ÖRGÜTLENMESİ, KİTLE HAREKETİNE DÖNÜŞÜMÜ VE FİLİSTİN’DE İBRANİ TOPLUMUNUN TEŞEKKÜLÜ	343
1. Siyasal Siyonizm ve Sosyalist Siyonizm	344
a. Theodor Herzl ve Politik Siyonizm.....	345
b. Sosyalist Siyonizm	353
2. Siyonizm’in Kitle Hareketine Dönüşümü ve İlk Kazanımları: Herzl’in Diplomatik Girişimlerinden Balfour Deklarasyonu’na	358
a. Herzl’in Girişimleri ve Siyonizm’in bir Siyasal Harekete Dönüşümü	359
b. Siyonist Hareketin Herzl Sonrası Evrimi	365
c. Balfour Deklarasyonu: Tek Toprak, İki Ulus ve Çatışan Umutlar	370
C. TARİHİN TELOSU OLARAK ULUS-DEVLET YA DA FİLİSTİN’DE YAHUDİLER İÇİN ULUSAL BİR YURT.....	377
1. Filistin Mandası ve “Yahudi Yurdu”nun İnşası.....	379
a. Filistin Mandası ya da Yahudi Yurdu: Filistin’i Yahudi Ulusal Yurdu Haline Getirecek Yasal Enstrüman Olarak Filistin Mandası Belgesi.....	379
b. “Yahudi Yurdu”nun Gelişimi, Arap İsyanları ve Peel Komisyonu Raporu	383
c. Cennetten Esen Rüzgar: İngiltere’nin Filistin’den Çekilmesi ve İsrail’in Bağımsızlık İlanı	390
D. ARAP OKYANUSUNDA BİR ADA YA DA LEVİATHAN.....	396
1. Korkuya Teslim Olmak: Bağımsızlığa Giden Yolun (G)üvenlik Ekseninde İnşa Edilmesi	396
2. Etnik “Temizlik” ve Bir “Günah Keçisi” Olarak Revizyonist Siyonizm	402
3. Savaş ve (B)arış: ABD’nin “Ortadoğu” Adını verdiği Bölgeye İlişkin Siyasetinin Bir Parçası Olarak Varlık Sürdüren Bir Getto.....	409

4. Mizrahilerin <i>(G)üvenliği</i> ve Ulus-Devlet İçerisine ekilmeleri: Likud-İşçi Partisi Dikotomisi	419
5. İntifada ve <i>(B)arış</i> Süreci	430
SONUÇ	455
HARİTALAR	455
KAYNAKÇA	460
ÖZET	507
ABSTRACT	508



GİRİŞ

İsrail’de toplumsal yapılar ve ilişkiler, ulus-devlet saplantısı altında ve *(G)üvenliğin* fasit dairesi çerçevesinde kurgulanmıştır. Bu çalışma bir yandan bu veriyi sınayacak, diğer yandan da bu veriden hareketle, İsrail’de 1967 Savaşı’nın sonuçlarının ortaya çıkarttığı sorunların, bu sorunların çözümünün ulus-devletli olma halinin sınırları içerisinde aranması nedeniyle devam etmekte olduğunu iddia edecektir. Ulus-devlet saplantısı, İsrail’de, sürekli olarak güvensizlik yaratarak, Yahudi ve Arapları bu güvensizlikten beslenen bir çıkmaza, *(G)üvenliğin* fasit dairesine hapsetmektedir. Tez, *(G)üvenliği* ancak Yahudi ulus-devleti içerisinde gerçekleştirilebilecek bir amaç olarak gören, tam da bu yüzden güvenlik yerine güvensizlik yaratan Siyonist ideoloji ve tarih anlatısını, Yahudilerin tarihlerinin uzun, orta ve kısa erimli¹ kesitleri içinde test edecektir. Bu bağlamda, ulus-devlet saplantısının tarihsel-sosyolojik oluşum süreci ele alınacak, bu saplantının devletli olma hali, *(G)üvenliğin* fasit dairesi ve siyasal ilahiyat ile olan ilişkisi irdelenecek ve 20. yüzyılda Filistin’i İsrail haline getirmeye çalışırken yol açtığı tahribata dikkat çekilecektir. En nihai kertede toplumsal ilişkilerin

¹ Tezde doğrusal bir tarih anlayışının yerine Annales ekolünden ve Braudel’den esinle katmanlı zaman algısına dayalı bir tarih metodolojisi izlenecektir. Uzak-zamanın herhangi bir noktasında bir an üç katman ya da boyutlu bir zamanın, üç boyutlu koordinat düzleminde yer alır. Her üç katman da bu anı aynı anda taşır ve her bir katmanın erim ve derinliği farklıdır. Braudel bu katmanları, olayların zamanı, konjonktür ve uzun zaman olarak ayırıyor; zamanın kendisini ise çoklu ve çelişkili dokuya sahip bir kumaş olarak nitelendiriyor (Braudel, 1992: 53). Coğrafyanın, denizlerin, toprağın, iklimin, ticaret yollarının uygarlıkların tarihindeki belirleyici rolüne ise yapı adını veriyor Yapı, üç katmanın da kendi üzerinde yeşerdiği durağan maddi zemin olarak tasvir ediliyor (Braudel, 1992: 59-60). Bu çalışmada tarih adı verilen şey, -belirli bir ana, belirli bir mekânda şahitlik eden nesne ya da özne bakımından- zamanın üç katmanının üst üste ve iç içe geçmesiyle oluşmuş kompozit bir nesne olarak kabul edilecektir. Diğer bir deyişle bir nesne ya da öznenin tarihi, birbirleri üzerinde var olan ve farklı hızlarda akmakta olan üç zaman kesitine ayrılacak, yapı da bu kesitlerin kaidesi olarak konumlandırılacaktır. Yapı, bu çalışmada bir dizi unsurun bileşimi olarak anlaşılmaktadır. Bu unsurlar şunlardır: Coğrafya-iklim, denizlerin, dağların konumu, toprağın karakteri gibi maddi unsurlar, ticaret yollarının ve kentlerin belirli doğrultularda oluşmasına neden olan maddi unsurlar, tarım devrimine sebep olan maddi unsurlar, şehirleşmeye neden olan maddi unsurlar, devletli olma haline neden olan maddi unsurlar, *(G)üvenliğin* zorlayıcı erkin meşruiyet kurma aracı haline gelmesine neden olan maddi unsurlar. Uzun zaman ise Braudel’den farklı olarak, yapı adını verdiğimiz şeyin maddi unsurlarının tarihi şeklinde alınacaktır. 16. yüzyılda filizlenen ve günümüze kadar gelen tüm olayları içerisine alan kesit, kapitalizm döngüsü ya da konjonktürel, orta erimli zaman kesitimizi oluşturacaktır. En yukarıda, göz önünde ise büyük bir hızla akan ve değişen ve ayaklarını alttaki iki yapıya basarak var olan olayların tarihi yer almaktadır.

(G)üvenliğin fasit dairesi ve ulus-devlet saplantısından kurtarılıp kurtarılamayacağı tartışılacaktır.

İsrail'in işgal altındaki bölgelerde uyguladığı politikaları eleştiren İsraillilerin sayısı azımsanamayacak kadar fazladır. Ancak, Ortodoks Yahudileri parantez içine alırsak, bir insan grubunun belirli bir toprak üzerinde yaşama hakkını ulusun toprak ile kurduğu ilişki çerçevesi dışında meşrulaştırabilen İsrailliler, İsrail Yahudi Toplumu'nun² ancak çok küçük bir azınlığını oluştururlar. Bu bağlamda İsrail politikalarını eleştiren Yahudilerden dahi, 1967'de işgal edilen toprakların tarihsel olarak Filistinlilere ait olmadığını, tarihte bir Filistin Devleti'nin hiç var olmadığını, İsrail'in 1967'de yaptığı şeyin 1948'den bu tarihe kadar Ürdün Haşimi Krallığı'nın işgali altında bulunan bu toprakları özgürlüğüne kavuşturmak olduğunu duymak mümkündür. Bu durum ulusçulukların ulusları ve başka ulusçulukları yarattığı 19. yüzyıl Avrupası'nın bir ürünü olan Siyonizm'in kendisini üzerlerinde kurduğu temel inanış ve argümanlara uygundur.

İsrail, vatandaşı devlete Yahudi ulus-devletinin kurucu mitleri üzerinden bağladığı ölçüde, ulus-devletsiz bir var olma hali, İsrailli Yahudilerin siyasi tahayyüllerinden dışlanmıştır. Bu dışlama son kertede, (G)üvenlik endişeleri sebebiyle harekete geçerek, Filistinliler ile olan ihtilafların bir çözüme kavuşturulmasını talep eden "ılımlı" İsraillileri bile, bir ulus-devlet saplantısı içine hapsederek meselenin çözümüne yönelik önerilerini iki ulus-devletli model üzerinde yoğunlaştırmalarına neden olmaktadır. Söz konusu hareket, çekirdeğini (G)üvenlik kaygılarının oluşturduğu

² İsrail'de Yahudi ve Arap nüfus kamusal hayatın çeşitli veçhelerinde nadiren karşı karşıya gelmektedir. Nüfusun %78,8'ini oluşturan Yahudiler Arapları İsrail toplumunun bir parçası değil, İsrail sınırları içerisinde, kendilerinden olmayan bir bütünlük olarak görmektedirler. İsrail vatandaşı Araplar ise kendilerini İsrail'e ait hissetmemekte, bir Yahudi Devleti olarak İsrail'i bu topraklarda işgalci olarak görmektedirler. Bu nedenle metin içinde İsrailli Yahudiler kastedilmek istendiğinde İsrail Toplumu tamlamasının kullanımında bir sakınca olmayabilir. Ancak dilsel kategori ve söylemlerin mevcut gerçekliğin inşasındaki rolü göz önüne alındığında, madun özne, kimlik ve kültürlerin görünürlüğünü ve söz hakkını azaltabilecek kavram setleri, terim ve söylemlerin bilinçli kullanımından kaçınılması gerektiği kanısındayız.

bir füzyon içinde ivmelendiği ölçüde, kendisini *(G)üvenliğin* temel tedarikçisi olarak devletin kollarına ve insafına bırakmaktadır. *(G)üvenliğin* toplumsal dinamiğin motoru/katalizörü olarak kabul edildiği bir uzamda, siyasetin devletin egemenliğinde kendisini kurmasını kaçınılmaz kılan ontolojik bir vakum oluşur. Diğer bir anlatımla *(G)üvenliğin* siyasal eylem ya da söylemlerin temel motivasyonu olduğu bir sahnede her şey sanki tüm oyuncular, dekor, izleyiciler, ışık ve ses, mekân ve zaman bir vakum marifetiyle oyunun kahramanı olan devlete doğru çekiliyormuş gibi cereyan eder.

Kendisini yeniden yaratmasının tarihi devletli toplumların yaşına denk olan, neredeyse akmıyormuş gibi görünen durağan bir zamana ait temel yapılardan biri olan bu vakum içerisinde sözü edilen saplantı, buzdağının görünen yüzüdür. Bu görüntünün fotoğrafı Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Siyonist ideolojinin Yahudi ulus-devletinin inşası bağlamında hayata geçirilmesinde bulunabilir. Zira İsrail'de bireylerin kendi ve ötekiyi algılama şekilleri -bu algılamaların söz konusu saplantının fon müziğinde inşa olunması- kendilerini vatandaşlık bağı ile bağlı buldukları ulus-devletin inşa süreciyle ve ulus-devlet aygıtının merkezinde oturan iktidar yapılarının kendilerini kurma ve meşrulaştırma yöntemleri ile doğrudan bağlantılı olmuştur.

İsrail'de manda döneminde devlet inşası iki ana sütun üzerinden yürütülmüştür. Yahudi Ajansı ve Histadrut³. Bu iki sütun bağımsızlık öncesi dönemde bir modern-devletin tüm kurumsal işlevlerini yerine getirmiş, bir yandan Yahudi göçmenleri bir ulus fikri ve ulus-devlet ideolojisi etrafında örgütleyerek, onlardan, ürettiğini iddia ettiği *(G)üvenlik* karşılığında rıza toplamış, bir yandan da politikalarıyla Arap köylülerin Yahudilere yabancılaşmalarına neden olmuştur. Sistemik topraksızlaştırma, musha

³ İbranice'de federasyon, organizasyon anlamlarına gelen sözcük. *Ha Histadrut Ha Klalit Shael Ha Ovdim Be Eretz Israel* yani, İsrail İşçileri Genel Federasyonu'nu ifade etmek için kullanılır. 1920'de kurulmuştur.

sisteminin⁴ tahrip edilmesi, ekonomik bağımlılık ilişkisi yaratılarak fakirleştirme, kültürel anlamda negatif olarak ötekileştirme ve aşağılama bu yabancılaşmanın nedenleri arasında sayılabilir.

1853-1856 Kırım Savaşı'nı sona erdiren Paris Kongresi'nin Filistin'de yabancılara toprak satışının önünü açan (Pappe, 2007: 3) ve sermayenin bölgeye girmesine izin veren sonuçlarıyla ivme kazanan⁵ süreç, Dünya Savaşı'nın ardından yaşanan gelişmelerin kendilerine açtığı siyasal alanda var olan Histadrut-Yahudi Ajansı'nın politikalarıyla iktisadi-siyasal yapıları tahrip edecek hıza ve niteliğe ulaşmıştır. O güne kadar bölgede günlük yaşamın merkezinde yer alan aile ve aşiret, bir toplumsal örgütlenme birimi olarak merkezi konumunu yeni filizlenen ulus ile paylaşmak zorunda kalmıştır. Bu paylaşma, ilerleyen dönemde ulus lehine adaletsiz biçimde gelişerek nihai olarak Filistin'de geleneksel toplumsal yapıların çözülmesi ile neticelenecektir. Benzer bir dejenerasyon Yiddiş, Yemen, Fas, Kuzey Irak, Alman Yahudiliği gibi farklı kültürlerle mensup Yahudilerin aile ve toplumsal yapılarında da gözlenmektedir (Shenhav, 2007: 11). Kolonyal-yerleşimci bir ulusçuluk türü olan Siyonizm meşruiyetini kurarken Yahudiliğin dinsel ve toplumsal yapılarını *(H)atırlatmış*⁶, bu *(H)atırlatmayı* işlevsel bir unutturmaya dönüştürerek geleneksel olanı

⁴ Kuzey Afrika'dan İran'a kadar uzanan bölgede rençberlerin ortak kullanımına ayrılmış arazilerin üzerinde uygulanan rejimin adı. Sistemin mantığının merkezinde toprağın tanrıya ait olduğu ve tek başına hiçbir insanın mülkü olmadığı fikri yatar. Aşiretler toprağı ortaklaşa ekip biçer, kimin nereyi işleyeceği nadas zamanlarına göre dönüşümlü olarak belirlenirdi. Elbette var olan mülkün tamamı rençberlerin kolektif kullanımına ayrılmamıştı ve farklı tipte topraklar vardı. Filistin'in fiziki ve beşeri coğrafyasının nasıl kolonileştirildiğinin tartışılacağı üçüncü bölümde musha sistemi de ele alınacaktır.

⁵ Paris Antlaşması, Filistin'in modernleşmesi sürecinde önemli bir durak olmakla birlikte tek başına bir neden olarak gösterilemez. Pappe'nin anahtar bir rol biçtiği bu tarihsel an aslında bir neticeden ibarettir. Filistin'in modernleşmesi, Osmanlı modernleşmesi ve ülkenin Avrupa'nın bir periferisi haline geldiği süreç içerisinde okunmalıdır. Bu konu tezin son bölümünde ele alınacaktır.

⁶ İçinde bulunduğumuz toplumsal düzenin devamı geçmişin belirli bir biçimde hatırlatılmasıyla mümkündür. İnsanların bir eşitsizlik düzeni içerisinde bir araya gelebilmelerini sağlayacak malzeme ancak kandaş-eşitlikçi dönemlerin hatıraları arasından geri çekilebilir. Hatırlatılan geçmiş bugün yeni olanın sürdürülebilmesi için özenle sınırlandırılır (Yalçinkaya, 2003; Yalçinkaya, 2005; Yalçinkaya, 2015). Bu sınırlama özenle yapılamazsa hatırlama bugünü meşrulaştırma işlevinin ötesine geçerek toplumun eşitlikçi geçmişini gerçekten hatırlamasına ve bugünü sorgulamaya başlamasına neden olabilir. Hatırlamanın bu iyi sınırlanmış işlevinin vurgulanabilmesi için sözcük büyük harfle ve italik yazılacaktır. *(H)atırlamanın* işlevine ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak yer verilmektedir.

modern ve çağdaş olanın gerekleri⁷ lehine tahrip etmiştir. Bu mekanizmanın 21. yüzyıl ayağında Yahudi Ajansı ve Histadrut'un payı dikkate değerdir.

Ben-Gurion'un 1921'de sekreterliğine seçildiği Histadrut, bir işçi federasyonu görünümünde ulus-devlet inşa eden bir kapitalist birliği ve ülkenin en büyük işvereni haline gelmiştir. Bu bağlamda çıkarları, federasyona bağlı emekçilerin haklarını savunmaktan ziyade Yahudi Ajansı'nın siyasal ajandası ile simbiyotik ilişki içerisinde kendini var eden yerleşimci ulusçu sermayenin çıkarlarıyla örtüşmüştür. Geleneksel olarak ücretli işçi çalıştıran işverenler, proleterleşmeye karşı, muhtemel siyasal sonuçları nedeniyle mesafeli durma eğiliminde olmuşlardır. Bunun da ötesinde Wallerstein'ın da üzerinde durduğu gibi işverenler, “kendi istihdam kalıpları içinde ve siyasal alanı etkileme güçleri sayesinde, tanımlanmış etnik grupların oluşumunu özendirerek bu grupları iş gücü içinde, yaptıkları işe karşılık reel ücret düzeyleri farklı olan özgül rollere bağlamaya çalışmışlardır” (Wallerstein, 2009: 25). Bu durumun manda döneminde yerel iş gücü piyasası bağlamındaki sonucu Yahudi ve Arapların emeklerinin “etnik” aidiyetleri temelinde bir sınıflandırılmaya tabi tutulmuş olmasıdır. Köylülerin sistematik olarak topraksızlaştıkları manda yönetiminde yukarıdaki tablonun tercümesi şudur: Yahudi emekçiler gibi Arap emekçiler de varlıklarını sürdürebilmek için, siyasal mücadele-örgütlenme metotlarını, kaçınılmaz olarak ulusal bir çerçeve içerisinde kurgulamışlardır⁸.

⁷ 6. yüzyılda Babil Talmudu'nun kodifikasyonundan itibaren, bir dinsel ortodoksi olan rabbani Yahudiliğin, Karailer ve Samiriler gibi tarihsel örnekler dışında, tüm Yahudi kültürlerinde mevcudiyetinden bahsedebilmek bile, kolektif ve yekpare bir Yahudi toplumu ile Yahudi etnisitesinin varlığından söz edilemez. Bununla birlikte pre-modern anlamda bir “Yahudi halkı”nın varlığı da inkar edilemez ve onun icat edilmiş bir konseptten ibaret olduğu öne sürülemez. Bu bağlamda bu tez, Yahudi halkının bütünüyle bir 19. yüzyıl icadı olduğunu yazan tarihçi Shlomo Sand (Sand, 2011) ile onun argümanlarını kurgularken atıf yaptığı Uri Ram (Ram, 1995), Boas Evron gibi post-siyonist yazarların tezlerinin de bir dizi eleştiriye tabi tutulması gerektiğini öne sürecektir.

⁸ Bu konu tezin son bölümünde ele alınacaktır.

Öyleyse, bugün sıradan “ılımlı”⁹ bir İsrailinin kendi *(G)üvenliğini* ancak iki ulus-devletli bir çözüm ekseninde değerlendirebilmesin nedenlerini, sermaye ve ulus-devletin içinde bulundukları simbiyotik ilişkide aramak yanlış olmayacaktır. *(G)üvenliğin* tüm toplumsal ilişkileri devletin egemenlik sahasına çeken bir araç haline gelebildiğini, bu bağlamda bizatihi *(G)üvenlik* arayışının toplumu güvensizliğin pençesine ittiğini öne süren bu tez, İsrail’de toplumsal ilişkilere hâkim mevcut güvensizlik halinin nedenini ulus-devlet saplantısına¹⁰ dayandırmaktadır. Ulus-devlet saplantısına sıkışmışlık halinin ise, *(G)üvenliğin* devletli olma hali ve zorlayıcı iktidarın kurgulanmasındaki kilit işlevi, anlamı ve içeriği sayesinde gerçekleştirebildiği iddia edilecektir. Başka bir deyişle *(G)üvenlik* bu çalışmayı, onun hâlihazırdaki anlamının toplumsal ilişkileri ulus-devletin alanına çekmesi ve bir ulus-devlet saplantısı yaratması bakımından ilgilendirmektedir. *(G)üvenliğin* mevcut anlamı ise yukarıda değinilen uzun erimli tarih kesitinin derinliği içerisinde, coğrafya, iklim, toprak, yerleşiklik ve devletli olma hali gibi tarihsel yapı ve kurumlarla ilişki içinde üremiştir.

Burada söz konusu olan, *(G)üvenliğin* anlamında vuku bulmuş semantik bir kaymadır. *(G)üvenlik* kavramı biçimsel olarak güvenli bir durumu imlerken kavramın etrafında oluşmuş söylemden üreyen anlam güvensiz bir duruma işaret eder. *(G)üvenlik* söylemini herhangi bir x nesnesinin gösterilen olduğu bir kod olarak düşündüğümüzde, bu kodun morfolojik olarak hatasız gibi görünen bir sentaksa sahip

⁹ PEW Research Center’ın yapmış olduğu bir araştırmaya göre iki devletli çözümü destekleme oranları vatandaşların kendilerini siyasal yelpazede konumlandıkları yere göre değişmektedir. Kendilerini solcu olarak tanımlayanların %87’si iki devletli çözümü desteklerken, sağcılarının %62’si iki devletli çözümü mümkün görmemektedir. Yahudi nüfusun %37’si kendisini politik yelpazenin sağında konumlandırırken bu %37’lik dilimin %72’si 1967 sınırları içerisindeki tüm Arapların tehcir edilmesi taraftarıdır. Yahudi nüfusun genelinde iki devletli çözüme destek oranı sağcılarının tüm nüfus içerisindeki payının büyüklüğü nedeniyle %43’te kalmaktadır. Bunun yanında, İsrail vatandaşı Araplar içinde iki devletli çözüme destek 2013’te %74 iken, bu oran 2016’da %43’e gerilemiştir (<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/03/08/key-findings-religion-politics-israel>).

¹⁰ Bu çalışmada merceğin devletten ulus-devlete çevrilmiş olması, sonuçtan hareket etme nedeniyle içine düşmüş akademik bir şaşılıktan ziyade tarihin kapitalizm ve ulus-devletin sahneyi paylaştıkları konjonktürel kesitini alma kaygısından kaynaklanmaktadır. Yoksa bu kesitin hemen altındaki uzun erimli durağan tarih katmanında sahnenin hâkimi olan devletli olma hali yok sayılmış değildir. 1967 ve sonrası yani hâlihazırda içinde bulunduğumuz toz bulutu, ancak yukarıda sözü edilen konjonktürel zaman kesitinin, koordinatlarını belirleyerek olası kıldığı bir matristir.

olduğu görülür. Sözü edilen sentaksın hatasızlığı en nihai kertede “savaş barıştır” önermesinin, sistemin tüm yazılımına monte edebilmesinin önünü açar. Böylece uluslararası ilişkiler sisteminin çalışabilmesinde “güvensizlik (*G*)*üvenliktir*” önermesi sistemin alt metninde kilit bir kod görevi görür.

Gösterenin yani (*G*)*üvenlik* sağlayanın (devlet) hareketi, gösterilen yani (*G*)*üvenliği* sağlanması gerekenin (insan) güvensizliği üzerinden meşrulaştırılır. Yani kod, (*G*)*üvenliğin* referans objesinin her durumda güvensizlik altında olması şartıyla çalışabilir. Bu durumda güvensizlik bir anlam kaymasına uğrayarak (*G*)*üvenlik* gibi görünür. Uluslararası ilişkiler kuramlarında, x yani (*G*)*üvenliğin* referans objesi veya (*G*)*üvenliği* sağlanması gereken şey devlet iken Soğuk Savaş sonrası, devlet yerini (*İ*)*nsana* bırakmıştır¹¹.

(*G*)*üvenliğin* söz konusu anlam ve içeriğe sahip olması, aklın insanın varoluşunu, onun maddi-hayvani varlığı temeline indirgeyerek düşünmesi ve onu sınırlandırması ile mümkün olur. Böylece egemen, kendisini, varlığının yegane amacı hayatta kalmak olarak belirlenmiş bir insanın (*G*)*üvenliğinin* tedarikçisi olarak tanımlamakta, kendisini tahayyül edilmiş bir anarşi-toplum durumu karşılığı üzerinden kurabilme imkanına kavuşmaktadır.

Filistin’e ilk Siyonist göçten 1948’e dek gelişen olayların üzerinde cereyan ettiği konjonktürel yapılar kabaca merkezi devletlerin tarih sahnesinde tecessüm etmeye başladıkları 16. yüzyıl dolaylarında kurulmuştur. Dolayısıyla, ulusal egemenlik gibi Siyonist ulus egemenliğinin de yukarıda sözü edilen kurgusundan bahsedebilmemizi sağlayan gelişmelerin tohumları, ticaret kapitalizminin feodal egemenlik ilişkilerini törpüleyerek yayıldığı, sermaye-iktidar arasındaki simbiyotik ilişkinin, ulusal vergi-

¹¹ Anlam ve içerik kaymasının kavramı tümünden bir kenara bırakmayı gerektirip gerektirmediği yani adil ve barışçıl bir toplumda güvenliğin ihtiyaçlar hiyerarşisinde üst sıralarda kabul edilip edilemeyeceği aşağıda Alain Badiou’nun insan kavramını ele alışı üzerinden tartışılacaktır.

(G)üvenlik alan-duvarlarını kurmaya başladığı, merkezin etrafında peyda olan “sınır”ların bir kaç yüzyıl içinde kaçınılmaz olarak ulusları ve ulusçulukları yarattığı bu çağda atılmıştır.

Katolik ilahiyat ve Kutsal İmparatorluk’un dünyevi kudretinin, Özgür Şehirler ve mutlaki krallıklar lehine azalmaya yüz tuttuğu söz konusu çağda, hukuksal-siyasal tabiiyet bağları belirsizleşmiş, bu da iktidarın kaynağının ne olduğu sorusunu siyasal düşüncenin merkezine yerleştirmiştir. Bu bağlamda “*Omnis potestas a deo*”¹² fikri yerini ilerleyen yüzyıllarda tedricen “*Omnis potestas a populo*”¹³ya bırakmış, bu geçiş ise “*Omnis potestas a deo per populum*”¹⁴ fikrinin skolastik mantıkta açtığı çatlak içerisinde filizlenerek gerçekleşmiştir¹⁵ (Atalay, 1997: 43-44).

Özetle, ticaret kapitalizminin feodal toplumsal-ahlaki-hukuksal yapıları tahrip ederek yönetilenler açısından yarattığı belirsizliğin üzeri, biraz ileride burjuva-ulusal devlet ittifakının (G)üvenlik sağlama vaadi ile örtülecektir. Diğer bir deyişle, ulusal devlet aslında kendisini kurarken mevcut toplumsal yapıları tahrip ederek yaratmak zorunda olduğu güvensizliği yine kendisi kapatma iddiasıyla meşruiyet kazanacaktır. Sürekli olarak yarattığı güvensizlikle kendi egemenliğinin meşru gerekçelerini imal

¹² Tüm iktidarın kaynağı tanrıdır.

¹³ İktidarın kaynağı halktır.

¹⁴ İktidarın kaynağı halk aracılığıyla tanrıdır.

¹⁵ 16. yüzyılda Vittoria ve Suarez gibi katolik ilahiyatçılar papanın dünyevi iktidarını meşru temele oturtmak ve bu esnada mutlakiyetçi krallıkların artan güçlerini sınırlandırabilmek için egemenliği “halk aracılığıyla” tanrıdan kaynaklanan bir kavram olarak tahayyül ettiler. Amaçları mutlaki krallıkların yükselen güçlerini egemenliğin kaynağının halk olduğunu söyleyerek çevrelemek, böylece egemenliğini tanrının otoritesinin halk üzerinden yansımasından elde ettiğini öne sürdükleri papalığın ve onunla aynı uzamsal kodları paylaşan reformasyon karşıtı güçlerin dünyevi otoritesini meşrulaştırmaktı (Atalay, 1997). Ancak bu çaba en nihai kerte “demos”un modern bir dolayım olarak icadına ya da yeniden-keşfine olanak sağlamıştır. Böylece tahayyül edilmiş demos meşruiyet imalatının içine integral bir bileşen olarak çekildiği ölçüde, Salamancalı ilahiyatçıların girişimleri, egemenliğin kaynağının tahayyül edilmiş bir toplumsal sözleşmeye dayandırılmasına varmış; yani bu girişim amaçlananın tam tersi istikamette, tohumlarını 14. yüzyılda Padualı Marsilius’un attığı yönde sonuçlanmıştır. Bu yan etkinin oluşabilmesinde mutlak ve tanrısal olanı akılla kavranabilir durumsal maddi gerçeklik ile uzlaştıran Aquinalı Tomas geleneğinin etkisi büyüktür. Aquinalı Tomas doğru bilginin akıl ve inanç olarak iki kaynağı olduğunu tespit etmiştir (Esposito, 2015: 129-130). Yani herhangi bir x bilgisinin doğru olduğuna hem akıl hem de iman yoluyla kani olunabilmeliydi. Bu bağlamda tanrısal bilgi akılla uyumlu olmalıydı (Esposito, 2015: 128; Atalay, 1997: 43-44), ve vice versa. İkinci bölümde üzerinde durulacak bu düşünsel kırılma, ulusal egemenliğin maddi zeminini hazırlayacak 1648 ve onun doğumunu ilan edecek 1789’a giden yolda belki de en önemli duraktır.

edecektir. Bu bakımdan merkezi devlet örgütünün mirasını devralan ulus-devlet, sürekli güvensizlik yaratmak ve yönetilenler açısından *(G)üvenlik* sağlayıcılığı rolünde başarısız olmak ile malul bir organizmadır.

Ulus-devletin başarısızlığının kökenlerinde, kendisini tüm devletli toplumsal organizasyonların başarısız mirasını devralarak kurmuş olması yatar. Köken meselesi, *(G)üvenliğin* güvensizlik yaratıcı bir araç olan mevcut biçim ve içeriğinin, birey açısından güven ve özgürlük yaratıcı bir biçim ile ikame edilebilmesi ihtimalini araştırabilmek bakımından önemlidir. Zira devletin sahneden -aradan- çekilebilmesi bahsi, ancak *(G)üvenliğin* birey-toplum ilişkileri açısından çekilebilmesi, mevcut karakteriyle *(G)üvenliğin* toplumu kurucu bir dolayım olmaktan çıkartılabilmesi ile açılabilir.

Ulus-devletin devraldığı başarısız miras, devletin kendi varlık gerekçesine uygun davranmayarak gerçekleştirdiği kurumsallaşmadır. Devletin varlığını rasyonel temele oturtmayı amaçlayan uluslararası ilişkiler kuramlarında (Morgenthau, 1993; Waltz, 1979; Doyle, 2008; Doyle, 1986) devlet, tahayyül edilen varlık gerekçesine uygun davranan bir organizmaymış gibi gösterilmektedir. *(G)üvenlik*, devletin varlık nedenlerini açıklarken aynı anda onu olumlayan kuramcılar tarafından, toplumsal hayatın en önemli veçhelerinden birisi olarak kabul edilmiştir. Bu tespit hiç şüphesiz doğrudur. Problem devletçi geleneğin, *(G)üvenliği* ancak devletli olma halinde deneyimlenebilecek ve sürdürülebilecek bir durum olarak göstermesindedir (Morgenthau, 1993; Waltz, 1979; Walt, 1991; Hobbes, 2012; Kant, 1960: 17; Locke, 2012: 113; Webber, 2009). Devletsiz ve bölünmemiş toplumlarda güvenliğin toplum tarafından, toplum için sağlanabilirliğinin bilimsel olarak ispatlanmış olması (Clastres, 2011) bir tarafa, devletli toplumlarda, zorlayıcı iktidarın topluma sağladığını iddia ettiği şeye *(G)üvenlik* adının verilmesi, tartışma götürür bir durumdur. Yukarıda ulus-devletin tüm devletli toplumlardan aldığı öne sürülen miras, bu bakımdan, aslında bir *(G)üvenlik*

yanılsamasıdır. Zira güvenlik hali, bireyin yalnızca bedensel bütünlüğünü ve hayatta kalmasını temin eden bir hal olarak anlaşılamaz.

(*G*)*üvenlik* üzerine yukarıda yapılmaya çalışılan mütalaanın en kilit noktası şudur: İnsan yalnızca, hayvani bedeninden müteşekkil bir bünye olmadığı gibi (Badiou, 2013) güven içinde tutmayı arzulayacağı tek yönü bedensel varlığı, toplumsallaşmasının tek nedeni ise hayatta kalma içgüdüğü ya da eğilimi değildir. Kaldı ki, toplumsallaşmasının tek ya da en önemli nedeni hayatta kalma içgüdüğü bile olsa, bu durum, onun türdeşinin kurdu haline gelmesi sonucunu doğurmak zorunda olmayabilir; zira hayatta kalamama korkusunun başlıca nedeni olarak gösterilen doğada kaynakların kıt olduğu ve insan doğasının kötü olduğu ön kabulleri test edilmeye muhtaç ve ihtilaflı verilerdir.

Uluslararası ilişkiler kuramlarında (*G*)*üvenlik* kavramının anlamını hayatta kalma durumunun ötesine taşıma çabaları (Booth, 2012; Bilgin, 2008; Cox, 1981), Frankfurt Okulu’nun pozitivist akıl ve modern devletin ortaya çıkardığı toplumsal sonuçları eleştirel bir bakışla ele alan geleneğinden beslenerek, en yetkin haline Ken Booth’un çalışmalarında ulaşmıştır. Thucidides’ten George Frost Kennan’a, kadar (*G*)*üvenlik*, devletin (*G*)*üvenliği* olarak anlaşılmıştır. Diğer bir deyişle (*G*)*üvenlik* meselesinde referans objesi, yani (*G*)*üvenliği* sağlanması gereken şey devletti. Oysa Booth (*G*)*üvenliği*, özgürleşme ya da özgürleşim (emancipation) olarak tanımlamıştır (Booth, 1991: 321). Booth’a göre (*G*)*üvenlik* tehdit ve korkuların yokluğu iken, özgürleşme, bireyin fiziksel ve manevi sınırlarından sıyrılmasını imler ve bu ikili, bir madalyonun iki yüzünü oluşturur (Booth, 1991: 319). Özgürleşim biçiminde tanımlandığı ölçüde kavram, bireyin üzerindeki tehditlerin, korkuların ve sınırlamaların ortadan kalktığı bir “iyi yaşam”ı tanımlarken, bu durumun anlatımı “hayatta kalma” kuramlarının da katkılarından beslenecektir (Booth, 1991: 322).

Booth, meşhur makalesinin sonuç kısmında, *(G)üvenliği* tedarik edecek iki taraftan birinin her şeye rağmen mevcut ulus-devletler ve hükümetler olacağını itiraf etmektedir (Booth, 1991: 326). Bunun da ötesinde, bireyler, uluslararası örgütler, hükümet dışı örgütler ve iletişim ağlarından oluştuğunu söylediği yapıya ihale ettiği özgürleşimci mücadele sorumluluğu (Booth, 1991: 321, 326), son tahlilde, Birleşmiş Milletler Sisteminin öngördüğü ve BM komisyonlarının gerçekleşmesi için çalıştığı insan hakları nosyonunun desteklenmesi anlamına gelmektedir. İnsan hakları kavramının da BM sisteminin kurumsal yapılarıyla ilişkisi hatırlandığında ne kadar masum olduğu tartışmaya açıktır.

Eleştirel uluslararası ilişkiler kuramları, tarihsel kapitalizmin 20. yüzyılda izlediği dönüşüm üzerinden, Robert Cox, Andrew Linklater, Ken Booth, Jürgen Habermas gibi “eleştirel” uluslararası ilişkiler kuramcılarının uluslararası alan ile ulusal alanı birbirinin içine geçirerek belirsizleştirdikleri bir düzleme bağlanmıştır. Ne uluslararası bir sorundur ne değildir? Bireyin tercihlerinin ve *(G)üvenliğinin* hem yaşamın hem de siyasetin alamet-i farikası olduğu bu düzlem, BM sisteminin kendisini dayandırdığı ilkeyi¹⁶ yok saymaktadır. Ancak ilke hukuksal olarak yerinde durmakta, sistem ona atıf ile meşru bir şekilde işlemektedir. Öyleyse eleştirel kuramcıların üst yapısını inşa ettikleri düzlem, güçsüz ulus-devleti başkaldırıdan men eden, güçlü olanınsa sistemin dayandığı temel ilkeyi görmezden gelecek şekilde eylediği mekanizmayı yeniden üretecektir. Diğer bir deyişle, evrensel insani bir “etik” kavramı üzerinden, BM Şartı’nın 42. maddesi çalıştırılabilmektedir. Böylece, istenilen bölgenin işgaline imkan verecek ideolojik alt metin, onu eleştirmeye çalışır gibi görünürken yeniden yaratılmaktadır. Eleştirel uluslararası ilişkiler kuramları tikel olanı (birey, yerel

¹⁶ “Tüm üyeler, uluslararası ilişkilerinde gerek herhangi bir başka devletin toprak bütünlüğüne ya da siyasal bağımsızlığına karşı, gerek Birleşmiş Milletler’in Amaçları ile bağdaşmayacak herhangi bir biçimde kuvvet kullanma tehdidine ya da kuvvet kullanılmasına başvurmaktan kaçınırlar” (<https://www.ombudsman.gov.tr/contents/files/6535501-Birlesmis-Milletler-Antlasmasi.pdf>).

siyaset) her türlü yapısal şidet ağından kurtarmayı salık verirken aslında, tikeli devasa bir kontrol ve şiddet mekanizmasının eline kendileri teslim etmektedirler.

İsrail’de toplumsal ilişkiler bugün bir *(G)üvenlik* ya da ulus-devletin hayatta kalmak için canlı tuttuğu bir güvensizlik sorunu içine gömülüdür. Burada sorun, *(G)üvenliğin* hayati bir mesele olarak ulusal egemenliğin meşruiyet kurma mekanizmasında en temel rolü oynamasıdır. Bu sorun mevcut haliyle Filistin meselesinden hem beslenmekte hem de ona tesir etmektedir. 1945 sonrası dünyanın bir ürünü olarak uluslararası ilişkiler disiplini ve teorilerinin meseleyi kavrayışı 1950’lerden yumuşamaya, çok-uluslu şirketler ve karşılıklı bağımlılık öyküsünden bölgesel bütünleşme çabalarına, Soğuk Savaş’ın sonundan internetin yaygınlaştığı “enformasyon devrimi” dönemine gelinceye dek değişmiştir. Bu değişimin vardığı güncel durak, kapitalizmin geçirdiği evrimin son fazı olarak neo-liberalizmin, tüm yerküreye yayılmasına imkân verecek bir etik zemini yaratabilme çabası ile örtüşür. Hans Morgenthau devletleri yekpare rasyonel aktörler olarak tanımlamış, *(G)üvenliği*, devletlerin birbirleriyle bitip tükenmez bir mücadele halinde bulundukları, bu nedenle de maddi kapasitelerini arttırdıkları bir zeminde elde edilecek bir nesne olarak tasavvur etmiştir. Maddi kapasitesi en fazla ve en güçlü olan devlet en güvende ve dolayısıyla en güvenli olan devlettir (Morgenthau, 1993). Morgenthau’nun *(G)üvenliği* vatandaş-devlet-ulus bütünlüğü olarak aldığı ve bu bütünlüğü temsil eden ulus-devletin, rasyonel çıkarlarını güç peşinde koşarak maksimize etmesi gerektiğini düşündüğü yerde, küresel ekonomik sistem de, egemenin ulus-devlet olarak kavranmasına ihtiyaç duymaktaydı; lakin çok-uluslu şirketlerin yaygınlaşması ve küresel iktisadi düzenin yeni kurallarının sistemi etkisine almaya başlamasıyla ulus-devlet vatandaş ilişkileri dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşüm vatandaşın, varlık sebebi sürekli olarak tüketmek olan bir canlı haline gelmesine neden olmuştur. Bu bağlamda *(G)üvenliğin* yeni referans objesi, bir ulus-devletin vatandaşından, yer küre üzerinde yaşayan ve tüketebilme kapasitesine

sahip, bu kapasitenin kullanım oranı ile korelasyon halinde varlık gerçekleştirebilen *homo cosmopolitanus*'a (Denk, 2013: 136) evrilmiştir. Bu evrimi ve yeni ortaya çıkan ihtiyaçları izleyen uluslararası ilişkiler teorileri ve *(G)üvenlik* çalışmaları da uluslararası toplumun ve bu toplumun üzerinde var olduğu alanın nasıl bir yer olması gerektiği hakkında düşünürken, yukarıda sözü edilen evrensel insanı ya da Denk'in ifadesiyle *Homo Cosmopolitanus*'u *(G)üvenliği* sağlanması gereken referans nesnesi olarak çalışmalarının merkezine almışlardır.

Dolayısıyla, yukarıda da üzerinde durulduğu gibi bu çabanın ürünü olan “eleştirel” *(G)üvenlik* çalışmaları ve bunun en yetkin örneği sayılan Booth'un “Dünya Güvenliği Kuramı” da eleştirdiği alanın yapısal sorunlarını tekrar üreterek toplum ve bireyi devletin insafına terk etmiştir. Artık *(G)üvenliğin* referans objesi, realist uluslararası ilişkiler kuramının kabul ettiği şekliyle devlet değil, eleştirel *(G)üvenlik* kuramının öne sürdüğü şekliyle *(İ)nsan* ve onun *(Ö)zgürlüğüdür*. Ancak ikinci durumun da ulus-devletin dönüşerek vardığı noktada, devlete rağmen ve onun eleştirisinden değil, devlet sayesinde, sermaye-devlet kompleksinin ihtiyaçları doğrultusunda ve devlet için husule gelmiş olduğu akılda tutulmalıdır. Bu durum gözden kaçırıldığında, ulus-devlet eleştirisi ve *(G)üvenlik* arayışı, ulus-devletin meşruiyetini liberal bir uluslararası ilişkiler düzeninin tarihsel ihtiyaçları çerçevesinde yeniden üretmenin ideolojik aracına dönüşmektedir.

Aslında, “*(G)üvenlik* ihtiyacı” sadece sözleşmecî geleneğin Hobbesyen kanadı tarafından Leviathan'ın toplumun üzerinde bir güç olarak tecessümünü meşrulaştıracak bir neden olarak sunulmamıştır. Liberal geleneğin kurucu düşünürleri de *(G)üvenliği* devletli toplumun ve devlet yönetiminin kendi meşru temellerini üzerinde kurdukları bir zemin olarak tasavvur etmişlerdir (Neocleous, 2014). Toplum üyelerinin üzerinde yükselen bir egemenin varlığı, mülkiyet hakkının merkezde bulunduğu bir düzeneğin ortak iyiyi oluşturduğu ve bu düzeneğin gerek tek tek bireylerin hürriyetleri gerekse

topyekün olarak toplumun barış ve refahı için “zaruri”liği üzerine bina edilir (Locke, 2012: 83-84). Hem liberalizm hem devlet, varlık nedeni toplumsal alanın yeniden düzenlenmesinin meşrulaştırılması olan *(G)üvenlik* düşüncesinden beslenir. Bu yeniden düzenleme hem uluslararası alanda hem de ülke sınırları içinde özel bir ekonomik düzen anlayışı ile desteklenmektedir. Başka bir deyişle sosyal ve ulusal *(G)üvenliğin* birleşik etkisi sayesinde *(G)üvenlik*, kapitalist modernitenin siyasal düzenin imalatı için gerekli en önemli mekanizmalardan biri, sermaye ile devleti birleştiren bir iktidar rabıtası haline gelmektedir (Neocleus, 2014: 118).

Ole Weaver, Barry Buzan, Jaap De Wilde gibi yazarlar, Soğuk Savaş sonrası oluşan yeni konjonktürde *(G)üvenlik* kavramının kapsamının genişletilmesini önermişlerdir. Devletin, *(G)üvenliğin* sağlanması gereken referans objesi olmaktan çıkartılması, *(G)üvenliğin* ekonomik, sosyal, çevresel sektörlere doğru genişletilerek tasavvur edilmesi gerektiğini düşünen (Barry, Weaver, & Wilde, 1998) bu akıma, uluslararası ilişkiler kuramları ve *(G)üvenlik* çalışmalarında Kopenhag Ekolü adı verilmektedir. Bu ekole ait yazarların analiz ve önerileri, toplumsal ilişkilerin tüm veçhelerinin, -devletin ve zorlayıcı erkin “çözmesi” beklenen- *(G)üvenlik* problemi haline gelmesini arzu edecek bir alt yapısal sistemi meşrulaştıracak niteliktedir. Nitekim 2000’li yılların ilk iki on yılında teknolojik gelişmelerin de etkisiyle “*(G)üvenlik* gereksinimleri” ile denetleme, evlerimizin içine kadar girmiştir. Sosyal, insani ve çevresel meselelerin devletin çözmesi gereken *(G)üvenlik* sorunları haline gelmesi, biyo-iktidar ve denetleme mekanizmalarının tarihte hiç olmadığı kadar yaygınlaşması ve palazlanması neticesini vermiştir. Bir yandan maddi şartların dönüşümü insanı bir iletişim ve bilgi evreninde diğer insanlara, topluma, çevreye bağlarken, bir taraftan da gündelik hayatlarımız, bitmek tükenmek bilmez bir olağanüstü hal mantığı içerisinde, iktidarın denetlenemez kudretinin her yana yayılmış olduğu yeni bir konjonktürün mamulü olmuş gibi görünmektedir.

Bu bağlamda Soğuk Savaş sonrası *(G)üvenliğin* tanımının değişerek *(Ö)zgürleşmeye*, odağının değişerek *(İ)nsana* ve kapsamının genişleyerek küresel ısınma ve çevreye, sosyal *(G)üvenlik* poliçelerine, eğitime, yoksulluğa, bulaşıcı hastalıklar ve insan ticaretine uzanması onun kadim işlevini değiştirmemiş, yalnızca çağımıza uygun hale getirmiştir. Bu noktada Mark Neocleous'un soruları düşündürücüdür.

“Peki ya güvenlik mantığının özünde özgürlük veya kurtuluş vizyonu değil de tüm bir insan toplumunu belirli bir düzen anlayışı etrafında şekillendirme amacı yatıyorsa? Ya güvenlik otoritenin insan hayatına derinlemesine nüfus etmesini sağlayan semantik ve semiyotik bir karadelikten başka bir şey değilse? Ya o sihirli “güvenlik” sözcüğü tamamen muhafazakar bir tarzda devlete teslim olmamızı teşvik ederek siyasal eylemi etkisiz hale getirmeye yarıyorsa?” (Neocleous, 2014: 14).

Neocleous'un önerisi, siyaseti devletin insafına doğru çeken-sürükleyen anlambilimsel bir karadelik olarak tasavvur ettiği *(G)üvenlik* kavramını tümüyle bir kenara bırakmaktır. O'na göre *(G)üvenlikten* bahsetmeye başladığımız her an devlete yeni bir varlık nedeni ve toplumu kontrol altına alması için bir araç sağlamış oluruz. *(G)üvenliğin* bölümün başında sözünü ettiğimiz semantik kaymadan kurtarılp kurtarılamayacağı, onun biçiminin güven, adalet ve özgürlüğü tanımlayacak şekilde değiştirilip değiştirilemeyeceği bir sorunsaldır. Neocleous söz konusu durumu bir anlam kayması olarak kabul etmeyerek, bu sorunsalı ele almamakla kalmaz; onun meşruiyetini de reddeder. O'na göre *(G)üvenlik* fitratı gereği devlete payanda olmaktan kurtarılamayacak bir mefhumdur. Dolayısıyla anlam kaymasının düzeltilip düzeltilmeyeceğine, *(G)üvenliğin* devlete payanda olmaktan kurtarılabilecek

potansiyelde bir kod olup olamayacağına ilişkin soruyu sormaktan kaçınır. Zira bu soru da soran kişiyi sözünü ettiği karadeliğin içine, tam merkezine doğru çekecektir. Bu tez söz konusu sorunsal ele alınmadığı taktirde *(G)üvenlik* karadeliğinin biz ona doğru bakmasak da olduğu gibi kalacağı ve fonksiyonunu sürdüreceği iddiasıyla sorunsalı ele almayı tercih etmektedir.

Alain Badiou “insan var mıdır?” diye sorarak insanın ölümünü ilan eden bir izlek oluştururken, irdelememizi uluslararası ilişkiler teorilerinin *(G)üvenliği* kavramsallaştırırken yukarıda geldiklerini gösterdiğimiz son noktadan başlatabilmemizi kolaylaştırmaktadır.

“Evrensel olarak tanınabilir bir insan öznesinin var olduğunu ve bu öznenin bir anlamda doğasından kaynaklanan haklara sahip olduğunu varsaymamız bekleniyor. Yaşama, kötü muamele görmeme, “temel” özgürlüklerden (düşünce, ifade, hükümet seçimlerinde demokratik tercih...vb özgürlüklerinden) yararlanma hakkı. Bunların geniş bir mutabakat sonucunda ortaya çıkmış ve kanıtı gerek duymayan apaçık haklar olduğu savunuluyor. Böylelikle “etik” bu hakları sorun edinme, bunlara saygı gösterilmesini sağlama meselesi olarak gösteriliyor” (Badiou, 2013: 18).

Badiou, “insan” denen şeyin, çokluğu “bir”in içerisinde eritmek için kullanılan bir atıftan ibaret olduğunu hatırlatırken, “demos” ve “insan”ın kavramsal uygunsuzluğunu, kelimelerin ifade ettikleri anlamlardaki 2500 yıllık “işlevsel” uyumsuzluğa dikkat çekerek ortaya koyan Ranciere ile de örtüşmektedir.

Buna göre söz konusu olan, içeriği, devletin aradan çekildiği bir sahnede tasavvur edilecek bir siyaset aleyhine boşaltılmış ve zorlayıcı iktidarın ihtiyaç duyacağı biçimde doldurulmuş bir insan kavramının, evrensel “insan hakları”, iktisadın evrensel

kuralları gibi kurucu temaların temelini oluşturmaları, böylelikle siyasetin “yasal” bir “siyasal” kavramı içerisinde yok edilmiş olmasıdır.

Siyasal kavrayışının yasal olması durumu ile ifade edilmek istenen şey, insanın hâlihazırda kurgulanmış bir bireysel alanda tahayyül edilmesi, bu tahayyülün kodlarının etiğin evrensel alanına aktarılması ve söz konusu tahayyül edilmiş (*I*)nsan kavramından düpedüz farklı olan insan, “olay”¹⁷ ile karşılaştığında, onun olası hareketinin meşruiyetinin ölçüsünün bu etik alandan çağırılması-devşirilmesi durumudur.

Buradaki temel iddia şudur: İnsan bir “hakikatler etiğine”¹⁸ sadık kalarak iki şeyi gerçekleştirebilecek potansiyele sahip olabilir. Birincisi kurmaca bir etiğin, kendisini türdeşinin kurdu haline getirmesine engel olacak potansiyel. İkincisi de bu güvenliksiz

¹⁷ Kavram aşağıdaki dipnotta ele alınmıştır.

¹⁸ “Bir etik yoksa bunun nedeni onu kendisine kalkan edecek “soyut” bir öznenin yokluğudur. Sadece belirli koşulların bir özne olmaya çağırdığı belirli türde bir hayvan vardır. Bu koşullar nelerdir? Bunlar bir hakikatin koşullarıdır. Olan’ın (çokluklar, nesnel durumlar mesela bir aşk karşılaşmasından önce ötekiyle kurulan sıradan bir ilişki durumu) böyle bir koşulu tanımlayamayacağı aşikâr. Durumlar ve durumların içindeki alışılmış davranış biçimleriyle açıklanamayan, olan içindeki bildik kaydın açıklamadığı bir eklenti gerekir. Bu eklentiye “olay” diyelim. Bir hakikat süreci bir karardan kaynaklanır. Durum ile durumun olaysal eklentisi perspektifinden ilişki kurma kararından. Buna sadakat diyelim. Bir olaya sadık olmak demek bu olayın eklendiği durumun içinde durumu olaya “göre” düşünerek, hareket etmek demektir. Bu da tabiki (olay durumun bütün yasaları tarafından dışlandığı için) özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar. Bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine, - bu sadakatin durum içinde ürettiği şeye- “hakikat” (bir hakikat) diyeceğim. Esasen bir hakikat, olaysal eklentinin durum içinde izlediği maddi güzergâhtır. Yani İçkin bir kopuştur. İçkindir; çünkü hakikat başka bir yerde değil, durumun içinde ortaya çıkar. Bir hakikatler cenneti yoktur. Kopuştur; çünkü hakikat dilini teşvik eden şey –olay- durumun egemen diline ve yerleşik bilgilerine göre hiçbir anlam taşımaz. Hakikat-süreci, durumun kurumsallaşmış bilgilerinde bir gedik açar. Bir sadakatin taşıyıcısına yani bir hakikat sürecini taşıyan kişiye “özne” diyorum. O halde bir özne hiçbir surette bir süreçten önce var olamaz. Olaydan “önce” durum içinde kesinlikle yoktur. Denilebilir ki bir hakikat süreci bir özneye neden olur. Örneğin bir sanatsal sürecin öznesi sanatçı değildir. Sanat eseridir. Sanatçı bu eserin oluşumuna girer ama eser sanatçıya indirgenemez. Olaylar durumların indirgenemez tekillikleri, durum içinde “yasa ötesi” olanlardır. Keza devrimci siyasetin öznesi militan birey değildir. Militan bu öznenin yapımına girer ama bu özne onu aşar (bu özneyi ölümsüzlük mertebesine ulaştıran şey de bu aşırılık fazlalıktır). Her sadık hakikat süreci, bütünüyle icat edilmiş, içkin bir durumdan-kopuştur. Hakikat sürecinin yerel oluşumları (hakikat noktaları) olan özneler tikel ve kıyaslanmaz tümevarımlardır. İşte bir “hakikatler etiğinden” bahsetmek –belki de- ancak bu tür öznelerle bağlantılı olarak meşru olur” (Badiou, 2013: 50-53). “Bir hakikatin her mutlaklaştırılması bir kötülük örgütler. Bu kötülük, durumu ortadan kaldırmakla kalmaz (zira kanaatleri ortadan kaldırma istemi, temelde, insan-hayvanın hayvanlığını yani kendini ortadan kaldırma istemiyle aynıdır), adına hareket ettiği hakikat sürecini de kesintiye uğratar, çünkü öznesinin oluşumu içinde “çıkarlar ikiliği”ni (çıkar gözetmeyen çıkar ile basbayağı çıkar) korumayı başaramaz”(Badiou, 2013: 87). Badiou bu kötülük figürüne hakikatin gücünün mutlaklaştırılması sonucu ortaya çıkan bir hakikat felaketi adını verir. Hakikatler etiği ne dünyayı soyut bir yasanın hakimiyetine tabi tutmayı, ne de dışsal ve radikal bir kötüyü karşı mücadele etmeyi amaçlar. Tam tersine hakikatlere gösterdiği sadakat yoluyla, - tam da bu hakikatlerin dublörü ya da karanlık yüzü olarak gördüğü Kötü’yü-savuşturmaya çabalar (Badiou, 2013: 92).

durumunu sağaltmak ve (G)üvenlik sağlamak bahanesiyle, (İ)nsanın, küresel sermayeyle simbiyotik ilişki içerisinde bir iktidar ağının varlık gerekçesi olarak sunulmasının önüne geçebilecek potansiyel.

Meselenin çözümsüzlüğü (G)üvenlik kavrayışımızın uygunsuzluğu, (G)üvenlik kavramı ile güvenliğin birbiri ile uyumsuzluğu ile ilintilidir. Bu uyumsuzluk (G)üvenliğin kendisine atıf ile tanımlandığı referans objesi olan (İ)nsan kavramında, Badiou'nun tespit ettiği uygunsuzluktan kaynaklanmaktadır. Büyük harfle (İ)nsan ve insan arasındaki boşluk (G)üvenlik ile güvenlik arasındaki boşlukta güvensizliğin filizlenmesine neden olmaktadır.

Böylece artık İsrail-Filistin'de güvensizlik (insecurity) durumunun yer kürenin diğer bölgelerinde de var olan bir durumun bu bölgedeki tezahürü olduğundan bahsedilebilir. İsrail söz konusu durumu tarih ve hakikatin belirli bir biçimde mistifike edilmesi sayesinde devamlı kılmaktadır. Bu mistifikasyon, güvenliğin, (G)üvenlik olarak algılanmasına ve (G)üvenlik arayışı üzerinden meşrulaştırılan bir düzenin güvensizlik üretmesine neden olur. Diğer bir anlatımla, güvensizlik yani sürekli imal edilen “(G)üvenlik ihtiyacı”, devletin egemenliğinin meşruiyetini yeniden imal etmesini sağlar. Foucault, hapishanenin işlevinin bizatihi onun ontolojik işlevsel eksikliğinde ya da defosunda gizli olduğunu açıklarken aslında (G)üvenliğin esas işlevini de veciz bir şekilde ortaya koymuştur:

“Hapishanenin gerçek tarihinin, onun işlevselliğinin başarıları ve başarısızlıkları tarafından komuta edilmediğı, aslında bizzat işlevsel eksikliklerin de dahil olduğu birçok unsura dayanan strateji ve taktiklere dahil olduğu görülür” (Foucault, 2016: 104).

Diğer bir deyişle, hem tarihin mistifike edilmesi hem de gündelik yaşamda yönetilenlerin yaşadığı sürekli bir güvensizlik hissi, tehdit algısı ve düşman imgesi üzerinden, İsrail ulus-devletinin meşruiyeti imal edilmektedir. Devlet kendi bekasını, kurumları ile sürekli olarak üretmek zorunda olduğu vatandaşlarının güvensizliği hissine borçludur. Bu güvensizlik hissi bir düşman, herkesin herkesle savaştığı düşlenen bir anarşi hali, kıtlık gibi varlıksal tehdit olarak tahayyül edilen kavramlar yardımıyla imal edilir. Toplumsal olan, tehditlerin varlığının “sürekliliği” altında bir ölüm kalım ikili karşıtlığına hapsedilmiş; böylece olağanüstü hal kurumsallaşarak norm haline getirilmiştir. İsrail’in bir anayasasının bulunmadığı, zorlayıcı erke sınırsız yetkiler veren bir olağanüstü hal kanununun manda döneminden (1945) 2018’e hala yürürlükte olduğu, devletin 1948’de tam da bu mantık çerçevesinde kurulduğu gözden kaçırılmamalıdır. Olağanüstü halin norm haline geldiği yerde otoriteyi kullanan kişi ya da kurum artık kendisini egemen ilan edebilir¹⁹.

Bu bağlamda Filistin meselesi de mevcut haliyle salt bir *(G)üvenlik* sorunu değil güvenliği kavradığımız bağlamla ilgili bir sorundur. Siyonizm ve ulus-devlet mantığı güvenlik değil, bilakis güvensizlik üretmektedir. Siyonizm, Yahudilik, Filistin ve Filistinlilere ilişkin çarpıtılmış bir tarih bilincine, bir devlet olarak İsrail’de bu tarih bilincinin reel-politikada yarattığı eşitsizlik düzenine dayanmaktadır. Öteki ve ben kurgusu tarihsel gerçeklik çarpıtılarak yorumlandığı ölçüde sakattır. Öyleyse ulus-devletin güvenlik yaratmadığı bu bölgeyi tasavvur edebilmek evvela bölge hakkında bize veri olarak sunulan mevcut “tarihsel gerçekliği” sorgulayarak onu yeniden kurmaktan geçmektedir.

¹⁹ Schmitt, egemen olağanüstü hale karar verendir (Schmitt, 2010: 13) diye yazarken, aslında bir tespit yapmaktan öte yukarıdaki kurguyu hukuksal bir biçime kavuşturabilme çabasıdır. Schmitt’in kuramının telosu, olağanüstü halin hukuki bir bağlama yerleştirilmesidir (Agamben, 2008: 48). Diğer bir deyişle Schmitt, egemenin kendisini kurarken kullandığı rıza üretim mekanizmasını, hukuksallaştırarak meşrulaştırmaktadır. Agamben’e göre, Schmitt’in egemenin varlığını olağanüstü halin doğallığı üzerinden yasallaştırması, yasa ile yaşamın zorunlu olarak ilişkili olduğu bir hakikat tasavvurunu gerektirmektedir ki bu tasavvurun bizatihi kendisi kurmacadır (Agamben, 2008: 118). Doğa hali, mutlak bir otorite olarak tanrı, insan doğası, doğanın yasaları gibi kavramlar insanı hukuksal bir zeminde kurarak onu üretilmiş yasallığının sınırlarına hapsedmekte kullanılan kurmaca öğelerdir.

Bugün İsrail ya da Filistin adı verilen yerde, tek bir toprak üzerinde kendilerini ulus olarak tanımlayan iki ayrı halk hak iddia etmektedir. Filistinliler ve İsrailliler kendilerini ötekenden ulusal kodlar ile ayırırlar. “Kendi”nin ne’liğini belirleyen ulusal kodlar her iki halkın önünde duran tek bir gerçeklikten iki ayrı ve birbirine zıt “hakikat” çıkartmaktadır. Bir zamanlar adı Filistin olan bu bölgede neredeyse bir asırdır süren bu kan davasının suçlusu kimdir? Kim haklı kim haksızdır? Makul bir çözüm hangi şartlar altında ve nasıl olmalıdır? Kim iyi kim kötüdür? Sorular uzatılabilir ama cevapların yönünü sorunun yöneltildiği tarafın ‘kim’²⁰ olduğu belirleyecektir. Öte yandan insanın kimliği, doğduğu uzamın, geldiği sosyal tabakanın şartlarıyla forma girer; kimliğin belirli bir veçhesi de olayların hızla akan zamanında hiç durmadan şekil değiştirir. Oysa yeryüzünün durağan maddi yapıları ya da insanoğlunun içine doğduğu konjonktür, spesifik bir insanın kimliğinden bağımsız şekillenmiştir. Bu yönüyle bu iki unsur, insanın içerisinde eyleyeceği, bir taraftan inşa ederken bir taraftan da ondan etkileneceği olaylar zamanını taşımakta, aktörlerinin eylemlerini ve bu eylemlerin sınırlarını belirlemektedir. Uluslararası ilişkiler kuramlarının en büyük handikapları belirli bir araştırma nesnesini olaylar zamanının dışından tahlil edebilmekteki yetersizlikleridir. Durağan yapılar ve konjoktür ya hiç hesaba katılmaz ya da bunların içleri olayların zamanında edinilen bilgi ile doldurularak anakronizm ve etnosentrizm tuzağına düşülür.

Uluslararası ilişkiler kuramlarının İsrail-Filistin meselesini onu çözecek biçimde kavramak yerine, yeniden yaratacak şekilde ele almasının nedeni olarak, bu kuramların ve yaklaşımların modern biçim ve içerikleri gösterilebilir. İsrail-Filistin meselesinin en

²⁰Alexander Wendt’in, basıldığı tarihte uluslararası ilişkiler teorilerindeki hakim paradigmayı sarsan ve kurama sosyal inşacı bir açılım getiren kitabı *Social Theory of International Relations*’ta kimliğin inşası ile ilgili analizler, uluslararası ilişkiler teorilerinin kendi içinden çıkan eleştirel, post-yapısalcı ve post-pozitivist çabalarla zenginleştirilmiş olsa da, bu disiplinin ulus ve ulus-devleti olumlayıp yeniden yaratmakla malul fitratı nedeniyle, kimlik olgusuna ve onun siyasal olanla ilintisine ilişkin doyurucu bir yanıt verebilmekten uzak kalmışlardır. Kimlik olgusunu tüm yönleriyle detaylı bir incelemeye tabi tutmak ne yazık ki bu çalışmanın kapsamı ötesindedir. Ancak bu çalışma boyunca, kolektif bir tarih bilincinin toplumsal kimlik olgusunun en temel veçhelerinden biri olduğu veri alınacaktır. Öyleyse, İsrail-Filistin meselesinde, “kendi”nin ne’liğini belirleyen ulusal kodların her iki halkın önünde duran tek bir gerçeklikten iki ayrı ve birbirine zıt “hakikat” çıkardığı yerde bu iki hakikatin iki ayrı tarih anlatısının kaidesi üzerine inşa olunduğu söylenebilir.

nihai kertede devletli olma halinin uzun zamanına ait bir olgu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Meselenin modern devlet ve kapitalizmle ilgili boyutu, söz konusu uzun zamanın binlerce yıldır ürettiğı toplumsal yapılar üzerinde ortaya çıkan en dışarıdaki katmandır. Diğer bir deyişle 1967’den itibaren artık içinden çıkılmaz gibi görünen çatışmanın tarihi, köklerini devletli olma halinin uzun zamanına, kılcal damarlarını da ulus-devletler ve Siyonizm’in orta erimli konjonktürel tarihine uzatmıştır. Meseleyi bir kara dikene benzetirsek, Nakba, mülteciler sorunu, 1967’de Batı Şeria ve Doğu Kudüs’ün işgali, kaçak yerleşimlerin tüm Batı Şeria’nın %40’ını işgal ederek bir Filistin devletinin fiziksel imkânını ortadan kaldırması, Gazze ablukası, İsrail’in Arap vatandaşlarının ikinci sınıf statüleri, bu dikenin çiçekleri, yaprakları ve dallarıdır. Dallar budamak, yaprakları koparmak ve çiçekleri toplamak kara dikenleri öldürmez. Kara dikenlerle mücadele onların yukarıda sözü edilen köklerine ve kılcal damarlarına tesir edebilecek bir yöntemle mümkün olabilir. Kılcal damarlar tarihsel kapitalizm ve ulusal devletlerin oluşmaya başladığı 16. yüzyıla, kökler ise Nil-Amuderya arasında kalan bölgede yerleşikleşmenin ve devletleşmenin başladığı döneme uzanır. Kılcal damarlar Siyonizm’in, 19. yüzyılda diğer ulusçuluklar gibi modern bir olgu olarak filizlenmesini mümkün kılacak toprağı hazırlamışken, kökler, modern Siyonist tarih anlatısını, İsraillilerin tahayyül edilmiş göçebelik ve ilk yerleşiklik dönemlerini ve bir din olarak Yahudiliğın bu geçmişle içinde bulunduğı farz edilen etnik ilişkiyi önce üretmekte, sonra da yeniden *(H)atırlatarak* beslemektedir.

Çalışmanın ilk iki bölümünü sözü edilen kökler ve kılcal damarların uzandığı uzun ve orta erimli tarihsel kesitlerin bir eleştirel okuması oluşturacaktır. İlk bölümde, ulus-devlet tarih yazımının kendisine atıf yaptığı antik Filistin tarihinin ilgili fragmanının, Siyonist tarihin bu fragmana dair kabul ettiği gerçeklik tasavvuru ile ne

derece uyumlu olduğu arařtırılacaktır²¹. Böylece “İsrail tarihi” denilerek Filistin tarihine eşitlenen, ancak gerçekte onun belirli bir kesitinin 19. yüzyıl yorumu olan Siyonist anlatı ile Filistin’in ve Yahudilik dinine inananların tarihlerinin ulus-devlet saplantısı ile kurulmamış bir yorumu arasındaki muhtemel boşlukta, toplumsal ilişkilerin biçim ve içeriğinin *(G)venliğın* fasit dairesinden kurtarılması imkânının tartışılabileceğı bir zemin elde edilmeye çalışılacaktır.

Ulusçu tarih anlatısı belirli bir tarihsel dönemde belirli koşullar altında oluşturulmuş, Filistin’e girmiş ve onu modernleştirerek bugün gzlemlediğımız halinin temellerini atmıştır. Bu bağlamda Filistin ve İsrail ulusçulukları birbirlerini besleyen olgular olsalar da, bunlardan ilkinin, ikincisine yani geleneksel toplumsal yapıların akamete uğradığı modern Filistin’de Siyonizm’e geliştirilmiş bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu bakımdan ulusal anlatıların yapı-sökümü ile ilgi olan ilk bölüm, önümüzde iki ayrı hakikatin üzerinde durduğu iki tarihsel anlatı kaidesinden İsraililere ait olanı ele alacak, bunu yaparken Filistin ulusal anlatısı ile de arasındaki mesafenin korunmasına zen gösterecektir.

Siyonizm 16. yüzyıldan itibaren gelişen tarihsel kapitalizmin yarattığı toplumsal, iktisadi ve siyasi süreçlerin sonucu olarak ancak 19. yüzyılda, söz konusu süreçlerle bağlantılı özel koşulların olgunlaşması neticesinde modern bir ulusal hareket olarak ortaya çıkabilmiştir. Yahudi ulusçuluğu her ne kadar başlangıçta seküler bir hareket olarak ortaya çıkıp geliştiyse de,²² 1948’de İsrail Devleti’nin kurulabilmesine imkan veren şartların oluşumu ve İsrail’in 1948 sonrası eylemlerinin meşru bir zemine oturtulabilmesi, ancak dinsel anlatının, mitin ve onun ruhuna mündemiç olan -Ben-

²¹ 19. yüzyılın son çeyreğinde Siyonist hareket, Yahudilik dininin tarihsel-mitolojik kurumlarını, Babalar, Mısır esareti, ıkış, Süleyman-Davut Krallıkları, Davut soyundan bir kurtarıcı Mesih’in geleceğı beklentisi gibi efsanelerini bir tarihsel hakikat kalıbına dökmüş; bu dinin inananları arasında bir iktidar monopolü kurabilmeyi ve Filistin’e yerleşimci kolonici g tşvik etmeyi mümkün kılabilcek ideolojik st yapının inşası için kullanmıştır.

²² Seküler bir hareket olarak doğan politik Siyonizm ile dinsel inancı kendisine payanda eden İşçi Siyonizmi arasındaki fark aşağıda ele alınacaktır.

Gurion'un deyimiyle- "mesiyanik itki"nin geri çağırılması sayesinde mümkün olabilmektedir.

Yahudi ulusçuluğunun Yahudi ulus-devletinin inşası için seferber ettiği tarih inşası mesiyanik bir beklentiden ve hayali bir geçmişin anılarını içeren dinsel malzemedен beslenmiştir. Bu mesiyanik beklentinin kendisi, geniş Filistin tarihinin belirli küçük bir fragmanın mistifike edilmesi ve bu mistifikasyonun çağlar boyunca inananlar tarafından tarih etiketi altında satın alınması sayesinde ortaya çıkabilmektedir. Ancak ulusal tarih yazımı, Filistin tarihinin bu mistifike edilmiş dinsel kesitini (pseudotarih) de kendisine göre yorumlayarak onu tanınmaz hale getirmiştir. Yani söz konusu olan iki katmanlı bir kurgudur. Aslında bir mümin cemaatinden ya da ümmetten fazlasına seslenmeyen söz konusu eşitlikçi, adaleti çağrıştıran, nizam-ı alem sosuna bulanmış mesiyanik fragman, sanki homojen, yekpare ve kolektif bir tarihe sahip bir ulusun üyelerine sesleniyor gibi sunulmuştur²³.

²³ "Ne Herzl'in Yahudi Devleti'ni ne de Pinsker'in oto-emansipasyon fikrini küçümsüyorum. Herzl'in kişiliğini, Dünya Siyonist Teşkilatını kurmasını ve Yahudileri belirli bir politik hedefte birleştirme çabasını çok önemli buluyorum. Ancak bugün önümüzde duran İsrail'i yaratmış ve kurmuş olan sadece ve sadece Aliya ve onun yüzbinlerce olimin (Aliyah yapmış yani İsrail'e göç etmiş kişiler) mesiyanik bir itki ile İsrail'e göç etmesini sağlayan gücüdür. Mesiyanik itki ile anlatmak istediğim şey Yahudilerin benlik ve tarihlerinde çağlar boyu taşıdıkları: Siyon'a dönüş, anavatana dönüş, peygamberlerin hatıra ve "vizyonlarına" dönüş ve bu sayede kurtuluşa erme olanağını yakalama düşünceleridir. İsrail Devleti ancak mesiyanik itkinin varlığı sayesinde kurulabilmektedir ve hayatta kalmaya devam etmesini sağlayan da yine bu güçtür; zira Yemenli Yahudileri devlete bağlayan şey Siyonist ideolojiden çok bu umuttur. Ataların tarihiyle ilintili bu umut, TANAK'tan bağımsız tahayyül edilemez" (Kedar, 2013: 399-400). Ben-Gurion'un çağlar boyunca yaşamış Yahudi dininin inananlarını ve heterojen Yahudi milletini tek bir Yahudi benliğine indiriyor olmasının, kendi çağının fitratına içkin bir etnosentrizm ve anakronizm olması bir tarafa, antik dönem, orta çağ ve erken modern dönem boyunca hacılar dışında hiç bir Yahudi cemaatinde, "İsrail'e dönüş" gibi bir çabanın olmadığı, böyle bir şeyin zaten Talmud'ta yasaklanmış olduğu ve dinen caiz bulunmadığı, Filistin'e göç örgütlenme iddiasıyla nadiren ortaya çıkmış kişilere de hahamlar tarafından meczup gözüyle bakılarak cemaatten dışlandıkları bilinmektedir. Yahudi cemaatleri yalnızca 18. yüzyıl aydınlanması sırasında ve ağırlıklı 1789'dan sonra değil, erken modern dönem ve hatta orta çağlar boyunca da bulundukları toprağı ülkeleri bellemişlerdir. Buna ilişkin olarak ortaçağ ve erken modern dönemde örnekler bulunmaktadır. Seküler konularda olduğu kadar dinsel konularda da özerklik ve egemenlik sahibi Amsterdam, Venedik, Safed cemaatleri gibi erken modern dönem örnekleri ile Kudüs yerine kendilerine bir kutsiyet atfedilen Endülüs ve Kahire gibi örnekler daha aşağıda tartışılacaktır. Ayrıca, dünya Yahudiliğinin Filistin'de vuku bulan bir sürgün ile ortaya çıkmamış, çeşitli insan topluluklarının Musa kanunlarını benimsemeleriyle husule gelmiş olduğu da bir veridir ve aşağıda ele alınacaktır. Bu bakımdan, İsrail'e dönüş, Reform ile birlikte Protestanların kurguladıkları söyleme benzer şekilde, çeşitli dua, hikaye ve ibadetlerde geçen dinsel bir retoriktir. Ben-Gurion'un kullandığı bu retorikğin belirli bir toprağı işgal etmek üzere insanları mobilize edebilmek amacıyla ortaya çıkabilmesi için, 16., 17. ve 18. yüzyıllarda yaşanan sosyo-ekonomik gelişmeler, toprağı atfedilen anlamın dönüşmesi ve Yahudilerin 19. yüzyılın sonunda artık kendilerini modern anlamda bir ulus, Filistin'i de bu ulusun,

19. yüzyılın ikinci yarısının ulusçu söylemi içinde kendisine siyasal alan açmak isteyen Avrupalı Yahudinin, “yeniden (*İ*)nsan olabilmek” üzere “Yahudiliğe”, “tarih”e ve “Yeruşalaim”e yönelmesi, Yahudiliğin içini Avrupa’nın doğusunda ve batısında ulusçuluğun ortaya çıktığı özel şartlar altında üretilmiş bir karakterle doldurabilmek için zihninde yankılanan Mezmurlar 137’nin (*H*)atırlatıp durduğu şarkıyı²⁴ (*H*)atırlayarak siyasal gündemine payanda etmesi hiç zor olmamıştır. Bu geri çağırmanın yeri ve zamanının bir tesadüf olması olanaksızdır; meğer ki Tarih, Ulus, İnsan, Yahudi, Tora (yasa) ve Toprak dolayısıyla Yeruşalaim kavramları, üzerlerine yapışmış kir ve tartışmalardan azade, masum sözcükler olsunlar.

Bu tez boyunca (*H*)atırlama, birbiriyle bağlantılı iki özel ve bir genel anlamda kullanılacaktır. (*H*)atırlama genel anlamıyla, bölünmüş toplumun kendisini kurarken başvurmak zorunda olduğu -tarih dışı- dışsallığın, mit ve söylence vasıtasıyla (*H*)atırlatılması/(*H*)atırlanması anlamında kullanılacaktır. Mülke erişmiş yerleşik toplum eşitsizlik yaratır. Eşitsiz bir toplumsal yapıyı kurmak/korumak, yan yana gelmesi istenenlere, eşitlikçi bir geçmişin (*H*)atırlatılmasıyla mümkündür. Bu geçmiş, toplumun henüz ayrışmamış (bölünmemiş) olduğu bir zamana ait olmalıdır. Böylece, toplumu oluşturacak canlıların varlık koşulları, toplumun tarihinin dışında bir kaynaktan gösterilerek, toplum iktidara borçlu kılınır. Söz konusu (*H*)atırlama, (*H*)atırlatılan şeyin aslı değildir. Bir eşitlik ve adalet dönemi (*H*)atırlatılacaksa bu ancak göçebe toplumun kandaş örgütlenme biçiminde bulunabilir. Göçebenin örgütlülüğü ve inancı örtüşür. Ancak, bölünmüş toplum, göçebenin yalnızca kendisine, ötekine, doğaya ilişkin

1871 esintileri taşıyan romantik anavatani olarak görmelerini beklemek gerekecektir. Bunun dışında, bugünün anlam dünyasını geçmişe uzatan bir yorum, ulus (Am, goy, ethne, gentile, ummah) kavramının çeşitli uzamlardaki farklı kullanımlarını göz ardı etmek ve kavramı retrospektif açıdan değerlendirerek anakronizm tuzağına düşmek riskiyle karşı karşıyadır.

²⁴ Mezmurlar, Zebur ya da İbranice’deki adı ile Tehilim TANAK’ın üçüncü kısmını oluşturan Yazıların (Ketuvim) ilk kitabıdır. Post-exilic yani 586 sonrası dönemde kompozite edilen bu metin, üzerlerine beste yapılmaya uygun şiirlerden oluşur. Bu nedenle Mezmurlar, Zebur, Psalms ya da Tehilim, ‘ilahiler-şarkılar’ olarak da çevrilip anlaşılabilir. TANAK’ta yer alan şarkılar arasında belki de en meşhur ve edebi güzelliği ile dikkat çeken Zebur’da değil ama Ketuvim’in Vaizler (Ecclesiastes) kitabında yer alan ve çağlar ötesinden bize “Güneşin Altında yeni bir şey yok” diye seslenen Süleyman’ın Şarkısı ya da diğer adıyla Şarkıların Şarkısıdır.

inancını geri çağırır; örgütlülüğünü değil. Dolayısıyla (*H*)*atırlatma* aynı zamanda bir unutturmadır da²⁵. Böylece bir yandan insanlar eşitsiz bir örgütlülükte yan yana gelirken, bir yandan da bu yan yana gelişi mümkün kılan dışsallık, yani göçebenin inanç sistemi, aslından tamamen farklı bir şekilde kavranarak kimyası bozulur²⁶.

İkinci olarak (*H*)*atırlama*, Musa dininin çeşitli coğrafyalarda yaşayan, farklı kültürlerle ve mizaçlara sahip inananlarının, dinsel bir rabıta etrafında en az 2000 yıldır birarada durabilmelerini sağlayan mekanizma anlamında kullanılacaktır. Yahudiler, heterodoks kültürel yapılarının yanında, dinsel biraradalıklarını, 2000 yıl boyunca İbraniliklerini (*H*)*atırlayarak* –ve İbraniliğin asıl eşitlikçi anlamını unutarak- sağlamışlardır. Farklı uzamlara ait farklı kaynaklardan toparlanıp kompoze edilmiş Kutsal Kitap tarihi, kendisini, göçebeliğe ait kaynağın, diğer kaynakların yan yana gelebilmesini sağlayan tutkal işlevi gördüğü bir sahnede kurabilmiştir. Tevrat'ın farklı kaynakları²⁷, göçebeliğe ilişkin sızıntılara cevaz vererek, kendilerini bu sızıntı sayesinde oluşan harca katıp karıştırarak Kutsal Kitap tarihini oluşturmuşlardır.

²⁵ “Devleti var eden dışsallık, aynı zamanda devlete mahkum olmadığımızın apaçık bir kanıtıdır da. Öyleyse, anımsama süreci kendi başına bırakılamayacak kadar ciddidir. Anımsamanın kendi mekanizmasından öte, kimin neyi, nice anımsadığı önem kazanmaktadır...Anımsama bir eğitim ve yazı konusu haline getirilerek unutuşun hizmetine koşulur. Zaten her sınıf unutmak istemektedir! Yönetilenler, yönetici sınıfla kurdukları ilişkide üreyip duran şimdiki zamanı, yönetici sınıf ise, yönetilen sınıflarla şu anki ilişkisinde yaşayan geçmiş zamanı unutmak için anımsamaya yöneldiğinden” (Yalçınkaya, 2005: 252).

²⁶ Vatandaşlık bağıını 1787 Amerika'sına benzer şekilde teritoryal yakınlık ilkesi üzerinde inşa eden ve 1871 Almanya'sından ayrılan İhtilal Fransa'sı bile 1791 Anayasası'nı yaparken, “özgür”, “eşit” ve “kardeş” olduğu varsayımı üzerinden Fransızlar haline getirdiği insanları birbirlerine ve devlete bağlamıştır. 1791 Anayasası, doğrudan doğruya atıf yapmasa da aslında kardeşlik ve eşitliğin gerçekten var olduğu tek kaynağa, göçebe geçmişe, ilgili anahtar sözcükleri kullandığı ölçüde bilinçsiz bir gönderme yapıyor gibidir.

²⁷ Tevrat bir yazar tarafından değil, farklı zamanlarda yaşamış bir çok yazar tarafından yazılmış ve derlenmiştir. Literatürde, Yehova, Elohim, Tesniye ve Rahipler adlarında 4 ana kaynak ve bir çok tali kaynaktan bahsedilir. Julius Wellhausen'in tezlerini temel alan bu bakış açısı şöyle özetlenebilir: Yehova kaynağı tanrının henüz yeryüzünde tahayyül edildiği, kutsallığın parçalanmamış olduğu zamanların izini taşımaktadır. Elohim kaynağı M.Ö. 9. yüzyılda kurulmuş Samiriye merkezli İsrail krallığında üretilmiş söylencelerdir. Tesniye kaynağı, M.Ö. 6. yüzyılda, Kudüs merkezli Yudea krallığında, Mezopotamya, Samiriye ve Levant söylencelerinin birbirlerine eklenmesiyle oluşturulmuştur. Rahipler kaynağı ise M.Ö. 6. yüzyılın sonu ve 5. yüzyılda Babil'den dönen rabbiler tarafından yazılmıştır. Ancak bu sınıflandırma hakikati yansıtmamanın uzağındadır. Tevrat'ın farklı uzamların maddi gerçekliklerinden hareketle üretilmiş farklı söylencelerin birleşiminden oluştuğu doğruysa da, bu sınıflandırmanın kaynak olarak gösterdiği uzamlar, tarihte, 19. yüzyılda bu sınıflandırmayı yapmış olanların tahayyül ettikleri şekilde var olmamışlardır. Bu konu aşağıda daha detaylı olarak incelenecektir.

Üçüncü olarak *(H)atırlatma*, Siyonist tarihçilerin 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılda, bizatihi kendisi bir “*(H)atırlatarak* unutturma” olan Kutsal Kitap tarihini, ikinci bir kez *(H)atırlatmaları* –ve unutturmaları- anlamında kullanılacaktır. *(H)atırlatmanın* bu iki özel anlamı, yukarıda ele aldığımız genel anlamından bağımsız olarak değil, bilakis onunla iç içe olarak kavranmaya çalışılacaktır.

Aşağıda daha detaylı ele alınacağı gibi, İsrail resmi tarihi, 1991 ve 1993 barış süreçlerinin ortaya çıkardığı yeni ihtiyaçlar nedeniyle, post-siyonist tarihçiler tarafından eleştiriye tabi tutularak yapı-söküme uğratılmıştır. 1990’ların ikinci yarısı ve 2000’lerin başlarında ortaya çıkan bu çabayı geliştirmeyi denemek hiç kuşkusuz önemlidir. Ancak bu tez toplumsal ilişkilerin İsrail’de bir ulus-devlet saplantısı içerisine gömülü olduğunu, yönetenlerin yönetilenleri bir *(G)üvenlik* paranoyası etrafında bir araya toplamış bulunduklarını öne sürmektedir. Bu nedenle, araştırmalarının odağını resmi tarih yazımı ile sınırlı tutup ulus-devlet, devlet, iktidar ve eşitsizlik sorunları ile ilgilenmeyen post-siyonist tarihçileri de tenkit etmekte, kendisini bir anlamda post-siyonist tarih eleştirisinin de eksiklikleri ya da eleştirisi üzerinden kurmaktadır.

Yahudi ve Arapların birlikte bir arada yaşamalarına engel teşkil ettiği düşünülen İsrail resmi tarihi bir neden değil, yalnızca bir sonuçtur. Bu sonucu yeni maddi şartlara uygun biçimde modifiye etmek, ulus-devlete rağmen değil, ulus-devlet için yapılan bir eylemdir. Kutsal Kitap tarihi, YHWH’nin İsraillileri kimsesiz bıraktığı, sonra kimsesiz bıraktıklarına bir kimse olmak iddiasıyla tecessüm ettiği tiyatronun da tarihidir²⁸.

²⁸ YHWH ile İsrailliler arasında oluşturulan bu metafor, “Cumhuriyetin Korkuları, Korku Cumhuriyeti” adlı Uluslararası Sempozyum’da Ayhan Yalçinkaya’nın, ‘Bir öykünün İzinde: “Korkuyu Beklerken” ya da Tırnak İçindeki Noktalı Virgül’ adlı konuşmasında Avni’nin şu dizelerine atıf ile kurgulamış olduğu metafor üzerinden dizayn edilmiştir:

Hiç kimse yok kimsesiz
Herkesin var bir kimsesi
Ben bugün kimsesiz kaldım
Ey kimsesizler kimsesi
Kimse aradığım yollarda
Kimsesizlik kimsem oldu
Dinsin artık hicranın cana
Kimse aradığım yollar

Siyonist ulus-devlet kendisini kurarken resmi tarihini yoktan var etmemiştir; sözü edilen tiyatronun şablonunu satın almış ve malum rolü YHWH'nin yeryüzündeki suretine bürünmüş olarak oynamaya başlamıştır. Diğer bir anlatımla mit ve destan halihazırda vardır ve orta yerde durmaktadır; mesele mitin gerçek olmadığını söylemek yani malumu ilan etmekle bitmemektedir. Post-siyonist tarih eleştirisi malumu ilan etmiş ve artık kullanışsız olduğu ayan beyan ortada olan miti, değişen maddi şartlara, uluslararası konjonktürün yeni beklentilerine uygun başka mitlerle ikame etmeye çalışmıştır. Fransız İhtilali'nin dayandığı özgürlük, eşitlik, kardeşlik mitlerinin hakikat olarak geri çağırılması ve İsrail'in "etno-demokratik" rejiminin Arapları da içerisine alarak "gerçek bir demokrasiye" dönüştürülmesi gündemine sahip bu operasyon, mitin zorlayıcı iktidar ve eşitsizliğin kurumsallaşmasındaki rolüyle ilgilenmemektedir.

Bu tez, post-siyonist tarih eleştirisinin üzerini örtmeye çalıştığı mitin fonksiyonu ile İsrail'de toplumsal yapı, kurum ve ilişkilerin ulus-devlet saplantısı içerisinde *(G)üvenliğin* fasit dairesine sıkışmış bulunması arasında hayati bir bağ olduğunu öne sürecektir. Mit, bünyesinde, zorlayıcı erkin kendisini kurarken *(H)atırlatacağı*, eşitliğe ilişkin "anılar" barındırır. Bu anılar eşitsizliğin kurumsallaşması ve toplumun kurulabilmesi için zorlayıcı erk tarafından *(H)atırlatılır*. *(H)atırlatılırken* de hakikatte eşitliği imleyen anlamları unutturulmuş, karikatürleştirilmiş ve manasızlaştırılmış olur. Böylece bir taraftan aralarında seküler kültür bağlamında bir ortaklık bulunmayan Polonyalı, Alman, Fransız, Faslı, Etiyopyalı, Kürt Yahudi, tanrının onları Mısır zulmünden kurtardığı ortak eşitlikçi anılarına atıfla Filistin toprağını kolonileştirmek üzere mobilize edilir, diğer taraftan Doğu Avrupa Yahudisinin Yemenli Yahudiye, Yemenli Yahudinin Etiyopyalı Yahudiye, Amerikalı Yahudinin Rus Yahudisine zulmetmesi yani devletli olma hali meşru bir zemine oturtulur.

Tezin ilk bölümünde öncelikle post-siyonist tarihçilerin resmi tarihe ilişkin eleştirileri ve onu yapı-söküme uğratma girişimleri, tarih mistifikasyonunun yukarıda değinilen, eşitsiz toplum tipinin kurulmasındaki kategorik işlevi bağlamına çekilerek yeniden ele alınacak ve geliştirilecektir. İlk bölümün son kısmında tezin diğer kısımları ve sonucu ile bağlantılı olabilecek şu soru sorulacaktır: Ulus-devletin kendisini belirli bir ulusal tarih anlatısı üzerinde tahkim ettiği veri alınırsa, ulus-devlet saplantısının ve *(G)üvenliğin* fasit dairesinin meşruiyetinin sorgulanabilmesinin ilk adımı olarak başvurulabilecek, ulus-devletin öğrettiği ve öğretirken kendisini üzerinde kurduğu tarihten farklı bir tarih gerçekten var mıdır? Eğer varsa bu tarih kesiti asırlar sonra, 19. yüzyılın özel şartları içerisinde ortaya çıkacak bir siyasal organizasyonun kendisini tahkim etmek üzere geri çağırmak isteyeceği biçimde nasıl mistifike edilmiştir?

Tezin ikinci bölümü ulus-devlet formunun oluşumunun ve Musa dinine inananların bu formun parçası haline gelişlerinin tarihsel-sosyolojik analizini sunacaktır. 16. yüzyıldan itibaren yaşanan sosyo-ekonomik gelişmeler, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca belirli bir insan tipi yaratmış ve onu 19. yüzyıla hazırlamıştır. *(H)atırlatılan* mitin ve tarih mistifikasyonunun 19. yüzyılın sonunda Yahudiler tarafından nasıl satın alınmış, benimsenebilmiş, bu insanların varlıksal ve kimliksele ihtiyaçlarına derman olabilmış olduğu, bu insan tipinin niteliği bağlamında değerlendirilecektir.

İsrail resmi tarihini 1990'lı ve 2000'li yıllarda yapı-söküme uğratan eleştirel tarihçiler, İsrail'in Araplara uyguladığı kabul edilemez politikaların kaynağını 19. yüzyılda kurgulanmış Siyonist tarih anlatısına dayandırmaktadırlar. İsrail'i, düzgün bir yazılım yüklendiğinde adalet ve refah dağıtabilecek bir donanım, konsept olarak devleti ise bir tür *tabula rassa* olarak tasavvur ettiklerinden, esas amaçları ulus-devlet ve onun varlık koşullarını sorgulamak değildir. Bu nedenle Filistin ve Filistinlilerin başlarına gelen felaketin tüm sorumluluk ve günahını 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılda yaşamış Siyonist ulusçu tarihçi, entelektüel, aktivist ve ideologların omuzlarına yüklerler. Oysa

ki ne Siyonist tarih anlatısı ne onu yazan kişiler ne de ulus-devlet boşlukta peyda olmuştur. Devlet fitratı gereği şeridir ve egemenlerin, varsılığın küçük dilimini yönetilenlere vererek geri kalanı kendilerine çekme aracıdır.

Şayet İsrail resmi tarihi bir yapı-söküme uğratılacak, modern Yahudi ulusunun yakın zamanlarda gerçeklik kazanmış bir kurgu olduğu gösterilecekse, bu ancak düşünce tarihinin sınırlarından çıkarak, Musa dininin inananlarının ilişkiye girmiş olduğu sosyo-ekonomik zeminin tarihsel evrimine başvurularak yapılabilir. Kendisine x adı verilen herhangi bir nesnenin aslında x olmadığı ispatlanmak isteniyorsa, onun gerçekte ne olduğu ve x olarak tanınmasına neden olan süreçler açıkça ortaya koyulmalıdır. Böylece sadece nesnenin aslında x olmadığı değil, hakikatte ne olduğu ve ne olabileceği de delilleriyle açığa çıkacaktır. Öyleyse ikinci bölüm boyunca Yahudileri bir ulus-devlet saplantısının kıyısına kadar getiren süreçler ele alınmalıdır. Bu süreçler tarihsel kapitalizm-devlet simbiyozunun evrimi ve bu evrimin maddi ve düşünsel sahadaki yansımalarıyla Yahudilerin içerisine girdiği ilişkileri kapsamaktadır. Ayrıca ilk kökenleri 13. yüzyıla dek uzanan, uzun 16. yüzyılda belirli bir forma bürünen ve 19. yüzyılda olgunlaşan bu evrimde neyin özgün olduğunun tespiti için, henüz bu evrim başlamadan önce Musa dininin inananlarının ne olduklarının ve nasıl bir sosyo-ekonomik alanda varlık gösterdiklerinin fotoğrafının çekilmesi gerekmektedir. İkinci bölümün ilk kısmı bu fotoğrafa ayrılacaktır.

Tezin üçüncü ve son bölümünde, yerleşimci kolonici bir hareket olarak Siyonizm'in Filistin üzerinde yarattığı etkiler tartışılacaktır. Bu bağlamda, yerleşimci koloniciliğin bir soy kütüğü çıkartıldıktan sonra, Filistin'in fiziki ve beşeri coğrafyasının nasıl kolonileştirilmiş olduğu incelenecektir. Yalnızca dağlar ve ovaların, yaylalar, akarsular, kıyılar ve sahilin, toprağın kullanım ve işlenme şekillerinin nasıl kolonileştirilmiş olduğu değil, soru sorma, cevap verme ve çatışma çözme pratiklerinin, komşu ve yabancıyı algılama biçimlerinin, özetle Filistin'in kendisi ve öteki hakkındaki

bilgisinin de ne şekilde kolonileştirildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak Filistin’in kolonileştirilmesi ve bunun neticelerine gelmeden önce Siyonist hareketin 19. yüzyılın son çeyreği ve 20. yüzyılın başında kendisini reel siyasette nasıl örgütlediği, ne tür ideolojik i tartışmalar ve bölünmeler yaşadığı, hangi politik aktörlerle ne tür ilişkilere girdiği araştırılacaktır.



I. FİLİSTİN’DE TARİHİN SİYONİST MİSTİFİKASYONU

“Peygamberler zamanından Einstein’a dek Yahudi deha ve yaratıcılığı, madde ve manaya ilişkin bir düalizmi asla kabul etmemiştir. Bilimsel ve dini Yahudi sezgisi, olguların türlü dışavurumlarının varlığının farkında olduğu halde, her daim, evrende bir tekliğin var olageldiğini takdir etmiştir. Yahudi halkının peygamberleri, öğretmenleri, akademisyenleri ulusun yüksek kaderini her zaman mananın alanında görmüş olsa da, ulusun bu büyük evlatları, fiziksel beden ve bedeninin fiziksel ihtiyaçlarını da asla küçümsememişlerdir. Zira, bedensiz bir ruh olmadığı gibi, bir ulus olarak var olmağın dışında, insanlığın evrensel kaderi diye bir şey de yoktur. Arap ordularına karşı galip gelmemiz İbrani ulusunun ahlaki ve manevi üstünlüğünden kaynaklanmaktadır. Bu üstünlük, Sina Dağı’nda vahyin gelmesinden bugüne dek uzanan tarihimizde ve bu tarihin mesihçi vizyonu ve mesihçi kaderinde gizlidir” (Ben-Gurion, 1972: 25).

“Son ulusal trajedimiz Bar-Kokhba’dan beri Yahudiler bir tarihe sahip değildir. Zira bir halk ulusal bir birim altında örgütlenmemiş olduğu sürece tarihin dışındadır” (Ben-Gurion’dan aktaran Zertal, 2000: 101).

27 Ağustos 2017’de İsrail Başbakanı Benjamin Netanyahu kişisel Facebook sayfasından, Batı Şeria’daki İsrail yerleşimlerinden Halamish’da bulunan ve 2000 yıllık olduğu bildirilen bir sikkenin fotoğrafını paylaşarak, İsrail’in, Ürdün Nehri’nin batısında işgal etmiş olduğu topraklarda tarihsel hakları bulunduğunu *(H)atırlattı*²⁹. İsrail Devleti’nin zirvesindeki ismin tarih ile siyasetin kesişim noktasına dair bu yaklaşımı, Siyonizm’in tarihe ilişkin yaklaşık bir buçuk asırlık tavrını özetler niteliktedir.

²⁹ Sikkenin hakiki olmadığı, Kudüs’teki İsrail Müzesi tarafından 15-20 yıl önce ilköğretim çağındaki öğrencilerin *tarih öğrenimlerinde* kullanılmak üzere üretildiği ortaya çıktı (Hasson, 2017).

19. yüzyılın son çeyreğinde tarih, Yahudiliğin en temel ve önemli kültürel söylemi haline gelmiştir (Gotzmann, 2007: 494). Bu dönemin tarihselci geleneğini izleyen Siyonist tarih yazımının amaçladığı şey, bir bakıma, tarihte tahakkümün simgesi olarak da yorumlanabilecek Babil Kulesi’ni yeniden ve farklı bir manada inşa ederek, iktidarın *muhavere-i tebabüliye*³⁰ saydığı heterodoksiye son vermek; çoklu muhavereler üzerine tekçi bir tarih söyleminin putunu dikmek olmuştur. Zira, modern ulusal siyasetin meşruiyet zemini ancak birbirlerini “bilen” ve “anlayan” insanların var olduğu yerde kurgulanabilirdi ve “Yahudi halkının” ulus-devlete varacak bir siyasal eyleme mobilize edilebilmesi ancak söz konusu zemin üzerinde mümkün olabilirdi.

Gülüşün ve Unutuşun Kitabı’nda, Çekoslovakya Dışişleri Bakanı Vladimir Clementis’in anısının, kendisinin rejimle ters düşüp hain ilan edilmesinden sonra ulusal belleğin en somut dışavurumlarından bile nasıl silindiğini anlatan Milan Kundera, 1978’den bu güne şöyle seslenmektedir: “İnsanın iktidara karşı savaşı, belleğin unutuşa karşı savaşıdır” (Kundera, 2008: 2). *(G)üvenliğin* hakim devletçi paradigmanın dışından yapılacak bir eleştirisi, tarihe, iktidarın bizim ona bakmamızı istediği istikamet, kesit ve derinlikten farklı bir şekilde, farklı bir yöntemle bakmayı gerektirmektedir. Bu “farklı yöntem” arayışı ise, Yahudilerin tarihlerinde geçmişin algılanışının farklı dışavurumları üzerinde bir hegemonya kuran, ulusal tarih yazımı ile çarpışmaktadır. İşte tam da bu nedenle İsrail’de *(G)üvenliğin* nasıl olup da tüm siyaseti kendi alanına hapseden bir girdaba dönüşmüş olduğunu ve bu girdabın Filistin meselesine ne şekilde etki ettiğini konu edinen bir çalışma, bir kaçınılmazlık olarak

³⁰ Tam karşılığı “Babil’dekilerin konuşmaları”dır. Ancak İbrahimi gelenekte her kafadan bir sesin çıktığı, kişiler arası konuşmaların bir uğultuya dönüşmüş olduğu bir durumu belirtir. Babil sözcüğü semitik dillerde bab-el yani tanrı kapısı anlamına gelir. Efsaneye göre Babil kulesi (İb: migdal bavel) Nuh’un Sümer iline yerleşen torunları tarafından inşa edildi. Bu yüksek kule tanrı tarafından pek hoş karşılanmadı; insanların kendisiyle boy ölçüşmek, ona ulaşmak istedikleri şeklinde değerlendirildi ve yıkıldı. Ayrıca tanrı ceza olarak o güne kadar birbirlerinin dillerini anlayan insanları da katıp karıştırarak birbirlerine yabancı hale getirdi. İnsanların birbirlerinden farklı diller konuşup birbirlerini anlayamamaları üzerinden tanrı, kendi kusursuzluğunu ve insanların acizliğini ispat etmiş oldu. Söylencenin vermek istediği ana fikir, tek meşru “kule”nin tanrının kulesi ya da tanrı adına yapılmış kule olduğudur. Babil öyküsündeki tanrı, kategorik olarak bir kuleye karşı değil, insanların onun otoritesiyle boy ölçüşmek için yaptıkları kuleye karşıdır.

yukarıda sözü edilen “tarih putu” ile hesaplaşmak durumundadır. Bu üç ayaklı ya da katmanlı putun dengede ve anlamlı bir bütün olarak durmasını sağlayan hiç şüphesiz bu ayakların her birisinin bastığı, insani, coğrafi, kültürel ve toplumsal tarihleri putun dengede tutulabilmesi için önce geri çağırıp sonra kurban eden, bunları put kalıbına dökerek putu dikmek için eriterek yok eden ulusçu, lineer modern tarih yöntemi ve anlatısıdır.

A. HETEROJEN BİR ÇOKLUK OLARAK YAHUDİLERİN TARİHLERİNDEN YEKPARE BİR “YAHUDİ TARİHİ”NE

“Sana söylüyorum, Judas olsun ya da olmasın, Yahudi düşmanlığı kesinlikle yok olmayacaktı. Azalmayacaktı da. Judas ile ya da değil, Yahudi, bir müminin gözünde her zaman hain olarak kalacaktı. Nesiller boyunca Hristiyanlar bize, İsa’nın çarmıha gerilmesi sırasında Yahudilerin yaptıkları tezahüratları yine hatırlatacaklardı. “Çarmıha gerin onu! Çarmıha gerin! Onun kanı bizim ve bizden doğacakların üzerine olsun”. Sana söylüyorum Samuel, Müslüman Araplar ile bizim aramızdaki çekişme, tarihin küçük bir epizodundan, kısa ve geçici bir anından ibarettir. Elli, yüz ya da iki yüz yıl içinde hatırası bile unutulacaktır. Ama Hristiyanlar ve bizim aramızdaki derin ve karanlık ilişki bir yüz nesil daha devam edecektir” (Amos Oz, Judas, 2016: 226).

“Sizler bugün Jashua’nın izinden gelen İbrani Komutanların silsilesine katıldınız. Shimon Bar Kochba ve Akiba Ben Yosef’ten sonra bozulan bu silsilenin zincirleri bugün sizlerin genç İsrail ordusuna katılımlarınızla onarılmış oluyor. Böylece artık İsrail ordusu kendi topraklarında, kendi ulusunun ve anavatanın özgürlüğü için yeniden çarpışmaya hazır hale gelmiştir” (Ben-Gurion’un IDF subaylarına hitap ettiği 27 Haziran 1948 tarihli konuşmasından aktaran Zerubavel, 2003: 289).

Bilindiği gibi 1987’de yaşanan intifada sürecinin yakıcılığı, nüfusun %20’sini oluşturan Arap vatandaşların İsrail’in geleceğine yönelik yarattığı tehdidin İsraililerce net biçimde görülmesini sağlamıştır. Tehdidin berraklığı, İsrail otoritelerinin 1948’den beri yaratılmış olan olağanüstü hal düzenini yeniden gözden geçirmesine neden olacaktır. İsrail yeterince esnek olmayan bir eşitsizlik düzeninin en nihai kertede kırılabileceğini görmüş, 1991 Madrid Konferansı ve 1993-95 Oslo süreci ile düşmanlarını yumuşatmış, kendisini ise esnettiği izlenimini vermiştir. Bu tezin birinci bölümünde, Benedict Anderson, Ernest Gellner ve Eric Hobsbawm gibi ulusçuluk kuramcılarının yaklaşımlarından beslenerek husule gelmiş resmi tarih eleştirisi derinleştirilecek ve ona yeni bir perspektif kazandırılmaya çalışılacaktır. Bu perspektifin, post-siyonist tarih eleştirisinin ulus-devletin meşruiyetini restore edici fonksiyonunu, ulus-devleti ve devletli olma halini sorunsallaştıran bir çaba ile ikame etmesi umulmaktadır. Diğer bir anlatımla, post-siyonist eleştirinin kapsam ve derinliği, tarih yazımı konusunun sığılığının ötesine, iktidar ilişkilerine, (G)üvenliğe, olağanüstü hale, eşitsizliğin kurumsallaşmasına ve Siyonizm’in inşa ettiği resmi tarihten ziyade ulus-devletin bizatihi kendisine çekilecektir.

1. Geleneğin (H)atırlatılması ve Yeniden-İcadı

Ulusal devletin ilk nüvelerini Avrupa’nın batısında kültürel homojenleşme ve idari merkezileşmenin ortaya çıktığı 16. yüzyıla kadar izlemek mümkündür. Egemenliklerinin meşruiyetini yönetilenlerin genel iradesine dayandıran ulus-devletler ise 19. yüzyılın ürünüdürler. Bu devlet formunda tek tek iradelerinin toplamı “genel irade”yi oluşturan yönetilenlerin tümünün, belirli bir ortak tarih, köken ve ülküyü paylaşan bir topluluk vücuda getirmiş olduğu varsayılır ve bu topluluğa da ulus adı verilir. 20. yüzyılın son çeyreğinde Benedict Anderson, Tom Narin, Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Miroslaw Hroch gibi yazarlar, ulus ve ulusçuluklara dair farklı bakış açıları sunmuş olsalar da, ulusun belirli bir tarihsel ve mekânsal alanda ortaya çıkmış modern

bir toplumsal inşa olduğu fikrinde birleşirler. Ulus-devletin referans objesi ve egemenliğinin kaynağı olarak ulus modern bir olgudur. Pre-modern dönemde ulusun varlığından söz eden anlatılar, modernleşmiş bir yüksek kültürün temsilcileri yani entelijansiya veya aydınlar sınıfı tarafından, sermaye ve idari elitle simbiyotik ilişki içinde, kurulması arzulanan ulus-devletin meşruiyetini desteklemek üzere modern ulusçu tarih yazım süreçleri içinde oluşturulmuştur.

19. yüzyılın diğer ulus ve ulusçulukları gibi, “modern” Yahudi ulusçuluğu da spesifik bir mekânsal-tarihsel gerekliliğin dayatmış olduğu bir toplumsal insanın ürünüdür. Yahudilerin tek bir soydan, Yakup’un sulbünden türemiş mütemadi bir etnisitenin üyeleri olmadıkları Flavius Josephus, Cassius Dio gibi tarihçilere başvurularak doğrulanabilir ve bu konu daha ileride ele alınacaktır. Konumuz için daha önemli olan husus ise şudur: Yer kürenin çeşitli coğrafyalarında yaşayan Yahudi toplumları da 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar kendilerini modern anlamda bir ulusun üyeleri olarak görmemekteydiler. Diğer bir deyişle Yahudilik, söz konusu döneme ve ulusçuluğun çeşitli ülkelerdeki Yahudi toplumlarının çok sesliliğine galebe çalarak onları susturmasına kadar, bir din ya da dini cemaat olarak algılanagelmıştır.

Öte yandan, Yahudi ulusçuluğu ya da Siyonizm, post-siyonist tarihçilerin sunmaya çalıştıkları gibi boşlukta peyda olmamıştır. Örneğin *The Invention of Jewish People* isimli kitabında Sholomo Sand, Siyonizm’i sanki bir grup elit, 19. yüzyılın ikinci yarısında Yahudi cemaatlerinin üyelerini cebren ve hile ile ulusal bir siyaset etrafında mobilize etmiş gibi tasvir etmektedir. Anlatısını maddi bir zemin üzerine kurmadan bir bakıma düşüncenin tarihini yazan Sand, Siyonizm’i onu yaratan koşulların neler olduğunu kavramadan “eleştirmeye” soyunmuştur. Sonuçta vardığı noktada, Siyonist tarih yazımının iddia ettiği gibi kadim bir Yahudi ulusunun var olmadığını, Yahudiliğin en başından beri bir din olduğunu tespit edebilmişse de, gerek bu tespitin maddi düzlemde ispatı gerekse Yahudi ulusçuluğunu yaratan tarihsel

koşulların irdelenmesi noktasında eksik kalmaktadır. Modern Yahudi ulusunun ezelden beri var olduğu tezini reddetmeye çalışırken ölçüyü kaçırarak, 2000 yıldır İbraniliğini *(H)atırlayarak* bir manevi rabıtaı ayakta tutmuş -heterojen de olsa-Yahudi milletin varlığını görmezden gelmiştir. Aslında Sand, Yahudilerin 1880’lerde Doğu Avrupa’da bir ön-ulusa evrildiklerini göstren Boas Evron’un ve Yahudi halkını, tarih yazıcılık mesleğinin icat ettiği modern bir nesne olarak okuyan Uri Ram’ın 1995’te açtıkları (Evron, 1995; Ram, 1995) yoldan ilerlemiştir. Ram, Yahudi halkının yoktan var edilmişliği üzerine fikirlerini geliştirip kristalize ettiği 2011 tarihli kitabında şöyle yazmaktadır:

“Yahudi halkı kavramı gerçekte var olmayan bir ulus kavramının devamlılığı ve birliği üzerinden kurgulandı. Ulus, tarihin yeni kahramanı olarak sahneye sürüldü. Ulusal tarih yazımı, mekânsal dağılma ve geçici parçalanmalara rağmen ayakta kalmış mütemadi bir ulusun öyküsünü yazdı” (Ram, 2011: 9).

Peki ama gerçekte var olmayan bu ulus kavramı tamamen Siyonist tarih yazıcıların maharetleri sayesinde ve boşlukta mı imal edildi? Ram’ın bu soruya cevabının “evet” olduğu kitabının geri kalan kısmında yazdıkları üzerinden değil, yazmadığı şeyler üzerinden anlaşılmaktadır. Antony Smith’e atıfla pre-modern kolektif hafızaların varlıklarından bahsetmiş olsa da bunu bir iki cümleyle geçiştirmiş (Ram, 2011: 8-9); modern Yahudi ulusunun inşasında, üzerine büyük bir maharetle attığı örtü ile kamufle ettiği belleğin fonksiyonunu sorgulamaktan kaçınmıştır. Zira bellek ve fonksiyonunu sorun etmek, dikkati İsrail ulus-devletinden saptırıp, bir konsept olarak ulus-devlete, devlete ve iktidara yöneltme riskini barındırmaktadır.

Ram ve Sand, ya da Siyonist aktivist ve ideologların tüm çaba ve başarılarının “normal bir ulus inşa etmek” olduğunu gösteren Boas Evron (Evron, 1995: 62-63), uluslar ve ulusçuluğu Gellner ve Anderson’un tezlerinden yola çıkarak kavradıkları eserlerinde, modern ulus tahayyülünün oluşumunda teolojinin rolünün ne olduğunu sorgulamazlar. Onlara göre mit, efsaneler ve dinsel inanışlar sorunu, bu inanışlar 19. yüzyılın şafağına dek öylece dururlarken, kapitalizmin gelişimi sonucu³¹ aniden ulusçulaşan elitler tarafından uzanılıp alınmaları ve kendilerinde bir ulusal tarih keşfedilmesi sorunundan ibarettir.

Efsane neden *(H)atırlanır*, mitin üzerindeki toz katmanı neden kaldırılır, daha da önemlisi en başından beri bir dini ümmet olan Yahudilik kendisini niçin başından beri İbranilik ile ilişkilendirmiştir soruları ne Shlomo Sand, ne Boas Evron ve Uri Ram, ne de dinsel bağa dayanan bir Yahudi halkının varlığını kabul etseler de modern Yahudi ulusunun tarihsel ilerlemenin belirli bir anında ortaya çıkmış oldukça yeni bir kavram olduğunu ortaya koyan Yael Zerubavel, Yehouda Shenhav, Ella Shohat gibi yazarlar için anlamlıdır. Bu post-siyonist tarihçiler, efsanenin neden *(H)atırlandığını* ve *(H)atırlatıldığını* merak etmedikleri, kavrayamadıkları ölçüde kendisini mit ve efsaneye dayandırarak kuran modern ulusun ve onun egemenliğinin, başlı başına teolojik-politik bir kavram olan *(G)üvenlikle* ilişkisini de görmezden gelirler. Bu tez, Yahudi halkının 19. yüzyılda icat edilmiş olduğu iddiasının karşısında duracak, halk sözcüğünün pre-modern anlamlarından yola çıkarak, Musa dinine çeşitli uzamlarda iman etmiş farklı kökenden gelen insanların en başından beri pre-modern anlamda bir halk teşkil ettiklerini, halk olabilmek için de, bir kurgudan ibaret olan İbraniliklerini iki bin yıldır sürekli olarak *(H)atırladıklarını*, *(H)atırlamak* zorunda olduklarını öne sürecektir. Ulus-devlet de kendisini kurarken, İbraniliği bu kez modern bir düzlemde *(H)atırlayacak*, Yahudi tarihini yeniden ve modern bir dekor ile inşa edecektir.

³¹ Bu gerçekliğe kitabında yer ayıran Sand, meseleyi birkaç cümleyle geçiştirmiştir.

Siyonist hareketin başarılı olabilmesi, tezin ikinci kısmında ele alınacak olan 16. yüzyıldan itibaren kurulan özel şartlar ile bu şartların Yahudi cemaatlerini ve bu cemaatlere içkin kurumsal yapıları 400 yıl içinde getirdikleri yer ile doğrudan ilgilidir. 16. yüzyıl elbette bir milattır; bununla birlikte Yahudilik dininin inananlarını antik çağlardan 16. yüzyıla taşıyan maddi zemin de 16. yüzyıldaki dönüşümde neyin özgün olduğunun kavranabilmesi bakımından önemlidir. Post-siyonist tarihçilerin eşyanın tabiatı gereği ve kasten ihmal ettikleri bu iki önemli kesite de ikinci bölümde yer verilecektir.

Orta ve Doğu Avrupa’da 1871’in arifesinde ve sonrasında yaşanan toplumsal gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan entelektüel tartışmalara taraf olan Siyonist aydınlar, Yahudiliğin çok sesli, çok kültürlü tarihini etno-romantik ulusçu bir anlatı etrafında örgütlemeye girişmişlerdir. 1995 yılında Yahudiliğin 19. yüzyılda bir ulus olarak inşa edilmişliği üzerine yaptığı çalışmasıyla post-siyonist literatürde yeni bir tartışma alanı açmayı başaran, Ben-Gurion Üniversitesi’nden sosyolog Uri Ram’a göre, Siyonist ideologlar söz konusu girişimlerinde bir dizi zorluk ile karşılaşmışlardır (Ram, 1995: 93). Bu zorluklar, Bağdatlı, Sanalı, Kievli, Ludzlu, Meinzlı, Selanikli...vb Yahudi toplumları arasında bir ulusa dayanaklık edebilecek nitelikte ortak bir seküler tarih ve kültürün var olmamasından kaynaklanmaktadır. Avrupalı Siyonist misyoner hareketi Shadarut’un üyelerinin Yemen ve Irak Yahudi cemaatleri ile karşılaşmalarını inceleyen Tel Aviv Üniversitesi’nden sosyolog Yehouda Shenhav’a göre, 19. yüzyılın son çeyreğinde Yahudiliğe mensup halklar arasındaki bu heterojenlik seküler alanın ötesinde dinsel pratiklerde bile kendisini açıkça göstermekteydi. Örneğin Bağdat Yahudileri, Siyonist misyonerlere göre Yahudiden çok Araptılar (Shenhav, 2007: 20).

Post-siyonist tarihçilere göre, madem ki Yahudiler arasında ortak seküler bir bağ yoktur, bu durumda İsrail ulus-devleti meşruiyetini etnisite değil, Fransız tipi bir ulusçuluk (Sand S., 2010; Ram, 1995) üzerinden kurmalıdır. Farklı ve birbirinden uzak

Yahudi cemaatleri arasında gündelik hayata ilişkin bağların sınırlı olduğu doğrudur da, bu tez, seküler ve dinsel alanları birbirlerinden ayrı ve birbirlerine zıt gerçeklikler olarak ele almamaktadır. Aslında tek bir alan söz konusudur. Siyasete ilişkin eylemler meşruiyetlerini uzama özgü kutsallıklarda bulurlar. Aralarında seküler kültür bağlamında bir ortaklık bulunmayan insanların, onlara belirli dinsel mitlerin *(H)atırlatılması* suretiyle yan yana getirilmeleri iki alanın tekliğini ispat etmektedir. *(H)atırlatma* farklı kültürel evrenlerde varlık sürdüren Yahudiler arasında seküler bir ortaklığı mümkün kılan anahtardır. Tıpkı ümmeti de bir arada tutan bir anahtar olduğu gibi. Ulus-devlet, hükümranlılığına giden kapıyı bu anahtar sayesinde açabilmiştir.

Ulusları hayal edilmiş cemaatler olarak tasavvur ederek literatüre yeni bir perspektif sağlamış Benedict Anderson'a göre, Siyonizm'in ve İsrail'in ortaya çıkmış olması, "dinsel bir cemaatin" artık diğer ulusların yanında bir ulus olarak hayal edilmesine dalalet etmesi bakımından önemlidir. Buna göre, gezgin mümin de artık yerel bir yurtsevere dönüşmüştür (Anderson, 1995: 167). Siyonist hareket ve İsrail'in, bir çok ulusçu hareket gibi, bir halk ya da ulus yaratmakta başarılı olduğu doğrudur; ancak bu inşa, Gellner ve Anderson'u takiple yalnızca modern dönemin ürünü olarak görülemez. Bina yalnızca uzaktan görünen üst katlarından ibaret değildir.

Bu noktada Antony Smith'in ulusçuluğu algıladığı bağlama ihtiyatı elden bırakmamak koşuluyla başvurulabilir. Bilindiği gibi Smith, kendilerini modernistler olarak adlandıran Gellner ve Anderson'un karşısına, ulusların 19. yüzyılda filizlenecek kadim etnik tohumları olduğu teziyle çıkmış, bu tohumları da halk söylenceleri, din, destan ve mitlerde bulmuştur (Smith, 2002). Bu bağlamda, Smith'in tahlilleri üzerinden, Siyonizm'in hammadde olarak bir mümin kitlesinin dinsel-mitolojik inançlarını ve bir ümmeti kullanmış olduğu öne sürülebilir. Ancak Gellner, Hobsbawm ve Anderson'un mitin üzerini örtmeye çalıştığı yerde Antony Smith de miti hakikat olarak kabul etmiştir. Meşhur kitabının 250'den fazla yerinde İsrail, Yahudi, Musa, Yahudilik

kavramlarına yer veren Smith, Babalar, Çıkış ve Sürgün mitlerini, Musa ümmetinden modern bir ulus peyda olmasının imkanını ve gerekçelerini oluşturan gerçek birer tarihsel olay olarak görmüştür.

Bu dönüşüm ya da ortaya çıkma süreci, post-siyonist tarih eleştirisine göre, Siyonist tarih yazımı ve edebiyatın, kendi ajandasına uygun gelenek, tarih ve efsaneler icat edebilmekte başarılı olması sayesinde mümkün olabilmiştir. Bir post-siyonist olmayan ancak post-siyonistlerin de kendisine atıf yaptığı, Kopenhag Üniversitesi'nden ilahiyatçı Profesör Thomas L. Thompson, İsrail Üniversiteleri'nde Siyonist arkeologlar tarafından bir gelenek ve efsane icat süreci yürütüldüğünü iddia eder ve bir bilim dalının ulusal bir tarih icat etme işine nasıl seferber edildiğini ifade ederken şöyle yazar: “Siyonizmin bir Yahudi Devleti kurmaya yönelik siyasal arzuları, Yahudiler arasında ortak bir kültürel miras olduğunu öne süren, tutarlı bir ulusal anlatı yaratmakla kalmadı; aynı zamanda Yahudiliği yeniden yorumlayarak, onu politik bir pozitif ayrımcılığa konu edilebilecek bir din statüsünden çıkartıp, tutarlı bir etnik kimlik de yarattı” (Thompson T. L., 2009: 137). Ne var ki Musa inancının uzun tarihi ve Yahudilerin ortak dinsel inançlarının mütemadi varlığı göz önünde bulundurulduğunda geleneğin icat edildiğine ilişkin bu görüşler anlamsızlaşmaktadır.

Modern ulus-devletin kendisini kurarken mitleri *(H)atırlatmak* suretiyle bir tarih inşa ettiğini söylemek ile bu inşaatın hammaddesi olan mitlerin birer kurgudan ibaret olduğunu söyleyerek orada durmak farklı şeylerdir. İlk eylem ulus-devleti hazırlayan şartları sorgulamak için elzemken, ikinci eylem yalnızca spesifik bir ulus-devletin resmi tarih yazımına saldırmaktadır. Söz konusu olan halihazırda var olan mitin devlet kurma yolunda bir ulusal tarih inşa ederken özel bir biçimde *(H)atırlatılmış* olmasıdır. Gelenek ve tarih, yoktan icat edilemez; kadim inanışların geri çağırılmasıyla yeniden-inşa edilir.

Bu yeniden-inşa süreci malzemenin yoktan var edildiği bir düzlemde tecelli etmediği gibi boşlukta da gerçekleşmiş değildir³².

Gellner, Viyanalı Yahudi Wittgenstein'in Tractatus'una atıfla, 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, Avrupa'da ulusçu coşkunun her yanı sardığı ve insanın, ancak etnisitenin ona bahsettiği nitelikler ile insan olabildiği bir ortamda, Avrupalı Yahudi için "gidecek hiç bir yer yoktu" diye yazar (Gellner, 2013: 132). Bu bağlamda Siyonizm, kamusalığın Fransa'da olduğu gibi sivil-mekânsal bir yakınsama dolayımıyla kurulmayıp, tahayyül edilmiş bir kan bağı, etnisite ve tarih üzerinden kurgulanmış olduğu Almanya ve Doğu Avrupa'da (Brubaker, 1992: 51) ama özellikle, Yahudilerin Almanya ve Avusturya'da olduğu gibi, kendilerini bir evrensel yüksek-kültürün şemsiyesi altında tahkim edilmiş (Traverso, 2016: 30-31; Gellner, 2013: 129; Hoffmann, 2007: 341) bulamadıkları Doğu Avrupa'da, Yahudiye gidecek bir yer açmak üzere etnik temelde bir Yahudi ulusu ve iskeletini kutsal metinlerin ulusçu gözlüklerle *(H)atırlatılmış* bir yorumunun oluşturduğu yekpare bir Yahudi tarihi inşa etti. Post-siyonist tarihçilerin sormaktan kaçındıkları sorulardan belki de en önemlisi, bu inşanın nasıl mümkün olduğu, bir grup elit ve ideoloğun geniş bir insan seli tarafından nasıl olup da ciddiye alındığıdır.

Sözü edilen tarihsel ve toplumsal inşa, toplumsal alanın yeniden düzenlenmesini gerektirmekteydi. Bu gerekliliği duyanların yardımına, toplumsal alanın yeniden düzenlenmesinin ve çokluğu idare etme işinin ardındaki en önemli siyasal teknoloji (Neocleous, 2014: 118; Foucault, 2002: 254-257; Foucault, 2016: 11-25) olan *(G)üvenlik* yetişecektir. 19. yüzyılın sonunda Yahudiler şovenizmin, ırkçılığın ve antisemitizmin kol gezdiği Almanya, İngiltere ve Fransa'da bu ülkelere topluca entegre olmak arzusundalarken (Badiou & Hazan, 2010: 59) bulundukları yerde artık "gidecek

³² Siyaseti bu patikaya sürükleyen sosyo-ekonomik şartlar ve dönüşümleri ikinci bölümde ele alınarak sürecin gelişimi gösterilecek, ideolojik dönüşümün alt yapısını oluşturan tarihsel-sosyolojik temeller ortaya koyulacaktır.

bir yer olmaması” hiç şüphesiz Avrupalı Yahudi için bir varlıksal (ontolojik) güvensizlik, emniyetsizlik durumu yaratmaktaydı.

Yahudilerin yaşadıkları yerlerde kendilerini içinde buldukları bu güven boşluğu, entelijansiya ve sermayedarların etkin işbirliğiyle, üzerinde ulus-devletin yükseleceği bir temel olarak, 4000 yıldır *(G)üvenlik* arzusuyla yanıp tutuşarak yer yüzünde “gezinen”, tanrı tarafından “seçilmiş” ama türlü zulümlere maruz bırakılmış, Hebron ve Kudüs’deki “köklerinden zorla sökülüp atılmış”, bağrında Sanaa’dan, Selanik’e, Worms’tan Novi Sad’a, Fez’den Odessa’ya bütün Yahudilere yer olacak bir “Yahudi ulusu”nun tahayyül edilmesi suretiyle doldurulmak istendi. Bu “kadim ulus”un üyeleri, ancak, köklerinden sökülüp çıkarılmalarına rağmen “4000 yıl boyunca hep ait oldukları”, her şeye kadir tanrıları YHWH’nin “ataları” İbrahim, İshak ve Yakup’a ve dolayısıyla onlara vaat ettiği topraklara, Beythlehem’li David’in Goliath’ın kellesini uçurarak “gaddar” Filistinlileri püskürttüğü Gath’a, İbrahim’in “meşru” karısı Sarah’nın naaşını gömmek için Hititli Ephron’dan Machpelah’ı satın aldığı Hebron’a, “bilge” kralları Süleyman’ın “M.Ö. 10. yüzyılın ortasında” muhteşem ilk tapınağı inşa ettiği Kudüs’e ve “Yahudi halkı”nın 960 kahramanının Romalılara teslim olmamak için kendi canlarına kıydıkları, “Yahudi ulusal direnişi”nin son kalesi Masada’ya döndüklerinde *(G)üvende* olabileceklerdi; ve bir araya gelebilmelerinin en önemli şartı onlara tüm bu geçmişin berrak ve kuşkuya yer bırakmayacak biçimde *(H)atırlatılmasıydı*. Diğer bir anlatımla, dinsel bir cemaatin inananlarını modern bir ulus olarak tahayyül etmeye girişen Siyonist yazar, tarihçi ve önderlerin giriştikleri işe ilişkin, yukarıda sözü edilen zorluk, -Yahudilik dininin takipçileri arasında ortak bir seküler bağların zayıflığı- dünya üzerinde yaşayan ve yaşamış tüm Yahudileri kapsayan kesintisiz ve ortak bir tarih anlatısını *(H)atırlatarak* aşılmaya çalışılmıştır.

Bugün modern İsrail Devleti’nin Yahudi vatandaşlarının tarihsel bellek ve kimliklerine şekil veren, onların İsrail’in Yahudi olmayan vatandaşları veya Filistinliler

ile olan münasebetlerini etkileyen bu anlatı bir inşadır. Bu inşa, İsrail'in modern tarihsel belleğinin peygamberleri olarak kabul edilebilecek bir dizi yazar ve eylemci tarafından gerçekleştirilmiştir. Yahudi dininin mit ve efsaneleri, antik Mezopotamya, İran, Mısır ve Suriye tarihinin belirli fragmanlarının zaman içerisinde mistifike edilip derlenmesiyle oluşturulmuştur. Kutsal metinlerde yer alan bu derleme, modern peygamberler tarafından geri çağırılıp (*H)atırlatılıp* “tarih” olarak benimsenmiş ve tüm bu malzeme “İbrahim’den 20. yüzyıla sürekliliğini korumuş kadim Yahudi ulusu” fikri etrafında örgütlenmiştir.

Geleneğin icat edilmesini, *The Invention of Jewish People* ve *Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur* adlı eserlerinde, Yahudi ulusçuluğu örneğinde gözlemlemiş olan Sholomo Sand ve Uri Ram başta olmak üzere, yukarıda fikirlerine yer verilen Yael Zerubavel, Boas Evron, gibi yazarların literatüre getirdikleri eleştiri hiç kuşkusuz önemlidir. Ancak bunlar ve benzeri çalışmaların kahir ekseriyeti, okuyucunun zihninde, Siyonizm’i, Yahudi elitlerin, 19. yüzyılın ikinci yarısında, boşlukta icat etmiş oldukları gibi bir izlenim ve tat bırakmaktadır. İsrail Devleti’nin halihazırdaki anti-demokratik uygulamalarını eleştiren, Siyonizm’in romantik ulusçu felsefesi ve dayanaklarını yapı-söküme uğrattıyor gibi görünen söz konusu tarih ve sosyal bilim araştırmalarının gizli siyasal gündemleri, halihazırda bir etno-demokrasi (Sand, 2011) olarak tanımladıkları İsrail’in, Arap vatandaşlarının varlığından kaynaklanan kırılğan yapısını ülkeyi demokratikleştirerek esnetmek, insan hakları nosyonu bağlamında Batı Şeria’da İsrail’in gölgesi altında kalmaya mahkum bir Filistin devletinin teşvikini-reklamını yapmak, böylece İsrail Devleti’nin BM sistemi içerisinde orta ve uzun vadede bekasını garanti altına almak gibi görünmektedir.

İsrail’in Müslüman ve Hristiyan vatandaşlarını da sisteme dahil edecek bir anayasal düzlem ve vatandaşlık tanımının savunuculuğunu yapan bu “post-siyonist”

alışmalar, Fransız ve Alman ulusalcılıkları arasındaki farkları bir ikili karşıtlık gibi sunarak, toplumsal katalizörün kan bağı değil, teritoryal yakınlık olacağı demokratik bir devlet önermektedirler.

Bu bağlamda devlet ve devletli olma hali bir tarafa, ulus-devletin kendisi ve yarattığı insan tipi de bir sorunsal olarak ele alınmaz. Bu alışmalar tek tek incelendiğinde, merkantilizm, ticaret kapitalizmi, merkezi devletler, uzun 16. yüzyıl, uluslararası hukukun kurumsallaşması, toprak ve beşeriyetin modernleştirilmesi, Batı'nın tıpkı dünyanın geri kalan kısmına yaptığı gibi Filistin'in de fiziki ve beşeri coğrafyasını kültürel, siyasal ve ekonomik olarak sömürgeleştirmesi, pre-modern tarihini görmezlikten gelmesi/tek bir fragmana indirgemesi, bilme, algılama, sorun çözme yöntemlerini iğdiş etmesi gibi olgu ve olayların net bir biçimde konu dışı bırakılmış olduğu hayretle görülecektir. Bu mantığa göre, Filistinlilerin yüz yıllık yalnızlıklarının, Filistin tarihinin, fiziki ve beşeri coğrafyasının kolonileştirilmesinin tek suçlusu 19. yüzyılın ikinci yarısında aniden peyda oluvermiş ve propagandalarını 20. yüzyılın ilk yarısında eylem ile birleştirmiş Siyonist lider ve ideologlardır.

Bu tür bir yaklaşım ne yazık ki (*G*)*üvenlik* paranoyasını yeni sınırlar ve öznelere dağıttığı yeni roller üzerinden yeniden üretmek ile neticelenecek bir kısır döngüyü beslemek ile maluldür. Alman tipi ulusçuluğu Fransız tipi ulusçuluk ile ikame etmek, referans objesi olarak *volk* yerine vatandaşların toplamından oluşan bir *civitas*'ı almak en nihai kertede yalnızca kozmetik bir çözümdür. Biz'in içerisine girenlerin değişmesi ve artması biz'in, fiktif bir olağanüstü hal üzerinden kurgulanma mantığını değiştirmedeği gibi, ulus-devletli olma haline, devletli olma haline ya da sözü edilen biz'i meydana getiren (*I*)*nsanın* hastalıklı ontolojisine ilişkin bir eleştiri de getirmemektedir. Herbert Marcuse'un veciz anlatımıyla yerleşik devletli toplumlar egemenliklerini ne kadar verimli ve ussal hale getirirlerse getsinler özgür, adil ve eşitlikçi bir dünya kuramazlar:

“Bu toplumların sınıf yapıları ve bu yapının sürekliliğini sağlamak için gereken mekanizmalar, insan varoluşunun köleliğini yeniden üreten ihtiyaçlar, doyumlar ve değerler üretirler. Cömert efendileri mazur gösteren bu “gönüllü” kulluk (birey tarafından içselleştirildiği derecede gönüllü) sadece, “denetim altında tutma” ve “hoşnutluğun” insanın altyapısındaki kökenine kadar uzanan bir politik pratik aracılığıyla kırılabilir; değerlerin kökten yeniden değerlendirilmesini amaçlayan, düzenden sistemli bir kopuşun ve onun reddinin pratiği...” (Marcuse, 2013: 15).

Nesep bağının biyolojik ya da tahayyül edilmiş olabileceği, soy bağı üzerinden işleyen siyasal örgütlenmelerin yürütülebilmesi için bu bağın biyolojik hakikiliğinin bir öneminin olmadığı bilinmektedir (Haldun, 2013: 335; Hassan, 2011: 170, 199). Aralarında biyolojik hiçbir bağ bulunmayan insanlar aynı atadan geldiklerine inanabilir ve toplumsal ilişkiler bu minvalde yürütülebildiği ölçüde söz konusu inanç, toplumsal gerçekliğin mayasını meydana getirebilir. Bu bağlamda bir insan grubunun kimliğini öğrenmek için onların kendi seslerine ve kendilerini nasıl nitelendirdiklerine bakılmalı, tanım ve kabulleri veri ve hakikat olarak alınmalıdır.

Feodal ve erken modern dönemlerde Yahudilerin içlerinde bulundukları Avrupa toplumlarında, pazarın işleyişi, toprakların idaresi, mal ve hizmet dolaşımı, kamusal hizmetlerin dağıtımı, miras hukuku gibi varlık sürdürme ve topluluğun kendisini yeniden üretme pratik ve kurallarının çevrim ve işleyişinde akrabalık ve kan bağı ilkesinin teritoriyal yakınlık ilkesiyle belirli bir biçimde yer değiştirmiş olduğu doğru olsa da, tamamen buharlaşmış olduğu söylenemez (Sabeian & Teuscher, 2010). Toplumsal düzenin katalizörü olarak teritoriyal yakınlık ilkesi ile kan bağı arasında kurgulanan ikili karşıtlıklar, meseleyi “o ya da öteki” düzeyine indirgediği ölçüde, analizlerin açıklayıcılık özelliğini zayıflatmaktadır. Zira bu temellerin her ikisi de birbirlerini belirli bir biçimde destekleyebilmektedir (Lindholm, 2004: 111).

Ulusçuluğun Almanya, İtalya, Orta ve Doğu Avrupa'daki tezahürlerine ve buradan yeryüzünün diğer bölgelerine sirayetine kadar, ortaçağ ve erken modern dönemde, tahayyül edilmiş kan bağı ilkesi, iktidar paylaşımı ve devri açısından önemini korusa da, devleti tebaaya bağlayan, yöneten ve yönetilen arasındaki meşruiyet ilişkisinin ve toplumsal sözleşmenin, zorunlu ve kaçınılmaz olarak ortak bir atanın soyundan gelmişlik üzerinden kurulduğu bir zeminde sahnelenmedi³³. Bu durum, kandaşlık ile teritoryal yakınlığın üst üste bindiği ve çıplak gözle görünür bir formda örtüştüğü uzamlar³⁴ müstesna, ortaçağların yerleşik topluluklarında Haldunyen anlamda bir hadaretin³⁵ sonucu idi. Buna mukabil, devletli toplumun kurulabilmesi için gerekli olan eşitlik imgesinin bir dozu hemen her her uzamda iktidarların ideolojik aygıtları tarafından uzak kandaşlık geçmişinden “şimdiki zamana” çekilerek rıza ve meşruiyet üretici bir araç olarak muhafaza edilmiş ve kullanılmıştır. Bu durumun izlerini üç büyük “semavi” dinde de gözlemlemek mümkündür. Pavlus’un verdiği icazetle yalnızca Yahudiyelilerin değil, “tanrıdan korkanların” ve proselitlerin atasının İbrahim sayılması,

³³ Batı’da, akrabalığın toplumsal yeniden üretim süreçlerinde kilit bir işlevinin var olduğu Roma dünyasının çöküşünü, Ostrogotlar, Burgundlar, Franklar, Britonlar, Lombardlar, Vizigotlar gibi kandaşlığa dayalı barbar kavimlerin asabiyelerine dayanan politik birimlerin ortaya çıkışları izledi. Kandaşlık üzerinden örgütlenerek, üretim ve bölüşüm süreçleri ile ilgili düzenin işleyişine ket vuran barbarları dizginleme ihtiyacı, toprağın yönetimine ilişkin en tepede tanrı ve kilisenin var olduğu, feodal hukuk sistemine varacak bir paradigmal dönüşümü, 5. yüzyıldan itibaren Avrupa topraklarına davet etmiştir. Bu dönüşüm, Haldunyen biçimde, asabiyenin kendi örgütlenme biçimine karşı kaçınılmaz ihaneti yani hadaretin şartlarının zorlaması ile, Frank kavimlerinden Merovenjlerin Hristiyanlığı ve hukukunu kabul etmelerini izleyen süreçte gelişecektir. Benzer bir süreç Doğu’da Emevilerin, sarayın güvenilirliğini sağlamak için, aşiretlerdeki eski “kan” ideolojisini, tüm Arapların Arap olmayanlardan doğal olarak üstün addedildiği Arap kavmiyetçiliği halinde genişletmeleri, ancak fetih zorlaştığında ya da olanaksızlaştığında ve dolayısıyla ganimet tükendiğinde, akrabalık temelli siyasi birimlerin gerilemeleri üzerine yaşandı (Lindholm, 2004, s 165-167). Artık makbul bir Müslüman olabilmek için kişinin önce Arap olması gereken ara dönem (Lindholm, 2004: 166) sona ermiş; bu bağlamda İranlılar ile Araplar arasındaki kast ayrımı da bozulmaya başlamıştı (Lindholm, 2004: 167).

³⁴ Örneğin devletin örgütsel bütünlüğünü, hükümetinin meşruiyetini bir çok sıfat üzerinden devşirmiş olan II. Mehmet, hem Fatih (iktisadi ve siyasal değer kendisi olan toprağı kazanan), hem Sultan (mülkün sahibi), hem Mehmet (Ümmet-i Muhammed’in lideri) hem de Han (kandaşların lideri) idi (Hassan, 2009).

³⁵ “Hz. Ömer(r.a.); Nesebinizi öğreniniz, menşeinizi araştırınız, Mezopotamya’nın Nebatları gibi olmayınız, bunların birine aslı ve menşei sorulsa; Falan köyden, filan kasabadanım, der”, (falan kabilenin filan kolundanım, diyemez) demiştir. Otu bol meralarda ve güzel beldelerde üst üste yığılı bir şekilde yaşayan halkla içli dışlı bir hayat süren söz konusu Araplar da işte bu hale maruz kalmışlardır. Bu yüzden karışıklık artmış ve nesepleri birbirine girmiştir. Daha İslam’ın ilk dönemlerinde bile, (nesebe değil) çeşitli yerlere ve bölgelere mensubiyet bildirme hadisesinin ortaya çıktığını...görüyoruz...Daha sonra Acemler ve Arap olmayan diğer hadarilerle karışık olarak yaşama hali ortaya çıktı, nesepler tamamen bozuldu, nesebin semeresi olan asabiyet de ortadan kalkmış oldu. O yüzden nesep meselesi bir kenara itildi...Fakat bu husus bedevilerde eskiden olduğu gibi baki kaldı” (Haldun, 2013: 337).

Endonezya'dan, Bosna'ya tüm Müslümanların atasının Adem olması, Ehl-i Beyt'in Hz. Muhammet'in ev halkına dayandırılması tıpkı “atamız İbrahim” gibi metafizik kalıp ve atıflardır. Ancak bu dinlerin hadarete geçmiş inananları yerel düzeyde, bir bölgenin sebep asabiyesinin paydaşları haline gelirlerken bu metafizik kalıp ve atıflara da düzenin kurulmasının alt metninde ihtiyaç duyulmuştur. Daha genel olarak, dinsel inanç uzak kandaşlık bağının bir takım özelliklerini geriye çekerek, ittifak halinde olduğu siyasal iktidar yapılarına payanda etmektedir (Hassan, 2011; Hassan, 2009; Haldun, 2013).

Hassan, Haldun'dan hareketle, tarihi lineer bir tekamül ya da büyük paradigmal zıplamalarla birbirinden ayrılmış, sosyoekonomik bakımdan birbirlerine yabancı zaman dilimleri olarak görmek yerine, onu süreklilikler içinde kırılmalar olarak okur. Sürekliliği de bu süreklilik içerisindeki içindeki kırılmaları da sağlayan dinamizm kandaş geçmişin mirasıdır³⁶. Hassan'a göre gerçek din uygarlığın ve devletli toplumun bağrında ortaya çıkar. Uygarlık, bir taraftan kandaş geçmişin örgüt-inanç bütünselliğinin bir araya getirici fonksiyonundan faydalanır, bir yandan da kandaş hayat tarzını oluşturan unsurların arasına bu din aracılığıyla sahte sızmalarda bulunur ve kandaş örgüt-inanç bütünselliğinin kimyasını bozar (Hassan, 1986: 52). Bu noktada Hassan'ın “din”i siyasetin bir cilası, inşaat malzemesi olarak yorumladığı görülmektedir. Tek tanrılı uygar din, devletin bir aygıtı, uzantısı ve meşrulaştırıcısıdır. Hassan'ın eserlerinden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Eşitsizliğin yani devletin

³⁶ Hassan bu süreklilik ve zıplama sürecini dört aşama halinde sunmaktadır: a) Kandaş “hukuk”un örgütlenmenin yansıması olarak ve esas itibarıyla toplum içerisinde iltisaki (tutunumsal) işlevselliği ile gelişimi süreci; ve ardından en eski anaerkillik dönemi kalıntılarının ataerkil bir bünyeye uyarlanmasında katalizör bir rol oynaması. b) Devlete geçişin dinamiklerinin olgunlaştığı dönemde kandaş hukukun bu geçişin manivelası haline gelmesi. c) Devletin oluşumu ile birlikte eski kandaş hukukun kalıntılarının yeni bir platformda, yeniyi vücuda getirmek için canlandırılması (geriye çağırılması, *(H)atırlatılması*) ve böylece o -sözde- canlandırılan kandaşlık kalıntılarının bizzat kendilerinin zapt-u rapt altına alınması ve sona erdirilmesi süreci. d) bir üstteki süreçle örtüşme halinde, değişerek devlet düzeni haline gelmeye başlamış bulunan hukukun, sosyo-ekonomik formasyonun zorunluluklarına uğrayışı, devlet etkinliklerini pekiştirici özgüllükleri benimsemesi. Devletin kendisini pekiştirmesi yolunda dinsel/ideolojik etkilerin daha önceki devletlerce biçimlendirilmiş formlarının hukuki platforma zerk edilmesi süreci (Hassan, 2009: 18).

varlığı, teorik düzlemde kurgulanacak bir eşitliğe atıf yapılmasını ön şart olarak ortaya koyar. Zira mutlak eşitsizlik pratikte kurulabilmesi mümkün olmayan bir denklemdir. Hassan'ın metodolojisinden hareketle ve/fakat Herber Marcuse'un tarafında durarak şöyle söylenilebilir: Bölünmüş toplum ya da gönüllü kulluk, yalnızca hatıralarla ve bu hatıraların kah *(H)atırlatılması* kah metamorfoza uğratılıp kendilerinden, maddi dönüşüme uygun başka bir şey inşa edilmesiyle mümkündür. Maddi şartların yeni hali ancak eski olanın *(H)atıraları* üzerinden kurulabilir. Özgürlük, adalet, kardeşlik ve *(G)üvenlikten* söz eden herkes, aslında tek bir şeyi *(H)atırlıyor* ya da *(H)atırlatıyordur*; binlerce yıllık uygarlık geçmişinin indirdiği sis perdesinin arkasından gördüğü, göçebeliğin örgüt-inanç örtüşmesini. Aslında adaletsizlik doğuracağı gün gibi ortada olan bir düzen mantığının işleyebilmesi, Etiyopyalı, Yemenli, Faslı, Polonyalı ve Alman Yahudisinin yan yana gelebilmesi ancak ortak eşitlikçi geçmişin, yoğunluğu çok hassas biçimde ayarlanmış bir ölçüde *(H)atırlatılması* ile mümkündür. Yoğunluğun iyi ayarlanması, *(H)atırlatmanın* unutturma işleviyle alakalıdır. Bu işlev, eşitlikçi geçmişe dair anıları, iktidar düzeneğinin dişlilerini yağlamak üzere sıvılaştıracaktır. Yoğunluk iyi ayarlanmazsa, unutturma başarılmazsa, anılar yeterince sıvılaşmazsa, eşitsizlik ilişkisinin bu ilişkiden daha az nemalanabilen paydaşları, denklemi tersine çevirecek motivasyonu kendilerinde bulabilir. Bölünmüş toplumda herkes unutmak zorundadır. Unutma başarılmazsa toplum kendisini bu kez gerçekten hatırlayarak³⁷, kendisini devlete karşı savunmaya yeltenebilir. Toplumu savunmak gerekir. Toplumun kendisini savunma mekanizmalarını akamete uğratan teknoloji *(H)atırlatma* ise, hatırlama da bu olanağı topluma yeniden-kazandırmanın yegane anahtarı gibi görünmektedir.

³⁷ Burada hatırlama, kelimeyi *(H)atırlama*'nın zorlayıcı iktidarı kurmaktaki işlevinden arındırılmış bir şekilde kavrama çabasıyla özellikle küçük harfle yazılmıştır.

2. Yahudiyeliler ve Yahudi Halkı: Halk Kavramının Dönüşümü

Modern anlamda bir Yahudi ulusu ya da homojen bir Yahudilik antik ve ortaçağlar boyunca var olmamıştır. Ancak Yahudi halkının bütünüyle icat edilmiş olduğunu iddia etmek de en hafifinden abartılı ve özensiz bir iddiadır. Bu iddia asabiye'nin toplumun kendisini kurmasındaki fonksiyonu ve siyasal olan ile kutsal olan arasındaki ilişkileri kavrayabilmekten uzaktır. Söz konusu olan çeşitli uzamlarda var olmuş Yahudilikler, Yahudi cemaatleri ve geniş Yahudi ümmeti, *(h)alkı*³⁸ ya da “millet”idir³⁹.

Indiana Üniversitesi Dinler Tarihi ve Klasikler Kürsüsü'nden Aaron W. Huges, Hristiyan, Yahudi ve Müslüman kimlikleri arasında antik ve ortaçağlar boyunca, seküler anlamda derin farklılıklar olmadığını yazar: Yahudiler Yahudi olduklarının, özgün bir ümmet teşkil ettiklerinin bilincindedir ve kendilerine Yahudi derler. Ancak insanların Yahudi ve Yahudi-olmayan kavramlarına atfettiği anlamlar bizim bugün bu kavramlara atfettiğimiz anlamlardan farklıdır (Huges, 2010: 86-87)⁴⁰.

New York Şehir Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Kürsüsü'nden, Bağdat kökenli Profesör Ella Habiba Shohat'ın⁴¹ görüşleri, Huges'in bu savını destekler biçimdedir: Ona göre, “Ortadoğu” olarak isimlendirdiği bölgede kimliksel ayrım çizgisi hiçbir dönemde Yahudiler ve Araplar şeklinde çizilmemiştir; ayrım her zaman Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında olmuştur. Araplık ise Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanları da kapsayan bir üst kimliktir (Shohat'tan aktaran Rose, 2004: 64). Yahudi kimliği, kurumsallaşmış olduğu 3. ve 5. yüzyıllardan beri Yahudi dini kurallarını takip

³⁸ Halk kelimesinin bu şekilde yazılmasının sebebi, kelimeyi modern içeriğinden arındırılmış, Musa dinine inanan ümmeti karşılayacak şekilde kullanabilme olanağını vurgulamaktır.

³⁹ Millet kelimesi 19. yüzyıla kadar, ağırlıklı, belirli bir dinin üyelerininin dahil olduğu grubu tanımlamak için kullanıldı. Yukarıda tırnak içerisinde yazılmasının sebebi kelimenin modern içeriğinden arındırılmış bu anlamını öne çıkartmaktır. Tezin devamında millet, Musa dininin henüz Yahudi ulusu haline gelmemiş inananlarını belirtirmek üzere bu anlamıyla kullanılacaktır.

⁴⁰ Huges bu inşayı, David Nirenberg'e atıfla, 200.000'in üzerinde Yahudinin Hristiyanlığa geçmeye zorlandığı 1391 zulümlerine tarihlemektedir (Huges, 2010: 87).

⁴¹ Kendisini bir Arap-Yahudi olarak tanımlamaktadır.

etmek üzerinden tanımlanmaktadır. Yahudiliğin üzerinde anlaşmaya varılmış ve tartışmaya açılmamış herhangi bir başka tanımı da yoktur. Fas'ta, İtalya'da, Irak'ta, Filistin'de ya da Etiyopya'da Yahudi olmağın tek tartışmasız ölçüsü dini kuralları kabul etmiş olmaktır (Orr, 1994: 8-9).

Tevrat'ı takip etmenin bu insan grubuna bir grup kimliği verdiği doğrudur. Ancak Tevrat, Yahudiliğin bir din olarak kurumsallaştığı ilk günlerinden, ortaçağlara, erken modern döneme, ulusçuluk çağına ve günümüz İsrail'ine çeşitli mezhep ve cemaatlerde farklı farklı yorumlanmıştır. Söz konusu grup kimliği, nesep bağı, ortak anavatan, ortak atalar gibi öğeleri bünyesinde barındırıyorsa da⁴², bu öğeler, 19. yüzyıla dek, grubun üyeleri tarafından romantik ulusçuluğun kan bağı, ortak dil⁴³, ortak atalar, ortak anavatan gibi öğelerinin biçim ve içerikleri ile örtüşmemiş ve eşitlenmemiştir. Bu bağlamda Yahudi kimliği, aşağıda daha detaylı ele alınacağı gibi, ethne, goy, am, umma sözcüklerinin tarihsel anlamları düzleminde, dinsel bir cemaatin aşkın kimliğinin sınırları içinde kalmış, ulus sözcüğünün İbranice karşılığı bir ulus-devlet saplantısının söylemsel parçası olmamıştır.

Bu cemaatin üyeleri arasında, kendilerini YHWH'nin sevgili kulları ve “bir inananlar topluluğu olarak kutsal İsrail halkı”nın bir parçası olarak görmeleri ile rabbani Yahudiliğin kutsal ananelerini takip etmeleri dışında kolektif kimlikten bahsedebilmek mümkün görünmemektedir. Ancak post-siyonist tarih eleştirisinin göz

⁴² Bu durumun da Hazar Yahudileri, Samiriler, Kürt Yahudiler gibi çeşitli istisnaları olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ailesi, Kuzey Irak'ın Amediye bölgesinden 1950'lerde İsrail'e göçmüş Amedi soyadını taşıyan bir Kürt Yahudi kendisini Kürdistanlı ve etnik manada Kürt olarak tanımlarken, İstanbul'dan İsrail'e son elli yıl içinde göç etmiş Sefaradi bir ailenin üyesi, “Atalarımız Orta Asya'dan Anadolu'ya at sırtında geldi, ben Türküm.” diyebilmektedir. Bu tespit tez yazarının İsrail'de iletişime geçmiş olduğu gerçek kişiler üzerinden yapılmıştır.

⁴³ Aslında Eski İbranice, Filistin'de daha 19. yüzyılın başında, ülkeye dünyanın farklı bölgelerinden gelen dindarlar tarafından *lingua franca* olarak kullanılmaya başlanmıştı. Ancak bu durum İbranice'nin yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında ulus inşası amacıyla yeniden-canlandırılması girişiminin bir belirtisi olarak değerlendirilemez. Zira 19. yüzyılın sonundan önce Eski İbranice'ye var olan ilgi onun ulusal değil, edebi bir dil olarak daha yoğun kullanılmasına yönelikti (Aytürk, 2010: 47-48). Yüzyılın başından itibaren Filistin'de bir hacı topluluğu oluşturan ve Eski İbranice'yi *lingua franca* olarak kullanan söz konusu kitle, ortaçağda ve Aydınlanma boyunca farklı ülkelerde yaşayan dindamlarıyla Eski İbranice üzerinden entelektüel bilgi paylaşımında bulunan ve tartışan yüksek kültür ağının üyelerine benzetilebilir.

ardı ettiği tam da bu dinsel liturji ve mitsel nesep asabiyesidir; bir toplumsal olgunun tahayyül edilmiş olması onun gerçekte var olmadığı anlamına gelmemektedir. Çeşitli Yahudi cemaatleri arasında gündelik hayatın olağan akışına dair bir ortaklaşma olmadığı doğru olsa da, 19. yüzyıla gelindiğinde ulusal bir tarih anlatısının kurgulanabilmesini sağlayan malzemenin varlığı görmezden gelinemez.

a. Yahudiyelilik Kavramı ve Farklı Algılanma Biçimleri

Romalı tarihçi Dio Cassius'un⁴⁴ çağlar öncesinde gösterdiği gibi⁴⁵, modern arkeoloji ve antropoloji bilimleri de bugün geldikleri noktada, insanların kimliklerinin zorunlu olarak onların kökenleri ile ilgili olmadığını, insan gruplarının kimliklerini değiştirebileceklerini ve hatta kökenlerini de gerekli olması halinde yeniden-inşa edebileceklerini teslim etmektedir (Faust, 2006: 170-171). Bu alt başlık Musa dinine geçen insanların Yahudiliklerini nasıl tahayyül etmiş olduklarını, bir yörenin insanlarını karşılayan Yahudiye kavramının bir dinin adına nasıl dönüşmüş olduğunu inceleyecektir.

⁴⁴ 150-235 yılları arasında yaşamış Nicaea doğumlu Romalı senatör, vali ve tarihçi. Smyrna, Pergamum, Dalmatia ve Pannonia'da valilik ve Afrika'da pro-konsüllük görevlerinde bulundu.

⁴⁵ "Tüm direnenler Satürn gününde* derdest edildi ve tüm zenginlikleri yağmalandı. Aristobulus alaşağı edildi ve Krallık Hyrancanus'a verildi. Bu dönemde Filistin'de olayların gidişatı böyleydi. Fenike'den Mısır'a kadar, -iç denizler dahil- uzanan bu alana eskilerin verdiği isim buydu. Lakin bu yerin daha sonradan edinilmiş başka bir adı daha vardı. Ülkeye Yudea, halkına da Yudealılar-Yahudiyeliler (Iudaios) deniliyordu. Bu sıfatın onlara nasıl verilmiş olduğunu bilmiyorum lakin, Yudealı olmasalar da, yabancı ırklardan da olsalar, bunların geleneklerini takip eden tüm beşeriyete bu sıfat ile hitap edilir. Bu sınıf Romalılar arasında bile vardır. Önceleri bastırılmış olsalar da şimdilerde oldukça yaygınlaşmıştır" (Cassius, 2006: 127).

* Dio Cassius'a göre Yahudiyelilik inancının kaynağı ve Sebt (dinlenme) günü geleneği, Mısırlıların yedi gezegen inancında yatmaktaydı. "Satürn gününde ciddi bir işle iştigal etmezler; bu kişinin (Yahudiyeliler tanrısından bahsediyor) kim olduğunu ve bu insanların ona karşı besledikleri korkuyla karışık saygının nedenini bilmiyorum ama madem bu inanç Romalılar arasında da meşhur olup yayıldı; kaynağı hakkında bir özet yapmak gerekir..." (Cassius, 2006: 127-129). Dio Cassius'a göre Gezegen adı verilen yedi yıldızla denk gelen günler ile ilgili gelenekler Satürn günü ananesinin kaynağıydı. Bu bağlamda, söz konusu gelenek, gezegenlerin hareketlerine ilişkin Mısırlıların yaptıkları gözlemler bu gözlemlerin evrenin müziği ve "dört sesi" ile ilişkilendirilmesi ve bu döngülerin günlük, haftalık, yıllık tekrarlar içeren bir inanç sistemine evrilmesinden türemiştir. Yahudiyelilerin inancı, Romalılar ve Roma dünyasındaki beşeriyet arasında yaygınlaşmış olsa da Yunanlılar tarafından pek bilinen bir inanç değildir; zaten Dio Cassius'un kendisi de bu inanca ana hatları dışında yabancıdır (Cassius, 2006: 127-129)".

Josephus⁴⁶, Yahudiyelilerin Tarihi adını verdiği eser ile egemen politik bir birim olma özelliğini henüz yitirmiş bir coğrafyanın tarihini yazmıştır. Ancak o da tıpkı Dio Cassius gibi, dönemin Yudiyelilerinin inandığı tek tanrıci sistemin, insanların tercih ederek ya da zorla geçebilecekleri bir “din” olduğunun bilincindedir. Bu durum kullandığı terminoloji ve Musa dinine inananları “doğuştan”⁴⁷ ve “sonradan” şeklinde sınıflandırmış olması ile teyit edilebilir (Josephus, 1999: 10, 39, 43, 408, 755).

Öyleyse Josephus’un döneminin bir geçiş dönemi olduğu söylenebilir. Bu geçiş dönemi kabaca Yahudiye’nin Makabiler (Haşmonaim) yönetiminde egemen bir birim haline geldiği M.Ö. 135’ten Talmud kodifikasyonlarının, 70’te Roma işgalinden kaçarak Galile’ye sığınan din adamlarının torunları tarafından tamamlanarak Yahudi ortodoksisinin⁴⁸ kendisini kurumsallaştırdığı, Esseni ve Saduki mezheplerinin ortadan kayboldukları, hahamların (rabbiler) puta tapıcılığı kesin olarak mahkum ederek, puta tapmayan ve tek tanrı inancını paylaşanları “cennetten korkanlar” hatta henüz net hukuksal bir karşılığı olmasa da “Yahudiler” olarak çağırdıkları M.S. 3. ve 5. yüzyıllar arasına tarihlenebilir (Goodman, 1994: 109-115).

Yahudiyeliler kavramı bir “goy”, “etni” ya da “gens” örgütlenmesini ifade eder. Yunanca ve Latince belgelerde geçen Ioudaios (Iudaius) sözcüğü Josephus’un yaşadığı çağda bir coğrafya ve oranın hukuku ile ilişkili olma durumunu belirtmektedir (Kraemer, 1989: 35). Bu bakımdan ihtiyatlı olmak koşuluyla, Rugiyalılar, Burgundlar, Gotlar, Keltler, Trakyalılar gibi eski Roma dünyasının, yaşadıkları ya da geldiklerine

⁴⁶ 37 yılında Yudea’da doğmuş düşünür ve devlet adamı. Esas adı Josef Ben Matityahu’dur. Romalılar Yudea’yı istila ettikleri sırada Galile bölgesinde Yudea ordusunda general olarak savaşıyordu. 67’de Roma saflarına geçen Josef Ben Matiyahu, 69’da Vespasian tarafından özgür kılınmış, flavius ön-adını almış, Roma vatandaşlığıyla ödüllendirilmiştir. Titus’a 70’teki Kudüs kuşatmasında danışmanlık eden Flavius Josephus, Yahudiyelilerin Tarihi, Yahudilerin Savaşları adlı tarih kitaplarının yazarıdır.

⁴⁷ İngilizceye “Jew by the birth” şeklinde tercüme edilmiş “Ioudaios to genos” kalıbı doğuştan Yahudali anlamına gelmektedir (Schwartz, 2007). İngilizceye “doğuştan Yahudi” şeklinde tercüme edilmiş olması anlam kaybına neden olmaktadır.

⁴⁸ Yahudi ortodoksisi 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkacak Ortodoks Yahudilik ile karıştırılmamalıdır. İlk Yahudilerin çoğunluğunun takip ettiği sözlü ve yazılı kanunların bileşiminden oluşan rabbani gelenek ve Talmud çalışmalarını takip etmeyi anlatırken, ikincisi 16. yüzyıldan itibaren dönüşen sosyo-ekonomik ortamın, hahamlık kurumunu yıpratması ve Yahudilerin kitleler halinde batılı toplumlara asimilasyonlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

inanılan toprakların adıyla anılan halkları ile benzer bir kategoride değerlendirilebilir. Ancak kelimenin bu dönemdeki anlamı bundan ibaret değildir. Yahudilik Helenistik dönem boyunca ve sonrasında Roma’da misyonerler vasıtasıyla yayılma eğilimi göstermiş bir dindi (Matthews S. , 2001: 1-4). Makabilerin (Haşmon sülalesi) Helenlerden bağımsızlıklarını kazandığı M.Ö. 135’ten Edom asıllı bir Yahudi olan Herod’un⁴⁹ (d. M.Ö. 73, ö. 4) Romalılarca Yahudiye Kralı ilan edilmesine kadar, John Hyrscanus’un⁵⁰ (d. M.Ö. 164, ö. 104) başlattığı devlet politikası gereğince sistematik bir yayılma süreci geçiren Yahudilik (Josephus, 1999: 503), Flavius Josephus’un dönemine gelindiğinde yalnızca Galile, Edom, Moab’da değil, belirli bir iktisadi-kültürel ortaklık ve evrensel ilişkiler ağı ile yeryüzünü temelde stoacı bir etikle anlamlandırma ihtiyacının bir arayışa dönüşmüş olduğu Akdeniz dünyasının Suriye, Mısır, Anadolu, İtalya gibi bölgelerinde (Matthews S. , 2001: 13) de inananlara sahip hale gelmişti. Böylelikle, Yahudiyelilik hemşeriliğin yanında bir dini inancı da belirten ve M.S. 3. ve 4. yüzyıllara değin sürecek bir çift anlam kazanmıştı. Geçiş dönemi süresince hemşerilik atfı da olan “Yahudiyelilik”, Yahudiyelilerin dini inançlarının, onların politik birim olma hallerinin yokluğunda Yemen’e⁵¹, Kuzey Afrika’ya, Levant’a, Anadolu’ya, İtalya’ya, Karadeniz’in kuzeyine doğru yayılmaya devam etmesi ile ortaçağlarda Yahudilik olarak adlandırılan dinin adı olan kavrama dönüşmüştür.

Yahudiyeli olmayan bir bireyin dinsel inancı tanımlar biçimde Yahudiyeli olarak nitelendirilmesi Josephus’un ve Cicero’nun yaşadığı dönemlerde normal bir durumdur (Cicero, 2014; Sand S. , 2011). Söz konusu olan, bu dönemin sonunda bu ikili anlamın kaybolmaya yüz tutmuş olmasıdır. Josephus bir coğrafyanın ve onun sakinlerinin tarihini yazmışken, 5. yüzyılın sonunda Talmud’un kodifikasyonunun tamamlanması

⁴⁹ M.Ö. 37-4 yılları arasında Romalılara bağlı bir Kral olarak Yudea’yı yönetmiştir.

⁵⁰ M.Ö. 135’ten ölümüne dek hüküm süren John Hyrscanus, (Yohan Hurkanos, John Hyrcanus ya da Ioannes Urkanos diye de anılır) Yudea’ya komşu bölgeleri Yahudiyelileştirmiş olmasıyla bilinmektedir.

⁵¹ Ibn-i Haldun, Mukaddime’de, Yemen topraklarında varlık göstermiş Himyar krallığının halkını Yahudiler olarak andıktan sonra, Himyarlıların bu “dine” sonradan geçmiş olduklarını yazmıştır (Haldun, 2013: 787).

(Monet, Lods, Rapport, & Graudy, 2006: 205) ve rabbani geleneğin kendisini kurması⁵² ile bu geçiş dönemi de sona ermiştir⁵³. Böylece halk kavramı da dönüşüme uğramış, post-siyonist tarihçilerin varlığını reddettikleri Yahudi halkı, artık Yahudiyeliliği değil, Yahudiyelilerin dinsel inançlarını takip eden heterojen topluluğu imler hale gelmiştir. Bu durum Haldunyen terimlerle, Yahudiyelilerdeki nesep asabiyetinin, dinin yayıldığı alanı kapsayan bir tür sebep asabiyetine değil, nesep asabiyetinden beslenen bir dine dönüşmüş olduğunu göstermektedir⁵⁴. Din asabiyetle beslenir ama yayılabilmek için o asabiyeinin çerçevesinin genişletilmesine ihtiyacı vardır. Her asabiyetin ilk amacı büyüme; din de bundan azade değildir. Fakat daha büyük bir asabiye dönüşebilmek için başlangıçtaki nesep asabiyetine hem yaslanmak hem de onu giderek tasfiye etmek zorundadır (Yalçınkaya, 2005: 178). İşte Musa dininin (Yahudiliğinin) Yahudiyeliliği ve dolayısıyla İbraniliği (*H)atırlamasını*⁵⁵ zaruri hale getiren eşik tam da buradadır.

Öte yandan ortada ne Yahudilere özgü bir mülk ne de ortak seküler çıkarları paylaşılan, sebep asabiyetine sahip homojen ve yekpare bir Yahudi topluluğu bulunduğundan, bu din, modern ulus konseptinin ezelden beri var olduğunu iddia ettiği ortak atalar, ortak dil, ortak anavatan unsurlarını değil, müminler arasında ortak bir manevi rabıtaı, bir ümmeti imler.

⁵² Roma kuşatması altındaki Kudüs'ten çıkarak Galile bölgesine yerleşen hahamların 3. yüzyılda Mişna yani sözlü geleneği yazıya dökmelerinden ve bu metin ile Tevrat'ın ilmihali olan Talmud'un kodifikasyonunun yapıldığı 4. ve 5. yüzyıllardan evvel Yahudi dini inancı üzerinde bir ortodoksi de yoktur. Söz konusu olan yekpare bir Yahudilik dini değil, Musa kanunlarını temel alan, aralarında, vahyin epistemolojisi ve varlığın ontolojisine ilişkin büyük farklar bulunan bir çok mezheptir (Kohn & Moore , 2007: 74-75).

⁵³ Haşmonların politik ajandaları gereği Yudea'nın periferisinde ve Roma'nın çeşitli bölgelerinde yayılan inanç sisteminin inananlarının yanında bir coğrafyayı ve onun antik dönemde yaşamış halkını da imleyen terim, sözü edilen geçiş dönemi sonunda, artık salt bir dini cemaati tanımlayan, somut coğrafi bir atıf olmaktan ziyade dinsel bir atıf olan kutsal İsrail ülkesinin halkı olarak bu mümin topluluğunu imleyecektir. Artık Yahuda Ha-Nasi, Babilli Nathan gibi yazarlar, tıpkı Ibn Ezra, Saadia Gaon, Maimonides gibi Yahudilikten bahsettiklerinde Yudeayı değil, bu ümmeti kastederek gelecektir.

⁵⁴ Ibn-i Haldun'da asabiyet iki türdür; ilki göçebe-kandaşlığa dayanan nesep asabiyeti, ikincisi de mülke ulaştıktan sonra *medinenin* etrafında kurgulanan sebep asabiyetidir (Haldun, 2013).

⁵⁵ Hatırlatılan şeyin arkeolojik verilere dayalı gerçek karakteri bölümün sonunda tartışmaya açılacaktır.

Kendisini “doğuştan” bir Yahudiyeli⁵⁶ olarak tanıtan Josephus’un, “atamız Abraham” derken (Josephus, 1999: 59) göçebe İbrahim’in ya da Heber’in soyundan gelmiş olmak ile kastettiği şey, Tevrat’taki coğrafi dağılma hikayesini takiple bir Edomlu Yahudinin değil, Yahudiyelilerin Nuh’un 10. kuşak torunu olan Abram’ın sulbünden gelmiş olduğunu ifade etmektedir⁵⁷. Yoksa Josephus’un Yahudiyelilerin inandıkları dine inanıyorlar diye Edomlu, Suriyeli, Mısırlı ve doğma büyüme Romalı Roma vatandaşlarının soylarını İbrahim ve İsrail’e dayandırmak, Yahudiyelik inancından modern bir Yahudi ulusu devşirmek gibi bir iddia ya da niyeti yoktur⁵⁸. Ancak kendisinden birkaç asır sonra, tek tanrılı bu din Akdeniz’in çeşitli halkları arasında iyice yayıldığında aradaki ayrımlar belirsizleşecek, 500’de kodifiye edilen Babil Talmudu’nda Yahudilik sekter değil, evrensel bir temelde formüle edilecek, bu formülasyonun kurulabilmesinde göçebe İbrahim’in kanından gelmişlik atfı kilit bir rol üstlenecektir. Yahudiyelik bir hemşerilik atfının ötesine geçer, yeni Yahudiyeliler bir millete dönüşürlerken, göçebe İbrahim’e dair söylencenin muhafaza edilmesi ve *(H)atırlatılması* daha da önem kazanır. Tarımsal-ticari rantı yöneten ve dağıtan sınıflarla simbiyotik ilişki içerisindeki hahamlar, cemaatlerinin sosyo-ekonomik düzen içerisindeki konumlarını stabilize edebilmek için, sinagoga (dolayısıyla kendilerine), Yahudilere bu geçmişin *(H)atırlatılması* işinde merkezi bir konum ve fonksiyon biçmişlerdir. Zira ikinci bölümde detaylı olarak görülebileceği gibi, Yahudinin Yahudi olarak kalması, iktisadın işleyişinde en azından 13. yüzyıla kadar önemli bir fonksiyona sahip olmuştur.

⁵⁶ İngilizceye yanlış bir biçimde doğuştan Yahudi şeklinde çevrilen “Idueos to Genos” kalıbı.

⁵⁷ Musa yasalarını kabul etmiş ve Yahudiliğin o dönemdeki ananelerini takip eden Samirilerin, kendilerini Yuedalı kabul etmemeleri, ancak Büyük İskender bölgeye gelip Yahudiyelileri onurlandırırdığında “Yahudiyeliyiz ve Yakup’un soyundan geliyoruz” demeleri, daha sonra Yahudiyeliler siyasal olarak zor duruma düştüklerinde aradaki soy bağıını tekrar inkar etmeleri (Josephus, 1999: 443, 464) dikkat çekicidir. Zaten Josephus da Yahudiyelilerin Tarihi’nde Musa yasalarını takip eden Yahudilik dinine girmiş Samirilerin köken olarak, Pers ya da Mezopotamyalı olduklarını, Yahudiyelilerle biyolojik bir soy bağlarının bulunmadığını, siyasal iklim değiştiğinde de inandıkları dini değiştirebildiklerini iddia etmiştir (Josephus, 1999: 466).

Josephus kitabı Yahudiyelilerin Tarihi Yaratılış hikayesi ile başlar ve kitap boyunca TANAK'ın anlatısını olduğu gibi, sorgulamadan aktarır. Sözü edilen geçiş döneminde, eserlerini Yunanca yazmış olan Flavius Josephus bir yer adı olan Yudea'ya atıfla Yahudiyeli (Yunanca Iudaios) sözcüğünü kullanmıştır (Cohen S. J., 1999: 72; Esler, 2009: 79). Öyleyse yukarıda sözü edilen geçiş döneminin henüz başında, kendisi de aslen bir Yahudiyeli olan Flavius Josephus bir dinin inananlarının tarihlerinden ziyade, bir coğrafi bölgede yaşayan insanların tarihleri ile ilgilenmektedir. Josephus ve Cassius Dio gibi yazarlar, Yahudiyeliler de dahil insan gruplarını tanımlamak için kullandıkları ethnos, goy, am, gens sözcüklerini herhangi bir hayvan, insan, böcek ve eşya türünü-grubunu belirtmek amacıyla da kullanılmışlardır. Bu nedenle bu sözcüklerin anlamları modern anlamda ulus sözcüğüne atfedilen anlam bagajının çok ötesindedir. Sözcüklerin kullanılabilmelerinin tek şartı niteledikleri insan, eşya ya da hayvan grubunun belirli bir ortaklık kategorisini paylaşıyor olmalarıdır. Biraz aşağıda halk kavramının pre-modern dışavurumları ele alınırken bu sözcüklerin anlamları daha detaylı olarak incelenecektir. Sözü edilen geçiş döneminde, Yahudiyeliliği spesifik bir goy, am, umma, leum yani millet haline getiren ortaklık kategorisi ya da temeli hem teritoryal hem dinsel iken sonraki dönemlerde dinsel ayağı öne çıkar hale gelmiştir. Artık bugün de Yahudilik sözcüğüyle ifade edilen bu ortak inanç bağı, farklı coğrafyalardan, farklı dilleri konuşan, farklı seküler kültür ve kökenlerden insanları belirli bir küme, bir millet içinde tanımlayabilen bir işlev kazanmıştır. Bu küme maddi hayat ve tarihin gerçekliklerine alternatif, onlara paralel bir yapı ve inanç kümesidir. 20. yüzyılda çok farklı seküler Yahudi kimliklerinin yan yana durabilmeleri için *(H)atırlatılan* mitoloji, bu inanç birliğinin zemininde korunak bulmuş ve çağlar ötesine aktarılmıştır.

Talmud'un, "Yeryüzündeki tüm yaratıklar arasında barışın hüküm sürmesi ve hiç kimsenin bir ötekine 'benim atam seninkinden daha büyüktür' diyememesi için tüm

insanlar tek bir atadan gelecek şekilde yaratılmışlardır (Sanhedrin, 4:5)” demesi modern-öncesi “Yahudi ulusu” (am Yehudi, leum Yehudi, Goy Yehudi ya da Umma Yehudi) kimliğinin ırkçı-dinsel değil (Bornstein, 2011: 28), evrenselci-dinsel bir temel üzerine inşa edilmiş olduğunu (Lie, 2004: 28) doğrular. Makabiler’in devlet politikası doğrultusunda Filistin coğrafyasında, Yudea’nın Edom, Moab ve Galile gibi periferilerinde ve sonrasında da stoacı çağın⁵⁹ etik ve kültürel ihtiyaçlarına cevap olarak değerlendirildiği ölçüde, Levant’ın Mısır, Suriye, Tarsus gibi parçalarında hatta İtalya’da Musa kanunlarını kabul ederek sünnet olan ve Yudealı (Yahudi)⁶⁰ sıfatını alanlar, İbrahim ve Musa adında büyüklerin ümmetine (yani ulusuna) girmiş olduklarının farkındadırlar⁶¹. Aynı dönemde, henüz Yahudilikten ayrışmamış bir dinsel yorumu, daha doğrusu bir çeşit reform hareketini takip eden İsa yandaşı Yahudiler gibi bu Yahudiler de kendilerini kutsal İsrail ülkesinin ve halkının bir parçası, evrenselci İbrahimi ise bu anlamda İsrail ümmetinin yani kendilerinin atası olarak görüyorlardı (Kooten, 2010: 319-322). İbrahim’in evrenselci kimliğine ilişkin bu yorum, 19. yüzyılın sonunda, onun “Yahudi ulusu”nun atası olduğunu öne süren romantik-ırkçı yorumdan farklıdır.

⁵⁹ Bireyin vatandaş olarak kendisini var edebildiği, kamusal olanla özel olanın henüz ayrışmadığı Site ve Polis yaşamı sönerken, birey bu varoluşsal boşluğunu, dünyadan soyutlayarak korumaya aldığı bedeni ve zihninde kavrayabildiği bir aşkın otorite ile kuracağı yakınlık üzerinden doldurmaya çalışmayı talep eder hale gelecektir.

⁶⁰ Yudealı-Yahudiyeli ayrımı M.Ö. 586 yılında Babil’in bölgeyi ilhak ettikten sonra Yudea’ya Yehud ismini vermelerinden kaynaklanmaktadır. Bölgenin adı Babillilerin bölgeye verdikleri isimlendirmeyi takiple İbranice ve Arapça’ya Yehudiye olarak geçmiştir. Aşağıdaki bölümlerde yalnızca yerin adından ya da Yahudiliğin bir din olarak kurumsallaşmamış olduğu dönemlerden bahsedilmek istendiğinde Yahudiye yerine aynı anlama gelen Yudea sözcüğüne başvurulacaktır.

⁶¹ Marcus Tullius Cicero, Yahudilerin İtalya’daki sayılarının fazla olduğundan; bu bağlamda Roma mahkemeleri ve Senato’daki etkilerinin çok kuvvetli hale gelmiş olmasından yakınmıştır (Cicero, 2014: 2227). Bu yayılmanın Yudea Dağları’nın, tüm Akdeniz dünyasına muazzam bir göç vermiş olması, göç eden Yahudiyelilerin doğa üstü bir hızla çoğalmaları neticesinde vuku bulmuş olması mümkün değildir; buna ilişkin bir arkeolojik veri de yoktur. Öyleyse Yahudiyelilerin etnik oryantasyonlarını, Adem’den hatta karanlığın aydınlıktan ayrılması anından itibaren başlatan kozmolojik anlatı, M.Ö. 2. yüzyıldan itibaren Roma dünyasında çeşitli kültürlerden insan ve grupların iman ettiği tek tanrılı bir inanç haline gelmiştir. Bu noktadan itibaren Yahudiyelilik, bir coğrafi bölge olarak Yahudiyeli olmağın yanında, bir dinsel inanca olan mensubiyeti de belirtir hale gelmiş ve yukarıda Josephus’un eserlerini verdiği dönemi de kapsayan “geçiş dönemi” olarak tanımladığımız, ancak M.S. 3. ve 5. yüzyıllar arasında nihayete erecek bir epizot başlamıştır. Bizzat Josephus’un kendisinin Yunan polislerinin yasaları ile Musa yasalarını karşılaştırırken, Makabiler Kitabını da tekrarlar Spartalılar, Lacedemonialılar ve Yahudiyeliler arasında bir akrabalık tahayyül ederek tüm bu halkların ilk atasının İbrahim olduğunu söylemesi oldukça ilginçtir (Josephus, 1999: 832).

Cicero'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra doğan, Josephus'un çağdaşı, Roma vatandaşı Tarsuslu Yahudi Pavlus, sünnetli ya da sünnetsiz, Yudealı ya da değil, Yahudilerin tanrısına inanan herkesi kutsal İsrail ülkesinin ve halkının bir parçası ilan eder (Grudem, 1994: 859-863) ve Yudealıların kozmogonik anlatıları ve soy kütüklerinin bu insanlar ve topluluklar için de geçerli olduğunu belirtir:

“Yoksa tanrı yalnız Yudealıların tanrısı mıdır? Diğer ulusların da tanrısı değil mi? Elbette diğer ulusların da tanrısıdır. Çünkü sünnetlileri imanları sayesinde, sünnetsizleri de aynı imanla aklayacak olan tanrı tektir” (Pavlus'un Romalılar'a Mektubu 3:29-30).

“Bu nedenle vaat, tanrının lütfuna dayanmak ve İbrahim'in bütün soyu için güvence altına alınmak üzere imana bağlı kılınmıştır. İbrahim'in soyu, yalnız Kutsal Yasa'ya bağlı olanlar (Yahudiyeliler) değil, aynı zamanda İbrahim'in imanına sahip olanlardır. «Seni birçok ulusun babası yaptım» diye yazılmış olduğu gibi İbrahim, iman ettiği tanrının, ölümlere yaşam veren, var olmayı varlığa çağıran tanrının katında hepimizin babasıdır” (Pavlus'un Romalılar'a Mektubu 4:16-17).

Pavlus bu sözleri o dönemde henüz Yahudilikten ayrılmamış olan, İsa'nın ödediği düşünülen kefareti üzerinden bir kurtuluş vaat eden, Yahudiliğin bir tür versiyonuna yani Yahudiliğe davet etmek istediği insanlara söylemiştir. Bu durum, İbrahim'in Yudealı olmayan ancak Musa'nın öğrettiği dini benimsemiş insanlar tarafından bir ata olarak kabul edilebilirliğine halel getirmemekte, bilakis bu olanağı teyit etmektedir. Çok geniş bir coğrafyaya hükmetmeye çalışan Roma idarecileri, egemenliği pekiştirmek ve yönettiklerini merkeze bağlamak için bu olanaktan faydalanabileceğini 4. yüzyılda fark edeceklerdir.

Ancak idarecilerin dışında, limanları, ticaret yollarını, tapınakları, panayırıları, pazarları, manevi bir rabıtaya tutunma ihtiyacı içerisinde olan Akdenizli yurttaşları, köleleri ve kadınlarıyla başka bir Roma daha vardır. Bu Roma, göçebe İbrahim’in adil, eşitlikçi, dürüst dünyasını (*H*)*atırlayarak*, dünyanın o güne kadar gördüğü en sofistike devletin yanı sıra en sofistike sömürü makinesinin yönetirken ve (*G*)*üvenlik* sağlarken ortaya çıkardığı safrayı “unutmak” ihtiyacı içerisinde olduğunu çok daha evvelden fark etmiştir. Unutma yalnızca sınıflı toplumda yönetilenin safrayı unutulması değildir. Esas ya da daha önemli unutulmuş, Pavlus’un davetine icabet eden ya da etmek zorunda bırakılan barbarın, göçebeliğini unutulmasıdır. Yerleşik köhnemiş, hareketsizleşmiş ve ölmeye mahkum yaşamına, kanından kan katarak can veren göçebe, kanını teslim ettiği yerleşik dünyasında, kansız kalarak geçmişini unutmuştur. Böylece devlet baki kalırken, onun sönümlenmesi olanağı da göçebenin unuttuğu şey ile birlikte, sis perdesinin arkasındaki bir hayale dönüşür.

