İnceleme/Araştırma

Şlomo Sand

YAHUDİ HALKI NASIL İCAT EDİLDİ

KİTABI MUKADDES'TEN SİYONİZME

Türkiye için özel önsöz

DK

Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?

Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme

YAHUDİ HALKI NASIL İCAT EDİLDİ?
Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme

Orijinal adı: Matai ve-ekh humtsa ha'am na yehudi?
© Shlomo Sand
Yazan: Şlomo Sand
Fransızca'dan çeviren: Işık Ergüden

Türkçe yayın hakları: © Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
1. baskı / Şubat 2011 / ISBN 978-605-111-976-2
Sertifika no: 11940

Kapak tasarımı: Yavuz Korkut
Baskı: Görsel Dizayn Ofset Matbaacılık Tic. Ltd. Şti.
Atatürk Bulvarı Depo site Alışveriş Merkezi A5 Blok
4. Kat No: 405 İkitelli OSB - Başakşehir / İSTANBUL
Tel: (212) 671 91 00

Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
19 Mayıs Cad. Golden Plaza No. 1 Kat 10, 34360 Şişli - İSTANBUL
Tel. (212) 373 77 00 / Faks (212) 355 83 16
www.dogankitap.com.tr / editor@dogankitap.com.tr / satis@dogankitap.com.tr

Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?

Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme

Şlomo Sand

Çeviren: Işık Ergüden

DK DOĞAN KİTAP

Basel Natşeh'e;
özgürlük, eşitlik ve kardeşlik içinde yaşamayı arzulayan
onun kuşağından bütün İsrailli ve Filistinlilere.

Tel-Aviv, 2008.

İçindekiler

Türkçe baskıya önsöz 11
Önsöz/Bellek yığınlarının karşısında 17
Hareketli kimlik ve Vaat Edilmiş Toprak 18
Aşılanmış bellek ve karşı-tarih 32

I/Ulus yapımı. Egemenlik ve eşitlik 43

"Söz dağarcığı"-halk ve kavim 45
Ulus-duvarlar arasına kapatmak ve sınırlandırmak 53
İdeolojiden kimliğe 62
Etnik mitten yurttaş imgelemine 68
Ulusun "prensi" entelektüel 78

II/"Mit-tarih". Başlangıçta Tanrı halkı yarattı 89
Yahudi döneminin taslağı 91
"Mit-tarih" olarak Eski Ahit 98
Irk ve ulus 105
Tarihçiler tartışması 109
Ulus-yanlısı bakış/"Doğu"dan görünüm 116
Etnisist bir evre-"Batı"dan görünüm 126
Siyon'da tarihyazımının başlangıcı 131
Politika ve arkeoloji 139
Toprak isyan ediyor 148
Metafor olarak Kitabı Mukaddes 156

III/Sürgünün icadı. Din yayma ve din değiştirme 163

MS 70 164
Sürülmeden sürgün-bulanık bölge tarihi 172
Farkında olmadan göç etmiş "halk" 180
"Ülkede yaşayan halklardan çok kişi Yahudi oldu" 187
Hasmonlar Yahudiliği komşularına dayatıyor 193
Helenistik bölgeden Mezopotamya'ya 201
Roma İmparatorluğu'nda Yahudiliğin yayılması 208
Haham Yahudiliği dünyasında din değiştirme 215
Yahudiye sakinlerinin "üzücü" kaderine dair 222
Bellek ve "ülke halkı"nın unutulması 227

IV/Suskunluk yerleri. Kayıp (Yahudi) zamanın peşinde 237

"Mutlu Arabistan"-Himyar Yahudiliği benimsiyor 240
Fenikeliler ve Berberiler-esrarengiz kraliçe Kahina 248
Yahudi kağanlar mı? Doğuda tuhaf bir imparatorluk yükseliyor 262
Hazarlar ve Yahudilik-bir aşk hikâyesi 271
Hazar geçmişi karşısında modern araştırma 283
Muamma-Doğu Avrupa Yahudilerinin kökeni 293

V/Ayrım. İsrail'de kimlik politikası 307

Siyonizm ve kalıtımsallık 315
"Bilimsel" oyuncak bebek ve ırkçı kambur 332
"Etnik" bir devlet inşa etmek 342
"Yahudi ve demokratik"-zıt kavramlar mı? 356
Küreselleşme çağında etnokrasi 374

Teşekkür 381
Dizin 383

Türkçe baskıya önsöz

Bu kitap Türkçede, ülkemin silahlı kuvvetleri tarafından silahsız dokuz sivil Türk'ün öldürüldüğü trajik olaydan kısa süre sonra çıkıyor. Ben eğer devletin resmi bir temsilcisi olsaydım, tüm kalbimle özür dilerdim; ama basit bir yurttaş olarak, ne yazık ki elimden gelen yalnızca utanç duymak.

Bu olay, Türkiye ile İsrail arasındaki özel ilişkileri düşündükçe beni daha da üzdü. Öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun, ardından da modern Türkiye'nin, bağrında yaşayan Yahudi azınlığa gösterdiği hoşgörü geleneğini bilince, bu durum hayli hayli üzüntü verici. Her devletin ve her iktidarın tarihinde karanlık evrelerin yanında aydınlık evreler de vardır. Ancak Yahudi kökenli her İsrailli, XV. yüzyıl sonundan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun İspanya ve Portekiz'den kovulan Yahudileri kabul ettiğini hatırlamalıdır. Keza, 450 yıl sonra, Nazilerin giriştiği soykırımdan kaçan Yahudilere Türklerin yardımı da unutulamaz. Bütün bu nedenlerle –ve elbette başka nedenlerle de– kitabımın Türk okurlara sunulabilmesinden mutluluk duyuyorum.

Kitabım 2008 başında İsrail'de yayımlandığında "tuhaf" diye nitelenebilecek bir şekilde karşılandı: Kitap görsel ve işitsel medyanın büyük ilgisini çekti ve böylelikle ben de defalarca televizyon ve radyo yayınlarına davet edildim. Yazılı basın da oldukça geniş bir şekilde ve daha ziyade olumlu bir ilgi gösterdi. Buna karşılık, benim etrafımdaki tarihçiler loncası kitaba karşı akademik zafer çığlıkları attı ve bir süre sonra "Siyonist" bloglarda ateşli bir şekilde halk düşmanı ilan edildim. Bu farklı değerlendirmeler karşısında okurlar benden yana olmayı seçtiler: Kitap on dokuz hafta boyunca İsrail'in en çok satanlar listesinde yer aldı.

Bu durumu iyi anlamak için Siyonizm-yanlısı gözlükleri çıkar-

mak ve İsrail'in gözlerinin içine bakmak gerekir. Ben tuhaf bir toplumda yaşıyorum; İsrail'i demokratik bir devlet olarak tanımlamanın güçlüğünü bu kitabın sonunda ayrıntılı olarak belirttim (birçok eleştirmenin öfkesini de bu çekti). İsrail devleti, kendini, kabul gören hudutları içinde (işgal toprakları hariç) mevcut toplumsal gövdenin temsilcisi olarak değil, Yahudi halkının devleti olarak sunduğundan demokratik tanımını yapmak güçtür.

İçinde bulunduğumuz XXI. yüzyıl başında İsrail'in yasalarının ruhu, İsrail devletinin, İsraillilerin ihtiyaçlarına değil, hâlâ dünya Yahudilerinin ihtiyaçlarına cevap vermesini gerektirmektedir; toprakları üzerinde yaşayan ve bu yerin diliyle kendini ifade eden yurttaşları için değil, bir "etnik yapı"nın hayali soydaşları için emek harcamasını gerektirmektedir. Gerçekten de, Yahudi bir anneden doğan herkes, "halka aidiyet hisssetmeden", New York'ta ya da Paris'te huzur içinde yaşarken, İsrail'in egemenliği altına gelip yerleşme niyeti hiç olmasa da, İsrail'in kendisine ait olduğundan gayet emin olabilir. Buna paralel olarak, Yahudi dünyasından olmayan ama Yafa ya da Nasıra'da doğmuş ve daimi olarak burada yaşayan biriyse, içinde yaşadığı devletin sürekli kendisine karşı koyduğunu hissedecektir.

Bununla birlikte, İsrail'de liberal çoğulculuğun ender rastlanan bir türü gelişmiştir. Bu çoğulculuk, savaş döneminde kuşkusuz bozulmakta ama daha sakin dönemlerde düzgün işlemektedir. İsrail'deki sanat çevrelerinde Siyonist olmayan bakış açıları ifade edilebilmektedir; Arapların siyasi partileri (devletin Yahudi karakterini tartışmamak koşuluyla) yasama seçimlerine katılabilmektedir ve devletin seçilmiş yöneticilerini sertçe eleştirmek daima mümkündür. Basın yayın hakkı, ifade özgürlüğü ve derneklere, örgütlere katılım hakkı korunmaktadır; sonuç olarak, çoğulcu ve korunaklı bir kamusal uzam mevcuttur. Bütün bunlar bu kitabın 2008 yılında ilgiyle, sorgulamalar ve duyarlı tepkilerle okurlarca kabul edilmesini mümkün kılmıştır.

Dahası, belli bir "seçkin medya", oldukça uzun süreden beri çok sayıda ulusal miti kaldırıp bir köşeye atmıştır. Gazeteci, köşe yazarı ve eleştirmenlerin bir kuşağı anne babalarının ideolojik referanslarını artık sürekli tekrarlamaya istekli değiller ve esin kaynaklarını New York ya da Londra'da aramayı tercih ediyorlar. İsrail'in kültürel alanı da küreselleşmenin saldırgan kuşatıcılığına maruz kaldı ve "kurucular kuşağı"nın beslendiği Siyonist efsaneleri bir yana attı.

"Post-Siyonizm" adıyla bilinen entelektüel akım, marjinal bir

konumda olsa bile, çeşitli bilgi alanlarında varlığını ortaya koydu ve geçmişin yeni temsillerine yolu açtı. Sosyolog, arkeolog, coğrafyacı, siyasetbilimci, dilbilimci ve hatta sinemacı İsrailliler egemen ulusal ideolojinin temellerini sarstılar. Ama bu fikir akımları "İsrail halkının tarihi" adındaki bilim dalına kadar henüz ulaşamadı. İbrani üniversitelerinde "tarih bölümleri" değil, (benim de mensubu olduğum bilim dalı) "genel tarih bölümleri"nin bulunması hiç de tesadüf değildir; bu nüans önemsiz değildir, çünkü bunun yanında ve tamamen ayrı bir şekilde, "İsrail halkının tarihi bölümleri" de bulunmaktadır. Bana en şiddetli saldırıları yöneltenler bu branşın mensuplarıdır ve onların temel eleştirisi, olgusal birkaç hatanın ötesinde, uzmanlık alanım Batı Avrupa'yken Yahudi tarihyazımını ele almamın gayrimeşruluğudur. Bununla birlikte, bugüne kadar bu itirazın Yahudilerin tarihini ele almış diğer "genel" tarihçilere yöneltilmemiş olması, Siyonizmin kutsal kavramlarını ihlal etmeme yönünde zımni bir hükmün varlığındandır. "Yahudi halkı", "ataların toprakları", "sürgün", "diaspora", "ülkeye çıkış" *(alyia)*, "İsrail toprağı" *(Eretz Israel)*, "toprağın kefareti" ve birçok başka kavram İsrail'in geçmişini inşa etmenin temel terimleridir ve bunlara başvurmayı reddetmek özün inkârı olarak kabul edilir.

Bütün bunları bu kitabı kaleme almadan önce biliyordum. "Yahudi bilgilerindeki eksikliğimin", "Yahudi halkının tarihsel özgüllüğü"nü görmekteki yetersizliğimin, kökenlerinin Kitabı Mukaddes'te olduğunu görmeyi reddedişimin ve "ezeli birliği"ni inkârımın yüzüme vurulacağını biliyordum. Bununla birlikte, Tel-Aviv Üniversitesi'nde bulunmak, ciltler yığınının ve belgeler kümesinin hemen yakınında olup da bunları okumamak, bana tarihçilik mesleğime ihanet gibi geliyordu. Bir profesör olarak Amerika Birleşik Devletleri'ne ya da Fransa'ya gitmek, oralarda Batı kültürü üzerine araştırma malzemesi derlemek, akademik huzurun ve iktidarın zevklerini tatmak ise elbette ki daha dinlendirici ve daha hoş olurdu.

İçinde yaşadığım toplumun kolektif belleğinin oluşumuna katkıda bulunan biri olarak, bu belleğin en belirgin yanlarına doğrudan müdahale etmek zorunda hissettim kendimi. Aslında, keşfettiğim şey ile İsrail'de –ama aynı zamanda dünyada da– geçmiş hakkında yürürlükte olan düşünce normları arasındaki mesafe okurlarımdan önce beni sarstı. Genellikle düşünme süreci tamamlanmadan önce yazmaya başlamamak gerektiği öğretilir; başka deyişle, yazmaya başlarken sonucun ne olacağını açık seçik bilmek gerekir (doktoramı tamamlamayı böyle başardım!).

Oysa bu kitap örneğinde, yazdığım her cümlede kendimi "sarsılmış" hissetim. Ulusal sorun hakkında Ernest Gellner'in, Benedict Anderson'ın ve başkalarının yol açtığı kavramsal devrimden yararlanırken, kullandığım malzemeler gözüme çiğ bir ışık altında göründü ve beni hayal etmediğim istikametlere yönlendirdi.

Şunu da belirtmenin zamanı: Bu araştırmada gerçekten yeni unsurlara rastlamadım; malzemenin neredeyse yarısı Siyonist ya da İsrailli tarihçiler tarafından zaten ortaya çıkarılmıştı. Fakat içlerinden bir bölümü hak ettikleri ilgiyi görmemişti, kimi unsurlar tarihyazımının altında saklı tutulmuştu ve başka veriler ise "unutulmuştu", çünkü oluşum halindeki ulusal belleğin ideolojik gereklerine uymuyorlardı. Bu kitapta aktarılan bilgilerin büyük bölümünün tarihsel araştırmanın dar çevresi içinde bilinmesi ve yayılması, ama resmi ve pedagojik bilginin yoluna asla sokulmamış olması şaşırtıcıdır. Benim kişisel katkım bu tarihsel bilgiyi yeni temeller üzerinde düzenlemekten ve sürekli geri dönüp baktığım eski belgeler üzerinde birikmiş tozu temizlemekten ibaretti. Vardığım sonuçlar, gençliğimde –hatta olgunluğumda bile– bana öğretilenden tamamen farklı bir anlatı ortaya çıkardı.

Haklı olarak bu kitabın "Siyonizm yanlısı olmadığı" söylenebilir; gerçekten de ne ulusal bir bakış açısından yazdım ne de ulusallık-karşıtı bir ideolojiden beslendim. Ben kendimi "Antisiyonist" olarak tanımlamıyorum, çünkü bu niteleme yıllar içerisinde İsrail devletini külliyen reddetme anlamına gelir oldu. Bununla birlikte, kendimi Siyonist olarak görmeyi de reddediyorum, bunun da nedeni gayet basit: Günümüzde "Siyonizm" terimine verilebilecek asgari anlam, İsrail devletini, burada yaşayan tüm yurtaşların devleti değil, tüm dünyadaki Yahudilerin devleti olarak tanımayı gerektiriyor. Dolayısıyla –ve daha iyi bir tanım bulamadığımdan– "post-Siyonist" terimini kendime uygun buluyorum; gerçekten de, Siyonist girişimin sonuçlarının bir bölümünü, yani bir İsrail toplumunun oluştuğunu tarihsel olgu olarak kabul ediyorum. Bununla birlikte, toprak yayılmacılığı ve kolonizasyon girişiminin önünün kesilmesini derinden arzuluyorum, ama aynı zamanda ve özellikle, bu devletin etnik-merkezci ve antidemokratik karakterinin değişmesine katkıda bulunmayı da umuyorum.

Kitabın tanıtım toplantıları vesilesiyle, Kudüs yakınlarında, işgal altındaki topraklarda bulunan El-Kuds Üniversitesi'ne davet edildim. Konferanstaki fikir alışverişleri sırasında güçlü bir şekilde sorguya çekildim: Siyonizmin mitlerini dinamitleyen ve kolonizasyon teşebbüsünü meşru olmaktan çıkaran bu kitabı yaz-

dıktan sonra, İsrail'de yaşamaya ve İsrail'in Filistinler tarafından tanınmasını talep etmeye hâlâ nasıl devam edebiliyordum? Savunma siperlerimden çıkarak anında cevap verdim: Tecavüzden doğan çocuğun da yaşama hakkı vardır. Bir trajedi, yeni trajediler yaratarak düzeltilemez. Bize düşen görev, çocuğa hangi koşullarda doğduğunu öğretmek ve babası gibi davranmasını önlemektir. Ortadoğu'daki çatışmada sorun, evladın, doğumuna öncülük etmiş eylemleri sürdürmesi ve yenilemesidir; bu nedenle, tarihsel bir uzlaşma ihtimali sürekli azalmaktadır.

Geçmişe dair herkesin benimsediği yalanları açığa çıkarmak: "Yüksek riskli" bu pedagojik misyonu üstlenen tarih profesörleri İsrail'de ne yazık ki çok az sayıda. Bu nedenle, bu kitabı yazmadan İsrail'de yaşamaya devam etmek benim için giderek daha güç oluyordu. Kitapların dünyayı değiştirebileceğini düşünmüyorum, ama dünya değişmeye başlarken yeni kitaplar aranacağını sanıyorum. Saflıkla ya da kibirle yanılmaktan kendimi korumaya çalışarak, bu kitabın da onlar arasında olacağını umut etmekteyim.

Önsöz

Bellek yığınlarının karşısında

> Ulus [...] atalarına dair ortak bir yanılgı ile komşularına dair ortak bir tiksintinin birleştirdiği kişiler grubudur.
>
> Karl W. Deutsch,
> *Nationalism and its Alternatives*, 1969

> Halk türkülerini dinlerken, biraz da çakırkeyifsem eğer, ağlayan biri olmasaydım, milliyetçilik üzerine bu kitabı yazamazdım [...].
>
> Ernest Gellner, "Responses to critiques", 1996

Bu kitap sadece kurguya dayalı bir eser değildir; bir tarih denemesi olmayı fazlasıyla arzulamaktadır. Bununla birlikte, hayal gücünün bir ölçüye dek serbest kaldığı, anılardan beslenen çok sayıda anlatıyla başlamaktadır. Yaşanmış deneyim, az çok gizlenerek, araştırma yazılarının kulislerine daima ustalıkla sokulur; bastırılmış ve sıkıştırılmış halde de olsa teorinin kalın kıvrımları içinde fark edilebilir.

Bu eserin başlangıcında, yaşanmış birkaç anı bilerek gün ışığına çıkarılmıştır: Bunlar, yazarın hakikat arayışında –bu hedefin yanıltıcı niteliğinin gayet bilincindedir– kullandığı bir tür tramplen olmuştur.

Burada sunulan durum ve karşılaşmaların tasvirindeki kesinlik şüphelidir; hangi mürekkeple yazıldığı bilinmediğinden bireysel belleğe bütünüyle güvenilemeyeceğinin farkında olduğumuzdan, bunları kısmen hayali anlatılar olarak kabul edebiliriz. Bu anlatıların kâh ironik kâh melankolik yankıları, bu kitapta sunulan temel tezlere çerçeve olarak hizmet edecektir ve okur bu tezlerin anlatılarla olan muhtemelen rahatsız edici ilişkisini yavaş yavaş keşfedecektir. Birbirinden ayrılmazcasına iç içe girmiş olan ironi ile hüznün yankıları, İsrail'deki kimlik politikası uygulamasına ve tarihsel kaynaklarına yönelik eleştirel bir anlatının fondaki hafif müziğini oluşturmaktadır.

Hareketli kimlik ve Vaat Edilmiş Toprak

Birinci anlatı: Göçmen iki büyükbaba

Adı Şolek'ti, daha sonra İsrail'de Şaul oldu. 1910 yılında Polonya'da Lodz'da doğmuştu. Babası Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda İspanyol gribine kurban gitti. Bunun üzerine annesi şehirdeki bir dokuma fabrikasında işçi olarak güç koşullarda çalışmak zorunda kalınca üç çocuğundan ikisi Yahudi cemaatinin yardım ocaklarından birine yerleştirildi. Yalnızca en küçük oğlu Şolek annesinin yanında kaldı. Birkaç yıl boyunca Talmud okuluna devam ettiyse de annesinin yoksulluğu nedeniyle sokağa itildi ve daha küçük yaşta çeşitli dokuma atölyelerinde çalışmaya başladı. Polonya'daki tekstil sanayiinin önemli merkezi olan Lodz'un gerçeğiydi bu.

Fazlasıyla basit nedenler onu anne babasından miras kalan ata yadigârı dini inançlardan kurtulmaya yöneltti. Babasının ölümünün hemen ardından annesinin ekonomik konumu iyice kötüleşmiş, mahalle sinagogunun da en alt mertebelerine itilmişti: Toplumsal saygınlık yitimi, Kitabı Mukaddes'in uzaklaşması anlamına da geliyordu. Geleneksel toplumlarda yürürlükte olan hiyerarşik bir tunç yasasına göre mali sermaye bakımından yoksullaşmaya neredeyse her zaman sembolik sermayenin mertebe yitimi eşlik ediyordu. Genç adam bu yerinden edilişten payına düşeni aldı ve bir süre sonra kendini ibadet mekânının tamamen dışında buldu! Bu şekilde dini terk etmek büyük şehirlerdeki Yahudi mahallelerinde yaşayan gençler arasında oldukça yaygındı. Genç Şolek aniden kendini evsiz ve inançsız buluverdi.

Ama bu uzun sürmedi! O dönemde oldukça yaygın bir durum olan komünist harekete katılması, Polonya nüfusunun çoğunluğuna kültürel ve dilsel düzlemde yakınlaşmasını sağladı. Şolek bir süre sonra devrimci bir militan oldu. Hayal gücü, zihnini şekillendiren sosyalist bakış açısından beslendi; gündelik çalışmasının aşırı yoruculuğuna rağmen, bu bakış açısı sayesinde okumayı ve düşünmeyi öğrendi. Komünist örgütlenme onun için koruyucu bir sığınak oldu, ama aynı zamanda yıkıcı komplolar örgütlemekten suçlanarak hapse atıldı. Altı yıl hapis yattı. Bu yıllar boyunca, diploma alamadıysa da, özellikle eğitim ve öğrenim alanını genişletti. Karl Marx'ın *Kapital*'ini hazmetmeyi başaramamış olsa bile, Friedrich Engels ile Lenin takma adlı Vladimir İlyiç Ulyanov'un popüler yazılarına gerektiği gibi hâkim olmayı başardı. Çocukken dini ilkokulu (*heder*) bitirememiş olan ve annesinin arzusu olan

haham okuluna (*yeşiva*) giremeyen Şolek Marksist olmuştu.

Aralık 1939 kışında Şolek, genç eşi ve baldızıyla birlikte, Polonya'nın yarısını işgal eden Kızıl Ordu'yu karşılamak için doğuya doğru kaçan göçmen dalgası arasındaydı. Birkaç gün önce, Lodz'un anayol ağzında, asılmış üç Yahudi'yi kendi gözleriyle görmüştü: İçki âleminden gelen Alman askerlerinin keyfi bir eylemiydi bu. Annesini yanına almamıştı. Onun yaşlı ve çok zayıf olduğunu söyleyecekti çok sonraları: Tekstil işçisi olan annesi o yıl elli yaşına basmıştı. Yılların ve sefaletin yıprattığı kadın gettodan kamplara götürülen ilk gruptaydı ve gaz odalarının icadından önceki ilkel ve yavaş işleyen bir imha teknolojisi olan "gaz kamyonları"na bindirilmişti.

"Parti"ye militanca bağlılığı sayesinde sağlam bir politik duruşu olan Şolek, Sovyetler'in işgal ettiği bölgeye ulaştığında, özellikle komünist partiye bağlılığını gizlemesi gerektiğini anladı: Stalin, kısa bir süre önce, Polonya'daki partinin yöneticilerini ortadan kaldırmamış mıydı? Böylece, eski ve yeni Yahudi kimliğini bildirerek yeni Alman-Sovyet hududunu aştı. O dönemde SSCB, gerçekten de, Yahudi göçmenleri kabul eden tek devletti. Bu Yahudilerin büyük çoğunluğunu Asya'daki cumhuriyetlere naklediyordu. Şolek ve eşi, böylelikle, şans eseri, uzaktaki Özbekistan'a gönderildiler. Baldızı onlar kadar şanslı değildi: Eğitimli ve çok dilli biri olduğundan lütufkâr bir muameleden yararlandı ve "uygarlaşmış" ama ne yazık ki henüz "Yahudi-Hıristiyan" adını almamış Avrupa'da kalmasına izin verildi. 1941 yılında Nazilerin eline düştü ve imha kamplarına gönderildi.

Şolek ve karısı 1945 yılında Polonya'ya geri döndü. Fakat Polonya, Alman ordusunun geri çekilmesinden sonra bile kendi Yahudilerini "kusmaya" devam ediyordu. Polonyalı komünist Şolek (maruz kaldığı bahtsızlıklara rağmen komünizm hâlâ onun umut sığınağı olmaya devam ediyorsa eğer) bir kez daha vatansız kalmıştı. Karısı ve iki küçük çocuğuyla birlikte, tamamen yoksul bir halde, kendini Bavyera dağlarındaki bir mülteci kampında buldu. Orada kardeşlerinden birine rastladı. O, Şolek'in tersine, komünizmden nefret eden ve Siyonizme sempati duyan biriydi. Tarihin cilvesine bakın ki, Siyonist kardeş Kanada'ya giriş vizesi elde ederek ömrünün geri kalanını Montreal'de tamamlarken, Şolek ve ailesi Yahudi Ajansı tarafından Marsilya'ya kadar götürüldü, oradan da 1948 yılı sonunda Hayfa'ya gitmek üzere gemiye bindiler.

Şolek şimdi İsrail'de gömülü. Asla gerçekten İsrailli olmasa da İsrail'de uzun süre Şaul adıyla yaşadı. Kimlik kartında bile İsrail-

li olduğu yazılı değildi: Bu belgede devlet onu, ulusal ve dini kimlik olarak Yahudi kabul etmekteydi, çünkü 1960'lı yıllarda yurttaşlar, en iflah olmaz inançsızlar da dahil, bu dinle kaydediliyordu. Şolek bir Yahudi'den ziyade daima komünist olarak kaldı, Polonyalıdansa bir "Yidiş"ti o. Kendini İbranice ifade etmeye çalıştıysa da bu dil ona uymuyordu: Ailesiyle ve yakın dostlarıyla Yidiş dilinde iletişim kurmaya devam etti.

Orta Avrupa'nın "Yidiş Diyarı"nı ve savaş öncesi dönemde orada kaynaşan devrimci dünyayı özlemişti. İsrail'de sanki bir başkasının toprağını elinden almış duygusu içindeydi: Belki tercih şansı yoktu, ama yine de bir tür hırsızlık gibiydi bu. Kendini yabancı hissediyordu, kendisi gibi "Yidiş"leri küçümseyen *sabra*'lar[1] karşısında olmasa da, doğayla ilişkisinde yabancıydı: Çöl rüzgârları onu rahatsız ediyordu, Lodz sokaklarını kaplayan kalın karı çok özlüyordu. Polonya'nın karı anılarında giderek eriyordu, bakışları sönüp gittiğindeyse bu kar tamamen yok olmuştu. Mezarının başında eski yoldaşları *Enternasyonal*'i söylediler.