Pagan tanrılarının, genişleyip evrenselleşen Roma dünyasının Akdeniz ve Karadeniz sahil şeritlerinde yer alan hareketli ticaret noktalarında hasıl olan yeni ihtiyaçları karşılayamaması sebebiyle yayılmasına devam eden, aşkın bir evren ve tek tanrıca anlayışa sahip Yahudiliğin inananları, İbrahim’in ataları olduğuna, kendilerinin de kutsal İsrail halkının bir parçası olduklarına iman etmişlerdir. Ancak bu durum, 19. yüzyılın sonu hatta 20. yüzyılın ortalarına kadar, Filistin’de, Suriye’de, Irak’ta, Mısır’da, Hazar Denizi Ukrayna hattında, Kuzey Afrika’da, Yemen’de, Anadolu’da ve İtalya’da Musa kanunlarını kabul etmiş insanların Sana’da, Fez’de, Amsterdam’da, Kudüs’te, İzmir’de, Odessa’da, Urfa’da, Selanik’te ve Venedik’te yaşayan torunlarının, anavatanında toplanmayı, İbranice konuşmayı, yalnızca Yahudilerden oluşan bir devlet kurmayı saplantı derecesinde şart koşan, modern anlamda bir ulus bilinci geliştirmeleri ile neticelenmemiştir. Yahudilik dininde ortak günlük çıkarları paylaşan bir topluluğa

değil, millete mensubiyet söz konusudur ve üyelerin manevi bir rabitanın etrafında toplanmış oldukları bir inanç birliği –en azından rabbani Yahudilik için- vardır.

b. Heterojen Bir Çokluk olarak Yahudiler ve Ulus Kavramının Pre-Modern Dışavurumları

Siyonizm modern ulus kavramının anlamsal içeriğini kadim Yahudi milletine aktararak bir tarih mistifikasyonu yapmıştır. Bu alt başlıkta Musa dininin pre-modern dönemde yaşamış inananlarının, Yahudi ulusu sözcüğüne atfettikleri anlamların İsrail resmi tarih anlatısında geçen, ortak anavatan, atalar ve ülküyü paylaşan “Yahudi ulusu”ndan ne derece farklı olduğu gösterilecektir.

Yahudiliğin dinsel kurumsallaşması, 3. yüzyılda sözlü geleneğin Mişna adı altındaki kodifikasyonu ve iki yüzyıl boyunca Tiberia⁶², Sura⁶³, Pumbedita⁶⁴, Kayseria gibi akademilerde yazılan açıklamaların derlenmesi ile devam etmiş, 500’de Babil Talmudu’nun kodifikasyonu ile neticelenmiştir. Bu koleksiyon ve ona atıfla yazılan Aramice şerhler ile agadik⁶⁵ literatür, teolojik referanslar ile sınırlıydı ve İslamileşmiş coğrafyada eski Yunan ve Roma metinlerinin tercümeleri ile ivmelenen felsefi rönesans dönemine dek, Yahudi varlığının tek nişaneleriydi.

Yahudilik dininin ve İbranice’nin rönesansı, İslami medeniyetin Bağdat, Kahire, Şam, Kordoba gibi merkezlerinde Müslüman elitlerle ortak bir üst kültürü paylaşan Yahudi yazarların giriştikleri şerh yazımı ve tercüme faaliyetleri ile yaşanmıştır. Bu

⁶² Galile Denizi’nin batı kıyısında yer alan, İmparator Tiberius’un adına kurulmuş bu antik şehrin bulunduğu bölgede bugün aynı ad ile bir İsrail şehri yer almaktadır.

⁶³ Babil İmparatorluğu’nun güneyinde kurulmuş bir kent. Bugün Necef yakınlarında bulunan bir antik kenttir.

⁶⁴ Babil İmparatorluğu’nun güneyinde kurulmuş bir kent. Bugün Felluce yakınlarında bulunan bir antik kenttir.

⁶⁵ TANAK’ta bulunan karakter, yer ve olaylar etrafında örülmüş masalsı öyküler, Agadalar, Yahudiliğin bayram, ritüel ve geleneklerinde büyük yer tutmaktadır. Örneğin, İsrailoğullarının Firavun’un zulmünden ve Mısır’dan Çıkış anlatısının (*H)atırlanması* ve anılması temelinde kurgulanmış bir bayram olan Pesah (İbranice geçmek, çıkmak anlamlarına gelir) ya da Türkçe’deki adıyla hamursuz bayramında, Yahudiler tüm aile ve yakınların toplanarak metza (mayasız bir tür ekmek), balık gibi yiyeceklerden yendiği sofranın başında Tevrat’ın ilgili Çıkış bölümünü değil, konuya ilişkin özel bir “agada” okurlar.

faaliyetlerin amacı, Arap edebiyatının ve gramer çalışmalarının İslam din, medeniyet ve ümmetinin üstünlüğüne kanıt olarak gösterildiği ve Yahudi dini kimliğinin kozmopolit İslami evrensel-kültür çevrelerinde giderek ayırt edilemez hale geldiği yerde, bir din olarak Yahudiliğin ve bir ümmetin dili olarak İbranice'nin ayrıksılık ve üstünlüğünü ispat edebilmektir (Hughes A. , 2004; Huges, 2010; Berman, 1997).

9. ve 10. yüzyıllarda yeni kültürel rönesans, barış ve refah döneminin merkezinde, Bağdat ve Abbasi sarayının zor ile rızayı kendi mutlakiyetçi yönetiminin güdümünde dengeli biçimde tutabilmesi yatmaktaydı. Bu bakımdan İslam ortodoksisinin kurumsallaştığı bu dönemde, kadim Arap şiiri, gramer ve edebiyat çalışmaları, kendisini Sasani kültürel öğeleri ve geçmişi ile kalın çizgilerle ayırarak tahkim etme çabasında olan, ayrıca kendi mutlakiyetçiliğine karşı gelişen şeriat eksenli muhalefeti dizginlemeye çalışan Abbasi sarayı tarafından büyük bir hürmetle desteklendi (Hodgson, 1995: 436) Mişna'nın 200'lerdeki kodifikasyonundan sonra büyük bir hızla unutulmuş ve gerileyen İbranice'nin yeniden dinsel referanslı edebi metinlerin dili haline getirilip canlandırılması işte böyle bir döneme rastlamaktadır ve Yahudilerin, İslami yüksek kültür sahasında, kendi dinsel kültürlerinin müstakillliğini tescil etme çabası olarak algılanabilir.

Aaron Huges'e göre, müstakil ve ortak bir Yahudi kimliği 9. ve 10. yüzyıllarda yapılan edebi ve felsefi faaliyetlerin sonucu olarak yapay bir şekilde icat edildi. Zira Bağdat, Şam, Kordoba gibi kültürel merkezlerde üst kültürün paydaşları olarak yaşayan Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların düşüncelerini ince çizgilerle bile ayırabilmek çok güçlü (Huges, 2010: 86-88).

Ümmet ve onun somut tarihini tahayyül etme girişiminin, Saadia Gaon, Rabbi Moses ben Maimon, Rabbi Moses Ibn Ezra gibi Karailik⁶⁶ ve Yahudi heterodoksisıyla polemiğe girmiş rabbani gelenekten yazarlar tarafından, tam da İslam ortodoksisinin ve mutlakiyetçiliğinin, Antik Yunan felsefesinden çağrılan “akılcı” düşünme ilkeleri yardımıyla kurumsallaştırıldığı bir dönemde ortaya çıkmış olmasının bir tesadüf sayılamayacağı doğrudur. Akıl ile tarihin *Logos*’una açılan bu patika üzerinde, Ibn-i Haldun, Vico, Montesquieu ve Hegel izlenerek 19. yüzyıl tarihselci geleneğine varmak da mümkündür. Ancak yine de, bu tercüme çalışmalarını ve kadim İbrani şiiri üzerinden bir kadim İbrani kültürü tahayyül etme girişimini, dinsel alan ile sınırlı bir milletin ve mümin kitlesinin Ethos’una ilişkin bir literatür (O’Leary, 1971: 157-164) olarak kabul etmek gerekir.

Bu literatür, tarihi yapan insan ile ya da bunun da ötesinde bu insanların oluşturduğu bir “Yahudi ulusu” ile ilgilenmemiştir. Bu nedenle örneğin Abbasilerin altın şehri Bağdat’ta, en önemli kelim alimlerinden olan Rabbi Saadia Gaon’un meşhur gramer çalışmaları *Agron*, *Kutub al-Lughah* ve *Tafsir al Sab’ina Lafsah*, kendisinden

⁶⁶ Birinci yüzyılda, sözlü geleneğin 200’lerdeki kodifikasyonundan evvel, bu sözlü gelenek üzerinden bir şeriat kurgulayan Ferisilerin aksine, yalnızca yazılı Tevrat’ı kaynak ve kanun kabul eden Sadukiler adında bir sekt ortaya çıkmıştır. 9. yüzyılda doğacak Karailik mezhebinin dayandığı fikirler bu birinci yüzyıl sektine kadar geri götürülebilir. Karailiğin bir Yahudi mezhebi olup olmadığı rabbani gelenek (haham Yahudiliği) içinde tartışmalı bir konu olmuştur. Ancak Karailer kendilerini Yahudi olarak telakki ettiklerinden (Lasker, 2002), bu mezhep müstakil bir tek tanrıcı inanç sistemi olarak tasavvur edilemez. Talmud ve Mişna’yı şeriat (Halakha) olarak kabul etmeyi reddeden Karailer, Avrupa’da Protestanlığın ortaya çıkışına dek, Tevrat’ı gündelik dinsel bir pratik olarak okuyan ve onu kendi kimliklerinin kökeni olarak kabul eden tek unsurdur. Bu iki unsura 19. yüzyılın ikinci yarısında, Siyonizm’in itkisiyle rabbani Yahudiliğin takipçisi olanlar da katılacaktır. Talmud, Tevrat’ta yer alan 613 Mitzvot’u (emir ve yasaklar) yani Musa kanunlarını gündelik hayata ve zamana uyarlamış olan çok hacimli bir dini metinler, yorumlar bütünüdür. Karailer iktidar odağı ile simbiyotik ilişki halinde buldukları din adamları sınıfını ve onların yorumlarını reddetmiş, dinin özüne yani Tevrat’a dönmeyi önermişlerdir. Bu nedenle sözlü geleneği ve Mitzvot’un tefsir, kelim, hadis ve fıkıh ilimlerinin konusu yapılmasını reddeder, günlük ibadetlerinde Tevrat okurlar. Ancak Karailik dünyadan el etek çekmiş sofu bir tarikat olarak değerlendirilmemeli, en önemli gelişimini, rabbani Yahudiliğin merkezi olan Bağdat’ın parıltısı sönerken, Fatimiler’in Kahire’inde yaşadığı unutulmamalıdır. Yeni ticari olanakların kendisine çektiği Yahudi elit sınıfın bir bölümü kendisini ideolojik olarak Bağdat ve rabbani ortodoksinin karşısına kurmuştur. Bu konu ikinci bölümde daha detaylı ele alınacaktır. Ancak şu kadarını eklemek gereklidir: Protestanlığın yayılma sürecinde İncil’in yerel dillere çevrilmesi hadisesinden hareketle, Protestanlık ve Karailiğin yazılı metne yaklaşımları arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir. Protestanlık da imparatorluk ve kilisenin fiilen zaten zayıflamış boyunduruğuna legal anlamda da daha fazla direnmek istemeyen ticari merkezlerin egemenliklerini kurarken kutsal metnin orijinal yazılı haline başvurarak meşrulaştırdıkları bir düzlemde yayılmıştır.

yedi ve sekiz asır sonra yaşayacak Isaac Marcus Jost, Gersom Scholem, Yitzhak Ben-Zvi, Heinrich Graetz, Salo Wittmayer Baron, Yitzhak Baer, Ben-Zion Dinur gibi dindaşlarının İbranilik ve İbrani dili ile ilgili olarak yazdıklarının yanına değil, karşısına konumlandırılmalıdır.

Bu konuda bakılabilecek diğer bir yer Arap-Yahudi kültürünün altın çağının sönüp gitmeye yüz tuttuğu 11. yüzyıl Endülüs'üdür. 1090 yılında Berberi Muravıtların Endülüs'e geçmesiyle Granada'dan sürülerek İspanya'nın kuzeyinde yaşamaya mahkum edilmiş Rabbi Moses ibn-i Ezra'nın Tarshish'i, Divan'ı, gramer ve felsefeye ilişkin şerhleri, bir taraftan İbrani şiirinin ve Yahudi dininin özerk karakterini sergilerken, diğer taraftan ellerinden kayıp gitmiş Granada'nın ve Endülüs Arap-İbrani yüksek kültür dünyasının yasını tutar. Onun için Sürgün Kudüs'ten ayrı olmak değil, Granada'dan uzakta olmaktır.

“Daha ne kadar zaman ayaklarım Sürgün'de (גלות-galut) dinlenmek bilmeksizin dolanıp duracak? (Ibn Ezra'dan aktaran Scheindlin, 2000: 253)”

Bu bağlamda O'nun edebi ve teolojik metinleri, çevresindeki dilini anlamadığı, kültürüne yabancı dünyanın boğuculuğuna karşı yekpare bir Yahudi kültürünün değil, ama bir Endülüs Yahudi kültürü ve cemaatinin ve bunun Endülüs Arap yüksek kültürüyle oluşturduğu uyumun savunusu olarak okunmalıdır. Bu boğuculuk yalnızca Katolik dünyanın boğuculuğu da değildir. Raymond Scheindlin'in aktardığına göre, Ibn Ezra sürüldüğü kuzey İspanya'da, burada yerleşik ve buranın kültürü ile yetişmiş olan dindaşları arasında da kendisini hapiste gibi hissetmektedir (Scheindlin, 2000: 252-253). Rabbi Moses ibn-Ezra'nın durumu, Yahudiliğin kadim tarihinde, modern ulus konseptine dair atalar, ortak anavatan, ortak dil unsurları gibi saplantıların varlığından

bahsedebilmemize engel olan örneklerden biridir. Bu milletin tarihinde, çeşitli yerel Yahudi kültürlerinin, evrensel manevi düzlemde birbirleriyle ortaklaştıkları ayrık tarihlerinden bahsedilebilmektedir.

1172 yılında Rabbi Moses ben Maimon (Maimonides), Yemen Yahudi toplumunun lideri Haham Netan'el al-Fayyūmi'den, Yahudilerin o dönemde gördükleri baskılardan da bahseden bir mektup alır. Moses ben Maimon'un al-Feyyumi'ye cevaben Arapça yazdığı (Meral, 2013: 2) mektup⁶⁷ incelendiğinde, dönemin en kuvvetli alimlerinden biri olan Maimonides'in Yahudiliği bir dini inanç, Yahudileri de dini bir cemaatin üyeleri olarak gördüğü net bir şekilde belirlenebilir. Maimonides metnin bir çok yerinde açıkça “dindaşlarına” seslenmektedir. “Dindaşlarım”, “Yahudiler” ya da “inanenlar” kelimelerini kullanmayıp, özel olarak bir Yahudi halkından bahsettiği yerlerde ise “Ummah”⁶⁸ kelimesini kullanmıştır.

⁶⁷ Mektubun tamamının Arapça aslından tercümesi çeşitli açık internet kaynaklarında bulunabilmektedir. Burada Boaz Cohen'in tercümesinin yer aldığı Wikisource'tan yararlanılmıştır.
https://en.wikisource.org/wiki/Epistle_to_Yemen

⁶⁸ Ummah kelimesi Maimonides'in incelemelerine çok iyi hakim olduğu Arap Dili'nde, etimolojik olarak aynı anadan doğmuş olmayı ifade eden bir kökten geliyor olsa da, zamanla bir peygambere inanarak onun yolundan giden kimselerin tümü anlamına gelmiş, Kuran'da geçtiği 60 küsur ayetin bir çoğunda da bu anlamda kullanılmıştır (Durmuş, 2003). Örneğin, bu ayetlerin bir bölümünde ümmet sözcüğü, “İbrahim'in ümmeti” şeklinde anılmıştır ve Allah'ın İbrahim'e gösterdiği yolu takip edenler manasına gelmektedir. Ancak kelimenin kökeni masum değildir ve toplumun işleyişine dair bir çok şeyi ele verir. Düzen, biyolojik olarak farklı soylardan gelen insanları kendi mantık silsilesine göçebe İbrahim üzerinden bağlamakta, bu sayede iki şey elde edilmektedir. Bir taraftan eşitsiz bir toplum düzeninde aslında farklı neseplere mensup (Türk, Arap, Farsi, Kürt...) insanlar yan yana getirilir, bir taraftan da göçebenin nesep bağının, kendi yaşam koşulları nedeniyle eşitlikçiliği zorunlu kılan karakteri unutturulur. Bu nedenle (H)atırlatma işlemi bir bakıma yeni bir (T)arih inşa eder; zira işlem bittiğinde (H)atırlatılan şeyin kendi orijinaliyle ne mana makamından ne de toplumsal organizasyondaki fonksiyonu bakımından bir alakası kalmamıştır. Semantik olarak, kelimenin herhangi bir topluluğu belirtmeye müsait daha genel bir anlam ve potansiyeli de vardır ve Kur'an'da çeşitli yerlerde bu kullanıma da rastlanmaktadır. Ummah sözcüğü İbranice goy, am, leum, umma, Yunanca ethnos, Latince gentile sözcükleri gibi ortak bir kategorinin içerisinde değerlendirilebilecek bir sayısal çokluğu imler. Sayısal çokluğun, hangi temele göre kategorize edilmiş olduğunun bir önemi yoktur. Bu temel soy bağı ile ilgili olabileceği gibi, inanış, adet, yaşanan yer ve coğrafya, iklim, cinsiyet...vb olabilir. Belirli bir yolu, dini, lideri, inancı takip edenleri niteleyen ümmet ve millet sözcükleri ile kawm sözcüğü arasında bir ikili karşıtlık kurulması doğru değildir. Bir çok kaynaktan kawm sözcüğünün millet ve ümmetin aksine, aralarında kan bağı olan bir insan topluluğunu, bugün anladığımız anlamda bir ulusu imlediği ifade edilmektedir. Kawm kelimesi de tıpkı goy, am, ethnos, gentile, ummah gibi bu bağı ifade edebilirse de, sözcük yalın anlamıyla “insan topluluğu” anlamına geldiğinden (Durmuş, 2003: 31), semantik potansiyeli yalnızca soy bağı ifade edebilmenin ötesindedir ve temel karakteri soy bağı olmayan, herhangi bir insan topluluğunu belirtebilir. Kur'an'daki ya da Mukaddime'deki kullanımları incelendiğinde de bundan öte bir bir sonuca varılamamaktadır. İbranice TANAK'da İsrailoğulları ya da başka herhangi bir insan topluluğunu ifade etme amaçlı olarak ulus (ya da halk) kavramına başvurulmak istenilen yerlerde, ummah ile aynı anlama gelen ve birbirleri yerine kullanılabilen (Cohen M. , 1992: 45), am (1850 kez), goy (586 kez), daha seyrek

Mektubun sekizinci bölümünde Maimonides, Yaratılış 17:20’de geçen “büyük ulus-halk”⁶⁹ kavramını açıklarken aynen şöyle yazmaktadır: Büyük ulus terimi hiçbir şekilde keramete ya da hukuka sahip bir insan topluluğu anlamına gelmez. Bu deyimim imlediği tek şey niceliksel olarak çok sayıda insanın bir arada olması durumudur”.

İbrahim’e seslenen, Yaratılış 17:20 şu şekildedir:

“İsmail’e gelince, seni işittim. Onu kutsayacak, verimli kılacak, soyunu alabildiğince çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım.”

İsmailoğullarından bahseden bu ayette kullanılan “büyük ulus” kavramı, tanrı, İsrailoğullarından bahsetmeye karar verdiğinde, Siyonist tarih yazımı için üzücü olmakla birlikte, yerini maalesef modern bir ulusun niteliklerini imleyen bir kavrama bırakmamakta, Tevrat’ın yazarlarınca aynen kullanılmaya devam etmektedir.

Örneğin, Yaratılış: 17:20’nin hemen berisinde, metnin yazar ve kompozitörlerinden yaklaşık 2000 yıl sonra, Siyonist ideolog ve tarihçilerin kendisinden ulusçu bir ruh çıkartacakları ve bir *(G)üvenlik* paranoyası altında Yahudileri ulus-devlet inşası hedefini konsolide etmek için *(H)atırlatacakları*, meşhur Yaratılış 12:1-3’te Alemlerin Rabbi Abram’a şöyle seslenmektedir: “Ülkeni, akrabalarını, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git, seni büyük bir ulus yapacağım, seni kutsayacak, sana ün kazandıracağım; bereket kaynağı olacaksın; seni kutsayanı kutsayacak, seni lanetleyenleri lanetleyeceğim; yeryüzündeki bütün halklar senin aracılığınla

olmak üzere leum (35 kez) ve umma (3 kez) sözcükleri kullanılmıştır. Öte yandan, modern dönem öncesinde, am ve goy sözcüklerin dini cemaat anlamından yalıtık bir kullanımına rastlanmamaktadır (Friedman, 1992: 25). Benzer şekilde B’nei Israel (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל İsrailoğulları) kavramının da -Pavlus’un çağırısı hatırlandığında- aynı yolu takip eden müminleri imleyen, sentetik ve plastik bir atıf olduğu düşünülebilir.

⁶⁹גוי גדול - Goy gadol (büyük ulus-halk-ümme-millet)

kutsanacak”⁷⁰. Maimonides’te Yahudiler etik ve ontolojik olarak ötekilerden üstün bir “goydur”. Zira Yahudiler alelade bir goy değil, goy kodeş (גוי קדוש -kutsal halk-topluluk)tir. Ancak anlaşılan o ki, bu üstünlüğün pratikte soyla değil iman ve takva ile ilişkisi bulunmaktadır. Zira, goy kodeş yani Yahudiler, alelade bir insan topluluğu değil, Musa yasalarını takip edenleri karşılamaktadır. Diğer bir deyişle, Yahudilerin bir halk, goy ya da am kategorisinde tanımlanmalarının özel nedeni, bu insan topluluğunun yaşadığı coğrafya, geldikleri yer, fiziksel görünüşleri ya da konuştukları dil değil, Musa yasalarını benimsemiş olmalarıdır. Onları bir “halk-goy” ya da belirli bir “insan topluluğu” yapan dinleridir. Ancak unutulmamalıdır ki onları birbirlerine bağlayan dinsel kaidenin tuğlaları, tahayyül edilmiş bir soy bağının silik hatırasının anımsatılması üzerinden döşenebilmiştir.

Yukarıda Rabbi Moses Ben Maimon’un aynı zamanda devrin Müslüman alimleri ile de girdiği bir polemik olarak nitelendirilen (Meral, 2013) mektubu hakkında yapılan akıl yürütmenin vardıgı sonuçlardan birisi şudur: 12. yüzyılda Yahudiler kendilerini bir dinsel cemaatin üyeleri olmanın ötesinde, ortak bir kültürü, anavatana dönme ve bir arada yaşama ülküsünü paylaşan, kolektif eylem çabası içerisinde bir grubun üyeleri olarak görememektedirler.

Burada üzerinde durulması gereken meselelerden birisi de gerek Yunanca ve Latince gerekse de İbranice ve Arapça’da ulus kavramını karşılayan sözcüklerin etimolojik anlamlarının, biyolojik soy bağını (*H*)atırlatan bir içeriğe sahip olmalarıdır. Am, umma ve ethne, kabile, sürü anlamına, natio, doğmak, doğum anlamına, gentile ise

⁷⁰ Yaratılış 17:20’yi 12:1-3 ile ummah ve goy kelimelerinin birbirleri yerine kullanılmaları bakımından karşılaştırmak gerekebilir. 17:20’de ilgili bölümün (ve onu büyük bir halk yapacağım) Arapça tercümesi ve ıbranice orijinali şu şekildedir:

כִּבְרָה מְאֹדָּה וְאַחֲמֵלָה

וְנִתְּתִיו לְגוֹי גָּדוֹל

Görüldüğü gibi, İbranice’de “goy gadol”(büyük halk), Arapça Metinde “Ummatan kabaritan” yani büyük ümmet tamlamasını karşılamaktadır. Maimonides de Yemenliler’e Mektubu’nun sekizinci bölümünde “goy gadol” deyiminden ve goy sözcüğünden ne anladığını net bir şekilde açıklamıştır (Maimon, 2016).

aile, klan anlamına gelmektedir. Yerleşikleşme ve hadariliğin ilerleyen safhalarında kelimeler anlam genişlemesine uğramış ve herhangi bir “biz”in içerisini tanımlayabilecek elastikiyete kavuşmuştur. Buna mukabil, kelimelerin anlamlarının gelmiş oldukları son nokta, bu evrime kelimelerin etimolojik anlamlarının cevaz verdiğini unutturmamalıdır. Bir Arap, bir Türk, bir Kürt ve bir Farisi, ümmet şemsiyesinin altına ancak ümmet kelimesinin kökeninin çağrıştırdığı-(H)atırlattığı “mana” üzerinden girmişlerdir. Şayet ortada bir toplumsal sözleşme varsa bu sözleşmede İbrahim’in ailesine olan atıf kilit bir rol oynamıştır. Bu atıf Arab’a, Türk’e, Kürt’e ya da Farisi’ye bir ailenin eşit üyeleri oldukları izlenimini uyandırmıştır. Elbette üstünlük yalnızca takva ileidir; lakin takvanın yöneleceği otorite, düzenini ancak bu atıf sayesinde kurabilmektedir.

8. yüzyıldan itibaren Hazar Denizi’nden kuzey Karadeniz hattına yayılmış Hazarların Yahudiliklerini kurgulayış biçimleri de oldukça ilginçtir. III. Abdurrahman ve ardından gelen II. Hakim’in hükümdarlığında Endülüs Emevi Devleti’nde saray doktoru ve vezir olan Hastay bin Şaprut (ö. 970), Horasan’dan gelen elçilerden “Konstantiniye’ye deniz yoluyla 15 gün mesafede Yahudilerin hükmettiği bir devletin varlığını ıshıtir; önce bu bilginin doğruluğuna inanmasa da, İstanbul’dan gelen elçiler bu bilgileri teyit ederler (Blech, 2004: 116). Bunun üzerine, Hazar hükümdarı Yosef’e, heyecanını bildiren ve içeriğinde Hazar Yahudilerinin kökenini de soran bir mektup kaleme alır. Yosef, İbn-i Şaprut’a cevaben yazdığı mektupta Hazarların Yahudilik dinini seçişlerini canlı bir şekilde anlatmaktadır:

“...Biz Japet ve oğlu Togarma’nın soyundan geliriz. Togarma’nın 10 oğlu vardı; bunlardan yedincisi Hazar’dı...Hazar’ın soyundan tanrıdan korkan, Bulan adında bilge bir kağanımız oldu. Hristiyanlar ve İsmailoğulları Bulan Kağan’a dinlerini yaymak için elçilerini gönderdiler. Ancak O da bu elçilerin her birine bir

diğerinden gizli olarak sorular yöneltiyordu. İsmailoğullarının elçisine, Nazarenler mi yoksa İsrailoğulları mı evladır diye sorduğunda İsrailoğulları cevabını aldı. Edomluların (Hristiyanlar) elçisine İsrailoğulları mı yoksa İsmailoğulları mı evladır sorusunu yönelttiğinde yine İsrailoğulları cevabını aldı. Böylece şöyle söyledi: “İkiniz de İsrailoğullarının inançlarının daha bilgece olduğunu kabul ettiniz; ben de bu nedenle bu dini, İbrahim’in dinini seçiyorum.” İşte bu andan itibaren biz de bu dini takip ettik....” (Jacob Marcus’tan aktaran, Blech, 2004: 118)

Bu mektup da göstermektedir ki ortaçağ boyunca yayılmasını sürdüren Yahudilik, Endülüs Yahudileri ile herhangi bir bağı bulunmayan Hazarlar tarafından da modern ulus kavramının sınırları ötesinde bir millet olarak görülmüştür. Hasday bin Şarput’un Kudüs’e ve Sürgün olmağına ilişkin soruları ise mektubun yazarı tarafından ilginç bir biçimde geçirilmiştir.

Kahire’de Ben Ezra Sinagogu’nun kilerinde⁷¹ (Kahire Genizası’nda), yalnızca Yahudilerin 10. ve 13. yüzyıllar arasındaki toplumsal, ekonomik ve kültürel hayatlarına, dindaşları ve ötekilerle ilişkilerine ışık tutmakla kalmayıp, bu döneme dair ortak bir Akdeniz kültürünü de yansıtan 300.000 civarında el yazması belge bulunmuştur (Goitein, 1967: 2, 9-15). Londra Metropolitan Üniversitesi Sosyoloji kürsüsünden John Rose’a göre bu belgelerde Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler *watan*larından bağımsız olarak birer *ummah* olarak anılıyorlardı. *Watan* vurgusu, örneğin Mezmurlar kitabındaki Zion-Yeruşalaim atfı ya da kutsal kitabın meşhur “atalarının yurdu, anavatanı” benzetmesi, Faslı, Kahireli, İskenderiyeli, Barkalı Yahudiler tarafından, Kudüs için değil, doğup büyüdüğü ve vatan belledikleri topraklar için yapıyordu; Kudüs’e hacı olmaya gelmiş Yahudiler aile ve dostlarına gönderdikleri mektuplarda bir an önce

⁷¹ İbranice’de Geniza sözcüğü kiler anlamına gelmektedir. Bu nedenle bu belgelerin bulundukları yere Kahire Genizası adı verilmektedir.

watanlarına dönmeyi beklediklerini yazıyorlardı (Rose, 2004: 73-75). Bu bağlamda söz konusu olan, Musa dinini takip eden, kutsal İsrail ülkesinin pınarlarından bal ve süt akan topraklarına özlem duyarak her Hamursuz Bayramı'nda "Ha-Şana ha-baa be Yeruşalaim"⁷² diyerek iç geçiren bir müminler topluluğu ve bu topluluğun değişik coğrafyalarda farklı yerel kültürleri paylaşan üyeleridir.

1806 yılında Napoleon'un Fransa'daki hahamlara gönderdiği mektuba gelen cevap, cevabı verenlerin Fransız Yahudisi aydınlanmacı entelektüeller değil, hahamlardan müteşekkil dini bir kurulun üyeleri olması açısından ilginçtir. Napoleon'un mektupta kurula yöneltilmiş olduğu on iki sorudan birkaçı ve son derece ilginç yanıtları aşağıdadır:

"Yahudilerin gözünde tüm Fransızlar onların kardeşleri midir? Fransa'da doğmuş ve kanunlara göre Fransız vatandaşı olan Yahudiler Fransa'yı kendi ülkeleri olarak görüyorlar mıdır? Kendilerini onu savunmakla mükellef görüyorlar mıdır?"

"...Yahudiler müstakil bir ulus oluşturmazlar; ancak Büyük Ulusun (Fransız ulusu) bir parçasıdır...Bir Fransız Yahudisi İngiltere'ye gittiğinde orada İngiliz Yahudilerinin arasında kendisini yabancı hissedecektir. Aynı durum Fransa'ya gelmiş İngiliz Yahudisi için de geçerlidir...Yahudilerin kaderleri geri alınamaz biçimde tüm Fransızların ortak kaderine bağlıdır. Evet Fransa bizim ülkemizdir; tüm Fransızlar bizim kardeşlerimizdir...Yahudiler kendilerini Fransız (yalnızca Fransız vatandaşı değil) olarak görmektedir..." (Blech, 2004: 196-197).

⁷² Bir dahaki sene Kudüs'te.

3. Modern Tarih Yazımı: “Yahudilik Bilimi”nden Siyonist Tarihçilere

“Son ulusal felaketimiz olan Bar Kochba isyanının bastırılmasından bu yana, zulümler, hukuki ayrımcılık, engizisyon ve katliamlar, fedakarlık ve şehitlik, Yahudi araştırmacılar ve kişiler gibi çeşitli ‘tarihlerimiz’ olmuştur, Fakat henüz Yahudi tarihimizi oluşturamamış durumdayız; çünkü bir halkın tarihi, o halkın bir bütün olarak yarattığı tarihtir ve o halkın arasındaki bireylerin ya da grupların tarihi değildir. Halkların vakayinamelerine dayanan tarihimiz dünya tarihinin dışına çıkartılmıştır” (Ben-Gurion’un Balfour Bildirgesine tepki olarak yayımladığı bir makaleden aktaran Piterberg, 2017: 181).

Birinci asırda Vespasian ve oğlu Titus’un orduları Yudea/Yahudiye Dağları ve periferisi Galile, Tiberia, Jezrael Vadi’si, Edom ve Moab’da Roma otoritesini hakim kıldığında, Yahudi güçlerine kumandanlık ettiği Galile’de, taraf değiştirerek Romalılardan yana geçen ve Kudüs’ün kuşatılmasında Titus’a rehberlik eden Flavius Josephus, Sholomo Sand’a göre, 18. yüzyıla gelinceye kadar Yahudilerin tarihleri hakkında yazmaya girişen tek tarihçi olarak kalmıştır. Sand’ın bu yorumunu şöyle düzeltmek yerinde olacaktır: Josephus’tan 18. yüzyıla kadar Yahudilerin “bütüncül” bir tarihleri yazılmamıştır. Sand, Yahudi halkı kavramının bütünüyle bir 19. yüzyıl icadı olduğunu öne sürdüğü ve Yahudi milletini manevi tutunum rabıtası düzeyinde de olsa anlamlı bir bütünlük saymadığı için olsa gerek, yukarıda ele aldığımız din eksenli edebi literatürü ya da Tevrat açıklamalarını ümmete dair, ilkel de olsa bir tür tarih yazımı olarak görmeyi reddeder. Ne var ki Tevrat öyküsünün mitlerden müteşekkil olması, rabbani Yahudilerin onu kendi tarihleri olarak görüyor olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu bağlamda, başlı başına bir *(T)arih* kitabı olan Tevrat üzerine yapılan tefsir, kıyas ve fıkıh çalışmalarının, Yahudi milletinin *(T)arihi* ile ilgili bir literatür oluşturduğu söylenebilir.

18. yüzyılda söz konusu olan, şehrin mekânsal, hukuki, idari ve ekonomik olarak kapılarını açması ve bir dolaşım alanına dahil olmasıydı (Foucault, 2016: 13). Şehir duvarlarının yıkılmasına koşut olarak Yahudi gettosunun duvarlarının da yıkılmasının Avrupalı Yahudilerin kendi algılamalarına ve toplumsal tutunumlarına meşru açıklamalar geliştirmelerine ilişkin bir dizi sonuç üretmemesi imkansızdı. Bu sonuçlar, (G)üvenliğin de artık ilişkiye girmek zorunda oldukları yeni çokluk ve bunu yaratan koşulların dikte ettiği biçimlerde algılanmaya başlaması ile neticelenecektir.

Musa'nın 613 yasası ve bireysel ceza arasındaki İbrahim'in ve torunlarının sünletlilikleri üzerinden kurumsallaşmış ve rabbani geleneğin kapsadığı çokluğu disipline etmiş ilişkinin zemini, artık, devlet ve vatandaş arasında yeni oluşan bağ ve onun ritüel, figürasyon, pratik ve kültürü lehine erimekte ve buharlaşmaktaydı.

a. Yek Pare Bir Yahudi Tarihine Giden Yolda Yahudilik Bilimi ve Heinrich Graetz'in Yahudi Tarihi: Var; ama Yok!

Modern olarak nitelendirilebilecek bir Yahudi tarihinin yazımı Tel-Aviv Üniversitesi Tarih Kürsüsü'nden Sand gibi kimi yazarlarca 1793'te Bernburg'ta doğan Alman Yahudisi Isaak Marcus Jost'a ve 1820'de yayımladığı Makabilerden Günümüze Yahudi Tarihi adlı esere götürülmekte ise de (Sand, 2011: 94), bu tarihi bir miktar öne çekmek yerinde olacaktır. Kieval ve Brenner'e göre bu tarih, 18. yüzyılın sonuna, Peter Beer'in⁷³ 1796'de Almanca tercümesi ile birlikte İbranice olarak yayımladığı Toldot Yisra'el'e (İsrail Tarihi) çekilmelidir (Kieval, 1987: 97; Brenner M. , 1998: 90-391). Öte yandan, Peter Beer'in 1803'te yayımladığı, Yosefus'un Bakış Açısından

⁷³ Beer, 1758 yılında bugün Çek Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalan Bohemya'nın Novy Bydzov şehrinde orta sınıf bir Yahudi ailede doğdu. Kendisi Yeşiva'da (צו"ש, YŞV kökünden gelen kelime oturan yer anlamına gelir. Geleneksel olarak 6. yüzyıldan beri başta Sura ve Pumbedita akademileri olmak üzere, Talmud okumalarının yapıldığı merkezlere Yeşiva adı verilmektedir) geleneksel Yahudi dini eğitimi almış olsa da çocukları Yahudi aydınlanmasının etkisi altında 18. yüzyılın ortasından 19. yüzyılın ilk yarısına kadar sık görülen bir biçimde Alman kültürüne ve Protestanlığa asimile oldular. Anadili olan Yiddiş'in yanında Almanca, Latince ve İbranice'ye de hakimdi ve eserlerinin çoğunu İbranice yazdı (Hecht, 2005: 354-355).

Yahudilerin Babil Sürgünü'nden Dönüşlerinden İkinci Tapınak'ın Yıkılmasına Kadarki Tarihleri, modern Yahudi tarihi yazımının ilk örneği olmaya daha fazla layık gibi görünmektedir. Tolot Yisra'el, Kutsal Kitap anlatısını temel alarak (Hecht, 2005) ve onu 18. yüzyıla taşıyarak bir anlamda Yahudiliğin tarihini anlatmaktadır. Oysa 1803 tarihli eserinde, tarih aralığını, mitolojik öğeleri dışlamasını kolaylaştıracak biçimde seçmiştir (Beer, 1831; xxvii).

Beer, Yahudi tarih yazımında, Siyonist tarihçiler tarafından kıyasıya eleştirilen ve önemsizleştirilmeye çalışılan önemli bir isimdir. Zira O Haskala'nın⁷⁴ diğer temsilcilerinden farklı olarak bütüncül bir Yahudi tarihi yazmaya girişmiş bir moderndir; ama Siyonist değildir. Onu pre-modern öncellerinden ayırarak Yahudiyeliliğin henüz, bölümün başında gösterildiği gibi, çift anlam taşıdığı bir geçiş döneminde yazan Josephus'a bağlayan eksen 1803'te yayımladığı kitabının adında da görülebilmektedir.

Ulusal bir Yahudi tarihi yazmamış, bilakis Maskilim'in⁷⁵ önemli bir temsilcisi olarak, Yahudiliği bireylerin yalnızca özel alanlarında ilgilenebilecekleri bir inanç sistemi olarak tasavvur etmiş, Musa dinine inananların yaşadıkları yerlerdeki kültürlere adaptasyonunu savunmuş ve kendisinden yarım asır sonra modern anlamda bir Yahudi halkı, Yahudi ırkı, Yahudi ulusundan bahsedecek olan Siyonistlere, zamanın berisinden savaş açmıştır.

⁷⁴ Yahudi aydınlanması; Moses Mendelson'un (1729-1786) öğretilerinin ardından Almanya'da ortaya çıkmış ve tüm Avrupa'da yaygınlaşmış Yahudi reform hareketi. Hareket başlangıçta, Yahudilerin bulundukları toplumların kültürel, siyasal, bilimsel hayatlarına entegrasyonu için rabbani Yahudilikte bazı reformlar önermiştir ve asimilasyon taraftarı değildir. Ancak bu akımın rabbani Yahudilik anlayışında açtığı çatlak, 19. yüzyılda Alman Yahudilerinin önemli bir kısmının Protestanlığa asimilasyonuna neden olmuştur. Yalnızca 1880-1919 arasında 23.000 Alman Yahudisi din değiştirmiştir (Kaplan, 1991: 6). Aydınlanma Doğu Avrupa ve Rusya'ya Almanya'dan bir yüzyıl sonra, çok farklı bir sosyo-ekonomik konjonktür içerisinde gelmiş ve Alman Maskillerin hayal bile etmedikleri, tatsız bulacakları bir netice doğurmuştur: politik Siyonizm. Bu konu ikinci ve üçüncü bölümde daha detaylı olarak ele alınacaktır.

⁷⁵ Yahudi aydınlanması Haskala'nın savunucuları olan Yahudilere Maskilim adı verilir. Aydınlanmış adam anlamına gelen Maskil'in eril/çoğul halidir.

Haskhala'nın kurucu ismi Moses Mendelson'u takip ederek kurtuluşun yolunu tek bir Yahudi yorumuna bağlılığa eşitleyen rabbani geleneğe muhalefet etmiş (Meyer, 1998; 161) ve diğer aydınlanmacılar gibi O da rabbani (Talmud'u esas alan) eğitim ve yaşam tarzının Yahudilerin gündelik hayatlarının izleğini belirlemesi gereken kaynak olmaktan çıkartılmasını savunmuştur (Iggers, 1992; 68-69).

Karailik, Sabataycılık, Samirilik gibi mezheplerin, Musa dininin⁷⁶ uzun tarihi boyunca onun çoksesliliğini ve çok kültürlülüğünü yansıttığını öne sürmüştür. 1802 tarihli *Kelch des Heils* (Kefaret Kadehi) adlı kitabında geçen şu pasaj yekpare bir Yahudi kültürü dayatan talmudik dinsel geleneğin tekçiliğine karşı seküler Yahudi kültürlerinin çoğulluğuna dikkati çekmesi bakımından ilginçtir:

“Yahudiler özellikle bazı Özgür Şehirlerde⁷⁷ hahamların (rabbiler) tiranlıkları altında sürünmektedir. Genellikle Polonya'dan gelen ve Alman Yahudilerinin diline, geleneklerine, ihtiyaçlarına yabancı olan hahamlar buradaki Yahudiler üzerinde nasıl tasarruf sahibi olabilirler?...Böyle bir rabbi binlerce kilometre öteden geldiği bölgedeki Yahudi köylüsünün gelenek ve adetleri dışında, insan doğası ve karakterine yabancıdır ve toplumsal kurumlarını, kanunlarını bilmediği Alman Yahudileri üzerinde bir yargı yetkisi olamaz” (Beer'den aktaran Iggers, 1992; 69).

Ortak bir Yahudi kültürünün varlığına ilişkin Bohemyalı iki diğer maskil olan Salomo Lövisohn (1789-1821) ve Machus Fischer (1788-1858)'in de paylaştığı (Hecht,

⁷⁶ Peter Beer Yahudiliğin de diğer iki büyük tek tanrılı din gibi kurucusunun ismiyle anılmasını önermiştir.

⁷⁷ Bu çalışmada kullanılan İtali karakterler aksi belirtilmediği takdirde tezin yazarına aittir. 16. yüzyılda iktisadi-politik bir dünya-sistemin ortaya çıkmasıyla ilintili olan Özgür Şehirler fenomeni tezin ikinci bölümünde, Yahudi gettosu ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır.

2005; 363-364) bu pozisyon, söz konusu kültürün, eğer varsa ve kendisinden bahsedilecekse yalnızca dinsel alanda tasavvur edilebileceğini göstermektedir.

Bütüncül bir İsrail tarihi ve Yahudi mezhepleri tarihi yazmış olarak aydınlanma çağındaki modern öncellerinden ayrılan bu maskil, kendisinden bir kuşak sonra ortaya çıkacak ve Siyonist tarih yazımına entelektüel anlamda kaynaklık edecek *Wissenschaft des Judentums* (Yahudilik çalışmaları) ekolünden de söz konusu tarihi Yahudilerin, daha doğrusu rabbani geleneği takip eden Yahudilerin dinsel inanç dünyaları ile sınırlandırmış olması ile ayrılmaktadır. Aydınlanma çağının teritoryal ulusalcı söyleminin Orta ve Doğu Avrupa’da yerini romantik ulusçuluklara bırakmaya başladığı yerde Beer, bir Aydınlanma düşünürü olarak ait olduğu yerde kalmıştır.

Ulusal bir Yahudi tarihi ilk olarak Heinrich Graetz (1817-1891) ve onun 11 ciltlik *Geschichte der Juden*’i (Yahudilerin Tarihi) ile müstakil bir araştırma sahası olarak kendisini kurmuştur (Sand, 2011). 1830 ve 1848 ayaklanmalarının, Viyana’da 1815’te yeniden diriltilmeye çalışılan Eski Rejim’in mezar taşları misali yükselmelerinin ardından, toplulukların grup aidiyetlerinin referans noktasının bundan böyle belirli bir feodal beye ya da krala olan tabiiyet bağı olamayacağı, artık grup kimliklerinin kolektif bir bilinç, geçmiş ve gelecek beklentisini imleyen soyut ulus (modern anlamda) kavramının sınırları içinde ve ona referansla anlam kazanacağı tam olarak anlaşılmıştı. Bu soyut ulus kavramının insanların dünyadaki varlıklarını anlamlı kılacak ve iktidara meşruiyet zemini sağlayacak bir araç olarak etkinliği, teritoryal yakınlıktan doğan aidiyetin yanında, kimliklerini onun üzerinden inşa edecek insanlar arasında, kökensel birlik, ortak anavatan, ortak dil tahayyüllerinin pratiğe geçirilmesine bağlandı. Ümmete ait ortak anavatan, ortak dil, ortak köken vurguları, artık ümmetin farklı parçalarını ortak bir siyasal kolektivite etrafında örgütleyecek biçimde yeniden *(H)atırlanmak* zorundaydı. Zira siyasal olan, imparatorluk mantığının evrenselci düzleminde kendisini gerçekleştiriyordu. İmparatorluğun, farklı yerelliklerin

inanişlarını tolere etmek suretiyle panteonunda yer açtığı tanrılar, İmparatorluk (G)üvenlik sağlayamadığı an “özgürleştiler”. Bundan böyle gündelik hayatın olağan şekilde devamı, ulusun ve onun unsurlarının etrafında kurgulanması elzem bir siyasal mücadele ile sağlanmalıydı.

Böylece akademik bir disiplin ve bir episteme alanı olarak (T)arih, bu genç ulusların köken sorunlarını açıklığa kavuşturarak, üyelerine, kökenlerinin bir olduğu ve kadim bir geçmişe dayandığını ispat eden deliller keşfederek, tarihsel olarak iktidarın kendisini kurma mekanı olan üniversitelerde ve üniversite hocalarının zihinlerinde sahneye çıkıverdi. Uygarlıkların geçmişlerinden bir (T)arih inşa etmek, tarihin belirli bir biçimde mistifike edilmesi suretiyle mümkün olabilirdi. Mitlerin işlevsel biçimde (H)atırlatılması (ya da hakiki anlamlarının unutturulması) da bu mistifikasyonun bir parçasıdır. Ulusal vergi hudutlarının çizilmeye başladığı 16. yüzyılda ortaya çıkan çatlaklar, 18. yüzyılda şehrin duvarlarının yıkılması ile meydana gelen mekânsal, ekonomik, idari, kültürel vakum, Napoleon’un ordularının bu altyapısal dönüşüme dayanarak Avrupa’nın bir ucundan diğerine oluşturduğu derin yarıklar artık bir sonuca ve anlama bağlanabilir, modern zamanların münevverleri artık *Corpus Christianum*’un kesin olarak ve sonsuza dek ölmüş olduğunu tarihsel kapitalizmin kılcal damarlarından damıtılan zenginlik ile yükselen üniversite duvarlarının ardındaki kürsülerinden ilan edebilirlerdi⁷⁸.

19. yüzyıl Alman akademisinde doğarak, modern bir Yahudi ulusu inşa etme görevine soyunan *Wissenschaft des Judentums* işte böyle bir ortamda bir ekol ve entelektüel hareket olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak 1819’da *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* (Yahudi Bilim ve Kültür Cemiyeti) çevresinde

⁷⁸ Akademik bir disiplin olarak 19. yüzyılda ortaya çıkan *Wissenschaft des Judentums*’un (Yahudilik bilimi ya da çalışmaları) belki de en önemli ve güçlü temsilcisi olan tarihçi Heinrich Graetz’in, 1869’da tarih profesörü olduğu bugün Polonya topraklarında kalmış Wrocław Üniversitesi (Almanca: Universität Breslau)’nin kuruluş tarihi 1702’dir.

örgütlenmişlerdir. Cemiyetin kurucusu aynı zamanda Hegel'in rahle-i tedrisatından geçmiş, onun öğrencisi Eduard Gans'tır. *Wissenschaft des Judentums*'un temsilcileri Alman yüksek kültür çevresinin birer üyesi olarak bir Yahudi devletinin hayalini kurmamış, hatta böyle bir şeyin gerçekleşme ihtimalini tasavvur dahi etmemişlerdir. Bu anlamda yukarıda kendilerine yer verilen modern-aydınlanmacı yazarlar gibi onlar da Siyonist değildirler. Ancak kendilerinden bir jenerasyon sonra doğacak Theodor Herzl, Leo Pinsker gibi Siyasal Siyonizm'in mimarlarına ve Yitzhak Baer, Gershom Scholem, Ben-Zion Dinur, gibi Siyonist tarih literatürünün kurucularına entelektüel kaynaklık etmiş olmaları bakımından önemlidirler.

Wissenschaft des Judentums'un en etkili temsilcisi Heinrich Graetz, 11 ciltlik Yahudi Tarihi'nin üçüncü cildinde, M.Ö. 135'te Judas Makabi'nin kardeşi Simon Makabi'den sonra Yudea tahtına geçen Birinci Hyrcanus (John Hyrcanus veya İbranice Kohen ha-Gadol yani Büyük Kohen) zamanından 5. yüzyılın sonunda Bizans İmparatorluğu egemenliğinde Babil Talmudu'nun kodifikasyonunun tamamlanmasına kadar olan zaman aralığını ele alır.

M.Ö. 2. yüzyılın başlarında, İskender'in büyük krallığının Suriye bölgesindeki kalıntısı olan Selekoslar doğuda Persler, batıda da Roma tarafından sıkıştırılıp güçsüzleşmiş vaziyetteydi. Bu durum bölgede yerel kültür ve kültürlerin, Helen üst kültür ağının dışına çıkarak kendilerini yeniden tahkim etmelerine imkan tanımıştır. Bu bakımdan, bu dönem *Wissenschaft des Judentums* üyelerinin ve daha sonra Siyonist yazarların üzerine yazmayı çok sevdikleri ve sıklıkla atıf yaptıkları bir tarihsel epizot olagelmıştır.

Graetz de külliyyatının üçüncü cildinde, M.Ö. 167'de Selekoslara karşı Yahudiye/Yudea'da ortaya çıkan isyandan, M.Ö. 63'te Pompey'in ordusunun Yudea'da

kontrolü sağlamasına ve Romalıların Edom halkından bir dönme⁷⁹ olan Herod'u tahta geçirmelerine kadar, Haşmonlar sülalesinin (Makabiler) hükümdarlığı altında kalan Yudea Krallığı'nda, eksiksiz bir ulus-devlet ve halkının mevcudiyetini keşfetmiş gibi görünmektedir:

“Haşmonlar Yahudi ulusunu esaretten kurtarabilmek için yönetim şeklini hiyerarşiden monarşiye çevirmişlerdi (Graetz, 200: 64)⁸⁰...Ferisilerin Haşmonlara karşı çıkardıkları bu iç savaş ulusun gücünü azaltmış, parıltısını söndürmüştü (Graetz, 2009: 34)...Ulusun bu muhteşem günleri Ferisilerin Essenilerin otoritesine karşı çıkmalarıyla tetiklenen iç savaş sonrası sona erdi...” (Graetz, 2009: 33).

Graetz, Yahudi milleti ya da dini cemaatinden modern bir Yahudi ulusu yaratmaya çalışırken, Yahudiliğin Doğu'ya ait karakter ve dışavurumlarını anlatısından dışlamakta, özellikle Mezopotamya ve Persler'den etkilenilerek husule gelmiş kültürel, dini ve edebi öğeleri *Orient*'in sisli karnaval alanına atmaktadır:

⁷⁹ Büyük Herod, Haşmonaim'in (Haşmonlar ya da Makabiler) M.Ö. 135'ten itibaren giriştikleri kılıç zoruyla din yayma seferberliği sırasında zorla Musa dinine geçirilen Iduema (Edom) Halkı'nın (am-goyunun) bir üyesiydi.

⁸⁰ Haşmonlar sülalesi, kendi iktidarlarını destekleyen bir dinsel-bürokratik elit sınıf ortaya çıkartmıştır. Haşmonların iktidarlarına destek veren Sadukiler bu anlamda bir çeşit bürokratik ruhban sınıfı meydana getirmekteydi. Helenizasyon yanlısı olan bu elit gruba, iktidara sahip olmayan, ancak iktidarı talep eden diğer bir grup tarafından meydan okunmuştur. Sadukilerin normatif ve bir çeşit ruhani sınıfsal otoriteye dayalı iktidarlarına karşı Ferisiler (ayrılıkçılar) adı altında örgütlenmiş bu diğer grup, yazılı kanunun (TANAK'ın yazılı hali) yanında sözlü geleneğin bir bilgi kaynağı olarak geçerliliğini öne sürüyorlardı. Bu iddialarını sözlü geleneğin meşruiyetinin, onun Musa geleneğinden geliyor olmasına bağlıyor, Sadukilerin geleneksel din adamları sınıf otoritelerinin karşısına, “Söz”ü koyarak iktidar talep ediyorlardı. Haşmonlar monarşisinin ve sonrasında Roma idaresi altında Herod ve ardıllarının adil bir gelir dağılımı ve toplum düzeni yaratamamış olduğu dönemde, Ferisiler Yudea ve periferisinde sıradan insanlardan destek bulabilmişlerdir. Yönetimdeki iktidara, yönetici ve din adamları sınıfına ve kategorik olarak iktidara karşı duruyor gibi görünen Nasıralı İsa da bir Ferisiydi. Ancak tarihteki İsa figürü, iktidarı talep eden ya da iktidar talep eden Ferisilerden ayrılmıyormuş gibi görünmektedir, ya da öyle tasvir edilegelmiştir.

“Babil Talmud’u Yerus̱alaim Talmudu’ndan parlak ancak düzensiz, oradan oraya uçuşan bir zekanın ürünü olması ile ayrılır. Onun içerisinde yer alan fikirlerdeki parıltı parlayıp sönen ışıklara benzer. Bitmiş, mantıklı bir bütünlük halinde değil; darmadağın gerçeküstü fikirler barındırır” (Graetz, 2009: 634).

Ranke’nin izinden giden meslekten bir tarihçi olan Graetz Kutsal Kitap’ın metinlerinin seküler bir tarih metni olarak kabul edilemeyeceğinin farkındadır. Romantik Alman ulusçuluğunun dil, ortak tarih, köken, mekan birliği gibi seküler unsurlarının Yahudilik özelinde mevcut olmadığını, hayal edilebilmelerinin de güç olduğunu bilmektedir. Bu yoksunluk, “Yahudi ulusunun” tarihini yazmaya girişen tarihçiye, kendisinden bir kuşak evvel Yahudiliği dinsel alanın sınırları içine hapsetme, dini ise toplum hayatının kurucu ve önemli bir vechesi olmaktan çıkartma çabasında olan aydınlanmacılara (maskilim) meydan okumak dışında bir seçenek bırakmamıştır. Böylece Graetz, tahayyül ettiğı Yahudi ulusunu dinsel geleneğın bütünlüğü içerisinde, dinsel alanda kavramıştır:

“Yerus̱alaim Talmud’u, Yahudi ırkının hayat nefesi, ruhu ve temel mülkü olmuştur. Yahudiler, birbirlerini izleyen kuşaklar boyunca bir aile tarihi buldular ve kendilerini nerede olurlarsa olsunlar evlerinde hissettiler. Bin yıldan fazla zamandır, dış dünya, insanlığın geri kalanı, iktidarlar ve vakalar Yahudi ulusu [ve onun 4000 yıllık yekpare-homojen varlığı]⁸¹ için önemsiz ve geçici bir hayaletten, bir siluetten ibaret olmuştur” (Graetz, 2009: 634).

Dini, ortak tarih, kurum ve yapıların yokluğunda, “seküler ve yekpare Yahudi ulusu”nu bir arada tutan bir tutkal olarak tasavvur eden Graetz burada durarak,

⁸¹ Parantez ve içindekiler tezin yazarına aittir.

Wissenschaft des Judentums'un diğer üyeleri ile benzer şekilde, TANAK'ı, kadim “Yahudi ulusu”nun tarihinin birebir anlatılmış olduğu bir tarih kitabı olarak görmemiştir. Bu nokta önemlidir; zira Graetz'i tarihselci geleneğinin sınırları içerisinde anmamızı sağlar ve onu aşağıda ele alınacak, miti tarih olarak kabul edecek (geri çağırıp *(H)atırlatacak*) ardıllarından ayırır. Onun TANAK'ın anlatısı içerisindeki favori dönemi, mit ve efsane ile yaşanmış geçmiş arasındaki sınırın çizilebileceği ve Flavius Josephus, Dio Cassius, Tacitus, Kayserili Eusebius gibi Romalı tarihçiler üzerinden teyit edilebilmesi mümkün olan Haşmonlar dönemidir. Haşmonlar (makabiler) gibi, ikinci tapınağın yıkımından sonra Yudea'da dini kimlik üzerinden isyan örgütleyen Bar Kochba ve takipçileri ile Masada kalesine sığınarak intihar eden Zelotları da ulusal kahraman olarak tasavvur eder. Yaratılış, Babalar, Çıkış ve Fetih destanları ise Graetz'de tarihsel aşamalar olarak yer almaz.

b. Tahayyül Edilmiş Bir Fasılın İki Yakasında Yahudi Tarihi: Kolektif Tarih Yazımının Peygamberleri

“Ben-Gurion bağımsızlık bildirgesini okuduktan sonra Rabbi Yahuda Leib Fisherman-Maimon titreyen bir sesle duasına başladı: Allah'ın rahmeti üzerinize olsun. Alemlerin rabbi, hükümdarı, tanrımız bizi korudu; sakladı ve sonunda bu mevsime kavuşabilmemize imkan tanıdı” (Shapira, 2012: 180).

Siyonizm siyasal bir hareket olarak ortaya çıkarak, Filistin'in kolonileştirilme girişiminin ideolojik zemini haline geldiğinde, bu eylem ve onun ideolojik zeminini meşrulaştırabilecek bir tarihsel anlatının inşa edilme zamanı da gelmişti. Bu inşa mitolojiye başvurmak suretiyle tarihin belirli bir biçimde mistifike edilmesi yoluyla yapılacaktı. Geri çağrılan mitin içerisine halihazırda içinde bulunulan sosyal düzenin

karakteri aktarıldı ve mit çağdaş siyasetin cilası haline gelecek şekilde yorumlandı. Artık İbrahim, Yakup, Davut, Samuel gibi karakterler modern bir ulusun ataları, Firavun, Filistinliler, İsmailoğulları da modern bir ulusun kadim ötekileri olarak kodlanabilirdi. Böylece hem Yahudilik dinine inanan farklı cemaatler bir araya getirildi hem de mitin özgün doğası ve anlamı modern bir ulus-devletin ihtiyaçları doğrultusunda kurban edildi.

1904-1914 arasında Filistin'e göç eden İkinci "Aliya"⁸²nın üyeleri, 1948'de İsrail'in bağımsızlığına gelinceye kadar olan süreçte, Filistin mandası içerisinde, ayrı bir devletmiş gibi davranacak Yahudi Ajansı ve Histadrut gibi Kudüs İbrani Üniversitesi'nin de mimarları oldular. Üniversite, 1925'te öğrenime açılmış ve Yahudi tarihi, genel tarih, coğrafya, arkeoloji, antropoloji gibi bölümleri ile yerleşimci bir kolonizasyon hareketine dönüşmüş olan Yahudi ulusçuluğuna meşruiyet zemini yaratmaya başlamıştı. Böylece Filistin toprağı, bitki örtüsü, yer adları, tarihi ve *(G)üvenli* bir hayat kurma hayaliyle Avrupa'nın doğusundan akın akın gelerek Filistin'e yerleşmiş Aşkenazlar akademinin de katkılarıyla "İbranileştirmeye" girişilmiştir. Bunu yapabilmek için TANAK'ın dinsel anlatısı seküler bir tarih metni olarak kabul edilmiş, burada yer alan mitler üzerinden İbrani ulusu ile eş anlamlı bir Yahudi ulusu tahayyül edilmiştir.

Buna göre, M.S. 70'te İbrani ulusunun (ya da artık aynı anlama gelen Yahudi ulusu) tarihi gibi toprağın tarihi de kesintiye uğramıştı, ama bu bitmek bilmeyen fasıla dönemi en nihayetinde sona eriyordu. Avrupa'nın her yanında ulus-devletlerin kendilerini kurdukları, bu devlet modelinin, tarihsel kapitalizmin dayatmasıyla Kıta'nın dışına yayılma hazırlıkları yaptığı bir ortamda Siyonist aktivistlerin yarım yüzyıla

⁸² Kelimenin İbranice'deki tam karşılığı "yükselmek"tir. Burada tırnak içine alınmasının sebebi Siyonist tarih yazımında Filistin'e yapılan göçlerden bahsedilirken kelimenin ilk anlamıyla kavrandığına dikkat çekmektir. Buna göre kutsal topraklara göç etmiş olanlar ahlaken ve manen yükselirken, bulundukları ülkelerin kültürlerine asimile olmuş Yahudiler ile henüz diasporada bulunanlar aşağıdardır. Kelime 19. yüzyılın sonundan önce böyle bir anlamda kullanılmamıştır.

yaklaşan çabaları meyve veriyor; 2 Kasım 1917’de Lord Arthur Balfour, Lionel Walter Rodschild’e İngiltere hükümetinin Filistin’de “Yahudi halkı” için bir yurt kurulmasını kabul ettiğine dair bir mektup gönderiyordu. Ulus adı verilen topluluğun ezelden beri var olan siyasal birimler, ulus-devletin de *Angelus Novus*’un kaçınılmaz olarak ona yöneldiği bir amaç olarak tasavvur edildiği bu çağda, Alman, Macar, Sırp, Yunan, Leh ulusları tahayyül edilmiş cemaatler olarak tecessüm ederlerken, Yahudiler de artık yalnızca bir dini cemaat olmayı bırakarak kendilerini diğer ulusların karşısında bir ulus olarak tahkim etmeli, bunu yaparken de cemaatin üyelerinin tek ortak noktası olan dinsel anlatıyı, ulusun ortak tarihinin unsurlarının varlığını teyit edecek verilerin somut seküler kaynağı olarak yorumlamalıydılar. Bu noktada romantik ulusçuluğun ortak anavatan, ortak köken, ortak dil gibi saplantılarına daha organik bir atıf yapabilmek üzere, İkinci Aliya’nın Sosyalist Siyonizm taraftarı üyelerince bu yeni ulusun Yahudiliğinden ziyade İbraniliği vurgulanmıştır⁸³.

Böylece TANAK’ta tasvir edilen beşeri ve fiziki coğrafya, olaylar, kahramanlar dinsel alandan çekilerek modern Filistin’in gerçekliği üzerine bir film seti dekoru gibi monte edildi. Büyük sermaye sahipleri, Siyonist ideolog ve aktivistler, akademisyenler, bürokrat ve idareciler tarafından çekilecek bu filmde, Yahudi emekçiler, kadınlar, çocuklar, yoksullar, pogromlar gibi nefret ve kötü muamelelerden kaçıp canını kurtarmaya çalışan masumlar da hiç şüphesiz figürandılar. Bu rol dağılımının varlığı ve önemi parantez içine alınmalıdır; ancak filmin rejisörleri (aynı zamanda baş aktörleri) kadar bu figüranların da kim oldukları ve kimlikleri, Piterberg’in de fark etmiş olduğu gibi (Piterberg, 2017), Filistinli Müslüman ve Hristiyanlara 1917’den 1967’ye kadar ne olduğundan bağımsız düşünülemez.

Filistin’e göçün büyük bir hızla sürdüğü bu dönemde, Avrupa’nın dört bir tarafından gelerek bu toprakları yurt edinen, aralarında ortak seküler bir kültür bağı

⁸³ Bu vurgu ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

bulunmayan Yahudiler, artık tek bir “ortak atadan gelen İbraniler” olduklarını, köle olarak zulme maruz kaldıkları Firavun’un ülkesinden, tanrılarının inayetiyle kurtularak Kenan’a doğru yola “çıktıklarını”, orada karşılarına çıkan diğer halkları yok ederek Yeşu, Seul, Davut ve Süleyman önderliğinde bölgeyi “ulusal yurtları” haline getirmiş olduklarını *(H)atırlayabilirlerdi*. Bundan böyle, Yahudiler tanrıları Yahve’nin onlara 4000 yıl evvel vaat ettiği topraklara yerleşebilecek, karşılarına çıkan diğer toplulukları fiziki coğrafyanın bir parçası, diğer bir deyişle tanrılarının Kutsal Kitap’ta haber verdiği üzere, bulundukları yerden sökülüp atılacak unsurlar olarak tasavvur edebileceklerdi.

Mısır’dan Çıkış serüveninin, İbranilerin Yeşu önderliğinde Filistin’e girişlerinin, David’in destansı fetihlerinin, Süleyman’ın muhteşem tapınağı ve inşa ettiği anıtsal yapıların, birleşik bir İsrail Krallığı’nın, Romalıların M.S. 70’te İsrailileri anavatanından sürmelerinin tarihsel gerçeklikleri bulunmayan efsaneler olmasının artık elbette hiç bir önemi yoktu.

Tarih, nasıl ki bir Sırp, Macar, İtalyan, Alman, Türk, Kürt, Filistin ulusu yaratmak için mistifike edilebiliyorsa, 4000 yıllık bir Yahudi ulusunun varlığını ispat edebilmek üzere de mistifike edilebilir; artık bir Yahudi ulusuna dönüşmüş Yahudiler ya da Musa dininin inananları, M.S. 70’ten beri bir tür *res nullius* olarak kalmış Filistin’e “dönerek”, doğal çevrenin bir parçası olan Arapları buradan “temizleyebilir” ve “anavatanı” yeniden imar edebilirlerdi. 1948’in Deir Yassin Köyü ve Hebron Katliamları ve Dalet Planı ancak tarihin belirli bir biçimde unutturulması ve mistifike edilmiş halde yeniden *(H)atırlatılması* sayesinde meşrulaştırılabilirdi.

İkinci Aliya ile Filistin’e göç ettikten sonra Kudüs İbrani Üniversitesi’nde Ortaçağ Tarihi kürsüsünde 1932’den itibaren profesör olarak çalışmaya başlayan, İsrail ulus-devletinin en önemli bellek mühendislerinden birisi olan Yitzhak Baer yukarıdaki durumun meşruluğunu büyük bir içtenlikle doğrulamaktadır:

“Yahudi ulusunun, bu ulusun tüm insanlığın yaratıcısı olan tanrı ile var olan özel ilişkisinden kaynaklanan kendine has etik ve teolojik bir sureti vardır. Bu nedenle bu ulusun insanlık tarihindeki yeri eşsizdir; çevresindeki diğer halkların üzerine bir kutsallık manivelası ile kendiliğinden yükselir. İsrail toplumu sadelik, kardeşlik ve sevgi üzere kurulmuştur⁸⁴. ‘Ve şimdi sözüme tam olarak itaat eder ve ahdime sadık kalırsanız, tüm halklar arasında siz benim özel halkım olursunuz. Çünkü yeryüzü benimdir’... ‘Benim için bir kahinler krallığı ve kutsal bir ulus olacaksınız’ (Çıkış 19:6)...‘Tanrınızın isteği üzerine halklar, [Filistin’deki] bütün bu krallıklar süpürülüp atılacak; ve tanrı orada ilelebet payidar kalacak bir krallık kuracak’(Daniel 2:44)” (Baer, 2001: 4-6).

Filistin, elbette ki tanrının ataları İbrahim ve Yakup’a vaat ettiği bu kutsal ulusun mülküydü ve Romalıların başlattığı uzun bir fasıladan sonra bugün yine öyle olmasında garipsenecek bir şey yoktu.

Baer’e göre, *Wissenschaft des Judentums* ve özel olarak Heinrich Graetz, Yahudileri bir ulus olarak kavrayamamış, Yahudilik Bilimi literatürü, 19. yüzyılın ikinci yarısında Alman tarihçilerin Alman ulusunu tasavvur edebilme başarıları ile karşılaştırıldığında renksiz, cılız ve yetersiz kalmıştır. Piterberg’e göre, Baer’in bu düşüncesinin ardında hiç bir zaman Aliya yapmayı düşünmemiş Graetz ve çağdaşlarının aslında “Sürgün’de” olmaları düşüncesi yatmaktadır: “Graetz ve çağdaşlarının hepsi Sürgün’deydi, o topraklarda, yaşayan bir ulusun organik parçası değillerdi” (Baer’den aktaran Piterberg, 2017: 243).

Piterberg’in yorumu saklı kalmak koşuluyla, Siyonist tarihçinin bu eleştirisi, Anita Shapira, Gershom Scholem gibi profesyoneller ve David- Ben-Gurion, Ben-Zion Dinur gibi akademiye yön veren ideologların yaklaşımları ile birlikte

⁸⁴ Yazar Yahudilere ilişkin bu fikirlerini doğrulamak için metnin ilerleyen kısmında Tevrat ayetlerini örnek göstermeye başlıyor.

değerlendirildiğinde, TANAK'ın ve onun tarih anlatısının ontolojisine ilişkin bir yorum farkının varlığının belirtisi olarak değerlendirilebilir.

Örneğin, İbrani Üniversitesi Tarih Kürsüsü'nün kurucularından, eski Milli Eğitim Bakanı Ben-Zion Dinur artık alelade bir Yahudi tarihi değil, 1948'de bağımsızlığını kazanacak devletin de adı olacak İsrail'in tarihini yazmaktadır (Dinur, 1969; Dinur, 1936; Dinur, 1961). Dinur'a göre İsrail tarihini ve onun karakterini anlayabilmek için en önemli kaynak İsrail halkının kendi atalarının, İsrail'in erken tarihlerini ortaya koymuş oldukları otantik literatür olan TANAK'tır (Dinur, 1967: I). Diğer bir deyişle, tarihi, tam da İbrahim, İshak ve Yakup'un tanrısının TANAK'ta vaat etmiş olduğu gibi, "Sürgün'den anavatana dönmüş" bir İsrailli olarak, Sürgün'den dönmüş olmanın özgüveniyle yazan Dinur, bu toprakları artık TANAK'ta anlatıldığı şekilde görebilmeye ve yorumlayabilmeye muktedir. Dinur'a göre, "İsrail ülkesi"nde sadece "İsrail ulusu"nun hak iddia edebileceğini ve bu kutsal toprağın sadece İsrailoğullarının mülkü olduğunu görüp kavrayabilmek için TANAK'dan sistematik, gerçekçi ve özgün bir tarihsel kaynak daha bulunmamaktadır (Dinur, 1967: I).

Wissenschaft des Judentums ekolü, Yahudi dinine inananların, tıpkı Avrupa'da bir ulus olarak tahayyül edilen diğer cemaatler gibi, kolektif bir maddi tarihin unsurlarını paylaşmadıklarının bilincinde olarak, Yahudi ulusunu, rabbani geleneğin ve Yahudilik inancının tutkal vazifesi gördüğü bir kültürel bağlam üzerinde tasavvur etmişlerdi. Ekolün üyeleri Alman üst kültür ilişkiler ağının birer üyesiydiler ve bizatihi kurucuları, bir çok Alman Yahudisi gibi Protestanlığa dönmüştü. Yahudi ulusunun bir ulus-devlet şeklinde örgütlenmesi, hele hele Filistin'e "geri dönmesi" gibi bir tasavvurları yoktu.

TANAK bir dinin kutsal kitabıydı. Ekolün ilgisini Yaratılış, Çıkış, Kenan'ın fethi gibi mit ve efsanelerin iç içe geçip ayırt edilemez hale geldiği fragmanlardan

ziyade, Roma kaynakları üzerinden “teyit edilebilecek” ikinci tapınak dönemi çekmişti. Oysa, Filistin’e gelerek orada bir *res nuliustan* fazlasını bulduklarının farkında olan Siyonistlere, topraksız bu halka halsiz bir toprak olmadığı besbelli olan Filistin toprağını yerleşime açabilmek ve bunu meşru bir zemine oturtabilmek için, Yaratılış, Çıkış ve Hakimler, Samuel ve Krallar kitaplarının dini bir cemaatin inanç öğeleri olarak değil, Yahudi ulusunun ortak kökeni ve geçmişini anlatan gerçek tarih kitapları olarak algılanıyor olması gerekiyordu. Avrupa’dan Filistin’e gelerek bölgeyi kolonileştiren güçlerin giriştikleri bu eylem, ancak “Yahudi ulusu”nun kökeni, Ürdün Nehri’nin doğusundan Yeşu önderliğinde sökün ederek tanrının inayetiyle Filistin’deki otokton halkları yok edip şehirlerini yerle bir ettiklerine inanılan ve bu toprakları, 7. yüzyılda burayı istila eden Araplardan binlerce yıl önce yurt edinmiş olan İbranilere dayandırılabilirdi ölçüde meşrulaştırılabilirdi.

Böylece manda altındaki Filistin’e göç sürerken Yahudi ulusunun modern peygamberleri olarak bellek mühendisleri, TANAK tarihini bir Yahudi tarihi olarak yazmaya giriştiler. Ancak bu Yahudi tarihi, ne Moses Mendelssohn’u takiple Yahudiliği bireysel alana hapsedilmiş bir inanç sisteminden ibaret gören 18. yüzyıl Haskala hareketi üyelerinin yazdığı, Yahudilerin Avrupa’nın diğer kültürleri içerisinde asimilasyonunun savunusunu yapmasa da en son kertede asimilasyona neden olan bir Yahudi tarihine, ne de 19. yüzyıl *Wissenschaft des Judentums* ekolünün diğer kolektif tarih unsurlarının yokluğunda, rabbani geleneğin tutkal işlevi gördüğü bir cemaat olarak Yahudi ulusunun tarihine benzeyecekti.

4. Seküler Politik Siyonizm ve Pratik Siyonizm İle İşçi Siyonizmi’nin Yol Ayrımı: David Ben-Gurion’un Din Algısı ve TANAK’ın “Yahudi Halkı”na (H)atırlatılması

Haziran 1902’de Theodor Herzl, İngiltere Sömürgeler Bakanı Joseph Chamberlain’e Yahudilerin yerleşmeleri için Kıbrıs ya da Sina Yarımadası’nda El-Arish

bölgesinin tahsis edilmesini öngören bir plan sundu. Ancak bu plan Lord Rotschild ve Mısır valisi Cromer gibi etkili isimlerce ret edildi (Birnbaum, 1990: 40). 1903'te Kişinev pogromlarının hemen ardından, Chamberlain Theodor Herzl'e İngiltere'nin o günkü Kenya topraklarında 13.000 kilometre karelik bir alanı Yahudilerin yerleşimine açmayı teklif etmiş; Herzl de bu öneriye sıcak bakmıştı. Ancak, Herzl öneriyi 1903 Ağustos'unda Basel'de toplanan Dünya Altıncı Siyonist Kongresi'nde sunduğunda, plan, Herzl'in hiç beklemediği bir biçimde Siyonist harekette büyük bir yarılmaya sebep oldu (Alroey, 2016: 10-15).

Bu yarılmanın bir tarafında, politik Siyonizm'in kurucusu Herzl ve otomansipasyon fikrinin mimarı Leo Pinsker ve Lilienblum'u izleyen pratik Siyonistler vardı⁸⁵. Bunların iddiası, özellikle Doğu Avrupa'daki pogromların, Yahudiler için bir yurt kurulması ihtiyacını "ivedi hale" getirmiş olduğu ve kurulacak bu yurdun mekanının önemli olmayacağıydı. Bu kitlenin görüşlerini, Hovevi Zion örgütünün de kurucu liderlerinden olan Pinsker'in Siyonist propaganda yapmayı amaçlayan bir broşüründe 1882 yılında dahi görebilmek mümkündür: "Bizim gayretlerimizin hedefi kutsal topraklar değil; kendimize ait bir topraktır" (Pinsker'den aktaran Parissien, 2010: 220).

Bu görüş, bir ulus olarak tahayyül edilen ancak henüz sadece ulusal bilince kavuşma aşamasında olan, seküler gelenekleri, dilleri, tarihleri, fiziksel görünüşleri farklı bir inananlar cemaati olan Yahudilerin Filistin dışında başka bir yerde, sözgelimi Kıbrıs, Arjantin ya da Kenya'da kendi ulus-devletlerini kurabileceğinin hesaplandığı anlamına geliyordu. Ancak Siyonist harekete gönül vermiş bu aktivistler ortak seküler bir tarih ve kültürü paylaşmayan, dünyanın çeşitli coğrafyalarında yerleşik Yahudilerin

⁸⁵ Diğer tarafta Siyonizm'in yalnızca tanrının Yahudilere vaat ettiği kutsal topraklarda anlamlı ve başarılı olabileceğini düşünen kültürel Siyonistler vardır. Liderliğini Ahad Ha'am'ın yaptığı bu grup Herzelyen Siyonistlerin salt devlet kurma ideallerini anlamsız buluyordu. O'na göre Siyonizm, Yahudilere salt bir devlet değil, Yahudi kültürü, dini ve İbranice'nin yeniden hayat bulduğu bir devlet kazandırmak için çabalamalıydı. Kültürel Siyonizm'e tezin son bölümünde daha ayrıntılı olarak yer verilecektir.

mucizevi bir şekilde örgütlenerek kıtalar halinde ve coşku içinde Kenya ya da Arjantin'e akacaklarını hayal ederlerken ciddi bir hesap hatası yapıyorlardı.

Bu hesap hatası, kendilerinden bir kuşak sonra yetişerek Siyonist hareketin liderliğine soyunacak, Osmanlı'da toplumsal-idari yapının işleyişine hakim olabilmek, bürokrasiyi yakından tanıyabilmek ve bağlantılar geliştirebilmek üzere İstanbul Üniversitesi'nde Hukuk öğrenimine başlayacak kadar planlı ve cevval genç aktivistler olan Osmanlı Devleti vatandaşı David Ben-Gurion⁸⁶ ve Yitzhak Ben-Zvi tarafından fark edilecektir (Sand, 2011).

Bu ikili 1918'de Geçmişten Günümüze Eretz İsrail adıyla, tüm Yahudilerin vakti zamanında Kenan denilen toprakları fethederek burada yerleşikleşen, daha sonra İsrail⁸⁷ adını alan bu bölgeden dünyaya yayılmış olan İbranilerin soyundan geldiklerini, Yahudi ulusunun özünün bu ortak deneyimde olduğunu anlatan, ellerinde başkaca bir kaynak olmadığından doğal olarak yalnızca TANAK'ı referans gösterebilen bir tarih kitabı yazarlar. Kitabı ilginç kılan ise, yazarların, dünyanın dört bir tarafından Yahudi cemaatlerinin Filistin'e göç etmelerinin rasyonel ve gerekli olmasının yanında neden “meşru” olduğunu da ispat etmeye çabalarlarken kullandıkları argümandır. Buna göre bir toprak ile ulus arasında kurucu bir bağ vardır; aynı soydan gelen bu insanlar

⁸⁶ Polonya'nın Plonsk şehrinde doğan David Grün, ulusçu düşüncelerden etkilenecek adımları İbranice tınısı olan David Ben-Gurion olarak değiştirmiştir. Doğduğunda, o zamanlar resmen Rus İmparatorluğu'na bağlı olan Polonya Krallığı'nın (Polonya Kongre Krallığı) uyruğunda olan David Ben-Gurion, 1906'da Filistin'e göç etmiştir. 1912'de hukuk öğrenimi görmek için gittiği İstanbul'da Osmanlı vatandaşlığına geçmiştir. Ancak, Osmanlı'nın anti-siyonist tutumuna yönelik protesto faaliyetleri yürüttüğü anlaşıldıkça, 1915'te Mısır'a sürülmüştür. 1922'den itibaren Filistin mandası vatandaşı, 1948'de de İsrail vatandaşı olmuştur.

⁸⁷ Tanrı ile gürleşen anlamına gelmektedir. Tanrının halkının adı olmasına ilişkin meşhur efsane aşağıdaki gibidir:

“...Bir adam gün ağarınca kadar onunla gürleşti. Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına çarptı. Öyle ki, gürleşirken Yakup'un uyluk kemiği çıktı. Adam, “Bırak beni, gün ağarıyor” dedi. Yakup, “Beni kutsamadıkça seni bırakmam” diye yanıtladı. Adam, “Adın ne?” diye sordu. “Yakup.” (İbranice, topuğu tutan, dolandıran anlamına gelir) Adam, “Artık sana Yakup değil, İsrail (İbranice, tanrı ile gürleşen) denecek” dedi, “Çünkü tanrıyla, insanlarla gürleşip yendin”. Yakup, “Lütfen adımı söyler misin?” diye sordu. Ama adam, “Neden adımı soruyorsun?” dedi. Sonra Yakup'u kutsadı. Yakup, “Tanrıyla yüz yüze görüştüm, ama canım bağışlandı” diyerek oraya Peniel (İbranice, tanrının yüzü) adını verdi... (Yaratılış 32).” “...Sana Yakup diyorlar, ama bundan böyle adın Yakup değil, İsrail olacak” diyerek onun adını İsrail koydu. “Ben Her Şeye Gücü Yeten tanrıyım” dedi, “Verimli ol, çoğal. Senden bir ulus ve uluslar topluluğu doğacak. Kralların atası olacaksın. İbrahim'e, İshak'a verdiğim toprakları sana da vereceğim ve senden sonra soyuna bağışlayacağım (Yaratılış 35)...”

köklerinin var oldukları bu topraklara yerleşmelidir. Yahudilerin bugün Filistin'e gidip yerleşmelerinde bir sakınca yoktur zira bölgede yaşayan Araplar da Hristiyanlaşmış ya da Müslümanlaşmış İbranilerdir (Shapira, 2012: 53; Sand, 2011: 127). Ben-Gurion, ulus-devlet ölçeğinde örgütlenme iddiasındaki herhangi bir toplumsal birimin kendi ayakları üzerinde durabilmesi için belirli bir nicelikte insan gücünün Filistin'e aktarılması, hatta halihazırda Filistin'de yerleşik nüfusun Yahudi Ajansı ve Histadrut'un ihtiyaçları çerçevesinde mobilize edilmesi mecburiyetini çok iyi anlamış olmalıdır.

Ancak, yukarıda yer alan fikirleri, 1936'daki büyük Arap İsyanları sırasında değişmiştir (Sand, 2011: 232-234). Arapların Yahudilere kucak açmadığını gören Ben-Gurion, onlara aslında Arap değil, Yudealıların torunları oldukları söylenirse Arapların bu parlak fikre pek de sıcak bakmayabileceklerini idrak ettiğinde, 1918'deki fikirlerinden aniden vazgeçivermiştir.

Bu dönüşüm, Ben-Gurion'un 1936'dan itibaren TANAK'ın Çıkış, Fetih, Sürgün anlatılarını Yahudi ulusunun inşası ve Filistin toprağının kolonileştirilmesi için seferber etmesine engel olmaz; bilakis farklı coğrafyalardan Filistin'e doğru bir göç dalgasının gerekli olduğu ve bu seferberliğin tek meşru zemininin bu insanların dinsel yönelimleri olduğu fikrine bütün inancıya bağlanır (Piterberg, 2017; Segev, 1998; Sand, 2011).

Böylece Siyonist hareket için dinsel inanç bağı, ulusun saflığının bir ifadesi olarak kurucu bir konuma yükselmiştir. Bu bakımdan, 70'te yaşandığı varsayılan Sürgün hadisesinden beri farklı coğrafyalarda Sürgün'de olunmasına rağmen korunabilmiş bir dinsel kimlik miti, politik Siyonizmin kurucusu Herzl ya da pratik çözüm peşinde olan Pinsker ve Lilenblum'un takipçilerinin tersine, İkinci Aliya'nın kolonici hareketi yani İşçi Siyonizmi'nin ideologları tarafından, tahayyül edilmiş nesep bağı seviyesinde önemli ve işlevsel görülmüştür.

Ben-Gurion’a göre, Yahudi ulusunu kolektif bir eylem için harekete geçirmek ve genç nesli belli bir ulusal vizyon ile donatmak için yalnızca yaşanılan güne dair iktisadi zorunluluklar, kültürel bağlar yeterli değildir. Kutsal Kitap bu büyük ulusun kökenlerine, muhteşem geçmişine, askeri zaferlerine, bir ulus olarak komşuları ile girdikleri kültürel ve ruhani mücadelelere, ahlaki ve dini eşsizliğine dair en büyük ve kıymetli mirastır (Ben-Gurion, 1972: 287). Yani, Yahudilerin kendi toplumları ile olan bağlarını pekiştirebilmek için tarihlerini ve peygamberlerin izledikleri yolları öğrenmeleri, büyük destanlarının ve dini geleneklerinin anlamlarını tefekkür etmeleri gereklidir (Segev, 1998: x).

Ben-Gurion 1969’da asker, bürokrat, sanatçı ve akademisyenlerin oluşturduğu TANAK incelemeleri okuma grubunda tartışılmak üzere Ben-Gurion Kutsal Kitaba Bakıyor adlı bir kitap yayımlamıştır. Burada İsrail devletinin bağımsızlık ilanını bir yeniden-inşa olarak tanımlar zira 1948’de ilan edilen devleti Üçüncü İsrail Hükümeti olarak görmektedir. Söz konusu okuma grubu İsrail’de tarih ve toplum mühendisliğinin yapıldığı, İsrail toplumunun mayasının geliştirildiği bir tür derin atölyedir; bu bakımdan ulus, vatandaş ve ulus-devlet inşası çalışmalarında merkezi bir işleve sahiptir:

“Tarihimizde Siyon’a dönüş ile ilgili üç önemli olay vardır. Bunlardan ilki ve en mühimi, 3300 yıldır dünyanın en ücra köşelerinde bile-şayet orada tek bir Yahudi varsa-kutlanan Mısır’dan Siyon’a dönüş hadisesidir. İkincisi 2500 yıl evvel Yahudilikte yeni bir sayfa açmış olan Babil’den Siyon’a dönüşdür. Son olarak da günümüzde ulusumuzu dünyanın her köşesinde yüzyıllardır içinde oldukları Sürgün’den kurtarmakta olan, İsrail’in yeniden-canlanmış egemen bir devlet olarak yükselmesidir” (Ben-Gurion, 1972: 273).

Babil Sürgünleri'nin⁸⁸ 586'da Yudea Krallığı'nın bürokratik-askeri elitleri ve ailelerinden müteşekkil olduğunun, Büyük Keyhüsrev Mezopotamya'yı fethedip bu dinsel grubu seçimlerinde özgür kıldığında içlerinden ancak küçük bir azınlığın Yudea'ya dönmek istediğinin, tarihte Samiriye'nin gölgesi altında kalmış Yeruslaim'in merkezde olduğu birleşik ve egemen bir İsrail Krallığı'nın hiç bir dönemde var olmadığını, Romalıların hiçbir zaman Filistin'deki halkı buradan sürmemiş olmasının ve 70'teki Sürgün olayının bir efsaneden ibaret oluşunun, dünyanın dört bir tarafında kendilerini Yahudi olarak tanımlayan, farklı diller konuşan, farklı kültürlerle sahip insanların, çeşitli coğrafyaların tektanrıcı Musa dinini benimsemiş otokton halkları olmasının Ben-Gurion ve onun ulus-devlet inşası projesi açısından elbette bir ehemmiyeti yoktur.

Diğer bir anlatımla, kadim zamanlarda anavatanından sürülerek yersiz yurtsuz edilmiş bir halkın ait olduğu yere dönüş destanı olarak lanse edilen Siyonist göç dalgası aslında Filistin'in fiziki ve beşeri coğrafyasını kolonicilerin emrine sunan, meskun alanları ve sakinlerini doğal çevrenin unsurları addeden işgalci bir yerleşimci-kolonici harekettir (Piterberg, 2017; Sayegh, 1965; Shamir, 2000; Shafir, 1996; Pappe I. , 2008; Said E. , 1992; Segev, 1998; Haddad, 1974; Masalha, 2007; Salamanca, Qato, Rabie, & Samour, 2012; Prior, 1997; Masalha, 2011; Krakotzkin, 2012; Yiftachel, 2007).

Bu manada Siyonizm yeryüzünün çeşitli bölgelerinde, sözgelimi Amerika'da, Yeni Zelanda'da, Avustralya'da, Güney Afrika'da, Cezayir'de, Kuzey Afganistan'da ya da modern bir ulus-devletin ülkesindeki belirli bir bölgenin otokton halkını anayasal olarak yok saydığı her modern coğrafyada vuku bulan kolonileştirme hareketi ile benzerlik göstermektedir.

⁸⁸ Sürgün kavramının rabbani dönemin başından itibaren Yahudi dini literatüründe insanların toplu ve fiziksel olarak İsrail dışına sürülmelerinden ziyade, metaforik bir kavram oluşu, boyun eğme ve varoluşsal bir sürgünü imlemesi, bu bağlamda İsrail'in (toprağın) kendisinin de sürgünde olduğunun ifade edilmesi bir tarafa (Milikowski, 1997: 280), 586'da bir Yahudi halkı ya da milleti yani Musa dininin inananlarından (Milikowski, 1997: 265) ve bugünkü anlamıyla bir Yahudilik dininden bahsedebilmek mümkün değildir.

Ancak Siyonist yerleşimci kolonizasyonu benzerlerinden ayıran önemli bir nokta vardır. Siyonist yerleşimciler, diğerlerinden farklı olarak aslında kolonileştiriyor oldukları söz konusu toprağa yalnızca “geri döndüklerini” iddia ederler (Haddad, 1974; Piterberg, 2017; Traverso, 2016; Segev, 1998; Sayegh, 1965; Shamir, 2000). Siyonist tarih yazımına göre Yahudi ulusunun devleti olarak egemen bir İsrail, bölgede yeni bir fenomen değil yalnızca yüzyıllar süren bir fasılının ardından, varlığı tartışılmaz bir mevcudiyetin kendisini restore etmesi durumudur:

“2500 yıl evvel Babil’in, 1900 yıl evvel Roma’nın bağımsızlığını elinden aldığı Yahudi halkı Siyon’a dönüş ilhamını TANAK’tan almıştır. O günden bu güne her Yahudi evladı tesniyenin şu satırlarını tefekkür etmiştir: “Ve sonra efendiniz tanrı, sizin geleceğinizi restore edecek ve sizi yeniden sevgiyle kucaklayacak. O sizi dünyanın sonunda bile olsanız, yeryüzünün dört bir köşesinde aralarına katıp karıştırdığı beşeriyetin arasından çekip çıkartarak ‘yeniden’ bir araya toplayacak. Ve efendiniz tanrı, sizi atalarınızın mülkü olmuş, sizin de mülkünüz olacak ve üzerinde atalarınızdan bile daha varıl ve daha fazla sayıda olacağınız bu ülkeye geri döndürecek” (Tesniye: 30:3-5; Ben-Gurion, 1972: 288).

Bu satırlarda yekpare bir Yahudi ulusunun varlığı ve onun Siyon’a geri dönüşünden bahseden İsrail’in Başbakanı ve kolektif belleğinin en büyük peygamberi Ben-Gurion’un, Mizrahi Yahudileri Yahudi egemenliğinde kalan bölgelerin çeperlerinde, berisinde Arapların yaşadığı tartışmalı bölgelerde iskan ettiği (Yiftachel, 2007: 41) ve Aşkenazi Beyaz Yahudiler ve onların varsılıklarını korumaya aldığı hatırlandığında, Yahudi halkından ve Siyon’dan ne anladığı tahmin edilebilir hale gelmektedir.

Ben-Gurion'a göre Sürgün'dekilerin anavatana geri dönebilmeleri ve Yahudi halkının varlığını koruyabilmesinin kaynağı TANAK'ta bulunan mesihçi vizyondur:

“Binlerce yıllık gezginliğimiz ve bize karşı yapılan zalimlikler sırasında birlik ve bütünlüğümüzü koruyarak hayatta kalmamızı sağlayan bu ikili mesihçi vizyondur” (Ben-Gurion, 1972: 111).

Theodor Herzl ve Leo Pinsker gibi, genç ulusun müstakbel kurucu atası da yukarıdaki dizelerde bahsettiği birlik ve bütünlüğün hiçbir zaman var olmamış olduğunun farkındaydı. Onu Siyonizm'in bu öncü isimlerinden ayıran ve yeryüzünün hemen her köşesinde ulus-devletlerin peyda oldukları bir çağda, Siyonist kolonici füzyonun başına geçerek bir etno-demokratik devlet yaratmakta başarılı kılan şey, insan kitlelerini harekete geçirebilmek ve iktidar düzeneğinin etrafında konsolide edebilmek için ortak seküler bir tarihin yokluğunu, yeri işlevsel bir *(H)atırlatma* ile doldurulması gereken bir eksik olarak tasavvur edebilmiş olmasıdır.

Siyonizm'in Theodor Herzl, Max Nordau, Leo Pinsker, Chaim Weizmann gibi savunucularına göre Yahudilerin bir yurt sahibi olabilmeleri için zamanın kudretli devletleri ve kişilerini etkilemek, etkin bir diplomasi faaliyeti yürütmek yeterliydi (Kayyali, 1977: 104). Ancak David Ben-Gurion, Ber Borochov, Yitzhak Ben-Zvi gibi İşçi Siyonizmi'nin (sosyalist Siyonizm) kurucusu ideolog ve önderler, Filistin'de bir ulus-devlet kurulabilmesi için Yahudi kitlelerin iktidar kompleksi etrafında örgütlenmelerinin, zihinsel olarak Kibbutz ve Moşhavlarda istihdam edilmeye hazır hale getirilmelerinin, ortak bir tarih ve ülkü birliği edinmelerinin sağlanması gerektiğinin farkındaydılar. Peki bu nasıl gerçekleştirilecekti? Bir ümmetin dinine ilişkin mitler gerçek birer tarihsel veri olarak nasıl *(H)atırlatılacaktı*? Daha da önemlisi bu seküler

siyasette ortak bir kolektivite oluşturmaya da öneren ve şart koşan bu *(H)atırlatma* birbirlerinden çok farklı cemaatler tarafından nasıl satın alınacaktı?

Bunun tek yolunun Yahudilerin “ödlerinin patlatılması” olduğunu Siyonizm’in öncü isimleri fark etmemiş olabilirler. Lakin, bir devlet yani eşitsizlik düzeni inşa ettiklerinin bilincinde olan ve bunun yollarını adım adım keşfeden İşçi Siyonizmi’nin ideologlarına göre durum gayet açıktı. Bu kararlı ideologların zekası, olağanüstü hal mantığı ve dost düşman dikotomisini siyasetin emrine koşmaya, gündelik yaşamı bitmek tükenmek bilmez bir *(G)üvenlik* paranoyasına hapsetmeye yetecek kadar parlaktı.

1881 tarihi Siyonist tarih yazımında bir kilometre taşıdır. İsrail’de, inşa edilmiş kolektif belleğin dışı vurumu olan müzelerde, turist rehberlerinin söylemlerinde, tarih ve ders kitaplarında, anıtlarda, Filistin’e ilk topluca göçün nedeni olarak bu tarihte olup bitenler gösterilmektedir. Klasik anlatı, Rus İmparatorluğu’nda Çar II. Alexander suikastından Yahudilerin sorumlu tutulduğu ve bunun üzerine Yahudilere karşı on yıllar sürecek pogrom dalgasının başlamış olduğudur. Bu anlatının kendisini gösterdiği her uzamda bir kural olarak neden sonuç ilişkisi alaşağı edilmiş, saldırıların kimin tarafından kimlere yönelik gerçekleştirildiği bir sis perdesinin arkasında seçilemez hale getirilmiştir.

1881’de 40 Yahudinin öldürülmesi ve 20.000 Yahudinin ev ve işyerlerinin tahrip edilmesi (Orbach, 1992: 143) ile başlayan acı olaylar, antik dönemde, 7. ve 11. yüzyıllar arasında Kırım’dan Ukrayna’ya uzanan bir Yahudi Krallığı’nın varlık gösterdiği ortaçağlarda ya da Siyonist tarih yazımı tarafından Yahudilere karşı bir pogrom olarak öne sürülen ancak Katolik rahip sınıfı ve sivillerin de hedef alındığı 1648 Chmielnicki Olayları sırasında gerçekleşmemiştir. Pogromlar, tam da romantik ulusçuluğun Orta ve Doğu Avrupa’yla birlikte Batı Balkanlar’ı etkisi altına almış olduğu 19. yüzyılın son

çeyreğinde, yeryüzünün çeşitli bölgelerinde Yahudilik dinine inanan insanlara karşı değil, endüstriyelleşmenin ve modern bir kent hayatının başlamış olduğu Avrupa'nın doğusunda, bu sosyo-ekonomik dönüşümün göbeğinde yer alan, Aşkenazlar'a (Aronson, 1980: 19) karşı gerçekleşmiştir. İsyen dalgası, endüstrinin 1880-1881 arası Rusya'da yaşadığı kriz sırasında işsiz kalan proleterlerin, yaşadıkları zorluklardan, Çar II. Aleksander döneminde İmparatorluğun güneybatısında endüstri sahipleri ve sermayedarlar sınıfı haline gelmiş Yahudi patronları sorumlu tutması ile başlamıştır. Aslında kentli burjuva sınıfına yönelikken, ulusalcı Rus basınının körüklemesi ile alevlenerek kentli⁸⁹ Aşkenazların da ev ve işyerlerini hedef almıştır (Aronson, 1980: 20-23).

Hiç kuşkusuz bu olaylar, insanların doğal güvenlik gereksinimlerini manipüle ederek, siyaseti olağanüstü hal mantığı etrafında ulusçu bir söyleme doğru kanaliz edebilmek ve yeniden kurgulayabilmek için bulunmaz bir nimetti. Ancak İşçi Siyonizmi'nin babası Ben-Gurion'un daha sonraları yapacağının aksine Siyonizm'in Pinsker, Herzl, Weissmann gibi ideologlarının bu olanağın pek de farkına varamamış oldukları ve gelişmelere Doğu Avrupalı ve Rus Aşkenazlığı merceğinin dışından bakamadıkları görülmektedir. 1882 tarihli Auto-Emancipation adlı makalesinde, Yahudi halkından ziyade, Yahudileri bir halk haline getirmeye muktedir olduğunu düşündüğü birilerine seslenen Leo Pinsker şöyle yazacaktır:

“Yahudi sorununa en uygun ve tek çözüm bir Yahudi ulusunun yaratılması, Yahudilerin bir toprak üzerinde beraber yaşayabilmelerinin, onların yeniden bir ulus olabilmelerinin sağlanabilmesidir...Ancak bu konuda en büyük engel Yahudilerin bağımsız bir ulusal varlık olma noktasındaki isteksizlikleridir.

⁸⁹ Bu dönemde Rusya İmparatorluğu'nda Yahudilerin yaşadıkları Yerleşim Sınırı içerisinde, tüm Yahudi nüfusunun şehirleşme oranı yalnızca %35.8'dir (Rowland, 1986: 219). Yahudilerin başından beri şehirli, başından beri tüccar oldukları efsaneden ibarettir. Bu konuya tezin ikinci bölümünde daha detaylı olarak bakılacaktır.

Basitçe bunun gereksiz bulmaktadırlar...Bu güne dek diğer uluslar her zaman bir Yahudi sorunu ile uğraşmışlar ama asla bir Yahudi halkı sorunu ile uğraşmamışlardır. Zira Yahudiler bir ulus değildir. Onlar diğer uluslarda doğal olarak bulunan, bir ulus olmanın en önemli ayırıcı özelliklerinden, ortak anavatan, ortak dil ve ortak geleneklerden yoksundurlar... “Biz, Yahudilerin bir ulus olmak zorunda olduklarını onlara ispat etmeliyiz” (Pinsker, 1935: i, 4-6).

Ulusçuluk çağında Aşkenazlardan bir ulus yaratma çabasında olan Pinsker ve Herzl gibi öncülerin aksine, kendisini kökleri Kutsal Kitap’ta ama yalnızca Kutsal Kitap’ta olan kadim bir ulusun peygamberlerinden birisi olarak gören Ben-Gurion’da bu tepeden dil ve özgüvensizlikten eser yoktur. Ona göre, Rus pogromları 1933’te iktidara gelecek Deccal’in ayak sesleridir. Deccal ortaya çıktığına göre “mesiyanik an” yani “zaman” gelmiştir; artık bu istisnai an ve olağanüstü hal durumunda, David’in orduları kendini restore edebilir, düşmanları yok edip Krallığın yeniden tesisini, Süleyman’ın tapınağının yeniden inşasını, yalnızca Avrupalı Yahudilerin değil, yeryüzünün dört bir köşesine dağılmış 12 kabilenin tüm torunlarının Arz-ı Mevud’a dönüşünü mümkün kılabilir ve tüm “İbranilerin” *(G)üvenliklerini* sağlayabilirdi. Zira *(G)üvenlik*, ancak bu mesihçi itki sayesinde ivmelenecek “İbrani ulus-devleti”nin “yeniden” tesisi yani İsrail’in bağımsızlığını göçebelik ve anlamsızlıkla geçen iki bin senenin ardından “yeniden” kazanması ile sağlanabilirdi.

Ulusun İbraniliği vurgusu temelde seküler bir hareket olan Sosyalist ya da diğer adıyla İşçi Siyonizmi açısından önemlidir. Ben-Gurion, Yitzhak Ben-Zvi, Chaim Arlasorov gibi liderler kurdukları devleti teokratik bir organizasyon olarak düşünmemişlerdir. Sosyalist Siyonizm örneğinde, siyaset ile ilahiyat arasındaki ilişki doğrudan değil dolaylıdır. Hareket siyasetini meşrulaştıracak referansları söylence ve metnin kutsallığında aramaz; hakikiliğinde arar. Bu arayış, sözgelimi, Yaratılış 12:1-

2'nin⁹⁰ binlerce yıl öteden gelen akıl fısıltısına sağır değilse de onu ancak dolaylı olarak, kadim ve Filistin'de yerleşik bir İbrani ulusuna dayanaklık ettiği ölçüde ciddiye alır.

Ben-Gurion ve onun kuşağındaki Siyonistler için, din bir referans objesi değildir. TANAK ise bir dinin kutsal kitabı değil, seküler bir tarih metni olduğuna inanılabildiği için önemlidir (Pitkenen, 2015: 398). Bu bakımdan Sosyalist Siyonistlere göre bu tarih metninin üzerine inşa olunmuş bir ulusu, Yahudi ulusundan ziyade İbrani ulusu olarak adlandırmak gerekir. Böylesi, romantik ulusçuluğun, ortak ata, ortak kan, ortak dil, ortak anavatan vurgularına daha uygundur. Dolayısıyla, yeni kurulan devletin adının, Herzl'in tasavvurunun aksine, Yahudiye/Yudea değil, ortak anavatan ve kandaşlığa vurgu yapan İsrail olması bir tesadüf olmadığı gibi, Ben-Gurion ve ekibinin 1930'larda başlayarak 1948'de ivme kazanan Filistin topografyasını ve Yahudileri İbranileştirme hamlesi de bir tesadüf değildir. 1886 doğumlu Polonyalı Aşkenaz David Grün'ün, İkinci Aliya sırasında David Ben-Gurion oluvermesi gibi, Filistin de 20. yüzyılda Aşkelon'u, Ephraim'i, Galil'i, Shechem'i, Gath'ı, Hebron'u, Goshen'i, Har Gerizzim'i, Menasse'si ile Davut'un, Süleyman'ın, Makabilerin, Bar-Kokhba'nın, Rabbi Akiva ben-Yosef'in kadim ülkesine dönüşüvermiştir.

Sosyalist Siyonistlere göre, Herzlelyen Siyonistlerin Arjantin ya da Kenya'ya yerleşme söylemleri anlamsızdı. Topraksız bu halk, halkının geri dönmesini bekleyen bu halksız toprağa geri dönecek, İbranilerle birlikte bizatihi toprağın kendisi de 2000 yıldır içinde bulunduğu Sürgün'den kurtulmuş olacaktı:

“Eğitim dünyanın her yerindeki ordular için önemlidir. Ancak İsrail ordusunda, daha özel ve eşsiz bir role sahiptir. İsrail ordusu tüm diğer modern ordularda

⁹⁰ “Ülkeni, akrabalarını, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git” dedi. “Seni büyük bir ulus yapacağım, Seni kutsayacak, sana ün kazandıracağım. Bereket kaynağı olacaksın.”

verilen standart eğitimler ile sınırlı kalmaz. Bunun nedeni bu ordunun halkının özel, kadim ve eşsiz tarihi ve içinde yaşadığımız çağın kaderidir. Bu ulusun tarihsel eşsizliğinden kastettiğim şey, ta en başından beri ulusumuzun öteki ile kurduğu ilişkiler sırasında ortaya koyduğu ahlaki üstünlük ve yine en başından beri insanlarımızın kalbinde nakşedilmiş bulunan mesiyani beklentidir. Çağın kaderinden kastım Sürgün'dekilerin yeniden bir araya toplanmalarıdır. Bu zamanımızın en temel olayıdır, hatta bizim tarihimizin de en temel olayıdır. İnsanlarımızın geleceği, güvenliğimiz ve hatta tüm insanlığın geleceği için temel bir olaydır" (Ben-Gurion, 1972: 1-2).

Ben-Gurion'un burada eğitimden kastı, ulusun kadın ve erkek tüm üyelerinin yapmak zorunda oldukları askerlik görevi⁹¹ sırasında verilen (*T*)arih eğitimidir. Orduda verilen bu eğitim, ilköğretim ve liselerdeki (*T*)arih eğitimin bir devamıdır. Dini ya da laik tüm İsrail okullarında TANAK ve Talmud dersleri zorunlu olarak okutulmaktadır. Her İsrailli Yahudi 6 yaşından itibaren din, kültür ve (*T*)arihin iç içe geçirilmiş olduğu bu eğitim öğretim düzeneğinde yoğurulur (Goldstein, 1992: 51-52).

Böylece 1948'de bağımsızlığını kazanan İsrail Devleti, Siyonist ideolojinin kurucularının yaptıkları hesap hatasının değil, Kutsal Kitap'ta bir İbrani-Yahudi ulusu inşa edip bir arada tutabilmek için (*H*)atırlatılacak malzemenin potansiyelini görebilmiş bir tanrıtanımay olan Ben-Gurion'un hırsı, enerjisi ve kararlılığı üzerinde temellenecektir. Seküler bir ulus kimliğinin temel dayanaklarının yokluğunda, Yahudilerin bir İbrani ulusu ya da Yahudi halkı teşekkül ettiklerini tahayyül edebilmenin tek yolu olan TANAK'ı bir tarih metni olarak geri çağırma yani

⁹¹ İsrail'de askerlik Ben-Gurion'un bu satırları yazdığı sıralarda erkekler için 36, kadınlar için 24 aydır. Bu süreler 2005'te erkekler için 32 aya çekilmiş, kadınlar için 24 ay olarak kalmıştır. 18 yaşına girmiş tüm kadın ve erkekler, öğrenimlerine ara vererek askere giderler. Gençlerin üniversiteye gitmeden önce askerlik hizmetini ifa etmeleri, İsrail'de toplumsal dokunun kurgusuna hakim eril ve militarist dilin inşası bakımından büyük önem taşımaktadır.

(H)atırlatma eylemi, Herzelyen Siyonizm'in hesap hatasını telafi ederek, Siyonist harekete, bağımsız bir devletin kurulabilmesine varacak bir ivme kazandırmıştır.

Ulus-devletin Babalar, Yahudi ırkı, Çıkış, Sürgün, bağımsız Birleşik Krallık, Süleyman Tapınağı gibi en temel mitleri, kendilerini TANAK'tan çekilen “veri”ler üzerinde inşa etmiştir. İsrail’de siyasetin (G)üvenliğin fasit dairesine sıkışmış olmasını sürekli olarak yeniden yaratan şey ulus-devletli olma halidir. Bireysel ya da kolektif bir özgürleşme, ulus-devletlerinin ve onun tarihinin bir kimlik verdiği İsraililerin kendi ve öteki algılamalarını sorgulamaları ile mümkün olabilir.

İktidarlar, tarih boyunca kendilerini bir iyi kötü dikotomisi marifetiyle kurmuş, bir tarafta Mesih ile özdeşleşebilecek bir kendi yani biz imajı yaratırken, diğer tarafta da zulüm ve fenalık ile özdeşleşmiş düşman bir öteki tahayyül etmişlerdir. İnşa edilmiş güvenliksizlik durumu bu dikotomiden beslenmektedir. Ötekinin mutlak kötülüğü, kendi ile öteki arasındaki kapanması imkansız açıklık, Mehdi ya da Mesih benzeri bir kurtarıcının varlığı, Deccal yani mutlak kötü, mutlak kötülüğün varlığı gibi kabuller iktidarın kendisini kurup tahkim ederken kullandığı teknolojilerden ibarettir. Bu araçlar ile yönetilenlerin zihinlerinde, sürekli bir güvensizlik hissinin bekası sağlama alınır.

19. yüzyıl sonunda Avrupa merkezli bir ideoloji olan Siyonizm, Yahudilere yani Musa dininin inananlarına ezeli ve ebedi bir ulus oldukları, 2000 yıldır dünyanın çeşitli yerlerinde Sürgün’de bulundukları, içinde yaşadıkları göçebelik, anlamsızlık ve güvenliksizlikten kurtularak tarihe dönebilmeleri için İsrail’e doğru “yükselmeleri” (Aliya yapmaları) gerektiğini söyleyebilmeyi mümkün kılacak bir (T)arih (H)atırlatmış ya da inşa etmiştir. Yahudilere (H)atırlatılan şeyin bizatihi kendisi M.Ö. 7. yüzyıldan M.S. 5. yüzyıla değin uzanan bir zamanda transformasyona uğramış, tahayyül edilmiş iyi-kötü, ben-öteki, mutlak iyi-mutlak kötü, mümin-kafir, tanrı-şeytan dikotomileri üzerinden üretilmiş, olay ve kahramanlarının tarihselliklerinden “ikinci” tapınak

dönemine kadar bahsedilemeyecek bir dinsel anlatıdır. Bu anlatının parçaları olan Çıkış, Babalar, Birleşik Krallık, Süleyman Mabedi (birinci tapınak) ve Sürgün mitleri tıpkı Bakire Meryem, teslis inancı, ayın ikiye yarılmaması, İbrahim'i yakmayan ateş gibi bir dini inancın kurmaca unsurlarıdır.

Aşağıda Yahudilerin kutsal kitabı, ulus-devletin dayandığı mitlerin kaynağı olarak incelenecek; Babalar, Mısır esareti, Çıkış, Fetih, Hakimler, Krallar, Sürgün gibi mitlerinin tarihsel olmadıkları gösterilecektir. Burada amaçlanan bir dini inancın teolojik unsurlarını sorgulamak, bunların irrasyonel olduklarını iddia etmek değildir. Amaç, ancak 19. yüzyılın sonunda kendisini tüm Yahudilerin geçmiş ve geleceklerini içine alan bir ulusal tarih olarak sunan İsrail resmi tarihinin dayandığı sütunları incelemektir. İsrail-Filistin'de siyasetin *(G)üvenliğin* fasit dairesinden kurtarılarak *(G)üvenlik* dışına çıkarılması, normalleşme ihtimalini düşünebilmek için elzemdir. Şayet Filistin toprağının yerleşimci kolonizasyona açılmış olması, Filistin'in fiziki-beşeri coğrafyasının Siyonizm'in yol haritasının açtığı yolda-gösterdiği hedefe entegre edilmesi, Sosyalist Siyonizm'in seküler bir tarih metni olarak *(H)atırlattığı* TANAK mitleri üzerinden meşrulaştırılıyorsa; siyasetin güvenlik dışına çıkarılmasına gidebilecek patikayı açacak hamle de ancak bu mitlerin ve onların İsrail siyasetinde, İsraillilerin kimliklerinde, İsrail'in toplumsal belleğinde ve kendi imajının kurgulanmasında oynadıkları yapısal rolün sorgulanabilmesi ile mümkün olabilir.

B. TEVRAT VE TESNİYE TARİHİ'Nİ İÇEREN KİTAPLARIN METİNSEL KURGUSU VE KAYNAKLARI

Metin, siyasal olma halinin ve onun tarihinin mistifikasyona maruz bırakılması hususunda kurucu bir unsur, yazı yazma eylemi de bu bağlamda kurucu bir eylemdir. İbrahim'in ve Yakup'un tanrısı YHWH söylencesine ilişkin sözlü anlatı ve efsanelerin bir bütünlük içerisinde harmanlanarak bugünkü haline getirilmeleri ve Yahudi

ulusundan ziyade bir “müminler cemaatinin tarihini” imleyen bütünlüklü bir dinsel metnin imal edilmesi, M.Ö. 6. yüzyıl Kudüs’ünde başlayıp, Helenistik döneme uzanan ve ancak Roma döneminde tamamlanabilmiş uzun bir süreçtir⁹².

TANAK, Torah (Kanun, Tevrat, Musa’nın Beş Kitabı), Neviim (Peygamberler) ve Ketuvim (Yazılar) olmak üzere üç kısımdan oluşur. İbrani, Ortodoks Hristiyan, Katolik ve Protestan versiyonlarında metin aynı olmak üzere farklı bölümlendirmelere gidilmiştir⁹³.

Siyonizm’in kurucu mitlerinden olan Babalar ve Çıkış mitleri Tevrat’ın (Musa’nın beş kitabı) ilk dört kitabı olan Yaratılış (Bereşit), Çıkış (Şemot), Levililer

⁹² Hemen hemen aynı dönemde, M.Ö. 5. yüzyıl Atina’sında Sokrates de insanlara sözün yani bir hakikatin varlığını hatırlatmaktaydı. Sokrates, kendi tikel olanlarını evrensel olana eşitleyen insanlarla girdiği diyaloglarında bu tür bir eşitlemenin doğru olamayacağını gösterir, ve orada durur. Tıpkı söz’ün otoritesi gibi, Sokrates’in diyalogunu ortaya koyup utandırdığı insanlar üzerindeki etkisi de O mekandan ayrılır ayrılmaz yok olur (Yalçınkaya, 2015: 90). Zira söz’ün kendinde bir otoritesi olsa da, sözü tekrarlayanın bu söze dayandırabileceği meşru bir gücü olamaz. Bu bakımdan kırılma, yazı ve metin ile birlikte olmuştur. Platon’un Thesmoi ve onun ne’liği hakkında söz söylemesi, bir bakıma sözün kendisini yok sayarak “söz alması” ve sözün içeriğini, baldıran zehrini içme eylemi ile kendi polisinin tikeli evrensele eşitlediği (Yalçınkaya, 2015) ana kadar bilmediğini belirten hocasının aksine, ayağını bastığı Nomoi üzerinden doldurması yani yazıya geçirmesidir. Platon’da polis-yurttaş ve yasa arasında bir ayrılık değil, birlik vardır. Kamusal alan ile özel alan birdir. Platon Thesmoi’nin yani tanrısal yasanın bilgisine vakıf olduğunu iddia ederek aslında tüm insanlar, tüm polisler, tüm zamanlar yani “herkes” için evrensel olduğunu iddia ettiği bir yasa ve “iyi yaşam” tahayyül etmiş; Thesmoi’yi buna eşitlemiştir. Ancak kendisi Nomos’un yani uzamları ile sınırlı insanların yapımı, yasaların ve “iyi yaşam” şablonunun üzerine basmaktadır. Dolayısıyla o Sokrates’in son ana kadar yapmaktan kaçındığı şeyi yaparak kendi tikel olanı üzerinden bir evrensel tahayyül etmiş; Thesmoi yani hakikatin bilgisini tikelliğe eşitleyerek yok saymıştır. Aristoteles’in Politika’sında oluşumunu tek tek bireylerin kendilerine yeterli olamamalarıyla açıkladığı kamusal alanın, özel alan ile bir olduğu yerlerde bu yok sayma, vatandaş, yabancı, köle ya da kadın fark etmeksizin tek tek insanların tümünü, belirli bir kamusal alanda kendisini kurmuş ya da kuracak iktidarın boyunduruğuna terk edecektir. İbrahim ve Yakup’un tanrısı da bireyi önce güvenliksiz ve savunmasız bırakıp sonra da onu iktidarın insafına terk ve tutsak etmesi bakımından benzer bir tablonun merkezi figürüdür. YHWH de kendi yasasına itaati emreder ve yasanın geçerli olduğu alanda bir iyi yaşam, barış ve (G)üvenlik vaat ederken bu alanı İbrahim’in soyuna vereceğini söylediği coğrafi alan ile sınırlandırır. Toprak kutsaldır ancak, sadece üzerinde duran insanlarla ve yasa ile birlikte. Biri diğerinden ayrılırsa tek tek hiçbirisinin kutsallığı yoktur. Diğer bir deyişle toprak, İsraili ve yasa birbirlerinden ayrıldığında ne toprak verim, (G)üvenlik ve barış sağlayabilir, ne yasa bunu garanti edebilir ne de İsraili bu barış, (G)üvenlik ve iyi yaşamı yani insan olmayı hak eder. Sokrates’in Atina dışında yaşamayı kendisi için insanlıktan çıkmış olmakla eş tuttuğu yerde, ki bu insanlık Prometheus’un “ateş/hüner” “vererek” insan yaptığı insandır, Mezmurlar’ın yazarı da çağlar ötesine şöyle seslenmektedir: Seni unutursam ey Yerusalaım, sağ elim hünerini unutsun. Hüner’i yani insan olma, tanrıların tekelinde ve onlardan çalınan bir şey olarak tasavvur eden Antik Yunan miti gibi Mezmurlar’ın yazarı da insan olma durumunu insanın kendinde bir özellik olarak almamış, içini insanın kendi yapıp kendi taptığı putlarıyla, iktidar ilişkileriyle doldurarak ontolojisini mistifike etmiştir.

⁹³ İbrani, Ortodoks Hristiyan, Katolik ve Protestan TANAK’ları içerisinde sırasıyla 24, 53, 46, 39 kitap bulunur. Bu sayılar Katolik ve Ortodoks geleneklerinde kopyanın İskenderiye, İstanbul ya da Vatikan’da düzenlenmiş olmasına göre de değişebilmektedir.

(Ve-yikra) ve Sayılar (Be-Midbar) kitaplarında bulunur⁹⁴. Davut ve Süleyman'ın Birleşik Krallığı ve Birinci Tapınak mitleri Tevrat'ın son kitabı olan Tesniye ile TANAK'ın Neviim (Peygamberler) bölümünün, Joshua, Hakimler, Samuel, Krallar ve Yeremya kitaplarında bulunmaktadır. Tevrat'ın son kitabı Tesniye (Yasanın Tekrarı) ve bununla ilişkili sayılan ancak Neviim bölümünde yer alan kitaplar toplamı modern Kutsal Kitap arkeolojisi tarafından Tesniye Tarihi olarak nitelendirilmektedir. Resmi tarihin diğer kurucu miti olan Sürgün söylencesinin kaynağı ise TANAK'ın Ketuvim (Yazılar) bölümündeki Makabiler Kitabıdır.

Fonetik alfabe ve yazım tekniği düşünce ve olayların bir sekans halinde sıralanmasının ve zamanın doğrusal bir biçimde tasvir edilebilmesinin ön koşuludur. Ortaya çıkışı tarım devrimi ve artı ürünün kayıt ve tasnif edilebilmesi ile ilintili olan yazı, insanın tarihi gibi genel olarak bir Tarih'ten söz edilebilmesinin de koşulu olmuştur. İçerisinde Jarome (ö. 420) St. Agustine (ö. 430), Maimonides (ö. 1204), James Ussher (ö. 1656), gibi düşünürlerin bulunduğu Yahudi ve Hristiyan kaynakları, Musa'nın yaşadığı dönemi M.Ö. 1600-1200 arasına tarihlemektedirler. Kutsal Kitap kronolojisi⁹⁵, Yahudi takvimine göre tanrının yeryüzünü yarattığı ve Adem'in buraya düştüğü yıl sıfır alınarak Babalar, Peygamberler, Hakimler ve Kralların her birisinin yaşam süreleri göz önünde bulundurularak, bunların birbirine eklenmesi ile oluşturulur. Buna göre dünyamız 2017 yılında 5577 yaşındadır. Kutsal Kitap'taki olayların ve kişilerin yaşadıklarına inanılan tarihlerin miladi takvime göre hangi tarihe denk geldiğini hesaplamak için yukarıda sözü edilen Yahudi Takvimi'ndeki tarihler, Asur, Babil, Mısır kaynakları, bu imparatorlukların kendi aralarında ve bölgesel güçlerle yaptıkları savaş ve antlaşmalar, idari kayıtlar ve Nasıralı İsa'nın doğumu ile

⁹⁴ Bereşit, Şemot, Veyikra ve Be-Midbar kitapları İbranice'de sırasıyla başlangıç, Yaratılış, İsimler, Ve O (erkek) Çağırdı ve Çölde anlamlarına gelmektedir.

⁹⁵ Kutsal Kitap deyimi bu çalışmada bir bütün olarak Yahudi-Hristiyan geleneğine atıf yapılacağı zaman kullanılacaktır.

ilişkilendirilmektedir. TANAK'ta yer alan hikayeleri üçlü bir sınıflandırmaya tabi tutabiliriz.

Tevrat bölümünde yer alan birçok olay tamamen insan hayal gücünün ve edebi yaratıcılığının ürünüdür. Tevrat'ta bütünüyle kurgu olan hikayelerin yanı sıra, tarihte gerçekten yaşandığını Mısır ve Mezopotamya kayıtlarından teyit ettiğimiz bir dizi olayın söz konusu edebi yaratıcılık ile birleştirilerek bir yarı-kurgu-tarih haline getirilmiş biçimini de bulabiliriz. Bu yarı-kurgu-tarih, kimi zaman gerçekten yaşanmış olaylar, yaşamış kişiler ile hayal ürünü olanı harmanlarken, çoğu zaman da gerçekten yaşanmış olanın kronolojisini saptırarak ve olayların içeriklerini değiştirip başka olaylara aktararak, başka olaylarla harmanlayarak sunmaktadır. Bu nedenle gerçek ile kurguyu birbirinden ayırmak için neredeyse her zaman sure sure, kelime kelime analiz yapmak gereklidir. Neviim (Peygamberler) bölümünde de ağırlıklı bu yarı-kurgu-tarih olarak nitelenebilecek hikayeler bulunmaktadır. Son olarak Ketuvim (Yazılar) bölümünde bir tarafta yine yarı-kurgu-tarih yer alırken, bir tarafta hem gerçekten yaşanmış hem de kronolojik olarak doğru bir tarihe izafe edilmiş, tarihsel olarak nitelendirebileceğimiz olaylar bulunur. Siyonist tarih yazımı tüm bu malzemeyi bütüncül ve uyumlu bir tarih metni kabul ederek, onu, inşa ettiği modern Yahudi ulusunun Yakup'tan (İsrail) beri varlığına, Filistin'in de bu halkın anavatanı olduğuna dayanak gösterir.

Hristiyan-Yahudi geleneğinde on emrin ve YHWH ile yapılan antlaşmanın Musa'ya Çıkış sonrası verildiğine ve Torah (Tevrat, Yasa)'nın Musa tarafından yazılmış olduğuna inanılır. Ancak bugüne dek bu inancı doğrulayabilecek arkeolojik bir veriye rastlanamamıştır. Ürdün nehri ile Yudea⁹⁶ Dağları'nın Akdeniz kıyı şeridine doğru uzanan yamaçları arasında kalan bölgede yazıyı kullanmış ilk kültür, Yudea dağ

⁹⁶ Yukarıda değinildiği gibi Yahudiye adı, 586'da Babillilerin bölgeye verdiği adlandırmadan gelmektedir. Yahudiliğin henüz var olmadığı daha eski dönemleri de konu edinen bu kısımda Yahudiye yerine aynı anlama gelen Yudea adı kullanılmıştır.

silsilesinin kuzeyinde M.Ö. 9. yüzyılda iktidarlarını kurumsallaştırmayı başaramamış Omrilerdir.

Kutsal Kitap çalışmaları literatüründe, 19. yüzyılın paradigmasına uygun olarak, inancı bilimsel verilere dayandırma ihtiyacı hasıl olunca, arkeoloji içerisinde gayesi Kutsal Kitap'taki tarihsel anlatının geçerliliğini “somut” bulgular ile ispatlamak olan bir çalışma alanı türemiştir. İnançlı birer Yahudi ya da Protestan⁹⁷ olan bu araştırmacılar da “İsrail (*T*)arihini” Kutsal Kitap anlatısının gerçekliğini ispat edebilmek veya onu teyit edebilmek üzere yeniden kurmaya girişmişlerdir. Böylece Mısır, Asur ve Babil kaynaklarında bulunan yer ve kişi adlarının Kutsal Kitap'takiler ile ilişkilendirilmesi marifetiyle Davut, Süleyman, Saul, Samuel gibi figürlerin tarihsellikleri “doğrulanmış” ve bu figürler onlar için Kutsal Kitap'ın önerdiği kronolojik sıraya ve tarihe oturtulmuştur. 1970'lere kadar yapılan ve “antik İsrail tarihi”⁹⁸ ve arkeolojisi literatüründe kilometre taşı sayılan bir çok çalışma (Albright, 1939; Albright, 1965; Albright, 1935; Alt, 1966; Glueck, 1969; Wright, 1962; Wright, 1943) da bu paradigma içinde kalmıştır.

Ancak yeni çalışmalar, Davut ve Süleyman gibi figürlerin gerçekten var olmuş olsalar bile Kutsal Kitap'ta kendilerine atfedilen karakter, pozisyon ve özelliklerde olmalarının, verilen tarihte yaşamalarının olanaksızlığını göstermektedir. Bu bakımdan Kutsal Kitap'taki karakterler ve bunların gerçekten yaşadıkları dönemler gibi Kutsal

⁹⁷ Unutulmamalıdır ki, Hristiyanlar Pavlus'tan beri kendilerini İsrail (bir halkın adı olarak) olarak görüyorlardı. Protestanlar, İsrail ulusu olmaklık ve İsrail'in mirasçısı olmaya ayrıca önem vermişler; kendilerini eski metin, Kutsal Kitap, Aramice ve İbranice gramer çalışmalarına adanmışlardır.

⁹⁸ M.Ö. 9. yüzyılda ortaya çıkan ve 8. yüzyılda Asurlular tarafından dağıtılan Omriler, Kutsal Kitap ile Kutsal Kitap arkeolojisinin İsrail adını verdiği siyasal birim ile ilişkilendirilmektedir. Bu konunun ayrıntısına ilerleyen sayfalarda girilecektir. Ancak burada şunu belirtmek gereklidir; M.Ö. 9. yüzyıldan M.Ö. 722'ye dek Yudea dağ silsilesinin kuzeyinde var olmuş bu siyasal birimin adı, bugün adı İsrail olan modern bir devletin egemen olduğu toprakların arkeolojik incelemesi yapılırken, tarihte bu toprakları belirttiği iddiasıyla kullanılamaz. İlk olarak bu birimin (Omriler) Kutsal Kitap'ta geçen İsrail Krallığı ile ilişkilendirilebileceğine ilişkin yeterli kanıt yoktur. İkinci olarak bazı bulgular bu ilişkilendirmeyi yapabilmek için kanıt olarak gösteilebilse bile Yudea Dağ silsilesinin yalnızca kuzey bölümünde kısa bir süre egemen olmuş bir birimin adı, Filistin coğrafyasında binyıllar içerisinde hüküm sürmüş bir çok kavmin adının üzerine sünger çekmek pahasına bu toprakların tarihine mal edilemez. Bu nedenle “antik Filistin tarihi” gibi bir ifadenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Kitap'ın "İsrail ve komşuları" ile ilgili sunduğu veriler, "Mısır Esareti", "Çıkış", "kuzey ve güney kabilelerinin birleşmeleri" ve "Birinci Tapınak'ın inşası" benzeri olayların da tarihsel geçerlilikleri ya da kronolojilerinin doğruluğundan kuşku duyulmalıdır.

Özetle Kutsal Kitap'ın bizlere sunduğu tarih ve olay örgüsü, belirli dönemlerde belirli siyasal amaçlar uğruna harmanlanmış ve mantıklı bir kompozisyonun bütünlüğü içinde birden çok sözlü gelenek, söylence ve efsanenin bir araya getirilmesiyle inşa edilmiş bir anlatılar bütünüdür.

Bilinen en eski Kutsal Kitap metinleri, M.Ö. 6. yüzyıla tarihlenen ve Sayılar Kitabı'nda da yer alan 6:23-27'dan ibaret 5 ayet parantez içine alınırsa (Smoak, 2016: 4; Barkay, 2009: 22-28), Tuz Denizi⁹⁹ civarındaki Kumran mağaralarında bulunmuştur ve M.Ö. 3. yüzyıl-M.S. 1. yüzyıl arasına tarihlendirilmektedir (VanderKam, 2010: 166). Ancak parşömenlerin sadece çok küçük bir kısmı M.Ö. 3. yüzyıla aittir ve büyük çoğunluğu da M.S. 1. yüzyılda yaratılmıştır (Vermes, 1995). TANAK'ın 39 kitabının bir bütün halinde bilinen en eski kodifikasyonları ise M.S. 10. yüzyılda Halep'te ve bir yüzyıl sonra Leningrad'da yapılmıştır.

Tevrat'ın ilk dört kitabı Yaratılış, Çıkış, Levililer ve Sayılar'da birçok ayet ve hikâye birbirlerine benzerlik gösterir ve birbirini sıklıkla tekrar eder. İlk dört kitabın dünyasında birbirlerini tekrar eden olay setleri kendi içlerinde ayırt edici birçok farklılığa sahiptir. Anlatımın biçimi, kullanılan teknik terimler ve daha önemlisi tanrının aldığı isimlerdeki farklılaşmalar, kutsal metnin Yahudi-Hristiyan teolojisinde tek kaleminden çıktığına inanılan muhtelif kısımların her birisinin aslında farklı kaynaklardan gelen, farklı zamanlara ait metinlerin birer kompozisyonu olduğunu ortaya çıkarmıştır.

⁹⁹ Ölü Deniz ifadesi modern İbranice'de kullanılmadığı gibi Tanak'ta da geçmez. Bu çalışmada da bu adlandırma yerine modern İbranice'de kullanılan ve yaratılış 14:3'te geçen יַם הַמֶּלַח (Tuz Denizi) ifadesi tercih edilecektir.

Kutsal Kitap'ın otoritesi ve parçalarının yazarlarının kimliklerine ilişkin Baruch Spinoza'nın ve Thomas Hobbes'un açtığı tartışma, 1876'da Alman teolog ve dilbilimci Julius Wellhausen'ın Kitab-ı Mukaddes¹⁰⁰ araştırmaları literatüründe yaklaşık bir asırdır kabul gören tasnifi (Wellhausen, 2013) ile sonuçlandı. Buna göre Musa'nın Beş Kitabı ve bunları izleyerek, Neviim bölümünde Yeremya Kitabı ile nihayete eren Tesniye (Yasanın Tekrarı) tarihine bağlanan kısımlar dört farklı uzamda kaleme alınmış dört farklı kaynağın bir birleşimidir (Wellhausen, 2013: 8-15).

Wellhausen'a göre Yaratılış, Çıkış, Levililer ve Sayılar kitaplarının her biri, Yahve, Elohim ve Priests kaynaklarının bir karışımıdır. Musa'nın Beş Kitabı'nın sonuncusu olan Tesniye, ilk dört kitabın içerisinde birbirinin içine geçmiş üç kaynaktan tamamen farklı bir karakter arz eder ve Neviim bölümünde yer alan Joshua, Hakimler I, Hakimler II, Samuel I, Samuel II, Krallar I, Krallar II ve Yeremya kitapları ile bir bütünlük oluşturur. Alman Kitab-ı Mukaddes bilimci Martin Noth, "İsraillilerin"¹⁰¹ Filistin'i fetihlerinden¹⁰², Yeremya Kitab'ında anlatılan Babil istilas-Sürgünü'ne kadar yaşandığına inanılan olayları konu alan bu geleneğe bir bütün olarak "Tesniye Tarihi"¹⁰³ adını vermiş; bu adlandırma kendisinden sonraki Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında genel olarak kabul görmüştür (O'Brien 1989: 4-5). Tesniye Tarihi'nin kompozisyonuna diğer üç kaynaktan bir sızma yoktur. Dolayısıyla bu durum Tesniye Tarihi'nin belirli yazar grupları tarafından, önceki üç gelenekten sonra yazılmış olduğuna işaret eder.

¹⁰⁰ Kitab-ı Mukaddes ya da Kutsal Kitap tamlamaları Türkçe'de, TANAK'ın 39 kitabı ile İncil'in 27 kitabının oluşturduğu bütünü yani Eski ve Yeni Ahit'in tüm kitaplarını ifade etmek için kullanılır. Yahudiler İncil'i ilahi bir metin olarak kabul etmediklerinden, Eski ve Yeni Ahit ayrımını da kabul etmezler. Öte yandan, Türkçe'deki Kitab-ı Mukaddes kullanımının karşılığı olan ve Yunanca "biblion" yani kitaplar kelimesinden türemiş İngilizce "bible" sözcüğü teoloji literatüründe, TANAK ve İncil araştırmalarını tanımlamak için "biblical studies" tamlaması içinde kullanılmaktadır.

¹⁰¹ Arkeolojinin bugün vardığı nokta, M.Ö. 13. yüzyılda Ürdün Nehri'nin doğusundan Filistin'e giren İbraniler ya da İsrailliler adında bir insan grubunun gerçekte var olmadığını göstermektedir. Daha sonraları (M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren) kendilerine İsrailliler adını veren topluluğun da bulundukları yere böyle bir göç ile gelmedikleri bilinmektedir. Bu durum ilerleyen sayfalarda gösterilecektir.

¹⁰² Kitab-ı Mukaddes'te büyük bölümü Joshua (Yüsa) Kitab'ında anlatılan, tarihselliği arkeolojik verilerle ispat edilememiş destansı anlatı.

¹⁰³ Arkeolojik veriler Tesniye Tarihi adı verilen bu öyküler bütününe gerçekliğini doğrulamamaktadır. Konu ilerleyen sayfalarda ele alınacaktır.

Tesniye Tarihi'nin sayfalarında tanrı, önceki üç gelenekten farklı olarak, uzlaşmaz, yeryüzünü terk etmiş, insandan farklılaşmış, diğer tüm tanrıları reddeden ve teklik iddiasında bulunan, artık İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un (İsrail) ve İsraililerin tanrısı olması bir tarafa, aşkınlaşarak evrensel egemenlik iddia eden, diğer bir deyişle kadir-i mutlak bir tanrıdır.

Wellhausen'ın dörtlü kaynak tasnifi hala kabul görmekle birlikte, teorisinin otoritesi, kaynakların tarihlendirilmesine ilişkin 20. yüzyılın son çeyreğinde yeniden yorumlanan arkeolojik veriler ışığında sarsılmıştır. Bu bağlamda, yine Martin Noth tarafından Tesniye Tarihi'nin M.Ö. 6. yüzyılda, Kiros Deklarasyonu ile bir kısım elitin Yudea'ya dönmesinin ardından yazılmaya başlandığı öne sürülmüştür (O'Brien, 1989: 4).

Tel Aviv Üniversitesi'nde yapılan arkeolojik çalışmalar¹⁰⁴, bugün bildiğimiz anlamda tek tanrıcılığın ilk nüvelerini literatürde Kuzey Krallığı ya da İsrail Krallığı olarak bilinen Omrilerin M.Ö. 722'de Asur istilasına uğraması ve krallığın idari merkezi olan Samiriye'nin yıkılmasından yaklaşık bir yüzyıl sonrasına, o güne dek Samiriye'nin gölgesi altında kalmış, dağlık güney krallığı Yudah'ın başkenti, M.Ö. 7. yüzyıl Kudüs'üne götürmektedir (Mazar & Finkelstein, 2007; Finkelstein & Silberman, 2007; Finkelstein & Asher, 2001). Ancak Kopenhag Üniversitesinden bir dizi arkeolog (Thompson T. , 2000; Lemche, 2015; Kofed, 2005; Whitelam, 1996) ve bunların çalışmalarını referans gösteren tarih literatürü (Sand S., 2012; Segev, 1998; Skjeggstad, 2001; Zerubavel, 1994), tek tanrıcılığın kökenine ilişkin kesin bir tarih önermemekte, tedricen tekleşen bir tanrı olarak Yahve ve Tevrat anlatısının ise, 586'da

¹⁰⁴ Tesniye'deki merkezîyetçi eğilim (Knoppers, 2001: 396), İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un tanrısının aşkın ve her şeye kadir bir tanrıya dönüşmesi ve bu dönüşüm etrafına kurgulanmış legal kodlar Tel Aviv Üniversitesi'nden bir dizi arkeoloğa Yasanın Tekrarı (Tesniye) anlatısının M.Ö. 7. yüzyılın somut arkeolojik gerçekliğiyle de örtüşüyor gibi görüldüğünü düşündürmüştür. Bu bağlamda Tel Aviv Okulu adı verilen bu grup, Tesniye Tarihi'nin ana çatısının M.Ö. 7. yüzyılda, Babil İstilasından yaklaşık yarım asır evvel 640-609 yılları arasında hüküm sürmüş Yudea kralı Josiah döneminde, Yudea sarayının siyasal ihtiyaçları doğrultusunda oluşturulmuş olduğunu öne sürmüşlerdir (Goren, Finkelstein & Na'aman, 2004; Finkelstein & Asher, 2001; Finkelstein & Silberman, 2007).

Mezopotamya'ya sürülen Yudealı elitlerin burada bölgeyi denetimlerine alan Perslerle ve Zerdüştlük inancıyla karşılaşmalarına dayandırmaktadır. Ancak her iki okul da gerek Tevrat gerekse bir bütün olarak TANAK'ın M.Ö. 6. yüzyıldan M.S. 4. yüzyıla kadar uzanan uzun bir süreçte yaşamış bir çok yazar ve derleyici tarafından yaratılmış olduğunda hemfikirdir.

Zira her iki okulun arkeologlarınca öne sürülen arkeolojik verilerin ortaklaşan kısımları Musa'nın beş kitabı ve bunu izleyerek Yeremya'ya kadar gelen metnin yani Babalar, Çıkış, Fetih ve Birleşik Krallık anlatılarının, uzun bir tarih aralığında, farklı zamanlarda yaşamış yazarlarca, yaşadıkları uzamın siyasetinin gölgesinde kurulu bir sahnede yazılıp kompoze edildiğini, Kutsal Kitap'ın iddia ettiği biçimde ve öne sürdüğü tarihsel dönemlere dair tarihsel bir gerçekliklerinin bulunmadığını göstermektedir (Skjeggstad, 2001; Delaney, 1998; Hughes J. , 1990; Leach & Aycok, 1985; Whitlam, 1996; Fishbane, 2005; Kletter, 2014; Zerubavel, 1994; Oestigaart, 2007; Rendsburg, 2007; Goren, Finkelstein, & Na'aman, 2004; Finkelstein & Asher, 2001; Finkelstein & Silberman, 2007). Her tarihsel uzam, miti tekrar *(H)atırlatarak* onun orjinal anlamını bir derece daha yok etmiş, Kutsal Kitap'ın farklı kaynakları yani farklı yazarlar kandaş döneme ait ilk kaynağın birleştiriciliğini kullanarak yeni metinler imal etmiştir. Bu bakımdan, belki de ulus-devlet uzamının ortaya çıkardığı mana, Wellhausen'in tasnifine eklenerek yeni bir kaynak olarak kabul edilmelidir.

(G)üvenlik, iktidarın kendisini kurarken kullandığı en temel teknolojilerden birisi olarak bu anlatının ve onun kahramanlarının arz-ı endam ettikleri sahnenin ana eksenlerinden birisidir. Asıl tarihsel işlevi iktidarın kendisini kurduğu sahneye, olağanüstü hal zillerinin çalmasına neden olan bir sis bombası atarak, rıza üretim mekanizmasını görünmez kılmak olan bu eksen, eleştirel bir okumaya tabi tutulduğu surette, adeta sahneyi aydınlatan bir spot ışığı vazifesi görebilir. Dolayısıyla modern Siyonist tarih anlatısının ulusal bir İsrail tarihi inşa etmek üzere, seküler bir tarih olarak

geri çağırıldığı dinsel metinleri, ulus-devletin kimliğine payanda olan birer mit olarak ele almak ve Filistin tarihini ortaya çıkartabilmek umuduyla bunların üstlerini kazıyabilmek için, aşağıdaki başlıkta öncelikle bu eksene yer verilecektir. *(H)atırlatma* eyleminin “gerekliliği” ve “başarısı” tam da bu eksenin varlığına ve tarımsal uygarlıklarda binlerce yıldır yeniden inşa edilmesine bağlıdır.

C. (G)ÜVENLİĞİN UZUN ZAMANINDA “FİLİSTİN COĞRAFYASI” VE KUTSAL “İSRAİL ÜLKESİ”: İLAHİ (G)ÜVENLİK

“Clovis ganimeti paylaştırdığı...sırada bir vazo önünde şöyle der: “Bunu ben isterim”, ama savaşçı kalkar şunu söyler: “Bu vazo senin hakkın değil. Çünkü istediğin kadar kral ol, ganimeti başkalarıyla paylaşacaksın” (Foucault, 2002: 160)

“Yani bütün despotizmlere özgü...bir yolla aşağıdakiler onların yararına olacak biraz daha fazla eşitliğin herkese çok daha fazla özgürlük sağlayacağına inandırılırlar. Ve gerçekte bu “eşitleştirme” sayesinde despotik bir yönetime varılır” (Foucault, 2002: 155).

“Frank Galyalının zanaatıyla, Galyalı ise ötekinin kendisine sağladığı *(G)üvenlikle*¹⁰⁵ mutlu oldular” (Foucault, 2002: 161).

“Clovis şunu söyleyerek savaşçının kafasını parçalar: “Soissons vazosunu hatırla” (Foucault, 2002: 162).

Bu başlık altında eşitsiz bir toplumsal düzenin yani devletin kurulma aşamasında mitin *(G)üvenlik* dolayımı sayesinde nasıl ve neden geri çağırıldığı tartışılacak, modern İsrail ulus-devletinin göçebe İbrahim, mert ve korku tanımaz Davut, çölde İsraillilere

¹⁰⁵ İtalik vurgu tezin yazarına aittir.

yiyecek sağlayıp bu yiyeceğin asla depolanmamasını¹⁰⁶ şart koşan iyi kalpli Yahve imgelerine neden ihtiyaç duyduğu incelenecektir.

1. Filistin Coğrafyası ve Filistin'in Oryantalist Temsilinin Tarih Olarak Sunulması

Çeşitli kültürlerin geçiş noktası olan, nispeten küçük olarak nitelendirilebilecek Filistin toprağı üç farklı iklim ve bitki kuşağını, kuzey-güney doğrultusunda uzanan bir dağ silsilesini, çöller, verimli vadileri, uzun bir sahil şeridini, ılıman ve kurak alt bölgeleri içine alır. Bu çeşitlilik, söz konusu coğrafyadaki alt bölgelerde, yerleşimlerin doğasında, üretim ve toplulukların kendilerini yeniden üretme pratiklerinde ve kültürlerinde büyük bir çeşitliliğin var olmasına neden olmuştur (McNutt, 1999: 37). Birbirinden büyük doğal sınırlar ile ayrılmış birçok alt coğrafi bölgeden ve sosyo-politik birimden oluşan Filistin, coğrafi ve kültürel olarak heterojen bir görünümündedir (Thompson T. , 2000: 310; Miller & Hayes, 1986: 30-49). Bu tez tarihsel süreklilik ve kırılmaları farklı hızlarda akan üç katman üzerinden ele alırken, coğrafyanın bu süreklilik ve kırılmalara olan etkisini de üç bölüme yayarak ele almayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, aşağıda yer alan, “İlahi Güvenlik” adını vereceğimiz düzeneğe dair incelemenin coğrafyaya ilişkin kısmı kendisini İsrail ulus-devletinin kurucu mitlerinin bağlamı ile sınırlayacak; coğrafya konusuna Filistin coğrafyasının da ötesinde ikinci ve üçüncü bölümlerde tekrar dönülecektir.

Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarından geriye kalan belgeler, Filistin'in, bir deniz kavmi olan Filistilerin bölgeyi Bronz Çağı'nın sonunda istilasından evvel aşağı Retenu (Moret & Davy, 2011: 261-262) ya da Kenan (Killebrew, 2005: 94) diye anılıyor olduğunu göstermektedir. Mısır belgelerinde bir deniz halkının Pelesetler

¹⁰⁶ Efsaneye göre İbrahim, İshak ve Yakup'un tanrısı, Musa adında bir adam önderliğinde İsrailileri Mısır'dan çıkardıktan sonra topluluk çölde kırk yıl geçirmiştir. Bu süre boyunca geçim tanrı tarafından sağlanmıştır; ancak bir şartla: Hiç kimse rabbın her gün yeniden peyda ettiği yiyeceklerin hiç birini saklamaya, onlardan birini mülk edinmeye cüret etmeyecektir. Kuvvetle muhtemel insanların örgüt-inanç bütünlüğünün henüz bozulmamış olduğu eşitlikçi bir dönemden kalmış bu hatıra kırıntısı, efsanenin maddi şartların dönüşümüyle oluşturulmuş yeni versiyonları arasına sızmış; daha doğrusu sızmasına zorlayıcı erk tarafından cevaz verilmiştir.

şeklinde anılması, M.Ö. 12. yüzyıla kadar gidiyorsa da (Shaw, 2000: 322), Mısırlıların bu deniz halkına verdikleri ismin, bir yer adı olarak, bunların yerleştikleri bölgelerden biri olan Filistin için de kullanıp kullanmamış oldukları kesin değildir. Filistin adını bir yerin adı olarak kullanan ilk kavim Asurlularmış gibi görünmektedir. Asurlular bölgeyi M.Ö. 9. asırdan itibaren Filistin olarak adlandırmıştır (Masalha, 2105: 3).

Filistin, Türkiye'nin güneydoğusu, Suriye, Lübnan, Ürdün ve İsrail egemenliğindeki topraklara denk gelen Bilad-el Sham¹⁰⁷ (Raphael, 2013: 5) içerisinde bir bölgedir. Bilad-el Sham'ın, Ürdün Nehri, Sina'nın Negev Çölü'ne bakan kuzeydoğusu, Akdeniz, Cebel-i Lübnan ve Hermon'un Golan'a bakan yamaçları arasında kalan kısmıdır. Bu coğrafya kabaca dört parçaya ayrılabilir. Akka, Aştod, Yafa, Gazze ve Aşkelon limanlarının bulunduğu kıyı şeridi, Jezrael Vadi'si, Samiriye ve Galile'yi içine alan sulak ve verimli kuzey yamaçları, Kudüs ve Hebron'un yer aldığı sarp, kurak güney tepeleri ve son olarak güneydeki Negev Çölü.

Ürdün (İbr: Yarden) Nehri, Tuz Denizi ve güney çölleri, Filistin'i Ürdün'den ayırır. Cebel-i Lübnan'ın doğusunda kendisine paralel yükseltilerle Hermon'da birleşip yükseldiği dağlık alanın güney yamaçlarından kaynayıp, güneye ve hafif batıya doğru akan Ürdün Nehri, Golan Tepeleri'nin güneydoğusundan Kneret'e (Taberiye Gölü, Galile Gölü) dökülür. Buradan güneye doğru devam ederek, deniz seviyesinin 350 metre aşağısında yer alan, %35 tuz oranıyla içerisinde canlı yaşamına olanak vermeyen Tuz Gölü'ne karışır. Tuz Gölü'nün güneyinde Kızıl Deniz'e kadar uzanan çöller yer alır. Golan Tepeleri, kuzeyde Lübnan'ı Filistin'den ayıran Hermon Dağı'nın güneydoğu etekleridir. Böylece, kuzeybatıdan güneydoğuya bir hilal çizen, Golan Tepeleri'nden başlayarak, Ürdün Nehri'ni takip eden ve Negev Çölü ile tamamlanan bir doğal sınır olduğu söylenebilir. Tuz Denizi'nin batısından kuzeydoğuya uzanan, Hebron ve Kudüs'ü içine alan sarp bölge Yudea dağ silsilesinin güney yamaçlarıdır.

¹⁰⁷ Arap fatihlerin, istila ettikleri sırada bölgeye Kuzey Ülkesi manasında verdikleri isim.

M.Ö. 9. ve 8. yüzyıllarda Yudea dağ silsilesinin kuzeyde Samiriye yamaçlarından Jezrael Vadi'si ve Galile Düzlikleri'ne açılan kısmı, Kutsal Kitap arkeolojisinin Kuzey Krallığı diye isimlendirdiği, Omriler ya da İsrail Krallığı'nın egemenlik sahasıydı. Kuzey-Güney doğrultusunda uzanan Yudea Dağları'nın güney kısmı sarpıtır. Etrafı doğuda Tuz Denizi, batıda dik kayalıklar ve güneyde Negev Çölü ile çevrili güney kısmının aksine, kuzey kısmı, batıda Filistin sahil şeridine, doğuda Ürdün Nehri ötesine, kuzeyde de Suriye içlerine doğru açılarak bir kapı vazifesi görmektedir. Kuzey, bağcılık, zeytincilik ve tahıl yetiştiriciliğine elverişli yamaçları ve topografyası ile ekonomik ve siyasal potansiyeli yüksek bir alandır.

Kudüs ve Hebron'un içinde olduğu güney Yudea'nın düzlük ve sulak alanlara tek çıkışı kuzeyde Ramallah ve Nablus üzerinden Samiriye yamaçları olduğundan, bölgenin kuzey ve güneyi arasında bir bağımlılık ilişkisi söz konusudur. Bu bakımdan antik dönemde Mısır ve Asur imparatorluklarının sarp güney Yudea'yı es geçip, Samiriye ve hinterlandı ile ilgilenmeleri¹⁰⁸ gibi, İsrail'in 1967'de kuzeydoğuda Batı Şeria üzerinden, Galile Gölü'nü içine alan ve Golan Tepeleri'ne kadar uzanan, Ürdün Nehri'nin drenaj havzasını ele geçirip orada durması şaşırtıcı değildir. Yine Keyseria, Jafa, Akka, Tyr, Sidon, Byblos gibi Lübnan ve Filistin limanlarına da, kuzeyde Samiriye üzerinden, batıya doğru, bugün eteklerinde Hayfa şehrinin kurulu olduğu, Karmel Dağları'nın güneyi ve kuzeyinden geçilir.

Filistin'de Ürdün Nehri'nin havzası olan Galile hariç, Jezrael Vadi'si, Karmel çevresi, Yudea'nın kuzey yamaçları, Filistin sahil şeridi gibi tarıma müsait bölgelerinde,

¹⁰⁸ M.Ö. 13. yüzyılda Kenan üzerindeki egemenliğini pekiştirmek üzere bölgeye giren Mısır'ın, bu sefer sırasında kendisine bağladığı şehirler, Firavun Merneptah'ın diktirdiği Karnak dikilitaşında yer almaktadır. Bunların arasında Maverai-Ürdün'den Adamah, Sucot, Penuel gibi İmparatorluğun daha evvel ilgi göstermemiş olduğu noktalar, hatta Kudüs'ün kuzeydoğusunda bugün Ramallah'ın kurulu olduğu alandaki Gibeon, Beth Horon gibi yerler anılmış ancak Kudüs ve Hebron'un dahil olduğu sarp güney Yudea'dan bir yer anılmamıştır (Finkelstein & Silberman, 2007: 78). Yine 722'de Asur İmparatorluğu bölgeye girdiğinde Samiriye'yi yakmış lakin daha sarp, seyrek nüfuslu, gelişmemiş ve iktisadi bir değerden yoksun güneye yönelmemiştir. 586'da Babillilerin bölgeye girmesinin nedeni ise, 722'de Kuzey'de Omriler'in çöküşünden sonra güneyin bu alanın zenginliği üzerine çöreklenerek gelişmesi ve iştah kabartmış olmasıdır.

ürün yetiştirebilmek yağışların iyi gitmesine bağlıdır zira bu toprakları sulayacak, yazları suyu kurumayan başka bir akarsu bulunmamaktadır. Bu bağlamda suları 12 ay boyunca bir çok tali koldan Mısır'ı sulayan Nil'in aksine, Ürdün Nehri, kendi akış yönüne göre doğusundaki sıradağlar ve yükseltilerin kenarından süzülerek Tuz Denizi'nde nihayete erdiğinden Filistin içlerini sulayamaz. Diğer bir deyişle Mısır coğrafyasının aksine Filistin, yağmura bağımlıdır ve sık sık kuraklık tehlikesi ile karşılaşmaktadır (Thompson T. , 2000: 215-216). Bu bağlamda, M.Ö. 4000 civarı, 2400-1950 arası ve 1200-1000 arası kuraklık dönemlerinin etkisinde kalan Filistin'de (Thompson T. , 2000: 176, 181, 215) çeşitli yarı-göçebe ve göçebe toplulukların, sulak Nil Deltası'na doğru meyletmış olmaları, yerleşikliğe geçmiş kimi toplulukların edebiyatlarında, etnik değil, aynı kaderi paylaşan bir çok pastoral topluluğun sınıfsal geçmişine dayalı bazı anıların fragmanlarının yer almış olması tesadüf değildir. Mısırlıların Apiru ya da Shosu adını verdikleri ve Mısır egemenlik sahasını ihlal ederek, sınır memurlarına sorun çıkartan pastorallerin, İbraniler gibi tek bir topluluğa indirgenmeleri doğru değildir. M.Ö. 14. yüzyılda Mısır 18. Hanedanlık kayıtlarında adları anılan bu çapulcu-sürü sahiplerini, Mezopotamya, Mavera-i Ürdün ve Filistin'de gezinen, hayatta kalmaları, karşılıklı bağımlılık içerisinde oldukları yerleşikler, dolayısıyla yağışlara bağımlı olan “bir tür sosyal sınıf” olarak nitelemek daha yerinde olabilir (Finkelstein & Asher, 2001: 335).

Nil Havzası ile Filistin arasında tezat oluşturan bu topografik ve iklimsel gerçeklik, Antik Mısır'da bürokratik aygıt ile iç içe, yeryüzündeki tahtında oturan bir tanrı yaratırken, Filistin'de buğday ve arpalar toprağa saçıldığında, yağmurların iyi gitmesi için kendisine el açılıp boyun bükülen, aşkın, gizemli, her şeye kadir, kindar, uzlaşmaz, öfkeli, eli kanlı, patriyarşik ve patriyarşik olduğu ölçüde sosyal (*G*)*üvenliğin* akrabalık-kandaşlık üzerinden de tasavvur edildiği bir çöl tanrısı yaratmıştır.

Yine Güney Yudea ve daha güneyde Ber Şeva düzlüklerinde, toprak ekilmeye elverişli olmasa da Negev Çölü'nün aksine, sürüleri besleyebilecek kadar ot verdiğiinden buralarda yaşayanlar daha ziyade hayvan yetiştiriciliğine ve sürülere bağımlı olarak yaşamışlardır. Bu durumun ortaya çıkardığı gerilim, Tevrat'ta Davut ile Saul, İsrail ile Yudea arasındaki gerilim şeklinde tezahür etmiştir. Tarımcılık ve uygarlığın ortaya çıkardığı safra yerilirken, göçebeliliğin erdemleri öne çıkartılmış; “ahlaklı” Davut tanrının inayetiyle meshedilmiştir¹⁰⁹. Zorlayıcı erkin Seul yerine, kandaşlarını koruyup kollayan, korku tanımaz, dürüst ve yürekli Davut'u (*H)atırlatıp* durmasının sebebi de budur. Buradan coğrafyanın, herhangi bir bölgede yalnızca şehirlerde değil, kırsal kesim ve köylerde de yaratmış olduğu gerçekliğin, o bölgede hakim siyasal-ilahiyat çerçevesine ne derece etki ettiği gözlemlenebilir. Filistin coğrafyasında Yudea Dağları'nın kuzey-güney eksenli bölünmüşlüğünden kaynaklanan sosyo-ekonomik ve siyasi sonuçlar aşağıda Siyonizm'in kurucu mitlerinin ele alınacağı son bölümde daha detaylı olarak irdelenecektir.

Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla yaşayanların üzerine hem tarihi yaparken (Marx, 1976: 13); hem de onun hakkında yazarken çöker. Belki de bu nedenle, tarihsel bir olgu asla momentinin dışında tam olarak açıklanamaz (Bloch, 1985: 22). Moment, fizikte sabit bir referans noktası ya da eksene (ya da sabit referans noktaları ya da eksenler) izafeten hesaplanır. Sir Isaac Newton'un kanunlarından biri olan momentin korunumu, görelilik kuramında da değişmez zira tarihsel hakikat gibi kütlelerin de bir hakikati vardır ve bilinebilir. Bu bağlamda, post-modern bir kaidesizlik durumunun varlığını öne sürmek yanıltıcıdır. Einstein'ın görelilik teorisinde uzamın eğriliği, zamanın mutlak olmamasını ya da diğer bir deyişle zamanın farklı hızlarda akabilmesini imlemektedir. Bu eğrilik de maddenin hıza izafeten hesaplanan

¹⁰⁹ Davut anlatısını yaratanın da yerleşiklik olduğu unutulmamalıdır. Fetih ve Hakimler, Samuel ve Krallar kitapları, göçebeliliğin artık sosyal bir fenomen olmadığı bir kültürde, geçmişin içini yeniden doldurarak geri çağırılmış yazar ve kompozitörlerin eserleridir.

enerji/momenti ile bağıntılıdır. Moment görelî yani katmanlı olduğundan denklemin öteki ucundaki zaman da görelî ve katmanlı olacaktır ve *vice versa*. Dolayısıyla tarihsel bir olayın kendi momenti, gözönünde cereyan etmiş olaylar, döngüsel yapılar ve daha altta yatan, zamanın kendisi için neredeyse durağan olduğu, fizik kanunları ile bağılı fiziki çevrenin etki ettiğı üç vektörün ve kuvvetin bileşkesinden husule gelmektedir.

Uzamın koordinatları, derinliğı ve genişliğı, kaçınılmaz olarak tarihsel olandan kendi görebildiklerini yazıya dökmeye niyetlenenin zihninde kurgulanır. Bu nedenle Batı üniversitelerinin tarih kürsülerinde, tıpkı Doğı temsilleri gibi Filistin temsilleri de, bu üniversite duvarlarının yükseldiğı iktisadi-siyasal-teolojik bağlamın sınırları içinde oluşturulmuştur. Bu bağlamın ürettiğı edebi, bilimsel, tarihsel literatür, sınırları kutsal topraklar ile örtüşen bir uzam tahayyül ederek, bu uzamı Filistin coğrafyası ve tarihine eşitlemektedir. Diğer bir deyişle, Yahudi-Hristiyan geleneğinde Filistin'in kendinde bir anlamı yoktur; tek özelliğı, Batı medeniyetinin temellerini oluşturan dinsel gelişmelerin sahnesi olmaktır. Dolayısıyla Filistin'in ve üzerinde yaşayanların bir tarihi de yoktur; söz konusu olan İsrail'in ve dolayısıyla Batı medeniyetinin tarihidir (Whitelam, 1996: 41). Ancak Filistin tarihi de, farklı hızlarda akan zamanlar ve birbirini içine geçmiş mekanların oluşturduğu Akdeniz'in tarihi (Braudel, 1995: 20-21) gibi, kompleks bir bütünlüktür. Bu tarih ya da onun fragmanları, bir momentin sabit referans noktalarına ve eksenlere izafeten hesaplanabilmesi gibi, gündelik olaylara, yapısal döngülere ve hiç değişmeyen durağan yapılara yani zamanın farklı hızlarda akan kesitlerine izafeten anlaşılmaya çalışılabilir.

Filistin tarihinin Siyonist yorumu, tarihi bugünden geriye doğru bakarak, verileri kendi gözlüklerinden yorumlayarak ve hayatta kalma mücadelesini siyasal olma halinin en önemli vechesi kabul edildiğı bir sahnede, “(G)üvenlik ihtiyacı”nı, lineer bir tarihin ana momenti olarak tasavvur ederek, modern ve ulusçu bir tarih yazımından umulanı vermeye muktedir olduğunu göstermiştir.

2. Afro-Avrasya Ökümen’inde Sosyal Realite-Hukuk İlişkisinde Dönüşüm ve Ulus-Devlet’in Çağlar Sonra Kurucu Mitler Olarak Geri Çağırıp Kullanacağı Kutsal Kitap Sahnesi-Dekorlarının (G)üvenlik Ekseninde Kurgulanması

Hayatta kalmaya çalışmak insanoğlunun en temel reflekslerinden sadece birisidir ve siyasal olma hali insanın bu temel refleksine indirgenemez. Yeryüzünde tek başına yaşamını sürdüremeyen, eksik ve güçsüz olan insan toplaşarak¹¹⁰ hayatta kalabilmektedir. Bu bakımdan toplumsallaşma güvenlik ihtiyacının da içlerinde olduğu nedenler ile ortaya çıkmıştır. İlkel toplulukların Levant’ta ilk kez toprağı işleme çabaları M.Ö. 17.000-8000 arasına tarihlenmektedir. (Unger-Hamilton, 1989: 88). Bu dönemde geçimlerini avcılık toplayıcılık ve tahıl yetiştiriciliğinden sağlayan Natufian kültürünün üyelerinin bir kısmı tedricen yerleşikliğe geçmiştir (Simmons, 2010: 71). Yerleşik iktisadın bugüne uzanan üretim, bölüşüm, idare, yasa ve meşrulaştırma yöntemleri ise ana hatları ile 7-5 bin yıl önce şehrin ve devletin ortaya çıkması ile oluşmuştur (Bodley, 2017: 171-173). Şehir hayatına, onu göçebe bir yaşamdan ayıran temel karakterini kazandıran maddi unsur, üretim, saklama ve bölüşüm yöntemlerindeki temel farklılıktır. Tam da bu farklılık tüm insanlık tarihinde olduğu gibi Nil-Amuderya arasında kalan bölgenin tarihinde de düzenin kendisini yeniden üretme mekanizmasında temel bir değişimi imlemektedir. Bu kırılma, göçebe toplulukların yerleşikliğe geçtikleri bir dönemde, hukukun var olan kaynaklarının dönüşümü yani panteizmden tek tanrılı döneme geçiş süreci ile paralel bir patikada vuku bulmuştur. Panteist dönemde tek ve her şeyi kapsayan kutsallığın parçalanması, toplumun da bölünmesi ve parçalanması ile beraber yürür. Örgüt-inanç örtüşmesinin parçalanması, toplumun bölünmüşlüğü ile

¹¹⁰ Toprak, iklimlerin değişimine, kendisine harcanan emek, zaman ve üzerinde kullanılan teknolojiye, çeşitli hastalık ve felaketlere duyarlı bir mekândır. Kuraklık, kıtlık, bereket gibi tepkiler vermektedir. Bu özellikleriyle toprak, süregiden cennet anlatısında sözü edilen mekândan farklı, ilk bakışta kaynakları kısıt izlenimi bırakan bir siyasal alan görünümündedir. Toprak ve tabiat, kural ve kısıtları ile toplumsalın kendisini yeniden üretebilmek için geliştirdiği yasaların büyük kısmını belirler. Belirli bir coğrafyada nüfus yoğunlaşması ile birlikte düşünüldüğünde, insanların yerleşikliğe geçmiş oldukları uzamlarda, toplanma/toplumsallaşma olgusu, emek, üretim, bölüşüm ve bunların maddi veya mental araç ve yöntemlerine ilişkin çatışma ve gerilim noktalarını da beraberinde getirmektedir.

örtüşür ve devlet ortaya çıkar. Toplumda alt-üst ayrışmasının kurumsallaşmamış olduğu dönemlerde, şaman, asker, şef gibi, devletin varlık potansiyelini bağlarında taşıyan figürler, bizatihi toplumun kendisi tarafından baskı altına alınmışlardır. Toplum kendisini devletin ortaya çıkma potansiyeline karşı korumaktadır. Ancak, bölünmemiş toplumun kendisini devlete karşı korumak için yarattığı inanç sistemi, hayat şartlarındaki, saklama teknolojisindeki kaçınılamamış değişimi arkadan takip etmek zorunda kalmıştır. Bu takip, adı üzerinde bir takiptir; örtüşme değil. Takip, değişen maddi şartlarda yeni olandan çıkar sağlayan, artık üstleşmiş ve bir sınıf haline gelmiş olanların, eski maddi şartların inancını (*H*)atırlatmasıyla mümkün olur. Yeni maddi düzen, eski inancın hatırası üzerine kurulur. Eski inanç, yeni maddi şartların cilası haline getirildiği ölçüde aslında unutulmuş olur. Bölünmüş toplum yöneteni ve yönetileni ile unutmaya muhtaçtır. Ne zaman ki artık unutamaz, belki o zaman geçmişini hatırlayarak, devlete karşı kendisini yeniden savunabilir.

Üretim, saklama ve bölüşüm yöntemlerindeki diğer bir dönüşümden kaynaklanan modernleşme ve ulus-devletleşme süreci de toplumsal düzenin yeniden üretilmesine ilişkin bir tür kırılmayı oluşturmaktadır. Bireysel ve toplumsal “(*G*)üvenlik ihtiyacı”nın tatmini, topluluğun siyasallaşmasının temel motivasyonu olarak gösterilebildiğinde, egemenlik, meşru gibi görünebilmekte ve gücün tek merkezde temerküz edebilmesine imkan tanınabilmektedir.

Yerleşik medeniyetin bir sonucu olan devlet ve zorlayıcı iktidar düzeni, yeryüzünün kaynakları kıt ve bu yüzden de güvenliksiz bir yer olduğu atfı üzerinden, “insan”ı yeniden yaratır ya da tanımlar. Böylece (*G*)üvenlik siyasal olma halinin en önemli veçhesiymiş gibi algılanır. Artık, “(*G*)üvenlik ihtiyacı” ve arayışında olan her kimse, şayet bu ihtiyacını tatmin etmek istiyorsa, onu söz konusu doğa durumu atfı ve insanın bu atfı üzerinden tanımlanan karakteri ışığında ortaya çıkan yasak ve yasalara itaat etmeye iten bir oyunda figüran olmaya zorlanır. Diğer bir deyişle yasa, bir taraftan

kurumsal yapılara (akrabalık-din, ulusçuluk ve devlet) dayanak olmaklığı ile insanın nesne yanının *(G)üvenliğini* sağlayacak maddi sistemin kılcal damarlarını meydana getirmektedir. Ancak diğer taraftan, özünde insanın nesne-hayvani yanının *(G)üvenliği* için var olduğu öne sürülen söz konusu kurumların ve bu kurumların toplum sınıfları içerisindeki fiili sahiplerinin iktidarlarının, olduğu gibi sürdürülmesi işinde, manivela işlevi görmektedir.

Doğu Akdeniz’de yağış ve akarsu taşma döngülerine göre kimi zaman toprağı işleyip kimi zaman göçebe avcılık ve toplayıcılığa devam eden topluluklardan farklı olarak ilk yerleşik kültürler M.Ö. 7. milenyumun sonlarında ortaya çıkmıştır (Hansen & Curtis, 2010: 25-32). Mezopotamya’da bu dönemden M.Ö. 5. yüzyılın sonlarına dek hakim olacak yerleşik Urbaid kültüründe, sosyal tabakalaşmanın izine henüz rastlanmaz. Şeflikler şeklinde örgütlenen ve kabaca 1500 yıl boyunca toplumsal yapıları istikrarlı kalmış bu yerleşik kültürlerde, toplulukların üyeleri arasında siyasal-toplumsal bir eşitlik söz konusudur (Bodley, 2017: 172). Deniz seviyesinin sabitlenerek sulama sistemlerinde bir sistematikleşmenin hasıl olması bu eşitlikçi yerleşiklerin varlığına son vererek karmaşık toplumsal yapıların ortaya çıkmasına yardım etmiştir (Day JR, Gunn, Folan, Yanez-Aranciba, & Horton, 2007: 169). Böylece M.Ö. 4. milenyum boyunca süren Uruk dönemi, ilk şehir devletlerinin kurulduğu, karmaşık hukuksal, iktisadi, siyasal ilişkilerin-yapıların kendilerini kurdukları Sümer uygarlığına da temel teşkil etmiş, toplumsal tabakalaşma kurumsallaşmış, zorlayıcı iktidarın meşrulaştırılma pratikleri, mitoloji ve siyasal ilahiyat perspektifinde sistemleşmiştir.

Tarımsal altyapıya dayalı bir toplumda, kompleks örgütlenme şekillerinin ve hiyerarşikleşmenin topluluğun verimliliğini artıracak fikri, zorlayıcı siyasal iktidarın meşruluk kaynaklarından birisini oluşturur. Sulamaya dayalı tarıma geçiş, hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir çabayı gerektirecektir ve bu çabanın sonucu, özellikle Ön

Asya’da devlete yönelen ilk toplulukların görüldüğü çorak Güney Mezopotamya’da kaynak sorununa bir ölçüde çözüm oluşturacaktır. (Özbudun, 1997: 59)

“Kaynak sorunu”na büyük ölçüde “çözüm” bulunması artık “(G)üvenlik ihtiyacı” ile eşitlenmiş toplumsalın kendisini yeniden üretme ihtiyacının “tatmin edildiğini” göstermektedir. Artık, iktidar kendisini bitip tükenmez bir paranoya olarak (G)üvenlik üzerinden meşru göstermeye ehildir. Ancak söz konusu eşitleme, yönetilenlerin refahıyla muktedirlerin varsıllığı arasında bir uçurumun ilk örneklerini¹¹¹ de doğurmuştur. Bu uçurumun tarihte ilk kez merkez ve periferi kavramlarının tasavvur edildiği, zaman, mekan, kendi ve ötekinin ontolojilerinde bir kırılmanın meydana geldiği (Smith M. S., 2001: 27) Sümer’de ortaya çıkmış olması da tesadüf değildir.

Kandaş toplumlarda, başlangıçta hayat tarzıyla örtüşen doğal örgütselliğin (Hassan, 2011) bugüne yaklaştıkça, “yönetilir” hale geldiği, buna karşın, örgüt ve inanç ikilisinin, eskiye gidildikçe birbiri üzerine yığılmış gibi görünmekte olduğu bilinmektedir (Hassan, 2011: 120). Hassan’a göre, eski dönemlerde var olan toplumsal kurum ve kavramlar, değişim ile birlikte, yenileştirilmekte, zamanın ruhuna uygun anlam, içerik ve işlevlere sahip hale gelmektedirler (Hassan, 2011: 120-144). Bu bakımdan, her şeyin bir ve kutsal olduğu, insan ile topluluğun, topluluk ile doğal çevrenin henüz birbirinden ayrışmamış bulunduğu panteist dönemlerden, ast-üst, ak-kara gibi ayrımların ortaya çıkmış ve işlevsel hale gelmiş olduğu dönemlere geçişte, şehirlerin, merkez ve periferi ayrımının ortaya çıkmış olması, toplumsal iş bölümü ve ayrışmanın belirmesi önemli duraklardır. Sözü edilen “yenileştirme” ise söz konusu toplumsal kurum ve yapıların, maddi şartların değişmesinden çıkarı olan zorlayıcı erk tarafından belirli bir biçimde (H)atırlatılması ve yeni olanın ideolojik rabitası haline

¹¹¹ 4500 yıl evvel yaşamış bir Sümer tarihçisinin metninden yapılmış olan şu alıntı (G)üvenlik karşılığında Ahit’in yapılma şartlarını göstermesi açısından ilginçtir: “Kayıkçıların vergi memuru kayıklara el koyuyordu. Sürülerin vergi memuru büyükbaş ve küçükbaş sürülere el koyuyordu. Bir Lagaşlı saraya kırılmak üzere koyun getirdiği zaman, eğer yünü beyazsa beş şekel ödemek zorundaydı. Eğer bir adam karısını boşarsa, İshakku (kral) ondan beş şekel, veziri bir şekel, saray vekil-i harcı bir şekel almaktaydı. İshakku tapınak mülküne de el koymuştu”(Özbudun, 1997: 60).

getirilmesi ile mümkün olabilmektedir. *(H)atırlatma* yeni toplumsal düzenin mentalitesi ile tohumlanmış ilkel yapıların geri çağırılması niteliğinde olduğundan, bu geri çağırma, geri çağırılan şeyi kimyasal bir bozulmaya uğratmaktadır.

Tanrısal kutsallıklar, toplumsal yeniden üretimin zorlayıcı iktidar düzeneği içinde sürdürüldüğü ve *(G)üvenliğin* sağlanmış olduğu merkeze izafe edilirken, şeytan, canavar ve kötü ruhlar periferinin de ötesindeki kaotik alana yerleştirilmiştir (Smith M. S., 2001: 28-29). Böylece topluluğun üyesine (merkezdeki ya da periferideki) verilen mesaj açıktır: Anlaşmaya itaat et ve sınırlar içerisinde kal; böylece kaostan kaçınabilir, kimsesizlikten kurtulabilir ve varlıksal *(G)üvenliğini* sürdürebilirsin. Aksi takdirde kimsesiz kalır ve yok olursun.

Yerleşik hayat, şehir devletleri, artı ürün ve insanların neden göçebelikten farklı olarak ihtiyaçlarından fazla üretmek için çalışmak zorunda olduklarını açıklayan dinsel düşünce, ilk defa İran ve Mezopotamya mitolojisi ile temas kurmuş Yahudiyelilerin edebi yaratıcılıkları ile ortaya çıkmamış, Ökumen'in orta-kurak bölümünde devletin ortaya çıkmasına koşut olarak tedricen gelişmiş gibi görünmektedir. Ancak İsrail ve Yudea krallıklarında da Kuzey Suriye, Kenan, Mezopotamya, Nil Havzası ve Hindistan'da gerçekleşen bu evrim sürecindeki dönemeçlere atıf ile bir mitolojik anlatı kurgulanmış, Yudea Dağları'ndaki iktidarlar da, M.Ö. 5. milenyumun sonuna kadar uzanan yerleşik uygarlık teolojisinden ödünç alınan kavram setleri üzerinden meşrulaştırılmıştır. Mendenhall'a göre, Baal, Aşterta gibi Kenan figürlerinin üretkenliğe ve güce ilişkin kabul gören otoriteleri, bunların çeşitli topluluklar tarafından dinsel formlar içinde kişileştirilip, sembolize edilmelerine yol açmıştır (Mendenhall, 2016: 58). "Gücü sembolize eden Baal ya da üretkenliği sembolize eden Aşterta kategorik olarak hiçbir tarihi dönem ya da belirli bir kültürün karakteristiği değildir. Baal'e ait

Kenani teolojide güce¹¹² bir çok isim altında tapınılmıştır; bu gücün ve ona bağlı sistemlerin doğasıdır. İleriki zamanlarda kimi İsraililer gelip kendi siyasi güçlerinin toplumsal uygulamalarına değer kazandırmak için kendi tanrıları Yehova'yı Baal gibi sunmaya başladılar" (Mendenhall, 2016: 58-59).

Afro-Avrasya Ökümeni'nin Nil-Amuderya terkininde, kadim edebiyatın bir parçası olan Tevrat içerisinde yer alan kahramanlar, olaylar, hikayeler ve ilişkiler, otoritenin, iktidar ile insan arasındaki ilişkilerin, itaatin, başkaldırının, gönüllü kulluğun, isyanın, olağanüstü halin ve egemenliğin temsilleridir. Bu bakımdan Tevrat'ta yer alan bu ata kültürleri ve isimleri gerçekten yaşamış tarihsel birer figür olarak değil, toplumsala dair kategori ve fenomenler olarak kabul edilmelidir. Örneğin İbrahim, Yahve, Baal, Yakup, İşıya, Horus, Firavun, Sarah...vb. figürler, göçebe bir kabile reisini, yeni yerleşikliğe geçmiş insan türünü, yöneticiyi, din adamını, köleyi, bir kategori olarak iktidarı, verimliliği, kurbanı ya da egemeni temsil edebilir. Öte yandan, Tevrat'ta karşılaştığımız bu efsanevi-mitsel karakterlerden bazılarının isimleri ile tarihi yer ve kişi isimleri arasında ihtiyatlı olmak koşuluyla bazı bağlantılar da kurulabilmektedir¹¹³. Ancak bu mitsel karakterlerin ve bunların eylem ve tutumlarının, sözlü gelenek ve onun yazıya aktarımı olan Tevrat'ta yer alıyor olmalarının nedeni ya da siyasal işlevi toplumsal düzenin, antropomorfik karakterler, doğaüstü güçler, simgeler ve şiirsel bir dil yoluyla anlatılabilme ve aktarılabilme imkanındır (Thompson T. L., 2009: 9). Toplumsal düzen kendisini gündelik hayatın katı gerçekliğinin dışında konumlanmış bir

¹¹² Kandaş eşitlikçi dönemde örgütlenme ve geçim yöntemleri kutsaldır. Tapınılan şey de topluluk üyelerinin her birisinin kutsallığına denk olan verimliliğidir. Ancak iktidar toplumdan ayrıştıkça Baal de örgütsellikten bağımsız, kendinde bir kutsallık kazanmış gibi görünmektedir.

¹¹³ Bu konuda Robert Graves ve Raphael Patai, İbrani Mitleri'ni konu aldıkları kitapta şöyle yazmışlardır: "Sözü geçen Ataların isimleri, bir dizi tarihi dökümanda karşılaştığımız etnik grup ya da yer isimleriyle özdeşleştirilmiştir. Bu anlayış onların, soyları üzerine muhtelif rivayetlerin tarihi çağlardaki bazı geleneklere ait mitsel kalıtlar olduğu şeklindeki iddiayı makul kılar. Ör: Josephus'un, "Kildanilerin Atası" olduğunu söylediği Arpakşad, Akat diline ait dağ anlamına gelen "shad" eki ile birlikte Arrapka ülkesini anlatıyor olabilir. Bahsedilen Arrapka Dağları, Arrapka'nın özdeşleştirildiği modern Kerkük'ün etrafını çevreleyen dağlardır (Graves & Patai, 2009: 189).

dışsallık yani kutsal alan üzerinden kurar. Böylece yasa ve düzenin kesintisiz devamı garanti altına alınır.

Yukarıda belirtildiği gibi bu hayali karakterler, sosyal realite-hukuk ilişkisinin dönüşümünde, insan, tanrı, emekçi, köle, vatandaş, erk, egemen, yönetici gibi fenomenlere tekabül etmektedirler. Başka bir deyişle, zorlayıcı iktidarın toplumsal uygulaması, tanrıların tipik işlevleri olarak düşünülmüştür (Mendenhall, 2016: 30). Kutsal figürlerin anlam ve içerikleri, çağa ayak uydurarak dönüşür. Şehir devletleri, imparatorluklar, Helen ve Roma dünyası, ortaçağın parçalı feodal iktidar alanları gibi tarihsel kapitalizm ve onun üst kabuğu olan ulusal devletlerde de İbrahim, Yahve, Şeytan, melekler, cinler, kaos, karanlık, ışık, yer, gök, alt, üst, David, Goliath gibi kutsal figürler, ikili karşıtlıklar ve ayrımlar, iktidarlara payanda olmak için içleri yeniden-doldurulmuş vaziyette geri çağırılmıştır.

Tevrat'ın yaratılış bölümü yorumlandığında, kutsal İsrail halkının atası olduğu öne sürülen İbrahim'in, bir grup sürü sahibi yarı göçebe ya da yaylacının reisi olarak tahayyül edildiği anlaşılmaktadır. İbrahim'e tanrı tarafından Kenan bölgesine yerleşmesi emredilmiş ve bu topraklarda kendisi, kabilesi ve soyuna olumlu bir gelecek vaadedilmiştir (Yaratılış 12:1-3, 11:31). Bu vaat etme eylemi insanoğlunun sosyo-ekonomik tarihinin evrimi içerisinde bir kırılmaya, onun göçebelikten yerleşikliğe geçişine işaret ettiği gibi, güvenlik kavramının işlevinde meydana gelen bir kırılmaya da işaret eder. Artık toplumsalın kendisini yeniden üretme ihtiyacı, tatmin edilebilmesi teknik olarak imkansız bir “(G)üvenlik ihtiyacı” ile eşitlenmek üzeredir. Sınırlı bir toprak parçasında nüfus yoğunlaşmasından kaynaklanacak üretim, bölüşüm ve dağıtım ile ilgili gerilimler, toplumsallığın sürdürülmesi için belirli bir düzenin tesis edilmesini gerektirecek; rızanın henüz monoteizm olmasa da gökyüzü yani ast üst ayrımı ile ilişkilendirilmiş bir yüce kutsallık (Baal, El, Ra ve Zeus...vb) üzerinden sağlandığı dönem başlayacak; devlet köklerini bu konjonktürde salacaktır.