Bernardo 1924 yılında Barcelona'da doğdu. Çok sonraları onu Dov diye çağıracaklardı. Bernardo'nun annesi, tıpkı Şolek'inki gibi, ömrü boyunca dindar kaldı (sinagoga değil ama kiliseye gidiyordu). Buna karşılık babası ruhsal metafizikle her türlü ilişkiyi çok uzun süre önce kesmiş biriydi; isyancı Barcelona'nın sayısız maden işçisi gibi o da anarşist olmuştu. İç Savaş patlak verdiğinde anarko-sendikalist kooperatifler genç cumhuriyete destek verdiler ve hatta bir süre Barcelona'da iktidarı ellerinde tutmayı bile başardılar. Fakat Francocu güçler akın etmekte gecikmemişti. Genç Bernardo şehrin kenar mahallelerindeki son çatışmalarda babasının yanında yer aldı.

İç Savaş'ın bitmesinden yıllar sonra Franco'nun ordusuna girmesi rejimle ilişkilerini düzeltmedi: 1944 yılında silahıyla birlikte ordudan firar etti ve Pireneler'e sığındı. Rejimden kaçmaya çalışan muhaliflerin yardımına koştu ve Amerikan birliklerinin gelmesini sabırla bekledi. Mussolini ile Hitler'in acımasız müttefikini devirmeye geleceklerinden emindi. "Demokrat kurtarıcılar", Bernardo'yu büyük şaşkınlığa düşürerek, İspanya'ya müdahale etmediler. Böylelikle onun da hududu aşmaktan ve vatansız olmaktan başka seçeneği kalmamıştı. Fransa'da maden ocaklarında çalıştı, ardından kaçak yolculuk yaparak Meksika'ya ulaşmaya çalıştı. New York'ta tutuklandı ve hapis yattıktan sonra gerisingeri Avrupa'ya sürüldü.

1. İsrail doğumlu Yahudi. (ç.n.)

O da 1948 yılında Marsilya'daydı ve tersanelerinde bir iş bulabildi. Mayıs ayında bir akşam rıhtımdaki bir kafede coşkulu bir grup gençle birlikte bir masada oturuyordu. Bu coşkulu dostluk ortamında genç "maden işçisi" çiçeği burnundaki İsrail devletindeki "kibbutz"un, hâlâ özlemini çektiği Barcelona'nın devrimci kooperatiflerinin aşikâr devamı olduğuna ikna oldu. Yahudilikle ya da Siyonizmle bir alakası yokken, yasadışı göçmenlerle dolu bir gemiye binerek Hayfa istikametine doğru yola çıktı. Oradan da, doğrudan, muharebelerin sürdüğü Latrun Bölgesi'ne götürüldü. Birçok kişinin tersine, sağ salim döndü ve hemen ardından, bir ilkbahar akşamı Marsilya Limanı'nda hayalini kurduğu "kibbutz"a kavuştu. Orada ömür boyu eşi olacak kadına rastladı: Nikâhlarını, birçok başka çiftinkiyle birlikte, bir haham alelacele kıydı. O dönemde hahamlar görevlerini sessizce yerine getiriyorlar ve müstakbel eşlere hiç soru sormuyorlardı.

İçişleri Bakanlığı bir aksilik sonucu hata işlendiğini fark etmekte gecikmedi: Artık Dov adını kullanan Bernardo Yahudi değildi. Evlilik iptal edilmedi, ancak Dov, kimliğini kesin olarak aydınlatmak amacıyla resmi bir mülakata davet edildi. Başında kocaman bir siyah kippa bulunan görevli onu kabul etti. O dönemde İçişleri Bakanlığı'nda egemen olan Mizrahi mezhepli Siyonist akım, "ulusal-dini parti"den kaynaklanıyor olsa da, ılımlı davranıyor ve "ulusal topraklar" konusunda olduğu kadar kimlik tanımında da taleplerini henüz sınırlı tutuyordu.

Bu davet sırasında aşağı yukarı şöyle bir konuşma cereyan etti:

"Yahudi değil misiniz?" diye sordu görevli.

"Yahudi olduğumu hiçbir zaman söylemedim" karşılığını verdi Dov.

"Kimlik kartınızdaki ibareyi değiştirmek gerek."

"Sorun yok, değiştirin!" cevabını verdi Dov.

"Hangi milliyettensiniz?" diye sordu kâtip.

Dov tereddüt etti: "İsrailli."

"İmkânsız bu! Böyle bir şey yok" diye kestirip attı görevli.

"Neden?"

"Çünkü İsrail ulusal kimliği yok" diye iç çekti İçişleri Bakanlığı görevlisi, sonra da ekledi:

"Nerede doğdunuz?"

"Barcelona'da."

"O halde, İspanyol milliyetindensiniz" diye ileri sürdü memur gülümseyerek.

"Ama ben İspanyol değilim! Ben Katalan'ım ve İspanyol olarak

kayda geçmeyi reddediyorum; ben 1930'lu yıllarda babamla birlikte bunun için mücadele ettim!"

Görevli alnını kaşıdı; tarih bilgisi pek fazla değildi ama kişilere saygısı vardı: "O halde 'Katalan milliyeti' diye yazalım."

Cevap coşkuluydu: "Mükemmel!"

Böylece İsrail Katalan ulusal kimliğini dünyada ilk kabul eden devlet oldu.

"Pekâlâ bayım, şimdi de dininiz nedir?" diye devam etti memur.

"Ateistim."

"Ben bunu yazamam. İsrail devleti bu cevabı öngörmedi. Annenizin dini nedir?"

"Ben yanından ayrıldığımda hâlâ Katolik'ti."

"O halde 'Hıristiyan dini' yazacağım" diye belirtti memur; üstünden yükü atmıştı.

Dov, soğukkanlı biri olmasına rağmen, sabırsızlanmaya başlıyordu:

"Hıristiyan olduğumu belirten bir kimlik kartı istemiyorum ben! Bu yalnızca benim inançlarıma aykırı olmakla kalmaz, babamın anısına da saygısızlık olur, o bir anarşistti ve İç Savaş sırasında kiliseleri yaktı."

Memur, yeniden tereddüt geçirdikten sonra, nihayet bir çözüm buldu. Dov bürodan elinde mavi renkli bir kimlik kartıyla çıktı. Kartta, siyah harflerle milliyeti ve dini yazıyordu: Katalan.

Yıllarca Dov kendisinin sıradışı "ulusal ve dinsel kimliği"nin kızlarına zarar vermesinden çekindi. Çünkü İsrail okullarında öğretmenler öğrencilerine sürekli "Biz Yahudiler" diye hitap ediyorlardı; öğrenciler arasında kendilerini "seçilmiş halk"a mensup kabul etmeyen birilerinin olabileceğini ya da anne babalarının böyle olabileceğini dikkate almıyorlardı. Dov'un dinsizliğini kesin olarak ifade etmiş olması ve sünnet olmasına eşinin muhalefeti Yahudi kabul edilmesini engelledi; hatta bir dönem "Katolikliğe dönmüş İspanyol Yahudileri"yle arasında hayali bir soy ilişkisi bulmaya bile çalıştı. Kendisi Yahudi olmadığı için, yetişkin kızlarının resmi kabul görmediklerini fark edince, inanç değiştirmiş bu Yahudilerden geldiği fikrini de kesin olarak terk etti.

Neyse ki *kibbutzim* mezarlıklarında "yabancı"lar, İsrail'deki diğer yerleşimlerdeki dini kuralların gerektirdiği gibi, mezarlık duvarının öte tarafına ya da Hıristiyanlara ayrılmış yerlere gömülmüyordu. Dov kibbutzun diğer üyeleriyle birlikte yatmaktadır. Öldükten sonra kimlik kartı bulunamadı; yine de son yolculuğuna çıkarken onu yanına almadığı kesindir.

Bir süre sonra, Şolek ve Bernardo'nun, bu iki göçmenin İsrailli kız torunları doğdu. Bunların babası aşağıdaki hikâyedeki "yerli halktan" iki kişiyle dostluk bağı kurdu.

İkinci anlatı: "Yerli halktan" iki dost

Bu anlatıda sözü geçen iki kişi de Mahmud adıyla anılmaktadır. İlk Mahmud 1945 yılında Yafa'da doğdu. 1950'li yıllarda Arapların yaşadığı birkaç mahalle hâlâ varlığını sürdürüyordu; bunlar, 1948 çarpışmaları sırasında Gazze'ye gitmek üzere mahallelerini terk etmemiş ve burada kalmalarına izin verilmiş Araplardı. Mahmud, buraya yerleşmiş Yahudi göçmenlerin neredeyse yeniden iskân ettiği şehrin yoksul ara sokaklarında büyüdü. "Üçgen"[2] bölgesindeki ve Celile'deki yakınlarının tersine, Yafa'daki Filistinliler az sayıdaydı ve tecrit edilmişlerdi. Asıl nüfus özerk bir kültürün gelişmesine imkân tanımayacak kadar az sayıdaydı ve buraya yeni göç etmiş olan nüfus da onları içine almayı reddetmişti.

Bu durumda, Yafa'daki dar Arap gettosundan çıkmayı sağlayan yollardan biri İsrail Komünist Partisi olmuştu. Mahmud komünist gençlik hareketine katıldı. Burada kendi yaşında "sıradan" İsrailliilerle tanıştı. Bu buluşmalar sayesinde bir yerden başka bir yere gidebildi, o dönemde hâlâ sınırlı olan "İsrail toprağı"nı tanıyabildi ve düzgün bir şekilde İbranice konuşmayı öğrendi. Aynı zamanda kültürel ufkunu da, Arap okulunda edindiği cılız eğitimin ötesinde genişletti. Polonya'daki Şolek gibi o da Engels'i ve Lenin'i inceledi ve bütün dünyanın komünist yazarlarını okumaya canla başla girişti. Yoldaşlarının yardımına koşmaya her zaman hazır biri olan Mahmud'a İsrailli eğitmenleri çok değer veriyordu.

Mahmud kendisinden bir yaş küçük İsrailli bir delikanlıyla dost oldu. Onunla ortak bir dil tutturmuş, Yafa sokaklarındaki hareketli yaşama göğüs germesine yardım etmişti. Mahmud'un sağlam yapısı genç arkadaşına güven telkin ederken, İsrailli gencin keskin dili de zaman zaman Mahmud'un işine yarıyordu. İki oğlan arasındaki işbirliği giderek büyüdü: En gizli sırlarını birbirlerine açtılar. Mahmud dostuna, topluma gerçekten entegre olabilmek için adının "Moşe" olmasını isteyeceğini itiraf etti. Akşamları sokaklarda dolaşırlarken, Mahmud kimi zaman kendini Moşe diye tanıtıyor, dükkân sahiplerini ve işportacıları kandırmayı başarıyordu. Fakat bu ödünç kimliği kalıcı kılmanın imkânsızlığıyla sonunda daima yeniden Mahmud oluyordu. Gururu kendi kimliğini tamamen terk etmesine izin vermiyordu.

2. İsrail'deki Arap yerleşimlerine verilen ad. (ç.n.)

Mahmud askerlik hizmetinden muaf tutulma ayrıcalığına sahipti. Buna karşılık arkadaşı askeri birliğe katılma celbi alınca, bu durum iki dosta bir ayrılık tehdidi gibi geldi. 1964 yılının bir cumartesi akşamı, ikisi birlikte Yafa'nın güzel plajında otururken geleceklerini hayal ettiler. Yarı şaka yarı ciddi tartışmaları sırasında, genç delikanlı askerden döner dönmez uzun bir dünya turuna çıkmaya karar verdiler. Kim bilir, şans yüzlerine gülerse bir daha İsrail'e de dönmezlerdi! Orada, dünyanın sonsuz büyüklüğü içinde bölünmez düşler yaratan küçük bir fabrika kuracaklardı! Bu ortak yazgı projesine güç ve gösteriş katmak için, ergenlerin yaptığı gibi kanla ant içtiler.

Mahmud arkadaşının askerliğinin bitmesini iki buçuk yıl bekledi. Arkadaşı askerden geldiğinde değişmişti: Âşık olmuştu, güçlü duygularla bağlandığını hissediyordu. Altüst olmuş bir haldeydi: Dünya turu vaadini unutmamıştı fakat tereddüt geçiriyordu. Çok hareketli Tel-Aviv onu cezbediyordu; bütün bu ısrarlara direnmesi güçtü. Mahmud sabırla bekledi, ama sonunda arkadaşının hareketli İsrail yaşamına fazlasıyla bağlı olduğunu, buradan kopmaya hazır olmadığını anladı. Bunun üzerine daha fazla beklememeye karar verdi, biriktirdiği üç beş kuruşu bir araya getirdi ve yola koyuldu. Avrupa boyunca uzun bir yolculuğa çıktı ve İsrail'den giderek daha fazla uzaklaştı. Sonunda Stockholm'e vardı. Orada, o zamana kadar hiç tanımadığı soğuğu ve karı keşfetti. Ortama uyum sağlamak için elinden geleni yaptı, birçok güçlükle karşılaştı. Asansör tamircisi olarak bir iş buldu ve bu alanda uzmanlaştı.

Uzun kuzey gecelerinde içine Yafa'nın özlemi çöküyordu. Evlenmek istediğinde, vaktiyle vatanım dediği topraklara geri döndü (tarih, o üç yaşındayken başka bir karar vermişti). Orada kendine bir eş buldu ve birlikte bir yuva kurmak üzere İsveç'e geri geldiler. Böylece Yafa'nın Filistinlisi İskandinav oldu ve İsveççe de çocuklarının dili oldu; onlar da tüm göçmen çocuklarının yaptığı gibi yeni anadillerini annelerine öğrettiler.

Mahmud günün birinde kendisine Moşe deneceği hayalini terk edeli uzun süre oldu.

Diğer Mahmud 1941 yılında Akka yakınlarındaki –artık var olmayan– küçük bir köyde doğdu. 1948 yılında mülteci oldu: Ailesi çarpışmalar sırasında Lübnan'a doğru kaçtı ve doğum yeri haritadan silinirken, bu köyün harabeleri üzerine bir Yahudi tarım kooperatifi (*moşav*) kuruldu. Bir yıl sonra, aysız bir gecenin yar-

dımıyla aile Celile'deki Cedeyde köyünde bulunan akrabalarının yanına gelip yerleşti. Böylece Mahmud yıllar boyunca İsrailli yetkililerin "varlar-yoklar" olarak niteliediklerinden biri, yani vatanlarına geri dönmüş fakat topraklarını ve mallarını yitirmiş olanlar arasında sayıldı. Bu Mahmud hayal peşinde koşan, hayal gücü gelişkin bir çocuktu, öğretmenlerini ve arkadaşlarını sürekli etkiliyordu. İlk Mahmud gibi o da hızla komünist harekete katıldı, gazeteci ve şair oldu. O dönemde, İsrail'de Yahudi-Arap karma nüfusun en kalabalık olduğu şehir Hayfa'ya yerleşti. O da orada "samimi" genç İsraillilerle karşılaştı. Eserleriyse giderek büyüyen bir kitleyi coşturuyordu. 1964 yılında, cüretkâr şiirlerinden biri olan "Kimlik Kartı" genç Arap kuşağını sarstı. Şiirin yankıları İsrail sınırlarının çok ötesinden duyuldu. Şiir İsrail İçişleri Bakanlığı'ndaki memura hitap eden gururlu bir seslenişle başlıyor:

Kaydet beni kütüğe!
Ben Arap'ım
Kimlik kartımın numarası: elli bin
Çocuk sayısı: sekiz
Dokuzuncusu yolda [...] yaz bitiminde doğacak!
Öfkelendin, değil mi?

İsrail Yahudi olmayan yurttaşlarına, uyruklarının "İsrailli" ya da "Filistinli" olarak değil, yalnızca "Arap" olarak belirtildiği bir kimlik kartı taşımayı dayatmıştı. Tuhaf ama İsrail dünyada yalnızca Katalan uyruğunun değil Arap uyruğunun da tanındığı tek yerdir! İsrail'de kalan "yerli halktan" sakinlerin artan sayısı sonraki yıllarda ülkenin politik yetkililerini kaygılandırmaya devam edecektir; şair bunu 1964'te gayet iyi hissetmişti.

Mahmud bir süre sonra yıkıcı bir unsur haline geldi: 1960'lı yıllarda İsrail *şehitlerden* çok şairlerden çekiniyordu. Sık sık hapse atıldı, evinde gözaltında tutuldu; daha sakin dönemlerdeyse polis izni olmadan Hayfa'dan ayrılması yasaklandı. Mahmud bütün bu tedirginliklere ve baskılara her türlü şiirden yoksun Stoacı bir soğukkanlılıkla katlandı. Hayfa'daki Vadi Nisnas'ta bulunan evinde ziyaretine yaya gelen dostları sayesinde bu hapis cezasından teselli buluyordu.

Arkadaşları arasında Yafalı genç bir komünist de vardı: Arapça bilmiyordu ama Mahmud'un çevrilmiş birkaç şiiri hayal gücünü kışkırtmış ve onda yazma eğilimi doğurmuştu. Askerliğini bitirir bitirmez şairi defalarca ziyaret etmişti; onunla tartışmaları müca-

deleyi sürdürme yönündeki kararlılığını güçlendirmiş ve sağlamlaştırmıştı. Ayrıca, olgunlaşmamış ve bulanık şiirler yazmaktan da hızla vazgeçmesinde etkisi olmuştu.

Genç adam 1967 yılı sonunda Hayfa'ya geri geldi. Kudüs'ün alınmasıyla sonuçlanmış savaşlara katılmıştı. Düşmana ateş açmak ve itaatkâr sivilleri ürkütmek zorunda kalmıştı. İsrail zafer sarhoşluğu içindeydi, Araplar aşağılanmıştı. Kendini rahatsız hissediyordu ve savaşın mide bulandırıcı kokusunu soluyordu. Uzaklara gitme, her şeyi terk etme arzusuyla yanıp tutuşuyordu, fakat daha önce, hayran olduğu şairi son bir kez daha görmek istemişti.

Asker kutsal şehirde dövüşürken, Mahmud bir kez daha tutuklanmış ve Hayfa'nın sokaklarından hapishaneye kadar götürülmüştü. Serbest bırakılıp evine geri dönebildiğinde asker gelip onu buldu. Birlikte "uykusuz bir gece" geçirdiler: Alkolün buharı ve sigara dumanları pencereleri buğulandırıyordu. Şair genç hayranını orada kalmaya, direnmeye, yurtdışına gitmemeye, ortak vatanlarını terk etmemeye ikna etmeye çalıştı. Asker zafer çığlıklarından duyduğu tiksintiyi, umutsuzluğunu, üzerine kan saçılmış bu toprak karşısındaki yabancılaşma duygusunu ifade etti ve sonuçta bütün varlığıyla kustu. Ertesi gün, öğleye doğru, ev sahibi tarafından uyandırıldı. Ev sahibi şafak vaktinde, "Rüyasında Beyaz Zambak Gören Asker"e yazdığı şiiri ona tercüme etti.

[...] Anlıyor ki vatan –bana öyle dedi–
Annesinin yaptığı kahveyi içmek
Ve akşam olduğunda eve dönmektir.
Peki ya toprak diye sordum ona,
Tanımıyorum toprağı dedi bana [...].

1968 yılında, uyguladığı şiddetin kefaretini ödemeye çalışan İsrailli bir asker üzerine, muharebelerin ortasında nirengi noktasının yitimi üzerine, bir başka halkın topraklarının fethine katıldığı için yaşanan suçluluk duygusu üzerine bir Filistinlinin yayımladığı şiir Arap dünyasında ihanet olarak karşılandı: Böyle bir İsrailli asker olamaz! Hayfalı şair şiddetli eleştirilere uğradı ve hatta Siyonist düşmanla "kültürel işbirliği" yapmakla bile suçlandı. Fakat bu durum uzun sürmedi. Prestiji giderek büyüyordu ve bir süre sonra İsrail'deki Filistinlilerin direnişinin sembolü oldu.

Sonunda asker ülkeyi terk etti. Polis baskısına, gündelik hayattaki aşağılanmalara ve alaylara katlanamayan şair de ardından. İsrailli yetkililer onu kuşkulu yurttaşlığından yoksun bırakmakta

acele ettiler: Bu saygısız gevezenin, kimliksiz olması gerekirken, kendi kimlik kartını kendisinin basmış olduğunu unutmamışlardı.

Şair bir metropolden bir diğerine yolculuk ederken, ünü de giderek artıyordu. Oslo Anlaşmaları'nın başlangıç döneminde, sonunda geri dönüp Ramallah'a yerleşmesine izin verildi. İsrail'e girmesi yasaklandı. İsrail güvenlik yetkilileri, yakın bir dostunun cenaze töreni vesilesiyle rıza gösterdiler: Çocukluğunun geçtiği toprakları görmesine birkaç saatliğine izin verildi. Patlayıcı taşımadığına kanaat getirildiğinden, kısa süreli birkaç ziyaret daha yapabildi.

Asker ise yıllarca Paris'te yaşadı, eğitim gördü; dolaşmayı sevdiği sokakların güzelliğine rağmen sonunda buradan vazgeçti. Büyüdüğü şehre duyduğu özlem yabancılaşmasını aşıyordu: Kimliğinin oluştuğu bu ıstıraphaneye geri döndü. "Yahudi devleti" olduğunu ileri süren vatanı onu hoş karşıladı.

Fakat bu vatan, tıpkı o askerin adının Moşe olmasını isteyen gençlik arkadaşına davrandığı gibi, orada doğmuş olan yıkıcı şaire de yer açamayacak kadar dar olduğunu ileri sürdü.

Üçüncü anlatı: Yahudi (olmayan) iki öğrenci

Doğduğunda büyükannesinin adını aldı: Gisèle. Büyüdüğü ve öğrenim gördüğü şehir, 1957 yılının Parisi'ydi. Afacan bir çocuktu, baskılara kolay katlanamıyordu, isyana çok yatkındı. Bu eğilimine rağmen, belki de bu eğilim sayesinde, öğretmenleri için katlanılmaz biri olsa da parlak bir öğrenciydi. Anne babası aşağı yukarı bütün arzularını yerine getiriyordu, aniden ortaya çıkan İbranice öğrenme arzusu da dahil. Onlar Gisèle için bir bilim mesleği öngörmüşlerdi, fakat o kesinlikle gidip İsrail'de yaşamaya kararlıydı. Bu arada Sorbonne'da felsefe öğrenimi görüyor, buna paralel olarak Yidiş ve İbrani dili öğreniyordu: Tanıyamadığı büyükannesinin dili olduğu için Yidiş; günün birinde doğacak çocuklarının dili olacağını hayal ettiği için de İbranice.

Kamplarda tutsak edilen babası Alman mahkûmlar sayesinde hayatta kalabilmiş ve böylece savaşın sonunda Paris'e geri dönebilmişti. Oğluyla aynı zamanda tutuklanan büyükanne Gisela ise geri dönmedi: Doğrudan doğruya Drancy'den Auschwitz'e sürülmüştü. Özgürlük sonrası Gisèle'in babası Sosyalist Parti'ye (SFIO) katıldı ve orada eşi olacak kadınla karşılaştı, onların birleşmesinden iki kız doğdu.

Gisèle daha lisedeyken ateşli bir anarşist oldu ve Mayıs 1968'in son kalıntıları olan küçük gruplara katıldı. On yedi yaşında yeni bir keskin dönemeç yaşandı: Siyonist oldu. Alman işgali sırasında-

ki Yahudilerin yazgısı üzerine 1970'li yıllarda Fransızcada pek az anlatı yayımlanmıştı. Gisèle bu döneme dair genel eserlerle yetinmek zorunda kaldı. Hepsini açgözlülükle yutuyordu. Kamplardan kurtulan çok sayıda kişinin İsrail'e gittiğini biliyordu. Büyükannesinin ise öldüğünü bildiğinden, bu acıları çekmiş Yahudi kadınlarıyla karşılaşmak istedi. İsrail'e göç etmeye (*aliya*) hazırlandı.

1976 kışı boyunca Paris'teki Yahudi Ajansı'nda yoğun bir şekilde İbranice öğrenmeye girişti. Öğretmen sinirli ve alıngan bir İsrailliydi. Gisèle sürekli sorularıyla ve karmaşık fiillerde kimi zaman yaptığı çekim hatalarını vurgulama tarzıyla onu sinirlendirme meziyetine sahipti. Yine de, bütün sınıfın en yetenekli öğrencisi olduğunu göstererek öğretmenin merakını cezbetmişti.

Yıl sonuna doğru Gisèle derslere gelmemeye başladı. İbranice öğretmeni bu duruma şaşırdı ve sınıftaki tartışmalar sırasında istemeden onu incitmiş olmaktan kaygılandı. Haftalar geçti, dersler sona eriyordu. O sırada Gisèle aniden yeniden ortaya çıktı, hiç olmadığı kadar gururluydu, ama bakışlarında hüzünlü bir hava vardı. İbranice derslerine ara vermeye karar verdiğini belirtti. Bu kararın gerekçesi, Gisèle'in İsrail'e yola çıkma formalitelerini hazırlamak için Yahudi Ajansı'na başvurduğunda, ona, elbette Kudüs İbrani Üniversitesi'nde öğrenim görebileceğinin, fakat Yahudi olarak kabul edilmek için, din değiştirmesi gerektiğinin söylenmesiydi.

Gisèle çevresi tarafından her zaman Yahudi olarak kabul görmek istemişti, gayet Yahudi tınılı soyadıyla gurur duymuştu; annesinin, babasının kimliğine tamamen geçmiş olmanın ötesinde, bir *goy*[3] olduğunu da hep biliyordu. Yahudi dinine mensup olmanın annenin kimliğinden geçtiğini biliyordu, fakat bu bürokratik "küçük ayrıntı"yı dikkate almamış ve babasının aile hikâyesinin onun için yeterli bir kimlik sertifikası oluşturacağını düşünmüştü; gençlik sabırsızlığı olayların kendiliğinden yola gireceğini hayal ettirmişti.

Gisèle Yahudi Ajansı'ndaki görevliye inançlı biri olup olmadığını, Fransızca olarak, küstah bir ifadeyle sordu; memur olumsuz cevap verdi. Gisèle ısrar etti: "Nasıl oluyor da kendini Yahudi olarak gören ve dindar olmayan biri, yine dindar olmayan bir başkasından, kendi ülkesindeki Yahudi halkının parçası olarak kabul görmek için inanç değiştirmesini talep edebiliyor?" Memur sertçe karşılık vererek, yasanın böyle olduğunu söyledi ve İsrail'de

3. Ulus anlamına gelen İbranice bu kelime Yahudi olmayanları belirtmekte kullanılmaktadır. (ç.n.)

babasının annesiyle evlenemeyeceğini, çünkü orada yalnızca dini evliliğe izin olduğunu ekledi. Gisèle aniden "ulusal bir piç" olarak kabul edildiğini fark etti: O, kendi gözünde Yahudi'ydi, başkalarının gözünde de Yahudi'ydi, çünkü kendini Siyonist ilan etmişti, fakat İsrail devleti için yeterince Yahudi değildi.

Her türlü din kurumunun yandaşı olmaktan gerçek bir tiksinti duyduğundan din değiştirmeyi kesin olarak reddetti. Din değiştirme prosedürünü biliyor olması, bundaki biçimcilik ve ikiyüzlülük payının farkında olması, midesinin bulanmasına yetmişti. Anarşist radikalliğin kalıntısı depreşince İsrail de artık acil arzularının alanından uzaklaşmıştı. "Yahudi halkının devleti"ne göç etmeme kararı aldı; İbranice öğrenmeye de son verecekti.

İsrailli öğretmenle Fransızca konuşmuştu, fakat sonunda, vurgulu bir aksanla, İbranice bağladı sözlerini: "Her şey için teşekkürler, *şalom*,[4] hatta hoşça kalın!" Öğretmen Gisèle'in ses tonunda, öğrenmiş olduğu Yidiş diline ait tınılar bulmuştu sanki. Bir daha Gisèle'den bahsedildiğini işitmedi; ta ki onun adını, birkaç yıl sonra, çok ünlü bir akşam gazetesinde görene dek. İsrail'in toprak işgali politikasını eleştiren bir makalenin altında imzası vardı. Adına "psikanalist" ibaresi eklenmişti. Bu onun bazı Fransız Yahudiler tarafından "kendinden nefret eden" bir Yahudi olarak etiketlenmesine yol açarken, antisemitistler de "Yahudilik mesleği"ni icra ettiği için onu çekiştirmeyi elbette ihmal etmediler.