Schmitt'e göre modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır (Schmitt, 2010: 41). Gerçekten de günümüzde ulusçuluk dahil, siyasete ilişkin tüm kavramlar ilahiyattan ödünç alınan anlam bagajları ile yüklüdürler. Söz konusu ödünç alma eyleminin gerekçesi, zorunluluğun, yasanın kaynağıymış gibi algılandığı uzamlarda, hayatın normal akışını bozduğu düşünülen olağanüstü hallerin vuku bulması üzerinden açıklanmaktadır. Bu tip olağanüstü haller iktidar düzeneğinin istisna hali şeklinde deklare ettiği durumlarla örtüştürülmektedir. Egemen kendisini, olağanüstü halin ilan edilmesine ve olağanüstü halde toplumsal kolektif varlığın sürdürülebilmesi için nasıl eylenilmesi gerektiğine karar verecek olan şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece (*G*)*üvenlik* dolayımı üzerinden algılanan ve bir zorunluluk durumuyla eşitlenen “olağanüstü hal” egemenliğin kendisini tesis edebilmesinde en kullanışlı araçlardan birisi haline gelmektedir. “Eğer olağanüstü ya da istisnai olan, hukukun onun aracılığıyla yaşama gönderme yaptığı ve kendini askıya alarak yaşamı bünyesine kattığı özgün araç ise, o zaman bir olağanüstü hal kuramı, canlıyı hem hukuka bağlayan, hem ona terk eden ilişkinin tanımlanması için ön koşuldur” (Agamben, 2005: 10). Yerleşikliğe geçilmiş, şehir devletlerinin ve tarımsal uygarlıkların ortaya çıkmaya başlamış oldukları uzamlarda, uygarlığın bizatihi kendisinin ortaya çıkarmış olduğu “ihtiyaçlar” ve yeryüzünün nasıl bir yer olduğuna ilişkin “veriler” eşliğinde (*G*)*üvenlik* bir iktidar kurma teknolojisi olarak uygulamaya konur.

Ancak bu durumun bizim uzamımıza ve Schmitt'in öne sürdüğü gibi modern devlet dönemine özgü olmadığı, bu manada, siyasetin yerleşik tarım uygarlıkları ile birlikte binlerce yıldır ilahiyatın alanına sıkıştırılmış olduğu söylenebilir. Söz konusu olan siyasal bir ilahiyattan öte, Yalçinkaya'nın deyişiyle “ilahi siyaset”miş (Yalçinkaya, 2015) gibi görünmektedir. Egemen, olağanüstü hale karar veren olmaktan ziyade, kendisini, imal edip topluma pazarlamakta başarılı olduğu fiktif bir “olağanüstü hal”

üzerinden kurabilendir. Eliade'ye göre İbrahim, tanrısının İshak'ı kurban etmesi emrini tam olarak kavrayamamıştır (Eliade, 2003: 216). Buna rağmen tanrısının kutsallığından, mükemmelliğinden ve gücünün her şeye yeteceğinden asla şüphe duymuyordu. O, niteliğini anlayamamakla birlikte kutsallığından da asla kuşku duymadığı (Eliade, 2003: 216) malum eylemi icra etmeye girişirken, aslında sorumluluğunu egemenin yani yasayı koyanın ya da yasanın kendisinin yasal düzende açtığı bir karadeliğe (Agamben, 2005) bırakmış olmanın iç huzuruyla doluydu. İbrahim bir katil değildi zira İshak'ın kurban edilmesine ilişkin karar ve bu kararın kutsallığına yönelik imanı, kabilesinin, sürülerinin ve soyunun yayılması, gelişmesi, varsillaşması ve pastoral iktidarının *(G)üvenliğinin* sağlanması (Foucault, 2016) sonuçlarını doğuracaktı. Öyleyse, Tevrat'ın söz konusu bağlamının olduğu toplumsal aşamada, sosyal realite-hukuk ilişkisinin belirli bir kırılmaya uğramış olduğu, *(G)üvenlik* ekseninin, olağanüstü hal dolayımıyla bir iktidar teknolojisi (Neocleous, 2014; Foucault, 2016) olarak kendisini tesis ettiği ve Yudea dağ silsilesinde, Erken Demir Çağı'nda kendilerine İsraililer diyen halkın bu anlatıyı tekrar etmek, zenginleştirmek ve daha sonraları da yazmak suretiyle düzen ihtiyaçlarını belirli bir şekilde tatmin ettikleri söylenebilir.

Sürgün sonrası (post-exilic) ya da İkinci Tapınak Dönemi olarak adlandırılan dönemde, yukarıda sözü edilen ve ilk olarak Sümer'de gerçekleşen sosyo-ekonomik dönüşümün retoriğine de atıf yapılarak bir iktidar kurgulanmıştır. Böylece, Erken Demir Çağı'nda, M.Ö. 10. yüzyılda Saul-Davut-Süleyman liderliğinde birleşik bir Yahudi Krallığı kurulmuş olduğunu öne süren metin yani Tevrat, M.Ö. 6. yüzyıl sonundan itibaren, İran ve Mezopotampa mitolojilerinden etkilenmiş bir dizi yazar ve kompozitör tarafından ortaya koyulmuştur. Tevrat'a kaynaklık edecek söylenceler ve mitoloji, yerleşikliğin adaletsizlik, eşitsizlik, yoksulluk gibi sonuçlarına bir tepki olarak (Ward, 1966: 42) ortaya çıkmış olsa da bu sözlü gelenek en nihayetinde, zorlayıcı iktidarın en önemli aygıtlarından birisi olan dinsel düşünceye payanda olmak durumunda kalmıştır.

3. Siyonizmin Kurucu Mitleri: Babalar, Mısır'dan Çıkış, Fetih ve Davut ile Süleyman'ın Birleşik İsrail Krallığı Mitleri

Filistin tarihini anlayabilmenin önündeki en büyük güçlüklerden biri, Kutsal Kitap anlatısına doğrudan ya da dolaylı olarak sadık kalarak, holistik ve kompleks bir geçmiş, geçmişin tek bir lineer fragmanına indirgemektir. Yukarıda resmi tarihin böyle bir indirgeme üzerine kurulmuş olduğu iddia edildi. Ancak Filistin tarihinin ilgili fragmanının yani dinsel tarihin kendisi de bir inşa ve tarih mistifikasyonunun ürünüdür. Dolayısıyla söz konusu olan, yukarıda da değinildiği gibi, iki katmanlı bir misifikasyondur. Aşağıda ilgili fragmanın mistifikasyonuna ilişkin maddi temeller ve bu mistifikasyonun kendilerine Yahudi diyecek insanlar tarafından hakikate dönüşmesine el veren maddi ve manevi koşullar incelenmeye çalışılacaktır.

İlgili fragmana göre, ışığı karanlıktan ayırmakla işe başlayan, yerlerin ve göğün, Adem ve Havva'nın yaradanı, yeryüzünde bozgunculuk çıkaran insanları büyük bir tufanla cezalandırdıktan çok sonra, Nuh'un, Sam'ın ve Heber'in soyundan, Terah oğlu Avram'a¹¹⁴ atalarının evinden ayrılıp kendi göstereceği topraklara göçmesini emreder. Emri yerine getirerek bu çöl tanrısına itaatte kusur etmeyen İbrahim'e (imanının sağlamlığı dolayısıyla)¹¹⁵ bir çok *goy*ların atası olacağı vaat edilir. Soyu, İbrahim ölüp atalarına kavuştuktan sonra bir süre daha Kenan ilinde yaşamayı sürdürür ancak Kenan'da baş gösteren bir kıtlık nedeniyle torunu Yakup kendi oğullarını sulak ve varsıl Mısır topraklarına göndermek zorunda kalır. Mısır ve Kenan arasında geçen trajik olaylar zinciri ve dramatik bir aile öyküsünün vukuundan sonra, artık İsrail adını almış Yakup'un 12 oğlu Mısır'a yerleşir. Ancak Yakup'un oğullarından Yusuf'un Mısır'a ve Firavun'un sarayına olan yararlılıkları bir süre sonra unutulur. İbranilerin Mısır'da eziyet görmeye başladığını gören tanrı onların, İbrahim, İshak ve Yakup'a verdiği sözler

¹¹⁴ Tanrı onunla ilk iletişim kurduğunda adı Avram'dı; daha sonra Abraham (İbrahim) olacaktır.

¹¹⁵ Bu bakımdan aslında Yahudilikte de üstünlük yalnızca takva ileldir. İbrahim bir Yahudi değildi, ancak imanı sayesinde tanrı ona ve soyuna varsıl bir gelecek vaat etti.

nedeniyle kendi halkı olduğunu *(H)atırlar* ve kulu Musa önderliğinde Mısır'dan çıkartarak kendileriyle bir çok görev, sorumluluk ve yasağı içeren yeni bir ahit yapar. Bir süre çöllerde yaşayan bu neslin kendisi değilse de evlatları, Yeşu önderliğinde, M.Ö. 13. yüzyıldan itibaren Filistin'e girer ve bölgede yaşayan halkları yenerek yok eder. İsraililer, bu toprakları, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un tanrısının onlara vaat ettiği biçimde, onların torunları olarak mülk edinirler. M.Ö. 10. yüzyılda Davut önderliğinde büyük bir krallık kurarlar. Davut'un oğlu Süleyman, yüzyılın ortasında geniş ticaret ağlarına ve topraklara hakim; prestiji, Suriye, Mavera-i Ürdün, Mısır, Nebati çölleri, Yemen ve Etiyopya'ya kadar yayılmış bilge bir hükümdardır. Süleyman, bu muhteşem hükümdarlık ve varsılığın, İsraililerin tanrılarıyla aralarındaki ahit ile ilişkisinin bir nişanesi olarak, kutsal toprakların kalbinde, kutsalların kutsalı Kudüs'te dillere destan bir tapınak inşa ettirmiştir. İsraililer, M.Ö. 586'da Babil'de esarete düşmüş ancak Perslerin bölgeyi denetime almasıyla Yudea'ya geri dönerek burada tapınağı ikinci kez inşa etmişlerdir.

Geleneksel İbranice metnin sunduğu masalsı öykü burada sona ermektedir. Ancak Hristiyanların TANAK'a ekleyip kanonik kabul ettikleri ek kitaplarla, Kutsal Kitap tarihine M.S. 2. yüzyıla uzanan bir süreklilik kazandırılacaktır¹¹⁶. Buna göre, İskender'in ölümünden sonra kendilerine eziyet eden Helenlerden Makabilerin¹¹⁷ önderliğinde bağımsızlıklarını kazanmışlar, M.Ö. 63'te Pompei'in orduları karşısında egemenliklerini tekrar yitirmiş, M.S. 70'te Titus'un Kudüs'ü yakmasıyla da Moab, Edom, Ammon ya da M.Ö. 3. yüzyılda Büyük İskender'in haleflerinden bağımsızlıklarını alıp, bir kaç yüzyıl içinde Roma denetimine girerek ortadan kalkmış Komagene, Pontus, Edessa, Bitinya krallıkları gibi haritadan silinmişlerdir. Dinsel

¹¹⁶ Masoterik metin dışındaki kitapların sadece bir kısmı sahih kabul edilir. Bu bağlamda Kutsal Kitap tarihinin Yahudi ve Hristiyan yorumları arasında İsa'nın yaşadığı yüzyıl ile ilgili bazı çatallaşmalar oluşmaktadır.

¹¹⁷ Makabiler kitapları İbranice TANAK'ta yer almayan, Ortodoks ve Katoliklerin TANAK'a dahil ederek kanonik kabul ettiği kaynaklardır. Bununla birlikte rabbani Yahudilik de Makabiler I ve Makabiler II'nin tarihsel bir kaynak olması bakımından güvenilir olduğuna inanmaktadır. Örneğin en önemli dini bayramlardan biri olan Hanuka'nın kaynağı Makabiler I ve II'dir.

inançları ise, onların adlarını alarak, Filistin’de ve yerkürenin bir çok farklı yerinde yaşamaya ve yayılmaya devam edecektir.

Ancak, 19. yüzyılın Siyonist tarih anlatısı öyküyü 70’te kaldığı yerden alarak bambaşka bir noktaya taşır. Buna göre Yahudiler tanrının inayeti, “ırksal saflık” ve seçkinlikleri, “kolektif ulusal mukavemetleri” ve sahip oldukları “doğaüstü üreme güçleri” ile Edom’a, Moab’a, Suriye’ye, Kuzey Afrika’ya, Yemen’e, Irak’a, Hazar Denizi, Kırım, Ukrayna hattına, İtalya’ya, Mısır ve Küçük Asya’ya göç etmiş, buralarda yayılmış ve çoğalmışlardır. İki bin yıl boyunca bir ulus olma niteliğini hiç yitirmemiş bu halkın “göçebe atalarının” yerleşmiş olduğu toprağa atfettikleri anlam da hiç değişmeden kalacak, İbrahim’in, İshak’ın ve Yakup’un tohumundan gelip bir “Yahudi Geni” taşıyor oldukları İsrail üniversitelerinin ilgili bölümlerinde mütemadiyen “ispat edilen” bu insanlar, yeryüzünde “dağılmış” oldukları geçici meskenlerinden sökün edip kutsal topraklara doğru “yükselecek”lerdir.

Filistin tarihi hiç şüphesiz, Yudea Dağları’nın kuzeyinde M.Ö. 9. yüzyıldan itibaren bir birim olarak ortaya çıkmış İsrail Krallığı’nın ve 7. yüzyıldan itibaren güneyinde devletleşerek kendisini müreffeh İsrail’in meşru mirasçısı sayacak Yudea sakinlerinin, çok sonraları Yahudilik dinine de temel teşkil edecek dinsel inanışları ve bunun 19. yüzyılın sonunda Siyonist ideologlarca ele alınıp, ulus-devletler çağının mantığına uyarlanarak, modern bir Yahudi ulusu hayal etmek üzere çarpıtılarak *(H)atırlatılmış* yorumundan ibaret değildir. Ancak, bu dinsel anlatı ve üzerine eklenen yorum, Filistin tarihinin bütünü olmadığı gibi, gerçek fragmanlarından birisi olmaktan da uzaktır. Diğer bir deyişle söz konusu olan, tarihin iki kez mistifike edilmesi ile ortaya çıkmış iki katmanlı bir kurgudur.

Tevrat anlatısının üst başlıkta *(G)üvenlik* perspektifinden değinilen fonksiyonu paranteze alınmak kaydıyla, kahramanlarının tarihsel bir hikayenin gerçek kişileri

olmadıkları konusunda modern arkeoloji literatüründe bir oydaşma vardır. Öteyandan, Asur, Babil ve Mısır uygarlıklarından bugüne kadar kalan zengin arkeolojik belgeler, Tevrat'ın öne sürdüğü gibi M.Ö. 11. ve 10. yüzyıllarda olmasa da M.Ö. 9. yüzyıldan itibaren Yudea dağ silsilesinde, kuzeyde Jezrael Vadisi'ne, batıda Filistin sahillerine, doğuda Ürdün Nehri'nin ötesine açılan bir kapı olan kuzey yamaçlarında, Kenan şehirlerinde de konuşulan semitik bir dil konuşan, Fenike alfabesinin bölgesel bir türevini kullanan, çok tanrılı bir dinsel inanca sahip, Samiriye merkezli bir siyasal birim ve kültürün varlığını doğrulamaktadır.

Siyonizm, hayal edilmiş bir ulusal cemaate, “kendi”ni inşa edip anlamlandırabilecek araçlar sunabilmek üzere, Kutsal Kitap'ın antik metninin parçalarını seferber etmiştir (Pitkenen, 2015: 398). 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında yapılan kazılar Kitab-ı Mukkaddes'te geçen yer adları, kahramanlar ve olayların varlıklarını teyit ya da reddetmek amacıyla yapılmaktaydı. 1948'den itibaren ise arkeoloji bilimi Siyonizm'e tarihsel bir kaide biçmek için var gücüyle çalışarak Kutsal Kitap'ta anlatılan tarihi ispat ederek ortaya çıkarma işine girişti (Finkelstein & Asher, 2001: 21). Bu girişim “Yahudi arkeolojisi” adında, kategorik işlevi İsrail üniversitelerinde tarih bölümlerinin genel tarih ve Yahudi tarihi şeklinde ikiye ayrılmasına benzeyen (Sand S. , 2010) bir bilim dalı ortaya çıkartmıştır. Bu uğraş, farklı dönem kalıntılarının Kutsal Kitap'ta geçen belirli bir olayın Kutsal Kitap'taki tarihine izafe edilmesi ile sonuçlandı, böylece bir yandan mit tarihleştirilirken bir yandan da tarih tahrip edildi. New York Yeshiva Üniversitesi'nden tarihçi Steven Fine, Greko-Roma dünyasında sanat ve Yahudiliği ele aldığı kitabında “Yahudi arkeolojisi” ile ilgili bu durumun *(G)üvenlik* ile de ilintili olası nedenini, son derece veciz bir biçimde ifade etmiştir:

“Yahudi arkeolojisi Yahudilerin derin güvenlik boşluğunun/emniyetsizliğin ve yoğunlaşmış ulusal umutların ürünüydü. Siyonistler, Yahudilerin tıpkı diğer uluslar gibi uzun tarihleri boyunca estetik ve ilgi çekici sanat eserleri yarattıklarını ispat etmeye çalışıyorlardı. Protestan dünyasında ve özellikle Almanya’da yaygın görüş Yahudiliğin “aniconic” ve “ikonoclastic” bir din olduğuydu¹¹⁸. Ulusal bir sanatın varlığı 19. yüzyıl romantik ulusçu diskurunda bir olmazsa olmazdı. Bu nedenle o sırada bir “Yahudi halkı” inşa etmeye kendilerini adanmış Yahudiler için bir “Yahudi Sanatı”nın geçmişte var olduğunu göstermek elzemdi” (Fine, 2010: 2).

20. yüzyılın son çeyreğinde kutsal topraklarda yürütülen arkeolojik çalışmaların ruhuna mündemiç olan Kitab-ı Mukaddesi ispat mentalitesi, yerini, Kutsal Kitap ve içeriğinin teolojik-politik ve antropolojik işlevini idrak etmeye meyyal bir bakış açısına bıraktı (Finkelstein & Asher, 2001: 21-24).

Yigael Yadin, William Foxwell Albright, Ze’ev Herzog, William Dever gibi arkeologların erken Demir Çağı’nda Yudea Dağları’nın güneyinde “İsrail halkı”nın sahip olduğu ortak bir yerleşim planı, ekonomi, toplumsal yapı, teknoloji, sanat, ideoloji, din ve diplomasi geleneğini “teyit ettikleri” yerde (Dever, 2003: 1001-102), arkeolojinin bu yeni eğilimi, Yudea dağ silsilesinin güneyinde, Kudüs ve Hebron’da, Demir Çağı’nın başından Erken Demir’in sonlarına kadar bir dizi köyden ibaret, son derece ilkel bir yerleşim açısından başka bir şey bulamamakta, Siyonist tarihçilerin Kutsal Kitap tarihine tahvil ettikleri yapılar ve maddi kültür kalıntılarının Erken ve Orta Bronz’a ait çok daha eski arkeolojik unsurlar olduklarını ispat etmektedir (Finkelstein & Asher, 2001: 133).

¹¹⁸ İkon, tasvir ve imgeler öteki ve *kendi*’nin inşasında önemli bir rol oynamaktadır. Antik çağlardan itibaren bu işlevsel konumunu koruyan ikonografi 19. ve 20. yüzyıllarda ulusal tarih üretiminin güdümüne girmiş, ulusal bünyenin varlığının kanıtı olarak tasavvur edilmiştir (Burke, 2003: 78).

Dinsel bağınazlık ve ulusçu fanatizmden oldukça geç de olası arınabilmiş bu bakış açısı ve çaba, antik Mısır, Suriye ve Mezopotamya'nın büyük uygarlıklarından günümüze kalan dikili taşlar, tabletler ve parşömenler gibi belgeler ile Kutsal Kitap arasındaki paralellikler ve çelişkileri birlikte yorumlayarak mitin içerisinde kaybolmuş bir tarihin yeniden kurulması ve anlamaya başlanılmasına imkan tanımıştır.

a. Babalar Miti

Birinci Krallar 6:1'e göre Çıkış, Mabel'in Süleyman'ın hükümdarlığının dördüncü yılında inşasına başlanmasından 480 sene evvel vuku buldu. İsraililer Mısır'da 430 yıl esaret altında yaşadılar (Çıkış, 12: 40). İbrahim'in soyunun da Kenan'dan Mısır'a göçmesinin bir kaç yüzyıl aldığı düşünülürse alemlerin rabbinin İbrahim'e ailesinin evini bırakıp göstereceği ülkeye gitmesini emretmesi M.Ö. 2100 civarına tarihlenebilir (Robinson, 2010: 29). Kutsal kitap arkeolojisi, bu tarihi referans olarak Orta Bronz boyunca Babalar anlatısının izini aramış; William Albright, Roland de Vaux, William Dever, Eliat Mazar gibi alanın önemli isimleri, onu tarihsel bir kaideye oturtmaya çabalamıştır (Albright W. F., 1965; Vaux, 1997; Dever, 2003; Mazar B. , 1992). Wellhausen'in çalışmaları, Babalar anlatısının, Yudea'da çok sonraları kurulmuş siyasal birimlerin gerçeklikleri ile alakalı ürünler olduğunu ortaya koymuştur (Wellhausen, 2013). Minimalistler olarak adlandırılan Kopenhag Okulu'ndan Thomas Thompson'un çalışmaları ise, Babalar anlatısının M.Ö. ikinci milenyumdan çok sonralarının ürünü olmakla birlikte, Orta Bronza ait tarihsel bir gerçeklikten de neşet etmiş bulunmadığını göstermektedir (Thompson T. , 2000; Thompson, 2009).

b. Mısır'dan Çıkış Miti

Yaratılış Kitabı, Yusuf ve kardeşlerinin rahmetli babaları İsrail'i Hebron'a götürüp defnettikten sonra Mısır'a dönerek yerleşmeleri ile biter. Tevrat'ın ikinci kitabı olan Çıkış, Yusuf'un Firavun'un sarayında yüksek bir bürokrat olduğu günlerden farklı

bir Mısır'da başlar. Konjonktür değişmiş, Mısır, İbraniler için yaşanılması katlanılamaz bir yer haline gelmiştir. İbrahim, İshak ve İsrail'in herşeye kadir tanrısı kendi halkının maruz kaldığı bu mezalime sessiz kalmayacak, onları Musa adında bir adamın önderliğinde Mısır'dan çıkartacak ve kendileriyle çölde emir ve sorumlulukları içeren bir sözleşme yapacaktır.

Ancak, tıpkı Babalar mitinin arkeolojik bir gerçekliğinin olmaması gibi, Mısır'dan Çıkış mitini de doğrulayabilecek arkeolojik bir delile rastlanmamıştır. Uzun Bronz Çağı boyunca, otlak ve tarımsal arazilerde geçimin yağışlara bağlı olduğu Kenan'dan, yılın 12 ayı boyunca sulak kalan Nil havzasına¹¹⁹ bir takım göçer ve yaylacı unsurların sızmış oldukları doğrudur. Ancak Mısır kaynaklarında isimleri geçen sürü sahibi pastoral Apiruların akraba-kandaş bir topluluk olmamaları ve Apiru sıfatının, birçok farklı topluluğu isimlendirmek için kullanılan bir “toplumsal sınıfı” imlemesi (Freedman & Mayers, 2000: 550) bir tarafa, Bronz Çağı'nın sonunda, Mısır'ın sınır memurları tarafından sıkı bir şekilde denetlenen Nil Havzası'ndan Filistin'e doğru bir toplu göçün arkeolojik izine de rastlanmamıştır (Finkelstein & Asher, 2001: 59).

Mısır'da “yabancı hükümdarlar” olarak bilinen ve bir Asyalı topluluk oldukları düşünülen Hyksosların M.Ö. 16. yüzyılda iktidardan uzaklaştırılıp ülkeden sürüldükleri doğruysa da bunların İsraililerin ataları olduğuna ilişkin bir çıkarım yapabilmek olanaklı değildir (Finkelstein & Asher, 2001: 59). Bununla birlikte, 13. yüzyılda Merneptah dikili taşında, halihazırda Kenan topraklarında bulunan, *Y-sri'r* adında bir yer adı ya da insan topluluğu, Firavun'un yok ettiğini söylediği bir çok başka bölge, şehir, kral ve topluluğun yanında anılmaktadır (Matthews & Benjamin, 1997: 91). Bu yer adı ya da insan topluluğu, M.Ö. 9. yüzyılda bölgesel bir güç olarak ortaya çıkacak Omriler ve Samiriye ile bağlantılı olabilirse de, böyle olduğunu ispat edecek herhangi

¹¹⁹ Antik dönemde Nil Havzası'nda bugün olduğundan daha fazla akarsu kolu ve sulak alan olduğu da düşünülmektedir. Nil'in bu kollarından bir çoğu günümüze doğru yaklaştıkça kurumuştur.

bir belge ve kalıntı bulunmamaktadır (Thompson T. , 2000: 311). Firavun'un İsrail atfını, merkez Filistin Dağları'nın (Yudea dağları) kuzeyinde ortaya çıkacak yerleşimlere izafe etmek tarihe retrospektif açıdan yaklaşmak olacaktır (Whitelam, 1996: 210). İsrail ya da İbrani adlarıyla herhangi bir topluluğun herhangi bir dönemde Mısır'da yaşamış olduğuna ilişkin bir kayıt da halihazırda Kenan'da bulunan bir yer ya da topluluğu anan Merneptah dikilitaşı haricinde (ki buradaki *Ysri'r*'in İsrail olduğu şüphelidir), son derece sofistike Mısır kayıtlarında bulunmamaktadır (Finkelstein & Asher, 2001: 60). Öte taraftan, M.Ö. 13. yüzyılda Nil Havzası'ndan Filistin'e Kutsal Kitap'taki anlatıya uygun, iktidarın boyunduruğundan kaçma temalı bir göç hareketi, göç etmeye hazır bir topluluğun varlığı söz konusu olsaydı bile, bu tarihte Filistin'in zaten Mısır egemenliğinde ve bu ülkeye dahil bir toprak parçası olması nedeniyle de bir "Çıkış" mümkün görünmemektedir (Finkelstein & Asher, 2001: 60).

c. Fetih ve Birleşik İsrail Krallığı ve Mitleri

Yuşa ve Hakimler kitapları okunduğunda eski İsraillilerin M.Ö. 13. yüzyılda Yuşa peygamber önderliğinde Ürdün Nehri'nin batısına geçip, rablerinin inayetiyle yerleşik Filistinlilere galebe çalarak buradaki bir kısım şehri de yakıp yıktıktan sonra, Kenan'da yerleşmiş oldukları anlaşılmaktadır. Yukarıda görüldüğü gibi, Çıkış mitinin tarihsel bir gerçekliği olmadığından, bu fetih anlatısının da Kutsal Kitap'taki şekliyle yaşanmış olması mümkün görünmemektedir. Kutsal Kitap arkeolojisi, bu anlatının gerçekliğini teyit etmek üzere Filistin'deki çeşitli antik kentler ve kalıntıları üzerinde çalışmıştır. Ancak, Yeşu ve Hakimler kitaplarında Filistinlilere aitken fethedildikleri söylenen, Ai, Jericho, Gibeon, Lakiş ve Hazor şehirlerinin kalıntılarında M.Ö. 13. yüzyıla ait bir yıkımın izlerini bulma çabaları sonuçsuz kalmıştır (Thompson T. , 2000: 23; Finkelstein & Asher, 2001: 82-83). Bununla beraber M.Ö. 9. yüzyıldan itibaren Yudea dağ silsilesinde bir kültür ortaya çıkartmış bulunan İsrailliler ve Yahudiyelilerin atalarının, Bronz Çağı'nın sonunda Maverai-i Ürdün'den bölgeye girmiş göçebeler

olduklarına ilişkin teoremin de arkeolojik bir temeli bulunmamaktadır (Mendenhall, 2016: 40). Eğer Mısır'dan Çıkış öyküsü gerçek değilse ve eğer Kutsal Kitap'ın fetih için önerdiği tarih olan 13. yüzyılda Kenan'a Ürdün Nehri'nin doğusundan herhangi bir istila ya da toplu sızma hareketinin izi yoksa, Yudea dağ silsilesinde 10. yüzyıla izafe edilen Davut ve Süleyman krallıkları anlatısının tarihsel gerçekliğinden söz edebilmek mümkün müdür?

Yudea Dağları'nda Kutsal Kitap'ın önerdiği zaman aralığında, önerdiği şekilde ve büyüklükte bir siyasal birimin mevcudiyetinden bahsedilememektedir ancak bu durum Davut-Süleyman anlatısının ortaya çıkmış olduğu gerçek tarihsel bağlamı önemsiz kılmaz. Post-siyonist tarihçiler, mitin üzerini örtme telaşı içerisinde bu bağlamı da görmezden gelmişlerdir.

10. yüzyıla dair Filistin'de yapılan kazılarda ya da disiplinli tutulmuş ve iyi korunmuş Mezopotamya ve Mısır kayıtlarında Davut ve Süleyman'ın varсыл krallıklarına bir referans¹²⁰ bulunmamakla birlikte, Erken Demir Çağı'nda Yudea Dağları'nda, kuzeyi daha yoğun nüfuslu olmak üzere (Finkelstein & Asher, 2001, 119) yarı göçebe ya da yaylacı bir topluluğun varlığından söz edilebilir.

M. Ö. 12. yüzyılda yayla ülkesinde yani Yudea dağ silsilesinin kuzey-güney ekseninde varlık gösteren ve burada tedricen tarımcılığa başlayarak nüfusları artan bir topluluk söz konusudur. Ancak M. Ö. 12. yüzyıldaki bu durum, bu olgunun Filistin tarihindeki tek örneği değildir. Yudea Dağları'nda buna benzer bir nüfus artışı eğilimi, 1100'lerden evvel iki kez daha gerçekleşmiştir. Bölgede nüfus artışı döngüsü, Erken Bronz Çağı'nda 3500'lere gitmektedir. 100 civarı köy ve şehirden olușan bu yayla yerleşimleri, 2200 civarında terk edilmiş ve Yudea Dağları seyrek nüfuslu bir sınır

¹²⁰ Öte yandan, M.Ö. 9. yüzyıla ait Tel Dan'da bulunan bir Aram dikili taşı ile Dibon'da bulunan Moab Kralı Mesha'ya ait bir dikili taşta, Kopenhag Üniversitesi'nden arkeologlarca Davut'a bir referans olduğuna itiraz edilmiş olmakla birlikte, "bytdwd" yani Davut Evi yazdığı düşünölmektedir.

bölgesi halini almış gibi görünmektedir (Finkelstein & Asher, 2001: 114). 2000 civarında 250 adet köy, kasaba ve şehirden oluşan, yeni ve daha güçlü bir yerleşim dalgası husule gelmiştir. İlk başlarda sadece köylerden müteşekkil bu yerleşim ağları zamanla genişleyip gelişerek şehirleri de meydana getirmiştir. Sechem, Bethel, Kudüs, Hebron, bu ikinci dalga sırasında surlu merkezlerdir. Ne var ki M.Ö. 16. yüzyılda bu bölge yine harabeye dönmüş, şehirler ve altyapı sistemleri çökmüş ve tekrar seyrek nüfuslu bir sınır bölgesi haline gelmiştir (Finkelstein & Asher, 2001: 114). Bu bağlamda Kudüs de, M.Ö.16. yüzyıl ile 8. yüzyıl arasında kalan dönem boyunca, küçük bir güney Yudea yayla köyü boyutunda kalmıştır (Finkelstein & Silberman, 2007: 95). Bu bakımdan, Kutsal Kitap tarihi ve arkeolojisinin Davut ve Süleyman'ın yaşadıkları yüzyıl olarak sunduğu, Süleyman'ın meşhur tapınağı da dahil muhteşem kamu binalarını inşa ettiği, Akdeniz'den Aden Körfezi'ne geniş bir ticaret ağı kurarak İsrailoğullarını zenginleştirdiği hayal edilen M.Ö. 10. yüzyılda, Yudea, seyrek nüfuslu, yarı göçebelerin sürülerini otlatarak varlık sürdürdükleri bir yayla ülkesinden fazlası değildir.

Nil-Amuderya arasında kalan bölgede yerleşikler ve göçebelerin, güç dengesinin arka planını oluşturduğu süresi ve derinliği istikrarlı olmayan ve konjonktürel değişimlere açık, bir tür karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde yaşamış oldukları bilinmektedir (Bates, 1971: 109). Görünen o ki, M.Ö. 13. yüzyılda Bronz Çağı ekonomileri, tarihçilerin bugün hala üzerinde bir oydaşmaya varamadığı sebeplerle aniden çökuverdiğinde, Kenan şehir devletleri sistemi ve bunların kendi periferileriyle olan ilişkileri de bozulmuş; bu durum Kenan'da Amarna Mektupları'nın yazıldığı M.Ö. 14. yüzyıldan beri süren yapısal döngüyü ve yerleşik göçebe ortak-yaşamını sekteye uğratmıştı. M.Ö. 13. yüzyılda şehir sistemleri artık kendilerine yetecek kadar bile hububat üretememeye başladıklarında (Mendenhall, 2016: 62), Kenan şehir sistemi de bundan nasibini almış, doğusunda yer alan Yudea Dağları'nın sarp bölgelerinde gezinen

yarı göçebeler, silsilenin batısı ve kuzeyine doğru yerleşerek kendi tarımsal üretimlerini başlatmaya mecbur kalmışlardır. Bunlara yine Bronz Çağı'nın kesintiye uğramasıyla oluşan vakum ile güney Suriye, Kenan illerinde periferiye itilmiş topluluklar da katılmıştır (Mendenhall, 2016: 63, 71). Bu bağlamda Yudea Dağları'nda 12. yüzyılda izlenen yerleşim hareketi, halihazırda bölgede yaylacılık ile geçim sürdürenler, açlık ve toplumsal adaletsizlikler nedeniyle sahil bölgelerinden yüksek kesimlere kaçan Kenanlılar ve aynı nedenlerle Suriye içlerinden gelerek bölgeye giren unsurların bir karışımı olduğu söylenebilir. Michigan Üniversitesi Yakınoğu Çalışmaları Bölümü'nden George Mendenhall gibi Massachusetts Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nden tarihçi ve arkeolog Neil Asher Silberman ve Tel Aviv Üniversitesi Arkeoloji Bölümü'nden Israel Finkelstein da Yudea dağ silsilesinde 12. yüzyıldan itibaren varlık gösteren bu unsurları İsraililer olarak tanımlamışlardır (Mendenhall, 2016; Finkelstein & Silberman, 2007; Finkelstein & Asher, 2001).

Öte yandan, Thomas Thompson, Sholomo Bunimovits, Zvi Lederman, Keith Whitelam gibi arkeolog, ilahiyatçı ve tarihçiler gerek bu unsurlar arasındaki heterojenlik, gerek 9. yüzyılda ortaya çıkacak Omri Hanedanlığı ile bu unsurlar arasında direkt bir bağ kurmak için gereken delillerin yetersizliği, gerekse böyle bir paralellik kuruyor olmanın, çeşitli verileri, Kutsal Kitap tarihi haricinde bir ispata başvurmada, Kutsal Kitap'ın anlatısından ilham almak suretiyle birleştirme işi olduğu gerekçeleriyle, bu yerleşim hareketine İsraililer adı verilmesini haklı olarak eleştirmişlerdir (Thompson T. , 2000: 159-160; Binimovits & Lederman, 2008: 21).

Bu konuda özellikle Sheffield Üniversitesi'nden arkeolog ve Kutsal Kitap bilimci Keith Whitelam'ın eleştirileri önemlidir. Whitelam'a göre, modern ulus-devlet modeli ve mantığı, tarih ve arkeoloji çalışmalarını domine etmektedir (Whitelam, 1996: 21). Finkelstein'in, Filistin yaylalarında Geç Bronz Çağı'ndan Demir Çağı'nın başlarına uzanan bir "İsrail yerleşimi"nden, "İsrail kimliği"nden, "İsrail birimi"nden, hatta ulusun

nüvelerinden bahsediyor olması, onun çalışmalarının da modern etnisite ve ulus kavramlarının etkisi ve gölgesinde yapılmış olduğunu göstermektedir (Whitelam, 1996: 21-22).

Bunun da ötesinde, Whitelam'a göre Kutsal Kitap çalışmaları ve bu alanda oluşmuş literatür, soru sorma yöntemleri ve araştırmacıların önemli saydığı noktalar, daha geniş bir perspektiften, Edward Said'in altını çizdiği oryantalist anlatı¹²¹ perspektifinden değerlendirilmeli ve anlamlandırılmalıdır (Whitelam, 1996: 22). Bu bağlamda ortaya çıkartılan literatürün, sahadaki araştırmalardan elde edilen verileri yorumlarken kullanılan enstrümanların modern biçim ve tarzlarının etkisinde oluştuğu, binlerce yıllık uzak bir geçmişin hatıralarının bile ulus-devletin kısır döngüsü ve *(G)üvenliğin* fasit dairesine sıkışıp kaldığı söylenebilir.

Öyleyse, Davut ve Süleyman'ın muhteşem krallıklarının kurulmuş olduğu söylenen I. Demir Çağı'nda söz konusu olan homojen bir İsrail kimliği, İbraniler adı verilen bir topluluğun oluşturduğu bir siyasi birim, Mısır'dan ya da başka herhangi bir yerden göçüp Filistin'e yerleşmiş kolektif bir hareket yoktur. Bu dönemde, Kudüs, Samiriye, Hebron, Bethel, Sechem gibi noktalar, nüfusu 12. yüzyıldan 10. yüzyıla doğru özellikle kuzey yamaçlarında artış gösteren köy yerleşimlerine ev sahipliği yapmaktadır. Şehirleşme, kompleks toplumsal tabakalaşma ve yazı kullanımı söz konusu değildir. Peki, şayet M.Ö. 11. ve 10. yüzyılda Yudea Dağları'nda, Kutsal Kitap'ta anlatılan sınırları Mavera-i Ürdün ötesine, Sina'ya, Suriye'ye, Kızıl Deniz'e uzanan, varsıl ve

¹²¹“Son zamanlarda yayımlanan eleştirilerin oldukça büyük bir bölümü anlatısal kurguda yoğunlaştıysa da, anlatısal kurgunun imparatorluk dünyasındaki ve tarihindeki konumu üzerinde duran pek çıkmadı. Okuyucunun hemen fark edebileceği gibi anlatı bu kitaptaki tezim açısından yaşamsal bir önem taşıyor. Bunun nedeni, dünyadaki tuhaf bölgeler konusunda araştırmacılarla romancılar tarafından söylenenlerin özünü öykülerin oluşturduğunu düşünmemdir; öyküler ayrıca, sömürgeleştirilen halkların, kendi kimliklerini ve kendi tarihlerinin varlığını öne sürmekte kullandığı bir yöntemdir. Emperyalizmde asıl savaşın toprak konusunda verildiğinde kuşku bulunmamakla birlikte iş toprağın sahibinin kim olduğuna, yerleşme ve toprağı işleme hakkının kime ait olduğuna, toprağı kimin baktığına, kimin geri aldığına ve şu anda geleceğini kimin planladığına gelince, bu konuların yansıtılmasında, çekişme konusu edilmesinde, hatta belli bir süre boyunca da karara bağlanmasında anlatı kullanılmıştır” (Edward Said'den aktaran Whitelam, 1996: 22).

güçlü krallığın varlığına dair herhangi bir kalıntı yoksa, bu anlatı kaynağını hangi tarihsel şartlar ve post-siyonist tarihçilerin görmek istemedikleri hangi bağlamdan almaktır?

Yukarıda değinildiği gibi, Filistin’de dağlık kesimde nüfus artışı döngüleri vardır ve M.Ö. 12. yüzyıldan itibaren Erken Bronz Çağı’ndan beri üçüncü nüfus artışı döngüsü yaşanmaktadır. Ancak burada dikkat çekici olan şudur: Döngülerin her birinde, Filistin coğrafyasının yukarıda bahsedilen özellikleri ve merkezi dağlık bölgenin kuzey-güney yönünde sahip olduğu farklılıklar temelinde bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Buna göre, her döngüde dağlık kesimin tamamında eşit yoğunlukta başlayan nüfus artışı, ilerleyen dönemlerde karakteristik olarak kuzey vadilerinde yoğunlaşmaktadır (Finkelstein & Asher, 2001: 115). I. Demir Çağı’nda da durum budur. Herhangi bir yöne çıkışı olmayan taşlık ve sarp güney Yudea’nın aksine, kuzey, bir süre sonra topografyanın sunduğu tarımsal olanakları kullanmakta, teknolojik olarak gelişmekte, Jezrael Vadi’si, Karmel yöresi, Filistin ve Lübnan sahilleri ve Galile’ye doğru çıkabiliyor olmanın getirdiği ticaret olanaklarından istifade etmekte, siyasal ve ekonomik olarak dönüşüm geçirmektedir. Bu dönüşüm, M.S. 9. yüzyılın ikinci yarısında kompleks bir bürokratik yapıya ve yazı kullanımına¹²² (Finkelstein & Asher, 2001, 220), Mısır ve Asur gibi süper güçlerle karşılaştırılmaz ise de bölgesel ölçekte güçlü sayılabilecek bir orduya (Ussishkin, 1997: 355), çok tanrılı bir dinsel inanç sistemine (Gadd, 1954: 181; Penchansky, 2005: 5,10) sahip Omri Krallığının ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir.

Omri Krallığı’nın, kuzeydeki Aram Krallığı, Maver-i Ürdün’deki Moab ve Edom Krallıkları, Asur İmparatorluğu ve Mısır arasında 9. yüzyılda bölgesel bir güç

¹²² İbrani alfabesinin erken bir formunun kullanıldığı bu yazının bir örneği bugün, İstanbul Arkeoloji Müzesi’nde sergilenen, M.Ö. 850-750 arasına tarihlenen Samiriye çanak çömlekleri üzerinde yer almaktadır. Bu dil ile o dönemde ve öncesinde Kenan şehirlerinde kullanılan dilin benzer olduğu, kullanılan alfabenin de Fenike alfabesinin yöresel bir varyantı olduğu 19. yüzyılın son çeyreğinden beri bilinmektedir (Sayce, 1889: 26).

olarak yükselmiş olduğu anlaşılmaktadır. Krallık, Mısır ile Asur İmparatorluğu arasında bir denge politikası yürütmüş, 8. yüzyılın ortasına dek, Suriye, Filistin ve Ürdün'de ortaya çıkan, Finkelstein'in tanımı ile Asur-Dünya-Ekonomisinden pay almış (Finkelstein & Asher, 2001: 207) ve coğrafi konumu sayesinde zenginleşmiştir. Yine 9. ve 8. yüzyıllarda kuzeyde, Omri Krallığı'nın şehirlerinde tapınak tarzı yapıların inşa edildiği (Grabbe, 2007: 16), Omrilerin bu tapınakların teolojik-politik önemiyetleri açısından Moab Krallığı ile bir iktidar mücadelesi içine girmiş oldukları (Na'aman, 2007: 146) görülmektedir.

Yukarıda 12. ve 11. yüzyıllara ilişkin sözü edilen yerleşimlere benzer şekilde, merkez Filistin Dağları'nın kuzey yamaçlarında 9. yüzyıldan itibaren bir siyasal birim olarak ortaya çıkmış olan Omriler, literatürde, güneydeki Yudea krallığının karşısında, İsraililer, Kuzey kabileleri, Kuzey Krallığı ya da İsrail Krallığı olarak anılmaktadır. Ancak İsrail sözcüğüne, TANAK dışında atıf yaptığı sanılan Mesha dikilitaşı, Merneptah dikilitaşı, Tel Dan dikilitaşı ve Kurkh yazıtından¹²³ müteşekkil dört adet belge bulunmakta ve bunlarda geçen İsrail adının merkez Filistin Dağları'nın kuzeyinde ortaya çıkmış bir siyasal birimle ilişkilendirilebileceğine dair, Kutsal Kitap'ın kendisi dışında herhangi bir referans bulunamamaktadır. Bu bakımdan, İsrail adının, Yahudiyelilerin sözlü geleneklerinin aktarıcıları, Kutsal Kitap yazarları ve kompozitörleri tarafından 12 oğullu ve İsrail takma adlı Yakup figüründen hareketle Samiriye'de varlık göstermiş rakip siyasal birime izafe edilmiş olması dışında elimizde somut bir veri bulunmamaktadır. İsrail adının Kutsal Kitap'ın bu önerisi üzerinden kuzeydeki Omriler ile ilişkilendirilmesi, dünyaya modern ve ulusçu gözlüklerle bakan, etnosentirik tarih yazım geleneği ve Kutsal Kitap arkeolojisinin bir sonucu gibi

¹²³ Bu belgelerde İsrail adının geçtiği tahmin edilmekle birlikte, bir kısım arkeolog tarafından buna itiraz edilmiştir. İsrail sözcüğüne izafe edilen kısmın İsrail şekilde tercüme edilebileceği konusu, her bir belge için ayrı ayrı tartışmalıdır. Ayrıca Mesha yazıtının ve Tel Dan dikilitaşının hakikiliği konusunda da tartışmalar vardır ve bu yazıtların modern birer sahtekarlık olduğu saygın arkeologlarca iddia edilmiştir (Yahuda, 1944; Lemche, 2003: 60-67).

görülmektedir. Siyonist tarih yazımı da bu etnik merkezci geleneği sahiplenerek, 9. yüzyıl Samiriye Krallığı ya da Omri Krallığı'nda İsrail kimliğinin kökenlerini bulmuş, bu siyasal birimi Süleyman'ın ölümünden sonra Benjamin ve Yudah haricindeki kabilelerden müteşekkil İsrail Krallığı olarak kabul etmiştir.

Omri Krallığı'na M.Ö. 8. yüzyılın ortalarında Asurlular tarafından son verilmiştir. Asur'un bölgedeki vassallarından biri olan krallığın hangi nedenlerle Asurluların hedefi haline geldiği, Samiriye, Jezrael ve Megiddo gibi şehirlerinin neden istila edildiği tartışmalı olsa da, işaretler 722'de Krallığın yıkılmasıyla neticelenecek bu istilayı, Omri Kralı Hoshea'nın bir nedenle Asurlulara vergi vermeyi kesmesinin ve arkasına Mısır'ı da alarak (Finkelstein & Asher, 2001: 199) Asur karşıtı bir koalisyona katılmasının (Gadd, 1954: 181) tetiklediğini göstermektedir. 1953'te, Musul'un 30 km güneyinde yer alan Nimrut'ta yapılan kazılarda bulunan II. Sargon adına hazırlanmış kil tabletlerde Sargon tarihin ötesinden bugüne şöyle seslenmektedir:

“Samiriyeliler, bana düşman bir Kralla işbirliği yaptı ve bana vergi ödemeyi kesip çatışma çıkardı. Büyük tanrılarımın gücüyle onlarla harbettim. Atlı savaş arabaları ve tanrıları¹²⁴ ile birlikte (2)7.280¹²⁵ adamı telef ettim. 200 adet atlı arabalarını kendi kraliyet orduma kattım. Onlardan geriye kalanların ikametlerini Asur içlerine aldım. Samiriye'yi yeniden inşaa eyledim; eskisinden de büyük oldu. Oraya fethettiğim ülkelerden insanları yerleştirdim. Başlarına kendim vali atadım; ve onları Asurlu saydım” (Gadd, 1954: 180).

Yudea Krallığı'nın ve başkenti Kudüs'ün 7. yüzyılda yıldızının parlamasına sebep olan olaylar zincirinin ilk halkasını, Asur imparatorluk siyasetinin denetimi

¹²⁴ Bu satır, M.Ö. 8. yüzyılda Omrilerin çok tanrılı dinsel inanç sistemine bir referans olarak gösterilebilir.

¹²⁵ Arkeologların 27280 sayısındaki “2” rakamının bulunduğu hükmettikleri kısım hasarlıdır.

altında Omri Hanedanlığı ve elitlerinin iki yüzyıldır işgal ettikleri karlı vassallık pozisyonunu yitirmeleri oluşturmuş gibi görünmektedir. O güne kadar Omrilerin periferisi olarak, geri kalmış, zenginliğin, karmaşık bürokratik yapılanmanın ve kamu binalarının bulunmadığı güney, yani Yudea, kısa bir süre içinde devlete varacak bir siyasal birim olarak örgütlenmiştir. Güneyde kendisini kuran bu birimin siyasal etkisi ve kütlesi kuzeyde Omrilerin çökmesiyle oluşan vakumu doldurmuş (Finkelstein & Asher, 2001: 128); Yudea krallığını kuzeyde boşalan alana açılarak bölgede Asur'un yeni vassalı haline gelmiş (Cogan, 1993: 403-404) ve varsıllaşmıştır. Bu verilere dayanarak, Tel Aviv Okulundan arkeologların da içinde olduğu bir grup tarafından, Kral Josiah (639-609) döneminde, Kudüs, Samiriye, Bethel, Sechem gibi kuzey ve güney kült merkezleri arasındaki itibar çekişmesi görünümünde sürüp giden, teolojik-politik-ekonomik kavga'nın, Yudea'da, Kudüs merkezli bir mitolojik anlatı kurgulanarak aşılmaya çalışılmış olduğu öne sürülmektedir. Buna göre, Kutsal Kitap'ta yer alan kurgu ve kompozisyonun ilk kaynağı bu döneme dayanmaktadır (Levin, 2007: 230; Finkelstein & Asher, 2001; Finkelstein & Silberman, 2007). Yudea, Neo-Asur ve ardından Neo-Babil imparatorluklarının bölgedeki vassalı olarak, kuzeyindeki stratejik toprakları ve insan kitlesini yönetebilmek, Kudüs'ün bunlar üzerindeki iktidarını meşru kılabilmek için bir çok sözlü efsaneyi bir araya getirmiş, eski kaynaklardan sızmalara cevaz vermiş ve bunları (*H*)*atırlatmış*, İbrahim ve Yakup'tan (İsrail) meshedilmiş (yani meşru) Davut ve Süleyman'a uzanan bir silsile yaratmıştır. Tel Aviv Okulu'nun bu akıl yürütmesi dikkate değer olsa da, tanrılardan birisi olan Yahve'nin tekleşmesinin 586'dan ve Mezopotamya ile karşılaşmadan sonra yüzyıllar içinde tedricen meydana geldiği, Tevrat anlatısının kısmen kararlı bir formuna M.Ö. 2. yüzyıl civarında kavuşmuş bulunduğu unutulmamalıdır.

D. SÜRGÜN MİTİ¹²⁶, GECİKEN MESİH VE KUTSAL ŞİDDET: YAHUDİ MESİHÇİLİĞİNDE BİR YOL AYRIMI

Roma'nın Makedonya ve Yunanistan'ı egemenliğine kattığı M.Ö. 2. yüzyılın ortalarından itibaren¹²⁷ Helen dünyası sönükleşmektedir. Kamusal ile özel olan arasındaki ayrım açılmakta, polis ve site tarih sayfalarına gömülmekte, somut gerçekliğin kontrolünü elinden kaçırarak, artık vatandaş olarak kendisini var edemeyen birey içine içine düştüğü ontolojik boşluğu, yine kendi içine kapanarak doldurmaya yönelmektedir. Siyasal birim olarak Roma'nın egemenlik alanı ve coğrafi çapı genişlerken, kahramanlık kültürleri, imparatorluk kültürüne dönüşmekte, otorite kendisini kamunun üzerinde konumlanmış tanrısal iktidarın bedeninde cisimleştirmektedir. Böylesi bir ortamda, kötülük problemi, anlam arayışı ve insanın bu dünyadaki yazgısına ilişkin kaygısı soruları ve sorunlarına, kaynağı yine içine kapanmış bireyin kendi zihninde ve sofuluğunda bulunan, aşkın bir etik kavrayışı üzerinden çözüm bulunmaya çalışılacaktır. Böylece geniş ve kozmopolit Akdeniz dünyasının siyasal sahnesinde yaşanan dramatik kırılma, Roma imparatorluk siyaseti üzerinden kentte ve kırsal alanda dönüşen hukuksal-siyasal-ekonomik ilişkiler, bireyin yaşadığı varoluşsal boşluk ve ontolojik güvensizlik hissi, tektanrıcılık denilen Yahudilik adı altında Suriye'ye, Irak'a, Anadolu'ya, Kuzey Afrika'ya, İtalya'ya Yemen'e ve daha sonraları Hazar ötesine ve Doğu Avrupa'ya yayılan, M.S.1. ve 4. yüzyıllar arasında radikal bir reform dönemi geçirerek Hristiyanlığa evrilen fenomenin sosyoe-ekonomik alt yapısını hazırlayacaktır.

¹²⁶ İbranice'de sürgün, *Galut* ve *Golah* olmak üzere iki sözcük ile ifade edilmektedir. *Golah* diaspora anlamına gelir ve Yahudilerin İsrail dışında yaşıyor olmalarını imleyen maddi bir durumun ifadesidir; *Galut* ise maddi bir durum, bir deneyim, ontolojik bir durum, bir bilinç durumu olarak sürgün olmak anlamına gelmektedir (Piterberg, 2017: 177). Bu iki kelime Kutsal Kitap'ta ve dinsel metinlerde, İbranice'nin henüz sadece dinsel metinlerde kullanıldığı 19. yüzyıla dek birbirlerinin yerine kullanılırken, *Golah*, Siyonist tarih ve dil devrimi ile ortadan kaybolmuştur ve Sürgün bundan böyle *Galut* anlamında anlaşılmalıdır (Brenner A. , 2012: 31).

¹²⁷ Roma'nın Helenlere galebe çalması ve Helen dünyasının gerilemesi, Suriye merkezli Selekosların, 3. Anthiakos liderliğinde, Yunan anakarasını Roma boyunduruğundan kurtarma girişiminin, M.Ö. 190'da Magnezya Savaşı'nda boşa çıkması ve Helenlerin Anadolu üzerinde denetimlerini yitirmelerine ya da Roma'nın M.Ö. 146'da Achaea Konfederasyonu'nu güçlerini Korint Savaşı'nda yenilgiye uğratmasına kadar geriye götürülebilir.

Ulus-devletin kendisini üzerinden kurduğu mitlerden biri, 70'te Titus'un "Yahudi ulusu"nu Filistin'den sürmesi, bu sebeple İbrahim'in ve Yakup'un torunlarının, yeryüzünün dört bir yanına dağılmak zorunda kalmış olmalarıdır. Böylece Yahudiler Akdeniz kıyılarına, İspanya ve Almanya üzerinden Doğu Avrupa ve Rusya'ya göç etmişlerdir. Aynı geni taşıdıkları, İsrail üniversitelerindeki ırk çalışmalarında mütemadiyen "ispat edilen" bu ulusun evlatları ancak iki bin yıl sonra atalarının mülkü olan ve kendilerine miras kalmış anavatanlarına, ait oldukları kutsal topraklara dönebilmişlerdir.

Sürgün, İsrail'in Sürgünü ve İsrail Sürgünleri kavramları, ister Babil ister Roma Sürgünleri'ne atıf ile anılsın, Yahudilik literatüründe rabbani dönemden itibaren insanların toplu olarak İsrail dışına sürülmelerini değil, İsrail'in Babilliler, Persler, Helenler ve Romalıların kontrolüne girmiş olmasını ima etmektedir, zira sürgün sözcüğü rabbani literatürde boyunduruk altına girmiş olmaklık anlamında kullanılmaktadır (Milikowski, 1997: 280).¹²⁸

Yahudiliğin tüm diğer ulusal hareketlerden daha fazla, hayal edilmiş bir kolektif hafızaya dayandığını yazan Kudüs İbrani Üniversitesi Yahudi Tarihi kürsüsünden Israel Yuval'a göre, M.S. 70'te Yahudilerin Filistin'den sürülmüş olduklarına ilişkin mit, bu kolektif hafıza imalatının önemli bir parçasıdır (Yuval, 2006: 16-17). Tel Aviv Üniversitesi Tarih Kürsüsü'nden Shlomo Sand, M.S. 70 yılında gerçekleştiği var sayılan Sürgün anlatısının bütünüyle icat edilmiş ve ulusal tarih yazımının koşumuna sürülmüş bir mit olduğunu, Roma ordusunun Yudea'da yarattığı yıkım bir veri olsa da hiç bir tarihsel belgede Sürgün'ü ispat eden bir delilin bulunmadığını, Siyonist tarih yazımının

¹²⁸ Bu bağlamda, Josephus'un, M.S. 40'larda İsrail'i Sürgün'den kurtarma hevesine kapıldığından bahsettiği Theudas adlı adamın hikayesi ilginçtir. Roma valisi Fadus idaresindeki Kudüs'te yaşayan Theudas, kutsal toprakların kafirlerin boyunduruğunda olduğuna inandığı 400 adamıyla Ürdün Nehri'ni Musa gibi yarmak suretiyle ötesine geçip, Yuşa önderliğinde İsrailoğullarının yaptığı gibi Nehri geçerek, yeni-Kenanlılar saydığı Romalıları yenilgiye uğratıp, İsraili ve Yudealıları (Yani Yahudileri) Sürgün'den kurtarmaya girişir. Hikayenin sonunda Vali Fadus 400 adamı çölde kılıçtan geçirmiş; Theudas'ın da kellesini alıp, ibret-i alem olsun diye Kudüs'e götürmüştür" (Freedman & Mayers, 2000: 1301).

kurucuları ve temsilcileri dahil hiçbir ciddi tarihçinin Romalıların Yahudileri Filistin'den sürdüklerini iddia etmediğini, “İsrail'in Sürgünleri” olmaklığın, çeşitli coğrafyalarda Yahudiliği kabul etmiş insanlar arasında yerleşmiş edebi ve teolojik bir atıftan ibaret olduğunu ifade etmiştir (Sand S. , 2011: 163-235). Profesör Israel Yuval'ı takip eden Sand'a göre, ortaçağ boyunca yeryüzünün çeşitli yerlerinde yaşamış Yahudi cemaatlerinin dualarında ve dinsel ananelerinin dışavurumlarında gözlenen “İsrail Sürgünleri” olmaklık vurgusu da dinsel bir atıftır. Buna göre, Sürgün kavramı, çeşitli Yahudi geleneklerinde, vatanın dışında olup olmamanın her türlü fiziksel olumsuzluğundan bağımsız olarak, esasen metafizik bir anlam edinmiştir (Sand, 2011: 170). Bu bağlamda Sürgün olmaklık, dinsel inançtan kaynaklanan ontolojik bir durumdur; Musa yasalarını kabul edip Yahudi olmuş, bir Hazar ya da Etiyopya Yahudisi hatta Kudüs'te yaşayan bir mümin bile Sürgün'dedir.

Yahudiyelilerin 60 yıl gibi kısa bir süre içinde yeniden örgütlenerek 132'de Simon Bar Kochba önderliğinde Romalıları karşı ayaklanmaları, bugün Yahudilik denilince ilk akla gelen yorum olan haham Yahudiliğinin kendisini Filistin'de örgütlemesi, bu bağlamda kodifiye edilen iki Talmud'tan birisinin Kudüs'te oluşturulması tarihsel verilerdir ve 70'te Yahudiliğin kutsal topraklardan kökünün kazınmış, Yahudilerin tarihlerinin kesintiye uğramış ve Yahudilerin ancak 2000 yıl sonra kendilerine ait topraklara dönebilmeye muktedir olmuş olduklarına ilişkin Siyonist tarih mistifikasyonunu yanlışlamaktadır.

Zaten ciddi Siyonist tarihçiler de 70'te Romalıları tarafından girilmiş bir Sürgün vakasının vukuunu öne sürmemektedir. Buna rağmen, varlığını tarihsel olarak ispatlayarak gösteremedikleri halde var farz ettikleri, varlığı şüphe götürmezmiş gibi algıladıkları fiziksel bir sürgün durumundan bahsetmekte, Sand'ın deyimiyle bir çeşit “sürülmeden Sürgün” fantezisi kurgulamaktadırlar (Sand, 2011: 172). Milikowski, Yuval, Brenner ve Sand'ın tespitlerine eklenmesi gereken şu olmalıdır: Bu kurgu,

dünyanın dört bir tarafında Musa kanunlarını kabul ederek Yahudiliğe geçmiş insanları, romantik ulusçuluğun kan bağı ilkesi ile bağlayarak, kapitalist sermaye ve uluslararası sistemin çıkarları ile örtüşen biçimde, bir *(G)üvenlik* paranoyası üzerinden ulus-devletin hapisanesinde mahkum etmek üzere, Filistin'e çekebilmenin anahtarıdır.

Amsterdam ve Hayfa Üniversitelerinde Kutsal Kitap ve Yahudi Çalışmaları ile ilgili dersler veren Profesör Athalya Brenner, M.Ö. 722 ve 586 Sürgünleri'ni de mit inşası kategorisine alarak 70 Sürgünü ile beraber değerlendirenlerden birisidir. O'na göre gün geçtikçe daha fazla sayıda bilim insanı, Asur ve Babil Sürgünleri'nin, Ezra, Nehemya ve Tarihler kitaplarında anlatıldığı gibi travmatik deneyimler olmadıklarına, Sürgün kavramının bizatihi kendisinin, Romalıların bu toprakları fethetmeleri ve Yahudi-Yahudilik kavramlarının oluşması sonrası deneyimlenen-ilgilenilen bir kavram olduğuna ikna olmaktadır (Brenner, 2012: 31). Brenner, Sürgün'e ve onun dini literatürde nasıl algılandığına ilişkin beş noktaya dikkat çekmektedir: İlk olarak Sürgün olayında odak noktası toprağın kaybedilmesinden ziyade, toprak üzerindeki kontrolün kaybedilmiş olmasıdır, zira söz konusu toprakta Yahudi varlığının sona ermediği aşıkardır. İkinci olarak, Yahudilerin Filistin dışında da varlıklarını sürdürdükleri ve üçüncü olarak, insanların kutsal olduğu düşünülen topraklara “geri” dönmedikleri (bilinçli olarak) de aşıkardır. Dördüncü olarak, ikinci tapınak dönemi din adamlarına bakılırsa herkesin kutsal topraklara dönmesi gerekmemektedir. Beşinci olarak, herkes kendisini Sürgün'de de hissetmemiştir. İsrailoğulları, Yahudiyeliler ve sonraları Yahudiler, tanrının topraklarının dışında, kendileri için ideal bir mesken olduğunu düşündükleri Kudüs'ün dünyevi, ilahi ve metaforik varlığı yanı sıra yaşamaya devam etmişlerdir (Brenner, 2012: 30). Rabbani geleneğin yani Yahudi ortodoksisinin, Sürgün halinin terk edilmesine ilişkin bakışının, Talmud'un yasaklar ile ilgili kısmında, Sürgün'ü, bir boyunduruk altında olmaklık durumu olarak anlamış olması (Milikowski, 1997: 274) üzerinden kavramak gerekir. Talmud'ta Yahudilerin kendilerini yöneten

halklara isyan etmelerinin yasaklandığı pasajlar¹²⁹, bu bağlamda Sürgün halinin sona ermesini ve Mesih'in zuhurundan evvel Kudüs'e geri dönüşü de yasaklamaktadır. 18. yüzyılda Rabbi Moshe Mendelssohn da, kutsal topraklara geri dönüşü Talmud'un bu konudaki kesin hükmü üzerinden mahkum etmiştir: Bu ontolojik sürgün halinin sonunun gelmesi, insani bir eylem ile öne çekilemez (Ravitzky, 1996: 11-12). Bu açıdan 19. yüzyıla gelinceye dek, kutsal topraklarda yaşayan tek Yahudi mezhebinin Talmud'un ve Midraş'ın (sözlü gelenek) meşruiyetini kabul etmeyen Karailik ve Samirilik olması çarpıcıdır.

California Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Profesör Gabriel Piterberg, Sürgün'ün tarihte gerçekten yaşanıp yaşanmamış olmasıyla ilgili arkeolojik-tarihsel arka plan ile ilgilenmemekle birlikte, Negev Ben-Gurion Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Amnon Raz-Krakotzkin'e referans ile, Sürgün mitinin Siyonist ulus-devletin inşasında yer alan, “tarihe dönüş” nosyonu ile ilintisini vurgulamıştır. Piterberg'e göre Siyonist tarih anlatısı kendisini, Sürgün'ün hükümsüzleştirilmesi (yani ona son verilmesi), İsrail ülkesine dönüş ve tarihe dönüş nosyonlarından müteşekkil üç ana mit üzerinde kurmaktadır (Piterberg, 2017: 405):

“Tarihe dönüş kisvesindeki mit, insan topluluklarının doğal ve indirgenemez şeklinin ulus olduğu yönündeki romantik ön-kabulden yola çıkar. Bu fikre göre, tarihin şafağından itibaren insanlar öyle birimler altında toplanmışlardır ki (bu birimler herhangi bir dönemde iç bölünmelere veyahut dış güçlerin baskılarına maruz kalsalar da) er ya da geç kendi siyasal dışavurumlarını egemen ulus-devletler şeklinde göstereceklerdir. Ulus, başlı başına özerk bir tarihsel öznedir ve devlet onun kendini tamamlama yolculuğundaki telostur. Bu mantığa göre, Yahudiler, Sürgün'de oldukları sürece, tarihin dışında bir cemaat olarak

¹²⁹ Bu konudaki açık yargılar için bakınız: Babil Talmudu Şabat Üzerine Risale 63a, Maimonides'in Kralların Kanunları risalesi, Babil Talmudu risale 111a, Şarkıların Şarkısı ya da Süleyman'ın Şarkısı üzerine Midrash Rabbah, Rashi'nin Dua Kitabı üzerine yorumları.

kalmışlardır. Sadece vatanları olacak toprağı işgal eden ve orada siyasi egemenlik kuran uluslar kendi kaderlerini tayin edebilir ve tarih içinde kalmayı başarabilirler. Sadece Sürgün'deki uysal edilgenliklerini aşan Yahudi ulusunun, İsrail topraklarına dönüşü onların yeniden uygar halkların tarihine girmelerini sağlayabilirdi” (Piterberg, 2017: 405-406).

Yukarıda, rabbani Yahudiliğın Sürgün olmaklığı egemenliğın kaybı ve boyun eğmeye mecburiyet ile eşitlediğı, ancak bu durumun sadece geçici bir ceza olduğı ve tanrının belirleyeceğı bir zamanda ortadan kalkacağı gösterilmişti. Profesör Israel Yuval'a göre, Hristiyanlıktaki Sürgün nosyonu rabbani Yahudiliğın Sürgün nosyonuna bakışından farklıdır. Buna göre, Hristiyan kilise babaları, Yahudileri İsa'nın çarmıha gerilmesinden sorumlu tutmuş; Yahudilerin kurtuluş ve kefaretin dışında kalmış olduklarını ve bu nedenle kutsal topraklardan Tanrının inayeti ile fiziksel ve kitlesel olarak sürüldüklerini öne sürmüşlerdir (Yuval, 2006). Bu mantığın Protestan yorumuna göre Mesih'in yer yüzünde ikinci zuhuru, ancak Yahudilerin İsrail'e geri dönmeleri, teslisi sahiplenerek Müjde'yi kabul etmeleri sonrası gerçekleşebilecektir. Amnon Raz-Krakotzkin, Yuval'ın, ilk Hristiyanların Yahudiliğe ilişkin bakış açısını gösterdiği yerden bayrağı devralarak, bu bakış açısının Protestanlık ile yeniden canlanmış versiyonunun, Siyonist tarih yazımı tarafından 19. yüzyılda satın alınmış ve ulusalcı tarih yazımına ve onun tarihe dönüş mitine payanda edilmiş olduğunu öne sürmüştür (Raz-Krakotzkin, 2013).

Böylelikle, ulus-devlet saplantısı, bir yandan tahayyül edilmiş bir Sürgün vakası üzerinden dünya Yahudilerinin aynı atadan gelmiş ve Filistin'den dağılmış olduklarını ispat etmek üzere maddi bir kaide inşa etmiş, diğer taraftan da bu tahayyül edilmiş vakayı, tarihe dönüş kisvesi altında, Filistin'i kolonileştirme eyleminin üzerini kapatmak, işgale meşru gerekçeler yaratmak üzere kullanmıştır.

Siyonist tarih yazımının tarihe dönüş nosyonu, yalnızca Amnon Raz-Krakotzkin'in ve Piterberg'in değindikleri, tarihsel bir Yahudi siyasal biriminden bahsedilebilecek antik Yudea krallığı günlerine dönüşü değil (Piterberg, 2017; Raz-Krakotzkin, 2013); yukarıda Filistin tarihinin tek bir fragmanının o tarihin bütününe eşitlenerek belirli bir biçimde mistifike edilmesi sonucu tahayyül edildiğini gösterdiğimiz, Davut-Süleyman krallıklarına yani olmayan bir asr-ı saadete dönüşü de imlemektedir. Mesele bu asr-ı saadetin neden *(H)atırlatılmış* olduğudur. Ulus-devlet niçin kendisini ulusun üyelerine ab-ı hayatı sunacakmış gibi kurmak zorundadır? Resmi tarihi bir anlamda yapı-söküme uğratma girişiminde bulunmuş post-siyonistlerin sormaktan kaçındıkları bu soruların cevapları, yukarıda *(G)üvenliğin* uzun zamanının ele alındığı ana başlık altında aranmıştır; ikinci bölümde, feodal *(G)üvenlik* evreninin çöküşü ele alınırken de aranmaya devam edilecektir.

Onuru ve gücü kırılmış, yenilgiye uğramış bir “kendi” imajı ve bunun karşısında, “kendi”nin yani “biz”in mevcut aşağı konumundan sorumlu olan homojen ve düşman bir öteki inşasının izlerini Yahudilik ve Zerdüştlük gibi inanç sistemlerinin ortaya çıktığı döneme dek sürmek mümkünse de bu dikotomilerin kaynakları, çok daha gerilerde, Sümer’de, şehir devletlerinde iç-dış, alt-üst ayrımının oluşum sürecinde aranabilir. Bu dinlerin temelinde evrenin iyi ve kötünün diyalektik etkileşimi sürecinde var olageldiği inancı yatmaktadır. Karanlık-ışık, Hürmüz, Ehrimen, Deccal, meshedilmiş Davut, meshedilmişin soyundan gelecek bir Mesih, Goliath gibi figürler bu inanç sistemlerinde tipiktir.

İyi-kötü, kendi-öteki dikotomilerinden kaynaklanan tipik roller, ihtiyaç duyulan uzamlarda siyaset sahnesinin mevcut aktörlerine ve mevcut duruma aktarılır. Siyonist resmi tarih bu rolleri tahayyül edilmiş bir “Yahudi Ulusu” ile Firavuna, Nabukadnazar’a, Sargon’a, Samiriyelilere, Helenlere, Antiachos Epiphanes’e,

Pompei'ye, Titus'a, Müslümanlara ve İsrail politikalarını eleştirdiği için antisemit olarak yaftaladığı herkese aktarmıştır.

Davut yıldızı, haç ya da hilal taşıyor olmak iktidarın adil dağılımı ve kullanımı ile düzenin işleyişine dair ideolojik bir farklılığı tanımlamamaktadır. Davut, Deccal, Goliat, Mehdi, Mesih gibi kurtarıcılık ya da şeytanilik bildiren ad ve sıfatlar, belirli bir aktörün, belirli altyapısal şartların ortaya çıkardığı toplumsal yapılanmanın hangi noktasında kaldığı ile ilintili olan maddi atıflara sahiptirler. Bu bakımdan kendi ile öteki arasında zorlayıcı iktidarın kullanımının meşruiyetine ilişkin farklılık, aslında madun ve hakimnin güncel maddi konum ve koşullarının yarattığı bir yanılsamadan ibarettir. Diğer bir deyişle bir siyasal ya da dini grubun güce sahip olup olmaması otoriteye, adalete ve zorlayıcı iktidarın meşruiyetiyle onun kullanımına ilişkin görüşlerini de şekillendirmektedir. Örneğin, İsa'ya izafe edilen şu sözler eleştirel bir okumaya tabi tutulabilir: “Bilirsiniz ki ulusların önderi sayılanlar, onlara egemen kesilir, ileri gelenleri de onlara ağırlıklarını hissettirirler. Sizin aranızda böyle olmayacak; aranızda büyük olmak isteyen ötekilerin hizmetkarı olsun. Birinci olmak isteyen hepinizin kulu olsun” (Marcos, 10: 42-44). Bu satırlar, muhtemelen, Söz'ün kendinde bir otoritesinin olmadığını, sözünün (daha doğrusu Söz'ün) yazıya döküldüğü an kendi eşitlikçi ruhuna ihanet edeceğinin farkında bir figür olan İsa'ya değil, yeniden-tasavvur ettikleri İsa'nın sözleri üzerinden bir iktidar tesis etme niyetinde olan, iktidarı talep eden ya da iktidar talep eden takipçilerine aittir. Ancak hiç şüphesiz bu yorum ile insan türünün, tahakkümün yanında eşitlik ve adalet arayışında olan, bunun için kendisini feda edebilecek, (d)emokratik bir potansiyelinin olmadığı öne sürülmemektedir. Bilakis, İsa figürünün bizatihi kendisi, ardıllarının bu figürü neye payanda edeceklerinden bağımsız olarak, tam da bu potansiyelin varlığı sayesinde ortaya çıkabilmiştir.

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılda Siyonist tarih yazımı, kilise babalarının ortaya koyduğu ancak 4. yüzyıldan sonra bir kenara bırakılmış Sürgün, kefare, müjde, kurtuluş ve Kurtarıcı (Mesih) nosyonlarını, Protestanlığın bunları 16. yüzyılda

(H)atırlattığı bağlamda kabul ederek, farklı Yahudi cemaat ve geleneklerini tek bir tarih putu çevresinde toplamakta kullanmıştır. 16. yüzyılda, ulusal sınırların ve sermayenin zuhur etmesiyle ilintili iktisadi-siyasal-teolojik gerekliliklerinin ürünü olarak ortaya çıkan Protestanlığın Sürgün, tarihe dönüş ve kurtuluş nosyonlarının kabul edilmesi, bir manada Filistin'in fiziki ve beşeri coğrafyası ile kolonileştirilebilmesini meşru kılarak, işgalin önünü açmıştır.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın ilk yarısında, Yahudi modernitesi, Yahudi milletinden modern bir ulus çıkartarak ve Filistin'in fiziki ve beşeri coğrafyası üzerinde modern bir ulus-devletin gerektirdiği tavır, eylem ve davranışları ifa ederek bir “seçim” yapmıştır. Cornell Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Enzo Traverso bu seçimi Yahudi modernitesinin sonu olarak okumaktadır (Traverso, 2016). Ona göre Yahudilerin, örnekleri Walter Benjamin, Hannah Arent, Bernard Lazarre gibi isimlerde bulunan baskıya karşı mücadele yaklaşımlarından, kimi zaman hakimiyetin yeni formlarına ve yeni özgürlükçü mücadelelere kayıtsız kalmak pahasına kazanılmış bir özgürlük çerçevesini kutsama fazına geçişleri, Yahudi modernitesini tamamlayan bir dönüm noktasına işaret etmektedir (Traverso, 2016: 69). Yukarıda değinildiği gibi, siyasal ya da dini bir grubun güce sahip olup olmaması, onun otoriteye ilişkin bakışını belirlemiştir. Tezin son bölümünde, bu bakış, tavır ve anlayış değişikliğinin sahada yarattığı sonuçlar, Siyonist hareketin kendisini sahada nasıl kurduğu, nasıl örgütlenerek bir devlet haline geldiği ve Filistin'in nasıl kolonileştirilmiş olduğu, kolonizasyonun neticeleriyle birlikte değerlendirilecektir. İkinci bölümde ise 20. yüzyılda söz konusu “seçim”in (ya da zorunlu tercih?) yapılabilmesini mümkün kılan, kökleri uzun 16. yüzyılda bulunan iktisadi-siyasal dönüşüm ele alınacak, Filistin'in kolonileştirilmesine nasıl zemin hazırlandığı incelenecektir. Ancak bundan evvel, ikinci bölümün başında, tezin ilk bölümünde Yahudilerin “ne olmadıklarını” irdelemek suretiyle yaratılan vakumun onların uzun ortaçağ boyunca “ne olduklarının” belirlenmesiyle doldurulması gerekecektir.

II. AFRO-AVRASYA ÖKÜMENİ'NİN NİL-AMUDERYA, AKDENİZ VE AVRUPA TERKİPLERİNDE YAHUDİLİĞİN DÖNÜŞEN GÖRÜNÜMÜ: MADDİ YAPILARDA MEYDANA GELEN KIRILMALAR VE YAHUDİLİĞE YANSIMALARI

İlk bölümün başında İsrail resmi tarihi, post-siyonist tarihçilerin çalışmalarından ve bu konuya ilişkin ulusçuluk çalışmaları literatüründen istifade edilerek eleştirilmiş, bölümün son kısmında da Siyonizm'in kendisini dayandırdığı mitler eleştirel Kutsal Kitap arkeolojisi literatürünün sunduğu veriler üzerinden tek tek ele alınarak çürütülmeye çalışılmıştı. Bununla birlikte “Yahudi halkı” fikrini Siyonist tarih yazıcılarının zihinlerinde 19. yüzyıl sonunda ansızın belirivermiş gibi gösteren, ulusal tarihin ulus-devlet, iktisadi dönüşümler, siyasal ilahiyat ve zorlayıcı erkin karakteriyle olan ilişkilerini sorgulamadan, sınırlı-ya da oldukça iyi sınırlanmış- bir “eleştiri” yaparak İsrail'in meşruiyet zeminini yeniden inşa etmeye çabalayan post-siyonist tarih yazımı da aynı şekilde eleştirilmişti. Bu bağlamda resmi tarihin, maddi şartların dönüşümüne uyum sağlama çabasındaki zorlayıcı erk tarafından, bir *(G)üvenlik* paranoyası altında, Yahudi milletin dinsel *(T)arihinin (H)atırlatılmasıyla* inşa edildiği ortaya konulmuştu.

Tezimizin ikinci bölümünün ise nihai olarak tek bir amacı bulunmaktadır: Yahudilerin büyük kısmının Siyonist-ulusçu bir tarih bilinci etrafında toplanmasına neden olan gelişmelerin, tarihsel bir izlekte izinin sürülmesi. *(H)atırlatma* eyleminin spesifik olarak uzun 16. yüzyılda başlayıp 20. yüzyıla uzanan konjonktürde Yahudilere ilişkin gerekçeleri nelerdir ve Yahudiler ezelden beri bir ulus olduklarını *(H)atırlamaya* neden *(İ)htiyaç* duymuşlardır? Bu *(İ)htiyacın*, “*(G)üvenlik* gereksinimi” ile ilişkisi nedir? “*(G)üvenlik* gereksinimi” feodal toplumdan modern topluma geçilirken nasıl bir

dönüşüme uğramıştır? Diğer bir deyişle tezin ikinci bölümü, ilk bölümde ele alınan tarih mistifikasyonunun, post-siyonist tarih yazımının sunduğu gibi bir uzay boşluğunda vuku bulmadığını, tarihin 19. ve 20. yüzyıllarda maruz kaldığı mistifikasyonun, temelleri çok eskiye giden tarihsel yapılar üzerine inşa edilmiş olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu yapıların alt tabanındaki temel taşlar anlaşılmadan, 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir ideoloji olarak Siyonizm'i bugün Filistin'de yaşanan dramın müsebbibi olarak göstermek havanda su dövmekten ibarettir. Öyleyse bu bölümün odağında Yahudiler ve Yahudilik kadar, Yahudilerin ilişkiye girdikleri maddi ve düşünsel örüntüler ile bunların dönüşümleri de yer almalıdır. Maddi ve düşünsel örüntülerin kırılma, süreklilik ve dönüşüm noktalarında Yahudilerin aldıkları pozisyonlar ve onlara biçilen roller izlenmeye çalışılacaktır. Siyonizm, gelişimi ve onun Yahudiler, Yahudilik, Filistin ve Filistinliler üzerinde ortaya çıkardığı sonuçlar ise son bölüme bırakılmıştır.

Bugünkü yapıyı kuran taşların birbiri üzerine nasıl dizildiğini kavrayamadan, bölgede yaşanan problemlerin kaynağının ulusçuluklar ve tarihsel kapitalizm olduğunu ilan etmek de beyhudedir. Söz konusu taşlar birbirleri üzerine *(G)üvenlik* dolayımıyla tutturulmuşlardır; Yahudi ulus-devletinin zemini zorlayıcı iktidarın en güçlü siyasal teknolojilerinden biri olan *(G)üvenlik* dolayımı üzerinden hazırlanmıştır. Ulus-devletin Yahudilerin ve “öteki”lerin içine kapatılmış oldukları bir hapishane olduğunun gösterilmesi taşların diziliminin anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Böyle bir amaç kaçınılmaz olarak devlet, kapitalizm ve ulus-devlet olgularının sorunsallaştırılmasını gerektirmektedir. Bu sorunsallaştırma da bir dizi soruyu beraberinde getirecektir. Devlet aygıtı, hangi tarihsel şartlar altında ve ne zaman bugün bildiğimiz anlamda bir ulus-devlete varacak evrimsel döngüye girmiştir? Uzun 16. yüzyılda feodal toplum sınıflarının ayaklarını bastıkları toprak altlarından çekilir ve feodal *(G)üvenlik* evreni çökerken, Musa dinine iman etmiş müminler bu dönüşümden nasıl ve ne ölçüde

etkilenmişlerdir? Yahudilerin sosyo-ekonomik zeminin dramatik biçimde dönüşmekte olan realitesi ile girdikleri, onları en nihai kertede bir Yahudi ulusu üst kimliğinde birleştirecek ilişkinin niteliği nedir? Bu kırılmalarla tetiklenen süreç, 19. yüzyılın sonunda, “(G)üvenlik gereksinimi” ile güdülenen, Filistin’in maddi ve beşeri coğrafyasını sömürgeleştirmeye kararlı bir ulusçuluk türünün ortaya çıkmasına nasıl yol açmıştır? Söz konusu soruları cevaplayabilmek için bu ilişki, aşağıda iki aşamalı bir izlek üzerinden irdelenecektir.

Gerek tarihsel kapitalizmin yapısal döngüsünü kuran ve başlatan dönüşümlerde gerekse de bu yapısal döngüdeki kırılmalarda neyin özgün olduğunun tespiti önemlidir. Bunun için de evvela bu döngüye girilmeden önce Musa dinine inananlarının ilişkiye girdikleri sosyal realitenin en azından en mühim noktaları ortaya konulmalıdır. Zira bu temel noktaların işaret edeceği düzlem, kapitalizm döngüsü ile başlayarak ulus-devlete varacak gelişmelere, yani ulus-devletin evrimine de temel teşkil etmektedir. Bu bakımdan ilk olarak, Musa kanunlarını kabul etmiş toplulukların geç antikiteden 16. yüzyıla uzanan süreçte Müslümanlar, Hristiyanlar, halifeler, prensler ve papalar ile girdikleri ilişkiler, mesleki uğraşları, yaşadıkları yerlerin iktisadi yaşamında edindikleri rol ve 5. yüzyıldan uzun 16. yüzyıla uzanan sosyo-ekonomik dönüşüm yelpazesinde değişen konumları ele alınacaktır. Bu bağlamda Yahudilerin en başından beri yalnızca şehirli, yalnızca tacir ve zanaatkar, yalnızca tefeci, yalnızca dilenci, yalnızca seyyar satıcı, yalnızca köle taciri olmadıkları, geç antikiteden 16. yüzyıla yerel ya da memleketler aşırı ticaretin gelişiminde, Batı Hint Adaları ve Amerika’da kurulan sömürge düzeninde olmazsa olmaz, egemen ya da eşsiz bir mevkide bulunmadıkları, buna karşılık birbirine uzak ve farklı coğrafyalarda inananları bulunan zengin, heterodoks ve etkileyici bir dinsel kültür teşkil ettikleri öne sürülecektir¹³⁰. Bu genel

¹³⁰ Yahudilerin belirli toplumsal özellikler ve karakteristik bir kimliği en başından beri muhafaza ettikleri fikri tarih literatürüne sızmış bir alışkanlıktır. Bu alışkanlığın bir örneği, sayısız geri dönüşlerle kendi metnini sürekli sınyayan ve olguların farklı vechelerini göstermekte ustalarnış Braudel’in, II. Felipe

girişin ardından, Avrupa’da 14. ve 15. yüzyıllar boyunca gerileyen feodal ayrıcalık-sorumluluklar sisteminin kesin bir çöküşle nihayete erdiği dönemden başlayan, reformasyon, uluslararası hukukun ortaya çıkması, emek sömürsünü sürdürebilmek için keşfedilen yeni yöntemler, aydınlanma, devrimler ve ulus-devletleri imleyen patikaları içine alan ikinci izlek takip edilecektir. Bu izlek aynı zamanda Avrupa’da iktidarların merkezileşmelerine neden olan gelişmeleri takip edecektir. Merkezileşme kıpırtıları 13. yüzyıl sonu ve 14. yüzyılda İngiltere ve Fransa’da başlamış¹³¹, ilerleyen dönemde kapitalizm ve ulusal devletlerin gelişimleriyle paralellik göstermiştir. Yahudi cemaatlerinin içinde bulundukları toplumlarda ötekileştirilmeleri ve ilk sürgünler (1290 ve 1300’ler) de ilk merkezileşme kıpırdanmaları ile örtüşmektedir. Öyleyse ulusçuluk çağına uzanan ve Yahudileri yerleşimci kolonici ulusçulara dönüştüren izleği Avrupa’da vuku bulan merkezileşme hareketlerine temas edecek biçimde yönlendirmek de tüm bir yapıyı anlamak bakımından faydalı olacaktır¹³².

Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası adlı eserine bile sızmış gibidir. Braudel bu durumun farkında olmalı ki, Yahudilere bakışını etkilemiş bu sızıntının üzerini örtmeye çalışmıştır. İlgili bölümde (Braudel, 1992: 176-201) Braudel Yahudinin tıpkı Ermeni gibi eskiden köylü olduğunu ve sonradan toprak işlemekten uzaklaştığını tek bir cümleyle belirtmiş, ancak buna rağmen Yahudiyi “doğuştan” tercüman, tüccar, maliyeci, malzeme tedarikçisi, tefeci, doktor ve zanaatkar olarak tarif etmiştir. Yahudinin eskiden köylü olduğuna ilişkin oldukça yerinde ancak altı doldurulmamış ifade, rençperlikten kentliliğe geçişi, erişilemeyecek kadar gerilerde, karanlık ve sis perdesi ardına gizlenmiş bir geçmişin bilinmezliği içine terk edivermiştir. Yahudi, ilk zamanlarda, 16. yüzyılda olduğu şey değilse de sanki geçiş o kadar eskiden yaşanmıştır ki, tarihçinin bir Yahudi tözü ya da Yahudi uygarlığı adını verdiği şeyi takip ve tespit edebildiği dönemlerin tamamında, Yahudi hep aynıdır. Kovulmalar, gettoya kapatmalar, kıyafet zorunlulukları gibi değişimler dışarıdan dayatılmıştır. Bütün uygarlıkların karşısında, Yahudi oldukları andan itibaren küçük kentli hasımlar olarak özgünlüklerini muhafaza etmişlerdir. O Yahudi olduğundan beri kendisinde var olan Yahudi özü, onu yeryüzündeki diğer herkesten farklılaştırmıştır. “Bu uygarlığın gövdesi, tıpkı ince zeytinyağı damlacıkları gibi, diğer uygarlıkların derin suları üzerine dağılmış, yayılmıştır ama asla onlarla karışmamıştır”. Tıpkı herkes gibi onların da eskiden köylü oldukları ibaresini metnin bir yerine koymuş olması, tarihçiyi, Musa kanunlarına iman etmiş heterodoks Yahudi millete, uzun 16. yüzyıl Akdeniz’inin gözlükleriyle bakmasının ve onda durağan, değişmez, yekpare bir uygarlık görmüş olmasının söylemsel sonuçlarından kurtaramamıştır.

¹³¹ Bu süreç henüz merkezi devlet hatta onu hazırlayan mekanığın çok uzağında olmakla birlikte, Paris, Sevilla, Londra, Lizbon gibi şehirlerin Haçlı Seferleri’nin yarattığı ticaret hareketlenmesinin tetiklemesiyle genişlemesini, gerek buralardaki hükümdarların gerekse de ticaret rantçısı sınıfların, feodal sorumluluk-ayrıcalıklar sisteminde öteki feodal paydaşların karşısında bir adım öne çıkmasını imlemekte, bir kaç yüzyıl içerisinde yaşanacak sürecin sinyallerini vermekte ve aslında onu hazırlamaktadır.

¹³² Yekpare rasyonel aktörler olarak eşit-egemen-merkezi devletlerin 1648’de doğmuş olduklarına ilişkin yaygın ön-kabulün değerlendirilmesi ve 1648 sürecinin boşlukta oluşmadığının, köklerinin 13. yüzyıla dek uzandığının gösterilmesi, söz konusu örtüşmenin ifşa edilebilmesi açısından bir vesile ve araç olacaktır.

A. GEÇ ANTİKİTEDEN UZUN 16. YÜZYILA MUSA DİNİNİN İNANANLARININ NE'LİĞİ SORUNSALI: YAHUDİLERİN İLİŞKİYE GİRDİKLERİ MADDİ YAPILAR VE KIRILMALAR

Bu bölümün başında yapılması amaçlanan şey, 16. yüzyıldan itibaren değişmiş olan şey her ne ise onun bu dramatik değişim epizodu başlamadan evvel ne olduğunu ortaya koyabilmektir. Böylece değişmiş olanın kendisi de daha net görülebilecektir. Bu başlık, söz konusu ümmetin üyelerinin Afro-Avrasya Ökümeni'nin belirli bir parçasının sosyal gerçekliği ile 5. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar girdikleri ilişkinin betimlenmesine ayrılmıştır. M.Ö. 4. binyıldan itibaren Ökümen'in çeperlerine doğru dört parçada¹³³ yayılmasını sürdüren tarımsallaşmış uygarlığın M.Ö. 5. yüzyılda Helenizm ile birleştirilmiş iki parçasının¹³⁴ kaderinde, Tuna-Sava hattının doğu ve batı yakasını, 5. yüzyıldan itibaren birbirinden uzaklaştırmaya başlayacak bir çatallaşma husule gelmiştir. Afro-Avrasya Ökümeni'nde tarımsallaşmış uygarlığın sonunu getirecek ve Ökümen'i yeni modern Teknik Çağı'na taşıyacak gelişmelerin ilk filizlerinin çıkmaya başlamış gibi görüldüğü uzun 16. yüzyıl Avrupası'na uzanan yolun 5. yüzyıldan başlatılmasının sebebi de budur.

1. Corpus Juris Civilis'ten Pax-İslamica'nın Sonuna Kadar Doğu'da Yahudilerin Görünümü

“Modern Yahudilerin siyasi, ekonomik ve toplumsal pratiklerinin, eski Yudea krallığından ziyade geçtiğimiz iki bin yıl boyunca emrinde yaşadıkları

¹³³ Hodgson'a göre bu dört parça şu şekildedir: “Belirli bir şema yapmak gerekirse, şehirleşmiş Afro-Avrasya tarihi bundan böyle dört temel medenileşmiş gelenek terkinin birbirine bağımlılığı ve az ya da çok paralel gelişimi olarak sunulabilir: Akdeniz'in kuzeyi boyunca Anadolu'dan İtalya'ya uzanan çekirdek alanı ve klasik diller olarak Grekçesi (ve Latincesi) ile Avrupa terkinin; Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan bölgedeki, Bereketli Hilal ve İran dağlık arazilerinde merkezlenen ve esasen bir dizi İran Sami dillerinde sürdürülen terkin; Hindistan bölgesi ve onun güneydoğusundaki topraklardaki Hindu terkinin ve Çin'deki ve ona komşu topraklardaki Uzak Doğu terkinin. Bütün bu bölgeler birbirleriyle temas içinde olduğundan, örneğin ticaret ve sanatta, din ve bilimde epeyce karşılıklı etkileşim içindeydiler ve hatta ortak mirasları paylaşıyorlardı” (Hodgson, 1995: 47).

¹³⁴ Yahudilik hususunda Avrupa terkinin, Hodgson'dan farklı olarak kuzey İtalya'dan Galya'nın ve İspanya'nın tamamını içine alacak şekilde genişletilmelidir.

imparatorluklardan etkilenmiş olması, ayrıca belirtilmeye gerek kalmayacak kadar açık bir durumdur. Eğer kral Davut bugün Kudüs'te aşırı tutucu bir sinagoga gitmeye kalksaydı insanların Doğu Avrupa kıyafetleri giymesine, bir Alman lehçesi konuşmasına (Yiddiş), ve bir Babil metni (Zebur) hakkında sonu gelmez tartışmalar yapmasına şaşkınlık içinde bakakalırdı. Eski Yudea'da ne sinagog, ne Zebur, ne de Tevrat vardı” (Harari, 2015: 197).

Aslında M.Ö. 10. yüzyılda ortada ne tek tanrılı bir din, ne de Yudea dağı silsilesinin kuzeyiyle güneyini birleştirmiş Davut adında güçlü bir kralın varlığı söz konusuydu. Yine de İsraili popüler tarihçi Harari'nin satırları, bugün kendilerine Yahudi diyen kişilerin kimlik ve inanışlarının, onların uzamın sosyo-ekonomik gerçekliğiyle girmiş oldukları ilişki neticesinde ortaya çıktığını belirtmesi bakımından ilgi çekicidir. Bu ilişki Yahudiliğin kurumsallaştığı geç antikiteden modern çağlara dek sürmüş ve hala da sürmektedir. Mesele şu ki, Yudea ve Samiriye merkezli İsrail Krallığı'na ilişkin tarih nasıl çarpıtılarak başka bir şey olarak sunulmuşsa, Yahudilerin Roma İmparatorluğu sonrasında karşı karşıya kalıp ilişkiye girdikleri sosyo-ekonomik şartların tarihinde de gerçek ile kurguyu birbirinden ayırmak güçtür. Konu İsrail, Yahudilik ve Yahudiler olduğunda tarih disiplini, sanki esas işlevi gerçek ile kurguyu ayrılması güç şekilde birbirine karıştırmakmış gibi çalışmıştır; çalışmaya da devam etmektedir. Bu tarih mistifikasyonunda ulus-devletin tarih yazıcıları kadar, ulusal tarih yazımını eleştirdikleri iddiasıyla ortaya çıkan post-siyonist, “eleştirel” tarihçilerin de payı vardır.

Bu başlıkta ilk olarak geç antikiteden Abbasi İmparatorluğu'na uzanan süreçte ana hatlarıyla Yahudiliğin Doğu'daki görünümüne yer verilecektir. Bölümün sonunda Yahudiliğin Abbasi İmparatorluğu dönemin sosyal gerçekliği olan şehirleşme ve ticaret patlaması ile olan ilişkisi ele alınacak, Yahudiliğin rençperler arasında yaygın olan bir

inançken, giderek genel nüfusun daha küçük bir diliminin iman ettiği küçük bir kentli dini görünümüne ne şekilde bürünmüş olabileceği tartışılacaktır.

“Hz. Muhammet’in zamanına kadar, Yahudilik Nil-Amuderya arasında ve özellikle de Irak kasabalarında hala nüfusun önemli bir bölümünü teşkil etmekteydi. Henüz biçim aldığı ilk yüzyıllarında İslam’ı kabul eden nüfusun büyük bir kısmını, İsrailiyat denilen kıssacı (narrative) gelenekleri ilk İslam hikayeleri arasına sızmış bulunan Musa dininin inananları oluşturmaktaydı” (Hodgson, 1995: 273). Birinci yüzyılda yaklaşık 4-5 milyon civarında olan Yahudilerin sayıları 8. yüzyıla gelindiğinde 1.2-1.5 milyona gerilemişti (Boticcini & Eckstein, 2007). Bu gerilemeden aslan payını alan coğrafi alan, Yahudi varlığının büyük oranda silinip gittiği İtalya, İspanya ve Galya bölgeleri olmalıdır zira 6. yüzyılda Avrupa’da ancak birkaç bin Yahudi kalmıştı (Boticcini & Eckstein, 2007: 903). İmparatorluğun ikiye ayrılmasından sonra Doğu Roma egemenliğinde kalan alanda ise Yahudiler varlıklarını sürdürüyorlardı¹³⁵. 6. yüzyılda toparlanan *Corpus Juris Civilis* yani Bizans İmparatorluğu’nun yasal kodlar bütünü, bu dininin Hristiyan topraklarda yaşamasına izin vermekle birlikte, yayılmasını ve Hristiyanlığı tehdit etmesini engelleyecek şekilde kaleme alınmıştı¹³⁶:

“Yahudiler, yıldızlara tapanlar, bunların başları ve liderleri tarafından biline: Her kim ki bu kanunun ilanından itibaren, kendi tiksindirici inancını bırakarak tanrı rabbe iman etmiş bir kişiye taşla ya da tehevvür içeren herhangi bir yolla saldırırsa derhal aveneleri ile birlikte ateşe atılıp yakılacaktır ” (İmparator

¹³⁵ Bu bağlamda Yahudilerin 8. yüzyıla ait düşük nüfus verileri, İslam’ın Hristiyanlar gibi Yahudiler arasında da yayılmış olduğu yönünde Hodgson’ın görüşlerini desteklemektedir.

¹³⁶ Bu kararnameler aslında daha eski imparatorlar zamanında, İmparatorluğun çeşitli yerel idarelerine gönderilen kararlar ve emirlerdir. Ancak bu emirlerin, Justinyen tarafından kodifiye edilmeleri ve yalnızca yerel idareleri değil, Bizans İmparatorluğu’nun egemenliği altındaki bölgelerin tümünü bağlayacak şekilde ortaya konmaları, bunların esasen 6. yüzyıl Bizans yasaları oldukları anlamına gelmektedir. Bu bağlamda yukarıdaki yasalara onları ferman eden Konstantin, Honorius, Theodesius gibi imparatorlar’ın çağlarının sosyal gerçekliğini anlama amacıyla değil, Bizans İmparatorluğu’nun 6. yüzyılda Yahudilere olan yaklaşımını değerlendirmek maksadıyla yer verilmiştir.

Konstantin'in, Preator Prefect Evgrius'a İlettiği Ferman, Scott, 1932, Birinci Kitap, 9. Bab, İkinci Madde).

“Herhangi bir Yahudiye ya da onun sinagoguna, o Yahudi herhangi bir Hristiyan'a bir kötülük etmediği takdirde dokunulmaya (İmparator Honorius ve Theodesius'un Filippus'a İlettikleri Ferman, Linder A. , 1997: 213)”

“Şayet bir Yahudinin herhangi bir Hristiyan'ı sünnet ettiği anlaşılırsa, o Yahudi sürgün cezasına mahkum edile” (İmparator Honorius ve Theodesius'un Asclepiodorus'a İlettikleri Ferman, Linder A. , 1997: 213)¹³⁷

Görüldüğü gibi Doğu'da 6. yüzyılda arkasına Hristiyanlığın meşru-kutsal otoritesini de almış bulunan devlet güçlü, mahalli iktidarlar zayıftı. Bu durum, devletin yerel inanç ve kültürlerle belirli bir özgürlük alanı bırakmasına, kanunda görüldüğü üzere, Hristiyan inancının yayılmasını/yaşantısını tehdit etmediği sürece Yahudilerin varlıklarını sürdürmelerine izin vermesine neden olmuştur. Avrupa'da ise bir sonraki başlıkta yasal metinler üzerinden tartışılacağı üzere tersi bir durum vuku bulacaktır.

İslamiyet ortaya çıkmadan evvel Nil-Amuderya arasında kalan bölgede ziraatın gelişmiş olduğu yerlerin aynı zamanda Yahudilerin de daha yoğun ikamet ettikleri yerler olduğu, örneğin Arap Yarımadası'nda, Yahudilerin daha çok su kaynaklarının bulunduğu yerlerde ikamet ettikleri, kuyular açarak farklı sulama teknikleri geliştirdikleri bilinmektedir (Aslantaş, 2009: 81-82). “Yahudiler Hayber, Teyma, Küfe, Meysan ve Vasit'ta hurma, İsfahan'da tahıl ve meyve, Nişabur'da meyve-sebze ve özellikle meşhur Irak karpuzları, Horasan'da pirinç, pamuk, tahıl, Filistin'de hurma, tahıl ve incir üretiyorlardı” (Aslantaş, 2009: 89). Yahudilerin tarımsal üretimde oynadıkları bu rol, Hicret'in ilk yıllarında Ümmet-i Muhammed'in Musa ümmetine

¹³⁷Yasal belgeler, hükümdarların ferman ve kanunnameleri ve papalık fermanlarına yapılan bu alıntı ve aşağıda yer alan diğer alıntılar birincil kaynaklardandır. Bunun için, Yahudileri ilgilendiren yasa, ferman ve açıklamaların toplandığı ve Latince-Yunanca orijinallerinden tercümelerinin yapıldığı başvuru kitaplarından faydalanılmıştır.

yaklaşımında da belirleyici olmuş gibi görünmektedir. Oklahoma Üniversitesi Tarih Kürsüsü'nden Profesör Norman Stillman, bu dönemde İslami toplumsal düzenin başlıca kurallarını özetleyen Medine Vesikası'nda Yahudilerin can ve mal (*G*)*üvenliklerinin* teminat altına alınmasını onların tarımsal alanda Arapların henüz sahip olmadıkları bilgi ve maharetlerine duyulan gereksinime bağlamaktadır (Stillman, 1979: 18). Özetle, Yahudilik kent ve tacir dini görünümünü, yaygın kanının aksine, bu dinin fıtratından dolayı ve en başından beri değil, belirli maddi dış etkiler altında, kısmen ve oldukça geç bir tarihte kazanmıştır. Bununla birlikte, Musa dininin inananlarının arasında hayatlarını ticaret ve zanaatla kazananlar elbette ki mevcuttu. Bizans coğrafyasında daha İslam ortaya çıkmadan evvel Yahudi tacirlerin izlerine rastlanmaktadır. Bu bağlamda birinci bölümde de kendilerine değinilen Yemen-Himyar Yahudi Krallığı'nın güdümündeki Yahudilerin dahil oldukları canlı bir uzun mesafeli ticaretin varlığından, bu tüccarların Bizanslı Hristiyan tüccarlar ile girdikleri ticari rekabetten bahsedilmektedir (Ackerman & Park, 2010).

Geç antikite ve ortaçağ dünyasında Afro-Avrasya Ökümeni'nin Avrupa ve Nil-Amuderya arası terkiplerinde medeniyet ve siyasal ilahiyat düzeneklerinin temel olarak üç sütun üzerinde yükselmiş olduğu görülmektedir: Batı Hristiyanlığı, Bizans Hristiyanlığı ve İslam (Kohen, 2007: 10). Bunlardan ilkinin yani Hristiyan Batı medeniyetini Germen göçebelerin Roma mirasını tohumlayıp husule getirdikleri söylenebilir. Buna karşılık İslami medeniyet, İran-Mezopotamya-Suriye-Mısır mirasının üzerine çöreklenen Araplar ile Orta Asya'dan sökün edip gelen step insanların yarattığı füzyon ile mayalanmıştır. Ayrık kimlik ve geleneklerini antik dönemden itibaren korumuş Romaniyot Yahudilerin de bir parçası oldukları Bizans Ortodoks medeniyeti ise kadim Helenistik kültür ve geleneğin Doğu'daki taşıyıcısıdır.

Babil Talmudu 6. yüzyıl başındaki kodifikasyonundan sonra, mizrahi (Doğulu) Yahudiler arasında daha yaygın olarak kabul edilmiş ve Nil-Amuderya arasında ve

Kuzey Afrika'daki Arap-Yahudi cemaatlerinde yaygın olarak takip edilen dinsel öğreti olmuştur. Arapların İspanya'yı fetihleri sırasında ve sonrasında buraya göç eden Yahudiler ile Avrupa'ya taşınmış, 1492'de ise 6 uzun asırda geliştirilmiş zengin Sefarad¹³⁸ kültürü bünyesinde tekrar Doğu'ya, ortaya çıktığı topraklara intikal etmiştir. Kuzey Afrika ve İslamlaşmış coğrafyanın büyük bölümünde Yahudilerin Sefaradik olmalarının ve Babil Talmudu'nu takip etmelerinin sebebi budur.

Romanıyotlar ise 5. yüzyılda İmparatorluğun çöküşünden modern döneme, Sefarad, Karai, Samiri ve Aşkenaz cemaatlerinden farklı bir varlık teşkil ettiler. Roma'nın çöküşünden sonra Bizans'ın Hellas (Yunanistan), Makedonya, İyonya, Trakya ve Konstantinapol de dahil Marmara topraklarında, daha eski olan ve Helenistik kültür ve düşüncenin izlerini taşıyan Filistin Talmudu ve Yunan kültürünün etkisiyle yapılan katkılarla husule gelmiş kendisine has bir dinsel öğreti bütünü¹³⁹ takip edilmiştir. Bu bağlamda, Romanıyotlar stoacı çağın etik ihtiyaçları çerçevesinde Akdeniz bölgesinde Musa kanunlarının türevlerini kabul ederek bunları, iktisadi, siyasi, kültürel ve günlük hayatlarına rehber edinmiş, Yunanca konuşan toplulukların (Holo, 2009: 4) dönüşerek bugüne gelebilmiş mirasçıları olarak görülebilirler.

1492'ye kadar İstanbul Yahudi cemaatinin büyük bir kısmını Romanıyotlar teşkil ediyorlardı. Bunların İstanbul'daki varlıkları, geriye doğru 5. yüzyıla kadar izlenebilmektedir. 11. yüzyılda, cemaat, şehir merkezinde geleneksel olarak yaşadıkları bölgeden yine sur içinde olmak kaydıyla o dönemler banliyö olarak görülen Galata'ya nakledildi (Jacoby, 1998: 31). Bu durumun nedeni, İmparatorluğun cemaat üzerindeki politikalarını sıkılaştırmasından çok, daha genel anlamda dinsel toplulukları birbirlerinden ayırıştırma politikasına gitmiş olmasına bağlanmaktadır (Jacoby, 1998).

¹³⁸ Sefarad İbranice'de İspanya anlamına gelmektedir.

¹³⁹ Romanıyotların *Mahzor Bene Romania* adı verilen liturjileri de Sefarad ve Aşkenazlardan farklıdır. Yunanca metinlerin eklenmiş olduğu ya da konvansiyonel İbranice liturjiden parçaların sinagoglarda Yunanca tercümelerinin okunduğu, Judeo-Grek kültür ve geleneğe ait özerk bir dinsel kimliğe sahiptirler (Kohen, 2007: 10).

Bununla birlikte 5. yüzyıldan beri burada ikamet etmekte olanların yanında, Yahudi nüfusunun büyük kısmını da şehrin 1453'te Osmanlılar tarafından alınmasından sonra buraya yerleştirilmiş bulunanlar¹⁴⁰ oluşturmaktaydı.

Öte yandan, Bizans Yahudilerinin tamamının Romaniyotlardan müteşekkil olduğu gibi neticeye varılmamalıdır. Bizans'ın Roma İmparatorluğu'ndan miras kalan çok geniş bir coğrafyada hüküm sürmüş olması nedeniyle, geç antikiteden ortaçağlara Bizans coğrafyasında Musa dinine inananlar heterodoks ve renkli bir kültürel haritanın parçaları olmuşlardır. Bizans 6. yüzyılın ikinci yarısında İmparator Justinyen döneminde, İtalya, İber Yarımadası'nın güneyi, Yunanistan, Kuzey Afrika, Filistin ve Küçük Asya'yı da içine alan geniş bir coğrafyaya (Maas, 2005) egemendi. Bu bağlamda, aslında "Bizans Yahudileri" gibi bir tamlamanın da Bizans egemenliği altındaki uzak memleketlerde varlık gösteren Yahudi cemaatlerinin kimliklerini birbirine yakınsama gibi bir riski bulunduğunu not etmek gerekmektedir (Holo, 2009: 209). Böyle bir yakınsama risklidir zira Filistin ve Kuzey Afrika'nın Arapça konuşan Yahudilerini, daha Justinyen'den evvel Bizans toprağı olan Kırım'daki Hazar Yahudilerini, Venedik ve Ceneviz'in Bizans denizlerinde yelken açmış tacirlerini, Yunanca konuşan Romaniyotları, Samirileri, Babil Talmud'unu ve Filistin Talmud'unu benimseyenleri aynı kategori içerisinde sunmaktadır (Holo, 2009: 209).

¹⁴⁰ II. Mehmet, Osmanlı'yı yeni Roma olarak inşa etme vizyonu ve Roma İmparatorluğu'na bir zamanlar başkentlik yapmış bu şehri fethetmiş olmanın yarattığı motivasyonla, şehrin demografik yapısını da kendi hedeflerine uygun, kozmopolit bir hale getirmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda Yunanistan, Makedonya, Arnavutluk, Bulgaristan ve Anadolu'daki Bizans Yahudileri devlet eliyle ve zorla (Ray, 2013: 85) İstanbul'a sürgün edilmişlerdir (Rozen, 2010: 45-46). Fatih'in 1481'deki ölümünden 11 sene sonra Yahudiler İber Yarımadası'ndan, kovanlarına çomak sokulmuş bal arıları misali Avrupa'nın kuzeyine, Fas, Tunus ve Mısır'a dağılırlarken, halefi II. Bayezid bu pastadan *Yeni-Roma*'nın payına düşeni İstanbul'a çekmeyi başaracak, böylelikle İstanbul Yahudi cemaatinin demografik yapısı da değişmiş olacaktır. Osmanlıların, "kendi gelenler" (Ray, 2013: 85) adını verdikleri bu Sefaradlar, Romaniyotlar ile karşılaştırıldığında, geleneksel olarak, iktidarlar ile daha yakın ilişkiler geliştireceklerdir. Sürgün hadisesi Bizans'tan arta kalan topraklardaki Yahudi nüfus haritasını ve kadim Romaniyot kültürünün kaderini değiştirmiş, Yunanistan, Makedonya ve Bulgaristan'da Romaniyot cemaatlerinin yok olmalarına neden olmuştur (Rozen, 2010: 45).

Peki Afro-Avrasya Ökümüeni'nin orta kurak bölümünde, maddi ve düşünsel yapıların idaresine ilişkin döngüde yeni bir yasal referans çerçevesi olarak ortaya çıkmış bulunan İslam, Musa dininin inananlarını nasıl kavramaktaydı? Bu soruyu cevaplayabilmek için başvurmamız gereken ilk yer hiç şüphesiz, bir dinsel metinden ibaret olmaktan çok daha fazlası olarak, siyasal ilahiyat ve hukukun üst üste binmiş bulunduğu bir yasal kod olan, Kur'an-ı Kerim'dir. Diğer bir deyişle, bu dönemde Hristiyan topraklarda *Lex Visigothorum* ya da *Corpus Juris Civilis* ne ise ve hangi işlevleri görüyorsa, İslamileşmiş topraklarda si(yasal) bağlamda Kur'an da odur ve benzer işlevleri üstlenmiştir.

Hiz. Muhammet'in, Ökümen'in Afro-Avrasya-Akdeniz kesiminde yeni bir yasal çerçeve gereksinimi doğrultusunda husule gelmiş tebliğı, Yahudileri de kaçınılmaz biçimde kapsamakta ve İslam'a çağırmaktaydı:

“Daha önce kendilerine kitap verdiğimiz ilim sahipleri ona (Kur'an) da iman ederler” (Kasas Suresi 52. Ayet, Yazır, 2011: 236).

“Onlara Kur'an okunduğı zaman "O'na iman ettik. Çünkü o, Rabbimizden gelmiş hakikattir. Esasen biz daha önce de Müslüman idik" derler” (Kasas Suresi 53. Ayet, Yazır, 2011: 236).

“Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve iman edenler, sana indirilene ve senden önce indirilenlere iman ederler. Onlar, namazı kılan, zekatı veren, ALLAH'a ve ahiret gününe iman edenlerdir. İşte onlara büyük bir mükafat vereceğiz” (Nisa Suresi 162. Ayet, Yazır, 2011: 65).

Öte yandan Kur'an, davetine icabet etmeyecek kitlelerin var olacağını değerlendirmiş ve buna yönelik tutumunu da belirlemiştir:

“Kendilerine Kitap verdiğimiz kimseler, Peygamber'i, kendi oğullarını bildikleri gibi, bilirler. Kendilerine yazık edenler var ya! İşte onlar iman etmezler” (En'am Suresi 20. Ayet, Yazır, 2011: 79)

Dolayısıyla çağrıya uyarak Allah yolunda bir ümmet olarak birleşen müminlerin bunlarla olan ilişkilerini de bir düzene koymaya çaba göstermiştir:

“İçlerinden zulmedenleri bir yana, Ehl-i Kitap ile ancak, en güzel yoldan mücadele edin ve deyin ki: "Bize indirilene de, size indirilene de iman ettik. Bizim ilahımız da, sizin ilahınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuzdur." (Ankebut Suresi 46. Ayet, Yazır: 241).”

Ancak Kur'an biraz ileride Tevbe Suresi'nde¹⁴¹ Yahudi ve Hristiyanlara karşı katı bir tutum sergileyecek, Müslümanları Ehl-i Kitap'ı vergiye kesmek üzere savaşa çağırarak, bu amaçla savaşı meşru ilan edecektir:

“Kendilerine kitap verilenlerden oldukları halde ne Allah'a, ne ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Resulünün haram kıldığını haram tanımayan ve hak dini edinmeyen kimselere alçalmış oldukları halde elden cizye verecekleri hale gelinceye kadar savaş yapın” (Tevbe Suresi 29. Ayet, Yazır: 114).

Bu ayet İslamileşmiş coğrafyadaki iktisadi kodun temel taşlarından birini oluşturmuştur. Tevbe 29 ve yukarıda ele alınan diğer ayetler Yahudilerin İslam topraklarındaki yasal konumlarını belirlemiştir. Zimmilik kurumu ve cizye uygulaması

¹⁴¹ Bilindiği gibi Kur'an'da surelerin diziliş sıraları ortaya çıkış sıralarından farklıdır. Kur'an'ın dokuzuncu suresi olan Tevbe Suresi'nin tamamının Medine döneminde ortaya çıktığı, 114 sureden müteşkil bulunan Kur'an'ın indiriliş sırasına göre 113. suresi olduğu hatırlanmalıdır.

bu ayetler üzerinde şekillenmiş, Emevilerden Abbasiler'e, Fatımiler'den Memlükler'e, Muravıtlar'dan Muvahhidler'e, Selçuklular'dan Eyyübiler'e, Safeviler'den Osmanlılar'a kadar tüm Müslüman hükümdarlıklarda Yahudi ile devlet arasındaki ilişki ve bağ, yasal kodlar olarak değerlendirilmesi gereken bu ayetler temelinde kurgulanmıştır.

Kur'an, Yahudiler ve Müslümanlar arasında gündelik hayatın işleyişine dair de hüküm ve düzenlemeler ihdas etmiştir:

“Bugün size iyi ve temiz şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal olduğu gibi, sizin yiyeceğiniz de onlara helaldir. Mü'minlerden iffetli hür kadınlar ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar, zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın, namuslu bir şekilde mehirlerini ödediğiniz takdirde, size helaldir. Her kim imanı inkar ederse, ameli boşa gitmiş olur ve o ahirette zarara uğrayanlardandır”(Maide Suresi 5. Ayet, Yazıcı: 67-68).

Bu ve diğer ayetlerin doğasının, 4. ve 7. yüzyıllar arasına tarihlenen, birleşik Roma sonrası Hristiyan yasal kod ve doktrinlerinin, iki dinin ve cemaatin gündelik hayatın her veçhesinde birbirlerinden ayrışmalarını dikte eden doğalarından farklı olduklarını da eklemek gerekmektedir. Örneğin 654 tarihli *Lex Visigothorum*'un 12. Kitap 2. Bab 17. Maddesi inananlara- ya da artık inanmak zorunda olan tebaaya- şöyle emrediyor:

“...bundan böyle hiçbir Yahudi dini töreninde yer almayacak, hiçbir Yahudi geleneğini takip etmeyeceğiz. Vaftiz edilmemiş Yahudilerle mutlak surette hiçbir iğrenç işbirliği, ortaklaşma ve beraberlik içinde bulunmayacağız...Bundan böyle

biz, çocuklarımız ve ahfadımız kendi sektimiz (Hristiyanlık) dışından kimse ile evlenmeyecek. Sünnet olmayacağız. Pesah, Şabat ve diğer Yahudi dini geleneklerini takip etmeyeceğiz. Yemekler konusunda ayırım (koşer-koşer olmayan) yapmayacağız. İğrenç Yahudi geleneklerinin içerdiği hiç bir şeyi yapmayacağız. Ancak, evanjelik ve apostolik gelenekleri takip ile, rab İsa'ya hürmet edecek, ona inanacak, günahlarımızı ona ikrar edecek, hüsnüniyet, müteşekkir bir ruh ve bütün bir teslimiyet ile ona yöneleceğiz” (Kral Flavius Chindasvindus’un Yahudilerin Hristiyanlaştırılmalarına İlişkin Kanunnamesi, Linder A. , 1997: 280).

Bu durum İspanya paranteze alınmak koşuluyla,¹⁴² Avrupa’da Yahudi mevcudiyetinin geç antikiteden 9. yüzyıla uzanan süreçte silik kalmasını, Mezopotamya ve Mısır’da ise gelişmesini açıklamaktadır. Mezopotamya’nın Yahudiliğin hem nüfus hem de ortaya koyulan teolojik, edebi ve kültürel ürünler bakımından merkezi olma konumu antik çağlardan 13. yüzyıla dek sürecektir.

İslam, Afro-Avrasya Ökümeni’nin orta kurak-Akdeniz bölümünde iktisat-adalet-şiddet döngüsünde yeni bir yasal referans olarak ortaya çıkarak, Avrupa, Hindistan ve Çin’e açılan Cebel-i Tarık Boğazı, Basra Körfezi ve Kızıl Deniz gibi ticaret yollarının üzerinde geleneksel olarak egemenlik tesis etmiş Sasani ve Bizans iktidar düzeneklerini buharlaştıracak biçimde Ökümen’in çeperlerine doğru genişlemiştir. Bu sayede, İmparator Augustus’un Kuzey Afrika’yı boylu boyunca zapturapt altında tutarken gözlerini Hindistan’a çevirmiş lejyonlarının gözetiminde Atlas ve Hint Okyanusları arasında kurulmuş ticaret ağı (Fitzpatrick, 2011), İmparatorluğun dağılmasından sonra ilk kez yeniden bu denli büyük bir coğrafi genişliğe ulaşabilmiştir. “Deniz üzerinde dolaşana aittir ve bugün hemen hemen hiç Müslüman denizciliği yoktur. Oysa eskiden

¹⁴² Araplar 711’de İspanya’ya geçerek Vizigot Krallığı’nı yıkacak, böylece *Lex Visigothorum* da ortadan kalkmış olacaktır. Arapların İspanya’yı fetihlerine Kuzey Afrika’dan onlarla birlikte gelen Yahudilerin de eşlik etmiş olduğu unutulmamalıdır.

Akdeniz’de, Kızıldeniz’de, İran Körfezi’nde, Hazar Denizi’nde ve özellikle Hint Okyanusu’nda durum farklıydı” (Braudel, 2014: 90). Dünya tarihine kuşbakışı bakıldığında, siyasal iktidarların denetledikleri iktisadi havzaların çaplarının nihai olarak genişleme eğilimindeki bir döngü içerisinde olduğu görülür¹⁴³. Pax-Romana’nın gerçekleştirmiş olduğu şeylerden biri de Büyük İskender’in ani ölümüyle, Atlantik-Hint Okyanusu arasında kurumsallaşması tamamlanamadan, bir kıvılcım misali parlayıp sönen bu ticaret ağını inşa etmektir. 6. yüzyıla gelindiğinde uzak mesafeli ticaretin çapının artık Asya’nın öteki ucunda Çin’e kadar genişlemesi ihtiyacı husule gelmişti. Ancak bu yüzyılda, Bizans’ın, Avrupa’da bulunan Romano-Barbarik idarelerin ve Sasaniler’in bu hususta Eski Roma’nın mirasını dahi sürdüremiyor durumda oldukları bilinmektedir. İslam dinini, Afro-Avrasya Ökümeni’nde ortaya çıkan bu ihtiyacın çağırması olabileceği, İslam’ın esasında bireysel sorumluluk, ticaret etiği ve uzun menzilli ticareti himaye eden iktidar yapıları üzerinden kendisini kurmuş bir dinsel referans çerçevesi olduğuna ilişkin izahatlar (Hodgson, 1995) literatürde mevcuttur. Bu motivasyon, Abbasi idaresinde şehirlerin kurulacakları konuma ilişkin kararları dahi etkilemiştir.

Merkezinde Bağdat’ın¹⁴⁴ bulunduğu İslamileşmiş coğrafyada Abbasi mutlakiyetçiliğinin güdümünde ticarete ilişkin ortaya çıkan bu yeni imkanlardan, Müslüman tacirler başta olmak üzere değişik din ve kökenlerden pek çok girişimci ve tüccar istifade etmiş ve varsıllaşmaya başlamıştır (Aslantaş, 2009: 117-119). Musa

¹⁴³ Bu hususta Fenikeli tacirlerin M.Ö. 3000’lerden Bronz Çağı ekonomilerinin ani bir çöküşle son bulduğu M.Ö. 1200’lere dek oldukça geniş bir ticaret ağının efendileri oldukları, ancak bu ağın Hint Okyanusu ve ötesine erişmemiş olduğu hatırlanmalıdır. Bu ağ Akdeniz üzerinden Fas’a, Kanarya Adaları’na, Atlantik Okyanusu’na ve buradan Kuzey Avrupa’ya kadar uzanıyor, Biblos ve Ugarit’e muazzam bir varsıllığı taşıyordu (Markoe, 2000). Dünya’nın iki yakasını birbirine bağlamaya Fenike şehirlerini de ele geçiren Büyük İskender girişecek, onun kurumsallaştıramadığı bu girişimi Romalılar tamamlayacaktır.

¹⁴⁴ “Doğuda Dicle, batıda Fırat nehirleri arasında kalan Bağdat, o dönem dünyasının merkezi konumundaydı. Mağrip, Şam ve Mısır’dan gelen tüccarlar Fırat yoluyla; Çin, Hindistan, Sind, Basra ve Vasi’tan gelen tüccarlar Dicle yoluyla; Cibal, İsfahan, Horasan, Tibet kervanları kara yoluyla; Ermenistan, Azerbaycan havalisi, Diyarbakır, Meyyafarikin, Erzurum ve Hazar tüccarları ile Cezire, Musul, Nusaybin ve Şam, Habeş bölgesi tüccarları da hem deniz hem de kara yoluyla şehre çok rahatça ulaşabilmekteydi. Şehir kara, deniz ve vadilerin buluştuğu ulaşımı kolay, stratejik açıdan önemli bir konumdaydı” (Aslantaş, 2009: 119).

dininin inananlarının da bu çok kültürlü, çok dilli kozmopolit ağın bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan, Sasaniler döneminde, Sasani aristokratların ticarete hiçbir zaman sıcak bakmadıkları, Yahudilerin devlet baskısından dolayı ticarete gelişemeyip tarımcı olarak kaldıkları, Sasaniler tarafından pisliğin ve dejenerasyonun kaynağı olarak görülen Yahudilerin sosyo-ekonomik hayattan dışlanmış oldukları (Aslantaş, 2009: 126) gibi yorumlar sıg bir tarihsel bakış açısını yansıtmaktadır. Zira bu bakış, İslamileşmiş medeniyetin de en nihai kerte de Akad, Helen, Roma ve İran geleneklerinin ve imparatorluk döngüsünün¹⁴⁵ taşıyıcısı olduğu gerçeğine karşı kördür¹⁴⁶. Bu nedenle, Yahudilerin kentleşme ve ticarete katılımını ele almaya devam etmeden önce bu metodolojik miyopi hususunda bir parantez açmak gerekir. Sasaniler 614'te Kudüs de dahil olmak üzere Nil-Amuderya arasında kalan bölgenin sınırlarına dayandıklarında “Bizans egemenliği altında sürünen Yahudilerin yeni efendilerini mesihanik bir coşkuyla karşılamış oldukları” (Groepler, 1999: 15) gibi yorumlar da benzer bir miyopinin ürünüdür. Dönemin Kudüslü Yahudi cemaatinin yeni gelen idarecilere (Horowitz, 1998: 26) hiç vakit kaybetmeden ayak uydurmuş oldukları doğruysa da¹⁴⁷ bu durum ancak Akad, Asur, Babil, Pers, Helen, Roma, Bizans, İslam ve Osmanlı

¹⁴⁵ Bu döngü de bilindiği gibi temelinde tarımsal iktisadın bulunduğu, tapınak, saray ve pazar sacayaklarının üzerine tesis edilmiş idari düzenlerin bir türüdür. Bu türün belirleyici özelliği imparatorluk bütünü oluşturulan parçaların, merkezdeki saray-tapınak yapısının ilahi-siyasi otoritesini teslim etmekle birlikte, iktisadi, kültürel ve toplumsal düzeneği yerelde ve yerelin maddi şartlarının etkisiyle kurmasıdır. Merkezde yer alan saray-tapınak düzeneği de, yerel kültür kendi otoritesine boyun eğdiği sürece, panteonunda (ya da siyasal ilahiyat düzeneğinde) yerel olanın kutsalına temsil hakkı sunar ya da bu kutsalın varlığının meşruiyetini kategorik anlamda tanır.

¹⁴⁶ Braudel bu durumu oldukça veciz bir biçimde ifade etmiştir: “İslamiyet’in Muhammed’le birlikte birkaç yıl içerisinde doğduğunu sanmak, hem çok doğru hem de çok yanlış ve anlaşılmazdır. Hristiyanlık da hem İsa’yla birlikte hem de ondan çok önce doğmuştur. Muhammet ve İsa olmasaydı, ne İslamiyet, ne Hristiyanlık olurdu; fakat bu yeni dinler her seferinde zaten var olan uygarlıkların gövdesini ele geçirmişlerdir. Her seferinde bu uygarlıkların ruhu olmuşlardır: Daha baştan itibaren, zengin bir mirası bir geçmiş, koskoca bir şimdiki zamanı ve daha şimdiden bir geleceği yüklenme gibi bir avantaja sahip olmuşlardır” (Braudel, 2014: 75).

¹⁴⁷ 635 tarihli Ecnadeyn Savaşı ile Arap orduları Bizans’ı Suriye ve Filistin’ten çıkarmıştır. Bu bağlamda Yahudiler yeni idarecilerine ayak uydurmakla kalmamış; rabbani edebiyat da yeni efendileri yücelten edebi ürünler ortaya koymuştur. Ömer’in bölgeye girişini, 2. yüzyılda yaşamış bir hahamın ağzından, mukaddes bir kehanet gibi sunan, “Rabbi Simon Ben Yohai’nin Sırları” adlı metin, bu edebi ürünlere bir örnektir:

“...Edom oğullarının bize çektiği yetmedi mi? Peki şimdi bize layık olan İsmailoğulları mıdır?... Korkma Adem oğlu, her şeye kadir olan yalnızca seni lanetlenmiş olandan (Edom Oğulları, Hristiyanlar) alıp onun yerine İsmailoğullarını getirdi. O, İsmailoğullarının arasından bir peygamber seçerek kutsayacak ve yüceltecek. O (peygamber) ülkeyi (Kutsal topraklar) fethedecek, restore edecek” (Hoyland, 1997: 309).

imparatorluk döngüsü bağlamında¹⁴⁸ anlam kazanmaktadır. Bu döngünün sürdürücüsü olan herhangi bir iktidar, oyunu imparatorluk sisteminin kategorik kurallarına göre oynamaya itilmektedir. Çok-dinli, çok-kültürlü imparatorluk rejimleri tebaayı meydana getiren her bir unsur gibi Musa dininin inananlarına da bu kurallar bağlamında yaklaşmak durumundaydı¹⁴⁹. Söz konusu kurallar, Sasaniler, Bizans, Emeviler ve

¹⁴⁸ Bu hususta söz konusu döngüyü açıklama iddiasında olan ve tarihsel sosyoloji literatüründe kendisine yer bulmuş patika bağımlılığı kavramına da yakından bakmak gerekebilir. Buna göre herhangi bir sosyo-ekonomik düzenek, -verimsiz olsa bile- bu düzeneğin üzerinde oturanlar ve bundan istifade edenler tarafından kullanılmaya devam etmektedir. Charles Tilly ve Robert Goodin'in editörlüğünü yaptıkları *Contextual Political Analysis* adlı kitapta Mahoney ve Schensul iktisat ve psikoloji disiplinlerinden getirip tarihsel sosyolojiye uyguladıkları patika bağımlılığı kavramını birkaç noktada özetlemektedirler. Buna göre, geçmişte yaşanan bir olayın veya durumun geleceği etkileyecek olması, olgular ve değişkenlerin ilk hallerinde ne olduklarının daha sonraki aşamalarda neye dönüşeceklerinde önemli olması, insan psikolojisinin insanları beklenmeyen durumlardan kaçma eğilimine sokması, olay dizilerinin kendilerini yeniden üretme eğilimleri gibi sebepler insani eylemin bir çok veçhesinde gözlemlenebilen bir patika bağımlılığına sebep olmaktadır (Mahoney & Schensul, 2006: 457). Öte yandan bu teorik iddia, Nil-Amuderya arasında yerleşik düzene geçilmesinden itibaren yönetilen ve yönetenlerin belirli bir düzen mantığı etrafında nasıl bir araya geldiklerini, adalet-siyaset-şiddet döngüsünün, ilahi bir siyaset dolayımıyla nasıl tesis edildiğini açıklamaya tek başına yetmez. Akad, Pers, Helen, Roma, Bizans, Osmanlı imparatorluk döngüleri, düzen mantığının belirli bir patikada ilerliyor olduğuna dalalet ediyorsa da burada bir diğer problem, uzamın yeni efendilerini, halihazırda ortaya çıkmış bir düzen mantığını sürdürmeye iten psikolojik etmenlerin yanında, bizzat bu düzen mantığının nasıl olup da husule gelebilmiş olduğu, kökleriyle nasıl bir topraktan beslendiği, ayaklarını nasıl bir maddi yapıya basarak yükseldiğidir.

¹⁴⁹ Bu durum belki de en net biçimde yasayı ve siyasal ilahiyatı bedenlerinde cisimleştirmiş imparatorların ihdas ettikleri ferman ve kanunnameler üzerinden görülebilir. Bu hususta, Büyük Kiros'un, içlerinde Musa dininin ilkel ve çok tanrılı bir versiyonuna inananları da barındıran Babil halkına yaklaşımını ortaya koyan silindiri ile II. Mehmet'in Ortodoks, Katolik ve 11. yüzyıldan itibaren Yahudilerin (Jacoby, 1998: 31) de ikamet ettiği Galata ahalisine verdiği ferman arasındaki benzerlik ilginçtir. Adalet ve evrensellik iddiaları dolayımıyla Auctoritas (Marduk, Tanrı ve peygamberler) ile kurdıkları rabita üzerinde durulmaya değerdir.

"Ben Kiros, Dünya'nın kralı, büyük ve muhteşem kral, dört bir köşenin kralı, Babil, Sümer ve Akad'ın kralı...Babil'e büyük bir şevkle girdim. Bu sırada ulu tanrı Marduk'un inayetiyle Babil halkı da beni büyük bir aşkla ve hürmetle karşıladı. Sayılamayacak kadar çok sayıda askerden oluşan ordum Babil'e barış ve sükunet içerisinde girdi. Askerlerimi bölgeyi terörize etmekten men eyledim. Halkın ve tapınaklarının her türlü gereksinimini karşıladım. Onların kötü kaderlerine nihayet getirdim ve varsılıklarına varsıllık kattım" (Crompton, 2008: 79-80; Black, 2004: 25).

"Ben ulu Padişah, ulu şehinşah Fatih Sultan Mehmed Han b. Sultan Murad Hanım. Yemin ederim ki yeri ve göğü yaradan perverdigar hakkı için ve hazret-i resul aleyhisselatü vesselamın pak ve münevver, mutahhar ruhu için, ve yüzyirmidörtbin peygamber hakkı için...ve kuşandığım kılıç hakkı için şimdiki halde Galata'nın halkı ve merdumzadeleri, atabet-i ulyama dostluk için, elçileri Bayılan ve falan ve filan cevapla kale-i mezkurenin miftahını gönderip bana kul olmağa itaat ve inkiyat göstermişler; ben dahi üzerlerine askerimle varıp kalelerini yıkıp harap etmeyim. Buyurdum ki kendileri ve malları ve rızıkları ve mülkleri ve mahzenleri ve bağları ve değirmenleri ve gemileri ve sandalları ve cariyeleri kendilerinin ellerinde mukarrer ola; mütecaviz olmayım ve üşendirmeyim; anlar dahi rençberlik ideler, gayri memleketlerim gibi deryadan ve kurudan sefer ideler, kimseye mani ve muzahim olmaya; muaf ve müsellemler olalar ve ben dahi üzerlerine şer'i haraç vaz idem, sâl besâl eda ide gayriler gibi ve ben bunların üzerlerinden nazarı şerifim diriğ buyurmayıp bunları koruyım; gayri memleketlerim gibi kiliseleri ellerinde ola, okuyalar ayınlerince amma çan nakus çalmayalar ve kiliselerini alıp mescit etmeyim..." (Uzunçarşılı, 1988: 7-8)

Görüldüğü gibi hem "Dünya'nın Kralı" Kiros hem de Fatih Sultan Mehmet Han iktidarlarını, teoride, yönettikleri tüm unsurların rızasına ve hoşnutluğuna dayandırmaktadırlar. Bu bağlamda hükmettikleri imparatorlukların, adalet-şiddet-siyaset terasisini dengede tutmaya gayret ederken sahip oldukları ve sergiledikleri ruh da benzerlik göstermektedir. Benzer şekilde, ikiye ayrılmış Roma İmparatorluğu'nun doğu ve batı parçalarına hükmedenler de geniş Roma coğrafyasındaki halkları belirli bir düzen mantığı

Abbasileri, Musa dininin inananlarına da diğer din ve kültürlere yaklaştıkları şekilde yaklaşmaya ve onlara belirli bir idari otonomi bahşetmeye, ya da daha doğru bir ifadeyle imparatorluk mantığının yerel kültüre bahşetmiş olduğu, zaman zaman sınırları belirsizleşme eğiliminde olan bir yerel yönetim anlayışını sürdürmeye itmiştir.

Aşağıdaki üç alt başlıkta Yahudilerin Doğu'nun dönüşen sosyal gerçekliği ile girdikleri ilişki bu gerçeğin dönüşümü üzerinden ayrıntılandırılmaktadır. Öncelikle, Yahudilerin Doğu'daki dini ve seküler otoriteler ile ilişkileri ve dönüşen örgütlenme biçimleri incelenecektir. Daha sonra, okuma ve tefekkür kimliklerinin kurucu bir ögesi olarak almış Yahudilerin, Abbasi kent yaşamının katalizörü olarak halifeliğin altın çağındaki toplumsal konumları üzerinde durulacaktır. Son olarak Abbasi halifeliğinin kültürel, ticari ve siyasal parıltısı sönerken ve Doğu'da karasal askeri himaye devletleri ortaya çıkarken, Yahudiler ve Yahudiliğin tüm bu dönüşümlere verdiği tepkiler ele alınacaktır.

a. Dini ve Seküler Otoriteler ve Bunların Adem-i Merkezi Yapıları

Pompei kuvvetlerinin M.Ö. 63'te Kudüs'ü kuşatarak, Yudea ülkesinde iktidarı Roma'ya yakın olan ailelere aktarması ve Yudea'yı az ileride imparatorluğa dönüşecek Roma Cumhuriyeti'nin vassalı haline getirmesi, Yahudilerin otorite ve liderlik meselesine yaklaşımları bakımından bir dizi sonuç yarattı. Siyasal otorite, artık toprak ve nüfustan oluşan ülkenin merkezinde yer almıyor; Yehova, Musa, Saul, Davut, Yeşu

etrafında idare edebilmeyi, adı bu kez *Corpus Juris Civilis* olan kapsayıcı imparatorluk yasaları üzerinden deneyeceklerdir.

“Hiç bir masum Yahudi baskıya maruz bırakılmayacak ve aşağılanmayacak, sinagog ve yaşam alanları yakılmayacak. Şayet onlardan biri suça karışır, yasalarla belirlenmiş şekilde mahkemede yargılanacaklar. Kimse kendi meşrebince bir başkasından intikam alamaz; lakin burada maksat Yahudilerin korunması olduğundan, Hristiyanların fevri hareketlerinin önüne geçmek bakımından Yahudiler, gösteriş ve küstahlıktan uzak durmaları yönünde uyarılabilirler”(İmparator Thodosius ve Honorius'un Ağustos 412 Tarihli Kanunnameleri, Scott, 1932).

“Roma yasaları altında yaşayan Yahudiler, Yahudi itikatını (ya da batıl inancını) ilgilendirmeyen konularda Roma mahkemelerine gelerek kendilerini savunacak ve adalet arayacaklardır; kısacası onlar bizim kanunlarımız altındadırlar. Lakin iki Yahudi kendi arasındaki bir davada, kendi aralarında ya da bir hakem vasıtasıyla uzlaşmaya varırlarsa, Roma yasaları bu uzlaşmayı taniyacaktır. Hatta iki tarafın uzlaşısı durumunda Yahudilerin hakemlerinin verdiği hüküm, Romalı idarecinin gözetiminde infaz edilecektir”(İmparator Arcadius ve Honorius'un 3 Şubat 398 tarihli Kanunnameleri, Linder, 1987).

gibi figürlerin etrafında kurgulanmış kahramanlık kültlerinin yerini, panteonunda imparatorluğun engin topraklarında hükmettiği çeşitli halkların kutsal figürlerine yer veren İmparatorlar ve İmparatorluk kültürü alıyordu. Diğer bir deyişle Yudea’da artık siyasal otorite ile dini otorite üst üste oturmuyor, birbiriyle örtüşmüyordu. Siyasal gücü elinde bulunduranın, egemenliği altındaki “öteki” insanlara bahşettiği hukuk, yani *Jus Gentium*, kendisini dayandırdığı otorite bakımından Musa kanunlarından ayrılmaktaydı. Bununla birlikte, *Jus Gentium* ile Musa kanunları arasında, stoacı Akdeniz coğrafyasının gerektirdiği ve cevaz verdiği bir yakınsama bulunmaktadır¹⁵⁰. Bu yakınsamanın bazı sonuçları olmuştur. İlk olarak Musa kanunlarının çeşitli varyasyonları Akdeniz ve Nil-Amuderya boyunca yayılmıştır. Buna koşut olarak bu kanunlar, M.S. 4 yüzyılda Roma Hukuku ile kaynaklar ve dayandığı otorite bakımından birleştirilmiştir. İkinci olarak bu yakınsama, Musa kanunlarının, 6. Yüzyılda Justinyen tarafından *Corpus Juris Civilis* adı altında derlenip toparlanan Roma Hukuksal metinlerinin -otoritelerinin dayandığı kaynak¹⁵¹ bakımından- en tepesine yerleşmesine yol açacaktır¹⁵².

Öte yandan, Rabbani Yahudilik kendisini Judeo-Hristiyan gelenekten bu yayılma ve kurumsallaşma süreci sırasında ayırmış ve içine kapanmıştır. Siyasal erk ile dini otoritenin örtüşmediği bir ortamda, ruhani otoritenin, yazıyı ve mührü elinde bulunduran saray-tapınak kompleksinden, söze sahip değilse de onu tekrar etme yetkesine sahip vaizlere geçmesinde ya da ferisiler tarafından iktisap edilmesinde şaşılacak bir taraf yoktur. Tam da bu nedenle rabbani Yahudilik çağlar boyunca çeşitli

¹⁵⁰ Bu yakınsama herhangi bir yasayı hukuksal olduğu kadar meşru ve adil de kılan otoritenin (auctoritas) kutsal karakterinden kaynaklanmaktadır. Gerek Musa kanunları gerekse de *Jus Gentium* ve onun da üzerinde yer alan *Jus Naturalis* düzen mantığının sürdürülmesine payanda edilen bir tür kutsallığa dayanır.

¹⁵¹ Sözü edilen birleşimin ürünü olan Hristiyan hukukunun (*canon law*) kaynak bakımından en tepesinde vahiy bulunmaktadır.

¹⁵² Diğer bir deyişle tanrının Musa aracılığıyla vahyettiği yasa, Roma coğrafyasında bir zamanlar geçerli olan yasa bütünü ile birleşmiş, ancak birleşirken onların üzerine çıkarak onların kaynağı haline gelmiştir.

dönüşümler geçirdiyse de kendisini sözlü geleneğin çeşitli uzamlarda yazıya dökülmesine dayanan bir kurumsal çerçeve içerisinde kurmuştur.

1. yüzyılın Ferisi vaizler geleneğinin taşıyıcısı rabbiler, içine kapalı sekte mümin topluluğu arasında ruhani liderliği üstlenmişlerdi. Pratikte de, bulundukları çeşitli bölgelerde kurdukları sinagoglarda, putperestlikle İseviliğe saldırdıkları gibi, inananların gündelik hayatlarını, yiyip içtiklerini, çalışma prensiplerini de belirli kurallarla düzenledikleri vaazlar yani sözlü gelenek aktarımı ile düzenlemişlerdi.

11. yüzyıla dek Yahudi teolojik geleneğinin merkezi, Yahudi nüfusunun da en fazla olduğu Irak'taydı. M.S. 3. ve 6. yüzyıllar arasında bir yandan sözlü gelenek kodifiye edilir, Mişna ve Talmud bir metin olarak ortaya çıkartılırken bir yandan da geleneğin aktarılması ve geliştirilmesi amacıyla Sura ve Pumbedita akademileri birer ilahiyat kurumu olarak tesis edildi. Rabbiler bu akademilerde bir araya gelerek Babil Talmud'unu ortaya çıkartacaklardır. Siyasal egemenliğin yokluğunda ruhani otoriteyi Sura ve Pumbedita akademilerinin baş hahamları üstlenmişti. Bunlara 3. yüzyıla kadar Tannaim (tekrar edenler), 3. ve 6. yüzyıllar arası Amoraim (söyleyenler), 7. yüzyıldan halifeliğin gücünün sembolik hale geldiği 11. yüzyıla kadar da Gaonim (nurlu-parıltılı-gururlu olanlar) denmektedir. Tannaim ve Amoraim ile Gaonim arasında hükümlerinin sınırları açısından farklılık bulunmaktadır. Unutmamak gerekir ki Tannaik ve Amoraik dönemlerde, Babil Talmudu henüz yasal kod olarak yerleşmiş değildi. Bu iki dönemde her şehrin hahamı sözün otoritesine ve sözü tekrar etme konusunda kendi yetkesine dayanarak şer-i hüküm verme kudretine sahipti (Chazan, 2005: 65). Lakin 6. yüzyıl bir geçiş dönemi olmuş, Babil Talmudu ve onun kodifiye edildiği Sura ve Pumbedita akademilerinin hahamları, eşitler arasında birinci haline gelirken, Söz'ün yerel hahamlara bahşettiği yetke ellerinden alınmış (Chazan, 2005: 65-66), cemaatler kiblelerini (Kabala-Yön) Fırat kıyısında kurulmuş bu iki medreseye doğru çevirmişlerdir. Bağdat çok geçmeden Dicle'nin Fırat'a, Babil şehrine ve bu iki

medreseye yaklaştığı kıyısında, kadim Sasani başkenti Tizpon'un 30 km kuzeyinde kurulacaktır.

11. yüzyılda Bağdat parıltısını yitirirken bu akademilerin kapısına da kilit vurulmuştur (King, 1924: 394; Mann, 1921: 409). Yahudi aktivitesinin ve nüfusunun 11. ve 13. yüzyıllarla birlikte Kuzey Afrika, Doğu Akdeniz ve Mezopotamya'dan Avrupa'ya doğru kayması¹⁵³ neticesinde ruhani otoritede eşitler arası birinci konumda olan merkez de yok olmuş, ortaya çıkan parçalı yapı Avrupa'nın çeşitli yerlerine kaymış, 11. ve 16. yüzyıllar arasında İspanya, Almanya, Fransa, İtalya'daki önde gelen rabbilere Rishonim (Birinciler) adı verilmiştir. Bugün Yahudilik dininde geçerli olan yasal kodların kaynağı 16. yüzyılda Venedik'te Shulhan Arukh (Masa Düzeni) adlı kitabın basılması ile şekillenmiştir. Bu kitabı temel alarak Safed'ten Venedik'e, Vilnus'tan Worms'a önde gelen hahamlara Aharonim (Sonra gelenler) adı verilmiştir (Eisenberg, 2014). Belirtmek gerekir ki, Musa dinine inananların liderliği hususunda eşitler arasında birinci pozisyonu yalnızca ruhani otoriteye has bir durum değildi. Yukarıda değinilen imparatorluk döngüsü ve siyaseti yerel kültürlerle seküler anlamda da bir alan açmaktaydı; bu bağlamda gerek Roma, Bizans ve Sasani İmparatorluklarında gerekse Abbasi İmparatorluğu ve onu izleyen dönemlerde, devletin muhatap aldığı, desteklediği, zaman zaman palazlandırıp zaman zaman hareket kabiliyetini budadığı seküler liderlik mekanizmaları mevcuttu. Ne var ki bu mekanizmada da bir merkezsizlik durumu vardı ve aynı anda değişik şehirlerde birden fazla liderliğin var olduğu görülüyordu (Goodblatt, 1994: 279).

Tezin ilk bölümünde Sürgün, İsrail'in Sürgünü ve İsrail Sürgünleri kavramlarının, ister Babil ister Roma Sürgünleri'ne atıf ile anılsın, Yahudilik literatüründe rabbani dönemden itibaren insanların toplu olarak İsrail dışına sürülmelerini değil, İsrail'in Babilliler, Persler, Helenler ve Romalıların kontrolüne

¹⁵³ Bu kaymanın nedenleri aşağıda ele alınacaktır.

girmiş olmasını ima etmekte olduğu, sürgün sözcüğünün rabbani literatürde “boyunduruk altına girmiş olmaklık” anlamında kullanılageldiği (Milikowski, 1997: 280) tartışılmıştı. Sürgün olayında odak noktası toprağın kaybedilmesinden ziyade, toprak üzerindeki kontrolün kaybedilmiş olmasıydı. İsrailoğulları, Yahudiyeliler ve sonraları Yahudiler, tanrının topraklarının dışında bir çok farklı bölge ve ülkede, kendileri için ideal bir mesken olduğunu düşündükleri Kudüs’ün, dünyevi, ilahi ve metaforik varlığının yanı sıra yaşamaya devam etmişlerdir (Brenner, 2012: 30). Musa dininin inananları, geç antikiteden 11. yüzyıla ya da Alexander Goode’nin yaklaşımı ile 1258’e (Goode, 1940) dek kendi aralarındaki davalara bakmak, evlilik, boşanma, ticaret kurallarının belirlenmesi, bölgenin egemeni ile olan ilişkiler gibi gündelik meselelerle ilgilenmek üzere Exilarklık kurumu bünyesinde örgütlendiler. Sura ve Pumbedita akademileriyle simbiyotik bir ilişki içerisinde Bağdat’ta varlığını devam ettiren bu kurumun Filistin’deki eşi de Galile akademileri ile dirsek temasında olan patriarklık kurumu idi. Ancak Yahudiliğin Doğu’daki iktisadi ve kültürel merkezi olan Bağdat ve periferisinde bulunan akademilerin önemi göz önüne alındığında Kudüs silik bir görüntü arz etmekte, gerçek dünyadan ziyade belirsiz bir uhrevi alana hitap etmekteydi. Bu bağlamda otoritelerinin sınırları nazar-ı itibara alındığında patriarklığın exilarklığa göre ikincil bir pozisyonda olduğu not edilmelidir (Goodblatt, 1994: 281).

Exilark ya da İbranice’deki karşılığı olan Rash (Reis) Ha-Golah (Aramicede Resh Galuta), kelime anlamı olarak sürgünlerin lideri anlamına gelmektedir ve şüphesiz sürgün kelimesinin yukarıda ele alınan tarihsel anlam bagajını taşımaktadır. Roma ve Sasani döneminde sembolik yetkilere sahip bu kurum, klasik görünümüne Gaonik dönemde yani Emevi ve Abbasi hükümdarlıkları altında bürünmüş, egemenliğin Bağdat’ın hilafına mahalli güçlere aktarıldığı, askeri himaye devletlerinin ortaya çıktığı dönemde de ortadan kalkmıştır. Exilarklık makamı, Filistindeki patriarklık makamı gibi geleneksel olarak ecdattan ahfada aktarılmakta, bu soy silsilesinin en geriye gidildiğinde

Davut Evi'ne (Beit David) dayandırıldığı görülmektedir. Seküler liderler olan exilarkların soya dayanan güç aktarımlarının karşısında, dinsel otoritenin taşıyıcılığını yapan -önde gelen- rabbiler, liyakat usulüne göre seçilmekteydiler. Exilark tarafından alınacak kararlar Gaon tarafından onaylanmak zorundaydı; buna mukabil, akademilerin rektörleri de olan Gaon'un kim olacağını halifeye bağlı bir kurumun lideri konumunda olan exilark belirlemekteydi (Dubnov & Spiegel, 1968: 372).

Yahudiliğin göze çarpan merkezleri 13. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yer almıştır. İspanya, Almanya, İtalya, Fransa gibi ülkelerde felsefe, Kabala, Talmud ve din pratiklerinin uygulamaları konusunda ilk dönemler var olan kabataslak yakınlık, erken modern dönemlere girildiğinde büsbütün ortadan kaybolmuş, dinsel ve seküler otorite tamamıyla yerel ve şehre özel bir niteliğe bürünmüştür. Uzun 16. yüzyıldan itibaren merkezileşen bir evrende, getto içerisinde yaşayan Yahudiler, içinde bulundukları ülkelerin yükselmekte olan ulusal sınır hatları boyunca birbirlerinden ayrılacaklardır. Bu bağlamda Avrupa'da cemaatler arasında bariz farklılıklar vardı ve bu farklılıklar, ayinler, gelenekler, liderlik tarzları, kolektif hafızalar ve kültürel kökenlerin birbirlerinden uzak dışavurumlarında tezahürünü buluyordu (Ruderman, 2013: 28). Bu tabloya ve Avrupa'daki Yahudi kurumlarının gelişimlerine 16. yüzyılda cereyan eden dönüşümler ele alınırken daha detaylı olarak bakılacaktır.

b. Okuryazar Tarımcılıktan Abbasi Şehir Yaşamının Katalizörlüğüne: Okuma¹⁵⁴ ve Tefekkürün Rabbani Yahudi Kimliğinin Kurucu Unsuru Haline Gelmesinin Etkisi

Kahire Genizası'nda bulunan Yahudi tacirlere ait mektuplara bakılırsa, 8. ve 9. yüzyıllarda Hindistan'dan Akdeniz bölgesine baharat, aromatik yağlar, kurutulmuş şifalı bitkiler, ham demir, pirinç ve bronz vazolar, Hint ipeği ve pamuktan imal edilmiş

¹⁵⁴ Okuma anlamına gelen limud, okuyarak öğrenen kişi ya da 'talebe' anlamına gelen talmid ve öğrenilecek şey, öğreti anlamlarına gelen Talmud aynı İbranice kökten (LMD) gelmektedir.

tekstil ürünleri, inci, kolye ve tespihler, deniz kabukları ve amber, başta ayakkabı olmak üzere deriden imal edilmiş çeşitli mallar, Çin'den gelmiş porselenler, Afrika'dan gelmiş fildişi, Yemen malı taş kap kacak, başta Hindistan cevizi olmak üzere tropikal meyveler ve kalas ithal ediliyordu (Goitein & Friedman, 2008).

Hiç şüphesiz yukarıdaki ticari dallanıp budaklanma ve ticaret yapılan alanların coğrafi çeşitliliği-genişliği ile İslam'ın Abbasi Halifeliği döneminde bir kitle dini olarak yayılması arasında paralellik kurulabilir. Braudel'in ifadesi ile zenginliklerin taşıyıcısı olan deniz İslamiyet'in hizmetine girmiştir. Deniz İslamiyet'in kıyı kentlerini büyütmüş ve onlara nefes aldırılmış, yeni kentlerin doğmasına sebep olmuştur (Braudel, 2014: 91). Bununla birlikte şehirleşme yalnızca kıyılarda görülmedi. Şehirlerarası ticaret yollarındaki akışın yoğunlaşması neticesinde, Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgede yoğun bir şehirleşme eğilimi baş gösterdi. Hodgson'a göre artan şehirleşme, beraberinde artan bir sosyal hareketliliği de getirmiştir. Daha evvel rençper olarak ekmeğini kazanan çok sayıda Yahudi ticaret ile iştigal etmeye başlamış ve büyük tüccarlar haline gelmiştir. (Hodgson, 1995: 255). Yukarıda Musa dinine inananların İslamiyet'in yayılmasından evvel çoğunlukla kırsal alanlarda yaşayan rençper kitlelerinden müteşekkil olduklarına, Yahudiliğin genel nüfusun küçük bir diliminin iman ettiği bir kentli dini görünümüne bürünmesinin nispeten geç bir dönemde gerçekleşmiş olduğuna değinilmişti. Helenistik çağ ve Roma idaresi boyunca Yudea halkı bir tarım toplumu olmayı sürdürmüştür (Bickerman, 1988: 78, 148, 150)¹⁵⁵.

Yahudiler 8. ve 9. yüzyıllarda dönüşen sosyo-ekonomik konjonktürün¹⁵⁶ yapıtaşları olan şehirleşme, uzun mesafeli ticaret ve bankerlik konularında önemli bir

¹⁵⁵ M.Ö. 2. yüzyıl Helenistik Yahudi ilahiyatçılarından Ben Sira, Katolik ve Ortodokslar tarafından kanonik kabul edilen Sirak Kitabı'nda (Ecclesiasticus) şöyle yazmaktadır: "Bir tacirin cürüm işlemekten sakınması zordur ve bir satıcı pek nadiren günahattan azade kalabilir" (Ben Sirak 26: 29).

¹⁵⁶ İslam'ın yayılması uluslararası ticaretin ve evrensel bir üst kültürün üzerinde inşa olunmuş yeni bir konjonktür yarattıysa da, sosyo-ekonomik gerçekliğin medeni dünyanın her köşesini etkileyecek yapısal bir dönüşüme girmesini görmek için modern teknik çağı beklemek gerekecektir. Hodgson'a göre yüksek kültürün, tapınak, saray ve çarşıdan oluşan üç odak noktası da 19. yüzyıla değin tarımın durumuna

oyuncu olarak sisteme dahil olmuşlar, Abbasilerin şehirleşme atılımını izleyen dönemde de artık şehirli bir ümmet olarak anılmaya başlamışlardır (Botticini & Eckstein, 2007; Botticini & Eckstein, 2005; Botticini & Eckstein, 2006; Botticini & Eckstein, 2012).

Bu bakımdan, İslam şehirlerinin gelişmesi ve Yahudilerin uzamın sosyo-ekonomik gerçekliğiyle girdikleri ilişkinin tarımcılıktan kentliliğe doğru dönüşümü arasında bir bağlantı bulunmalıdır. Aynı şekilde, Bağdat'ın ışıltısını ve gücünü kaybetmesi, Hilafetin denizlerde ve uzun mesafeli ticaret yolları üzerindeki üstünlüğünü yitirmesi, Doğu'nun askeri himaye iktidarlarının “kayyum”luğunda tedricen içine kapanması ve artık büyük oranda şehirlileşmiş Yahudiliğin ve Yahudi cemaatlerinin aktivitesinin Batı'ya kayması arasında da bir bağlantı olmalıdır. Aşağıda bu bağlantıların değerlendirilmesine ilişkin bir perspektif sunmaya çalışılacaktır.

Yudealılar M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren akraba Sami ve İranî halklar, Mısırlılar ve Helenlerle girdikleri ilişkilerin seyri boyunca mayalanmakta olan ilkel kanunları, stoacı uzamın etik gereksinimleri gereğince Yudea'dan çıkarak yavaşça Roma dünyasının Akdeniz'e açılan ticaret ağının Tarsus, İskenderiye, Efes, Atina ve Roma gibi sinir uçlarına ve bunların kırsal periferilerine sıçramıştır. Bu sıçrama ile dönüşüme uğrayarak, 4. yüzyılda Hristiyanlık kendisini müstakil bir din olarak kuruncaya kadar, Judeo-Hristiyan inancı formunda Sami, İranî ve Helenistik halklar arasında, Buhara'dan Fas'a ve Cebel-i Tarık ötesine kadar yayılmasını sürdürmüştür. Bu yayılmanın, tarımsallaşmış şehirli medeniyetin Nil-Amuderya (Ceyhun Nehri) ve Avrupa terkiplerinin, Helenistik kurumlar vasıtasıyla birbirlerine yakınlaşmaları sonucunda gerçekleştiği düşünülebilir. Roma, bir kaç yüzyıl içerisinde bu Helenleşmiş sosyo-ekonomik ve kültürel yapının mirası üzerine oturacaktır. Hodgson'a göre Romalılar yasal düzenlerini, insanlık hakkındaki stoacı varsayımlar, toplumsal düzenlerini de

bağımlı kalacaktır. Varsıllık ve gücün tarımsal üretimle ilgili düzenlemeler üzerinde temellenmiş olduğu saray ve tapınak gibi çarşı da en nihai kertede köylülerin kaderini paylaşıyordu (Hodgson, 1995: 40).

Helenistik kent hayatı idealleri üzerine kurdular. Bu idealler yani Helen kültürü ve onu taşıyan unsurlar, İskender'in İran'ı fethi ile, Ökümen'in Avrupa-Akdeniz terkibi kadar, Nil'den Amuderya'ya uzanan geniş coğrafyaya da hakim olmuştur (Hodgson, 1995: 53).

4. yüzyıldan itibaren, belirli bir azınlığın Yahudiyeli kimliğini sürdürmesine karşılık, Yahudi misyonerler vasıtasıyla (Paget, 1996: 102) Yahudilik inancın türevlerini benimsemiş (Bagatti, 1971; Broadhead, 2010: 301-302; Ferguson, 1993: 141; Boticcini & Eckstein, 2007: 887) yoksul-eğitimsiz kesimlerin büyük bir kısmının (Boticcini & Eckstein, 2007), Filistin, Suriye, Mezopotamya, Ermenistan, Anadolu, Mısır ve Kuzey Afrika (Taylor, 1990: 316-318) kent, köy ve tarımsal alanlarında müjde ve kurtuluşu kabul ederek Hristiyanlığa yönelmiş olduğu görülmektedir. Burada iki parçalı bir süreç söz konusudur. İznik Konsülü ile 4. yüzyılda kendisini kurumsallaştıran Hristiyanlık evvela Judeo-Hristiyan geleneğe tabi yoksullar arasında yayılmaya başlamıştır. Daha sonra bu parçalanma, 500'de Babil Talmudu'nun kodifikasyonunun tamamlanmasıyla kendisini Judeo-Hristiyan gelenekten kopartmış olan rabbani Yahudiliğin¹⁵⁷ inananları arasından, 7. yüzyıldan itibaren İslam'a geçişlerle devam etmiştir. Bu doğrultuda, 3. yüzyılda 4,5 milyon civarında olan Yahudi nüfusu, 8. Yüzyılın ilk çeyreğinde 1,2-1,5 milyon bandına gerilemiştir (Boticcini & Eckstein, 2007: 901).

Tarım Çağı'nda hemen hemen her yerde olduğu gibi, Nil ve Amuderya arasında da toplumun büyük kesimi köylerde yaşadı (Hodgson, 1995: 98)¹⁵⁸. Yahudiler de başlangıçta bu durumun istisnasını oluşturmuyorlardı. Nil-Amuderya arasında Judeo-

¹⁵⁷ Bu bakımdan ihtiyatı elden bırakmamak koşuluyla, 1. yüzyılda Hristiyanlığın "Yahudiyelilik"ten türemediği, hem Hristiyanlığın İznik Konsülü'nde kendisini kurumsallaştırmış versiyonunun hem de bugünkü manada rabbani Yahudiliğin, 3. ve 5. yüzyıllar arasında Judeo-Hristiyan geleneğinin zengin florasından çıkmış olduğu iddia edilebilir.

¹⁵⁸ Bir köy, hepsi ya aşağı yukarı doğrudan doğruya toprak üzerinde çalışan veya ekicilere sunulan hizmetlerle geçinen birkaç bin kişiyi içine alabilecek kadar büyük, yahut suyun çok küçük bir ekim sahası için yeterli olduğu bir yerde sadece bir avuç dolusu aileyi barındırabilecek kadar küçük olabiliyordu" (Hodgson, 1995(2): 98).

Hristiyan geleneğini benimsemiş kitle, Talmud'un aksi yöndeki telkinine ve tarımsal emeği küçük görmesine¹⁵⁹ rağmen, zaman içerisinde bağcılık, hurmacılık, meyve ve tahıl yetiştiriciliğiyle uğraşan tarımcı “Yahudiyelilere”¹⁶⁰ dönüşmüştü. Bu doğrultuda Yahudilerin kahir ekseriyeti 8. yüzyıla değin tarımla uğraşan kişiler olarak kaldılar (Roth, 2005: 117-118). Peki Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından sönükleşen şehir hayatının İslamileşmiş coğrafyada yeniden önem kazanması ve Yahudiliğin kırdan kente göçü arasındaki bağlantı nereden kaynaklanmaktadır? Öncelikle burada söz konusu olan göçün öznesinin, Yahudiler değil Yahudilik olduğunun altı çizilmelidir. Bir kısım Yahudilerin kentlere göçü ile bir kısım Yahudilerin İslam'a geçişleri eş zamanlı gerçekleşmiştir. Böylece Yahudiler kırsal nüfusta azaldığından, Yahudilik kentli bir din görünümü kazanmıştır.

3. yüzyılda sözlü geleneğin (Mişna) kodifiye edilmesine koşut olarak Yahudilik kendisini, merkezinde vaaz ve rabbilerin liturjik önderliklerinin bulunduğu bir dine dönüştürdü. Bilindiği gibi bu hadiseden evvel Musa kanunlarına inananlar, merkezinde, alemlerin rabbine adaklar sunulan tapınağın bulunduğu bir kültün takipçileriydiler. Toprak üzerindeki egemenliğin Romalılarca gasp edilmesi, Yahudiyeliliğin, ibadetin, tanrının yarattığı yeryüzünün herhangi bir köşesinde icra edilebilmesini mümkün kılan (daha doğrusu gerektiren) bir dine evrilmesine neden olmuştu. “Yudealılığın” bir hemşerilik atfı da olduğu geçiş dönemi de böylelikle sona ermişti. Sinagogda belirli bir takvim düzeninde dinsel metinlerin rabbiler tarafından cemaatin önünde okunması adet haline geldi. Okuma-yazma bilen rabbilerin önderliğinde edilen ibadetin, Yahudilik kimliğinin kurucu unsuru haline gelmesi, Botticini ve Eckstein'a göre, en önemlisi okuma yazma bilmeyenlerin toplumsal değer skalasında seviyelerinin düşmesi olan bir dizi kritik sonuç doğurmuştur (Botticini & Eckstein, 2012; Boticcini & Eckstein, 2007).

¹⁵⁹ Tarım insanların uğraştıkları en aşağı meslektir (Bkz: Babil Talmudu Yebamoth 63a; Rhome, 2011: 174).

¹⁶⁰ Yudealılık ve Yahudiyelilik ayrımı için bkz: sayfa 35-43.

Buna göre, sinagoglardaki talmudik ayin ve ritüellerin, din eksenli düşünenlerin kimliklerinde merkezi bir konumda olması, babaların erkek çocukların eğitiminde okuma yazmaya önem vermelerine neden olmuş ve bu durum dindar kesimler arasında standartlaşmıştır. Botticini ve Eckstein'a göre, okuma (ve yazma), kırsal alandan ziyade kentlerde ihtiyaç duyulan bir yetenekti ve bu yeteneğin kullanıldığı meslekler toprak üzerinde yapılan işlerden daha yüksek gelir getirmekteydi. Bu nedenle Abbasi döneminde yaşanan şehirleşme ve ticaret patlaması daha yüksek gelir elde edebilecek potansiyelde olan insanların kırsal alanlardan şehirlere akın etmelerine neden olmuştu¹⁶¹

¹⁶¹ Botticini ve Eckstein'in yaklaşımı önemli olmasına rağmen yanlış anlaşılmaya da müsaittir. Bu nedenle aşağıda, herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal bırakmamak için bir parantez açılacaktır. En başta, sıradan halkın Tevrat okuması 16. yüzyılda Protestanların başlattıkları ve 19. yüzyılda Siyonistlerin Yahudiliğe mal ettikleri bir adettir. Günümüzde her cuma akşamı şabat yemeği öncesinde ailenin en büyük erkek üyesinden başlayarak tüm erkekler sırayla Tevrat'ın bir bölümünü okurlar. Böylece Tevrat'ın tamamının yılda bir kez okunduğu, ömür boyu sürecek bir döngü oluşur. Ancak 19. yüzyıl öncesinde Karailer haricinde sinagoglardaki rabbiler ve hayatlarını dinsel tefekküre adanmış talmidler dışında Tevrat metnini sinagog dışında okuyan bir Yahudi kitlesi bulunmamaktaydı. Geleneksel olarak her cemaatin sinagogunun içinde ya da yanında konumlanmış bir *Beit Ha-Midrash*¹⁶¹ (Medrese) bulunur; cemaatin hahamının etrafında, geçim giderleri cemaat tarafından karşılanan bir grup talmid, vaktini Tevrat öğrenimi ve dinsel tefekkür ile geçirirdi. Günümüzde mevcut olan durum da, hiç şüphesiz, modernleşen toplumda matbaanın yaygınlaşması, bilgi dolaşımının ve mesleki hareketliliğin artması ve Yahudi ulusçuluğunun (*Tarihi* (*Haturlatarak* unutturan karakteri ile ilgilidir. Bunun da ötesinde antik ve Talmudik dönemdeki Yahudi dini pratiğinde, ritüel ve ayinler sırasında rabbinin fragmanlarını okuduğu dinsel metinlerin (Tevrat, Peygamberler, Yazılar, Talmud, Agada) dinleyiciler tarafından okunarak takip edilmesi gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır. TANAK'ın çeşitli bölümlerine atıf yapan Babil Talmudu'nun Gittin 60 a ve Berakhot 4 a risalelerinde Tevrat'ın sıradan halk tarafından okunmasına izin verilmekle birlikte, yalnızca Tevrat öğrenimi imkanına sahip olan bir kişinin, bu yoldan geri durması yasaklanmıştır. Bu imkan ya da ayrıcalık da tahmin edilebileceği gibi -küçük bir azınlığa olmasa da- hali vakti yerinde olan Yahudilere aitti (Kalmin, 2003: 2-3). Babil Talmudu'nu kodifiye eden Mezopotamyalı din adamları ve bunların talmidleri, her ne kadar kendi aralarında okuma-yazmaya ve Tevrat öğrenimine önem veriyor olsalar da geleneğin sözlü aktarımını daha uygun buluyorlardı; cahil halk, dini bilenlerin ağzından öğrenmeliydi (Elman, 1999: 53, 55, 81). Ayrıca rabbani otoritenin tüm cemaatlar üzerinde bir otorite kurmuş olması gibi bir durum söz konusu değildi. Her cemaat gündelik hayatın ve yaşadıkları bölgenin maddi şartlarının ortaya çıkardığı gereksinimler ve sunduğu olanaklar ölçüsünde belirli ölçüde bir özgürlük alanını korumakta, dini kimlikleri de içinde bulundukları yörenin kültüründen etkilenmekteydi. Konuştukları dil Arapça'nın yaşadıkları yöredeki diyalekti idi. Yiyecekleri, içtikleri şeyler, kullandıkları baharatlar, giysileri ve evlerini yaparken kullandıkları malzemeler, uzak diyarlardaki din kardeşlerinininkinden ziyade komşularınıninkine benzemektedir.

Yukarıdaki parantezde değinilenlerin tümünü akılda tutmak koşuluyla, Antik ve geç antik dönem boyunca Musa ümmetinin, okuryazar ve Ehl-i Kitap olarak kabul edilmelerinin bir hüsnü zandan ibaret olmadığı öne sürülebilir zira geç antikitede Yahudi erkeklerinin okuma ve okuduklarını anlama düzeyleri oldukça düşük seviyelerde olmasına rağmen, okuryazarlık oranlarının Yahudi olmayanlardan yüksek olduğu bilinmektedir (Schaeffer, 1996: 1136). Botticini ve Eckstein'in yaklaşımı da bu bağlamda anlamlı hale gelmektedir. Talmudik dönemle birlikte sinagog, *Beit Ha-Midrash* ve yeşivalarda dinsel metin okumalarının kilit rolü, Yahudi cemaatlerinde, eğitilmiş olmanın prestijini arttırmış, hali vakti yerinde olan ailelerin erkek çocuklarına okuryazarlık yeteneği kazandırmaları yönünde bir eğilime girmelerine neden olmuş gibi görünmektedir. Çocuklarına eğitim olanağı sunabilecek varsılıktaki ebeveynlerin okuryazar çocukları, 8.ve 9. Yüzyıldaki ticaret ve kentleşme dalgasında, yeni ortaya çıkan konjonktürün aradığı insan sermayesi olarak, kentli sosyal hayatın katalizörleri olan kitleye dahil olmuşlardır. Musa dininin inananlarının nüfuslarındaki düşüş ise, daha yoksul nüfusun büyük bir kısmının İslam'a geçmiş olmasıyla açıklanabilmektedir.

(Botticini & Eckstein, 2012; Boticcini & Eckstein, 2007). Bu örnekte söz konusu potansiyele sahip kitlenin içerisinde, Roma İmparatorluğu zamanında olduğu gibi, geç antikitede de dindar Yahudilerin bulunduğuna kuşku yoktur (Schaeffer, 1996: 1136).

Bununla birlikte, Botticini ve Eckstein, Talmud'un hangi nedenle okumayı dinin olmazsa olmaz bir parçası haline getirmiş olduğu sorusunu sormamışlar, Judeo-Hristiyan gelenek, 4. yüzyılda Hristiyanlığa evrilirken, geleneğin bir kısım takipçisinin hangi nedenle Talmud etrafında bir kimlik tesis etmiş olabileceğini incelememişlerdir.

Söz konusu olan, Ermenistan'dan Fas'a uzanan geniş coğrafyada farklı diller konuşan, farklı seküler kültürlerle sahip varsıl kesimlerin bir kısmının, rantı çevreleyerek muhafaza etmek amacıyla, kendilerini bir çeşit dinsel kasta dönüştürmüş bulunmalarıdır. Bu azınlık yahudiyelilik etiketini koruyarak kendilerini ve önderleri oldukları yoksulları Judeo-Hristiyanlardan ayıştırmış, kodifiye ettikleri sözlü gelenek, Talmudlar ve dinsel pratikler ile varsıllığın kendilerine akmasının bekasını sağlayacak bir ideolojik düzenek tesis etmişlerdir. Yahudiliğin 70'ten sonra Filistin'de hem Gerizim Dağı hem Galile'de entelektüel varlığını sürdürmesi, 4. ve 8. yüzyıllar arasında Yemen, Kuzey Afrika ve Hazar-Ukrayna hattında yayılmaya devam etmiş olması ancak bu şekilde açıklanabilir. Roma egemenliğine karşı patlak vermiş, dini bütün Yahudiyeli müminlere kafir Romalıların getirdiği dinsel kısıtlamalar ve zulüm ile açıklanması mümkün olmayan ayaklanmaların, ekonomik ayrıcalıklarını koruma-geri kazanma gayreti içinde olan, ticaret ya da toprak rantçısı elit temelli karakterleri göz önünde bulundurulduğunda (Godman, 1987: 14-15; Mor, 2016: 74-81) söz konusu görüntü biraz daha netleşmektedir. Bu isyanlar geniş Yahudi çalışmaları literatüründe ekseriyetle, pagan ve kafir Helenler ile Romalıların, Yahudiyelilerin dinsel ananelerini

Buna benzer bir geçişkenlik 18 ve 19. yüzyıl Avrupa'sında yaşanacak; bir çok Yahudi daha yüksek bir sosyal statü ve daha iyi gelir için din değiştirecek, Doğu Avrupa'dan Batı Avrupa şehirlerine akacak ve asimilasyon hareketine katılacaktır. Buna mukabil, en varsıl Yahudilerin büyük çoğunluğu Yahudiliklerini koruyarak Alman ve Fransız uluslarına dahil oldular ve bu ülkelerin ticari, kültürel, sosyal yaşantısının katalizörlüğünü üstlendiler.

sürdürmelerini yasaklamaları üzerinden okunmaktadır. Bu biçimde bir okuma sıklıkla rastlanan, nedenleri sonuçlar ile karıştırma alışkanlığından kaynaklanır. Tapınak ve onun etrafında kurgulanmış dinsel seremoniler, adak-kurban törenleri ve bunların hane halkının özel ve kamusal yaşantısına yansımaları belirli bir artı ürünü bir düzen mantığı içerisinde elinde tutan rantçı kesimin, tüm bu düzeneği meşru gösteren ideolojik aygıtıdır. Yoksulların dine bağlılıkları ve radikalizmleri de, *(G)üvenlik* ve ilahi siyaset bağlamında, bu rantçı kesim tarafından kışkırtılmaktadır. Bar Kochba isyanı, temelde, Roma egemenliğinde toprakların mülkiyetini kaybeden büyük toprak sahibi tarımcıların yeni duruma karşı geliştirdikleri bir reaksiyondur (Mor, 2016: 75). Ancak sonuçta egemen sınıfların karlı çıkacağı her isyan dalgası gibi arkasına yoksulları- bu örnekte Kudüslü ve Galileli açları-almıştı¹⁶².

Özetle, düzen mantığının belirli bir biçimde devamını sağlamakta çıkarı olanların da yönlendirmesiyle sinagog (ve bünyesinde icra edilen dinsel ritüeller ile Talmud okumaları), Yahudi toplumsal kimliğinin kurucu unsurları haline gelmiştir. Bu durum, Abbasi Halifeliği dönemine canlanan kent hayatında ve uzak mesafeli ticarete, artık üyelerinin önemli bir kısmı okuryazar olan Yahudileri yüksek bir konuma taşımıştır. Bu arada varsıl olmayan Yahudilerden bir kısmı toplumsal olanaklardan faydalanabilmek için Müslümanlığa iltihak ederken, bir kısmı da, varsıllığı rantçı sınıflara akıtan düzeneğin merkezinde bulunan sinagogu iman ve itaatleriyle desteklemişlerdir.

c. Denizlere Hakim Ticaret İmparatorluğundan Karasal Askeri Himaye Devletlerine: Şehirlileşmiş Yahudiliğin Doğu'dan Batı'ya Gönüllü Göçü

¹⁶² Siyonizm'in 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyıldaki evrimi de bu duruma benzemektedir. Filistin'e yerleşme hareketi Batı Avrupa'da varsıllaşmış Yahudilerin finanse ettiği, Batı Avrupa'da orta sınıf Yahudilerin pek ilgi göstermediği ve yoksul Doğu Avrupa Yahudilerinin eyleme dönüştürdüğü, iş gücü olduğu kolonici bir hareketti.

“Murabıtların Sudan ve Kuzey Afrika’dan Müslümanlara yardıma gelmesinin arifesinde (1085), Sicilyalı Arap bir şair, Toledo kralı Motamid’in vereceği 50 altın dinara rağmen, İspanya’ya gitmekte tereddüt etmektedir. “Sıkıntıdan sapsarı olmama şaşırmayın da, gözlerimin karasının beyazlanmamış olmasına şaşırın! Deniz Rumlara aittir; tekneler yalnızca büyük tehlikeleri göze alarak seyredebilmektedir. Sadece Kara Araplarındır!” Daha şimdiden ne rövanş!” (Braudel, 2014: 92).

Yahudi tacirlerin gemilerle yapılan uzak mesafeli ticarete dahil ile Yahudilerin yoğun olarak yaşadıkları ve kültürel kurumlarını inşa ettikleri yerlerin, Abbasi dönemi ve sonrasında farklılık gösterdiği tezin ilk bölümünde de faydalanılan Kahire Geniza’ında bulunan mektup-belgelerden anlaşılmaktadır.

Abbasi idaresi altında Yahudiler daha ziyade Bağdat merkezli uzun mesafeli ticarete etkin hale geldiler, kültürel kurumlarını Güney Mezopotamya’da tesis ettiler ve Bağdat, Küfe, Basra ve Musul çevresinde varsıl bir zümre oluşturdular. Ancak Halifeliğin göstermelik bir kuruma dönüştüğü, 10. yüzyıldan¹⁶³ itibaren İslamileşmiş coğrafyadaki “Yahudi mevcudiyetinin¹⁶⁴ önce Hindistan¹⁶⁵ (Goitein & Friedman, 2008:

¹⁶³ “Bağdat birbirine düşman hizipler arasındaki çatışma kargaşasında çökünce, Büveyhiler 945’te şehre kolayca girmişler, halifeyi göstermelik olarak korumuşlar ve egemenliklerine karşı gelinmediği sürece Yahudilik de dahil her türlü dine tolerans göstermişlerdir” (Lindholm, 2004: 187) Bununla beraber, Abbasi idaresi daha 9. yüzyılda yerel iktidarların ortaya çıkması ile çatırdamaya başlamıştı.

¹⁶⁴ Burada Yahudi mevcudiyetinden kasıt, Yahudilerin ticari ve kültürel etkinlikleri ve bölgedeki genel Yahudi nüfusun varlığıdır. Genel olarak ticari ve kültürel etkinliğin bir bölgeye kayması nüfusun da o yöne hareket etmesiyle neticelenmiştir. Geride kalanlar da çeşitli sebeplerle din değiştirme eğilimine girdiklerinden söz konusu bölgedeki mevcudiyetinin yer değiştirdiğini ve azaldığını söylemekteyiz.

¹⁶⁵ Geniza mektuplarını tercüme edip yayınladıkları kitaplarında, Goitein ve Friedman, bu kaymayı yalnızca Akdeniz’den Hindistan’a doğru bir kayma ile sınırlamaktadır. Kaymanın sebebini Akdeniz bölgesinde ikamet eden Yahudilerin dindarlıklarını sofı bir biçimde yaşamaya başlamaları ve şabat kurallarının kafirlerle Cuma akşamından Cumartesi akşamına kadar iş yapmayı yasaklamasına ilişkin kurala edilen riayet olarak göstermekteyse de (Goitein & Friedman, 2008: 132-137) bu tür bir açıklama oldukça yetersizdir. Yukarıda da belirtildiği üzere Abbasi İmparatorluğu parçalanıp egemenlik yerel iktidarlarda toplandığında, iktisadi etkinliklerin odak noktaları da doğal olarak değişmiştir. Buna rağmen Goitein ve Friedman’ın Yahudi ticari etkinliği ve ikametinin Akdeniz’den Hindistana kaymış olmasıyla ilgili tespitleri önemsiz değildir ve Geniza mektuplarına dayandığı ölçüde sabit bir veri olarak değerlendirilmelidir. Lakin, Bağdat’tan tek kayma Akdeniz’den Hindistan yönüne olmadığı gibi, böyle bile olsa bunun tek sebebi Yahudilerin 9. ve 10. yüzyıllar arasında aniden dindarlaşmırmelerine bağlanamaz.

133) Mısır ve Tunus, daha sonra da Avrupa yönüne (Grief, 1989: 861) kaydığı görülmektedir¹⁶⁶.

“Yahudi mevcudiyetinin yer değiştirmesinin¹⁶⁷ ilk aşaması Bağdat’tan Kahire ve Hindistan yönüne doğru yaşanan harekettir. İkinci aşama 11. yüzyıldan itibaren yaşanan yapısal dönüşümlerin neticesinde Avrupa yönündeki harekettir. Peki bu yapısal dönüşümler nelerdir ve şehirleşmiş, zanaat ve uzun mesafeli ticaretle uğraşan bir ümmetin üyeleri olan Yahudilerin kültürel ve iktisadi odağının doğudan batıya yönelmiş olması ile nasıl bir alakaları vardır? Yahudi mevcudiyetinin gönüllü göçünün ayrıntılarına girilmeden önce aşağıda bu yapısal dönüşümler ele alınacaktır.

Yahudi mevcudiyetinin göçü ile ilgili sorulması gereken sorulardan birisi şu olsa gerektir: Avrupa Haçlı Seferleri’nden, coğrafi keşiflere ve 16. yüzyıla uzanan süreçte genişler, eski ticaret güzergahlarını denetimine alır ve yenilerini tesis ederken, Doğu’da bu tarımsal ekonomiler ve içe kapanma hangi sosyo-ekonomik bağlamda vuku bulmuştu? Bu bağlam Yahudilerin de Doğu’da ilişkiye girmiş oldukları sosyal-gerçeklik

¹⁶⁶ Varsıl Irak Yahudi nüfusunun yukarıda sayılan yönle niçin hareket ettiğini, Yahudilerin kültürel-ticari etkinliklerini yoğunlaştırdıkları bölgelerin niçin değiştiğini anlayabilmek için bir dizi olgu ve gelişme akılda tutulmalıdır. Bunlar ana hatlarıyla şöyledir:

-Bağdat ve çevresinde ikamet eden Yahudilerin zaman içinde Arap isimleri almalarından dolayı, Araplardan ayırt edilememeleri (ya da ayırt edecek belgelerin bugüne kalmamış olması).

-Abbasi egemenliği boyunca iktidara yakın duran tacir ailelerin¹⁶⁶ İslam’a dönmeleri, Akdeniz’de İtalyan şehir devletlerinin rekabetçi bir güç olarak ortaya çıkmış ve Müslüman tekeline meydan okumuş olmaları ve bu nedenle bir çok Yahudinin İtalya ve İspanya’ya göç ederek orada Yahudi ilmi, iktisadi ve kültürel faaliyetlerini devam ettirmeleri.

-Fatımilerin Mısır’da hakimiyeti ve düzeni tesis ederek ticaret ve kültürel hayatın gelişebileceği bir havza yaratmaları.

-Gaznelilerin büyük bir güç olarak Hindistan’da denetimi sağlayarak burayı ticaret için meskun ve karlı bir yer haline getirecek düzeni tesis etmeleri.

-Haçlı seferleri, Müslümanların denizlerdeki hakimiyetlerinin tehdit edilmesi ve Avrupa’da kentlerin gelişimi.

Bu olgu ve gelişmeler Doğu ve Batı’da yaşanan yapısal dönüşümlerle kesiştikleri ölçüde Yahudi mevcudiyeti öncelikle Bağdat çevresinden çepelere sonra da Doğu’dan Batı’ya kaymıştır.

¹⁶⁷ Rustow bu odak kaymasını teyit etmekte ve hadiseyi varsıllığın batıya kaymış olmasına bağlamakta (Rustow, 2008), Astren, Botticini ve Eckstein ise varsıllığın batıya kaymasını, Bağdat’ın etkinliğinin yok olması, Moğol istilaları ve Müslüman topraklarında ticari değiş tokuş ve zenginleşmenin yerini tarımsal “geçim (hayatta kalma) ekonomileri”nin almış olmasına bağlamaktadır (Astren, 2004: 39; Botticini & Eckstein, 2012). Gerek Rustow, gerek Astren gerekse de Botticini ve Eckstein’in tahlilleri, zaten ortada duran sonuçları “neden” olarak gösteriyor gibidir.

olduğu ölçüde, onun dönüşümü ilginizin sınırları içerisinde kalmaktadır ve kendisine yönelecek genel ve hızlı bir bakışı hak etmektedir.

Hodgson, İslam medeniyetinin gerilemesini, İslamileşmiş coğrafyada içsel parametrelerden kaynaklanmış bir krize bağlarken, Braudel bu gerilemeyi daha ziyade Akdeniz'e ve Avrupalıların 11. yüzyılda bu hayati havzayı ele geçirmelerine dayandırmıştır. Gelgelelim, tek başına ve kristalize halde her iki yaklaşım da, bir diğerinin önemini belirli bir ölçüde ihmal etmekten kaynaklanan bir kısıtlılık ile malulmuş gibi görünmektedir.

Braudel'e göre Doğu'da gerilemenin muhtemel nedenlerinden birisi yeni gelenlerin iktidarı ele geçirmeleridir. 12. ve 13. yüzyıllarda, "barbar halklar", geleneklerine yabancı oldukları Akdeniz dünyasının birliğini ve Akdeniz dünyasından beslenen İslam medeniyetini parçalayacaklardır (Braudel, 2014: 121). Ne var ki, ne Doğu'da ne de Batı'da çapul iktisadına dayalı göçerlerin, yerleşiklerin üzerlerine çöklenmelerinin sonuçlarını fazlaca basite indirgememek gerekir. Zaten Braudel de bu yeni gelenlerin, fetihlerden sonra hızla uygarlaştıklarını ve 1260'ta Moğolları durdurmayı başararak, 1291'de Akka'yı Hristiyan barbarlardan geri alarak, İslam medeniyetinin özerkliğini yeniden elde edebilmesinde hayati bir rol oynamış olduklarını teslim etmektedir (Braudel, 2014: 121-122).

Hodgson'a göre, İslamileşmiş coğrafyada 10. ve 13. yüzyıllar arasında yaşanan iktisadi çelişki, "kentler ve tarımsal alanlar aynı siyasal otoritenin altında birleştirilmeye çalışıldığında, hem toprak sahibi sınıfın toprak üzerindeki hareket kabiliyetini muhafaza edebilen, hem de sürekli yerel özerklik içinde ticaret şehirlerini destekleyebilen ortak kurumlar için etkili bir meşruiyet oluşturma zorluğundan kaynaklanmaktaydı" (Hodgson(II), 1995: 70). Ancak Hodgson'un tespit ettiği bu çıkmaz tek başına düşünüldüğünde, bütüncül bir içe kapanışı açıklamakta yetersizmiş gibi görünmektedir.

Bu çıkmaz, ancak Asyalı kavimlerin-ve 1095'ten itibaren Haçlıların- Orta Kurak bölgeye akınları ile birleştiği zaman anlamlı bir savrulmaya neden olmuş, yüksek halifelüğün 9. yüzyıla kadar süren tartışmasız otoritesi bertaraf edilir edilmez, bu iki olgu (iktisadi çelişki ve dış tehditler), bölgenin askeri himaye rejimlerinin pençesine düşmesine sebebiyet vermiştir. Bu eklemeyi yaptıktan sonra Hodgson'ın sözünü bitirmesine müsaade edilebilir.

“Sonuç olarak, hiçbir iç kökenli toplumsal yapının etkili gücü kullanamadığı zamanlar, çözüm sadece askeri olabilirdi. Meşrulaştırılmış bir imtiyaz olmayınca topraklar, güçlerinin temeli arazi olan ve askerlerden sorumlu soylu ailelerin elinde kalma eğilimindeydi. Toprak tekrar be tekrar, her şeyden önce asker olanlara ve toprağı sadece bunun bir sonucu olarak-ve yerel açıdan mevcut en iyi askerler oldukları sürece- ellerinde tutan kişilere dağıtıldı. Bu esnada şehirler de askerileşmeye karşı koyamazdı. Yerel özellik olmayınca, şehirlerin kozmopolit eğilimleri vurgulanmadı. Şehir toplumsal olarak parçalandı... ” (Hodgson(II), 1995: 70).

Askeri himaye rejimlerini tesis etmiş bulunan, Braudel'in deyimi ile bu “tehlikeli kurtarıcılar”, İspanya'da Murabıtlar ve berberiler, Ökümen'in Nil-Amuderya arasında kalan bölümünde ise Orta Asya'nın soğuk steplerinden gelen Selçuklular veya Kafkasya'dan gelen eski kölelerdir (Braudel, 2014: 121).

Varsıllık ve kültürel hareketliliğin kaymış olduğu Mısır'da hüküm süren Şii Fatimiler, hilafeti ve dolayısıyla otoriteyi Abbasiler örneğinde olduğu gibi evrenselleştirmeyi denemiş, Da'wa ideolojisini Irak, İran, Afganistan içlerine kadar yayma girişimlerinde bulunmuş (Daftary, 1998: 38-40), ancak 8. yüzyıl Abbasi Halifeliği benzeri aşkın bir otorite tesis edememişlerdir (Brett, 2011: 3). 11. ve 12.

yüzyıllarda Mısır, doğudan Türkler batıdan Haçlıların sıkıştırması ile zayıflamış, bu gerileme askeri himaye rejimlerinin Mısır'a da uzanmasına kapı aralanmıştır. Bunların Fatimilerden miras kalan topraktaki ilk örneği, doğu (Step halkları) ve batıdan (Haçlılar) gelen baskıyı frenlemeyi başaran Eyyübiler olacak, bunları Memlûkler takip edecektir. Böylece Doğu'da yalnızca Yahudilerin değil, zenginliklerin taşıyıcısı Akdeniz'e hakim, Fas üzerinden Atlantik'e çıkan, Kızıl Deniz'e hakim ve buradan Hint Okyanusu'na çıkan, ama daha da önemlisi Batı'da henüz üzerinde oturduğu rantı paylaşma iradesiyle ona meydan okuyabilecek rakibi bulunmayan Müslüman egemenliğinin ve hilafetin de altın çağı nihayete erecektir.

13. yüzyıla gelindiğinde İslam coğrafyası siyasal olarak parçalanmış bir görüntü arz etmekteydi. İran'dan Bağdat'a kadar şehirleri yakarak ve talan ederek ve yeniden düzen tesis ederek ilerleyen Moğol çapulcuları da bu parçalanmış görüntünün üzerine bir kabus gibi çökmüştü. Moğol ilerlemesi, Şii Fatimilerden iktidarı devralan ve Mısır'da da Nil-Amuderya arasında kalan bölgenin geri kalanında olduğu gibi bir askeri himaye rejimi kurmuş olan Memlûkler yani bir bakıma Moğolların, bir süre önce uygarlıkla hemhal olmuş “sınıfsal” kuzenleri tarafından Filistin'de durduruldu.¹⁶⁸

İslamiyet kararı yeniden ele geçirdiyse de artık denizi kaybetmişti. 16. yüzyılda, eski Bizans coğrafyasını tekrar bir araya getirecek Osmanlı ile Lale Devrine dek sürecek bir canlanma evresine girildi. Ama bu nispeten kısa parıltı dönemi gerek okyanuslarda Avrupalılarla rekabet edilemediğinden, gerek teknik ilerleme treni kaçırılmış olduğundan gerekse kuzeyde enerjik Rus İmparatorluğu'nun mukavemetine direnilemediğinden sönüvermiştir (Braudel: 123-126).

¹⁶⁸ Bu süreç Avrupa'da kuzeyli barbarların istilalarını, yine bir kuzeyli barbar olan Rollo önderliğindeki Normanların durdurmaları ile benzerlik göstermektedir. 8. ve 9. yüzyıllarda Britanya ve Galya'yı tehdit eden Viking istilaları, bunların bir kısmının, 10. yüzyılda parçalanmış Karolenj İmparatorluğu'nun batı topraklarında yerleşikleşmesi ve arkadan gelen diğer Viking çapulcularını geriye püskürtmeleri neticesinde durdurulabilmişti. Rollo, feodal iktisat ve ayrıcalıklar sisteminde ortaya çıkan rantın bir kısmının üzerine çökrelebilmek karşılığında, kan asabiyesini terk etmiş, alemlerin rabbinin ve onun yer yüzündeki temsilcisi olan papanın otoritesini kabul etmiş, vaftiz olmuş ve *Saint-Clair-sur-Epte* anlaşması ile Katoliklerle bir sebep asabiyesi kurmuştur.

Abbasi Altın Çağı'nın çöküşü ile karasal askeri himaye devletlerinin ortaya çıkışının nasıl bir sosyo-ekonomik dönüşümün ürünü olduğu yukarıda ele alındı. Bu yapısal dönüşümlerin incelenmesinin ardından, şimdi, Yahudi mevcudiyeti, kültürel-ticari faaliyetler ve nüfus hareketlerinin iki aşamada gerçekleşen dönüşümünü açıklamaya geçebiliriz.

İlk aşamada (9. ve 10. yüzyıllar), Hristiyan Batı'ya, Kuzey Afrika'ya (Rustow, 2008) ve Hindistan'a gönüllü bir göç ile buna paralel yürüyen bir Müslümanlaşma dalgasının varlığı görülecektir. Yahudi mevcudiyetinin yer değiştirmesinin ilk aşaması birbiri üzerine binmiş iki sürecin tezahürü olarak anlaşılmalıdır. İlk süreç, Bizans ve Sasani askeri-bürokratik-ticari elitlerinden boşalan alanların kapılması amacıyla Emevi ve Abbasi halifelikleri döneminde İslam'a geçişlerdir (Astren, 2004: 36). İkinci süreç, Hindistan ve Mısır ve Avrupa yönlerine¹⁶⁹ gerçekleşen harekettir ve Bağdat'ın ısıltısını kaybetmesi ile tetiklenmiştir. Yer değiştirme, Hindistan ile Fatimilerin Kuzey Afrika'dan Hint Okyanusu'na canlı bir ticaret hayatını himaye ettikleri Mansuriye, İskenderiye, Fustat ve hemen Kuzeyinde ona bitişik olarak kurulan Kahire yönüne olmuştur.

Fatimi hilafetinin merkezi Tunus'tan Mısır'a kayınca, Irak, Suriye, Filistin, İran gibi bölgelerden, Yahudilerin de içlerinde bulunduğu tacir ve zanaatkarların akımına uğramıştır (Goitein, 1967: 49-52). Fatimi Mısır'da yabancı tüccarlar devletinin önemli unsurları haline geldiler. Mısır'da Helenistik zamandan beri iki deniz yolu üzerinden yapılan ticaret zenginliğin kaynağıydı. Tacirler Hint Okyanusu'ndan Kızıl Deniz'e uzanıyor buradan Nil ve Akdeniz'e çıkıyorlardı (Hodgson(II), 1995: 23).

¹⁶⁹ Avrupa'ya yönelen esas büyük dalga 11. ve 13. yüzyıllar arasında, Haçlı Seferleri, Avrupa'da kentlerin canlanması, Moğol istilası ve Doğu'da askeri himaye rejimlerinin ortaya çıkmasına koşut olarak yaşanmıştır.

“Böylece Hindistan ve Akdeniz arasındaki ticaret temin edilmiş oluyordu. Hindistan ve Hintliler, Akdeniz topraklarında hazır pazarı olan çok çeşitli lüks mallar- baharat, parfümler, nadide giysiler, çelik...vb- üretiyorlar karşılığında cam eşya, elbise, diğer el yapımı şeyler ile kuzey ve güney topraklarının kürk, altın gibi işlenmemiş maddelerini alıyorlardı. Bu ticaretin büyük bölümü İskenderiye’den geçiyordu ki bu sayede Mısırlı aracılar büyük karlar sağladılar” (Hodgson(II), 1995: 23).

İkinci aşamadaysa, Haçlı Seferleri ve Moğol istilasını izleyen süreçte Ökümen’in İslamileşmiş kısmında tarım ekonomilerine dönüş, kültürel, iktisadi ve siyasal bir içe kapanma yaşanacak, bu içe kapanmaya paralel olarak birçok Yahudi cemaati Batı’ya yönelecektir (Botticini & Eckstein, 2012). Hristiyan Batı’nın Doğu’ya bir rakip olarak ortaya çıkması ve zamanla ona ticaret ve kültürel hayatın bir çok veçhesinde galebe çalması sırasında, şehirlileşmiş Yahudiler rantın peşi sıra Batı’ya yönelmişlerdir (Rustow, 2008: 134-135).

Aslında bu noktada bu iki sürece paralel işleyen ve Karailik mezhebini doğuran¹⁷⁰ üçüncü bir süreci de anmak yerinde olacaktır. Bu süreç neticesinde rabbani Yahudilikten büyük bir çıkış yaşanmıştır. Karailik için burada açacağımız parantezin önemi, ilgili sürecin Yahudi mevcudiyetinin yer değiştirmesine neden olan yapısal süreçlerle kesişmesidir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Irak merkezli Yahudi cemaatlerinin bir kısmı şehirlileşerek zenginleşmiş, bu imkana sahip olmayan daha büyük bir kısmı ise İslam’a geçmiştir. Astren’e göre, 13. yüzyıla gelindiğinde, “Orta Doğu”¹⁷¹ ve Kuzey Afrika’nın

¹⁷⁰ Karailiğe temel oluşturan sözlü gelenek ve Talmud’un reddi fikirleri M.Ö. 1. ve 2. yüzyıllara kadar geri gitse de, sekt 8. ve 10. yüzyıllar arasında doğmuş ve kendisini rabbani Yahudiliğin karşısında konumlandırmıştır.

¹⁷¹ Astren, Nil-Amuderya arasında kalan bölgeyi ifade etmek için Ortadoğu kavramını kullanmayı tercih ediyor.

büyük bir kısmı İslamlaşmış, Yahudi ve Hristiyanlar kamusal hayat ve pazarda mevzi kaybetmişti. Ayrıca Moğol istilasını nedeniyle var olan sınırlı imkanlar da silinmeye yüz tutmuştu. Bu nedenle Yahudiler bölgede ötekileştirilmiş hissetmiş olmalıydı. Bu durum da hem İslam'a kitlesel geçişleri hem de buna alternatif bir yeniden canlanma hareketi olarak Karailiğin ortaya çıkışını açıklamaktaydı (Astren, 2004: 39-41). Ancak Astren'in bu açıklaması eksik kalmış gibi görünmektedir.

Yahudilik'ten İslam'a kitlesel geçişlerin ve iktisadi olanakların azalmasının, kendisini rabbinik otoritenin karşısına konumlandıran Karailiğin ortaya çıkmasının anlaşılmasında önemli bir perspektif sunduğu doğrudur. Ancak bundan Karailiğin doğmasının tek müsebbibinin İslamlaşma ve azalan iktisadi olanaklar olduğu gibi bir sonuca varılamaz. İslam'a kitlesel geçişler ve Bağdat merkezli iktisadi olanakların gerilemesi birer veridir. Öte yandan Karailiğin, Yahudilerin zanaatçı, doktor, danışman, filozof, tercüman ve tacirler olarak, kozmopolit Abbasi kent hayatının bir unsuru oldukları 8. yüzyılın varsıl Bağdat'ında doğmuş olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Buna mukabil İskenderiye ve Fatımi kontrolündeki Hint Okyanusu Havzası'nda yeni ticari olanaklar ve kozmopolit bir kültürel hayat inşa olmuş ve Kahire Bağdat'ın yerini almıştı. Yukarıda değinilen, Şii Fatımi himayesinde ortaya çıkan varsıllık göz önünde bulundurulduğunda, 8. ve 10. yüzyıllar arasında ortaya çıkan (Olszowy-Schlanger, 2003: 255) Karailiğin esas gelişimini 10. yüzyıldan itibaren Mısır'da göstermesi, Karai edebiyatının, teolojisinin ve buna saldırı niteliğinde gelişen rabbani yanıtlarının (*responsalar*) 10. yüzyılda görülmesi bir tesadüf sayılamaz (Efron, 2016).

Böylece Musa kanunlarını takip eden ümmet iki zıt yönde hareket etmiştir. 1) Gündelik hayatın her veçhesinde, ticari, mesleki ve kültürel ilişkilerde din eksenli düşünceden uzaklaşarak, kafir Müslüman ve Hristiyanlar ile iş tutan, kar, itibar, daha fazla para ve güç peşinde koşan bir Yahudi kimliğine dahil olmuşlardır. 2) Kimlikssel, ekonomik ve siyasi çelişkilerden tedricen sıyrılarak İslam'a geçmişlerdir. Bu iki

seçeneğin zıtlığı Yahudi cemaatlerinde kimliksel bir sıkışmışlık yaratmıştır. Tam da bu sıkışmışlık Bağdat ve daha sonra Kahire merkezli olarak zenginleşen ve din eksenli düşünen kitlenin bir kısmının İslam ve rabbani Yahudiliğe alternatif olarak sözlü geleneği ve Talmud okumalarını reddeden sofı (Goitein, 2005: 174; Fine L. , 2001: 22) Karailik mezhebine iltihak etmesine sebep olmuştur (Astren, 2004: 39-40). Karailiğin 10. ve 11. yüzyıllardaki merkezinin de Mısır olması bu bakımdan bir tesadüf değildir.

Özetle Yahudilerin Doğu'daki hikayesi, medeniyet ve varsıllığın Doğu'daki hikayesine koşut biçimde, 18. yüzyıldan itibaren marjinalleşeceği çağa girmiştir. Bu hikayenin sonu, Yahudilerin ve Yahudiliğin, 1948'de bir ulus-devlet kuracak dönüşümü nasıl geçirmiş olduklarını kavrayabilmeyi amaçlayan gözlerin, kaçınılmaz olarak Batı'ya ve oradaki süreklilikler ile dönüşümlere odaklanmak zorunda kalacağı yeni bir konjonktürün zeminini hazırlamıştır.

2. Pax-Romana'nın Yıkıntılarından Şarlman'a Batı'da Yahudiliğin Görünümü: Avrupa'da Yahudi Karanlık Çağı

Ortaçağ'da ve sonrasında Hristiyan egemenlerin ve kilisenin Yahudilere bakışını, Aziz Augustine'in öğretileri etkilemiştir. Aslında Aziz Thomas'ın Avrupa özelinde eklemiş olduğu bir kaç yorum paranteze alınırsa, Hristiyanlar ile Yahudi cemaatleri arasındaki ilişkinin bu güne dek uzanan formunu, Augustine'in Yahudiler hakkında yazdıkları belirlemiştir. Literatürde Augustine'in fikirlerinin, daha ziyade Batı Hristiyanlığı'nın gelişiminde oynadığı rol üzerinde durulmuştur. Augustine'in Avrupa ile ilişkilendirilerek ele alınmasının sebebi büyük ihtimalle, onun Tanrı Devleti & Yeryüzü Devleti dikotomisinin Avrupa'nın parçalanmış siyasal gerçekliğine birebir uymasındır. 5. yüzyılda Batı Roma Devleti bir parçalanma halindeydi, imparatorluk

formundaki devlet sahnedan çekilirken, onun yerini, bir zamanlar *(G)üvenliğini* sağladığı yasal-teolojik-siyasal alanın kendi davetiyle¹⁷², kilise alıyordu.

Augustine'in öğretilerinin, Yahudilere olan yaklaşımı şekillendiren özü, *testimonium veritatis* (hakikatın şahitleri) formülüdür (Roth, 2003: 163; Cohen J. , 1998; Turner, 2007: 197; Fredriksen, 1995). Buna göre, Yahudiler kutsal mesajın kendileri aracılığı ile insanlığa iletildiği kutsal bir ümmetti ve çoğu İsa'nın dirilişi üzerine Hristiyanlığa geçmişti. Geriye kalanların büyük bir kısmı da zaman¹⁷³ geldiğinde Rab İsa Mesih'e iman edecekti. Lakin Musa'nın ümmeti arasından bir küçük azınlık, müjdeyi, teslis inancını ve kurtuluşu kabul etmeyi reddedecek¹⁷⁴, rabbın gazabıyla dünyanın dört yanında saçılı bulunan bu tanrı katilleri, inananlara ibret olmaları için gözleri ve kalpleri mühürlenmiş olarak bırakılacaktı. Bu yaklaşımın Augustine'in eserleri içerisinde en iyi özetlendiği yerlerden birisi Tanrı'nın Şehri adlı eserinin 18. kitabının Yahudilerin hakikate şahitliklerine ayırdığı 46. bölümüdür. Aşağıda bu fikirlerin Hristiyan siyasal ilahiyatında çağlar boyunca oynayacağı rolün merkeziliğine istinaden ilgili bölümden parçalara yer verilecektir.

¹⁷² Avrupa'da yaşanan maddi dönüşümler, düzen mantığının sürdürülebilmesi için yeni bir ideolojik üst yapıyı ve bu üst yapıya dayanarak kendisini kuracak bir iktidar düzeneğini *(G)erektiliyor* ve çağırıyordu. Bu dönüşümün neticesinde, kilise, yeni ideolojik üst yapının (ya da otoritenin) üretildiği kurum olarak aynı zamanda iktidarın da sahibi ve kullanıcısı haline gelecektir. Aşağıda bu maddi ve ideolojik dönüşüm Yahudilerle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır

¹⁷³ “Rab, Her Şeye Egemen Rab, Asur'un güçlü adamlarını yıpratıcı hastalıkla cezalandıracak. Orduları alev alev yanacak. İsrail'in ışığı ateş, İsrail'in kutsalı alev olacak; Asur'un dikenli çalılarını bir gün içinde yakıp bitirecek. Görkemli ormanıyla verimli tarlaları, ölümcül bir hastalığa yakalanmış insan gibi tümüyle harap olacak. Ormanda artakalan ağaçlar bir çocuğun bile sayabileceği kadar az olacak. O gün İsrail'in sağ kalanları Yakup'un kaçıp kurtulan torunları, kendilerini yok etmek isteyene değil, artık içtenlikle Rabbe, İsrail'in kutsalına dayanacaklar. Geriye kalanlar, Yakup soyundan sağ kalanlar, güçlü tanrıya dönecekler” (Yeşaya 10, 10-16).

¹⁷⁴ “Ey İsrail, halkın denizin kumu kadar çok olsa da, ancak pek azı dönecek. Tümüyle adil bir yıkım kararlaştırıldı” (Yeşaya 10, 22).

“Sezar Augustus’un İmparatorluğu döneminde, Herod Yudea’da hüküm sürerken, Beytlehem’de İsa dünyaya geldi. Bir bakireden doğan insanoğlu¹⁷⁵, Baba’nın içinde saklı Rab. Onun adına İmmanuel dediler¹⁷⁶, rab bizimledir anlamında. İsa birçok büyük mucize ile tanrı olduğunu ispat etti; ilk olarak olağanüstü doğum şekliyle, sonra da ölü bedeninin dirilmiş olmasıyla...Lakin tüm bunlara inanmayan Yahudiler onu katlettiler. Yahudilerin krallıkları Romalılar tarafından kendilerinden alındı ve onlar dünyanın çeşitli yerlerine dağıldılar; öyle ki yer yüzünde Yahudilerin bulunmadığı bir yer kalmadı. Bu cihetle, onların varlıkları bizim İsa hakkında söylediklerimizin düzmece olmadığının yaşayan ispatı, hakikat ve kurtuluşun tanıklığı-hatırlatıcısıdır. İsa’nın azabı sırasında ama daha ziyade dirilmesi sonrasında Yahudilerin çoğu iman etti, ancak bir kısmı, tıpkı İsa’nın, “İsrail’in çocuklarının sayısı¹⁷⁷ denizdeki kumlar kadar çoğalacaksa da bir kalıntı her zaman muhafaza edilmeli” diyerek haber verdiği gibi, imandan yüz çevirdi...bırak onların gözleri ve kalpleri mühürlü kalsın...böylece bizim kutsal metinlerimize inanmadıklarında, onları kendilerinininki tatmin etsin. Esasında tam da bu durum, İsa’nın kiliseleri dört bir yere yayılırken, onların dört bir yerde yabancıların egemenliğine boyun eğmeleri ve bizim inancımızın esaslarının içinde var olduğu kutsal metinleri beraberlerinde taşımaları inancımızın ve bizim gerçekliğimizi ispat etmektedir...Öyleyse onları (düşmanlarını) yasayı çiğnedikleri için katletme, bırak senin kudretin altında sağa sola dağılmış vaziyette kalsınlar. Öyleyse Rabbin merhameti bu kilise düşmanlarının üzerinedir. Tıpkı havarinin¹⁷⁸ dediği gibi, “Onların günahı ulusların (gentiles, goyim) kurtuluşu olacaktır...onları öldürme, Yahudi olarak kalmalarına izin ver ve bırak dağılıp gitsinler zira tek bir yerde kahlırlarsa her yerde olan kilise’nin halkı için hakikatin tanığı olamazlar” (Tanrı’nın Şehri Kitap 18, Bölüm 46, Schaff, 1890).

¹⁷⁵ İsa da Yeni Ahit’te kendisinden insanoğlu diye bahsetmektedir.

¹⁷⁶ Augustin Matta 1:22’deki kehanete atıf yapıyor. “Bütün bunlar Rab’bin peygamber aracılığıyla bildirdiği şu sözler yerine gelsin diye oldu: İşte kız gebe kalıp bir oğul doğuracak. Adını İmmanuel koyacaklar. İmmanuel, tanrı bizimle demektir” (Matta 1:22-23).

¹⁷⁷ Burada İsrail’in çocuklarından kasıt lanetli tanrı ve katili Yahudiler değil; kurtuluş ve müjdeyi kabul ederek Hristiyan olan müminlerdir.

¹⁷⁸ Augustine Tarsuslu Aziz Pavlus’a atıf yapıyor “Öyleyse soruyorum, İsraililer bir daha kalkmamak üzere mi sendeleyip düştüler? Kesinlikle hayır, ama onların suçu yüzünden diğer uluslara (gentiles, goyim) kurtuluş verildi” (Romalılar 11:11).

Augustine ve onun öğretisini takip eden kilise, Yahudilerin Yahudi olarak mevcudiyetlerini sürdürmelerine göz yuman, ancak onların Hristiyanlara galebe çalacak derecede güçlenmelerine ya da sayılarının artmasına izin vermeyen bir tutum benimsemiştir. kilisenin bu tutumu, Papa Büyük (Birinci) Gregory tarafından, içlerinde krallar ve psikoposların bulunduğu birçok idareciye gönderilen çok sayıda mektubun konusu olmuştur. Mektuplarda, Yahudileri Hristiyanlığa döndürmek için onlara zor ve şiddet uygulanması ve ibadethanelerine el konulması yasaklanırken, dinlerini sinagoglarında özgürce yaşamalarına izin verilmesi emredilmiştir (Katz, 1933: 116-117, 124,127, 131). Bununla birlikte, aynı mektuplarda Papa Gregor, piskopos ve idarecileri, Yahudilerin köle sahibi olmalarına izin vermekten, Yahudilerin Hristiyanların üzerinde konumlara gelip onların işverenleri olabilmelerinin yolunu açmaktan da men etmektedir:

“Her kim ki bizden olmayanları samimi bir çaba ile Hristiyan inancına çağırmaya niyetlenirse, acımasızlık ve huşunet ile değil, cezbetme yoluyla yapar!...Yahudileri ananelerinden men etmekle elinize ne geçecek? Yahudilere eziyet etmek onları iman yoluna döndürecek mi? Yahudiler zorla ve gönülsüz olarak değil, kendilerine verilen vaaz neticesinde ve akıllarına yattığı için tanrıya iman etmeliler... ” (Papa Gregor’un Naples Psikoposu Pascasius’a Mektubu, Linder A. , 1997: 443).

“Krallığınızda Yahudilerin Hristiyan köleler edinmelerine izin verdiğiniz bize haber verildiğinde tam manasıyla şaşkına döndük!...bu nedenle siz majestelerinin ülkenizden bir an evvel bu habis şeytanlığı defetmenizi temenni ederiz. İnananlarını özgür bırakmanız, her şeye kadir efendimizin gözünde şimdi olduğunuzdan da değerli bir konuma yükselmenizi sağlayacaktır” (Papa Gregor’un Frankların Kraliçesi Brunhild’e Mektubu, Linder A. , 1997: 440).

Gregor'un Augustine'den ilhamla geliştirdiği ve titiz bir şekilde uygulamaya gayret ettiği bu yaklaşım yani "ne öldür ne kudret sahibi olmalarına izin ver" düşturu, Katolik Kilisesi'nin, en azından Aziz Thomas'a kadar (Cohen J., 1983: 24-26) resmi siyaseti haline gelecektir (Cohen J., 1983)¹⁷⁹. Kaynağını Augustine'in fikirlerinde bulan bu yaklaşım yüzyıllar içerisinde Yahudi nüfusunun Avrupa'da giderek azalmasına (Haçlı Seferleri'ne kadar) ve Yahudi varlığının silikleşmesine neden olmuş, ancak hepten yok olmasını da engellemiştir.

4. yüzyılın başında Roma İmparatorluğu siyasal bir parçalanmanın eřiğindeydi¹⁸⁰. İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde bulundukları yerin seküler egemenleri haline gelmiş Roma valileri ile yarı resmi bir ilişki geliştirmiş piskoposlar siyasal ilahiyatı yeniden düzenlemeye girişmişlerdi. Bu düzenleme ve şekil verme girişiminin ilk halkalarından birisi 4. yüzyılın ilk çeyreğinde toplanan Elvira Konsili'dir¹⁸¹. İşpanya'da Granada yakınlarında Elvira'da bir araya gelen piskopos ve papazlar, 81 kanondan oluşan bir metin ortaya çıkardılar. Bu kanonik iskelet, Yahudi-Hristiyan ilişkilerini belirleyecek bir ereve sundu (Albert, 1980: 208).

Bu kanonlardan bazıları puta tapıcılık ve pagan ayinlerine katılımla birlikte, Yahudi geleneklerini tatbik etmeyi, Yahudi doktorların hazırladıkları ilacı kullanmayı, Yahudiler ile aynı masada yemek yemek ve evlenmeyi (Brundage, 1988: 29-32) de yasaklamıştır.

¹⁷⁹ Teolojik tartişmaların renginin Augustine'in tolerans yaklaşımından uzaklaşmasının 13. yüzyıla denk gelmesi hiç şüphesiz bir tesadüf değildir. Yahudilerin 1290'da İngiltere'den, 1300'ler boyunca da Fransa'dan sürülmelerini açıklayan teolojik-siyasal zemin aşağıda ele alınmaya çalışılacak, bu bağlamda bu tez, 13. yüzyılın büyük bir kırılma dönemi olduğu öne sürülecektir.

¹⁸⁰ 293'te Diocletian, İmparatorluğu idari olarak doğu ve batı ekseninde ikiye ayırmış, her iki yakada birer Augustus ve Sezar olmak üzere 4 fiili güç odağı (tetraşı) oluşturmuştu. Diocletian'ın ölümünden sonraki kargaşalardan Konstantin zaferle çıkacak, bu zaferin Hristiyanların tanrısının kutsaması sayesinde geldiğini düşünecek ve 312 yılında Hristiyanlık inancına kamusal özgürlük tanıyacaktır. Elbette burada mesele "Konstantin'e yardım eden melekler" ya da onun ne düşündüğu değil, söz konusu uzamın bu tek tanrılı dini İmparatorluğun üst yapısının cılası olarak kendisine çağırmış olmasıdır.

¹⁸¹ Konsilin ne zaman toplanmış olduğu tartişmalı olmakla birlikte, 4. yüzyılın ilk çeyreğinde, 305-312 arasında bir tarihte toplandığına şüphe yoktur.

“Katoliklerin kızları kafirlere ve Yahudilere verilmeyecek; meğer ki kiliseye boyun eğmiş olalar. Zira imansız bir kafir ile iman etmiş birisi arasında bir ortaklık olamaz. Ebeveynler bu hükmün hilafına eylerlerse beş yıllığına aforoz edileceklerdir” (Elvira Konsili Konon 16, Linder A. , 1997: 483).

Tarımsal ürünün, kamusal alanda şaman ya da din adamlarınca kutsanması siyasal bir eylemdir. Topluluk kutsal kolektivitesini ve kendisini var eden gücün verdiği nimetleri, o gücün adına kutsayarak sürdürmektedir. Varlığın devamı nimetlere bağlıdır; öyleyse nimetler de kutsaldır. Bu kutsama, insan, toplum ve doğanın yekpare olduğu, gücün insan, toplum ve doğaya ait olduğu bir sistemde tezahür edebileceği gibi iktidarın parçalanmış ve toplumdan farklılaşmış olduğu bir düzlemde de gerçekleşebilir. 4. yüzyılda otoritenin ve gücün sahibi farklılaşırken, kilise kendisinin iktidarın merkezinde olduğu bir kolektif kutsallık kurgulamaya çalışıyor, kendisine rakip olarak gördüğü sinagogu da tıpkı Roma panteonu gibi toplumsal pratiklerden dışlamaya çalışıyordu.

“Hiçkimse tarımsal ürünününü Yahudilere kutsattırmayacak; zira bu, bize tanrı tarafından sunulmuş nimetler için ettiğimiz şükrülere ve bu nimetlerin kutsallıklarına hael getirir ” (Elvira Konsili Kanon 49, Linder A. , 1997: 483)

Yemek yeme, beslenme şekilleri, sevme biçimi, bir işçi ile patronu arasındaki ilişkiler, cinselliğin bastırılma tarzı, aile içi zorunluluklar, çocuk düşürmenin yasaklanması gibi en gündelik şeyler aslında siyasaldır (Foucault, 2011: 123) ve iktidarın kendisini kurma biçimleri ya da bununla mücadele eden birey ya da kolektivitenin siyasallaşma biçimleri ile alakalıdır. Bu bağlamda Roma mirası üzerine çöreklenecek, yeni bir aristokrasi, iktidar kastı ve bunları destekleyecek siyasal teoloji

yaratmaya çabalayan “yeni Hristiyanlar”ın, yeme-içme pratiklerine, cinsellik ve evliliklerle ilgili alana da el atmış olması tesadüf değildir.

“ Hükmolunmuştur ki, bir rahip ya da herhangi bir inanan Yahudilerle aynı masaya oturur da yemek yerse, derhal kendi kendini ıslah etmesi maksadıyla komünüyondan atılacaktır” (Elvira Konsili Kanon 50, Linder A., 1997: 483.

“İnançlılardan her kim bir Yahudiyle ya da uluslardan (gentiles)¹⁸² biriyle ile zina ederse, komünüyondan atılacaktır” (Elvira Konsili Kanon 78, Linder A., 1997: 484).

İktidarın kendisini ve kendisine içkin olarak tasavvur ettiği hayali topluluğu kurma pratiklerinde temizlik&kirlilik dikotomisinin de önemli bir yeri vardır. Yahudiler kirli mahlukatları; etraflarındaki şeyleri de dokunmak suretiyle kirli kılıyorlardı; temiz olan Hristiyanlarla aynı mekanı paylaşmaları, birlikte oturup kalkmaları ve aynı kaptan yemeleri düşünülemezdi. Zaten Rab de 2. Korintliler de murdar olan ile yakınlaşmayı yasaklamıyor muydu?¹⁸³ Bu mantık üzerinden, 14. ve 15. yüzyıllarda Fransa ve İtalya’da Yahudilerin pazar yerlerinde gıda ürünlerine seçmek için dokunmaları yasaklanmış, dokundukları gıda maddesini satın almaları mecbur tutulmuştur (Stow, 2006: 20).

Elvira Konsili’nde alınan piskoposluk kararları, önceki bölümlerde bir fragmanı alıntılanan *Lex Visigothorum* ile karıştırılmamalıdır. Elvira Konsili’nin toplandığı tarih olan 4. yüzyılın ilk çeyreğinde henüz Roma İmparatorluğu İspanya üzerinde hukuksal

¹⁸² Latince metinde geçen, Siyonist tarih yazımının bugün ulus şeklinde çevirdiği gentiles kelimesi, burada kafirler, paganlar anlamında kullanılıyor.

¹⁸³ “İmansızlarla aynı boyunduruğa girmeyin. Çünkü doğrulukla fesadın ne ortaklığı, ışıkla karanlığın ne paydaşlığı olabilir?...bu nedenle imansızlar arasından çıkıp ayrılın diyor Rab...murdara dokunmayın, ben de sizi kabul edeceğim” (2. Korintliler 6:14-17)

yaşamını sürdürmekteydi ve 711'e değin bölgeye hâkim olacak Vizigot krallığı ortaya çıkmamıştı. Yine de bu ve buna benzer yüzlerce kilise metni ile sonradan devlet tarafından ortaya koyulacak yasaları birbirlerinden, seküler-seküler olmayan diye bir ayrıma tutmak yanıltıcı olacaktır. Bu durum literatürde sıkça düşülen bir hatadır.

Tetrarşi kargaşasından galip çıkan Konstantin, Judeo-Hristiyan geleneği, siyasal olarak parçalanmanın eşiğinde olan bu yapıyı bir arada tutabilecek bir tutkal olarak tasavvur etmiş ve 325'te İznik'te Hristiyanlığı Yahudilikten resmen ayırıştırarak onu bir devlet dini olarak tazmin ve tesis etme işine girişmiştir.

“Constantinus Agustus'tan tüm kiliselere...İznik'teki bu toplantıda kutsalların kutsalı paskalya yortusunun her yerde, bir ve aynı günde, Pazar gününde kutlanmasına karar verilmiştir. Bu en kutsal günü, ellerini ahlaksızca günahların en büyüğüne bulamış ve ruhları kör olmuş Yahudilerin geleneklerine göre kutlamak yanlışından dönülecektir. Haydi, bu iğrenç Yahudi kalabalığıyla aramızda hiçbir ortak yan kalmasın... Sevgili din kardeşlerim, haydi geleneklerimizle ilgili yeni düzenimize hep birlikte rıza gösterelim ve bu adi soysuzlarla herhangi bir şey paylaşma durumundan kendimizi kurtaralım¹⁸⁴... Tanrı sizi korusun, sevgili din kardeşlerim” (İznik Konsülü, Paskalya Yortusu'nun tarihine ilişkin bab, Marcus & Saperstein, 2015: 8).

¹⁸⁴ İsa Pesah'tan (hamursuz bayramı) hemen önce çarmıha gerilmiştir.

“İsa sözlerini bitirince öğrencilerine şöyle dedi: “Biliyorsunuz iki gün sonra Fısıh olacak ve insanoğlu çarmıha gerilmek üzere ele verilecek” (Matta 26, 1-2, Yeni Dünya Çevirisi, 2016)

“Mayasız ekmek bayramının ilk günü öğrenciler İsa'nın yanına gelerek fısıh (pesah) yemeğini yemen için nerede hazırlık yapmamızı istersin diye sordular. İsa onlara, ‘Kente varıp o adamın evine gidin’ dedi. Ona şöyle deyin: ‘Öğretmen diyor ki, zamanım yaklaştı. Fısıh Bayramı'nı, öğrencilerimle birlikte senin evinde kutlayacağım’ (Matta 26, 17-18, Yeni Dünya Çevirisi, 2016).

Buradan da anlaşılıyor ki Son Akşam Yemeği, aslında Yahudilerin Mısır'dan Çıkış efsanesini kutladıkları Hamursuz Bayramı kapsamında, İbrani takvimine göre her *Nisan* ayının 15'i akşamı (Gregoryen takvime göre Mart ya da Nisan aylarına denk gelir) düzenlenen yemektir. İsa bu yemeğin ertesi günü öğleye doğru çarmıha gerilmiş, üçüncü günde de “dirilmiştir”. Bu bağlamda ilk Hristiyanlar Yuhanna ve Matta'yı takiple İsa'nın yeniden dirilişini Pesah'ta kutluyorlardı. Konstantin bu adeti değiştirerek, devlet güdümünde tek tip bir dinsel takvim yaratmayı planlamış ve bunda da başarılı olmuş gibi görünüyor. Öte yandan akılda tutulmalıdır ki, İsa tarihte gerçekten yaşamış bir karakterse bile tam olarak ne zaman “dirildiği” konusu bugüne dek tartışmalı olarak kalmıştır.

Katolik, Ortodoks ve Protestanların ortak olarak benimsedikleri İsa'nın tanrı olduğuna ilişkin görüşün bu konsülde kemikleşmiş olması, Aryusçu yorumun devlet eliyle ezilmesi (Rubenstein, 1999: 68-69) ve İmparatorluğun doğu parçasının bin yıl daha ayakta kalması, Konstantin'in Hristiyanlığı İmparatorluğu ayakta tutacak bir tutkal olarak tanzim etmekte başarılı olduğunu göstermektedir.

Aslında bu durum yalnızca Konstantin'in tek taraflı girişimi olarak değil, iki taraflı okunmalıdır. Judeo-Hristiyan geleneğin yaygınlaşması köleci bir toplum yapısına dayanan Roma iktisadını ve İmparatorluğu ayakta tutan kurumları tehdit etmekteydi. Hodgson'a göre, Roma İmparatorluğu'nda gittikçe artan sayıda imtiyazlı aile ve kurumlar, vergiye ait konularda öncelik ve muafiyetler kazanıp, hiç imtiyazı olmayan veya nispeten az imtiyazlı halk üzerinde katlanılması giderek zorlaşan bir vergi yükü bırakmışlardı (Hodgson, 1995: 190). Bu bağlamda Hristiyanlığın, adalet arayışının yeni odağı haline gelmesi, fakir halk üzerine çeşitli finansal araçlarla çöreklenmiş bir azınlık ile bunların sömürdükleri kitleler arasındaki iktisadi açıklığın artık kapanamayacak biçimde açılmış olmasına bağlanabilir.

İdare bu yeni ve coşkun eğilimin önünde yıkılması kaçınılmaz bir set gibi durmak yerine onu kendisine mal ederek Hristiyanlık formuna büründürmüş ve kendi güdümünde yayılmasını teşvik etmiştir. Bu strateji İstanbul merkezli Doğu ve Güney Akdeniz'de başarıya ulaşmış, Batı'da ise Germen göçebelerin Avrupa'yı istilası ile tarih farklı bir yönde seyretmiştir.

Doğu'da bütünlüğünü, egemenliğini ve idari elastikiyetini korumayı başarmış olan devlet, Yahudilere de diğer yerel kültürlerle olduğu gibi, imparatorluk mantığı çerçevesinde yaklaşmıştır. Buna mukabil, Batı'da Romalıların üzerine çöreklenmiş barbarlar, her bölgede yeni bir toprak aristokrasisi ve elit sınıfını meydana getirmiş, çıkarların yerelliği, siyasal ilahiyatın ötekiye bakışının evrensel değil, mahalli

gereksinimler çerçevesinde kurgulamasına neden olmuştur. Şarlman'ın yerel idarelerin bir kısmını Fransa merkezli olarak birleştirmesi de ancak bir kıvılcım misali parlayıp sönecek, 16. yüzyılda yerellikler teritoriyal temelde gruplaşmaya giderek merkezi devletleri meydana getirecek, Avrupa'nın parçalanmış yasal-siyasal görüntüsü 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar değişmeyecektir¹⁸⁵.

Theodesius'un 395'teki ölümünün ardından resmen ikiye bölünmüş İmparatorluğun batı topraklarında, barbar halkların doğudan ve kuzeyden sızmalarına cevaz veren bir güç vakumu oluşmuştu (Heather, 1995: 11). Eski Roma, merkezi iktidar düzeneğinin lejyonları ve vergi mültezim ile yok olduğu, meşhur yollarının bakımsızlıktan kullanılamadığı, para ekonomisinin kurallarının unutulduğu, Latince konuşan yüksek kültür mensuplarının panteondaki düzinelerce tanrı ile birlikte buharlaştığı, şehirlerin nüfuslarının azaldığı (Russel, 1958: 87-88), limanların bakımsızlıktan kapandığı ve iskele sisteminin türediği (Stambaugh, 1988: 274) bu yeni dünyanın hafızasında anlaşılmaz ve silik bir görüntüye dönüşmüştü. Bu dönemde Avrupa'daki Yahudi mevcudiyeti de kaybolmaya yüz tutmuştur (Toch, 2013: 39). İbrani Üniversitesi'nden Ortaçağ Tarihçisi Michael Toch, hacıların günlükleri, papa ve piskoposların kararnameleleri, mezar taşları, ticarete kullanılan mühürler gibi belgeleri incelediği detaylı çalışmasında, İtalya ve İspanya'da 5. yüzyıldan 8. Yüzyıla kadar kayda değer bir Yahudi varlığının bulunmadığını; Ren'in batısından Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Galya'da ise birkaç istisna dışında Geç Karolenj Dönemi'ne kadar önemli bir Yahudi mevcudiyetine rastlanamadığını göstermektedir (Toch, 2013). Yine Botticini ve Eckstein da Kuzeybatı Avrupa'da kağıt imalatı, duvarcılık, sepicilik, camcılık, dokumacılık, boyamacılık gibi zanaatlar ve bunların ticareti ile uğraşan

¹⁸⁵ Gerek bugün Avrupa Birliği'nin legal kod ve pratiklerinin azınlıklara, insan haklarına, kültürel, etnik ve dinsel çeşitliliğe yaptığı vurgu, gerekse Yahudilerin altın çağlarını, sürekli bir korku, tehdit ve ekonomik darboğaz altında, fiziksel ve mental bir sıkışmışlık içinde boğuldukları İsrail'de değil, 21. yüzyıl Avrupa'sında ve Avrupa değerleri üzerinde kendisini kurmuş "modern bir imparatorluk" olan ABD'de yaşıyor olmaları bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Yahudi mevcudiyetinin ancak 9. yüzyıldan itibaren görünür hale geldiğini belirtmektedirler (Botticini & Eckstein, 2012; Boticcini & Eckstein, 2007).

M.Ö. 2. ve 1. yüzyıllarda yalnızca Roma şehrinde 20.000-60.000 arasında Yahudi yaşıyordu (Gruen, 2002: 15). Bu sıralarda İmparatorluğun toplam nüfusu 60.000.000, İtalyan Yarımadası'nın nüfusu 1-1,5 milyonu köle olmak üzere 7-8 milyon, Roma şehrinin nüfusu ise 1.000.000 civarındaydı (Scheidel, 2007). 5. yüzyıldan 9. yüzyıla uzanan süreçte İtalyan Yarımadası'nda Musa dininin inananlarının varlığından eser kalmamıştır. Yerleşim yerlerinin yalnızca küçük bir bölümünde çok az sayıda Yahudi yaşamaktaydı (Toch, 2013: 39). Yahudi varlığının 5. yüzyıl öncesinde de İtalya kadar yoğun olmadığı Galya'da da aynı durum görülüyordu. Bu bağlamda Yahudiler Avrupa'da, Romano-barbarik halklar¹⁸⁶ ve kültüründikkate bakılmadığı takdirde fark edilemeyecek kadar küçük bir parçasını oluşturdular. Hiç şüphesiz bu durumda yerel siyasal iktidarlar ve bunlarla simbiyotik ilişki içerisinde gelişen kilisenin, Yahudi geleneklerinin terk edilmesine, sünnetin yasaklanmasına, Yahudi çocuklarının vaftiz edilmelerine, Yahudiler ile evliliğin, ortaklık kurmanın yasaklanmasına ilişkin kararları etkili olmuştur. Bu durum Yahudilikten ve paganlıktan Hristiyanlığa kitlesel geçişleri açıklamaktadır.

Özetle, Avrupa'daki Yahudi varlığı *testimoium veritatis* yaklaşımının neticesi olarak yok olmadıysa da silikleşirken, Doğu'daki Yahudi cemaatleri kendilerini aktif bir kültürel-iktisadi hayatı sürdürebilecekleri bir havza içerisinde tahkim etmişlerdi. İmparatorluk Doğu ve Batı'yı birbirine bağlayan ticaret yolları, limanları ve köprüleri ile birlikte çöktükten sonra, Batı'da yaşayan Yahudilerin, Doğu'da İskenderiye'de hala aktif olan rabbani okullar ve Pumbedita ve Sura gibi Medreseler ile halihazırda çok sınırlı ve belirsiz olan, ancak birkaç tarihsel kayıtle teyit edilebilen (Stemberger, 2003:

¹⁸⁶ Avrupa'da gerilemiş kent yaşamını Hun ve Germen istilalarını izleyen geçiş döneminden, 8. Yüzyılda içine girilecek yeni konjonktüre dek taşımışlardır.

82) iletişimleri kesilmiştir. Avrupa'daki Yahudilerin kısa bir süre içerisinde Hristiyanlaşmaları ve Romano-Barbarik kültür içerisinde asimile olmaları, rabbani Yahudiliğin etki ve otorite sınırlarının Küçük Asya'nın ötesine geçememesinin sonucudur (Stemberger, 2003: 83). Bu görünüm, Musa dininin inananlarının Kuzey Afrika'dan Müslümanlar ile birlikte gelerek İspanya'yı doldurmalarına ve burada Judeo-Arap yüksek kültürünün şemsiyesi altında bir “altın çağ” yaşamalarına kadar böyle devam edecektir. 5. yüzyıldan 8. yüzyıla uzanan süreçte, Sefarad-Doğu Yahudiliği ve Aşkenaz-Batı Yahudiliği - Hazar-Ukrayna hattında Musa dinine geçmiş olanların Avrupa'ya akmasıyla- hem dilsel hem de kültürel olarak birbirlerinden ayrı yollarda gelişeceklerdir.

Bu yeni konjonktür, siyasal parçalanmışlık döneminin üzerine gelen ve varsıllığı yerleşik egemen sınıflarla paylaşmak niyetinde olmayan Viking ve Müslümanların akınlarına tepki olarak, tahkim edilmiş malikanelerin etrafında inşa edilmiş bir Avrupa görüntüsü yaratacaktır. Diğer bir deyişle yerleşik rantçı sınıfların varsıllık ve ayrıcalıklarının kuzeyden ve güneyden baskı altına alınarak tehdit edilmesinin yarattığı *(G)üvenlik* sorununu çözebilme gereksinimi, feodalite olarak anılacak yeni bir sosyo-ekonomik örgütlenme biçiminin inşa edilmesine neden olmuştur. Roma'nın kozmopolit evreninden gelerek tahkim edilmiş malikanenin yerelliğine hapsolmuş bu ekonomik alt yapı, kilise ve soyluların konumlarını meşrulaştırmak amacıyla ve ölümü tadacak her canlının “*(G)üvenlik* ihtiyacı” temelinde, dinsel inancın sofu ve tutucu bir türünü çağırarak, onun kendisini derebeylik ekonomisinin üst yapısı ya da siyasal-ilahiyat zemini olarak kurmasını mümkün kılacaktır.

3. Feodal İktisadın “Öteki” Aracıları

Doğu'da ticari merkezler özellikle uzak mesafeli ticaretle bağlantılı iken, Batı'da uzak menzilli ticaret Roma ile birlikte çöktü. Bunun yerine “ibadet kentleri”, yani

kısmen Roma İmparatorluğu döneminde gelişen ticaretin çökmesi, kısmen de kilisenin yükselişi nedeniyle dinsel unsurun hakim hale geldiği kentler doğdu (Goody, 2012: 88). Bu durumda varsıllığın kaynağının saraydan tapınağa doğru kaymış olduğu söylenebilirse de Haçlı Seferleri'nin başlamasına kadar bir para ekonomisinin varlığından söz edilemeyecektir. Oppenheimer'a göre, tabii iktisadi düzen içerisinde para gereksiz bir lükstür ki para kullanma yolunda gelişen bir iktisat görülse bile, topluluk ilkel biçimine döner dönmez, iktisat da aynı ödeme sistemine dönecek biçimde gerileyecektir. Şarlman sikke basmışsa da feodal iktisat bu sikkelerin ortadan çekilmesine yol açmıştır (Oppenheimer, 2005: 131) zira 4. ve 8. yüzyıllar arasında süren barbar istilaları ile Avrupa'da iktisat ilkel bir görünüme bürünmüştü ve çöken uzak menzilli ticaret döngüsü hala restore edilebilememişti. Fransız Rivierası'nda bulunan 8. ve 9. yüzyıllara ait batıklar, bu dönemde ticaretin Müslümanların elinde olduğunu, Akdeniz'de mal ve hizmet değişiminin Bizans altını değil Arap dinarı (*manquş*)¹⁸⁷ ile yapıldığını, Bizans tahtının bu sırada ticari rantı ortak olabilmek amacıyla Müslümanlar ve Venedikliler arasındaki Akdeniz ticaretini bloke etmeye çalıştığını belgelemektedir (McCormic, 1995: 358). Karolenj kaynaklarında ticarete ilişkin belgelerden, ticareti yürütenlerin İtalyanlar, Yahudiler, Frizyalılar ve Anglo-Saksonlar oldukları, Doğu Akdeniz ile yapılan ticaretin, Rum tüccarlardan ziyade esasen Bizanslı olan Yahudi ve İtalyanlar aracılığıyla yürütüldüğü anlaşılmaktadır (McCormic, 1995: 359). Pre-modern dönemdeki bu son birleşik Avrupa devletinde¹⁸⁸, Yahudilerin ticari değişimde ve diplomaside güvenilir araçlar olarak kullanıldıkları bilinmektedir. Bu hususta Şarlman'ın 787'de Langfried ve Sigismund adında iki soylu ile birlikte Isaac adında bir Yahudi'yi de Halife Harun al-Raşid'e elçi olarak göndermiş

¹⁸⁷ 8. yüzyıldan itibaren Müslüman tüccarlarla karşılaşan Hristiyanlar, Arapça'da "bir yüzeye işlenmiş" anlamına gelen *manquş* sıfatını isim olarak almış, dinar yerine *manquş* sözcüğünü kullanmışlardır (Spufford, 1988: 50).

¹⁸⁸ Kıta Avrupası'nda Elbe Nehri'nin batısında kalan topraklar. Bunun istisnası Müslüman İspanya ve İtalyan Yarımadası'nın Roma'nın güneyinde kalan, Bizans'a ait kısımlarıdır. Barbarların hüküm sürdükleri Elbe Nehri'nin kuzeydoğusu henüz uygar dünyanın parçası sayılmıyordu (Drijvers, 2011: 13-14; Turner B. , 2015: 262). Dolayısıyla bu harita o gün Avrupa denilen şeyin hemen hemen tamamını kapsamaktaydı.

olması dikkate değerdir (Graetz, 2009: 143; Dubnov & Spiegel, 1968: 546; Eban, 1984: 120). Şarlman'ın bu temastaki ana amacı muhtemelen Diriliş Kilisesi'nin koruma altına alınması, talep ettiği egzotik yiyecek ve baharatlar ve sarayına alim bir Doğulu Yahudinin gönderilmesini rica etmek (Cunningham, Reich, & Fichner-Rathus, 2014: 283; Graetz, 2009: 143) değil, Avrupa'nın varsıl Doğu ve Güney ile henüz var olmayan ticari bağlarını oluşturmaya çalışmaktı (Eban, 1984: 120).

Karojenj ortaçağında ve feodal dönemin geri kalanında bilindiği gibi toplumun üyeleri arasında yasa önünde eşitlik söz konusu değildi; toplumun çeşitli bileşenleri en başta Hristiyan dünyaya ait olmaklık bakımından birbirinden ayrılmıştı (Verhust, 1995: 463). Serfler, Hristiyan tebaa olarak, egemeni oldukları toprağın aynı zamanda yargıçları da olan lordlara tabiydiler ve yasal olarak tanrı, papa, imparator, piskopos ve lordun birbirlerine eklemlenerek meydana getirdikleri *(G)üvenlik* şemsiyesi altındaydılar. Zira fedoal sorumluluk ve ayrıcalıklar sisteminde serf, toprağa bağlı olan, toprakla birlikte alınıp satılabilen bir meta idi; lakin rab, toprak üzerinde eyleme ve onun üzerindeki canlı ve cansız unsurlara hükmetme tasarrufunu, dünyevi iktidara, bu kullanım hakkı devrinden doğması muhtemel her türlü sorumluluk ile birlikte bahşetmişti. Diğer bir deyişle ortaçağ Avrupası'nda eğer Hristiyan iseniz, bu durum sizin, tıbben öldüğünüz andan sonrasını da öteki dünyaya ilişkin çeşitli vaatlerle garantisi altına alan, efendinize ettiğiniz hizmetler karşılığında ailenizle birlikte can *(G)üvenliğinizin* sağlandığı, oldukça kapsamlı bir sosyal *(G)üvenlik* ve sigortalar sistemine üye olduğunuz anlamına geliyordu. Bu durumda, en başta Yahudiler olmak üzere, Hristiyan olmayan unsurlar, toplumun ötekileştirilmiş kesimlerini oluşturmakta, yaşam ve ölümleri, ticaret, zanaat ve mülkiyet hakları dünyevi egemenin vereceği fermana bağlı kalmaktaydı.

“...Her ne kadar, havarilerin öğretisi bize, özellikle kutsal inanca iman etmiş olanlara iyilik etmeyi öğütlesse de, ötekiler için de iyilik ve güzellikler ihsan etmemizi yasaklamamıştır. Bu aynı zamanda kutsal şefkat ve merhamet geleneğimizin de gereğidir...Huzurumuza Gaudiocus, Jacobus ve Vivacius adında bir kaç İbrani¹⁸⁹ gelerek, Valarianae ve Bagnila’da onlara miras yoluyla kalmış malların mülkiyeti ile ilgili daha evvel sözlü olarak göstermiş olduğumuz merhametin gereğinin, birkaç kötü niyetli insanın düşmanlığı nedeniyle yerine getirilememiş olduğunu bildirdiler. Merhamet edip verdiğimiz sözlü emirlerin yazıya dökülüp kendilerine verilmesini niyaz ettiler. Biz de lütfkar dikkatlerimizi, kutsal sevgi aşkına bu yakarışı işitecek şekilde çevirdik...” (Dindar Louis’nin 839’da Frankfurtlu bir Yahudi aileye vermiş olduğu imtiyaz notundan, Linder A. , 1997: 366-367).

Kişiyi özel çıkartılan fermanlar bir kaç işlevi birden görmekteydi. Bir taraftan feodal iktisadın gereksinimlerini karşılayacak aracı bir sınıf yaratılıyordu, diğer yandan Yahudilere genel bir doktrin marifetiyle bir güvence verilmemiş oluyordu ki bu onların öteki olarak kodlandıkları yerde kalmalarını sağlıyordu. Böylece onların ötekilikleri üzerinden Hristiyanların “kendi” imajları güçlendiriliyor, Hristiyan sosyal (G)üvenlik sisteminine, teolojik-toplumsal rıza pompalanıyordu. Elbette bu durum yukarıda belirtildiği üzere Yahudilerin varlıklarının egemenin iki dudağı arasından çıkacak söze bağlı olmasına neden oluyordu.

Aslında söz konusu olan ayrıcalıklar değil, hakların kısıtlanması ve Yahudilerin terbiye edilmeleri olduğunda genel nüfusa yönelik kararnameler de neşredilmiştir. Papa III. Leo’nun elinden Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu tacını giyen Şarlman’ın

¹⁸⁹ Başka yasal metinlerde de rastlanan bu sözcüğün, ethne, natio, goy ve am konsetlerinin pre-modern kavranışları çerçevesinde kullanıldığı unutulmamalıdır. Öte yandan, İmparator Louis, İbrani sözcüğünü burada büyük ihtimalle Çıkış kitabına atıfla kullanıyor. Bilindiği gibi bu kitaptaki edebi-teolojik anlatı, Mısır İmparatorluğu’nda, yabancı ve öteki olmaları sebebiyle mezalime uğramış, Mısırlıların İbraniler (bir toplumsal “sınıf” olarak nehrin ötesinden gelip Mısır’a yerleşmiş çapulcular) adı verdikleri bir halktan İbraniler diye bahsetmektedir. Firavun her ne ise kendisinin onun tersi olduğunu ortaya koymak, Dindar Louis’nin siyasetinde, üretmesi gereken meşruiyet bakımından önemliymiş gibi görünmektedir.

ölmeden kısa süre önce, 814 yılında egemenliğindeki Yahudiler için verdiği ferman ya da capitulariler¹⁹⁰, buna güzel bir örnektir:

1. Hiçbir Yahudi, kilisenin ya da başka bir Hristiyan'ın kendisine olan altın, gümüş ya da diğer formlardaki borcuna karşılık bir şey rehin almaya cüret etmeyecek. Eğer cüret ederse kellesi gövdesinden ayrılacak.
2. Hiçbir Yahudi, başka bir Hristiyan ya da Yahudi adına bir Hristiyan'dan rehin olarak bir şey almayacak. Eğer böyle bir şeye kalkışırsa hem rehin geri verilecek hem de ortadaki borç silinecek. Zarar Yahudi tarafından karşılanacak.
3. Hiçbir Yahudi, evinde para değiştirme tezgahı kurmayacak, tahıl, şarap ya da başka bir mal satışı yapmayacak. Eğer yaptığı ortaya çıkarsa mallara el koyulacak; Yahudi de huzurumuza çıkıncaya kadar hapsedilecek.
4. Yahudilerin yemin ve şahitliklerine ilişkin: Yemin ederken ayağa kalkacak, sağ elinde kendi yasalarına göre Musa'nın Beş Kitabı olacak. Şayet İbranice değilse Latince olmalı. "Sina Dağı'nda Kanun'u Musa'ya vermiş yüce tanrı yardımcım olsun...Söz konusu hususta şeytana uymadım..." diyecek (Cave & Coulson, 1965: 172-173).

Yahudiler elbette bu ve benzer fermanlar üzerine, para ticareti yapmayı, borç verdikleri insanlardan rehin aldıkları ve borçların ödenmemesi üzerine kendilerinde kalan malları satmayı, şarap ve tahıl ticareti yapmayı, senet kırmayı, dürüst olmayan her insanın yapabileceği gibi yalan yere şahitlik etmeyi bırakmadılar. Zira kilise ve hükümdarlar her ne kadar faiz ile borç alınıp verilmesini, bu borca karşılık rehine mal koyulmasını büyük günah sayıyorsa da, bankacılık sisteminin bulunmadığı, dolaşımdaki para miktarının çok kısıtlı olduğu, üretimin yerel tüketim için yapıldığı lakin rantçı

¹⁹⁰ Marovenj ve Karojenj devletlerinde belirli bir konuda saraydan duyurulan emir. Emrin en tepeden aşağıya doğru, başpiskopos, piskoposluklar ve kontlara dağıtılması suretiyle uygulanması sağlanırdı.

kesimin lüks tüketim ihtiyacının da tatmin beklediği feodal toplumda,¹⁹¹ bu işleri de en nihayetinde birilerinin yapması gerekiyordu.

Burada esas mesele, kutsal ahdin koruyuculuğu ve düzenleyiciliği altında işleyen feodal ekonominin belirli gereksinimlerinin karşılanabilmesi için-doktrinde değilse de pratikte var olan-bir yasal gedik açmakmış gibi görünmektedir. Bu yasal gedik egemenin işine yarayan Yahudiler üzerinde yeterli bir koruma sağlamadığı durumlarda, yukarıda Dindar Louis'nin kapitularisinde görüldüğü üzere, birkaç Yahudiye kişisel koruma bahşetme yoluna gidilmesine olanak vermektedir. Yani pratikte zaten var olan bir boşluk, Yahudilerin tümüne yönelik değil, fakat bir kaç aile ve kişiye bahşedilen haklar ya da ayrıcalıklar ile desteklenmiştir. Bununla birlikte Şarlman'ın capitularisi bir şeyi daha gözler önüne sermektedir. Genel bir hukuk-teoloji kodu ile kendilerine güvence verilmemiş bulunan, arkalarında iktidara kafa tutacak, iktidar talep edecek ya da iktidarı talep edecek bir asabiye bulunmayan, dünyanın başka köşelerinde yaşayan din kardeşleriyle bir ümmet teşkil etmenin dışında seküler bir çıkar birliğini paylaşmayan Yahudiler, egemene ve devlete sadık birer hizmetkar olmak için biçilmiş kaftandılar. Bu şablona göre hükümdarlar politikalarına destek olması amacıyla Yahudileri seçiyorlardı. Desteğe kimi zaman finansal, kimi zaman entelektüel planda gereksinim duyuluyordu. Nitekim Kutsal Roma-Germen İmparatoru Şarlman, Halife Harun Reşit'e gönderdiği üç kişilik heyette bir Yahudiye de yer vermişti (Bachrach, 1977: 74). Karolenjlerin bu tutumuna, hem İspanya'daki Müslüman saraylarında hem izleyen dönemdeki feodal Avrupa saraylarında hem de Doğu'da Abbasi, Fatimi, Memlük, Osmanlı ve İran saraylarında rastlanmakta; Yahudiler hükümdarın elçisi,

¹⁹¹ Esasen Şarlman'ın sağlığında siyasal parçalanma henüz gerçekleşmediğinden feodalizmden de söz etmek risklidir (Riche, 1978: xii). Şarlman döneminde Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu halen otokrasi ile idare edilen bir devlettir. Ancak, yukarıda geçen 814 yılına ait ferman, Şarlman'ın Louis'yi bir yıl evvel eş imparator ilan etmiş olduğu, parçalanmanın sinyallerinin mevcut olduğu bir dönemde verilmiştir. Zaten çok geçmeden, Dindar Louis ile birlikte feodal toplumsal yapı kendisini tüm yönleriyle gösterecektir (Murphy, 1983: 8).

doktoru, maliyecisi, simsarı, vergi mültezimi hatta veziri pozisyonlarında görülebilmektedir¹⁹².

8. yüzyılda kuzeyli barbarlar ve Müslümanların akınları, bu unsurların denizlerdeki hakimiyeti, halihazırda kendi içine kapalı olan Avrupa’da (G)üvenlik gereksinimi ile malikane duvarlarının yükselmesine neden olmuştur. Feodal hukuksal ve iktisadi yapı ise ancak Şarلمان’ın ölümü üzerine Roma İmparatorluğu’nun son parıltısının da sönmesinin, geriye kalan tek varisi Dindar Louis’nin hükümdarlığında “kutsal” imparatorluğun üç büyük iç savaşla çalkalanmasının ve büyük bir parçalanma-yerelleşme rüzgarının esmesinin ardından kristalize olacaktır. Papaların taç giydirdikleri Kutsal İmparatorlar artık bir tür *primus inter pares*ten öte egemenliğe sahip olmayacaklardır. Yahudiler bu sıralarda henüz şehirlerin içerisindeki getto duvarlarının ardına kapanmış/kapatılmış olmamakla birlikte, bir istisna olarak Güney Avrupa’da tarımla da uğraşmalarına izin verilen yerler haricinde, büyük çoğunlukla Agobard Başpiskoposu’nun kiliseler, krallıklar, piskoposluklar gibi idari organların, İmparator’un hilafına meylettikleri teamülü dile getirdiği şekilde, şehirlerde kendilerine

¹⁹² Diğer taraftan, hükümdarların bu tutumlarının zaman zaman kilise ile saray arasında bir çatışma unsuru olduğunu da not etmek gerekir. Bu konu aşağıda daha detaylı olarak ele alınacak olmakla birlikte, burada kökenleri anlama bakımından, feodal toplumun doğduğu bu tarih kesitine ilişkin bir fragmanına yer vermekte fayda vardır. Dindar Louis’nin yukarıda alıntılanan siyasetinin neticelerine ilişkin, arkasına diğer kilise mensuplarını da aldığı anlaşılan Lyon Başpiskoposu Agobard’ın, oldukça kibar bir dille Krala yazmış olduğu “tehdit” mektubunun önemli kısımları şöyledir:

“...Temsilciniz olarak Evrard’tan sonra Gerric ve Friederic adında iki kişi geldi (Lyon’a). Bu zatlar sizin emirlerinizi yerine getirmek yerine bir başkasının kileri uyguluyorlar. Kendilerini, özellikle Lyon’da Hristiyanlara gaddarca Yahudilere ise yumuşak davranmak konusunda kanıtlamış bulunuyorlar. Kiliseye karşı kurdukları mahkeme bir çok Hristiyan’ın ahını aldı, bir çoğunu eziyetten inim inim inetti...Lyon’a ilk geldiğimde buraya sizin adınızla, Yahudilere iyilik edilmesini emreden bir mesaj geldi. Elbette biz üzerinde sizin kutsal adınız ve yüzüğünüzle mühürlenmiş olmasına karşın, mesajın sizin yargınız dahilinde gönderildiğine kesinlikle inanmadık. Bu arada Yahudiler, nefret dolu küstahlıklarını saçmaya ve bizi eğer kendilerine zarar verirse elçileriniz vasıtasıyla bunun hesabının sorulacağı yönünde tehdit etmeye başladılar. Arkalarından Evrard geldi, aynı şeyleri tekrarladı ve zatıalınızın Yahudiler hususunda bendenize kızgın olduğunu söyledi. Arkasından ellerinde bizim kati surette sizin emrinizle husule gelmiş olduğuna inanmadığımız bir *stipendialis tractoria* (vergi kodu) ve capitulari tutmak suretiyle, yukarıda anılan diğer iki elçi geldi...Bu nedenlerle Yahudiler ölçsüz derecede mutlu; Hristiyanlarsa müteessir oldular. Özellikle de Yahudiler Hristiyanlara da verdikleri vaazlarında pervasızca efendimiz yüce tanrı, kurtarıcımız İsa’ya hakaret ettiklerinde...Bu pervasız sapıklık, iki elçinizin insanların kulaklarına, zatıalınızın aslında Yahudilerin iğrenç mahluklar olmadıklarını ve sevilen kimseler olabileceklerini düşündüğünüzü söylediğinde iyice çığırından çıktı...Şayet sözlerimiz, bizleri dinleme lütfunu göstermeye tenezzül etmenize imkan verebilecekse, Galya’nın kiliseleri, bölge papazları, kralları ve piskoposlarının koruyuculuğunda Hristiyan ve Yahudi dinlerinin ayrılması, cemaatlerin ayrıştırılması gerektiğini düşünüyoruz...” (Marcus & Saperstein, 2015: 54-59)

ayrılmış mahallelerde yaşıyor, ticaret, esnaflık, zanaatkarlık doktorluk meslekleriyle hayatlarını kazanıyorlardı (Verhust, 1995: 463).

4. Aquinalı Thomas'ın Prensi ve Prensın Yahudileri: 12., 13. ve 14. Yüzyıllar

Avrupa'da Hristiyanlığın yayılmasından itibaren, Yahudiler, *testimonium veritatis* öğretisi doğrultusunda yok olmalarını engelleyecek düzeyde bir hoşgörü ile karşılaştılar. Bu durum Haçlı Seferleri sonrasına, 13. ve 14. yüzyıllara dek sürecektir. Ancak Haçlı Seferleri ile birlikte gelen dönüşüm, Yahudilerin tarihte ilk ilk kez ciddi şekilde mezalimin belirli bir biçimine maruz kalmalarına neden oldu (Meyer M. A., 1967: 11; Riley-Smith, 1984; Golb, 1966; Gilchris, 1988) ve bu ötekileştirme formu kendisini az ya da çok koruyarak ulusçuluk çağının eşiğine kadar devam etti. Bu başlık bu formu mümkün kılan dönüşümün alt ve üst yapısal koşullarını ve yansımalarını ele alacaktır.

Ülkeler	Yahudiler	Genel Nüfus	Yahudiler	Genel Nüfus
Fransa	100.000	14.000.000	20.000	20.000.000
İmparatorluk	100.000	12.000.000	80.000	12.000.000
İtalya	50.000	11.000.000	120.000	12.000.000
İspanya	150.000	5.500.000	250.000	7.000.000
Portekiz	40.000	600.000	80.000	1.000.000
Macaristan	5.000	400.000	20.000	80.000.00
Polonya ve Litvanya	5.000	500.000	30.000	1.000.000

Avrupa'da 14 ve 15. yüzyıllarda Musa dinine inananların ülkelere göre dağılımlarını gösteren bir tablo (Stow, Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe, 1992: 7).

Şarlman'ın yerine Kutsal-Roma Germen İmparatorluğu tahtına oturmuş Dindar Louis'ye Lyon Başpiskoposu Agobard'ın Yahudilerin küstahlık, arsızlık ve haysiyetsizlikleri ile ilgili yazdığı mektup, yukarıda anılan yasal gediğin, din eksenli

düşünen kitleyi “üzen” toplumsal sonuçlarıyla ilgilidir; ama hiç şüphesiz yalnızca bir yanıyla. Zira her ne kadar kilise kendisini toplumun uhrevi alanla ilgili işlerini düzenliyormuş gibi lanse ediyorsa da saray ile olan simbiyotik ilişkisi çok açıktı ve bu ilişki her zaman pürüzsüz bir şekilde yürümüyor, ilişkinin yürütüldüğü seküler düzlem zaman zaman güç mücadelelerine sahne oluyordu. Özellikle de kilisenin Şarlman gibi sembolik bir hükümdara taç giydirmiş olduğu, tanrının ve onun temsilcisi papaların, (G)üvenliği sağlanan iktidar piramidinin en tepesindeki fildişi kulelerinde en güçlü hissettikleri dönemde... Başpiskopos’un Dindar Louis’ye karşı özgüveni de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Ancak bu durum değişecektir. Değişim sadece Haçlı Seferleri ve Akdeniz ticaretinin varsıllaştırdığı Hristiyan denizcilerin Müslümanlara galebe çaldığı Güney Avrupa’da yaşanmayacak, içsel sebeplerin de tetiklemesiyle Kuzey Avrupa’da da kendisini hissettirecektir.

Tarımsal teknolojinin ilerlemesi ve elde edilen ürün fazlası, 14. yüzyılda yaşanacak büyük felaket yani “Kara Ölüm”e dek nüfusun istikrarlı biçimde artmasına, Orta ve Kuzey Avrupa’da şehirlerin Haçlı Seferlerine koşut olarak (Agus, 1968: 3) yeniden ışıldamalarına neden oldu. Bir kere şehir hayatı yeniden canlanınca bu, yakın ve uzak mesafeli ticaret yollarının yeniden tesis edilmesi ve ticaretten kaynaklanan varsıllığın artmasıyla neticelendi (Nicholson, 2004: xx). 14. Yüzyılda sanki artık söz konusu olan iki farklı kılıç değil de, keskin tarafına dünyevi iktidarın sahip olduğu kilise ile birlikte tutulan tek bir kılıçmış gibi görünmektedir. Ancak bu dönüşüm birden bire vuku bulmadı.

Papaların, 11. ve 12. yüzyıllarda tek bir emirleriyle Avrupa’nın dört bir köşesinden irili ufaklı lord, prens ve hükümdarları harekete geçirebildikleri ve 1122’de Worms Anlaşması ile piskopos atamaları üzerinde tek yetki sahibi oldukları tescillendiği (Peck, 2014: 170-171) halde, aslında sistem içten içe sönümlenmeye başlamıştı bile. kilise en güçlü olduğunu sandığı ve bunu teyit ettiği bir dönemde

aslında kendi yarattığı canavarın yemi haline geldiğini fark etmemiş olabilir; ama bu durum, bugünden geriye doğru bakıldığında net olarak görülmektedir.

Haçlı Seferleri başta Güney Avrupa olmak üzere feodal iktisadın hakim olduğu tüm Avrupa’da bir silkinme ve canlanma yaratmıştır (Agus, 1968; Nicholson, 2004; Dawson, 1991). kilisenin karşısında ama tıpkı kilise mensupları gibi parazit bir hayat süren aristokrat sınıf, seferlerle Doğu’ya gönderilerek sistem dışına itelenmiş; tek tek değilse de bir sınıf olarak zayıflamıştı. Tarımsal teknolojideki ilerlemeler, tam da savaş ekonomisine mal tedarik etmek ihtiyacı içerisindeki şehirlerin artan nüfusunu beslemesi gerektiği bir anda, 11. ve 12. yüzyıllarda yaşanmıştı (Perry, Chase, Jacob, Dally, & Laue, 2016: 226). Savaşlarda eriyip giden lümpenler ve “fazlalık” aristokratların (lordların ikinci oğulları) karşısında bu şehirler ve sur diplerinde para ile ilgilenen yeni bir sınıfın ilk nüveleri peyda oldu (William W. Kibler, 2016: 139). Yerel hükümdarlıkların etraflarına yerel bir ticari sınıfı da alarak güçlendiği 11. ve 12. yüzyılda husule gelen bu yeni konjonktürü, ne Papa VII. Gregorius¹⁹³ ne de Salisburiyeli John’un¹⁹⁴ net olarak görebilmiş ve savunmaya geçmiş olmaları tesadüftür¹⁹⁵.

12. yüzyıldan itibaren artık papaların fetvalarında dönüşen bir sistemin yeni gereksinimlerinin izlerine rastlanır. Daha da önemlisi, zaten hiç bir dönemde seküler-teolojik ayrımına tutulamayacağını yukarıda belirttiğimiz fetvaların sahibi kilise, kendisini iyiden iyiye, henüz prens ve hükümdarlar ve devletin değilse de, kendi dünyevi iktidarının gereksinimlerinin dümen suyuna bırakır hale gelecektir. Bu durum,

¹⁹³ Yerel psikoposların papalık tarafından atanması gerektiğini düşünerek İmparatorluk ile bir tartışmaya girdi. 1076-1084 arası süren bu tartışmalar İmparator IV. Hienrich’in Roma’yı istila ederek Gregorius’un yerine Papa III Clement’i ataması ile son buldu (Robinson I. S., 1979: 730).

¹⁹⁴ Siyaseti anlamak için eski Yunan ve Romalı düşünürlere başvuran John, Aristoteles’ten yola çıkarak ideal bir yönetimin erdem ve ahlaka uygun olması gerektiğini düşünüyordu. Erdem, yasalar ve ahlakın yol göstericisi ise her şeye kadir olanın yeryüzündeki temsilcisi papaydı. Bir monark yasa ve ahlakın dışına çıkarsa tiranlaşacak ve öldürülmesi meşru hale gelecekti (Rouse & Rouse, 1967). Zalimin öldürülmesine ilişkin bu doktrini ortaya koyan Salisburiyeli, Kral II. Henry tarafından psikoposların papa mı yoksa hükümdar tarafından mı atanacağına ilişkin bir tartışma sırasında ülkeden (İngiltere) sürülmüştür.

¹⁹⁵ Olan biteni tahlil edebilmiş bu gibi şahsiyetler azınlıktadır. Zira bu dönemde kilise hala yeryüzünün en kudretli gücü gibi görünüyordu.

papaların Yahudilerle ilgili fetvalarına da yansımıştır. Papalar 12. ve 15. yüzyıllar arasında, Aziz Augustine'in Tanrı'nın Şehri adlı eserinde yer verdiği fikirlerden esinlenen Papa Birinci Gregor'un (ö. 604) siyasetini benimsediler.

Bu siyaset özellikle ilk Haçlı Seferi sırasında Avrupa çapında birkaç bin Yahudinin katledilmesi üzerine, Papa II. Calixtus'un 1120'de Yahudilerin canlarına dokunulmaması ve onların zorla vaftiz edilmeye çalışılmamaları yönünde *Sicut Judaeis* adı verilen bir fetva vermesine¹⁹⁶ neden olacaktır (Rist, 2016; Tolan, 2015). Aynı fetva, III. Alexander (1191), III. Innocent (1199), IV. Innocent (1246), V. Urban (1365), V. Nicholas (1447) gibi bir çok papa tarafından onaylanarak yeniden verilecektir.

“Yahudiler istekleri hilafına, zor ve şiddete başvurularak vaftiz edilmeye! Lakin onlardan birisi kendiliğinden ve Tanrı rızası adına Hristiyanlığa yükselmek isterse, bu kararı vazıh olduğu andan itibaren, ona kara çalmadan, iftira etmeden Hristiyan yapın. Aynı zamanda, hiçbir Hristiyan Yahudilerin canına ve malına kast etmeye, yaralamaya ve mülkünü gasp etmeye meyletmeye...Ayrıca, Yahudilerin dini bayramları sırasında kimse onlara rahatsızlık vermeye, borçlu oldukları ve mutat olan haller dışında kimse baskı ve şantajla onları kendisine hizmet etmeye zorlamaya. Ayrıca, hiç kimse Yahudilerin mezarlarına zarar vermek, para aşırmaq için cesedin halihazırda gömülü bulunduğu mezarı açmak gibi bir şeye teşebbüs etmeye. Her kim ki bu yasakların hilafına hareket eder, o kişi hatalarını telafi edecek derecede bir iş yapıncaya kadar aforoz edile!” (Papa II. Calixtus'un 1120'de verdiği ferman metninin Papa X. Gregor tarafından tekrarlanması, Marcus & Saperstein, 2015: 149-150).

¹⁹⁶ *Sicut Judaeis*, bu cihetle Yahudilere (and thus to the jews) anlamına gelmektedir.

Peki bunlar gerçekten tanrının yeryüzündeki temsilcisinin cümleleri miydi? Yoksa sözcüklerinin bedenine Aziz Augustine'in ruhu sinmiş olan bu fetvanın gerçek yazarı, papanın kendisi de dahil olmak üzere, 12. yüzyılın dünyevi lordları ve hükümdarları mıydı? 12. yüzyılda yaşayan bir papa 4. yüzyılda yaşamış bir azizin fikirlerini 8 asır sonra neden Katolik Kilisesi'nin resmi politikası haline getiriyordu? Daha da ilginç Yahudilere yönelik bu resmi politika belgesi, II. Calixtus'un halefi olan papalarca, en sonuncusu 1477'de papa V. Nicola tarafından olmak üzere, niçin defalarca yeniden yayınlanmıştı?

Gerçekte konuşan ne rab İsa Mesih, ne inananların kutsal babası, ne Tarsuslu Pavlus, ne Augustin ne de II. Calixtus ve haleflerinin teorik konumlarıydı. Sözün sahibi, tarımsal ve ticari büyümenin yarattığı rant ve gücü daha da büyötmek için daha fazla akışkanlığa, senet kırma, vadeli krediler, takas işlemleri gibi daha gelişmiş finansal araçlara ihtiyacı olan iktidar sahipleriydi.

11. ve 12. yüzyıllarda Fransa, Britanya ve Flanders topraklarına yayılmış bulunan Angevin Prenslükleri Yahudilerin Hristiyanlığa geçmelerindense onlardan özel vergiler alarak hazinelerini zenginleştirmeyi tercih ediyorlardı (Starr, 1946: 203). Hükümdarlar Yahudilere artık Karolenjlerin yaptığı gibi bireysel ayrıcalıklar verme yoluna gitmiyor, onlarla topluluk olarak sözleşme yapma yolunu seçiyorlardı. Örneğin, İngiltere'nin ilk Norman¹⁹⁷ Kralı Fatih William ülkedeki Yahudi cemaati ile finansal gerekçelerle bir sözleşme yoluna gitmiştir. Buna göre Yahudiler Kraldan başka herhangi birisinin hizmetinde olamayacak, hazineye düzenli bir şekilde -vergiler ve krediler ile- katkı yaptıkları sürece hükümdarın koruması altında tutulacaklardı (Kiser & Barzel, 1991: 410). Britanya, Fransa kıyıları ve Flanders'te var olan bu tavır, Angevinlerden sonra, 13. ve 14. yüzyıllarda da devam etmiştir (Stacey, 1985; Guerson, 2010).

¹⁹⁷ Ataları kuzeyli barbarlar olup Galya'ya ve Britanya'nın kuzeyine yerleşmiş yeni soylu sınıf.

Yahudilerin, dünyevi lordların yani sarayın hizmetinde oldukları bu yeni konjonktür, ümmetin üyelerinin bir çeşit saray hizmetkarları kastı şeklinde algılanmalarına yol açtı. Bu yeni sosyal konum, bu konumdan kaynaklanan kendi-öteki algısı ve “kendi”yi bu sosyal konuma uygun olarak yeniden-isimlendirme şekilleri, Yahudilik içerisinde çeşitli dinsel tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Örneğin 12. yüzyılda İspanyalı Yahudi doktor, şair ve filozof Yahuda Ha-Levi dindaşlarına şöyle sesleniyordu:

“Bizim zamanımızın köleleri (ya da hizmetkarları) en nihayetinde kölelerin köleleridir. Yalnızca tanrının kölesi olan kişi gerçekten özgürdür” (Yahuda Ha-Levi’den aktaran, Abulafia, 2004: 47).

Bu gibi tartışmaların din eksenli düşünen kesimin edebi uğraş alanlarının sınırlarını çok fazla aşmadığını söylemek abartılı olmayacaktır. Zira vergi vererek hazineyi zenginleştirmenin ötesinde, doktor, finansçı, danışman, şair, diplomat, bilim adamı, arabulucu, simsar gibi görevlerde hükümdarın (sarayın) yakın hizmetinde bulunmak prestijli ve tercih edilen bir şeydi ve az bulunur türden bir nimetti.

Yukarıda II. Calixtus tarafından kaleme alınan, Yahudilere ilişkin metnin geçmiş yüzyıllara ait yasal metinlerle oluşturduğu tezat tespit edilmiş, artık sözü kılıcı tek başına yavaşça kavramaya çalışan dünyevi iktidarın aldığına değinilmişti. Aquinalı Thomas’ın bu yapısal dönüşümün şafağında, *(G)üvenlik* sağlayıcı pozisyonunu kaybetme riskiyle karşı karşıya kalan kiliseyi yeniden konumlayarak, iktidarını reformasyona değin birkaç yüzyıl daha feodal piramidin tepesinde tutmasını sağlayan ideolojik manivelayı nasıl yarattığı ve bu manivelanın Yahudi cemaatleri ile olan ilişkisi aşağıda ele alınacaktır. Ancak bundan önce, II. Calixtus ile başlamış olduğunu iddia

ettiğimiz bu dönüşümün metinsel ve maddi niteliğini kavramakta fayda vardır. Bu amaçla aşağıda, 12. 13. ve 14. yüzyıllara ait birincil kaynaklar olan legal metinler üzerinden, hem bu değişim hem de saray ile Yahudi arasında, Yahudinin finansal fonksiyonu temelinde gelişen ilişki kısaca analiz edilmeye çalışacak, son tahlilde bu analizin Aquinolu Thomas'ın ideolojik manivelasıyla ilişkilendirilmesi denenecektir.

Yukarıda değinildiği üzere, kilise artık kartlarını dünyevi iktidar oyununun kurallarına göre açıyordu. 11. yüzyılın sonu ve 12. yüzyılın başında kilise ile hükümdarlar arasında bu bağlamda bir mücadele vuku bulmuş, bu mücadele IV. Hienrich'in Papa VII. Gregorius tarafından aforoz edilmesiyle ve ardından Hienrich'in Roma'ya girerek Gregorius'u "azletmesiyle" (1084) sonuçlanmıştı. IV. Hienrich bu süreçte, papalığın otoritesine açtığı siyasal-iktisadi savaşın bir cephesi olarak, 1074'te Worms'a bir takım ayrıcalıklar vermiş, şehir halkının kilise ve feodal lordlara karşı vergilendirmeye alakalı bir ekonomik yükümlülüğünü de kaldırmıştır. Bu statü değişikliğini yasal temele büründüren 1074 tarihli belgede şehir halkı içerisinde Yahudiler de açık bir şekilde belirtilmiştir.

"Kutsal ve tek parça teslis adına; Henry, ilahi inayet ile, Kral. Büyük bir bağlanmışlık ile hizmet etme gayesini açıkça ispat etmiş bulunan herkesi bir arpalık ile mükafatlandırmak ve onları türlü ödüller vererek methetmek hanedanlığın ve dindarlığın doğasından kaynaklanır...Worms sakinlerinin herhangi bir şehrin sakinlerinden daha fazla ve büyük bir mükafata layık olduğuna kani olduk. Öğrendik ki bu şehrin sakinleri, yakın zaman önce vuku bulan büyük başkaldırma sırasında bize büyük bir sadakatle bağlı kalmıştır. Bu öyle büyük bir sadakatti ki, krallığın tüm prensleri yeminlerine ihanet ettiği bir sırada bile mevcudiyetini ve etkisini korudu...öyleyse yapacağımız mükafatlandırma tüm diğer şehirlere, krala sadakatin karşılığının ne olduğunu öğretmesi açısından emsal teşkil etsin...bundan böyle Yahudiler ve şehrin diğer

ahalisi, kraliyet otoritesi altında bulunan Frankfurt, Boperten, Hamerstein, Drutmunne, Goslar ve Enger'den geçiş¹⁹⁸ sırasında ödemekle yükümlü bulundukları vergiden muaf tutulacaklardır. Bu karar prenslerimiz Metropolitan Hamburglu Liamar, Naumburg Piskoposu Ebbo, Verdunlu Diedrich, Babenbergli Herman, Basleli Burchard ve diğer iman edenler huzurunda alınmıştır. Bizlerin ardından gelecek imparatorlar ve prensler bu hükmümüzü değiştirmesinler. Tanrı esirgesin, böyle bir şeye cüret ederlerse bu yazılı belgenin onları bu cüretten men ediyor olduğunu deklare ederiz” (Kutsal Roma-Germen İmparatoru IV. Hienrich’in Worms şehri halkına 1074 senesinde verdiği ayrıcalığa ilişkin belge, Linder A. , 1997: 390-391).

Birçok fermanda hala tüm Romalıları seslenen Kutsal Roma-Germen İmparatorlarının otoriteleri, yukarıdaki belgede de görüldüğü üzere, gerçekte Alman şehirlerinin ötesine geçememekteydi. Artık mücadele, ticaret yollarının sinir uçlarında gelişimlerini sürdüren başkentlerinin etrafında yeni bir dünyanın kurgulandığı krallıklar ve bu krallıklarla kilise arasındaydı. Esasında Kutsal Roma-Germen İmparatoru da artalanlarında hükümdarların kendilerine feodal ayrıcalıklarla tabi kıldıkları daha küçük iktidar odakları bulunan bu krallıklardan birisi sayılabilir¹⁹⁹. Aslına bakılırsa Kutsal İmparatorluk meselesinde söz konusu olan, Avrupa kıtasındaki güçlü krallıklar arasındaki mücadeleydi. Bu krallıklar Kutsal İmparatorluk bedeninin başı olmayı, birbirleriyle girdikleri iktidar mücadelesinde meşruiyet üretmesini umdukları bir araç

¹⁹⁸ Fermanda adı geçen şehirlerin ticaret yolları üzerindeki uğrak noktalar oldukları göz önünde bulundurulduğunda, “geçiş” sözcüğünün de alelade bir insan geçişini değil, ticaret kervanlarının ve tacirlerin geçişlerini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

¹⁹⁹ İmparatorların kilise, krallıklar ve prensliklerle içine girdiği dünyevi iktidar mücadelelerinde kimi zaman alan kazanmış, kimi zaman da geri çekilmek durumunda kalmış oldukları görülüyor. Örneğin 14. yüzyılda VII. Hienrich, İtalya’yı ele geçirip İmparatorluk sıfatını fiilen meşru bir zemine oturtma çabasındaydı; ancak bunu başaramadı. Ölümünün ardından, yeni imparatorun kim olacağı sorunu kilise-Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nun Almanya-Kuzey İtalya üzerindeki dünyevi egemenlik çatışmasını yeniden başlattı. Halefi, Bavyera Kralı Ludvig, İtalya’yı istila ederek Papa’yı tahtından indirdi ve prenslikleri denetimine aldıysa da çok geçmeden Almanya’ya geri çekilmek zorunda kalacaktır (Ağaoğulları, 2015: 271).

olarak görüyorlardı. Bu bakımdan yukarıda kilise ve hükümdarlar cereyan eden mücadelenin tarafları olarak anılmıştır.

Yahudileri ilgilendiren yasal metinlerde kentler etrafında kurulan bu yeni dünyanın izini sürmek mümkündür:

“...Judah b. Kalonymus, David b. Meshullam, Moses b. Yekutiel ve şürekaları huzurumuza kendilerinin, ahfatlarının ve onlar üzerinden, dileyen herkesin adına güvenlik ve korunma talep ettiler. Bu dileğin tarafımızca kabul edilmiş bulunduğu biline. Bu nedenle, hükmettik ve emrettik ki:

1. Bundan böyle krallığımızda ikamet eden makam ya da güç sahibi, serf ya da özgür hiç kimse onlara (adları sayılanlar ve onların nezdinde tüm Yahudiler) saldırmaya yeltenmeyecek.
2. Hiç kimse onların taşınır ve taşınmaz mallarını, evlerini, kölelerini,²⁰⁰ bağ bahçe ve arazilerini gasp etmeyecek. Her kim ki bu kanunnamenin hilafına bir şiddet yoluna irtikap ederse, onlara zararın iki katını ödeyecek ve piskoposluğa da bir pound ağırlığında altın verme cezasına çarptırılacak.
3. Sınırlarımız içerisindeki tüm insanlarla ticaret yapma, mallarını değiş-tokuş etme, işlerini yürütebilmek için yolculuk etme ve alım-satım yapma haklarına sahip olacaklardı (IV. Hienrich’in 190 Yılında Yahudi aileler ve ancak onlar dolayısıyla ümmete verdiği imtiyaz Linder A. , 1997: 393-394).

Zamanın ruhunu yansıtan bu belgelerde Yahudi ümmetinin yavaşça Hristiyan evrenselliği içerisinde yer alan yekpare heretik bir sekt olmaktan, belirli şehirlerin etrafında inşa olunan, henüz feodal paydaşlarına yapısal iktisadi-siyasal-teolojik bağlarla sınıksız bağlı olsalar da yavaşça sivrilen, bir kaç yüzyıl içinde yeryüzünün yeni

²⁰⁰ Pagan köleler kast ediliyor.

efendileri haline gelecek ve daha şimdiden bu makama aday olan kralların tebaasına dönüştükleri gözlemlenebilir. Daha 13. yüzyıl gibi erken bir dönemde, bir yanda Londra ve Paris gibi krallık başkentleri, diğer tarafta Hamburg, Basel, Frankfurt, Worms gibi özgür imparatorluk şehirleri, Venedik ve Cenova gibi cumhuriyetlerin bir asırdır izlemekte oldukları yoldan ilerleyerek kilisenin dünyevi egemenliğine meydan okur biçimde palazlanmaya başlamışlar ve kendi Yahudileri hakkında kendi sözlerini söylemeye yeltenir olmuşlardı. Artık Yahudiler yavaşça, İngiltere, Fransa, İspanya, Almanya tahtının etrafında belirecek ülkelerin ve bu ülkelerin dünyevi prenslerinin (hükümdarlarının) Yahudileri olmaya başlayacaktır. Peki Yahudi ile etrafını saran gerçekliğin bu değişen zemini siyasal ilahiyat bağlamında nasıl formüle edilecektir?

Haçlı Seferleri ile canlanan ticaret ve artan zenginliğin dünyevi iktidar odaklarının kendi iktisadi alanlarını tahkim etme iştahlarını kabarttığı, “kutsal” imparatorların Alman şehirlerine bir bir özerklik tanıdıkları, İngiliz ve Fransız monarşilerinin kendi hinterlandlarındaki psikoposluklar üzerinde iktisadi-siyasal denetim kurdukları bir ortamda, Aziz Augustine’in Tanrı Devleti & Yeryüzü Devleti dikotomisi üzerinden kurguladığı Platonik siyasal ilahiyatın hızla zemin kaybettiği bir sır değildi. İdealar evreninin yeryüzündeki yansımasında yaşanan iç karartıcı gelişmeler, Haçlı Seferleri sırasında Yahudi tacirler üzerinden Avrupa’ya taşınan Antik Yunan metinlerinin öğretilmeye başlandığı Paris, Salamanca, Oxford, Padua ve Bologna Üniversiteleri gibi merkezlerde dersler veren Katolik ilahiyatçılar tarafından tartışılmaktaydı.

Tepesinde hala, teorik olarak tanrıdan aldığı otorite ile uçsuz bucaksız topraklara ve büyük ordulara hükmeden kilisenin bulunduğu feodal iktisadi yapı, yukarıda bahsedilen altyapısal dönüşüme, Paris Üniversitesi’nde eğitim almış bir ilahiyatçı olan Aquinalı Aziz Thomas’ın Aristocu tezleri üzerinden, etik meşruluğunu birkaç yüzyıl daha muhafaza etmeye yarayacak yanıtlar üretmiştir. Yukarıda betimlenen

siyasal-ekonomik kontekst düşünöldüğünde aslında yapılması gereken şey -ya da kilisenin kutsal otoritesini yitirmemek için yapmaya muktedir olduğı tek şey- katı platonik evreni plastik bir hale getirmektir. Bu girişim, sistemi belirli bir düzen mantığı etrafında reformasyona dek yaklaşık üç asır daha çalıştırmakta başarılı olacaktır.

Sözü edilen başarılı girişimin Yahudiler bağlamında nasıl sonuç doğurduğunun net olarak bilinebilmesi için, Thomas'ın kuramsal düzeyde tam olarak ne yapmış olduğı anlaşılmalıdır.

Bilindiğı gibi Aziz Augustine'in patristik (kilise babalarına dayanan) öğretileri ile Hristiyan uzama taşınmış olan idealar dünyası-yeryüzü karşıtlığı, doğru bilginin kaynağının ancak ve ancak vahiy olduğı fikrinin yerleşmesi ile neticelenmişti. Doğru bilgi de bu dünyada şeylerin nasıl algılanacağını, kendi ve ötekini ne olduğunu, iyi ve kötü eylemi, neyin siyaseten ve ahlaken doğru neyin yanlış olduğunu belirlemektedir. Doğru bilgi hiç şüphesiz vardı; peki ama nasıl bilinebilirdi? Ne kadar bilinebilirdi? Doğruluğunun ölçüsü neydi? Bu ölçü aletinin yanılmazlığı ne menem bir kaideye ya da kimin otoritesine dayanmaktaydı? Bu sorulara verilen patristik yanıt, doğru bilginin kaynağını vahiy olarak işaretlemiş, kaynağın doğruluğunu iman ile ölçüp tartmış, bu ölçüyü de tanrının otoritesine dayandırmıştır.

5. yüzyıldan 13. yüzyıla tatmin ediciliğini sürdürmüş bu yanıtlar artık değişmeli, maddi zeminin dönüşen gerçekliğine uygun hale getirilmeliydi. Aksi halde toprak ve ticaret rantını eşitsiz dağıtabilmenin araçlarından yalnızca birisi olan feodal sistemin bizatihi kendisi krize girebilir, palazlanmaya başlamış krallıklar, kilisenin otoritesinden bütünüyle çıkabilir, birbirinin içine geçmiş tüm bir sorumluluk ve ayrıcalıklar sisteminin tüm Avrupa'yı kuşatan dokusu zarar görebilirdi. Öyleyse sistem, kırılmaması için esnekleştirilmeliydi. İşte 13. Yüzyılda Aqinolu Thomas'ın başardığı şey tam da budur.

Thomas vahyin yanına bilgi kaynağı olarak akıllı koymuş; doğru bilginin, toplumsal bir bağlamda kendisini var eden insanı çevreleyen maddi şartlar altında ortaya çıktığını ifade etmiş; böylece yeni yeni palazlanan yerel dünyevi iktidar odaklarına alan açmıştır. Ya da daha doğru bir ifadeyle bu odakların dönüşen maddi şartlardan istifade ederek kendilerine açtıkları siyasal alanı hukuksallaştırmıştır²⁰¹. Ancak Thomas, kralların eylem alanlarını ve onların yavaş yavaş kullanmaya alıştıkları siyasal özgürlüklerini kuramsal düzeyde yasallaştırırken, bu hukuksal kurguyu yine kilisenin sunduğu yazılımlar üzerinden ve kodları tanrıya ait bulunan bir programın kullanıcı ara yüzünde gerçekleştirmiştir. Thomas evreni birbirinin içine geçmiş dört çemberli bir yasal zemin olarak tahayyül eder (Aquinas, 1947: 1332-1360). En tepede ya da daha doğru bir ifade ile derinde, her şeye kadir olan yaratıcının evrendeki her nesnenin içine koymuş bulunduğu, her şeye içkin olan sonsuz yasa vardır (Aquinas, 1947: 1344-45). Bundan sonra evrenin işleyiş yasaları olan doğal yasa gelir (Aquinas, 1947: 1349-55). Doğal yasa, insan ve insanın tabi olduğu toplumsal organizmanın işleyişini belirlediği gibi beşeri alemin içine alan maddi evrenin işleyişini ve mekaniğini de belirler. Doğal yasayı, insanın akıl yoluyla kavradığı dünyada yapıp ettiklerini bir düzene sokan, insanın eyleminin doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyen akıl temelli insani yasa takip etmektedir (Aquinas, 1947: 1356-65). Ancak akıl, daha doğrusu insan akıllı, kendi varlığından zuhur eden bir özgül ağırlığa sahip değildir. Her şey gibi sonsuz yasanın kurallarına tabidir ve ondan türemiştir. Evrende iyilik olduğu kadar kötülük de vardır. Bu durum sonsuz yasadaki kaynaklanan doğal yasanın bir sonucudur. Bu durumda akıl yani insani yasa, insanı ve toplumu her durumda iyiye yöneltmez. İşte tam da burada Thomas'ın ilahi yasa (divine law) dediği, sonsuz yasa gibi, tanrının kendisinden kaynaklanan yasa devreye girer. Bu durumda Aristoteles'in

²⁰¹ Hukuksallaştırmıştır çünkü hukuk hala kilisenin hukukudur. Söz konusu alan hukuksallaştığı ölçüde dünyevi iktidarın kilisenin otoritesi altında tutulabileceği düşünülmüştür.

yüzlerce yıl önce sorduğu sorunun yani iyi yaşamın ve mutluluğun sırrı, doğru yolu gösteren ilahi yasaya tabi olmaktır (Aquinas, 1947: 1332-1371).

“Peki bütün insan ilişkileri sonsuz yasaya tabi midir?...

İtiraz 1: Tüm insan eylemleri sonsuz yasaya tabi değilmiş gibi görünüyor.

Havari²⁰² diyor ki: Kutsal Ruh’un yönetimindeyseniz yasaya bağımlı değilsiniz.

Yani erdemli ve dürüst olanlar Romalılar 8:14’te dendiği gibi kutsal ruha tabidir.

“Tanrının ruhuyla yönetilenlerin hepsi tanrının oğullarıdır.” Bu nedenle tüm insanlar sonsuz yasaya tabi değildir” (Aquinas, 1947: 1347).

Şayet durum gerçek olsaydı, bu, tanrıya yakın olduklarına inanılan kişilerin yani kilise mensuplarının -aslında feodal ayrıcalık ve bağımlılık ilişkilerine boğazlarına kadar batmış olan- evrendeki her şeye içkin olan sonsuz yasadaki azade oldukları anlamına gelecekti. Ancak Thomas diğer itirazları da aldıktan sonra buna cevap verecek ve reddedecektir.

“İtiraz 2: Havari Romalılar 8:7’de ekliyor ‘benliğe dayanan düşünce (bedenin bilgeliği) tanrıya düşmandır; tanrının yasasına boyun eğmez. Fakat insanların çoğunluğu bedenin bilgeliği-benliğe boyun eğer. Dolayısıyla tüm insanlar sonsuz yasaya tabi değildirler” (Aquinas, 1947: 1347).

Aslında burada kavramsal düzeyde bir karışıklık varmış gibi görünmektedir. Her şeyin içerisinde olan sonsuz yasadaki bahseden Thomas, içerisinde “tanrının yasası” ifadesinin geçtiği bir itirazı Yahudiyeli (sonradan Tarsuslu) Pavlus üzerinden neden aniden dillendirivermiştir? Aslında Thomas halihazırda var olan bir

²⁰² Tarsuslu (önceden Yahudiyeli) Pavlus kastediliyor.

karışıklığı ortaya koymak, sonsuz yasa ile tanrısal yasayı (ya da daha doğru bir deyişle ilahi yasayı) birbirlerinden ayırıştırarak iki farklı etki alanı yaratmanın peşindedir. Bunu da biraz aşağıda bu itirazlara vereceği yanıtlarda göreceğimiz gibi akıl-iman “karşıtlığı” üzerinden yapacaktır.

“İtiraz3:..Augustine hem iyi adamın hem de günahkarın sonsuz yasa ile cezalandırılıp mükafatlandırıldığını söylüyor. Ama ona göre halihazırda sonsuz yasa ile kutsanmış ya da bedbaht olmuş birisi artık ona tabi değildir.

İtiraz 3’ün tersine: Augustine şöyle de diyor: ‘hiç bir şey evrenin yaratıcısı ve hükümdarı, barışın koruyucusu ve idarecisi olan Rabbin yasasından azade olamaz’” (Aquinas, 1947: 1348).

Thomas’ın ilahi yasayı “sözde akıl-iman karşıtlığı” üzerinden yasa kuramına monte edeceği yer tam da burasıdır. Thomas, sözü tüm yaratılmışların tanrının yasasına tabi olduğunu belirten Augustine’in bıraktığı yerden alarak, akıl ve imanı uzlaştıracak, Augustine’in Platon’dan devralmış olduğu bu karşıtlığı, birbirini tamamlayan bir iç içe geçmişlik olarak yeniden kodlayacaktır. 13. yüzyılda yeryüzü evreni yavaşça idealar evreninin karşısında özerkleşir ve onun salt gölgesi olmaktan çıkma belirtileri gösterirken, artık Augustine’in Tanrı Şehri-Yeryüzü Şehri karşıtlığı da, Aristocu bir yaklaşımla birbiriyle uzlaştırılmalıydı. Özetle 13. yüzyılda, maddi dünyada artık cennetin krallığının yeryüzü krallıkları üzerindeki bağlarının gevsemeye başladığı yerde, Thomas iki dünyanın aslında çatışmadığını, birbirleriyle uzlaş halinde olduklarını ve birbirlerini tamamladıklarını ispat edebilecek bir meşruiyet kılıfı uydurmaya mecburdur. Yani Thomas’ta artık akıl ve iman karşıtlığı söz konusu değildir.

“Benim Cevabım: Bir şeyin sonsuz yasaya tabi olmasının iki yolu vardır...bunların ilki sonsuz yasaya akıl yoluyla dahil olmak ikincisiyse ona eylem-arzu-şevk ile dahil olmaktır. Bu ikinci yol ile bilinç sahibi olmayan yaratıklar da sonsuz yasanın tebaası olurlar. Rasyonel doğa da sonsuz yasaya iki yolla tabidir. İlk yol, aklın sonsuz yasanın bilgisinin bazı fragmanlarına sahip olabilme yeteneği sayesinde vardır. İkinci yol ise rasyonel doğanın da en nihayetinde sonsuz yasanın içerisine sinmiş olduğu doğal yasaya tabi olmasından, sonsuz yasa ile doğal bir yakınlığı bulunmasından doğar. “Bizler doğal olarak erdemın gereklerini benimseriz” (Ethic ii, 1)²⁰³” (Aquinas, 1947: 348)

Thomas burada, Aristo üzerinden, sonsuz yasa ile Aristotalyen erdemi eşitliyor gibi görünmektedir. Buna göre yaratılmış her nesnenin içine sinmiş bulunan sonsuz yasa, akıl sahibi olanları belirli bir yöne doğru yöneltmekte, bu yönde varılacak durak ve yolun kendisine de erdem adı verilmektedir. Kurduğu bu eşitlik ve nedeni responsasının devamında anlaşılmaktadır.

“Ancak iki yol da mükemmel değildir ve belirli bir ölçüde harap olmuştur. Günahkar için konuşursak, O’nda erdeme meyleden doğal eğilim habis alışkanlıklarla bedbaht olmuştur. İyi için konuşursak, O’nda da iyi olanın doğal bilgisi arzu, tutku ve günahın çağrısı ile gölgelenmiş vaziyettedir” (Aquinas, 1947: 1348).

Doğal yasanın varlığı nedeniyle, tüm yaratılmışlara içkin olan sonsuz yasada akıllı yaratıklar için ortaya çıkan çelişki işte burada düğümlenmektedir. Summa

²⁰³ Aristo’nun Nikhomakhos’a Etik adlı eserine atıf yapıyor.

Teologiae'nin devamında, farklı bir responsada Thomas'ın bu düğümü kesmeye niyetlendiği görülüyor.

“Ama İyi’de her iki yol da mükemmele daha fazla yaklaşır. Zira onlarda iyi olanın doğal bilgisinin yanında, iman-inanç ve bilgelğin de bilgisi bulunmaktadır. Yani iyiye yönelten doğal eğilimin yanında, inayet-fazilet ve erdeme yönelme motivasyonu da vardır” (Aquinas, 1947: 1348).

Öyleyse sonsuz yasanın, akıl sahibi olanlar üzerinde doğal yasadaki kaynaklanan çelişkisi, yine akıl sahibi olanlardan iyi olanların sahip oldukları iman bilgisi ile sağaltılacaktır. İman bilgisi akıl sahibi olup aynı zamanda iyilerden olan kimseyi fazilete eristirecektir. Peki Thomas'ta iman bilgisinin kodlanmış olduğu yasa, yeryüzü prenslerinin (hükümdarların) koyduğu yasaları sınırlayabilir mi?

“Evet insanın doğası onu kötülük etmeye yöneltir, kötülük de tanrının ilahi yasasına aykırıdır. Ancak en nihayetinde iyiyi de kötüyü de insanda tanı yaratmış ve sonsuz yasasıyla bunlara hükmetmiştir” (Aquinas, 1947: 1348).

“Bir son-erek için var olan şey o ereğe uygun olarak tasarlanmalıdır. Nasıl ki bir testerenin ereği kesmek ise formu da testere olmaya uygun olarak tasarlanmıştır. Yönetilen, hükmedilen ve düzenlenen her şey hükmün ve düzenin amacına uygun bir formda olmalıdır. İşte tüm bunlar da insani yasa tarafından belirlenmektedir. Yani insani yasanın ereği şeylerin-düzenlerin formlarının insan için kullanışlı olmasıdır” (Aquinas, 1947: 1359).

“Nasıl ki insani yasa insan için kullanışlı olan bazı şeyleri, doğal yasa ile yasaklanmış olmasına rağmen cezalandırmıyorsa, hükümdarların koydukları yasalar da ilahi yasanın yasaklamış olduğu birçok şeyi haklı olarak cezasız bırakır” (Aquinas, 1947: 1363-1364).

Görüldüğü üzere Thomas'ın bu soruya cevabı olumsuzdur. Böylece kilise ile dünyevi prensin çıkar çatışması tartışmasına, Machiavelli, Vittoria, Suarez, Luther, Calvin ve Bodin üzerinden izlenecek patikada ilk noktalı virgülü koymuş olmaktadır.²⁰⁴ Tartışmaya noktanın kesin olarak koyulduğu yer ise, Leviathan tüm ceberrutluğu ile halihazırda tecessüm etmişken, bu ceberrutluğun Hobbes tarafından meşru ve rasyonel bir zemine oturtulduğu, iktidarını en nihai kerte de soy bağı ve Hristiyanlığın kutsallığına dayandıran merkezi devletin dönüşerek, halk adı verilen bir meşruiyet krikosu yarattığı, modern devrimlerin ilkinin yaşandığı 1651 İngiltere'si olacaktır. Aslında 1648'in hemen yanı başında yer alan bu nokta, en nihayetinde Siyonizm'in 1948'de bir ulus-devlet kuracağı izleğin de ilk belirgin durağı sayılmalıdır. Maddi hayattaki dönüşümlerin siyaset felsefesindeki izdüşümleri olan, 1648'den 1948'e varacak duraklar tezin geri kalan kısmında ele alınacaktır. Ancak maddi hayattaki dönüşümlerin uzun 16. yüzyılda²⁰⁵ nasıl bir forma kavuştuklarını görmeden evvel, 13. yüzyılda tohumları atılan dönüşümün filizlenmesi, topraktan fışkırması ve görünür hale gelmesini beklemek gerekmiştir. Öyleyse 16. yüzyıl, Aziz Thomas'tan devamla, 13. yüzyılda diğer insanlarla birlikte Yahudilerin de ilişkiye girdikleri maddi ve düşünsel şartlarda yaşanan yukarıdaki kırılma ve dönüşümlerin, Yahudiler bakımından ne tür sonuçlar doğurduğu sorularak beklenilmeye başlanabilir?

13. yüzyıla gelindiğinde, “Yahudiler yerleştikleri her yerde, yöre egemeninin koruması altında ve denilebilirse tamamen onun iyi niyetine tabi idiler. Brabant Dükü Henri, 1262 yılında ölüm döşeğindeyken, bütün tefecilerin ülkesinden sınır dışı edilmesini buyurdu ve dul karısı ancak St. Thomas Aquinas'ın tavsiyesi üzerine onlara hoşgörülü davranmaya razı oldu” (Pirenne, 2013: 153). Bir üst başlıkta ele aldığımız *capitulari* ekseninde dönen “imparator-Yahudi aileleri” ilişkisi, siyasal parçalanmanın

²⁰⁴ Bu noktalı virgül Avrupa tarihini, Yahudileri yüzyıllar sonra modern bir ulus haline gelmeye itecek olaylar silsilesine doğru yöneltti ilk virajlardan birisi ve belki de en önemlisidir.

²⁰⁵ 15. yüzyılın ortasından 17. yüzyılın ortasına kadar uzanan iki asır.

artması, feodal sistemin kristalize olması, Haçlı Seferleri ve kentlerin genişlemeleri, kilise-kral iktidar mücadelesi gibi bir dizi iç ve dış etki ile birlikte, “yörenin egemeni-Yahudi ümmeti” ilişkisine dönüşmüştür. Bunu mümkün kılan sebep, yukarıda belirtildiği gibi, genişleme eğiliminde olan kent ekonomisinin finansal ihtiyaçları üzerinde feodal teolojik-siyasal-ekonomik yapının koyduğu kısıtlamalardan kaynaklanan açmazların hükümdarlar tarafından aşılma istenmesiydi. Okuma yazma oranları Hristiyanlardan yüksek, büyük oranda kentlileşmiş, hesap kitaptan anlayan ve paranın ne olduğu hakkında en azından bir fikirleri olan Yahudiler bu iş için biçilmiş kaftandı. Ayrıca, genişleyen şehir ekonomisi zanaat ve sanatların çeşitli alanlarında uzmanlaşmış daha fazla insana gereksinim duymaya başlamıştı. Kağıt imalatı, duvarcılık, taş ustalığı, sepicilik, demircilik, eczacılık, kumaş boyacılığı, terzilik, kuyumculuk gibi meslekleri bilen bu kalifiye insan kitlesi bin yılı aşkın süre evvel Hristiyanlığa ilk şeklini vermiş Tarsuslu Yahudi Pavlus’un ya da yedi asır evvel Hristiyanlığa, Thomas’ın onu transforme edeceği durağa uzanacak formunu kazandırmış Augustine’in insafına bırakılamazlardı. Hele hele Pavlus ve Augustine’i yorumlayıp bir hükme varacak olan nihai merci, boğazına kadar kendi dünyevi çıkar ilişkilerinin hırsına gömülmüş kilise ise...

Elbette tüm Avrupa’da geçerli olan tekdüze bir siyasal form söz konusu değildir. Örneğin İngiltere’de 12. yüzyıldan itibaren Roma kamu hukukunun yürütücüsü olan (Pringsheim, 1935: 349) daha merkezi bir güç mevcutken (Abulafia, 2004: 44), aynı dönemde Fransa’da toprağın ve iktidarın parçalanmışlığı daha belirgin, tacın tebaa üzerindeki egemenliği başkentten uzaklaştıkça daha dolaylıdır. Bu bağlamda İngiltere’de Yahudiler, merkezdeki hükümdarın hizmetindeyken, Fransa ve İspanya’da daha ziyade yerel lordun, prens ve prenseslerin himayesi altındalardı (Abulafia, 2004: 44). Bu tabloyu daha net görebilmek için yukarıda izlediğimiz yönteme devam ederek, hikayenin taraflarının kendi sözlerine kulak vermek yararlı olacaktır.

1157 yılında İmparator Friederich (Barbarossa) tarafından verilmiş bulunan aşağıdaki kanunname, 1236 yılında II. Friedrich tarafından, 1260'ta Worms Psikoposu Eberhard tarafından, 1360'ta da Köln Başpsikoposu William tarafından kendi adlarıyla yeniden yayınlanmış yasal bir belge niteliği taşımaktadır (Linder, 1997). Kanunnamede Karolenjlerin kişiye özel yaklaşımlarından net bir kopuş hemen göze çarpmaktadır. Bu metin esas itibarıyla IV Hienrich'in birkaç Yahudi aileye 1090 yılında verdiği bir imtiyaz belgesinin üzerinde zamanın ruhuna uygun olarak yapılan ekleme ve çıkartmalar ile oluşturulmuştur. Kanunnamenin IV. Hienrich'in bir ferman ve imtiyaz belgesi olarak çıkardığı versiyonunun girizgahı ve bir kaç maddesi daha yukarıda, ilgili bölümde verilmişti. Hatırlanacağı üzere 1090 tarihli söz konusu belge söze imtiyazlı Yahudi aileleri ile başlamaktaydı. Fermanın geri kalan kısmında tüm ümmeti kapsayacak imtiyaz, sıradan Yahudilere, söz konusu aileler dolayısıyla bahşedilmişti. Ancak aşağıda yer verilecek yasal belge doğrudan Yahudi milleti ile ilgilenmekte, belirli ailelere verilen bir imtiyaz belgesi olmanın ötesine geçmekte, bu nedenle de kanunname olarak adlandırılmaktadır. Bu durum da, 1157, 1236, 1260 ve 1360'ta artık Hienrich'in başvurduğu dolayına gerek bulunmadığı, 12. ve 13. yüzyılda gerçekleşen dönüşümlerin hükümdar ve onun egemenliği altında bulunan Yahudi ümmeti arasında yeni bir ilişki biçimi yarattığı yönündeki savımızı destekler niteliktedir.

“Kutsal ve bütüncül teslis adına. Frederick, tanrının inayetiyle İmparator ve sonsuza kadar Augustus. Tüm piskoposlara, manastır reislerine, düklere, kontlara ve krallığımızın yasaları ile bağlı tüm tebaamıza malum olsun ki, atamız Hienrich tarafından Worms Yahudileri ve şürekasına bağışlanmış statüyü biz de onaylıyor ve saltanat-ı şahanemiz altında sonsuza kadar geçerli kalacağını ilan ediyoruz.

Biz ki herhangi bir yargılama ve karar söz konusu olduğunda onların (Yahudilerin) yüzlerini bize dönmelerini isteriz; bu nedenle bundan böyle onların kendi aralarından seçtikleri kişiler dışında hiç kimse, hiçbir piskopos, kethüda, kont ve yerel yargıç onlara kanun ve adaleti tecelli ettirmek maksadıyla ilişmeyecek. Bunu yapabilecek tek makam İmparator'un, onların kendi aralarından seçtikleri bir kişiyi onlar üzerine atayarak kurduğu makamdır. Zira onlar sarayımızın ve saltanatımızın memnuniyeti ve keyfi gereğince bize aittirler” (Friedrich Barbarossa tarafından 1157’de çıkartılmış kanunname, Linder A. , 1997: 356).

Metnin tam da burasında, bu bölümün de başlığında yer alan “Aquinolu Thomas’ın Prensi ve Prens Yahudileri” ifadesi anlam kazanmakta, yasal bir belge ile ete kemiğe bürünmektedir. Thomas’ın dünyasında artık kentlerden güç alan hükümdarlar, feodal karşılıklı bağımlılıklar sistemini zorlar bir biçimde özerkleşmeye meyilli ve istekliydiler. Friedrich’in, Yahudiler, yani saraya (Frankfurt, Aachen) para ve mal akışını kolaylaştıran tebaa söz konusu olduğunda ne kiliseye bağlı piskoposları ne de kendi altında yer alan feodal beyleri işe karıştırmak istememesinden anlaşılıyor ki “Romalıların Kutsal İmparatoru” ve daha önemlisi Almanya ve İtalya Kralı bu isteklerinin bir kısmını gerçekleştirmiştir; en azından söylem düzeyinde.

“Kimse onların (Yahudiler) miras yoluyla kalmış mallarını, bahçe bağ ve tarlalarında taşınır ve taşınmaz mallarını, kölelerini gasp etmeye kalkışmasın. Kimse onları kent surları içerisindeki binalarının ve mülklerinin içinde ya da dışında rahatsız etmesin. Şayet bu fermanın hilafına herhangi biri onlara zarar vermeye kalkacak olursa nazarımızda suçlu kabul edilecek. Her kim ki onlardan bir mal gasp eder, suçunun cezası olarak onlara, aldığı iki katını verecek” (Friedrich Barbarossa tarafından 1157’de çıkartılmış kanunname, Linder A. , 1997: 356).

İmparator, can ve mal (G)üvenliğinin garanti altına alınmış olduğu bir kent hayatı tesis etme gayretindedir. Bu durum, dönemin Avrupa'sının oldukça kozmopolit olduğunu ve grupların hareket kabiliyetinin ve toplumsal akışkanlığın bizim bugün hayal ettiğimizden çok daha yüksek olduğunu gösteriyor. İmparatorun bu çabası, kuvvetle muhtemel ki sarayın işine yarayacak kullar olarak Yahudilerin, bir başka hükümdarın egemenlik sahasına kaçmasına engel olabilmeye yöneliktir.

İmparatorun, Almanya ve kuzey İtalya'da diğer yerel lordlar üzerinde *primus inter pares* olarak kalabilme koşulu da, herkesin işine gelecek bir yasal çerçeve yaratabilmesine bağlıydı. Yani zanaatkarlar ve kentin ihtiyacı olan kalifiye sınıfın Almanya'nın batısına kaçmaması için bir kazan kazan durumu yaratılmıştır. Nitekim, Philip Augustus, 1182'de Yahudilerin ülkeden kovulmalarına ilişkin bir karar aldıysa da çok kısa bir süre sonra, 1198'de bu kararından dönmek ve Yahudilere yeniden kucak açmak zorunda kalmıştır (Menache, 1987: 224-225). Bu adım ve geri adımın nedeni muhtemelen piskoposluk ve kontluklar arasındaki dünyevi iktidar mücadelesiydi. Yahudilerden borç para alan kiliseler (Mundill, 2010: 7) var olsa da, ilise mensupları feodal beyler ve kentlere ticarete ek bir avantaj getiren Yahudi mevcudiyetini, eşyanın tabiatı dolayısıyla hor görüyorlardı. Piskoposluklar tarafından, Yahudi varlığının prens ve kent için bir haksız rekabet ortamı yarattığı düşünülmüş olmalıdır.

Ancak çok geçmeden kilise de eylemlerini zamanın ruhuna uyduracak ve kendisini ticaretin dümen suyuna bırakacaktır (Ekelund, Hébert, & Tollison, 1989). Kilisenin seküler alanda eyleyen bir güç olduğu düşünüldüğünde, para ve insan gücüne büyük bir açlığın ortaya çıktığı böyle bir dönemde pastadan pay almak istememesi düşünülemezdi. Yahudiler Hristiyan olmadıkları ve yasaya tabi bulunmadıklarından kilise de Yahudilerin faizle yürüttükleri eylemlerine zımnen göz yummuştur (Ekelund, Hébert, & Tollison, 1989: 327). Yahudilerin 1290'da İngiltere'den 14. yüzyılın başı ve sonunda da (1306, 1394) Fransa'dan kovulmalarına bakarak, Alman prenslikleri ve

kentlerinin işlerine gelen bir yasal çerçeveyi hayata geçirmekte İngiltere ve Fransa'daki lordlardan daha mahir oldukları sonucuna varmak, yukarıdaki kompleks ilişki ağını bir tarafa bırakıp kolaycılığa kaçmak olacaktır. Nitekim Almanya'da da zaman zaman Yahudilerin sürülmelerine ilişkin kararlar alınmış, lakin yukarıdaki nedenlerle, yeterince etkin ve titiz biçimde uygulan(a)mamıştır.

Nedeni her ne olursa olsun, 1290 ve 1306 sürgünleri yüzyıllar sonrasına tesir edecek bir netice doğurmuş gibi görünüyor. Kendisini modern çağlara taşıyacak, 18. yüzyılda yaşadığı toplumun yüksek kültürüne asimile olma eğiliminin ötesinde, kendi paralel aydınlanma sürecini (Haskala) yaratmış olan bir Yahudi kültürü ne İngiltere'de, ne Fransa'da ne de tamamen yok edildikleri İspanya-Portekiz'de ortaya çıkacak; sadece Almanya'da filizlenecektir.²⁰⁶

“Tüm şehirde, darphanenin yakını hariç, istedikleri gibi gümüş alıp satmaya ve takas etmeye yetkileri vardır. Krallığımızın sınırları içerisinde işleri için keyiflerince hareket edebilir, alım satım ve takas yapabilirler. Kimse onlardan vergi ya da haraç alamaz” (Friedrich Barbarossa tarafından 1157'de çıkartılmış kanunname, Linder A. , 1997: 356).

Kanunnamenin geri kalanı IV. Hienrich'in fermanının son kısımları ile aynıdır:

- i. Konuklar onların rızası olmadan evlerinde konaklayamayacaklar. Kimse onların atlarını herhangi bir kraliyet ya da piskoposluk işi için bile isteyemeyecek.
- ii. Eğer evlerinde çalıntı bir obje bulunursa ve Yahudi bu objeyi satın almış olduğunu beyan ederse, malı satın aldığına ilişkin bir yemin ettikten sonra mal onda kalacak.
- iii. Hiç kimse oğul ve kızlarını, rızaları hilafına vaftiz etmeyecek.

²⁰⁶ Alman Haskalası ile Doğu Avrupa Haskalası arasındaki farklılıklar daha ileride ele alınacaktır.

iv. Hiç kimse onların pagan kölelerinin hizmetlerine mani olacak bir eylem yapmayacak ve onları vaftiz etmeyecek.²⁰⁷

v. Hristiyanların onlara çalışmaları serbesttir.

vi. Lakin onların Hristiyan köle edinmeleri yasaktır.

vii. Eğer bir Hristiyan bir Yahudiye dava edecekse ya da vice versa, bunu kendi kanunlarına göre yapacaktır.

viii. Hiç kimse bir Yahudiye bir karar vermesi için kaynar su, kızgın demir ve buzlu su ile zorlamayacak, onları bu amaçla zindana atamayacak.

ix. Her kim ki kendisi ya da kölesi bir Yahudiye yaralarsa ceza olarak bir pound gümüş verecek, veremezse sağ eli kesilip gözü çıkartılacak.

x. Yahudiler kendi kanunlarına göre yargılanacak.

xi. Yahudiler şaraplarını, kumaş boyalarını ve ilaçlarını Hristiyanlara satabilirler (Friedrich Barbarossa tarafından 1157’de çıkartılmış kanunname, Linder A. , 1997: 357-358).

14. yüzyıla gelindiğinde insan, doğa, tanrı, para ve zamanın ontolojisine ilişkin çığır açan fikirler Avrupa’da feodal ortaçağı sona erdirecek bir “yeniden doğuş”un sinyallerini veriyordu. Rönesans ile birlikte canlanan bireysel ve devlet güdümlü ticaret kapitalizmi döneminde din eksenli düşünce “gerileyecek”²⁰⁸, toplumsal dinamiğin merkezine, kültürel ve entelektüel etkinliğin dinamosu olan girişimcilik ruhu yerleşecektir. Ticaret, girişimcilik, parasal işlemler ve bankacılığın hayati hale geldiği bir ortamda, bu işlerden anlayan kesimlerle birlikte Yahudilerin de toplumsal konumlarında, halihazırda bir önceki yüzyılda başlamış olan değişiklikler daha da gelişecek ve kristalize olacaktır.

²⁰⁷ Maddenin geri kalanında Yahudilerin pagan kölelerinin, şayet illegal olarak vaftiz edilseler bile onlara geri verileceği anlatılıyor. Burada yasal bir boşluk (loophole) oluşmaktadır. Zira Augustine’den beri gelen gelenek ve yasaya göre, Yahudiler Hristiyan köle edinmiyorlardı.

²⁰⁸ Burada gerçek anlamda bir gerileme değil, iktidarın kutsal olanı farklı biçimlerde kullanması, dini zamanın ruhuna ve gereksinimlerine göre yeniden biçimlendirmesi söz konusudur. İktidarın kutsal olanı her durumda zamanın ruhuna uydurarak kendisine payanda etme durumu bu tezin en önemli varsayımlarından biri; kuramsal düzlemde belki de en önemlisidir.

Tüm bu hikaye, prensin, pagan-Akdeniz esintileriyle yumuşayıp Hristiyanlaşmış çöl tanrısı YHWH'nin zincirlerinden kurtulduğu anlamına gelmemeli. Aquinolu Aziz Thomas'ın yasal zeminini kurgulamış olduğu bu dünya, prensin hala kilisenin devasa şatosunun en yüksek kulesinde esir edilmiş olduğu bir dünyaydı. Ama bugünden geriye baktığımızda anlaşılıyor ki, kulenin burçlarından bakan prensler artık aşağıdaki sarp kayalıklardan korkmuyor; ticaret ve tarımsal rantın palazlandığı kentleri birer kanat misali arkalarına almış olmanın kendileri için yarattığı emniyet duygusuyla her an atlamaya hazır bekliyorlardı.

5. Merkezileşme Hareketleri ve Kralın Yahudileri: İngiltere ve Fransa Sürgünlerinin Ekonomi-Politiği

Yukarıda anlatılanlardan Kıta Avrupası ve İngiltere'de tek likidite kaynağı ve finansal araçların Yahudiler oldukları gibi bir sonuca ulaşılmamalıdır. Yahudiler hiç bir dönemde Avrupa'nın tek tacirleri, tek finansal araçları, biricik para kaynağı olmadılar. Ancak bu alanlarda varlık göstermelerine ilişkin bir ihtiyacın/bağımlılığın, Roma'nın yıkıntılarının toparlanmaya başladığı ve bir likidite ihtiyacının 5. yüzyıldan beri ilk kez gerçek anlamda husule geldiği Şarlıman döneminden Haçlı Seferleri'ne kadar İtalya ve İspanya dışındaki bölgeler için bir ölçüde geçerli olduğu da teslim edilmelidir. Zira, yukarıda da ele aldığımız gibi bu dönemde uzun mesafeli ticaret hala Müslümanların egemenliğindeydi. Avrupalı Hristiyan hükümdarlar egemenliklerini uzun mesafeli ticareti denetleyebilecek çapta arttırdıklarında, Avrupalı Hristiyan tacirler de uzun mesafeli ticaret hacimlerini ve finansal araçlar üzerindeki bilgi ve güçlerini arttırdılar ya da vice versa.

13. yüzyıl sonu ve 14. yüzyılda Almanya'nın aksine merkezileşme eğiliminde olan krallıkların bulunduğu Fransa ve İngiltere'de, bu merkezileşme eğiliminin (ve aynı zamanda olanağının) sarayı bitmek tükenmek bilmez bir savaşlar silsilesini sürdürmeye

bağımlı hale getirdiği görülüyor (Allmand, 1989: 7-10). Burada birbirini besleyen iki olgunun “verimli-döngüsü” söz konusudur. Akdeniz, Adriyatik ve Kuzey denizlerindeki rant, kralları savaşa (Haçlı Seferleri) kışkırtırken, savaş da bu kralların merkezileşme eğilimini hem körüklemekte, hem gereksinim haline getirmekteydi. Merkezileşme eğilimi hanedanların birbirleri arasındaki rekabeti körükledi ve krallıklar arasında yeni savaşları alevlendirdi. İdare ile birlikte ordu ve orduyu besleyen finansörler de merkezileşiyordu (Menache, 1987; Menache, 1985). 9. Louis’nin bir kontluğu kardeşi üzerinden doğrudan saraya bağlama hamlesi, Fransa’daki bazı feodal beylerin buna isyan etmeleri, 3. Henry İngiltere’sinin olaya müdahil olarak 1242’de Saintonge Seferi’ne çıkması, iki monarşi arasında 1337’den itibaren ardı arkası kesilmeyecek çatışmaların ilkiydi ve tüm bu hadiseler sözü edilen merkezileşme eğilimi ve “verimli döngü” ile alakalıydı.

Literatürde sıklıkla sözü edilen biricik para-vergi kaynağı olarak Yahudiler yargısı, Yahudilerin en başından beri kentli, tacir ve tefeci oldukları; Müslüman ve Hristiyanların ise faize ve diğer finansal işlemlere yabancı oldukları gibi önyargılardan kaynaklanmaktadır. Söz konusu ticari rant olduğunda, din eksenli düşünce, her üç dinin mensupları tarafından da esnetilmeye çalışılmıştır. İtalyan kredisinin Haçlı seferlerinin başladığı dönemden beri Avrupa’da sıcak para ihtiyacını finanse ediyor olması bir tarafa, birkaç yüzyıl içerisinde Almanya, Fransa ve İngiltere’de de Hristiyanlar finansal araçları kullanmaya, kredi sistemini ve likiditenin önemini kavramaya başlamışlardı (Menache,1987). Bu durum, dünyevi iktidarın Yahudiye olan gereksiniminin 13. yüzyıl sonunda İngiltere ve 14. yüzyılda Fransa krallıklarında azalmış gibi görünmesine neden olmuştur.

Alman İmparatorluğu’ndan farklı bir gelişim gösteren bu iki krallıkta ortaya çıkan bu kanının sonuçlarından birisi, “iğrenç tefeciler”, “tanrı katilleri”, “çocuk hırsızları”, “dine küfreden kafirler” ve “kutsal ekmeği hançerleyip İsa’yı tekrar tekrar

öldüren rezil bir topluluk” olan Yahudilerin saray-yönetim çevresi ve hatta ülkeden uzaklaştırılmaları oldu.

Yahudilerin, Britanya topraklarına yoğun olarak yerleşmeleri, Normanların William liderliğinde bölgeyi fethettikleri 11. yüzyılın ikinci yarısına dayanmaktadır. Anakaradan adaya göçleri de hükümdar William’ın kullarının buraya göç ettirilmesi sırasında vuku bulmuştur (Boulton, 2007: 151). Bu nedenle Norman egemenliği altında bulunan Britanya Yahudilerinin kaderleri, Fransa ve Alman İmparatoru’nun gücünün ilişemediği Güney İtalya’da aynı yeni efendilerin himayesi altında bulunan Yahudiler ile benzerlik göstermektedir. Patricia Skinner’e göre, Fransa, Britanya ve Güney İtalya’da Norman krallar meşruiyetlerini sağlamlaştırabilme kaygısıyla hareket ediyorlardı. Bu bağlamda, başvurdıkları kurumlardan biri yerel soylularla evlilik ise, bir diğeri de ekonomik değerlerinden dolayı Yahudileri kendilerine bağımlı bir grup haline getirmektir (Skinner, 2007: 8). Yahudiler krala bağımlı ve kral tarafından korunan kullara dönüşmüş vaziyette ticaretlerini sürdürmekte ve bu yeni egemenlerin koltuklarını sağlama almalarına yardımcı olmaktaydılar.²⁰⁹ Normanların, Roma-Germen İmparatorluğu’nun soylu toprak sınıfı ile karşılaştırdıklarında, henüz hadaret halinin nimet, gereksinim ve şartlarına uyum sağlama aşamasında olan bir grup oldukları söylenebilir. Bu veri ve çıkarım da üst paragraflarda oluşturduğumuz mantık zincirini doğrulamaktadır. Normanlar Fransa, Güney İtalya ve Britanya’da yönetici elit haline geldikleri ilk zamanlarda henüz ticaret gibi yüksek bilgi ve uzmanlık gerektiren uğraşlarda yetersizlerdi; bu da onların iktidar talep etme, ya da iktidarı talep etme potansiyelleri olmayan Yahudilere dayanmalarına neden olmuş gibi görünmektedir. Ne zaman ki bu yeni toprak-soylu sınıf, yönetme hususunda bir alternatif değil, sistemin ve mülkün bizatihi sahibi haline geldi ve göçebe asabiyesini yitirdi, saray etrafında

²⁰⁹ Bu şablon çağlar boyunca işlerliğini sürdürecektir, ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi, Çariçe Büyük Katerina dahil hükümdarlar iktidarlarını kuvvetlendirmek için arkalarında rejimi tehdit edecek bir asabiye bulunmayan Yahudilerin desteklerine başvurmak isteyeceklerdir.

kendisine yakın ve teolojik-politik olarak “meşru” elit çemberleri tesis etme ihtiyacı hissetti. Bu durum tersten de okunmalı ve kan asabiyesini yitirmiş bu yönetici elitin, her iki ülkede çok çeşitli çıkar odakları tarafından, “Hristiyan” ve Hristiyan olduğu ölçüde “meşru” olan çıkar odaklarını yani kendilerini beslemeye mecbur bırakılmış olabileceği hatırlanmalıdır. Zira Kutsal İmparatorluk ve papalığın aksine, bu iki krallıkta saltanatın meşruiyeti daha farklı bir teolojik-siyasal zemine dayanmaya başlamaktaydı.

6. Conquistador ve Re-Conquistador Arasında Yahudiler

Toplumsal olanın, -BM Şartı’nın 2(4) Maddesi temelinde- sürekli savaş ya da eğreti bir barış dairesine hapsedilmiş olduğu 1948 ile başlayan süreçte bir asr-ı saadet dönemi bulan ulus-devletin tarih yazıcıları, bu muhteşem zamanları çağıran fitilin ateşlendiği tarih olarak sıklıkla 1648’i işaret ederler. Oysa biraz geride, 16. yüzyılın şafağında, İberya ile Yeni Dünya arasındaki acı karşılaşmada insan hakları, demokrasi, ulusal egemenlik, devletlerin egemen eşitlikleri, uluslararası hukuk gibi kavramları destekleyecek, onların billurlaşmış hallerini geçmişten haber verecek “düşünsel bir hazine” bulunmaktadır. Ne var ki bu “düşünsel hazine” bazı yazarlarca ilk anlamıyla alınmıştır ve olumlanmıştır:

“1492: Bu tarih dünyada yepyeni bir sosyal ve düşünsel yapılanmanın başladığı tarihtir. Avrupa 1492’de yeni bir kıtayı keşfeder ve bir sömürgeleştirme sürecinde onu hızla farklılaştırırken, kendisini ve dünyanın geri kalan bölümünü de değiştirip yeniden düşünmeye çalışır (...) 1492’de Cristobal Colon’u yeni bir kıtayı fethetme gönderen Katolik krallar, aynı yıl, iç fethi de gerçekleştirmiş, Granada’yı ele geçirip İber Yarımadası’ndaki Müslüman İspanyolların hakimiyetini sona erdirirken, Yahudi İspanyolları da (Sefaradim) kitlesel olarak ülke dışına sürmüşlerdi (...) Bu süreçten arta kalansa, İspanya’da Yeni Kıta’da ve dünyada gerçekleşen yapısal değişikliği yorumlarken, modern devlet kavramının, uluslararası hukukun ve insan haklarının yaratıcıları olarak, yepyeni bir siyasal

hukuksal düşünce sistemi oluşturan İspanyol düşünürlerin yapıtlarıydı” (Akal, 2009: 109-110).

Çalışmasının ilerleyen sayfalarında Vittoria, Las Casas, Suarez gibi teolog-düşünürlerin Amerikan yerlilerini, Müslümanları ve Musa dininin inananlarını tahayyül ederken çağırdıkları (aslında çağırmak zorunda oldukları) yasa fikrini ve modelini insanlığın ilerlemesinde yüksek bir aşamanın başlangıcı olarak sunan ve buna da İspanyol Altın Çağı adını vererek yücelten Cemal Bali Akal, uluslararası hukuk, doğal hukuk, insan hakları gibi kavramların yalnızca İspanyol Altın Çağı adını verdiği 15. yüzyıl sonundan 16. yüzyıl ortasına uzanan süreçteki fonksiyonuna değil, 20. ve 21. yüzyıllardaki teolojik-iktisadi fonksiyonuna da kayıtsızmış gibi görünmektedir:

“Ne var ki İspanya’nın Katolik Dünya İmparatorluğu düşleri, onu izleyen yeni sömürgecilerin ele geçirdikleri üstünlük karşısında çökerken, 15. yüzyıl sonlarından 16. yüzyıl ortalarına uzanan bir dönemin görkemli düşünsel çabası da, hak etmediği biçimde görmezden gelinmeye başlanacaktır...artık devlet denen soyut gücü düşünmek, yasayı ve hakları da düşünmektir ya da yasa ve haklardan söz etmek devletten de söz etmektir” (Akal, 2009: 110-111).

Bu satırlar, conquistadorların yeni kıtada uyguladıkları “iktisadi sistemin” yerlilerin korkunç bir hızda ölmeleri sonucunu doğurduğunu, diğer bir çok unvan ve mülkünün yanında Kastilya ve Aragon krallıklarını birleştirmiş da olan 5. Karlos’un, egemenliği altında yaşayan “akıl adamlar” tarafından, bu tür bir iktisadi sistemin sürdürülemezliği konusunda uyarılmış olabileceğini es geçiyor gibidir.

İktisadi sistemin sürdürülemezliği yalnızca Yeni Dünya için geçerli değildi. İspanya’da varsıl ve kentli elitler olan Müslüman ve Yahudiler uzak mesafeli ticaretin

yürütücüleri olarak ülkenin dışa açılan kapısının anahtarlarını elinde tutan gruplardı. Kastilya Kraliçesi Izabel ve Aragon Kralı Ferdinand'ın 1492'de verdikleri Elhamra Kanunnamesi, ülkedeki Müslüman ve Yahudilerin buradan sürülmelerini emreden bir belge olmasının yanı sıra, İspanya topraklarında mal dolaşımı ve ticaretin yani zenginliğin de ölüm fermanıydı (Sears, Gorton, & Woodman, 1860: 142). Çok geçmeden Müslüman ve Yahudilerin burayı terk etmeleriyle zenginliğin kuzeye kayması, Marranoların doluştukları Hollanda'nın hem denizlerin, hem de lojistik, taşımacılık, ticaret ve bankacılığın merkezi haline gelecek olması, yukarıdaki savımızı doğrulamaktadır. Diğer bir deyişle İspanyol teologlar aslında elleri altından kayıp giden bir sistemin siyasal-teolojik üstyapısını üretmekle meşguldüler. V. Karlos'a verdikleri öğütler işe yaramayacak "İspanyol Altın Çağı" gerçekte sahip olmadığı bir altyapısal dönüşümün ideolojik üst metnini yaratmış olduğu ile kalacaktır.

Vittoria, Las Casas ve diğerlerinin eserlerini ortaya koydukları sırada bu tür bir gizli gündemleri olup olmadığını bilmek elbette mümkün değildir. Ancak bugünden geriye doğru baktığımızda, bu yazarların gerek Yahudi ve Müslüman, gerekse yerlilere karşı sergiledikleri "insancıl" yaklaşımın, onların katledilmemeleri gerektiğine ilişkin savlarının, ortaya koydukları "haklı savaş" kuramının, halihazırda içerisine girilmiş bulunan yeni bir çağın işaret fişeği olduğu aşıkardır. Bu yeni çağ, iktidarın üzerinden siyasal meşruiyet devşirdiği (G)üvenlik kavramının yeniden formüle edilmesini gerektiren altyapısal kırılmalara gebedir ve bu kırılmalar çok geçmeden, görünür hale gelecektir. Formülasyonun yapıp mührün vurulmasıysa, Devlet'in tecessüm etmiş olduğunu ilan edecek Grotious ve Hobbes'a kalacaktır.

B. BİR GETTO OLARAK DÜNYA SİSTEM VE 1516'DAN 20. YÜZYILA YAHUDİ GETTOSUNUN EVRİMİ

“Almanya’da faşizmin zaferine kadar, Avrupa Yahudileri arasında, ırkçılığa karşı etnik köken ve din ayrımı gözetmeden, sınıf temelinde örgütlenme tepkisi, Yahudilik temelinde örgütlenme tepkisinden çok daha yaygın olmuştur. Ben de, kendi hesabıma, baskı karşısında kendi kimliğini ön plana çıkaran azınlıkları anlıyor (ve tüm haklarını savunuyor) olmakla birlikte, Troçki ile Luxemburg’un Bund ve Bolşevik partisi üyesi milyonlarca Yahudinin tepkilerini daha doğru buluyorum. “İşçi sınıfının vatani yoktur” derken eklememiş Marx ama, bir gün hiç kimsenin vatani olmayacak. Benim daha şimdiden vatanım, etnik kimliğim yok. Ben Roni’yim dostlarım var, yoldaşlarım var. Bunlar bana yetiyor. Başkaca bir kimliğe ihtiyacım yok” (Margulies, 2004: 131).

Traverso, Yahudi Modernitesinin Sonu adlı kitabında, 20. yüzyılın ilk yarısında, Yahudi modernitesinin evriminde bir çatallaşmadan bahseder (Traverso, 2016). Buna göre, bir dinin madun rolündeki inananlarının önünde iki seçenek belirmiştir. Baskıcı iktidarın çeşitli biçimlerine karşı yürütülen enternasyonal mücadeleye destek olmak ya da kendi ulusal devletlerini kurma mücadelesinde madun gömleğini çıkartarak, hakim zırhını kuşanmak²¹⁰. Yahudilerin bir seçim yapmış olduklarına şüphe yoktur. Lakin, bu seçimin “Yahudi modernitesinin sonu” olduğu tezi kuşkuludur.

²¹⁰ Yahudilerin 20. yüzyılın başında yapmış oldukları seçimden geriye doğru bakarak, 18. yüzyıldan itibaren Avrupa’da yaşayan Yahudi cemaatlerini kültürel bir evrime ve yeni siyasal eylem biçimlerini benimsemeye yönlendirecek toplumsal eğilimleri sosyalist enternasyonalizm ve romantik ulusçuluk karşıtlığı ile sınırlamak makul değildir. Çekirdeği Rheinland’da bulunan Alman Aşkenaz kültürü, onun Haskala (Yahudi aydınlanması) bağlamında Almanya’ya asimile olma eğilimi ve 1789 ile tetiklenen süreçte teritorial yakınlık-vatandaşlık temelinde kurgulanmış Fransız anayasasının şemsiyesi altında gerçekleşen “özgürleşim” dalgası canlı toplumsal eğilim ve deneyimler olarak hatırlanmalıdır. Bununla birlikte, 19. yüzyılın sonuna yaklaştıkça gerek Fransa gerekse Almanya’da ulus-devlet, Musa dininin inananları olan vatandaşlarına kuşku ile yaklaşan bir niteliğe bürünmüştü. Bu nedenle yüzyılın sonunda ve yeni yüzyılın başlarında, Avrupalı Yahudi açısından yalnızca iki rasyonel ve olası siyasal eylem biçiminin söz konusu olduğu öne sürülebilir.

Muhafazakar Siyonist Likud çatısı altında İsrail siyasetinin bir aktörü haline ancak 1977 gibi geç bir tarihte gelebilmiş Mizrahilerin, modernleşmeye ve Siyonist harekete dahil olmaya ancak İsrail'in kurulmasından itibaren ve İsrail'in etkili propaganda makinesinin etkisiyle yanaştıkları akılda tutulmalıdır.

Yahudi cemaatlerinin Siyonist davaya intibak etmeleri, yek pare ve ani bir süreç olmadığı gibi kolay da olmamıştır. Mizrahi Yahudilerin 1950'lerde İsrail'e göç etmeye mecbur bırakılmalarıyla başlayan süreç, Etiyopya cemaatinin 1984 ve 1991'de İsrail'e nakledildiği Moşe ve Solomon operasyonlarıyla sürmüştür; ancak sona etmemiştir. Zira İsrail'de yaşayan Samiri, Karai ve Ortodoks gruplar, kendi a-Siyonist kimliklerini muhafaza etmekte ve heterojen görünümde bir İsrail portresi ortaya koymaktadırlar²¹¹. Şayet bir Yahudi modernitesinden bahsedilecekse, bu İsrail'in kurulmasına varan süreç ile son bulmamış; bilakis ivme kazanmıştır.

Bu nedenlerle, herhangi bir gözlemcinin bugünden geriye doğru bakarak yapmayı deneyebileceği şey, 19. yüzyılın sonunda Avrupalı Yahudi cemaatlerinin, 1948'den sonra da Mizrahilerin, Siyonist yazar, ideolog ve aktivistlerin çağrılarına olumlu yanıt vererek Siyonist dava etrafında kenetlenmelerinin nasıl ve hangi şartlar altında mümkün olduğunu göstermektir. *(H)atırlatmaya* hangi şartlar altında ihtiyaç duyulmuştur ve Yahudilerin, kadim bir ulusun torunları olduklarını anımsayabilmeleri nasıl mümkün olmuştur? Yahudi İbraniliğini hatırlarken, bunu, neyi unutmak pahasına yapabilmıştır? Yöneten ile yönetilen arasındaki *(G)üvenlik* ticaretinin zamanın ruhuna uygun biçimde yeniden nasıl formüle edildiğini ortaya koymak bu sorulara verilecek cevaların hayati bir parçasıdır.

²¹¹ Ortodoks Yahudiliğin 19. yüzyıldaki asimilasyon eğilimine bir tepki olarak ortaya çıkmış olduğu, kendisini ancak moderitenin yarattığı koşullar üzerinden üretebileceği, bu bağlamda onun da modern olanın sınırları içerisinde değerlendirilmesi gerektiği öne sürülebilir. Samiriler ve Karailerin durumları ise apayrı bir tarihsel zemine oturur. İsrail'in kurulmasından sonra her iki kültürden yeni Siyonist Yahudi kimliğine geçişler olduysa da, Karailer ve Samirilerin Batı Şeria'da yaşayan kısmına dahil olanlar, Yahudilik ile Siyonizm'in ve İsrail'in birbirlerine eşitlenmesinden rahatsız olurlar.

Peki bu dönüşümü analiz edebilmek için bakılması gereken tarihsel kesit, yapı ve birimler nelerdir? Musa dininin inananlarının Yahudi ulusuna dönüşme süreçleri ile Yahudi modernitesinin başlangıç ve gelişiminin analizi, yalnızca Yahudilerin Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki iktisadi, toplumsal ve kültürel tarihlerine bakarak yapılamaz. Söz konusu dönüşümün anlamlı bir açıklaması, Yahudi cemaatlerinin ya da bunların bulundukları ülkelerin tarihlerinin de üzerinde, daha genel ve kökten bir iktisadi-siyasal dönüşümün parçası olarak değerlendirilmelidir. Bu bakımdan, bu süreç aşağıda feodal iktisadi bağların gevşemesi, kapitalizmin gelişimi ve kapitalist yapısal döngünün kurumsallaşması bağlamında incelenecektir. Ancak tüm bu dönüşüm süreci bir kesintiyi değil, tam tersine tarihsel kapitalizmin, varlık sürdürme yöntemlerinde yarattığı kırılma ile ivmelenen, *(G)üvenliğin* uzun zamanıyla ilgili bir sürekliliği imlemektedir.

Kendisini uhrevi bir zeminde kurduğu halde gerçek varlık gerekçesi dünyevi olanı düzenlemek, hadaret halinin ihtiyaçlarına cevap vermek ve mülke ulaşmak-mülkü idare etmek olan dinsel hukuk ve düşünce sisteminin, yerini ulusun hukukuna bırakmış olması, *(G)üvenliği* sağlayacak ve *(G)üvenliği* sağlanacak yeni odakların kim olacağı ile ilgili bir kırılmadır. İlk bölümde ele alınan, *(G)üvenliğin* uzun zamanı bir kesintiye uğramamış, aksine, iktidar kendisini *(G)üvenliğin* uzun zamanı içerisinde ortaya çıkan yeni altyapısal şartlara uygun hale getirmiştir. Musa dininin inananlarının bir Yahudi ulusuna dönüşmesi bu yapısal süreç bağlamında ele alınacaktır. *(G)üvenliğin* uzun zamanını imleyen temel yapısal süreç, kapitalizmin yapısal döngüsünün de kendisini üzerinde kurduğu alandır.

Yukarıda belirtildiği gibi Musa dininin Avrupa dışında yaşayan inananlarının Siyonist harekete entegre olma süreçleri de, ulus-devletin teşvik ve sürüklemesiyle başlamıştır. Bu bakımdan Yahudi modernleşmesini ve cemaatten ulusa giden yolu, yalnızca Avrupa'da feodalizmin çöküşü, kapitalizmin ortaya çıkması ve onun merkezi

ve ardından ulusal devletle girdiği işbirliği bağlamında ele almak fazlasıyla Avrupa merkezci ve eksik bir okuma olacaktır. 16., 17. ve 18. yüzyıllarda henüz dünya-sistemin bir periferisi haline gelmemiş olan geniş Osmanlı coğrafyası, ister Hristiyan ister Yahudi isterse Müslüman olsun, asgari düzeyde de olsa belirli bir toplumsal karakteri paylaşan bir insan tipi yaratmaktaydı. Yahudi müminlerin uluslaşma süreçleri Avrupa'dan dünyaya yayılan iktisadi-siyasal sistemin tarihi ile olduğu kadar, sözü edilen insan tipinin bu yayılmaya verdiği tepkinin ve en nihai kertede bu tepkinin direncinin kırılmasının öyküsüyle de alakalıdır. Zira Yahudi ulusçuluğunun fitratı ve onun idari, ideolojik, bürokratik ve edebi dışavurumlarında bu çatallaşmanın ve Siyonizm ile Mizrahi Yahudilerin acı karşılaşmalarının izlerini görmemek neredeyse imkansızdır. Bu öykü ayrıca Mizrahilerin sisteme ancak 1977 genel seçimlerini izleyen süreç içinde entegre oldukları İsrail siyasetini anlayabilmek bakımından da önem taşımaktadır. Bu bölümün ilk kısmında Yahudilerin Doğu'daki kaderlerinin bir serencamını sunmamızın nedeni de budur.

Bölümün ilk kısmında Yahudiliğin Doğu'daki görünümü incelenmiş ve hatırlanacağı gibi bu anlatıya, Yahudi mevcudiyetinin Avrupa kıtasına doğru kaydığı 13. yüzyılda nokta koyulmuştu. Bundan sonra Yahudilerin kaderlerinin *(G)üvenlik* bağlamında ulus-devlete doğru nasıl evrilmiş olduğu sorunsalı etrafında kurguladığımız siyasal-teolojik-iktisadi hikayenin ağırlık merkezi, 13. yüzyıldan itibaren olağanüstü kırılmaların yaşanmaya başladığını gösterdiğimiz Avrupa oldu. Bu öykünün ağırlık merkezi Doğu'nun Avrupa'nın bir periferisi haline geleceği, Avrupa'nın bir dünya-sistem bağlamında Doğu'nun iktisadi, toplumsal ve kültürel kılcal damarlarına sızacağı 19. yüzyıla dek²¹² yine Avrupa olmaya devam edecektir. Bu bakımdan Mizrahilerin yerleşimci koloniciliğin hırslı ve nefret dolu üvey evlatları olma süreçleri, Siyonizm ve kolonizasyonun gelişim ve sonuçlarının ele alınacağı son bölüme bırakılmıştır.

²¹² Osmanlı İmparatorluğu yönetiminde olan Filistin için bu tarih aşağıda, toprakların kapitalist yağmaya açık hale getirildiği 1856 yılı olarak alınacaktır.

Küreselleşme adı verilen süreç-olgu, sermaye-ulus-devlet işbirliğinin tüm yeryüzünü “iç” haline getirdiği ve onu egemen sınıfların uluslararası hukukunun güdümünde, “dış”ı var olmayan bir gettoya dönüştürdüğü bir düzlemde sahnelenmektedir. Yukarıda sözü edilen edilen kırılma ve süreklilik bağlamında kendisini kuran bu yeni süreçte, (*İnsanın*, siyasal erke vatandaşlık, iktisadi sisteme de tüketici olarak bağlı olduğu ulus-devlet (iç)erisinde yaşamasının bir zorunluluk olması gibi, Yahudinin de ulusal bir ideoloji üzerine bina edilmiş İsrail devleti (iç)inde yaşaması bir zorunluluk olarak sunulmuştur. İkinci bölümün geri kalan kısmı boyunca birbiri içine geçmiş bu iki gettonun oluşumu, kapitalizm çevriminin maddi ve zihinsel yapısının nasıl husule gelebilmiş olduğu sorunsalı etrafında, uzun 16. yüzyıldan 1948’e uzanan bir süreçte tartışılacaktır. Bu tartışma ve sorunsal tezin üçüncü ve son bölümünün başında, kendisinin ve atalarının doğduğu yerden binlerce kilometre uzakta, dilini ve kültürünü bilmediği bir coğrafyanın fiziki ve beşeri unsurlarını kolonileştirecek biçimde o bölgeye yerleşen Yahudilerin mülke ulaşma süreçleri ile ilgili öyküye eklemlenecektir. En nihai kertede bu bölüm, söz konusu öykü etrafında kendisini var eden toplumsal kördüğümün kök salma, filizlenme ve olgunlaşma şartlarını anlayabilmek üzere bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

1. Feodal (*G*)üvenlik Evreni Çökerken (*G*)üvenliğin Krizine Teolojik-Politik Çözümler: Reformasyonun Ekonomi-Politiki ve Yahudiler

“Biz dünyasal sorunları teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz...Devletin belirli bir dinle örneğin Yahudilikle çelişkisine biz, onu, devletin belirli dünyasal öğelerle çelişkisi yaparak; devletin bir bütün olarak dinle çelişkisini, devletin genel olarak kendi önvarsayımlarıyla çelişkisine dönüştürerek, insani bir biçim veriyoruz” (Marx, 1997).

Bauman'a göre iktidar kendisini, durmaksızın ve kasten ürettiği savunmasızlık, belirsizlik ve "güvencesizlik" temelinde husule gelen "korku" hali üzerinden kurmaktadır. İnsanın savunmasız oluşu ve belirsizlik içinde bulunuşu, Musa kanunları ve bunları tebaaya tebliğ edenin otoritesi ya da bunları belirli bir düzen mantığı içerisinde uygulayanın egemenliği gibi, modern siyasal iktidarın da temelini oluşturur. İktidarlar otorite ve itaati, tebaalarını insanlık halinin bu iki lanetine karşı etkin etkin bir biçimde koruyacakları (*G*)üvencesini²¹³ vererek sağlarlar (Bauman, 2014: 144-156). Carl Schmitt yasanın kaynağının norm değil, normun içerisine kasten monte edilmiş istisna hali ve keyfilik olduğunu ilan eder. Yani Schmitt, "egemen olağanüstü hale karar verendir" derken aslında şunu demek istemektedir: Egemen, hayatın normal akışı sırasında "normun dışında hareket edebilme kudretine sahip olduğunu kanıtlayabilen"dir. Buna göre egemenliğin kaynağı normal hukuk düzeni içerisinde bulunan ama onu askıya alan gri bir alan olan olağanüstü halin varlığında yatar. Schmitt, bu akıl yürütmeye, zorlayıcı iktidarı meşrulaştırmak amacıyla başvurken, Benjamin, Arendt, Agamben, Neocleous, Badiou gibi yazarlar ona küçük harfle (i)nsanı, meşrulaştırıldığı kadar hukuksal hale de getirilmiş şiddetin boyunduruğundan kurtarmak için başvurumaktadırlar. Schmitt'e göre doğal olan hukuk soslu şiddet iken, ikinci gruba göre aynı şiddet beşerin yapıp ettiklerinden neşet etmektedir ve iktidarın kurguladığı düzenek sayesinde doğal addedilmektedir.

İnsanların Stalin'in her şeyi bilip her şeye kadir olduğuna inanmalarının beklenmesi, Hitlerin milyonlarca insanı katletmek üzere tebaanın rızasını yasal biçimde aldığının varsayılması (Bauman, 2014) gibi deneyimler ya da alt ve yoksul sınıfların, göçmenlerin, mültecilerin, siyahların, kadınların kurban olarak seçilmesi gibi çağdaş veriler üst üste konulduğunda, tahayyül edilmiş *ecclesia-oikos*²¹⁴ örtüşmesinin

²¹³ İtalik yazı ve parantez tezin yazarına aittir.

²¹⁴ Oikos, Atina'da toplumun en küçük birimidir. Ailenin evini, kadınlar ve köleler de dahil içerisinde yaşayanları ifade eder. Ecclesia ise yasama ve yürütmeye dair kararların oylama vasıtasıyla alındığı,

geçerliliğinin daha fazla savunulacak durumda olmadığı görülecektir. Diğer bir deyişle temsil mekanizması hastalıklıdır ve onun bizatihi kendisi insanları zorlayıcı iktidarın cenderesine teslim etmekte kullanılan vazgeçilmez bir enstrümandandır. Bu tez de, ulusçu ilkenin²¹⁵ sunduğu temsil mekanizmasını, bir kaç yüzyıl içerisinde diğer kültürleri yaptığı gibi, Yahudileri de uluslaştırarak BM Şartı'nın 2(4) maddesi temelinde sürekli bir savaş, korku, belirsizlik ve güvensizliğin tarafı haline getirmesi bağlamında okumaktadır.

Kudüs Müftüsü Hacı Emin El-Hüseyni'nin İngilizler tarafından “ulusal bir lider” olarak parlatılması, Arafat'ın 1987 intifadası ve Oslo Anlaşmaları sırasında “ulusal bir lider” olarak oynadığı rolün intifadayı ve mukavemeti sönümlendirici etkisi, Abbas hükümetinin varlığının, yerleşim siyasetine, yoksulluk ve işgalin yarattığı aşağılamaya karşı spontane olarak gelişecek bir isyan dalgasının önündeki en büyük güvenlik supabı olması gibi veriler de “ulusal temsil mekanizması”nın belirtilen bağlamda okunmasını teşvik etmektedir.

Doğada kendiliğinden var olan istisna halini ve belirsizliği insanın görgül deneyimleri ile sağaltacak, böylece keyfi iktidarın kaynağını ortadan kaldıracak bir alternatif olarak ortaya çıktığı iddia edilen modernite ve onun serbest piyasa ya da planlı iktisada dayalı ulus-devlet projesi çökmüş değildir; bilakis böyle bir proje ve motivasyon yöneten yönetilen ilişkilerinin egemen tarafında hiç var olmamıştır. Söz konusu olan, egemen sınıfların, sürekli bir dönüşüm halinde olan altyapısal ilişkilere uygun meşruiyet zeminleri üretiyor olmalarıdır.

genelde ayda bir kez toplanan meclistir. Solon, M.Ö. 594'te, yalnızca Atina vatandaşı özgür erkeklerin katılabildiği meclisi Thetes'ler dahil tüm Atina vatandaşlarına açmıştır. Böylelikle adil bir temsil mekanizmasının kurulduğu varsayılmıştır. Ecclesia ve oikosun örtüştüğü inancı, modern temsil sistemlerimizin adilliği ve meşruluğunu üreten mekanizmalardan birisidir. Temsil sistemi meşrudur zira yönetilenler ile yönetenler arasında organik bir bağ vardır. Tahayyül edilmiş kıtlık ve kaos durumundan kurtulmak için yönetilenler, iradelerini, aralarında organik bir bağ bulunan temsilcilere bir sözleşme vasıtasıyla devrederler.

²¹⁵ Devlet ile ulusun üst üste binmesi ve devleti yönetenin ulusun kendisi olması. Egemenliğin ulusun, eşit ve kardeş olan tüm üyelerince paylaşılması, devredilememesi ve parçalanamaması.

Bilinmezlikler ve muammanın hakim olduğu bir evrende her şeyi bilen ve gören, her şeye kadir olduğu var sayılan tanrı, hiç şüphesiz auctoritasın tartışmasız sahibiydi. Otoritenin tanrıdan önce kralın bedenine, oradan da sivil toplum adı verilen tahayyül edilmiş zemine kayması sürecinde egemen sınıfların siyaset felsefesine ilişkin ürettikleri episteme de üstyapısı kaçınılmaz biçimde ilahi olan siyasetin yansımasıydı. Ortaçağ sona ererken dönüşen iktisadi ilişkileri belirli bir düzen mantığı etrafında düzenlemiş olan reformasyon hareketini de bu bağlamda ele almak gerekir. Diğer bir deyişle, Katolik Kilisesi'nin toplum sınıfları ve bireylerin “kurtuluşları” için öngördüğü *(G)üvencelerin* reformasyon ile ortadan kalkmış olmasının nedenleri, Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nda belirttiği şekilde protestan teolojisinin karakteri ya da Luther ve Calvin'in görüşleri üzerinden değil, Hristiyanlığın orta çağlardaki kurumsallaşması ile simbiyotik ilişki içinde olan üretim sisteminin yani feodalitenin gerilemesi ve çöküşü üzerinden okunmalıdır.

“Örfün manipölasyonu sonucu haksız bir muamele, farklı bir kılığa büründürülerek önceden de örneği görülmüş bir uygulamaya, bu uygulama da hakka dönüştürülebilirdi” (Marc Bloch'tan aktaran Wallerstein, 2010: 45). Bu bağlamda, Kutsal Kitap'ın hem hem kralların egemenlikleri ve kilisenin zorbalığına hem bunların eleştirilerine (dinsel, siyasi ve ahlaki karşı çıkışlara), aynı anda payanda olduğu, ayrıca Reformasyon ve İngiliz Devrimleri sırasında ortaya çıkacak yeni siyaset ve tarih bilincine de temel oluşturduğu akılda tutulmalıdır (Foucault, 2002: 83). Köylüye özgürlüğünü vermesi, esasen paranın ne olduğunu ve nasıl kullanılabileceğini yavaş yavaş öğrenmeye başlayan lordun, feodal ayrıcalıkların malikanesine akıttığı artı ürünü farklı biçimlerde elde etmeyi keşfederek feodal sorumluluklarından feragat etmesi manasına geliyordu. Rantçı kesim ile emekçi kitlelerin 14. ve 15. yüzyıllardaki etkileşimleri bölgelere göre farklılık gösterse de sonuçta olan, en yoksul kesimin

yavaşça topraksızlaşması ve kurallarını aslında hiç de söylenildiği gibi serbest olmayan “pazar”ın belirleyeceği bir toplumsallığın parçası haline gelmeleriydi.

Feodal düzenin ve onun hukukunun yerini ticaret kapitalizmi ve merkantilist sermayenin kurallarının almasına koşut olarak feodal sosyal (*G*)*üvenlik* mekanizmaları da işlevlerini kaybetmeye başladı. Bu süreç, 16. yüzyılda Avrupa’nın batısına akan altın ve gümüşün toprak ve gıda maddelerinde bir fiyat enflasyonu yarattığı (Wallerstein, 2010: 89-91), köylü sistematik olarak fakirleşirken, paranın nitelik ve kullanım alanının değişmesi ile ortaya çıkan sermayenin burjuva ya da burjuvalaşan bir aristokrasinin (İngiltere örneği) elinde toplanmaya başladığı (Moore JR, 1989) hukuksal-iktisadi dönüşüm sırasında başladı. Fransa’da 11. Louis, İngiltere’de 7. Henry, İspanya’da Ferdinand ve Elizabeth gibi güçlü monarkların, daha güçlü bir merkezi-askeri-sivil bürokrasiyi besleyebilmek için inşa ettikleri vergi sistemi (Wallerstein, 2010: 46) ile gelişti. İskoçya, İngiltere ve İrlanda Kralı Charles’ın ölüm fermanını, mutlak monarşinin karşısında güç kazanan parlamento lehine imzalayan Cromwell ile devleti kendi bedeninde cisimleştirecek derecede merkezileştirmeyi başaran 14. Louis’nin finans bakanı Colbert’in, varsıllığın merkeze akabilmesini sağlayacak yasal düzenlemeleri ile billurlaştı. Aslında bu durum da iki taraflı okunmalıdır. Zira bu dönemde kendisini kurma aşamasının başında bulunan merkezi krallıklar, varsıllığı kendilerine çekebilecek bir vergi sistemini kurabilmek ve işletebilmek amacıyla, merkeze bağlı bir askeri-sivil bürokrasiyi besleyip desteklediler (Wallerstein, 2010: 46). Pahalı ordular vergi duvarlarını, vergi duvarları da sömürünün bu yeni biçimini kollayıp besledi.

Temel değerin tarımsal ürün olduğu feodal toprak paylaşımı sistemi ve bunu tamamlayan Katolik inanç sistemi insanın beşeri ve metafizik parçalardan oluşan kompozit doğasına birbiri içine geçmiş maddi ve manevi (*G*)*üvenceler* sağlıyordu. Bu sayede her iki sistem de bu ortaklıkları ve birbirlerinin içine geçmişlikleri ile toplum

sınıfları nezdinde meşruiyet kazanıyorlardı. Bu durum değerin kendisinin ve toprağın fonksiyonunun değişmesi ile geçerliliğini yitirmeye yüz tutacaktır.

2. Bir İktidar Mekanı Olarak Getto ve Bir Getto Olarak Dünya-Sistemin Nüveleri

“Bana dendi ki: “Dinsel ırkçılığın (özellikle Yahudi karşıtı ırkçılık) ortaçağdan beri var olduğu iyi biliniyorken, ırkçılığı XVI. ya da XVII. yüzyıldan başlatmanın, ırkçılığı yalnızca hükümlanlık ve devlet sorunlarına bağlamanın ne anlamı var?...” Ortaya koymak istediğim mesele başka ve ne ırkçılıkla ne de ilk aşamada ırklar sorunuyla ilgili. Söz konusu olan devletin kurumlarının ve iktidar mekanizmalarının belirli bir (eleştirel, tarihsel, siyasal) çözümlemesinin Batı’da nasıl ortaya çıktığını görmeye çalışmaktı (Foucault, 2002: 97-98).”

Batı Avrupa’nın her yerinde artık pazarın kurallarının geçerli olduğu “özgür şehirler” türerken, bu altyapısal dönüşüme tüm Batı Avrupa’yı etkisi altına alacak zihinsel bir dönüşüm eşlik etti. Feodal dünyada bir bireyin ebedi kurtuluş için kilisenin feodal toprak düzeni ile uyumlu doktrinlerine bağlı kalması yeterliydi. Kilise en nihai kertede bir köylüye, lorduna itaat etmesi gerektiğini söylüyordu; zira cennet lordun ayaklarının altındaydı. Ancak lord feodal etik normlara bağlı kaldığı uzamlarda, ekonomik gücünü köylüye karşı üstlenmiş olduğu dünyevi sorumluluklarını yerine getiremeyecek derecede yitirme eğiliminde olduğu tarihsel bir cenderede idi, zira ayaklarını bastığı toprak kaçınılmaz biçimde erozyona uğruyordu. Bu durumda Katolik Kilisesi nasıl olur da burjuvallaşmak ya da iktisaden kendine bile yetemeyecek hale gelmek seçenekleri arasında kalmış lorda itaat üzerinden köylüye öteki dünyada bir kurtuluş vaat edebilirdi? Feodal normlar, hak ve sorumluluklar hiyerarşisinin tepesinde duran her şeye kadir yüce tanrı hastalanmıştı. Bu durumda artık yeryüzünde ayağını bastığı toprak gibi, uhrevi alemdeki cennet de lordun ayaklarının altından uzaklaşmış gibi görünüyordu.

a. Merkezi Getto ve Yahudi Gettosunun İnşası

Birçok yazar, 16. yüzyıl ve erken modern dönem boyunca kurulan Yahudi gettolarını, Yahudilere karşı kadim Hristiyan mezaliminin, modern çağın beşiğindeki basit bir tezahürü olarak gördü. Buna göre şiddet ve baskı, Hristiyan fitratında yer alan Yahudilerin tanrı katilleri olduklarına ve varlıklarının Mesih'in geri dönmesini geciktirdiğine ilişkin patolojik bir paranoyadan kaynaklanmaktaydı. Yeni Ahit'in doğasına içkin bu hastalıklı taraf, Hristiyanların yalnızca dinsel inançlarına değil, teolojinin siyasal, sanatsal, mimari, edebi ve iktisadi dışavurumlarına da sirayet etmişti (Langmuir, 2002). Dinsel alanı iktisat, antropoloji ve siyasetten yalıtılmış gibi ele alan bu ve benzer görüşler, Yahudi gettolaşmasının niçin, Amerikalı ve Afrikalı yerlilerin ruhları olmayan hayvanlar ya da çocuksu ilkel yaratıklar olarak görüldüğü, köleleştirildiği ve plantasyonlara hapsedildiği, kadınların cadılık suçlamaları ile yakıldığı, matbaa devrimi ile *Corpus Cristianum*'un parçalandığı, merkezi vergi sınırlarının belirmeye başladığı bir zamanda ortaya çıktığını açıklayamaz. Bu üst üste binme bir tesadüf sayılamayacağına göre, tüm bu gelişmeleri aynı anda tetikleyen ortak bir neden var olmalıdır.

Barrington Moore kitabının Japon tacirleri ile Japon savaşçı aristokrasisinin ilişkilerini analiz ettiği bölümünde, ortaçağ Avrupa'sında aristokratlar ve Yahudiler arasındaki ilişkiyi de tıpkı Japonya'daki gibi simbiyotik bir antagonizm olarak değerlendirir. Buna göre aristokratlar emek ve ürünlerine el koydukları köylülerden elde ettiklerini nakde çevirebilmek ve lüks yaşamlarını sürdürebilmek için genel olarak tacirlere ve dolayısıyla Yahudilere bağımlıydılar. Öte yandan Yahudiler de bu “ahlaksız mesleği” icra ederlerken aristokratların korumalarına bağımlıydı (Moore JR, 1989: 189). Buna mukabil, Moore'un çizdiği tablodaki ilişki ağını zaruri kılan feodal iktisadi yapı, uzun 16. yüzyılda, yerini Almanya da dahil Avrupa'nın büyük kısmında ticaret kapitalizmine bıraktı.

1516'da İtalyalı Yahudileri duvarlarının ardına hapseden Venedik Gettosu bu iktisadi dönüşümün toplumsal izdüşümüdür. Artık, buğdayın filizlenmesi için yağmur yağsın diye inananların ellerini kendisine doğru açtıkları evrensel ve aşkın tanrı bir *(G)üvenlik* taciri olarak yaşlanmış-güçsüzleşmiş; tarımsal döngünün durağan ve döngüsel zamanı yerini şehrin, mal ve hizmet akışının, paranın zamanına bırakmıştı. Bundan böyle, inananların yalnızca imanları sayesinde kurtuluşa ereceklerine ilişkin müjde fikri *(G)üvenlik* ticaretinden hayatta kalabilmek dışında pek bir kar etmeyen tabakalarca bile daha az inandırıcı bulunmaya başlamıştı. Paranın, zamanın ve iktidarın yeni mekanı kentti. Kentin efendisi olan beyaz Avrupalı erkek, okyanusa, doğaya, yeni tanıştığına, gözlemleyerek hakkında bilgi sahibi olduğuna ve kendisine benzemeyene de egemendi. Bu yeni efendinin başarabilecekleri ve hakkından gelebilecekleri şeyler listesi, Rönesans'tan itibaren uzamaya başlamıştı; coğrafi keşifler, Amerika'nın kolonileştirilmesi ve belirli bölgelerin periferi haline getirilmesi ile de patlama noktasına varmıştı. Beyaz Avrupalı varıl erkek, toplum sınıflarının geri kalanı ile birlikte düşünüldüğünde küçük bir azınlıktır. Ticaret kapitalizminin toplumsal tabakaların büyük bir kısmı için korkunç sonuçlar doğurmuş olduğu gözden kaçırılırsa, erken modern dönemde ortaya çıkan, Yahudilerin gettolara tıklması ve bu sayede Hristiyan toplumun sterilize edilmesi şeklinde tezahür eden bu yeni ve görülmemiş tip Yahudi nefretinin nedenleri de kavranamaz. Feodal *(G)üvenlik* evreninin insanı süründüren lakin öldürmeyen yasal şemsiyesi ortadan kalkmaya yüz tutmuştu. Başlarını sokacak yeni bir çatı arayan köylüler daha şimdiden kentleri doldurmaya başlamış, 18. ve 19. yüzyıllarda kristalize olacak ve patlayacak, kentsel yoksulluk, açlık, hastalıklar ve sefalet şimdiden ilk sinyallerini vermeye başlamıştı. Bu ilk sinyaller ile Yahudi nefretinin antik dinsel bağınazlıktan farklı bu yeni şeklinin ilk belirtileri tarihsel olarak çakışmaktadır.

Ancak gettolaşma sürecinde efendileri aktif, Yahudileri de tüm bu gelişmelere boyun eğmiş bulunan pasif aktör olarak değerlendirmek de kaba bir okuma olacaktır. Kilisenin dünyevi iktidarının 13. yüzyıldan itibaren nasıl kademe kademe törpülediği ve 16. yüzyılda kilise ile simbiyotik bir ilişki içerisindeki feodal (*G*)üvenlik duvarlarının nasıl çökmüş bulunduğu yukarıda anlatıldı. Hahamların Yahudi milleti üzerindeki rabbani Yahudiliğin kaynakları olan Talmudlara dayalı aşkın otoriteleri, tıpkı papaların *Corpus Cristianum* üzerindeki otoritesine benzer şekilde, artık yuvarlak olduğu ispatlanan yerkürenin engin okyanusları üzerinde, yel değirmenlerinin kas gücünü çaresiz bırakan teknolojisinde, yeni kent yaşamı ile pazarların hareketliliğinde ve artık (*I*)nsana ait olan zamanın mekanik yüzeyselliğinde kaybolup gitmiştir. Bu dönüşümlere koşut olarak, yeni Yahudi toplumsal kurumlarının ilk örnekleri, 16. yüzyılın ilk yarısında İtalyan devletlerinde görülmeye başladı. Artık ticari bir elitin ya da bu elitin kendi çıkarları gereği seçtiği yöneticilerin hükmettiği kentlerde Yahudi gettolarının ortaya çıkması, bu grupların (Venedik doçları ve senatosu, Floransa'nın Medicileri) kendi rejimleri altındaki unsurları denetim altına almak, düzenlemek ve “mekanlaştırmak” ihtiyaçları ile örtüşmekteydi (Ruderman, 2013: 47).