Diğer öğrencinin adı Larissa'ydı. 1984 yılında Sibirya'nın küçük bir köyünde doğdu. 1990'lı yılların başında, SSCB'nin çöküşünden kısa süre sonra anne babası İsrail'e göç etti. Orada, Celile'nin yukarısında, "gelişmekte olan bir şehre" yönlendirildiler. Larissa, göçmen çocukları ile İsrailli çocukların iç içe yaşadığı bir çevrede büyüdü; entegrasyon kusursuzca başarılmış gözüküyordu. Larissa İbraniceyi sahici bir *sabra* gibi kullanıyordu ve İsrail'in gündelik yaşamına tamamen dahil olmuştu. Fakat altın sarısı saçları nedeniyle zaman zaman maruz kaldığı "Rus" alaylarından etkilendiği de oluyordu; çünkü "yerli" gençlerin yeni göçmen çocuklarını alaya alması âdettendi.

2000 yılında on altı yaşına giren Larissa, ilk nüfus kâğıdını alabilmek için kuzey bölgesinde, İçişleri Bakanlığı'nın nüfus müdürlüğüne başvurdu. Bir görevli onu nazikçe karşıladı ve bir form doldurmasını istedi. "Uyruk" bölümüne geldiğinde, safça "Yahudi" yazabi-

4. Barış anlamına gelen İbranice kelime, aynı zamanda selam sözcüğü olarak da kullanılırdı. (ç.n.)

lir miyim, diye sordu. Durum incelendikten sonra, rahatsız bir tavırla bunun imkânsızlığı ona açıklandı. O da annesi gibi ve yaşadığı şehirde kimi zaman karşılaştığı incitici ifadeyle "Rus" kalmalıydı. O sırada ilk regl ağrısına benzer bir ağrı hissetmiş olduğunu daha sonra anımsıyor: Doğa vergisi, kaçışı olmayan bir ağrı.

Yaşadığı yerde bu "damga"yı taşıyan tek genç kız Larissa değildi. Lisede, "Yahudi Olmayan Kızlar Derneği" kurulmuştu. Yardımlaşmak için toplanıyorlardı. Sonunda kendi nüfus kâğıtlarındaki uyruk bölümünü okunmaz kılmaya hep birlikte karar verdiler. Bu pek başarılı olmayınca, suçlayıcı bu belgeyle uyum sağlamaya devam etmek zorunda kaldılar. On yedi yaşına bastıklarında ehliyet almak istediler: Nüfus kâğıdının yerini tutabilen bu belge, sürücünün uyruğunu belirtmemekteydi.

Ölüm kamplarını ziyaret ederek "ulusal kaynaklara dönüş"ü amaçlayan bir Polonya gezisi sırasında yeni bir problem ortaya çıktı: Pasaport alabilmek için nüfus kâğıdını liseye teslim etmesi gerekiyordu. Bütün sınıfın sırrını keşfedeceği takıntısı, ailesinin kısıtlı mali kaynaklarıyla da birleşince, geziye katılmamaya karar verdi. Böylece, çağdaş Yahudi kimliğini oluşturan önemli anı yeri olarak Massada'nın yerine geçmekte olan Auschwitz'i görme imkânı bulamadı. Buna karşılık, askerliğini yapması için orduya hiç güçlük çekmeden alındı. Muaf tutulmak için kendi özel "ulusal statü"sünü kullanmaya çalıştıysa da, askeri yetkililer bu talebe olumsuz cevap vermişlerdi.

Bu açıdan ordu ona iyi geldi: Kitabı Mukaddes'e el basarak yemin etmek tüylerini ürpertmiş ve gözlerini yaşartmıştı. Daha küçük bir çocukken Rusya'yı terk edişleri sırasında anneannesinin vermiş olduğu haç şeklindeki muskayı anında unuttu. Üniforma giyince kendi "aidiyet"ini hissediyordu. Artık anne babasının Rus kültüründen her noktada koparak, ayrıcalıklı bir İsrailli olarak kabul edileceğine emindi. Bundan böyle Ruslardan uzak durmaya ve yalnızca *sabra* oğlanlarla takılmaya karar vermişti. Kuşku verici sarı saçlarına rağmen bir Rus'a benzemediğini işitmek hoşuna gidiyordu. Hatta din değiştirmeyi bile düşündü: Ordudaki haham'ın huzuruna çıktı fakat son anda vazgeçti. Annesini, dinsiz olsa da, kimliksel bir yalnızlığın içine terk etmeye cesaret edemedi.

Askerlik görevini tamamlayınca Tel-Aviv'e yerleşti ve şehrin hareketli yaşamına tümüyle dahil oldu. Artık nüfus kâğıdındaki ibarenin önemi kalmadığını, kalıcı aşağılık duygusunun kendi öznel kuruntusu olduğunu düşünüyordu. Yine de kimi geceler birine gerçekten âşık olduğunda içini bir kaygı bulutu kaplıyordu: Hangi

anne bir *şiksa*'nın[5] Yahudi olmayan torunlarını kabul ederdi?

Üniversitede tarih öğrenimi görmeye başladı; kendini çok rahat hissediyordu ve özellikle kafeterya ortamından hoşlanıyordu. Üçüncü yıl, "modern çağda uluslar ve milliyetçilikler" üzerine bir derse kaydoldu. Profesörün pek fazla müşkülpesent olmadığı ve çok fazla çabalamak zorunda kalmayacağı söylenmişti. Merakını hemen cezbeden şeyin bambaşka olduğunu daha sonra anladı.

İlk derste profesör öğrenciler arasında İçişleri Bakanlığı'nın Yahudi olarak kaydetmediği kimse var mı diye sorunca tek bir el bile kalkmadı. Larissa, biraz hayal kırıklığına uğramış profesörün aniden kendisine doğru baktığını hissetti, fakat profesör ısrar etmedi. Sıkıcı birkaç konferansın ötesinde bu ders dizisi onu kendine bağladı; İsrail'in kimlik politikasının özgüllüğünü kavramaya başladı. Yaşamı boyunca karşılaşmış olduğu durumlar üzerindeki perdeyi yavaş yavaş kaldırdı. Artık bunları yepyeni bir aydınlıkla görüyordu ve "biyolojik" olarak değilse de "zihniyet" olarak aslında İsrail devletinin en sonuncu sıradaki Yahudileri arasında yer aldığını anladı.

Sömestr sonunda, seminer çalışması için bir konu seçmesi gerektiğinde, diğer öğrencilerden ayrıyken, profesöre sordu:

"İlk ders sırasında sormuş olduğunuz soruyu hatırlıyor musunuz?"

"Neyi kastediyorsunuz?"

"Aramızda Yahudi olarak kayda geçirilmemiş öğrenci var mı diye sormuştunuz. Ben elimi kaldırmalıydım ama cesaret edemedim." Ve gülümseyerek ekledi: "Gömme dolaptan çıkmaya cesaretim olmadığı da söylenebilir!"

"O halde, sizi böyle görünmeye yönelten şey üzerine yazın. Belki sizin yazdıklarınız da beni, gezgin bir 'ırk-halk' olarak görünmek isteyen muğlak bir ulus üzerine bir kitap yazmaya teşvik edebilir."

Seminer çalışmasını belirtilen sürede teslim etti ve çok iyi bir not aldı. Böylelikle, korkularının ve tereddütlerinin kabını taşırtan damla bu oldu!

Anlaşılacağı gibi, Larissa'nın tarih profesörü, Gisèle'e Paris'te İbranice öğreten kişiydi. O, gençliğinde, asansör teknisyeni Mahmud'un dostuydu, aynı zamanda Filistin ulusal şairi olmaya aday öteki Mahmud'un da. Aynı zamanda Barcelonalı anarşist Bernardo'nun damadı ve Lodzlu komünist Şolek'in oğluydu. Bu rahatsız edici anlatının yazarı da odur. Başka nedenlerin yanı sıra, birey-

5. Yahudi olmayan kadınlar için Yidiş dilindeki hakaret içeren sözcük. (ç.n.)

sel kimlik anlatısının yaslanabileceği genel tarih mantığını aydınlatmaya çalışmak için de bu anlatıyı yazmaya girişmiştir.

Aşılanmış bellek ve karşı-tarih

Tarihçinin yaşadığı kişisel deneyim elbette onun araştırma alanlarının seçiminde belirleyici olur: Bu deneyimin, tarihçinin ilgi alanlarının belirlenmesinde, bir matematikçinin ya da fizikçinin mesleki ilgi alanlarının tercihinden daha fazla etkili olacağı aşikârdır. Yine de tarihçinin çalışma süreç ve tarzlarının bütünüyle kendi "yaşantısı" tarafından koşullanmış olduğunu düşünmek yanlış olur. Cömert sübvansiyonlar kimi zaman araştırmacıyı belirli alanlara yönlendirebilir; daha ender olan başka vesilelerde ise yaptığı keşifler isyan bayrağı çeker ve araştırmalarına yeni yönelimler dayatır. Onun hayal gücünün hanelerinde, boğuştuğu temel sorulara ilgisini kışkırtmış bütün yazılar kaynaşır.

Tarihçinin entelektüel yönelimlerinin şekillenmesine başka birçok unsur da müdahale eder, fakat bunun ötesinde, her yurttaşta olduğu gibi tarihçide de, diplomalı bir araştırmacı olmasından çok önce onu beslemiş olan kolektif anı katmanları vardır. Herkes, önceki ideolojik güç ilişkilerinin çerçevesi içinde zaten şekillenmiş söylemlerin iç içe geçmesi dolayısıyla bilince erişir. Ulusal eğitim sistemi içerisinde tarih eğitimi, yurttaşlık bilgisi eğitimi, ulusal bayramlar, anma günleri, resmi törenler, sokak adları, ölüler için dikilen anıtlar, televizyondaki belgesel diziler ve daha birçok "bellek/anı yeri", herkes için hayali bir yaşantı yaratırken, araştırmacı, bunları eleştirel biçimde analiz etmesini sağlayacak alet edevata çok sonra sahip olur. Profesyonel tarihçi olarak incelemeye ve yazmaya giriştiğinde, zihninin zaten taşıdığı "hakikat bloku" onu belli bir yönde düşünmeye teşvik eder. Her yurttaş gibi tarihçi de yaşanmış deneyimlerin psişik ve kültürel ürünü olsa da, bilinci, aşılanmış belleğin de etkisinde kalır.

Küçükken, o da Hanuka Bayramı sırasında çocuk parkında tepine tepine ve avazı çıktığı kadar, "Biz karanlığı yok etmeye geldik, ışığı ve ateşi tutuyoruz elimizde [...]" diye marş söylemişti. "Biz" ve "onlar"a dair ilk imgeler onda da şekillenmeye başlamıştı: "Biz, Yahudi Makabeler", yani ışık; "onlar, Yunanlılar ve onlarla özdeşleşenler", yani karanlık. Daha sonra, ilkokulda Eski Ahit üzerine dersler sırasında, Kitabı Mukaddes'teki kahramanların fethettikleri ülkenin kendisine vaat edildiğini öğrendi. Ateist bir çevreden geldiğinden bu vaade dair kuşkuları olsa da, biraz da

ataları olarak gördüğü Nun'un oğlu Yahve'nin askerlerini doğal olarak onaylıyordu. (Daha ilerde, Sürgün'ü Şoah'a bağlayacak kaçınılmaz eğilimin tersine, mensubu olduğu kuşağa göre tarih doğrudan doğruya Kitabı Mukaddes'ten ulusal rönesansa uzanıyordu. Gururlu bir biçimde kahramanlıkla özdeşleşirken, kıyımlarla pek özdeşleşemiyordu.) Hikâyenin devamı bilinmektedir: Antik Yahudi halkının soyundan geldiği bilinci yalnızca bir kesinlik değil, özellikle kimliğinin temel bir bileşeni olmuştur. Üniversitede gördüğü tarih dersleri ve kendisinin tarihçi olması bu "bellek kristalleri"ni ufalayıp dağıtmayı başaramayacaktır.

Ulus-devlet, devletin zorunlu eğitim uygulamasından önce kendini göstermiş olsa bile, temellerini bu eğitim sayesinde atabilmiş ve sağlamlaştırabilmişti. Devletin uyguladığı eğitim programının en tepesinde "aşılanmış bellek" aktarımı yer alıyordu ve ulusal tarihyazımı da bu programın daima merkezindeydi.

Modern dönemde homojen bir ortaklık oluşturmak için, atalar ile ataların babaları arasında zamansal ve uzamsal bir süreklilik kavramını, topluluğun bütün üyelerine aşılamaya yönelik yüzlerce yıllık bağdaşık bir tarih oluşturmak şarttı. Çünkü ulusun kalbinde çarptığı varsayılan böylesine sıkı bir kültürel bağ hiçbir toplumda mevcut olmadığından, "bellek failleri" bu bağı icat etmek için ciddi çaba harcamak zorunda kalmışlardır. Her türlü keşif, arkeologlar, tarihçiler ve antropologlar aracılığıyla ortaya çıkarılmıştır. Geçmiş, geniş bir estetik cerrahi operasyonuna maruz kalmış, derin kırışıklıklar tarih romanı yazarları, denemeciler ve reklamcılar tarafından gizlenmiştir. Böylece gururlu, arınmış ve gayet heybetli ulusal bir portre damıtılmıştır.[6]

Her tarih yazısında mitler bulunsa da, özellikle ulusal tarihyazımındakiler çarpıcıdır. Halkların ve ulusların destanı, büyük metropollerin meydanlarına yerleştirilmiş, kütlesel olmasına dikkat edilen ve gücü ortaya koyan, kahramanca bir görkemin taşıyıcısı olan heykellere benzer bir şekilde yazılmıştır. XX. yüzyılın son çeyreğine kadar tarihyazımı, gündelik bir gazetenin spor köşesine benzer: "Biz" ve "onlar; geri kalan herkes"; kısmen doğal olarak kabul edilen ayrım böyledir. Bu "biz"in yaratılması, belleğin "ant içmiş bekçiler"i olan ulusal tarihçi ve arkeologlar için bir yüzyılı aşkın süre boyunca bütün yaşamı kapsayan bir girişim oldu.