Kentlerde ortaya çıkan yeni iktidar yapılanması Yahudilerin yani Yahudi milletin yerel cemaatler şeklinde örgütlenmelerine neden oldu. Bu manada ticaret kapitalizmi ve kent, Yahudiliği, ümmetin çıkarlarının ötesinde yeniden yaratmış, ona yeni bir form vermiştir. Aslına bakılırsa 1516'da gettonun resmen kurulmasından evvel Yahudilerin Venedik'te yasal barınma hakları yoktu; geçici olarak burada ikamet edenlerin statüleri güvence altında değildi. Örneğin gettonun kurulmasından hemen önce, daha 1513'te doçluk, Yahudi bankerlere şehirde beş yıl süreyle ikamet etme ve para ticareti hakkı veren bir karar almıştı (Siegmond, 2006: 61). Bu manada şehrin merkezine uzak bir bölgesinde kurulan, korunaklı ve işleyişi Yahudi ileri gelenlerince düzenlenen getto, zamane Yahudilerinin gözünde, modern literatürdeki algının tam

tersine, bir cezadan ziyade lütuf sayılabilirdi. 17. yüzyıla gelindiğinde, getto, modern ticaret kapitalizmi ile bir uyumlu bir etkileşim içerisindeydi. Getolarda daracık alanlarda yaşayan Yahudiler, Afrika, Hindistan ve Amerikalarda ticari yatırımlar yapıyorlardı. Tütün, elmas ve matbuat neredeyse bütünüyle Yahudilerin elindeydi. Hollanda Cumhuriyeti'ndeki Doğu Hindistan Şirketi'nin hisselerinin %25'i Yahudilere aitti (Pasachoff & Littman, 1995).

“Merkezi gettolar” adını verdiğimiz vergi ve egemenlik sınırları ile Yahudi gettolarının ortaya çıkması bir madalyonun iki yüzüne benzeyen iki ayrı sonuç yarattı. 16. yüzyılda David İbn Zimra “her bir şehrin ve dilin insanları (Yahudileri) kendi cemaatlerini oluştururlar, diğer şehirlerin ve dillerin insanları ile karışmazlar...çünkü yürekler mekanların ve dillerin bölünmesine göre bölünürler...” diye yazmıştır (İbn Zimra'dan aktaran Ruderman, 2013: 29). Gerçekten de Avrupa'da merkezi gettoların oluşumuna koşut olarak, Yahudi milletin kimliğinde bir yandan bulundukları ülkenin homojenleşen kültürüne bir eğilim, bir yandan da merkezi gettonun sınırlarını aşan dinsel bir yaklaşma görüldü. Bir taraftan Fransızlığın, Hollandalılığın, İtalyanlığın oluşmaya hazırlandığı bir düzlemde, Fransız, Hollandalı, İtalyan Yahudileri ortaya çıkarken, bir taraftan da o güne kadar kimsenin bilmediği yeni bir Yahudi kimliğinin ilk temel taşları yaratılarak yerli yerine koyulmuş oldu.

Yaratılan bu iki sonuçtan ilki biraz ileride Avrupa'da Aydınlanma hareketinin dinamikleri ile ilişkiye girecek ve Yahudi Aydınlanmasını (Haskala) doğuracaktır. İkinci sonuç ise, Aydınlanmanın uzun 18. yüzyılının sonunda, Avrupa'daki ulusçu hareketlerle reaksiyona girerek Siyonizm'i filizlendirecektir.

Ancak merkezi gettonun ulusal gettoya dönüşümü ve yasalılığının kristalize olması birden bire ve iktisadi dönüşümlerin belirginleşmeleri kadar hızlı olmadı; feodal yasal kurumların ortadan kalkması ve bu kurumların kalıntısı olarak aristokrasinin

siyasal arenadan tasfiye edilmesi aynı anda gerçekleşmedi²¹⁶. İngiltere’de süreç iç savaşın son bulduğu 1648 ve Şanlı Devrim’in gerçekleştiği 1688 sonrasında, yumuşak bir dönüşüm şeklinde ilerledi. Toprak rantçısı sınıfın burjuvalaştığı İngiltere’nin aksine, iktisadi gücünü yitirmesine rağmen yasal olarak güçlü bir aristokrasinin yine nispeten güçlü bir köylülük ve gelişkin bir burjuvazi karşısında varlığını koruyabilmiş olduğu Fransa’da ise dönüşüm sert ve lümpen, köylü ve baldırıçıplakların da işin içine girdiği bir devrim ile oldu. Almanya’da ise feodal ayrıcalıklar 1919 yılında Weimar Cumhuriyeti’nin bunları ilga etmesine kadar sürdü. Yasal-siyasal alandaki dönüşümde Alman istisnası²¹⁷, bir taraftan parçalı Alman topraklarını 18. yüzyılda Yahudi

²¹⁶ 1608’de artık dünyevi iktidarlarını kiliseden bağımsız bir şekilde tahkim etmiş bulunan Avrupa devletleri protestan-katolik hizipleşmesi temelinde, 30 yıl sürecek bir çatışmalar döneminin içerisine girdiler. Fransa Krallığı, kendilerine Protestan Birliği (1608) adını veren devletleri dışarıdan desteklerken, kendilerine Katolik Ligi (1609) adı veren ve Bavyera Krallığı önderliğinde örgütlenen devletler teorik olarak Kutsal Roma-Germen İmparatorluğunun bir parçası olan ve Habsburglar tarafından yönetilen İspanya Krallığı’ndan destek bulmaktaydılar. Katolik Fransa Kralı’nın, Katolik Habsburg Hanedanı’na karşı Protestan Kralları desteklemesi, Bavyera’nın Katoliklerin başını çekmesinden Habsburgların duydukları tiksinti başlı başına iki büyük çelişkiydi. Ama bunun da ötesinde karşı karşıya gelmiş bulunan güçler Protestan da olsalar Katolik de olsalar en nihai kertede toprak-soylu sınıflardı ve bu durum 30 yıl savaşlarının tarihsel çelişkisini oluşturmaktaydı.

1648’de savaşlar silsilesine bir son verildiğini ilan eden anlaşma metni, Almanya’nın kuzeydoğusunda bulunan Westphalia bölgesinde, Osnabrück ve Münster şehirlerinde imzaya açıldığında artık Avrupa’nın da çehresi değişmiş, merkezi ve egemen devletler Fransa Krallığı, Hollanda Cumhuriyeti, İsveç İmparatorluğu ve diğerleri kıtanın siyasal haritasını yeniden şekillendirmişlerdi. Bu durum, iktidarı bedenlerinde cisimleştirmiş olan kralların artık yeryüzünde kendilerinin üzerinde bir kuvvet tanımadıklarını ve kilisenin bin yıllık dünyevi iktidarını tarihe gömdüklerini ilan etmekteydi.

²¹⁷ Herhangi bir monarkın iktidarı merkezileştiremediği Alman topraklarının 1648 sonrası dönemde ömrü çoktan tükenmiş, feodal bir karmaşaya sürüklenmiş olduğu (Sander, 2012: 110-111) kabul edilmektedir. Bununla birlikte merkezileşme kıpırtılarının, 1648’de egemenliklerini tescilleyen devletlerde 13. yüzyıl sonu (Menache, 1987) ve 14. yüzyıla (Poulantzas, 2014: 185) kadar uzandığı hatırlandığında, Almanya’da hem yasal hem teolojik hem de iktisadi alanda ortaya çıkacak feodal karmaşanın ilk işaretlerinin 1648’den çok daha önce var olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda 16. yüzyılda teoloji ve hukuk alanında yaşanan düşünsel gelişmelerin Kutsal İmparatorluk mantığının taşıyıcısı olan Almanya ve daha sonradan ulusallaşacak vergi alanlarının sınırlarını çizme çabasındaki Avrupa krallıklarında iki farklı güzergahta tezahür ettiği görülüyor.

Bilindiği gibi 1517 yılına gelindiğinde Wittenberg Üniversitesi’nde dersler veren Dr. Martin Luther adında bir teolog, endüljanslar hakkında sorduğu 95 Soru ile Papalığı dünyevi çıkar ve para hırsına batmış, şeytani bir kurum olarak işaret etmişti. 86. Tez’inde varsıllığı yeryüzünde bugüne kadar en büyük olan kişiden daha büyük olan Papa’nın Aziz Peter Kilisesi’nin masraflarını neden kendi cebinden değil de yoksullardan toplanan paralarla yaptırdığını sorarken aslında yapmaya çalıştığı şey, dinin dünyevi iktidar üzerindeki tesirini sorgulamak, seküler bir çağın işaret fişliğini atmak ya da kilisenin otoritesini yerle bir etmek değildi; bilakis adil ve doğru dinin dünyevi ilişkileri sağaltması gerektiğini düşünüyordu. Luther İmparatorluk ve kiliseyi gerçekten reforme etme ve feodalizmin hukuksal-teolojik yapısını tamir etme çabası içerisindeydi. Ona göre dünya bir bozulma içerisindeydi; ahlaksızlık, dinsizlik ve para hırsı yaygınlaşmıştı. Kilisenin başındaki papa, kilisenin idari organları olan piskoposluklar, kafir Türk ve Yahudiler İsa düşmanları olarak bu çürümüşlüğün müsebbipleriydiler ve yok edilmeliydiler (Grislis, 1974). Zira Cennetin Krallığı ancak yozlaşmış Papa ve Türk’ün ortadan kaldırılmasından (Forell, 1945: 269-271) ve tüm Yahudilerin Hristiyanlığa dönmelerinden (Mead, 2008) sonra kurulacaktı. Bu bağlamda ilk dönem eserlerinde Yahudileri dine çağırmakla meşgul olan Luther, çağrıya karşılık verilmeyeceğini kavradığında, Yahudilerin katledilmeleri ve mülklerinin yakılıp yıkılması propagandası yapmaya

Aydınlanması için verimli bir tarla haline getirirken, bir taraftan da 19. ve 20. yüzyıllarda Çavdar ve Çeliğin (Moore JR, 1989) evliliğini ortaya çıkartacak, Yahudilerle ilgili nihai bir “çözüm” yaratacaktır. Yukarıdaki dipnotta özetlenen gelişmeler 19. yüzyılda Fransız ve Alman ulusçuluklarının niçin birbirlerine zıt iki farklı temelde ortaya çıkacaklarının da ipucunu vermektedir.

Musa dinine ve yasalarına inanan müminlerin yaşadıkları çeşitli memleketlerde vuku bulan iktisadi-siyasal dönüşümlerin detaylı bir tarihsel sosyolojik analizine yer vermek ne yazık ki bu çalışmanın sınırlarının ötesinde kalıyor. Bu nedenle sözü edilen süreçlerin Yahudileri ulusal bir ideoloji altında toplasmaya yönelten izlek ile ilişkilendirilmeye çalışılması, kaçınılmaz olarak bir çok riski barındırıyor. En başta da toplumsal gelişmelerin uzun 16. yüzyılda Hollanda’da, İngiltere’de, Fransa’da, İspanya’da, İtalya’da ve Almanya’da tek tipte ve yönde bir gelişim gösterdiği gibi bir basitleştirme riskini taşıyor. Gerek merkezileşme hareketleri, gerekse de feodal yasalılık ve meşruiyet zemininin tasfiye edilmesi ile ortaya çıkan ihtiyaç nedeniyle çağırılan ulusal hareketlilikler bölgeden bölgeye farklılık göstermiş; Yahudi cemaatleri de dönüşen çağa olan tepkilerini içinde bulundukları bölgenin gelişimlerine özgü olarak vermişlerdir.

Genç Marx’ın 1843’te çok yerinde olarak belirttiği gibi, Yahudi sorunu, Yahudilerin yaşadığı her devlete bağlı olarak farklı bir biçim alır (Marx, 1997: 12). Buna karşın bir nokta oldukça açıktır: Kapitalizm döngüsü, kendi yaşamı ve gelişimine uygun yasal bir çerçeve yaratmak peşinde olan bir burjuvazinin gelişebildiği her yerde, siyasal erkin kontrol merkezine nihai olarak sermayenin oturması sonucunu yarattı. Artık *(G)üvenliği* pazarlayan, bu ticaretten aslan payını alanlar sermaye sahipleri

başlamıştır (Mead, 2008: 13). Luther’in Yahudiler, Türkler, piskoposlar ve Papa’yı aynı torbaya soktuğu bu tablo, ancak arkasına Alman prenslerin iktisadi-siyasal gücünü almış bir vaiz tarafından çizilebilirdi. Bu manada Luther adeta Almanya’nın parçalı siyasal yapısının ve yerel egemenlerinin siyasal teolojisini inşa etmiştir.

olacaktır. Zira artık bu ticaretin metası -ya da *(G)üvenliğin* metaya dönüştürülmüş hali- tarımsal ürün değil, ticaretten kaynaklanan zenginlik ve para olmuştu. Bu durum da, bir burjuvazinin gelişebildiği her yerde, yönetenler ile yönetilenler arasında yönetilenlerin karın tokluğuna ve hayatta kalma adına dahil oldukları *(G)üvenlik* ticaretinin belirli bir biçimde meşrulaştırılması sonucunu doğurdu. Burjuvazi, yüksek karlılık getiren şehirler yani ticaretin sinir uçları arasındaki bağlantıların akıcı, süratli ve kolay hale gelmesinin kendi karlılığını arttıracaklarını keşfetti.

Hemen hemen eş zamanlı olarak monark da eşitler arası birinci konumunu değiştirmenin, bunu tanrının yeryüzünde cesede bürünmüş haline çevirmenin yani tek olmanın yollarını kavramaya başlıyordu. Ona göre daha büyük, modern ve güçlü ordular terkip ederek hem yerel feodal rakipleri hem de kendi vergi alanına göz dikmiş öteki memleketlerdeki monarkları alt edebilirdi. Büyük, modern ve güçlü bir savaş makinesi içinse sürekli artan miktarda para gerekiyordu. Para burjuvadaydı ve elde etmenin yolu, burjuvanın iktisadı giderek daha da (L)iberalleştirme ajandasını takip edecek yasal önlemlere başvurmaktan geçiyordu. Bu yasal önlemler kabaca, kapitalist iç sömürü düzeninin güçlü bir merkezi devlet aygıtı tarafından çekip çevirilmesini sağlayacak türdendi. Ancak feodal bağlar, sorumluluklar ve ayrıcalıklar buna engeldi.

“Mutlakiyetçi devletin temel karakteristiği, topraksal alanlara bölünmüş, parçalara ayrılmış ve üst üste binmiş iktidar hiyerarşisine dayanan kapalı ekonomik-politik hücreler oluşturmuş bir iktidarın aksine, ulusal birliktelik üzerinde merkezileşen bir iktidar ünitesi tesis etmesidir” (Poulantzas, 2014: 187). Feodal bağların oluşturduğu bariyerin yıkılma şekli, devletin kendisini meşrulaştırma şekli ve kimliğinin dönüştürülmesi ile de alakalıdır. Diğer bir anlatımla, feodal iktisadi sistemin vadesinin dolması, zaman içinde feodal yasal bağları aşındırdı ve en nihayetinde çözümlerini sağladı. Bu yasal zeminin ne ile ve nasıl ikame edildiği sorulduğunda, beliren cevap, birbirlerinden uzak çeşitli Yahudi cemaatlerinin nasıl olup da kendilerini önce düşünsel

sonra da maddi bir gettoya kapatabildiklerini, Yahudilerin enternasyonal idealler karşısında nasıl olup da ulusal bir idealin peşinden gidebildiklerini anlamamıza yardım edecektir. Bu nedenle a dünya-sistemin maddi yapısı ve kurgusuna yer vermek 1948'e varan sürecin anlaşılabilmesi için zaruri görünüyor.

b. Bir Getto Olarak Dünya Sistem ve Yahudiler

Uzun 16. yüzyıl idari ve bürokratik merkezileşme, özel mülkiyetin (*G*)üvence altına alınması ve nüfusun kültürel homojenleşmesi gibi oldukça mühim toplumsal dönüşümlere sahne oldu. Bu dönüşümlerin geniş ve çeşitli Yahudi cemaatleri üzerindeki etkisi uzun 16. yüzyıl ve onu izleyen dönemde iki yönlü olmuştur. Matbaanın yayılması, bilgi patlaması ve küreselleşme uzak ülkelerdeki hahamların birbirlerini keşfetmelerine neden olmuş, rabbani otoritede zamanın ruhu olan sekülerleşmeye karşı ortak bir tepki ve yaklaşma husule gelmiştir. Böylece Yahudilerin modern bir halk olmaları yolundaki ilk taşlar döşenmeye başlanmıştır. Lakin aynı anda paralel bir süreç, Avrupa devletlerinin merkezileşme ve ulusallaşma süreçleri, rabbani otoritelerdeki ve Yahudi cemaatlerindeki sözü edilen yaklaşma hareketini baltalayacak şekilde gelişmiştir. Böylece gelecek yüzyıllarda Yahudi zihnini meşgul edecek en çetrefilli kimliksel problem doğmuştur. Musa dinine inanan bir kişi, Fransız (Alman vs) mı Yahudi mi yoksa her ikisi birden mi olacaktır? Şayet her ikisi birden ise, 1789 ya da 1871'den sonra devlet ile ulus üst üste bindiğinde bu durum hala nasıl mümkün olacaktır? Bu tartışmalar ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır. Bu başlığın amacı ise en temelde yukarıda değinilen tartışmayı ortaya çıkartan, Yahudilerin kimliklerini tartışmalı ve çetrefilli bir hale sokan, Sabataycılık, Hasidizm gibi birbirlerine zıt hareketleri tetikleyen, Haskala'nın maddi zeminini hazırlayan ve en sonunda Musa dininin inananlarının Yahudi ulusuna dönüşmelerine neden olacak alt yapısal dönüşümlerin bir özetini sunmaktır.

Kapitalizmin temelde sonsuz/kesintisiz sermaye birikimine dayanan karakterinden kaynaklanan işleyişi ve gereklilikleri, uzun 16. yüzyıldan itibaren iktidarın tek merkezde toplandığı, bu merkezde kılcal damarları çeperlere dek uzanan bürokrasilerin yoğunlaştığı ve yine çeperlere kadar tüm alanı içine alan kültürel bir homojenliğin pompalandığı devletleri zorunlu kılmıştır. Sistem yine sonsuz ve kesintisiz sermaye biriktirme ile malul karakterinden dolayı Batı Avrupa dışındaki dünyayı da içine alarak büyümüştür. Bu çerçevede Doğu Avrupa, Afrika, Amerikalar ve Afro-Avrasya Ökümeni'nin Nil-Amuderya terkibi, sistemin periferisi haline gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde, bu ekonomik sistemin gereklilikleri dolayısıyla ulusal ve ulus-devletler Ökümen'in Akdeniz kuşağı ve Nil ile Amuderya arasında kalan bölümlerinde ortaya çıkmaya başlamışlardır. Kapitalizmin gelişimi Avrupa ve Afro-Avrasya Ökümeni'nin doğusunda nitelik ve zaman açısından farklılık gösterse de iki bölgede de gelişim dünya-sistemin gereklilikleri üzerinden, yani aynı bağlam içinden okunmalıdır.

Ulusal devletlerin oluşumu ve bunların kendi periferilerini yaratmalarına rağmen homojen ulus-devlet birden bire ortaya çıkmış değildir. Ulusçu hareketlerin başladığını söylediğimiz son 200 yılda bile ayrıkse kültürel grupların çok azı kendi ulus-devletlerini kurabilmiştir (Tilly, 1994) 20. yüzyılda ortaya çıkmış ulus-devletlerin birçoğu kendi içlerinde heterojen yapıdadır. Ulusçuluk, 1789'dan bugüne, yönetilenler üzerinde görünür etkiler doğurmuştur. Yöneticiler yönetilenlerden ulus adına taleplerde bulunmuşlardır. Ulusa bağlılığı ve vatandaşlık bağını her türlü çıkarın üzerinde tutmaları yönünde koşullandırılmışlardır. Bu çerçevede eğitim, kültür ve ideoloji kitleyi homojen hale getirme işlevi görmüş, insanlar vatandaşlara dönüşmüş, kültürel birlik ve ulusal bağlılık yükselmiştir. Böylece devlet aygıtının gücüne sahip olamayan grupların

temsilcileri de kendi kitlelerini konsolide edip devlet kurmak için aynı biçimsel örüntüyü izlemişlerdir²¹⁸.

Ulusçu bir ideoloji olarak ele alınması gereken Siyonizm de bu süreç ve örüntülerin içerisinde 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış; ilk Siyonist Kongre Basel’de 1897 yılında toplanmıştır. 1882 yılında Filistin’e gerçekleşen ilk Yahudi göçü sonrası Siyonizm adı altındaki ulusçuluk, Filistinliler arasında da ulusçuluğu doğurmuştur (Pappe, 2007: 38). Elbette, Filistin ulusçuluğu bu dönemde Arap ulusçuluğun bir fragmanı olarak da düşünülmelidir.

Yahudiler kendi dinsel asabiyelerine ait bir siyasal teolojiye sahip olmalarına rağmen, Yahudiye’nin tarih sanesinden silinmesi ve Yahudiyeliliğin manasındaki dönüşüm ile birlikte toplumsal kolektiviteyi içinde barındıracak bir siyasal alana sahip olma durumundan yoksun kaldılar. Başka bir deyişle, artık kimliğin ve kolektif belleğin üzerinden kurgulandığı teolojik çatı, bu çatıyı kapsayacak ve ayakta tutacak bir siyasal alana sahip değildir. Ulusallaşan bir toprak, ulusallaşan sınırlar, ulusallaşan sermaye, ulusallaşan halklar ve ulusallaşan kiliseler ortaya çıkmaya başladığında Musa dininin

²¹⁸ Tilly’ye göre bu sürecin temel güdümleyicisi savaştır (Tilly, 2001: 107). İlk kısımda detaylandırıldığı gibi *(G)üvenlik*, söylem düzeyinde, yeryüzü kaynaklarının kıt olduğu ön kabulü üzerinden ve bir doğa durumuna atıf ile kendisini kuran iktidar tarafından, toplum ((G)üvenliği talep eden) ile “anlaşmalı” olarak sağlanmaktadır. Bu şablon evrenselidir. Öyleyse, öteki ve savaş durumunun bizzat kendisi *(G)üvenliğin* söylem düzeyindeki kurgusunda önemli bir yere sahiptir. Barrington Moore JR *(G)üvenlik* ticaretindeki kırılmayı toprak üzerindeki egemenliğin önemindeki değişme üzerinden açıklamıştır.

“Paraya egemen olmak, insanlara egemen olmaktan daha önemli bir konuma gelmişti...[Bu değişiklik] toprağı, siyasal görevlerin ve yükümlülüklerin temeli olarak gören ortaçağ anlayışından, onu gelir getiren bir yatırım aracı olarak gören çağdaş anlayışa geçişin bir görünümüdür. Kısacası toprak sahipliği giderek ticarileşmektedir” (Moore JR, 1989).

Esasen 16. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan ticaret kapitalizmi (Wallerstein, 2010) büyük bir parasal genişlemeye neden olmuş; coğrafi keşifler, emek ve kaynak sömürüsü, zenginleşme, işgücü talebinde nitelik ve niceliksel değişimleri ve teknolojik gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Toprağın kendisi yavaşça değeri doğrudan veren rolünden çıktıkça, toprağın, iktidarın, rızanın ve hukukun sahibi olan *(G)üvenlik* ve adaletin üreticisi ve bekçisi aristokrat, Donkişot’a dönüşmüştür (Huberman, 1990). Böylece o güne kadar yürüttüğü *(G)üvenlik* satıcısı vasfı ve tekeli sürdürürebilmek için sermaye sahibi burjuvadan borç almaya başlamıştır. Zenginlik arttıkça, *(G)üvenlik* dolayımı için gerekli olan savaşın boyut ve kapsamı da artmıştır. Böylece piyasa şartlarında dönüşüme uğrayan *(G)üvenlik* pazarında aristokratların en büyüğü olan monark ve onların finansörü durumundaki burjuva hayatta kalabilmiştir. Savaş ekonomisinin büyümesi, savaşın *(G)üvenlik* vaat ettiği çerçevenin genişlemesine neden olmuştur. Bu genişleme, rızanın ve egemenliğin sınırlarının da genişlemesi sonucunu doğurmuştur. Yani ulusal devlet kozasını yarmaya çalışırken, devlet benim diyen 14. Louis ve Fransız vatandaşı da tecessüm etmişlerdir.

inananları için sular ısınmaya başlayacaktır. Zira bu insanların tek ortak tarafları Musa kanunlarına inanıyor olmaları ve aynı toprak üzerinde yaşayıp aynı çıkarları paylaşmadıklarından, “kendi”yi ulusal bir temelde yeniden inşa etmeleri mümkün değildi. Öte yandan ulusallaşan kiliseler ve ulusallaşan sermayenin içiçe geçtiği yeni tip ülkelerde tüm bu inşanın bir parçası olarak kabul edilmeleri de zordu. Zira Hristiyan değillerdi. Bu zorluk Fransız ihtilali ile aşılmaya çalışıldı; ancak proje ve ümitler bir yüzyıl içinde çöktü. Uzun 16. yüzyılda yaşanan gelişmeler birkaç yüzyıl içinde Yahudilere tek bir seçenek bırakacaktır: uluslaşmak.

Toprağın ulusal sınırlarının ve ulusun kutsallığının henüz tam olarak içiçe geçmemiş olduğu, ulusal birim ile idari birimin henüz örtüşmesinin elzem olmadığı bu dönemde (16. ve 17. yüzyıllar), Yahudiler için sürülme riski kadar, her zaman hem gidilecek ülke hem yönetim ve idarede üst konumlara erişilebilecek devletler hem de Yahudilerin ticari-fınansal becerilerinden faydalanmaya hevesli yöneticiler mevcuttu. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık Avrupa’da gidilecek yer kalmayacaktır. Gidilebilecek tüm yerleri birer birer ulusal gettolar haline getirerek parselleyen sürecin başladığı uzun 16. yüzyıl ile 19. yüzyılın ikinci yarısı arasında, Yahudileri bir yandan içinde bulundukları toplumlara entegre ederek merkezileşme hareketleriyle başlayan sürecin istisnasını oluşturuyormuş gibi görünen, bir taraftan da sonuçları itibarıyla Avrupa’yı Siyonizm’i de doğuracak ulusçuluklar çağına hazırlamış bulunan bir tarih kesiti bulunmaktadır²¹⁹.

²¹⁹ İngiliz tarihçilerin (O’Gorman, 2016; Festa, 2005; Taylor & Walsh, 1993; Ingram, Sim, Lawrol, Terry, Baker , & Wetherall-Dickson, 2011) “uzun 18. yüzyıl” adını verdikleri bir dönem bulunmaktadır. Bu dönem aşağıda Yahudi emansipasyonu ve krizi başlığı altında incelenecek dönem ile de çakışmaktadır. İngiltere tarihini dönemlendirme amacıyla ortaya atılmış bu kesitin sınırları, Şanlı Devrim etrafında cereyan eden olaylardan Waterloo’ya kadar uzatılmaktadır. İngiltere tarihi genel Avrupa tarihinden kopuk olarak değerlendirilemez ve bu dönem, kendisini hazırlayan şartların olgunlaştığı 1648 tarihinden 1848 devrimlerine dek geçen süre içerisinde Avrupa’da yaşanan diğer gelişmelerle çakışmaktadır. Bu bakımdan, aşağıda ele alacağımız dönemi, 1648’den Fransız İhtilali ve Napolyon savaşları sonrasında ulusçu hareketlerin doğmasıyla son bulan, içerisinde Aydınlanma, Haskala (Yahudi aydınlanması), modernleşme, iktidar ile birey arası ilişkilerin dönüşümü, yeni bir meşruiyet kaynağı olarak modern kamu ile vatandaşlık bağının icat edilmesi, Yahudilerin içlerinde bulundukları toplumlara asimilasyonları ve en nihayetinde Yahudilerin kendilerini modern anlamda bir halk olarak algılamalarına varan gelişmelerin

3. Yahudi Emansipasyonu ve Krizi

“Tamamlanmış Hristiyan devlet, kendini devlet olarak tanıyan ve üyelerinin dinini göz ardı eden devlet demektir²²⁰. Devletin dinden özgürleşmesi, gerçek insanın dinden özgürleşmesi değildir. Demek ki biz Yahudilere Bauer gibi şöyle seslenmiyoruz: Yahudilikten radikal olarak özgürleşmedikçe politik bakımdan özgürleşemezsiniz. Biz onlara asıl şunu söylüyoruz: Yahudilikten tam ve çelişkisizce vazgeçmeden de politik bakımdan özgürleşebileceğiniz içindir ki politik özgürleşmenin kendisi insani özgürleşme değildir” (Marx, 1997: 28).

Yukarıda 13. yüzyıldan itibaren kurguladığımız tarihsel anlatı, 16. yüzyılda diğer tüm dini-politik gruplar gibi Yahudi cemaatlerini de belirli bir yörüngeye soktu. Matbaanın yaygınlaşması, bilginin ve ticaretin hacminin artarak niteliğinin dönüşmesi, sermayenin ve insanların akışkanlıklarını arttırdı. Yahudiler hem yeni ortaya çıkan ulusal vergi sınırları içerisinde o ülkenin ve “halkın” kültürüyle hemhal olur hale geldiler hem de, Polonya’da, Almanya’da, Fransa’da, İngiltere’de, Hollanda’da, İtalya’da yaşayan dindaşları ile belirli ortak kimliksel özelliklerinin var olduğunu keşfettiler. Avrupa’da teknolojik gelişmeler, coğrafi keşifler ve zenginleşme beyaz adamı ötekine ve doğaya egemen kılarak onun tanrı ve zamana galebe çalmasına yol açarken, Yahudi hem beyaz adamlık hem yeni keşfetmeye başladığı Yahudiliği içerisinde kimliksel bir bocalamanın pençesine düştü. Yahudi bir taraftan, yeni yeni ortaya çıkan vergi sınırlarının içinde aynı hasleti paylaştığı “beyaz adam” ile aynı gemide olduğunu keşfediyordu. Ama diğer taraftan, uzak ülkelerdeki dindaşlarının yeni fark ettiği varlıkları ile halihazırda içinde bulunduğu durumun uyumsuzluğu karşısında, kendisini kimliksel bir açmazın içine savrulmuş buluyordu.

vuku bulduğu bir kesit olarak tanımlamak, sınırlamak ve bu sınırlar içerisinde bir dönemlendirmeye gitmek hatalı ya da çok riskli gibi görünmemektedir.

²²⁰ Marx bu devletlere örnek olarak kısmen Fransa’yı ve tam olarak vatandaşların inançlarına kör bir anayasaya sahip olduğunu öne sürdüğü ABD’yi gösteriyor.

Jacob Sasportas, Moses Hagiz, Jacob Emden gibi birbirlerine uzak cemaatlerden rabbiler, dinsel otoritelerinin artık iki tehditle birden karşı karşıya kaldığını görüyorlardı. Bu tehditlerden ilki Yahudiliğin içerisinde yaşamak zorunda olduğu yeni kültürel, iktisadi, toplumsal dünya idi (Ruderman, 2013: 113). Batı Avrupa'nın şehirleri gibi gettolarında da artık din adamlarının değil, paranın yani cemaatin en zengin üyelerinden müteşekkil “parnassim” adı verilen bir kurulun sözü geçiyordu. Ruderman'a göre 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde rabbiler artık kendilerini atama ve azletme yetkilerini kullanan, dini konularda bile “harem”²²¹ kullanma yetkilerini kısıtlayan ve kendilerinden alınacak izne tabi kılan seküler liderlerin hakimiyetlerine boyun eğmiş durumdaydılar (Ruderman, 2013: 65). Her ne kadar rabbilerin seküler elitlere boyun eğmiş oldukları tespiti abartılı olsa da ortada bir mücadelenin bulunduğu açıktır. Ancak dinsel otoritenin Batı Avrupa gettolarında sembolik hale gelmesi için getto duvarlarının yıkılmasını beklemek gerekecektir.

İkinci tehdit sosyo-iktisadi düzlemde yaşanan gelişmelerin yönetilenler üzerinde yarattığı baskıya bir tepki olarak gelişen mesihçi hareket yani Sabataycılıktı. Bu kimliksel bocalama içerisinde büyük bir kitle 17. yüzyılda Sabatay Sevi adında, kendisini Mesih ilan eden bir adamın peşinden gitti. Kitleler “Ha olam ha baa”nın (gelecek dünya) yakın olduğuna, tanrının, ortaya çıkan bu kurtarıcı aracılığıyla vaatlerini gerçekleştireceğine, Musa kanunlarını takip edenlerin bal ve süttten nehirleri olan Yerusalaım'e döndürüleceklerine inandılar. Buna mukabil, yukarıda andığımız çifte hareket yani Yahudilerin bulundukları ülkenin ulusallaşan kültürüne eklenilerek seküler temelde birbirlerinden uzaklaşmaları ve öteki ülkelerdeki dindaşları ile dinsel temelde kaynaşmaları bu mesihçi dalganın önüne gerçekçi bir set çekti. Amsterdam,

²²¹ Haram ile aynı kökten gelen bu sözcük yasak anlamına gelir. Rabbiler Talmud'ta açıkça belirtilmiş konularla ilgili ya da yeni karşılaşılan bir durumda kendi yorumlarına dayanarak harem ilan edebilirlerdi. Ancak bu yetki uzun 16. yüzyılda aşıldı. Nasıl ki kilise ve seküler egemenler arasındaki dünyevi iktidar mücadelesinde hükümdarlar ve onların etrafında kümelenmiş ticari rant sınıfı galebe çaldıysa, gettoların varıl seküler liderleri de aynı dönemde rabbilerin söz haklarını ellerinden aldılar.

Venedik, Roma, Filistin cemaatleri rabbani temelde birleşerek bu aşkın ve evrensel hareketin liderini meczup ve şeytan ilan etti.

İşin ilginç tarafı, rabbani otoritenin bu dinsel kurtuluş beklentisi patlamasına karşı tepkisi, rabbilerin hoşlarına gitsin ya da gitmesin, gettoların seküler liderleri ile aynı doğrultuydaydı. Yahudi tacirlerin ulusallaşan burjuvalar ile girdikleri çıkar ortaklığı, bunların, sınır aşan ve siyasallaşma potansiyeli bulunan örgütlenmelere hoşgörü ile karşılamalarına mani oluyordu. Rabbi, dönüşen iktisadi ve toplumsal ilişkiler zemininde otoritesini tehdit eden seküler getto lideri ile aynı tarafta bulunma pahasına, söz konusu dönüşümün yoksul Yahudiler üzerindeki olumsuz etkilerinin yarattığı mesihçi dalgayla mücadele ediyordu.

16. ve 17. yüzyıl boyunca rabbileri cemaatlerinin biricik odağı haline getirmiş getto duvarları 18. yüzyılın son çeyreğinde yıkıldı. Rabbinik otoriteler, zenginleşen şehirli Yahudi elitlerin karşısında, giderek daha az ciddiye alınır hale geldi. Yahudilerin bir kısmı bulundukları ülke kültürlerine asimile olup dinlerini unuttu. Bir kısmı ise dinlerini bir ulus kimliğine dönüştürerek yeniden keşfetti.

Aynı anda Avrupa halkları da bireysel ve sosyal kimliklerini yeniden keşfediyordu. Bu keşfi yapanların bir kısmı yeni kimliksel bağın adı olan ulusçuluğu teritoryal bir bağ olarak; diğer bir kısmıysa bu baği kan baği ve ortak atalar bağlamında kavradı. Bu iki kavrayış biçiminin de en nihai kertede devlet, sermaye, üretim ilişkileri ve sömürü ile alakalı olduğunu kavrayan daha küçük bir kitle ise yeni kimliklerini sınıf bağlamında ve enternasyonal bir düzlemde inşa etti. Yahudilerin siyasal tercihleri ve savruldukları ideolojiler de bu kırılmaların tezahürleri olmaktan başka bir şey değildir.

Tapınağın (kilise, sinagog) etkisinin dönüşüme uğradığı, getto duvarlarının yıkıldığı, hahamların otoritelerinin sarsıldığı bu yeni dünyada ortaya çıkan tüm bu süreçler Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki dini karşıtlıktan kaynaklanan ilkel

hasımlık ilişkisini ortadan kaldırmış gibi göründü. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında görüldü ki ulusçuluk çağının dönüştürdüğü grup aidiyetleri, Yahudileri, asimile olmuş ya da sosyalizmi benimsemiş olanlar da dahil, bir ulusçuluğun içerisine ya da karşısına yerleştirmiştir. Demek ki ulusçuluk çağı ontolojik olarak, herhangi bir gruba kaçma şansı tanımamakta, grubun kendisini ulusçuluğa göre tanımlamasına ve konumlandırmasına neden olmaktadır. Çemberin içerisinde ya da dışarısında olmak grubun kendisini çembere göre konumlayıp tanımladığı gerçeğini ne yazık ki değiştirememektedir. Bu da ulusçuluğun yukarıda detaylıca incelediğimiz dünya-sistem yani tüm dünyayı içine alıp bizatihi kendisi bir dünyaya dönüşmüş bulunan sistem ile bir simbiyoz halinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Yahudi emansipasyonu ya da daha genel olarak Avrupa halklarının politik emansipasyonunun²²² 1789'u izleyen süreçte evvela gerçek bir emansipasyon gibi görünüp daha sonra bir yanılsamadan ibaret olduğunun fark edilmesi de bu yüzdendir. Yahudilerin Almanya'da 1819 pogromları, Fransa'da Dreyfus Davası, Almanya'da siyasal haklar konusunda 19. yüzyılın başından itibaren yaşadıkları ayrımcılıklar ve en nihayetinde Doğu Avrupa ve Rus pogromları ile karşılaşmaları sonucu yüzleştikleri kriz, en son tahlilde insanın ayağının bastığı toprağın, zamanın, paranın, tanrının, bireyin, toplumun, halkın, yöneticinin ve siyasetin anlamlarında yaşanmış dönüşümlerin kaçınılamamış bir sonucuydu.

a. Berlin Haskalas ve Doğu'daki Yansımaları: Asimilasyon ya da Özgürleşme

“...Bu yüzden biz özgür yurttaşların dinsel sıkıntılarını onların dünyasal sıkıntılarıyla açıklıyoruz. Dünyasal kısıtlamalardan kurtulabilmek için dinsel sınırlılıkların üstesinden gelmek zorunda olduklarını öne sürmüyoruz.

²²² Ya da Marx'ın ifade ettiği şekilde “insanın politik emansipasyonu” (Marx, 1997).

Söylediğimiz, onların dünyasal kısıtlamalarından kurtuldukça dinsel sınırlılıkların üstesinden gelecekleridir” (Marx, 1997).

Dedeleri haham olan, altı yaşındayken bir Lutheryen Kilisesi’nde vaftiz edilmiş, ataları ve dindaşları yüzyıllardan beri dinsel ayrımcılığın ilkel versiyonlarına maruz kalmış genç Karl Marx’ın, kapitalizm ve ulusçuluk simbiyozunun yukarıda değinilen üç sonucundan²²³ ilk ikisine, yani Yahudilerin yaşadıkları ülkelerin ulusallaşmakta olan kültürlerine asimile olmalarını öğütleyen akım ile bunun tersi olan, Yahudilerin kendi ulusal kimlik ve özlerini keşfederek öne çıkarmalarını öğütleyen akıma karşı verdiği cevap bu şekildeydi. Ona göre “Yahudilerin özgürleşmesi ancak toplumun yahudilerden özgürleşmesi ile gerçekleşebilir”di. Asimilasyon, artık ulus-devletleşen ülkelerin ulusal din-kültürlerine doğru değil, aşkın insanlık bilincine doğru olmalıydı.

Yahudi aydınlanmasının, 18. yüzyıl aydınlanmasının ve modernleşmenin ürünü olduğu, 1729’da doğan Moshe Mendelson’un yazıp çizdikleri üzerinden bir vücuda büründüğü ve bir yüzyıl içerisinde “Siyonist uyanışın” gerçekleşmesi için gerekli koşulları hazırladığı, Yahudi çalışmaları ve genel olarak tarih literatüründe sıklıkla tekrar edilir. Literatürde Hienrich Graetz, Salo Baron, Ben-Zion Dinur, Jacob Katz, Anita Shapira gibi tarihçiler tarafından temsil edilen bu fikir Graetz-Katz çizgisi olarak adlandırılmaktadır (Rosmann, 2007). Bunlara göre Haskala, Yahudileri “Roma Sürgünü”nden beri içerisine düşmüş oldukları derin uykudan uyandırmış, rasyonel düşünce, felsefe, filoloji, doğa bilimleri ve tarih konusunda büyük bir uyanışa neden olmuştur. Bu yazarların Siyonist tarih yazımının da yaratıcıları oldukları hatırlandığında Haskala’dan Yahudi modernleşmesine ve Yahudilerin ulusal kimliklerini “yeniden”,

²²³ İşlerinde yaşadıkları ulusların kültürüne asimile olmak, kendi ulusçuluklarını üretmek ve enternasyonal mücadelenin parçası olmak.

“İsrail”de tahkim etme motivasyonlarının ortaya çıkmasına uzanan direkt bir hat çizmeleri şaşırtıcı gelmemelidir.

Ben-Zion Dinur, Anita Shapira ve Yitzhak Baer gibi İsrail resmi tarih yazımının temel taşlarını yerleştirmiş diğer bir büyük isim, modern Yahudi mistisizmi çalışmalarının kurucusu ve en büyük ismi, İbrani Üniversitesin’den Gersom Scholem, Sabataycılığın, Sevi’nin İslam’a geçmesi ve ölümünün ardından bir tür dinsel nihilizm ve reaksiyoner harekete dönüştüğünü yazar. Ona göre bu reaksiyon, binlerce yıllık “Sürgün”e, “Yahudi ulusu”nun “anavatanına” dönmesini engelleyen şartlara, binlerce yıldır ulusların (goyim) mezalimi altında inim inim inleyen Yahudilerin, pasif özneler halinde kalmalarına teşne olan rabbinik otoritelere karşı gelişmişti. Sabataycılıkta Siyonizm’in ilk kıvılcımlarını keşfeden Scholem’e göre, oluşan dinsel nihilizm ve reaksiyon 18. ve 19. yüzyıllarda Yahudileri Haskala’ya yönlendirecek yolu açmıştır.

Buna mukabil, (Sorkin, 2008), Feiner, 2010) gibi yazarlar ve bunların takipçileri, bu dogmatik tekrarın ötesine geçerek, Haskala’nın Avrupa’daki sekülerleşme ve modernleşme hareketine koşut olarak yaşanmış ve Almanya’da ivmelenmiş bir süreç olduğu kabulünü, onun, Avrupa’nın değişik yerlerindeki Yahudi grupların içsel dinamiklerine yaptığı çeşitli etkiler üzerinden sorgulamaya başlamışlardır. Bu doğrultuda Shmuel Feiner, *The origins of Jewish Secularisation in Eighteenth-Century* adlı kitabında Haskala’yı ardıllarının aksine, hem asimilasyon hem de Siyonist ulusçuluk ile neticelenecek sekülerleşme dalgasından ayırmış, onu Yahudiliğin içerisinde, dinsel gelenekleri yeniden daha sağlam bir zemine oturtmaya yönelik bir reform hareketi olarak tasvir etmiştir. Haskala’nın, sekülerizm ile simbiyotik bir ilişki halinde, Siyonizm’e varacak bir felsefi hareket değil, tam tersine, dinsel bir reform hareketi olduğu tezinden devamla David Sorkin, Haskala’nın kökenlerini Lutheryen Protestan reformuna ve 16. yüzyıla kadar uzatmıştır.

Bize göre yukarıdaki her iki okuma da bir takım sınırlılıklar ve tarihin sondan geriye doğru okunması ile malul durumdadır. Siyonist tarih yazımının Haskala'yı ele alış biçimi ve onda Siyonizm'in embriyosunu görmesi, Siyonist tarihçilerin Yahudi tarihini Hz. İbrahim'den Ben-Gurion'a, bir düz çizgi üzerinde tasavvur etmelerinden kaynaklanmaktadır. Sabataycı coşkunluk patlamasında Siyonizm'in embriyosunu görmüş büyük Kabala alimi Gersom Scholem de dahil Siyonistlere göre Haskala, söz konusu düz çizgi üzerinde kadim ulusun, ethosuna yani devlete doğru koştuğu maratonda hızlandığı bir son dönemeçten ibarettir. Hal bu ki, Mendelssohn'un sağlığında (1729-1786) henüz ne ulus-devlet, ne de ulusçuluk tasavvur edilebilir olgulardı. Haskala'yı Avrupa'da vuku bulan sekülerizm dalgasının tetiklediği Lutheryen reformasyon hareketi ile karşılaştırılabilecek bir reform hareketi olmaktan ibaret gören eğilim ise, onun iktisadi-teolojik-politik alt yapısının ve niteliğinin, Avrupa'da 13. yüzyıldan beri dönüşümünü yukarıda anlattığımız süreçlerle olan ilgisini gözden kaçırmakta ve kavrayamamaktadır. Shmuel Feiner, David Sorkin ve David Ruderman gibi tarihçiler, Mendelssohn'da ne asimilasyonist ne de Siyonist bir öz bulunmadığını keşfetmeyi başarmış olsalar da (Rudermann, 2000; Sorkin, 2008; Feiner, 2010) bu özü maskilimin (Yahudi aydınlanmacıları, Haskalacılar) Mendelson'dan hemen sonra gelen üyelerine atfedecek ve en son tahlilde yine tarihsel sonuçları köken olarak işaret etme aczine düşeceklerdir.

Yer küre kendi eksenini etrafında ve güneş etrafında dönerken, insanların bu dönüşleri ışık ve gölge döngülerini gözlemlemeden, astronomik ve matematiksel hesaplamalara başvurmadan hissetmeleri mümkün değildir. Tarihin akışı içerisinde insanın durumu da buna benzer. Moshe Mendelssohn, 1743 yılında henüz 14 yaşında gelecek vaat eden bir talmid (Talmud talebesi) iken Prusya'nın en büyük şehri Berlin'e geldiğinde (Peterson, 2017: 141) amacı yalnızca Talmud tefekküründe derinleşebilmek, ailesi ve toplumsal çemberi içerisinde takdir görebilmek ve iyi bir mümin olabilmektir.

Yüzyılın sonuna doğru Alman yüksek kültürünün bir taşıyıcısı, Kant gibi bir aydınlanma ikonunun dahi takdirini kazanmış bir düşünür olarak (Munk, 2006: 215), Alman entelektüel çevrelerinde “Yahudi olmayan bir Yahudi”, bir Alman olarak “kabul görecektir”. O hayatının hiç bir anında, yazıp çizdiği eserlerinin hiçbir yerinde Yahudilerin asimile olmalarını ya da bugün anladığımız anlamda bir ulusa dönüşmelerini vaaz etmediği halde, ortaya çıkardığı kıvılcım bir asır sonunda bu iki sonucu da aynı anda doğurdu. Elbette bir kıvılcım olarak Mendelssohn, üzerine oturduğu ve ayaklarını bastığı sosyo-politik-teolojik düzlemin kaçınılmaz bir ürünüydü. Bir ürün, sonuç ve kıvılcım olarak ortaya çıkması sırasında kendisini hazırlayan şartlardan, içinde bulunduğu gezegenin kıvılcımın ışığıyla koyulduğu yörüngeden ya da en nihai kertede varacağı duraktan haberdar değildi. Örneğin, dindaşlarına Almanca’yı mükemmel bir biçimde öğrenmelerini, Yiddiş, rabbani otorite ve gettonun onları hapsedtiği yerden çıkarak pozitif bilimlerde, mantık, matematik ve felsefede yetkinleşmelerini öğütlerken, 1818’de doğacak bir dindaşının, özgürleşmeyi hem asimilasyon hem de yerleşik iktisadi-siyasal-kültürel sistemin çözülmesi ile eşitleyen sözler²²⁴ sarf edeceğini tahmin edemezdi. Aslında Mendelssohn, Yahudi adet ve geleneklerinin kişisel alana çekilmesi, kamusal alanda ise Yahudilerin içinde yaşadıkları toplumla bütünleşmesi gerektiğini ifade ederken eşit vatandaşlık, din ve vicdan hürriyeti, insan aklı ve istencinin sınırlandırılmayacağı gibi fikirler üzerinden, 1789’u haber veriyor, 1776 Amerikan Devrimi’nin ve modern temsili sistemin Avrupa ve Yahudi-Hristiyan ilişkilerine uygun bir tercümesini yapıyordu:

²²⁴ “Biz, sorun hakkındaki teolojik kavrayışı kırmaya çalışıyoruz. Yahudinin özgürleşme yetisi sorununu, Yahudiliği kaldırmak için hangi özel toplumsal ögenin alt edilmesi gerektiği sorunu haline getiriyoruz. Çünkü günümüz yahudisinin özgürleşme yetisi, Yahudilik ile günümüz dünyasının özgürleşmesi arasındaki ilişkidir. Bu ilişki zorunlu olarak, Yahudiliğin günümüzün köleleştirilmiş dünyasındaki özel konumundan kaynaklanır” (Marx, 1997).

“Dini inançlar adına sivil hakların hükümsüz kılınması, dinin sivil yasanın konusu olmadığına anlaşılmaması için henüz insanlığın yürümesi gereken çok uzun bir yol var...ancak bu bilge adamın²²⁵ egemenliğinde, ulusun²²⁶, inançlara ilişkin tolerans yaygınlaştı; aforoz ve sürgün, en azından, popüler olgulardan olmaktan çıktı” (Mendelssohn, 1983: 79-80).

Burada bir dinsel grubun, hakim dine inananlarla eşit toplumsal olanaklara erişebilme arzularının, modern “sosyal adalet” ve “hak savunuculuğu” formunda tezahür ettiği görülüyor. Birey ve gruplar arası tolerans, fikir ve vicdan hürriyeti gibi temaların daha şimdiden, alt yapısını kapitalizmin oluşturduğu ve sürekli daha fazla (Ö)zgürlüğe ihtiyaç duyan sermayenin auctoritasa sahip olduğu bir düzlemde meşruiyet üretiminin araçları haline geldiği anlaşıyor. Bu durumda Berlin Haskalas’ını, Yahudilerin meşhur oto-emansipasyona, tarihe ve İsrail’e dönüşünün ilk somut adımı olarak gören Siyonist tarihçiler de, onu dinsel bir reform hareketi olarak görüp düşünsel tarihin alanına hapseden post-Siyonist tarihçiler de bir şeyleri yanlış ya da eksik yapıyorlarmış gibi görünmektedir. Mendelssohn, ne asimilasyonu öğütüyor, ne Yahudilerin özel dinsel kültürleri üzerinden örgütlenerek siyaset yapmalarını bekliyor ne de bir Talmud uzmanı olarak yalnızca Yahudiliği yeni çağa uygun hale getirmek için reforme etmeye çalışıyordu. Yaptığı şey basitçe kendi çağına ait bir filozof olmak ve çağının söylemesini istediği şeyleri yani kaçınılmaz olanı telaffuz etmektir. Eseri Yeruslayim’de Hobbes, Grotius, Locke ve Rousseau’yu takiple kamusalın ve siyasal meşruiyet üretiminin yeni şeklini formüle ediyordu:

²²⁵ Büyük Frederik kastediliyor. II. Frederik. Hohenzollern Hanedanlığı üyesi. 1740-1786 Yılları arasında Prusya Kralı.

²²⁶ Alman ulusu kastediliyor.

“Herhangi bir doktrini ne ödüllendir, ne de onu ayıpla, hiç kimseyi bir dini görüşü paylaşması için ayartmaya, satın almaya ya da zorlamaya kalkışma. Bırak herkes kamu refahı ve saadetine halel getirmedeği ve sivil yasalarla uyumlu olduğu sürece, arzu ettiği gibi düşünmeye, babalarının ve kendisinin inandığı tanrıyı istediği biçimde, onu her nerede buluyorsa çağırmaya izinli olsun...Sezar’ın hakkı Sezar’a, tanrının hakkı tanrıya olsun” (Mendelssohn, 1983).

Yahudi aydınlanması, çocukların eğitimi, Yidiş’in bir kenara bırakılarak Almanca konuşulması, kılık kıyafet, sünnet, cenaze gibi dinsel seremonilerin şekli, sinagogların iç ve dış mimarisi gibi konularda bir çok dönüşümün gerçekleşmesine neden oldu. Bu dönüşümler bir dizi maskilimin yani “aydınlanmış” adamın uğraşları sonucu yaşandı. David Friedlander (1750-1834), Isaac Daniel Itzig, (1750-1806), Markus Herz (1747-1803), Baruch Lindau (1759-1849), Isaac Euchel (1756-1804), Lazarus Bendavid (1762-1832) gibi Mendelssohn’dan bir nesil sonra gelen maskiller, özellikle 5. yüzyıldan beridir hahamların denetimi ve otoritesinde olan eğitim konusuna eğildiler. Bunlardan Friendlander ve Itzig, 1778’de Yahudi çocukların gönderilmesi için dizayn edilmiş, seküler eğitim verecek ilk okulu yani *Berlin Freischule*’yi açmayı başardı (Lohmann, 2006: 11). Daha ziyade alt ve orta sınıftan çocukların eğitim görmeleri için (Lowenstein, 1994: 52) açılan bu okulda matematik ve doğa bilimleri öğretiliyordu.

Bu gelişmeler yalnızca Prusya ile sınırlı değildi. Almanya’da yaşayan Yahudiler sosyal hayatın her veçhesinde içinde bulundukları toplumun üyeleriyle yakınlaşıyor, öteki memleketlerde yaşayan dindaşlarından ise uzaklaşıyorlardı. 1821’de Saksonya Krallığı’nın bir şehri olan Leipzig’de yapılan ticari bir fuara çeşitli ülkelerden

Yahudilerin katılımlarının gösterildiği istatistik, ulusallaşmanın homojenize edici etkisini göstermektedir:

Yeni Yıl Fuarı		Paskalya Fuarı	Mikail Yortusu Fuarı
Viyana ve Bohemya, Moravya	54	84	76
Galiçya ve Brody	44	90	92
Polonya	68	173	116
Rusya	4	4	29
Macaristan	0	1	0
Almanya	635	1307	992

(Richard Margaf, Zur Geschichte der Juden auf den Messen in Leipzig von 1664-1839, Bischofswerda, 1894: 21-35'ten aktaran, Silber, 1987: 119)

Almanya'da Yahudi çocukların eğitimleri, dil öğrenimi ve daha genel olarak Yahudilerin modern kültüre entegrasyonları konusunda başlayan bu devrim, Doğu Avrupa'da karşılığını birisinin diğerini bilinçsizce besleyeceği iki farklı yönde buldu. Bunlardan ikincisi Berlin Haskalası'ndan yaklaşık yüzyıl sonra Siyonizm şeklinde tecelli eden ulusçu harekettir. Ancak Berlin Haskalası'nın Rusya ve Avusturya'nın Yahudilerin yoğun olarak yaşadıkları Galiçya bölgesindeki ilk karşılığı, Hasidizm ideolojisi altında Yahudilerin içine kapanmaları, dinin bağınaz bir yorumuna dönmeleri, gündelik hayatlarının her alanının rabbani otoritenin müdahalesine açılması şeklinde tezahür etmişti (Breslauer, 1979: 88-89; Manekin, 2013: 271-72; Silber, 1987: 119).

Modernizme, aydınlanmaya ve yeni çağa, Hasidizmin yaygınlaşması şeklinde verilen ilk tepki, Rus ve Avusturya İmparatorluklarında 1848 ayaklanmalarına verilen reaksiyon ile de birleşerek, Yahudi ulusçuluğunun ortaya çıkması ile neticelenecektir.

Diğer bir deyişle Doğu'daki yoksul, eğitimsiz ve henüz feodal toplumsal bağların Almanya'daki kadar çözülmemiş bulunduğu bir tarım ülkesinde yaşayan Yahudiler, yaşadıkları bölgeye ithal olarak gelen alt-üst yapısal dönüşümlere içlerine kapanarak yanıt verdiler. Böylece Alman Yahudileri Alman toplumuyla bütünleşirken, Doğu Avrupa Yahudisi ulusçuluk çağının eşiğinde, bir adım sonra mutasyona uğrayarak Siyonizm'i besleyecek dinsel bir asabiye hayat verdi.

b. Bir Araf Olarak (D)evrimler Çağı ve Ulus-Devletin Vaatleri: (Ö)zgürlük, (E)şitlik, (K)ardeşlik ve (G)üvenlik

Yukarıda genel anlamda ve ülke özelinde bir incelemeye girişilmeden iktisadi, sosyal, siyasal ve teolojik bir sistem olan feodalizmden, alt yapısını kapitalizm döngüsünün oluşturduğu temsili sistemlere geçişin tarihsel-sosyolojik bir analizi yapıldı ve Musa dininin farklı yerlerdeki inananlarının bu dönüşüm ile ne tür bir ilişkiye girdikleri incelendi. Her bölgede coğrafi ve kültürel şartlar gereği toprak ve ticaret rantçısı sınıfların, din adamlarının ve askerlerin birbirleriyle ve yönetilenlerle olan ilişkileri farklı olduğundan, bu gelişim süreçleri de her ülkede az ya da çok farklı bir yol izlemiştir. İngiltere'de aristokratın bizatihi kendisi burjuvalaşmış, toprağı çevirip köylüyü şehirlere akmaya ve proleterleşmeye mahkum etmişti. İngiltere ile karşılaştırıldığında feodal çağların sonuna toprağını bütünüyle yitirmemiş²²⁷ ama fakir bir köylü sınıfı ve toprağın geleneksel kavranış biçimlerine nispeten daha bağlı, bu kavranış biçimlerinin doğal ürünü olarak nispeten daha az burjuvalaşabilmiş, toprağa hakimiyet üzerinden devşirilen iktidar ve ayrıcalıklarından feragat etmeye pek yanaşmak istemeyen bir aristokrasi ile giren Fransa'da geçişin ilk adımı, sert, radikal ve kanlı oldu. Ancak bu başlığın amacı çok geniş ve derinlikli bir tartışmanın konusu olan geçiş meselelerini ele ele almak değildir.

²²⁷ Moore Fransız köylüsünü, İngiliz köylüsü gibi toprağını yitirmediği için, "güçlü bir köylülük" olarak tanımlar (Moore JR, 1989).

Feodal (*G*)üvencelerden tedricen ya da radikal biçimde mahrum kalarak proleterleşen yönetilenlerin, ortaya çıkardıkları problem, geçişin formu, niteliği ve onun tarihsel şartları nasıl farklılaşırsa farklılaşsın hemen her yerde ortaktı. Hastalıklar, pislik, açlık, gasp ve hırsızlık, barınma sorunları, kentlerde nüfus yığılması almış başını gitmişti. Feodal (*G*)üvencelerden yoksun kalan kır, şimdi bir de hacmi, yoğunluğu ve problemleri geometrik olarak katlanan kenti beslemek durumunda bırakılmıştı. Bu sorumluluğun altından kalkacak takati olmayan kır ölüme terk edildiğinde ise bazılarının giderek daha fazla yerken bazılarının yalnızca bakmak zorunda bırakıldığı kentte kıyamet zilleri çalmaya başlayacaktır. 1789, 1830 ve 1848 süreçleri feodal (*G*)üvencelerin yitirilmesi ve kapitalist sömürünün en dolaysız ve henüz terbiye edilmemiş halinin yarattığı kıyametin neticesinde, Avrupa'nın içerisine sürüklendiği bir Araf olarak görülebilir.

Araf, bir taraftan küçük harfle (i)nsanın, (İ)nsana dayatılan (*G*)üvenliği reddederek, insanca bir yaşam için mücadele vermeye girişmesine el veren hakiki bir düzlem. Öteki taraftan Araf, iktidarın kendisini ve düzeni yeniden meşru bir şekilde tesis edebilmek için gerçekliği büküğü yerin adıydı. Araf, hem insana hem de iktidara, davalarını yürütebilmek üzere olanaklar sunmuştur. Bir taraftan adaletsizlik, yoksulluk, eşitsizlik ortadaydı ve gerçektir. Ancak diğer taraftan, bu gerçekliğin iktidar tarafından (*G*)üvenlik, (*Ö*)zgürlük, (*E*)şitlik, (*A*)dalet merceklerinden gösterilerek bükülebilmesi ve bükülmüş gerçekliğin insanlar tarafından, yine Araf'ın sunduğu gerekçelerle muteber görülüp hakikat olarak kabul edilebilmesi de olasıydı. En nihayetinde insanlar Araf'tan ikinci olasılığı sonuçlarıyla birlikte satın alarak çıktılar ve 20. yüzyıla ulus-devletlerin (*Ö*)zgür, (*E*)şit, (*K*)ardeş ve (*G*)üvenlik altındaki vatandaşları olarak girdiler. Satın aldıkları bu kazanımların bedelinin ilk iki taksitini de 1914-18, 1939-45 arasında ödediler.

Yahudiler, kıyametin Avrupa halklarını içine sürüklediği Araf'tan, yeni yüzyılın başında bir ulus olarak çıktılar ve yüzyılın ortasında kendilerini, gelip yerleştikleri Filistin ülkesinin fiziki ve beşeri coğrafyasının üzerine çöreklenmiş bir ulus-devletin dayattığı (G)üvenlik şemsiyesinin altında, eğik bir düzlemde tahkim edilmiş buldular. 13. yüzyıldan itibaren çıplak gözle görülmesi mümkün olmayan izlerini yakalamaya çalıştığımız tarihsel gelişim çizgisinin uzun 16. yüzyılda istikameti belirginleşmiş bir patikaya girdiğini gördük. 1948'den 150 yıl önce, hızla değişen alt yapısal şartlar ve mutasyona uğramış üst yapı, tarihin artık bir patikada değil, hız limitinin var olmadığı bir otobanda seyretmeye başlamasına neden oldu²²⁸. Gaz pedalına zorlayıcı iktidarın bastığı, direksiyonu egemen sınıfların tuttuğu bu vasıta, 20. yüzyılda, içindekilerle birlikte iki kez dolaysız olarak duvara çarpmıştır. Vasıta, eğitim, medya, tüketim ve kültür endüstrisi marifetiyle yolcularına her geçen gün daha fazla (G)üvenlik sunarak, onları yaşamlarının her gününde dolaylı biçimde duvara çarparak hayatta kalmaya mecbur bırakmaktadır. Soğuk Savaş'ın ardından yapılan tarihin sonunun gelmiş olduğuna ilişkin tartışmalar da 2018'den bakıldığında anlamını yitirmiştir. Ulus-devlet, hemen her yerde, kendisinden hayatta kalmak için bilet almış olan yolcularını, yeniden daha fazla (G)üvenlik sağlamak vaadiyle, diğer bir ulus-devletin direksiyonunu elinde tutanların çıkarlarının inşa ettiği bir duvara doğru sürüklemektedir.

i. Halkların (B)aharı ya da Alacakaranlık Kuşağı: Modern Avrupa'da Kadim İsrail'in²²⁹ Hayaleti

“Hiç kimse inançları nedeniyle, bunlar dini nitelikteki inançlar olsa bile, tedirgin edilmemelidir; meğerki, bu inançların açıklanması, yasayla kurulan kamu düzenini bozmuş olsun” (1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi Madde 10)²³⁰.

²²⁸ Hızın hesaplanmasında görecelilik ilkesi esas olduğundan, tarihin akış hızı da bu hızı ölçenin konumu ve hızı ile ilişkilidir. Bu nedenle tarihin 2018'den geriye doğru bakan birisi için 18. yüzyılın sonundan itibaren hızlanmış gibi görüldüğünü ifade ederken, sözgelimi M.S. 4000'de yaşayacak bir kişi için, dünya tarihinin 19. yüzyılda hızlanmış gibi görünmüyor olabileceğini kabul etmek gerekir.

²²⁹ İsrail sözcüğünün anlamı ve bir halkın adı haline nasıl geldiğine ilişkin teolojik anlatı için bkz: Birinci bölüm sayfa 63.

“...Fransa’da Fransız bir babadan olmuş olan Fransız vatandaşıdır. Fransa’da Yabancı bir babadan olmuş olup da ikameti Fransa’da bulunan Fransız vatandaşıdır...” (1791 Fransa Anayasası İkinci başlık, Madde 2)²³¹.

“Bu anayasa, doğal ve sivil hakları garanti eder...Her insanın konuşma, yazma, yazdıklarını herhangi bir sansür ya da kovuşturmayla maruz kalmadan yayınlama, seçeceği dini görüşü takip edebilme özgürlüğü” (1791 Fransa Anayasası Birinci başlık, Anayasanın garanti ettiği temel hükümler)²³².

1789 Devrimi insanları din, cinsiyet, bölge farkı gözetmeksizin vatandaşlık hak ve sorumluluklarıyla donattığından, Yahudiler de Fransa’nın Musa dinine inanan vatandaşları olarak kabul edildiler. Bu tezin ilk bölümünde Napoleon ve Sanhedrin (Hahamlar kurulu) arasındaki mektuplaşmaya değinilmişti. Buna göre, dönemin Fransız Yahudileri kendilerini eksiksiz biçimde vatansever ve ulusçu birer Fransız olarak görmekte ve/veya göstermek istemekteydiler²³³. Fransız Devrimi Fransa ile sınırlı kalmadı. Almanya’da, daha fazla (Ö)zgürlük isteyen tüm sınıflarla birlikte maskillerin taleplerine de karşı duran monarşilerin son feodal dirençlerinin üzerinden Napoleon orduları marifetiyle geçiliverdi. Prusya ordusu 1806’da Jena’da yenildi ve Berlin Fransızlarca işgal edildi. 1808’de, bir Junker ve geçmişte antisemit açıklamalarıyla bilinen Friedrich Leopold Freiherr von Schrötter²³⁴ Yahudilerin vatandaş sayılmaları ile ilgili bir yasa teklifi hazırladı. 11 Mart 1812’ye gelindiğinde maskiller ve liberallerin mücadeleleri meyvesini verdi ve Yahudiler bir ferman ile henüz anayasal bir monarşi olmayan Prusya Krallığı’nın eşit vatandaşları olarak kabul edildiler (Lowenstein, 1994: 84-85). III. Frederik William’ın adıyla verilmiş 39 maddeden oluşan bu fermanın ilk iki maddesi özgürlük bahsetme eyleminin bireyi devlete bağlama yani vatandaş haline getirme işiyle ilişkisini göstermektedir:

²³⁰ https://tr.wikisource.org/wiki/İnsan_ve_Yurttaş_Hakları_Bildirisi

²³¹ https://en.wikisource.org/wiki/French_Constitution_of_1791

²³² https://en.wikisource.org/wiki/French_Constitution_of_1791

²³³ Bkz: Birinci bölüm sayfa 50.

²³⁴ “Prusya ordusu olan bir devlet değil; devleti olan bir ordudur” sözünün sahibi, devlet adamı.

“1.Madde: Devletimizde ikamet eden, halihazırda genel ayrıcalıklardan, imtiyaz mektuplarından ve koruma belgelerinden istifade eden Yahudiler ve onların bakmakla yükümlü oldukları kişiler, bundan böyle yerli (einlander) ve Prusya Krallığı’nın vatandaşları olarak kabul edilecektir. 2. Madde: Yerli ve vatandaş olarak kabul edilmeye haiz olmak için şu şartlar yerine getirilmelidir: Değişmez bir soyadı belirleyip almalılar ve yalnızca ticari kayıtlarında değil her türlü anlaşmalarında, yasal evraklarında, dilekçelerinde Almanca kullanmalılar. İmza atarlarken Alman ve Latin harfleri dışında bir karakter kullanmamalılar...7. Madde: Yerli ve vatandaş olarak kabul edilen Yahudiler Hristiyanların istifade ettikleri tüm sivil hak ve özgürlüklerden yararlanacaktır” (III. Frederik William’ın 1812 tarihli fermanı)²³⁵.

1815’ten sonra monarşi Hristiyan ve Yahudi olarak ayırmadan vatandaşlara tanıdığı hak ve özgürlükleri fiilen askıya almış olsa da ok yaydan bir kere çıkmıştı. 1830 ve 1848 ayaklanmaları, 1870 Fransa-Prusya Savaşı, Yahudilerin seküler eğitim veren okullara gönderildikleri, Alman isimlerini aldıkları, eski kılık kıyafet ve yeme-içme kodlarını terk ettikleri, tüm Avrupa’yı bir uçtan diğer uca sallayan (*L*)iberal dalga ile bütünleştikleri, liberalizmin Alman ulusal birliğinin anayasal temelde sağlanması ve daha yoğun vatanseverlik olarak kavrandığı bir düzlemde tezahür etti.

“Biz (Yahudiler) göçmen değiliz. Burada doğduk; bu yüzden de başka bir yerin yurdumuz olduğunu iddia edemeyiz. Biz ya Almanız ya da vatanımız yok demektir. Her kim ki Almanya’nın benim vatanım olduğu iddiasını benimle tartışırsa, o kişi, benim kendi fikirlerim, duygularım, dilim ve soluduğum havanın var olması hakkımı tartışıyor demektir” (1848’de Frankfurt’ta oluşturulan ilk genel Alman Meclisinin başkan yardımcısı Gabriel Riesser’in 29 Mart 1949 Tarihli Meclis Konuşmasından aktaran, Elon, 2005).

²³⁵ http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/eng/15_TheJews_Doc.8English.pdf

Gabriel Riesser seçimle işbaşına gelmiş ilk Alman parlamentosu üyelerinin alkışlarıyla kesilen bu konuşmayı yaptığı sırada, Alman Yahudileri hala içlerinde bulundukları ulusun bir parçası ve kadim bir dinin üyeleri olarak görülmektedirler. Vatanları ve aidiyet hissettikleri tek yer Almanya'ydı. Kendilerini giderek daha fazla Almanca'yla ifade eder, Yiddiş'i ise gün geçtikçe daha fazla bir tarafa bırakır hale gelmişlerdi. Dinin tam manasıyla ortadan kalkması ve Yahudilerin asimile olması gerektiğini savunanların sayısı az değildi. Örneğin ilk gençlik yıllarında Protestanlığa geçmiş Bavyeralı bir Yahudi olan, 1850'de Prusya Parlamentosu'nda Muhafazakarların lideri olacak Friedrich Julius Stahl, Yahudilerin eğer siyasal haklardan faydalanmak istiyorlarsa devlet dini olan Hristiyanlığa geçmeleri gerektiğini ifade ediyordu (Elon, 2005: 215). Kimileri de dinlerin koruyarak da gerçek birer Alman olunabileceğini düşünüyordu. Ancak son tahlilde iki kampın da Yahudilerin Almanlığından şüphesi yoktu. Bu düşüncüyü paylaşanların süregelen varlıkları, 1870 Prusya-Fransa ve Birinci Dünya Savaşı'na vatansever Almanlar ve vatansever Fransızlar olarak büyük bir arzuyla iştirak eden ve ölüme koşan Yahudilerin varlıkları üzerinden teyit edilebilir (Angress, 1972).

Bu tartışma yapılırken ağırlığın Fransa-Almanya gelişmelerine verilmesi ve İngiltere'nin söz konusu edilmemesi, yaygın batıl inanışın aksine, İngiltere'de az sayıda Yahudi bulunmasından kaynaklanmamaktadır²³⁶. Zira 19. yüzyıl sonunda Fransa'da İngiltere'den daha az sayıda Yahudi bulunmaktaydı. 19. yüzyıldan İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan sürede Yahudilerin nüfusa göre dağılımına ilişkin genel bir fikir vermesi açısından aşağıda 1900 yılına ait bir istatistiğe yer verilmiştir²³⁷.

²³⁶ Antisemit bir arka plandan beslenen bu inanışa göre, İngiltere'de 19. ve 20. yüzyıllarda bir Yahudi sorunu yaşanmamıştır; zira İngilizler kendi "Yahudi sorunlarını", 1290 yılında Yahudilerin köklerini adadan kazıyarak "çözmüş"lerdir.

²³⁷ Orijinali daha kapsamlı olan bu istatistik burada sadeleştirilmiş ve bir çok şehir ile ülke tablodan çıkartılmıştır.

	Yahudi Nüfusu	Yahudi Nüfusunun Toplam Nüfusa Oranı	Toplam nüfus
Avrupa			
Ülke ve Bölgeler			
Avusturya	1,224,899	4,68	26,150,708
Belçika	12,000	,18	6,687,651
İngiltere	235,000	,85	27,483,490
İrlanda	3,769	,08	4,704,750
İskoçya	10,000	,24	4,025,647
Bulgaristan	33,663	,90	3,733,189
Kıbrıs ve Malta	130	,03	376,175
Fransa	86,885	,22	38,595,500
Almanya(1901)	586,948	1,04	56,367,178
Hollanda	103,988	2,00	5,179,100
Macaristan	851,378	4,43	19,207,103
İtalya	34,653	,10	34,000,000
Polonya (1897)	1,316,776	16,25	8,000,000
Portekiz	1,200	,02	5,428,659
Romanya (1900)	269,015	4,99	5,408,743
Rusya (1897)	3,872,625	3,29	117,668,000
Sırbistan	5,102	,20	2,493,770
İspanya*	5,000	,02	18,089,500
İsviçre	12,551	,38	3,315,443
Şehirler			
Viyana	150,000	8,95	1,687,954
İngiltere'nin Denizaşırı Bölgeleri	250,000	,57	41,454,573
Londra (1902)	150,000	2,27	6,581,327
Manchester	28,000	5,15	543,969
Paris	58,000	2,18	2,660,000
Berlin	86,152	4,56	1,844,151
Budapeşte	168,985	23,08	732,322
Lodz (1903)	74,999	24,38	307,570
Varşova (1902)	262,824	41,18	638,209
Odessa	150,000	37,03	405,041
Osmanlı İmparatorluğunun Rumeli Toprakları	282,277	4,91	5,746,986
Edirne (1904)	17,000	20,98	81,000
İstanbul	44,361	3,94	1,125,000
Filibe	3,800	8,86	42,849
Selanik	60,000	57,14	105,000

Asya			
Ülke ve Bölgeler			
Arabistan*	30,000	,42	7,000,000
Anadolu ve Suriye*	65,000	,55	11,800,432
Çin ve Japonya*	2,000	,0004	427,663,231
Hindistan	18,228	,06	231,899,507
Filistin	78,000	12,00	650,000
İran	35,000	,39	9,000,000
Türkistan ve Afganistan	18,435	,22	8,241,91
Sibirya	34,477	,60	5,666,659
Kafkaslar	58,471	,77	7,536,828
Şehirler			
Aden	3,059	7,42	41,222
Halep	10,000	8,5	117,000
Şam	10,000	4,44	225,000
İzmir	25,000	12,44	201,000
Bakü	11,650	11,31	103,000
Hong Kong	143	,06	221,441
Bombay	5,357	,67	776,000
Kalküta	1,889	,17	1,125,400
Hayfa	1,800	13,84	13,000
Hebron	1,500	7,50	18,000
Yafa	3,500	8,75	40,000
Kudüs	41,000	68,33	60,000
Safed	6,870	27,48	25,000
Şiraz	5,000	16,66	30,000
Tahran	5,100	2,42	210,000
Semerkant	4,379	,51	859,123
Afrika			
Ülke ve Bölgeler			
Habeşistan	50,000	1,00	5,000,000
Cezayir (1902)	51,044	1,07	4,729,331
Mısır (1897)	30,678	,31	9,734,405
Fas	109,712	2,11	5,000,000
Tunus	62,545	4,16	1,500,000
Güney Afrika	50,000	4,54	1,100,000
Cape Colony	20,000	1,27	1,527,224
Transvaal	25,000	5,12	487,457
Şehirler			
İskenderiye	12,433	3,89	319,000
Kahire	14,362	2,51	570,062
Fez	10,000	6,88	145,000
Mogador	8,676	45,66	19,000

Tripoli	18,680	2,33	800,000
Johannesburg	10,000	9,80	102,078
Amerika ve Avustralya			
Ülke ve Bölgeler			
Kanada	22,500	,42	5,369,666
ABD	1,500,000	1,97	76,085,794
Arjantin	20,000	.42	4,659,214
Avustralya	15,122	.49	3,036,570
Şehirler			
Baltimore	30,000	7,90	434,439
Boston	40,000	8,91	448,477
Chicago	60,000	3,53	1,698,575
Cincinnati	18,000	5,52	325,902
New York	672,776	19,56	3,437,202
Philadelphia	75,000	5,80	1,293,697
St. Louis	45,000	9,96	451,770
San Francisco	20,000	6,68	298,997

Bu bağlamda, 1848 sonrası gelişmeleri ele almadan evvel burada İngiltere Yahudileri ile ilgili bir parantez açmak faydalı olabilir. Bilindiği gibi İngiltere’de merkezileşme hareketlenmeleri 13. yüzyılda başlamış, 1215’te soyluluk Kral’a karşı kendi siyasal alanını tahkim edecek galibiyeti almış olsa da bu durum genel gidişatı çok uzun süre etkileyememiştir. Yüzyıl ilerledikçe kralın eşitler arasında birinci olma konumu, egemenliğe değilse de yüzyıl başında olduğundan daha güçlü bir pozisyona evrilmiş, bu süreçte krallığa hizmet eden ve ondan nemalanan bir tacir, tedarikçi ve finansçı takımı türemiştir. Böylelikle geleneksel olarak Yahudilerin ilgilendikleri meslekleri artık krallığa bağlı ve Hristiyan bir grup yapabilir hale gelmiştir (Menache, 1987). Daha evvel kral ve öteki soyluların lüks tüketim ihtiyaçlarını karşılayan, savaşlar için malzeme tedarik eden, kredi veren, verdiği kredi üzerinden vergi ödeyen, para ve mal değiş tokuşu yapan ve bu nedenlerle koruma altında bulunan Yahudilerle birlikte, ülkedeki tüm Yahudiler 1290’da İngiltere’den sürülmüşlerdir (Menache, 1985). İngiltere’nin denizlerde Hollanda ile rekabet ettiği ve üzerinde güneşin batmayacağı bir

imparatorluğun ilk taşlarının döşendiği 17. yüzyılda, tarihin gördüğü ilk modern devlet ve anayasal monarşinin de temelleri atılmıştı. Yahudiler Cromwell'in daveti ve Menasseh Ben İsrail'in aracılığı ile tekrar İngiltere'ye dönmeye başladılar (Fischel, 1863: 86; Schorsch, 1978).

Bu gelişmenin neden 1650'lerde yaşandığını anlamak için, İngiliz modernleşmesi ve İngiltere'de feodal toplumdaki modern topluma geçiş sorunlarıyla ilgili tarihsel-sosyolojik bir okuma gerekir. Bu konuyu derinlemesine ele almak bu bölümün amacını aşmaktadır. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki İngiliz İç Savaşı'nın galipleri olan burjuva sınıfı, Cromwell'in demir yumruğu ile kralı, kralcı lordları ve İskoç beylerini ezdiğinde, ortaya bir güç vakumu çıkmıştır. Bu güç vakumu içerisinde Cromwell'in kendi politik ajandasını desteklemek (Henriques, 2006: 117) ve deniz aşırı ticaret olanaklarını geliştirmek için (Beer, 1902: 67) finansal gücü ve bağlantıları bulunan Yahudileri adaya çekmeye çalışmış olması doğaldır. Zira İngiltere'de bunlar yaşanırken, karşı kıyıda Yahudi ve konverso tüccarların, Hollanda Cumhuriyeti'ne ve onun deniz aşırı ticaretine yaptıkları paha biçilemez katkı (Israel, 1990: 369, 409, 427), Cromwell ve destekçileri tarafından kıskançlıkla izleniyordu (Glaser, 2004: 187).

İngiltere'nin kendi "Yahudi sorunu"nu, Kıta'da ulusallaşma sorununa bağlı kimyasal tepkimeler ortaya çıkmadan çok önce, Yahudilere yeni anayasal rejim altında fiilen eşit haklar sağlayan bir irade ile çözmüş olduğunu söylemek çok abartılı olmayacaktır. Literatürde Cromwell döneminde başlayan geriye göçlerin oldukça sınırlı sayıda olduğu, krallığın ilk anayasası niteliğinde olan Hükmet Enstrümanı'nda²³⁸ Yahudilerle ilgili bir maddenin bulunmadığı gibi eleştiriler (Henriques, 2006: 115-120) var olsa da, İngiliz anayasacılığının tek bir yazılı metne bağlı kalmamış gelişimi göz

²³⁸ Hükümet Enstrümanı (Instrument of Government) adlı, 15 Aralık 1653 tarihli yasa, İngiltere'nin ilk anayasasıdır. Yasama yetkisini parlamentoya yürütmeyi Koruyucu Lord'a (lord protector) yani pratikte Cromwell'e bırakmaktadır.

önünde bulundurulduğunda, ülkeyi meşruti bir monarşiye döndüren kesimlerin Yahudiler özelinde ortaya koymuş bulundukları fiili irade beyanı, modern devletin şafağında İngiltere'nin Yahudi sorununa yaklaşımını belirlemiştir. Zira bu gelişme sayesinde Yahudilerin eşit vatandaşlara dönüşmelerine ilişkin geçiş, İngiltere'de, Fransa ve Almanya'da olduğundan çok daha yumuşak ve sancısız olacaktır.

Cromwell'in başlattığı anayasal rüzgarın önünde duran feodal toplumun kalıntıları ve direnci, John Locke'un ideoloğu olduğu Muhteşem Devrim ile kansız biçimde silip süpürülmüştür. Bu eşik aynı zamanda Yahudilerin sonraki yüzyıllarda sonuçları ile ilişkiye girecekleri üst yapısal düzeneğin yani Aydınlanma'nın da doğuşunu imlemektedir. Locke'un Muhteşem Devrim'in hemen ardından 1689'da ortaya koyduğu Yahudiler hakkındaki görüşler, 18. ve 19. yüzyıllarda Yahudilerin İngiltere, Fransa ve Almanya'da karşılaşacakları kompleks havanın bir yönünü ve Yahudi emansipasyonunu müjdeler gibidir:

“Dini metinleri takip etmek bir inanç meselesidir. Hukuk yoluyla empoze edilemez. Şuna ya da buna inanmamız bizim irademizle alakalı bir şeydir...Bu nedenle yargılama yetkisine haiz olan kişi ya da kurum(magistrate), bir kimseyi dini inancından dolayı yargılayamaz. Zira dini inanç hiç bir şekilde tebaanın sivil hakları ile alakalı değildir. Şayet bir Katolik, başka bir adamın ekmekten ibaret olarak gördüğü şeyde İsa'nın bedenini görüyorsa, bununla komşusuna herhangi bir zarar vermiş olmaz. Bir Yahudi de Yeni Ahit'e inanmayabilir; bu inançsızlığı onun komşusuna zarar vermesi sonucunu doğurmaz...Dinsel toplantılar, törenler, merasimler düzenleme özgürlüğü, Anabaptistlere, Quakerlere, Presbiteryenlere, Arminianlara ya da diğerlerine eşit ölçüde sağlanmalıdır. Gelin açık olalım, ne bir pagan ne Muhammedan ne de Yahudi dinsel inancı nedeniyle Commonwealth'ten doğan sivil haklarından mahrum bırakılabilir” (Locke, 1689).

Burada Rousseau'nun yaklaşık bir yüzyıl sonra genel irade olarak formülize edeceği, temisili sistemin ve siyasal meşruiyetin modern versiyonunun özü olacak, kamu yararı ya da Commonwealth kavramı karşımızda durmaktadır. Artık devleti kendi bedeninde cisimleştirmiş, “devlet benim” diyen 17. yüzyılın monarklarının devri geçmiştir. Devlet artık kamu ve onun yararıdır. Hollanda Cumhuriyeti'nin Ada'ya yaptığı “darbe”, Locke tarafından, Commonwealth'in bekası için insanların “direnme hakkı” üzerinden açıklanacak, İngiliz liberal-burjuva eliti tarafından da Muhteşem Devrim olarak adlandırılarak *(T)arih*e geçecektir. Kendi Yahudi sorunlarını anayasal gelişimlerinin devinimi içinde çözüme kavuşturmuş bulunan İngiltere ile ilgili açtığımız parantezi burada kapatarak, 1848'i izleyen süreçte Yahudileri ilgilendiren gelişmelere geri dönebiliriz.

Avrupa'da 1840'larda büyük bir iktisadi ve sosyal çöküntü yaşandı. Başta patates olmak üzere çeşitli tarım ürünlerinde kıtlık baş gösterdi. İrlanda, Silezya ve Flanders'te insanlar yiyecek bulamadı. Avrupa'nın her yerinde Fransa'da, Orta ve Doğu Avrupa'da gıda fiyatları arttı, bu yetmezmiş gibi işsizlik de ortaya çıktı, zaten kötü durumda olan hayat standartları daha da düştü (Hobsbawm, 2003: 331). Feodal toplum ve *(G)üvenceler* sisteminin tedrici çöküşü, kapitalist tipte bir üretim ve proleterleşmiş nüfusun kentlere yığılması, Fransız İhtilali'nin tetiklediği reform dalgasının 1815'ten itibaren baskılanmış olması, 1830 isyanlarının şiddetle bastırılması şimdi bir de 1840'ların iktisadi-sosyal çöküntüsü ile çakışıyordu. Tüm bunlar Avrupa'yı patlamaya hazır bir bomba haline getirmişti.

Egemen sınıflar, düzen mantığının kazasız belasız devam edebilmesi için halihazırdaki rejimlerin meşruiyet tabanlarının genişletilmek zorunda olduğunu farkındaydılar²³⁹. Fransız Devrimi'nin ve devrimin *(Ö)zgürlük, (E)şitlik, (K)ardeşlik* ve

²³⁹ 19. yy'ın sanayi toplumlarında artık kutsal alan, tohumun büyümesi, yağmurun yağması, insanların doğması ve ölmesi ile ilgili kararların alındığı yer değildir. Zira geçmişte rıza, toprağın değeri doğrudan

(G)üvenlik gibi fikirlerinin ikinci kez, daha sağlam adımlarla ve bu sefer geri dönüşsüz olarak Avrupa'nın her yerine yayılması bu şartlar altında yaşandı. Şubatta başlayan olaylar 1848 yazında yatıştıktan çok sonra, Londra'dan yazan Marx, 1848 (D)evrimleri'ni, Hegel'in bir tarihsel olayın er ya da geç tekerrür edeceği sözüne atıfla, Fransız (D)evrimi'nin komedi tarzında ikincisi çekilmiş hali olarak görecektir (Marx, 1975: 13)²⁴⁰.

Sanayi Devrimi ile çakışan rejimlerin ve siyasal düzenin meşruiyet tabanını genişletme ihtiyacı, tüm Avrupa'nın ulusçu (D)evrimlerle çalkalanmasına, sistemin eski sahiplerinin kendilerini burjuvalaştırmalarına, burjuvalaştıramadıkları yerlerde de konumlarını burjuvalara terk etmek zorunda kalmalarına neden oldu. Meşruiyet tabanının genişletilme ihtiyacının sonucu olarak, geniş insan kitleleri bir ulus olduklarını (H)atırlatıldılar ve ulusa dahil olanlar birbirlerini dost olarak gördüler. Bir ulusun üyeleri diğer bir ulusa karşı topyekün biçimde düşmanlık besleyebilir hale geldi.

veren olmasından dolayı, kıtlık, sel, fırtına, hastalıklar gibi olağanüstü hallere, bu haller ortaya çıktığında oluşacak güvensizlik durumuna atıf üzerinden sağlanıyordu. Kapitalist dönemde ise tarımsal üretim ile ilgili güvensizlik durumu sistemin çevre bölgelerine atılmış; mamül ürünün satılıp hammadde ve tarım ürününün satın alınması, yani katma değer farkı üzerinden elde edilen zenginlik ile sınırsız bir tarımsal ürün doygunluğuna ve garantisine ulaşılmıştır. Öte yandan elde edilen zenginlik, fizik, jeoloji, astronomi, biyoloji, tıp, kimya ve matematikteki gelişmeleri tetiklemiş; teknolojinin de gelişmesi ile “fizik” alana ait bilinemezlik, korku ve olağanüstü hal üzerinden rıza ve egemenlik devşirilmesi son bulmadıysa da şekil değiştirmiştir. Bu şekil değiştirme, kutsal olan alanın yer değiştirmesidir. Artık dağıtım zincirleri ya da fabrika sahiplerinden gelen para ile satın alınabilen toprak ve dolayısıyla tohumun başaşa dönüşmesi için geçmesi gereken zaman kutsal alanlar olmaktan çıktılar. Bunları satın alabilen gücün yani paranın, sayesinde devşirildiği alan ve mekanizmalar kutsallaştı. Kapitale sahip olan ve bu sahipliği devam ettirecek sistemin (üretim-bölüşüm-dağıtım kanallarının) bekasını, bu kapitalin, kazanıldığı birimlerin ve içerisinde yaşayanların kutsallığına yapılan atıf üzerinden meşrulaştırmayı başaran burjuvalar yeni hakim sınıfı meydana getirdiler. Artık olağanüstü hale karar veren, ulusal sınırlar ile tanımlı ulus ve onun iradesiydi. Artık “genel çıkar”ı temsil ettiği düşünülen bir devletin kurucu ilkeleri olarak, “halk” ve “ulus” kavramlarının oluştuğunu görürüz (Poulantzas, 2014: 187). Bu bağlamda, efsaneler, kahramanlık öyküleri, esaret ve kurtuluş mitleri icat edilerek halihazırdaki uzamda siyasal olan, bu yaratılmış kolektif belleğin kutsallığı üzerinden meşrulaştırıldı. Siyonist tarih yazımı da bunun bir parçasıdır. Böylece 19. yüzyıla gelindiğinde Doğu Avrupa, Balkanlar ve Rusya'yı da kapsayan bir ulusçuluk füzyonu ortaya çıktı. Ulusçuluklar ulusçulukları doğurdu. Ülkeler uluslar tarafından sahiplenildi; söz konusu sahipliğe ilişkin atıflar binlerce yıl öncesine götürüldü.

²⁴⁰ Marx Fransız Devrimi'ni şöyle okumaktaydı “...Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleon. Birinci Fransız Devrimi'nin yığınları kadar kahramanları da...kendi çağlarının ödevini yani modern burjuva toplumunun kurulması işini yerine getirdiler. Birinciler, feodal kurumları parça parça ettiler ve bu kurumlar üzerinde biten feodal başları kopardılarsa, o, Napoleon da, Fransa'nın içinde, bundan böyle artık özgür rekabetin geliştirilmesini küçük toprak mülkiyetinin işletilmesini ve ulusun özgür kılınmış sınaî üretici güçlerinin kullanılmasını sağlayacak koşulları yaratırken, dışarda her yerde, Fransa'daki burjuva toplumuna Avrupa kıtası üzerinde gerekli olan çevreyi yaratmak için zorunlu olduğu ölçüde feodal kurumları sildi süpürdü (Marx, 1975: 14).

Siyasal bağımsızlıklarını kazanmak için İmparatorluklar ve onların “çağdışı” yönetme mantıklarıyla (Rus, Osmanlı, Avusturya) mücadele eden yerel kapitalist ve elitler peyda oldu. Bu elitler hemen her yerde daha çok kar ve saygınlık için iktisadi ve siyasal özerklik ajandaları yarattılar ve bu ajandaları gerçekleştirebilmek için iktisadi çıkarlarının belirlediği sınırlar içindeki insanlara artık bir ulus olduklarını anımsattılar. Sistemi elinde tutan sermaye sahipleriyle simbiyotik bir ilişki içinde peyda olan entelijansiya kendilerine artık bir ulus oldukları söylenen Orta ve Doğu Avrupa halklarına, ulus olmaklığın nicedir “unutulmuş” olduğu besbelli ancak “kadim bir geçmişi” olan inceliklerini öğretti. Buna göre ulus, Fransız Devrimi’nde tasavvur edilen şeyden daha farklıydı. Ortak bir tarihe, kültüre, kan bağına, anavatana ve dile dayanmaktaydı. Orta ve Doğu Avrupa’da ulusçulukların gelişimi sürecinde Yahudilerin bundan nasıl etkilendikleri ve ne tür tepkiler verdiklerine geçmeden önce bir parantez açarak Almanya’daki duruma bakmakta fayda vardır. Zira romantik ulusçuluğun anavatanı olan Almanya’da Yahudilerin ayrı bir ulus olup olmadıklarına ilişkin tartışmalar Weimar Cumhuriyeti yıllarının sonuna dek devam etti; Yahudilerin bir ulus oldukları yönündeki fikir ne Hristiyanların tamamı ne de Yahudiler tarafından, Doğu Avrupa’da 19. yüzyılın sonunda olduğu gibi keskin ve tartışmasız bir biçimde benimsendi.

Almanya’da, -Kutsal İmparatorluğun geniş sınırları hatırlandığında- Orta ve Doğu Doğu Avrupa’da gelişen vatandaşlık tanımları, Fransa’daki gibi ülkesel, devlet merkezli ve asimilasyoncu değil, kan bağına dayanan, etnik-kültür zeminli ve yerel prensliklerin varlıkları temelinde anti-asimilasyoncu bir görüntü arz etti (Brubaker, 1994: 3-5). Kutsal İmparator’un, otoritesi sembolikleşmiş şahsiyetinin temsil ettiği bir Germenlik bilinci, bağımsız ya da yarı bağımsız prensliklerin ve Özgür İmparatorluk Şehirleri’nin siyasal egemenliklerini aşan kültürel bir düzlemde gelişerek ulusu meydana getirdi.

Bu durumda Herder, Fichte, Meinecke, gibi Alman tarihçi ve düşünürlerinin, Alman ulusunu yek pare bir varlık olarak tasavvur edebilmenin tek olası yolunu, niçin onu bir nesep asabiyesinin bakiyesi olarak tasarlamakta bulmuş olabilecekleri de anlaşılabilir. Bu bağlamda, Gabriel Reisser ve Hermann Jellinek örneklerinde görüldüğü gibi (Elon, 2005: 204, 209), Almanya'nın asimile olmayı tercih etmemiş Yahudi vatandaşları da Almanlıklarını, kendilerinin Orta ve Doğu Avrupa'da yerleşikleşmiş, Bavyeralılar, Hesseliler, Silesyalılar, Prusyalılar, Saksonlar gibi Germen kabilelerinden biri oldukları tahayyülü üzerinden kurgulamaya daha dünden razıydılar. Hobsbawm'a göre Almanlar, Orta ve Doğu Avrupa'da yayılmış olduklarından dil, ulusa aidiyetin yeterli bir göstergesi olarak kabul edilmiş ve bu görüş Alman ulusçuluğunun bir kabulü haline gelmişti. Ona göre bu durum Richard Böckh gibi Alman ulusçusu Yahudileri 1860'larda Yiddiş'in bir Alman lehçesinden ibaret olduğunu öne sürmeye itmiştir (Hobsbawm, 1995: 38).

Ne var ki, bu süreç arkeoloji, antropoloji, tarih bilimlerinin temellerinin atıldığı, Kutsal Kitap çalışmaları²⁴¹ ve arkeolojisine ilginin arttığı yeni bir çağda cereyan ediyordu. Kutsal Kitap'ta öykülenen efsane ve hikayeler, ulusların doğuşlarının şafağında, “kan uyuşmazlığı” nedeniyle Alman ulusuna, tüm Almanlar tarafından ve tam olarak dahil edil(e)meyen Musa kanunlarının inananlarını, Filistin'deki anayurtlarından kopup Germen diyarına sığınmış davetsiz misafirlerden oluşan “kadim bir ulus” haline getirdi²⁴². En nihayetinde, Yahudilerin Asyalı göçmenler oldukları, kendilerine vatandaşlık hakları verilse de özü kan akrabalığında ve dilsel ortaklıkta bulunan Alman ulusuna dolaysız olarak dahil olamayacakları görüşü galebe çalacaktır; ancak 1930'lardan önce değil. Alman Yahudisi Doğu Avrupa Yahudisi ile

²⁴¹ Kutsal Kitap arkeolojisi bu dönemde henüz tesniye tarihini arkeolojik verilerle ispat etme amacıyla çalışıyor, antik dönemin farklı zamanlarına ait alakasız kalıntıları, Kutsal Kitap anlatısını doğrulayan veriler olarak sunuyordu. Bu konu tezin ilk bölümünde etraflıca ele alınmıştır.

²⁴² Kadim Yahudi ulusunun tahayyül edilmesi sırasında Kutsal Kitap arkeolojisi tarafından gerçekliğin nasıl tahrif edildiğine ilişkin olarak bu tezin ilk bölümünün ikinci kısmına bakılabilir.

karşılaştırılamayacak ölçüde Alman toplumuyla bütünleşmişti. Ya Protestanlığa asimile olmuş, ya Musa dinine inanan bir Alman vatansevere dönüşmüş, ya da enternasyonal planda ezilenlerin özgürlük ve eşitlik mücadelelerine katılmıştı.

Haskala'nın ve onu yaratan alt-yapısal dönüşümlerin Doğu'da Hasidizm şeklinde bir reaksiyonu tetiklediğine yukarıda değinilmiş, bu durum, Berlin Haskala'sının Rusya ve Avusturya'daki yansıması ya da gölgesi olarak nitelendirilmişti. Haskala'nın kendisi ise Doğu'ya geç geldi; geldiğindeyse Avrupa'da 1830 ve 1848 devrimlerinin şiddetle ezilmesinin yarattığı baskıcı bir hava hakimdi. Çar I. Nikola devrim patlak verdiğinde, İngiltere'den geleceğini hayal ettiği maddi yardımla, Avrupa'yı dümdüz ederek St. Petersburg'a kadar yürüyeceğini sandığı Fransız ordularını ezme planlarını kurmuş, Prusya Kralı ve Avusturya İmparatoru'nun yardımına koşmak bahanesiyle durumdan vazife çıkartabilmek için dış bilemişti (Lincoln, 1973). Yaz ortasına doğru isyanların ve devrimin gerek Avrupalı generallerin demir yumruğu gerekse devrimcilerin iş bilmezlikleri ya da işbirlikçilikleri nedeniyle hemen her yerde sönmelenmesi Nikola'yı hayal kırıklığına uğratacak, Rus İmparatorluğu Avrupa'nın çeperinde Tuna boylarındaki Sırp ulusçularının işlerini bitirmekle yetinmek (Hobsbawm, 2003: 26) zorunda kalacaktır.

Doğu Avrupa Haskalası'nın bu hava içerisinde doğmasının yarattığı sonuçlar, Yahudi nüfusunun Hasidik yapısının gelenekselci, tutucu ve dindar ivmesi ile birleşerek Batı Avrupa'da olduğundan farklı ve zıt bir yöne evrilmesine sebep oldu. 18. yüzyılın son çeyreğinde akıl, insan istenci ve iradesinin etkin kullanımıyla *bildug* ve *kultur* ile bütünleşme ve iyi birer Alman olma programı, tam bir yüz yıl sonra, Doğu Avrupa'da "köklerini" hatırlama, "köklerine" dönme, "ulusal bilince" kavuşma, kendini dinsel bağınazlık ve çaresizlikten kurtararak, yarım yüzyıl içerisinde, "oto-emansipasyon"a ulaşma biçiminde tezahür etti. Bir çok Doğu Avrupalı Yahudi, Hasidik aile ve sosyal çevrelerinin mahalle baskısından sıyrılarak ateşli birer maskile dönüştüler. Ancak bir

farkla: Yahudi olduklarının ve bunun, artık romantik temelde tecessüm etmiş bulunan Macar, Alman (Avusturya), Rus, Polonya ulusları ile aynı potada erimelerinin mümkün olmadığı anlamına geldiğinin bilincinde olarak.

Hala gettolar içinde yaşayan, Yiddiş'ten başka dil bilmeyen, Doğu Avrupa halkları arasında yükselen romantik ulusçuluk ile karşı karşıya kalmış, yoksul ve bağınaz Doğu Avrupa Yahudileri, Alman Yahudilerinden oldukça farklı bir profil sergilemekteydi. Bu insanların çok büyük bir kısmı, 1791-1917 yılları arasında, Rus İmparatorluğu'nun bugün Polonya, Rusya, Litvanya, Letonya, Belarus, Ukrayna, Moldova toprakları içerisine kalan ve Yerleşim Sınırı (Pale of Settlement) adı verilen alanda izole ve yoksul biçimde doğdu ve öldü.

1791'de Yahudileri Yerleşim Sınırı içerisine hapseden karar, II. Katerina'nın adıyla anılır. Aslında Çariçe, 1762'de tahta çıktığında, İmparatorluk mantığının gereği olarak, Yahudilere bir çok ticari özgürlüğü yasalaştıran bir kanun çıkarmıştı (Jewish Encyclopedia, 1906: 625-626). Burada ortaçağlardan beri izini sürdüğümüz şablonun tekerrür ettiğini görüyoruz. İktidar tabanını sağlamlaştırma ve gücünü pekiştirme peşinde olan bir hükümdar, bu amacını, iktidar talep etme riski olmayan Yahudileri kendi yanına çekerek gerçekleştirmeye çalışıyor. St. Petersburg'daki sarayında oturan Büyük Katerina çok geçmeden zamanın ruhunun değiştiğini, kendisinin modern çağın şafağında batılılaşma aşamasında bulunan bir imparatorluğun tahtına oturduğunu, burjuva-kapitalist elitlerin maddi-yasal çıkarları ve ulusallaşmaya başlamış bulunan isteklerini kabul etmeye mecbur olduğunu kavrayacaktır. Büyük Petro'nun batılılaşma hamleleri sırasında, çarlığın idari ve bürokratik yapısını merkezileştirme, memleketi modernleştirme amacıyla oluşturduğu Senato, Katerina'nın Yahudilerle ilgili tasarrufunu kısa sürede Rus burjuvazisi lehine tersine çevirdi ve Çariçe'ye modernleşmekte olan bir iktidarın daha henüz çekirdek aşamasında bulunan kendi ulusuna dayanması gerektiğini gösterdi. Bu bağlamda Yahudilerin Rusya içlerindeki

ticari pastaya ortak olmasını istemeyen Moskovalı tacirlerin baskısıyla (Pipes, 2008: 19) 1791’de Yahudilerin yerleşebilecekleri ve ticaret yapabilecekleri bölge aşağıdaki haritada gösterilen biçimde sınırlanmıştır.

İngiltere’de ve Fransa’da 13. yüzyıl sonu ve 14. yüzyılda, İspanya’da 15. yüzyıl sonunda, Almanya’da ve İtalya’da 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanan sürecin Yahudiler üzerinde yarattığı sonuçlar bakımından bir benzeri, halen ağırlıkla bir tarım ekonomisi olan Rusya’da 18. yüzyıl sonunda yaşanmaya başlamış gibi görünmektedir. Bu dönüşüm, Rusya’da Batı Avrupa’da olduğu gibi yüzyıllara yayılmayacak, sınırlamalar hızla tersine dönecek ve Yahudiler de diğer gruplar gibi vatandaşlık bağıyla devlete bağlanacaklardır. İmparatorluk bir yüzyıl içinde, Avrupa’daki anayasal hareketlerin de etkisiyle ancak daha ziyade halihazırda içinden geçtiği altyapısal dönüşüm gereği, tepeden inme biçimde “liberalleşmek” ve feodal altyapısal işleyiş gibi, feodal yasal bağlardan da kurtulmak durumunda kalacaktır. Bu çerçevede II. Alexander en önemlisi, 1861’de köleliğin kaldırılması olan bir çok reforma imza attı. Ticaret ve sanayi üzerindeki sınırlamalar gevşetildi, basın, bilim ve sanat üzerindeki baskılar azaldı, askerlik süresi kısaldı, etnik ve dini azınlıklar üzerindeki kısıtlamalar kaldırıldı (Jewish Encyclopedia, 1906: 346-347). Bu süreçten Yahudiler de nasibini alacak, Doğu Avrupalı Yahudiler kamusal yaşamda görünür hale geleceklerdir. Ancak bu özgürleşme ve görünür hale gelme süreci, Yahudilerin kısa süre içerisinde, Rus toplumunun şehirli orta sınıflarının gözüne batmasıyla ve 1881’de Çar’a yapılan suikastın ardından başlayan felaketler silsilesiyle neticelenecektir. Pogromlar, hiçbir zaman Almanya’da olduğu gibi bir süreçten geçmemiş yani Rusluğa kabul edilmemiş ve kendilerini etnik Rus değil etnik Yahudi olarak gören kitlelerin bir sel gibi başta Almanya olmak üzere Avrupa’nın batısına, başta ABD olmak üzere Amerika Kıtası’na, Güney Afrika’ya ve Filistin’e akmalarına sebep olacaktır.



(Encyclopaedia Judaica, Cilt 15, 2007: 577)

Almanya’da sanayi ve madencilik sektörlerinin yarattığı iş olanaklarının patlaması, feodal (*G*)üvenlik şemsiyesinin Avrupa’nın daha az gelişmiş yerlerinde de dağılıp gitmesiyle aynı zamana denk geldi. Bu nedenle ülke, 19. yüzyılın son çeyreğinde büyük kısmını Doğu Avrupalıların oluşturduğu, daha iyi yaşam şartları için yurtlarını bırakan kitlelerin akınına uğradı. 1871-1875 arasında 75.000 olan göçmen sayısı, 1910’da 1.260.000’i bulmuştu. Çoğunluğunu Polonyalı ve Avusturya İmparatorluğu’nun Slav halklarının oluşturduğu bu kitle içerisinde Yahudilerin sayısı 400.000 civarındaydı (Wertheimer, 1987: 11-14) ve bunların da büyük bir kısmı Yerleşim Sınırı içerisinde sefil bir hayat sürmekteydiler.

Alman Yahudileri, Polonya’da, Macaristan’da, Romanya’da, Sırbistan’da, Rusya’da, Litvanya’da, Ukrayna’da karşı karşıya kaldıkları kötü şartlar nedeniyle batıya doğru göç eden, Almanya’yı yerleşmek için yeni bir toprak ya da ABD’ye geçmek üzere bir köprü olarak gören dindaşlarını, kaygıyla karışık bir tiksintiyle

karşılamışlardır. Onlara göre 19. yüzyılın ikinci yarısındaki devasa *Ostjuden*²⁴³ göçü, kök salmış oldukları vatanlarında keyiflerini kaçırarak, rahatlarını bozan bir yabancı istilasydı (Wertheimer, 1987). Aslında Alman dindaşları tarafından iğrenç, pis, cahil, kültürsüz, ahlaksız ve gürültücü getto yaratıkları olarak görülen *ostjuden*, Alman Yahudilerinin kimliklerini üzerinden inşa ettiği bir ayna işlevi görüyordu (Aschheim, 1982: 3-4). Bu aynada Alman Yahudisi (Ö)zgürleşmemiş geçmişini görüyor; modernliğinin ve Almanlığının törpülemiş olduğu tüm negatif karakteri doğulu dindaşlarının varlıklarında buluyor, böylece farklılığının, Almanlığının, modernliğinin daha çok farkına varıyordu. Bu durum, Alman ulusunun çeşitli unsurları tarafından her itildiklerinde, Alman Yahudilerinin verdiği psiko-patolojik ve histerik tepkiyi açıkladığı gibi, Doğu Avrupa Yahudisinin Yahudi ulusçuluğunu kurgularken asimile Alman Yahudisini negatif bir öteki olarak almasını da açıklamaktadır. Bugün bile İsrail’de Alman Yahudisi, katı, soğuk, detaycı, mankafa anlamlarına gelen, Yiddiş’ten İbraniceye geçmiş *Yekke* sözcüğü ile adlandırılmaktadır; Alman kökenli bir Yahudi, Doğu Avrupalı dindaşının gözünde her şeyden önce bir *Yekke*’dir.

19. yüzyılda Avrupa halkları ülkeden ülkeye değişen farklı tarihsel-sosyolojik arka-planlarda bir yanıla eşsiz, ancak diğer bir yanıla birbirine çok benzeyen patikalarda modernleştiler. (D)evrim ve ayaklanmalar, (L)iberalizm rüzgarıyla her yerde farklı bir birliktelik kurarken bu birlikteliklerin her birinde özel bir ortak yan bulunmaktaydı. Modernleşme patikalarındaki bu ortaklık, hiç şüphesiz, siyasal-teoloji ve (G)üvenlik ticaretinin, bilinen dünyanın büyük kısmını merkez ya da periferi haline getirmiş, her şeyi ve her yeri belirli bir şekilde içerisine alan bir dünya-sistemin ihtiyaçları-koşulları çerçevesinde dönüşüm geçirmiş olmasından kaynaklanmıştır. Tezimizin ikinci bölümü boyunca Yahudileri uluslaşmaya götüren belirli belirsiz patikaların, yolların ve tarihin akışının üzerinde hızlandığı otobanların izini sürmeye

²⁴³ Alman Yahudiler arasında Doğu Avrupa Yahudilerini tanımlamak için kullanılan Almanca sözcük.

çalıştık. Musa kanunlarına inananların Avrupa halkları arasındaki hikayelerini Siyonizm’in kıyısına kadar getirdik. Siyonist hareket ve nasıl geliştiği ise bu tezin üçüncü ve son bölümünün ilk konusu olacaktır.

ii. Deutschland Über Alles! Vive La France! ya da Oto-Emansipayona Maruz Kalmış Olmanın Dayanılmaz Ağırlığı

“Yaşamlarımızın her saniyesi sonsuz kere yineleniyorsa, İsa’nın çarmıha çivilenmiş olduğu gibi biz de sonsuzluğa çivilenmişiz demektir...Sonsuza kadar yinelenme dünyasında her attığımız adıma dayanılmaz bir sorumluluğun ağırlığı gelir çöker...Sonsuza kadar yinelenme yüklerin en ağırıyla, bizim hayatlarımız bu ağırlığın karşısında göz kamaştırıcı bir hafiflik olarak belirmektedir...Yük ne kadar ağır olursa, yaşamlarımız o denli yaklaşıp yer yüzüne, daha gerçek daha içten olur. İşi tersten alırsak bir yükten mutlak biçimde yoksun olmak, insanoğlunu havadan da hafif kılar..(insan) devinimleri önemsizleştiği ölçüde özgürleşir...Hangisini seçmeli öyleyse ağırlığı mı, hafifliği mi” (Kundera, 2017)

Güneşin altında, yinelenme içerisinde hafiflik de ağırlık da birbirlerinin aynadaki görüntüsünden ibaretmiş gibi algılanmaktadır. Başlıkta geçen ağırlık, “hafiflik” şeklinde de okunabilir ve bir anlam değişikliği söz konusu olmaz, meğer ki Yahudiler inşa edilmiş ulusal egemenliklerini aynı anda hem onları asr-ı saadete ulaştıran mesihanik bir gemi hem de kendilerini karanlık bir okyanusun dibine çeken bir yük olarak deneyimlemiş olsunlar. Yakın tarih, Yahudilerin bir “ulus” olduklarını (*Hatırlayarak*, sorumluluk alarak, zihinlerini yeryüzüne indirerek, kendi kendilerini (*Özgürleştirerek* vardıkları noktanın onlara kıvanç, gurur ve başarı kadar-uluslaşmanın, devletleşmenin ve koloniciler haline gelmenin sonuçları bağlamında-kendi varlıkları üzerinde dayanılması güç bir ağırlığı beraberinde getirdiğine de şahitlik etti. 1948’de ulusal egemenliğin ilanı, insanın varlık amacının hayatta kalmak olarak

kodlandığı bir altyapısal düzlemde, edebiyatın, sinemanın, popüler kültürün, arkeoloji, tarih ve coğrafya gibi bilimlerin hammaddesi ve mesiyanik bireysel-ulusal varoluş ve kurtuluşun dayanağı olarak kabul edildi.

Kapitalizm döngüsü ve son 5-6 yüzyıl içinde yaşanan sosyo-politik dönüşümlerden bağımsız olarak, içinde bulundukları toplumlarda neredeyse her zaman dinsel bir azınlık konumunda olan Yahudilerin, bilinçlerinde kurtuluşa (redemption) dair dinsel bir kavrayış ve beklenti en başından beri var oldu. Bununla birlikte, beklenen kurtarıcının kimliği tarih boyunca değişmiştir. Bu bekleyiş çağlar boyunca, Davut soyundan bir adamın çıkagelip onları Firavunun elinden kurtaran sevgili tanrıları Yahve'nin İsraililere vaat ettiği, ırmaklarından süt ile ballar akan, Yahudi ya da yabancı (goyim) tüm yaratılanların huzur ve (G)üvenlik içerisinde yaşayacakları kutsal İsrail ülkesinin bir gün yeniden-tesis edileceği dinsel fantezisini dualar ve ilahilerde “tekrar etmek” şeklinde tezahür etti. Seküler düzlemde ise heterojen bir yapıda olan Yahudi cemaatleri tarafından, bu duaların gerçek dünya ile herhangi bir ilişkisi kurulmadı.

Diğer bir deyişle, siyasal alan ile sivil-toplumsal alanın dünya-sistem vasıtasıyla ve genel irade, temsili sistem, hukuk devleti kavramları marifetiyle üst üste bindirilmiş gibi yapıldığı modern döneme dek özünde (s)iyasal olan bu kurtuluş (veya medet) beklentisi (S)iyasal bir eylem haline gelmedi. Bununla birlikte egemen kültür içerisinde madun ya da azınlık konumunda bulunmak antik dönemlerden beri zaman zaman devinime geçen dinsel coşkunun taşıyıcı bir sele dönüşmesi sonucunu doğurdu. Bunun, zamanımıza en yakın ve en çok iz bırakmış örneği, belki de tarihçilerin erken-modern dönem olarak adlandırdıkları bir zamanda Sevi adında bir adamın kendisini Mesih ilan ederek Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan yoksul Yahudileri coğrafi manada geniş bir alana yayılmış mesiyanik bir kurtuluş beklentisi içerisine sürüklemesidir. Sevi'nin tetiklediği mesihçi beklenti hiç şüphesiz uzun 16. yüzyılda yaşanan karmaşa ve çalkalanmanın bir neticesiydi. Bu, bir yandan modern sınır-alanlar

oluşurken bir yandan yerel sınırların hiç olmadığı kadar silikleşmesi ve evrensel bir Avrupa kültürünün oluşmaya başlamasına, dinsel inançların çeşitli versiyonlarının birbirleri içerisine o güne kadar hiç olmadığı kadar girerek birbirleri arasındaki sınırları muallaklaştırmasına, merkezileşen elitlerin birbirlerinin varlıklarını henüz keşfetmiş Yahudileri, ortaçağda olduğundan farklı bir tarzda ötekileştirmesine karşı gelişmiş bir tepkiydi. Ancak özünde dinsel ve bu dünya ile ilgili olmayan bir kurtuluş vaat etti; Sevi'nin ölümünden sonra da enerjisi hızla sönümlendi. Bu bakımdan Sevi'nin hikayesi bu tezin izleğinde, dönüşen sosyo-ekonomik şartların baskısıyla ezilen insanların, kendilerini messihçi bir kurtuluş beklentisine nasıl bağlamış olduklarının ifadesi olması dışında anlamlı bir nokta oluşturmamıştır. Peki gerçek kurtarıcı kimdi, ne zaman ve nasıl gelecekti?

Uzun 16. yüzyılın toplumları taşıdığı yerde siyasal olan devletin etrafında kurgulanacak, 19. yüzyıla gelindiğinde gerçek “kurtarıcının” ulus-devlet olduğu anlaşılabacaktır. Kurtuluş evvela, ulusun Yahudileri de içine alması şeklinde tecelli eder gibi oldu. 1791 anayasası Yahudileri Fransa’da eşit vatandaşlara dönüştürürken, Napolyon ordularının yarattığı fırtına, hümanizm ve rasyonalizmin hamisi olan ulus-devletin, Almanya ve Avrupa’nın geri kalanında Yahudilerin esas kurtarıcısı olduğu ya da olacağı inancını yarattı. Ancak Prusya’da gelişen ve Yahudileri de içerisine alan 1812 tarihli vatandaşlık hukuku, Napolyon’un her yerde yenilmesinden sonra, yerini tekrar mutlak monarşinin hükmüne bırakıverecektir. Buna mukabil, Yahudiler Almanya’nın 39 krallığında 1830 ve 1848 devrimlerinde anayasal hakların Almanya genelinde kabul edilerek ortak bir çizgiye gelmesi için yurtsever Almanlar, Protestanlığa asimile olmuş Yahudiler ya da Yahudiliklerini reddetmemelerine rağmen Alman yüksek kültürünün taşıyıcısı entelektüeller olarak, öteki Almanlarla aynı saflarda savaşmışlardır. 1870 Fransa-Prusya savaşı sonrası Almanya’nın birleşmesinin en ateşli savunucuları da yine, birleşmenin Yahudilerin ve Hristiyanların anayasal haklarında

ilerici bir uygulama birliği yaratacağından emin olan ve zirvesini yaşayan Alman ulusal gururu ile ulusal marşın *Deutschland Über Alles* dizelerini haykıran Yahudilerdi. Burada Almanya'nın her şeyin üzerinde olmasından kast, onun ve hukukunun temelde 39 mutlak monarşının her birinden üstünlüğünün vurgulanmasıdır; ve bu hatırlanığında, hala yer yer ayrımcılığa ve antisemitizmin ilkel versiyonlarına maruz kalan Musa dinine inanan Almanların neden bu dizeleri en hararetili şekilde ve yüksek sesle seslendirenler oldukları daha iyi anlaşılır. Birleşme tıpkı Fransa'da olduğu gibi anayasal bir uygulama birliği getirdiyse de antisemitizm sona ermedi. Yahudiler üst askeri rütbelere ve bürokrasinin üst kademelerine kabul edilebilmek için Weimar Cumhuriyeti'ni beklemek zorunda kalacaklardır.

Fransa'da da durum çok farklı değildi. Kağıt üzerinde 1791'den bu yana masada olan (*E*)şitlik ve (*K*)ardeşlik, yüzyılın sonunda Fransız ulusçuluğu ve vatanseverlik sosuna bulanmış bir antisemitizm duvarına çarptı. Antisemitizm, ülke henüz 1894 yılında Dreyfus Olayı üzerinden içerisine sürükleneceği histerik ulusçuluk psikozuna girmeden evvel, 1840'lardan itibaren opera, tiyatro gibi çeşitli kamusal sanatsal aktivitelerde ve eserlerde görünür hale gelmişti (Hallman, 2002: 10). Yüzyılın son çeyreği boyunca romanlarda, tiyatro oyunlarında, günlük gazetelerde antisemitizmin çeşitli ve sofistike tezahürleri belirgin biçimde artış gösterdi. Üstelik Fransa'da üretilen en başarılı antisemitik eserler derhal Almanca'ya çevriliyor ve Almanya'daki ulusçu Yahudi düşmanlığına cephanelik temin ediyordu (Weinberg, 1983: 242). Popüler edebi eserlerde, Yahudiler hırsız, yabancı (Victor Joze'un, *La Tribu d'Isidor*'unda), sonradan görme (Robert de Bonniere'in *Les Monach*'ında), zevk düşkünü (Paul Adam'ın *L'Essence du Soleil*'inde), dilenci, üçkağıtçı (Guy de Charnace'ın *Le Baron Vampire*'inde), dünyayı ele geçirmek isteyen şeytani kişi (Guy d'Orcet'nin *La Comtesse Schylock*'unda), tefeci gibi figürler olarak yer aldılar (Weinberg, 1983: 242). Başını Edouard Drumont ve Jacques De Biez'in çektiği politikacılar, 1889'da Fransız Anti-

Semit Ligi adı altında, Yahudilerin finans, medya ve ticaret alanlarında giderek artan etkilerine karşı ulusçu-muhafazakar bir cephe açtılar (Byrnes, 1949: 53).

Öyleyse uzamın yeni halinde Yahudiler için kurtarıcı, ulus-devlet, ya da en azından Fransız ve Alman ulus-devletleri değildi. Ulus-devletin bahsettiği özgürlükler bir yüzyıl içerisinde Yahudilerin çağlar boyunca hiç olmadığı kadar egemen toplumsal kültüre entegre olmalarına, medya, sanat, siyaset ve ekonomide etkin hale gelmelerine neden oldu. Ama bu durum aynı zamanda ulusallaşmış halk kitleleri, kiliseler ve farklı toplumsal tabakalar arasına o güne kadar eşi benzeri görülmemiş türde bir Yahudi nefretini de beraberinde getirdi. Bu nefret niteliği ve sonuçları itibarıyla antik ve ortaçağlarda rastlanan dinsel tiksintiden farklıdır ve sermayenin, bilginin ve bürokrasinin merkezileştiği, kültürün homojenleştiği dünya-sistemin, yüzyılın sonunda yönetimlerin rıza üretim mekanizmalarını getirdiği yer ile alakalıdır. Böyle bir düzlemde, Fransız devleti, ulusçu kitlelerin “Yahudiye ölüm” çılgınlıkları eşliğinde Alfred Dreyfus’un rütbelerini sökerken O’nun “Çok Yaşa Fransa” diye bağırması, beyhude bir çılgılık olmanın ötesinde, Fransız ve Alman Yahudisinin trajik öyküsünün sonunu haber veriyordu. Yahudi artık Yahudi olarak toprağa basmalı, kadim bir ulus olduğunu hatırlamalı ve kendi kendisini özgürleştirecek adımları atmak için siyaset yapmalıydı. Yine de Fransız ve Alman Yahudilerinin pek azı bu yıllarda Siyonist davayı sırtlayan Doğu Avrupa Yahudilerine katılmayı akıllıca bulacak ve anti-Siyonist bir çizgi tutturacaklardır.

Yahudilerin büyük bölümü yarım yüzyıl içerisinde kendilerini dışlayan, ezen, yeri geldiğinde katleden ulusların aynadaki bir yansımasına dönüştü ve göç ettikleri Filistin’de modern bir ulusun, ulus olmağlığın fitratından ileri gelen tabii reflekslerini gösterdi. Bu tezin ikinci bölümü Musa dininin inananlarını bu noktaya getiren tarihsel yapıları köklerinden filizlerine kadar incelemeye ve yeniden kurmaya çalıştı. Bunu yapmadan önce, bölümün ilk yarısında, bu köklerin nasıl bir toprağa tutunduğunu,

kimyası değiştikçe bitkiyi de dönüştüren toprakta daha evvel ne olduğunu okumaya çalıştı. Bunun nedeni Siyonizm'e varacak olaylar silsilesinin yol açtığı değişimde neyin özgün olduğunu kavrayabilmektir. Tezin    nc  ve son bölümünde tüm bu dönüşümlerin zehirli meyvesi olan Siyonist hareketin nasıl geliştiği ve Yahudilerin Filistin'in fiziki ve beşeri coğrafyasını nasıl kolonize ettikleri ele alınacaktır. Siyonist hareketin nasıl geliştiği ele alındıktan sonra, kolonizasyon sürecinin, Filistin'i katliamlar, sürgünler, değişen yer adları, devlet güdümünde çalışan tarih ve arkeoloji k rs leri ile nasıl  srail haline getirdiği anlaşılmaya çalışılacak; bunun ardından da  srail'in kendi bekasını, yurttaşlarının *(G) venliğin* fasit dairesine sıkışmışlığı üzerinden nasıl devşirdiği incelenecektir.

III. BİR GETTO OLARAK ULUS-DEVLET VE İSRAİL

“İsrail toprağı Yahudi halkının doğum yeri idi. Onların ruhani, dini ve politik kimliği burada şekillendi. İlk kez burada devletli olma haline eriştiler, evrensel ve ulusal çapta ağırlığı olan kültürel değerler yarattılar ve dünyaya ezeli ve ebedi olan kitapların kitabını verdiler. Topraklarından cebren sürgün edilmelerinden sonra, ona bir gün geri dönmeyi ve üzerinde siyasal özgürlüklerini yeniden tesis etmeyi umut edip durdular; bunun için dua etmeyi, Sürgün ve dağılmaları boyunca asla bırakmadılar. Bu tarihi ve geleneksel bağ ile, Yahudiler, birbirini izleyen her nesilde kendilerini tarihsel anavatanlarında yeniden-inşa etmek üzere mücadele verdiler...” (İsrail Bağımsızlık Bildirisi, 1948).

“Ulusçu hareketler açısından büyük bir önem taşıyan “kadim” geçmiş, bana göre bölgede yaşayan insanların büyük bir bölümü açısından fazla bir anlam taşımıyordu...bunun yerine... “sıradan” insanların geçmişi üzerine odaklanmayı tercih ettim” (Pappe, 2007: xxxv)

Bağımsızlık Bildirisi’nin yukarıda aktarılan giriş cümleleri İsrail devletinin nasıl bir tarih mistifikasyonu temelinde kurulduğunu gözler önüne sermektedir. Bu temelin, sıradan insanların siyasal iktidara boyun eğme süreçlerinde oynadığı rolün karmaşıklığı, Ilan Pappe’nin ulusçuluğa dair yorumunun iyi niyetli ancak iyi niyetli olduğu ölçüde de hakikatten uzak olduğunu göstermektedir.

Önceki bölümlerde söz konusu mistifikasyon yapı-söküme uğratılarak, tarihsel gerçekler yerli yerine oturtulmaya çalışıldı. İsrail toprağı Yahudi halkının doğum yeri değildi. İsrail, M.Ö. 9. yüzyılda ortaya çıkmış, çok tanrılı bir inanca sahip Samiriye merkezli Omri Krallığı’nın diğer adıydı. Yahudi halkının ruhani, dini ve politik kimliği burada şekillenmedi; şekillenmesi de imkansızdı. Tek tanrılı bir din olarak Yahudilik M.Ö. 6. yüzyıl ile M.S. 6. yüzyıl arasında oluştu, bugünkü haline 500’de Babil

Talmudu'nun kodifikasyonunun tamamlanmasıyla gelebildi. Yahudilik, Yahudiyelilerin inancının, Akdeniz'in çeşitli halkları arasında yayılması ile ortaya çıktı. Bir hemşerilik atfı olan Yahudiyelilik Helen ve ardından Roma dünyasında, farklı kökenlerden gelen bir çok insanın inancının adı yani Yahudilik haline geldi. Dolayısıyla Yahudilerin, İsrail Bağımsızlık Bildirisi ve İsrail resmi tarihinde anlatıldığı gibi “ilk kez burada (İsrail) devletli olmaları”, oluşması çağlar sürmüş bir tarih mistifikasyonundan ibaretti. Bildirgede anılan “cebren sürgün edilme” hadisesi hiç bir zaman gerçekleşmedi. Ortaçağ'da Yahudiler bulundukları bölgelerin toplumsal yapıları içinde birer unsur olarak Filistin'e dönmeyi düşünmediler. İsrail'i sadece Adem ve Havva'nın cennet bahçesi kadar gerçek, masalsı-tarihsel-kutsal ülke olarak tasavvur ettiler ve liturjilerinde ona bu bağlamda yer verdiler. Arada sırada dinsel bir coşkunluk içerisinde Filistin'e yönelenleri sapkın ve meczuplar olarak damgaladılar. Bu verilerden yola çıkarak onları bir dinin inananlarından ibaret görmek ve bir millet olmadıkları sonucuna varmaksa en hafif tabirle özensizlik olacaktır. İbrahim'in kanı ve göçebeliğini asırlar boyunca *(H)atırlayarak* ve *(H)atırlatarak* üyeleri çeşitli coğrafya ve kültürlerle yayılmış bir millet teşekkül ettiler. Nitekim 19. Yüzyıla gelindiğinde, Musa inancını takip edenler arasında tahayyül edilen ulusal bağ, kandaş geçmiş mitinin ve milletin bu geçmişi *(H)atırlayarak* kurguladığı kimliğin, bu kez modern bir biçimde *(H)atırlatılmasıyla* inşa edildi.

Ancak takvimler 14 Mayıs 1948'i gösterdiğinde Filistin'i yurt bellemiş 700.000 civarında Yahudi ve onların Batı'daki dindaşlarının ezici çoğunluğu için, hiç şüphesiz, tüm bunların bir tarih mistifikasyonu olmasının önemi yoktu. Onlar için hakikat harfi harfine Bağımsızlık Bildirisi'nde anlatıldığı gibiydi. İsrail, atalarının ve kimliklerinin doğum yeriydi. Romalılar ülkelerini yerle bir ettikten sonra, toprağın üzerine 2000 yıllık bir karanlık, yalnızlık, geri kalmışlık çökmüştü. Toprağın bizatihi kendisi sürgündeydi ve üzerinde kim oldukları belli olmayan bir takım işgalciler, çapulcular ve gaspçılar

türemiştir. Toprak yaklaşık beş yüzyıldır doğulu bir despotik yönetimin, Türk sultanların keyfi idareleri altında can çekişiyordu. İsraililer atalarının ve kendilerinin mülkü olan, her şeye kadir tanrılarının kendilerine vaat ettiği tarih kitaplarında yazılı olan bu toprağın her karışını geri alacaklar ve kanlarının son damlasına kadar savunacaklardı. Zira kutsal olanın ve dolayısıyla kendilerinin *(G)üvenliği* ancak anavatan özgürlüğüne kavuştuğunda sağlanabilirdi. Tezin son bölümü, artık bir ulus haline gelmiş bu kitlenin örgütlenmesini, bir devlet kurma vizyonu etrafında birleşmesini, Filistin'e göçünü ve Filistin'e göçlerinin doğurduğu neticeleri ele alacaktır. İlk iki bölümde nasıl inşa edildiği arkeoloji, antropoloji ve tarihsel sosyoloji disiplinlerinden yardım alınarak gösterilen ve ulusun ortaya çıkışını hazırlayan zeminin, 1880'lerden itibaren pratikte nasıl kullanıldığı, kişiler, örgütler ve olaylar ölçeğinde, konuya siyasi tarih penceresinden de bakılarak değerlendirilecektir.

Kapitalizm-modern devlet simbiyozunun ortaya çıkardığı modern ayrımcılık, şiddet, yoksulluk ve yoksunluk biçimleri, Yahudi aydınlarının milleti, onun tarihini ve geleceğini modern bir biçimde yeniden-kavramaları ile birleşerek, Doğu Avrupa'da yaşamı Yahudiler için güvensiz hale getirdi. Bu güvensizlik, birbirine çarparak tetiklenen birçok netice yaratarak daha büyük bir güvensizliği çağıracaktı. Kendilerini güvensiz hisseden Doğu Avrupa Yahudileri yüzyılın son çeyreğinde, *(G)üvenliklerini* ulusal bir şuur çerçevesinde tasavvur etmeye her geçen gün daha meyyal hale geldiler. Gellner'in ifadesiyle "ulusal birim ve siyasi birimin" üst üste bindirilmesine ilişkin aydınların zihinlerinde kıvılcımı çakan arzu, yeni yüzyılın başında geniş kitleleri tutuşturmuş bir yangın haline geldi. Aydınlanma ve onun tebaanın eşitliğini öngören, insanları din ve köken ayırımına tabi tutmadan vatandaşlık bağı altında asimile etme vizyonu çökmüş gibi görünüyordu. Yahudiler arasında başlayan yangın onlara özel değildi. Yaşadıkları bölgelerin halklarını da etkisi altına almış benzer yangınlarla eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştı. Yangınlar birbirini tetikleyerek, bir bölgeden diğerine

sıçrayarak tüm Avrupa'yı etkisi altına alan makro bir yangına dönüştü ve 1914'te patlayan kasırgayla okyanusları aşarak tüm dünyayı bir ateş topuna çevirdi. Tarih ilk kez köyler, kasabalar ve şehirler ile sivil alanların, topyekun biçimde savaşın içerisine çekildiğine tanıklık ediyordu. 1881-1914 arası yaklaşık 2.500.000 Doğu Avrupalı Yahudi yaşadıkları yerleri bırakarak göç etti (Kahan, 1978: 235-236). Bunların %20'si Romanya, %10'u Galiçya ve geri kalanın büyük kısmı Çarlık topraklarındaki "Yerleşim Sınırı"ndan geliyordu. Büyük çoğunluğu ABD'ye giden bu kitlenin elli 55.000 (Klausner, 1960, 131) gibi oldukça küçük bir kısmının yöneldiği Filistin'e daha ciddi göç dalgaları savaşın ardından, İngiltere işgali ve manda döneminde yaşanmıştı. Bu 55.000 göçmenin 25.000 kadarını oluşturan ilk parti, 1903'e kadar serbest girişimcilerin koloni yatırımları çerçevesinde gelen ve yaşam şartlarının zorluğu nedeniyle neredeyse tamamı Filistin'i terk eden gruptur. 1903-14 arası gelen grup ise sosyalist fikirlerden etkilenmiş, yerleşimlerini ilk grupta olduğu gibi kar amacı güden moşhavlar (Katz Y. , 1988) şeklinde değil, kolektif kibutz mantığı üzerine bina etmiştir. İlk moşhavları²⁴⁴ kuran grup ve 1903-1914 arası gelen kibutznikler ilk Siyonistler, pratik Siyonistler ya da proto-siyonistler olarak adlandırılırlar. Bu Siyonistlere proto sıfatının verilmesinin bir nedeni, tam olarak olgunlaşmış olmasa da ulusal duygulara sahip olarak Filistin'e gelen ilk grup olmaları ise, ikinci ve daha önemli nedeni, proto-siyonistlerde henüz bir siyasal program, Yahudi devleti kurma motivasyonu ve organizasyon kapasitesi bulunmayışıdır. Pratik Siyonistler denilmesinin sebebiyse, basit ve doğrudan göçü hedeflemesi, mümkün olduğunca fazla Doğu Avrupalı Yahudiye, Filistin'deki plantasyonlarda istihdam etmek üzere bölgeye çekmeye gayret etmesidir. Herzl'in ölümünden sonra kendilerine pratik Siyonistler denen bir grup daha vardır. Bunları ilk pratik Siyonistlerden ayıran şey, devlet kurma vizyonlarının olmasıdır. Bununla birlikte,

²⁴⁴ İlk olarak 19. yüzyılın sonunda, Sir Moses Haim Montefiore, Baron Abraham Edmond Benjamin James de Rothschild, Baron Maurice de Hirsch gibi bankerlerin destek verip geliştirdikleri moşhavlar, İsrail kurulduktan sonra da hukuki varlıklarını sürdürmüş, yenileri kurulmuş, İsrail tarım politikaları ve toplum yapısı içerisinde kibutzların yanında yerini almıştır (Sofer & Applebaum, 2006).

1897’den itibaren bir devlet kurma motivasyonu ile harekete geçip dünya çapında tüm Siyonist organizasyonları bünyesine çekerek organize eden Herzelyan Siyonist Hareket’ten ayrılırlar. Büyük devletler ve finansörlerle pazarlık gibi diplomatik faaliyetlere önem veren Herzlcilerin tersine, bu grup ne kadar fazla göç olursa, büyük devletler nezdinde pazarlık gücünün de o denli fazla olacağını düşünmektedir (Zank, 2006: 237-239). Bu grup Dünya Siyonist Örgütü’nü Filistin’de toprak alımlarına yönlendirmiştir. Oysa, Herzl büyük devletlerden antlaşma koparmadan yapılacak bu girişimleri zaman ve para kaybı olarak görüyordu (Herzl, 2017).

Filistin’e esas nüfus göçü devletin bağımsızlığını kazanmasının ardından yaşanmış, ilk bir yıl çoğunluğu Doğu Avrupa’dan 400.000 yeni göçmen alan İsrail’in nüfusu 10 yaşına bastığında 2.000.000’u geçmişti. Aşağıda daha detaylı incelenebileceği gibi, ilk göçmenlerin (1882-1914) çoğunluğunu yoksul, eğitimsiz ve ulus bilinci gelişimlerini için Filistin’de Siyonist kurumların kontrolünde geçirecekleri birkaç on yıl gereken Doğu Avrupalı Yahudiler oluşturmuştur. Ayrıca Almanya, Fransa, İngiltere, İtalya gibi ülkelerin yüksek kültür ağı içinde ve iktisadi, sosyal hayatın merkezinde olan Batı Avrupalı Yahudiler kendilerini Alman, Fransız, İngiliz ve İtalyanlar olarak görmüşler, Birinci Dünya Savaşı’nda kendi ulusları (İngiliz, Fransız, Alman, İtalyan) adına savaşmışlar ve Faşist rejimlerin iktidara gelerek var olan tehdidin dozunu arttırmalarına kadar da bir yere kıpırdamamışlardır. Görüldüğü gibi bu dönemde aidiyetler oturmuş değildir, dönüşüm sürecindedir ve yer yer Araf’tadır. Savaş öncesi Doğu Avrupa’dan Filistin’e liberal ve sosyalist iki dalga halinde yapılan küçük çapta Yahudi göçü, henüz bölgede bir Yahudi devleti kurmayı amaçlamamaktadır; proto-siyonist-kolonicidir; bu nedenle de bölgeye 1860’lı yılların sonunda başlayan Avrupalı kolonici göçü ile benzer bir kategoride değerlendirilmelidir. Bu bölümde 1830’lardan itibaren Filistin’de, Osmanlı modernleşmesi bağlamında gözlenen dönüşüm ana hatlarıyla ele alındıktan sonra, Dünya Siyonist Örgütü’nün kurularak eylemlerine

geçmeden önceki bu göç kategorisi incelenecek, bunlar içerisinde proto-siyonist olarak değerlendirilebilecek koloni girişimlerine yer verilecektir.

İlki 1897 yılında Basel’de toplanan Dünya Siyonist Kongresi, ulusa, ulusal saikler etrafında motive edilecek bir göç hareketine ve -ulusun bölgede proto-siyonistler gibi moşhav ya da kibutz formunda koloniler kurmasından ziyade- uluslararası meşruiyeti olan bir ulus-devlet kurulabilmesi için çalışılması gerektiğine programında yer veren ilk harekettir. Dünya Siyonist Örgütü adı altında Rusya, Doğu Avrupa ve Amerika’daki Siyonist örgütlerin toplandığı ve birlikte hareket ettiği bir çatı örgütüne dönüşmüştür. Hareket, en azından Herzl’in ölümünün ardından toplanan 7. kongreye kadar, plansız ve düzensiz kolonilerin teşvikini enerji ve kaynak israfı olarak görmüş, bölgede bir devlet kurulabilmesi için sistematik bir propaganda faaliyetinin yürütülmesi gerektiğine inanmıştır. Zira Herzl doğru zaman gelinceye kadar düzensiz göçün faydadan çok zarar getireceğine inanıyordu (Shilo, 1994: 604). Buna göre, bir taraftan Yahudi kitlelere ulus fikri aşılacak bir taraftan da Osmanlı, Almanya, İngiltere gibi devletler nezdinde diplomatik faaliyetler yürütülerek Yahudilerin yerleşebilecekleri bir toprak üzerinde, bağlayıcılığı olan bir antlaşmaya varılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla, ancak Dünya Siyonist Örgütü, devlet kurma motivasyonu olan Siyonizm’in başlangıcı olarak kabul edilebilir. Dünya Siyonist Örgütü’nün Herzl liderliğinde gelişen bu programı, Yahudi devletinin kurulacağı yerin Filistin olmasını şart koşmuyordu. Arjantin, Kıbrıs, El-Ariş, Doğu Afrika’da Elgon Dağı, Viktorya Gölü ve Nakuru arasında kalan bölge de Dünya Siyonist Örgütü toplantılarında (Dünya Siyonist Kongreleri) tartışılmış, İngilizlerle pazarlık konusu edilmişti. Liderin ölümünden sonra hareket, toprak satın alma, göç ve diplomatik pazarlık konusunu birlikte ele almış (Sayegh, 1965: 7; Penslar, 1991: 2), savaş zamanı faaliyetleri kesintiye uğramış olsa da, 1917’de en nihayetinde İngilizlerin Filistin’de bir *Yahudi yurdunun* kurulması yönündeki desteğini kazanabilmiştir.

Manda döneminde Filistin'e çok daha büyük kitlesel göçler gerçekleşti. Özellikle 1930'larla birlikte ivmelenen göç, Filistin'de toprak ve su kullanımını etkilediği, toplumsal yapıları tahrip ettiği ölçüde Arap isyanlarını tetikledi. Bu dönemde tüm göç ve kolonileştirme hareketini denetleyen, hareketin mali, ticari, diplomatik, siyasal faaliyetlerini yürüten Yahudi Ajansı, aslında bir kapitalist işverenler birliği gibi davranan Yahudi işçi federasyonu Histadrut ve Yahudi savunma örgütü Haganah ile birlikte manda Filistin'i içerisinde Yahudilere ait ayrı bir devletmiş gibi davranarak, sayıları giderek artan Yahudileri örgütlemiş, eğitmiş, İbranice öğretmiş, çalıştırmış, silahlandırmış ve yönlendirmiştir. Ataöv'e göre İngiltere, "Siyonist toplulukların kendi okullarını açmalarına, kendi askeri örgütlerini kurmalarına, bunların askeri eğitim görmesine ve yeraltı terörist kuruluşların doğup serpilmelerine izin vermişti. O kadar ki Filistin'deki Siyonist toplulukları "devlet içinde devlet" olmuşlardı" (Ataöv, 1970: 53) 1920'de oluşturulan Yahudi Ulusal Konseyi, Yahudi Ajansı'nın Filistin'deki temsilcisi ve Filistin Yahudi toplumu yani Yişuv'un yürütme organıydı. Yahudi Ulusal Konseyi'nin altında yer alan sağlık, eğitim, rabbilik ve toplumsal refah gibi bölümler, manda devletinin dışında ulusal gündemleri olan birer bakanlık gibi çalışmaktaydı.

Bu kurumlara ve onların ulusçu örgütlülük ve yaklaşımlarına paralel olarak Araplar da aynı düzeyde olmamakla birlikte benzer temelde örgütlenme girişimlerinde bulunmuşlardır. İngiltere koloni politikası güdümünde cereyan eden tüm bu gelişmelerin neticesinde Filistin'de geleneksel toplumsal yapılar tahrip edilmiş, toprak ve insan büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Genel işleyişte istikrarsızlık ve iki toplum arasında ulusçu motivasyonlarla güdülenen düşmanlıklar görülmüştür. 1977'den itibaren İsrail'in yönetimini ele geçiren muhafazakar unsurların ideoloji ve programlarının ilk nüveleri de bu dönemde ortaya çıkmış, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde, Büyük İsrail'in bir an evvel kurulabilmesini hızlandırmak için, Araplara ve İngilizlere karşı şiddetin her çeşidini deneyen örgütler türemiştir. Savaşın

ardından eylemlerinin sıklık ve dozunu arttıran İrgun ve Stern çetesinin eylemlerini izleyen dönemin sonunda İngiltere Filistin'den çekilmeye karar vermiş, arkada ulusçu örgütlenme modeli ve aşiretçilik arasında bocalayan Arap çoğunluk ile çok iyi örgütlenmiş, daha eğitilmiş ve ulus bilincine sahip 700.000 (Wood, 1973: 21) civarında Yahudinin anavatan gözüyle baktığı, kaosa sürüklenmiş bir toprak bırakmıştır²⁴⁵.

İngiltere çekilme kararı verdiği andan itibaren iki grubun da vatan olarak gördükleri, hem Yahudiler hem de farklı ülkelere dağılmış Arapların kutsal addettiği bu Filistin'de bir savaş çıkacağı belliydi. Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi, Herzl'in liderliğini yaptığı politik Siyonizm'in tersine, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişip Filistin'deki Yahudi kurum ve kuruluşları örgütleyen İşçi Siyonizmi, Yahudilik dininin mirasını *(H)atırlatarak* kendisini kurmuştu. Herzl ve ekibinin Yahudiler üzerinde uyandıramadığı ulusal bilinç ve coşku ancak bu romantik-mesihçi dönüşüm sayesinde ortaya çıkmış, Yahudi halk kitlelerinin ulusal uyanışları dini motiflerle sosyalist fikirlerin harmanlanması üzerinden gerçekleşmişti. Arap ulusçuluğu da tıpa tıp benzemese de dinin vazgeçilemez bir sütun olduğu romantik bir düzenekte gelişim göstermiştir. İlk çıkışında Butrus Bustani (Lübnanlı Maruni), Necip Azuri (Suriyeli Katolik) gibi nispeten daha seküler aydınların yanısıra, Edmund Rabah (Suriyeli Katolik), Michel Eflak (Suriyeli Rum-Ortodoks) gibi çoğunluk dini İslam'ın ulusçuluğun üzerinde yükseleceği bir sütun olması gerektiğini düşünen kişiler de vardı (Lavan, 1967: 114-119). En nihayetinde Arap ulusçuluğu ikinci grubun gösterdiği istikamete doğru devrildi.

Tıpkı Siyonizm gibi Sosyalizm ve ulusçuluğu harmanlayan, “Birlik, hürriyet ve sosyalizm” sloganını kullanarak birleşik, laik bir Arap toplumu kurmayı amaçlayan

²⁴⁵ Filistin mandası 27.000.000 dönüm büyüklüğündeydi. Aralık 1946'da toplam nüfus 1.972.000, Yahudilerin nüfusu 608.000'dir (Khalidi, 1997: 11). Taksim planı açıklanmaya kadar, Truman'ın da İngiltere hükümeti üzerindeki baskısıyla (Khalidi, 1997: 8) bölgeye 100.000 kadar Yahudinin daha göç etmiş olduğu görülüyor.

Baas hareketi de İslamı Arap ulusal kültürünün temel ve ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmekteydi (Fırat, 2001: 785). Bununla birlikte, Rum Ortodoks Mişel Eflak ve Sünni Müslüman Selahattin Bitar'ın fikir babaları oldukları Baas idolojisi, İslamı Arapların ulusal dini olarak değil, ulusal kültür mirasının önemli bir ögesi olarak görüyordu. "İslam Arapların ulusçuluk anlayışının özüydü ve Hristiyan Araplar milliyetçilik duygusuna yaklaştıkları ölçüde Arabizmin özünün İslam olduğunu kavrayacaklardı" (Fırat, 2001: 785). Nasıl ki Siyonistler Yahudilerin bir ulus olduklarını ispat etmek üzere Yahudilik dininin geçmişini belirli bir biçimde mistifike ederek geri çağırıyorsa, Eflak da İslami figürleri Arap ulusunun kadim geçmişini ispat etmek üzere kullanıyordu. Eflak, "Arap ulusunu tarihsel ilerlemenin belirli bir aşamasında ortaya çıkmış bir unsur olarak ele almıyordu. O, daha çok Arapların varlığını, götürebileceği en uzak tarihte konumlandırma çabasındaydı. Dolayısıyla Muhammet peygamber dönemi, Eflak'ın ulus kavramsallaştırmasında işlevsel bir role sahipti" (Özkoç, 2008: 50). Yani hem Yahudi ulusçuluğu hem Arap ulusçuluğu ulusu ve onun kurucu bileşenlerini bir kutsallık halesi içerisinde tasavvur ediyordu. Tahayyül edilmiş ulus fikrinin etrafına örülmüş kutsallık halesi, Yahudilerin ve Arapların kimliklerini Scmittçi bir dost-düşman dikotomisi temelinde kurgulamalarına neden olmuştu.

(G)üvenlik, var olma-yok olma durumunun insanlara bir kutsallık manivelası vasıtasıyla dayatıldığı bir ortamda siyasetin merkezine yerleşmişti. Hal böyle olunca, İngiltere bölgeden çekilir çekilmez benzer ideolojik motivasyonlarla hareket eden iki grubun, kutsal belledikleri mekan için birbirleriyle çarpışmaları kaçınılmazdı. Öyle de oldu ve İsrail'in bağımsızlık ilanının ardından Arap devletleri, Filistin'deki Siyonist mevcudiyetine son vermek amacıyla bölgeye hücum ettiler. Savaş, ardında İran'dan Fas'a uzanan İslamileşmiş bölgenin kangreni olarak 21. yüzyıla uzanacak bir husumet ve yersiz yurtsuz yüzbinlerce insan bırakmakla kalmadı; engin bir Arap-Müslüman

okyanusu içerisinde, fiziksel ve zihinsel olarak küçük bir toprak parçasına sıkışmış, *(G)üvenliğini* kendisini kapattığı gettoda bulmaya çalışan korku içinde bir toplum da bıraktı. Peki bu durum Yahudiler ve Arapların, tarihin akışı içerisinde teknolojik, iktisadi ve sosyal gelişmeler sonucunda kaçınılmaz olarak sürüklendikleri bir evre miydi? Bu soruya hem evet hem de hayır şeklinde cevap vermek mümkündür. Cevabın yönü ise, ilk iki bölümde *(G)üvenliği* kavramaya çalıştığımız bağlamla alakalı olacak ve 1830'lara kadar geri giden fragmanın bölüm boyunca analizi yapıldıktan sonra, bu bölümün en sonunda yeniden tartışılacaktır.

A. MODERNLEŞMENİN EŞİĞİNDE FİLİSTİN'İN GÖRÜNÜMÜ: GELENEKSEL YAPILARIN TAHRİBİ, KOLONİZASYON VE PROTO-SİYONİSTLER

Modern Filistin tarihini ele aldığı kitabında, modernleşme ve “ilerleme”nin Filistin’de toprak, kadın, çocuk, köylü, çalışan ve yoksullar üzerinde yarattığı yıkıcı etkiyi ele alan ve dert edinen Ilan Pappé, Abdülhamit’i 1839’dan itibaren yürürlüğe koyulan reformları içine sindiremeyen, 1908’de devrilmiş gerici bir despot olarak tasvir eder (Pappé, 2007: 47). Bu değerlendirme, Batı’da kurumsallaşmış modern tarih disiplininin sınırları içerisinde yetişmiş, Batı’nın askeri, iktisadi, siyasal üstünlüğü ile doğrudan bağlantılı bilgi üretme merkezlerinden birinde -hatta üniversitenin iktidarın kurumsallaştığı yer olduğu hatırlandığında, bugün bir iktidar bloğu olarak Batı denilen şeyin kurulduğu mekanlardan birisinde- öğrenim görmüş²⁴⁶ iyi niyetli bir tarihçinin kafa karışıklığını yansıtmaktadır. Kimilerine göre Kızıl Sultan, kimilerince de Sonuncu Han sayılan Abdülhamit’in ‘ne’liği üzerindeki popüler tartışma bir tarafa, gerek Abdülhamit’in, gerekse de “ilerleme” adı verilen şeyin, sayısız farkları ve birbirlerine taban tabana zıt biçimleri paranteze alındığında, en nihai kertede aynı kaynaktan, modernleşmeden beslenerek var olduğunu söylemek gerekir. Ne batıcılık, ne

²⁴⁶ Pappé, Tarih doktorasını Oxford Üniversitesi’nde tamamlamıştır.

Osmanlıcılık, ne ulusçuluk ne de siyasal İslam modernleşmeden azade gelişmiştir. Tüm bu düşünceler ve onları gündelik hayata yansıtan eylemler, Batı'nın, siyasal-iktisadi "ilerlemesi" ve periferi haline gelmiş bölgelerin bu "ilerleme" ve modernleşmeden nasibini alması sonucu ortaya çıkabilmiş modern kumaştan biçilmişlerdir. Benzer şekilde, Filistin'in 1840'lardan itibaren Alman tapınakçıların, İngiliz ve Amerikalı Hristiyanların, kar peşinde koşan Avrupalı banker ve tüccarların, henüz devlet kurma motivasyonları bulunmayan proto-siyonistlerin, Osmanlı idari merkezileşmesi neticesinde imparatorluğun memurları haline gelen yerel tüccar ve toprak ağalarının ve en nihayetinde Siyonistler ile Arap ulusçularının etkisine açık hale gelmesi, modernleşmenin sınırları içerisinde değerlendirilmelidir. Aşağıda yer alan bölüm, "Araplar Yahudilere topraklarını sattı; İsrail'in kurulmasında onların da sorumluluğu var" şeklindeki kolaycılığa karşı çıkmakta, Arapların Yahudilere topraklarını satmasını, yabancıların Filistin'e yerleşip burayı kolonileştirmesini, Siyonizm'in Filistin'de kök salmasını mümkün kılan süreçleri Osmanlı modernleşme süreci içerisinde kavrayıp açıklamaya çalışmaktadır.

1. Dünya-Sistem'in Bir Periferisi Olarak Osmanlı İmparatorluğu ve Filistin

Kırım Savaşı'nı izleyen Islahat Fermanı ve Paris Antlaşması ile 1858 Arazi Kanunnamesi hiç şüphesiz Filistin meselesinin gelişiminde önemli durakları oluşturmaktadır. Ancak Filistin'in geleneksel yapılarının tahribata ve dışarıdan gelen güçlerin talanına açık hale geldiği tarih olarak 1856 Paris Antlaşmasının gösterilmesi (Pappe, 2007) ve - sanki - öncesi olmayan bir milat olarak işaretlenmesi (Schölch, 1982) yanıltıcı olabilir. Filistin'deki dönüşüm, Osmanlı'nın Avrupa'nın periferisi haline gelme sürecinden, modernleşme çabalarından bağımsız düşünülemeyeceği gibi, modernleşme olgusu da yalnızca onun en net göze çarptığı sahne ve tarihsel an üzerinden değerlendirilemez. Osmanlı İmparatorluğu'nda miri toprakların kullanım haklarının giderek tek bir kişinin elinde toplanması, Avrupa'nın bu büyük çiftliklerde üretilen

mallara talebinin arttığı 1760-1808 yıllarına uzanmaktadır (İnalcık, 1984, 114) Dolayısıyla, Filistin de dahil imparatorluk topraklarının Batı etkisine açılması konusu en azından 19. yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan dönüşümler, dirençler ve reaksiyonlar üzerinden tartışılmalıdır.

Tezin ikinci bölümünde 13. ve 14. yüzyılda İngiltere ve Fransa’da vuku bulan, 16. yüzyılda merkezi devletin doğmasına varacak merkezileşme kıpırtılarından bahsedilmiştir. İngiltere’de kralın feodal lordlar ile vardığı anlaşma, her ne kadar kralın yetkilerinin sınırlandırıldığı bir tablo içerisinde okunsa da aslında söz konusu olan, yerel güçlerin tarihin akışına etkisi saman alevi kadar sürecek bir set çekme operasyonuydu. Haçlı Seferleri’nin yarattığı ticaret rantından, Arapların Akdeniz’de meydana Hristiyanlara bırakmasından, zenginliğin kendilerine aktığı şehirlerin gelişiminden beslenen krallar, çok geçmeden, merkezileşmeye gidecek yolun ilk taşlarını döşemeye başlayacaklardı. Çok farklı bir uzam ve farklı şartlar altında ortaya çıkmış Senet-i İttifak da ilk bakışta Sultan’ın yetkilerinin sınırlandırıldığını (Karpaz, 2010: 33; Kızıltan, 2006: 254; Hazır, 1984: 24) teyit eden bir belge gibi görünebilir. Literatürde de genel olarak bu yönde bir eğilim söz konusudur. Tezin ikinci bölümünde bahsedilen askeri himaye tipi iktidar ve toprak rejimlerinin Osmanlı Devleti’ndeki tezahürü olan tımar sistemi, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bozulmaya yüz tutmuş, mevcut toprak sisteminin en önemli unsuru artık *(G)üvenlik* sağlayamaz hale gelmiştir. Halil İnalcık’a göre, 16. yüzyıldan itibaren merkezi otorite, reaya ve buna bağlı vergi kaynaklarını güvence altına alabilmek için yerel ileri gelenlere giderek daha fazla rol verme yoluna gitmiş, düzenin korunması *(G)üvenlik*, vergi toplama ve ve hatta asker toplama işlerinde sorumluluğu ayanlara yüklemeye başlamıştır. 18. yüzyıla gelindiğinde yerel yönetim büsbütün ayanların ellerine geçmiştir (İnalcık, 2008). Lakin 1808’de Rusçuk ayanından Sadrazam Alemdar Paşa aracılığıyla merkezi idare, III. Selim’in Yeni Düzen’ini yerel iktidar odaklarına kabul ettirmeyi başardı. Her ne kadar İnalcık 1808 Senet-i İttifak’ını

merkezi otoritenin yerel beyler lehine inkırazı şeklinde değerlendirmekteyse de, söz konusu vakanın, Nizam-ı Cedit'in İmparatorluk bünyesinde tesisine ilişkin mücadele ile alakasını tespit etmeyi ihmal etmemiştir (İnalcık, 2006: 23). Ortaylı ise teşkilat ve idare tarihini ele aldığı kitabında, Senet-i İttifak'ı, yerel unsurların merkezi iktidarı "ellerinde oyuncak yapma" planlarının bir parçası olarak değerlendirmiş (Ortaylı, 2008: 404), lakin ilerleyen dönemde sarayın bu olaydan ders çıkartarak belge ve hükümlerini buharlaştırıp merkezileştirme reformlarını yürürlüğe koymaya gayret ettiğini belirtmiştir (Ortaylı, 2008: 361). Özetle her iki tarihçi de Senet-i İttifak'ı en son tahlilde merkezi idarenin çözülmesi ve Avrupa'da geçmiş yüzyıllarda hakim olan feodal yapı benzeri bir düzenin tescili olarak görmüştür.

Literatürdeki bu kanıya mukabil, yerel ileri gelenlerin Sultan'ın otoritesine ve devletin kanunlarına itaat ve vergi toplama çarkının işletilmesine yardım edeceğini, herhangi bir huzursuzluk ve ayaklanma durumunda asker tedarik ederek kalkışmayı bastıracağını ve Sultan'ın aşırıya kaçmayacağı (Özçelik, 2011, 7-10), vergi koyma yetkisine boyun eğeceğini teyit eden bir belge olarak Sent-i İttifak, Osmanlı'da sarayın modernleşme yolunda attığı ilk adım ve ülkeyi merkezileşme yönündeki ilk mütevazı kıpırtılardan birisi olduğu iddia edilebilir.

II. Mahmut, Avrupalıların istedikleri türden bir düzen sağlamaya ve sonunda onların diplomatik desteğini kazanmaya kararlıydı. Bu nedenle, batılı usulleri kullanan yeni bir tür mutlakiyetçiliği kurabilmek üzere bir takım idari düzenlemeleri hayata geçirmek istiyordu (Hodgson, 1995, III. Cilt: 229). Aslında Osmanlı coğrafyasında girişilecek bir modernleştirme ve merkezileştirme hareketini isteyen ve bekleyenlerin, Avrupalı yönetici, sanayici, banker, Protestan kolonici, tüccar ve antrepocular bir tarafa, tüm bunların bir toplamı olan, temelleri 16. yüzyılda atılmış ve periferisini tedricen merkeze doğru çeken dünya-sistem olduğu söylenebilir. Müsaderenin kısmen

kaldırılarak²⁴⁷ özel mülkiyetin gelişimine gidecek yolun açılması, memurların yetiştirilmesi için modern okulların açılması, bakanlıkların kurulması, ilk resmi gazetenin çıkartılması, posta teşkilatının kurulması, yeniçeri ocağı kapatılarak ordunun modernleştirilmesi gibi yeniliklerin tepeden inme bir biçimde icra edildiklerini söylemek, tüm bunları modern çağın ve yeni küresel-iktisadi-politik-kültürel sistemin büyük bir zaruret içerisinde çağırdığı gerçeğini unutturmamalıdır. İdare, Osmanlı ve ardından Türk modernleşmesinde devletin bekası amacıyla yola çıkan tepeden inme bir lokomotif gibi görünse de lokomotifi bekleyen ve çağırının vagonların dönüşen çıkarları olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zaten idarenin kendisi de yalnızca lokomotif olmaktan ibaret değildir; toprak ve ticaret rantı, daha fazla saygınlık, güç ve tatmin peşinde bir grup olarak birinci sınıf vagonunda seyahat etmektedir. Buna mukabil, vagonlarda seyahat eden gruplar içerisinde eski sistemden nemalananların ya da eş zamanlı modern ve geleneksel çıkarlar arasında hangisinin ağır bastığına karar vermekte güçlük çeken kesimlerin bulunduğunu, bu bağlamda zaman zaman modernleşmeye karşı çeşitli düzeylerde direnç de gösterilebildiğini akılda tutmak gerekir. Zira saray, pazar, tebaa, kır, kent, Müslüman, Gayrimüslim, Alevi, Sünni, yerleşik ve göçebe arasındaki ilişkiler diyalektiktir. II. Mahmut'un ülke gezisine çıkması, devlet dairelerine resmini astırması, nüfus sayımı yaptırması, fesi zorunlu kılması gibi hadiseler toprağın/tebaanın yönetimin ontolojisine ilişkin paradigmatik bir kırılma yaşadığını, Foucaultcu manada modern iktidar ve yönetme mantığının filizlendiğini, insanın biyolojik varlığıyla iktidar arasında Osmanlı'da o güne kadar rastlanmamış türde bir bağın tesis edilmeye başladığını gösterir. Bu bağlamda Filistin toprağı ve beşeri sermayesinin Avrupalıların talanına açılması olgusu, hem Osmanlı Devleti'nin tebaası, yöneteni, toprak rejimi, teşkilat ve idari yapısı ile içinde bulunduğu çağa verdiği tepkilerin bir uzantısı hem de

²⁴⁷ Tanzimat Fermanı ile Abdülmecid döneminde tamamen terk edilecektir.

tüm bu süreç ile paralel gelişen modernleştirme hareketinin bir sonucu ve parçası olarak anlaşılabilir.

Islahat Fermanı, Paris Antlaşması ve 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi hiç şüphesiz önemli duraklardır; lakin tarihsel kırılmanın kristalize olduğu bu bir kaç yıllık süreç, bir istisna olarak değil, tarihin genel diyalektik döngüsü ve sürekliliği içerisinde bir sıçrama olarak değerlendirilmelidir. Kırım Savaşı etrafında cereyan eden bu sıçrama anının yelpazesi belki de Batı ile imzalanan 1838 Balta Limanı Antlaşması'na, bir taraftan Mısır'ın dünya-sistem içerisinde bir merkez olma yolundaki girişimi berhava edilirken diğer taraftan da Mısır ve Suriye dahil tüm Osmanlı topraklarının dünya-sistemin periferisi olması yolunda gümrük duvarlarının alaşağı edilmesine uzatılmalıdır. Yelpazesi 1833-38'e uzatılan bu birkaç on yıllık tarihsel sıçrayış anı boşlukta değil, ikinci bölümde ele alınan dünya-sistemin gelişim istikameti ve modernleşme üzerinden anlamlandırılmalıdır. Bu sürecin iktisadi, siyasal, teolojik, hukuksal ayakları bir önceki bölümde ele alındığından burada Osmanlı üzerindeki neticeleriyle yetinilmektedir.

Sürekliliğin en önemli veçhelerinden birisi yöneten ile yönetilen arasındaki yönetilenin sürekli zarar ettiği (*G*)*üvenlik* ticaretinin sürmesi ise, tarihin bu noktasındaki (1833-1858 arası) sıçrayış da (*G*)*üvenlik* ticaretinin sürdürülebilmesinin çağın maddi dönüşümlerine uygun yeni bir yolunun keşfi ve siyasal alana tatbikidir. Peki döngüsel süreklilik içerisindeki bu sıçrama, Filistin açısından tam olarak ne ifade etmektedir? Egemen sınıfların varsıllığı kendilerine çekmelerinin, tarımsal ve ticari rantı önce yaratarak sonra ona el koymalarının pre-modern yolları ile modern yolları arasında 19. yüzyılda yaşanan dönüşümün ana hatları nelerdir?

Mehmet Ali Paşa'nın 19. yüzyılın başındaki sanayi yatırımları, koyduğu gümrük tarifeleri ve özellikle tarım ve tekstil sektöründe kurduğu tekeller²⁴⁸, 30'lu yıllara gelindiğinde iç pazarı denetim altına alabilmiş ve onu Avrupa ile eşitsiz bir ticari ilişkiye yani dış sömürüye kapatmıştı. Diğer bir deyişle Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'da başardığı şey, sömürü düzeninin modern, yerli ve merkezi bir versiyonunu tesis edebilmiş olması, Avrupa'da ortaya çıkan dünya-sisteme salt periferi olarak dahil olmaya kısmen dirençli bir yapı inşa etmesidir. Mehmet Ali Paşa, kurmuş olduğu bu sistemi, asker ve -kısmen- malzeme ihtiyacını yerli üretim ile karşıladığı yerli bir ordu ile destekliyor (Clark E. , 1974: 72); Humus, Belen, Konya, Nizip muhaberelelerinden galip çıkmış olarak, Filistin, Suriye ve ötesine doğru yaymaya çabalıyordu (Akşın, 2006: 88; Abir, 1977: 309-310). Avrupa'daki şablona benzer şekilde, daha güçlü ve geniş bir ordu vergi sınırlarını, vergi sınırları içerisinde ihracata yönlendirilmiş tarım da yerli ve güçlü orduyu destekliyordu. Bu çerçevede yeni su kanalları inşa edildi, demir, deri ve tekstil fabrikaları kuruldu, mültezimler aradan çıkartılarak doğrudan vergi sistemi getirildi, modern eğitim veren okullar, hastaneler açıldı (Hunter, 1999: 16-17). Bu yeni sistem, 1832'den itibaren Filistin'i de içerisine alacaktır. Kudüs İbrani Üniversitesi'nden Moshe Ma'Oz'a göre İbrahim Paşa'nın Suriye ve Filistin'de 1840'a dek aldığı sert önlemler 1840-1861 arası Tanzimat reformlarının alt yapısını hazırlamıştır (Ma'Oz, 2006: 170).

Filistin'de 1820'lerde hala Osmanlı'nın vergi, *(G)üvenlik* ve idari konularda merkeziyetçi bir programı tesis etme girişimleri büyük isyanlarla karşılaşılıyor, isyanların

²⁴⁸ Mehmet Ali Paşa, 1812-1814 yılları arasında Mısır'da iltizam sistemine son verdi; halk vergiyi doğrudan Kahire'deki merkezi otoriteye vermeye başladı (Özkoç, 2013: 73-74). Paşa iltizam sistemini kaldırdıktan sonra tarımsal üretimi arttırmaya yönelik eş zamanlı hamlelere girişti. Toprak mülkiyetini *de facto* olarak dönüştürerek toprakların giderek kendi yakınlarının ellerinde toplanmasını sağladı. Yeni sulama kanalları inşa ettirir ve bir çok bölgeyi tarıma açarken buralarda ekilip biçilecek ürünleri de bir sisteme bağladı. Köylü artık daha çok çalışıyor, ürününü merkezi otoriteye satıyordu. Böylece Paşa, tarım üzerinde bir tekel kurdu (Özkoç, 2013: 75-77). 1820'lerden itibaren pamuk rekoltesindeki patlamaya koşut olarak kurduğu tekstil atölyelerinde de üretim arttı. Ancak İngiliz tekstili yerli üretimi zora sokuyordu. Paşa, bununla rekabet edebilmek için ithal tekstil ürünlerine yüksek vergiler koydu ve tekstil üzerinde de bir tekel yarattı (Özkoç, 2013: 79).

karşılıklı uzlaşma ile bastırılabilmesi, Sultan'ın otoritesinin yeniden tesisi mümkün olsa da sarayın elde etmek istediği ilerleme tam olarak sağlanamıyordu. 1825-26'da sarayın Nablus'a vali atadığı Mustafa Paşa, uygulamalarına karşı çıkarak Nablus, Kudüs ve Ramla'da, miri arazilerin kullanımına ilişkin bir nevi kira bedeli olan vergilerin ilgası ve cizyenin düşürülmesi için isyan eden Müslüman ve Hristiyanların hışmına uğradıktan sonra görevden azledilmişti (Manna, 1994: 58-59). İşte Osmanlı'nın başlayıp tesis etmekte tam olarak muvaffak olamadığı Yeni Düzen, Mehmet Ali Paşa'nın Mısır merkezli olarak başlattığı reformların içerisine, belki de hanedanın el değiştirmesi niyetiyle çıktığı yolda, Filistin ve Suriye'yi çekmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Filistin'de modern bir yönetim anlayışını yerel şeyhler, aşiretler gibi yerel güçlere kayıtsız şartsız kabul ettiren kişinin Mehmet Ali ve oğlu İbrahim Paşa olduğu söylenebilir. Aslında 1831-32'yi izleyen yıllarda, Mehmet Ali Paşa'nın Filistin'de kırsal alandaki iktidar odakları olan şeyhler ve kentlerdeki eşrafın gücünü minimize etme, zorunlu askerlik uygulaması getirme, halka ait silahlara el koyma gibi merkezileştirici uygulamaları da 1834 yılında Galile'de başlayan, Hebron (El Halil), Kudüs ve Nablus'a yayılan, fellah isyanı adı verilen (Abir, 1977: 302) bir hareketliliğe neden oldu. Lakin bu isyanlar Osmanlı hanedanının benzer huzursuzluklara tepkisinin aksine kan ve şiddetle bastırıldı. Hatta isyanın bastırılmasıyla tatmin olmayan Mehmet Ali Paşa, yerel şeyhler ve eşraftan sivrilenleri Filistin dışına sürdürdü (Manna, 1994: 52) ve Kavalalıların 1841'e kadar sürecektir merkezi iktidarını tesis etmekten öte, Filistin'de modern merkezi bir iktidarın Osmanlı valilerinin yönetiminde yeniden inşa edilip sürdürüleceği toprağı zor ve şiddet kullanarak işlemiş oldu.

a. Osmanlı Coğrafyasının Dünya-Sisteme Eklemlenmesi Bağlamında Toprak Reformları, Tanzimat ve Islahat Hareketleri

Mehmet Ali Paşa'nın, bölgenin dünya-sistemin periferisi haline gelmesini sınırlandırabilecek direnci, 1838-40 yıllarında İngiltere, Avusturya, Prusya ve

Fransa'nın (sonradan) müdahalesiyle kırıldı²⁴⁹. Mısır askeri-idari varlığı Filistin'den çıkartıldı ve 18.000 askerle sınırlandı; böylece Mehmet Ali Paşa'nın iç pazarı denetim altına alarak dış sömürüye kapatmakta kullandığı gümrük tarifeleri de yerli ve modern Mısır ordusuna paralel bir biçimde, 1838 tarihli Osmanlı-İngiliz ticaret antlaşmasına (Baltalimanı) uygun olarak alaşağı edildi (Clark E. C., 2006: 475). Halihazırda var olan kapitülasyonlar sistemine rağmen, Osmanlı idarecileri, Batılı sanayicilerin hammadde olarak kendi ülkelerine çekmek istedikleri ipek, pamuk, hububat, kereste, zeytinyağı gibi ürünlerin satışını yed-i vahit (tekeli) sistemine bağlamıştı. Zira bu ürünler üzerinde oluşacak bir kıtlık Osmanlı'nın pazara yönelik değil, ihtiyaca yönelik ekonomisini dengesinden saptırabilirdi. Bunun yanında küçük çapta da olsa yeni yeni temelleri atılan Osmanlı sanayi girişimlerinin de bu mallara ihtiyacı olabilirdi. Akşin'e göre Osmanlı hükümeti, iktisadi alanda belirli ölçüde devlet himayesine imkan veren yed-i vahit usulünden vazgeçmekle, hem Osmanlı pazarını İngiltere'ye teslim etmiş hem de Mısır kalkınmasının motorunu teşkil eden bir mekanizmayı berhava etmiş oluyordu (Akşin, 2006: 89).

1838'de Filistin'de ilk elçiliğini açmış bulunan İngiltere, 1869'da Süveyş Kanalı'nın kullanıma açılmasına dek, Hint pamuk ticaretinin karasal ayaklarından birinin denize çıktığı liman olarak kullanacağı, Kavalalılardan temizlenmiş Filistin'e yerleşmiş bulunuyordu. Kanal'ın açılması ile bu önem azalmayacak, bilakis artacaktır. Ekonomik çıkarlar, İngiltere ve 1842'de Filistin'de ikinci Avrupa elçiliğini açacak

²⁴⁹ Mehmet Ali Paşa'nın Anadolu'ya yürütmesinde etkili olan motivasyonu ve onun esas niyetini bugünden geriye kesin olarak tahmin etmek mümkün değilse de o dönemin genel eğiliminden, hanedanı değiştirmeye gözünü dikmiş olabileceği sonucuna varılabilir. Bilindiği gibi, 24 Haziran 1839'da Mısır ordusu Osmanlıları Nizip'te bozguna uğrattıktan sonra II. Mahmut Kavalalı'yı affettiğini ilan etmiş, lakin bu Kavalalı'nın durmasına yetmemiş, bilakis onu saraya karşı daha fazla saldırganlaştırmıştır. Amiral Ahmet Paşa'nın bu bozgunun sonrasından donanmayı götürüp İskenderiye'de Mehmet Ali Paşa'ya teslim etmesi (Karal, 2006: 78), Paşa'nın ordu ve bürokrasi içerisinde de desteklenmiş olabileceği şüphesini uyandırmaktadır.

Nizip muhaberesi ve Amiral Ahmet Paşa'nın Osmanlı donanmasını İskenderiye'de Mehmet Ali Paşa'ya teslim etmesi hadiselerinden sonra, hanedanın değişerek güçlü Kavalalı'nın Akdeniz'e hakim olacağından ya da daha kötüsü Rusların yardım bahanesiyle bölgeye gelip yerleşeceğinden tedirgin olan İngiltere, Fransa (sonradan), Prusya, Avusturya Londra'da Levant'ın pasifize edilmesi adıyla bir anlaşmaya vardılar. İngiltere ve Avusturya donanması Mısır ve Suriye kıyılarını abluka altına aldı ve İbrahim Paşa Suriye'de Osmanlı kuvvetlerine yenildi.

Prusya'ya, bölgede bulunan Hristiyanların korunması, Yahudilerin Hristiyanlığa döndürülmesi, Kutsal Toprak'ın yeniden ihyası ve restorasyonu ihtiyaçlarının aciliyetini hatırlatmış olmalı ki 1841'de, Prusyan-Anglikan Evanjelik Piskoposluğu Kudüs'te apar topar kuruldu (Greaves, 1949, 328-329). Bu bakımdan 1839 Tanzimat Fermanı ile 1838 tarihli ticaret antlaşması (Baltalimanı) aynı düzlemde ve birbirleriyle ilişkilendirilerek değerlendirilmelidir. Mehmet Ali'nin tersine Osmanlı hanedanlığı, modernleşmeyi, Batı'nın kültürel ve ekonomik hegemonyasına kapılarını açma pahasına gerçekleştirecektir. Benzer şekilde 1843'te açılan Fransız konsolosluğunun, Yeniden Diriliş Kilisesi'nin restorasyonu, Filistin'deki Katoliklerin koruma altına alınmaları gibi dinsel misyonlarla başlattığı faaliyetlerine, Marsilya limanı ile ticari bağlantıları tesis etmesi umulan Yafa limanının inşası gibi planlar eşlik etti. Ne var ki Fransa'nın bölgede etkisi Almanlar ve İngilizlerin aşağıda detaylıca ele alınacak koloni girişimleri ile karşılaştırıldığında sınırlı kalacak; Paris, Kutsal Toprak'ta gerçekleştirmeye çalıştığı "barışçıl fetih" projesini gerçekleştiremeyecektir (Schölch, 1982: 56-57). 1838'de ticari, 1839'da hukuksal ayağı ilan edilen Avrupa'nın girişi Kırım Savaşı'nın ardından Paris'te yapılan barış görüşmelerinin hemen öncesinde ilan edilen ve Paris Antlaşması'nın 9. maddesinde²⁵⁰ teyit edilen Islahat Fermanı ile yeni bir safhaya girmiştir. Ferman'ın konumuz açısından getirmiş olduğu en önemli yenilik, 27. maddesinde, yabancıların Osmanlı ülkesinde taşınmaz mallar edinebileceğini öngörmüş olmasıdır (Gümüş, 2008: 227-228). Ancak bu yenilik ile yabancıların miri araziler üzerinde de tasarruf yetkisi kullanabileceklerini öngören 1864 tarihli Vilayet Kanunnamesi'nin getirmiş olduğu yenilik birbirine karıştırılmamalıdır.

²⁵⁰ Zat-ı Hazret-i Padişahi tebaalarının seadet-i hallerine masruf olan himmet-i mütevaliyeleri iktizasınca kavmiyet ve diyanet ayırmayarak cümlesi için mucib-i islahat-i hal olmağa beraber memalik-i şahanelerinin Hristiyan ehali-i haklarında niyyat-ı inayetkaraneleri teyyid ider bir kıt'a ferman-ı ali ihsan buyurmuş olduklarından ve bu babda olan efkar-ı şahanelerine bir delil-i cedid ibraz etmek istediklerinden irade-i müstakille-i şahanelerinden sadır olmuş işbu ferman-ı alinin düvel-i muahideye tebliğin tensip buyurmuşlardır düvel-i muahide işbu tebliğin kadir-i alisini ispat ve teyid ederler.... (Erim, 1953: 346)

Bilindiği gibi Osmanlı'da reaya işlediği toprağın ya doğrudan ya da ayan üzerinden dolaylı olarak kullanım hakkına sahipti; ne reaya ne de ayan toprağın esas sahibiydi. 1858 (1274) tarihli Arazi Kanunnamesi ile bu durum kısmen değişmiştir. Kanunname ile miri arazilerin tasarruf, devir, rehin, satış gibi işlemlere nasıl konu olacağını düzenleyen hukuk, bu konulara ilişkin mülk arazilerini düzenleyen hukuka yaklaşmıştır (Barkan, 1980: 332-348). Bununla birlikte, yabancıların bu miri arazilerden 1864 tarihli kanunun neşrinden evvel istifade edebilmesi, üzerlerinde herhangi bir tasarruf yetkisi alabilmeleri mümkün değildi (Barkan, 1980: 350). Barkan, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi'nde, toprakların tek elde toplanmalarının önüne geçebilmek üzere şerh edilmiş bir çok düzenlemeyi detaylıca açıklamaktadır. Hatta bu düzenlemelerin, toprağın tasarruf hakkını belirli kurallara tabi tutmasından yola çıkarak, Arazi Kanunnamesi'nin tam ve mutlak bir mülkiyet hakkı getirmemiş olduğunu ifade eder (Barkan, 1980: 340). Bu bakımdan, İsraili tarihçinin Kırım Savaşı'nın ardından Osmanlı topraklarının yabancı sömürüsüne açılmış olduğunu ifade eden yorumu (Pappe, 2007) oldukça sınırlı kalmaktadır²⁵¹. 1858 Arazi Kanunnamesi'nin esas niteliği, devrin modernleşme yönündeki eğilimine Osmanlı bürokrasisi ve din adamlarının verdiği bir tepki olmasıdır. Kanun, Barkan'ın da ifade ettiği üzere miri toprağın tasarrufu üzerinde toprağın verimliliğini ve atıl bırakılmamasını garanti altına almaya çalışan bir çok şerhin yanında, el değiştirerek beylerin ellerinde toplanmaması, mülk araziye ve ardından –vergi kaçırmak amacıyla- vakıf araziye dönüştürülmemesi için de bir yasal iskelet oluşturmak niyetiyle tasarlanmıştır. Diğer bir deyişle Arazi Kanunnamesi, aslında zamanın ruhu çerçevesinde halihazırda illegal olarak deneyimlenen dönüşümün önüne bir set çekme,

²⁵¹ Bununla birlikte Kırım Savaşı sırasında yaşanan başka bir gelişme, Osmanlı topraklarının Batı'nın ekonomik ve siyasal hegemonyasına açılması noktasında dolaylı bir etki yaratmıştır. Osmanlı devleti ilk borcu Kırım Savaşı'na girebilmek için almış, izleyen dönemde bunu alışkanlık haline getirerek mali disiplini kaybetmiştir (Oran, 2001: 117). Bu bakımdan Kırım Savaşı'nda, devletin iflas edeceği ve yabancı alacaklıların borçlarını tahsil edebilmek için bir çok imtiyaz elde edecekleri sürecin işaret fişğinin atıldığı söylenebilir.

köylü sınıfını rantçı sınıfın yeni ortaya çıkan türünün palazlanmasına karşı koruma amacıyla düzenlenmiştir. Ama bundan da önemlisi, saray, Arazi Kanunnamesini, yukarıda Senet-i İttifak bağlamında ilk nüvelerini gözlemlediğimiz merkezileşme eğiliminin bir neticesi olarak çıkarmıştır. Burada temel motivasyon vergi gelirinde oluşması beklenen artıştır. Osmanlı tarihinde ilk kez, köylüye toprağın bir tapu belgesi temelinde, bazı şerhlerle de olsa verilmesi, devletin doğrudan vergilerini arttırıcı bir önlem olarak düşünülmüştü (Robinson G. E., 1997: 4).

Buna karşılık Barkan, dönemin ruhu ve toprak tasarrufu hukuku konusundaki malum dönüşümlerin, köylünün toprağının elinden alınmasını engelleyen düzenlemelerin kaldırılması, miri toprakların gün geçtikçe artan bir umursamazlıkla mülk haline getirilmesi ile neticelendiğini de belirtmektedir (Barkan, 1980: 346). 1858 Arazi Kanunnamesi, geliş güzel uygulanması ve kendi maddelerinden kaynaklanan çelişkiler nedeniyle (Davison, 1963: 99) arzu edilen sonuçları vermekte başarısız olmuştur:

“Filhakika, yeni devrin bu kadar gürültüyle yapılan icraatlarından sonra, zirai ve iktisadi kalkınmanın bundan böyle ancak toprak mülkiyeti sahasında mutlak bir liberalizmin tatbikiyle kabil olabileceğine memleket ricali artık tamamen inanmış veya inandırılmış bulunmaktaydılar. Filhakika, yeni devrin getirmesi lazım gelen yenilikler arasında Hristiyan tebaaya bu nevi fırsatların arz edilmesi mecburiyeti de vardır...Devlet bu nevi fedakarlıklara katlanmış ve içtimai bünyeyi kökünden sarsmak tehdidini arz eden bu nevi tehlikelere göğüs germek mecburiyetinde kalmıştır...Binaenaleyh devlet bundan böyle köylünün toprağının başkalarına ait olan borcunun tesviye edilebilmesi için satılmasında bir beis görmeyecektir...” (Barkan, 1980: 346-347).