Avrupa'daki ulusal toplulukların bölünüp çoğalmasından önce, birçoğu kendilerinin antik Troya soyundan geldiğine inanıyorlar-

6. Kurgusal bir geçmişin icadı konusunda bkz. E. Hobsbawm ve T. Ranger (edit.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.

dı. Fakat XVIII. yüzyılın sonundan itibaren mitoloji "bilimsel" bir değişim yaşadı. Yunanlı ve diğer Avrupa uluslarından hayal gücü geniş araştırmacıların çalışmaları sayesinde, modern Yunanistan yurttaşları kendilerinin Sokrates'in ve Büyük İskender'in biyolojik soyundan geldiğine inanmaya başladılar; hatta bunun yerine geçen paralel bir anlatıya göre, Ortodoks Bizans İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak bile görüyorlardı kendilerini. Uyarlanmış ders kitapları sayesinde, antik Roma sakinleri XIX. yüzyıl sonundan itibaren tipik İtalyan oldular. Üçüncü Cumhuriyet'in okullarında, Jül Sezar'ın lejyonlarına direnmiş olan Galyalı kabilelerin sahici Fransızlar olduğu öğretildi. Başka tarihçiler V. yüzyılda Clovis'in vaftizini ve taç giymesini, neredeyse ezeli-ebedi olduğu söylenecek Fransa'nın gerçek doğum tarihi olarak belirttiler.

Rumen ulusunun babaları kendi modern kimliklerini antik Roma kolonisi olan Daçya'ya bağladılar ve bu muzaffer bağdan güç alarak yeni ulusal dillerini "Rumence" diye adlandırıldılar. Büyük Britanya'da, Boadicea'nın (Boudica) önderliğinde Romalı işgalciye karşı şiddetli bir mücadele yürüten Kelt İken kabilesi İngiltere'nin ilk çekirdeği olarak algılandı. Boadicea'nın kutsanan imgesi Londra'da heykel biçiminde ölümsüzleştirildi. Alman yazarlar Tacitus'un yazılarını referans alarak, Arminius'un öncülüğündeki Çeruskerleri kendi antik uluslarının babası olarak gösterdiler. Amerika Birleşik Devletleri'nin üçüncü başkanı olan yüz kadar kölenin sahibi olan Thomas Jefferson bile, Clovis'in vaftiz edildiği yüzyılda İngiltere'yi fethetmiş olan Hengist ile Horsa'nın portrelerinin devletin resmi mühürleri üzerinde bulunmasını istemişti. Böylece şu tuhaf önermeyi doğru göstermiş oldu: Onlar, "soylarından gelmekten gurur duyduğumuz, politik ilkelerini ve yönetim şeklini benimsediğimiz"[7] şahsiyetlerdir.

XX. yüzyılda da durum aynıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra yeni Türkiye'nin yurttaşları kendilerinin Beyaz ve Hint-Avrupalı olduklarını ve atalarının Sümerler ve Hititler olduğunu öğrendiler. Tembel bir Britanya subayı Irak'ın hudutlarını belirtmek için bir haritanın üzerine düz bir çizgi çekti ve böylece aniden Iraklı olanlar kendi "resmi tarihçileri"nden hem antik Mezopotamyalıların soyundan geldiklerini hem de Arap olduklarından Salaheddin savaşçılarının kahraman mirasçıları olduklarını

7. Alıntı, Patrick J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2002, s. 7. Bu parlak deneme, modern Avrupa'nın ulusal tarihyazımının egemen akımı içinde yanlış biçimde ele alınan Ortaçağ'a ilişkin "etnik" kabullerin dayanıksızlığını kanıtlamaktadır.

öğrendiler. Çok sayıda Mısırlı, pagan firavunların antik krallığının kendi ilk vatanları olduğuna ikna oldu ve bu durum onlara İslam'a sadakatleriyle bağdaşmaz gelmedi. Hindistan'da, Cezayir'de, Endonezya'da, Vietnam'da ve İran'da, kendi uluslarının hep var olduğuna inananların sayısı çoktur; okullarda öğrenciler bitmek bilmez dersler boyunca tarihsel anlatıları çok erken yaşta ezberler.

Yahudi kökenli her İsraillinin aşılanmış belleği bu çılgınca mitolojilerle elbette karşılaştırılamaz! Burada yalnızca sağlam ve belirgin hakikatlere yer vardır. Her İsrailli, hiç kuşkuya mahal kalmadan bilir ki, Yahudi halkı Sina Yarımadası'nda kendisine Torah verildiğinden beri vardır ve kendisi de (henüz bir yere yerleştirilmemiş olan on kabile hariç) doğrudan doğruya ve ayrıcalıklı olarak bu soydan gelir. Bu halkın Mısır'dan geldiğine ve İsrail toprağına yerleştiğine; bu İsrail toprağının, fethedilen ve üzerinde Davud ile Süleyman'ın muzaffer krallığının inşa edildiği "vaat edilmiş toprak" olduğuna herkes ikna olmuştur. Aynı şekilde, bu halkın, şanlı dönemin ardından iki defa sürgün yaşadığına da herkes inanır: MÖ VI. yüzyılda Birinci Tapınak'ın imhasının ardından ve ikinci kez, MS 70 yılında, İkinci Tapınak'ın yıkımından sonra. Yahudi halkı, vaktiyle, Yunanlıların kötü etkisini püskürttükten sonra, İbrani Hasmon Krallığı'nı kurmayı başarmıştı.

İsrailli Yahudi'nin özdeşleştiği ve halkların en eskisi olarak gördüğü bu halk, yaklaşık iki bin yıl boyunca sürgünde gezgin yaşamayı kabullendi; bu süre zarfında ne bir yere kök saldı ne de yanında yaşadığı "yabancı"lar arasında eridi. Bu halk çok büyük bir dağılma yaşadı: Katlanılması güç serüvenleri onu Yemen'e, Fas'a, İspanya'ya, Almanya'ya, Polonya'ya ve Rusya'nın en ücra köşelerine dek sürükledi, fakat birbirinden uzaklaşan topluluklarını arasındaki sıkı kan bağlarını korumayı başardığından yegâneliği bozulmadı.

XIX. yüzyıl sonunda koşullar kendine özgü bir konjonktürü doğuracak olgunluktaydı. Böylelikle bu yaşlı halk uzun sürmüş uyuşukluğundan kurtulmuş ve coşku içinde geri dönüp kadim vatana yerleşmeye başlamıştı. Hitler'in korkunç soykırımı olmasaydı, *"Eretz Israel"* iki bin yıldır bu hayali kurduklarından gönüllü olarak göç edecek milyonlarca Yahudi'yle hızla yeniden iskân edilmiş olurdu. Bu, günümüzde hâlâ çok sayıda İsraillinin inandığı şeydir.

Bu gezgin halka bir toprak gerekiyordu ve tam da iskân edilmemiş ve bakir bir toprak kendi asıl halkının gelip onu yeniden doğurmasını ve canlandırmasını bekliyordu. Kuşkusuz, kimlikleri

belirsiz bazı halklar bu süre içerisinde gelip buralara yerleşmişti, fakat bu toprağın asıl halkı "ne kadar dağılsa da İsrail ülkesine hep sadık kaldı". Dolayısıyla toprak elbette ona aitti, yoksa tesadüfen oraya gelmiş olan o tarihsiz azınlığa değil. Keza, gezgin halkın kendi toprağına sahip olmak için sürdürdüğü savaşlar haklıyken, yerel nüfusun şiddetli direnişi haksızdı. Kitabı Mukaddes'in diline ve sevgili toprağına geri dönmüş olan İsrail halkının yanında yabancıların yaşamaya devam etmesini sağlamış olan tek şey, Kitabı Mukaddes'le ilişkisi olmayan Yahudi iyiliğidir.

İsrail'de bu bellek yığınları kendiliğinden oluşmamıştır. Bunlar, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geçmişi yeniden inşa eden maharetli eller tarafından katman katman biriktirilmiştir: Yahudi ve Hıristiyan dininin bellek parçalarını bir araya getirmişler, bu temelin üzerinde de, verimli hayal güçleri sayesinde Yahudi halkı için süreğen bir soyzinciri icat etmişlerdir. Daha önce bu şekilde anıştırılmış bir bellek hazırlama süreci yoktu ve ilk yazıya dökülüşünden bu yana evrilmediğini görmek şaşırtıcı gelebilir (öncelikle Britanya mandasının Kudüs'te kurduğu fakültelerle, ardından İsrail'de, sonra da Batı dünyasındaki Yahudilik kürsüleriyle birlikte). Yahudi geçmişi üzerine incelemelerin akademi tarafından kabulüne rağmen, "Yahudi dönemi" anlayışı pek evrim geçirmedi; günümüze dek etnik-ulusal bir versiyonda tektip olarak formüle edilmiş haliyle kaldı.

Yahudiliğe ve Yahudilere ayrılmış tarihyazımının bolluğu kuşkusuz ki çok sayıda yaklaşım tarzı içermektedir. Ulusal geçmiş tarihinin en yüksek yaratı alanı tartışmalardan, hatta polemiklerden muaf kalmamıştır, fakat XIX. yüzyıl sonunda ve XX. yüzyıl başında oluşturulan özcü anlayışlar günümüze dek pek tartışılmamıştır. XX. yüzyıl sonunda Batı dünyasında tarih disiplinini büyük ölçüde dönüştürmüş olan önemli gelişmeler ile ulus ve ulusal fikir alanındaki araştırma paradigmalarında ortaya çıkan önemli dönüşüm, İsrail üniversitelerinde Yahudi halkının tarihinin incelendiği bölümlere erişmedi. Daha da şaşırtıcısı, bu gelişmeler Amerika ve Avrupa üniversitelerindeki Yahudilik öğrenimi kürsülerinde de iz bırakmışa benzememektedir.

Yahudi tarihinin "süreğen ve doğrusal geçmişi" şeklindeki görüntüyü yalanlamaya elverişli keşifler ortaya çıktığında neredeyse hiç yankı bulmadı. Ulusal buyruk, sıkı sıkı kapatılmış bir çene gibi, egemen anlatı karşısındaki her türden çelişki ve sapmayı bloke ediyordu. Yahudi, Siyonist ve İsrailli geçmiş üzerine bilgi üretiminde bulunabilecek merciler –yani özellikle "Yahudi halkı-

nın tarihi"ne ayrılmış olan ve "Ortadoğu tarihi" ya da "tarih" bölümlerinden (İsrail'de "genel tarih" denir) tamamen ayrı tutulan bölümler– hem bu tuhaf yarım felç durumuna, hem de Yahudilerin kökeni ve kimliği üzerine tarihyazımındaki yeniliklerin gereklerine açık olma karşısındaki bu inatçı redde büyük ölçüde katkıda bulundular. İsrail'de açık bir şekilde süren bu tartışma, elbette, "Yahudi kimdir?" gibi esasen hakların tanınmasıyla ilgili hukuki bir sorunsal etrafında gürültü koparmıştır, fakat tarihçiler bununla ilgilenmemiştir; onlar cevabı zaten biliyorlardı: Kim iki bin yıl önce sürgüne mecbur edilen halkın soyundan geliyorsa, o Yahudi'dir.

"Resmi" geçmiş tarihçileri, 1980'li yılların sonunda başlayan ve İsrail'in bellek söyleminin bazı aksiyomlarını –bir süre de olsa– zor durumda bırakacağı düşünülen "yeni tarihçiler"in tartışmasına genel olarak katılmadılar. Bu açık tartışmanın faillerinin çoğu –sınırlı sayıda oldukları doğrudur– başka disiplinlerden geliyordu ya da kesin olarak üniversite dışı alanlarda faaliyet gösteriyorlardı. Sosyologlar, oryantalistler, dilbilimciler, coğrafyacılar, siyasetbilimi uzmanları, edebiyat araştırmacıları, arkeologlar ve hatta bağımsız denemeciler Yahudi, Siyonist ve İsrailli geçmiş üzerine yeni düşünceler ileri sürdüler; yurtdışından gelmiş olan ve henüz İsrail'de bir kürsü sahibi olmayan tarih diplomalı kişiler de tartışmaya katkıda bulundular. Yeni araştırma alanları açmakta öncü olma iddiasındaki "Yahudi tarihi bölümleri" ise yalnızca kaygılı ve tutucu karşılıklar verdiler ve bu karşılıklar da geleneksel basmakalıp fikirler temelinde savunmacı bir retorikle doluydu.[8]

1990'lı yılların "karşı-tarih"i, esasen 1948 Savaşı'nın gelişim ve sonuçlarına dayanmaktadır; bu savaşın moral sonuçlarına özellikle dikkat edilmiştir. İsrail toplumunun belleğinin oluşumunda bu tartışmanın payı küçümsenemez. İsrail vicdanını kemiren "48 Sendromu" İsrail devletinin gelecekteki politikası için güçlü bir koz oluşturur; hatta devletin varlığının devamı açısından temel olarak bile görülebilir. Gerçekten de, Filistinlilerle yapılacak her önemli uzlaşma –eğer bir gün mümkün olacaksa– yalnızca Yahudilerin tarihini değil, "öteki"nin yakın dönem tarihini de dikkate alacaktır.

Sonuçta, bu önemli tartışmanın araştırma alanında yalnızca

8. Bu tartışma konusunda bkz. Laurence J. Silberstein, *The postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York, Routledge, 1999. Ayrıca bkz. *Les Mots et la Terre. Les intelectuelles en Israël*, Paris, Fayard, 2006, kitabımın "Le postsionisme: un débat historiographique ou intellectuel?" bölümü (s. 247-287) ve Sébastien Boussois'nın eseri: *Israël confronté à son passé. Essai sur l'influence de la "nouvelle histoire"*, Paris, L'Harmatan, 2007.

sınırlı uzantıları olabildi ve kamu vicdanının ancak marjinal kesimlerini meşgul etti. Eski kuşak, kendi tarihsel güzergâhına rehberlik etmiş olan katı değerlerle çelişki içindeki yeni veri ve analizleri tamamen reddetti. Genç entelektüel kuşak devletin kuruluşuna eşlik eden "ilk günahlar"ı belki de kabul edebilirdi, fakat onların daha esnek ve daha nispi olan ahlakı bu "kusurlar"ı özümsemelerini sağladı. Şoah'ın karşısında Nakba'nın[9] ne hükmü olabilir? Filistinlilerin kısa ve sınırlı sürgünü gezgin halkın yaşadığı binlerce yıllık kıyım ve sürgünle karşılaştırılabilir mi?

Politik olaylara (söz konusu durumda "günahlar"a) değil, Siyonist girişimin uzun süreli süreçlerine dayanan toplumsal-tarihsel araştırmalar hiç dikkat çekmedi. İsrailliler tarafından kaleme alınmış olsa bile, bunların hiçbiri İbranicede yayımlanmamıştır.[10] Ulusal tarihi yapılandıran temel paradigmaları tartışma konusu etmeye çalışan az sayıda eser hiç yankı uyandırmamıştır. Boaz Evron'un cüretkâr eseri *Ulusal Bilanço* ile Uri Ram'ın uyarıcı denemesi "Siyonist Tarihyazımı ve Modern Yahudi Ulusunun İcadı" bu sıfatla zikredilebilir.[11] Bu iki yazı Yahudi geçmişi üzerine profesyonel tarihyazımını radikal biçimde altüst etmiş, fakat böyle bir meydan okuma bu geçmişin resmi üreticilerini neredeyse hiç rahatsız etmemiştir.

Elinizdeki anlatı 1980'li yıllar boyunca ve 1990'lı yılların başında açılan yolların izinde kaleme alındı. Boaz Evron'un, Uri Ram'ın ve diğer İsraillilerin açtığı yollar olmasaydı, özellikle de Ernest Gellner ve Benedict Anderson gibi "yabancı" araştırmacıların ulus sorunsalları üzerine katkıları olmasaydı,[12] anlatıcının kendi kimliğinin köklerini yeniden "işlemeyi" aklına koymuş olması ve çocukluktan bu yana kendi geçmiş bilincinin talep ettiği anımsamalar

9. Filistinlilerin topraklarından sürüldükleri ve İsrail devletinin kurulduğu "Felaket Günü". (ç.n.)

10. Özellikle iki deneme söz konusudur: Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of the Zionist Politics*, Berkeley, University of California Press, 1983 ve Gershon Shafir, *Land, Labor and The Origins of The Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

11. Bkz. Boaz Evron, *Jewish State or Israeli Nation*, Bloomington, Indiana University Press, 1995 ve Uri Ram, "Zionist historiography and the invention of modern Jewish nationhood: The Case of Ben Zion Dinur", *History and Memory*, VII, 1, 1995, s. 91-124. Ayrıca, "Kenanlılar"ın İsrail'de Siyonist tarihyazımının klasik paradigmalarını ilk kez tartışma konusu eden metin olduğunu da belirtmek gerekir, fakat bu amaçla çok dayanıksız mitolojik temellere yaslanmıştı.

12. Bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul, Metis Yayınları, 1993 ve Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, İstanbul, Hil Yayınları, 2008.

yığınının ötesine bakması pek az ihtimal dahilindedir.

Ulusal tarih, görüş alanını daraltan ince uzun ve sık ağaçlarla dolu bir ormana benzer; burada insanın gözü egemen meta-anlatıdan başkasını göremez. Uzmanlaşma araştırmacıları geçmişin özel alanlarına yöneltir ve ormanı bütünlüğü içinde kavramaya yönelik her teşebbüsü engeller. Parçalı anlatıların giderek birikmesi kuşkusuz ki sonuçta global anlatıyı budayabilir; üstelik tarihsel araştırma alanlarının ulusal nitelikteki silahlı çatışmanın gerilimlerinden kurtulması, kendi kimliği ve kökenleri karşısında kendini rahat hisseden çoğulcu bir kültür içine dahil olması da hâlâ gerekmektedir.

Bu sav, 2008 yılının İsrail gerçeği açısından haklı olarak karamsar gelebilir. İsrail devletinin 60 yıllık varlığı içinde ulusal tarih pek az olgunlaşmıştır, kısa vadede evrilmesi de pek muhtemel gözükmemektedir. Keza yazar, bu kitabın algılanması konusunda hayale de kapılmamaktadır. Geçmişi daha radikal sorgulama riskini bazı kişilerin artık kabulleneceği umut edilebilir mi? Günümüzde neredeyse Yahudi kökenli bütün İsraillilerin bağlı oldukları özcü nitelikteki kimliği geriletmeye katkıda bulunacak bir sorgulama umulabilir mi?

Burada sunulan metin, kendi mesleki alanında genelde men edilmiş riskleri üstlenmiş "meslekten" bir tarihçi tarafından hazırlanmıştır; gerçekten de, yürürlükteki akademik oyunun kuralları na göre, araştırmacı daima kendi uzmanlaşma ve inceleme alanlarıyla yetinmelidir. Bölüm başlıklarına şöyle bir bakıldığında, bu kitapta ele alınan sorunsalların birden çok bilim alanını kapsadığı görülecektir. Kitabı Mukaddes öğretisi uzmanları, Antikçağ tarihçileri, arkeologlar, Ortaçağ uzmanları ve esasen de Yahudi halkı üzerine incelemelerin "uzmanları" kendi araştırma alanlarına gayrimeşru bir şekilde sızmış bu davetsiz misafire isyan edeceklerdir.

Bu itiraz temelsiz olmayacaktır. Yazar bu durumun tamamen farkındadır: Bu eserin hazırlanması çabasına tek bir tarihçiden ziyade çokdisiplinli bir ekibin girişmesi elbette tercih edilirdi! Böyle bir girişim için suç ortağı bulunamadığından ne yazık ki bu mümkün olamamıştır. Bu nedenle, muhtemelen hatalar ya da belirsizlikler görülecektir; bunlar için yazar önceden hoşgörü talep etmektedir ve eleştirmenleri, bunları düzeltmeye mümkün olduğunca katkıda bulunmaya davet etmektedir. Kendini tarihi hakikat ateşini İsrailliler adına çalan Prometheus gibi görmeyen yazar, her şeye kadir Zeus'un, yani şu durumda Yahudi tarihyazımı loncasının, kendisi zincirlenmişken ciğerini –yani teorisini–

yemesi için bir kartal göndermesinden de çekinmemektedir. Ayrıca, aşikâr bir gerçeği de vurgulamak istemektedir: Özgül alanların dışında bulunmak ve onların sınırında yürümek, belli durumlarda, alışılmadık bakış açılarını keskinleştirebilir ve beklenmedik bağlantılar sunmaya yöneltebilir. Şu da aşikârdır ki, "merkez"de değil "marj"da bulunmak, uzman olmamanın zaaflarına ve fazla miktarda hipotezde bulunmak zorunda kalmaya rağmen, tarihsel düşünceyi verimli kılar.

Yahudi tarihi "uzmanları", ilk başta belki şaşırtıcı gelen fakat yine de temel önemdeki bazı sorularla şu ana dek karşılaşmış değillerdir. Bunu onların yerine yapmak elbette gereksiz görülemez: Bütün diğer "halklar" iç içe geçmiş ve yok olmuşken, binlerce yıl boyunca bir Yahudi halkı gerçekten var olmuş mudur? Bölümlerinin ne zaman kaleme alındığını ve düzenlendiğini kimsenin gerçekten bilmediği, etkileyici teolojik bir kütüphane olan Kitabı Mukaddes, nasıl ve niçin bir ulusun doğumunu tarif eden güvenilir bir tarih kitabı olmuştur? Farklı tebaaları aynı dili konuşmayan ve çoğunlukla ne okumayı ne de yazmayı bilen Yahudiye'deki Hasmon Krallığı bir ulus-devleti ne ölçüde oluşturabilir? Yahudalılar tapınağın yıkımından sonra gerçekten sürgüne gönderildi mi, yoksa bu, yankısı Yahudi geleneğinde –elbette tesadüfi olmayan bir şekilde– görülen bir Hıristiyan miti midir? Eğer halkı sürgün edilmediyse, yöre sakinlerine ne olmuştur, hiç beklenmedik yerlerde tarih sahnesine çıkan bu milyonlarca Yahudi kimdir?

Dünyanın dört bir tarafına dağılan Yahudiler eğer aynı halkı oluşturuyorsa, bir Kiev Yahudisi ile Marakeş Yahudisi arasında, dini inanç ve bazı ritüel uygulamalar dışında, kültürel ve etnografik (laik) planlarda hangi ortak bileşenler bulunabilir? Bize anlatılan her şeye rağmen, Yahudilik "yalnızca" kendine bağlayan bir din oldu, rakipleri olan Hıristiyanlığın ve İslam'ın zaferinden önce yayıldı. Yahudi dini, maruz kaldığı aşağılanmalara ve kıyımlara rağmen, modern zamanlara kadar kendine bir yol açmayı başardı. Yahudiliği tek bir halkın ulusal kültürü olarak değil, önemli bir kültür-inanç olarak tanımlayan tez onun saygınlığını azaltır mı? Yüz elli yıldan bu yana ulusal Yahudi fikrinin pohpohçularının düşündüğü şey, en azından budur!

Dini topluluklar arasında dindışı ortak kültürel payda yokken, Yahudiler "kan bağı"yla birleşmiş ve diğerlerinden ayrılmış olabilir mi? Yahudiler, antisemitistlerin gösterdiği ve XIX. yüzyıldan beri inandırmak istedikleri gibi "yabancı bir halk-ırk" mıdırlar? Örneğin 1945 yılında askeri olarak ezilen Hitler, "Yahudi" devle-

tinde kavramsal ve zihinsel düzlemde, sonuçta zafer kazanmış değil midir? Daha dün "Yahudi kanı"ndan söz ederken ve bugün de İsrail'de yaşayan birçok kişi bir "Yahudi geni"nin varlığına inanırken, Hitler'in Yahudilerin spesifik biyolojik karakteristikler taşıdıkları şeklindeki teorisini yenmenin ihtimali nedir?

Tarihte buna yakın bir ironi yoktur: Bir zamanlar Avrupa'da Yahudilerin kökenleri itibariyle yabancı bir halk oluşturduğunu ileri sürenlerin antisemitist olarak görüldüğü bir dönem oldu. Günümüzde ise, *tersine*, dünyada Yahudi olarak kabul edilenlerin başlı başına ayrı bir halk ya da bir ulus oluşturmadığını ilan etmeye cesaret eden kişi, derhal "İsrail düşmanı" olarak damgalanıyor.

Siyonizmin taşıdığı özgül ulus anlayışı nedeniyle İsrail devleti, kuruluşundan altmış yıl sonra, kendini yurttaşları için var olan bir cumhuriyet olarak görmeyi reddediyor. Bilindiği gibi, İsrail devletindekilerin dörtte biri kendini Yahudi kabul etmiyor ve bu nedenle, devletin yasalarının ruhu gereği, devlet onların devleti değildir. Daha başlangıçta, oluşmakta olan yeni kültürel çerçeveye yerel sakinleri dahil etmekten imtina etmiş bu devlet, onları kasıtlı olarak dışarıda tutmuştur. Aynı şekilde, İsrail (İngiltere ya da Hollanda gibi) çokkültürlü ya da (İsviçre ya da Belçika gibi) çoktoplumlu bir demokrasi olmayı, yani bu sınırlarda yaşayan kişilerin hizmetindeki bir yapı olarak kalırken çeşitliliği kabul eden bir devlet olmayı daima reddetmiştir. Bunun yerine İsrail kendini bütün dünyadaki Yahudilerin devleti olarak ilan etmekte ısrarcıdır; oysa bunlar artık baskı gören mülteciler değil, ikamet etmeyi seçtikleri ülkelerin yurttaşlarıyla tamamen eşitlik içerisinde yaşayan, bütün haklara sahip yurttaşlardır. Modern demokrasinin üzerine kurulduğu ilkenin bu derin ihlali ve yurttaşlarının bir bölümü karşısında ciddi bir ayrımcılık uygulayan hudutsuz bir etnokrasinin sürdürülmesi, "ata yadigârı topraklar" üzerinde günün birinde toplanmak amacıyla oluşturulmuş ezeli-ebedi ulus miti içinde kendini doğrulamaya devam etmektedir.

Siyonist gözlüğün dar prizmasının ötesinde yeni bir Yahudi tarihi yazmak kolay bir iş değildir. Bu prizmada kırılan ışık, hiç durmadan belirgin etnik-merkezci renklere bulanıyor. Okur şuna dikkat etmelidir: Bu denemenin ifade ettiği teze göre, Yahudiler daima, dünyanın değişik bölgelerinde ortaya çıkmış ve yerleşmiş önemli dini topluluklar oluşturmuştur, fakat aynı kökeni taşıyan, biricik ve ortak bir *ethnos*'u, üstelik sürekli bir gezginlik ve sürgün boyunca oluşturamazlar. Burada tarihsel olayların günlüğü değil, esasen alışıldık tarihyazımı söyleminin bir eleştirisi söz

konusudur; böylelikle zaman zaman alternatif anlatılar sunulmuştur. Yazarın aklında tarihçi Marcel Detienne'in sorduğu soru vardı: "Ulusal tarihler ulusallıktan nasıl çıkarılır?"[13] Ve esasen geçmişte ulusal düşleri ifade etmiş malzemeyle döşeli yolları arşınlamaktan nasıl vazgeçebiliriz?

Ulusu hayal etmek, modernite sürecinin de, tarihyazımının da gelişiminde önemli bir evreye işaret eder. Bu düşler XX. yüzyıl sonuna doğru çözülmeye ve parçalanmaya başladı. Çok sayıda araştırmacı büyük ulusal anlatıları ve özellikle de o zamana dek geçmiş vakayinamelerinin üstünü örten ortak köken mitlerini analiz etti, ıcığını cıcığını çıkardı ve "yapısını söktü". Tarihin bu laikleşmesinin, Batı dünyasının bütününde beklenmedik biçimlere bürünen kültürel küreselleşmenin etkileri altında oluştuğunu eklemek gereksiz mi olur?