Bab-ı Ali'nin köylünün topraktan kaçmasının önüne koyduğu yasal setler başarısız olmuş, kapsamlı bir toprak politikasını uygulamaya koyabilmekteki Barkan'ın da üzerinde durduğu zafiyet, yüzyılın ortasından itibaren kırdaki nüfus azalması ile neticelenmiştir. Yetişkin erkek nüfusun orduya çağırılması, bulaşıcı hastalıklar, kuraklık ve kente göç eğilimi (Davison, 1963: 304-305) yukarıda üzerinde durulan modernleştirme eğilimiyle birleşince, tarım sektörü önceden olduğu haliyle çökmüş ve şekil değiştirmek durumunda kalmıştır. Artık, giderek daha az elde toplanan geniş topraklar üzerinde pazara yönelik endüstriyel tarım yapılacaktır. Öte yandan Balta Limanı Antlaşması'nda İngiltereli tacirlere verilen tavizler ve vergi kolaylıkları bir kaç yıl içerisinde, Fransa, Prusya, Sardunya, İsveç, Toskana, Belçika, İspanya ve Hollandalı tacirlere de tanındı. İç pazarın felç edilmesi, yerli tüccarın kar edememesi, tarımın çökmesini en nihai kerte de toprakların el değiştirmesi ve Avrupa endüstrisi için hammadde deposu haline gelmesine yol açacak dönüşümler izledi. Bu dönüşümün rakamları ile ilgili daha detaylı bir bakış, aşağıda Filistin özelinde koloni girişimleri ele alınırken yapılacaktır. Ancak burada şu kadarını belirtmek gerekir ki, 1838, 1858 ve 1864'ü izleyen süreç Filistin toprağının devasa büyüklükte parçalarının, Filistin'de oturmayan toprak ağalarının satın alınıp birleştirilmesi neticesini vermiştir. Örneğin, Filistin kıyı şeridinde 200.000 dönüm araziye kapatan Lübnanlı Alfred Sursok Beyrut'ta yaşamaktaydı. Mawat adı verilen bu araziler Halil İnalcık'ın da genel Osmanlı coğrafyası bakımından, büyük çiftlik-malikanelerin doğuşunu ele aldığı çalışmasında belirttiği üzere (İnalcık, 1884: 108-112), Filistin'de yüzyılın ikinci yarısında büyük çiftlik, koloni ve plantasyonların kurulmasının önünü açacaktır.

b. Modernleşme ve Osmanlı Toplumu İçerisinde Merkez ile Periferi İlişkisi

Görüldüğü üzere, Filistin'i de kapsayan Osmanlı toprak reformu, 19. yüzyılda dünyanın geri kalan kısmını kendi iktisadi gelişmeleri için girişi serbest bir arka bahçe olarak tasavvur eden Batılıların, emperyalist çıkarlarını Osmanlı topraklarındaki

Hristiyanları koruma talepleri kılıfı altında gerçekleştirmesine koşut olarak gelişmiştir. Öte taraftan, Osmanlı'nın kendi merkez ve periferisinin birbiriyle olan diyalektik ilişkisinin, modernleştirme sürecinde merkez lehine bozulması da yukarıdaki sürece, yani Osmanlı'nın dünya-sistem içerisinde periferi haline gelmesine paralel işlemekteydi²⁵². Devlet adamları, devletin bekası sorununu yerel iktidar odaklarını, aşiretleri, şeyhleri giderek daha fazla sınırlama, kırı kente, tüm kentleri de merkeze daha fazla tabi kılma, yani modernleştirme yoluyla çözebileceklerini düşünüyorlardı. Şerif Mardin, hem Avrupa'da hem de "Ortadoğu" olarak andığı bölgede birbirlerinden oldukça farklı biçimlerde de olsa merkez-periferi karşıtlığının bulunduğunu ifade etmiştir (Mardin, 1990: 30-31). Mardin, merkez-periferi karşıtlığının, kaynakların dağıtımına ilişkin rolünü tespit etmiş olsa da, Osmanlı'da periferinin merkeze karşı konumu ve varlığını oryantalist bir bakış açısıyla yorumlamaktan kendisini alamamış gibi görünmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki merkez-periferi ilişkilerini anlamak üzere, Osmanlı'yı Batı'da ortaya çıkan merkezi devlet ile karşılaştırırken, Avrupa'da feodalizmden kapitalizme geçiş sürecini, periferinin, merkezin kurguladığı yeni toplum ve iktidar düzenine bir paydaş olarak eklemlenerek, kontrollü bir biçimde merkez lehine geri çekildiğini ifade eder. Ona göre, devlet ile kilisenin, ulus kurucular ile lordların, üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanların, özetle merkezin periferi karşısındaki mücadelesinde, merkezin galip geldiği her safhada, periferi merkez tarafından hukuksal olarak kapsanmış ve kuşatılmıştır (Mardin, 1990: 31). Buna karşılık Osmanlı'da periferiyel toplum unsurlarının özerkliği, Mardin'e göre *de facto* yani keyfidir. Periferi ile merkezin ilişkileri "dağınık"tır ve kaynakların dağıtımına ilişkin düzenin üzerinde kurulduğu bu ikili yapı "bölük pörçük"tür (Mardin, 1990: 32). Mardin'in bu analizi, literatürde sıkça karşılaşılan, Avrupa'nın 18. yüzyıldan itibaren belirginleşen "ilerleme" ve "yükseliş"ini, Eski Yunan ve Roma geleneklerinden miras aldığı felsefe, siyaset ve

²⁵² Merkez-periferi ayrımı burada Osmanlı içerisindeki toplum bileşenlerini anlayabilmek için, küresel düzeydeki merkez-periferi ayrımı ya da birlikteliğinden farklı bir manada kullanılıyor.

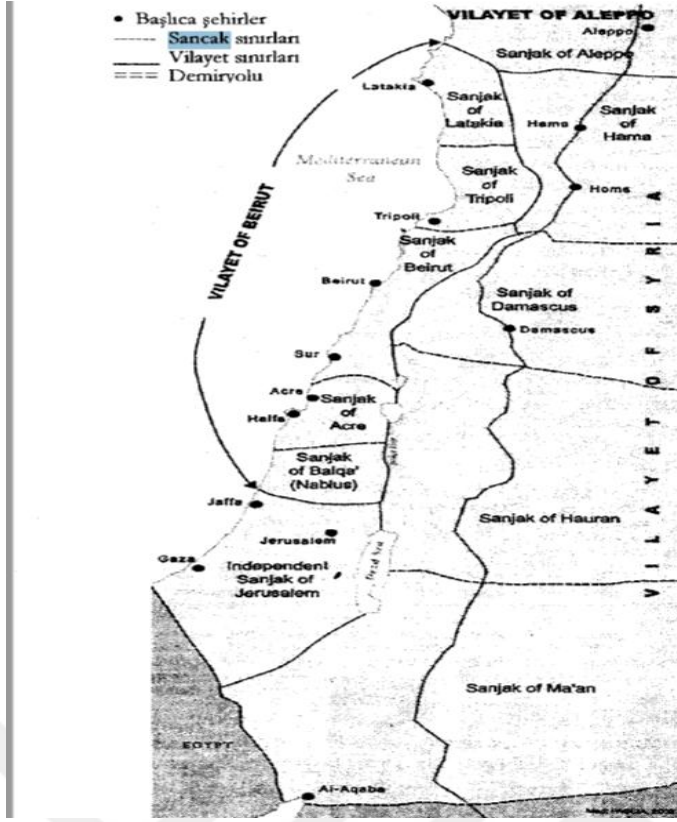
hukuk deneyimlerine bağlayan zihniyet ile dirsek temasına girmektedir. Bu dirsek teması, Osmanlı'da merkez-periferi ilişkilerinin neden bu biçimde bir "hukuk dışılık" içerisinde tezahür ettiğini açıklarken saydığı nedenler üzerinden daha da net görülebilir. Mardin'e göre, göçebe-yerleşik mücadelesi ve dinin ortodoks yorumu ile yerel yorumları arasındaki mücadele merkez-periferi kopukluğunun kurucu unsurlarıdır (Mardin, 1990: 33-34). Oysa, gerek Osmanlı toplumunda gerekse ökümenin Nil-Amuderya arasında kalan kesiminde, 11. yüzyıldan itibaren, göçebe-yerleşik, ortodoksi-heterodoksi diyalektikleri, düzensizlik, keyfilik, bölük pörçüklük ve yasasızlığın değil; hukukun, iktisadın, örgütlenme ve siyasetin, bu coğrafyaya özgü kurucu unsurlarıdır (Hodgson, 1995; Haldun, 2013; Hassan, 2009). Bu temel, başlı başına keyfiliğin kaynağı olarak değil, olsa olsa 16. yüzyıldan itibaren gelişen merkezi devlet ve 19. yüzyılda ortaya çıkan modern iktisadi-siyasal dönüşümlere belirli bir biçimde gösterilen direncin nedenlerinden birisi olarak okunabilir. Aslında söz konusu olan, Osmanlı coğrafyasının yabancı olduğu bir iktisadi-hukuksal-teolojik-kültürel sistem içerisine doğru ani ve güçlü bir biçimde çekilmesi sırasında yaşanan kargaşadan ibarettir ve Filistin de bu kargaşanın en net görülebildiği yerlerden birisidir.

c. İdari Düzenlemeler Temelinde Filistin Haritası ve Filistin Ülkesinin Belirlemesi

Bu kargaşa içerisinde, Filistin'i dünya-sistemin periferisi haline getirecek gelişmelerin hazırlayıcı süreçlerinden biri olarak idari yapının dönüştürülmesine ilişkin alınan önlemler de burada not edilebilir. Filistin'in manda yıllarına kadar devam edecek idari yapısı, 1864 yılında çıkartılıp 1867 ve 1871'de gözden geçirilen Vilayet Kanunu ile belirginleşmiş, vilayet ve kazalar esasına göre ayrılan idari bölgelerin sınırları, yargısal otoritenin mekânsal sınırları ile üst üste bindirilmiştir (Agmon, 2006: 11). Bu hadise hala şeri hukuka göre hüküm veren kadıların kendilerini dayandırdığı otoritenin merkezi idari birimlerin teşekkülüne göre sınırlanması anlamına geliyordu. İdari harita üzerinde yapılan mühendislik, iktidar-birey ilişkilerine dair perspektifin yanında,

Filistin'in hem orada yaşayanların zihinlerinde, hem Avrupalıların ticari faaliyetlerine dair hesaplarında, hem de haritalarda bir ülke olarak belirmesine yol açmıştır. Şöyle ki:

Başkenti, bir alt-vilayet şeklinde Beyrut olarak belirlenen Sayda vilayeti tesis edildi ve Filistin bu vilayete bağlandı. Filistin'in kıyı şeridinde yer alan Akka ile içerideki Nablus'un Şam kontrolünden çıkartılarak Sayda vilayeti altında sancak statüsü kazanması, bu süreçte kaza statüsü kazanan Hayfa ve Yafa gibi limanlarının gelişimine de olanak sağladı (Agmon, 2006: 11). Zira bu yeni düzenleme, ticaret yolu olarak Şam'ın baypas edilmesine neden oluyordu. Aynı şekilde 1864'ü izleyen süreçte Kudüs'ün, Şam'dan ayrılarak Yafa, Gazze ve Berşeva kazalarını içine alacak şekilde bağımsız bir statüye kavuşması (Pappe, 2007: 21) kıyı şeridinde ortaya çıkan durumu destekler bir gelişmeydi. Bu durum, yani idari-yargısal sınırları tanımlanmış, bireysel aidiyetlerin idari sınırlara göre yeniden belirlendiği bir Filistin haritası, Avrupalıların hammadde ticaretinde bir durak ve liman olarak kullanacakları, tarımın giderek Avrupa endüstrisine hammadde sağlayacak biçimde tek tipleştiği ve pazara yönelik hale geldiği, sınırları belli bir Filistin ülkesinin zuhur edişi ile örtüşecektir. Birbirine muhtaç ve birbirini tamamlayan şekilde ilerleyen bu süreç, 1872'de Avrupalı konsolosların Kudüs, Akka ve Nablus sancaklarının Kudüs Bölgesi içerisinde birleştirilmiş olduğunu büyük bir tatmin duygusu içerisinde ilan etmeleri (Schölch, 1993: 13) ile tamamlanmış; artık modern denilebilecek bir Filistin elle tutulur gözle görülür hale gelmiştir. Nablus ve Akka'nın geniş Kudüs bölgesi içerisine sokulduğu bu düzenleme iki ay gibi kısa bir süre sonra yeniden gözden geçirilmiş, Akka ve Nablus yeniden Beyrut'a bağlanmış, Kudüs Sancağı ise dışarıda bırakılmıştır. Osmanlı'nın bölgedeki son idari değişikliği, 1888'de doğrudan Bab-ı Ali'ye bağlı bir Kudüs Mutasarrıflığı teşekkül etmesidir.



(Pappe, 2007, 22)

d. Merkezileşmenin Osmanlı-Yahudi Toplumuna Etkilerine İlişkin Bir Ön-Tartışma

Bir önceki bölümde Haçlı Seferleri'nin tetiklemesiyle, 1290'lardan itibaren İngiltere'de, 14. yüzyıl boyunca Fransa'da, 15. yüzyıl sonunda da İspanya'da ortaya çıkan merkezileşme kıpırtılarından ve bunların Yahudilere etkilerinden bahsedilmişti. Bu tarihlerde, Yahudilere yönelik kadim zamanlardan beri devam eden dinsel ayrımcılıktan farklı olarak, şiddet ve ötekileştirmenin yeni bir türünün ortaya çıktığından ve bunun iktisadi-siyasal nedenlerinden bahsedilmiş; kısmen benzer süreçlerin doğuda (Rusya-Almanya) ancak 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılda yaşandığı gösterilmişti. 19. yüzyıl Mehmet Ali-Osmanlı reformları ve artık salt merkezileşme kıpırtılarından, hareketlerinden öte olan, merkezi devlet kurmaya dönük girişimler de benzer sonuçlar üretti; Yahudilere karşı Roma, Bizans, Selçuklu, Memlük ve Osmanlı coğrafyasında o güne kadar görülmemiş tipte bir ayrımcılık ve ötekileştirme eğilimi

gözlendi. Irak'ta katledilmeleri (1828), Safed'de (1834) ve Şam'da (1840) şiddet eylemlerine maruz kalmaları gibi hadiselerin o güne kadar Doğu'da görülmemiş olduğunu tespit eden Bernard Lewis'e göre (Lewis, 1987: 168) bu durumun sebebi Avrupalıların 1798'den (Mısır) itibaren bölgeye sızarak, zimmi statüsünün doğasını tahrip etmeleridir. Avrupalıların güçlerinin farkına varan Müslümanlar eziklik duygusu içerisinde, Avrupalılar ile iş tutan zimmiler üzerinde ilk kez kontrol, ayrımcılık ve baskı uygulamaya başlamışlardır (Lewis, 1987: 170). Yahudilere karşı Doğu'da ilk defa bu dönemde girişilmiş ayrımcılığı tespit edebilmiş ve bunun Yahudilerin dışarıdan gelenler ile kurdukları çıkar ilişkisiyle alakasını ortaya koymuş olmakla birlikte, gelişmenin esas nedenini belirleme noktasında zayıf kalmış gibi görünen Lewis, toprağın kullanım şeklinin farklılaşması, idari haritadaki dönüşüm, birey-devlet ilişkisindeki modernizasyon, geleneksel otoritelerin ortadan kaldırılması gibi gelişmeleri, sürecin nedeni olarak tespit etmesi gerektiği yerde, bilindik oryantalist yaklaşımıyla, tüm bunları ve Osmanlı reformlarını, Yahudilere karşı girişilen şiddet eylemlerine ve Yahudilerin yüzyıllar içerisinde giderek kötüleşmiş sefil yaşam şartlarına karşı alınmış pozitif tedbirler olarak değerlendirmiştir (Lewis, 1987: 169). Aslına bakılırsa, Yahudilere yönelik olarak ortaya çıkan bu yeni tip ayrımcılık, özellikle “Yahudi oldukları için” Yahudilere yönelmiş değildir. Modern tipte gelişen bu ayrımcılığı, 19. yüzyılda Batı'nın doğrudan ya da periferi haline getirdiği bölgelerdeki iktisadi-kültürel ajanları aracılığıyla kolonileştirdiği, dünya üzerinde tahakkümün 19. yüzyılda beliren yeni türlerine maruz kalmış devasa madun kitlesinin karşılaştığı ayrımcılıkla aynı kategoride, post-kolonyal teori bağlamında değerlendirmek daha doğru olacaktır (Shimoni, 2008: 183). Modern şiddetin bir nedeni, tıpkı Rusya'da (1881) olduğu gibi, Yahudilerin yabancı güçlerin yerli topraklardaki bir ajanı olarak görülmeleri, modern kapitalist iktisadın ani atılımının yarattığı güvencesizlik, işsizlik, sefalet ve hastalıklardan sorumlu tutulmaları ise, diğer nedeni de merkezileşmenin arttığı

yapılarda düzen çarkını ayakta tutmak için inşa edilen yeni biz mantığının öteki olanı kaçınılmaz biçimde dışlamasıydı.

İlkel dinsel ayrımcılıktan farklı olan, ayrımcılığın bu yeni modern türünün bu dönemde ortaya çıkışının ve bir çok başka yerde bir çok başka unsur yanında Yahudilere (de) yönelmesinin nedenlerini mantıklı bir biçimde açıklayabilmenin başka bir yolu bulunmamaktadır. Bunun yanında, II. Leopold döneminde yaklaşık 10.000.000 Kongolunun ve 1830-1875 arası yaklaşık 1.000.000 Cezayirinin katli, 1880-1901 arası Afganistan’da yaklaşık 20.000 Hazara’nın sürgün edilmesi, İngiliz idaresindeki Hindistan’da milyonlarca insanın “kolonyal soykırım” çerçevesinde sefalet içerisinde ölüme sürüklenmesi ve benzeri örnekler hatırlandığında, Yahudilerin maruz kaldıkları bu durumun, aynı kategori (kolonyal) içerisinde değerlendirilmesi gereken diğer modern ve çok daha ciddi sonuçları olmuş mezalimlerin yanında oldukça hafif kaldığı söylenebilir. Bu nokta oldukça önemlidir zira ilerleyen başlıklarda görüleceği gibi, Siyonist propaganda makinesi, Musa dininin inananlarını yani Yahudi milletini, tahakkümün yalnızca Yahudilere ve yalnızca Yahudi oldukları için yöneldiğine ikna etmiştir. Ne var ki gerek Rusya ve Doğu Avrupa’da yaşanan pogromlar gerekse de Fas’tan Yemen’e ve İran ötesine uzanan geniş İslamileşmiş coğrafyada Mizrahilerin maruz kaldığı kötü muameleler, modern dönemin ürünüdür ve kolonyal bağlamda zarar görmüş, yerlerinden edilmiş, aç kalmış, topraksız ve işsiz kalmış, ötekileştirilmiş tüm diğer unsurların deneyimleri ile aynı kategoridedir. Bu durum bir kere böylece kabul edildiğinde, Yahudi ulusçuluğunun, *Wissenschaft des Judentums* gibi nüve ve prototiplerinin de Avrupa’daki hakim hegemonik Hristiyan söyleme ve ulus-devletler inşa olunurken, Yahudilerin ulusun ötekisi olarak kodlanmalarına tepki olarak geliştiği net olarak görülebilir (Shimoni, 2008: 183).

Yahudiyi oryantal, Doğulu, semitik, kirli, gizemli, düzensiz, düzenbaz olarak kodlayan hegemonik söyleme karşı geliştirilen farklı tepkiler bir önceki bölümde ele

alınmış, Yahudilerin Almanya, Fransa, İngiltere gibi yüksek kültür ağına kabul edildikleri ülkelerde, ulusal çıkarlar tanımlayıp kendilerini bu çıkarlar etrafında örgütlemek yerine, içerisinde yaşadıkları ulusun birer üyesi olarak kabul ettikleri, söz konusu ülkelerin tarihsel gelişimleri üzerinden gösterilmişti. Buna karşılık, hegemonik söylem ve onun gündelik hayata ilişkin dışavurumlarının, 1881 ve sonrasında karmaşılaşan yeni bir süreç içerisinde, Doğu Avrupalı Yahudilerin önemli bir kısmını, batıdaki dindaşlarının tam tersi bir istikamete yönelttiği gösterilmişti. Bu yönelim, ister bir tercih, ister o istikamete doğru ev sahibi toplumların itişiyile gerçekleşmiş zorunlu bir seçim, ister modern devlet kapitalizm simbiyozunun dinsel kimliğini tahayyül edilmiş kan bağıını *(H)atırlamak* suretiyle konsolide eden bir grup üzerindeki etkileri, isterse de tüm bunların bir bileşimi olsun, son tahlilde Yahudi kimliğinin-tarihinin-çıkarlarının yeniden romantik-ulusalcı bir biçimde inşa edilmesi neticesini doğurdu.

2. Modernleşen Filistin'in Davet(li) Misafirleri: Hristiyan Koloniciler ve Dönüşmeye Başlayan Toprak

a. Emperyalizm ve Doğu İmgesi Bağlamında Kutsal Toprakların Yeniden- (H)atırlanması

Müslümanların Akdeniz ticaret yolları üzerindeki hakimiyetini kırabilme ve Akdeniz'in zenginliklerinden daha fazla pay alabilme çabasında olan Hristiyan iktidarlar nasıl Filistin ve Kutsal Toprağı 11. yüzyılda aniden *(H)atırlayıverdilerse*, 19. yüzyılda yeni bir dışarıya açılma anında, Batılılar, yine Filistin'i ve onun kutsallığını bir çırpıda yeniden *(H)atırladılar*. Bu iki hadise arasındaki benzerliğe odaklanmak, aralarındaki kategorik yakınlığı ifşa etmenin ötesinde, iktidar-meşruiyet ilişkisine dair evrensel şablonun geçerliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Aslında Kutsal Topraklar ve Yahudilerin buraya yeniden yerleştirilmelerine dair ilk ilgi, yukarıda sözü edilen dışarıya açılma anının temellerinin atıldığı 16. yüzyılda, Protestanların düşünce

ve söylemlerinde ortaya çıktı. Ne var ki, Kutsal Topraklar'ın yeniden himaye edilmesi, ihya edilmesi, Yahudilerin buraya “geri döndürölmelerine” önayak olunması fikirleri, Batı'nın yerkörenin hemen her yerine emperyalist iktisadi temelde bir yayılmayı başlattığı ve başardığı 19. yüzyıldan evvel siyasa bir ivme ve enerji kazanmadı. Yüzyılın ortasından itibaren mücadele alanlarından biri haline geldiği görölen Filistin, halihazırda bölgede bulunan ya da dışarıdan gelen ajanlar tarafından, küresel iktisadi ağın bir parçası haline getirildi. Bu bağlamda Amerikan ve Alman kolonileri ile Anglikan Kilisesi'nin girişimleri gibi, proto-siyonistlerin koloni girişimleri de söz konusu dışarıya açılma anının yelpazesi içerisinde değerlendirilmelidir. Bu unsurlar Filistin'i öğrendi ve sınıflandırdı. Filistin coğrafyası, toprağı, költürü, gündelik hayatı, toplumsal kurumları, batıl inançları, yorumlama ve çatışma çözme yöntemleri, yasaları, mübadele ve kurban etme şekilleri, gelenekleri birer bilgi konusu haline geldiler.

Bilmeye çalışmak ve bilindiğı düşünölen şeyi yazmak hiçbir koşulda masum değildir. Saf bilme çabası diye bir şey yoktur ve pratikte mümkün olmadığı gibi teorik olarak da mümkün değildir. Bu durum özne ile nesne arasındaki kaçınılmaz ilişkinin bir neticesidir. Bununla birlikte, öznenin neye, nasıl bakacağını, neyi görmezden geleceğini, neyi nasıl sınırlandıracağını, kısacası kimin ya da neyin, hangi ilkenin tarafında olacağını seçme hakkı vardır. Ne var ki, Batı'nın Filistin'de birer bilgi konusu haline getirdiğı tüm unsurlar, Batı'nın kendisinin ve Batı'yı oluşturduğı öne sürölen bileşenlerin, Platon'un mağarasının duvarında oluşturduğı gölgelere nispetle, bir ikili karşıtlık ilişkisi içerisinde kategorize edilmiş, tanımlanmış ve sınıflandırılmıştır. İkili karşıtlığın Batı ve onun teolojik, yasal, iktisadi, költürel bileşenlerini ihtiva eden tarafı erdem, “ilerleme”, akılcılık ve insancılığın (hümanizm) temsiliyken, Filistin'in, köy hayatı, aile ve miras hukuku, toprak ağaları ile modern iktidar odaklarına karşı aşiret ya da dinsel eksen de geliştirilen başkaldırı biçimleri, toplumsal iş bölümü gibi bileşenleri, geri kalmışlığın, pisliğin, kadın üzerindeki tahakkümün, akıl dışılığın, gösteriş

merakının, şark kurnazlığının, yobazlığın temsilleridir. Aslında en nihai kertede Filistin, tıpkı Batı'nın kendisi ve Doğu gibi bir "temsil"e indirgenmiştir.

Tam da bu noktada Edward Said'in konuya bakışına ve bu bakışın tek yanlılığından dem vurarak kendisine yapılan eleştirilere yer vermek yerinde olabilir. Said, Viktorya döneminin son 30 yılında, yüzyıllardır gizemin, kargaşanın, zorbalığın, egzotikliğin timsali olarak üretilip duran hayali Doğu imgesinin, yeni üretilen Doğu Sorunu imgesiyle yer değiştirdiğini yazar (Said, 1979: 7-8). Doğu, bir bakıma Doğu Sorunu imgesi içerisinde absorbe olmuş; Doğu imgesinin kullanım olanakları, Doğu Sorunu imgesi bağlamına taşınmıştır. Said'e göre Filistin, bu imge ve tahayyül içerisinde her zaman önemli bir yere sahip olmuş, Batı'nın siyasal irade ve arzuları çerçevesinde özel bir rol oynamıştır. Öyle ki, birbirleri ile farklı cephelerde mücadele halinde olan Batılı güçler, Siyonizm'in doğması konusunda genel bir oydaşma içerisinde bulunmuşlardır (Said, 1979: 8). Siyonist hareketin desteklenmesi ve Filistin'de başarılı olabilmesi, oryantalist söylemin sadık dinleyicisi ve hedef kitlesi olan Batı kamuoylarının onayına başvurularak sağlanmıştır (Said, 1979: 22). Kamuoyunun görüşüne göre, karanlık bir çağ, keyfilik ve düzenbazlığın yani Doğu Sorunu'nun hüküm sürdüğü atıl topraklar ile üzerindeki canlı ve cansızların, öğrenilmesi, sınıflandırılması, kolonize edilmesi ve sağaltılmasından daha doğal bir şey olamazdı. Said, din ayrımı yapmadan, Asya ve Avrupa'da kolonyal tahribat ve sömürüye maruz kalmış hemen bütün grup ve unsurların kendilerini Filistin davası ile özdeşleştiriyor olmalarını da yukarıdaki durumla ilişkilendirmektedir (Said, 1979, 22). Özetle Siyonizm, kargaşa, sefalet ve kötülüğün hüküm sürdüğü Doğu'ya, Doğu Sorunu'nun muhtemel çözümü bağlamında girmesine göz yumulmuş, Filistin'e medeniyet götürme misyonu bulunan batılı bir harekettir. Bu misyon Batı kamoylarınca onaylanmaktadır ve bu onay sayesinde İsrail'in politikalarına dolaylı ya da dolaysız destek verilmekte, Siyonizm'in Filistin'de işlediği suçların, yaptığı katliamların telafisi

bilinmeyen bir geleceğe ötelenmektedir. Said'in perspektifi, Siyonizm'i tek yanlı olarak ele aldığı, onu Batı'nın Filistin'e yolladığı truva atı olmaktan ibaret gördüğü gerekçesiyle eleştirilmektedir. Buna göre Said aslında, Batı'yı gerçekte olmayan bir Doğu ya da Filistin tahayyül etmekle suçlarken, bizzat kendisi, Siyonizm'i tek bir yanı ile görmüş, onun Yahudilerin emansipasyonu yolunda gelişmiş, kullanıma koşulmuş bir ideoloji ve olanak olarak da kavranabileceğini fark edememiştir (Shimoni, 2008: 186). New York Üniversitesi'nden İrfan Khawaja'ya göre Said, Oryantalistlerin hayali bir Doğu yarattığını söylerken aslında kendisi, bir ikili karşıtlık içerisinde gerçekte var olmayan Batı ve Doğu imgeleri yaratmış ve Oryantalizm adlı kitabını bu imgeler üzerinde kurmuştur. Örneğin Said, bu tutumunun bir tezahürü olarak, İslam diye genel geçer bir "şey" olmadığını, Batılıların ürettikleri yekpare İslam kavramının, hayal ürünü olmaktan öte bir gerçekliği bulunmadığını iddia eder. Dolayısıyla, bu fiktif objenin terörizm ve antisemitizmin ortaya çıkmasında da bir payı ya da iltisakı olamaz. Khawaja'ya göre, bunlar aşırı fikirler ve laf kalabalığından ibarettir (Khawaja, 2008: 22-23).

Siyonizm'in teori ve pratiğini meşru bir zemine oturtan söylemin, oryantalist Batı paradigmasıyla akrabalığı hatırlandığında Said'e yöneltilen bu eleştiriler sınırlı ve yanıltıcı gibi görünmektedir. Eleştiriler sınırlıdır, çünkü Siyonizm'in soy kütüğünü kavrama girişimine herhangi bir katkı sunmadığı gibi bu girişimin önüne bir set çekmektedir. Said'in, Siyonizm ve emperyalizm arasındaki akrabalığı ifşa etmiş olmasından kaynaklanan tatsız tabloyu, Siyonizm'in, Musa dinine iman etmiş müminler için bir tür self-emansipasyon ideolojisi olduğunu öne sürerek yumuşatma çabası beyhudedir. Zira tezin başından beri iddia edildiği gibi, romantik ulus-devlet ideolojisi bireyi ya da dinsel grubu özgürleştirmemiş; bilakis, özgürleştirme ve *(G)üvenlik* sağlama vaadiyle yüksek koruma duvarlarıyla çevrili bir gettonun küçük saplantılı dünyasına hapsedmiştir.

Filistin ve onun bileşenlerini “aynı olarak başka”²⁵³ şeklinde kavramaktan uzak olan Batı ve ürettiği bilgi yığını tek bir bileşenden oluşmamıştır. Siyonizm 19. yüzyılın son çeyreğinde Batılı bir ideoloji olarak, Batı dışındaki bir toprağı, Batı’nın entelektüel alet çantasından yararlanarak yeniden-tahayyül etmiş, kurguladığı Filistin temsilini, Batı’nın iktisadi yayılmasına koşut bir biçimde Filistin’in kolonileştirilmesini meşrulaştırabilmek üzere kullanmıştır. Bunun yanında, Yahudilerin İsa Mesih’in müjdesini kabul etmemeleri nedeniyle tanrının gazabı ile paganlar tarafından cezalandırılmış olduklarını ve yine tanrının inayetiyle Kutsal Topraklar’a “geri-döndürüleceklerini” öne süren Hristiyan iddiasının merkezinde yer alan Sürgün miti²⁵⁴ de olduğu gibi kabul edilerek Siyonizm’in kurucu mitlerinin arasındaki yerini almıştır.

Bugün hala İsrail’de okutulan tarih kitaplarında Siyonist göç öncesi Filistin boş bir çölden ibaret, kim oldukları belli olmayan başı bozukların mesken tuttuğu, akıl dışılık ve anlamsızlığın hüküm sürdüğü bir *res nullius* olarak tasvir edilmektedir. Birinci Dünya Savaşı’ndan sonraki süreçte kendisini sosyalist-anti emperyalist düşünceler etrafında yeniden örgütleyen İşçi Siyonizmi, Siyonizm’in oryantalist söylem ile var olan bu akrabalığı nedeniyle, ne 19. yüzyılın son çeyreğinde bölgeye yerleşen Hristiyan kolonicileri, ne ön-Siyonist koloni girişimlerini bir eleştiriye tabi tutar. Bilakis bu girişimleri meşru kılan oryantalist zemin üzerinde hareket ederek, 1920’lerden itibaren Yahudi Ajansı, Histadrut ve Haganah’nın aktiviteleriyle Filistin’i tanınamayacak bir hale getirir. Yine aynı zemin üzerinden 1948’de 1.000.000 Filistinlinin yersiz yurtsuz edilmesi, köy, kasaba ve tarlalarına çöreklenilmesi Yahudi ulusçuluğu açısından herhangi bir etik zafiyet içermemektedir. Bu bakımdan 19. yüzyıl

²⁵³ Toplumsalın bileşenleri olan kurumlar, yasalar, kültür öğeleri, yasaklar, tabular toplumsal düzen mantığının işleyişini sağlayan unsurlardır. Bu unsurların biçimsel görüntüsü ve içeriği her toplumda başka başka olabilir. Ancak birbirinden çok farklı ve karşılaştırılmaz gibi görünen bu kurum, yasa, kültür öğesi ve figürasyonlar en nihai kertede bir arada yaşamamın düzenini belirleyen şeylerdir. Bu fonksiyonları bakımdan bir aynılık söz konusudur.

²⁵⁴ Sürgün kavramına antik ve ortaçağ boyunca Yahudi müminler tarafından yüklenen anlamlar hakkında etraflı bir tartışma bu tezin ilk bölümünde yapılmıştı. Buna göre Sürgün, Filistin’den fiziksel bir sürülme değil, toprak üzerindeki egemenliğin yitimi manasına geliyordu. Zaten ilk anlamıyla bir sürgün hadisesi tarihte gerçekten var olmamıştı.

ve 20. yüzyılın ilk yarısında geçerli olan emperyalist iktisadi sistemin merkezi ve sahibi Batılılar tarafından, 1948’de, 1956’da, 1967 ve 1973’te İsrail politikalarına destek olunması da bir tesadüf değildir. 1916’da taslağı İngiltere ve Fransa tarafından çizilen düzen, bu iki kolonici gücün bölgedeki varisi, Batı’nın iktisadi çıkarlarının taşıyıcısı olan ABD tarafından, 1979’da eğik bir barış düzlemine taşınmıştır.

b. Hristiyan Koloniciler

Hristiyan misyoner örgütleri ve koloniciler diğer her yerde olduğu gibi Filistin’de de bölgeye sonradan yerleşecek diğer seküler koloni girişimlerine öncü oldular (Hanauer, 2013: 125). Tezin bu kısmında bu girişimlere ana hatlarıyla yer verilecek olmasının sebebi de Siyonist koloni girişimleri ile olan maddi ve manevi ilintisidir. Din eksenli düşünen bu kitlenin Filistin’e gelip yerleşmesinde, yukarıda ele alınan ve birbirleriyle ilişkili iki olgunun varlığı önemli rol oynamıştır. Koloniler fiziksel olarak, Osmanlı ülkesinin dünya-sistemin periferisi haline geldiği düzenin toprağında filizlenirken, oryantalist söylem de ideolojik olarak, dinsel temalara eşlik etmiştir. Bu iki olgu yukarıda ana hatlarıyla incelenmeye çalışıldı. Bununla Filistin’de 1840’lı yıllardan itibaren etkili olan Hristiyan faaliyetlerin, tarihsel bir arka plana oturtulabilmesi amaçlanmıştır. Zira Batılı ülkelerin Filistin’deki elçilikleri ile dirsek temasında yürütülen bu faaliyetler, literatürde yaygın bir biçimde yukarıda çizilen perspektifin dışında bir bağlama da oturtulabilmektedir (Kark, 1983; Kark, 2004; Hanauer, 1900; Goldmann, 2009). 19. yüzyılda Osmanlı Arazi Kanunnamesi’nin dönüşümü, Osmanlı Filistin’indeki Hristiyan girişimleri gibi konular üzerinde çalışan, Kudüs İbrani Üniversitesi’nden Ruth Kark’a göre, “Ortadoğu” adını verdiği bölgeye Protestan misyonlarının girişi ve faaliyete başlamaları, genel olarak Batı’nın ülkesel, ticari ve politik girişini izlemekteydi. Fakat Filistin’deki durum bunun tam tersiydi; buraya ilk gelenler, Batı orduları, tüccarları ve politik etkisi değil, Hristiyanlar olmuştu (Kark, 2004: 215). Bu bakış açısı, 1917’de bölgenin Batı orduları ve diplomatları

tarafından işgalinin bir yüzyıldan fazla zamandır ağır ağır kaynayan bir kazanın artık daha fazla dayanamayıp taşması gibi bir sonuçtan ibaret olduğunu göz ardı etmektedir. Bu göz ardı ediş aslında hem Hristiyan misyonlarını hem de ön-Siyonistleri gerçek tarihsel bağlamından çıkartarak, salt dinsel bir bağlama yerleştirme çabasıdır. Böylece, Siyonizm, misyonerlik-kolonizasyon faaliyetleri ve küresel ekonomik sistem arasındaki işbirliği bir sis perdesinin arkasına gizlenmiş gibi yapılır.

Osmanlı İmparatorluğu topraklarının periferi haline gelmesinin Filistin üzerinde görünen ilk etkisi, yukarıda da değinilen arazilerin giderek daha az sayıda bireyin elinde toplanması ise, buna bağlı olarak ortaya çıkan ikinci etki, toprak ve suların köyüler tarafından kolektif kullanımını öngören *musha* sisteminin, ülkenin dağlık kesimleri hariç ortadan kalkmasıydı (Nijim & Muammer, 1984: 2). Arazilerin giderek daha az sayıda kişinin elinde toplanması, Avrupa pazarının artan hammadde talebi ile örtüştü. Bu durum, 1838'den itibaren bölgeye yerleşmeye başlayan yabancı konsolosların, girişimcilerin ve tüccarların da çıkarları doğrultusunda ihracata yönelik tarımsal üretimin artışına neden oldu. Musha sisteminde üretimin esas amacı köylünün ailesini besleyebilecek üretimi yapabilmesiydi. Bu sistemde köylü küçük bir ek gelir sağlayarak aile ekonomisine katkı sunmak amacıyla ürününü civardaki kasabaya da götürebiliyordu. Ancak toprakların giderek daha az elde toplanması, üretimin pazara yönelik hale gelmesine, musha sisteminin tarihe karışmasına ve köylünün topraksız tarım işçileri haline gelmesine neden oldu. Ürünler güneyde Yafa, kuzeyde Akka ve Hayfa limanlarından Avrupa limanlarına taşınmaya başlandı. İhracat kalemlerinin başında buğday, susam, arpa, zeytin yağı, sabun, yün, portakal ve süpürge otu geliyor; bu mallar Fransa, İngiltere, İtalya, Yunanistan ve Anadolu limanlarına taşınıyordu

(Schölch, 1982, 80-82). İhracatın yüzyılın ikinci yarısında itibaren artışı dikkate değerdir²⁵⁵.

1868’de Osmanlı hükümetinden Hayfa civarında kiraladıkları bir bölgede ilk Hristiyan kolonisini kuran Alman tapınakçılar, İbrani Üniversitesi’nden Ruth Kark ve Haim Geber tarafından, Osmanlılarca ihmal edilmiş ve metruk halde bırakılmış bir ülkeye tamamen iyi niyetlerle yerleşmiş medeniyet elçileri olarak tasvir edilir. Buna göre, bu ilk kolonicilerin bölgeye pozitif bir katkı yapma vizyonları gerçekleşmemiş, kurdukları sistem Osmanlı idarecileri tarafından kıskançlık ve aç gözlülükle karşılaşmıştır (Kark & Geber, 1984: 31). İbrani Üniversitesi Coğrafya ve “Ortadoğu çalışmaları” bölümlerinden bu Siyonist akademisyenlerin Hayfa, Yafa ve Kudüs’te yer alan Alman kolonileri için besledikleri iyi duygular tesadüf değildir. Zira bu koloniler, Siyonist tarih yazımında, ön-Siyonist yerleşimlerin birer prototipi ve habercisi olarak görülür ve saygıyla selamlanır (Yazbak, 1999: 40). Şehrin batı surlarının hemen bitişiğindeki bölgede satın alınan 3000 dönümlük arazi içerisinde kurulan Hayfa kolonisini, Yafa (1869), Sarona (1878), Kudüs (1878), Wilhelma (1902), Galile-Betlahem (1906) ve Waldheim kolonilerinin kurulmaları izlemiştir (Kark & Frantzman, 2010, 155). Bu kolonilerin sakinlerine göre Filistin’i kolonize etmek tanrının arzusu, inançlarının gereği ve Mesih’in gelişi için yapılan bir tür hazırlıktı²⁵⁶. Hristiyan koloniciler her ne kadar Filistin’e Kutsal Toprak gözüyle bakmakta ve motivasyonları, bölgeyi tanrının istediği yönde dönüştürme biçiminde açığa çıkmaktaysa da, ne motivasyonları ne eylemleri ne Filistinli ötekiye yaklaşımları ne de kimlikleri geldikleri ülkelerin öteki ve periferi ile kurduğu kültürel-sömürgeci ilişkiden bağımsızdı. Kolonileri, kısa sürede, idarecilerden izin alınmadan devlet içinde devlet gibi görünen kapalı yapılara dönüştü, idarecilerden izin almaya gerek duymadan, bina ve yol

²⁵⁵ Alman ve İngiliz konsolosluk yıllıklarından aktaran (Schölch, 1982, 82).

²⁵⁶ Hayfa, Yafa ve Sarona’da diğer tarım ürünlerinin yanında bağcılık ve portakal yetiştiriciliği öne çıkarken, Kudüs’te, zanaat ve ticaret öne çıkmaktaydı (Hanauer, 2013: 133).

inşaatları yapıldı (Yazbak, 1999); Bölgede yaşayan halkın da tepkisini çeken küstahlık ve tepeden bakışları öyle bir hal almıştı ki, yöneticileri, Beyrut'taki konsolosa ve valiye Hayfa kaymakamı hakkında, kendinden emin bir biçimde şunları yazabiliyordu:

“Nasıra kaymakamı, köylüleri Almanlara karşı kışkırtmaktadır...bu nedenle görevinden azledilmeli, makam mevki ve önemleri bir tarafa bırakılarak, bölgede fellahları Almanlara karşı kışkırtanlar cezalandırılmalıdır. Biz Alman tebaanın çıkarlarının bu biçimde ayaklar altına alınmasına izin vermeyeceğiz (Yazbak, 1999: 47).

Özetle, Hristiyan koloniciler, Siyonistlerin Filistin'de 1880'lerden itibaren izleyecekleri yolu açtılar. İlk Siyonist yerleşimler, örgütlenme bakımından onları örnek aldıkları gibi, “medeniyet getirdikleri” bu “geri kalmış” topraklarda yaşayan yerli halka ve onların toplumsal kurumlarına karşı tutumları da tıpkı onlar gibi, bir ast-üst ilişkisi içerisinde gelişti. Bu tutum Siyonistlere, İsrail devletinin 1948'den sonra İsrail'de, 1967'den sonra da Doğu Kudüs, Batı Şeria ve Gazze'de Filistinlilere yaklaşımını belirleyecek biçimde miras kaldı.

3. Yahudilerin Filistin'e Yerleşmelerine Dair İlk Modern Fikirler ve Girişimler

a. Proto-Siyonist İdeolog ve Aktivistler ya da Modern Peygamberler: Zvi Hirsch Kalisher, Moses Hess, Leo Pinsker

Musa dininin inanları uzun bir süre boyunca dinsel kurtuluşlarının gerçekleşmesi, cennetin krallığının kurulması ve Asr-ı Saadet'e dönecekleri anın gelmesi için beklediler; lakin tüm bunları gerçekleştireceğine inandıkları Davut'un soyundan bir kral bir türlü gelmedi. Arada sırada kendisini Davut soyundan kurtarıcı

Mesih (mesh edilerek kutsanmış) ilan ederek Filistin'e toplu bir göç örgütlenme iddiasıyla ortaya çıkan kişileri de meczup ya da şeytanın elçisi olarak damgalayarak cemaatin dışına ittiler. Dışarıdan bir göz, ortaçağ boyunca İskenderiye, Granada, Bağdat gibi bulundukları şehirleri kutsal vatanları kabul etmiş, buraları bırakıp Kudüs'e yönelmeleri dinen caiz olmayan Yahudilerin aslında hallerinden memnun oldukları ve bir Mesih'in çıkagelip kendilerini Filistin'e davet etmesini hiç de beklememiş olabilecekleri sonucuna varabilir. Bu kanı, 17., 18. ve 19. yüzyıllarda Hollanda, İngiltere, Fransa, İtalya ve Almanya'da Yahudilerin giderek varsıllaşmaları, 18. yüzyılın sonundan itibaren bulundukları ülkelerin kültürel, toplumsal, siyasal olaylarında söz sahibi olmaları, büyük kısmının Hristiyanlığa asimile olması gibi verilerin ışığında daha da güçlenebilir. İkinci bölümde Aydınlanmanın, kendilerini Hristiyan kültürle özdeşleştirebilecek fiziksel-mental zeminden yoksun Doğu Avrupa Yahudileri için de birbirini tetikleyen bir dizi netice doğurduğundan bahsedilmişti. Avrupa'nın doğusuna geç gelen aydınlanmacı fikirler, Yahudilerin sosyo-ekonomik ve kültürel olarak bulundukları ülkelere eklenilebilmeleri bakımından elverişsiz bir zeminle karşılaşmıştı. Lakin cemaat liderleri, rasyonalizm, insan hakları, "ilerleme", hürriyet gibi düşüncelerden feyiz almaktan geri kalmadılar. Böylece, Aydınlanma Avrupa'nın doğusunda Batı'da olduğunun aksi yönde bir tepkiye neden oldu ve Yahudiler yeni nesil hak, hukuk ve özgürlüklerden istifade edebilmenin yolunu, Yahudiliklerini, tarihlerini, kültürel miraslarını, anavatanlarını ve dillerini *(H)atırlamakta* buldular. Evet, Batı'daki dindaşları, belirli bir hayat standardına ve toplumsal statüye kavuşmuşlardı; ama neyin karşılığında? Yozlaşma, asimilasyon, kimliğini inkar ve kimliğinden nefret etme. Gerçek kurtuluşun yolu ancak Yahudinin *(Y)ahudiliğini (H)atırlamasından* geçmekteydi.

Polonya'nın Torun şehrinden Hirsch Kalischer adında bir rabbi, 1832 yılında dindaşlarını, Mesih'in ancak Yahudilerin çaba göstermesi ile gelebileceğini, bu şekilde

beklemenin Doğu Avrupa Yahudisinin yoksulluğunu ve bir kenara itilmişliğini değiştirmeyeceğini vaaz etmeye başladı. O'na göre Mesih'in gelmesinin hızlandırılması için, bağımsızlık mücadelesi veren diğer modern uluslar nasıl davranıyorsa Yahudilerin de öyle davranmaları gerekmektedir ve 1862'de "Siyon'u Aramak" başlıklı bir kitapçığında şunları yazıyordu:

"İtalyanların, Polonyalıların ve Macarların yaptıklarına dikkat buyurun. Vatanları imha edilmenin eşiğine gelmişken, oralara kendi yaşamlarını yeniden yerleştirdiler. Bu ulusların yaptıkları karşısında kendimizden utanmalıyız. Onlar kendileri için en iyi olanı yaparlarken bizler de atalarımızı onurlandırmanın ve tanrıyı memnun etmenin yollarını düşünmeliyiz" (Kalischer'in 1862 tarihli Siyon'u Aramak başlıklı risalesinden aktaran Lehman-Wilzig, 1976: 58).

1830'lardaki vaazlarında, Mehmet Ali'nin Mısır'da yeni ve modern bir düzen tesis etmesinin bir işaret olduğunu, Filistin'in Mehmet Ali'den satın alınabileceğini söylüyordu. Hirsch Kalischer'e göre böylece tapınak yeniden inşa edilebilir, Mesih'in gelmesi hızlandırılabilirdi (Myers, 1987: 34-37). Bu dinsel uyanışın nedenleri de modernitenin sınırları içerisinde aranmalıdır. Batı'nın askeri, teknolojik, iktisadi gücü ile mukavemet edemeyen Osmanlı'daki, devletin bekası ve kurtuluşunu İslam'a dönüştüren akım gibi, Yahudilerin içinde bulundukları sefaletten çıkabilmesi de bir dizi "açık fikirli" din adamı ve düşünür tarafından –artık ulusal sosa bulanmış bir- dine dönüşe, eski dinsel kurumların ve geleneğin Filistin'de "yeniden" canlandırılmasına bağlanacaktır. Aslında amaç, en nihai kerte, "ilerlemek", hayatta kalmak, çağdaş medeniyetin nimetlerinden nasiplenmek ve ötekinin karşısında, mağrur, güçlü, etik ve boyun eğmez bir duruş sergileyebilmektir. Kurtuluş, Mesih'in gelişi, cennetin krallığının inşası konularında geri kalınmıştı; hızlanmak ve "ilerlemek" gerekiyordu. Kalischer'in Batı Avrupa'da yaşayan dindaşları ise kurtuluşu Almanlığa, Fransızlığa, İngilizliğe asimilasyonda buluyor ya da bulduklarına inanıyorlardı. Bu bakımdan, ulusalcılık soslu dinsel yeniden uyanışın (ya da tam tersi) her türlüsüne radikal biçimde

karşı durarak, Yahudilerin hiçbir şekilde bir ulus teşkil etmediklerini, Musa inancına sahip Almanlar, Fransızlar, İngilizler, Hollandalı ve İtalyanlar olduklarını söylüyorlardı. Yahudi geleneklerinden çağa uygun olmayanlar ayıklanmalı, kalanlar özel alanda icra edilmeli, Hristiyan gelenek, bayram ve yaşam biçimleri benimsenmeliydi. Doğu Avrupa’da ortaya çıkan bu yeni eğilim faydasız olmaktan öte, tehlikeliydi. Lakin Doğu Avrupa’da bu özlemleri gerçekleştirebilmek için tutturulan tek yol dinsel yeniden uyanış olmadığı gibi, Batı Avrupa’da da Yahudilerin tamamı asimilasyonu doğru bir yol olarak onaylamıyorlardı.

Düşünceleri Hegel’den etkilenmiş, Marks ve Engels ile 1841’de etkileşime girmiş bir Fransız Yahudisi olan Moses Hess bunlardan birisiydi. Hess’in eserlerine bakıldığında, Marks’ın fikirlerinden ulus meselesini siyasal düşüncesinin merkezine koyması ile ayrılmış, komünizm yerine ulusal temelde sosyalist-kooperatist bir çizgi (Koltun-Fromm, 2001: 15) tutturmuş olduğu görülmektedir. 1837’de “İnsanlığın Kutsal Tarihi” başlığıyla kaleme aldığı kitapta, Yahudi ulusu ile dininin başlangıçta birbirinden ayrılamayacak bir bütün olduğunu yazmaktadır. Hess’e göre din ve siyaset, devlet ile kilise Yahudilik’te yapay biçimde birbirlerinden ayrılmıştı.

“Yahudilik, Hristiyanlık ile karşılaştırıldığında materyalist, paganlık ile karşılaştırıldığında ruhani kalacak bir öze sahip, mutlak bir birim tam ve mükellef bir vücut idi. Musa yasaları insanın hem hayvani hem de metafizik yanına dokunuyordu. Din ve politika, kilise ve devlet, aynı kökten zuhur etmiş, birbirinin içerisine geçerek demlenmiş ve tek bir meyve vermişti. Yahudiler siyasal ve dinsel buyruklar arasında bir ayrım tanımıyorlar, neyin tanrının neyin Sezar’ın hakkı olduğu konusunda bir fark götmüyorlardı. Bu tür ayrımlar, beden ve ruhu aynı anda önemseyen tek yasanın varlığı sayesinde ortadan kalkmıştı” (Hess, 1992: 92).

Yahudi ulusu ile dini yani beden ve ruh arasında, tapınağın yıkılması ve Yahudilerin sürgün edilmeleriyle, ortaya çıkmış bütünüyle yapay parçalanma, er ya da geç ortadan kalkmaya mahkumdu. Üstelik bu yarılma yalnızca Yahudileri değil, tüm insanlığın kaderini ilgilendirmekteydi.

“Yahudi devletinin yıkılması ile insanlık tarihinde ortaya çıkan yarılma sonsuza kadar devam etmeyecek. Din ve siyaset yeniden bir ve tek olacak devlet ve kilise birbirlerinin içine yeniden işleyecek. Yaşamın bilgisi köhnemiş inançların yerini alacak, ruhun tek dini, dışsal bölünmüş itirafların (günah çıkarma) yerini alacak” (Hess, 1992: 94).

1862’de yayımladığı, “İsrail’in Yeniden Doğuşu, Roma ve Kudüs: Son Ulusal Sorun” adlı kitapta, yukarıda tahayyül ettiği birleşmenin hem insanlığı hem de Yahudileri etkileyeceğini düşündüğü siyasal-iktisadi sonuçlarına ilişkin daha belirginleşmiş yargılara varmıştır. Asimilasyonun Avrupa’da başarısız olduğunu, Yahudilerin kendi topraklarına dönmeleri gerektiğini vaaz ederken bir taraftan da Yahudilerin Avrupa’da karşılaştıkları insanlık dışı muamelenin, insanlık tarihine içkin kölelik, tahakküm, savaş gibi daha genel olgulardan bağımsız olmadığını yazmakta, özel problem ile genel problemin aynı anda çözülebileceğini vaaz etmektedir.

“Kitleler asla soyut kavramsallaştırmalar yordamıyla ilerleme yönünde hareket etmemişlerdir, eylemin pınarları sosyalist devrimcilerin tahayyül edebileceğinden çok daha derinlerden kaynamaktadır. Yahudiler için ulusal bağımsızlık, her ne kadar tahakküm altında olsalar da en azından kendi toprakları üzerinde yaşayan diğer uluslardan da fazla, sosyal ve siyasal ilerlemeye bağımlıdır. Yahudiler özelinde, kapital ve emek arasında daha iyi ve ilerlemeci ilişkiler tesis edilecekse, ortak anavatan bu vizyon için ilk şarttır. Toplumsal insan, tıpkı toplumsal bitki ve hayvan gibi, büyüyüp gelişebilmek için kendisine ait geniş ve özgür bir toprağa ihtiyaç duyar. Bu olmazsa, ötekilerin

beslenmesinin pahasına varlık sürdüren bir parazit konumuna düşer²⁵⁷. Parazit yaşam insanlık tarihinde önemli bir olgudur ve Yahudilere has değildir” (Hess, 1995, 12. Mektup: 167-168)

Moses göre bilim ve sanayinin yeterince gelişmesi toprak üzerinde verimli bir çalışma düzenini getirecek, emek ile kapital arasındaki tahakküm, savaş ve kölelik gibi ilişkiler ortadan kalkacaktır. Hess bu vizyonun Yahudiler için biri dışsal biri içsel iki nedenle mümkün olmadığını düşünür. İlk olarak içlerinde bulundukları toplumlar kendilerini kardeşleri olarak kabul etmemişlerdir. İkincisi de Yahudiler kendi toprakları üzerinde olmadan özgür toplumsal emeğin gereklerini yerine getiremezler (Hess, 1995, 12. Mektup).

Görüldüğü gibi, ulusun kendi ayakları üzerinde durarak erdemli bir yaşam sürmesi, tahakküm ve kölelik gibi “parazit yaşam”ın da son bulması, bilimsel, teknolojik ve endüstriyel ilerlemeler sayesinde insanın doğaya hakim olabilmesi gibi fikirleri ile Hess, modern dönemin ürünüdür. Modern dönemin ortaya çıkardığı Yahudilerin parazit olarak görülmeleri sorununa, 16. yüzyılda filizlenip artık olgunlaşmış bulunan iktisadi sistemin insanları ulusal kimlikler etrafında toplanmaya itmesinin ürettiği toplumsal kargaşalara, içinde bulunduğu çağın alet çantasıyla çözümler geliştirmeye çabalamıştır. Bu bağlamda Hess, Yahudilerin “ulusal” kültürlerini, geleneklerini ve dinlerini yeniden *(H)atırlayacakları*, “anavatanlarına”, “geri dönecekleri” ve orada tahakkümün, zorun, sömürünün var olmadığı erdemli bir yaşam tesis edecekleri bir siyasal-ideolojik ütopya ortaya koymuş gibidir. Detaylandırılmış, üzerinde iyi çalışılmış ve bütünlük içinde kağıda dökülmüş bir siyasal program olmanın çok uzağında olan bu erken dönem hüsn-ü zan manzumesi, hem

²⁵⁷ Hess burada Batı Avrupa’da zenginleşen ve bir çok Hristiyan’dan daha iyi sosyal konumlara kavuşan ama asla ev sahipleri tarafından tam olarak kabul edilmediklerini düşündüğü Yahudilere atıf yapmaktadır.

Rusya ve Doğu Avrupa’da yirmi yıl gibi kısa bir süre içerisinde ortaya çıkacak proto-siyonist hareketlere, hem de 1896’da “Yahudi Devleti” başlıklı kitabı yazarak, Yahudilerin tarihinde açılmak üzere olan yeni sayfayı çevirmek için hamle yapan Viyanalı liberal Yahudi Herzl’e ilham verecektir.

Siyonist ideolojinin tarihinde Herzl’in kurguladığı siyasal Siyonizm’e gelinceye dek en önemli isim şüphesiz Leon Pinsker’dir. Pinsker de Moses Hess’e benzer şekilde, fikirlerinin ve Yahudi sorununun merkezine asimilasyon ve emansipasyon idealinin çökmüş olduğu savını yerleştirmektedir.

“Problemin özü, Yahudilerin ikamet ettikleri ülkelerdeki ulusların orta yerinde, ayrıksı bir varlık teşkil etmeleri ve bu uluslar tarafından asimile edilebilmelerinin, hazmedilebilmelerinin mümkün olmamasıdır... “Uluslararası” kavramının yok olacağı, ve tüm ulusların engin insanlık ideali etrafında birleşeceği umudu henüz uzak ve görünmez bir gelecekte beklemektedir. Bu gerçekleşene kadar ulusların arzu ve idealleri, birbirlerinin varlığını tolere etmek üzere sınırlanmış bir modus vivendi çerçevesinde var olmalıdır” (Pinsker, 1935: 5).

Öte yandan Pinsker, ‘ayrıksı varlık’ olarak işaret ettiği Yahudilerin henüz bir ulus teşkil etmediklerinin, dini bir ümmet olduklarının farkındadır.

“Ancak bu temel inşa edilip (sözü edilen modus vivendi) Yahudiler de diğer uluslarla eşit sayıldığında ‘Yahudi sorunu çözülmüştür’ denilebilir. Ancak Yahudilerin öteki ulusların seviyesinde kabul edilebilmeleri şimdilik bir illüzyondur. Onlar bir ulusun alamet-i farikası olan özelliklerin hiçbirini taşımazlar. Ortak dil, ortak gelenekler ve ortak toprak gibi bir ulus olabilmenin

karakteristik özellikleri-şartları Yahudilerde yoktur. Birçok anavatanları varsa da kendilerine ait bir baba vatanları yoktur” (Pinsker, 1935: 5).

Pinsker’e göre Yahudilerin halihazırda bir ulus olmamalarından daha önemli olan, onların bu durumun vahametinin farkında olmamaları, bir ulus olmaya ihtiyaç duymamalarıdır. Daha da beteri, Yahudiler yalnızca bir ulus olmaya ihtiyaçları olmadığını düşünmekle kalmaz, böyle bir eğilimin akıl dışı ve irrasyonel olduğunu da düşünürler (Pinsker, 1935: 6). Bu durumda, Yahudiler bu “utanç verici var oluş şekline” devam etmeye mahkumdurlar. Öyleyse der Pinsker, “Biz, onlara bir ulus olmaya ihtiyaçları olduğunu ispat etmeliyiz” (Pinsker, 1935: 7). Bu “biz”in kim olduğu bu satırlarda belli değilse de, Oto-Emansipasyon’un geri kalan kısmından, Pinker’in, artık harekete geçmesi gerektiğine inandığı Doğu Avrupalı Yahudilere seslendiği anlaşılabilmektedir. Yahudilerin kendilerine ait bir ülkesi hiç bir zaman olamayabilir; ancak bir ulusal yurtları olmalıdır. Bu yurt da illaki Filistin’de olmak zorunda değildir. “Kendimizi siyasal varlığımızın başladığı ve vahşice sona erdirildiği toprak parçasına bağlamamalıyız. Hedefimiz Kutsal Toprak değil, kendimize ait bir topraktır”(Pinsker, 1935: 22). Pinsker, söz konusu toprağın Kuzey Amerika’da bir bölge ya da, “Asyatik Türkiye’de bir paşalık” olabileceğini, hükümetlerle istişare halinde satın alınabileceğini, şayet Asya’da olacaksa, Bab-ı Ali ile anlaşmaya varmanın zaruri olacağını yazmıştır (Pinsker, 1935: 28-30)

Herzl’in Yahudi Devleti’ni yazmadan evvel okumadığını ve duymadığını belirttiği bu kitapçık, 1881-84 pogromlarının yarattığı kargaşada ivedilikle örgütlenerek konum alma ihtiyacı sırasında, Pinsker’i, Hovevei Zion (Siyon Aşıkları) derneklerinin Odessa’daki merkezinin liderliğine taşıdı. Pogromların tetiklediği 2.500.000 kişilik büyük göç dalgasının 55 bin civarında küçük bir kısmı bu hareketin etkisiyle Filistin’e göçecektir (Klausner, 1960: 131).

b. Filistin’de Yahudilere Ait İlk Tarımsal Koloni Girişimleri: Hovevei Zion Hareketi, Moşhav ve Kibutz

19. yüzyıl boyunca Yahudilerin Batı Avrupa’daki genel hayat standartları istikrarlı bir biçimde artmış, Doğu Avrupa ve Rusya’da yaşayan Yahudiler, bulundukları ülkelerin kendilerine has gelişimlerine bağlı olarak, Batı Avrupa’daki dindaşlarına kıyasla yoksul ve cahil kalmışlardır. Aslında bu durumun bir sebebi Avrupa’nın doğusunda, genel halk kitlelerinin yaşam standardını yükseltecek boyutta bir ekonomik atılımın henüz yaşanmamış olmasıydı. İngiltere, Fransa ve Prusya gibi ülkelerin endüstriyel gelişimleri ve pazar üstünlükleri karşısında mukavemet gösteremeyen Rus İmparatorluğu, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğu’na benzer bir şekilde, dünya sistemin periferisi haline gelmeye başladı (Wallerstein, 1974: 313). İç pazarı felce uğratan Avrupa’nın girişi, yerli kapitalist güçlerin elimine edilmesi, tarımda makineleşmeye karşı geliştirilen yerli direnç gibi etkenlerin bileşiminin sonucunda geri kalmışlık, kendisini Kırım Savaşında (Fuller, 1992) ve 1905 Rus-Japon Savaşında gösterdi (Wallerstein, 1974: 313). Bu bağlamda, Yahudilerin Rus Yerleşim Sınırı içerisindeki sefaletleri, ülkenin geri kalan kısmındaki sefaletten ayrı düşünülemez. Feodalizmden kapitalime geçiş esnasında, dünya sistemin merkezi olamamış bir ülkede, şehirlere yığılma, işsizlik, yoksulluk, kimlik bunalımı gibi Ortodokslar ile Yahudilerin ortak olarak çektikleri sancılar, aynı anda birkaç sonuç birden doğuruyordu. Bu sonuçlardan en önemlisi, sosyo-ekonomik olarak dezavantajlı kitlelerin, kriz zamanlarında bir ötekiye karşı kışkırtılmalarının nispeten kolay olması ile ilgilidir. Rusya’da Yahudiler, Yerleşim Sınırı içerisinde yaşayanlarla sınırlı değildi; hem burada hem de sınırın dışındaki büyük şehirlerde az sayıda da olsa zengin Yahudi bankacı, sanayici²⁵⁸ (Aronsfeld, 1973: 89), tüccar ve vergi mültezimi (Nathans, 2002:

²⁵⁸ Rus endüstrisi ve ekonomisi yalnızca Moskova’da fabrikalarında 25. 000 kadar Rus işçi çalıştıran, Yerleşim Sınırı dışında yaşayan bu Yahudilerin pogromlar esnasında ülkeden kaçmasından büyük zarar görecektir (Aronsfeld, 1973: 89).

40) bulunmaktaydı. Moskova ülkenin en büyük ve etkili tüccar grubunu barındırmaktaydı; bu grup Batı'nın bankacılık, borsa gibi ticari yeniliklerine karşı direnç gösteriyor, Avrupa mallarının ülkeye girmeye başlamasına karşı büyük bir huzursuzluk ile karşı koymaya çalışıyordu. Polonya'nın doğusu 1867'de Rus İmparatorluğu'nun resmen bir parçası haline geldiğinde, buradaki Polonya Yahudisi tüccarlar, Batı etkisi ve mallarının Rusya içlerine ve Ukrayna'ya yayılmasında bir katalizör görevi gördüler (Pritsak, 1987: 25-26). Böylece 1881'de Çar'a suikast düzenleyen Narodnia Volia (halkın iradesi) adlı devrimci örgütün içerisinde, bir Yahudinin de bulunması, ticaret, sanayi ve bankacılıkta belirginleşen ve Avrupa'nın girişi ile özdeşleştirilen Yahudi etkisine karşı, şehirli Rus zenginlerin komplosu ile (Pritsak, 1987: 22), yalnızca Yahudi zenginleri değil, yoksulları da hedef alarak, şehirlerden kırsal alanlara doğru yayılan bir isyan dalgasını tetikledi. Yoksulların, yoksulluklarının müsebbibi olarak yanlış istikamete, yoksullara yöneldiği bu kalkışma, aynı zamanda romantik ulusçu hareketlenmelerin yavaş yavaş kaynamaya başladığı bir ortamda sahneleniyordu. Şiddet eylemlerine hepsi de çok zor koşullar altında çalışan ya da iş arayan işçi ve köylüler iştirak etmişti (Aronson, 1980: 31). Özetle, pogromların anti-semitist şiddet eylemleri olduğunu belirten Siyonist görüş öne sürülürken iki kez düşünülmeli, bu huzursuzluk ve şiddet dalgasının az gelişmiş, dünya sistemin periferisi haline gelmekte olan, muhafazakar-ulusçu kesimin kötü şartlardan dış mihrakları ve onların ülkedeki tetikçileri olarak gördükleri Yahudileri sorumlu tutmaya eğilimli oldukları, sosyalist ve ulusçu ideolojilerin çatıştığı, eğitimli Yahudilerin büyük kısmının sosyalist fikir ve eylemlere meylettiği bir ülkede cereyan ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

1881-84, 1903-1906²⁵⁹ pogromları, kurma yolunda oldukları ulus-devletin meşruiyet zeminini güçlendirmek için, ikinci nesil Siyonistler (sosyalist Siyonizm)

²⁵⁹ Moldova ve Ukrayna'da birçok şehirde başlayan bu ikinci dalga sırasında Dünya Siyonist Örgütü halihazırda kurulmuştu. Hovevei Zion derneklerinin sönümlenip Dünya Siyonist Örgütü'ne katıldıkları bir ortamda bu pogrom dalgasına karşı yükselen sesler de Dünya Siyonist Örgütü bünyesinde olmuştur.

tarafından, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından ulusal belleğin merkezine yerleştirilmiştir. Bugün hala İsrail'de müzelerde ve tarih kitaplarında bu olaylara atıf yapılması tesadüf değildir. Bu durumun nedeni, pogromların Yahudilerde ansızın büyük bir ulusal uyanış başlatarak, kıtalar halinde anayurtları Filistin'e akın etmelerine neden olması değildir. Zira, kimliklerin Araf'ta olmaya devam ettiği bir çağda, Yahudilerin büyük bir kısmı, dünyanın Amerika, Almanya, Fransa, Güney Afrika gibi daha varsıl ve *(G)üvenli* bölgelerine göçmüş, ancak 55.000 gibi küçük bir kısmı (Klausner, 1960, 131) Filistin'de daha *(G)üvende* olacaklarına inandırılabilmişti. Yukarıda sözü edilen, pogromlara ilişkin söylemin sürekli olarak yeniden üretiliyor olmasının nedeni İsrail'in kendi halkını, ulus-devlet sınırları dışında, kaos, şiddet ve fenalığın hakim olduğuna ikna etme ihtiyacıdır. Tarih, 70'ten itibaren Yahudilere kötülük, "Sürgün" ve sebepsiz eziyetten başka hiç bir şey göstermemiştir. Yahudiler yabancı ulusların, yabancı hükümdarların egemenliği altında iki bin yıldır büyük azaplar çekmiş, pogromlar ve Holokost da bu uzun soluklu dramın, artık bir korku filmine dönüşmüş olduğunu haber vermişti. Bu nedenle, dünyanın neresinde yaşıyor olurlarsa olsunlar Yahudilerin tamamı "anavatana" "geri dönmeli", onu ne pahasına olursa olsun korumalı, "restore" edilen İsrail'in, Yahudi ulusunun üyeleri için yer yüzünde gidilebilecek son yer, en son kale ve *(G)üvenli* liman olduğu tekrar tekrar *(H)atırlanmalıdır*. Ancak, bu fikirleri ortaya koyacak Aaron David Gordon, Yosef Sprinzak, Ber Borochov, Ben-Gurion, Yitzhak Ben-Zvi, Chaim Arlosorof, Viladimir Japotinsky gibi ideolog ve aktivistler, Poalei Zion (Siyon işçileri), Ahdut HaAvoda (emek birliği), Hapoalei Hatzair (genç işçiler) gibi sosyalist partiler, 1880'lerde henüz ortada yoklardı ve Filistin'e sınırlı sayıda ilk Yahudi göçü Hovevei Zion toplulukları bünyesinde gerçekleşti.

Yukarıda betimlenen düzlemde, İmparatorluk sınırları içerisinde başlayan, Ukrayna, Moldova, Litvanya ve Polonya'ya yayılan daha sonra Romanya ile Galiçya'ya sıçrayan pogromlar, 1881-1914 arasında Doğu Avrupa'dan yaklaşık 2.500.000

Yahudinin kaçmasına neden oldu (Mann M. , 1991: 30; Tomaszewski, 1991: 12). Canlarını kurtarmaktan ziyade Almanya, Kuzey ve Güney Amerika ve Güney Afrika'da bulacaklarına inandıkları daha iyi hayat şartlarının ve ekonomik imkanların (Kahan, 1978: 235-236) peşinden giden bu kitlenin içinde, Siyonist hareketin bel kemiğini oluşturacak eğitimli Rus Yahudilerin, Filistin'e göçmeye ikna etmeyi başardıkları aşağı yukarı 55.000 kişilik çok küçük bir grup da bulunmaktaydı (Klausner, 1960: 131). 1881-84 pogromları, Rusya, Romanya ve Galiçya şehirlerinde tedricen artan sayıda Yahudinin, Siyon Aşıkları (Hovevei Zion) adı altında örgütlenmelerini tetikledi. On yıl gibi kısa bir süre içerisinde farklı isimlerle Berlin (Ezra), Viyana (Kadimma), Londra (Bnei Zion) ve Fildelfiya'da (Chovevei Zion in Philadelphia) da ortaya çıkan bu örgütlerin programları aşağı yukarı birbirine benziyordu ve şunları ihtiva etmekteydi: Ulusal duyguları güçlendirmek, Filistin'in Yahudiler tarafından kolonizasyonunu gerçekleştirmek, bölgede yeni koloniler kurmak ve halihazırda bölgede var olan tarımsal girişimleri desteklemek, İbraniceyi tekrar yaşayan bir dil haline getirebilmek için öğrenimini yaygınlaştırmak, bulundukları ülkelerin hukuk kurallarına riayet etmek ve bu ülkelerin refahına katkıda bulunmak (Jewish Encyclopedia, 1906, V:4: 46-47). Birçok ülkeye yayılmış bulunan bu örgütler, Dünya Siyonist Kongresi'nin 1897'da toplanması ile Dünya Siyonist Örgütü içerisinde temsil edilmeye başlandı ve sönümlendi. Yahudiliğin kültürel, dilsel, dini yeniden uyanışı temelinde örgütlenen bu toplulukların kurdukları yerleşimler de kısa süre içerisinde Yahudi bankerlerin ticari plantasyon işletmelerine dönüşerek herhangi bir ideolojiden yoksun hale geldi ve Siyonist hareket adına herhangi bir başarı sağlayamadı.

Filistin'de Birinci Dünya Savaşı'ndan evvel kurulan Yahudi yerleşimleri ve koloni girişimleri üç safhaya ayrılır. Bunlardan ilk ikisi Siyon Aşıkları dernekleri ve Yahudi zenginlerin girişimleri çerçevesinde değerlendirilir. Üçüncü safha Dünya

Siyonist Örgütü'nün Herzl sonrası geliştirdiği yeni politika çerçevesinde 1907'den itibaren göç ve kolonizasyona ağırlık vermesi neticesinde başlamıştır.

Siyon Aşıkları'nın Filistin'deki koloni girişimleri kendi içerisinde iki döneme ayrılabilir. İlk dönem gelişmeleri arasında, 1881-1900 arası Fransız banker Edmudund James de Rotschild'in yardımlarıyla 1882'de Rishon le-Zion²⁶⁰, Rosh Pinna²⁶¹ ve Zikhron Yaakov'un²⁶² kurulması, 1878'de Ortodoks Yahudiler tarafından kurulmuş ve *Ha Yişuv ha-Yaşan*²⁶³ olarak da bilinen Petah Tikva'nın²⁶⁴ 1883'te koloniye dönüştürülmesi sayılabilir (Katz Y. , 1988). Baron'un tüm maddi yardımlarına karşın bu koloniler herhangi bir başarı ve tarımsal verimlilik sağlayamadılar. Parasızlık, sıtma, sulamada karşılaşılan sıkıntılar ve tarımsal bilgi eksikliği nedeniyle yok olma tehlikesi ile karşılaşan bu ideolojik motivasyonlu topluluklar, Baron'un, 1900'de bağış şeklinde yaptığı yardımları keserek kolonileri Yahudi Kolonizasyon Cemiyeti'ne devretmesi ile şekil değiştirdi (Katz Y. , 1988: 64). Böylece girişimler bir grup idealistin yönlendirdiği ulusalcı-dini istikametten çıkarak Baron de Rotschild'in Filistin'de kar elde edecek şirket prensibi üzerine kurduğu, Fransa'dan getirdiği uzmanlarla desteklediği ticari işletmeler, moshavlar haline geldi. Filistin'de 1914'e kadar kurulan 48 tarımsal yerleşimden 24 tanesi, Baron de Rotschild'in yönlendirmesiyle Yahudi Kolonizasyon Cemiyeti tarafından satın alınan araziler üzerine moşhav şeklinde kuruldu ve işletildi (Katz Y. , 1988: 66). Moşhavlarda gerek Filistin'in iklim koşullarına daha dayanıklı olduklarından, gerek tarla ekip biçme konusunda Yahudi işçilerden daha deneyimli olduklarından, gerekse de Yahudilerden daha az ücret talep ettiklerinden Arap işçiler istihdam edildi (Shafir G. , 1990). Kısa bir süre içinde Arap işçiler, moşhavlarda çoğunluğu oluşturmaya başlamıştı. Hem bu durum, hem yerleşimlerin Hovevei Zion

²⁶⁰ İlk Siyon

²⁶¹ Köşetaşı

²⁶² Yakup'un hatırlatıcısı

²⁶³ Eski yerleşim

²⁶⁴ Umudun açılışı

topluluklarının ilk programlarından uzaklaşarak salt ticari plantasyonlara dönüşmesi, hem de Doğu Avrupa'dan yeni gelen göçmenlerin sosyalist eğilimleri moşhavların yanında yeni bir tip tarımsal yerleşimin doğmasına kapı araladı.

Böylece, İsrail'in kuruluşunda ve toplumsal yapısında önemli bir yeri olacak kibutz modeli yerleşimlerin ilki, Degania Alef²⁶⁵, Siyonist literatürde İkinci Aliya adı verilen 35.000 yeni göçmenin vizyon ve çabalarıyla, 1909'da kuruldu (Sosis, 2000: 82-83). Bunun ardından kurulacak yerleşimler de artık Dünya Siyonist Örgütü'nün denetiminde çalışan, ABD, Güney Amerika, İngiltere, Fransa, Almanya ve Rusya'da Yahudilerden toplanan bağışlarla desteklenen kurumların Filistin'de satın aldığı topraklar üzerinde kibutz şeklinde oluşturuldu. Moşhavlar, Yahudi bankerlerin geliştirdiği, ideolojiden yoksun ticari plantasyonlardı ve Doğu Avrupalı Yahudiler üzerinde, Filistin'e göç etmek üzere büyük bir coşku uyandırmamışlardı. Herzl'in 1904'te ölümünden sonra Dünya Siyonist Örgütü, büyük devletlerle bir antlaşma arayışının yanında, daha fazla toprak ve nüfusun pazarlık gücünü arttırabileceği düşüncesiyle Filistin'de toprak alımlarına da ağırlık vermeye başladı. Araziler üzerindeki tasarruf yetkisini düzenleyen Osmanlı yasalarına göre, bu arazilerin boş bırakılması mümkün değildi. Öte yandan Dünya 6. Siyonist Kongresi'nde alınan karar, Arapların Filistin'deki Yahudi girişimlerinde istihdam edilmelerine sıcak bakmıyordu (Lehn, 1974: 81-82). Bu nedenle, Herzl'in ölümünden sonra, daha fazla toprak satın alma stratejisi belirlemiş ve yönetimi, büyük bir kısmı sosyalist fikirleri benimsemiş Rus ve Doğu Avrupalıların eline geçmiş Dünya Siyonist Örgütü, satın aldığı toprakları yasallaştırmak için, kolektif örgütlülüğe dayalı yerleşim stratejisini izlemeye başlamıştı (Shafir,1991: 160-167). Kibutz sistemi sayesinde Yahudilere ait topraklardan Arap emeği dışlanmış oluyordu. Arap işçileri kendi topraklarında çalıştırmama ilkesini Arapların ürettikleri malları kullanmama ilkesi izledi (Ataöv, 1970: 40). Bununla

²⁶⁵ Mısır çiçeği A

birlikte Filistin'e göçen Yahudilerin yalnızca tarımsal plantasyonlarda çalıştıkları düşünülmemelidir. Gelenlerin büyük bir kısmı da halihazırda var olan şehirlere ya da 1909'da kurulan Tel Aviv'e yerleşiyor ve imalat sanayiinde istihdam ediliyorlardı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yahudilerin toplam üretim hasılatlarında imalat sanayiinin payı giderek artacak, 1930'larla birlikte imalatçı çalışanların sayıları tarımda istihdam edilenlerinkini geçecektir (Shafir G. , 2011: 613).

B. SİYONİZM'İN ORTAYA ÇIKIŞINDAN BALFOUR DEKLARASYONU'NA: HAREKETİN ÖRGÜTLENMESİ, KİTLE HAREKETİNE DÖNÜŞÜMÜ VE FİLİSTİN'DE İBRANİ TOPLUMUNUN TEŞEKKÜLÜ

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha hızlı akmaya başlayan tarih, 20. yüzyılın başında artık raydan çıkacak duruma gelmişti. Dünya-sistemin merkezinde olan güçler, yeryüzünün geri kalan kısmını periferileri haline getirme yarışında birbirleriyle mücadele ediyor, bunun yanı sıra vergi sınırlarıyla ulusal sınırların örtüşme ihtiyacı temelinde ulusal mücadeleler Balkanlar, Doğu Avrupa ve Osmanlı coğrafyasını ısıtıyordu. Tarihin üzerinde hızlandığı yörüngenin kodları ve bu yörünge üzerindeki işaretlerin ne anlama geldikleri, toplumları hangi yöne ne hızda sürüklemekte oldukları bugünden geriye doğru bakıldığında net olarak görülebilmektedir. Ancak tarihe onu yapan insanların gözlüklerinden yani tarihin toz bulutunun içerisinden baktığımızda, insanların bulutun ardını görememelerine rağmen niçin belirli bir istikamette yürümeyi sürdürmüş oldukları anlaşılabilir. Biz bugünden geriye baktığımızda, insanların en nihai kertede toz bulutu içinde hangi yöne doğru ilerleyeceklerini, hangi noktadan çıkacaklarını, dışarı çıktıklarında- ya da yeni bir toz bulutu içerisine girdiklerinde- neyle karşılaşacaklarını biliriz. Lakin söz konusu insanların neden (a) istikametine değil de (b) istikametine doğru yürüdüklerini anlayabilmek için olaylara onların gözlükleriyle bakmak, onların kendi iç tartışmalarına kulak vermek gerekir. Kapitalizmin, 19. yüzyıl boyunca toplumları belirli biçimde eğittiği, gazete okumaya, tedavi olmaya,

örgütlenmeye ittiği bir düzlemde, dünya-sistemin, savaşın sonunda tüm bu ihtiyaçları karşılayacak birbirine benzer ulusal vergi alanları yaratma ihtiyacı içerisinde olduğunu bugünden geriye bakarak yorumlamak zor değildir. Ancak Yahudilerin ulusal temelde örgütlenmeleri ve artık kolektif hale gelmeye başlayan çıkarlarının 20. yüzyılın başında, dünya-sistemin ve özel olarak İngiltere'nin ihtiyaçlarıyla çakışması, onların toz bulutunun içerisinde yürümeyi tercih ettikleri istikamet ve bu istikamette yürümeye nasıl karar verdikleri ile ilişkilidir. Bugünden geriye baktığımızda bütün bir 19. yüzyılın 8 Ocak 1918'de Wilson İlkeleri'nin açıklanmasına gebe olduğu yorumunu yapabiliriz. Ancak 2 Kasım 1917'de Balfour Deklarasyonu'na giden yol, 1896'dan itibaren bir Yahudi devleti kurmayı tahayyül edenler tarafından yürünmek zorundadır. Aşağıda bu yürüyüş ile yürüyüşü gerçekleştirenlerin tartışmalarının bir analizi bulunmaktadır.

1. Siyasal Siyonizm ve Sosyalist Siyonizm

Yukarıda değinildiği gibi, Doğu Avrupa'da ortaya çıkan ve 1881-84 pogromları ile tetiklenen ilk Yahudi ulusal uyanışı dalgası, kültürel değerleri ve İbraniceyi yeniden canlandırmak isteyen, bir çok farklı ülkede Siyon Aşıkları adıyla ortaya çıkmış örgütler bünyesinde yaşandı. Bunlar Filistin'e düzensiz, iyi organize olmamış şekilde ilk yerleşimleri kurdular (Shilo, 1994) ve kısa bir süre içerisinde, Baron de Rotschild'in etkisiyle, ideolojiden yoksun tarımsal plantasyonlara dönüştüler (Katz Y. , 1988). Baron, karşılıksız yardımları, denetimsiz sübvansiyonları keserek plantasyonları verdiği kredileri karşılayacak verimliliğe sahip ticari işletmeler haline getirdi (Shilo, 1994: 606). Siyon Aşıkları'nın Filistin'de kurdukları girişimler bir tarafa, bu örgütlerin Avrupa'daki teşkilatlarının neredeyse tamamı, 1897'de Dünya Siyonist Kongresi'nin toplanmasından itibaren, tedricen, Herzl liderliğinde gelişen Dünya Siyonist Örgütü bünyesine katılacak ve bir Yahudi devletinin kurulması vizyonu etrafında birleşecektir. Ancak bu çatı örgüt bünyesinde temsil edilen Siyonist hareketler de bir bütünlük oluşturmamaktadır. Onları bir grup olarak, yukarıda ele alınan, Zvi Hirsch Kalischer,

Moses Hess, Leo Pinsker gibi proto-siyonistlerin tek tek kendi içlerinde bulunan tutarlılıklarından ayıran en önemli nokta Yahudilere ait bir devlet kurma vizyonları olsa da bu devletin hangi ideolojik esaslar üzerinde kurulacağı konusunda aralarında bir fikir birliği bulunmamasıydı. Yahudi devleti liberal esaslar üzerine kurularak özel mülkiyetin koruyucusu mu yoksa Yahudi işçi sınıfının temsilcisi mi olacaktı? Filistin’de mi kurulacaktı yoksa başka herhangi bir yerde mi? Resmi dili İbranice mi olacaktı yoksa Yiddiş mi? Önce büyük devletlerle antlaşma sağlanıp söz mü alınmalıydı yoksa Filistin’de arazi satın alma işine mi ağırlık verilmeliydi? Yahudiliğin dinsel gelenekleri bu devlet ve yeni ortaya çıkacak toplumun temeli olmak zorunda mıydı yoksa devlet ve toplum seküler temeller üzerine kurulabilir miydi?

a. Theodor Herzl ve Politik Siyonizm

“...“Yahudilerin Filistin’e geriye dönüşlerinin halihazırda gerçekleşiyor olduğunu mu söylemek istiyorsun”? “Kesinlikle”. “Sizi Avrupa’dan dışarı attılar”! Littwak “Hayır” diyerek gülümsedi. “Ortaçağdan kalma bir sürgün hayal etmemelisin, o formda olmadı...kansız bir operasyondur...19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında hayat biz Yahudiler için katlanılmaz hale geldi...Zulüm sosyal ve ekonomikti. Yahudi tüccarlar boykot edildi, Yahudi işçileri açlığa terkedildi, Yahudi profesyoneller yasaklandı...Yahudi nefreti hem en eski hem en yeni araçlarıyla hortladı. Kan iftirası miti geri geldi, ortaçağda su kuyularını zehirlediğimizi söylemelerine benzer şekilde şimdi de basını zehirlediğimizi söylemeye başladılar. Hristiyan emekçiler, Yahudileri ücret standardını düşürdükleri gerekçesiyle suçladılar; işadamlarıysa vurgunculuk yapmakla. Kendilerini zenginleştirmekle ve para harcamakla suçlandılar...Mahkemeler onlara karşı önyargılıydı...bu haksızlıklara karşı ya toplum düşmanı olacaktı ya da sığınacak bir yer bulacaktı. İkincisini seçtiler; ve işte buradayız. “Eski-Yeni Ülke” diye homurdandı Friedrich. “Aynen” diye yanıtladı Littwak. “Eski kıymetli ülkemizde yeni bir toplum inşa ettik” (Herzl, 2015: 42).

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda Almanca konuşan bir çiftin oğlu olarak 1860'da Pest'te doğan Tvidar (Theodor) Binyamin Ze'ev Herzl, bugün İsrail'de *Hozeh Ha Medinah* yani devletin tasarlayıcısı, vizyoneri olarak anılır. Aşağıda yer alan, 14 Mayıs 1948 saat 16 sularında çekilmiş fotoğraf, onun İsrail tarih yazımında, toplumsal ve siyasal belleğinde kapladığı konumu anlatması bakımından önemli bir belgedir²⁶⁶.



1884'te Viyana Hukuk Fakültesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra, avukatlık ve roman yazma denemeleri başarısız olunca geçimini oyun yazarlığı ve gazetecilikten kazanmaya başladı (Pawel, 1989). *Wiener Neue Freie Presse*'te gazeteci olarak çalışırken, Paris'e bu gazetenin muhabiri olarak gönderildi. Herzl'in Yahudi sorununa karşı ilgisinin 1894'te bu görev sırasında izleme fırsatını bulduğu Alfred Dreyfus Davası sırasında geliştiği söylene de bir çok yazara göre bu söylem gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Örneğin Lubet ve Komberg'e göre, Viyana'da yaşayan bir gazeteci olarak Herzl'in Yahudi sorununa ilgisi Paris günlerinden evvel başlamıştı (Komberg,

²⁶⁶ Avrupa ve ABD'den gelip "anavatanlarını" ziyaret eden Yahudi turistlerin rehberler tarafından ilk getirildikleri yerlerden birisi olan resimdeki salon, Tel Aviv'in eski sanat müzesi içerisindedir. Yapı ilk haliyle, Tel Aviv'in ilk belediye başkanı Meir Dziengof'un, Rotschild caddesi üzerindeki eviydi. Dziengof öldükten sonra, 1932'de resimde görülen müze formuna çevrildi.

1993: 190; Lubet, 2010: 339). Kudüs İbrani Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nden Sholomo Avineri'ye göre ise, ne Herzl'in hacimli günlüklerinde ne de *Neue Freie Presse*'e yazdığı makalelerde, davanın kendisini Siyonizm'e yönelttiğine ilişkin bir kanıt bulabilmek mümkündür. Avineri'ye göre özel olarak bu davanın Herzl üzerinde böyle dramatik bir etki yapmış olması zaten pek mümkün görünmemektedir, zira Herzl'in Paris'ten ayrıldığı 1895 yılında dava henüz yeni başlamıştı ve Fransa'yı sarsan tarihi bir hadise haline gelmemişti (Avineri, 2014: 66). Herzl'in 1899'da New York'ta lobi faaliyetleri yürütürken, *North American Review* adlı bir edebiyat dergisine yazdığı yazıda "Beni bir Siyonist haline getiren şey Dreyfus Davası'ydı" şeklinde bir beyanda bulunmuş olması Lubeg ve Komberg gibi Avineri'yi de ikna etmemiştir. Zira bu yorumuyla Herzl, davanın başlangıcından tam 4 yıl sonra ilk kez bir yazısında Dreyfus Davası'na değinmiş, 4 yıl boyunca hiç bir yerde değinmediği bir olayı aniden (*H*)atırlayivermiş olmaktadır. Bu yazının zamanlaması, tam da davanın Avrupa'da tartışmalı bir mesele haline geldiği bir zamana ve tam da Herzl'in Dünya Siyonist Örgütü'nün programı için ABD'de taraftar toplamaya çalıştığı bir ana denk gelmesinden dolayı manidardır. Herzl'in bu beyanla yapmaya çalıştığı şey, Dreyfus Davası'nın yarattığı tepkinin rüzgarını arkasına alarak kendisine ve liderliğini yürüttüğü örgüte pay çıkartmaktır (Avineri, 2014).

Öyle ya da böyle, tarihler 1896'yı gösterdiğinde, ulusal hareketlenmelerle çalkalanan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan bir gazeteci ve oyun yazarı olan Theodor Herzl, kendisini kısa sürede popüler hale getirecek Yahudi Devleti adlı kitabı yayımladı. Herzl o güne kadar kimsenin yapmadığını yapmış, Yahudi bölgesi, Yahudi yurdu, Yahudi toprağı gibi söylemleri bir tarafa bırakarak ilk kez egemen bir Yahudi devletinden ve bu devleti inşa etmek için uygulamaya koyulacak bir siyasal programdan bahsetmiştir. Aslında yaptığı şey, taşmak üzere olan bir bardağa son damlayı bırakmaktan ibaretti. Bunun, yani Yahudi ulusu için egemen bir devlet fikrini ortaya

atma zemininin hazır olmasının görüntüde iki temel nedeni vardır. İlk olarak, Batı Avrupa’da antisemitizm kendisini kamusal alanda gösteriyor, Yahudiler Almanya dahil bir çok ülkede hala yüksek memurluklara ve orduda yüksek rütbelere kabul edilmiyor, her yandan Aydınlanma-emansipasyon idealinin başarısız olduğuna dair fısıltılar yükseliyordu. İkinci olarak, gerek Avusturya-Macaristan İmparatorluğu içerisinde gerekse de Rus ve Osmanlı İmparatorluklarında genç uluslar hareketlenmeye, birbirlerini ulusal çıkarlar zemininde uyarmaya başlamışlardı. Buna karşılık Rusluk, Türklük üst-kimliği temelinde tepki geliştiren İmparatorluk hükümetleri de aslında halihazırda başlamış olan tepkimeyi daha da hızlandırıyorlardı. Ancak önceki bölümlerde ortaya çıkış nedenlerini ele aldığımız bu iki görüntünün aslında birer neticeden ibaret olduğunu akılda tutmak gerekir. Konunun önceki bölümlerde ele alınan tarihsel bağlamı bir tarafa, böyle bir ortamda, artık bir Yahudi devleti ve onu kurabilmek için uygulanacak bir siyasal programdan bahsetmenin zamanı gelmiş gibi görünüyordu. Modern eğitim almış, aydınlanmış, liberal bir Avusturya-Macaristan Yahudisi olan Herzl, Avrupa’da aydınlanmaya ilişkin coşkunun sönmüş olduğunu, kitabının başında, kendi hayal kırıklığı üzerinden haber vermektedir.

“Bu yüzyıl dünyaya kendi teknik başarılarıyla bir Rönesans hediye etti. Fakat bu hediyein mucizevi gelişmeleri insanlığa hizmet için çalışmadı...Elektriğin sadece seçkin salonlarda bir grup snobu aydınlatmak için icat edildiğini değil, tam tersine, insanlığın karanlıkta kalan sorunlarını aydınlatmak için var olduğuna inanıyorum. İnsanların buna benzer problemleri çok fazla. Bu problemlerden birisi ama asla küçüklerinden birisi olmayan Yahudi meselesidir” (Herzl, 2017: 20).

Pinsker'in 14 sene evvel yayımladığı Oto Emansipasyon broşüründen dramatik bir kopuşla Herzl'in Yahudilerin diğer uluslarla aynı masaya oturabilecek özelliklere sahip bir ulus olduğunu düşündüğü görülmektedir. Yahudi ulusuyla ilgili soruna ilişkin gösterdiği 'çözüm yolu' ile sanki gelecekte haber vermektedir.

"Yahudi meselesi ulusal bir meseledir ve bu sorunun giderilmesi için büyük uluslar tarafından düzenlenmiş bir konsey dahilinde tartışılarak, bunun bir dünya meselesi haline getirilmesi gerekir. Biz bir ulusuz, tek bir ulus (Herzl, 2017: 21)"

Gerçekten de artık bir Yahudi ulusu ortaya çıkmış gibidir; artık, kendisini ulusal temelde tanımlayarak öteki insan gruplarının karşısına konumlayan bir grubun intelijansiyası, bu ulusun diğer uluslar içinde karşılaştığı sıkıntıları, tarihsel bir perspektife oturtma zahmetine katlanmaksızın, tek taraflı bir biçimde ortaya koyabilir, halkının ulusçu duygularını kamçılacak sözler söyleyebilir, ulusunu ortak bir amaç uğrunda harekete geçmeye ikna edebilecek bir perspektif ortaya koyabilirdi. Bu amacın, Herzl'in satırlarında "ikinci" bir "Çıkış" olduğu görülüyor.

"Nerede sayıları fark edilebilir düzeyde çoğalıyorsa, gördükleri zulüm de o düzeyde artıyor... Yahudiler itidalli bir şekilde hem orduda hem özel ve kamu kuruluşlarında yüksek mevkilerde bulunmaktan men edildiler. Üstelik "Yahudilerden alışveriş yapma" sözüyle ticarete de tecrit edildiler. Parlamentoda, toplantılarda, basında, kürsülerde sokakta, seyahatlerde, otellerde hatta eğlence yerlerinde bile saldırı sayıları her geçen gün biraz daha artmakta, zulmün biçimleri ülkeler ve sosyal mekanlara göre çeşitlilik göstermekte. Rusya'da Yahudi köylerinde vergiler çok fazla. Romanya'da bir grup Yahudi nedensiz yere öldürüldü. Almanya'da bazen durduk yere sopaya çekiliyorlar...Paris'te sözde en iyi sosyal mekanlara gitmesi yasaklanırken kulüplerden kapı dışarı ediliyorlar...Cevap verin bana, sayımızın belirgin olduğu

ülkelerde, Yahudi avukatların, doktorların, mühendislerin, öğretmenlerin ve işçilerin durumunu konuştuğumuzda, her gün onların biraz daha hoşgörüsü azalan bir hayatı yaşadığı doğru değil mi? Orta sınıfa ait Yahudilerin her gün tehdit aldıkları yalan mı? Kalabalıklar her geçen gün biraz daha bizim zengin insanlarımıza karşı kışkırtılmıyor mu?...Her şey gerçekten de, bir Berlin değişiminin de dediği gibi açık bir sonuç olan ifadeye çıkıyor: Juden Raus (Yahudiler dışarı). Artık meseleyi en kısa biçimde belirleyelim mi? Biz şimdi ‘çıkalım’ mı ve çıkacaksak nereye çıkalım?...” (Herzl, 2017: 32-33).

Onurlu bir çıkış için tüm şartlar olgunlaşmış görünüyordu. Avrupa’daki sosyal ortam, oyun yazarı Herzl’in kaleminde, vakti zamanında “Çıkış”ı kaçınılmaz kılmış olan antik Mısır hadiselerini anımsatan dekorlarla süslenerek tasvir edilmiş ve sahnelenmeye hazır hale getirilmişti. Bir kez daha, Yahudilerin karşılaştıkları sıkıntılar tarihsel bağlamdan kopartılarak sunuluyordu. Yahudiler en başından beri –kelimenin bugün içerdiği tüm modern anlam bagajı ile birlikte- bir ulustu ve her yerde yalnızca Yahudi oldukları için zulme uğruyorlardı. Zulme uğrayan yegane grup Yahudiler değilse de Yahudilere karşı özel bir nefretin olduğu kesindi; onlara yönelen zulüm diğerlerinden farklıydı. Tüm bu zulmün sebebi binlerce yıllık antisemitizmden başka bir şey olamazdı. Peki Yahudilerin modern “çıkış”ları nasıl gerçekleşecekti? Herzl, okuyucuyu emansipasyon idealinin çökmüş olduğuna, Yahudilerin her yerde yabancı olduklarına, hiç bir yere ait olmadıklarına, 2 bin yıldır her yerde büyük acılar çektiklerine ve bu durumun düzelmesinin kısa ve orta gelecekte mümkün görünmediğine ikna ettikten sonra söz konusu çıkışın ancak modern, egemen bir devletin kurulması yoluyla gerçekleşebileceği fikrini ortaya atar. Fikrin orijinalliği ve onu proto-siyonistlerin fikirlerinden ayıran özelliği, Herzl’in isim vermeden 1881 pogromlarından sonra ortaya çıkan kolonizasyon girişimlerini, Yahudi Devleti’nde “çözüm için ilk girişimler” başlığı altında eleştirmesiyle belirgin hale gelmektedir.

“Yahudilerin sıkıntılarının üstesinden gelebilmek için hazırlanan suni araçların hepsi...dikkate alınmayacak kadar önemsiz eylemlerdi. Birkaç bin Yahudi'yi başka bir ülkeye göndererek ne elde edildi?...Eğer bugün bir devlet inşa etmeyi umuyorsak, bin yıl önce kurulması mümkün olanın tarzında onu inşa etmemeliyiz...” “Biz bir ulusuz...Evet, biz bir devlet oluşturacak kadar kuvvetliyiz. Ülkümüz için gerekli olan bütün insani güce ve kaynağa sahibiz” (Herzl, 2017: 35, 41, 43).

Peki bu insani güç ve kaynak nereye yönelecek, Yahudilerin üzerinde egemen bir devlet kuracakları toprak neresi olacaktı?

“Filistin’i mi yoksa Arjantin’i mi seçmeliyiz?...Eğer Sultan Hazretleri bize Filistin’i verseydi, biz Türkiye’nin bütün maliyesini yeni baştan düzenleme görevini üstlenebilirdik. Biz Türkiye’de Asya’dan gelen barbarlığa karşı bir sınır karakolu, bir kale oluşturabilirdik...Biz varlığımızın garantisini verebilecek, bütün bir Avrupa’yla ilişki halinde olan tarafsız bir devlet olarak kalmalıyız” (Herzl, 2017: 46).

Yahudilerin kendilerine ait modern, egemen bir ulus-devlet kurmaları fikri farklı çevrelerden farklı farklı tepkilerle karşılaştı ve Herzl ile onu takip edenler, zaman zaman aşağılama boyutunda bir çok eleştiriyle yüz yüze geldiler. Bir kere, Ortodoks rabbiler Filistin’de egemen bir devlet kurma fikrinden dehşete kapıldılar. Zira Talmud, Davut soyundan, meshedilmiş bir kralın zuhurundan evvel Yahudilerin toplanıp kendilerine vaat edilen topraklara dönmelerini yasaklıyordu. “Ortodoks Yahudiler açısından bakacak olursak bu hedef Tanrı’dan ümidi kesmek ve ona başkaldırmaktı ki,

erken dönem Siyonistlerin hemen hepsinin ateist, agnostik ya da dini sosyal yaşamlarından çıkarmış kimseler olduğunu göz önüne alırsak, Tanrı'ya isyan bu insanlardan beklenebilecek bir tutumdur" (Aytürk, 2011, 101). Bu çerçevede, Galiçya'da Yahudi haklarının savunuculuğunun lider isimlerinden Haham Samuel Bloch ve Viyana Hahambaşı (baş rabbi) Moritz Güdemann başta olmak üzere önde gelen din adamları, din eksenli düşünen cepheden Siyonizm'e karşı aktif bir eleştiri kampanyası yürüttüler (Wistrich, 1996: 101-103). Bloch ve Güdemann'a göre, Rotschild, Hirsch ve Montefiore'nin bağış şeklinde yaptığı yardımlar ve Brezilya, Arjantin, Kanada ve Filistin'de kurulan tarımsal kolonilerin desteklenmesi olumluydu lakin dinsel yasaklar bir tarafa, Siyonizm ve Yahudi devleti projesi, Yahudilere karşı olan antipatiyi arttırabilirdi. Yahudiler çokuluslu bir devlet içerisinde, kendi etno-dinsel çıkarlarını korumakla birlikte, uluslar üstü bir ümmet olarak kalmalı ve kendilerini ayrı bir ulus şeklinde tanımlamamalıydılar (Wistrich, 1996: 103).

Siyonizm'e karşı aktif bir muhalefet yürüten tek Yahudi grubu dindarlar değildi. Batı Avrupa'da, Fransız İhtilali'nin tetiklemesiyle ortaya çıkan anayasal haklardan faydalanan, gelenek ve yaşam tarzlarını en azından 150 yıldır köklü bir reforma tabi tutmuş, bulundukları ülkelerin kültürlerine asimile olmuş Yahudiler de Herzl'in Yahudi Devleti'ne ve kısa bir süre içinde ortaya çıkacak Dünya Siyonist Örgütü'nün faaliyetlerine kuşku ve korkuyla yaklaşıyorlardı. Rabbiler de dahil Fransız önde gelenlerine göre, Siyonizm, Yahudi milletinin aşkın doğasıyla çelişen bir ucubeden ibaretti. Siyonistler Yahudilik tarihinin de-nasyonalist, "ilerlemeci" ve evrenselci bir tarih olduğunu unutmuşlardı. Daha da vahimi Siyonistler, Yahudilerin dinlerinden başka ortak bir noktaları olmadığını atlıyorlardı (Wistrich, 1998, 65). Almanya'da da önde gelen rabbiler, düşünürler, gazete ve dernekler anti-siyonist bir pozisyon aldılar. *Allgemeine Zeitung Des Judentums* Yahudileri yabancı gibi göstermenin antisemitistlerin ekmeğine yağ sürdüğünü yazıyor, Filozof Herman Cohen Almanya'da

Yahudilerin Alman ulusunun bir parçası olduğunu söylüyor, Alman liberaller Siyonizm'in İsrail'in evrensel mesiyani vizyonunu tamamen yanlış anladığını öne sürüyor, Sigmund Maybaum ve Heinemann Vogelstein gibi önde gelen Berlinli rabbiler, Siyonizm'in Alman ulusçuluğunun terminolojisini kabul ederek Yahudiliğin ruhuna ters davrandığını vaaz ediyor ve ekliyorlardı: “Yahudi ulusu” fiktif bir Siyonist kavramdan ibarettir (Wistrich, 1998, 71-73).

İtiraz, korku ve eleştirilerin dozu ve fazlalığı, Herzl'in yoğun çabalarıyla 29-31 Ağustos 1897'de, Dünya Siyonist Kongreleri'nin ilkinin 208 delege ve bir çok gazetecinin katılımıyla Basel'de toplanmaktan alıkoyamadı. Bu kongrede kurulan Dünya Siyonist Örgütü Herzl'in liderliğinde Rusya'dan ABD'ye kadar yayılmış dağınık vaziyetteki proto-siyonist organizasyonlar için bir çatı örgütüne dönüştü. Her yıl toplanmasına karar verilen Dünya Siyonist Kongresi de Dünya Siyonist Örgütü'nün en üst karar verici organı olacaktı.

b. Sosyalist Siyonizm

“Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından az bir zaman önce, Ber Borochoy adında genç bir Rus Yahudisi, V.İ. Lenin'in Belçika Liege'deki bir konuşmasına katıldı. Bolşeviklerin konuşması sona erince Borochoy ayağa kalkarak Sosyalist Siyonizm vakasını anlatmaya koyuldu. Lenin cevap olarak bir kahkaha patlattı ve muhatabına yapmaya çalıştığı şeyin “hem burada hem de orada olmak” olduğunu söyledi. Siz dedi Sovyetler Birliği'nin gelecekteki lideri, aynı anda iki sandalyede oturmaya çalışıyorsunuz. Ama sorun şurada ki halihazırda bu iki sandalyede de oturuyor değilsiniz; ikisinin arasındaki boş alanda duruyorsunuz” (Cohen M. , 1984: 1).

Filistin'e 1904-1914 arasında göç eden 35.000 civarında Rus ve Doğu Avrupa Yahudisinin büyük çoğunluğu sosyalist fikirlerden etkilenecek, sömürünün var olmadığı yeni bir toplum kurabilme umuduyla Filistin'e gittiler ve ileride İsrail toplumsal yapısının ve ulus inşa sürecinin önemli bir yapı taşı olacak kibutz tipi tarımsal kolonileri kurdular. Bu genç insanların, Rus İmparatorluğu'nda karşılaştıkları tahakküm ve sömürüye karşı baş kaldırarak, sınıfsız bir toplum idealiyle geldikleri yeni ülkede, yerli halkın toprağına ve suyunu el koyan sömürgecilere dönüşmeleri, 1948 savaşı sırasında kaçan Filistinlilerin topraklarına çöreklenme konusunda en mahir ve aceleci olan gruplardan olmaları oldukça ilginçtir. Aslında, İsrail siyasetine en azından 1977 genel seçimlerine kadar doğrudan yön veren İşçi Siyonizmi'nin kökenleri ve gelişimi, hareketin ve temsil ettiği insanların ilerleyen dönemde Filistinlilere karşı geliştirdikleri yaklaşımın ipuçlarını da vermektedir. Bu bağlamda Sosyalist Siyonizm ya da İşçi Siyonizmi adı verilen hareketin kurucu babalarının fikirlerine ve bu ideolojiden temellenen siyasal partilerin duruşlarına ana hatlarıyla değinmek yerinde olabilir.

Rusya'da sosyalist fikirlerin yayılmasıyla, Yahudilerin emansipasyonu kavramı da liberal ideolojik temellerinden sıyrılarak enternasyonal bir bağlamda anlaşılmaya başlandı. Giderek daha fazla sayıda Yahudi sosyalist mücadeleye katılıyor, Yahudi sorununu, genel iktisadi-toplumsal-siyasal sorunların bir alt dalı olarak görüyordu (Traverso, 2016). Daha yapısal ve makro düzeydeki sorunların çözülmesiyle, antisemitizm ve Yahudi sorununun da ortadan kalkacağı öne sürülüyor, Yahudilerin işçi sınıfının safları içerisinde asimile olmaları gerektiği sesleri yükseliyordu (Kuhn, 1998). Öte yandan başını Ber Borochov, Jacob Lestschinsky, Nachman Syrkin gibi isimlerin çektiği bir hareket, Yahudi işçisinin durumunun Avrupa'da işçilerin genel durumlarından ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerek ilk grup olan

Bund'tan²⁶⁷ ayrıldılar. Bunlara göre, genel sosyo-ekonomik problemler içerisinde Yahudi halkının yaşadığı sıkıntıların özel bir boyutu vardı ve bu boyutu hesaba katmayan sosyalist asimilasyoncu Yahudiler hata yapıyorlardı (Perlmutter, 1969: 33).

Ber Borochov'a göre, Marksist ve sosyalistler, genel anlamda ulus sorununu ve özel olarak Yahudi sorununu etraflıca kavrayamamışlardı. Ulus sorunu sosyalizmin üzerinde dolaşıp duran bir hayaletti (Cohen M. , 1984: 1). Borochov, Marksizmi eleştirmek ve ulus meselesinin üzerinde durulmaya değer olduğunu ispat etmek üzere, yine Marks'a başvuruyordu; ancak ulusların ortaya çıkmaları ve çatışmalarını meşrulaştırmaya çalışan bir bakış açısıyla²⁶⁸. Siyonist hareketin iddialarını, Marksist terminolojiden yaptığı kavramsal atıflarla yeniden ortaya koyan Borochov, şu neticeye varıyor: Yahudiler bir ulus olarak zulme uğradıklarından, kurtuluşlarına gidecek mücadelenin de ulusal temelde yapılması gerekmektedir. Ancak bu ulusal mücadele aynı zamanda bir sınıf mücadelesidir. Bu nedenle Yahudi sorunu ancak, proleter Siyonizm adını verdiği, sınıf mücadelesi temelinde formüle edilebilecek bir ideolojinin eyleme dökülmesi ile çözüme kavuşturulabilir (Borochov, 1984: 85-86).

²⁶⁷ 1881 pogromları, Yahudilerin siyasal eğilimlerini etkilemiş, ulusçu duyguların uyanışı, yalnızca Rusya, Polonya, Romanya ve Avusturya-Macaristan'da değil, tüm dünyada Siyon Aşıkları derneklerinin kurulmalarını tetiklemişti. Bu aynı zamanda Rusya'da işçi hareketlerinin de yoğunlaştığı bir döneme rastlıyordu. Marksist Bund hareketi 1897 yılında bir parti haline geldi (Woodhouse & Tobias, 1966: 340). Parti, Lenin ve Troçki önderliğinde Bolşevikler ile Menşeviklerin henüz ayrılmamış olduğu Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi (RSDİP) içerisinde siyaset yapıyordu (Shukman, 1961). Lakin bu ikilinin Yahudiliği ayrı bir ulus değil, yalnızca bir mezhep olarak algılamaları nedeniyle, 1901 yılındaki 4. kongresinde, Bund, RSDİP ile yollarını ayırdı (Tobias, 1961). Bu olaydan sonra Bund'un tabanı, 1903 yılındaki 5. Siyonist Kongre sonrası, yukarıda değinilen Ber Borochov'un fikirleri çerçevesinde teritoryalist yani Filistin'de ısrar eden bir çizgiye bürünerek, Avrupa, ABD ve Filistin'de organize olan Poalei Zion partisi içerisinde toplandı.

²⁶⁸ “Ekonomi Politüğün Eleştirisine Katkı adlı kitabının önsözünde Marks şunları söylüyor: ‘İnsanlar yürüttükleri toplumsal üretim sürecinde, zaruri olarak ve kendi iradelerine bağımlı olmaksızın belirli bazı ilişki biçimleri oluştururlar; öyle ki bu üretim ilişkilerinin biçimleri onların maddi güçlerinin gelişmişlik seviyesine tekabül eder’. İnsan yaşamak için üretmeli. Üretmek içinse çabalarını belirli bir biçime sokmalı. İnsan doğada birey olarak değil, bir birim ve sosyal grup içinde varlık mücadelesi verir” (Borochov, 1984: 51). Borochov, determinist bir çıkarım yaptığı pasajı, oldukça tuhaf bir biçimde, ulusal sorun ve Yahudi sorununun önemine bağlayacaktır. “İnsanların neden toplumsal birimler halinde bir araya geldiklerini aydınlattığımıza göre, ulusal sorun ve temelleri konusuna ilerleyebiliriz. Bir toplum içerisinde farklı gruplar üretim ilişkilerinde farklı pozisyonlar aldıklarından, farklı sınıflar ve bu sınıflar arasında bir mücadele ortaya çıkar. Sınıflardan biri diğerinden daha avantajlıdır...Herhangi bir ulusun bir diğerine karşı pozisyonu işte aynen böyledir...bir birim diğerinin alanını gasp etmeye çalışır...işte uluslararasıdaki mücadele bu şekilde oluşur” (Borochov, 1984: 54-55).

Sosyalist Siyonizm içerisinde temsil edilen gruplar çeşitli eğilimlerden beslenmekte ve ideal toplumsal düzenin nasıl olması gerektiğine ilişkin birbirlerinden farklı sonuçlara varmaktaydılar. Örneğin Ber Borochov Marksizm ve Siyonizm’i sentezleme iddiası ile ortaya çıkarken, Nachman Syrkin sosyal adalet temelinde, yalnızca işçi sınıfını değil, tüm Yahudileri temsil edeceğini öne sürdüğü bir düzen tasavvur ediyordu. Syrkin’e göre, diğer Marksist Yahudilerin düşündüklerinin aksine, Avrupa’dan kitlesel bir “çıkış” ve Filistin’in kolonizasyonu şarttı ancak ulus, Borochov’un yaptığı gibi, sınıfa indirgenmemeliydi (Frankel, 1980, 175). Syrkin ve onun Filistin’deki takipçileri olan David Ben-Gurion ve Yitzhak Ben Zvi’ye göre, sosyalizm, Yahudi ulusunun atalarının dili olan İbraniceyi ve kadim Yahudi kültürünü Filistin’de yeniden canlandırması şeklinde algılanmalıydı (Avishai, 1975: 128). Syrkin’in kanaat önderi, kendisinden bir kuşak önce yazmış, proto-siyonist Moses Hess’ti. Syrkin’e göre Hess, Yahudiliğin içerisindeki sosyalist özü ortaya çıkarmış, Yahudi peygamberlerin öğretileri ile “ilerlemeci” hümanizm arasındaki bağı keşfetmişti (Fox, 1983: 54).

İşçi Siyonizmi adı verilen hareketin içerisinde, mesihçiler, sosyal demokrasi yanlıları, anarşistler, ütopyacı sosyalizmden etkilenenler ve Bolşevizm yanlıları gibi geniş bir yelpazeden gruplar da bulunuyordu (Perlmutter, 1969: 32). Ancak hareketin ana unsurlarının takip ettiği Borochov ve Syrkin gibi yazarların yaklaşımından, tüm bu eğilimler içerisinde mesihçiliğin özel bir konumu olduğu sonucuna varmak isabetsiz olmayacaktır. Mesihçi eğilim, İşçi Siyonizmi’nin bütün türleri ve Poalei Zion²⁶⁹, Ahdut

²⁶⁹ Siyon İşçileri. Bund’un enternasyonalist çizgiden kopması ve parçalanması ile husule gelen bu parti kısa süre içerisinde Siyonist hareketi temsil eder hale gelecektir (Perlmutter, 1969). 1896’dan sonra Herzl’in kurduğu Dünya Siyonist Örgütü içerisinde eriyen Hovevi Zion dernekleri, artık ulus sorununu siyasal gündemlerinin ilk sırasına taşıyan Borochovcu çizgiye kaymıştır (Perlmutter, 1969: 33). Parti sosyalist-ulusalcı olduğu ölçüde, Bund’tan farklı olarak, Yiddiş yerine İbranice’nin günlük hayatta kullanımını, Yahudi ulusal kültürünün yeniden canlandırılmasını öneriyordu. Bund’tan geriye kalan enternasyonalci küçük bileşen ise okullarda Yidiş’in okutulmasını öneriyor, İbraniceye düşmanca yaklaşıyordu (Eck, 1947: 8). Yeniden canlanmış İbrani-Yahudi kültürü, işçi sınıfının haklarını koruyan adil bir düzen ancak Filistin’de tesis edilebilirdi. Bu bağlamda parti, Herzelyen Siyonizm’den farklı olarak, göç ve yerleşim siyasetini teşvik etti. Partinin, Siyonist hareketin 20. yüzyılda Filistin’de

Ha-Avoda²⁷⁰, Ho-Shomer Hatzair²⁷¹ gibi siyasal partileri içerisine sızmış, özellikle 1920'lerle birlikte Siyonizm'in aldığı biçimi, Siyonist tarih yazımını, Siyonist kurumların manda dönemindeki politikalarını, İsrail'in 1948 savaşı ve sonrasındaki politikalarını etkilemiştir. Siyonist ulusçuluk, ideolojik kavram setlerini ve kitlelerin duygularına hitap eden cazibesini Musa dininin kadim mesihçi eğiliminden almış, daha doğrusu kendisini (Waxman, 1987) bunların üzerine kurmuştur. Musa dinine inanan geniş kitlelerin Siyonist davaya katılmaları ve uluslaşmaları, tanrının Yahudilere vaat ettiği adil, özgür ve varsıl "gelecek dünya"nın (Ha Olam HaBaa) kurulacağına ve

uygulayacağı siyasete miras kalan önemli icraatları Filistin'de Yahudi savunma örgütü HaShomer ve Yahudi emek hareketi Kibbush HaAvoda'nın kurulmasıdır. HaShomer (gözcü, koruyucu), Filistin'deki örgütlü Yahudi toplumunun (Yişuv) Araplara karşı korunması için bir gözcü örgütü temelinde kurulmuş, manda döneminde ortaya çıkacak silahlı örgütlerin temelini oluşturmuştur (Goldstein Y. N., 1999). Kibbush HaAvoda (emeğin fethi) hareketi ise moşhavlarda artan Arap işçi çalıştırma eğilimine karşı kurulmuştu. Böylece bölgeye yeni gelen Yahudiler ile Filistinliler arasında işbirliğine dayalı bir ortak yaşam kurulması önünde ilk setler inşa edilmiş oluyordu.

²⁷⁰ Emek Birliği. Poalei Zion partisinin içinde birisi daha ulusçu, diğeri ise Borochovcu çizgiye yakın iki fraksiyon oluşmuştur. Borochovcu sol kanat, daha ulusçu olan kanadın Dünya Siyonist Örgütü'ne eklemlenme önerisini reddetmiş, Dünya Siyonist Örgütü'nün Yahudi işçi sınıfının haklarını görmezden gelen burjuva bir hareket olduğunu öne sürmüştür. Böylece Poalei Zion'un üyelerinin çoğunluğu, kuruculuğunu Yigal Allon ve Yitzhak Tabenkin üstlendiği ancak liderliğinde Ben-Gurion'un bulunduğu, 1919'da kurulan Ahdut HaAvoda (Emek Birliği) içerisinde toplandılar. Partinin Ze'ev Abromovic, Yaakov Zerubavel ve Nahum Nir liderliğindeki sol kanadı Poalei Zion adını muhafaza ederek partiyi ayakta tuttular (Kessler, 2010, 119-120). Kentlere yerleşmiş ve imalat sanayiinde çalışan işçileri temsil eden Ahdut Haavoda, kibutzlarda örgütlenerek tarımsal politikaları öne çıkartan Ha Poel Hatzair (Genç İşçi) ile 1930'da David Ben-Gurion'un liderliğinde birleşerek, İşçi Partisi'nin 1968'de içerisinden çıkacağı Mapai (Mifleget Poalei Eretz Yisrael, İsrail Ülkesi'nin İşçilerinin Partisi)'yi oluşturmuştur (Sheffer, 2015: 6). Parti, 1968'de kendisini feshederek, Rafi (Reshimat Poalei Yisrael, İsrail İşçiler Listesi) ve Ahdut Ha Avoda ile birlikte, bugünkü Mifleget Ha Avoda Ha Israelit'i yani Türkçede bilinen adıyla bugünkü İsrail İşçi Partisi'ni oluşturdu. Ben-Gurion'un kurduğu bu partinin amaçları arasında, tüm sosyalist Siyonist hareketleri bünyesinde toplayarak birleştirmek, Dünya Siyonist Örgütü ile eşgüdümlü çalışarak göç ve yerleşimleri arttırmak, İbranicenin kullanımını yaygınlaştırmak, Kibbush HaAvoda hareketi ve HaShomer'i geliştirmek yer alıyordu. Gerçekten de Mapai, Ben-Gurion liderliğinde Yahudi Ulusal Konseyi seçimlerini kazandığı 1933 yılından sonra tüm bu amaçlarını birer birer gerçekleştirmiş, Dünya Siyonist Örgütü'nün ve dünyaya yayılmış sosyalist Siyonist hareketlerin tüm enerjisini kendi bünyesinde toplayarak Filistin'de Yahudi ulusunu ve ulus-devletine giden yolu inşa etmeye girişmiştir. Mapai, 1933'ten başlayarak 1970'lerin başında mizrahilerin sisteme dahil edilme ihtiyacı ortaya çıkana kadar da Siyonist ideolojiyi ve İsrail siyasetini etkisi altına alacaktır.

²⁷¹ Genç Bekçi. 1913'te Galiçya temelli olarak kurulmuş sosyalist-Siyonist Borochovcu parti. 1919'da faaliyetlerine Filistin'de de başlamıştır. Partinin en önemli özelliği, Filistin'de iki devletli çözümü ilk önermiş hareket olması ve bugüne kadar siyasal varlığını devam ettirmesidir. 1930'larda Arap ve Yahudiler arası ilişkiler bir şiddet sarmalına girerken, Filistin Sosyalist Ligi adında bir platform kurarak Arapları da eşit üyeler olarak buraya kabul etmişler, sendikalara Arapları dahil etmişler, bazı Arap grevlerine iştirak etmişlerdir (Plapan, 1979: 186). Bu parti, onun 1948'de kurulan devamı olan Mapam (Mifleget HaPoalim HaMeuhedet, Birleşik İşçi Partisi) ve Mapam'ın bugünkü ideolojik temsilcisi Meretz'in (dinçlik-coşku) (Reich & Goldberg, 2008: 312) Siyonist hareket içerisinde iyi polis rolünü üstlenmiş oldukları söylenebilir. Meretz sözde barış sürecinde İşçi Partisinin en büyük destekçisi olmuştur (Peled & Shafir, 1996: 408-409). İsrail'de iki devletli çözümü öneren, özgürlükçü, insan hakları savunuculuğu yapan hareketler bir taraftan, Arap ve Yahudi anti-siyonist Marksistlerin içerisinde siyaset yaptıkları Filistin Komünist Partisi'nden rol çalmakta, bir taraftan da Arapların mücadelelerinin radikalleşmesine set çekmektedir. Savaş ve çatışma zamanlarında devletin bekası için (G)üvenlikçi politikaları desteklerken, barış zamanlarında dünyaya İsrail içerisinde Arapların haklarını da savunan Yahudiler olduğu fotoğrafını vermektedirler.

İsrail'in halkının saadet dönemine kavuşacağına ilişkin mesihçi atıf sayesinde gerçekleşmiştir.

2. Siyonizm'in Kitle Hareketine Dönüşümü ve İlk Kazanımları: Herzl'in Diplomatik Girişimlerinden Balfour Deklarasyonu'na

Münih Yahudileri kendi şehirlerinde Yahudi devleti gibi tuhaf ve tehlikeli bir konunun tartışılması ihtimaline karşı yoğun bir direnç gösterince, Birinci Siyonist Kongre 29-31 Ağustos 1897 tarihlerinde Basel'de toplandı. Kongrenin nihayete ermesinin hemen ardından Herzl günlüğüne, “bugün Yahudi devletini kurdum” diye yazarken (Ataöv, 1970: 38), çağdaşlarının bir kısmı bu cümleyi bir fantezi ya da bir demagogun megalomanca hezeyanı (Wistrich R. , 1995: 1) şeklinde algılamış olabilir. Bu durum, önemli bir olayın ilk kıvılcım anında, bir çok insanın olaylar silsilesinin sonunda ortaya çıkacak resmin son halini görebilecek öngöründen yoksun olduğunu göstermekten başka bir şey ifade etmemektedir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi Herzl'in yaptığı şey taşmak üzere olan bir bardağa son damlayı eklemekten ibaretti. Bardağa ilk minik su zerrecikleri 13. ve 14. yüzyıllarda düşmüş, 16. yüzyıldan itibaren ilk su damlaları bardağın zeminine birikmeye başlamıştı; 18. ve 19. yüzyıllarda tarih adeta hızlandı ve yüzyılın sonunda artık bir Yahudi devletinin kurulması için gereken zemin hazırды. Bu nedenle Yahudi Devleti'nin yayımlandığı 1896'dan, 3 Temmuz 1904'te Herzl'in ölümüne kadar geçen 8 yıllık kısa sürede, Yahudi devleti kavramı kamuoyunun nazarında bir fanteziden, uğruna on binlerce Siyonistin emek harcadığı, yüzbinlerce Yahudinin dua ve bağışlarıyla katkı yaptığı somut bir gerçekliğe dönüşecekti. Herzl'in ölümünden sonra hareket, Filistin'de toprak satın alma konusunda esneklik kazanmış, savaşın başladığı 1914'e kadar yeni toprak alımları ve yeni göçler birbirini izlemiş ve bu sayede, Yahudiler kendilerini İngiltere'nin gözündeki Filistin'de dikkate alınması gereken bir muhatap seviyesine yükseltebilmişlerdir. Bu sıçrayış

neticesini 1917’de verecek, Yahudilere Filistin’de bir devlet kurabilmenin yolu Balfour Deklarasyonu adı verilen belgeyle, pratik olarak da açılmış olacaktır.

a. Herzl’in Girişimleri ve Siyonizm’in bir Siyasal Harekete Dönüşümü

Herzl Mayıs 1895’te Yahudi banker ve girişimci Baron Hirsch ile buluşmuştu. Bu buluşmayla ilgili günlüğüne yazdığı uzun izlenimlerin bir bölümü, hem Herzl’in gelecekte izleyeceği adımların ipucunu vermekte hem de Yahudi Devleti’nin yayımlanmasından önce zengin Yahudilerin Herzl’e bakışını özetlemektedir²⁷². Yahudi Devleti 1896’da yayımlandıktan sonra Herzl’in etrafında siyasal programını destekleyen bir çember oluşmaya başladı²⁷³ ve kısa süre içerisinde şöhreti yayıldı. Tüm dünyadan Siyonist siyasal programı destekleyen mektuplar almaya ve ziyaretçiler kabul etmeye başladı (Laqueur, 1976). Artık cin şişeden çıkmıştı; Ağustos 1897’de Basel’de toplanacak kongre, inşa halindeki bu genç ulusun intelijensiyası ve Herzl’i kendilerini zulüm ve sefaletten kurtaracak Mesih olarak selamlayan Doğu Avrupalı kitleler tarafından çağırılıyor, somutlaştırılıyor ve adeta kelimenin gerçek anlamıyla iple çekiliyordu. Herzl’den ve Yahudi devletinin kurulmasını temel alan bir siyasal program söyleminin yarattığı füzyondan etkilenenler yalnızca halihazırda Doğu Avrupa’da bulunan kitleler değildi. Bilindiği gibi 1881 pogromlarından sonra Yerleşim Sınırı, Romanya ve Galiçya’dan yaklaşık 2.500.000 Yahudi çıkmış bunların da büyük kısmı ABD’ye göçmüştü. Bu insanlar, 1882-1897 arasında, Avrupa’daki Siyon Aşıkları’nın bir benzeri olan, Siyona Dönüş dernekleri altında toplandılar. Liderliğini Alman

²⁷² “Alman Kayzeri’ne gideceğim ...Ona diyeceğim ki, ‘bırakın halkımızı gitsinler, burada yabancıyız. Asimile olmaya ne izniniz var ne de buna muktediriz. Bırak bizi gidelim. Size bunun yollarını ve çıkışımız için kullanacağım araçları göstereceğim ki ayrılmanızın etkisiyle bir ekonomik kriz ve vakum ortaya çıkmayacağına kani olasınız’. Hirsch sordu. ‘Parayı nereden bulacaksınız? Rotschild size ancak 500 Frank bağışlar’. ‘Para mı?’ diye güldüm. ‘10.000.000 marklık bir Yahudi ulusal fonu kuracağım’. ‘Bir fantezi’ diyerek gülümsedi Hirsch. ‘Zengin Yahudiler size hiçbir şey vermez. Zengin insanlar cimridirler ve fakirlerin çektiği sıkıntılar umurlarında değildir’ ” (Herzl, 1960: 24). Herzl’in, Musa’nın Mısır Firavunuyla konuşurken kullandığı *ten le anaşi lelehet* (bırak halkımı gitsin) kalıbını kullanması dikkat çekicidir.

²⁷³ Budapeşteli edebiyatçı yazar Max Nordau ve Siyon Aşıkları derneklerinin Almanya’daki lideri David Wolffsohn, bu çemberin ilk halkalarıydı ve 1904’e kadar Herzl’in en büyük iki destekçisi oldular. Hatta Herzl’in bu tarihteki ölümünden sonra da Dünya Siyonist Örgütü içerisinde Herzl’in yaklaşımlarını savundular (Laqueur, 1976).

Yahudisi Adam Rozenberg'in yaptığı bu dernekler, Baron Hirsch ve Rotschild'in Siyon Aşkları derneklerine yaptığı yardımlara destek veriyor, Filistin'de koloni girişimleri için artık ABD'ye yerleşmiş bulunan Yahudilerden bağış topluyorlardı (Halpern, 1979: 16). Öte yandan, ABD'deki Siyonist dernekleri ve aktivitelerini, 1897'de Basel'deki kongreye iştirak eden Avrupa-Rusya Siyonist örgütleriyle karşılaştırmak abartılı olmanın ötesinde anlamsız olacaktır. ABD'den Basel'e, Baltimore Siyonist örgütlerini temsilen Dr. Shepsal Schaeffer, Amerikan Yahudi kadın dergisi editörü Rosa Sonnenschein ve Siyon'a dönüş derneklerinden Davis Trietsch ve Adam Rosenberg dışında katılabilen olmamış, en yoğun Yahudi nüfusunun yaşadığı New York'taki dernekler, Basel'e gidiş geliş harcamalarını kapsayacak 100 doları bile toplayamadığından delege göndermemiştir (Urofsky, 1975: 86).

Yukarıda, Yahudi Devleti'nin yayımlanmasının ardından Avrupa'da Herzl'e ve Basel'de programı ortaya konacak Siyonist harekete karşı tepkiler ve anti-siyonist dirence değinilmiş, farklı grupların, Siyonizm'e hangi gerekçelerle karşı çıktıkları belirtilmişti. Belki de bu noktada ABD'deki anti-siyonist hareketler hakkında da bir parantez açılabilir. ABD'deki Columbia Üniversitesi'nden hukuk ve tarih profesörü Melvin Urofsky'ye göre, Avrupa'dan ABD'ye gelen Yahudi göçmenler, beraberlerinde Avrupa'daki bağlılık kalıplarını da getirmişlerdi. ABD'de göçmenlerin geldikleri ulusa göre bir kıdem düzeni olmamasına ve “gerçek Amerikanlık” fikirler temelinde tanımlanmış olmasına karşın, Avrupa'dan gelen Yahudiler ulusal bir söylem geliştirmekten imtina etmişlerdir. Bu durum da ABD'de Yahudilerin büyük kısmının bu dönemde Siyonizm'e karşı büyük bir korku duymasına neden olmuştur (Urofsky, 1975: 92-96). Urofsky'nin bu yorumu kısmen doğrudur. Ulusçu hareketlerin insanları kutuplaştırdığı Avrupa'nın politik kültüründe yetişerek “Yeni Dünya”ya gelmiş göçmenlerin, devlete olan aidiyetlerinin sorgulanabileceğinden çekinmeleri ve devlet ile

olan bağlarını Fransa ve Almanya'daki emansipasyonun gerektirmiş olduğu temelde²⁷⁴ tutmak istemeleri anlaşılabilir. Ancak bu yorum halihazırda ulus bilinci geliştirmiş ve yeni evlerinde herhangi bir uyum sorunuyla karşılaşmak istemeyen Yahudiler için öne sürülebilir. Unutulmamalıdır ki bu, kimliklerin Araf'ta olduğu bir dönemdi ve geride kalan dindaşları gibi ABD'ye gelen Yahudilerin de bir çoğu zaten hala Yahudiliğin bir din olduğunu, Yahudilerin de bir ulus değil bir ümmet olduklarını düşünüyordu. Bazı yazarlar da ABD'deki Yahudilerin bariz bir anti-siyonist propaganda yürütmelerini reform Yahudiliğinin doğasına bağlamıştır. Buna göre, Berlin Haskalas'ının etkisiyle Almanya'da ortaya çıkan hareket ABD şartlarına göre evrim geçirmişti. Reform Yahudileri, antisemitizmin çok uzun ömürlü olmadığını, emansipasyon idealinin gerçeğe dönüştüğü ABD'nin vaat edilmiş ülke olduğunu, Yahudiliğin evrensel bir din olduğunu, Yahudilerin kutsal mesajı yaymak için dünyaya yayılmış bulunduklarını düşünüyorlardı. Naomi Wiener Cohen'e göre bu sayılan nedenlerle reform Yahudileri en azından 1922'de Filistin mandasının MC tarafından yasallaştırılmasına kadar anti-siyonist tutumlarını sürdürdüler. Bu düşünceler, ABD'nin kurucu babalarının, yeni gelen göçmenlerin Amerikan kültürü içerisinde erimesini ve Amerikanlaşmasını öngören yerleşmiş fikirlerine yani devletin ideolojisine de uygun düşmekteydi (Cohen N. W., 1951: 361-362). Yine bu yorum da bu dönemde kimlik ve aidiyetlerin Araf'ta olduğu gerçeğini görmezden gelerek, ulusal harekete katılmama ya da aktif karşı tutum geliştirme eylemini, Yahudilik dininin kendisine içkin bir nedene değil, modern dönemde devlet, toplum ve birey arasında ortaya çıkan aidiyet sorunlarına, emansipasyonun Fransa ve Almanya'da aldığı şekle ve bunun Yahudiler üzerinde ortaya çıkardığı etkilere bağlamıştır. Bu mantığa göre, Yahudiler kadim bir ulus olarak, normal şartlar altında ulusal davalarına iştirak edecekler, anavatana geri dönerek orada Yahudi devletini yeniden tesis etmek için örgütlenen Siyonist harekete destek vermekten

²⁷⁴ Bu temel, Yahudiliğin bir din olarak algılanmasını, Yahudilerin Alman ve Fransız uluslarının üyeleri olarak görülmesini öngörüyordu.

çekinmeyeceklerdi. Ama ne yazık ki, içinde yaşadıkları şartlar buna elvermiyor, böyle bir eğilim ABD'deki gelecekleri bakımından bir çok risk barındırıyordu. Yoksa, Yahudilerin büyük bir kısmının zaten kendilerini Yahudi ulusunun üyeleri olarak görmemesi, dünyanın farklı yerlerinde yaşayan dindaşlarına ya da Filistin toprağına karşı “ulusal” bağlamda bir yakınlık hissetmemesi gibi bir durum asla söz konusu değildi.

Kongrede genel olarak Siyon Aşıkları'nın ve zengin Yahudi hayırseverlerin o güne kadar göstermiş oldukları çabalar takdir edilmekle birlikte, Siyonist program Herzl'in çerçevesini çizdiği fikirler etrafında oluştu. Buna göre Filistin'e gelişigüzel ve küçük gruplar halinde göç faydasızdı. Toplu halde, yeni bir toplum ve devlet kuracak şekilde göç edilmeliydi. Buysa sadece uluslararası destek ve büyük devletlerle yapılacak bir antlaşma ile mümkündü. Böyle bir garanti var olmadan hamleler faydasız, enerji ve para kayıplarıydı. Harcamaların hayırseverlik formunda yapılması da önemli bir sorundu. Herzl'e göre Filistin ya da başka herhangi bir yere “çıkış” ile ilgili tüm finans kaynakları, enerji ve motivasyon, Siyonist örgüt bünyesinde toplanmalı, belirli bir program ve ajanda dahilinde eyleme geçilmeliydi. Böylece, Kongrenin karar metninde Siyonizm'in amaçları ve Dünya Siyonist Örgütü'nün ilk ajandası özetlenmiştir

- Yahudi ulusu için Filistin'de “kamu hukuku” ile (*G*)üvence altına alınmış bir “ev”²⁷⁵
- yaratılması,
- Filistin'in Yahudi tarım ve sanayii işçileri tarafından, “münasip koşullar altında” kolonize edilmesinin teşvik edilmesi,

²⁷⁵ Programın özeti olan giriş kısmının yazılması sırasında sözcüklerin seçimi delegeler arasında büyük tartışmalara neden oldu. Siyon Aşıkları derneklerinden kongreye katılan genç delegeler Siyonizm'in kimseden saklayacak bir şeyinin olmadığını öne sürerek, kamu hukuku yerine uluslararası hukuk kavramının, ev yerine devlet kavramının yer alacağı daha net bir terminolojinin kullanılmasını önerdiler. Ancak böyle bir eylem henüz emekleme aşamasında olan harekete zarar verebileceğinden daha yumuşak kavramlar kullanıldı (Laqueur, 1976). Max Nordau'nun da önerisiyle devlet sözcüğü yerine ev sözcüğü kullanılmıştır. Buna karşılık Herzl, “Kavramlar için endişelenmeye gerek yok. İnsanlar onu zaten her şekilde Yahudi devleti şeklinde okuyacaklar” demiştir (Esco Foundation, 1947: 41).

- Tüm dünya Yahudiliğinin ve Yahudilerinin, makul ve her ülkenin yasalarıyla uyum içerisinde, yerel ve uluslararası kurumlar vasıtasıyla birbirine bağlanması ve örgütlenmesi,
- Yahudi ulusal bilincinin ve ulusa dair duyguların güçlendirmesi ve teşvik edilmesi,
- Siyonizm'in amaçlarının başarıya ulaşabilmesi için nerede gerekiyorsa, hükümetlerin rızasının alınması için alt yapı hazırlıkları yapılması (Klausner, 1960: 129).

Birinci Siyonist Kongre'nin 1897'de toplanmasının ardından, Herzl'in ilk çabası Abdülhamit ile bir görüşme ayarlayarak Filistin ile ilgili fikirlerini Sultan'a açabilmektir. Ancak bundan evvel Yahudi sorununun en belirgin olduğu ülkelerde, bir Yahudi devletinin kurulması için destek toplamak üzere faaliyetlerine başladı. Bu bağlamda, 1898 Ekim'inde Kudüs'e bir ziyaret gerçekleştirmekte olan II. Wilhelm ile görüştü. Bu görüşmeyi daha Yahudi Devleti adlı kitabı yayımlamadan önce hayal ettiği, 9 Haziran 1895 tarihinde günlüğüne yazdıklarından anlaşılmaktadır²⁷⁶. Günlüğünden anlaşıldığı kadarıyla Herzl, Wilhelm'in Filistin'de bir Almanya protektorası kurulabilmesi için razı edilebileceğini düşünüyordu. Wilhelm bu fikre sıcak bakacak, Abdülhamit'i de protektoranın Filistin'de kurulmasına razı edecekti. Herzl'i bu senaryonun gerçekleşebilir olduğunu düşündüren şey, Wilhelm'in bariz antisemitizmiydi. Buna göre Kayzer, ülkesinde asimile olması mümkün olmayan, "faizci yabancılardan" bu yolla kurtulabilme fikrine sıcak bakacaktı (Herzl, 1960)²⁷⁷.

²⁷⁶ "Önce Çar ile görüşüp Rus Yahudilerinin ülkesinden çıkmaları için izin istemeliyim. Bir kaç yüz bin kişiyi ülkeden çıkartabileceğime dair İmparator sözü vermeli ve bu resmi gazetede yayınlanmalı. Sonra, Alman Kayzeri'yle görüşmeliyim. Sonra Avusturya. Sonra da Cezayir Yahudileri için Fransa" (Herzl, 1960: 52).

²⁷⁷ Gerçekten de 2. Wilhelm, Herzl teklifi kendisine ilk sunduğunda buna sıcak bakar gibi olmuştu. Ancak, Siyonist hareket ve genel olarak Yahudilere herhangi bir sempati beslemediği bilinen Kayzer'i, Herzl'e planını değerlendirebileceği izlenimi vermeye iten şeyin, yalnızca antisemitist düşünceler olamayacağını belirtmek gerekir. Genel olarak, yayılmacı bir politikaya meyleden Almanya'nın sömürgelerini genişletme niyetinde olan Kayzer, bu yolla Filistin üzerindeki etkisini arttırmayı ya da daha basitçe, Filistin'de halihazırda var olan Alman kolonilerine bir yenisini eklemeyi tasavvur etmiş olabilir.

Wilhelm ilk görüşmede Herzl'e olumlu yaklaştıysa da Almanya'ya döndükten sonra bu konuda herhangi bir hamle yapmadı ve kendisine ulaşmaya çalışan Herzl'i görmezden geldi. Bunun üzerine Herzl İstanbul'da Abdülhamit'le görüşme çalışmalarını sıklaştırdı. Bu amaçla Bab-ı Ali'de iyi ilişkileri bulunan Leh bir aristokrat, Philip Mihal Newlinsky ile tanışarak, bu kişinin, kendisinin İstanbul ile temas kurabilmesi için aracılık yapmasını sağladı. Newlinski İstanbul'da Herzl ve Siyonist hareketin desteklemesinin iki konuda faydalı olabileceği havasını yaymaya çalıştı: Ermeni meselesi²⁷⁸ ve Osmanlı maliyesi. Herzl'in kurduğu temaslardan ve aldığı tepkilerden saray çevresinin de bu iki konuda Avrupa'daki Yahudilerin propagandalarının olumlu olabileceğini hesapladığı görülmektedir (Herzl, 1960: 1111-1136). Basında ve finans çevrelerinde etkili olan Yahudiler Ermeni meselesinde gazetecileri Osmanlı lehine etkileyebilir, Osmanlı borçlarının yapılandırılması konusunda da bir katkıları olabilirdi. Ancak Bab-ı Ali'nin Siyonistlere yönelik genel yaklaşımı bekle ve gör idi. Bir taraftan bu iki konuda Yahudilerin ne kadar destek verebilecekleri, ne derece güçleri olduğu, ne kadar etkileri olabileceği ölçüp biçiliyor, bir taraftan da Filistin için bağlayıcılığı olan bir antlaşma koparmak isteyen Herzl oyalanıyordu. Yoksa Abdülhamit'in Siyonistlere Filistin'de toprak satmak, bölgede bir Yahudi egemenliğine izin vermek gibi bir tasavvuru yoktu. Ancak Herzl'in günlüklerinden ve bıkip usanmadan İstanbul ile yaptığı girişimlerden²⁷⁹, kendisinin en azından kesin olarak reddedildiği 1902'ye kadar (Khalidi, 1993: 37-38), Sultan'ın Filistin için Siyonistlerle bir antlaşmaya varacağına yürekten inandığı görülmektedir (Herzl, 1960: 1111-1136).

Ancak Bismarck'ın tersine, karar verme süreçlerinde, sübjektif davranan ve aniden fikir değiştirebilen bir yapıda olan (Mommssen, 1990: 302) Kayzer, görüşmeden sonra konuyla bir daha ilgilenmemiş, Herzl'i geri çevirmiş, Kudüs'teki olumlu tavrından ümitlenen Herzl'i hayal kırıklığına uğratmıştır.

²⁷⁸ 1890'da kurulan Ermeni Devrimci Federasyonu'nun (Taşnak) harekete geçirmesi ile, 1894 ve 1895'te Diyarbakır ve Van'da Ermeni ayaklanmaları çıkmış ve kanlı biçimde bastırılmıştı. 1896'da bir grup Ermeni ulusçusu Osmanlı Bankası'nı bastığında artık Avrupa'nın büyük başkentlerinde, diplomasi koridorlarında ve gazetelerin editörlük bürolarında Ermenilere karşı Osmanlı zulmü konuşulur, yazılıp çizilir olmuştu (Buheiry, 1977: 79-81).

²⁷⁹ Beş kez İstanbul'a gelmiş, Abdülhamit ile görüşebilmek için dağıttığı rüşvetler de dahil yoğun çabaları sonucunda (Herzl, 1960), Sultan'ın huzuruna, 19 Mayıs 1901'de tek bir kez kabul edilebilmiştir.

b. Siyonist Hareketin Herzl Sonrası Evrimi

1902 Haziran'ında Herzl, Joseph Chamberlain'e Yahudilerin yerleşmeleri için Kıbrıs ya da Sina Yarımadası'nda El-Arish bölgesinin tahsis edilmesini öngören bir plan sundu. Ancak bu plan, Lord Rotschild ve Mısır Valisi Cromer gibi isimlerce red edilmişti (Birnbaum, 1990: 40). Yaklaşık bir yıl sonra gerçekleşen Nisan 1903 Kışinev pogromları Siyonist hareketi, Basel Programı'nın icrasına ilişkin bir telaş ve aceleye sevk etmiştir. Pogromlar, Avrupa başkentlerinde de Yahudi sorununu üzerinde durulan bir başlık haline getirmiştir. Herzl de bu arada İstanbul'dan ümidini kesmiş, yönünü Londra'ya çevirmişti. Burada yaptığı temaslar sırasında, Sömürgeler Bakanı Chamberlain, Theodor Herzl'e İngiltere'nin o günkü Kenya topraklarında 13.000 km karelik bir alanı Yahudilerin yerleşimine açmayı teklif etmiş; Herzl de bu öneriye sıcak bakmıştı. Ancak, Herzl öneriyi 1903 Ağustos'unda Basel'de toplanan Dünya Altıncı Siyonist Kongresi'nde sunduğunda, plan, Herzl'in belki de hiç beklemediği bir biçimde Siyonist harekette büyük bir yarılmaya sebep olmuştu (Alroey, 2016: 10-15). Theodor Herzl, Max Nordau, David Wolffsohn gibi politik Siyonistler ve onlardan daha önce ortaya çıkarak düşüncelerini beyan etmiş olan proto-siyonist Pinsker'e göre, Yahudi ulusunun çıkışının gerçekleşeceği yerin bir önemi yoktu. Elbette Filistin ilk seçenekti ama Doğu Avrupa'daki vaziyetin aciliyeti göz önünde bulundurulduğunda, çıkış, Arjantin, ABD, Kıbrıs, Uganda ya da başka herhangi bir uygun bölgeye de olabilirdi. Herzl'in 1897'den beri ilk amacı tüm dünyadaki Siyonistleri bir çatı altında tutarak ortak bir program izlemek, hiçbir grubu Basel Programı'nda belirlenen temel yöntemler konusunda yabancılaştırmamaya gayret etmektir. Bir taraftan Basel Programı etrafında tüm dünyadan Siyonistlerin örgütlenmesi için uğraşırken diğer taraftan da Yahudi devletinin temelini oluşturacağını düşündüğü antlaşmayı ya da yasal garantiyi elde edebilmek için çalışıyordu. Lakin İstanbul, Berlin ve Londra'da Filistin için yaptığı

girişimler başarısız olmuş, Uganda planını 6. kongrede büyük bir muhalefete rağmen kabul ettirdikten kısa bir süre sonra da ölmüştür.

Rus ve Doğru Avrupalı Siyonistlerin Herzelyen politikalar ve liderliği eleştirmeleri Basel Kongresi'ne kadar geriye götürülebilirse de eleştirilerin somut bir şekil alması 5. Siyonist Kongre'nin toplandığı 1901 Aralık'ında başlamıştı. Bu kongrede “demokratik fraksiyon” adı altında gruplaşan Siyonistler, Yahudi din ve kültürü ile İbranice'nin Siyonist program içerisinde önemli bir konumu olması gerektiğini öne sürüyorlardı. Grubun başını Leo Motzkin, Martin Buber, Berthold Feiver ve Chaim Weizmann çekiyordu (Schmidt, 2003: 157). Aynı kişiler, Kudüs'te bir İbrani üniversitesinin açılması konusunda da çalışmalar yapıyorlardı (Katz Y. , 1995: 289).

Bu grubun düşüncelerinin şekillenmesinde daha ilk kongreden itibaren Herzl'i eleştiren Rus Yahudisi Asher Zvi Hirsch Ginsberg (İbranice ve daha çok bilinen adıyla Ahad Ha'am)'in (ö.1827) etkisi olmuştur. Ahad Ha'am'a göre, Herzl'in girişimi Yahudilere yarardan çok zarar getirecek nitelikteydi. Yahudilerin bugüne kadar olan yaratıcılıkları ulusun kendisini algılayışı ve içe yönelmesi ile ilgiliydi. Bu bağlamda içinde olunan çağda Yahudilerin misyonu, modern kültürü, kendi tarihi ve gelenekleri ile olan bağı yitirmeden kendisine has bir potada eritebilmek olmalıydı (Kornberg, 1983: 107-108). Herzl'in politik Siyonizm'i ise modern Avrupa kültürü içinde asimile olan acınası Batı Avrupa Yahudilerinin durumunun bir tezahürüydü. En nihayetinde diğer devletlere benzeyen, özünde Yahudi olmayan bir devlet kurulması amaçlanıyordu. Bu devlet, Herod'un kukla devletinin psikolojik olarak köleleştirilmiş Batı Avrupalı Yahudilerce kurulacak modern bir versiyonu olacaktı. Yapılması gereken evvela Yahudi ulusal kültürünü canlandırmaktı (Goldstein, 2010; Kornberg, 1983). Ahad Ha'am'a göre, acınası vaziyette olan, yoksul Doğu Avrupa Yahudisi değil, bilakis Batılı Yahudilerdi:

“Onlar Doğu Yahudilerinin kendilerine gelip maddi yardım istemelerinden şu sonucu çıkartacak kadar densizdirler: Doğulu Yahudi yalnızca maddi olarak sefalet içerisinde değildir, zihinsel olarak da köleştirilmiştir ve Batı Yahudilerinin kendilerini özgürleştirmelerini beklemektedir” (Ha'am, 1912: 251-252).

Ahad Ha'am'a göre ulusal değerlerini bir kaç ayrıcalık uğruna satılığa çıkartmış Batı Yahudilerinin Doğu Yahudisini zihinsel esaretten kurtarması bahsi münasebetsizcedir. Aslında tam tersi gerçekleşecektir.

“Köle olan sizlersiniz, siz önce kendinizi kurtarın! Ama buna muktedir değilsiniz. Sizden kendinizi özgürleştirmenizi istemek kalpsizlik olur. Bu sizlerin ahlaki kudretinizin üzerinde bir görev. Biz, Doğu'daki yoksul ama inançlılar, sizi bilinçsizce batmış ve boğulmakta olduğunuz köleliğinizden kurtaracağız. Ruhani boşluğunuzu, Yahudilik duygusuyla dolduracağız; sizi yaşayan, canlı bir Yahudiliğe getireceğiz” (Ha'am, 1912: 252).

Ahad Ha'am'ın bu eleştirileri, 1920'lerin sonlarına doğru Siyonist hareketin de önderleri haline gelecek David Ben-Gurion, Yitzhak Ben-Zvi, Chaim Arlosorof gibi figürler tarafından, sosyalist fikirler ile harmanlandı. Ortaya, İsrail'in ulus inşa sürecinin çimentosu olacak TANAK'ı bir tarih metni olarak kabul eden, tanrı inancı olmayan ancak dini, ulusçuluğun olmazsa olmaz iskeleti olarak kullanan bir nesil çıkacaktır. Ahad Ha'am ve takipçileri olan kültürel Siyonistlerin Herzlyen Siyonizm'e tepkisi, sosyalist fikirlerle karşılaşınca ortaya bir sentez çıkmıştır. Bu, anavatanın, İbranice'nin ve atalarla olan kan bağının merkeze koyulduğu; yeryüzündeki tüm Yahudilerin İsrail'e geri dönmesi gereken İbraniler sayıldığı; bu İbranilerin ancak İsrail'de, toprağı

(*G*)üvenli kılarak (*G*)üvende olabileceklerinin öne sürüldüğü; Yahudiliğin doğa üstü-dinsel inanışlarını dışlamış melez bir ideolojidir.

Herzlyen siyasal Siyonizme yönelik tek eleştiri Ahad Ha'am'ın hareketin içeriğine yaptığı eleştiri değildi. Bir grup Siyonist de Dünya Siyonist Örgütü'nün mevcut yapısını, Basel Programı'na ulaşmak üzere giriştiği eylemler ve örgütlenme şeklini eleştiriyordu (Reinharz, 1989: 146-157). Bu noktada Weizmann ve Balfour Deklarasyonu'na geçmeden evvel, pratik Siyonistler denilen bu grubun aktivitelerini, yukarıda Filistin'de kolonizasyon girişimlerini ele aldığımız bağlam ile eklemleyebilmek ve Siyonist hareketin Birinci Dünya Savaşı öncesindeki aktiviteleri özelinde bir değerlendirme yapabilmek üzere küçük bir parantez açılabilir.

Yukarıda Filistin'de Yahudi yerleşimlerinin gelişimi üç safhaya ayrılmıştı. 1881-1900 arasındaki ilk safha Siyon Aşıkları derneklerine Rotschild'in bağışlarıyla gerçekleştirilmiş ancak bu girişimlerden istenilen verim alınamamıştı. 1900'den itibaren Rotschild'in yerleşimleri a-siyonist Yahudi Kolonizasyon Cemiyeti'ne devrettiği, bu çerçevede 1914'e kadar kar amacıyla 24 moşhav kurdurduğuna değinilmişti. Üçüncü safhanın ise Dünya Siyonist Örgütü'nün Herzl'in ölümünden bir süre sonra programını revize ederek, Filistin'de göç ve toprak alımı işlerine ağırlık vermesiyle başladığı aktarılmıştı. Başını Avrupa'da Otto Warburg, Filistin'de Arthur Ruppin'in çektiği grup, tıpkı proto-siyonist Leo Pinsker ve Moshe Leib Lilienblum gibi Filistin'in ivedilikle kolonileştirilmesi, toprak satın alma işinin hızlandırılması taraftarıydılar (Shafir, 2017: 344). Zira Herzl'in stratejisi o güne dek pek bir başarıya ulaşamamıştı. Bu nedenle Dünya Siyonist Örgütü kendisini pratik eyleme yönelecek şekilde yeniden yapılandırmalıydı. Otto Warburg ve Arthur Ruppin'e göre, pratik eylem ve yerleşimlerin artması maddi karın ötesinde Siyonist hareket için bir “duygusal kar” sağlayacaktı (Gross, 1992: 378). Bu yeni eğilim, hem halihazırda Filistin'de yerleşik öncüler tarafından hem de Sosyalist Siyonizm yanlısı Doğu Avrupalı gençler tarafından

desteklenmiştir. Ancak Dünya Siyonist Örgütü'nün göç ve kolonizasyona ilişkin politika değişikliğinin net olarak ortaya çıkması ve eyleme dönüşmesi, Herzl gibi Almanca konuşan, Alman yüksek kültür ağının bir parçası olan Otto Warburg, Arthur Ruppin gibi kişilerin (Penslar, 1991: 2), Dünya Siyonist Örgütü'nün idaresi ve karar alma mekanizmalarında geriye çekilerek yerlerini sosyalist eğilimli Doğu Avrupa Yahudilerine bıraktıkları 1907-1909 yılları arasında gerçekleşmiştir (Sayegh, 1965: 7; Penslar, 1991: 2). Bu yıllar yalnızca göç ve kolonizasyon girişimlerinde Dünya Siyonist Örgütü'nün de dahil olması bakımından önemli değildir. Proto-siyonistlerin girişimleri çerçevesinde Filistin'e yerleşmiş bulunanlar yani büyük devletlerden herhangi bir garanti alınmaksızın da göç ve yerleşimlerin arttırılmasına devam etmeyi destekleyenler ile nihai olarak bir Yahudi devleti kurma vizyonu olanlar arasındaki farklar ortadan kalkmış, Arjantin, Uganda gibi Filistin dışındaki seçenekler kesin olarak rafa kaldırılmıştır.

Böylece, Herzl'den sonra, 1908'de Yahudi Ulusal Fonu (YUF) aparatı üzerinden toprak satın almaya başlayan Dünya Siyonist Örgütü'nün, 1918'de 400.000 dönüm olan tüm Yahudi kolonilerindeki payı, %4 civarına ulaşmıştır (Stein, 1984: 191). Toprak alımları, Filistin Yahudi Kolonizasyon Cemiyeti, Filistin Toprak Geliştirme Şirketi, Afrika-Filistin Girişim Şirketi gibi kurumlar ve 1909'dan itibaren Yahudi Ulusal Fonu aparatıyla Dünya Siyonist Örgütü bünyesinde yapıldı. Ancak bu kuruluşların yanında serbest girişimciler, bankalar ve yerleşimciler tarafından da toprak alımları yapılmıştır (Stein, 1984)²⁸⁰. Dünya Siyonist Örgütü'nün kolonizasyondaki göreceli olarak küçük etkisi, savaştan sonra²⁸¹ artmıştır. Zira Örgüt, bir yandan Yahudilerin satın aldıkları topraklar içerisindeki payını arttırmış; bir yandan da yukarıda sayılan organizasyonlar ve özel kişilerin toprak satın alma tercihlerini yönlendirmiştir. Bu etki Filistin'de

²⁸⁰ 1948'de toplamda 2.000.000 dönüm olan bu topraklar 26.000.000 dönüm olan manda Filistini haritasının yaklaşık %7'sine tekabül ediyordu (Stein, 1984, 191).

²⁸¹ Alımların başladığı 1908'den 1913'e kadar YUF tarafından yaklaşık 50.000 dönüm arazi satın alınmıştır (Laqueur, 1976, 153).

kolonileştirmenin, tarımsal yerleşimlerin, toprak satın almaların ve göçün kümülatif olarak artmasına, Yahudi imalat sanayiinin büyümesine neden olacaktır. Söz konusu etkiyi, Filistin’de kurulması tasarlanan bir devlet için İngiltere’nin garantisini alacak şekilde yönlendiren kişi ise Siyonist hareketin 1920’lerin sonlarına kadar liderliğini yürütecek Chaim Weizmann olacaktır.

c. Balfour Deklarasyonu: Tek Toprak, İki Ulus ve Çatışan Umutlar

“Batı, tanrısal yasa ve ilahi hukukun Siyonistlerin argümanlarını kusursuz biçimde doğruladığını düşünüyor. Yehova bugünkü Filistin’i Yahudilere vermeyi vaat etmiş olabilir ama şüphesiz ki Allah etmedi” (Khalidi, 1992: 3).

Yukarıda ele alınan pratik Siyonistlerin içerisinde, Ahad Ha’am’ın kültürel Siyonizm’inden etkilenmiş bir kesim de vardı. Bunlar bir taraftan Herzl ile Ahad Ha’am’ın içeriğe ilişkin fikirlerini uzlaştırmaya, bir taraftan da hareketin biçimsel yapısını Herzl’in büyük devletlerle yürüttüğü diplomatik görüşmelerden pratik zemine, sahaya yani Filistin’e çekmeye çalışıyorlardı. Bu yeni eğilimden doğacak, sentetik Siyonizm adı verilen girişimin başında, yüksek öğrenimini Almanya’da tamamlamış, 1904’te İngiltere’ye göçerek 1910’da İngiltere vatandaşı olmuş, Rus Yahudisi Chaim Weizmann (Reinharz, 1989) bulunuyordu. Weizmann’ın ister sosyalist kanattan isterse de burjuva kanattan gelsin, asimilasyon fikrine karşı alerjisi Almanya’daki üniversite yıllarında gelişmiş, burada, “Yahudilik itikatında olan Almanlar”ın arasında Ahad Ha’am’ın felsefesinin tam olarak ne ifade ettiğinin farkına varmıştı (Fiedman, 1973: 33).

Ahad Ha’am’ın Weizman üzerinde büyük bir etki bırakmış olduğu (Fiedman, 1973: 33) doğruysa da Weizmann, Herzl’in kişiliğini ve Siyonist harekete yaptığı katkıları da takdir ediyordu. Bir taraftan kültürel Siyonizm’in eleştirilerini dikkate alıyor, diğerk taraftan hareketi daha fazla sahaya çekerek eyleme yöneltmek istiyor ayrıca

da Herzl'in büyük devletlerle bir antlaşma yapma, Yahudi devleti için bir garanti elde etme vizyonundan vazgeçmiyordu. İşte Balfour Deklarasyonu adı verilen belge melez bir kimliğe sahip Chaim Weizmann'ın temsil ettiği siyasal Siyonizm (Theodor Herzl) - kültürel siyonizm (Ahad Ha'am) - pratik siyonizm (Leo Pinsker, Moshe Leib Lilienblum, Otto Warburg, Arthur Ruppın) sentezi ile İngiltere'nin bölgeye ilişkin savaş sonrası planlarının bileşiminin bir ürünü olacaktır.

1882'de henüz göç ve kolonizasyon başlamamışken Filistin'de 24.000 civarında Yahudi bulunmaktaydı. Bu sayı ilk Siyonist Kongre'nin toplandığı 1897'de 50.000'e yükseldi; 1914'e gelindiğinde 85.000'e çıktı²⁸² (Wood, 1973: 21). Bunların yaklaşık 12.000 kadarı kurulan tarımsal yerleşimlerde (moşhav ve kibutzlarda) istihdam ediliyor (Scheneer, 2011: 12), geri kalan kısmı Kudüs, Hayfa, Safed Yafa gibi şehirlerde ikamet ediyor, yerli Yahudiler ve Arapların oluşturduğu Filistin ekonomisine entegre oluyorlardı. Weizmann'ın yaklaşımının merkezinde büyük devletlerden alınacak bir garantinin, Siyonist hareketin pazarlık gücüne bağlı olduğu fikri yatmaktadır. Bu bağlamda, Filistin'de halihazırda artmakta olan Yahudi mevcudiyetini Dünya Siyonist Örgütü'nün strateji değişikliği ile harmanlayarak İngilizlerle yaptığı müzakerelerde bir kart olarak öne sürmüştür (Scheneer, 2011). Bu kartın işe yaraması ve Balfour Deklarasyonu'na giden yolu açması, İngiltere'nin Osmanlı toprakları için savaş sonrası planlarına ve Fransa ile içinde olduğu rekabete bağlı olduğundan burada bu konuyla ilgili bir parantez açmak faydalı olabilir.

İngiltere'nin Filistin ile ilgili Balfour Deklarasyonu'na varacak politikasının temelinde, Süveyş Kanalı ve Hindistan ticaret yolunun güvenliği yatmaktadır (Ataöv, 1970: 41-44). Almanya'nın Osmanlı topraklarına olan ilgisi Abdülhamit dönemine kadar geri gitmektedir ve Berlin-Bağdat demiryolu projesi bunun pratikteki

²⁸² Sayı 1927'de 150.000, 1936'da 400.000'e çıkıyor, 1947'ye gelindiğinde 650-700.000 civarına geliyordu (Wood, 1973: 21).

tezahürüdür. Bununla birlikte İttihat ve Terakki Cemiyeti güdümündeki Osmanlı hükümeti, 1908'den itibaren Almanya'ya daha da yakınlaşmış, ekonomik alanda Alman şirketlerine imtiyazlar verilirken ordu Alman subay ve danışmanlar yardımıyla modernize edilmiştir (Ulrichsen, 2014: 76-78). Bu gidişat, en nihayetinde, Enver Paşa'nın etkisiyle imparatorluğun Almanya'nın tarafında savaşa sokulmasıyla neticelendi. Bu durum 1914 yılından bakıldığında İngiltere'nin savaşın sonuna ilişkin projeksiyonlarını tehlikeye atıyor, Alman etkisinin savaş sonunda bölgede tehlikeli biçimde artabileceği riskini ortaya çıkartıyordu. İngiltere'nin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Hindistan yolunun güvenliğini sağlamaya yönelik politikası, zayıf bir Osmanlı'yı bölgede hayatta tutmak üzerineydi. Ancak Osmanlı'nın Almanya'nın yanında savaşa girmesi, İngiltere'yi daha savaşın başından itibaren savaş sonunda oluşacak tabloyu kendi lehine çevirecek yollar aramaya itmiştir (Ataöv, 1970: 41). Osmanlı Devleti savaşın sonunda ister yenilerek parçalansın isterse de Almanya ile galip çıksın, bundan böyle Hindistan yolunun *(G)üvende* tutulabileceği bir denge politikası içerisinde daha fazla tutulamayacağına göre, İngiltere "Ortadoğu" adını verdiği bölgeye ilişkin politikasını üzerinden gerçekleştirebileceği güvenilir bir ajan bulmalı ya da onu bizzat kendi elleriyle yaratmalıydı.

Öte taraftan, Almanya'nın savaş sonunda oluşturabileceği risk, İngiltere'nin tek çekincesi değildir. Savaşın başlamasından yaklaşık bir yıl sonra, İngiltere, Rusya ve Fransa arasında İstanbul Antlaşması adı verilen gizli bir metinle taçlanacak bir dizi diplomatik görüşme yapıldı. Bunun sonucunda İngiltere ve Fransa, Boğazlar ve İstanbul üzerinde Rus etkisini, bunun karşılığında da Rusya, Mısır, Suriye, Irak ve Arap Yarımada'sında Fransız ve İngiliz etkisi ile, İran üzerinde İngiliz denetimini kabul ediyordu (Goldstein E. , 2013: 58). İngiltere için sorun şuydu ki bu gizli metin, Fransa'ya Suriye'yi bırakıyor, Suriye terimi ise o günlerde hala Filistin toprağını da içerisine alıyordu. Baron Rotschild'in 1882'den beri Filistin'e yaptığı 60.000.000

Franklık yatırımı²⁸³ ve Filistin’de Yahudi Kolonizasyon Cemiyeti bünyesinde çalışan Fransız danışmanlar düşünüldüğünde, savaş sonunda bölgede muhtemel bir Fransa etkisi uzak bir ihtimal sayılmazdı. Savaş İttifak Devletleri aleyhine gelişir de Osmanlı parçalanırsa, Süveyş Kanalı’nın yanı başında Filistin’i de içine alacak şekilde tüm güney Suriye’yi denetleyecek bir Fransa, İngiltere için, en az ilk senaryodaki Almanya etkisi kadar çekinilecek bir olasılıktı. Bu bağlamda Şubat 1916’ya gelindiğinde, Sykes-Picot Antlaşması marifetiyle, işleri İngiltere için karmaşıklaştıran İstanbul Antlaşmasına, İngiltere’nin bastırmasıyla, Filistin özelinde bir şerh düşülecektir. Bu antlaşmaya göre Suriye ve Irak toprakları alfabetik ve renklere bağlı olmak üzere iki kategoride beş parçaya ayrılıyordu (Esco Foundation for Palestine, 1947: 59-60)²⁸⁴. Dipnotta detayları verilen bu antlaşma ile Filistin’de savaş sonrası uluslararası kontrol altında bir yapı kurulması kararlaştırılmıştır. Ancak 4 Şubat 1916’da üzerinde karara varılan antlaşmanın son şemasına göre kahverengi alan içerisinde yalnızca Hayfa ve çevresinden müteşekkil İngiltere kontrolünde bir anklav (Kedourie & Sykes, 1970) kuruluyordu. Böylece İngiltere, Hindistan yolunun *(G)üvenliği* için Filistin’i muhtemel bir Fransız etkisinden kurtarmış, üstüne üstlük bir de bölgenin en önemli limanı üzerinde kuracağı denetime dair bir garanti almıştı. Aslında bu son hamle ile İngiltere, savaş sonrası kurulacak uluslararası yapı üzerinde de kendi denetiminin olacağını sinyalin veriyordu. Geriye yapılacak tek bir şey kalmıştı. Savaş sonu oluşacak muhtemel tabloyu, yani İngiltere’nin Filistin üzerindeki siyasal ve ekonomik kontrolünü

²⁸³ 1908’de değişen stratejisi sonrası Filistin’de yatırımlara hız veren Dünya Siyonist Örgütü’nün savaşın sonuna kadar toplam yatırımı sadece 4.000.000 Frank’tır (Penslar, 1991: 3).

²⁸⁴ Kırmızı alan Basra ve Bağdat’ı içerisine almaktaydı. A parçası, Halep Hama, Humus Şam hattıyla doğuda Musul’u içerisine alıyordu. B parçası, A parçasının güneyinde düşey olarak Gazze’den Akabe’ye çizilen hattın, doğuda Bağdat ve Basra’yı kapsayan kırmızı alanın sınırlarına kadar uzatılmasıyla oluşmuştu. Mavi alan Kilikya’yı kapsıyor ve İskenderun üzerinden tüm Suriye kıyı şeridini, Halep Hama, Humus ve Şam hattını dışarıda bırakacak şekilde, Akka’nın kuzeyine kadar olan alanı kapsıyordu. Kahverengi alan, Akka’nın doğusu ve güneyi, Galile ve Ürdün’ün batısı yani Filistin’i kapsıyordu (Esco Foundation for Palestine, 1947: 61). Antlaşmaya göre, alfabetik bölgelerde Arap devletleri ya da Arap devletleri konfederasyonu kurulacak, A parçasında Fransa’nın, B parçasındaysa İngiltere’nin ekonomik ayrıcalıkları olacaktı. Renkli alanlarda ise, mavi alanda Fransa’nın ve kırmızı alanda İngiltere’nin olmak üzere doğrudan siyasal kontrolü olan yapılar tesis edilecekti. Kahverengi alanda ise uluslararası bir denetim kurulacaktı (Esco Foundation for Palestine, 1947: 61).

meşrulaştıracak bir kutsal aparat yaratmak. Bu aparat, yukarıda ideolojileri ve Siyonist hareketin vizyonuna ilişkin bakış açılarına değinilen sentetik Siyonistler tarafından İngiltere'nin ayağına getirilecektir. Yahudiler “kadim anavatanlarını” Kutsal Kitapta belirtildiği şekilde yeniden “restore edecek”, üzerinde güneş batmayan imparatorluk da Yahudilerin “kutsal” ve “tarihsel” haklarının iade edilmesi sürecinde dünyanın hakimi Büyük Kiros'un imparatorluğunun oynadığı rolü oynayacaktır²⁸⁵.

Siyonist literatürde Balfour Deklarasyonu'na giden taşları döşemiş isim olarak Chaim Weizmann'ın bilgelik ve kurduğu etkili ilişkilere sıklıkla atıf yapılır. Oysa bugünden geriye doğru bakıldığında, Balfour Deklarasyonu'nun, Sykes-Picot Antlaşması ile muhtemel bir Fransız etkisinden kurtarılmış olan Filistin'in Hayfa ve Akka hattı dışında geri kalan kesiminde de İngiltere kontrolünün meşrulaştırılması için İngilizlerce çağırıldığı anlaşılabilmektedir (Gerber, 2008: 39). Bununla beraber, deklarasyonu İngiltere siyaseti için faydalı kılacak şartların oluşmasında Siyonist hareketin 1908'den itibaren göç ve toprak alımlarını artırması, Ahad Ha'am'dan etkilenmiş ve onu Herzl'in vizyonu ile sentezlemiş Weizmann'ın liderliğinde geçen savaş yılları süresince Yahudilerin Filistin'de etkilerinin artmasının rolü yadsınamaz. Weizmann bir taraftan İngiltere'de devlet adamlarının Siyonist hareketi desteklemelerini sağlayacak görüşmeleri yaparken bir taraftan da göüştüğü İngilizlerle görüşmeleri sırasında pazarlık gücünü arttırabilmek için Filistin Yahudi toplumunun

²⁸⁵ Üstelik bu büyük imparatorluk, Nil-Amuderya arasında kalan bölgenin büyük kısmına yayılmış kalabalık bir halk olan Arapların da siyasal ajandalarını yeni bir kutsallık temelinde örgütlemelerini sağlamış; bu ajandayı Filistin özelinde Siyonistlerin kutsal ajandasıyla uyumlaştırmaya çalışmıştır (Tiwabi, 1969). Araplar da artık kendi öz vatanlarında üzerinde güneş batmayan imparatorluğun hükümdarı majestelerinin lütfuyla Osmanlı sultasını bir kenara atıp kendi kendilerini yönetme haklarını kullanacak, kendi kaderlerini ellerine alacaklardı. İmparatorluk, 1915'te Mekke Şerifi Hüseyinle yaptığı görüşmelerde Araplara Toros dağlarının güney eteklerinden İran'a ve Basra Körfezi'ne uzanan, Suriye, Irak ve Arap Yarımadası'nı içerisine alan bir devlet vaat ediyordu. Literatürde Sykes-Picot Antlaşması kadar Balfour Deklarasyonu'nun ilanının da Arapları büyük bir hayal kırıklığına uğrattığına ilişkin bir kanı vardır. Bununla birlikte bu hayal kırıklığında Balfour Deklarasyonu'nun payının Şerif Hüseyin'in şahsiyeti ilişkili olması ihtimali yüksektir. Zira gerek Şerif Hüseyin'in oğulları (San Remo Konferansı'na kadar) gerek İngilizlerin Şerif Hüseyin'in ardından destekledikleri Suud ailesi Siyonizme bir karşı duruş göstermemiştir. Bu bağlamda İngiltere'nin dizayn ettiği politika bakımından aşiretçi Arapların Irak, Ürdün ve Hicaz'da kullanacakları kendi “kendilerini yönetme hakları” ile Filistin'de Yahudilerin egemen olması birbiriyle çelişen bir durum yaratmamıştır.

daha örgütlü bir görüntüye bürünmesini sağlamıştır. 1917 yılına gelindiğinde Siyonistlerin çabaları Lyod George hükümeti nezdinde karşılık bulmuş; İngiltere'nin bölgeye ilişkin siyaseti ile Siyonistlerin siyasal ajandalarını uzlaştıracak bir metin üzerinde anlaşmaya varılmıştır. İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Arthur Balfour, 2 Kasım 1917'de İngiltere Yahudi toplumu liderlerinden Lord Rotschild'e verdiği mektupla hükümetin Filistin'e ilişkin yürüteceği politikayı kamuoyuna duyurmuştur. Buna göre İngiltere hükümeti Filistin'de Yahudiler için ulusal bir yurt kurulmasına sempatiyle bakmaktadır ve bunun için çaba gösterecektir. Ancak kurulacak Yahudi yurdu ve bu yöndeki çabalar ne bölgede halihazırda yaşayan Yahudi olmayan halkların medeni ve dinsel haklarına ne de başka ülkelerde yaşayan Yahudilerin hak ve statülerine zarar vermemelidir (http://avalon.law.yale.edu/20th_century/balfour.asp).

İngiltere'nin Balfour Deklarasyonu ile tüm rakiplerine vermeyi tasarladığı mesaj şuydu: Yahudiler Kutsal Kitap'ta kendilerine vaat edilen topraklara geri dönmektedir. Bu dönüş Hristiyan inancına göre Mesih'in gelmesi ve Cennetin Krallığı'nın kurulabilmesi için gereklidir. İngiltere, Filistin'e ilişkin savaş sonrası planlarıyla Yahudilerin bu geriye dönüşlerini desteklemekte ve garanti altına almaktadır; yani aslında tanrının buyruğunu yerine getirmekte ve tanrısal yasa gereğince hareket etmektedir. Öyleyse İngiltere'nin Filistin ve "Ortadoğu" adını verdiği bölgeye ilişkin siyaseti kendisi için rasyonel olduğu kadar evrensel anlamda meşrudur da.

Bu örtüşmede Weizmann ve sentetik Siyonistlerin, Herzl'in vizyonu ve Ahad Ha'am'ın kültürel Siyonizmi ile felsefesini birleştirerek uygulamaları Filistin'de bir İbrani toplumunun temellerini atarken, İngiltere ile "garanti" konusunda müzakerelerde bulunmalarının oynadığı rol yadsınamaz. Weizmann'ın bu yıllardaki liderliği süresince İbranice gündelik hayatta konuşulan bir dil, yazı dili ve okullarda eğitim dili haline gelmişti (Aytürk, 2010; Divine, 2000: 260). Hastaneler, sinagoglar, Rus aksanıyla da olsa İbranice oyunlar oynanan bir tiyatro (Even-Zohat, 1981: 180), Hayfa'da bir teknik

üniversite kurulmuş (Zaidman & Kark, 2015: 63); kırsal yerleşimler ve kentlerdeki nüfusun yüzyılın başındaki bölük pörçük yapısından eser kalmamıştı. Musa dininin inananları artık, Filistin’de bir kaç on yıl içerisinde İsrail’i yeniden kuracak örgütlü siyasal otorite tarafından yönlendirilen bir nüfusa (Divine, 2000: 261), başka bir deyişle İbrani toplumu haline gelmeye başlamıştı. Savaş sırasında duraklayan göç hareketi yeniden başladığında yeni gelenlerin, bu yeni toplum içerisinde absorbe edilebileceklerini, Yahudi toplumunun Filistin’deki ağırlığının daha da artacağını tahmin edebilmek güç değildi. Gerek dünya-sistemin çok kısa bir süre içerisinde Wilson İlkeleri ile çağıracağı yeni siyasal şablona uyumluluk bakımından gerekse de İngiltere’nin Filistin’deki savaş sonrası planlarını meşrulaştıracak bir varlık olması bakımından Yahudi toplumu, siyasal partileri, savunma örgütleri, Avrupa’dan bölgeye taşıdığı entelektüel birikimi ve yeni kurulan kent Tel Aviv ile destek verilmeye uygundu.

Bu başlığın en başında ifade edildiği gibi, tarihi retrospektif olarak yorumladığımızda tüm 19. yüzyılın toplumların en nihayetinde ulusal şablonlar içerisinde örgütlenmesine zaten gebe olduğu sonucuna varılabilir, ancak ortaya çıkan her şey insanları çevreleyen şartlar kadar tarihi yapan insanların ve onların seçimlerinin de ürünüdür. Siyonist tarih literatürünün, İsrail’in kurulmasını 1882’den itibaren “kendi kaderlerini ellerine alarak kendi kendilerini özgürleştirmeye karar veren Yahudi ulusu”na bağlaması tarihsel yapılar ve eğilimleri görmezden gelen son derece yüzeysel bir okumadır. Bununla birlikte Siyonistlerin aktiviteleri, seçimleri ve çabalarını görmezden gelmek de bugün önümüzde duran neticeleri kavramayı güçleştirecektir. Diğer bir deyişle Herzl’den Weizmann’a uzanan çizgi, Siyonistlerin bu çizgi boyunca yaptıkları tartışmalar, eylemler ve çabalar var olmasaydı 2 Kasım 1917’de, 16. yüzyıldan beri gelişen dünya-sistem, İngiltere’nin emperyalist çıkarları ve kimliklerini

bir ulus olarak yeniden inşa etmeye çalışan yüzbinlerce insanın kesiştiği noktada böyle bir metnin ortaya çıkabilmesi de mümkün olmayacaktı.

C. TARİHİN TELOSU OLARAK ULUS-DEVLET YA DA FİLİSTİN'DE YAHUDİLER İÇİN ULUSAL BİR YURT

“Savaş sona erdiğinde daha evvelden kendilerini yöneten devletlerin egemenlikleri altında artık bulunmayan ve aynı zamanda modern dünyanın ağır şartları karşısında henüz kendilerini yönetmeye de muktedir olmayan koloni ve topraklara şu prensiplerle yaklaşılır: Onların refah ve gelişimleri kutsal bir uygarlık vazifesidir; ve işbu antlaşma kapsamında güvence altına alınmalıdır”²⁸⁶.

İngiltere'nin, Amerikan Siyonistlerinin ABD hükümeti üzerindeki etkisinden istifade etmek suretiyle ABD'yi savaşa sokma yönünde bir beklentisi olduğu doğrudur. Bu durum bazı yazarlarca, Balfour Deklarasyonu'nun yayınlanma sebepleri arasında sayılmaktadır (Reinharz J. , 1992: 464). Bu görüşe göre İngiltere hükümeti, Siyonizm'in Amerikan Yahudileri arasında etkisinin arttığını, bu lobinin Wilson'u savaşa girmeye ikna edebileceğini düşünüyor, bu nedenle Yahudilere hoş görünmeye çalışıyordu (Verete, 1970: 56). Bu inanış üç bakımdan abartılı gibi görünmektedir. İlk olarak, İngiltere'nin Balfour Deklarasyonu'nu yayınlaması için yetecek gerekçeleri yukarıda gösterildiği gibi halihazırda mevcuttu. İkincisi, ABD'deki Yahudi lobisinin Siyonist harekete bu dönemde verdiği destek önemli bir düzeyde değildi ve ihmal edilebilirdi. Hatta ABD'deki zengin Yahudiler arasında güçlü bir anti-siyonist eğilim vardı. Üçüncü olarak, ABD yönetimi halihazırda, yukarıda da değinilen, küresel ekonomi-politik ile ilgili daha makro bir strateji bağlamında(Lebow, 1968), Filistin'deki Yahudi toplumunun 'kendi kaderini belirleme hakkını' destekleyecekti.

Paris Barış Konferansı süresince, Osmanlı'nın Arapların çoğunlukta oldukları topraklarının kendilerine bırakılması şartıyla Şerif Hüseyin'in büyük oğlu Faysal ve

²⁸⁶MC Misakı'nın 22. maddesi. Yale Hukuk Fakültesi'nin elektronik arşivinden faydalanılmıştır: (http://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp#art22)

küçük oğlu Abdullah'ın Siyonizme ve Yahudilerin Filistin'e dair tasavvurlarına herhangi bir karşı duruş sergilemedikleri bilinmektedir. Savaş sona erdiği sırada Faysal hala Büyük Suriye'nin galip devletler tarafından kendisine bırakılacağını düşünüyor, bu bağlamda Balfour Deklarasyonu'na ve Yahudi göçüne prensipte karşı çıkmıyordu. Hatta Araplar'ın temsilcisi olarak Paris'te bulunan Faysal, bağımsızlık sözü karşılığında Filistin'e Siyonist göçe izin verecek bir anlaşma imzaladı (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 200). Aşiretçi Arapların bu tutumları Nisan 1920'deki San Remo Konferansı'na kadar sürecektir (Esco Foundation for Palestine, 1947: 204). Konferans, Milletler Cemiyeti Misakı'nın yukarıda alıntılanan 22. maddesini hayata geçirmekle kalmıyor, Filistin'de bir Yahudi Yurdu inşasının 22. maddenin net bir biçimde ifade ettiği en önemli sorumluluklardan birisi olduğunu, Balfour Deklarasyonu ile MC Misakı'nın hiç bir biçimde birbiriyle çelişmediğini de teyid ediyordu (Esco Foundation for Palestine, 1947: 204). Sonuç olarak 22 Temmuz 1922'de Milletler Cemiyeti kabul ettiği 28 maddelik belge ile Filistin mandasını kuruyordu. İngiltere manda antlaşmasına Balfour Deklarasyonu'nu da eklemiş (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 202); belgenin giriş kısmında “mandanın Balfour Deklarasyonu'nun hayata geçirilmesinden sorumlu olacağı” yazılmıştır. Manda Filistin'de bir Yahudi yurdunun kurulmasını kolaylaştıracak bununla birlikte bölgenin “Yahudi olmayan topluluklarının” sivil ve dinsel haklarına halel gelmemesine de çalışılacaktı²⁸⁷. Ancak giriş kısmının belki de en ilginç ve etkileri bugüne dek uzanacak önemde görünen detayı, Birinci Dünya Savaşı sonrası yaratılacak yeni uluslararası sistemi ayakta tutan kodlardan birisini ortaya koymasındır. Burada, Yahudilerin Filistinle olan tarihsel bağları ve bu ülkede kendilerine ait bir ulusal yurdu yeniden-inşa edebilmelerinin meşru temelleri teyit edilmektedir.

İngiltere ve Fransa, Wilson İlkeleri'nin ve MC Misakı'nın zamanın ruhunu yansıtan anlamının belki de henüz farkında değillerdi. Manda sisteminin gerçekten de –

²⁸⁷ http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp

Misak'ın 22. maddesinde öne sürüldüğü gibi- henüz kendini yönetebilmeye muktedir olmayan toplumları “modern çağın zorluklarına” hazırlama gibi bir misyonu olduğunu, manda rejimleri altında yönetilen tüm toplulukların 30-40 yıl içerisinde ulus-devlet formu kazanacaklarını tam olarak öngöremiyorlardı. Belki de Wilson İlkeleri ve MC Misakı'nın etkisinin, kolonilerde sahip oldukları askeri, ekonomik gücün karşısında kısa sürede unutulacağını umuyorlardı. Yarım asır içinde Hindistan, Hindicini, Cezayir gibi bölgelerde yaşananlar ve sömürgecilerin dirençleri, ayak direktmeleri geriye dönük bu tür bir şüphe uyandırmaktadır. Ne var ki, dünya-sistemin sürdürülebilmesi ve hakim sınıfların varlığı çekebebilmesinin yeni aracı olarak ulus-devlet formu hızla tüm yer küreye yayılacak, doğrudan sömürüye dayalı emperyalist ekonomik sistem yerini ulus-devlet mekanizmalarının yaygın eğitim, medya, bürokrasi ve orduları ile aracısı oldukları dolaylı (post-kolonyal) bir yapıya bırakacaktı. Misakın giriş kısmındaki bu ifade ile, İngiltere'nin bölgedeki çıkarlarını meşrulaştırabilmesi için, Kutsal Kitap tarihi yani tanrı tarafından teyit edilen bir aparat icat ediliyor, Yahudi devleti, tarihin eninde sonunda ulaşması gereken nihai aşama olarak selamlanıyordu. Ancak ifadenin asıl önemi, Wilson İlkeleri ile şematize edilen yeni dünya düzeninde, toplumların içlerinde örgütleneceği siyasal birimler olarak ulus-devletlerin meşruiyet düzeneğini- belki de istemeyerek-haber veriyor olmasındadır. Tarih, zorlayıcı iktidarın, artık ulusal birimler altında örgütleyeceği insanları kendisine ve üzerine çöreklenmiş olduğu toprağa bağlayabilmesi için vazgeçilmez bir krika haline geliyordu.

1. Filistin Mandası ve “Yahudi Yurdu”nun İnşası

a. Filistin Mandası ya da Yahudi Yurdu: Filistin'i Yahudi Ulusal Yurdu Haline Getirecek Yasal Enstrüman Olarak Filistin Mandası Belgesi

24 Temmuz 1922'de Milletler Cemiyeti Konseyi'nde kabul edilerek Filistin mandasını kuran taslak, aslında bu ad altında, kısa bir süre içerisinde kendi kendisini

yönetebilir egemen bir Yahudi devletine gidecek mekanizmayı kuruyordu. Giriş kısmında Balfour Deklarasyonu'nun uygulamaya geçirileceğinin belirtildiği yukarıda ifade edilen belgenin maddeleri de bunun nasıl yapılacağını açıklamaktaydı.

“Mandater devlet, giriş kısmında belirtildiği üzere, Yahudi ulusal yurdunun kurulabilmesi için ülkede gerekli siyasal, idari ve iktisadi şartları oluşturmaktan, hem bu amaç doğrultusunda hem de dini ve ırki farklılıklarına bakılmaksızın Filistin’de mukim olanların kamusal ve dinsel haklarının korunabilmesi için ‘özerk’ kurumlar oluşturmaktan sorumludur”²⁸⁸.

Belgenin 3. maddesinde, mandaterin, “şartlar elverdiği ölçüde” yerel özerkliğe izin vereceğinin belirtilmesi, nüfusu 700 bin civarında olan Filistin’de yaşayan, toprakların %87.5’ine sahip²⁸⁹, 550 bin civarında Müslüman Arap ve 70 bin kadar Hristiyan Arabın yönetimde söz sahibi olacakları gibi bir izlenim verse de, bu maddede geçen “yerel özerklik” ile 2. maddede yer alan “özerk kurumlar”dan belgenin kastettiği şey, hemen aşağıda 4. maddede açıklanmaktadır.

²⁸⁸ Manda belgesinin 2. maddesi. Yale Hukuk Fakültesi’nin elektronik arşivinden faydalanılmıştır: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp

²⁸⁹ Aşağıdaki tablo Yahudilere ait şirketler, dernekler ve bireylerin Filistin’de yıllara göre satın aldıkları toprak miktarını (dönüm) göstermekte, Yahudi Ulusal Fonu’nun bu toplam içerisindeki payını ayrıştırmaktadır. Filistin’in toplam yüz ölçümünün 27.000.000 dönüm olduğu düşünülürse, 1917’den itibaren toprak satışında yaşanan gelişim daha net görülebilir. Ayrıca tabloda görüleceği üzere, Filistin’de göç ve yerleşim stratejisini Birinci Dünya Savaşı’nın öncesinde yeni değiştirmiş bulunan Dünya Siyonist Örgütü’nün finansal enstrümanı Yahudi Ulusal Fonu’nun tüm alımlar içerisindeki payı, 1914’te %4 iken bağımsızlığın ilan edildiği tarihe kadar %50 ye çıkmıştır.

	Toplam	YUF Payı	YUF Payının
Genel Toplam İçerisindeki			
Yüzdesi			
1914	418,000	16,380	3.9
1922	586,147	72,360	12.3
1927	882,502	196,660	22.2
1932	1,025,079	296,910	28.9
1937	1,244,604	369,860	29.7
1940	1,359,857	505,544	37.1
May 15, 1948	2,000,000 (estimated)	928,240	46.4

P. Gurevich and A. Gertz, Jewish Agricultural Settlement in Palestine, Jerusalem, 1936, p. 3’ten aktaran Stein, 1984)

“Yahudi ulusal yurdunun kurulması ile Yahudi ulusunun çıkarlarını ilgilendiren ekonomik, toplumsal ve öteki meselelerde, manda idaresine tavsiyede bulunmak ve işbirliği yapmak üzere, kamusal bir organ olarak Yahudi Ajansı oluşturulacak, bu ajans hükümete ülkenin geliştirilmesinde yardım edecektir. Siyonist Örgüt bu ajans olarak kabul edilecek ve Yahudi ulusal yurdunun oluşturulmasına istekli olan tüm Yahudilerin koordine edilebilmeleri için majestelerinin hükümetiyle istişare halinde olacaktır”²⁹⁰.

Bu maddede sözü edilen işbirliğinin içeriği 6. maddede anlaşıyor. Buna göre, manda hükümetinin özellikleri yukarıda belirtilen “Yahudi Ajansı” ile işbirliği halinde, Filistin’e Yahudi göçünü teşvik edeceği ve Yahudilerin, kamusal amaçlarla kullanılmayan boş hazine arazilerine yerleştirilecekleri²⁹¹. Ancak 7. madde ile birlikte değerlendirildiğinde, 6. maddeye farklı bir açıdan önem kazandıran husus şudur: Söz konusu göç ve yerleştirme hamlesinin, nüfusun “diğer kesimleri”nin haklarına zarar vermeyecek şekilde yapılacağı ilan edilmektedir. Tüm metin içerisinde 15 kez Yahudilerden bahsettiği halde tek bir kez bile Araplardan²⁹² bahsetmeyen metin, Arapları ya giriş kısmında olduğu gibi “Yahudi olmayan unsurlar” ya da yukarıda görüldüğü üzere “diğer kesimler” olarak işaret etmektedir. Manda hükümetinin bir vatandaşlık yasası tesis edeceğini belirten 7. madde, söz konusu vatandaşlık yasasıyla, Filistin’de yerleşmeye karar veren Yahudilerin Filistin vatandaşlığı alabilmelerini kolaylaştıracak hükümlerin belirleneceğini haber vermekte, lakin nüfusun neredeyse

²⁹⁰ Manda belgesinin 4. maddesi. Yale Hukuk Fakültesi’nin elektronik arşivinden faydalanılmıştır: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp

²⁹¹ Manda belgesinin 6. maddesi için Yale Hukuk Fakültesi’nin elektronik arşivinden faydalanılmıştır: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp

²⁹² 18. maddede, “Asyatik Türkiye ya da Arabistan” şeklinde bir kullanım ve 22. madde de “Arapça” sözcüğüne atıf vardır (http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp).

%90'ını oluşturan ve halihazırda Osmanlı vatandaşı²⁹³ olan Araplar hakkında sessiz kalmaktadır.

Son olarak doğal kaynakların kullanımı ve arazi yasası ile ilgili olan 11. maddeye de değinmek gerekir. Buna göre, manda idaresi toplumun çıkarları ve gelişimi için gerekebilecek tüm araçlar ve önlemlere başvuracaktır. Ülkenin doğal kaynakları üzerinde ve doğal kaynakların kullanımıyla ilgili iktisadi teşebbüsler için mülkiyet verme hakkına da sahip olacaktır. Ayrıca, ülkenin ihtiyaçlarına uygun olarak, toprağın yoğun olarak işlenmesi ve yerleşimleri teşvik etmek için bir arazi yasası yürürlüğe koyacaktır. İlginç olan nokta şu ki, maddenin devamında, doğal kaynakların kullanımı, yeni arazi yasasının kodifikasyonu, toprak ve diğer doğal kaynaklar üzerinde kurulacak iktisadi teşebbüsler ve kamusal girişimlerin tertibinde, manda idaresinin, 4. maddede değinilen Siyonist Örgüt, yani Yahudi Ajansı ile istişare ve ortaklık içerisinde hareket edeceği, bu hizmetlerin yükleniciliğinin ve doğal kaynakların kullanımının “adil şartlar altında” Yahudi Ajansı’na bırakacağı ifade edilmektedir²⁹⁴

Siyonistler için işler her ne kadar Filistin manda belgesinde öngörüldüğü kadar pürüzsüz gitmemiş, 1929’da, 1936-39 yılları arasında Filistinli Araplar, Siyonistlere, manda idaresine, İngiltere hükümetine ve dünyaya, “Yahudi olmayan unsurlar” ya da “nüfusun diğer alt-kısımları” olmadıklarını, Filistin’in gerçek sahipleri olarak toprak talanına, aşağılanmaya, yoksullaşmaya direneceklerini göstermiş olsalar da son tahlilde mandayı kuran belgedeki amaçlar öyle ya da böyle bir bir gerçekleşmiştir.

²⁹³ Aralık 1917’den manda Rejimi’nin kabul edildiği 1922 Nisan’ına Filistin toprakları içerisinde kalan insanlar uluslararası hukuk prensipleri gereğince Osmanlı Devleti vatandaşı olarak kaldılar. Nisan 1923’te imza edilen Lozan Antlaşması’nın Ağustos 1924’te yürürlüğe girmesine kadar da böyle kabul edildiler. Bu bağlamda manda devletini kuran belgede özellikle Yahudilere vurgu yapılması ülkeye yeni gelecek Yahudi göçmenlere yasal zemin hazırlama ihtiyacıyla alakalıydı (Qafisheh, 2010).

²⁹⁴ Manda belgesinin 4. ve 11. maddesi için Yale Hukuk Fakültesi’nin elektronik arşivinden faydalanılmıştır: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp

b. “Yahudi Yurdu”nun Gelişimi, Arap İsyanları ve Peel Komisyonu Raporu

İngiltere mandası kurulduğunda Filistin’de yaklaşık 752.000 kişi yaşıyordu. 589.177’si Müslüman, 71.464’ü Hristiyan Araptı. Ülkede ayrıca Müslüman, Hristiyan ya da Yahudi olmayıp büyük kısmı Dürzi olan 7.617 kişi bulunmaktaydı. Yahudilerin sayısı ise 83.790’dır. 1944’e kadar ülkenin nüfusu 1.739.624’e çıkmış; Arapların sayısı iki katına bile yaklaşamamışken, Yahudilerin sayısı yaklaşık 6 kat artmıştı (A Survey of Palestine, 1946: 142). Yahudilerin nüfusunda göçle ortaya çıkan bu patlama bu denli fazla insanı absorbe edecek büyüklükte bir ekonomi oluşturma ihtiyacını husule getirdi. Ancak Yahudi göçünün ideolojik niteliği nedeniyle, bu ekonomi giderek Araplardan ayrışan, ayrıştığı ölçüde dışarıda kalarak belirginleşen Arap ekonomisini periferi haline getiren, periferi haline getirdiğine hem bağımlı hem de onu sömüren bir hal aldı. “Ekonomik girişimi, toprakları ve zenginliği ellerinde bulunduran Yahudiler karşısında Araplar, kendi yurtlarında “ikinci sınıf yurttaş” konumuna düşmüşlerdir” (Sander, 1994: 268).

Bu durum iki ekonomi arasındaki farkları gösteren veriler yardımıyla anlaşılmaktadır. Yahudi göçünün henüz başlamamış olduğu 1880’de Filistinli Arap nüfusun yarattığı ekonomik büyüklüğün %79’u tarıma dayanıyordu. 1935 yılına gelindiğinde imalat sanayiine karşı tarım sektörünün oranı %64’e gerilemişse de Yahudilerde bu oran bu tarihte yalnızca %27’ydi. İngiltere’nin Filistin mandası boyunca, Yahudilerin oluşturduğu ekonomide imalat sanayiinin payı tarıma ağır basmış, 1936-39 Arap isyanlarından sonraysa, imalat sanayiinde çalışanların sayısı tarımda istihdam edilenlerin sayısını geçmiştir (Shafir, 2011: 613). Aynı dönemde Arapların sahip oldukları ekonomik büyüklük içerisinde imalat sanayiinin payı yalnızca %10’dur. Daha 1935 yılında Arapların ürettikleri toplam malın %14’ü Yahudilere satılıyor, bu tutar Arapların toplam gelirleri içerisinde %56’ya tekabül ediyordu. Oysa ürettikleri toplam malın yalnızca %7’sini Araplara satan Yahudilerin toplam gelirleri içerisinde bu

malların satışından gelen tutar, toplam ihracat hasılatının %27'sine karşılık geliyordu (Shafir, 2011: 613).

Siyonizm ilk doğduğu zamanlardan itibaren ekonomiye ilişkin bakışında, Yahudi emeğinin normalleştirilmesine yönelik bir vizyon barındırmaktaydı. Buna göre, çağlar boyunca seyyar satıcı, işportacı, finansör, tüccar olarak yaşamlarını sürdürmüş kitleler normalleşmeli ve tarımsal ve endüstriyel alanlarda istihdam edilmeliydi. Manda döneminde bu vizyona yönelik girişimlere “emeğin verimli hale getirilmesi” adı veriliyordu (Molcho, 2011: 125-126). Yahudi emeğinin çağlar boyunca tarım ve sanayi gibi üretken alanlardan Avrupalı Hristiyanlar tarafından dışlanmış olduğu iddiası üzerine temellenen işçi Siyonizmi, emeğin fethi, emeğin üretkenliği, emeğin normalleşmesi gibi adlar altında benzer bir dışlamayı Araplara karşı başlatmıştır. Siyonistler, kolonileştirdikleri Filistin’de, Yahudi işçi federasyonu Histadrut aracılığıyla Araplara karşı ekonomik ayrımcılık yaparak onları önce katma değeri yüksek sektörlerden, sonra da tarım sektöründen dışlamış, bu sayede bir taraftan “Yahudi yurdu”nun fiziksel gereksinimlerini imar ederken diğer taraftan ulus inşasının üst yapısal gereksinimlerini tatmin etmişlerdir. Araplardan temizlenmiş ve özgürleştirilmiş alanlar yaratılır-fethedilirken, aslında ulus da kendisini yeniden inşa etmektedir. Diğer bir deyişle kadim ulus bu topraklara hem onu yeniden inşa etmek için hem de yeniden inşa olmak için gelmiştir (Wolfe, 2006: 390). Hala Sürgün’de bulunup Filistin’e göçmeyen Yahudiler ise verimsiz bir tür olarak kalmakta, Filistin’de ortaya çıkan “yeni Yahudi” türüne dahil olma fırsatını kaçırmaktadır. Eğitimsiz, vasıfsız Arap ötekiye karşı, Yahudilere, üstün bir ulus oldukları, eski altın çağı yeniden yaratmak üzere bozguncu sürüsü Arapların doluştuğu bu topraklara geri dönmüş bulundukları *(H)atırlatılmıştır.*

Histadrut aracılığı ile girişilen iktisadi-siyasal periferileştirme hamlesinin Arap toplumu nezdinde Yahudilere karşı kısa süre içerisinde bir hoşnutsuzluk ve öfke dalgası

uyandırmış olması şaşılacak bir durum değildir. 1935'te Filistin'de bulunan 1212 imalat şirketinin 872'si Yahudilere aitti. Bu atölye ve fabrikalarda 13.678 Yahudi işçi çalışıyor, Arapların elinde bulunan imalat yerlerinde ise yalnızca 4000 işçi istihdam ediliyordu. Bu atölye ve fabrikalarda 1935 yılında Yahudiler 6.000.000 Filistin lirası²⁹⁵ hasılat elde ederken Araplar kendilerine ait imalathanelerde 1.545.000 Filistin lirası hasılat elde edebiliyordu. Daha da önemlisi İngiltere'nin Filistin mandası hükümetinin sağladığı fonların %90'ı Yahudilere veriliyor, bu oran 1935 yılında yıllık 5.789.000 Filistin lirasına denk geliyordu (Kanafani, 1972: 13).

1922'de Filistin'in GSMH'nin %81'ini Araplar ortaya çıkartıyorlardı. Nüfusun yalnızca %11'ini oluşturan Yahudilerin GSMH'nin %19'unu üretmeleri iki topluluk arasında daha en baştan bir gelir dengesizliği olduğunu göstermektedir. Bu dengesizlik yıllar içinde artacak toprakların el değiştirmesi ve göç ile birlikte Arap isyanlarının zeminini hazırlayacaktır. 1922-1947 arasında Filistin'in nüfusu 752.000'den yaklaşık 2.000.000'a çıkmıştı ve bu artışın %55'i Araplara aitti. Geriye kalan %45'in büyük bir kısmı Yahudi göçü kaynaklıydı. Yahudilerin nüfusa oranı 1922'de %11 iken 1931'de %17'ye, 1947 sonunda ise %31'e çıkmıştır. Yahudilerin genel ekonomik büyüklük içerisindeki payları nüfus artışına paralel biçimde artmış, Arapların GSMH içerisindeki payı 1931'de %59'a, 1933'te %43'e gerilemiş ve mandanın sonuna dek %42-%45 aralığında seyretmiştir (Metzer, 1998: 15-16). 1937 yılına gelindiğinde bir Yahudi emekçinin ortalama maaşı bir Arap emekçiden %145 daha fazla haline gelmişti. Bu oran belirli sektörlerde daha da vahim durumdaydı. Örneğin Araplar Yahudilerden tütün fabrikalarında %233, tekstil fabrikalarında da %433 daha az maaş alıyorlardı (Kanafani, 1972: 13).

²⁹⁵ Filistin lirası ya da Filistin poundu, manda döneminde 1927'den itibaren kullanılan para birimidir. Bir Filistin lirası bir İngiliz Sterlini'ne eşitti.

İki toplumun nüfus sayıları karşılaştırıldığında, daha 1922’de dengesiz olan gelir dağılımının 1930’ların ortasında iyice dengesizleşerek, Yahudi ile Arap arasında bir uçurum yarattığı ve 1936-39 arasında da toplumsal patlamanın nedenlerinden birisi olduğu söylenebilir. Yine de Arap toplumsal patlamasının ortaya çıkardığı öfke, yalnızca Yahudilere değil, İngiltere’nin Filistin manda hükümetine de yönelmiştir. Arapların yaşam şartlarındaki dramatik gerileme, kontrolsüz biçimde devam eden göç dalgası ve toprakların hızla el değiştirmesine paralel biçimde gelişmekteydi. Göç, toprak satışları ve Yahudi toplumsal-iktisadi kurumları İngiltere’nin manda hükümeti tarafından hem siyasal hem de ekonomik olarak destekleniyordu. Dolayısıyla, yaşam koşullarındaki kötüleşmeden Yahudiler kadar İngiltere ve manda hükümetinin de sorumlu tutulmuş olması normaldir. Bu durum ayaklanmanın ilk planda örgütlendiği ideolojik bağlamı da belirleyecektir.

1880’de Lazkiye’de doğmuş, El-Ezher Üniversitesi’nde eğitim görmüş ve burada İhvan ideolojisine de temel olacak görüşlerle tanışmış İzzettin Kassam, Kudüs Müftüsü Emin El-Hüseyni’nin aksine bozulma, ahlaki çöküntü, adaletsizlik ve yoksullukla ulusçu değil, ümmetçi bir temelde mücadele edilmesi gerektiğini düşünüyordu. 1911’de İtalyanlara karşı Trablusgarp’ta, Birinci Dünya Savaşı sırasında da Fransızlara karşı Suriye’de İslami temelde enternasyonal bir mücadele yürütmüştü. 1922’de Suriye’den Filistin’e göç etmiş, bir taraftan Hayfa’da verdiği vaazlarla direnişin ideolojik zeminini hazırlamış diğer taraftan da 1931’de Siyonistlere ve manda hükümetine karşı başlatacağı “cihat” hareketi için Kassamiler adı verilen bir “mücahit” yapılanması-örgütü kurmuştur. Aynı yıl Jabotinsky liderliğinde Yahudi yeraltı örgütü İrgun²⁹⁶ ve daha radikal Stern çetesi’nin (Lehi) de kurularak şiddet eylemlerini başlattıkları not edilmelidir (Freas, 2017: 82-83).

²⁹⁶ Ha İrgun Ha Tzvai Ha Leumi be Eretz İsrail yani İsrail Ülkesindeki Ulusal Askeri Organizasyon. Viladimir Jobotinsky tarafından 1931 yılında kuruldu.

Kassam, Müslümanlar arasında toplanan yardımların camilerin onarılması için değil, “ikiz kafirler” olarak nitelediği Yahudi ve İngilizlere karşı kullanılmak üzere silah almak için harcanmasını vaaz ettiğinde, El-Hüseyni tarafından Filistin camilerinde vaaz etmekten men edilmiştir. Hüseyini, Kassam’ın cihat hareketini desteklemediği gibi harekete başından beri ket vurmaya çalışmıştır (Mattar, 1988: 234). Üst bölümlerde ele alınan, 1858 Arazi Kanunnamesi’nin getirdiği dönüşümlerden yararlanarak, Filistin’de toprak ve ticaret rantından nemalanan Hüseyiniler ve Nashashibiler gibi büyük ailelerin, İslami zeminde örgütlenen, yoksullar için adalet arayışında olan bu tür bir harekete nasıl bir tiksintiyle yaklaşmış olabileceklerini tahmin etmek zor değildir.

1935 yılına gelindiğinde artan göç (yılıda 60.000 kişi) ve toprakların el değiştirmesi Arap köylülerin şehirlere yığılma eğilimini arttırmıştı. Şehirlerde toplanan işsiz ve öfkeli bu kitle Şeyh İzzettin El-Kassam’a büyük saygı besliyor ve onun fikirleriyle hem Siyonizm’e hem de emperyalizme daha da biliniyordu. 1935 Kasımı’nda Ya’bad ormanında düzenlemekte oldukları gerilla faaliyetleri sırasında, Kassam’ın bir grup “mücahit” ile birlikte İngilizler tarafından öldürülmesi (Swedenburg, 1987: 9), gerek şehirlerde gerekse kırsal alanlarda kalabalıkların huzursuzluklarının artmasında, Yahudi yerleşimlerine, manda memurlarına, askerlere, Yahudi sivillere yönelen, grevlerin yanında şiddet eylemleri şeklinde de tezahür eden bir isyan dalgasına dönüşmesine sebep oldu (Hughes, 2009: 313; Swedenburg, 1987). Üç yıl sürecek ve ancak 18.000 İngiltere askerinin katıldığı geniş çaplı operasyonlarla kanlı biçimde bastırılabilen isyanların sonucunda, 5.000-6.000 civarında Arap öldürülmüş, 15.000 kadarı da sakat ve yaralı bırakılmıştır (Hughes, 2009: 348).

Böylece, İkinci Dünya Savaşı’nın eşiğinde İngiltere, 1917’de verdiği sözü yerine getirmiş, bu sözün yerine getirilmesinin Arap toplumu nezdinde ortaya çıkardığı pürüzleri, Arapların İslami temelde örgütlenmiş liderlerini ve savaşacak durumda olan gençlerini katlederek, Arap toplumunu silahsız, ideolojisiz ve savunmasız bırakarak

ortadan kaldırmıştı. Ortadan kaldırdığı pürüzlerin yeni bir vakum yaratmaması için de Arapların da Yahudiler gibi ulusal temelde örgütlenmelerini sağlayacak hamleleri yapmış, iki toplumun bir olağanüstü hal mantığı ve *(G)üvenlik* paranoyası altında, ulus-devlet saplantısı ve şiddet sarmalının içerisine çekilmesinin altyapısını hazırlamıştır.

“ ‘Yarım bir somun, ekmeksiz kalmaktan iyidir’ sözü bir İngiliz atasözüdür...Taksim şu anlama geliyor: Kimse istediklerinin tamamını elde edemeyecek. Araplar uzun zamandır meskun bulundukları ve yönettikleri toprakların bir kısmı üzerindeki egemenliklerinden mahrum kalmaya boyun eğmeliler. Yahudiler de İsrail ülkesinin, bir zamanlar hükmettikleri ve şimdi de hükmetmeyi umdukları topraklarından daha azına rıza göstermeliler. Buna rağmen her iki taraf da taksimin avantajlarının dezavantajlarına ağır bastığını göreceğe benziyor. Zira hiçbir tarafa istediklerinin tamamını vermese de iki tarafa da en çok istediği şeyi veriyor: Özgürlük ve güvenlik” (Palestine Royal Comission Report, 1937: 394).

Peel Komisyonu raporunun²⁹⁷ sonuç kısmının başında yaptığı özgürlük ve *(G)üvenlik* vurgusu dikkat çekici olmasının ötesinde, anlamlıdır. Taksim ile vaat edilen özgürlük ve *(G)üvenliğin* o zamanlar Filistin olan topraklarda bugün iki taraf için de hala sağlanamamış olması, yalnızca 1936’dan bugüne birbirini tetikleyerek gelişen, 1948, 1956, 1967, 1973, 1987, 2001, 2004, 2006, 2008, 2012 ve 2018’de patlamalar şeklinde dışa vurulan trajik olaylar silsilesi ile açıklanamaz. Yukarıda işaretlenen tarihlerde ortaya çıkan olaylar hiç şüphesiz birbirlerini tetiklemiş, biri bir diğerinin - kısmen de olsa- sebeplerinden birisi olmuştur. Ancak tarihe farklı bir ölçekten bakıldığında tüm bu olayların aslında neticeden ibaret olduğu görülecektir. Bu tezin ilk ve ikinci bölümü boyunca birbirinin içerisine geçmiş üç kademeli bir ölçek

²⁹⁷ 1936 yılında patlak veren Arap ayaklanmaları İngiltere hükümetini kargaşanın nedenlerini incelemek üzere bölgeye bir komisyon göndermeye itti. Kasım 1936’da Filistin’de incelemelerine başlayan Lord Robert Peel liderliğindeki komisyon, Temmuz 1937’de çalışmalarını tamamladı ve 1936 Beyaz Belgesi adıyla yayınlandı. Peel Komisyonu raporu manda yönetiminin sorumluluklarını yerine getirmede başarısız olduğunu öne sürüyor ve Araplar ile Yahudiler arasındaki anlaşmazlıkların uzlaştırılmaz olduğu vurgulanıyordu. Bu çerçevede Rapor, majestelerinin hükümetine Filistin’deki iki toplumun birbirlerinden ayrılmasını, toprağın bu iki ulus arasında bölünmesini tavsiye ediyordu (Palestine Royal Comission Report, 1937).

oluşturulmaya, oluşturulan ölçek, üzerine yerleştirilen verilerle test edilmeye çalışıldı. Tarihe bu ölçekten bakıldığında, “güvenlik” ve “özgürlük” kavramlarının halihazırda kabul edilen anlamlarının, yanıltıcı olabileceği, dahası *(G)üvenlik* ve *(Ö)zgürlüğü* büyük harfle yazmamızın gerekçesi olan bu yanıltıcı anlamların birer netice olduklarını öne sürdüğümüz olayların esas sebeplerinin inşasında, zorlayıcı iktidar bakımından vazgeçilemez fonksiyonlara sahip olduğu görüldü.

Bu bağlamda raporun vaat ettiği *(G)üvenlik* ve *(Ö)zgürlüğün*, aslında insanların en çok istedikleri ve ihtiyaç duydukları şeyler değil, Yahudiler ve Arapları, “ taraflar”, mümkünse kadim birer ulus teşkil eden taraflar şeklinde tarif etmekte çıkarı olan yapının kullanmak zorunda olduğu iktidar teknolojisi olduğu söylenebilir. İktidar bileşenleri içerisinde yönetenler kadar toplumun en alt kademesinde olanların dahi bulunduğu kompleks bir yapıdır ve 20. yüzyıl ile birlikte, kapitalist dünya ekonomisinin ulusal birimlerin yaygınlaşmasına ihtiyaç duyduğu bir çağ başlamıştır. Bu bağlamda Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanların, Peel Komisyonu raporunun vardığı sonuçları meşrulaştıracak şiddet olaylarının içerisinde çekilmesi anlaşılır hale gelmektedir.

Öncelikle belirtilmelidir ki 1935 yılına gelindiğinde, Filistin’de, bütünleşmeleri için henüz fırsatların kaçırılmamış olduğu iki ayrı ekonomi ve toplum ortaya çıkmıştı (Shafir, 2011: 612-613). Bu durum, İngiltere’nin Filistin mandasını kuran yasal belgede, ifade edilen amaçların gerçekleşmeye başlamış olduğunu göstermekteydi. Öte yandan Peel Komisyonu raporu incelendiğinde, metnin yazarlarının İngiltere mandasını kuran belgede tescil edilen amaçları görmezden geldiği görülmektedir. Rapor, İngiltere’nin Filistin mandasının, Filistin’de Yahudiler ve Araplar arasında bir uyum, birlikte yaşama kültürü ve ortak çıkarlar yaratmakta yani verdiği sözleri tutmakta zorluklar yaşadığı, başarısız olduğu sonucuna varmakta, rapor boyunca bu başarısızlığın tezahürleri olan veriler ortaya koyulmaktadır. Benzer şekilde metni yorumlayan, Kaliforniya Üniversitesi Sosyoloji kürsüsünden Gerson Shafir, Kolarado Boulder Üniversitesi tarih

kürsüsünden Lucy Chester gibi akademisyenler de raporun İngiltere mandasının bütünleşik bir Filistin ekonomisi ve toplumu oluşturmaması konusundaki “zafiyetini tespit etmiş” olduğunu öne sürerek, raporun yazarları gibi, kendilerinin de mandanın esas amacına vakıf olmadıkları şüphesini uyandırmışlardır (Chester, 2008: 499; Shafir, 2011: 613). Gerson Shafir, Filistin’de iki ayrı ekonomi ve toplum oluşmasını Dünya Siyonist Örgütü ve Filistin’de ona bağlı faaliyet gösteren şemsiye örgüt olan İşçi Yerleşimi Hareketi’nin ulus-devlet inşasına yönelik ideoloji ve eylemleriyle ilişkilendirse de (Shafir, 2011: 614) İngiltere mandasının kuruluş mantığını bu süreçten ayırmış gibidir. Halbuki, İngiltere mandası böyle bir bütünleşmeyi hiçbir zaman amaçlamamıştı. Manda, kan akrabalığı ve ortak anavatan vurgusu temelinde kurgulanmış ulusçu bir ideoloji olan Siyonizm’in ayrıştırıcı doğasına hizmet edecek biçimde tasarlanmıştı.

c. Cennetten Esen Rüzgar: İngiltere’nin Filistin’den Çekilmesi ve İsrail’in Bağımsızlık İlanı

“Majestelerinin hükümeti manda otoritesi olarak Filistin’de “kendi kendini yöneten kurumların” geliştirilmesini temin etme sorumluluğunu taşımaktadır...Filistin nüfusunun sonsuza dek manda vesayeti altında kalmasını, manda sisteminin bütün ruhuna aykırı bir durum olarak görmektedir. Ülke halkının mümkün olduğunca erken bir biçimde tıpkı komşu ülkelerin halkları gibi kendi kendini yönetme hakkından faydalanmaya başlaması uygun görülmektedir. Majestelerinin hükümeti, Filistin’de en nihayetinde nasıl bir anayasal düzen tesis edileceğini halihazırda öngöremese de arzusu bağımsız bir Filistin devletinin kurulmasıdır”²⁹⁸.

²⁹⁸İngiltere’nin yayınladığı 1939 Beyaz Belgesi için Yale Hukuk Fakültesi’nin elektronik arşivinden faydalanılmıştır: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp

1936-1939 yılları arasında yaşanan olaylar ve yaklaşmakta olan savaşta Arap halklarını huzursuz etmeme gayreti İngiltere hükümetini, Yahudi göçünü gelecek beş yıl için 75.000 ile sınırlamaya, Peel Komisyonu'nda alınan taksim kararının üzerine sünger çekerek her iki toplumun haklarının eşit derecede temsil edileceği bir anayasal düzen tesis edileceğini ilan etmeye itti. Bağımsız bir devletin 10 yıl içerisinde kurulacağını bildiren 1939 Beyaz Belgesi her ne kadar Yahudi ve Arap toplumlarını birbiriyle iyi geçinmeye, kurulacak devlet için ortak sorumluluk almaya ve entegre olmaya çağırırsa da hükümetin esas amacını tam olarak gizlemekten uzaktı:

“Filistin’de Araplar ve Yahudilerin ilişkileri er ya da geç ortak anlayış ve iyi niyete dayanmak zorundadır; Yahudi ulusal yurdunun barış, güvenlik ve gelişimi bunu gerektirmektedir”²⁹⁹.

1939 Beyaz Belgesi göçü sınırladığı gerekçesiyle Siyonistler tarafından sert bir biçimde eleştirilmiş ve reddedilmiştir (Ataöv, 1970: 55). İngiltere’nin Filistin’i abluka altına alması ve ülkeye girecek Yahudi göçmen sayısına kota koyması, dindaşları Avrupa’da Hitler’in zulmü altında ezilen Yahudileri İngiliz birlikleriyle çatışmaya ve ülkeye göçmenleri kaçak yollardan sokmaya yöneltti (Sander, 1994: 267). Oysa belge göç konusunda oldukça yumuşak ifadeler kullanmakta, göçün tamamen durdurulmasının söz konusu olmadığından, Yahudi ulusal yurdunun ve Yahudi toplumunun gelişimi için devam etmesi gerektiğinden, ancak izin verilecek sayı belirlenirken ülke ekonomisinin yeni işgücünü absorbe edebilme kapasitesinin dikkate alınacağından bahsetmektedir. Bu bağlamda Alman savaş makinesinin Avrupalı Yahudileri çalışma-ölüm kamplarında köleleştirdiği bir ortamda, Siyonistlerin belgenin

²⁹⁹ http://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp

içeriğini ve ağırlığını abartarak propaganda malzemesi haline getirmiş oldukları söylenebilir. 1942 Biltmore Programı bu propaganda stratejisinin bir ürünü gibi görünmektedir. 11 Mayıs 1942’de New York Biltmore Oteli’nde alınan kararlara göre, Amerikan Siyonistleri, “demokratik özgürlük” ve “uluslararası adalete” tartışmasız bağlılıkları ile Birleşik Devletler ve diğer “Birleşmiş Milletler”in hukuksuzluk ve kaba kuvvete karşı “insanlık” ve “adaletin zaferi” için mücadelelerinde onların yanında olduklarını ilan ediyorlardı. Konferans raporu, “Hitlerin hüküm sürdüğü Avrupa’da”, çalışma kamplarında bulunan Yahudilerin özgürlükleri için dua edildiğini belirtiyor, Yahudi Ajansı’nın Filistin’deki icra birimi olan Vaad Leumi yani Yahudi Ulusal Konseyi’ne ve ülkedeki tüm Yahudi yerleşimine (Yişuv) selam gönderiyordu. Son yirmi yılda Siyonistlerin çabalarıyla, “çöl ve viraneye dönmüş” “kadim anavatanın” tekrar, meyvelerin yetiştiği ve çiçeklerin açtığı eski haline döndürülmüş olduğu tespit ediliyor, yaratılan refah ve değerlerin Arap komşularla paylaşıldığı, Yahudi halkının gelişiminin Arap halkları ve devletlerinin gelişimini hoşça karşıladığı belirtiliyordu. İngiltere’nin 1939 Beyaz Belgesi kesin bir biçimde reddediliyor, belgenin ahlaki ve yasal geçerlilikten yoksun olduğu iddia ediliyordu. Program karar metninin son iki maddesine göre sebepsiz şiddet ve tiranlığın en eski kurbanları olarak Yahudiler, kurdukları Yahudi ulusal yurdunda şimdi de tehdit ediliyorlardı; bu nedenle “Birleşmiş Milletler”in buyruğu altında, kendi bayrakları ile kendilerini koruma ve savaşta rol alma hakları tanınmalıydı. Yahudilerin yurtsuzlukları sorunu çözülmeden, savaşdaki galibiyeti izleyecek “yeni dünya düzeninin” barış adalet ve eşitlik ilkeleri üzerine tesis edilebilmesi mümkün değildi (Emergency Committee of Zionist Affairs, The Biltmore Programme, 2008: 54-55).

Tıpkı Birinci Dünya Savaşı sırasında Siyonist hareketin destek noktasının Orta Avrupa’dan İngiltere’ye kayması gibi, İkinci Dünya Savaşı sırasında da bu destek noktasının ABD’ye kaydığı görülmektedir. Kapitalist iktisadi sistemin sütunlarını ve

onun siyasal çatısını yeniden ve çağa uygun bir biçimde inşa etmeye girişecek ABD'nin yeni kurulacak İsrail'in hamisi haline geleceğini daha savaşın ilk yıllarından itibaren tahmin etmek güç değildir. ABD, gerek 1947 Kasım'ında taksim planının kabul edilebilmesi için harcadığı çabalarla gerekse 1948'de İsrail'i süratle tanınması³⁰⁰ ve 1948 savaşı sırasında oynadığı rol ile İsrail'e bölgede biçeceği rolün ipuçlarını vermiştir. 11 Mayıs 1942'de yayınlanan Biltmore programı metninde, yeni dünya düzeni, demokrasi, adaletin zaferi, tiranlık, uluslararası barış, *(G)üvenlik* gibi yeni dönemin anahtar sözcük, kavram ve söylemlerinin yer alması, Siyonistlerin 14 Ağustos 1941 ve 1 Ocak 1942 tarihlerinde ABD'nin teşvikiyle ortaya çıkan Birleşmiş Milletler paradigmasını hızla kavrayıp kendi çıkarları için kullanmaya başladıklarını göstermektedir.

1939 Beyaz Belgesi'nin yayınlanmasından sonra Haganah ve onun istihbarat örgütü Mossad ülkeye göçmenleri kaçak olarak sokmaya başladı (Ofer, 1984). Bu arada Yahudiler Biltmore Programı'nda da ifade edildiği üzere “kendi bayrakları altında kendilerini korumak ve tiranlığa karşı durmak” için, 1921'de kurdukları savunma örgütü Haganah'yı Avrupa'dan savaş sırasında elde ettikleri teçhizat ve mühimmatlar ile düzenli bir orduya dönüştürmeyi başlamışlardı. Ayrıca 1940'ta ölen Viladimir Jabotinsky'nin düşünceleri ekseninde hareket eden iki revizyonist Siyonist grup da Haganah'dan ayrı olarak yer altında örgütleniyor, *Aliya Bet*³⁰¹ (Ofer, 1984: 160) kapsamında göçmen ve silah kaçakçılığına destek veriyordu. Liderliğine, -gelecekte Likud'un lideri ve başbakan olacak- Menahem Begin'in geçtiği Irgun 1943'ten itibaren³⁰² gerek İngiltere askerleri ve manda görevlileri (Hoffmann, 2011) gerekse de

³⁰⁰ ABD İsrail'i bağımsızlık ilan edildikten 11 dakika sonra (Ataöv, 1982: 171) de facto olarak tanıdı. Bununla birlikte de jure tanıma Ocak 1949'da gerçekleşecektir.

³⁰¹ Siyonistlerin 1939-48 yılları arasında Yahudileri Filistin'e kaçak yollardan soktukları programın adı. Program Kapsamında Filistin'e giren Yahudilerin sayıları tartışmalıdır. Khalidi'ye göre manda dönemi boyunca Filistin'e illegal olarak göç eden Yahudilerin sayısı 120.000 kadardır; bu da tüm Yahudi nüfusunun %15-20'sine tekabül etmektedir (Khalidi, 2006: 64). Yasadışı göçün esas olarak 1939'dan sonra başladığı bilindiğine göre bu sayının büyük kısmının 1939-48 arasında ortaya çıktığı söylenebilir.

³⁰² Aslında Irgun savaş başladığında Avrupa'daki Nazi zulmünü gerekçe göstererek İngiltere ve müttefikleri ile ittifak yapmaya karar vermiş, 1939 Beyaz Belgesi sonrası Filistin'de İngiltere ve manda görevlilerine karşı başkaldırı hareketine son vermişti. Bu geri çekilme Irgun içerisinde de tartışmalara

ülkeden kaçırmaya çalıştıkları Araplar arasında korku ve telaş uyandırmak için şiddet eylemlerine başlamışlardı.

Filistin’de manda yetkililerinin ve İngiltere askerlerinin içine düştükleri durum, Bir taraftan uluslararası kamuoyunda İngiltere’nin prestijine zarar verirken diğer taraftan da İngiltere kamuoyunda manda yönetiminin sürdürülmesine yönelik kuşkuları arttırıyordu. 1945-51 arasında İngiltere’nin dışişleri bakanlığını yürütecek Ernest Bevin, 1946 Kasım ve Aralık’ında ABD’de bulunduğu sırada Dışişleri Bakanı James Byrnes ve Başkan Truman ile Filistin konusunda görüş alışverişinde bulundu (Cohen, M. , 1982: 10). Truman’ın konuya ilişkin değişken tavırlarına karşın, bugünden baktığımızda, bu görüşmelerden çıkartılabilecek sonuç Demokrat Parti’nin 1946 Senato ve 1948 Temsilciler Meclisi seçimlerinde Siyonist lobinin desteğine ihtiyaç duyduğu ve bu ihtiyacın başkanın Filistin’e ilişkin politikasını belirlemesinde etkili olduğudur (Cohen, M. , 1982: 7). Bevin’in ABD’de yaptığı söz konu görüşmeler Truman’ın yaklaşık bir ay önce, 4 Ekim 1946’da Filistin’deki durum ile ilgili yaptığı Yom Kippur konuşmasının ardından gerçekleşiyordu (Cohen, M. , 1982: 6-7)³⁰³. Truman’ın konuşmasındaki can alıcı kısım, Londra Konferansı³⁰⁴ sırasında Filistin sorununun çözümüne yönelik İngiltere hükümetinin getirdiği öneri ile Yahudi Ajansı’nın Aralık ayında Basel’de³⁰⁵ aldığı kararların karşılaştırıldığı, ABD’nin bu önerilere bakışının açıklandığı kısımdır.

sebeplere, Abraham Stern liderliğinde daha radikal bir grup Irgun’dan ayrılarak Lohamei Herut Israel (Lehi), yani İsrail Özgürlük Savaşçıları örgütünü kurmuş, terörist eylemlerini sürdürmüştü.

³⁰³ Truman’ın Ekim’de yaptığı konuşmanın, belirli bir oranda Kasım’daki seçimler için yatırım olduğu düşünülebilir (Cohen 1982).

³⁰⁴ Konferans 1946 yılının Eylül ayında başlamış, oturumlar 1947 Şubat’ına kadar devam etmiştir. Truman konuşmasında konferansın ilk ayı içerisinde yapılan tartışmalara atıf yapıyor. Aslında daha konferans başlamadan evvel, Temmuz’da ABD ve İngiltere, İngiltere vesayetinde federal bir yapı kurulmasını öngören bir “çözüm”e üzerinde uzlaşmaya yakınlardı ancak Kasım ayında yapılacak başkanlık seçimleri için destek kaygısı, Truman’ın Siyonist lobilerinin baskısı altında kalmasına neden oldu. Böylece Truman 30 Temmuz 1946’da Filistin’e ilişkin keskin bir politika değişikliğine giderek ülkenin en azından bir bölümü üzerinde kurulacak bağımsız bir Yahudi devleti fikrine yakın durmaya başladı (Raider, 2009: 183).

³⁰⁵ Konferansa ABD, İngiltere ve Arap devletlerinin temsilcileri katılmış, Siyonistler ve Filistinli Araplar katılmamışlardı (Levenberg, 1991: 619). Ancak konferans sürerken 9-24 Aralık 1946’da Basel’de Dünya 22. Siyonist Kongresi toplanmış ve Filistin’de yaşayabilir bir Yahudi cumhuriyeti kurulmasını öngören bir karar almıştı. Aslında bu karar, Yahudi Ajansı’nın daha Ağustos ayında, İngiltere’nin sonbaharda

Buna göre İngiltere hükümeti konferansta bölgesel otonomi öneren ‘Morrisson-Grady ve Bevin Planlarını’³⁰⁶ sunmuş ancak konferansın başka önerilere de açık olduğunu belirtmişti. Buna karşılık Yahudi Ajansı da “Filistin sorunu”nun çözümü için, Filistin’in tamamında değil ancak bir bölümünde kurulacak, kendi göç ve iktisadi politikasını kendisi belirleyecek “yaşayabilir bir Yahudi devleti”nin yaratılmasını önermişti. Truman’a göre bu öneri Birleşik Devletler’de gerek basında gerekse kamuoyu forumlarında geniş yankı bulmuş ve ilgiyle karşılanmıştı. Truman’ın görüşüne göre Yahudi Ajansı’nın teklifi doğrultusunda uygulanmasına karar verilecek bir çözüm yolu, Birleşik Devletlerde kamuoyu desteğini arkasına alacaktı. Truman iki öneri arasındaki boşluğun “sağ duyulu” ve “iyi niyetli” insanlar tarafından kapatılamayacak derecede büyük olduğuna inanmıyordu ve kararlaştırılacak bir çözüm önerisine ABD hükümeti tarafından destek verileceğini belirtiyordu³⁰⁷.

Özetle, Şubat ayına kadar devam eden Londra Konferansı’nda İngiltere’nin Filistin’de kendi vesayeti altında federal bir yapı kurulmasına ilişkin önerileri kabul edilmedi. Bu durumda ABD’de Kasım’da yapılacak seçimlerin yaklaşmış olmasının da etkisi olabilir (Cohen, 1982: 10). Siyonistler ülkenin en azından bir bölümünde egemenlik, Araplar ise ülkenin tamamı üzerinde egemenlik istiyorlardı. Konferans 1947

Londra’da bir konferans toplayacağı haberinin yayılması üzerine, Paris’te toplanarak almış olduğu kararların bir tekrarından ibaretti. Buna göre müzakereler Filistin’in yeterli büyüklükte bir parçası üzerinde yaşayabilir bir devletin kurulması temelinde yürütülmeliydi. Filistin’e acil olarak 100. 000 Yahudinin göçü serbest bırakılmalıydı. Yine devlet kurulana kadar, acil olarak, Yahudilerin kontrolündeki bölgelere otonomi verilmeliydi (Levenberg, 1991: 621).

³⁰⁶ 1946 Ocak ayından itibaren bir Anglo-Amerikan heyeti Filistin meselesinin çözümü için çalışıyordu. İngiltere Başbakan Yardımcısı Herbert Morrison ve ABD’li diplomat Henry Grady’nin adıyla Temmuz ayında İngiltere parlamentosuna sunulacak plan, aslında heyetin üç aylık çalışmalarının sonucunda Nisan ayında yayınladığı rapora dayanıyordu. Buna göre Filistin’de İngiltere vesayetinde federal bir yapı kurulması öneriliyordu. Bu öneri Filistin’in en azından bir kısmının bölünerek kendi egemenliklerine verilmesini isteyen Siyonistler tarafından kızgınlıkla karşılanmış ve lobi faaliyetleri ile Washington’a baskı yapılmasına neden olmuştur (Cohen M. , 1982: 4-5). Nisan’dan Temmuz’a uzanan bu süreçte Siyonist lobiler, Truman’ın Filistin meselesine ilişkin politikasını değiştirmekte başarılı olmuşlardır. Bu durum, İngiltere’nin de Filistin meselesinde artık ABD iç politikasını etkileme kapasitesi bulunan Siyonistlerin istekleri hilafına bir çözümün gerçekleşemeyeceğini görmesini sağlamıştır (Cohen M. , 1982). Londra Konferansı’nın sonuna gelirken İngiltere, Morrison-Grady Planı’nı esas alan, Bevin Planı adı altında bir plan daha ortaya attı. Buna göre Filistin kantonlara ayrılıyor ve İngiltere vesayeti altında geçecek 5 yılın ardından bağımsız bir devlet haline gelmesi öneriliyordu. Bu planın da Morrison-Grady Planı gibi reddedilmesinin ardından İngiltere konuyu BM’ye taşımaya karar verecektir.

³⁰⁷ Başkan Truman’ın 4 Ekim 1946 tarihli konuşması. Yale Hukuk Fakültesi’nin elektronik arşivinden faydalanılmıştır: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/decad163.asp

Şubat’ında sona erer ve dışişleri bakanı Bevin, 18 Şubat’ta İngiltere’nin Filistin sorununu çözmeye muktedir olamadığını açıklarken³⁰⁸ ABD de 12 Mart’ta başkan Truman’ın ağzından, “komünizmi çevrelemek” için “Ortadoğu” olarak tanımladığı bölgede artık ipleri eline alacağını açıklamaya hazırlanıyordu. “Hür uluslar” a çok geçmeden “kızıl tehlike” karşısında bir ölüm kalım mücadelesi içerisinde oldukları *(H)atırlatılacak*, bu gerçeği sürekli zihinlerinin bir köşelerinde tutup eylemlerini ona göre dizayn edebilmeleri için mütemadiyen “ödleri kopartılmaya”³⁰⁹ başlanacaktır. Sanki sert bir rüzgar, tarihi, siyasetin sonu gelmez bir olağanüstü hal ve *(G)üvenlik* paranoyası altında inşa edileceği bu yeni düzenin semalarına doğru savurmuş gibiydi.

D. ARAP OKYANUSUNDA BİR ADA YA DA LEVİATHAN

1. Korkuya Teslim Olmak: Bağımsızlığa Giden Yolum (G)üvenlik Ekseninde İnşa Edilmesi

Kudüs İbrani Üniversitesi’nden siyaset bilimci Hillel Cohen’in ilk Arap isyanının patlak verdiği 1929 yılını Filistin-İsrail sorununun miladı olarak işaretlemektedir. O’na göre, 1929, Yahudilerin tarihsel hafızalarında Arap vahşiliğinin, Arapların Yahudi kanına susamışlığının en açık nişanesi olarak yer almaktadır. Bu durum tarih yazımının hakikat üretimi işlevine de bir örnek oluşturmaktadır (Cohen H. , 2015: xii). 1929 ve 1936’daki Arap isyanları, Jabotinsky’nin, Yişuv’un (Filistin’deki

³⁰⁸ “...Majestelerinin hükümetinin, manda yasalarına göre ülkeyi ne Araplara, ne Yahudilere bahşetmeye, ne de bu ikisi arasında taksim etmeye gücü vardır. Bu koşullar altında ne Arap ne Yahudi önerisini kabul etmeye ne de kendi önerimizi dayatmaya muktediriz. Bu nedenle sorunu Birleşmiş Milletler’in yargısına bırakmanın en makul yol olduğu kanaatine vardık...” (Cohen M. ,1982: 223)

³⁰⁹ Truman, 12 Mart 1947’de yaptığı ünlü konuşmasında Sovyetler Birliği tehdidinin çevrenin Türkiye ve Yunanistan’ın desteklenmesi için kongreden ek bütçe talep edecekti. Ancak kongrenin, kamuoyunun denizaşırı harcamalar konusundaki hassasiyetini dikkate alarak öneriyi reddetmesi ihtimali de vardı. Aslında mesele sadece bu iki ülkenin kuvvetlendirilmesine ayrılacak 400.000.000 dolar değil, ABD’nin kendi içine çekilme politikasını bir tarafa bırakarak, genişleme ihtiyacı içerisindeki *dünya sistemin* yöneticiliğini ve polisliğini üstlenme meselesiydi. Bu iki görev oldukça maliyetliydi; ancak İngiltere, Fransa gibi dünya sistemin merkezinde bulunan eski muktedirlerin iktisadi, siyasal ve etik düzlemlerde tükenmişlikleri göz önünde bulundurulduğunda bir o kadar da gerekliydi. Bu şartlar altında kongrede yapacağı konuşmadan evvel senatör Arthur Vanderberg’in Truman’a verdiği, Amerikan halkını komünizm tehlikesine karşı Avrupa’nın yanında durmaya ikna etmek istiyorsa onların ödlerini patlatması gerekti temalı tavsiye (Freedman L. , 2004: 7; Heide, 2013: 287) oldukça dikkat çekicidir. Bu tavsiye zamanın bugüne dek uzanacak ruhunu yansıtmakta, adeta geride bıraktığımız 70 yılın bir özeti içerilmektedir.

örgütlü Yahudi toplumu) tehlike altında olduğu ve Araplara karşı pro-aktif bir güç politikası uygulanmaması durumunda Yişuv'un yok olabileceği öngörülerinin altını doldurmuştur. Böylece Filistin'de inşa olan yeni siyasal iktidar, Yahudi toplumunu bitip tükenmek bilmeyen bir tehdidin varlığı altında *(G)üvenliğin* ve olağanüstü halin fasit dairesine kısırmak için yeterli gerekçe ile malzemeye ulaşmış oluyordu. Ben-Gurion, uzun siyasal hayatı boyunca, var olma-yok olma, dost-düşman dikotomilerini, İsrail siyasetine yön verebilmek amacıyla ustaca kullanacak, toplumu, aslında ulus-devlet mantığının bizatihi kendisinin yarattığı *(G)üvenlik* sarmalı içerisinde, *(G)üvende* kalabilmek için ulus-devlete itaat etmeye büyük bir başarıyla ikna edecektir. Musa inancına bağlı müminleri bir araya toplayarak onlardan bir Yahudi ulusu inşa edilmesini sağlayan “korku”, 14 Mayıs 1948’de ilan edilen İsrail devletinin (Medinat İzrael) de kurucu yapıtaşıdır. Onlar, yani 1948’de İsrail devletinin halkını oluşturan insanlar, Yahve’nin atalarıyla doğrudan doğruya konuştuğu İbranilerdi. Aynı soydan geldikleri, anavatanları ve onlara o vatani vaat eden tanrıları aynı olduğundan hepsi içerisinde bulundukları ‘biz’in ortak korkularına sahipti. Firavunun elinde köle olarak kalma korkusu, 40 yıl kaldıkları çölde aç ve susuz kalma korkusu, kendi mülkleri olan toprağa girememe korkusu, devrin süper gücü Mısır’ın başına olmadık musibetler getiren, denizi ikiye bölen, 40 yıl boyunca çöle gökten yiyecek yağdıran, her şeye kadir tanrılarının kudretiyle bertaraf edilmişti. Tanrılarından yeterince korkmadıkları anlarda, Asur, Babil, Helen ve Romalılar aracılığıyla cezalandırılmış, 2000 yıl boyunca sürgün ve zulüm görme korkusuyla yaşamış, yalnızca tefecilik, köle ticareti, işportacılık gibi meslekleri icra etmeye zorlanmışlardı. Tanının halkı, 19. yüzyılın sonunda tüm korkularını aniden ve kolektif biçimde *(H)atırlamış*, *(H)atırlamış* olduğu şeyi tarih olarak kabul etmiş, bu sayede 20. yüzyılın ilk yarısında yeniden normal bir ulusa dönüşmüştü. Şimdi ise yeniden bir ulus olmanın getirdiği doğal tehditlerle yüzleşiyordu.

Filistin sorununun çözümü için ABD'nin de dahil olduğu müzakerelerin bir sonuca varamadığı ve İngiltere'nin Londra Konferansı'nın sonunda meseleyi BM'ye götürmeye karar verdiği bir üst başlıkta ele alınmıştı. Şubat 1947'de alınan bu karar doğrultusunda İngiltere, konuyu 2 Nisan 1947'de BM'nin gündemine getirdi (Erhan & Kürkçüoğlu, 2001: 637). Konuyla ilgili kurulan BM Filistin Özel Komisyonu, Eylül 1947'de BM'ye getirdiği raporda, komisyon üyelerinin oy birliğiyle kabul ettiği bir ilkeler demeti, oy çokluğuyla desteklenen bir “Çoğunluk Planı” ve bir “Azınlık Planı” yer alıyordu (Erhan & Kürkçüoğlu, 2001: 637). Çoğunluk Planı'nın uygulanmasını öngören 181 sayılı karar³¹⁰ genel kuruldan geçtiğinde, Arapların planı reddedeceklerinden emin olan Yahudiler, planı kabul etmiş görünmek için kabul ettiler (Wallace-Murphy, 2016: 60). Ben-Gurion bu politikanın sinyalini daha 1937'de, Peel Komisyonu raporunun taksim önerisine verdiği tepkiyle ortaya koymuştu. O'na göre Filistin'in bir parçası içerisindeki bir Yahudi devleti, Filistin'in tamamı üzerinde tesis edilecek bir Yahudi devletine gidecek uzun yolda bir adım ve başlangıçtı (Khalidi, 1999: 6). Böylece Siyonistler, tıpkı Peel Komisyonu raporunu onayladıkları gibi, 181 sayılı kararı da dışarıdan burukmuş gibi görünen bir memnuniyetle karşıladılar. Bu karar Yahudilere 70 yıl boyunca arkasına sığınmayı sürdürecekleri bir ahlaki üstünlük makyajı sağlamıştır (Khalidi, 1999, 17). 181 sayılı kararın kabul edilmesinin ardından Filistin'de Yahudi ve Araplar arasında halihazırda var olan gerilim, artık düzenli bir orduya dönüşmüş, Yişuv'un “meşru” silahlı gücü Haganah'nın yanında, Irgun ve Stern

³¹⁰ Çoğunluk Planı Filistin'de Kudüs uluslararası statüye sahip olmak üzere iki ayrı devlet öngörürken, Azınlık Planı başkenti Kudüs olacak iki uluslu federal bir yapı öngörüyordu (Armaoğlu, 1994: 85-86). Araplar Filistin'in bütünü üzerinde bağımsız bir Arap devleti kurulmasını istediklerinden taksim fikrine başından karşı çıktılar (Erhan & Kürkçüoğlu, 2001: 637). Yahudilerse Filistin toprakları üzerinde Çoğunluk Planı'nın öngördüğünün ötesinde planları olmasına karşın, Plan'ı kabul etmiş görünmeyi tercih ettiler. En nihayetinde, ABD'nin yoğun diplomatik faaliyetleri neticesinde (Pappe, 2007: 172) Çoğunluk Planı (Taksim Planı) 29 Kasım 1947'de BM genel kurulunun 181 sayılı kararı ile kabul edildi. Yahudilerin coşkuyla karşıladıkları (Morris, 2004: 13) karar şunları öngörüyordu: Filistin, Kudüs ve Beytüllahim'i içerisine alan Corpus Seperatum'un uluslararası denetim altında olması şartıyla, Yahudi ve Araplar arasında paylaştırılıyordu. Toprakların %43'lük kısmında kurulacak Arap devleti içerisinde 725.000 Arap ve 10.000 Yahudi kalacaktı. Toprakların %56'sının üzerinde kurulacak Yahudi devleti içerisindeyse, 489.000 Yahudi ve 407.000 Arap yaşayacaktı. Corpus Seperatum'un nüfusununsa 105.000'i Arap ve 100.000'i Yahudi olmak üzere 205.000 civarında olması planlanmıştı (Armaoğlu, 1994: 86).

gibi “gayrimeşru” yollara başvurmadan çekinmeyen yer altı örgütlerinin de dahil olduğu bir iç savaşa dönüştü.

Kararın kabulünden bir ay sonra ilk Filistin köyü, bu iç savaşı çok önceden öngörmüş ve planlamış Yahudi güçleri tarafından haritadan silindi. “Siyonist kuvvetlerin eylemleri Mart ayına gelindiğinde bir etnik temizlik operasyonuna dönüştü ve bunun sonucunda Filistin’in yerli halkının büyük bir bölümü yerlerini yurtlarını yitirdiler” (Pappe, 2007: 174). 14 Mayıs 1948’e gelindiğinde İngiltere kuvvetlerini bölgeden çekerken³¹¹, Yahudi devleti, Yahudilerin “kutsal anavatanı” üzerindeki “tarihsel haklarını” korumak üzere bağımsızlığını ilan etti³¹². 2000 yıl sonra “anavatan” üzerinde “yeniden” ayağa kaldırılan devlet kendisini, “kadim tarihinin” yanı sıra, *(İ)nsanı* ve onun *(G)üvenliğini* merkeze alması üzerinden meşrulaştırıyordu. Ben-

³¹¹ 29 Kasım 1947’de 181 sayılı kararın BM Genel Kurulu’nda kabul edilmesinden sonra İngiltere askerlerini bölgeden tedricen çekmeye başlamıştı (Armaoğlu, 1994: 89). Yahudilerin İngilizler’den kalan alanlara yerleşmesi ve kurulacak Yahudi devletinin topraklarının Araplardan “temizlenmesi”yle sonuçlanacak iç savaş da böylece başlamış oldu.

³¹² Aslında Yahudi Ulusal Konseyi bağımsızlığın ne zaman ilan edilmesi gerektiği konusunda kararsızdı ve 14 Mayıs gibi erken bir tarihte ilan edilmesi kesinlikle öngörülüyordu. Ancak Ocak 1948’den itibaren yaşanan gelişmeler, Siyonistler’in bağımsızlık ilanını öne almasını gerektiren bir durum yaratmıştır. Her şeyden önce İngiltere’nin Şubat 1947’de bölgeyi bir kaç ay içerisinde boşaltacağını açıklamasıyla iç savaş şiddetlenmiştir. İç savaşın Arap tarafında 3 farklı silahlı unsurun varlığından söz edilebilir. Arap birliği tarafından desteklenen, eski Osmanlı subayı Fevzi el-Kavukçu komutasındaki Arap Kurtuluş Ordusu, Arap ülkelerinden gelen gönüllülerden oluşmaktaydı. Pappe’nin para-militer bir örgüt olarak tanımladığı bu yapı, Ocak ayından itibaren Filistin’e girdi (Pappe, 2007: 172). Bu birliklerin görevi, İngilizlerin boşalttıkları askeri ve sivil tesisleri ele geçirme yarışında Yahudilerin sağladığı üstünlüğe karşı koymak, mümkün olduğunca fazla tesisi ele geçirmektir. Bunun dışında manda yönetiminin polis gücü içerisinde Arap Birliği’ne bağlı bir yapı da bulunuyordu. Bu yapı İngilizlerin çekilmeleri sırasında bölgeyi terketmediler ve Ürdün Nehri’nin batısına konuşlandılar (Pappe, 2007: 175). Ürdün’e bağlı Arap Lejyonu’da bölgedeki üçüncü Arap gücünü teşkil ediyordu. Morris’e göre, Ocak ayı boyunca Haganah, daha ziyade savunmada kaldı. Bunun sebebi, çekilmeyi amaçlayan İngilizleri yeniden teyakkuz haline geçmelerine yol açacak biçimde kışkırtmaktan çekinmeleriydi. Ayrıca bölgedeki Arap güçlerinin kendilerine karşı ciddi bir tehdit unsuru olmadıklarını düşünüyorlardı. Çatışmalar 1929 ve 1936 ölçeğinde kalacak ve sönümlenecekti. Ancak işler Yahudi Ulusal Konseyi’nin planladığı gibi yürümedi. Şubat ve Mart ayları boyunca Araplar Haganah’ya bir çok kayıp verdirerek Tel Aviv – Kudüs karayolunu ele geçirdiler. Bir bozgun ihtimali kapıdaydı (Morris, 2004: 13). Bu yetmezmiş gibi, çatışmaların gidişatından Filistin’deki durumun sürdürülemez bir hal aldığını sonucunu çıkaran ABD, Mart ortasında, bölgede BM garantörlüğünde bir yapı kurulabileceğini dillendirdi. Bu Yahudilerin kabul edilmesi için çok uğraştıkları 181 sayılı kararın hükümlerinden bir geri adım anlamına geliyordu. Bu çerçevede Ben-Gurion, Yahudi devleti fikrinin hızla altını oyan gelişmelerin baskısı altında, Çekoslovakya’dan yeni gelen silahlara da güvenerek savunma stratejisini bir kenara bıraktı (Morris, , 2004: 14). Bağımsızlık, İngilizler bölgeden çekildiklerinde yani 15 Mayıs’ta, bölgenin geleceğine ilişkin uluslararası bir tartışmaya fırsat vermeden ilan edilmek zorundaydı. Ayrıca bağımsızlık ilan edildiğinde 181 sayılı kararın Yahudi devletinin kurulmasını öngördüğü topraklar üzerinde, mümkün olduğunca az sayıda Arap kalmalıydı. Bu, devletin yaşayabilirliği ve *(G)üvenliği* açısından şarttı. Yukarıda değinilen Dalet Planı bu çerçevede uygulamaya konulmuş, yaşayabilir ve *(G)üvenli* bir Yahudi devletinin tesisi için kapsamlı, kanlı ve “başarılı” bir etnik temizlik faaliyetine girişilmiştir.

Gurion, arka fonda Theodor Herzl'in dev bir posterinin asılı olduğu kürsüden aslında yeni devletin ulus-devlet formuna içkin tüm korkuları sürekli olarak kullanılacak enstrümanlar olarak miras aldığını ilan ediyordu. İlan, Yahudi toplumunun ulus olma halinin getirdiğı korkuları büyüten ve çoğaltan aynalardan inşa edilmiş bir kalenin içerisine hapsedilmiş olduğı anlamına geliyordu. Dünya-sistemin maddi zemini üzerinde birbirlerine çarparak birbirlerini inşa eden ulusal söylemler en nihayetinde 20. yüzyılın ilk yarısında bedenlere kavuşuyor, 15 Mayıs 1948'de Mısır, Lübnan, Suriye, Ürdün ve Irak ordularının Filistin'e girmesiyle yeni devletin korkularının nedensiz olmadığı kanıtlanmış oluyordu³¹³. Korku ne derece büyük ve hissedilir olursa leviathanın gücü, kontrol kabiliyeti ve iştahı da o denli yerinde olacaktı.

Siyonizm kendisini Avrupa'da özgürleşme idealinin çöktüğü ve Yahudilerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya oldukları tezi üzerine kurmuş; 1981 yılını izleyen süreçte yaşanan şiddet dalgası, bu bölümün başında ele alınan sosyo-ekonomik zemininden kopartılarak, Siyonist aktivist ve ideologlarca tedavisi imkansız bir Yahudi nefretinin neticesi olarak gösterilmişti. Aynı sosyo-ekonomik zeminin neticesi olarak kimliklerini ulusçu bir ideoloji etrafında yeniden şekillendirmeye meyilli hale gelen Yahudiler, kısa süre içerisinde kendilerini Siyonizm'in romantik ulusçu reflekslerinin ürettiğı korku sarmalının içerisine kapatılmış buldular. Yok olmamak için ulusun Filistin'de daha fazla toprak satın alması, satın aldığı topraklarda daha az Arap işçi çalıştırması, Arapların ürettiğı malları daha az kullanması gerekiyordu. Toprak takıntısının da Kibbush HaAvoda hareketinin de silahlanmanın da temel motivasyonu hayatta kalma korkusuydu. Ancak bu politikaların kaçınılmaz sonucu, topraksız bırakılan, yoksullaştırılan ve aşağılanan Arap çoğunluğun Yahudilere karşı düşmanlık

³¹³ İsrail'in bağımsızlığını ilan etmesinden hemen sonra, Mısır, Ürdün, Suriye, Lübnan ve Irak orduları Filistin'e girdiler. Savaşın önce Yahudiler Filistin mandası topraklarının % 6-7'sini satın almış bulunuyorlardı. Toprağın %87.5'i Arapların mülkiyetindeyken, 5.9'u manda devletine aitti. Savaşın sonunda İsrail, manda toprağının %77.4'ünü kontrolü altına alacak, 156.000 Arap İsrail sınırları içerisinde kalırken, 700.000'in üzerinde Arap ateşkes hattı yani İsrail devletinin sınırları dışında kalarak yersiz yurtsuz edilecek, yine 32.000 civarında Filistinli Arap da bu sınırlar içerisinde ev ve topraklarından sürülmüş şekilde mülteci konumuna düşürülecekti (Mahler, 2016: 41).

beslemeleriydi. Siyonist ideologların pompaladıkları korku, Yahudiler için *(G)üvenliği* gün geçtikçe daha önemli hale getirirken, *(G)üvenlik* için yapılan toprak alımı, “emeğin fethi”, silahlanma gibi yatırımlar, ürküttükleri ve öfkeliendirdikleri Araplar dolayısıyla korkuyu daha da arttırmıştı. Tüm bunlar üst üste konulduğunda, korku ve *(G)üvenliğin* fasit dairesine sıkışmış bu halkın, Mart 1948 ile Ocak 1949 arasında, ülkenin Araplardan temizlenmesini öngören, kanlı ve sistematik bir etnik temizlik operasyonuna imza atmasının bir tesadüf olmadığı görülecektir. Ulusçuluğun, ulusu her durumda Schmittçi dost-düşman ve var olma-yok olma ikili karşıtlıkları üzerinde kurmak zorunda olduğu hatırlandığında, aynı toprak üzerinde tasarrufu olan iki ulustan daha örgütlü ve güçlü olan tarafın ötekini anavatan olarak görülen topraktan sürmesinde şaşılacak bir şey olmadığı söylenilebilir. Bu bakımdan, 1948 ve 1967 savaşlarından galip çıkmış İsrail’in, yerlerinden yurtlarından edilenlerin geri dönüş haklarına dair BM’nin aldığı kararlara bugüne dek hiç bir şekilde uymaya yanaşmaması da gayet doğaldır.

5 Arap devletinin 1948 savaşında yenilmelerinin³¹⁴ ardından, İsrail’in “barışsever bir devlet olarak” BM üyeliğine kabul edildiğini ilan eden 273 sayılı karar, 11 Mayıs 1949’da Genel Kurul’da kabul edilmiştir. Karar 181 ve 194 sayılı kararlara³¹⁵ atıf yapıyor, “barışsever bir devlet” olarak İsrail’in, bu kararlara uyacağına dair vermiş olduğu taahhüdü hatırlatıyordu. Gerek 1948 savaşı sonrasında İsrail sınırları içerisinde

³¹⁴ Arap orduları sayı üstünlüğüne rağmen tecrübesizdi ve eşgüdümünden yoksundu (Erhan & Kürkçüoğlu, 2001: 637). Ayrıca, İngiltere ve ABD bölgeye silah sevkiyatını kesmek için kıyıları ablukaya almıştı. Yahudilerin hava köprüsü vasıtasıyla Doğu Bloku ülkelerinden silah sağladığı bir ortamda (Armaoğlu, 1994: 94) bu karar dengeyi Arapların aleyhine olacak şekilde bozmuştu. Neticede Araplar istedikleri başarıyı sağlayamadılar ve Ürdün haricindeki devletler kesin bir hezimete uğradılar. Ocak 1949’dan itibaren mütareke antlaşmalarının imzalanmasıyla ilk Arap-İsrail savaşı ya da İsrail’in bağımsızlık savaşı da sona ermiş oldu. Neticede Yahudiler taksim kararının kendilerine bıraktığı 15.000 kilometre kare toprağa 5.000 kilometre kare daha ekleyerek (Armaoğlu, 1994: 104) bir devlet kurmuş oldular. Taksim kararının Araplara bıraktığı topraklardan Batı Şeria Ürdün’de, Gazze de Mısır’da kaldı. Ürdün ile yapılan mütareke gereğince Kudüs’te El Aksa, Diriliş Kilisesi ve Ağlama Duvarı’nı içerisine alan sur içi Ürdün’de, kentin batı bölümleri ise İsrail’de kaldı.

³¹⁵ Savaşın sonuna yaklaşıırken BM Genel Kurulu’nun aldığı 194 sayılı karar 3. maddesinde 3 devletten oluşacak bir Filistin Uzlaştırma Komisyonu kurulacağını açıklıyor, 11. maddesinde Filistinli mültecilerin yerlerine döndürülmelerinin sağlanması ve dönmek istemeyenlerin zararlarının tazmin edilmesi görevini, Filistin Mültecilerine Yardım Kuruluşu sekreteri ile temas halinde olacak bu komisyona bırakıyordu (<https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/C758572B78D1CD0085256BCF0077E51A>)

kalan 156.000 Arap (Camen, 1987: 154), gerekse savaş sırasında yersiz yurtsuz edilmiş 700.000-1.000.000 arasında insanın sınırların dışındaki mevcudiyeti, gerekse de sınırların ötesinde, yaralanmış ve öfkeli biçimde varlıklarını sürdüren Arap devletlerinin varlığı, yeni kurulan ve meşruiyeti uluslararası düzen tarafından tescil edilen bu ulus-devlete, halkını bir *(G)üvenlik* paranoyası içinde iktidar düzeneğinin etrafında tahkim edecek korku bakiyesini sağlıyordu.

Tüm bu korku düzeneğinin yanında leviathanın da bir korkusu vardı: Toplumun, korkularından azade kalması korkusu. Bu nedenle İsrail devlet düzeneği, bir taraftan yeryüzünün dört bir köşesine yayılmış vaziyetteki düşmanlarını berhava ederken diğer taraftan daha çok silahlanma ve Filistinlilere karşı daha gaddarca bir siyaset üzerinden düşman sayısını attırmak, toplumu sağlayacağı *(G)üvenliğe* her adımda daha da muhtaç hale getirmek zorundaydı. Evet, korku, ihtiyaç duyulduğu için iktidar tarafından üretiliyordu, ancak böyle olması, neticede ortaya çıkan tehdidi daha az gerçek kılmıyordu. Bu gerçeklik, Batı'nın askeri-ekonomik-diplomatik desteğinin rahatlatıcı bir unsur olduğu 1967 ve 1973'ten ziyade, 1987 yılında doğrudan ve bütün çıplaklığıyla su yüzüne çıkacaktır.

2. Etnik “Temizlik” ve Bir “Günah Keçisi” Olarak Revizyonist Siyonizm

Siyonist liderler 1929 ve 36-39 deneyimlerinden sonra artık düzenli bir orduya dönüştürmüş oldukları Yahudi savunma örgütü Haganah'nın, Filistin halkını korku ve terör yoluyla ülkeden kaçırmakta nasıl kullanılabileceğine ilişkin çeşitli planlar yapmışlardır. Bu bağlamda ortaya çıkartılan dördüncü taslak, Mart 1948'de kabul edilmiş ve İbrani alfabesinin dördüncü harfine atıfla Dalet Planı olarak anılmıştır. Dalet Planı nihai yol haritası olarak kabul edilir edilmez, Arapların ülkeden sistematik bir biçimde çıkartılmaları için hazırlıkların tamamlanmasına yönelik mesaj tüm askeri birliklere ulaştırılmıştır (Pappe, 2006: 6). Birliklere ulaşan mesaj insanların

bulundukları yerden cebren nasıl tahliye edilecekleri konusunda oldukça detaylı açıklamalar içeriyordu: Göz dağı verme, köyler ve meskun mahalleri bombalayarak kuşatma altına alma, evleri, mal ve mülkleri ateşe verme ve son olarak tahliye edilenlerin geri dönmemeleri için molozların içlerine mayın yerleştirme (Pappe, 2006: 6). Yugoslavya’da yaşanan katliam, işkence ve sürgünleri tanımlamak için kullanılan etnik temizlik kavramını, işlenen suçların biçim ve içerikleri bakımından inceleyen tarihçi Ilan Pappe, kavramın 1948 Mart’ından başlayarak Filistin’de Araplara karşı girişilen eylemlere tıpa tıp uyduğunu ortaya koymuştur (Pappe, 2006). Siyonist tarih literatürü etnik temizliğin sorumluluğunu 1920’li yıllarda ortaya çıkmış sağcı revizyonist Siyonist Siyonist harekete yüklemekte ve böylece devleti kuran lider kadrosu ile genel olarak Siyonizmi aklamaktadır. Ancak 20. yüzyılda Filistin ve Filistinlilerin başına gelen şeylerin Siyonizm’in ne olduğundan ve ister sağ isterse de sol eğilimli olsun tüm Siyonistlerin eylemlerinden bağımsız olmadığı ortadadır. Kaldı ki devletin kuruluş döneminde liderlik sosyalist Siyonistlerdeydi. Bununla birlikte sosyalist Siyonizm ve Siyonist liderliğin eylemlerinin revizyonist Siyonistlerin eylem ve ideolojilerinden, yarattıkları söylemden etkilenmediği-beslenmediği de kolaylıkla iddia edilemez. Bu nedenle burada revizyonist Siyonizmle ilgili bir parantez açmak faydalı olacaktır.

1920’li yılların başında Chaim Weizmann ve Dünya Siyonist Örgütü’ne, daha sonra da Ben-Gurion ve Mapai’ye karşı, Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere ordusu içerisindeki Yahudi birliğinin kurulmasında da rol oynamış muhafazakar ulusalcı Viladimir Jabotinsky (ö. 1940), liderliğinde Revizyonist Siyonistler Birliği adında bir muhalefet ortaya çıktı (Medoff, 2002). Ben-Gurion 1919’da Ahdut HaAvoda’yı kurmuş, sol Siyonist fraksiyonları bünyesinde toplamış, Dünya Siyonist Örgütü’nün kaynak ve enerjisini de Ahdut HaAvoda’nın programının gerçekleştirilebilmesi için kendisine çekmişti. Bu bağlamda 1920’lerin ortalarından itibaren Siyonist hareketin

liderliği Filistin'e ve Ben-Gurion'a kayıyor, ancak Weizmann'ın ABD ve İngilizler ile iyi geçinme düsturu üzerine inşa ettiği müzakere siyaseti terk edilmiyor; Ben-Gurion Weizmann ile İkinci Dünya Savaşı başlayıncaya kadar sürdüreceği bir uzlaş yapıyordu (Zweig, 1991: 88). Yukarıda belirtildiği üzere, 1922'de kurulan Filistin mandası, zaten gelecekte bir Yahudi devletinin kurulacağı zemini sağlayacak şekilde dizayn edilmişti. Weizmann ve Ben-Gurion'a göre kazanımlar önce korunmalı sonra geliştirilmeliydi; bu da Batılıları ve uluslararası kamuoyunu ürkütmeden, usul usul ilerleyecek bir siyaset ile mümkün olabilirdi. Ancak Viladimir Japotsky'ye göre, 1922'de nüfusun hala %11'lik bir kısmını oluşturan, toprakların sadece %2-3'üne sahip olan Yahudiler için Arapların çoğunlukta olduğu bu ülkede Yahudilerin çoğunlukta olacakları bir devlet kurmak hayalcilikten ibaretti (Jabotinsky, 2008). Araplar da bir ulustu, Filistin Filistinli Arapların yurduydı ve kendi yurtları üzerinde Yahudilerin yerleşimleri arttırarak çoğunluk elde etmelerine izin vermeyecekler, Filistin'i güzellikle terk etmeyeceklerdi. O'na göre Siyonizm, Arapları çaresiz ve savunmasız bırakarak Yahudiler ile anlaşma zeminine çekecek bir siyaset gütmeliydi. Bu da ancak Arapların baskılarına boyun eğmeyecek bir güç ile sağlanabilirdi. Dolayısıyla her şeyden evvel bir Yahudi ordusu kurulması gerekmektedir (Jabotinsky, 2008). Ancak Siyonist liderler bu dönemde henüz Jabotinsky ile aynı fikirde değillerdi (Medoff, 2002: 2). Jabotinsky bir taraftan Siyonist liderliğin bu tutumunu eleştirirken diğer taraftan var olan şartlar altında vizyonunu gerçekleştirebilecek yeni yollar aramayı sürdürdü. Ortada bir Yahudi ordusunun bulunmuyor oluşu, Arapların gözünü korkutmaya bir engel olmayabilirdi. Yahudilerin henüz böyle bir güçleri yoksa bile, Siyonistler İngiltere'yi buna zorlamalı, Araplar “demirden bir duvarla” çevrelenerek yola getirilmeliydi.

“Filistinli Araplarla anlaşmanın mümkün olmadığını söylemek istemiyorum, söylemeye çalıştığım şey, Araplarla onların kendi iradeleri ile ve gönüllü olarak

bir anlaşma yapmanın imkansız olduğudur. Araplar bizden kurtulabileceklerine dair en ufak bir umut kırıntısı taşıdıkları sürece, onların bu umudun peşinden gitmelerini hiç bir şey engelleyemez. Zira onlar bir başıbozuklar sürüsü değil yaşayan bir ulustur” (Jabotinsky, 2008: 43).

İngiltere bu vizyonu yeterince doğrudan yerine getirmedeğinden, Jabotinsky de kendi paramiliter lejyonu Betar’ı kurmaya karar verdi (Brenner L. , 1983: 67). Araplara karşı demirden bir duvar çekerek onlara Filistin’in gerçek sahibinin kim olduğunu zor yoluyla göstermek, bu amaçla Doğu Avrupa’dan Filistin’e göçecek gençleri örgütlemek üzere 1923 yılında kurulan Betar adlı gençlik örgütünün merkezi Polonya’da bulunmaktaydı. Menahem Begin’in de 1929’da katılacağı örgüt, on yıl içerisinde Avrupa, ABD ve Filistin’de 80.000 kişilik bir büyüklüğe ulaşmış, gençlere askeri eğitim veren, düzenli talim yaptıran, “Yahudi tarihi” ve İbranice öğreten bir yapıya bürünmüştü. Jabotinsky, bu gençlik örgütünün yanında 1925’te Hatzohar (Brit HaTzionim HaRevizionistim) yani Revizyonist Siyonistler Birliği adlı ulusçu bir örgüt kurdu (Weitz, 2011: 186). Partinin çekirdek kadrosunu Birinci Dünya Savaşı sırasında Yahudi birliğinin kurulmasına Jabotinsky’nin yanında katkı sunan militarist ekip oluşturuyordu. Bu ekip, aynı zamanda ünlü Varşova Direnişi’ni gerçekleştiren iki bileşenden biriydi. 1942’de Almanların Yahudileri trenlerle çalışma (ya da ölüm) kamplarına naklettikleri haberinin yayılmasıyla Bundçu Polonya Yahudileri bir direniş örgütleyerek Zydowska Organizacja Bojowa’yı (Yahudi Direniş Örgütü) kurmuştur. Başta direnişin liderliğini ele geçirmek isteyen revizyonistler bunu başaramayınca Nazilere karşı bağımsız olarak savaştılar (Kavon, 2012: 65).

Manda belgesinde, Yahudi ulusal yurdunun tesis edilebilmesi için hükümet ile birlikte çalışacağı ifade edilen organ olan Yahudi Ajansı’nın Filistin şubesi yani Filistin Siyonist Yürütme Kurulu 1935 yılında bir tartışmaya sahne oldu. Jabotinsky ve onu

takip edenler, kurulun, Siyonizm'in amacının sınırları Kutsal Kitap'ta belirtildiği şekilde Ürdün Nehri'nin her iki tarafını da içerisine alan bir Yahudi devleti kurmak olduğunu ilan etmesini istediler. Bu talep Mapai güdümünde olan ve Yahudi Ulusal Konseyi'ni (Vaad Leumi) domine eden sosyalist Siyonistler tarafından kabul edilmeyince Jabotinsky de Siyonist hareketin geleneksel aksından ayrıldığını açıkladı ve muhafazakar-ulusçu Yeni Siyonist Örgütünü kurdu (Lustick, 1998: 37-38).

1929, 1936-39 Arap ayaklanmaları ve özellikle Yahudi göçünü sınırlayarak Arapların rızasına bağlayan 1939 Beyaz Belge'si ile birlikte İngiltere'nin Jabotinsky'nin tasarladığı gibi bir "demir duvar" örmediği ve örmeyeceği anlaşılmış oluyordu. Bu gelişmeler, revizyonistlerin, faşist Alman ve İtalyan rejimlerinin desteğini alan Polonya'da örgütledikleri militanları ile Filistin'e bir çıkartma yaparak manda rejimini alaşağı etme, İngilizleri çekilmeye zorlama ve bağımsız bir Yahudi devleti ilan etme planları yapmaya başlamalarına neden oldu (Brown, 1996: 58-59). Ancak İkinci Dünya Savaşı'nın çıkması ile bu plan rafa kaldırıldı; Jabotinsky ise kurduğu revizyonist hareket için ABD'de propaganda faaliyeti yürüttüğü sırada 1940 yılında aniden öldü. Jabotinsky'nin ideolojisini esas alan revizyonistler özellikle savaşın sonundan itibaren yeraltı örgütü Irgun üzerinden terör eylemleri gerçekleştirerek kargaşa çıkarmaya, bir yandan İngiltere'yi yıldırıp ülkeyi terk etmeye zorlamaya diğer taraftan Arapların gözünü korkutmaya başladılar (Brenner L. , 1983)³¹⁶.

Jabotinsky'nin fikirlerinin etkisinin yalnızca yeraltı örgütlerinin sınırları içerisinde kaldığını, revizyonist Siyonistlerin Siyonizm'in amaç ve programından kopuk olarak ayrı bir yapı oluşturduklarını söylemek gerçekte bağdaşmayacaktır. Aslında bu iddia manda döneminin sonunda ve 1948'de yaratılan terör havası sırasında işlenen

³¹⁶ İsrail kurulduktan sonra silahlı yeraltı örgütü Irgun kendisini feshetti ve Menahem Begin ile Yitzhak Shamir liderliğinde Herut partisine dönüştü. Herut, 1973 seçimlerinden evvel ülkedeki sağ partilerin çoğunu birleştiren bir ittifak kurarak Likud'a dönüştü ve bu ulusçu ittifak 1973 seçimlerini kazanarak, İşçi Partisi'nin Siyonizm içerisinde 1920'lerden beri sürdürdüğü hegemonyayı sona erdirdi.

suçlardan doğan ahlaki sorumluluğu savuşturmak için Siyonistler tarafından dillendirilmekte ve Siyonist tarih literatüründe sıkça tekrar edilmektedir. Ancak hakikat, Jabotinsky'nin fikirlerinin zaten tüm bir Siyonist tarih yazımının ve modern Yahudi ulusçuluğunun ana sütunlarını yansıtmaktan ibaret olduğudur. Ben-Gurion başkanlığında toplanan ekibin Mart 1948'de Haganah'ya verdiği etnik temizlik emrinin neticeleri hatırlandığında revizyonistlerin 1920'lerden itibaren Siyonizm'in programına getirdikleri tek yeniliğin hayatta kalmak için yapılması gerekeni çekinmeden, tüm çıplaklığıyla ve doğrudan ifade etmekteki dürüstlükten ibaret olduğu söylenebilir. Jabotinsky amaca giden her yolun mubah olabileceğini Faşist rejimlerle kurduğu temaslar üzerinden çekinmeden ilan etmiştir. Oysa, ulusun kurtarıcı peygamberi olan Ben-Gurion'da, güçten çok zafiyete neden olan bu gereksiz dürüstlükten eser yoktu. Nitekim 1948 ve 1949'da yaşanan tüm şiddet ve yerinden etme döngüsü Jabotinskyci sağcı örgütler tarafından provoke edilmemiş; işçi hareketinin liderliğini yürüttüğü siyasal ve askeri mekanizma tarafından titizlikle planlanmıştır. 1948 Nisan ve Mayıs aylarında Arapların korkutularak kaçırılmasını, kaçmadıkları yerde “daha sert önlemlerin alınmasını” öngören bir etnik temizlik girişimi olarak “dalet planı”, ekstremist Stern çetesi (Iehi) ya da radikal sağcı İrgun'un değil, radikal sol parti HaPoel Hatzair'in silahlı yapılanması Palmach, Ben Gurion liderliğindeki Ahdut HaAvoda'nın güdümündeki silahlı örgüt Haganah ve bunlar gibi işçi Siyonizmi'nden gelen sivil beyin takımının bir icadıydı (Khalidi, 1988; Pappe, 2007; Masalha, 1988). Filistinlilerin yaşadıkları köyler ablukaya alınıyor, insanlara köylerini terk etmeleri için belli bir süre veriliyor, kaçıp gitmeyenler zor yoluyla köylerden çıkartılıyor, bina ve mülkler yerle bir edilerek eski sahiplerinin izleri artık adı İsrail olacak ülkeden büyük bir ivedilikle siliniyordu. Bu terör ve talan, savaşın ardından da devam ettirilmiştir. Nisan-Mayıs 1948'de yaklaşık 200-250.000 Filistinlinin dalet planı kapsamında sürgün edilmesinin (Bosma, 2010: 209-201), savaşın sona erdiği 1949 Mart'ına kadar sürgün edilenlerin

sayılarının 700-750.000'e çıkmasının ardından, 1949-52 yılları arasında İsrail sınırları içerisinde yaklaşık 40 köy daha işgal edildi, boşaltıldı ve ortadan kaldırıldı (Pappe, 2007: 202); evlerinden sürüldükleri halde İsrail sınırları içerisinde kalan bu 150-200.000 civarındaki Müslüman ve Hristiyan Arap³¹⁷, "İsrail içerisindeki mülteciler" olarak adlandırılmaktadır (Al-Haj, 1988: 149-151).

İşçi Siyonizmi'nin en radikal sol unsurlarının dahi, Yahudi çetelerin yarattıkları korku ve terör neticesinde yurtlarını bırakıp kaçmak zorunda kalan Filistinlilerin boşalttıkları topraklara çöreklenme konusunda radikal sağ eğilimli revizyonist-Siyonistlerden ve dindar-muhafazakar kesimlerden daha mahir olmaları (Pappe, 2007: 202) ilginç ve sosyalist-Siyonist geleneğinin Filistin meselesine yaklaşımının ipuçlarını vermesi bakımından da önemli bir detaydır³¹⁸. Diğer bir anlatımla, sol geleneğin Araplara karşı genel tutumu en başından itibaren aşırı ulusçu ve ayrıştırıcıydı. Geleneğin ortodoks unsuru olan, Ahdut HaAvoda-Mapai-İşçi Partisi çizgisi daha Yişuv döneminden itibaren manda devletinin Arap vatandaşlarını emek piyasasından dışlamıştı. Toprağın ve emeğin fethi, ülkenin ve iş gücünün İbranileştirilmesi, Yişuv döneminde en çok üzerinde durulan iki temel politikaydı (Lockman, 2012: 12, 31). Ahdut HaAvoda-Mapai güdümündeki liderlik, mümkün olduğunca fazla alana yayılmak, daha fazla toprağa sahip olmak ve bu toprağın üzerinde ortaya çıkartılan iş gücünden Arapları dışlamak şeklinde bir strateji izlemiştir. Bu strateji Gazze şeridi, Sina yarımadası, Golan tepeleri ve Batı Şeria'nın işgal edildiği 1967 yılına kadar, İşçi Partisi nezdinde sorunsuz işleyecektir. Yer adları değişmiş, Filistin yerleşimlerinin büyük kısmı yok edilmiş, ülke, İsrail'in bağımsızlığının ilk yirmi yılında İbranileştirilmiştir.

³¹⁷ İsrail sınırları içerisinde kalan Dürziler bu sınıflandırma içerisine girmemektedir (Al-Haj, 1988: 151).

³¹⁸ Halbuki Hapoel Hatzair (genç işçiler) adındaki söz konusu parti o dönemde Ahdut HaAvoda ve Ben Gurion idaresinde olan işçi sendikasının (histadrut) Arapları emek piyasasından dışlayan politikalarına karşı çıkıyor, Arapların da katılımına açık sendikal faaliyetler düzenliyor ve daha manda döneminde iki devletli bir çözümü destekliyordu. Parti 1948 yılında Ahdut HaAvoda ile birleşerek Mapam'a, 1997'de de Meretz'e dönüştü. Bu hareket bugün de İsrail'de Barış yanlıları ve iki devletli çözüm taraftarlarının bir araya geldiği bir platform olma özelliğini sürdürmektedir.

Askeri sıkı yönetim rejimine tabi olan İsrail vatandaşı Filistinliler, dışlanmış, siyasal ve ekonomik anlamda izole edilmiştir³¹⁹. Ancak Filistinlilere ilişkin tüm bu zulüm ve ayrımcı faaliyetler devletin uluslararası hukuk ve uluslararası kamuoyu tarafından tanınan legal 1948 sınırları içerisinde cereyan ediyordu. 1967 savaşından kazanılan topraklar ve İsrail egemenliği altına giren milyonlarca Arap, İşçi Partisi'nin nasıl yöneteceğine karar veremediği, neticelerini hesap edemediği bir olguydu. Bu plansızlık ve kararsızlık 1967'den sonra Mizrahi Yahudilerin sistemin içerisine çekilmeleri ihtiyacının yarattığı itki ile de birleşerek İsrail siyasetinde yapısal bir dönüşüme neden olacaktır. Haziran 1967 savaşının yarattığı yeni gerçekliği değerlendiren Likud, Mizrahileri de arkasına alarak yarım asırlık sosyalist Siyonizm hegemonyasına son verecektir.

3. Savaş ve (B)arış: ABD'nin "Ortadoğu" Adını verdiği Bölgeye İlişkin Siyasetinin Bir Parçası Olarak Varlık Sürdüren Bir Getto

"...-iktidar mekanizması temel ve asıl olarak baskıdır- ve bu noktada Clausewitz'in önermesini tersine çevireceğiz ve politika, savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir diyeceğiz... siyasal iktidarın savaşı durdurduğu, sivil toplumda barışı egemen kıldığı ya da kılmaya giriştiği doğru olsa da bunu savaşın etkilerini askıya almak...için yapmaz. Bu varsayım içerisinde siyasal iktidarın rolü bu güç ilişkisini sürekli olarak, bir tür sessiz savaş yoluyla yeniden kurmak ve hatta bunu, insan bedenlerine varıncaya dek kurumlar, ekonomik eşitsizlikler ve dil içerisine yerleştirmek olacaktır... (Foucault, 2002: 32)".

³¹⁹ İsrail'in bağımsızlığı 14 Mayıs 1948'de ilan edildikten sonra oluşturulan geçici hükümet, bir olağan üstü hal yasası ilan etmiş ve bu yasa bugüne kadar ne ortadan kaldırılmış ne de herhangi bir sınırlama ya da revizyona tabi tutulmuştur. Bu, hükümetin, medeni hukukunu ve insan hakları ile ilgili yasaları istediği an yasal olarak askıya alabileceği ve anlamına gelmektedir. Bu bağlamda 1948 sınırları içerisinde kalan İsrail vatandaşı Araplara yapılan adaletsizlikler yasal hale gelmektedir (Kimmerling, 2016: 625-626).

Yukarıda Yahudilerin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren (*Güvenlik* dolayımı üzerinden nasıl bir ulus haline geldikleri/getirildikleri gösterildi. Ortaya çıkış ve gelişimini Avrupa’da 13. yüzyıla kadar giden yapısal dönüşümlerden başlayarak açıkladığımız dünya-sistemin ürünü olarak vücut bulan ulus-devlet, Yahudiye, aslında üzerinde durduğu düzlem yani dünya-sistemin bekası için ihtiyaç duyulan korkular ile terbiye etmişti. 1881’den sonra Filistin’e göç eden yerleşimcileri, Filistin’i kolonize etmek üzere daha fazla toprak alımına, işçi federasyonu Histadrut ve Kibbush HaAvoda hareketi üzerinden emeği etnik temelde ayrıştırmaya, eğitim kurumlarını en nihayetinde Filistin’i etnik temizliğe tabi tutacak militanların yetiştiği endokrinizasyon merkezlerine çevirmeye, savunma örgütü olarak kurulan Haganah’yı Arapları korkutup kaçırmak, kaçmayanları etkisiz hale getirmek için organize olan düzenli bir orduya dönüştürmeye iten motivasyon aslında ulusun ve onun (*İnsan* olarak tanımladığı bireylerin korkuları nedeniyle ortaya çıkmıştı. Bu bağlamda, sanılanın aksine, soykırıma, İsrail ulusal belleğinde 1960’lardan itibaren görüldüğü kadar kurucu bir unsur olarak ihtiyaç duyulmamıştır.

İsrail-Filistin meselesine dair fikirleri nedeniyle 2007’de çalıştığı üniversiteden ayrılmak zorunda bırakılan siyaset bilimci Norman Finkelstein, soykırımın hatırlanmasını, 1967 savaşında İsrail’in büyük bir zafer kazanması ve ABD’li siyasal elitler tarafından bölgede kendisine dayanılabilecek bir aktör olarak görülmeye başlanmasına götürmektedir (Finkelstein, 2010)³²⁰. Finkelsteine’a göre, 1967 yılına kadar gerek ABD kamuoyu ve ABD’li Yahudiler gerekse akademi soykırıma karşı büyük bir ilgisizlik içerisindeydi. Öyle ki Hannah Arendt 1963’te Kötülüğün Sıradanlığı’nı yayımladığında akademik literatür içerisinde soykırıma dair sadece –ilgi

³²⁰ 1953 New York doğumlu Finkelstein, kitabının girişinde Nazi soykırımının kendisini çocukluğunda rahatsız ettiğini hiç hatırlamadığını, -kendileri hariç aile üyelerinin neredeyse hiçbir Varşova gettosundan canlı çıkamamış anne ve babasının dışında- çevresindeki hiçbir Yahudinin soykırım hakkında konuşmadığını, bunun kimsenin umurunda olmadığını yazar. Anne ve babasının da yaşamlarının sonuna doğru soykırım bir endüstri ve şov haline geldiğinde anıların tahrif ve teşhir edilmesinden rahatsız olduklarını yazar (Finkelstein, 2010: 20).

görmemiş- iki çalışma bulunmaktaydı: Gerald Reitlinger'in Nihai Çözüm'ü ve Raul Hilberg'in Avrupalı Yahudilerin İmhası (Finkelstein, 2010: 23-24). Soğuk Savaş'ın şiddetlendiği, Batı Almanya'nın ABD'nin müttefiki haline geldiği ve McCarticiliğin sürdüğü bir ortamda soykırımdan bahsetmek komünist damgası yemekle eşdeğer hale gelmişti. ABD'li Yahudi elitler ve Yahudilerin büyük çoğunluğu konformist bir biçimde ABD iç ve dış siyasetinin dinamiklerine bağlı kalmış ve soykırımı *(U)nutmuşlar*, hangi siyasal eğilimden olurlarsa olsunlar Amerikan Yahudisi entelektüeller, İsrail'in 1956'da ABD tarafından hizaya çekilmesine ve geleceğine karşı kayıtsız kalmışlardır (Finkelstein, 2010: 25, 30). Finkelstein'a göre 1967 savaşıyla her şey değişmiş, İsrail'in ezici güç gösterisinden etkilenen ABD, bu durumu stratejik bir yatırıma dönüştürmeye girişmiştir. İsrail ABD'nin bölgedeki ileri karakolu haline gelmiş, askeri ve ekonomik yardımlar bu tarihten sonra İsrail'e akmaya başlamıştır. Yahudi kimliğinin, Batı'nın barbarlığın sınırındaki çıkarlarını koruyan kutsal savaşçılarla özdeşleştirildiği bir ortamda, soykırım da tüm bu sahneyi daha anlamlı kılacak dekorlar olarak geri çağırılmıştır (Finkelstein, 2010).

Finkelstein'in bu meseleyi ele alması ve soykırımın *(H)atırlanması* ile İsrail'in ABD dış politikasında kapladığı yeri ilişkilendirmesi hiç şüphesiz önemlidir. Ancak soykırımın geri çağırılmasının tarihini 1967 savaşına götürmüş ve nedenini de yalnızca bu savaşta alınan galibiyet ve bunun ABD'deki karşılığı üzerinden okumuş olması, önemi kuşku götürmez analizlerinde iki bakımdan sınırlılık yaratmış gibi görünmektedir. İlk olarak soykırım konusundaki sessizlik Finkelstein'ın gösterdiği şekilde yalnızca ABD'de değil, esas olarak İsrail'de söz konusuydu. Bu bakımdan öncelikle, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve 1948'den itibaren İsrail'de var olan büyük sessizliğin anlamlandırılması faydalı olabilir.

Sessizliğin bozulduğu tarih soykırım hakkında resmi anma törenlerinin başladığı 1959 ve Eichman'ın yakalanıp İsrail'e getirildiği 1960'tır. Adolf Eichmann Avrupa

apında Yahudilerin Polonya’da kurulan ölüm-çalışma kamplarına nakledilmelerinde önemli bir figrd. Savaş boyunca yüzbinlerce Yahudinin Macaristan, Avusturya, Almanya, Çekoslavakya, Yunanistan ve İtalya’dan çalışma kamplarına sürülmesinde aktif rol aldı. Savaştan sonra Arjantin’e kaçan Eichmann, Mayıs 1960’da Mossad ajanları tarafından kaçırılarak Kudüs’e getirildi ve yargılandı. Aralık 1961’de suçlu bulundu ve 1962 Haziran’ında idam edildi. Eichmann davasına kadar, soykırım İsrail ulusal belleğinden dışlanmış, soykırım mağdurları sessizliğe mahkum edilmiş, 1939-45 arasında Avrupa’da yaşanan olaylar ulus-devletlerini inşa etmekle meşgul Yahudilerin gündeminde 1959’tan itibaren olduğu gibi büyük bir yer işgal etmemişti. Devletin kurucu eliti olan Doğu Avrupalı Yahudilerin karşısında soykırım mağdurlarının İsrail siyasetinde, bürokrasisinde söz hakkı yoktu (Solomon, 1995: 224). Soykırım savaşın bitiminden ancak 14 yıl sonra Knesset’te ulusal bir anma gününün belirlenmesi ile bellek inşasındaki yerini aldı (Levy, 2002: 94). Batı’da da durum farklı değildi; soykırım, amacı iki dünya savaşında verilen genel kayıpları anmak olan törenlerde kk bir yer işgal ediyordu (Macdonald, 2013: 192). Bu durum, İsrail resmi tarihinde, başta Ben-Gurion olmak üzere Siyonist liderlerin, diaspora yaşamını “anavatana” geri dönmüş ve ulus ile bir bütün olmuş “yeni Yahudi”nin gerçekliğinden ayrıştırmak istemelerine bağlanır. Buna göre Siyonist liderlik, hala “Sürgün’de” bulunan Yahudilerin bu tercihlerini rasyonel ve etik düzlemde negatif olarak kodlayarak, Yahudilik ve Yahudilere ilişkin tek hakikatin bir ulus olarak İsrail’de bulunmak olduğu inancını sağlamlaştırmaya çalışmıştır (Shapira, 1998: 49). Siyonist ideolojiye göre Avrupa’da emansipasyon ve asimilasyon projeleri çökmüştü; Avrupa’da kalmayı tercih etmiş ve Nazilerin soykırımına maruz kalmış Yahudiler, çökmüş bir projenin zayıatları olarak Yahudi pasifliği imgesini uyarıyordu. Bu bağlamda, 1959’a kadar Avrupa’da Nazilere karşı aktif mücadele etmiş Yahudiler anılırırken, katliamın kurbanları soğuk bir ilgisizliğe terk edilmişlerdi (Levi & Sznajder, 2012: 94-95).

Finkelstein'in tezlerinde ihmal ettiği bu yorumlar da kısmen doğru olmakla birlikte İsrail'in 1956 Süveyş bunalımından sonra kendisini içerisinde bulduğu uluslararası ilişkiler düzlemini ve Eisenhower Doktrini adı verilen ABD dış politika stratejisinin İsrail'i sürüklediği yeni konumu göz önünde bulundurmamaktadır. Evet, Siyonizm Musa dininin inananlarından modern bir ulus inşa ettiği süreçte "Sürgün"ü *(H)atırlatırken*, Sürgün'ü gönüllü olarak kabul edip, emansipasyon ve asimilasyona inanmış, bu nedenle Filistin'e "yükselmeyi" tercih etmemiş Yahudileri, Mesiyanik ana tanıklık etmedikleri için suçluyor, görmezden geliyor ve unutturmasa da tarihin tavan arasındaki utanç müzesinde sergilemek üzere göz önünden kaldırıyordu. Ancak Holokostun tavan arasındaki müzeden, sergilenmek, yeniden üretilmek ve sömürülmek üzere başköşedeki vitrine yerleştirilmesi uluslararası ilişkilerin 1950 ve 1960'larda büründüğü yeni çehre ile de alakalıydı.

Bu bakımdan ABD dış politika stratejisine geçmeden evvel ilk olarak, uluslararası sahnenin aldığı yeni biçimin ana hatlarını ortaya koymak faydalı olabilir. 1947'de Hindistan ve Pakistan, 1948'de Burma ve Sri Lanka, 1949'da Endonezya bağımsızlığını kazanıyor, 1946'da başlayan Hindiçini savaşı 1954'de Fransa'nın bölgeden çekilmesiyle neticeleniyordu. 1954-62 arasında Cezayir bağımsızlık savaşı kanla bastırılmaya çalışılırken, 1956'da Fas ve Tunus, 1960'dan itibaren de Sahra altı Afrika devletleri uluslararası ilişkilerin teoride egemen-eşit aktörleri olarak yerlerini alıyor, bir çoğu bağımsız olduktan kısa bir süre sonra 1961'de kurulan Bağlantısızlar Hareketi'ne katılıyordu. İsrail'de Holokost endüstrisinin yaratılmasının bir nedeni, Amerikan kamuoyunun ve Yahudi diasporasının ABD dış politikası üzerindeki etkisini, Finkelstein'in yorumunun aksine, daha 1950'lerin sonundan itibaren İsrail'in daha fazla gözetildiği bir düzleme çekecek şekilde etkilemeye çalışmak ise, diğer nedeni de uluslararası topluma yeni katılmış Bağlantısız Blok nezdinde eylemlerine meşru bir gerekçe üretebilme ve tanınma ihtiyacıydı. Nitekim, 1973'te büyük bir çoğunluğu

diplomatik ilişkilerini bir süreliğine kesecek olsa da Bağlantısızların bir çoğu daha 1961 yılında İsrail'i hukuken tanımıştır³²¹.

Finkelstein'in analizindeki ilk zayıflık Siyonizm'in ulus ve İsrail ulus-devlet inşası süreçlerini ihmal etmesiye, ikincisi de Batı Bloku'nun Filistin'deki Yahudi varlığını destekleyen çıkarlarının 1967 ve 1973'ten çok önceye dayandığını ihmal etmesidir. 1967 ve 1973 savaşları şayet bir eşik olarak okunacaksa, bu eşik, Batı'da İsrail'in desteklenmeye başlamasını değil, olsa olsa bu desteğin maddi ve askeri boyutunun geometrik biçimde katlanmasını imleyebilir. Bağdat Paketi'nin³²² meşruiyet zemininin Araplar nezdinde akamete uğradığı³²³ ve Süveyş bunalımı³²⁴ ile İngiltere ve

³²¹ SSCB, Polonya, Macaristan, Çekoslovakya ve Gine gibi sosyalist ülkeler de kuruluşunun ardından İsrail'i tanıyacak ancak, 1967 savaşı sırasında diplomatik ilişkilerini askıya alacaklardır.

³²² Eisenhower yönetime geldiğinde Ortadoğu Komutanlığı ve Ortadoğu Savunma Örgütü gibi oluşumların, Batı'nın bölgedeki çıkarlarını korumakta işlevsiz olduğu değerlendirilmesiyle, bölgede ABD'nin inisiyatif alması gerektiği sonucuna vardı. Dışişleri bakanı John Fuster Dulles'e göre bu inisiyatif ancak, SSCB tehdidini doğrudan hisseden Türkiye, İran, Irak, Pakistan ve Suriye gibi Kuzey Kuşağı ülkeleri üzerinden alınabilirdi; zira bölgedeki diğer ülkeler için esas öncelik İsrail tehdidiydi (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 620).

³²³ "Irak dışındaki Arap ülkelerinin Bağdat Paketi'ne katılmamalarında Nasır'ın etkisi, İsrail tehdidinin öncelikli oluşu ve paktın İngiltere'nin bölge çıkarlarını sürdürme arzusuna hizmet ettiği inancı kadar, ABD'nin tutumu da rol oynadı. Gerçekten de Türkiye Arap devletleri nezdinde Mısır'ın etkisini azaltmak üzere diplomatik girişimlerde bulunurken, ABD, İngiltere ve Dünya Bankasıyla işbirliği içinde, 16 Kasım 1955'te Mısır'a Moskova'yla yakınlaşmasını önlemek için Asuan barajını finanse etmeyi önerdi. ABD bir yandan Bağdat Paketi'ne destek verirken, diğer yandan da pakta karşı çıkan Mısır'a ekonomik yardım yapmayı önererek, radikal Arap devletlerine Bağdat Paketi'ne katılmamanın kendisiyle ilişkilerde olumsuz bir sonuç doğurmayacağını gösteriyordu" (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 626).

³²⁴ Mısır'da 1948 yenilgisi, İngiltere'nin ülke üzerinde hala devam eden etkisi ve ekonomik sorunların tetiklediği öfke, 23 Temmuz 1952'de Hür Subaylar hareketinin bir darbeyle Kral Faruk'u devirmesine yol açtı (Armaoğlu, 1994: 121-125). Başlarda Batı ile yakın duran yeni yönetim, Nasır'ın Arap milliyetçiliğinin liderliğine oynayan emperyalizm karşıtı bir figüre dönüşmesine koşut olarak (Erdem, 2017: 78) SSCB'ye yakınlaşmaya başladı. Mısır, "Eylül 1955'te Çekoslovakya'yla bir silah alımı sözleşmesi imzaladı, Mayıs 1956'da Çin Halk Cumhuriyeti ile diplomatik ilişki kurdu ve Nasır Ağustos'ta Moskova'yı ziyaret edeceğini açıkladı. Bunun üzerine, 15 Temmuz 1956'da ABD Mısır'a Asuan barajı için söz verdiği yardımı yapamayacağını bildirdi. İngiltere ve Dünya Bankası da ABD'yi izlediler. Mısır'ın tepkisi sert oldu ve 26 Temmuz 1956'da Süveyş kanalını millileştirdiğini açıkladı" (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 627). İngiltere, Fransa ve ABD kanal üzerindeki egemenliği SSCB ile dirsek teması halindeki Mısır'a bırakmak istemediklerinden konuyu oluşturdıkları uluslararası platformlarda tartışmaya açtılar. Konunun çözülmesi için toplanan uluslararası girişimlerden, Nasır'ın kanal üzerinde herhangi bir uluslararası denetimi kabul etmemesi nedeniyle bir netice alınamadı. Bunun üzerine İngiltere ve Fransa sorunu güç kullanarak çözmeye karar verdiler. "İngiltere ve Fransa İsrail'le birlikte gizli planlar yapmaya başladılar. ABD'nin bölge devletlerini SSCB'ye yaklaştıracak askeri müdahalelere karşı olduğunu bilen İngiltere ile Fransa, saldırgan görünmemek için İsrail'in Mısır'a saldırısını bahane ederek kanala müdahalede bulunmayı kararlaştırdılar. İsrail Mısır'a saldırarak, çatışmaya son vermek üzere de İngiliz ve Fransız güçleri kanala müdahale edeceklerdi" (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 628). Nitekim 29 Ekim 1956 günü İsrail Mısır'a saldırdı. İngiltere ve Fransa öncelikle iki ülkeye ultimatömler vererek ateşkes çağrısında bulundular. Mısır'ın bunu kabul etmemesi üzerine de yapılan plan doğrultusunda kuvvetlerini bölgeye sevk ederek doğrudan işgale giriştiler. SSCB ve ABD'nin ortak tepkisi üzerine bu iki ülke bölgeden çekilmek, İsrail'de Sina'yı boşaltmak zorunda kaldı. Süveyş bunalımı kanalın Mısır tarafından millileştirilmesiyle neticelenmiş oldu.

Fransa'nın tüm ahlaki meşruiyetini kaybettiği bir ortamda, ABD kendi etkisini Nil-Amuderya arasında kalan bölgeye yaymak, İngiltere ve Fransa'nın dünya-sistemin bekası için bölgede oynamak zorunda oldukları oyunu diri ve kuvvetli bir yedek oyuncu olarak devralmak için iyi bir fırsat yakalamış bulunuyordu. Süveyş bunalımının en önemli sonucu İngiltere ve Fransa'nın bölgedeki etkinliğinin sona ermesi ve bu iki büyük Batılı güçten boşalan alana emperyalizm karşıtı söylemler kullanan SSCB'nin yerleşmesinin önünün açılmasıydı (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 629). İşte bu iki sonuç, Bağdat Paketi'nin pratikteki işlevsizliği ile birleşince ABD'ye bölgede etkinliğini arttırabilmesi için ayağına gelen fırsatı değerlendirme olanağı sunmuş oluyordu. ABD gerek İsrail'le gerek Bağdat Paketi'na katılmamış olan Arap devletleriyle olan ilişkilerini gözettiğinden Pakt'a katılmamış olmakla birlikte, 5 Ocak 1957'de Eisenhower doktrinini ilan ederek bölgede etkinliğini arttıracaklarını göstermiş oluyordu (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 630).

ABD, Süveyş bunalımına müdahalesi ile bir taraftan Arap-İsrail sorununda dengeli bir siyaset güdeceği görüntüsünü verirken, bir taraftan da İsrail'in *(G)üvenliğini* gözetmeye devam ediyordu. İsrail'in saldırganlığının bedeli olarak Tiran Boğazı'nın bu ülkeye kapatılması beklentisine karşı çıkması (Howard, 1972: 89), Ürdün'de çıkan krizin³²⁵ İsrail'e askeri bir müdahalenin önünü açabileceği korkusuyla İngiltere'yi meseleyi çözmesi için teşvik etmesi (Hahn, 2006: 45), ABD'nin Filistin'e ilişkin Birinci Dünya Savaşı'ndan beri geliştirdiği siyasetin temel ekseninin değişmediğini, İsrail'in komşularını İsrail'e karşı zararsız bir hale getirme vizyonunu da içeren daha karmaşık bir biçime büründüğünü göstermektedir. Ürdün meselesi Eisenhower ve Dulles'in İsrail'e ilişkin bakışına özellikle ışık tutmaktadır. ABD'nin gerekli finansal ve lojistik

³²⁵ Irak'ta 14 Temmuz 1958'de General Kasım liderliğinde bir darbe gerçekleşti; monarşi devrildi ve Kral Faysal ile Başbakan Nuri Sait öldürüldü. 14 Şubat 1958'de Irak ile bir Federasyon kurmuş olan Ürdün Kralı Hüseyin, Irak darbesinden sonra Lübnan'da yaşanan Nasır yanlısı hareketlenmenin kendi ülkesine de sıçrama ihtimaline karşı 16 Temmuz'da İngiltere ve ABD'yi yardıma çağırdı. 15 Temmuz'da Lübnan'a asker çıkartarak Eisenhower Doktrini'ni ilk kez uygulamaya koymuş bulunan ABD'nin teşvikiyle İngiltere, 16 Temmuz'da Kıbrıs'ta bulunan kuvvetlerinin bir bölümünü Ürdün'e gönderdi (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 631, 634).

desteği vereceğini bildirdiği, İngiltere'nin 400 askeri ile yaptığı çıkartma, İsrail hava sahası üzerinden yapılmış, Ben-Gurion'a krizin bir çatışmaya dönüşme ihtimalinde İsrail'in ABD tarafından korunacağı garantisi verilmiştir (Tal, 1995: 45). Dolayısıyla ABD, 1973'ten itibaren Arap-İsrail meselesinde açık olarak uygulayacağı, bir taraftan bölge ülkeleri üzerinde SSCB etkisini sınırlamaya çalışırken diğer taraftan İsrail'e karşı zararsız komşular yaratma stratejisini, daha ellili yılların sonuna yaklaşıldığı sırada haber vermeye başlamıştı. Eisenhower Doktrini'ne İsrail'in katılmaması ve yardım almaması, bizzati ABD tarafından tasarlanmış (Hahn, 2006: 41), Arap ülkelerinin ürkütülmesi ve yukarıda sözü edilen komplike stratejinin yara alması istenmemiştir.

Pakistan, Ürdün, Lübnan, Türkiye, Libya, İran ve Suudi Arabistan'ın hoşnutlukla karşıladığı Eisenhower Doktrini, sağladığı ekonomik-askeri yardım bir tarafa, İngiltere-Fransa'nın tükettiği ahlaki zemini, ABD'nin ürettiği yeni hürriyet ve demokrasi söylemiyle ikame ediyordu. Böylece aslında yapılan şey dünya-sistemin sürdürülmesinde ihtiyaç duyulan yeni *(G)üvenlik* düzeneğinin Nil-Amuderya arasında kalan bölgede inşa edilmesiydi. Bu düzeneğin söyleminin inşası yani dost-düşman dikotomisi ve olağanüstü hal mantığının kurgulanabilmesi, komünizmin mutlak bir kötülük ile eşleştirilmesini gerektirmiştir. Eisenhower'ın, Amerikan çıkarları ve uluslararası *(B)arış* ve *(G)üvenliğe* karşı faşizm ve komünizmi eşit derecede tehdit olarak görmesi, dış politikaya ilişkin bakışının Nazizm ve komünizmden eşit derecede duyduğu nefretten beslenmesi (McAuliffe, 1981: 630), yukarıdaki kurgunun bir parçasıdır. Esas olarak Truman döneminde bürokrat, siyasetçi ve Kennan gibi danışmanların söylemlerinde, Orwell'in 1984'ünde yer almış komünizm-faşizm analogisi, ABD'nin *(B)arış*, *(A)dalet*, *(Ö)zgürlük* ve *(G)üvenlik* imalatçısı bayrağını İngiltere ve Fransa'dan devraldığı 1956 sonrası düzlemde yeni bir ivme kazanıyordu. Totalitarizme milyonlarca can vermiş Yahudi ulusunun ABD'deki diasporası artık çifte aidiyet bunalımından çıkabilirdi. 1950'lerin sonuna gelindiğinde ABD despotizme karşı

(H)ürriyetin bayraktarlığını yaparken, İsrail bu savaşta Batı bloğundaki yerini tartışmaya mahal vermeyecek şekilde garanti ediyor, diasporaya, aynı anda hem Yahudi hem de Amerikalı olabilme yolu açılıyordu. En nihayetinde artık Yahudi de Amerikalı gibi, barbarlığa karşı özgürlük ve demokrasi savaşçısı olarak kodlanmaya başlayacaktı. Artık İsrailli politikacılar, ABD dış politika stratejisinin ortaya çıkardığı pastadan daha fazla pay alabilmek için diasporayı kullanabilir, diaspora da her iki kimliksel aidiyetini de besleyen bu görevi ürkek davranmasına gerek kalmadan icra edebilirdi.

Özetle, gerek uluslararası ilişkiler ortamının büründüğü yeni çehre ve İsrail'in tanınma ihtiyacı, gerekse ABD'nin yeni pro-aktif dış politika stratejisinin yarattığı neticeler, İsrail'i 1959-1962 aralığında soykırımı (H)atırlamaya, soykırımı dair anıları tahrif ve teşhir ederek bir şova dönüştürmeye, ulus-devlete ait halihazırda yaratmış olduğu (G)üvenlik endişeleri ve korkularını, yeni dünya düzeninin muktedirlerinin ihtiyaç duyduğu yeni anımsanmış korkularla birleştirerek daha da perçinlemeye itmiştir. Bu süreç 1967³²⁶ ve 1973 savaşları³²⁷ ve Camp David³²⁸ ile kurgulanan eğik barış

³²⁶ 1956 savaşından sonra Yahudiler ve Araplar arasındaki savaş retoriği artarak devam etti ve bölge ülkeleri bir silahlanma yarışı içine girdiler (Pappe, 2007: 260). 1962 ve 1963 yılları Suriye ve İsrail'in Galile Gölü etrafında ve sınır hattı boyunca çatışmalarına sahne oldu. Suriye ve İsrail Ürdün Nehri'nin sularının paylaşımı konusunda anlaşmazlığa düşüncü, 1964 yılından itibaren halihazırda çatışmalar boyut değiştirdi ve şiddetlendi (Armaoğlu, 1994: 230-234). Su meselesi 1967 savaşının ya da herhangi bir Arap-İsrail savaşının doğrudan nedeni olarak gösterilemese de bu dönemde İsrail'in su ihtiyacının kritik bir seviyeye gelmiş olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan savaşı su kaynakları bakımından kazançlı çıkacak biçimde neticelendirmesi, 1964'ten itibaren yaşanan çatışmaların 1967 savaşına giden yolda tırmanmayı hızlandırıcı bir etki yapmış olduğunu göstermektedir (Wolf, 1995: 72). Ürdün Nehri, Nil ya da Fırat gibi nehirlerle karşılaştırıldığında oldukça düşük debili (yıllık 1.400 milyon metre küp) olmasına rağmen, havzasındaki su kıtlığı nedeniyle önemli ve yaşamsal bir kaynak haline gelmiştir (Wolf, 1995: 3). Öyle ya da böyle, su meselesinden çıkan sürtüşme, Araplar ve Yahudiler arasındaki anlaşmazlık zeminini kaşıyan bir gelişme olarak Nisan 1967'ye gelindiğinde Suriye ve İsrail arasında küçük çaplı bir savaşa evrilmiştir. Araplar ve İsrail arasında, merkezinde Filistin'in ve 1936-1949 arasında cereyan eden hadiselerin bulunduğu husumet, Soğuk Savaş'ın bölgede oluşturduğu kamplaşmadan da etkilenecek, Pappe'nin mevcudiyetini vurguladığı savaş retoriğinin Haziran 1967'de eyleme dönüşmesine neden olmuştur. 13 Mayıs'ta SSCB istihbaratı Mısır'a İsrail'in Suriye sınırına yığınak yaptığı ve bir savaşa hazırlandığına ilişkin yanlış bir bilgi verdi (Young & Kent, 2003: 265). Nasır'ın isteği üzerine Sina Yarımadası'ndaki BM Barış Gücü'nün 19 Mayıs'ta aradan çekilmesi, 23 Mayıs'ta Mısır'ın Tiran Boğazı'nı tutarak İsrail'in dünyaya çıkış kapısı olan Akabe Körfezi'ni kapatması savaşa doğru atılan önemli adımlar oldu (Young & Kent, 2003: 265). Artık bir savaşın yaşanacağı kaçınılmaz hale gelince etrafı kendisini haritadan silmek üzere silahlanmış düşmanlarla çevrili İsrail, 5 Haziran'da ilk vuruşu yaptı ve Mısır hava kuvvetlerini yok ederek savaşın kaderini belirledi. Tarihler 10 Haziran'ı gösterdiğinde Mısır, Suriye ve Ürdün orduları yenilmiş, İsrail Mısır'dan Sina Yarımadası'nı ve Gazze Şeridi'ni, Suriye'den Golan Tepeleri'ni ve Ürdün'den Kudüs'ün doğusu ile Batı Şeria'yı almış; muazzam bir askeri başarıya imza atmıştı. Özellikle kutsal Yudea ve Samiriye topraklarının parçası olan Batı Şeria'nın ele geçirilmesi etkileri İsrail iç ve dış politikasında bu güne dek sürecek bir dönüşüm yaratmıştır.

düzleminin³²⁹ ardından geometrik biçimde ivmelenecektir. Bu eğik düzlemde İsrail, kendisine yönelen her eleştiriyi, eleştiri sahibini antisemit ve despot damgası yapııştırarak savuşturmaya çalışacak, ayrıca içeride Filistinli Arapları kontrol altına almasına, etkisiz hale getirmesine, hapishanelerinde esir etmesine meşruiyet kılıfı oluşturacak yeni bir korku ve (*G*)üvenlik endişesine sahip olmuş olacaktır.

³²⁷ Bu savaşın en önemli özelliği Arapların artık İsrail'i yok etme amacıyla değil, 1967 yılında kaybettikleri toprakları geri alabilme umuduyla savaşmaları ve ilk kez bazı cephelerde başarı kazanarak İsrail'in yenilmezliği efsanesine son vermiş olmalarıdır (Fırat & Kürkçüoğlu, 2001: 795). Suriye-Mısır ortak kuvvetlerinin 6 Ekim 1973'de başlattıkları sürpriz hareket, Yahudiler için kutsal olan Yom Kippur gününe denk getirilmişti. İsrail savaşa hazırlıksız yakalandığından Sina ve Golan cephelerinde büyük kayıplar verdi. Ancak ilk şoku atlattıktan sonra taraflar arasında bir denge oluşmuş, sonrasında da İsrail avantajlı duruma geçmiştir. Oluşan dengede ve ardından İsrail'in yeniden avantajlı duruma geçmesinde ABD Dışişleri Bakanı Henry Kissinger'in stratejik dehasının rolü büyüktür. Kissenger, savaşta Arapların belirli bir noktaya kadar ilerlemelerine ve İsrail'i barış masasına oturmaya razı edecek derecede hırpalamalarına kadar İsrail'e gereken silah ve mühimmat sevkiyatına izin vermedi. Böylece SSCB, Mısır ve Suriye'yi gönderdiği tonlarca savaş malzemesiyle desteklerken ABD İsrail'e Araplar belirli bir noktaya gelinceye dek silah yardımı yapmadı. Kissinger İsrail'i fazlaca ezdirmek istememekle birlikte Arapları da kazanmak niyetindeydi (Armaoğlu, 1994: 331). Neticede savaş tarafların hiç birisinin mutlak zafer kazanamadığı bir durumda Ekim sonunda sona ermiştir. Ancak Kissinger'ın stratejisi Mısır ve İsrail'i ABD'nin kuracağı ve Batı'nın çıkarlarına hizmet edecek bir (*B*)arış masasına oturtmakta başarılı olacaktır. Bu arada, ABD'nin İsrail'in yardımına koşması üzerine OPEC'in Arap üyeleri ve İran, savaşta İsrail'e yardım eden ülkelere karşı bir petrol ambargosu başlatmıştır. Bu ambargo Batı ekonomileri ve Japonya'da bir şok etkisi yaratacak, ABD'ye İsrail'in çevresindeki düşman ülkeleri ona karşı eğik bir (*B*)arış düzleminde pasifize etmek üzere gereken ilhamı verecektir.

³²⁸ Nasır'ın 1970'teki ani ölümünün ardından Mısır devlet başkanlığına Enver Sedat gelmişti. Sedat ve ülkedeki SSCB yanlıları arasındaki çekişme 1971 yılından itibaren, SSCB yanlısı kligin yönetim kademelerinden uzaklaştırılmasıyla neticelendi (Armaoğlu, 1994: 310-312). Böylece ABD Mısır'ı SSCB'den koparmaya çalışırken SSCB'nin de Sedat'ı elinden kaçırmamayı amaçladığı kaotik bir süreç girildi. 1971'de Mısır'ın Sudan'da komünistleri ezen Cafer Nimeyri'ye destek vermesi, 1972 yılında imzalanan SALT I antlaşmasının ardından SSCB'nin Mısır'ın İsrail'e karşı girişeceği bir harekette silah desteği vermeyeceğini ima etmesi gibi olaylar Mısır-SSCB ilişkilerini gerginleştirdi. Buna rağmen 1973 savaş sırasında SSCB Mısır'ı destekledi. Ancak Enver Sedat'ın esas amacı Mısır'ın 1967 savaşında kaybettiği Sina'yı geri alabilmektir. Bu nedenle daha savaş devam ederken ABD ile görüşmeler yapmaya başlamış; Sina'nın geri verilmesi ve gelecekteki ABD yardımları karşılığında Moskova ile arasına mesafe koyacağını göstermiştir (Armaoğlu, 1994: 338-339). Savaş bu planı gerçek kılamadıysa da Mısır'a diplomasi masasında koz vermişti. Böylece Enver Sedat, Sina'yı geri alabilmek üzere SSCB'den koparken, Kissenger'in dizayn ettiği ABD politikasına yanaştı ve 1977'den itibaren ABD'nin kurduğu masada İsrail ile (*B*)arış görüşmelerine başladı. Böylece Eylül 1978'e gelindiğinde Ortadoğu için Çerçeve Antlaşması ve Mısır-İsrail Barışı İçin Çerçeve Antlaşması imzalandı. Buna göre İsrail Sina'dan çekilecek ve Batı Şeria ve Gazze'de özerk bir yönetim tesis edilecek, sınırlar ve mülteciler sorunları BM Güvenlik Konseyi'nin 242 sayılı kararı temelinde çözümlenecekti. 26 Mart 1979'da yapılan Mısır İsrail Barışı ile İsrail gerçekten de Sina'yı Mısır'a terk etti ancak mülteciler meselesi bugüne dek çözümsüzlüğünü korurken, Batı Şeria ve Gazze'nin özerkliği meselesi de ancak Filistinli Arapların 1987'de yaşadıkları toplumsal patlamanın ardından bir karara bağlanabildi.

³²⁹ Bu düzlemin bir yanında petrol karşılığı (*G*)üvenlik elde eden Körfez ülkeleri, diğer yanında da Ürdün ve Mısır bulunmaktadır. Batı'nın bölgedeki çıkarlarına ve dolayısıyla İsrail'e karşı zararsızlaştırılmış bu rejimler, bu zararsızlığın karşılığında zaman zaman toplumlarının iradesinin hilafına desteklenmektedir. Ürdün ve Körfez ülkelerinde aşiret egemenliğinin bugüne kadar değişmeden gelebilmesi, Mısır'da İhvan'ın bulduğu toplumsal desteğe rağmen, varsıllığı adil paylaştıramayan askeri-bürokratik elitin hala ülkeyi yönetebiliyor olması, bu rejimlerin Batı'dan aldığı desteği göstermektedir. Bu barış düzleminin eğik olmasından kasıt, başta Mısır olmak üzere söz konusu ülkelerin teoride kendi halklarının iradesinden almaları gereken meşruiyetlerini, Batı'dan gördükleri doğrudan ya da örtülü destek ile ikame etmeleri ve sağlamaya çalışıyor olmalarıdır.

4. Mizrahilerin (G)üvenliği ve Ulus-Devlet İçerisine Çekilmeleri: Likud-İşçi Partisi Dikotomisi

İdeolojik kökleri Rusya ve Doğu Avrupa’da bulunan İşçi Partisi ve selefleri, İsrail’de bulunan tüm Yahudileri temsil etme iddiasında olsalar da, gerçek kimliklerini, ideolojik köklerinin bulunduğu Doğu Avrupa’dan göç ederek 1948 öncesi Filistin Yahudi toplumunu oluşturan Aşkenazların yani kendilerini devletin esas sahipleri olarak gören beyaz Yahudilerin siyasal-kültürel-ekonomik eğilimlerinde bulmuşlardır. Bu nedenle İşçi Partisi geleneği ve esas temsil ettiği Doğu Avrupalı Aşkenaz nüfus, 1950’lerde İsrail’e yapılan göç dalgasını absorbe etmekte güçlük çekmiştir. 1948’de Filistin’de bulunan yaklaşık 717.000³³⁰ (Lipshitz, 1998: 1) Yahudi’nin %77’si Aşkenaz’dı (Smooha, 2008: 1). Bağımsızlık ilanından sonra İsrail’e yönelen iki büyük göç hareketinden ilki olan 1950 dalgası aslında Mizrahiler kadar Aşkenazları da ihtiva ediyor, göç eden yaklaşık bir milyon Yahudi’nin yarısını Avrupalı Aşkenazlar yarısını da Asyalı Sefaradlar yani Mizrahiler oluşturunuyordu. Ancak bu dalganın Aşkenaz unsurları, ülkede halihazırda yerleşik bulunan nüfusa hızla karışır ve Yişuv kültürüne ayak uydururken, ülkeye göç eden Asyalı Yahudiler için aynı şey söz konusu olamadı. Bu nedenle 1950’lerdeki göç dalgası, İsrail toplumsal belleğinde gelenlerin yarısı Aşkenaz olduğu halde (Smooha, 2008), sadece yerleşik kültüre bir türlü uyum sağlayamayan Mizrahiler ve onların entegrasyonlarına ilişkin problemlerle (H)atırlandı³³¹. Mizrahiler yüzyıllardır beraber yaşadıkları Müslüman komşuları ile

³³⁰ İsrail’in 1948’deki Yahudi nüfusu literatürde, 600.000 ile 750.000 arasında değişen sayılarda verilmektedir. Örneğin Kudüs İbrani Üniversitesi Coğrafya kürsüsünden Gabriel Lipshitz bu sayıyı 717.000 olarak verirken (Lipshitz, 1998), Hayfa Üniversitesi Sosyoloji kürsüsünden Sammaa Smooha 630.000 olarak vermektedir (Smooha, 2008).

³³¹ Smooha’ya göre İsrail’e göç eden grupların topluma asimilasyonlarının başarı düzeyini etkileyen beş faktörden söz edilebilir. Bunlar ilki grubun topluma asimile olma motivasyonudur. İkincisi grubun büyüklüğüdür. Gruba dahil olanların sayısı ne kadar büyükse grubun ülke içerisinde belirli bir bölgede yoğunlaşma eğilimi artmakta ve asimilasyona ilişkin eğilim ve fırsatları azalmaktadır. Üçüncü faktör grubun halihazırda İsrail’de bulunan yerlilere olan etnik, dini, kültürel, sosyoekonomik benzerliğidir. Benzerlik ne kadar fazlaysa asimilasyon imkanı da o denli artmaktadır. Dördüncü faktör yeni gelenlerin maddi ve insani sermayeleridir. Maddi güç ve insani gelişmişlik arttıkça asimilasyon eğiliminin de arttığı gözlemlenmiştir. Beşinci faktör yeni gelenlerle yerleşikler arasındaki akrabalık ve dostluk bağlarıdır. İsrail’de halihazırda dost ve akrabaları bulunanlar topluma daha hızlı asimile olmaktadır. Son olarak

paylaştıkları kültürü beraberlerinde getirmişlerdi, eğitim seviyeleri 1950’lerde ülkeye gelen Aşkenazlardan düşüktü ve ekonomik durumları kötüydü³³². Farklı dinsel geleneklere sahiptiler ve farklı Sinagoglara tabiydiler. Ne kültürel ne sosyoekonomik ne de fiziksel anlamda İsraililere benziyorlardı.

Mizrahilerin İsrail toplumu içerisinde asimile olabilmeleri, yukarıda sayılan engeller kadar sosyalist Siyonizm ve bu ideolojiye mensup liderlerin ideal Yahudi kimliğine ilişkin ön kabulleri nedeniyle de mümkün olamadı. Mapai ve onun yönetici elitleri yeni Yişuv ve İsrail’i tarihin ethosu, burada yaşayan ve İsrail’i inşa eden Yahudileri de diaspora Yahudilerinden farklı “yeni Yahudiler” yani “sabralar” olarak görüyorlardı (Almog, 2000). Hristiyanların yüzyıllardır Yahudilere karşı ortaya koydukları ön yargılar ve yakıştırmaları bir anlamda devralan ve kabul eden bu yaklaşıma göre, Yahudiler diasporada tembellik, korkaklık, pısrıklık, şark kurnazlığı gibi huylar edinmişlerdi. Filistin’de ise yüzyılın başından beri tarlaları sürüp ürün elde eden, cephede vatani için savaşan, planlayan, başaran ve elde eden güçlü, dürüst, çalışkan, zeki bir Yahudi tipi oluşmuştu. Bu Yahudi yüzyıllardır yaşadığı Avrupa’dan pozitivizm ve rasyonalizmi, felsefeyi, estetik beğeniler ile etik ilkelerini almıştı. Doğulu Yahudi pis, tembel, beceriksiz, korkak, zevksiz, düşük zekalı ve içten pazarlıklıydı. Ana dilleri İsrail’in düşmanlarının yani Arapların dili olan bu Yahudiler, kesinlikle devletin makbul vatandaşları değillerdi zira, inşa edilme aşamasında olan ulus-devletin tahayyül ettiği, ders kitaplarında okutup bellettiği yeni Yahudi kimliğinin temsil ettiği ne varsa Mizrahiler bunun tam zıddını temsil ediyorlardı. Bu durum Mapai ve devletin en önde gelen isimlerinin konuyla ilgili yorumları üzerinden de teyit edilebilir. Ben Gurion’a

göçmenlerin fiziksel görünüşleri de asimilasyon olanaklarını olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir (Smooha, 2008).

³³² Aslında Mizrahilerin ekonomik durumları yüzyıllardır yaşadıkları İslam ülkelerinde kötü değildi; 1950’li yıllarda vuku bulan toplu yer değiştirme dalgası nedeniyle fakirleşmişlerdi (Meir-Glitzenstein, 2004). Mizrahilerin ekonomik durumlarının kötü olmasının sebebi, İsrail kurulduktan ve Arap-İsrail çatışması husule geldikten sonra bu insanların gerek Siyonist propaganda makinesi ve İsrail gizli servisi gerekse de yaşadıkları ülkelerde ortaya çıkan milliyetçi hareketler tarafından apar topar yurtlarını bırakarak İsrail’e göçmeye zorlanmalarıdır.

göre Hitler İsrail devletinin taşıyıcısı, ana iskeleti ve merkezi unsuru olacak, bu devletin kurulmasını gerçekten arzu eden Avrupalı Yahudileri yok etmiş bu nedenle genel olarak Yahudilerden ziyade İsrail devletinin inşasına zarar vermişti. Mizrahi Yahudiler ise ona göre Avrupalı Yahudilerin yokluğunda ihtiyaç duyulan işgücünü karşılamaları için İsrail'e getirilmiş bir kitleydi; bu bakımdan Amerika'ya getirilmiş Afrikalı kölelere benziyorlardı (Massad, 1996: 56). Moshe Sharett'e göre bir ülke inşa etmek için Kuzey Afrikalı Yahudilere güvenilemezdi; Doğu Avrupalı Yahudilerse güvenilir ve saygıdeğerlerdi. Ben Gurion'a göre Faslı Yahudiler eğitimsizlerdi, kültürleri Araplarınkine benziyordu ve bu kültürün İsrail'e taşınmasına müsaade edilemezdi. Ona göre yeni devletin yöneticilerinin (İşçi Partisinin) görevi bireyler ve toplumları yozlaştıran Arap ve Levant kültürünün ülkede yer etmesinin önüne geçmek, Avrupa diasporasında kristalize olan hakiki Yahudi değerlerini muhafaza etmekti (Massad, 1996: 56-57).

Bu oryantalist yaklaşım İşçi Partisi'nin Mizrahilere ilişkin politikalarına sızmış Avrupa ve Amerika'dan yeni göç eden Yahudilere ülkenin en verimli arazileri tahsis edilir, bu Yahudiler yurtlarından sürülen Araplardan kalma sağlam meskenlere yerleştirilirken, Mizrahiler en verimsiz bölgelere, ıssız güney çöllerine, sınır bölgelerinde kurulan geliştirme şehirleri'ne yerleştirilmişlerdir (Yiftachel, 2000). Bu bölgelere yerleştirilmeyenler ise büyük şehirlerin çeperlerinde kurulan mülteci kampı benzeri gecekondu mahallelerinde yaşamaya mahkum edilmiş, Avrupalı Yahudilere sunulan sosyal imkanlar ve devlet yardımlarından mahrum bırakılmış, ikinci sınıf vatandaş muamelesine tabi tutulmuş, yerel ve ulusal düzeyde siyasal örgütlenmelerinin önüne bizzat İşçi Partisi tarafından aşılmaz engeller koyulmuştur (Massad, 1996: 59). Ancak nüfusun büyük bir kısmının kaybedecek bir şeyinin olmaması, sistemin genel işleyişi ve düzen mantığının devamı için bir tehdit haline gelmiştir. Bu durum İsrail

ulus-devletinin kendisini üzerine kurduğu korku düzeneğinin bekası adına 1970’li yıllardan itibaren değiştirilecektir.

Bu tezin ilk iki bölümünde Siyonist (*T*)arih anlatısı bir yapı-söküme uğratılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde Siyonist hareketin bu tarih anlatısını temel alarak insanları nasıl harekete geçirdiği, nasıl örgütlediği ve dünya-sistemin gerektirdiği ve elverdiği ölçüde ulus-devlet inşasını nasıl gerçekleştirdiği ele alınmıştır. Gerek tarih anlatısının kendisinde gerekse hareketin sahadaki eylemlerinde (*G*)üvenliğin rolü, eylemin kendisini meşrulaştırdığı tarihsel zeminin mümkün olan tüm katmanlarına temas edilerek incelenmiştir. Tüm eşitsizlik düzenleri gibi İsrail ulus-devleti de kendisini bir olağanüstü hal mantığı üzerinden kurmuş, bunu yaparken eşitsizliği paylaşacak olanları eşitlikçi bir geçmiş hatırası üzerinden birbirine bağlamıştır. 1977’ye gelindiğinde, ulusu bir arada tutan ve ulus-devletin inşasının başarılmasını sağlamış mevcut (*G*)üvenlik düzeneğinin, İsrail’in bekası için artık gerekli koşulları karşılayamadığı görüldü. Rejim, Mizrahilere varsılıktan daha az pay veriyor, ebeveynleri Asya ve Afrika ülkelerinden İsrail’e göçmüş Yemenli, Faslı, Iraklı, İranlı Yahudiler kendilerini devletin sahibi ve asli unsuru olarak göremiyorlardı. Ulus-devlet kendi bekasını, kendi ürettiği (*G*)üvenlik riskleriyle mücadele edebilme kabiliyeti üzerinden kurduğu için, Mizrahilerin kendilerini devletin sahibi olarak görememelerine ilişkin durum, devletin bekasına ilişkin kritik bir açmaz yaratmıştır. Varsıllık, kültür ve iktidar Aşkenazların tekelinde olduğundan “korku” da onların tekelindeydi. Öyleyse, nüfusun daha büyük kısmını oluşturan ancak kaybedecek daha az şeyi olan Mizrahiler bir şekilde sistemin içerisine çekilmeli, kendilerine kaybetmekten korkacakları bir şeyler verilmeli, rejim bu şeylerin (*G*)üvenliğine yönelik tehditler ile mücadele ederek işlemeye devam etmeliydi. Varsıllığın daha büyük bölümünü Avrupalı Yahudilere akıtan sistemin sönümlenmesi riski, Mizrahilerin de sisteme dahil edilerek ordu, bürokrasi ve siyasete çağrılmalarını, gerekli kanallar ve kapıların bu insanlara

açılmasını gerektirmişti. Menahem Begin'in estirdiği muhafazakar-popülist rüzgar, İşçi Partisi'nin sosyolojik tabanı olan beyaz Yahudilere rağmen değil, devlet aklı eliyle, - farkında olsunlar ya da olmasınlar- bu beyaz Yahudilerin de iyiliğine olacak şekilde estirilmiştir. Bu bağlamda 1977'den itibaren, yüzyılın başında sosyalist-kolektivist bir topluluk olan Aşkenazların burjuvallaştıkları (Karniel & Lavie-Dinur, 2016: 6-7) ya da beyaz yakalı orta üst sınıf haline geldikleri, ebeveynleri yüksek gelir getiren işlerle uğraşırken Aşkenaz gençlerin sanat, edebiyat, müzik, tasarım gibi uğraşlara yöneldikleri görülmektedir. 1977'ye kadar yüksek devlet kadrolarına İşçi Partisi'nin tabanı olan Doğu Avrupalı Aşkenazlar yerleştirilmiş, Herut'a oy veren kesimler genellikle mavi yakalı işçiler olarak istihdam edilmişlerdir. 1977'den itibaren Likud hükümetleri ile devlet kadrolarını işgal eden Aşkenaz bürokratik elit arasında uyumsuzluklar yaşanmış, buna karşılık Likud söz konusu devlet kadrolarını o güne kadar sistemin dışında bırakılmış, kendisini iktidara taşıyan toplumun marjinalize edilmiş kesimlerine açmıştır (Nachmias, 1991: 419). Bu yeni elitin içerisinde Mizrahilerin de var olduğuna kuşku yoktur. Böylece devlet adeta kendisini sahiplenecek ve savunacak taze kana kavuşmuş oluyordu.

1967 sınırları da İsrail devletine başka bir açıdan bu olanağı vermiştir. Varsıl, eğitilmiş, dünyaya açık ve kendisini devletin sahibi olarak gören Aşkenazlardan hiç kimse –az sayıda yoksul ultra Ortodoks hariç- işgal edilen topraklara gitmek ve yerleşmek istemiyorken, maddi durumu kötü olan Mizrahiler, devletin sunduğu ücretsiz konut, vergi muafiyeti (Clouette & Wise, 2017: 105) ve sosyal yardımlar gibi sübvansiyonlardan (Dunsky, 2008: 158) faydalanmak üzere, Yudea ve Samiriye'yi yani kutsal İsrail ülkesinin tanrının inayetiyle ele geçirilen yeni parçalarını doldurdular ve sahiplendiler. Bu sosyolojik zemini kolektif bir eylem içerisinde birleştirecek ve siyasallaştıracak Likud, 1977 seçimlerinde Yişuv ve İsrail tarihindeki yarım asırlık İşçi Partisi hükümrانlığını yıkarak, iktidarı ele aldı. Bu iktidar değişikliği, devletin asli

unsuru olan Avrupalı Yahudilerin baskı altına alınmalarını ya da güç kaybetmelerini değil, bilakis ulus-devletin sahipleri olarak kendilerine akan varsıllığı, Mizrahilerin ulus-devleti sahiplenmelerini ve korumalarını sağlayarak garanti altına almalarını imlemektedir. 1977 seçimlerinde iktidarın, Aşkenaz tabanlı İşçi Partisi'nden Mizrahi tabanlı Likud'a kayması bir tesadüf değil, bu iki partinin birbirlerinin türevi olduğu iddiasını ispat eden bir gerekliliktir. 20. yüzyılın başından beri Siyonist kurumların, Yişuv'un ve kurulduğundan bugüne devletin esas sahibi olan Doğu Avrupa Aşkenazlığı, 1967'den sonra genişleyen toprakların yönetilebilmesi için rejimin üvey evladı olan Mizrahileri sisteme çekmek zorunda kalmıştır. 1967'de işgal edilen bölgelere vatansever Aşkenazların değil, toplumun en yoksul kesimi olan ultra Ortodoks harediler³³³ ile Mizrahilerin yerleştirilmelerinde (Yiftachel, 1997) şaşılacak bir şey yoktur. Haredilerin sayıları az olduğundan, bu bölgelerde çoğunluğu Mizrahiler (Lavie, 2014; Shenhav, 2012) oluşturur.

Devletin kurucu unsuru olan Doğu Avrupalı Aşkenaz tabanın Likud'un tabanına nazaran dünyaya açık, dini minimum düzeyde önemseyen, zengin ve eğitimli kesimdir. Sanat, medya, yüksek bürokrasi ve iş çevrelerinde hakim olan, işverenler tarafından öncelikli olarak tercih edilen³³⁴ bu ayrıcalıklı toplumsal katmanın (Ariel, Tobbit-Alimi, Cohen, Ezra, & Sosinski, 2015) üyelerine bir bakıma İsrail'in "beyaz Yahudileri" denilebilir. Bu kitlenin görüşüne göre, Filistin-İsrail sorunu, Filistin cephesinin uzlaşmazlığı kadar aşırı ulusçu, ortodoks, Mizrahi ve muhafazakarların tutuculukları, onların desteklediği gelenekçi partilerin, binlerce yıl önce yaşanmış tarihsel olayları bugünkü siyasetin yörüngesini belirlemek üzere gündeme getirmeleri, siyasete ulusçu ve *(G)üvenlikçi* bir perspektiften bakmaları nedeniyle de bir çıkmazın içerisinde.

³³³ Devlet yardımına bağımlı olarak yaşayan, çalışmayan, askerlik hizmetine girmeyen, standart ilköğretim okulları yerine matematik, coğrafya, fen bilgisi gibi dersleri tam manasıyla gösterilmediği Haredi okullarına giden, hayatlarını Talmud çalışmalarına vakfeden bu grubun %80'i Aşkenazdır. Ancak Mizrahiler arasında yayılmaktadır (Lieblich & Ruthellen, 1997: 57).

³³⁴ Ebeveynleri Avrupa ya da Amerika'dan İsrail'e gelmiş bir Yahudi ile Arap ülkelerinden gelmiş bir Mizrahi'nin maaşı arasında, Mizrahinin aleyhine olarak ortalama %33 fark vardır (Swirski, 2016: 266).

Halbuki Mapai, Meretz ve Sosyalist Siyonizm'in yukarıdaki bölümlerde ele alınan tarih ve siyasete ilişkin mesihçi yaklaşımı, ilk ve ikinci bölümde yapı söküme uğrattığımız Siyonist (*T*)arih anlatısını nasıl içselleştirmiş oldukları anımsandığında, seküler-din eksenli ayrımının yanıltıcılığı, İşçi Partisi ve muhafazakar Likud'un birbirlerinin türevi olduğu görülebilir.

Tezin ilk bölümünde görüşlerine yer verilen post-siyonist tarihçi Uri Ram 2008'de yayımladığı kitabında, İsrail toplumunun seküler-dindar karşıtlığı temelinde ikiye bölündüğünü öne sürmektedir. Buna göre bir tarafta küreselleşen dünya ile daha fazla entegre olmak isteyen, insan hakları ve demokrasiyi öne çıkartan, Filistin meselesine ilişkin iki devletli çözümden yana sekülerlerin bulunmaktadır. Diğer tarafta, bağlı oldukları gelenekleri kendi mahallelerinde izole biçimde yaşamak isteyen, siyasal eğilimlerini kutsal savaş, kutsal topraklar gibi teolojik atıfların motive ettiği, daha çok silahlanmadan, ayırım duvarından, daha çok toprağın ilhak edilmesi ve yerleşimlerin artırılmasından yana dindar-gelenekçiler vardır. Ram İsrail toplumunu, tahayyül ettiği bu iki kutup ekseninde ikiye bölünmüş olarak tasvir etmektedir. Seküler kutbu Tel Aviv, gelenekçi kutbu ise Kudüs temsil etmektedir. Ram'a göre, gelenekselciler Likud'un sosyolojik tabanyken, dışarıya açık, eğitilmiş, seküler kesim İşçi Hareketi (sosyalist Siyonizm) geleneğinden partileri tercih etmektedir (Ram, 2008). Tikva Honig-Parnass, "*The False Prophets of Peace: Liberal Zionism and the Struggle for Palestine*" adlı kitabında, İşçi Partisi ile Likud arasındaki farkları abartan post-siyonist yazar Uri Ram'ı eleştirirken bu iki partinin aslında birbirlerinin türevi olduğunu vurgulamaktadır.

"Uri Ram, Likud ve İşçi Partisi arasındaki 'keskin uçurum'a odaklanırken, bu iki partinin politikalarını birbirine yaklaştıran, Gazze'nin kuşatma altında tutulması,

apartayt duvarı ve Batı Şeria’da kukla bir rejimin korunması gibi ortak yaklaşımları görmezden geliyor” (Honig-Parnass, 2011: 174).

Sosyalist Siyonizm’in 20. yüzyılın başındaki kurucu babaları, ideolog ve aktivistleri bu ideolojinin, hem manda döneminde hem de İsrail siyasetinde oynadığı rolü biçimlendirmişlerdir. Bu rol, yüzyılın başında uluslaşma sürecinde olan Doğu Avrupalı Yahudileri, kadim anavatanlarına geri dönüp orada adil bir sosyal düzen inşa edecekleri, atalarının konuştuğu kutsal dili konuşacakları, Yahudi tarihinin altın çağındaki gibi egemen, varıl, güçlü ve herkesin içerisinde özgürce yaşayacağı bir devlet kuracakları propagandası ile harekete geçirme rolü olarak betimlenebilir. Ancak İşçi Siyonizmi ideolojisi, daha 1910’lardan itibaren Poalei Zion’un programı gereğince Yahudiler ile Arapların bir toplum oluşturabilme ihtimallerini, emeğin etnik kimliğe göre bölünmesi yoluyla ortadan kaldırmıştır. Emeğin etnik kimlik bağlamında bölünmesi ve kategorize edilmesi işi *(G)üvenlik* söylemi bağlamında yapılmış, HaShomer’in kuruluşu ile Kibbush HaAvoda hareketi birbirleriyle at başı gitmiştir (Frankel, 1984, 396). Jabotinsky ve sonrasında Begin’in liderliğinde örgütlenen ve bugün Likud’un ana çatısını temsil ettiği muhafazakar ulusçu sağ kanat da yine *(G)üvenlik* söylemi üzerinden siyaset yapmış ve yapmaktadır. Siyasal yelpazenin merkez solunda yer alan İşçi Partisi ve merkez sağda yer alan Likud, önce ilki sonra ikincisi olmak üzere, kurulduğu günden bu güne İsrail siyasetini domine etmiş iki partidir. Literatürde birbirlerine dünya görüşü olarak taban tabana zıtmış gibi gösterilen (Ram, 2008; Shlaim, 1994; Waxman, 2006; Shamir & Arian 1999; Shamir & Arian, 1999 (II) İşçi Partili ya da Likutlu seçmenler için, söz konusu ulusal çıkarlar olduğunda geriye kalan her şey önemsiz detaylar haline gelmektedir

Literatürde İşçi Partisi’nin özgürlükçü ve barıştan yana, Likud’un ise muhafazakar, savaş yanlısı, *(G)üvenlik* politikalarını öne çıkartan ve Filistinliler ile

uzlaşmanın önünü tıkayan bir parti olduğu yönünde, aslında yanıltıcı olabilecek bir kabul vardır. Bugün İsrail’de demokrasi ve insan hakları söylemlerinin sözcülüğünü muhalefette olan İşçi Partisi ve onun bir kaç seküler Siyonist parti arasında dağılmış sosyolojik tabanının yaptığı doğrudur. Bu taban İsraillilerin aşağı yukarı %30’una karşılık gelmektedir. İşçi Partisi 2015 seçimlerine Siyonist Birliği adı altında birleşik bir listeyle girmiş, oyların %18,67’sini almıştır. Söz konusu sosyolojik tabanın bileşenlerine % 4 civarında oy alan sol Siyonist Meretz ve % 9 civarında oy alan, iki devletli çözümden yana olan, seküler ve liberal Yesh Atid (gelecek var) de dahildir. Aynı seçimlerde Likud oyların %23,40’ını, İsrail vatandaşı Arapların Birleşik Liste adı altında yaptıkları ittifak da %10,54 oy almıştır. Bunların dışında İsrail Evimiz adlı, Jabotinsky çizgisinden gelen aşırı ulusçu seküler parti %6,74, Ortodoks Safarad-Mizrahilerin din eksenli partileri Shas %5,73, Aşkenaz Ortodoksların din eksenli partisi Birleşik Tora Yahudiliği %5,03, modern ve küresel dünyaya açık Ortodoks Yahudilerin din eksenli partisi Yahudi Evi ise %6,74 oy almıştır (Peters & Pinfold, 2015: 406). Sayılan bu küçük ulusçu (İsrail Evimiz) ve din eksenli (Shas, Birleşik Tora Yahudiliği, Yahudi Evi) partiler Likud hükümetlerini dışarıdan desteklemekte, bu durum küçük ulusçu-dinci partilerin İsrail siyasetini kendi ideoloji ve programları çerçevesinde etkileyebilmelerine olanak sağlamaktadır. Sayılan 4 küçük aşırı ulusçu ve dinci parti de Batı Şeria’daki (Yudea ve Samiriye) yerleşimleri desteklemekte, herhangi bir İsrail hükümetinin 1967 sonrası oluşan gerçeklikten geri adım atabilmesini pratikte imkansız kılmaktadırlar. Kutsal Yudea ve Samiriye toprakları olarak görülen Batı Şeria’da BM Güvenlik Konseyi’nin 242³³⁵ ve 338³³⁶ sayılı kararların hilafına sürekli olarak

³³⁵ 1967 savaşında İsrail’in Sina Yarımadası, Golan Tepeleri, Kudüs’ün doğusu ve Batı Şeria’yı işgal etmesinin ve 200.000 insanın daha mülteci konumuna düşmesinin ardından BM Güvenlik Konseyi’nin 22 Kasım 1967’de aldığı karar. Karar giriş kısmında öncelikle kuvvet kullanma yoluyla toprak kazanımı yapılamayacağını ve BM Şatı’nı kabul etmiş bütün üye devletlerin Şart’ın 2. maddesi ile uyumlu bir biçimde hareket etmesi gerektiğini vurguluyordu. İlk maddede öncelikle Şart’ın koyduğu prensiplerin yerine getirilebilmesinin bölgede adil ve kalıcı bir barışın tesisini gerektirdiği ortaya koyuluyordu. Bu da iki şarta bağlıydı: a) İsrail’in son anlaşmazlıkta işgal ettiği topraklardan çekilmesi. b) Tüm devletlerin savaş halini bir tarafa bırakması, bölgedeki devletlerin egemenliğine, toprak bütünlüğüne ve sınırları içerisinde barışçıl biçimde yaşayabilme hakkına saygı göstermesi. İlk şartın İsrail’e ikinci şartın da Arap

genişletilen illegal yerleşimler, spesifik olarak bu partilerin seçmenleri ve makro ölçekten bakıldığında Likud'un oy alabileceği Mizrahi sosyolojik taban tarafından meşru, ahlaki ve yasal addedilmektedir (Levy M. , 2016: 194-196; Pedahzur & McCarthy, 2015; Halmai, 2016). Daha 1977 seçimlerinde Likud yönetime geldiğinde, bu sosyolojik tabanın desteği sayesinde, hükümetin Batı Şeria'da giriştiği her hareket İsrail'de yasal addedilmeye başlanmıştı (Don-Yehiya, 1987: 217).

1967 savaşı sonrasında gerek Ağlama Duvarı'nın (Kotel) da içinde bulunduğu tapınak tepesi, gerekse de Batı Şeria'da bulunan diğer kutsal mekanların ele geçirilmiş olması, inançlı Yahudiler nezdinde tanrının verdiği binlerce yıllık sözün gerçekleşmesiydi. Batı Şeria'daki kutsal mekanlar içerisinde Yusuf'un Nablus'ta bulunduğu inanılan kabri ve İbrahim, Sara, Ishak, Yakup, Rebeka ve Leah'nın El-Halil'de (Hebron) bulunduğu inanılan kabirleri gibi Yahudiler için çok kutsal olan mekanlar bulunmaktaydı. Bu durum devletin ve toplumun seküler kimliğine, vatandaşlık kimliğinin içeriğine, devletin sınırlarına, Araplarla olan ilişkilere dair, Taksim Planı kabul edildiğinde kapandığı varsayılan yapısal tartışmaları yeniden açtı ve tartışma konusu haline getirdi (Shamir, 2016: 481).

devletlerine gönderilmiş bir mesaj olduğu anlaşılmaktadır. Kararın ikinci maddesinde, bölgede denizlerde seyrüsefer hakkının garanti altında olması, mülteciler meselesine adil bir çözüm bulunması ve devletlerin topraklarının dokunulmazlığı ve siyasal bağımsızlıklarının garanti edilmesi birer gereklilik olarak sunuluyordu (<https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7b65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3CF6E4FF96FF9%7d/IP%20S%20RES%20242.pdf>.) Buradaki en önemli nokta kararın Mısır ve Ürdün tarafından memnuniyetle karşılanmış olmasıdır. Bu, iki Arap ülkesinin İsrail'in barış içerisinde yaşama hakkı, toprak bütünlüğü ve egemenliğine saygı gösterecekleri anlamına geliyordu. Mısır ve Ürdün artık İsrail'i yok etme planlarını bir tarafa bırakmıştı. Suriye ise 242 sayılı kararı reddetti; bununla birlikte 1973 savaşının ardından 338 sayılı karar temelinde yapılan Ayırma Antlaşmaları üzerinden dolaylı olarak kabul edecektir (Armaoğlu, 1994).

³³⁶ Ekim 1973 savaşında BM Güvenlik Konseyi'nin 22 Ekim'de aldığı üç maddeden oluşan karar. İlk maddede tüm savaşan tarafların en geç 12 saat içerisinde askeri etkinliklerine son vermeleri isteniliyordu. İkinci maddede tüm taraflardan, ilk maddede ifade edilen ateşkesin hemen ardından BM Güvenlik Konseyi'nin 242 sayılı kararını uygulamaya koymaları isteniyordu. Son maddede ise taraflardan adil ve kalıcı bir barış amacıyla görüşmelere başlamaları isteniyordu (<https://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/SCR338%281973%29.pdf>). Ateşkes antlaşmalarının ardından Sina ve Golan Tepeleri'nde İsrail'in bir miktar topraktan vazgeçmesini öngören ve savaşın ortaya çıkardığı neticeleri bir nebze törpülemek suretiyle, gelecekte yapılacak (B)arış görüşmelerine kapı aralaması beklenen Ayırma Antlaşmaları 338 sayılı karar temelinde yapılmıştı (Armaoğlu, 1994: 337-343). Bu da Mısır ve Ürdün'den sonra Suriye'nin de İsrail'in 1948 sınırları içerisindeki yaşam hakkını tanıyan 242 sayılı kararı tanıdığı anlamına geliyordu.

İşçi partisi en başından beri işgal edilen bölgelerin akıbetine ilişkin çelişkili bir tutum takınmış, bu bölgelerde yerleşimlere göz yumduysa da fiilen gerçekleştirilen bu eylemlere bir meşruiyet kılıfı üretmemiş ya da üretememiştir. Gerek Eshkol iktidarının sonunda, gerek Golda Meir yönetiminde (1969-1974) gerekse de ilk Rabin hükümeti (1974-1977) döneminde elde edilmiş bu topraklardan Araplarla varılacak bir barış antlaşması karşılığında çekilebileceğine ilişkin pragmatik ama çelişkili söylemlerde bulunulmuştur (Galanti, 2016: 492). Toplumsal sınıf kavramının ifade ettiği değerin azaldığı, kimlik ve kültürün önemli hale gelmiş olduğu bir konjonktürde İşçi Partisi'nin bu tutumu muhafazakar kamuoyu bileşenlerinde bir hoşnutsuzluk yaratmıştır.

İşçi Partisi'nin “bölgeler”den çekilme sinyali vermiş bulunması, Yahudi dini ve milliyetçi kimliğini uyarmıştır; ancak 1967 savaşında işgal edilen toprakların İsrail siyaseti açısından kimliksel aidiyetlerin ötesinde de karşılığı bulunmaktadır. Bu karşılık, 1967 savaşının İsrail Yahudi toplumunda bir yok edilme korkusunu tetiklemiş bulunmasıyla ilgilidir. Kuşatılmışlık, savunma ve teyakkuz halinde olma gerekliliği ve yok edilme korkusu, milli güvenliği siyasetin en yoğun tartışılan ve ilgi duyulan konusu haline getirmiştir. Böyle bir ortamda, Golan Tepeleri, Sina, Gazze Şeridi ve Batı Şeria, savunma stratejileri bakımından önemli hale gelmiş (Galanti, 2016. 492), “düşman kuvvetler” ile İsrail orduları arasında tampon görevi görebilecek, “bölgeler”den çekilmeyi tasarlamak, ideolojik bir gevşeklik olduğu kadar askeri zafiyet yaratacak yersiz ve yanlış bir hamle olarak da görülmüştür. Bu bağlamda 1977’de Likud’u iktidara taşıyan en önemli faktörlerden birisi de işgal edilmiş olan bölgeler konusundaki net tutumudur. Yudea ve Samiriye’nin parçaları olan bu bölgele tarihsel olarak İsrail’e aittir. Buralara yerleşmek Yahudi ulusunun üyelerinin tarihsel ve en doğal haklarıdır. Likud bu tarihsel hakkın ve dolayısıyla ulusun *(G)üvenliğini* sağlayacak net ve kararlı aktör olarak 1977’den itibaren İsrail siyaset sahnesini domine etmiş, bu dominasyonda

Yudea ve Samiriye'ye ilişkin *(T)arih-(G)üvenlik* anlatısının siyasete koyduğu ipoteğin kilit önemde bir etkisi olmuştur (Shamir 2016).

1977 yılında Batı Şeria ve Gazze şeridinde³³⁷ toplam 5.000 yerleşimci bulunuyordu. Likud hükümetleri yönetiminde geçen 10 yıl içerisinde bu sayı 50.000'e çıkmış (Gutwein, 2016: 370), Shimon Peres'in başbakan olduğu 1984 yılından Shamir'in başbakanlığında Likud'un tekrar iktidara geldiği 1986 yılına kadar geçen 2 yıllık sürede de yerleşim siyasetinden geri adım atılmamıştır³³⁸. Peres'in ardından 1986'da Yitzhak Shamir tekrar iktidara geldiğinde ilk işi Batı Şeria'da 150.000 yeni yerleşimcinin yaşayabileceği yeni bir inşaat projesine girişmek olmuştur (Ramirez-Faria, 2007: 374). *(B)arış* sürecinin başlamasından 2017'ye kadar yalnızca Batı Şeria'ya 270.000 yeni yerleşimci yerleştirilmiştir³³⁹. Bugün bu sayı Golan Tepeleri'ndeki 20.000 ve Doğu Kudüs'teki 200.000 yerleşimci ile birlikte 620.000 civarındadır³⁴⁰. Ancak gerek İsrail'de gerekse de Batı akademik çevrelerinde Mizrahilerin Batı Şeria'yı iskan etmeleri, yerleşim siyasetini desteklemeleri, bu insanların dindarlık ve muhafazakarlıklarına bağlanmakta, yukarıda ele almaya çalıştığımız sosyo-politik bağlam ile onun *(G)üvenlik* ve ulus-devletin bekasıyla ilgili yönleri göz ardı edilmektedir. 1977'den sonra söz konusu olan, %75'i Yahudi olan 8.500.000'lik İsrail nüfusunun %52'sine tekabül eden Mizrahi Yahudilerin ulus-devlet saplantısının içerisine başarıyla çekilmiş olmasıdır.

5. İntifada ve *(B)arış* Süreci

“Evlerin içinde etekleri bellerine kadar yırtılmış kadınlar...boğazları kesilmiş çocuklar, sıraya dizilip arkalarından vurularak infaz edilmiş adamlar yerde ölü

³³⁷ İsrail, 2005 yılında Gazze şeridinden çekildi ve buradaki yerleşimleri boşalttı.

³³⁸ 1974-1977 Yılları arası Yizhak Rabin başbakanlığında İşçi Partisi hükümetinde savunma bakanı olarak görev yapan Shimon Peres Yudea ve Samiriye'de yerleşimlerin artırılması, bu kutsal toprakların İsrail tarafından ilhak edilmesi için çalışan mesihçi örgüt Gush Emunim'e yerleşimlerin arttırılabilmesi için siyasal ve teknik destek sağlamıştır. <https://www.encyclopedia.com/international/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/peres-shimon-1923>

³³⁹ <https://www.vox.com/world/2016/12/30/14088842/israeli-settlements-explained-in-5-charts>

³⁴⁰ <https://www.bloomberg.com/quicktake/israeli-settlements>

olarak yatıyorlardı. Çöp yığınlarının içerisinde atılmış bebekler ABD askerlerinin kumanyaları, İsrail ordusu ekipmanları ve boş viski şişeleri ile yan yana duruyordu” (Senker, 2008: 29).

“...ve bu cümlelerin³⁴¹ tersine çevrilişi başka bir anlama da gelir: öyle ki, bu “sivil barış” içerisinde siyasal mücadeleler, iktidar konusunda iktidarla, iktidar için çatışmalar, güç ilişkilerinin değişimleri- bir taraftaki yoğunlaşmalar, tersyüz oluşlar vb.- bütün bunlar bir siyasal sistem içerisinde yalnızca savaşın uzantıları olarak yorumlanmalıdır” (Foucault, 2002: 32).

İsrail’in 1982’de Lübnan’ı işgalinin³⁴² ardından Filistin Kurtuluş Örgütü’nün lider kadrosu Tunus’a çekmek zorunda kaldığında, Filistin halkı da kendisini İsrail işgaliyle baş başa, sesi kısılmış bir halde buldu. Siyasal temsil mekanizmasının dengeleyici etkisi bir kere ortadan kalkıp halk adaletsizlik ve zulüm ile olan mücadelesinde yalnız başına olduğunu fark edince, derin bir sessizlik ve umutsuzluk dönemini, 1987’de, eline taş alıp atma eyleminin, siyasal bir özne ya da (i)nsan olmanın

³⁴¹ Clausewitz’in savaşın politikanın başka araçlarla devamı olduğuna ilişkin sözü. Bir üst başlıkta Foucault’nun bu sözü “politika savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir” şeklinde tersine çevirdiği bir bölümden alıntı yapılmıştı. Burada ilgili bölümün devamına yer veriliyor.

³⁴² 1967 savaşının ardından FKÖ Ürdün’e sığındı. Bu arada FKÖ içerisindeki El Fetih 1968 yılında Ürdün toprakları üzerinden İsrail’e karşı yaptığı eylemlerle ses getiriyordu. Şubat 1969’da El Fetih lideri Arafat, FKÖ’nün liderliğine geldi ve bir taraftan radikal eylemler için Ürdün topraklarını kullanırken bir taraftan da Kral Hüseyin’in iktidarının altını oymaya başladı. Bunun üzerine Kral, Eylül 1970’de FKÖ gerillalarına saldırdı. Tarihte Kara Eylül olarak bilinen bu olay, 1970-1971 yılları içerisinde FKÖ’nün Lübnan’a taşınmasına neden olmuştur. Sosyal ve demografik yapısının karmaşıklığı nedeniyle hassas bir dengede varlığını sürdüren Lübnan, halihazırda 200.000 civarında Filistinli mülteciye ev sahipliği yapıyordu. Bu hassas denge birbirini tetikleyen bir dizi hadise üzerine bozulmuştur. Bunları kısaca sıralamak gerekirse: a) FKÖ’nün Güney Lübnan’a yerleşmesi. b) Suriye’nin Lübnan üzerinde etkinlik sağlamak için FKÖ’yü kullanmaya çalışması. c) FKÖ gerillalarının Lübnan üzerinden İsrail’e saldırımları. d) İsrail’in bu saldırılara karşılık Lübnan topraklarına mütemadiyen girip çıkması ve Lübnan’ın egemenliği ile toprak bütünlüğünü tehdit etmesi. e) Lübnan Hristiyanları’nın Lübnan’ın toprak bütünlüğü ve mevcut sistemini muhafaza edebilmek için bir an evvel FKÖ gerillalarının ülkenin güneyindeki mevcudiyetinden kurtulmak istemeleri. f) Hristiyanların FKÖ’den kurtulmak istemelerinin karşısında Müslümanların Hristiyanlarla ters düşmeleri. Bunun üzerine Hristiyanların silahlanarak Filistinli gerillalarla çatışmaya başlamaları. Tüm bu hadiseler 1975 yılında ülkede Suriye’nin ve dolaylı olarak İsrail’in dahil olduğu bir iç savaşın patlamasına neden oldu. Ancak netice itibarıyla Filistinli gerillalar Lübnan’da kalmaya devam ettiler. Bu çerçevede İsrail Mart 1978-Haziran 1978 arasında Güney Lübnan’ı işgal etti. Ülkede Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki çatışmalar sürüyor, Hristiyanlar bir yandan Müslümanlarla bir yandan Filistinli gerillalarla savaşıyordu. Bu arada Filistinli gerillalar İsrail’i Güney Lübnan üzerinden taciz etmeye devam ediyorlardı. Böylece İsrail 1982’de Lübnan’ı tümünden işgal etti ve Beyrut’u kontrolü altına alarak FKÖ yöneticilerinin ülkeden kaçmasını sağladı. Böylece FKÖ yönetimi Filistin’den uzağa Tunus’a sürgüne gitmek zorunda kaldı.

başlıca dışavurumlarından birisine dönüştüğü bir patlama hali izledi³⁴³. Sanılanın aksine yalnızca ikinci intifada değil, birinci intifada da FKÖ'nün yönlendirmesi ve örgütlemesi ile değil, işgal altındaki Müslüman ve Hristiyan Arap toplumunun iç dinamikleriyle, spontane ve örgütsüz bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. FKÖ liderliğinin 1967-1994 yılları arasında “diasporada” bulunduğunu belirten Khalil Shikaki'ye göre, Filistin siyasetinin ağırlık merkezi 1987-1993 yılları arasında dışarıdan içeriye doğru kaymıştır (Shikaki, 2002: 93-94)³⁴⁴. Batı Şeria'nın kendisine has kolektif bir kimlik üretmiş olduğu ilk ayaklanmada, FKÖ'nün ayaklanmanın fitilinin ateşlenmesinde ve ilk “başarısında” rolü olmamışsa (Fuller, 1989: vi-vii) da kendi kendisine ortaya çıkan enerjiden pay çıkarmış ve ortaya çıkmış bulunan ayaklanmayı yöneterek-yönlendirerek ve geliştirerek aslında Filistinliler üzerindeki kendi itibarını güçlendirmiştir. Arafat intifadanın ortaya çıkardığı momentumun üzerine binerek Filistin'de oluşmuş çok başlılığı sona erdirmeye fırsatına kavuşmuştur. Bu bağlamda Abu Nidal grubu, Fetih içerisinde Abu Musa liderliğinde gelişen muhalefet, George Habaş ve Ahmad Cibril

³⁴³ 9 Aralık 1987'de İsrail ordusuna ait askeri bir aracın Gazze yakınındaki bir kampta 4 Filistinli gence çarparak öldürmesi, Filistinli Arapların çok uzun süredir içinde bulundukları çaresizliğin bir öfke nöbetine dönüşmesini tetikledi. Olayı protesto etmek için toplanan gruba İsraillilerin ateş açmasıyla yeni protestolar, sivil itaatsizlik eylemleri ve şiddet işgal altındaki bölgelerin tümüne yayıldı. İntifada, işgal altındaki Filistin halkının eline geçirdiği taş ve molotof kokteyllerle kendilerine ateş açan İsrail askerlerine karşı mücadele ettiği bir düzlemde cereyan ediyordu. 1993 yılında Prensipler Deklarasyonu'nun imzalanmasıyla sona eren İntifada hem Filistin mücadelesi hem de İsrail iç ve dış politikası açısından bir dizi sonuç yaratmıştır. Hamas İhvan'ın Filistin uzantısı olarak ortaya çıkarak bir taraftan spontane biçimde ortaya çıkmış bulunan siyasal enerjiyi yönlendirdi bir taraftan da Filistinliler nezdinde siyasal islam için bir meşruiyet zemininin temellerini attı. Hamas, bu meşruiyet zeminini *(B)arış* sürecinin sekteye uğradığı 2000'li yıllarda daha da geliştirecek ve genişletecektir. İntifada İsrail iç politikasında da bazı dönüşümler yarattı. Ulus-devletin İsrail vatandaşı olan Araplara karşı yaklaşımı ve uygulamaları ile İsrail resmi tarihi eleştirildi. Ayrıca işgal altındaki bölgelere yönelik uygulanan siyaset de bir çok eleştiri aldı. Bunun da ötesinde İsrail gerek içeride kendi vatandaşı olan Araplara gerekse de İşgal altındaki bölgelerde yaşayan Araplara ilişkin tutumunu dönüştürmeyi devletin bekası için bir zorunluluk olarak kavradı. Zira hem içeride hem de işgal edilen topraklardaki durum giderek yönetilemez hale geliyordu. İsrail vatandaşı araplar şiddet eylemlerine katılmamışlardı ancak halihazırda var olan ayrılıkçı ve ulusçu söylemleri daha da artmıştı. Ayrıca tüm olan biten uluslararası toplum tarafından izleniyor, İsrail'in orantısız güç politikası eleştiriliyor, devletin uluslararası toplum neznindeki prestiji ile meşruiyeti yara alıyordu. Tüm bu süreç İsrail'i Oslo Görüşmeleri'ni yapmaya ve Filistin'de yaklaşık bir yüzyıldır olup biten hadiseler neticesinde ortaya çıkmış neticelerin sorumluluğunu yasallaştırdığı ve otorite devrinde bulunduğu Filistin liderliği ile paylaşmaya itti. Ortaya çıkan şey ne bir barış ne de sonu barışa varacak bir yoldu. İsrail bölgede çatırdayan egemenliğini, kırılıp parçalanmaması için esnek hale getirmiş, bunu da kurallarını kendisinin belirlediği bir *(B)arış* masası üzerinde yapmıştı.

³⁴⁴ Bu kayma, 1993'ten sonra FKÖ'nün tekrar “eve” dönmesiyle daha karmaşık bir hal almıştır. İçlerinde yaşları elliden az sadece birkaç adam bulunan geleneksel FKÖ liderliğinin karşısına, neredeyse tamamı 40 yaşının altında bulunan genç bir nesil çıkmış; bu yeni durum liderliğin meşruiyet üretme imkanını zorlaştırırken, HAMAS'ın aslında İslamcı olmayan Filistinliler tarafından da destek bulmasının önünü açmıştır (Shikaki, 2002: 90, 94-95).

liderliğindeki Marksist Filistin Halk Kurtuluş Cephesi baskılanarak gerek Filistinliler gerekse de uluslararası toplum nezdinde FKÖ'nün tek meşru temsilci olarak tanınması sağlanmıştır.

İsrail açısından bakıldığında Arafat'ın ortaya çıkmış momentumu kontrol altına almış olması olumluydu. 1982-1987 arasındaki süreçte Filistinliler “devlet” ile arada bir tampon olmadan doğrudan karşılaşmış, yüz yüze geldikleri gerçeklik karşısında ayağa kalkmışlardı. İlk taşı atan Filistinliler, en son tahlilde iktidar ilişkilerinin ve güç mücadelesinin tarafı olan FKÖ üyeleri değil, son çare olarak açığa çıkardıkları şiddet üzerinden (i)nsan olduklarının farkına varan, belki de “sadece insan olmak isteyen” (Fanon, 2016: 141) Filistinlilerdi. İntifadanın bu dolaysız ve çıplak tonu, nüfusunun beşte biri Araplardan oluşan İsrail’de en başından beri kurgulanan olağanüstü hal ve *(G)üvenlik* siyasetinin önceden belirlenmiş kurallarının dışında bir yankı uyandırdı. “*(G)üvenlik* ihtiyacı”nın ve korkunun canlı tutulması leviathanın istediği ve gerek duyduğu bir şeydi; lakin korkunun, iktidarın eylemleri üzerinden üretilmesi, ortaya çıkan tehdidi daha az gerçek ya da yer yüzündeki tüm İsraillilerin yok olmaları için tanrıya dua eden, kendisini başta otobüsler olmak üzere kamusal alanlarda havaya uçuran, taş atarak “ben buradayım, varım” diyen yeryüzünün lanetlilerini hayal ürünü kılmıyordu.

Batı'nın askeri, ekonomik ve diplomatik desteğinin belirli bir rahatlama sağladığı 1967 ve 1973 savaş dönemlerinin aksine 1987’de başlayan isyan dalgası İsrail toplumunu daha doğrudan etkiledi. Bunun başlıca üç sebebi vardır. İlk olarak isyan Yahudi sivillerin Batı Şeria’da yaşadıkları yerleşim alanlarını doğrudan tehdit ediyordu. Bu durum tam da bir üst başlıkta ele alınan, Mizrahilerin sistemin içerisine çekilme ihtiyaçlarının 1977’den sonra tatmin edilmeye başlaması ve bunun neticeleriyle temas ediyordu. 1977’de itibaren Mizrahileri sistemin içerisine çekmekte kullanılan tek araç popülist politikalar değildi. Sosyo-ekonomik düzlemin alt kademelerinde yer alan bu

insanların devleti sahiplenmeleri yani eşitliksizlik düzeni içerisinde istikrarlı kalabilmeleri için yapılan hamlelerin ilk ayağı, onlara varsılıktan küçük de olsa bir pay ayırmak, onları bürokrasi, ordu ve devlet kadrolarına kabul etmekse, diğer ayağı da onlara eşitsizlik düzeninin mayalanması için elzem olan kadim şerbetten yani eşitlik-kandaşlık atfından ikram etmektir. 19. yüzyılın başı ve 20. yüzyılın ilk yarısında Musa dininin Avrupalı inananlarını içerisinde toplayabilecek eşitsizlik düzeninin mayalanabilmesi için gerekli olan bir tutam eşitlik, şimdi bu düzenin bozulup kokmaması amacıyla Mizrahileri onun içerisine katıp karıştırabilmek amacıyla kullanılacaktı. Bu iki hamle Likud'un popülist liderlerinin idaresinde (*Tarih* ve dinin yeniden ve güçlü bir biçimde İsrail siyasetinin etrafında döndüğü birbiri üzerine bindirilmiş iki yörünge haline gelmesine sebep oldu. Likud yerleşim siyasetini geliştirir, Batı Şeria'daki yerleşimcilerin sayıları her geçen yıl daha da artarken, bu bölgenin yani kutsal Yudea ve Samiriye topraklarının 242 sayılı Güvenlik Konseyi kararı gereğince boşaltılmasına ilişkin talepler İsrailli muhafazakar seçmen nezdinde her geçen gün daha da akıl ve izan dışı hale geliyordu. Fitili ateşlenmiş olan intifada, bir taraftan İsrail hükümetlerini uluslararası toplumun tedirgin bakışları altında üstesinden gelinmesi gereken bir kriz durumuyla baş başa bırakıyor, bir taraftan da krizin çözümü için akla gelen muhtemel çözüm yollarının -1948 sınırlarına çekilmeyi de içeren- korkutuculuğu üzerinden Mizrahileri devlet aygıtına daha sıkı bağlıyordu. Öyleyse intifadanın İsrail devleti için hem bir kriz hem de bir fırsat olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İkinci sebep, İsrail'in, iktisaden işgal ettiği topraklarda yaşayan halkı sömürmesi ve ucuz iş gücü elde ettiği bir tür bağımlılık ilişkisini sürdürmekte olması ile ilgiliydi. Zira Batı Şeria ve Gazze'nin işgal ile Siyonist kolonizasyon 1948 sınırlarının da ötesine yayılmıştı (Özkoç, 2009: 171). 1967 savaşını izleyen işgalin ilk yirmi yılında, işgal altındaki Filistinliler ekonomi alanında İsrail toplumuyla yıllar içerisinde artan bir oranda bütünleştiler. Siyasal haklar ise tahmin edilebileceği gibi, ekonomik

bütünleşmeye eşlik etmedi (Alimi, 2007: x). Benzer bir işi yapan bir Yahudiden çok daha azına talip olan Arap işçi, İsraili işveren tarafından tercih ediliyor, insanlar gündüz İsrail’de çalışıp gece işgal altındaki topraklarda bulunan evlerine dönüyorlardı (Kimhi, 2013: 2). Daha evvel İsrail makamlarının göz yumması eşliğinde sınırdan kaçak olarak giriş çıkış yapan Arap işçiler için hükümet 1969’dan sonra çalışma izinleri çıkartmaya başladı. İzinler, hükümet tarafından bir *(G)üvenlik* soruşturmasından geçmeyi başaran Araplara veriliyordu; ancak bunun yanı sıra illegal geçişlere de özellikle göz yumulmaya devam edildi. Öyle ki işçilerin sadece %40’ının çalışma belgesi vardı (Hilterman, 1991: 24-25). Çalışma izni zaten herhangi bir işçi hakkı sağlamıyordu ancak bunun yanında kaçak işçilere de göz yumulması, İsraili işverenlere her şeye sorgusuz sualsiz itaat etmeye hazır köleden de öte bir emek sağlaması bakımından önemliydi. 1980’lerin ortalarında çoğunlukla inşaat, tarım ve hizmet sektöründe çalışan, yarısından azı izin belgesine sahip 110.000 Arap geçimini İsrail’in resmi sınırları içerisinde çalıştığı işten kazanıyordu ve bu 110.000 kişi İsrail işgücünün % 7-8 gibi büyük bir kısmını oluşturuyordu (Bartram, 1998: 306). Nüfusunun % 20’si Arap vatandaşlarından oluşan İsrail’in iş gücünün % 8 gibi büyük bir kısmının vatandaşı olmayan Araplardan oluşması, işgale karşı başkaldırının uyandığı bu dönemde İsraili yöneticileri ülkenin geleceği konusunda ürkütmüştür. İntifada İsrail ekonomisini yukarıda sayılan nedenlerle bir kriz durumuna sokuyor, ancak aynı zamanda işgal altındaki topraklarla kurduğu karşılıklı bağımlılık ilişkisini su yüzüne çıkartarak yeni bir Kibbush HaAvoda seferberliğinin başlatılabilmesinin zeminini de sunuyordu. Böylelikle intifada ulus-devletin bekası için yukarıda belirtildiği gibi bu konuda da hem bir kriz hem bir fırsat³⁴⁵ olanağı ortaya çıkartmıştır.

³⁴⁵ İsrail Birinci İntifada sürecinin ardından işgal altında tuttuğu bölgelerdeki Arap emeğine olan bağımlılığını azaltmıştır. Bu durum Arafat’ın Kuveyt işgali sırasında Saddam’ı desteklemesi üzerine Körfez ülkelerinden gelen yardımların kesilmiş olmasıyla beraber düşünülmelidir (Özkoç, 2009: 172). Böylece işgal altındaki bölgelerde bir ekonomik kriz ortaya çıkmış; bu da Filistinlileri *(B)arış* masasına oturmaya zorlamıştır (Özkoç, 2009). Aslında *(B)arış* masasına oturmaya zorlananlar Filistinli liderler

1967’den sonra İsrail Batı Şeria’yı giderek kendine eklemiyor, ancak burada yaşayan insanlara hiçbir yasal ve kamusal hak vermiyor, bu insanları birer özne olarak görmüyordu. Aynı şekilde kendi vatandaşı olan Arap İsrailliler de eşit vatandaş sayılabilmemenin en önemli fiili parametresi olan askerlik görevinden muaf tutulmuş -ya da dışlanmış- lardı (Smootha, 1990: 391-392). Bu son durum da 1987’de başlayan ayaklanmaların İsrail toplumunu 1967 ve 1973’ün aksine daha doğrudan etkilemesinin üçüncü nedeni olarak gösterilebilir. İşgal altındaki bölgelerde çıkan ayaklanmanın şiddet boyutu İsrail’in yasal olarak egemen olduğu alanlara yani İsrail vatandaşı Filistinlilere sıçramadı. Ancak İsrail vatandaşı Filistinliler intifadaya, İsrail için, çıplak şiddetten çok daha ürkütücü ve sofistike bir şekilde tepki verdiler. Bu tepki İsrail kurumlarına karşı ayrılıkçı bir ideoloji temelinde geliştirilen karşı duruş, ulusçu örgütlerin inşası, ulusçu sembollerin yaratılması ve var olanların geri çağırılması şeklinde özetlenebilir (Bligh, 2013: 99). Sözü edilen tepki, 1949 yılında savaştan yeni çıkmış, kaybedecek fazla bir şeyi olmayan ve vatani için ölmeyi göze alabilecek Yahudiler için sorun olmayabilirdi. Ancak İşçi Partisi’nin varsıl ve eğitimli sosyolojik tabanı için durum böyle değildi. Bu taban kendi konforunu tehdit eden şiddet sarmalının bir an önce sona ermesini bekliyordu. 1990’lara gelindiğinde nüfusun aşağı yukarı %20-%30’una tekabül eden, geleneksel olarak İşçi Partisi’nin sosyolojik tabanı sayılan, dünyaya açık, eğitimli ve varsıl bir tabaka ortaya çıkmıştı. Bu tabaka, Mizrahilerin desteğiyle 1977’de iktidara gelen Likud’un “akıl dışı” güç politikasına, dünyada yalnızlaşan İsrail’i bir *(G)üvenlik* devleti haline getirmesine tepkiliydi. İsrail geçmişte bir çok “hata” yapmıştı ve Filistinlilerin bugün içine girdikleri şiddet sarmalı bu yanlış politikaların sonucuydu. İsrail tarihi yeniden ele alınmalı, kutsal kitaplardan ve dinsel

(Özkoç, 2009) değil, Filistin halkının kendisiydi. Zira spontane bir hareket olarak gelişen intifada liderliğin halk üzerindeki otoritesini de törpülemiş vaziyetteydi. Hatta siyasal islam temelinde yeni bir meşruiyet zemininin temeli atılmıştı. *(B)arış* süreci FKÖ’nin geleneksel lider kadrosu tarafından bu süreci tersine çevirecek bir fırsat olarak görülmüştür. Neticede intifada sönümlenmiş; ancak FKÖ’nün otoritesini yitirdiği süreç *(B)arış* masasının çöküşü (ya da işlevinin sona ermesi) ve ikinci intifadanın patlamasıyla ivme kazanmıştır.

metinlerden yapılan referanslar bir tarafa bırakılmalı, İsrail artık Yudea ve Samiriye değil, Batı Şeria olan topraklardan bir an evvel çekilmeliydi. Yerleşim siyaseti sona erdirilmeli, Filistinlilerle onurlu bir barış zemini sağlanmalıydı. 1990'lı yıllar boyunca akademi ve medyada bu görüşler adeta bir patlama yaptı; tezin ilk bölümünde ele alınan post-siyonist döneme girilmişti. Post-siyonistler, nüfusunun %20'si devlete ve Yahudi toplumuna düşman olan İsrail'in geleceğinin karanlık olduğunu yazar ve söylerken, aslında nüfusun en varıl kesiminin korkularını, dış dünyadan yalıtılmışlıklarını, vicdani rahatsızlıklarını açığa vuruyor; tüm bunlara bir çözüm bulunmasını istiyorlardı. Elbette bu çözüm, varıllığın 50 yıl boyunca kendilerine akmasını sağlamış düzenek olan ulus-devlet ve onun mantığı içerisinde bir çözüm olacaktı.

İsrail toplumunu doğrudan etkileme potansiyeli olan yukarıda özetlenen her üç nokta da bir kriz durumu yaratıyordu. Ancak Batı'nın medya ve diplomasi gücünü de arkasına alan İsraililer 1993'ten itibaren bu krizi büyük bir fırsata çevirecek hamleleri ustalıklarla yaptılar. Madrid Konferansı ve Oslo süreçlerinin³⁴⁶ sonunda İsrail bir taraftan yukarıdaki tehditleri berhava eder, Filistinliler üzerinde dünyada eşine az rastlanır

³⁴⁶ (B)arış sürecinin ilk adımı 30 Ekim 1991'de ABD, SSCB, İsrail, Suriye, Ürdün-Filistin ve Lübnan'ın katıldığı Madrid Konferansı ile başladı. 1992'de İsrail'de İşçi Partisi'nin tekrar iktidara gelmesi ve Yitzhak Rabin'in yapılacak bir barış karşılığında işgal altındaki topraklardan çekilme söylemini benimsemesi ABD'nin baskısıyla da birleşince 1993'te Oslo süreci başlamış oldu (Özkoç, 2009: 178). İsrail ve Filistin liderliği mektup değişimi ile birbirlerini tanıdılar ve 13 Eylül 1993'te İlkeler Bildirgesi imzalandı. Ancak mektup değişiminde Filistin liderliği dolaylı olarak 242 ve 338 sayılı kararları tanıırken, İsrail yalnızca Filistinlilerin yasal temsilcisinin FKÖ olduğunu kabul etmişti (Özkoç, 2009: 178). Bununla birlikte İlkeler Bildirgesi barış sürecinin 242 ve 338 sayılı kararlar temelinde bir çözümü amaçladığını ifade ediyordu (http://avalon.law.yale.edu/20th_century/isrplo.asp). Süreç 1994'te yapılan Gazze-Eriha Antlaşması ve Eylül 1995'te yapılan Oslo II Antlaşması ile ilerledi. Oslo I'nin çizdiği hedefler çerçevesinde 1994'te yapılan Gazze-Eriha antlaşmasına göre İsrail bu bölgelerden çekilecek ve idari yetki Filistin otoritesi ve Filistin Konseyi'ne geçecekti. 1995 Eylül'ünde imzalanan Oslo II ile Batı Şeria A, B, C bölgelerine ayrıldı. A bölgesi Batı Şeria'nın %18'ini kapsıyor, yönetim ve (G)üvenlik Filistin Otoritesi'ne bırakılıyordu. Batı Şeria'nın %22'sine tekabül eden B bölgesinde sivil idare Filistin Otoritesi'ne, (G)üvenlik ise İsrail askerlerinin sorumluluğuna veriliyordu. C bölgesinde ise hem yönetim hem (G)üvenlik İsrail askerleri tarafından sağlanacaktı (https://unsco.unmissions.org/sites/default/files/israeli-palestinian_interim_agreement_on_the_west_bank_and_the_gaza_strip.pdf). 1995 Antlaşmasının uygulanmasına dair 1998 Wye River ve 1999 Şarm El Şeyh Memorandumları İsrail'in, memorandumlarda verdiği taahhütlerini yerine getirmemesi ve söz verdiği bölgelerden askerlerini çekmemesi üzerine işlevsiz kaldı. 2000 yazında Barak, Clinton ve Arafat'ın katıldığı Camp David zirvesinde de süreci ilerletecek bir sonuç alınamaması üzerine (B)arış masası dağıldı. Müzakereler her seferinde aynı konularda tıkanıyordu: Kudüs'ün statüsü, mültecilerin geri dönüş hakkı, Filistin devletinin geleceği ve Yahudi yerleşimciler (Özkoç, 2009: 187-188).

türden bir kontrol, izleme ve baskı rejimi inşa ederken, diğer taraftan son 30 yılda yaptığı hukuksuzlukları, insanlık dışı muameleleri ve katliamları hem İsrail toplumu nezdinde hem de Batı kamuoylarında -bir bakıma- meşrulaştırmış olacaktı. Temmuz 2000’de Camp David masası devrildiğinde, sorumluluk Arap toplumunun kültürüne ve başta Arafat olmak üzere Arap ve bir dereceye kadar İsrailli müzakerecilerin kültürden kaynaklanan uzlaşmaz tutumlarına (Wittess, 2005) yüklenmiştir. Arapların, mültecilerin geri dönmeleri, Doğu Kudüs gibi “ahlaksız” (Weiner, 1998: 2) talepleri başarısızlığın nedeni olarak gösterilmiştir. İsrail’in sorunda üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiş olduğuna yönelik bir algı yaratılmıştır. Camp David’ten sonra İsrailli ve Amerikalı siyasetçiler ve medya gerçekliği bükerek ortaya şöyle bir tablo çıkardılar: Başbakan Ehud Barak, görüşmeler sırasında, Arapların daha karşı bir öneri bile sunmadan hemen reddettikleri cömert bir öneri sunmuştu. Bu öneri Gazze Şeridi ve Batı Şeria’nın %90’ında başkenti Doğu Kudüs olacak bir Filistin devletinin kurulmasını öngörüyordu. Tapınak Tepesi-Mescid-i Aksa’da ortak bir idare kurulacak, İsrail Batı Şeria’daki yerleşimlerinin büyük çoğunluğundan çekilecekti. Buna karşılık Arap liderler, Barak’ın İsrail-Filistin sorununu barışçıl bir çözüme gidecek patikaya sokmak üzere sunduğu cömert önerileri reddettiler. Bu yetmezmiş gibi müzakerelerin başından sonuna kadar milyonlarca Filistinli mültecinin İsrail’e geri dönmesi konusunu gündeme getirerek, İsrail’i yok etme planlarını pervasızca açığa vurdular (Pressman, 2003: 5). Ancak hakikat Batı medyası ve İsraillilerin yansıttığından farklıydı. (B)arış süreci görüşmeleri boyunca İsrailliler ve ABD’li diplomatlar, Filistinlilere, elde edebilmeye muktedir olabilecekleri en iyi sonucun olsa olsa Gazze Şeridi ve Batı Şeria’da sınırlı bir egemenlik olduğunu telkin ediyorlardı. Bölgelerin tamamının ilhakı söz konusu bile olamazdı. Doğu Kudüs bir tarafa, “bölgeler”in herhangi bir yerinde bir başkent de söz konusu değildi (Pappe, 2007: 399). Zaten 13 Eylül 1993’de Rabin ve Arafat tarafından Washington’da imzalanan Oslo I ya da diğer adıyla İlkeler Bildirgesinin hiç bir yerinde

egemen ve bağımsız bir Filistin devletin kurulacağından bahsedilmiyor, *(B)arış* sürecinin amacını özetleyen, antlaşmanın birinci maddesinde açıkça şöyle deniliyordu:

“Halihazırdaki Ortadoğu barış süreci kapsamında İsrail-Filistin müzakerelerinin amacı, diğer şeylerin yanında, 242 (1967) ve 338 (1973) sayılı Güvenlik Konseyi kararları temelinde kalıcı bir uzlaşma sağlanana kadar, bir geçici Filistin özerk-yönetim otoritesi ile Batı Şeria ve Gazze’deki halkı temsil etmesi için seçilmiş bir konsey ortaya çıkartmaktır. Bu geçici düzenlemeler bütün barış sürecinin önemli bir parçasıdır ve Güvenlik Konseyi’nin 242 ve 338 sayılı kararlarının uygulanmasına, kalıcı statüye ilişkin müzakerelerin öncülüğünde gidilebilecektir”³⁴⁷.

Filistinlilere bir devlet sözü verilmediği gibi, 1949 sınırlarına çekilme meselesi de daha ilk maddede, müzakerelerin gidişatına bağlı olarak ucu açık bırakılmaktaydı. Daha da önemlisi Filistinli liderlerden 1948’den beri verilen mücadelenin en temel ayağından, mültecilerin geri dönüş haklarından vazgeçmeyi kabul etmeleri isteniyordu (Pappe, 2007: 399). Peki neyin karşılığında? İsrail şayet Pappe’nin de üzerinde durduğu gibi *(B)arış* süreci boyunca müzakerelerde yalnızca sınırlı bir otorite vaadinde bulunulduysa, Doğu Kudüs ve mülteciler meselesi ötelenip söz konusu edilmediyse, *(B)arış* sürecinin anlamı ve amacı neydi? Bu sorunun cevabı aslında İsrail toplumunu doğrudan ve derinden etkilemiş bulunan intifadanın ve oluşturduğu tehditlerin-fırsatların niteliğinde gizliydi. Yerleşimlerin *(G)üvenliğinin* sarsılması ve rejimin taze kan olarak ihtiyaç duyduğu Mizrahilerin uyarılmaları, İsrail ekonomisi ve toplumunun büyük bir Arap nüfusu ve iş gücüyle bütünleşip bir bağımlılık ilişkisinin içerisine çekilmesi, nüfusun %20’sini oluşturan İsrail vatandaşı Filistinlilerin İsrail ile giderek

³⁴⁷ Yale Hukuk Fakültesi’nin elektronik arşivinden faydalanılmıştır: (http://avalon.law.yale.edu/20th_century/isrplo.asp).

daha fazla yabancılaşarak ulusçuluğun dozunu arttırmaları ve beyaz Yahudilerin yaşamlarını maddi-manevi yönden konforsuz hale getirmeleri, İsrail siyasetini daha da sert ve kırılğan hale getirmişti. Oslo antlaşmalarının yarattığı yeni idari düzen, İsrailli siyasetçi ve bürokratların izlemeyi hiç bir zaman akıllarından geçirmediikleri –zaten iç dinamikler nedeniyle buna cesaret de edemeyecekleri-³⁴⁸ yol haritaları ve İsrail medyası, akademisi ve kamuoyunda yaratılan post-siyonist söylem, İsrail siyasetini kırılmaması için esnekleştirmeye, karşı karşıya kaldığı krizlerden istifade ederek onları kendisini daha da güçlü kılacak birer fırsata çevirmeye yarayacaktı. Söz konusu kırılğanlık ve sertlik, post-siyonist akademisyen ve kanaat önderlerinin sürüklemesi, İsrailli elitlerin isteği, ABD’li diplomatların iştiraki, Batı kamuoylarının ilgisi, İsrail kamuoyunun heves ve onaylaması eşliğinde yumuşatıldı, sofistike hale getirildi ve rayına oturtuldu. Bu bağlamda (B)arış sürecinin amacının hiç bir zaman (b)arış olmadığı, sürecin yegane amacının İsrail siyasetine esneklik kazandırmak olduğu söylenebilir. Yerleşim siyasetinin 1994’ten itibaren Batı Şeria’da tüm hızıyla devam etmesi, Kudüs’ün statüsü, İsrail’in kesin sınırları ve mülteciler meselelerinin müzakerelerde sürekli ötelenmesi (B)arış sürecinin amacına ilişkin bu kanıyı kuvvetlendirmektedir.

(B)arış süreci Filistinlilerin İsrail’i tanımalarını sağlamış, 1949 sınırlarını tamamen yasal hale getirmiş, İsrail vatandaşı Filistinliler ile diğer Filistinlileri kolektif bir duruş sergilemekten alıkoymuş, İsrail işgücü ile işgal altındaki Arap işgücünü birbirinden ayırtırmış (Özkoç, 2009)³⁴⁹, işgal altındaki toprakların idari sorumluluğu Arapların kendisine verilerek Arapların neredeyse 30 yıl askeri rejim altında

³⁴⁸ 1967’savaşında kutsal Yudea ve Samiriye toprakları olarak görülen Batı Şeria’nın ele geçirilmiş; İşçi Partisi’nin toprak karşılığı (B)arış söylemi, toplumun muhafazakar kesimlerini uyarmış ve hoşnutsuzluğa sürüklemişti. 1977’de bu unsurlar Likud’u iktidara taşıyınca bir taraftan bu bölgelerdeki yerleşimler arttırılmış; bu durum İsrail toplumunun giderek daha fazla muhafazakarlaştığı bir zeminde sahnelenmiştir. Bu bakımdan, bu topraklardan çekilme kararı, İsrail’de hiç bir hükümetin pratikte almaya cesaret edemeyeceği bir karar haline gelmiştir.

³⁴⁹ Kaçak işçiler de dahil İsrail vatandaşı olmayan işçilerin toplam İsrail emek gücü içerisindeki yüzdesi intifada boyunca pek değişmemiş, 1987’de 7.2’den 1992’de 6.5’e gerilemiş ancak (B)arış sürecinin başladığı 1993’ten 1996’ya gelindiğinde %1’in altına inmiştir (Bartram, 1998: 307).

tutulmalarından kaynaklanan ahlaki zafiyetin üstü örtülmüştür. Daha da ilginç, Oslo II’de Batı Şeria’nın % 60’ını kaplayan C bölgesinin idari ve askeri sorumluluğunun İsrail’e bırakılması, İlkeler Bildirgesi’nde *(B)arış* sürecinin ucu açık kalması ve kalıcı çözüme ilişkin uzlaşuya varılamaz ise geçiş döneminin sürecin bizatihi kendisi olarak algılanacağı, Kudüs ve mülteciler konularının söz konusu edilmediği hatırlandığında, İsrail’in aslında 1967 oldu-bittisini de büyük oranda kabul ettirmiş olduğu görülecektir. Bildirgede, sürecin BM Güvenlik Konseyi’nin 242 sayılı kararı temelinde ilerleyeceği yazılıdır. Ancak bu ifadenin bağlayıcılığı, 242 sayılı kararın metninin yorumuna ilişkin tartışma ve itirazlardan dolayı belirsizleşmiş gibi görünmektedir. Tartışma, metnin İsrail’in 1967 savaşında işgal edilen topraklardan çekilmesi gerektiğini ifade eden kısmının İngilizce versiyonu ile BM’nin o dönemde İngilizcenin yanındaki tek çalışma dili³⁵⁰ olan Fransızca versiyonu arasındaki kritik farktan³⁵¹ kaynaklanmaktadır (Rosenne, 2007; McHugo, 2002; Valdes, 1977).

Amacı barış yapmak olmayan *(B)arış* sürecinde, yerleşimlerin arttırıldığı, Batı Şeria toprağının parçalara ayrıldığı, Arapların kanton benzeri bölgelere hapsedildiği, yani aslında iki devletli çözümü halihazırda imkansız kılan tüm uygulamaların yasal düzlemde kurumsallaştırıldığı görülmekteydi. Tüm bu gelişmelerin Araplar üzerinde umutsuzluğu iyice arttırdığı bir dönemde ikinci bir patlamanın yaşanmış olması bir tesadüf değildir. 1999 seçimlerini kaybetmiş Benjamin Netanyahu, Ehud Barak hükümetinin Temmuz’da Camp David masasından kalkmasından sonra 2000 yazı

³⁵⁰ Bu dönemde, Arapça, Çince, İspanyolca ve Rusça resmi diller olmalarına rağmen çalışma dili değişti (Valdes, 1977: 315).

³⁵¹ Karar metninin Fransızca versiyonundan İsrail’in işgal ettiği tüm topraklardan geri çekilmesi gerektiği anlamı çıkarken, İngilizce versiyonundaki artikel eksikliği, İsrail’in işgal ettiği “bazı topraklardan” çekilmesi gerektiği anlamını vermektedir (<https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7b65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7d/IP%20S%20RES%20242.pdf>). İsraili ve ABD’li diplomatlar kararın taslak metninin İngilizce olduğu ve taslak üzerindeki çalışma ve tartışmaların İngilizce yürütüldüğünden hareketle, metnin İngilizce versiyonunun esas alınması gerektiğini savunmaktadırlar (Rosenne, 2007: 349-351). Bunun yanında metnin, hukukun genel ilkelerinden olan iyi niyet esasına dayalı olarak yorumlanması gerektiğini, gerek BM şartı gerekse de 242 sayılı kararın ruhunun savaş yoluyla toprak kazanımını reddettiğini öne sürerek kararın Fransızca versiyonunun esas alınmasının doğru olacağını ifade eden hukukçular da bulunmaktadır (McHugo, 2002: 880-881). Bazı hukukçular ise bir taraf seçmeyerek hukuksal olarak iki metnin de eşit derecede bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir (Valdes, 1977: 316).

boyunca popülaritesini yeniden arttırmıştı ve yeni bir seçimden güçlenerek çıkma ihtimali doğmuştu. Ancak önce Likud içerisinde kaybettiği koltuğunu geri kazanması ve parti içerisindeki kontrolünü sağlamlaştırması gerekiyordu (Pressman, 2003). 28 Eylül 2000’de o zaman muhalefette olan Likud’un lideri Ariel Sharon, Tapınak Tepesi olarak gördüğü bölgeye³⁵² bir ziyaret gerçekleştirmekle aslında parti içerisindeki rakibi Netanyahu’ya önleyici bir müdahalede bulunmuş oluyordu. Ancak bu hamle gerçekten de seçimlerde Sharon ve Likud’u iktidara getirmekle birlikte, birincisinden daha büyük, daha çok halka dayanan, daha spontane (Schleifer, 2014: 121) ve kontrolsüz bir şiddet epizodunu başlatmıştır. 2005’te Şarm el Şeyh’te gerçekleştirilen, Ariel Şaron, Mahmud Abbas, Hüsnü Mübarek ve Kral Abdullah’ın iştirak ettiği zirve sonrası intihar saldırılarının sayısı azalmış ve intifadanın enerjisi sönümlenmiş (Gawerc, 2012: 45) olsa da, bölgede Filistinlilerin gösterileri, intihar saldırıları, İsrail’in özellikle Gazze’de birbiri ardına yaptığı katliamlarla devam eden şiddet-(G)üvenlik döngüsünden bugüne dek çıkabilmek mümkün olmamıştır.

³⁵²Müslümanların ilk kiblesi olan Mescid-i Aksa (uzak mescid), Büyük Herod’un yaptırdığı ve Romalıların 70 yılında yıktıkları tapınağın yükseltisi üzerinde bulunan alanın bütünüdür. İçerisinde bir çok yapı ve eserle birlikte Kubbetü’s Sahra ve Mescid-i Aksa Camii bulunmaktadır. Müslümanlara göre Recep ayının 27. gecesini peygamber göğe yükselmiş, Burak ile Kudüs’e ulaşmış ve kendisini burada beklemekte olan gelmiş geçmiş bütün peygamberlere namaz kıldırmıştır. Etrafı istinat duvarlarıyla çevrili büyük bir platforma benzeyen bu alanın batı duvarının bir bölümü Yahudiler tarafından özellikle kutsal sayılmaktadır. Zira Büyük Herod’un inşa ettiği yapıdan geriye kalan tek kısım burasıdır ve Yahudiler Süleyman’ın tapınağı ile Herod’un tapınağının hemen hemen aynı yerde inşa edilmiş olduğuna inanmaktadır.



SONUÇ

“Oysa şimdi, iktidar giderek daha az öldürme hakkı olmakta ve giderek daha çok, yaşatmak için müdahale etme ve yaşama biçimine, yaşamın “nasılı”na müdahale etme hakkına dönüşmektedir...yaşamın sonu olarak ölüm, tabii ki iktidarın da bitimi, sınırı, sonudur” (Foucault, 2002: 253)

Yahudi ulusçuluğu ve İsrail devleti kendisini tahayyül edilmiş bir *(T)arihsel* arkaplana ve tarihin belirli bir biçimde mistifike edilmesiyle üretilmiş bir anlatıya dayandırmaktadır. “*(G)üvenlik* ihtiyacı” teması, bu anlatının tüm katmanlarında yer almakta, Musa dininin inananlarının, bir ulus-devlet saplantısı içerisinde Filistin’i kolonize etmeleri eylemini meşru bir temele oturtmaktadır. Bu çalışmada sözü edilen anlatı ile anlatıya dair literatürün yapı-sökümü yapılmış; *(G)üvenliğin*, Yahudilerin toplumsal örgütlenme biçimlerini ulus-devletli olma halinin labirentine nasıl çektiği gösterilmeye çalışılmıştır. *(G)üvenlik* kavramının insanları zorlayıcı iktidarın alanına çekmekte kullanılan bir iktidar teknolojisi olduğu, “*(G)üvenlik* ihtiyacı”nın kendisini meşru biçimde kurmaya çalışan iktidar tarafından üretildiği, *(G)üvenlikçi* politikaların, adil, barışçıl, erdemli ve güvenli bir durum sağlamayı amaçlamadığı gösterilmiştir. Zorlayıcı iktidarın insan ihtiyaçlarını biçimlendirme ve *(G)üvenliği* siyasal olma halinin en önemli veçhelerinden biri olarak sunma eylemi ancak tahayyül edilmiş bir olağanüstü hal altında mümkün olabilmektedir. Bu nedenle gerek kategorik olarak iktidar, gerekse incelediğimiz örnek olarak İsrail devleti, “korku”yu yaratmak, büyütme, biçimlendirmek zorundadır. Korku, iktidar açısından, yitip gitmemesi için ona çok iyi bakılması, üzerine titrenilmesi gereken bir nesnedir. Toplumun korkularından azade kalması devletin en büyük korkusudur; zira bu durumda toplumsal düzen mantığı içerisinde devletin aradan çekilebilmesi ihtimali ortaya çıkabilecektir. İsrail resmi tarihi, tarihin bir çok farklı kesitinin mistifike edilip iç içe geçirilmesine

dayanan bir mistifikasyon zinciridir. Zincirin halkalarını birbirinden ayırmak imkansızdır zira resmi tarih halihazırda bir çok mistifikasyonun ürünü olan malzemenin tümünü önce eritmiş, sonra da erittiği malzemeyi (*H*)atırlatarak geri çağırmış, 19. ve 20. yüzyılların “ihtiyaçlarına” uygun bir hakikat kalıbına dökmüştür. Bu bağlamda zincir ve halkaları bir tarafa bırakılarak, Yahudiliğin ve Yahudilerin temas ettikleri maddi ve düşünsel yapıların tarihinin yeniden kurulması, bugün İsrail’de mevcut olan durumun anlamlandırılabilmesi için bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu eyleme dair en büyük zorluk, gözlemcinin de yukarıda tasvir edilen türde bir hakikat kalıbının içerisinde yaşıyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, gözlemci de (ya da insan), birbirinden ayıramayacağımız çeşitli öğelerden oluşan karmaşık bir yapı içinde yer almaktadır ve kendisi de karmaşık bir yapıya sahiptir. Öyleyse hakikat gibi insanın gerçek bilgisine de bu karmaşık yapıların bütüncül bir yaklaşımla ele alınıp, çözümlenmesi sonucunda ulaşılabilir. Bugün İsrail ve Filistinlilere dair önümüzde duran sonuçlar, bizim bu sonuçları kavrayışımız ve kavrayıp yorumlarken aldığımız pozisyon, içinde bulunduğumuz karmaşık yapılar ve hakikat ile bu yapılar ve hakikatin mistifike edilerek sunulmasından üremiş anlatıdan bağımsız düşünülemez. Tez, İsrail’de siyasetin niçin (*G*)üvenlik dolayımı üzerinden zorlayıcı iktidarın çağımıza özgü mağbedi ulus-devlete doğru çekildiği ve bu çekilmenin neticeleri ile ilgili bir perspektif sunmuştur. Bu perspektif, zaman kavramı ve onun üzerinde durduğu kaide olan maddi yapıya ilişkin Annales’ci bir bakış açısıyla desteklenmiştir.

Bu bağlamda çalışmada öncelikle Yahudi ulusçuluğunun kendisini üzerinden kurduğu, İsrail devletinin 1948’den bugüne eylemlerini üzerinden meşrulaştırdığı anlatının ve bu anlatıya dair tarih literatürünün çözümlenmesine yer verilmiştir.

İsrail resmi tarihine göre, bugün İsrail’de yaşayanlar, M. Ö. 2100 civarında yaşamış İbrahim’in soyundan gelmektedir. Tanrı, İbrahim’e büyük bir halkın atası olacağını müjdelemiş, bu halka da (*G*)üvenlik içinde yaşaması için Kenan toprağını

mülk olarak vaat etmiştir. Bununla birlikte tanrının sağladığı (G)üvenlik karşılıksız değildi; İbrahim'in ve soyunun, O'na kayıtsız şartsız bağlı kalacağına ilişkin verdiği söz karşılığında bahşedilmişti. İbraniler bu ahite uydukları sürece (G)üvende olacaklardı. İbrahim, İshak ve Yakup'un (İsrail) tanrısı, kendi halkını Mısır'da içerisine düştükleri mezalimden, Musa'nın önderliğinde çekip çıkarmış ve onlarla bir ahit yapmıştı. Ahdin kendisine düşen kısmını yerine getiren tanrı, İsraililerin, Ürdün Nehri'nin doğusundan Filistin'e girerek buradaki yerel unsurları yok etmelerini, şehirlerini yerle bir etmelerini ve ülkeyi mülkleri haline getirmelerini sağlamıştır. Zaman zaman yaptıkları ahdi unutup yeryüzünde bozgunculuk çıkartan halk, sırasıyla Asur, Babil, Helenler ve Roma aracılığıyla cezalandırılmıştır. 70'te bölgeden sürülmüşler ve 2000 sene sonra kendilerine ait olan anavatanlarına geri dönmüşlerdir.

Yukarıdaki masalsı öyküyü hakiki bir tarih olarak yazan metinler bir tarafa, Çıkış, Babalar, Fetih gibi mitolojik öğeleri dışlayan daha ciddi tarih literatürünün bile çok büyük kısmında hala, Yahudilerin M.Ö. 11. yüzyılda Filistin'de, Davut ve Süleyman önderliğinde büyük bir İsrail krallığı kurmuş olduğu öne sürülür. Buna göre, kabaca M.Ö. 1200'lerde kendilerine İbraniler diyen göçebe bir kavim Kenan'a girerek burada yaşayan yerli halkları kah haraca kesmiş ve onlarla savaşmış, kah barış yaparak kültürel bir kaynaşma yaratmış ve yerleşikleşmiştir.

Melekler, cinler, periler, doğa üstü güçler ve mucizelerin dışlandığı yeni bir anlatı kurgulayan modern tarihçiler, anlatıyı 19. yüzyılda yeni bir bilgi alanı olarak ortaya çıkan arkeolojinin de desteği üzerinden yeniden şekillendirmişlerdir. Kutsal Kitap tarihini ispat mentalitesi, 1970'li yıllara kadar Kutsal Kitap arkeolojisinin temel motivasyonu olmuş, Mısır, Suriye ve Mezopotamya uygarlıklarından kalan zengin belgeler çoğu zaman yanlış bir tarihsel bağlama oturtularak Kutsal Kitap tarihiyle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.

1970’lerden itibaren gerek Filistin gerekse komşu bölgelerin antik mirası üzerinde çalışan arkeologlar, kalıntıları ulusçu ve dinsel fanatizmin sınırları ötesinde, siyasal antropoloji, siyasal ilahiyat, ekonomi-politik gibi karşılaştırmalı zeminlerin bakış açılarından yorumlamaya gayret etmişlerdir. Böylece bu uygarlıkların tarihleri M.Ö. 6. yüzyıl ve M.S. 2. yüzyıl arasında kurgulanmış dinsel metinlerden oluşan geniş bir kütüphane olarak TANAK’ın sultasından kurtarılmıştır. Buna göre ne Babalar ve Çıkış anlatılarının, ne kendilerine *İbraniler* adı veren yekpare ve homojen bir göçebe halkın varlığının, ne bu kavmin Kenan’ı fethetmesinin, ne Davut ve Süleyman gibi figürlerin kurduğu Birleşik İsrail Krallığı’nın, ne de Roma Sürgünü’nün tarihsel gerçeklikleri vardır. Bu hikayelerden her biri kendisini gerçek bir tarihsel zemine ve gerçekliğin bir fragmanına dayayarak kurmuştur. İçlerinde gerçeklikten parçalar bulunuyor olsa da öykünün bitmiş hali uzun bir zamana yayılmış, maharetli şair, hatip ve yazarların atölyelerinden çıkmış edebi-teolojik bir kurgunun ürünüdür.

Bununla birlikte 18. ve 19. yüzyıllarda, ulusal vergi alanlarının yarattığı varsıllık sayesinde yükselmiş üniversite duvarlarının arkasında akademik bir disiplin haline gelen tarih, ulusları modern bir çerçevede tahayyül etmeye başlıyordu. Bu bağlamda Yahudi ulusçuluğu da mitolojik tarih anlatısını, doğa üstü unsurlardan arındırarak ve ona yeni öğeler ekleyek devam ettirmeye ve *(H)atırlatmaya* girişmişti. Bu girişim 19. yüzyılın sonunda Yahudi ideolog ve aktivistlerin zihinlerinde bir neticeye bağlanıyordu.

Buna göre, 2000 yıldır “form değiştirmeden” devam eden ve “aynı kaynaklardan beslenen” Yahudi nefreti 19. yüzyılın sonuna doğru yeniden hız kazanmıştı. Bu durumun dönüşen sosyo-ekonomik gerçeklik ve kapitalist dünya-sistemin yeryüzünü getirdiği noktayla bir alakası yoktu. Yahudiler bugün de geçmişte olduğu gibi yalnızca Yahudi oldukları için zulüm görüyorlardı. Zulüm, sefalet ve şiddet Rusya ve Doğu Avrupa’da kol geziyordu. 1881’de Çar’ın suikasta kurban gitmesinin günahı Yahudilerin üzerine yüklenmiş, “tanrı katilleri”ne yönelik iki bin yıllık değişmez

Hristiyan nefreti, bir çok Doğu Avrupa şehrinde Yahudilerin malları ve canlarına kast eden bir öfke nöbetine dönüşmüştü. Batı’da da durum farklı değildi. Berlin ve Paris gibi başkentlerde anti-semitizm kol geziyor, emansipasyon idealinin dayandığı toplumsal zemin her geçen gün kan kaybediyor, Avrupa Yahudiler için yaşanmaz bir hale geliyordu. Şartlar giderek ağırlaşıyor, beklenen Mesih ise bir türlü gelmek bilmiyordu.

Yahudilerin kadim *(T)arihleri* anlatısına yapılan bu ekleme, 19. yüzyılın dönüşen sosyo-ekonomik gerçekliğiyle birleşince Siyonistlerin siyasal ajandalarında eyleme dönüşen bir dizi sonuç yarattı. Filistin’in fiziki ve beşeri coğrafyasının sömürülmesini ve Filistin halkının yersiz yurtsuz bırakılmasını da içeren eylem ve sonuçlar, uzun *(T)arih* anlatısının yeni öğelerle zenginleştirilmesine ve sürdürülmesine yol açtı.

Sürdürülen anlatıya göre, Yahudiler kimilerine göre kendi kaderlerini ellerine alarak kimilerine göre de tanrının inayeti ve “zaman”ın gelmesi sayesinde Kutsal Topraklar’daki tarihsel haklarını ellerine almaya karar verdiler. Bu kararın ürünü olan Siyonist hareket temelinde örgütlenerek anavatanlarına geri dönüş için mücadele etmeye başladılar. 19. yüzyılın sonundan itibaren Kutsal Topraklar’daki “tarihsel haklarının tecellisi için” Filistin’e gelmeye başladılar. “Anavatanlarında”, Romalıların onları buradan söküp attıkları M.S. 70 yılından beri, boşluk, kargaşa ve akıl dışılık hüküm sürmüştü. Her şeye kadir tanrılarının kendilerine vaat ettiği topraklarda bir takım başıbozuk insan grupları mesken tutmuşsa da Yahudiler toprağı “yeniden” ele geçirmişler, kadim İbrani kültürü ve devletini “yeniden” tesis etmek üzere, bu işgalci sürüsüne ataları İbrahim, İshak ve Yahup’un mülkü olan toprakları dar etmişlerdi. Artık İbrani kültürü yeniden canlandırılmış, Yahudilerin yokluğunda çöle dönüşmüş anavatan yeniden imar edilmeye, yaşanılabilir ve *(G)üvenli* bir yurt haline getirilmeye başlanmıştı. Yeryüzündeki tüm Yahudiler, yüzlerce yıldır yaşamakta oldukları yerleri bırakıp bu kutsal projeye destek vermek için Kutsal Topraklar’a yükselmeli, Siyonist hareketin

ajandasına kayıtsız şartsız teslimiyet göstererek itaat etmeliydi. Zira Siyonist hareket yöntem bakımından çeşitli fraksiyonları barındırıyorsa da en nihai kertede tek ve kutsal bir amaca hizmet ediyordu: Yahudi ulusunun kendi anavatanında kendi devletini kurması ve tüm Yahudilerin bu devletin sınırları içerisinde (G)üvenlik içinde yaşayabilmesi.

Siyonist eylem ile onun 2000 senedir boşluk ve anlamsızlığın hüküm sürdüğü Kutsal Toprak'ta yarattığı mucizevi neticeler üzerinden (T)arih anlatısına yapılan bu yeni eklemeler, Filistinlilerin başlarına gelen olumsuzluklar nedeniyle samimi bir açıklamayı gerektirmiştir. Bu nedenle de ilgili açıklama uzun (T)arih anlatısının bir yerine eklenmeliydi.

Yahudi ulusunun yekpare, homojen ve mütemadi mevcudiyetinin karşısında, tarih boyunca Filistin ulusu diye bir şey hiç var olmamıştı. Hatta Filistinliler diye bir şey de yoktu ve zorlama bir kavramdan ibaretti. Yahudilerin atalarının mülkü olan bu toprakta onların yokluğunda “Yahudi olmayan unsurlar” türemişti; hepsi bu. Araplar Yahudilerin bölgedeki tarihsel haklarına saygı göstermeli, Yahudilerin egemenliği altında yaşamayı kabul etmelilerdi. Yahudiler kendilerine boyun eğen Araplara karşı hoşgörülü olmayı daha en başından kabul etmişlerdi ancak Araplar 1920'li yıllardan bugüne, Yahudilerin boş bir çölden bir cennet yarattıkları bu ülkede akıl dışı bir şiddet politikası yürütüyorlardı. Arap şiddeti akıl dışıydı zira Yahudilerin tarihsel haklarını görmezden geliyor ve hiç bir rasyonel gerekçeye dayanmıyordu. 21. yüzyılda bile hız kesmeden devam eden bu akıl almaz şiddet, belki de, Arapların doğuştan sahip oldukları kötülük, zeka geriliği, pislik, şark kurnazlığı, sinsilik, kıskançlık ve saldırganlık gibi huylardan kaynaklanıyordu.

İsrail resmi tarihinin beslendiği bu mitolojik ve masalsi hikayede her şey, Yahudilerin, tanrılarına³⁵³ ya da onun yeryüzündeki temsilcilerine³⁵⁴ olan bağlılık ve itaatleri ile *(G)üvenlikleri* arasında *(T)arihin* başlangıcında kurulmuş kutsal bir bağ varmış gibi tecelli etmektedir. Tüm dünya tarihi, bu kutsal halk ile onların her şeye kadir, kıskanç, zalim ama yeri geldiğinde bağışlayıcı tanrıları arasındaki fırtınalı ilişkinin etrafında dönmekte ve ilerlemektedir.

İsrail devletinin de 1948'den bugüne üzerinden meşruiyet ürettiği söz konusu kutsal bağ, aslında zorlayıcı iktidarın toplumun bileşenlerini kendi etrafında toplamakta kullandığı bir unsurdur. *(G)üvenliğin*, toplumu zorlayıcı iktidarın alanına çekmeye yarayan, insanları iktidar düzeneği etrafında toplayan bir iktidar teknolojisi olduğu hatırlandığında bu bağın işlevi anlaşılabilir. Bu teknoloji sürekli hale gelmiş bir olağanüstü hal zemini üzerinde, yani hukuk düzeninin kendisini restore edebilmek üzere kendi bünyesinde açtığı bir karadelikte işlemektedir. Tez, toplumsal düzen ve insanlar arası ilişkilerin bu karadelik içerisinde cereyan ettiğini, bu nedenle siyasetin de dost-düşman dikotomisi üzerinden kurgulandığını göstermiştir.

Yahudiler antik dönem ve orta çağlar boyunca, İsrail resmi tarihinin iddiasının aksine, bir ulus değil, pre modern anlamda bir ümmet teşkil etmişlerdir. Romantik ulusçuluğun ortak atalar, ortak dil, kan bağı, ortak anavatan gibi unsurları, dünyanın çeşitli yerlerindeki Yahudi cemaatlerinin gündelik hayatlarının seküler çatısını kurucu bir unsur olarak var olmamıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde, ayaklarını bastığı sosyo-ekonomik zeminin ürünü olarak Siyonizm, Musa dinine inananların kolektif dinsel hafızası üzerinde modern bir ulus inşa etti. Kutsal Kitap, arkeoloji biliminin de işbirliğiyle, bir tarih metni olarak kabul gördü. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan heterojen Yahudi ümmetinin üyeleri, soyları İbrahim'e kadar geri giden, mütemadi bir

³⁵³ Otorite (auctoritas)

³⁵⁴ Otorite adına iktidarı (potestas) kullananlar.

etnisitenin, homojen bir toplumun üyeleri olduklarına inandılar. Çağlar boyunca Almanca, Lehçe, Rusça, Macarca, Sırpça gibi farklı dilleri konuşmuş, bambaşka kültürel geleneklerin paydaşları olan Aşkenazlar, Kahire'yi, Granada'yı Kudüs'ün karşısında kutsal şehirleri bellemiş Sefaradlar, paylaştıkları manevi rabitanın kendilerine bu kez modern bir biçimde *(H)atırlatılması* sayesinde Filistin'e yerleşmeye kararlı bir ulusa dönüştü.

Buna mukabil, Uri Ram, Sholomo Sand, Boas Evron gibi post-siyonist yazarların, Earnest Gellner, Benedict Anderson gibi ulusçuluk kuramcılarının argümanlarını takiple, Yahudi halkının 19. yüzyılda icat edildiğini öne sürdükleri tezleri de bu çalışmada reddedilmiştir. Yahudi ulusunun icat edilmiş olduğunu öne süren bu yazarlara göre, Yahudi ulusu kavramı, 19. yüzyılın sonunda, Siyonist yazarların zihinlerinde aniden belirivermiştir. Bu yazarlar, Yahudilerden modern bir ulus inşa edilmesi ihtiyacının neden 19. yüzyılda ortaya çıktığını sorgulamadıkları gibi, bu inşanın nasıl bir malzemenin geri çağırılması üzerinden yapıldığını da görmezden gelmişlerdir. Zira bu yazarların amaçları, Yahudileri modern bir ulusa dönüştüren zorlayıcı iktidar zemininin üzerindeki sis perdesini kaldırmak değil, İsrail devletinin 21. yüzyılda karşı karşıya kaldığı açmazlara Fransız ya da Amerikan tipi bir anayasacılık üzerinden çözüm üretmeye çalışmaktır. Ancak bu tez, bugün önümüzde duran tablonun ulus-devletin formuyla ilgili bir sorun değil, devletli olma ve özel olarak ulus-devletli olma hali ile ilgili bir sorun içerdiğini öne sürmüştür. Filistin meselesinin çözümsüzlüğü, üzerine düşünülen, tahayyül edilen ve önerilen çözüm yollarının, zorlayıcı iktidar mantığı tarafından *(G)üvenlik* ekseninde kurgulanan biçim ve içerikleri ile ilgilidir.

Bu bağlamda, bu çalışmada, modern Yahudi ulusunun kadim bir dinin kolektif hafızasının *(H)atırlanması* ile inşa edildiği, Yahudi ümmetinin gelenek ve inanışlarının, bu inşanın ürünü olan Siyonizm'in çimentosu ve gövdesi olduğu ortaya konulmuştur.

Böylece bir taraftan *(H)atırlatılan* bu geçmişin kendisini dayandırdığı mitolojik anlatı çözümlenmiş, diğer taraftan 19. yüzyılın sonunda Yahudilik dininin kolektif hafızasının *(H)atırlanması* ihtiyacının niçin ortaya çıktığı ele alınmıştır. Bu amaçla Yahudileri bir ulus haline gelmeye iten zemininin, maddi ve düşünsel yapıların 12. ve 13. yüzyıllardaki dönüşümleri ile tarihsel kapitalizmin 16. yüzyıldan itibaren gelişen ihtiyaçları temelinde ortaya çıktığı gösterilmiştir.

Öte yandan bu zemin, tek başına yeryüzünün farklı yerlerinde yaşayan, farklı diller konuşup farklı kültürleri paylaşan, içinde yaşadıkları toplumlarda ortaya çıkmış varsılıktan farklı oranlarda pay alan Yahudilerin bir eşitsizlik düzeni olarak ulus-devlet içerisinde bir araya gelmelerine yetmemektedir. Gerek Yahudilerin kendilerini bir ulus fikri etrafında gerekse bu ulusun bir ulus-devlet ideali çerçevesinde örgütlenebilmesi için, iktidarın bu insanların bellekleri ve gelecekle ilgili beklentilerine belirli biçimde dokunması gerekir. Böylelikle bir taraftan ortak bir, tarih, ortak atalar, korkular, üzüntü ve sevinç ve düşmanlar tahayyül edilirken diğer taraftan artık kolektif bir hafızayı paylaşan bu insanlara erdemli, mutlu, iyi ve *(G)üvenlikli* bir gelecek vaat edilir. Devlet, ancak kendi ontolojisinin ötesinde yer alan bir dışsallık üzerinden kendisini kurar. Başka bir deyişle eşitsizliğin mayalanabilmesi için bir tutam eşitlik gerekmektedir. Bu eşitlik atfının da bulunduğu tek yer insanlığın kandaşlık geçmişidir. Yahudilerin kandaşlık geçmişleri, aslında insan toplumlarına ait bu hatıraların belirli bir biçimde mistifike edilerek geri çağırılması ve bir olağanüstü hal altında *(H)atırlatılması* neticesinde tahayyül edilmiştir. *(G)üvende* olabilmek için devletli olmak, devletli olabilmek içinse *(H)atırlamak* gerekmiştir.

Ancak Filistin'e göç etmiş Yahudilerin 20. ve 21. yüzyıllardaki deneyimleri göz önünde bulundurulduğunda, devletli olma halinin onlara erdem, mutluluk ve güvenlik getirmediği görülmektedir. Devletsiz ve bölünmemiş toplumlarda güvenliğin toplum tarafından, toplum için sağlanabilirliğinin bilimsel olarak ispatlanmış olması (Clastres,

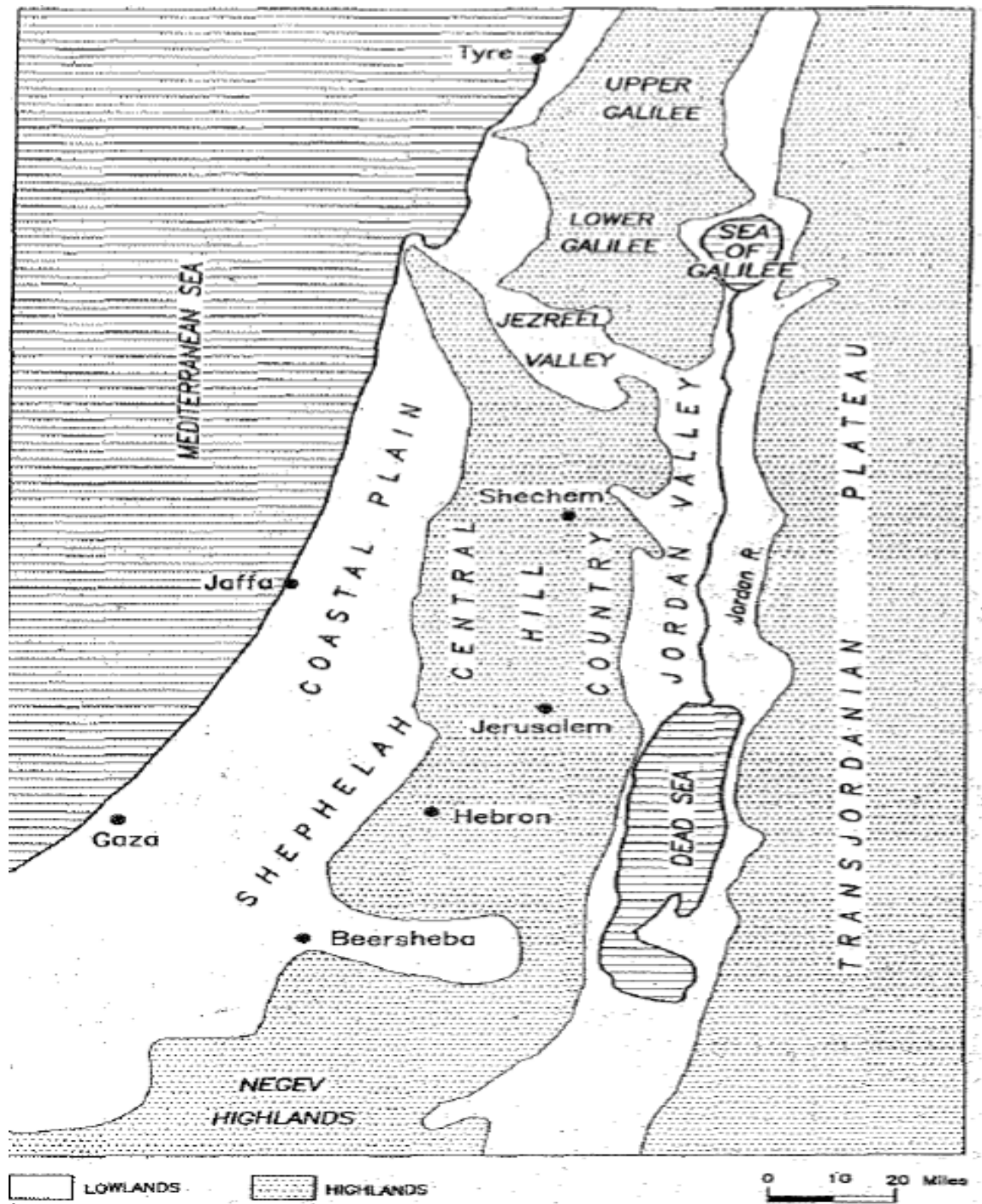
2011) bir tarafa, devletli toplumlarda, zorlayıcı iktidarın topluma sağladığını iddia ettiği şeye *(G)üvenlik* adının verilmesi, tartışma götürür bir durumdur. Ulus-devletin tüm devletli toplumlardan aldığı miras, bu bakımdan, aslında bir *(G)üvenlik* yanılmasıdır. Zira güvenlik hali, bireyin yalnızca bedensel bütünlüğünü ve hayatta kalmasını temin eden bir hal olarak anlaşılamaz. İnsan yalnızca, hayvani bedeninden müteşekkil bir bünye olmadığı gibi (Badiou, 2013) güven içinde tutmayı arzulayacağı tek yönü bedensel varlığı, toplumsallaşmasının tek nedeni ise hayatta kalma içgüdüğü ya da eğilimi değildir. Kaldı ki, toplumsallaşmasının tek ya da en önemli nedeni hayatta kalma içgüdüğü bile olsa, bu durum, onun türdeşinin kurdu haline gelmesi sonucunu doğurmak zorunda olmayabilir; zira hayatta kalamama korkusunun başlıca nedeni olarak gösterilen doğada kaynakların kıt olduğu ve insan doğasının kötü olduğu ön kabulleri test edilmeye muhtaç ve ihtilaflı verilerdir.

Bu bağlamda Yahudilerin 1948'den bu güne gelen ulus-devlet deneyimleri de zorlayıcı iktidarın kendisini kurarken *(G)üvenliği* bu kurguya payanda ettiği bir sahnede tezahür etmiştir. Bu sahnede, sosyo-ekonomik realite ve toplumsal gerçekliğin dönüştüğü kırılma anlarında çeşitli eklemelerle uzatılmış, Yahudilerin kadim *(T)arihlerine* ilişkin kutsal anlatıya olduğu kadar, olağanüstü hali devam ettirerek zorlayıcı iktidar düzeneğini ayakta tutacak gerekçeler sağlayan korku unsurlarına da ihtiyaç vardır. Böylece, 1948 ve 1967'de Yahudileri yok etmek amacıyla onların üzerine gelen devletler, sayıları her geçen gün artan İsrail vatandaşı Araplar, 1987 ve Eylül 2000'de bir öfke ve şiddet nöbetine giren yersiz-yurtsuzlar ve İsrail politikalarını eleştirdikleri için anti-semit ilan edilen tüm insanlar korku tiyatrosunun olmazsa olmaz dekorlarını meydana getirmektedir. 2018'den geriye doğru bakıldığında, İsrail resmi tarihinin post-siyonist gözlüklerle yeniden yazılması, küresel düzenin 1990'larda ortaya çıkan ihtiyaçları temelinde İsrail'in daha demokratik ve insancıl bir devlet haline getirilmeye çalışılması, *(B)arış* süreci ve Filistinlilerle müzakere etme gibi çabaların, bu

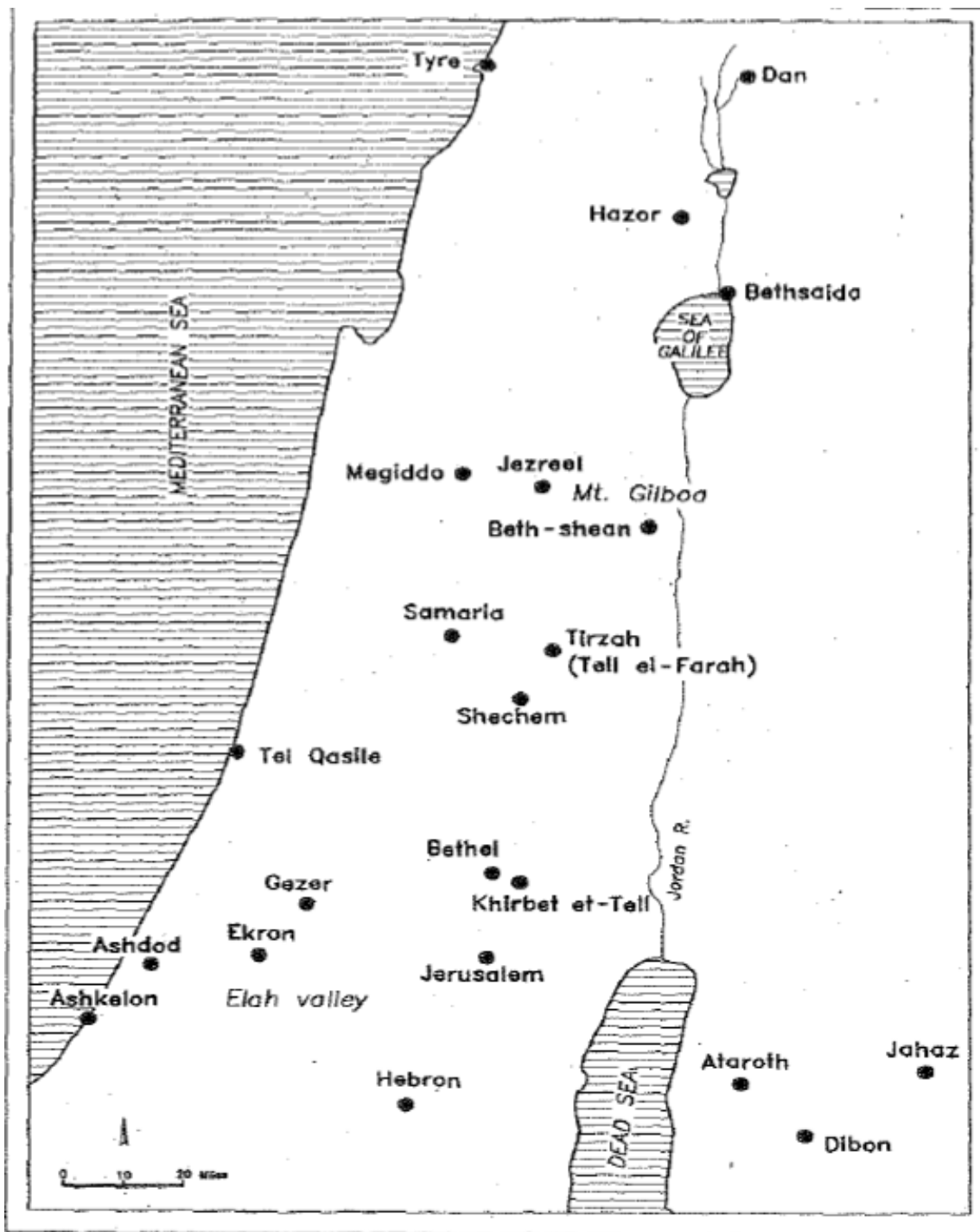
korku tiyatrosunu, yıkılıp gitmemesi için esnetmeye yönelmiş eylemlerden ibaret olduğu görülmektedir.

Bu tez, Yahudilerin siyaseti (*G*)*üvenlik* dolayımı üzerinden nasıl kurdukları ve İsrail’de (*G*)*üvenlik* kavramının aslında neyi ifade ettiği ile ilgili bir perspektif sunmuş; bu perspektifin Filistin meselesini kavradığımız çerçeveye dair bir açılım getirebilmesi umut edilmiştir. Bunun için Yahudilik ve Yahudilerin temas ettikleri maddi ve düşünsel gerçeklik, geçirdiği dönüşüm ve kırılmalara da dikkat çekerek alarak ele alınmıştır. Bu yapılırken, doğrusal bir tarih anlayışının yerine Annales ekolünden ve Braudel’den esinle katmanlı zaman algısına dayalı bir tarih metodolojisi izlenmiştir. Çalışma boyunca maddi ve düşünsel yapılarla, tarih, zaman, iktidar, güvenlik gibi kavramlara ilişkin Yahudiler, Yahudilik ve İsrail özelinde yapılan değerlendirmelerin, güvenlik teması üzerine yapılacak başka çalışmalar için bir veri seti sunmak amaçlanmıştır.

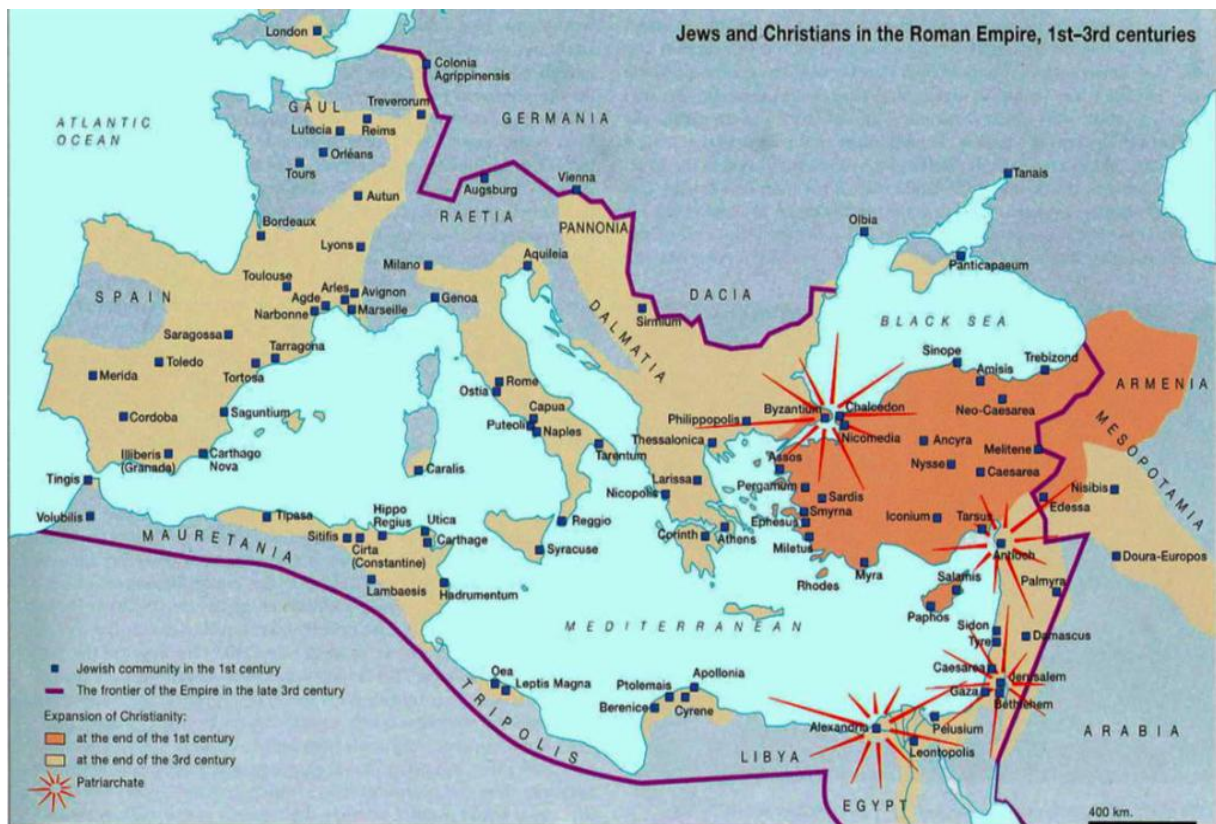
HARITALAR



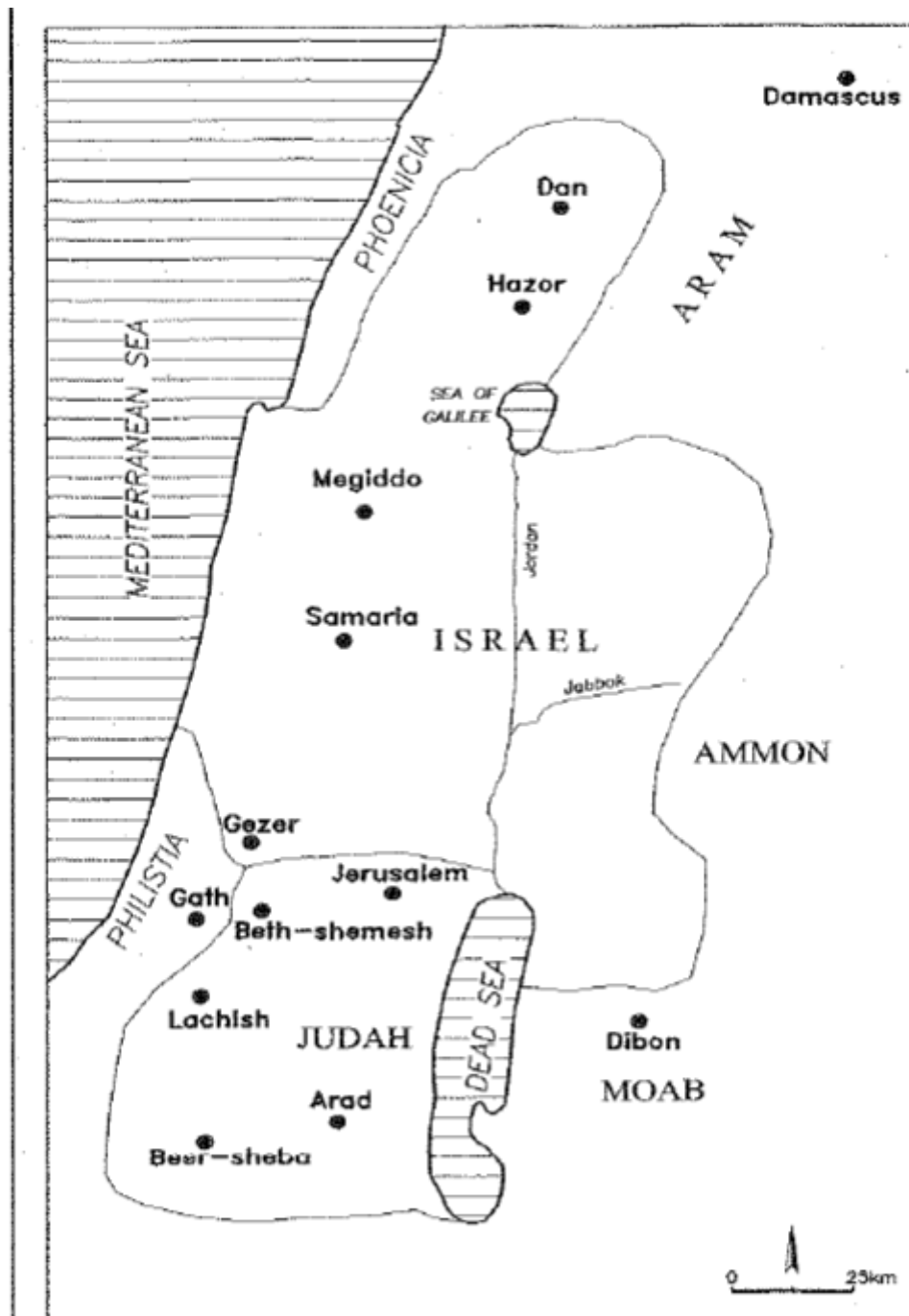
(Finkelstein & Silberman: 2001)



(Finkelstein & Silberman: 2001)



Ancient Maps in the State Library of Arizona's Genealogy Collection



(Finkelstein, 2007: 102)

KAYNAKÇA

- Aaronsohn, R. (1992), "Through th Eyes of a Settler's Wife: Letters from Moshava" D. Bernstein (Ed.), **Israel, Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State**, Albany: State University of New York, s. 1-28.
- Abir, M. (1977), "Modernisation, Reaction and Muhammad Ali's "Empire"", **Middle Eastern Studies**, 13 (3), s. 295-313.
- Abrahams, I. (2004), **Jewish Life in the Middle Ages**, New York: Macmillan.
- Abulafia, D. (2004), "The King And The Jew: The Jews in the Ruler's Service" C. Cluse (Ed.), **The Jews of Europe in The Middle Ages: Tenth to Fifteenth Century**, Turnhout: Brepols Publishing, s. 43-54
- Abulof, U. (2014), "Deep Securitization and Israel's "Demographic Demon", **International Political Sociology**, 8 (4), s. 396-415.
- Ackerman, P., & Park, T. (2010), "Long-Distance Trade", N. Stillman (Ed.), **Encyclopedia of Jews in the Islamic World**, New York & Leiden: Brill.
- Adler, E. (2011), **In Her Hands: The Education of Jewish Girls in Tsarist Russia**, Detroit: Wayne State University Press.
- Agamben, G. (2005), **İstisna Hali**, (Çev.: K. Atakay), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Agamben, G. (2008), **Olağanüstü Hal**, (Çev.: K. Atakay), İstanbul: Varlık Yayınları
- Agmon, I. (2006), **Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine**, New York: Syracuse University Press.
- Agus, I. A. (1968), **Urban Civilization in Pre-crusade Europe**, Leiden: E. J. Brill.
- Akşin, S. (2006), "1839'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu", M. Seyitdanlıoğlu, & H. İnalcık (Ed.), **Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 83-91.
- Akal, C. B. (2009), "İspanyol Altınçağı Düşüncesi", M. A. Ağaoğulları, L. Köker (Ed.), **Kral Devlet Ya Da Ölümlü Tanrı**, Ankara: İmge Kitabevi, s. 109-145.
- Akram, S. (2002), "Palestinian Refugees and Their Legal Status: Rights, Politics, and Implications for a Just Solution", **Journal of Palestine Studies**, 31 (3), s. 36-51.
- Al-Haj, M. (1988), "The Arab internal refugees in Israel: The emergence of a minority within the minority", **Immigrants & Minorities: Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora**, 7 (2), s. 149-165.

- Albert, B. (1980), "Isidore of Seville: His Attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law", **The Jewish Quarterly Review**, 3 (4), s. 207-220.
- Albright, W. F. (1939), "The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology", **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, 74, s. 11-23.
- Alimi, E. (2007), **Israeli Politics and the First Palestinian Intifada: Political Opportunities, Framing Processes and Contentious Politics**, New York: Routledge.
- Albright, W. F. (1935), "Archaeology and the Date of the Hebrew Conquest of Palestine", **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, 58 (1), s. 10-18.
- Albright, W. F. (1965), **History, Archaeology, and Christian Humanism**, London: Mcgraw-Hill.
- Allmand, C. T. (1989), **The Hundred Years War: England and France at War c.1300-c.1450**, New York: Cambridge University Press.
- Almog, O. (2000), **The Sabra: The Creation of the New Jew**, London: University of California Press.
- Alroey, G. (2016), **Zionism without Zion: The Jewish Territorial Organisation and Its Conflict with the Zionist Organisation**, Michigan: Wayne State University Press.
- Alt, A. (1966), "The Monarchy in the Kingdoms of Israel and Judah", A. Alt (Ed.), **Essays on Old Testament History and Religion**, s. 239-259.
- Anderson, B. (1995), **Hayali Cemaatler**, (Çev.: İ. Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.
- Angress, W. (1972), "Prussia's Army and the Jewish Reserve Officer Controversy Before World War I", **The Leo Baeck Institute Year Book**, 17 (1), s. 19-42.
- Aquinas, T. (1947), **Summa Theologica**, B. Bros (Ed.), Perrysburg: Public Domain.
- Arian, A., & Shamir, M. (2008), "A Decade Later, the World Had Changed, the Cleavage Structure Remained: Israel 1996—2006", **Party Politics**, 14 (6), s. 685-705.
- Ariel, B., A. Ilanit, Cohen, I., Ezra, M.-B., & Sosinski, G. (2015), "Ethnic and Racial Employment Discrimination in Low-Wage and High-Wage Markets: Randomized Controlled Trials Using Correspondence Tests in Israel", **Law & Ethics of Human Rights**, 9 (1), s. 113-139.
- Aristoteles. (2014), **Politika**, (Çev.: M. Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Armaoğlu, F. (1994), **Filistin Meselesi ve Arap İsrail Savaşları (1948-1988)**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Arnold, B. J. (2017), **Justification in the Second Century**, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Aronsfeld, C. C. (1973), “Jewish Bankers and the Tsar”, **Jewish Social Studies**, 35 (2), s. 87-104.
- Aronson, M. (1980), “Geographical and Socioeconomic Factors in the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia”, **The Russian Review**, 39 (1), s. 19-31.
- Aschheim, S. E. (1982), **Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness 1800-1923**, Wisconsin&London: University of Wisconsin Press.
- Aslantaş, N. (2009), **İslam Dünyasında İktisadi ve ilmi Hayatta Yahudiler: Abbasi ve Fatımiler Dönemi**, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Astren, F. (2004), **Karaite Judaism and Historical Understanding**, Columbia: University of South Carolina Press.
- Atalay, A., H. (1997), **Uluslararası Hukukun Oluşumu, İlk Küreselleşme Dönemi: 1492-1648**, İstanbul: Göçebe Yayınları
- Ataöv, T. (1982), “Emperyalizmin Hizmetinde İsrail'in Rolü”, **Siyonizm ve Irkçılık**, T. Ataöv (Ed.), Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, s. 167-182.
- Ataöv, T. (1970). “Filistin Sorununun Ardındaki Gerçek: İsrail'in Kuruluşuna Kadar”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 25 (3), s. 29-66.
- Avi-Hai, A. (1974), **Ben Gurion, State Builder: Principles and Pragmatism, 1948-1963**, New York: Halsted Press.
- Avineri, S. (2014), **Herzl's Vizion**, New York: Blue Bridge.
- Avishai, B. (1975), “Zionist "Colonialism": Myth and Dilemma”, **Dissent**, 22 (2), s. 125-134.
- Ağaoğulları, M. A. (2015), “Dünyevi İktidara Doğru”, M. A. Ağaoğulları (Ed.), **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 263-288.
- Aytürk, İ. (2010), “Revisiting The Language Factor in Zionism: The Hebrew Language Council from 1904 to 1914”, **School of Oriental and African Studies**, 73 (1), 2010
- Aytürk, İ. (2011), “İsrail'de Hristiyan Cemaatler: Devlet ve Dini Azınlık İlişkilerinin Kurumsallaşmasına Bir Bakış”, **Ortadoğu Etütleri**, 2 (2), 97-116

- Bachrach, B. S. (1977), **Early Medieval Jewish Policy in Western Europe**, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Badiou, A. (2013), **Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme**, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Badiou, A., & Hazan, E. (2010), “Bugün Fransa’da Anti-Semitizm Her Yerde”, A. Badiou, E. Hazan, & S. Zizek (Ed.), **Anti-Semitizm Üzerine**, (Çev.: E. Ünal, O. Bülbül), İstanbul: Encore Yayınları, s. 11-60.
- Baer, Y. (2001), **A History of Jews in Christian Spain**, Illinois: Varda Books.
- Bagatti, B. (1971), **The Church from the Circumcision: History and archaeology of the Judaeo-Christians**, Jerusalem: Franciscan Print Press.
- Balzacq, T. (2011), **Understanding Securitisation Theory: How Security Problems Emerge and Dissolve**, London: Routledge: Taylor & Francis Group.
- Barkan, Ö. L. (1980), **Türkiye’de Toprak Meselesi**, İstanbul: Gözlem Yayınları .
- Barkay, G. (2009), “The Riches of Ketef Hinnom Jerusalem Tomb Yields Biblical Text Four Centuries Older Than Dead Sea Scrolls”, **Biblical Archaeology Review**, 35 (4), s. 23-35.
- Barry, B., Weaver, O., & Wilde, J. D. (1998), **Security: A New Framework for Analysis**, Colorado: Lynne Rienner Publishing.
- Bartram, D. V. (1998), “Foreign Workers in Israel: History and Theory”, **The International Migration Review**, 32 (2), s. 303-325.
- Bates, D. G. (1971), “The Role of the State in Peasant-Nomad Mutualism”, **Anthropological Quarterly**, 44 (3), s. 109-131.
- Bauman, Z. (2014), **Modernite, Kaptializm, Sosyalizm: Küresel Çağda Sosyal Eşitlik**, İstanbul: Say Yayınları.
- Beer, G. L. (1902), “Cromwell’s Policy in its Economic Aspects”, **Political Science Quarterly**, 17 (1), s. 46-70.
- Beer, P. (1831), **Geschichte der Juden von ihrer Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft bis zur Zerstörung des Zweyten Tempels, nach Josephus Flavius**, Prag: Druck und Verlag des M. I. Londau.
- Beer, P. (1776), **Toledot Yisra’el**, Prag: M.I. Landau.
- Ben-Asher, H. (2010), **Zionist Illusion**, Leichester: Matador Publishing.
- Ben-Gurion, D. (1972), **Ben-Gurion Looks at the Bible**, New York: Jonathan David Publishers.
- Benjamin, W. (2002), **Pasajlar**, İstanbul: YKY.

- Berkowitz, M. (1993), **Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War**, New York: Cambridge University Press.
- Berman, L. (1997), "Judeo-Arabic Thought in Spain and North Africa: Problems and Perspectives", N. Golb (Ed.), **Judaeo Arabic Studies**, Amsterdam: Harwood Academic Publishers, s. 33-45.
- Bickerman, E. J. (1988), **The Jews in the Greek Age**, London: Harvard University Press.
- Bilgin, P. (2008), "Critical Theory", P. Williams (Ed.), **Security Studies: An Introduction**, New York: Routledge, s. 89-102.
- Binimovits, S., & Lederman, Z. (2008), "A Border Case: Beth-Shemesh And the Rise of Ancient Israel", L. L. Grabbe (Ed.), **Israel in Transition: From Late Bronze II to Iron II**, New York & London: T & T Clark International, s. 20-31.
- Birnbaum, D. (2010), **Jews, Church & Civilization, Volume III**, New York: J. Levine/Millennium.
- Birnbaum, D. (2010), **Jews, Church & Civilization, Volume VI**, New York: 21st Century Publishing.
- Birnbaum, E. (1990), **In the Shadow of the Struggle**, Jerusalem: Gefen Books.
- Black, E. (2004), **Banking on Baghdad: Inside Iraq's 7,000-Year History of War, Profit, and Conflict**, New Jersey: John Wiley.
- Blech, R. B. (2004), **Eyewithnes to Jewish History**, New Jersey: John Wiley & Sons.
- Bligh, A. (2013, January), "The Israeli establishment and the Israeli Arabs during the First Intifada", **Israel Affairs**, 19 (1), s. 99-120.
- Bloch, M. (1985), **Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği**, (Çev.: M. A. Kılıçbay), Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Bodley, J. H. (2017), **Cultural Anthropology: Tribes, States, and the Global System**, London: Rowman & Littlefield.
- Booth, K. (2012), **Dünya Güvenliği Kuramı**, (Çev.: Ç. Üngör), İstanbul: Küre Yayınları.
- Booth, K. (1991), "Security and Emancipation", **Review of International Studies**, 17 (4), s. 313-32.
- Bornstein, G. (2011), **The Colars of Zion: Blacks, Jews, and Irish**, London: Harvard University Press.
- Borochov, B. (1984), **Class Struggle and the Jewish Nation: Selected Essays in Marxist Zionism**, New Jersey: Transaction Books.

- Borochoy, B. (1984), "Our Platform", **Class Struggle and the Jewish Nation: Selected Essays in Marxist Zionism**, M. Cohen (Ed.), New Brunswick: Transaction Books, s. 75-105.
- Borochoy, B. (1984), "The National Question and the Class Struggle", **Class Struggle and the Jewish Nation: Selected Essays in Marxist Zionism**, M. Cohen (Ed.), New Brunswick: Transaction Books, s. 51-75.
- Bosma, J. (2010), "Plan Dalet in the Context of the Contradictions of Zionism", **Holy Land Studies**, 9 (2), s. 209–227.
- Botticini, M., & Eckstein, Z. (2007), "From Farmers to Merchants, Conversions and Diaspora: Human Capital and Jewish History", **Journal of the European Economic Association**, 5 (5), s. 885-926.
- Botticini, M., & Eckstein, Z. (2005), "Jewish Occupational Selection: Education, Restrictions, or Minorities?", **The Journal of Economic History**, 65 (4), s. 922-948.
- Botticini, M., & Eckstein, Z. (2006), "Path Dependence and Occupations", L. Blume, & S. Durlauf (Ed.), **The New Palgrave Dictionary of Economics**, New York: Palgrave MacMillan, s. 1-13.
- Botticini, M., & Eckstein, Z. (2007), "From Farmers to Merchants, Conversions and Diaspora: Human Capital and Jewish History", **Journal of the European Economic Association**, 5 (5), s. 885-926.
- Botticini, M., & Eckstein, Z. (2012), **The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70-1492**, Oxford: Princetown University Press.
- Boulton, M. (2007) "Anti-Jewish Attitudes in Anglo- Norman Religious Texts Twelfth and Thirteenth Centuries", M. Frassetto (Ed.), **Christian Attitudes Against Jews in the Middle Ages: A Case Book**, New York: Routledge Taylor & Francis Group, s. 151-166.
- Braudel, F. (1992), **Tarih Üzerine Yazılar**, (Çev.: M. A. Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.
- Braudel, F. (1995), **The Mediterranean And The Mediterranean World In The Age Of Philip II**, London: University of California Press.
- Braudel, F. (2014), **Uygurlikların Grameri**, (Çev.: M. A. Kılıçbay), Ankara, İmge Kitabevi
- Brenner, A. (2012), "Territory and Identity: The Beginnings and Beyond", A. Brenner, & G. Yee (Ed.), **Exodus and Deuteronomy**, Mineapolis: Fortress Press, s. 29-39.

- Brenner, L. (1983), "Zionist-Revisionism: The Years of Fascism and Terror", **Journal of Palestine Studies**, 13 (1), s. 66-92.
- Brenner, M. (1998), "Between Haskalah and Kabbalah: Peter Beer's History of Jewish Sects", E. Carlebach, J. Efron, & D. Myers (Ed.), **Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi**, Hanover: Brandeis University Press, s. 389-404
- Breslauer, S. D. (1979), "Charisma And Leadership: Image of Hasidism", **Hebrew Studies**, 20 (21), s. 88-97.
- Brett, M. (2011), **The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Tenth Century CE**, Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Broadhead, E. K. (2010), **Jewish Ways of Following Jesus: Redrawing the Religious Map of Antiquity**, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brown, M. (1996), **The Israeli-American Connection: Its Roots in the Yishuv, 1914-1945**, Detroit: Wayne State University Press.
- Brubaker, R. (1992), **Citizenship and Nationhood in France and Germany**, London: Harvard University Press.
- Brubaker, R. (1994), **Citizenship and Nationhood in France and Germany**, London: Harvard University Press.
- Brundage, J. A. (1988), "Intermarriage Between Christians and Jews in Medieval Canon Law", **Jewish History**, 3 (1), s. 25-40.
- Buheiry, M. R. (1977), "Theodor Herzl and the Armenian Question", **Journal of Palestine Studies**, 7 (1), s. 75-97.
- Burke, P. (2003), **Tarihin Görgü Tanıkları**, (Çev.: Z. Yelçe), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Buzan, B. (1991), **People, States & Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post Cold War Era**, Colechester: Harvester Wheatsheaf.
- Buzan, B., & Waever, O. (2003), **Regions and Powers: The Structure of International Security**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Byrnes, R. F. (1949), "Antisemitism in France before the Dreyfus Affair", **Jewish Social Studies**, 11 (1), s. 49-68.
- Camen, C. (1987), "After the Catastrophe I: The Arabs in Israel, 1948-51", **Middle Eastern Studies**, 23 (4), s. 453-495.
- Cassius, D. (2006), **Roman History**, J. Henderson (Ed.), London: Harvard University Press.
- Cave, R. C., & Coulson, H. H. (1965), **A Source Book for Medieval Economic History**, New York: Biblo & Tannen.

- Chazan, R. Y. (2005), "The Halachic tradition from the Geonim to the Shulchan Aruch and its Commentaries: A Schematic Overview", **Journal of Judaism and Civilization**, 7 (65-66), s. 65-99.
- Chester, L. (2008), "Boundary commissions as tools to safeguard British interests at the end of Empire", **Journal of Historical Geography**, 34 (3), s. 494-515.
- Chetrit, S. S. (2000), "Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative", **Journal of Palestine Studies**, 29 (4), s. 51-65.
- Cicero, M. T. (2014), **The Complete Works of Cicero**, East Sussex: Delphi Classics.
- Clark, E. C. (2006), "Osmanlı Sanayi Devrimi", M. Seyitdanlıoğlu, & H. İnalçık (Ed.), **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 467-480.
- Clark, E. (1974), "The Ottoman Industrial Revolution", **International Journal of Middle East Studies**, 5 (1), s. 65-76.
- Clark, T. N., & Lipset, S. M. (1991), "Are Social Classes Dying?", **International Sociology**, 6 (4), s. 397-410.
- Clastres, P. (2011), **Devlete Karşı Toplum**, (Çev.: N. Demirtaş ve M. Sert), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Clouette, B., & Wise, M. (2017), **Forms of Aid: Architectures of Humanitarian Space**, Basel: Birhauser Basel.
- Cogan, M. (1993), "Judah Under Assyrian Hegemony: A Reexamination of Imperialism and Religion", **Journal of Biblical Literature**, 112 (3), s. 403-414.
- Cohen, H. (2015), **Year Zero of the Arab-Israeli Conflict 1929**, New England: Brandeis University Press.
- Cohen, J. (1998), "'Slay Them Not': Augustine and the Jews in Modern Scholarship", **Medieval Encounters**, 4 (1), s. 78-92.
- Cohen, J. (1983), "The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars", **Traditio**, 39, s. 1-27.
- Cohen, M. (1984), "Ber Borochov and Socialist Zionism" M. Cohen (Ed.), **Class Struggle and the Jewish Nation: Selected Essays in Marxist Zionism**, New Brunswick: Transaction Books, s. 1-35.
- Cohen, M. (1982), **Palestine and the Great Powers, 1945-1948**, New Jersey: Princetown University Press.
- Cohen, M. (1982), "Truman and Palestine, 1945-1948: Revisionism, Politics and Diplomacy", **Modern Judaism**, 2 (1), s. 1-22.

- Cohen, M. (1982), Truman and Palestine, 1945-1948: Revisionism, Politics and Diplomacy, **Modern Judaism**, 2 (1), s. 1-22.
- Cohen, M. (1992), **Zion and State: Nation, Class, and the Shaping of Modern Israel**, New York: Columbia University Press.
- Cohen, N. W. (1951), "The Reaction of Reform Judaism in America to Political Zionism 1897-1922", **Publications of the American Jewish Historical Society**, 40 (4), s. 361-394.
- Cohen, S. B. (2007), "Jewish Geopolitics: Nationalism and the Ties between the State and the Land", **National Identities**, 9 (1), s. 27-34.
- Cohen, S. J. (1999), **The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties**, London: University of California Press.
- Coskun, B. B. (2010), "History writing and securitization of the other: The Construction and Reconstruction of Palestinian and Israeli security discourses", **Cambridge Review of International Affairs**, 23 (2), s. 281-298.
- Cox, R. (1996), "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", R. Cox, & T. Sinclair (Ed.), **Approaches to World Order**, Cambridge: Cambridge University Press, s. 85-123.
- Cox, R. (1981), "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory", **Millennium Journal of International Studies**, 10 (2), s. 126-155.
- Crompton, S. W. (2008), **Cyrus the Great**, New York: Infobase Publishing.
- Cunningham, L. S., Reich, J., & Fichner-Rathus, L. (2014), **Culture and Values: A Survey of The Humanities**, Boston: Cengage Learning.
- Daftary, F. (1998), "The Ismaili Da'Wa Outside the Fatimid Dawla", M. Barrucand (Ed.), **L'Egypte Fatimide: Son Art et Son Histoire**, s. 29-43.
- Davison, R. H. (1963), **Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876**, Princetown: Princetown University Press.
- Dawson, C. (1991), **Religion And The Rise of Western Culture**, New York: Image Books.
- Day JR, J. W., Gunn, J. D., Folan, W. J., Yanez-Aranciba, A., & Horton, B. (2007), "Emergence of Complex Societies After Sea Level Stabilized", **EOS**, 88 (15), s. 169-176.
- Delaney, C. L. (1998), **Abraham on Trial: The Social Legacy of Biblical Myth**, New Jersey: Princeton University Press.

- Deleuze, G. (2004), **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, (Çev.: U. Baker), İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Denk, E. (2013), ““Homo Cosmopolitanus Ayaklandı: Gezi’de!”, **Birikim Dergisi**, 291-292, s. 129-140.
- Dever, W. G. (2003), **Who Were the Early Israelites**, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Dinur, B.-Z. (1969), **Israel and the Diaspora**, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Dinur, B.-Z. (1961), **Israel in Exile**, Tel Aviv: Devir and Mossad Bialik.
- Dinur, B.-Z. (1936), **Israel in its Land**, Tel Aviv: Devir and Mossad Bialik
- Dinur, B.-Z. (1967), “Jewish History-Its Uniqueness and Continuity”, **Journal of World History**, 11 (1), s. 15-29.
- Diskin, H., & Diskin, D. (1995), “The Politics of Electoral Reform in Israel”, **International Political Science Review**, 16 (1), s. 31-45.
- Divine, D. R. (2000), **Zionism and the Transformation**, 20 (3), s. 257-276.
- Don-Yehiya, E. (1987), “Review Article: Jewish Messianism, Religious Zionism and Israeli Politics”, **The Impact and Origins of Gush Emunim, Middle Eastern Studies**, 23 (2), s. 215-234.
- Don-Yehiya, E., & Liebman, C. (1981), “The Symbol System of Zionist-Socialism: An Aspect of Israeli Civil Religion”, **Modern Judaism**, 1 (2), s. 121-148.
- Doyle, M. (2008), “Liberalism and Foreign Policy”, S. Smith, A. Hadfield, & T. Dunne (Ed.) **Foreign Policy Theories, Actors and Cases**, Oxford: Oxford University Press, s. 49-70
- Doyle, M. (1986), “Liberalism and World Politics”, **American Political Science Review**, 80 (4), s. 1151-1169.
- Drijvers, J. W. (2011), “The Limits of Empire in the Res Gestae of Ammianus Marcellinus. O. H. Kaizer (Ed.), **Frontiers in the Roman World**, Leiden&Boston, s. 13-31.
- Dubnov, S., & Spiegel, M. (1968), **History of the Jews**, London: Thomas Yoseloff.
- Dumont, P. (2008), “Yahudi, Sosyalist ve Osmanlı Bir Örgüt: Selanik İşçi Federasyonu”, M. Tunçay, & E. Zürcher (Ed.), **Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik**, (Çev.: M. Tunçay), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dunsky, M. (2008), **Pens and Swords: How the American Mainstream Media Report the Israeli-Palestinian Conflict**, New York: Columbia University Press.

- Durmuş, Z. (2003), “Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplar”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi** (3), s. 17-46.
- Earle, T. (1997), **How Chiefs Come to Power: The Political Economy in Prehistory**, Stanford: Stanford University Press.
- Eban, A. S. (1984), **Heritage: Civilization and the Jews**, New York: Donnelly & Sons Co.
- Eck, N. (1947), “The Educational Institutions of Polish Jewry (1921-1939)”, **Jewish Social Studies**, 9 (1), s. 3-32.
- Efron, J. (2016), **The Jews: A History**, New York: Routledge.
- Eisenberg, R. L. (2014), **Essential Figures in Jewish Scholarship**, Lanham: Jason Aronson.
- Ekelund, R. B., Hébert, R. F., & Tollison, R. (1989), “An Economic Model of the Medieval Church: Usury as a Form of Rent Seeking”, **Journal of Law, Economics, & Organization**, 5 (2), s. 307-331.
- Eliade, M. (2003), **Dinler Tarihine Giriş**, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Elman, Y. (1999), “Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud”, **Oral Tradition**, 14 (1), s. 52-99.
- Elon, A. (2005), **Çöküşe Tırmanış: Alman Yahudilerinin Öyküsü, 1743-1933**, (Çev.: D. Altaras), İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.
- Erdem, G. (2017), “Bağılantısızlıktan Bağımlılığa: Nasır Döneminde Mısır-SSCB İlişkileri”, **The Turkish Yearbook of International Relations**, 48, s. 69-98.
- Erhan, Ç., & Kürkçüoğlu, Ö. (2001), “Ortadoğuyla İlişkiler: Filistin Sorunu”, B. Oran (Ed.) **Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (Cilt I: 1919-1980)**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 635-648.
- Erim, N. (1953), “Paris Antlaşması”, **Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri**, N. Erim (Ed.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 341-353.
- Esler, P. F. (2009), “Judean Ethnic Identity in Josepus' Against Apion”, Z. Rodgers, M. Daly-Denton ve A. Fitzpatrick-McKinley (Ed.), **A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne**, Leiden and Boston: Brill. s. 73-93.
- Esposito, R. (2015), **Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought**, New York: Fordham University Press
- Etzioni-Halevy, E. (2016), “The Divided People Revisited”, E. Ben-Rafael, J. Schoeps, Y. Sternberg, & O. Glöckner (Ed.), **Handbook of Israel: Major Debates**, Berlin: Ge Gruyter, s. 245-259.

- Even-Zohat, I. (1981), "The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine: 1882–1948", **Journal Studies in Zionism**, 2 (2), s. 167-184.
- Evron, B. (1995), **Jewish State or Israeli Nation**, Bloomington: Indiana University Press
- Fırat, M. (2001), "Ortadoğuyla İlişkiler", B. Oran (Ed.), **Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (Cilt I: 1919-1980)**, İstanbul: İletişim Yayınları. s. 784-801.
- Fırat, M., & Kürkcüoğlu, Ö. (2001), "Ortadoğuyla İlişkiler", B. Oran (Ed.), **Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular Belgeler Yorumlar (Cilt I: 1919-1980)**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 194-204.
- Fırat, M., & Kürkcüoğlu, Ö. (2001), "Ortadoğuyla İlişkiler", **Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular Belgeler Yorumlar (Cilt I: 1919-1980)**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 615-635.
- Fırat, M., & Kürkcüoğlu, Ö. (2001), "Ortadoğuyla İlişkiler", **Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (Cilt I: 1919-1980)**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 784-796.
- Fanon, F. (2016), **Siyah Deri Beyaz Maske**, İstanbul: Encore Yayınları.
- Faust, A. (2006), **Israel's Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance**, London: Equinox Publishing.
- Feiner, S. (2010), **The Origins of Jewish Secularisation in the Eighteenth Century Europe**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ferguson, E. (1993), **Early Christianity and Judaism**, New York : Garland Publishing.
- Ferziger, J. (2018, 03-22), "Israeli Settlements", 05-14-2018 tarihinde **Bloomberg**: <https://www.bloomberg.com/quicktake/israeli-settlements> adresinden alındı.
- Festa, L. (2005), "Personal Effects: Wigs and Possessive Individualism in the Long Eighteenth Century", **Eighteenth-Century Life**, 29 (2), s. 47-90.
- Fiedman, I. (1973), **The Question of Palestine, 1914-1918: British-Jewish-Arab Relations**, New York: Schocken Books.
- Fine, L. (2001), **Judaism in Practice: From the Middle Ages Through the Early Modern Period**, New Jersey: Princeton University Press.
- Fine, S. (2010), **Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archeology**, New York: Cambridge University Press.

- Finkelstein, I. & Silberman N., A. (2001), **The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts**, New York: Touchstone
- Finkelstein, I. & Silberman, N., A. (2006), **David and Solomon, in Surch of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition**, New York: Free Press
- Finkelstein, N. (2010), **Holokost Endüstrisi: Yahudilerin Çektiği Çilelerin İstismarı**, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Fischel, E. (1863), **The English Constitution**, London: Harvard College Library.
- Fishbane, M. (2005), **Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking**, New York: Oxford University Press.
- Fitzpatrick, M. (2011), "Provincializing Rome: The Indian Ocean Trade Network and Roman Imperialism", **Journal of World History**, 22 (1), s. 27-54.
- Forell, G. (1945), "Luther and the War against the Turks", **American Society of Church History**, 14 (4), s. 256-271.
- Foucault, M. (2011), **Büyük Kapatılma**, (Çev.: F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016), **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, (Çev.: F. Taylan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2002), **Toplumu Savunmak Gerekir**, (Çev.: Ş. Aktaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fox, M. B. (1983), "Labor Zionism in America: The Challenge of the 1920's", **American Jewish Archives**, 35, s. 53-71.
- Frankel, J. (1984), **Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917**, New York: Cambridge University Press.
- Frankel, J. (1980), "Politics, Society, Culture", **Studies in Zionism**, 1 (2), s. 173-212.
- Freas, E. (2017, July), "The Wailing Wall Disturbances", E. Freas (Ed.), **Nationalism and the Haram al-Sharif/Temple Mount**, s. 75-87.
- Fredriksen, P. (1995), "Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism", **Journal of Early Christian Studies**, 3 (4), s. 299-324.
- Freedman, D. N., & Meyers, A. C. (2000), **Eerdmans Dictionary of the Bible**, Cambridge: Wm. B. Eerdmans.
- Freedman, D. N., & Meyers, A. (2000), **Eerdmans Dictionary of the Bible**, Cambridge: Wm. B Eerdmans.
- Freedman, L. (2004), "War in Iraq: Selling the Threat", **Survival**, 46 (2), s. 7-49.

- Friedman, I. (1992), **The Question of Palestine: British-Jewish-Arab Relations, 1914-1918**, New Jersey: Transaction Publishers.
- Fuller, G. (1989), **The West Bank of Israel: Point of No Return**, Santa Monica: RAND Corporation.
- Fuller, W. (1992), **Strategy and Power in Russia 1600-1914**, New York: The Free Press.
- Gümüş, M. (2008), “Anayasal Meşrûfî Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı’nın Tam Metin İncelemesi”, **Bilig** (47), s. 215-240.
- Gadd, C. J. (1954), “Inscribed Prisms of Sargon II from Nimrud”, **Iraq**, 16 (2), s. 173-201.
- Galanti, S. B.-R. (2016), “The Likud as a Dominant Party and Israel’s Post-1977 Infrastructure”, E. Ben-Rafael, J. Schoeps, Y. Sternberg, & O. Glöckner (Ed.), **Handbook of Israel: Major Debates** Berlin: Walter De Gruyter GmbH, s. 489-504.
- Gawerc, M. I. (2012), **Prefiguring Peace: Israeli-Palestinian Peacebuilding Partnerships**, Plymouth: Lexington Books.
- Gellner, E. (2013), **Dil ve Yalnızlık**, (Çev.: G. Oğuz), İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Gerber, H. (2008), **Remembering and Imagining Palestine: Identity and Nationalism from the Crusades to the Present**, New York: Palgrave MacMillan.
- Gilchris, J. (1988), “The Perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades”, **Jewish History**, 3 (1), s. 9-24.
- Glaser, E. (2004), “‘Reasons ... Theological, Political, and mixt of both’: A Reconsideration of the ‘Readmission’ of the Jews to England”, **Reformation**, 9 (1), s. 173-203.
- Glueck, N. (1969), “Some Ezion-Geber: Elath Iron II Pottery”, **Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies**, s. 51-59.
- Godman, M. (1987), **The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolts Against Rome AD 66-70**, New York: Cambridge University Press.
- Goitein, S. D. (1967), **A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza**, London: University of California Press.
- Goitein, S. D. (2005), **Jews and Arabs: A Concise History of Their Social and Cultural Relations**, New York: Princeton University.

- Goitein, S. D., & Friedman, M. A. (2008), **India Traders of the Middle Ages : Documents from the Cairo Geniza : India Book**, Leiden&Boston: Brill.
- Golb, N. (1966), “New Light on the Persecution of French Jews at the Time of the First Crusade”, **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, 34 (1966), s. 1-63.
- Goldenweiser, E. A. (1905), “Economic Conditions of the Jews in Russia”, **Publications of the American Statistical Association**, 9 (70), s. 238-248.
- Goldmann, S. (2009), **Zeal for Zion: Christians, Jews, & the Idea of the Promised Land**, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Goldstein, E. (2013), **The First World War Peace Settlements, 1919-1925**, New York: Routledge.
- Goldstein, S. (1992), “The Teaching of Religion in Government Funded Schools in Israel”, **Israel Law Review**, 26 (36), s. 36-64.
- Goldstein, Y. (2010), “Eastern Jews vs. Western Jews: the Ahad Ha’am–Herzl dispute and its cultural and social implications”, **Jewish History**, 24 (3-4), s. 355–377.
- Goldstein, Y. N. (1999), “The ideological and political background of the Israel defence forces”, **Israel Affairs**, 5 (4), s. 172-178.
- Goodblatt, D. M. (1994), **The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-government in Antiquity**, Tubingen: Mohr.
- Goode, A. (1940), “Exilarchate in the Eastern Caliphate: 637-1258”, **The Jewish Quarterly Review**, 31 (2), s. 149-169.
- Goodman, M. (1994), **Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of Roman Empire**, Oxford: Clarendon Press.
- Goody, J. (2012), **Tarih Hırsızlığı**, (Çev.: G. Güven), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Goren, Y., Finkelstein, I., & Na’aman, N. (2004), **Inscribed in clay: provenance study of the Amarna tablets and other ancient Near Eastern texts**, Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications.
- Gotzmann, A. (2007), “Historiography as Cultural Identity: Toward a Jewish History Beyond National History”, A. Gotzmann, & C. Wiese (Ed.), **Modern Judaism and Historical Consciousness Identities, Encounters, Perspectives**, Leiden: Koninklijke Brill NV, s. 494-528.
- Grabbe, L. L. (2007), **Introduction. L. L. Grabbe (Dü.) içinde, Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty**, New York: T& T Clark.

- Graetz, H. (2009), **History of Jews**, (Cilt 2), Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Graetz, H. (2009), **History of the Jews: From the Revolt Against the Zendik (511 C. E.) to the Capture St. Jean D'Acre by Mohammedans (1291)**, New York: Cosimo Inc.
- Greaves, R. W. (1949), "The Jerusalem Bishopric, 1841", **The English Historical Review**, 64 (252), s. 328-352.
- Grief, A. (1989), "Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders", **The Journal of Economic History**, 49 (4), s. 857-882.
- Grislis, E. (1974), "Luther and the Turks", **The Muslim World**, 64 (4), s. 259-350.
- Groepler, E. (1999), **İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler**, (Çev.: S. Kaya), İstanbul: Belge Yayınları.
- Grosfeld, I., Rodnyansky, A., & Zhuravskaya, E. (2013), "Persistent Antimarket Culture: A Legacy of the Pale of Settlement after the Holocaust", **American Economic Journal: Economic Policy**, 5 (3), s. 189- 226.
- Gross, N. (1992), "Book Review, Jacob Katz, Zionist Private Enterprise in the Building of Eretz Israel During the 1904-1914", P. Medding (Ed.), **Studies in Contemporary Jewry: Volume VIII: A New Jewry? America Since the Second World War**, New York: Oxford University Press.
- Grudem, W. (1994), **Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrin**, Leicester: Inter-Varsity Press.
- Gruen, E. S. (2002), **Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans**, London: Harvard University Press.
- Guerson, A. (2010), "Seeking remission: Jewish conversion in the Crown of Aragon, c.1378–1391", **Jewish History**, 24 (1), 33-52.
- Gutwein, D. (2016), "Israel's Socioeconomic Debate: A New Perspective", E. Ben-Rafael, J. Schoeps, Y. Sternberg, & O. Glöckner (Ed.), **Handbook of Israel: Major Debates**, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, s. 364-377.
- Ha'am, A. (1912), **Selected Essays by Ahad Ha'am**, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Haas, J. D. (1906), **Chovevei Zion**, New York.
- Haberfeld, Y., & Cohen, Y. (2007), "Gender, ethnic, and national earnings gaps in Israel: The role of rising inequality", **Social Science Research**, 36 (2), s. 654-672.

- Haddad, H. (1974), "The Biblical Bases of Zionist Colonialism", **Journal of Palestine Studies**, 3 (4), s. 97-113.
- Hahn, P. L. (2006), "Securing the Middle East: The Eisenhower Doctrine of 1957", **Presidential Studies Quarterly**, 36 (1), s. 38-47.
- Haldun (2013), **Mukaddime**, S. Uludağ (Ed.), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Hallman, D. R. (2002), **Opera, Liberalism, and Antisemitism in Nineteenth-Century France: The Politics of Halevey's Juive**, New York: Cambridge University Press.
- Halmi, G. (2016), "Constitutionalism, Law and Religion in Israel a State's Multiple Identities", **Journal of Civil & Legal Sciences**, 5 (1).
- Halpern, B. (1979), "The Americanization of Zionism, 1880–1930", **American Jewish History**, 69 (1), s. 15-33.
- Hanauer, J. E. (1900), "Notes on the History of Modern Colonisation in Palestine", **Palestine Exploration Quarterly**, 32 (2), s. 124-142.
- Hansen, V., & Curtis, K. (2010), **Voyages in World History**, Wadsworth: Cengage Learning.
- Harari, Y. N. (2015), **Hayvanlardan Tanrılara Sapiens**, (Çev.: E. Genç), İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harrison, J.-A. (2001), "School Ceremonies for Yitzhak Rabin: Social Construction of Civil Religion in Israeli Schools", **Israel Studies**, 6 (3), s. 113-134.
- Harshav, B. (1993), **Language in Time of Revolution**, Stanford: Stanford University Press.
- Hassan, Ü. (1998), **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları
- Hassan, Ü. (2009), **Osmanlı Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hassan, Ü. (2011), **Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler**, İstanbul: Doğu Batı Yayınları
- Hasson, N. (2017, Ağustos 28), **Fake History: Netanyahu Boasts About 'Ancient Jerusalem Coin' - Turns Out to Be Kids' Souvenir**, Kasım 29, 2017 tarihinde Haaretz: <http://www.haaretz.com/israel-news/1.809399> adresinden alındı.
- Hazır, H. (1984), "Sened-i İttifak'ın Kamu Hukuku Bakımından Önemi", **Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 2 (2), s. 17-28.
- Heather, P. (1995), "The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe", **The English Historical Review**, 110 (435), s. 4-41.

- Hecht, L. (2005), "The beginning of modern Jewish historiography: Prague – A center on the periphery", **Jewish History**, 19 (3-4), s. 347-373.
- Heide, L. v. (2013), "Cherry-Picked Intelligence. The Weapons of Mass Destruction Dispositive as a Legitimation for National Security in the Post 9/11 Age", **Historical Social Research**, 38 (1), s. 286-307.
- Henriques, H. S. (2006), **Jewish Marriages and the English Law**, New Jersey: The Lawbook Exchange.
- Herzl, T. (2015), **Old New Land**, Berlin: Die Sammlung Hofenberg.
- Herzl, T. (1960). **The Complete Diaries of Theodor Herzl**, New York: Thomas Yoseloff.
- Herzl, T. (2017), **Yahudi Devleti**, (Çev.: S. Demir), İstanbul: Ataç Yayınları.
- Hess, M. (1992), **The Holy History of Mankind and Other Writings**, New York: Cambridge University Press.
- Hess, M. (1995), **The Revival of Israel, Rome and Jerusalem: The Last Nationalist Question**, London: University of Nebraska Press.
- Hilterman, J. (1991), **Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories**, New Jersey: Princetown University.
- Hobbes, T. (2012), **Leviathan**, (Çev.: S. Lin), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobsbawm, E. (1995), **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik "Program, Mil, Gerçeklik"**, (Çev.: O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2003), **Devrim Çağı: 1789-1848**, (Çev.: B. Şener), Ankara: Dost Kitabevi.
- Hobsbawm, E. (2003), **Sermaye Çağı 1848-1875**, (Çev.: B. Şener), Ankara: Dost Kitabevi.
- Hodgson, M. G. (1995), **İslamın Serüveni**, (Çev.: Kolektif), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hoffmann, B. (2011, May), "The rationality of terrorism and other forms of political violence: lessons from the Jewish campaign in Palestine, 1939–1947", **Small Wars & Insurgencies**, 22 (2), s. 258–272.
- Hoffmann, C. (2007), "Historicizing Emancipation: Jewish Historical Culture And Wissenschaft in Germany, 1912–1938", A. Gottzmann, & C. Wiese (Ed.), **Modern Judaism and historical consciousness: identities, encounters, perspectives**, Leiden: Koninklijke Brill NV, s. 330-355.
- Holo, J. (2009), **Byzantine Jewery in th Mediterranean Economy**, New York: Cambridge University Press.

- Honig-Parnass, T. (2011), **The False Prophets of Peace: Liberal Zionism and the Struggle for Palestine**, Chicago: Haymarket Books.
- Horowitz, D., & Lissak, M. (1997), "Political Mobilization And Institution Building in Yishuv", E. Mendelsohn (Ed.), **Essential Papers on Jews and the Left**, New York: New York University Press, s. 198-235.
- Horowitz, E. (1998), "'The Vengeance of the Jews Was Stronger Than Their Avarice': Modern Historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614", **Jewish Social Studies**, 4 (2), s. 1-30.
- Howard, H. N. (1972), "The Regional Pacts and the Eisenhower Doctrine", **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, 401, s. 85-94.
- Hoyland, R. G. (1997), **Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam**, New Jersey: Darwin Press.
- Huges, A. W. (2010), **The Invention of Jewish Identity**, Bloomington: Indiana University Press.
- Hughes, A. (2004), **The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought**, Bloomington: Indiana University Press.
- Hughes, J. (1990), **Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology**, Worcester: Sheffield Academic Press.
- Hughes, M. (2009), "The Banality of Brutality: British Armed Forces and the Repression of the Arab Revolt in Palestine, 1936–39", **The English Historical Review**, 124 (507), s. 313–354.
- Hunter, R. (1999), **Egypt Under the Khedives, 1805-1879: From Household Government to Modern Bureaucracy**, Cairo: American University in Cairo Press.

- Ichilov, O. (1999), "Citizenship in a divided society: The case of Israel", J. Torney-Purta, J. Schwille, & J.-A. Amadeo (Ed.), **Civic Education Across Countries: Twentyfour National Case Studies from the IEA Civic Education Project**, Amsterdam: International Association for the Evaluation of Educational Achievement, s. 371-393
- Ichilov, O., Salomon, G., & Inbar, D. (2005), "Citizenship Education in Israel – A Jewish-Democratic State", **Israel Affairs**, 11 (2), s. 303-323.
- Iggers, W. (1992), **The Jews of Bohemia and Moravia: A Historical Reader**, Detroit: Wayne State University Press.
- Ingram, A., Sim, S., Lawrol, C., Terry, R., Baker, J., & Wetherall-Dickson, L. (2011), **Melancholy Experience in Literature of the Long Eighteenth Century Before Depression, 1660–1800**, Hampshire: Palgrave Mcmillan.
- Israel, J. (1990), **Empires and Entrepots: Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713**, London: Hambledon Press.
- Israel, T. S. (1965, Kasım 1), **Knesset Elections Results**, Haziran 14, 2018 tarihinde Knesset: https://knesset.gov.il/description/eng/eng_mimshal_res6.htm adresinden alındı.
- Israel, T. S. (1969, Ekim 23), **Knesset Elections Results**, Haziran 14, 2018 tarihinde The Knesset: https://knesset.gov.il/description/eng/eng_mimshal_res7.htm adresinden alındı.
- İnalcık, H. (2008), **Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar – I**, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2006), **Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- İnalcık, H. (1984), **The Emergence of Big Farms, Çiftliks: State, Landlords and Tenants**, Louven: Éditions Peeters.
- Jabotinsky, V. (2008), "The Iron Wall", I. Rabinovich, & J. Reinharz (Ed.), **Israel in the Middle East**, London: Brandies University Press, s. 41-43.
- Jacoby, D. (1998), "The Jewish Community of Constantinople: From the Comnean to Palaiologan Period", **Vizantijski Vremennik**, 55 (80), s. 31-40.
- Ranciere, J. (2016), **Siyasalın Kıyısında**, (Çev.: A. U. Kılıç), İstanbul: Metis Yayıncılık
- Josephus, F. (1999), **The New Complete Works of Josephus**, (Çev.: W. Whiston) Grand Raids: Kregel Publications.
- Kızıltan, Y. (2006), "I. Meşrutiyetin İlânı ve İlk Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı", **Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 26 (1), s. 251-272.

- Kahan, A. (1978), "Economic Opportunities and Some Pilgrims' Progress: Jewish Immigrants from Eastern Europe in the U.S., 1890-1914", **The Journal of Economic History**, 38 (1), s. 235-251.
- Kalmin, R. L. (2003), **Jewish Culture and Society Under the Christian Roman Empire**, Leuven: Uitgerevrij Peeters.
- Kanafani, G. (1972), **The 1936-39 Revolt in Palestine**, New York: Committee for a Democratic Palestine.
- Kant, I. (1960), "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları** (33), s. 113-195.
- Kaplan, M. (1991), **The Making of the Jewish Middle Class: Women, Family, and Identity in Imperial Germany**, New York: Oxford University Press.
- Karal, E. Z. (2006), "Guşlhane Hatt-ı Humayunu'nda Batı'nın Etkisi", M. Seyidanlıoğlu, & H. İnalcık (Ed.), **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 1965-83.
- Kark, R. (1983), "Millenarism and Agricultural Settlement in the Holy Land in the Nineteenth Century", **Journal of Historical Geography**, 9 (1), s. 47-62.
- Kark, R. (2004), "The Impact of Early Missionary Enterprises on Landscape and Identity Formation in Palestine, 1820-1914", **Islam and Christian-Muslim Relations**, 15 (2), s. 209-235.
- Kark, R. (2004), "The impact of early missionary enterprises on landscape and identity formation in Palestine, 1820-1914", **Islam and Christian-Muslim Relations**, 15 (2), s. 209-235.
- Kark, R., & Frantzman, S. J. (2010), "Consuls, Demography and Land in Palestine: German-Americans in the Haifa Templar Colony", **Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins**, 126 (2), s. 153-167.
- Kark, R., & Geber, H. (1984), "Land Registry Maps in Palestine during the Ottoman period", **The Cartographic Journal**, 21 (1), s. 30-32.
- Kark, R., & Glass, J. (2007), "The Jews in Eretz-Israel/Palestine: From traditional peripherality to modern centrality", **Israel Affairs**, 5 (4), s. 73-107.
- Karniel, Y., & Lavie-Dinur, A. (2016), "The Transformation of the Popular Israeli: The Increasing Dominance of Israelis Originally from North Africa and the Middle East", **Journal of Mass Communication & Journalism**, 6 (3), s. 1-7.
- Karpat, K. (2010), **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Katz, S. (1973), **Out of Ghetto**, Massachusetts: Harvard University Press.

- Katz, S. (1933), "Pope Gregory the Great and the Jews", **The Jewish Quarterly Review**, 24 (2), s. 113-136.
- Katz, Y. (1988), "Agricultural Settlements in Palestine, 1882-1914", **Jewish Social Studies**, 50 (1/2), s. 63-82.
- Katz, Y. (1995), "The re-emergence of Jerusalem: new Zionist approaches in attaining political goals prior to the First World War", **Political Geography**, 14 (3), s. 279-293.
- Kavon, E. I. (2012), "Politics and Religion in the Warsaw Ghetto: Beyond the Labor Zionist Narrative", **Journal of the interdisciplinary study of monotheistic religions: JISMOR**, 7, s. 61 - 79.
- Kayyali, A.-W. (1977), "Zionism and Imperialism: The Historical Origins", **Journal of Palestine Studies**, 6 (3), s. 98-112.
- Kedar, N. (2013, June 6). "'We need the messiah so that he may not come': On David Ben-Gurion's use of Messianic Language", **Israel Affairs**, 19 (3), s. 399-400.
- Kedourie, E., & Sykes, M. (1970), "Sir Mark Sykes and Palestine 1915-16", **Middle Eastern Studies**, 6 (3), s. 340-345.
- Kessler, M. (2010), "The Comintern and the Left Poale Zion, 1919-1922", **Australian Journal of Jewish Studies**, 24, s. 116-133.
- Khalidi, W. (2006), "Illegal Jewish Immigration to Palestine under the British Mandate", **Journal of Palestine Studies**, 35 (4), s. 63-68.
- Khalidi, W. (1992), **Palestine Reborn**, New York: I.B. Tauris & CO .
- Khalidi, W. (1988), "Plan Dalet: Master Plan for the Conquest of Palestine", **Journal of Palestine Studies**, 18 (1), s. 4-33.
- Khalidi, W. (1997), "Revisiting the UNGA Partition Resolution", **Journal of Palestine Studies**, 27 (1), s. 5-21.
- Khalidi, W. (1999), "Revisiting the UNGA Partition Resolution", **Journal of Palestine Studies**, 27 (1), s. 5-21.
- Khalidi, W. (1993), "The Jewish-Ottoman Land Company: Herzl's Blueprint for the Colonization of Palestine", **Journal of Palestine Studies**, 22 (2), s. 30-47.
- Khawaja, I. (2008), "Essentialism, Consistency and Islam: A Critique of Edward Said's Orientalism", **Israeli Affairs**, 13 (4), s. 689-713.
- Kieval, H. J. (1987), "Caution's Progress: The Modernization of Jewish Life in Prague, 1780-1830" J. Katz (Ed.), **Toward Modernity: The European Jewish Model**, New York: Leo Baeck Institute.

- Killebrew, A. E. (2005), **Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines and Early Israel 1300-1100 BCE**, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Kimhi, A. (2013), "'Migrant' Workers in Israeli Agriculture and Export Expansion: Is there a Link?" **The Hebrew University Taub Center for Social Policy Studies in Israel & The Center for Agricultural Economic Service**.
- Kimmerling, B. (2016), "Patterns of Militarism in Israel", E. Ben-Rafael, J. Schoeps, Y. Sternberg, & O. Glöckner (Ed.), **Handbook of Israel: Major Debates**, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, s. 609-638.
- Kimmerling, B. (2002), "Jurisdiction in an Immigrant-Settler Society: The 'Jewish and Democratic State'", **Comperative Political Studies**, 35 (10), s. 1119-1144.
- King, G. B. (1924, October), "The Mote and the Beam", **Harvard Theological Review**, 17 (4), s. 393-404.
- Kiser, E., & Barzel, Y. (1991), "The Origins of Democracy in England", **Rationality and Society**, 3 (4), s. 396-422.
- Klausner, S. Z. (1960), "Why They Choose Israel", **Archives de sociologie des religions**, 5 (9), s. 129-144.
- Kletter, R. (2014), **Just Past?: The Making of Israeli Archaeology**, London and New York: Routledge.
- Kofed, J. B. (2005), **Text, Text and History: Historiography and the Study of the Biblical**, Indiana: Eisenbrauns.
- Kohen, E. (2007), **History of the Byzantine Jews: A Microcosmos in the Thousand Year Empire**, Plymouth: University Press of America.
- Kohn, R. L., & Moore, R. (2007), **A Portable God: The Origin of Judaism and Christianity**, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.
- Koltun-Fromm, K. (2001), **Moses Hess and Modern Jewish Identity**, Bloomington: Indiana University Press.
- Komberg, J. (1993), **Theodor Herzl: From Assimilation to Zionism**, Indianapolis: Indiana University Press.
- Kooten, G. H. (2010), "Broadening the New Perspective on Paul: Paul and the Ethnographical Debate of His Time—The Criticism of Jewish and Pagan Ancestral Customs", M. Goodman, G. H. Kooten, & J. van Ruiten (Ed.), **Abraham, the Nations, and the Hagarites Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham**, Boston: Koninklijke Brill NV, s. 319-345.

- Kornberg, J. (1983), **At the Crossroads: Essays on Ahad Ha-Am**, Albany: State University of New York Press.
- Kraemer, R. S. (1989), "On the Meaning of the Term "Jew" in Greco- Roman Inscriptions", **Harvard Theological Review**, 82 (1), s. 35-53.
- Krakotzkin, R. (2012), "A National Colonial Theology—Religion, Orientalism, and the Construction of the Secular in Zionist Discourse", **Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte**, 30 (2002), s. 312-326.
- Kuhn, R. (1998), "Jewish socialists in Galicia and Marxist debates over the national question before World War I. University of Newcastle", **The Political Thought and Capitalism Seminar**.
- Kundera, M. (2008), **Gülüşün ve Unutuşun Kitabı**, (Çev.: E. Bener), İstanbul: Can Yayınları.
- Kundera, M. (2017), **Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği**, (Çev.: F. Özgüven), İstanbul: Can Yayınları.
- Langmuir, G. I. (2002), "At the Frontiers of Faith", A. S. Abulafia (Ed.), **Religious Violence between Christians and Jews Medieval Roots, Modern Perspectives**, New York: Palgrave Publishers, s. 138-157
- Laqueur, W. (1976), **A History of Zionism**, New York: Schocken Books.
- Lasker, D. (2002), "The Dead Sea Scrolls in The Historiography and Self Image of Contemporary Karaites", **Dead Sea Discoveries**, 9 (3), s. 281-294.
- Lavan, S. (1967), "Four Christian Arap Nationalists: A Comparative Study", **The Muslim World**, 57 (2), s. 114-125.
- Lavie, S. (2014), **Wrapped in the Flag of Israel: Mizrahi Single Mothers and Bureaucratic Torture**, New York: Berghahn Books.
- Leach, E., & Aycock, D. A. (1985), "Structuralist Interpretations of Biblical Myth", **Religious Studies**, 21 (1), s. 116-118.
- Lebow, R. N. (1968), "Woodrow Wilson and the Balfour Declaration", **The Journal of Modern History**, 40 (4), s. 501-523.
- Lehman-Wilzig, S. (1976), "Proto-Zionism and Its Proto-Herzl: The Philosophy and Efforts of Rabbi Zvi Hirsch Kalischer", **A Journal of Orthodox Jewish Thought**, 16 (1), s. 56-76.
- Lehn, W. (1974), "The Jewish National Fund", **Journal of Palestine Studies**, 3 (4), s. 74-96.
- Lemche, N. P. (2015), **Ancient Israel: A New History of Israel**, London: Bloomsbury Publishing.

- Lemche, N. P. (2003), "House of David: The Tel Dan Inscriptions", **Jerusalem in Ancient History and Tradition**, New York: T & T Clark, s. 46-68.
- Lesch, A. M. (1977), "Israeli Settlements in the Occupied Territories, 1967-1977", **Journal of Palestine Studies**, 7 (1), s. 26-47.
- Levenberg, H. (1991), "Bevin's Disillusionment: The London Conference, Autumn 1946", **Middle Eastern Studies**, 27 (4), s. 615-630.
- Levi, D., & Sznaider, N. (2012), "The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory", **European Journal of Social Theory**, 5 (1), s. 87-106.
- Levin, C. (2007), "The Yahwist: The Earliest Editor in the Pentateuch", **Journal of Biblical Literature**, 126 (2), s. 209-230.
- Levy, D. (2002), "Memory Unbound The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory", **European Journal of Social Theory**, 5 (1), s. 87-106.
- Levy, M. (2016), "Changes in Israeli collective identity as a source of tension in the political arena", **Przegląd Politologiczny**, 16 (1), s. 193-204.
- Lewis, B. (1987), **The Jews of Islam**, New Jersey: Princeton University Press.
- Lie, J. (2004), **Modern Peoplehood**, London: Harvard University Press.
- Lieblich, A., & Ruthellen, J. (1997), **The Narrative Study of Lives**, London: Sage Publications.
- Lincoln, B. (1973), "Russia and the European Revolutions of 1848", **History Today**, 23 (1), s. 53-59.
- Linder, A. (1987), **The Jews in Roman Imperial Legislation**, Michigan: Wayne State University Press.
- Linder, A. (1997), **The Jews in the legal sources of the early Middle Ages**, Michigan: Wayne State University Press.
- Lindholm, C. (2004), **İslami Ortadoğu**, (Çev.: B. Şafak), Ankara: İmge Kitabevi.
- Lipka, M. (2016, March 8), **7 Key Findings About Religion and Politics in Israel**, May 29, 2017 tarihinde Pew Research Center: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/03/08/key-findings-religion-politics-israel/> adresinden alındı.
- Lipshitz, G. (1998), **Country on the Move: Migration to and within Israel, 1948-1995**, Dordrecht: Kluwer Academic Publishings.
- Locke, J. (1689), **A Letter Concerning Toleration**, London: Black Swann at Amen Corner.
- Locke, J. (2012), **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme**, (Çev.: F. Bakırcı), Ankara: Ebabil Yayınları.

- Lockman, Z. (2012), "Land, Labor and the Logic of Zionism: A Critical Engagement with Gershon Shafir", **Settler Colonial Studies**, 2 (1), s. 9-32.
- Lohmann, U. (2006), "'Sustenance for the Learned Soul' The History of the Oriental Printing Press at the Publishing House of the Jewish Free School in Berlin", **The Leo Baeck Institute Year Book**, 55 (1), s. 11-40.
- Lowenstein, S. M. (1994), **The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830**, New York: Oxford University Press.
- Lubet, S. (2010, Spring), "Why The Dreyfus Affair Does And Doesn't Matter", **Green Bag**, 13 (2), s. 329-342.
- Lustick, I. (1998), **For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel**, New York: Council of Foreign Relations Press.
- Maas, M. (2005), **The Cambridge Companion to the Age of Justinian**, New York: Cambridge University Press.
- Macdonald, S. (2013), **Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today**, New York: Routledge.
- Mahler, G. (2016), **Politics and Government in Israel: The Maturation of a Modern State**, London: Rowmann & Littlefield.
- Mahler, G. S. (2011), **Politics and Government in Israel: The Maturation of a Modern State**, Plymouth: Rowman Littlefield Publishers.
- Mahoney, J., & Schensul, D. (2006), "Historical Context and Path Dependence", R. E. Goodin, C. Tilly (Ed.), **The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis**, New York: Oxford Handbooks, s. 454-472.
- Maimon, M. B. (2016, September 24), **Epistle to Yemen/Complete**, Nisan 12, 2017 tarihinde Wikisource: https://en.wikisource.org/wiki/Epistle_to_Yemen/Complete adresinden alındı.
- Malinowski, B. (2013), **Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek**, (Çev.: Ş. Yeğin), İstanbul:Epsilon Yayıncılık.
- Manekin, R. (2013), "Hasidism and the Habsburg Empire, 1788–1867", **Jewish History**, 27 (2-3), 271-297.
- Mann, J. (1921, April), "The Last Geonim of Sura". **The Jewish Quarterly Review**, 11 (4), s. 409-422.
- Mann, M. (1991), "The Dark Side of Democracy: The Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing", **New Left Review**, 1 (235), s. 18-45.

- Manna, A. (1994). "Eighteenth- and Nineteenth-Century Rebellions in Palestine", **Journal of Palestine Studies**, 24 (1), s. 51-66.
- Ma'Oz, M. (2006), "Tanzimat'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerindeki Etkisi", M. Seyitdanlıoğlu, & H. İnalçık (Ed.), **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ankara: Phoenix Yayınevi, s. 169-188.
- Mauss, M. (2011), **Sosyoloji ve Antropoloji**, (Çev.: Ö. Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Marcus, J. R., & Saperstein, M. (2015), **The Jews in Christian Europe: A Source Book · 315–1791**, New York: Hebrew Union College Press.
- Marcuse, H. (2013), **Özgürlük Üzerine Bir Deneme**, (Çev.: S. Soysal), İstanbul : Ayrıntı Yayınları.
- Marcuse, J. (1983), **Social and Political History of the Jews in Poland 1919-1939**, Berlin: Mouton Publishers.
- Mardin, Ş. (1990), **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Margulies, R. (2004), **Şiir, Yahudilik Vesaire**, İstanbul: Kanat Kitap.
- Markoe, G. (2000), **Phoenicians**, Berkeley&Los Angeles: University of California Press.
- Marx, K., & Engels, F. (2014). **Komünist Manifesto**, (Çev.: N. Satlıgan), İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (1975). Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1997), **Yahudi Sorunu**, Ankara: Sol Yayınları.
- Masalha, N. (2011), "New History, Post-Zionism and Neo-Colonialism: A Critique of the Israeli 'New Historians'", **Holy Land Studies**, 10 (1), s. 1-53.
- Masalha, N. (2015), "Settler-Colonialism, Memoricide and Indigenous Toponymic Memory: The Appropriation of Palestinian Place Names by the Israeli State", **Palestine Studies**, 14 (1), s. 3-57.
- Masalha, N. (2007), **The Bible and Zionism: Invented Traditions, Archaeology and Post-Colonialism in Israel Palestine**, London: Zed Books.
- Masalha, N.-e. (1988), "On Recent Hebrew and Israeli Sources for the Palestinian Exodus, 1947-49", **Journal of Palestine Studies**, 18 (1), s. 121-137.
- Masri, M. (2017), **The Dynamics of Exclusionary Constitutionalism: Israel as a Jewish and Democratic State**, London: Bloomsbury Publishing.
- Massad, J. (1996), "Zionism's Internal Others: Israel and the Oriental Jews", **Journal of Palestine Studies**, 25 (4), s. 53-68.

- Mattar, P. (1988). "The Mufti of Jerusalem and the Politics of Palestine", **Middle East Journal**, 42 (2), s. 227-240.
- Matthews, S. (2001), **First Converts: Rich Pagan Women and The Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity**, Stanford: Stanford University Press.
- Matthews, V. H., & Benjamin, D. (1997), **Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East**, New York: Paulist Press.
- Mazar, B. (1992), **Biblical Israel: State and People**, Jerusalem: Magnes Press.
- Mazar, B. & Finkelstein, I. (2007), **The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and History of Early Israel**, Atlanta: Society of Biblical Literature
- McAuliffe, M. S. (1981), "Eisenhower, the President", **The Journal of American History**, 68 (3), s. 625-632.
- McCormic, M. (1995), "Byzantium and the west, 700-900", R. McKitterick (Ed.), **The New Cambridge Medieval History**, New York: Cambridge University Press, s. 349-382.
- McHugo, J. (2002), "Resolution 242: A Legal Reappraisal of the Right-Wing Israeli Interpretation of the Withdrawal Phrase with Reference to the Conflict between Israel and the Palestinians", **The International and Comparative Law Quarterly**, 51 (4), s. 851-881.
- McNutt, P. M. (1999), **Reconstructing the Society of Ancient Israel**, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Mead, W. R. (2008), "God's Country?", **A Journal of Theology Dialog**, 47 (1), s. 1-84.
- Medoff, R. (2002), **Militant Zionism in America: The Rise and Impact of the Jabotinsky Movement in The United States**, Tuscaloosa and London: University of Alabama Press.
- Medoff, R., & Waxman, C. (2008), **The A to Z of Zionism**, Plymouth: Scarecrow Press.
- Meir-Glitzenstein, E. (2004), **Zionism in an Arab Country: Jews in Iraq in the 1940s**, London: Routledge.
- Menache, S. (1985), "Faith, Myth, and Politics: The Stereotype of the Jews and Their Expulsion from England and France", **The Jewish Quarterly Review**, 75 (4), s. 351-374.

- Menache, S. (1987). "The King, the Church and the Jews: Some Considerations on the Expulsions from England and France", **Journal of Medieval History**, 13 (3), s. 223-236.
- Mendelssohn, M. (1983), **Jerusalem: On Religious Power and Judaism**, (Çev.: A. Arkush) Lebanon: University Press of New England.
- Mendenhall, G. (2016), **Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi**, (Çev.: M. P. Özdoğru), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Meral, Y. (2013), "İbn-i Meymun'un Yemen Mektubu", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 54 (2), s. 1-48.
- Metzer, J. (1998), **The Divided Economy of Mandatory Palestine**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, M. A. (1967), **The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824**, Detroit: Wayne State University Press.
- Meyer, M. (1998), "The Emergence of Jewish Historiography: Motives and Motifs", **History and Theory**, 24 (4), s. 160-175.
- Milikowski, H. (1997), "Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature", J. M. Scott (Ed.), **Exile: Old Testament: Jewish & Christian Conception**, Leiden: Koninglijke Brill NY, s. 265-298
- Miller, J. M., & Hayes, J. H. (1986), **A History of Ancient Israel and Judah**, London: Westminster John Knox Press.
- Molcho, A. (2011), "Productivization, Economics and the Transformation of Israeli Education, 1948—1965", **Israel Studies**, 16 (3), s. 123-148.
- Mommsen, W. J. (1990), "Kaiser Wilhelm II and German Politics", **Journal of Contemporary History**, 25 (2/3), s. 289-316.
- Monet, E., Lods, A., Rapport, A. S., & Graudy, R. (2006), **Tarihte ve Günümüzde Siyonizm ve Yahudilik**, (Çev.: A. Yazıcı, Ö. Uğurlu, K. Demi), İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Moore JR, B. (1989), **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü**, (Çev.: Ş. Tekeli, A. Şenel), Ankara: Verso Yayıncılık.
- Mor, M. (2016), **The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE**, Leiden & Boston: Koninglijke Brill.
- Morawska, E. (1995), "East Europeans on the Move", R. Cohan (Ed.), **Cambridge Survey of World Migration**, Cambridge: Cambridge University Press, s. 97-102

- Moret, A., & Davy, G. (2011), **From Tribe to Empire**, London: Routledge.
- Morgan, L. H. (1994), **Eski Toplum I.**, (Çev.: Ü. Öskay), İstanbul: Payel Yayınları.
- Morgenthau, H. (1993), **Politics Among Nations**, New York: McGraw-Hill.
- Morris, B. (2004), **The Birth of Palestinian Refugee Problem Revisited**, New York: Cambridge University Press.
- Morris, B. (2004), **The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949**, New York: Cambridge University Press.
- Mundill, R. R. (2010), **The King's Jews: Money, Massacre and Exodus in Medieval England**, London: Continuum UK.
- Munk, R. (2006), "Mendelssohn and Kant on Judaism", **Jewish Studies Quarterly**, 13 (3), s. 215-222.
- Murphy, J. F. (1983), **The United Nations and the Control of International Violence: A Legal and Political Analysis**, Manchester: Manchester University Press.
- Myers, J. (1987), "Attitudes toward a Resumption of Sacrificial Worship in the Nineteenth Century", **Modern Judaism**, 7 (1), s. 29-49.
- Na'Aman, N. (2007), "Royal Inscription Versus Prophetic Story: Mesha's Rebellion According to Biblical and Moabite Histography", L. L. Grabbe (Ed.), **Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty**, New York: T & T Clark, s. 145-183.
- Nachmias, D. (1991), "Israel's Bureaucratic Elite: Social Structure and Patronage", **Public Administration Review**, 51 (5), s. 413-420.
- Nathans, B. (2002), **Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia**, London: University of California Press.
- Neocleous, M. (2014), **Güvenliğin Eleştirisi**, (Çev.: T. Ok), Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Nicholson, H. J. (2004), **The Crusades**, London: Greenwood Press.
- Nijim, B. K., & Muammer, B. (1984), **Toward the de-Arabization of Palestine/Israel, 1945-1977**, Dbuque: Kendall/Hunt Pub.
- Norris, J. (2008), "Repression and Rebellion: Britain's Response to the Arab Revolt in Palestine of 1936-39", **The Journal of Imperial and Commonwealth History**, 36 (1), s. 25-45.
- Oestigaart, T. (2007), **Political Archaeology and Holy Nationalism: Archaeological Battles over the Bible and the Land in Israel and Palestine from 1967-2000**, Gothenburg: Repro Göteborg University

- Ofer, D. (1984), "The Rescue of European Jewry and Illegal Immigration to Palestine in 1940 - Prospects and Reality: Berthold Storfer and the Mossad le'Aliyah Bet", **Modern Judaism**, 4 (2), s. 159-181.
- O'Brien, Mark. (1989), **The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment**, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz
- O'Gorman, F. (2016), **The Long Eighteenth Century British Political and Social History 1688-1832**, New York & London: Bloomsbury Academic.
- O'Malley, P. (2017), "Israel and Palestine: The Demise of the Two-State Solution", **New England Journal of Public Policy**, 29 (1), s. 1-18.
- O'Leary, D. L. (1971), **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, (Çev.: Y. Kutluay), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi .
- Olszowy-Schlanger, J. (2003), "Karaites Legal Documents", M. Polliack (Ed.), **Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources**, Leiden: Koninklijke Brill, s. 255-274
- Oppenheimer, F. (2005), **Devlet**, (Çev.: Y. Sabuncu), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Oran, B. (1999), "Kemalizm, İslamcılık, Küreselleşme: Türkiye'de "Yüce Sadakat Odağı" Kavramı Üzerine Düşünceler", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 54 (2), s. 133-162.
- Oran, B. (2001), "Sevres Barış Antlaşması: İmtiyazlara Giden Yol", **Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne: Olgular, Belgeler, Yorumlar (Cilt I: 1919-1980)**, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 113-138
- Orbach, A. (1992), "The Development of Russian Jewish Community 1881-1903", S. Lambrosa, & J. D. Klier (Ed.), **Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History**, New York: Cambridge University Press, s. 137-164
- Orr, A. (1994), **Israel, Politics, Myths and Identity Crises**, Sterling: Pluto Press.
- Ortaylı, İ. (2008), **Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi**, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Oz, A. (2016), **Judas**, London: Penguin Random House.
- Özcan, G. (2005), **Türkiye - İsrail İlişkilerinde Dönüşüm: Güvenliğin Ötesi**, İstanbul: TESEV Yayınları
- Özçelik, A. S. (2011), **Sened-i İttifak**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası.
- Özkoç, Ö. (2009), "Savaş ve Barış: Doksanlı Yıllarda Filistin-İsrail Sorunu", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 3 (64), s. 167-195.
- Özkoç, Ö. (2008), **Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)**, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları.

- Özkoç, Ö. (2013), **İmparatorluk iktidarının sınırında Osmanlı Mısırı: Mehmet Ali Paşa Döneminden Hıdivliğe**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Ankara.
- Paget, J. C. (1996), “The Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality”, **Journal for the Study of the New Testament**, 18 (62), s. 65-103.
- Pakulski, J., & Waters, M. (1996), **The Death of Class**, London: Sage Publications.
- Palestine Royal Comission Report** (1937), London: His Majesty's Stationary Office.
- Palestine, E. F. (1947), **Palestine: A Study of Jewish, Arab and British Policies**, New Haven: Yale University Press.
- Pappe, I. (2007), **Modern Filistin Tarihi**, (Çev.: N. Plümer), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Pappe, I. (2006), “The 1948 Ethnic Cleansing of Palestine”, **Journal of Palestine Studies**, 36 (1), s. 6-20.
- Pappe, I. (2008), “Zionism as Colonialism: A Comparative View of Diluted Colonialism in Asia and Africa”, *South Atlantic Quarterly*, 107 (4), s. 611-633.
- Parissien, P. (2010), **Blood and the Covenant: The Historical Consequences of the Contract with God**, Bloomington: Trafford Publishing.
- Pasachoff, N., & Littman, R. J. (1995), **Jewish History in 100 Nutshells**, London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Pawel, E. (1989), **The Labyrinth of Exile: A Life of Theodor Herzl**, New York: Farrar, Strous & Giroux.
- Peck, D. (2014), **Voyage without a Harbor: The History of Western Civilisation in a Nutshell**, Bloomington: i Universe LLC.
- Pedahzur, A., & McCarthy, H. (2015), “Against all odds – the paradoxical victory of the West Bank settlers: interest groups and policy enforcement”, **Israel Affairs**, 21 (3), s. 443-461.
- Peled, Y. (1992), “Ethnic Democracy and the Legal Construction of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State”, **American Political Science Review**, 86 (2), s. 432-443 .
- Peled, Y., & Shafir, G. (1996), “The Roots of Peacemaking: The Dynamics of Citizenship in Israel, 1948-93”, **International Journal of Middle East Studies**, 28 (3), s. 391- 413.
- Penchansky, D. (2005), **Twilight of the Gods: Polytheism in the Hebrew Bible**, Kentucky: John Knox Press.

- Penslar, D. (1991), **Zionism and Technocracy: The Engineering of Jewish Settlement in Palestine: 1870-1918**, Indianapolis: Indiana University Press.
- Peretz, D. (1977), "The Earthquake: Israel's Ninth Knesset Elections", **Middle East Journal**, 31 (3), s. 251-266.
- Perlmutter, A. (1977, Summer), "Cleavage in Israel", **Foreign Policy**, 27 (1977), s. 136-157.
- Perlmutter, A. (1969), "Dov Ber-Borochov: A Marxist-Zionist Ideologist", **Middle Eastern Studies**, 5 (1), s. 32-43.
- Perry, M., Chase, M., Jacob, J., Dally, J., & Laue, T. (2016), **Western Civilization: Ideas, Politics, and Society**, Boston: Cengage Learning.
- Peters, J., & Pinfold, R. (2015), "Consolidating right-wing hegemony: the Israeli election 2015", **Mediterranean Politics**, 20 (3), s. 405-412.
- Peterson, B. (2017, Spring), "Moses Mendelssohn, Germany's First Migrant", **The German Quarterly**, 90 (2), s. 141-156.
- Pinkus, B. (1988), **The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority**, New York: Cambridge University Press.
- Pinsker, L. (1935), **Auto Emancipation**, Boston: Masada Youth Organisation of America.
- Pipes, R. (2008), "Catherine II and the Jews: The origins of the pale of settlement", **Soviet Jewish Affairs**, 5 (2), s. 3-20.
- Pirenne, H. (2013), **Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, (Çev.: U. Kocabaşoğlu), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Piterberg, G. (2017), **Siyonizmin Dönüşleri**, (Çev.: A. Babacan), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Pitkenen, P. (2015), "The Zionist bible: biblical precedent, colonialism and the erasure of memory", **Settler Colonial Studies**, 5 (4), s. 398-406.
- Plapan, S. (1979), **Zionism and the Palestinians**, London: Croom Helm.
- Poulantzas, N. (2014), **Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar**, (Çev.: Ş. Ünsaldı), Ankara: Epos Yayınları.
- Pressman, J. (2003), "The Second Intifada: Background and Causes of the Israeli-Palestinian Conflict", **The Journal of Conflict Studies**, 23 (2), s. 114-141.
- Pressman, J. (2003), "Visions in Collision What Happened at Camp David and Taba?", **International Security**, 28 (2), s. 5-43.
- Pringsheim, F. (1935), "The Inner Relationship between English and Roman Law", **The Cambridge Law Journal**, 5 (3), s. 347-365.

- Prior, M. (1997), **The Bible and Colonialism: A Moral Critique**, Wiltshire: Sheffield Academic Press.
- Pritsak, O. (1987), "The Pogroms of 1881", **Harvard Ukrainian Studies**, 11 (1/2), s. 8-43.
- Qafisheh, M. M. (2010), "Genesis of Citizenship in Palestine and Israel Palestinian Nationality in the 1917-1925 Period", **Journal of the History of International Law**, 11 (1), s. 1-36.
- Rabinovich, I., & Reinhartz, Y. (Ed.). (2008), **1939 Beyaz Belgesi**, London: Brandeis University Press.
- Rahat, G., Hazan Reuven, & Bloom, B.-N. (2006), "Stable Blocs and Multiple Identities: The 2015 Elections in Israel", **Journal of Representative Democracy**, 52 (1), s. 99-117.
- Raider, M. (2009), **Nahum Goldmann: Statesman without a State**, New York: State University of New York.
- Ram, U. (2011), **Israeli Nationalism: Social Conflicts and the Politics of Knowledge**, New York: Routledge.
- Ram, U. (2008), **The Globalization of Israel: McWorld in Tel Aviv, Jihad in Jerusalem**, New York: Routledge.
- Ram, U. (1995), "Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur", **History and Memory**, 7 (1), s. 91-124.
- Ramirez-Faria, C. (2007), **Concise Encyclopeida Of World History**, New Delhi: Atlantic Publishers&Distributers.
- Raphael, S. K. (2013), **Climate and Political Climate: Environmental Disasters in the Medieval Levant**, Leiden: Brill.
- Ravitzky, A. (1996), **Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism**, Chicago: University of Chicago Press.
- Ray, J. S. (2013), **After Expulsion: 1492 and the Making of Sephardic Jewry**, New York: New York University Press.
- Raz-Krakotzkin, A. (2013), "Exile, History, and the Nationalization of Jewish Memory: Some Reflections on the Zionist Notion of History and Return", **Journal of Levantine Studies**, 3 (2), s. 37-70.
- Reich, B., & Goldberg, D. H. (2008), **Historical Dictionary of Israel**, Plymouth: Scarecrow Press.

- Reich, B., & Goldberg, D. (2016), **Historical Dictionary of Israel**, Maryland: Rowmann & Littlefield.
- Reinharz, J. (1989), "Herzl's "Loyal Opposition" - Chaim Weizmann", R. Kozody, D. Sidorsky, & K. Sultanik (Ed.), **Vision Confronts Reality: Historical Perspectives on the Contemporary Jewish Agenda**, London: Associated University Press, s. 120-171.
- Reinharz, J. (1992, September), "The Balfour Declaration and Its Maker: A Reassessment", **Journal of Modern History**, 64 (3), s. 455-499.
- Reinharz, Y., & Rabinovich, I. (2008), **Emergency Committee of Zionist Affairs: The Biltmore Program**, London: Brandeis University Press.
- Rendsburg, G. A. (2007), "Israel Without the Bible", F. E. Greenspahn (Ed.), **The Hebrew Bible: New Insights and Scholarship**, New York: New York University Press, s. 3-23
- Rhome, H. (2011), **From the Temple to the Talmud**, Texas: Eagle Publishing Company.
- Riche, P. (1978), **Daily Life in the World of Charlemagne**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Riley-Smith, J. (1984), "The First Crusade and the Persecution of the Jews", **Studies in Church History**, 21 (1984), s. 51-72.
- Rist, R. (2016), **Popes and Jews, 1095-1291**, Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, G. E. (1997), **Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution**, Indianapolis: Indiana University Press.
- Robinson, G. (2014), "Middle East and North Africa", M. Sasaki, J. Goldstone, E. Zimmermann, & S. Sanderson (Ed.), **Concise Encyclopedia of Comparative Sociology**, Boston: Brill, s. 574-592
- Robinson, I. S. (1979), "Pope Gregory VII, the Princes and the Pactum 1077-1080", **The English Historical Review**, 94 (373), s. 721-756.
- Robinson, J. (2010), "The God of the Patriarchs and the Ugaritic Texts: A Shared Religious and Cultural Identity", **Studia Antiqua**, 8 (1), s. 25-33.
- Rose, J. (2004), **Myths of Zionism**, London: Pluto Press.
- Rosenne, S. (2007), **Essays on International Law and Practice**, Boston & Leiden: Koninklijke Brill.
- Rosman, M. (2007, Winter), "Haskalah: A New Paradigm", **The Jewish Quarterly Review**, 97 (1), s. 129-136.

- Rostow, E. (1992), "The Drafting of Security Council Resolution 242: The Role of the Non-Regional Actors", **Yale Law School Faculty Scholarship Series**, 25 (489), s. 489-503.
- Roth, N. (2003), **Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia**, New York: Routledge.
- Roth, N. (2005), **The Jews in the Middle Ages**, Westport: Greenwood Press.
- Rouse, R., & Rouse, M. A. (1967), "John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide", **Speculum**, 42 (4), s. 693-709.
- Rowland, R. (1986), "Geographical Patterns of the Jewish Population in the Pale of Settlement of Late Nineteenth Century Russia", **Jewish Social Studies**, 48 (3/4), s. 207-234.
- Rozen, M. (2010), **A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566**, Leiden&Boston: Brill.
- Rubenstein, R. E. (1999), **When Jesus Became God: The Epic Fight over Christ's Divinity in the Last Days of Rome**, New York: Harcourt Brace & Company.
- Ruderman, D. (2013), **Erken Modern Dönem Yahudi Tarihi**, (Çev.: L. Deadato), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Ruderman, D. (2000), **Jewish Enlightenment in an English Key: Anglo-Jewry's Construction of Modern Jewish Thought**, New Jersey: Princeton University Press.
- Russel, J. C. (1958), "Late Ancient and Medieval Population", **Transactions of the American Philosophical Society**, 48 (3), s. 1-152.
- Rustow, M. (2008), **Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate**, New York: Cornell University Press.
- Sabean, D. W., & Teuscher, S. (2010), "Kinship in Europe: A New Approach to Long-Term Development", D. W. Sabean, S. Teuscher, & J. Mathieu (Ed.), **Kinship in Europe: Approaches to Long-Term Development (1300-1900)**, New York: Berghahn Books, s. 1-32.
- Said, E. (1979), "Zionism from the Standpoint of its Victims", **Social Text**, 1, s. 7-58.
- Said, E. (1992), **The Question of Palestine: A Compelling Call for Identity and Justice**, New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (2012), **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, (Çev.: B. Ülner), İstanbul: Metis Yayınları.
- Salamanca, O., Qato, M., Rabie, K., & Samour, S. (2012), "Past is Present: Settler Colonialism in Palestine", **Settler Colonial Studies**, 2 (1), s. 1-8.

- Samooaha, S. (1997), "Ethnic Democracy: Israel as an Archetype", **Israel Studies**, 2 (2), 198-241.
- Sand, S. (2011), **Yahudi Halkı Nasıl İcad Edildi: Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme**, (Çev.: I. Ergüden), İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.
- Sander, O. (1994), **Siyasi Tarih: 1918-1994**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Sander, O. (2012), **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918'e**, Ankara: İmge Kitabevi.
- Sayce, A. H. (1889), "Polytheism in Primitive Israel", **The Jewish Quarterly Review**, 2 (1), s. 25-36.
- Sayegh, F. A. (1965), **Zionist Colonialism in Palestine**, Beirut: Research Center-Palestine Liberation Organisation.
- Schölch, A (1982), "European Penetration and the Economic Development of Palestine: 1856-82", R. Owen (Ed.), **Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries**, London: Macmillan Press, s. 10-88.
- Schölch, A. (1993), **Palestine in Transformation, 1856-1882 Studies in Social, Economic and Political Development**, Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies.
- Schachter, H. (1972, October), "Educational institutions and political coalitions: The Case of Israel", **Comparative Education Review**, 16 (3), s. 462-473.
- Schaeffer, J. D. (1996). The Dialectic of Orality and Literacy: The Case of Book 4 of Augustine's *De doctrina christiana*. *Modern Language Association* , 111 (5), 1133-1145.
- Schaff, P. (1890), **St. Augustin's City of God and Christian Doctrine**, New York: The Christian Literature Publishing Co.
- Scham, P. (2018), "'A Nation that Dwells Alone': Israeli Religious Nationalism in the 21st Century", **Israel Studies**, 23 (3), s. 207-215.
- Scheidel, W. (2007), "Roman Population Size: The Logic of the Debate", **Princeton/Stanford Working Papers in Classics**, Stanford University Press.
- Scheindlin, R. P. (2000), "Moses Ibn Ezra", M. R. Menocal, R. Scheindlin, & M. Sells (Ed.), **The Literature of Al-Andalus**, New York: Cambridge University Press, s. 252-265.
- Scheneer, J. (2011), **The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict**, London: Bloomsbury Publishing.
- Schleifer, R. (2014), **Psychological Warfare in the Arab-Israeli Conflict**, New York: Palgrave MacMillan.

- Schmidt, G. G. (2003), **The Art and Artists of the Fifth Zionist Congress, 1901: Heralds of a New Age**, New York: Syracuse University Press.
- Schmitt, C. (2009) **Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme: Roma Katolikliği ve Politik Form & Kara ve Deniz**, (Çev.: G. Yıldız), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Schmitt, C. (2010), **Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, (Çev.: E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi
- Schorsch, I. (1978), “From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England”, **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, 45, s. 187-208.
- Schwartz, D. (2007), “Judean or Jew How Should We translate Ioudaios in Josephus”, J. Frey, D. R. Schwartz, & S. Gripentrog (Ed.), **Jewish Identity in Greco Roman World**, s. 3-29. Laiden&Boston: Brill .
- Scott, S. P. (1932), **The Civil Law: Including the Twelve Tables, the Institutes of Gaius, the Rules of Ulpian, the Opinions of Paulus, the Enactments of Justinian, and the Constitutions**, Cincinnati: The Central Trust Company .
- Sears, E., Gorton, D., & Woodman, C. (1860), **The National Quarterly Review (Cilt I)**, New York: Puddney & Russel.
- Segev, T. (1998), **1949: First Israelies**, New York: An Owl Book.
- Senker, C. (2008), **The Arab Israli Conflict**, Minnesota: Arcturus Publishing.
- Shafir, G. (2011), “Capitalist Binationalism in Mandatory Palestine”, **International Journal of Middle East Studies**, 43 (4), s. 611-633.
- Shafir, G. (2011). “Capitalist Binationalism in Mandatory Palestine”, **International Journal of Middle East Studies**, 43 (4), s. 611-633.
- Shafir, G. (1996), “Challenging the Conventional Wisdom”, M. N. Barnett (Ed.), **Israel in Comparative Perspective: Challenging the Conventional Wisdom**, New York: State University of New York, s. 227-242.
- Shafir, G. (1991), **Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914**, London: University of California Press
- Shafir, G. (1990), “The Meeting of Eastern Europe and Yemen: 'Idealistic Workers' and 'Natural Workers' in the Zionist Settlement in Palestine”, **Ethnic & Racial Studies**, 13 (2), s. 172-197.
- Shafir, G. (2017), “Theorizin Zionist Settler Colonialism in Palestine”, E. Cavanagh, & L. Veracini (Ed.), **The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism**, New York: Routledge, s. 239-352.

- Shamir, M. (2016), ““Ladies and Gentlemen, Mahapach”: The 1977 Realignment from a Political Historical Perspective”, E. Ben-Rafael, Y. Sternberg, J. Schoeps, & O. Glöckner (Ed.), **Handbook of Israel: Major Debates**, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, s. 479-489.
- Shamir, M., & Arian, A. (1999), “Collective Identity and Electoral Competition in Israel”, **The American Political Science Review**, 93 (2), s. 265-277.
- Shamir, M., & Arian, A. (1999), **Elections in Israel 1996**, New York: State University of New York Press.
- Shamir, M., & Arian, A. (1982), “The ethnic vote in Israel's 1981 elections”, **Electoral Studies**, 1 (3), s. 315-331.
- Shamir, R. (2000), **The Colonies of Law: Zionism and Law in Early Mandate Palestine**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapira, A. (2014), **Ben-Gurion: Father of Modern Israel**, New Haven: Yale University Press.
- Shapira, A. (2012), **Israel: A History**, Waltham: Brandeis University Press.
- Shapira, A. (1998), “The Holocaust: Private Memories, Public Memory”, **Jewish Social Studies**, 4 (2), s. 40-58.
- Shaw, I. (2000), “Egypt And The Outside World”, I. Shaw (Ed.), **The Oxford History of Ancient Egypt**, New York: Oxford University Press.
- Sheffer, G. (2015). “The Sharett Legacy”, **Israel Studies**, 20 (3), s.1-17
- Shenhav, Y. (2012), **Beyond the Two-State Solution: A Jewish Political Essay**, Cambridge: Polity Press.
- Shenhav, Y. (2007), “Modernity and the Hybridization of Nationalism and Religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a Heuristic Case”, **Theory and Society**, 36 (1), s. 1-30.
- Shikaki, K. (2002), “Palestinians Divided”, **Foreign Affairs**, 81 (1), s. 89-105.
- Shilo, M. (1994), “The Immigration Policy of the Zionist Institutions 1882-1914” **Middle Eastern Studies**, 30 (3), s. 597-617.
- Shimoni, G. (2008), **Postcolonial Theory and the History of Zionism**, New York : Taylor & Francis.
- Shlaim, A. (1994), “Prelude to the Accord: Likud, Labor, and the Palestinians”, **Journal of Palestine Studies**, 23 (2), s. 5-19.
- Shukman, H. (1961), **The Relations between the Jewish Bund and the RSDRP, 1897-1903**, Doktora Tezi, Oxford University.

- Siegmund, S. B. (2006), *The Medici State and the Ghetto of Florence: The Construction of an Early Modern Jewish Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Silber, M. (1987), "The Historical Experience of German Jewry and Its Impact on Haskalah and Reform in Hungary", J. Katz (Ed.), **Toward Modernity: The European Jewish Model** New Brunswick and Oxford: Transaction Books, s. 107-157.
- Simmons, A. H. (2010), **The Neolithic Revolution in the Near East: Transforming the Human Landscape**, Tucson: University of Arizona Press.
- Singer, I. (1906), **The Jewish Encyclopedia**, New York: Funk And Wagnalls Company.
- Skinner, P. (2007), "Conflicting Accounts: Negotiating a Jewish Space in Medieval Southern Italy, c. 800–1150 CE.", M. Frassetto (Ed.), **Christian Attitudes Toward Jews in the Middle Ages: A Casebook**, New York : Routledge, s. 1-14.
- Skjeggstad, M. (2001), **Facts in the Ground? Biblical History in Archaeological Interpretation of the Iron Age in Palestine**, Oslo: Unipub forlag.
- Slutsky, Y. (2007), **Encyclopaedia Judaica**, F. Skolnik, & M. Berenbaum (Ed), New York: Keter Publishing House Ltd.
- Smith, A. D. (2002), **Ulusların Etnik Kökeni**, (Çev.: S. Bayramoğlu, & H. Kendir), Ankara: Dost Kitabevi.
- Smith, M. S. (2001), **The Origins Of Biblical Monothesim**, New York: Oxford University Press.
- Smoak, J. D. (2016), **The Priestly Blessing in Inscription and Scripture: The Early History of Numbers**, New York: Oxford University Press.
- Smootha, S. (1990), "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of The Arab Minority in Israel", **Ethnic and Racial Studies**, 13 (3), s. 389-413
- Smootha, S. (2008), "The Mass Immigrations to Israel: A Comparison of the Failure of the Mizrahi immigrants of the 1950s with the success of the Russian immigrants of the 1990s", **Journal of Israeli History**, 27 (1), s. 1-27.
- Sofer, M., & Applebaum, L. (2006), "The Rural Space in Israel in Search of Renewed Identity: The Case of the Moshav", **Journal of Rural Studies**, 22 (3), s. 323-336.
- Solomon, Z. (1995), "From Denial to Recognition: Attitudes Toward Holocaust Survivors from World War II to the Present", **Journal of Traumatic Stress**, 8 (2), s. 215-228.

- Sorin, G. (1992), **A Time for Building: The Third Migration, 1880-1920**, London: The John Hopkins University Press.
- Sorkin, D. (2008), **The Religious Enlightenment Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna**, Oxfordshire: Princeton University Press.
- Sosis, R. (2000), "Religion and Intragroup Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis of Utopian Communities", **Cross-Cultural Research**, 34 (1), s. 70-87.
- Spufford, P. (1988), **Money and Its Use in Medieval Europe**, New York: Cambridge University Press.
- Stacey, R. (1985), "Royal Taxation and the Social Structure of Medieval Anglo-Jewry: The Tallages of 1239—1242", **Hebrew Union College Annual**, 56, s. 175-249.
- Stambaugh, J. (1988), **The Ancient Roman City**, Baltimore and London: Johns Hopkin University Press.
- Starr, J. (1946), "The Mass Conversion of Jews in Southern Italy (1290-1293)" **Spoculum**, 21 (2), s. 203-211.
- Stein, K. W. (1984), "The Jewish National Fund: Land Purchase Methods and Priorities, 1924-1939", **Middle Eastern Studies**, 20 (2), s. 190-205.
- Stemberger, G. (2003), "The Formation of Rabbinic Judaism, 70–640 CE. J. N. Avery-Peck (Ed.), **The Blackwell Companion to Judaism**, Oxford: Blackwell Publishing, s. 78-93.
- Stillman, N. (1979), **The Jews of Arab Lands: A History and Source Book**, Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Stow, K. (1992), **Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe**, Massachusetss: Harvard University Press.
- Stow, K. (2006), **Jewish Dogs: An Image and Its Interpreters Continuity in the Catholic-Jewish Encounter**, Stanford: Stanford University Press.
- Swedenburg, T. (1987, Spring), "Al-Qassam Remembered", **Journal of Comparative Poetics**, 7, s. 7-24.
- Swirski, S. (2016), "Inequality in Israel: In the End, Israel Produced Its Own 1%", E. Ben-Rafael, J. Schoeps, Y. Sternberg, & O. Glöckner (Ed.), **Handbook of Israel Major Debates**, Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Tal, L. (1995), "Britain and the Jordan Crisis of 1958", **Middle Eastern Studies**, 31 (1), s. 39-57.
- Taylor, J. E. (1990), "The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention?" **Vigiliae Christianae**, 44 (4), s. 313-334.

Taylor, S., & Walsh, J. (1993), "The Church and Anglicanism in the "Long" Eighteenth Century", C. Haydon, & S. Taylor (Ed.), **The Church of England c. 1689 - c. 1833: From Toleration to Tractarianism**, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1-64.

The Avalon Project: Documents in Law. (2008), "The Palestine Mandate", Mayıs 3, 2018 tarihinde The Avalon Project: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/palmanda.asp#art1 adresinden alındı.

The Avalon Project: Documents in Law. (2008), "Balfour Declaration", 3 Mayıs, 2018 tarihinde The Avalon Project (http://avalon.law.yale.edu/20th_century/balfour.asp) adresinden alındı.

The Avalon Project: Documents in Lav. (2008), "Covenant of the League of Nations", 3 Mayıs 2018 tarihinde The Avaln Project (http://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp#art22) adresinden alındı.

The Avalon Project: Documents in Lav. (2008), "British White Paper of 1939", 3 Mayıs 2018 tarihinde The Avalon Project http://avalon.law.yale.edu/20th_century/brwh1939.asp adresinden alındı.

The Avalon Project: Documents in Lav. (2008), "A Decade of American Foreign Policy 1941-1949: Immigration into Palestine - Statement by President Truman, October 4, 1946", 3 Mayıs 2018 tarihinde http://avalon.law.yale.edu/20th_century/isrplo.asp adresinden alındı.

Thompson, T. (2000), **Early History of Israelite People from the Written and Archeological Sources**, Leiden: Koninklijke Brill.

Thompson, T. L. (2009), "Biblical Archeology and The Politics of Naiton-Building", **Holy Land Studies**, 8(2), 133-142.

Tilly, C. (1994), "State and Nationalism in Europe 1492-1992", **Theory And Society**, 23 (1), s. 131-146.

Tilly, C. (2001), **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, (K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Tiwabi, A. L. (1969), "T. E. Lawrence, Faisal and Weizmann: The 1919 attempt to secure an Arab Balfour Declaration", **Journal of The Royal Central Asian Society**, 56 (2), s. 156-163.

Tobias, H. J. (1961), "The Bund and Lenin until 1903", **The Russian Review**, 20 (4), s. 344-357.

- Toch, M. (2013), **The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages**, Leiden&Boston: Koninklijke Brill NV.
- Tolan, J. (2015), "Jews and Muslims in Christian Law and History", A. S. Stroumsa (Ed.), **Oxford handbook of Abrahamic religions**, Oxford: Oxford University Press. s. 166-188.
- Tomaszewski, J. (1991), "International Migrations Connected with the National Conflicts in East-Central Europe in the First Half of the XXth Century", **Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers**, s. 1-13.
- Traverso, E. (2016), **Yahudi Modernitesinin Sonu: Muhafazakar Bir Dönüm Noktasının Tarihi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Turner, B. (2015), "The Provinces and Worldview of Vallerius Paterculus", L. Brice&D. Sloatjes (Ed.), **Aspects of Ancient Institutions and Geography**, Leiden: Koninklijke Brill NV, s. 260-280.
- Turner, N. L. (2007), "Jewish Witness, Forced Conversion, and Island Living: John Duns Scotus on Jews and Judaism", M. Frassetto (Ed.), **Christian attitudes toward the Jews in the Middle Ages: A casebook**, New York: Taylor & Francis Group, s. 183-211.
- Ulrichsen, K. (2014), **The First World War in the Middle East**, London: Hurst Company.
- Underhill, R. (1975), "Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-cultural Study", **American Journal of Sociology**, 80 (4), s. 841-861.
- Unger-Hamilton, R. (1989), "The Epi-Palaeolithic Southern Levant and the Origins of Cultivation", **Current Anthropology**, 30 (1), s. 88-103.
- United Nations. (1948), "194 (III). Palestine -- Progress Report of the United Nations Mediator", 3 Mayıs 2018 tarihinde <https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/C758572B78D1CD0085256BCF0077E51A> adresinden alındı.
- United Nations. (1967), "Resolution 242", 3 Mayıs 2018 tarihinde <https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7b65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7d/IP%20S%20RES%20242.pdf> adresinden alındı.
- United Nations. (1995), "Israeli-Palestinian Interim Agreement on the West Bank and the Gaza Strip", 3 Mayıs 2018 tarihinde

https://unsco.unmissions.org/sites/default/files/israeli-palestinian_interim_agreement_on_the_west_bank_and_the_gaza_strip.pdf

adresinden alındı.

Urofsky, M. I. (1975), **American Zionism from Herzl to the Holocaust**, Lincoln: University of Nebraska Press.

Ussishkin, D. (1997), “Jezrael Samaria and Megiddo: Royal Centers of Ahab”, J. A. Emerton (Ed.), **Congress Volume 1995**, Leiden: Brill, s. 351-365.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988), **Osmanlı Tarihi**, (Cilt II), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Valdes, T. d. (1977), “The Authoritativeness of the English and French Texts of Security Council Resolution 242 (1967) on the Situation in the Middle East”, **The American Journal of International Law**, 71 (2), s. 311-316.

VanderKam, J. J. (2010), **The Dead Sea Scrolls Today**, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Vaux, R. D. (1997), **Ancient Israel: Its Life and Instructions**, Michigan: Wm. B. Eerdmans.

Verete, M. (1970), “The Balfour Declaration and Its Makers” **Middle Eastern Studies**, 6 (1), s. 48-76.

Verhust, A. (1995), “Economic organisation”, **The New Cambridge Medieval History**, New York: Cambridge University Press, s. 481-510

Vermes, G. (1995), **Dead Sea Scrolls in English**, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Vitoria, F. D. (1964), “On the Indians Lately Discovered”, E. N. James Brown Scott (Ed.), **De Jure Belli**, New York: Wildy & Sons LTD.

Wallace-Murphy, T. (2016), **The Genesis of a Tragedy: A Brief History of the Palestinian People**, Nashville: Grave Distractions Publications.

Wallerstein, I. (2009), **Tarihsel Kapitalizm**, İstanbul: Metis Yayınları

Wallerstein, I. (2010), **Modern Dünya Sistemi**, İstanbul: Yarı Yayınları.

Wallerstein, I. (1974), “The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis”, **Comparative Studies in Society and History**, 16 (4), s. 387-415.

Walt, S. (1991), “The Renaissance of Security Studies”, **International Studies Quarterly**, 35 (2), s. 221-239.

Waltz, K. (1979), **Theory of International Politics**, Boston: Addison Wesley.

Ward, B. (1966), **Nationalism And Ideology**, New York: W.W. Norton&Company.

Waxman, C. I. (1987), “Messianism, Zionism, and the State of Israel”, **Modern Judaism**, 7 (2), s. 175-192.

- Waxman, D. (2006), **Between Isolation and Integration: Foreign Policy and Israeli National Identity**, New York: Palgrave Macmillan.
- Webber, M. (2009), **From Max Weber: Essays in Sociology**, New York: Routledge.
- Wendt, A. (1999), **Social Theory of International Relations**, Cambridge: Cambridge University Press
- Weinberg, H. H. (1983), **The Image of the Jew in Late Nineteenth-Century French Literature**, 45 (3/4), s. 241-250.
- Weiner, J. (1998), "The Palestinian Refugees' "Right to Return" and the Peace Process", **Boston College International and Comparative Law Review**, 20 (1), s. 1-53.
- Weiss, E. (2014), **Conscientious Objectors in Israel: Citizenship, Sacrifice, Trials of Fealty**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Weitz, Y. (2011, August), "The Revisionist Movement and Democracy", **Journal of Modern Jewish Studies**, 10 (2) s. 185-204.
- Wellhausen, J. (2013), **Prolegomena to The History of Ancient Israel**, New York: Cambridge University Press.
- Wertheimer, J. (1987), **Unwelcome strangers**, New York: Oxford University Press.
- Whitelam, W. K. (1996), **The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History**, London: Rotledge.
- William W. Kibler, G. A. (2016), **Medieval France: An Encyclopedia**, New York: Garland Publishing.
- Wistrich, R. S. (1998), "Zionism and Its Jewish "Assimilationist" Critics (1897-1948)", **Jewish Social Studies**, New Series, 4 (2), s. 59-111.
- Wistrich, R. S. (1996), "Zionism and Its Religious Critics in fin-de-siècle Vienna", **Jewish History**, 10 (1), s. 93-111.
- Wistrich, R. (1995), "Theodor Herzl: Zionist Icon, Myth-Maker and Social Utopian", **Israel Affaris**, 1 (3), s. 1-37.
- Wittess, T. (2005), **How Israelis and Palestinians Negotiate: A Cross-cultural Analysis of the Oslo Peace Process**, Washington DC: United States Institute of Peace Press.
- Wolf, A. (1995), **Hydropolitics Along The Jordan River: Scarce Water and its Impact on the Arab Israeli Conflict**, Tokyo: United Nations University Press.
- Wolfe, P. (2006), "Settler Colonialism and the Elimination of the Native", **Journal of Genocide Research**, 8 (4), s. 387-409.

- Wood, L. (1973), **The Bible and Future Events: An Introductory Survey of Last-Day Events**, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Woodhouse, C. E., & Tobias, H. (1966), “Primordial Ties and Political Process in Pre-Revolutionary Russia: The Case of the Jewish Bund”, **Comparative Studies in Society and History**, 8 (3), s. 331-360.
- Wright, G. E. (1962), **Biblical archaeology**, Lousville: Westminster John Knox Press.
- Wright, G. E. (1943), “How did early Israel differ from her neighbors?”, **The Biblical Archaeologist**, 6 (1), s. 1-20.
- Wright, N. (1998), **Knights and Peasants: The Hundred Years War in the French Countryside**, Woodbridge: The Boydell Press.
- Yaar, E., & Hermann, T. (2008), **Peace Index: March 2008**, Tel Aviv: Tel Aviv University The Tami Steinmetz Center for Peace Research.
- Yahuda, A. S. (1944), “The Story of a Forgery and the Mēša Inscription”, **The Jewish Quarterly Review**, 35 (2), s. 139-164.
- Yalçinkaya, A. (2003), **Küf: Dede Korkut, Said Nursi ve Hz. Ali Üzerine Bir Yorumsama**, İstanbul: Alan Yayıncılık
- Yalçinkaya, A. (2005), **Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Yalçinkaya, A. (2005), **Siyasal ve Bellek Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama**, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Yalçinkaya, A. (2015), “Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset”, M. A. Ağaoğulları (Ed.), **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İstanbul: İletişim Yayıncılık, s. 23-90.
- Yassour, A. (1986), “Philosophy, Religion, Politics: Borochoy, Bogdanov and Lunacharsky”, **Studies in Soviet Thought**, 31 (3), s. 199-230.
- Yazır, E. M. (2011), **Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali**, İstanbul: Kilim Matbaacılık .
- Yazbak, M. (1999), “Templars as Proto-Zionists? The "German Colony" in Late Ottoman Haifa”, **Journal of Palestine Studies**, 28 (4), s. 40-54.
- Yiftachel, O. (1997), “Israeli Society and Jewish-Palestinian Reconciliation: 'Ethnocracy' and Its Territorial Contradictions”, **Middle East Journal**, 51 (4), s. 505-519.
- Yiftachel, O. (2007), “Nation-building and the Division of Space: Ashkenazi domination in the Israeli Ethnocracy”, **Nationalism and Ethnic Politics**, 4 (3), s. 33-58.

- Yiftachel, O. (2000) "Social Control, Urban Planning and Ethno-Class Relations: Mizrahi Jews in Israel's 'Development Towns'", **International Journal of Urban and Regional Research**, 24 (2), s. 418-438.
- Yonah, Y. (2016), "Social Justice in Israel: Shifting Paradigm", E. Ben-Rafael, J. Schoeps, Y. Sternberg & O. Glöckner (Ed.), **Handbook of Israel: Major Debates**, Berlin: De Gruyter. s. 349-363.
- Young, J., & Kent, J. (2003), **International Relations Since 1945**, Oxford: Oxford University Press.
- Yuval, I. (2006), "The Myth of The Jewish Exile from The Land of Israel", **Common Knowledge**, 12 (1), s. 16-33.
- Zaidman, M., & Kark, R. (2015), "Garden Cities in the Jewish Yishuv of Palestine: Zionist ideology and practice 1905–1945", **Planning Perspectives**, 31 (1), s. 55-82.
- Zank, M. (2006), **New Perspectives on Martin Buber**, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zertal, I. (2000), "From the People's Hall to the Wailing Wall: A Study in Memory, Fear, and War", **Representations**, 69 (Special Issue), s. 96-126.
- Zerubavel, Y. (2003), "Bar Kokhba's Image in Modern Israeli Culture", P. Schafer (Ed.), **The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome**, Tübingen: Mohr Siebeck, s. 279-299.
- Zerubavel, Y. (1994), "The Historical, the Legendary and the Incredible: Invented Tradition and Collective Memory in Israel", J. Gillis (Ed.), **Commemorations: The Politics of National Identity**, New Jersey: Princeton University Press, s. 105-127.
- Zureik, E. (1994), "Palestinian Refugees and Peace", **Journal of Palestine Studies**, 24 (1), s. 5-17.
- Zweig, R. W. (1991), **David Ben-Gurion: Politics and Leadership in Israel**, Oxon: Frank Cass and Company Limited.

ÖZET

İsrail’de toplumsal yapılar ve ilişkiler, ulus-devlet saplantısı altında ve *(G)üvenliğin* fasit dairesi çerçevesinde kurgulanmıştır. Bu çalışma bir yandan bu veriyi sinayacak, diğer yandan da bu veriden hareketle, İsrail’de 1967 Savaşı’nın sonuçlarının ortaya çıkarttığı sorunların, bu sorunların çözümünün ulus-devletli olma halinin sınırları içerisinde aranması nedeniyle devam etmekte olduğunu iddia edecektir. Ulus-devlet saplantısı, İsrail’de, sürekli olarak güvensizlik yaratarak, Yahudi ve Arapları bu güvensizlikten beslenen bir çıkmaza, *(G)üvenliğin* fasit dairesine hapsetmektedir. Tez, *(G)üvenliği* ancak Yahudi ulus-devleti içerisinde gerçekleştirilebilecek bir amaç olarak gören, tam da bu yüzden güvenlik yerine güvensizlik yaratan Siyonist ideoloji ve tarih anlatısını, Yahudilerin tarihlerinin uzun, orta ve kısa erimli kesitleri içinde test edecektir. Bu bağlamda, ulus-devlet saplantısının tarihsel-sosyolojik oluşum süreci ele alınacak, bu saplantının devletli olma hali, *(G)üvenliğin* fasit dairesi ve siyasal ilahiyat ile olan ilişkisi irdelenecek ve 20. yüzyılda Filistin’i İsrail haline getirmeye çalışırken yol açtığı tahribata dikkat çekilecektir.

ABSTRACT

In Israel, social structures and relations are constructed in the vicious cycle of *(S)ecurity* and under the obsession of nation-state. This work, on the one hand, examines this argument; on the other hand it argues that the problems resulted by Zionist colonisation of Palestine still remains because of the the methods of conflict resolution which are designed and envisioned in the frame of the nation-state. The obsession of nation-state consistently produce insecurity and it imprisons Jews and Arabs in a dead-end of the aporia. This dissertation, examines the Zionist ideology and historical narrative which argues that the nation-state is the only place and only way to provide *(S)ecurity* for the Jewish people. The examination is made by contradistinguishing the fragments of the history of Judaism and Jews into three time-wise and historical layer. In this context, this work, deals with the socio-historical sources, mechanisms and processes of nation-state obsession. And it scrutinizes the connection between the formation of this obsession and the nature of political theology, state, power and *(S)ecurity*.