Dünün kimlik kâbusları yarın başka kimlik düşlerine yerini bırakacaktır. Kaygan ve değişken kimliklerden oluşmuş her kişilik misali, tarih de hareket halindeki bir kimliktir. Burada okura sunulan anlatı, zamanın derinliklerinde gömülü kalmış bu insani ve toplumsal boyutu aydınlatmaya yöneliktir.

Yahudilerin tarihine uzun uzun dalışımız bugüne dek kabul görmüş anlatılardan önemli ölçüde ayrılmaktadır. Ama bu elbette öznellikten yoksun olduğu ya da yazarın kendini her türlü ideolojik eğilimden azade değerlendirdiği anlamına gelmez. Tersine, yeni türde bir bellek aşısının yaratılmasına katkıda bulunabilecek bir karşı-tarihin ana hatlarını sunmak istemektedir: Yeni bir anlatı içinde, oluşum halindeki yerel kimlikleri geçmişin evrensel ve eleştirel bilinciyle kaynaştırmaya çalışan ve taşıyıcısı olduğu tamamen görece hakikatin bilincinde olan bir bellek.

13. Marcel Detienne, *Comment être autochtone*, Paris, Seuil, 2003, s. 15. Bu vesileyle şunu da hatırlatmalıyım ki bu kitap, kısmen, tarihçi Marc Ferro'yla tartışmalarımdan esinlenmiştir. Bu bağlamda bkz. Marc Ferro'nun *Les Tabous de l'histoire*, Paris, Nil Éditions, 2002, s. 115-135'deki makalesi: "Les Juifs: tous des sémites?"

I

Ulus yapımı. Egemenlik ve eşitlik

Hiçbir ulus doğallığında etnik bir temele sahip değildir, fakat toplumsal oluşumlar ulusallaştıkça, kapsadıkları, böldükleri ya da tahakküm altına aldıkları nüfuslar "etnikleştirilir", yani geçmişte ya da gelecekte sanki doğal bir topluluk oluşturuyorlarmış gibi temsil edilirler [...]

Étienne Balibar; "La forme nation: histoire et idéologie", 1988

Demokrasi dünyada milliyetçilik biçiminde ortaya çıktı; tıpkı bir kelebeğin kozasına yerleşmesi gibi ulus fikrine yerleşmişti.

Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, 1992

Bir yüzyılı aşkın süreden beri, araştırmacılar ve filozoflar ulus sorununu tartışmakta, ancak herkes tarafından kabul gören belirgin bir tanım bulamamaktadırlar. Konsensüse yakınlaşabilmek için, ulus çağının sonunu, Minerva'nın bilge gecekuşunun havalanıp, çağdaş dönemin kolektif tasarımlar bütününü güçlü bir şekilde gemleyen bu yüksek ve kadiri mutlak kimliği gagasıyla paramparça etmesini beklemek gerekeceği muhtemeldir. Tarihsel bir denemenin, özellikle polemik başlatmaya yatkınsa, kısaca da olsa, üzerinde temellendiği temel kavramları aydınlatarak kendi yoluna bir el atması yine de arzulanabilir. Bu katlanılması güç, hatta tüketici bir yöntem olur. Bununla birlikte, bu kitapta kullanılan söz dağarcığının tarifi ve kavramsal düzeneğin aydınlatılması belki de gereksiz yanlış anlamaları ortadan kaldırmayı sağlayacaktır.[1]

"Ulus" kavramı geç Latincedeki *natio*'dan türemiştir. Antik kaynağı *nascere* fiilidir. Bunun da etimolojik anlamı "doğmak"tır. XX. yüzyıla kadar bu terim, esasen, değişik iç ilişkiler

1. Hazırlık niteliğinde bir saptama: Bu kitaptaki "milliyetçilik" kavramı aşırılıkçı bir ideolojiye gönderme yapmamaktadır, fakat esasen "ulus fikri" anlamına gelmektedir ki, bu ifade İngilizcede yaygın olarak *nationalism* ya da kimi zaman *nationhood* olarak dile getirilmiştir.

gösteren çeşitli boyutlardaki insan gruplarını nitelemekte kullanılmıştır. Örneğin Antik Roma'da yabancıların alışıldık ve yaygın lakabıydı; aynı zamanda çeşitli hayvan türleri de bu nitelemeyle belirtiliyordu. Ortaçağ'da uzak bölgelerden gelen öğrenci gruplarını temsil edebiliyordu. Modern zamanların arifesindeki İngiltere'de aristokratik tabakaları nitelemekte kullanılıyordu. Ortak bir kökene sahip olan ve genellikle aynı dili konuşan toplulukları nitelemekte de zaman zaman kullanılmıştır. Kavramın kullanımı bütün bir XIX. yüzyıl boyunca çeşitliliğini korudu ve anlamı üzerindeki uyuşmazlık ve polemikler günümüzde de sürmektedir.

Marc Bloch'un belirttiği gibi, "tarihçileri büyük hayal kırıklığına uğratsa da, insanlar örf ve âdetlerini her değiştirdiklerinde söz dağarcığını değiştirme alışkanlığında değildirler."[2] Tarihyazımı araştırmasında anakronizmin kaynaklarından birinin, kavram yaratmak söz konusu olduğunda çok doğal gelen bu insan tembelliği olduğu da eklenebilir. Bize doğrudan doğruya geçmişten gelerek, farklı sıfatlarla şimdiki zamanda yeniden kullanılan ve yeni bir anlam yüklenerek tarihe geri gönderilen terim çoktur. Böylece uzak geçmiş bizim çağdaş dünyamıza benzer olur, hatta ondan daha yakın bile olur.

Art arda gelen tarih ve politika yazılarını, hatta modern zamanların Avrupa sözlüklerini takip edersek, kavramların ve kavrayışların, özellikle hareketli bir toplumsal deneyimi yorumlama hedefi olanların hudutlarının ve anlamının daima yer değiştirdiğini görürüz.[3] Örneğin "çakıl taşı" adının, bağlama bağlı olsa da, tanımlı ve kabul edilmiş bir nesneyi az çok kapsadığında hemfikir olsak bile, "halk", "ırk", "ulus", "milliyetçilik", "ülke", "vatan" gibi kavramlar, tarih boyunca, sayısız miktardaki diğer soyut terimler gibi, sayılamayacak kadar çok, kimi zaman çelişik, zaman zaman tamamlayıcı, ama daima sorunsallı anlamlar edinmişlerdir. Örneğin "ulus" kavramı modern İsrail dilinde *leom* ve *uma* diye tercüme edilmiştir. Bunların ikisi de Kitabı Mukaddes'in zengin söz dağarcığından

2. Marc Bloch, *Tarih Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Ankara, Birey Toplum Yayınları, 1985. Nietzsche şöyle demişti: "İlk çağların insanları nereye bir kelime yerleştirseler orada bir keşifte bulunduklarına inanıyorlardı. Aslında nasıl da farklıydı! [...] Şimdi, bilgiye erişmek için, taş gibi ezeli-ebedi ve sertleşmiş kelimelere çarpmak gerekiyor, bacak kelimeden daha kolay kırılır." "Aurore", Kitap I, 47, *Œuvre*, I, Paris, Robert Laffont, 1993, s. 998.

3. "Ulus" kavramının anlamlarının evrimi konusunda bkz. Sylvianne Rémi-Giraud ve Pierre Rétat (edit.), *Les Mots de la nation*, Lyon, PUL, 1996.

gelmedir.[4] "Milliyetçilik" üzerine tartışmanın özüne girmeden ve muğlaklıktan uzak bir tanıma daima ayak direyen "ulus"u nitelemeye çalışmadan önce, araştırmacıların çok büyük bir hafiflik göstererek farksız biçimde kullanmaya devam ettikleri sorunlu iki başka kavram üzerinde durmak gerekir.

"Söz dağarcığı"-halk ve kavim

İsrail'de yayımlanan aşağı yukarı bütün tarih kitaplarında *leom*'un eşanlamlısı olarak *am* kelimesi bulunur. *Am* da Kitabı Mukaddes'in bir terimidir, "halk" anlamına gelir, *people*, *naro'd* ya da *Volk*'tur. Fakat modern İsrail dilinde *am* kelimesinin çok sayıda Avrupa dilinde sahip olduğu "insanlar" kavramıyla doğrudan ilişkisi yoktur. Bölünmez birliği belirtir. Fakat *am* eski İbranicede bile, özellikle değişken bir terimdir ve ne yazık ki son derece flu kalan ideolojik kullanımı, tutarlı bir söyleme dahil olmasını günümüze dek güç kılmaktadır.[5]

Bu terimi tanımlamanın en iyi yolu evrimini belirtmek olur. Bununla birlikte, *am* ya da "halk" kelimesinin tarihinin ayrıntılı anlatısına kısacık bir bölümde girişmek imkânsız olduğundan, tartışma, geçmişte ona atfedilmiş anlam üzerine bir dizi saptamayla sınırlı kalacaktır.

XVIII. yüzyıl Avrupası'nda modern toplumun yükselişinden önce gelen tarım toplumlarının çoğunda, çevreleri üzerinde etkili olmuş ve egemen toplumsal tabakaların bağrında çeşitli türde kolektif kimlikler yaratmış devlet kültürleri gelişmiştir. Bununla birlikte, çok sayıda tarih kitabının hâlâ ileri sürdüğünün tersine, ne monarşiler, ne prenslikler, ne herhangi bir imparatorluk kendi idari kültürlerine bütün halkın erişimini asla teşvik etmiş değildir. Bu işbirliği onlara gereksiz geliyordu ve uygulanması

4. Örneğin: "Ve Ezeli Tanrı ona dedi: İki ulus [*leomim*] senin karnındadır ve iki halk [*goyim*] senin içlerinden çıkarken birbirinden ayrılacaktır", Tekvin 25, 23; "Yaklaşın, uluslar [*leomim*], işitmek için! Halklar, dikkatli olun!" Yeşaya, 34, 1. [Kitabı Mukaddes alıntıları, Kitabı Mukaddes Şirketi'nin 1993 tarihli Türkçe baskısından yapılmış olup imla özellikleri aynen korunmuştur. (ç.n.)]

5. Kutsal Kitap'ta sık karşılaşılan *am* kavramı çok geniş bir anlam yelpazesine gönderme yapmaktadır: Şehir meydanında toplanmış ayak takımına varana dek atasallığı ya da bir kabileye mensup olmayı, hatta savaşçı bir gücü belirten *am* çeşitli nitelikteki topluluklara gönderme yapar. Örneğin bkz.: "Fakat ben ve benimle birlikte olan bütün halk [*am*] şehre yaklaşıyoruz", Yeşu 8, 5; "[...] ve ülke halkı [*am haaretz*] onun yerine oğlu Kral Yoşiya'yı geçirdi", 2 Kronikler 33, 25. Kavram aynı zamanda Tanrı'nın seçtiği "İsrail halkı"nı, müminler cemaatini belirtmek için de kullanılmıştır: "Çünkü sen, Ezeli Tanrı, senin Tanrın için kutsal bir halksın [*am*]; Ezeli, senin Tanrın, yeryüzündeki bütün halklar arasında ona ait olan bir halk [*am*] olasın diye seni seçti", Tesniye 7, 6.

için zorunlu teknolojik, kurumsal ya da iletişimsel araçlara sahip değillerdi. Modern-öncesi bu dünyanın mutlak çoğunluğunu oluşturan okuryazar olmayan köylüler itikatlara ve karanlıkçılığa bulanmış yerel bir kültürü sürdürmeye devam ettiler. Krallığın denetimindeki şehirlerin içinde ya da yakınında yaşıyorlarsa eğer, lehçeleri merkezi idare diline daha yakındı ve "halk" olarak nitelenebilecek olanın daha fazla parçası oluyorlardı. Buna karşılık, politik merkezlerden uzak bölgelerde toprakları işliyorlarsa, yerel lehçe ile devletin idari dili arasındaki bağ pamuk ipliğinden inceydi.[6]

Şunu unutmayalım ki, insan toplumları "halk egemenliği"nden ziyade "Tanrısal hukuk"un egemenlik ilkesine tabi kılındıkları sürece, yönetenler tebaalarının sevgisini kazanmaya çalışmıyorlardı. Onların esas önemsedikleri, korku uyandırmaya devam etmekti. Kuşkusuz ki, devlet aygıtının kendilerine sadık kalmasına özen gösteriyorlardı, böylelikle yönetimin sürekliliğini ve istikrarını sağlamayı amaçlıyorlardı. Aynı zamanda da köylülerden ürün fazlalarını teslim etmelerini ve kraliyet ailelerine (ve aristokrasiye) asker sağlamalarını istiyorlardı. Elbette ki, vergi toplamak için güce ya da en azından daimi bir tehdide de başvuruyorlardı. Bununla birlikte, bu otoritenin varlığı bu "besin tedarikçileri"nin fiziksel güvenliğini sağlıyordu.

Vergi toplamakla ve askerleri seferberliğe çıkarmakla meşgul idari aygıtlar, esasen, soyluluğun üst katmanlarının çıkarları ile kraliyet idari personelinin çıkarlarının uyuşması sayesinde varlıklarını sürdürmeyi başarmıştır. Yalnızca kralın taç giymesiyle değil, monarşik hanedanların oluşumuyla da ifade bulan bu sistemlerin nispi sürekliliği ve istikrarı, bazı ideolojik araçların uygulamaya konmasının sonucuydu. Yönetenlerin etrafında kutlanan dini ritüeller yüksek hiyerarşi açısından uyrukluk bağları ve "bu dünyaya ait olmayan" bir meşruluk yaratmıştır. Yine de bu, çoktanrılı dinlerin, çok daha sonraları da tektanrılı dinlerin doğrudan doğruya bir yönetim örgütlenmesini meşrulaştırmak amacıyla kuruldukları anlamına gelmez, fakat her durumda değilse de çoğu durumda

6. Antik Yunan'daki bazı siteler *(polis)*, tıpkı Roma Cumhuriyeti'nde olduğu gibi, belirli açılardan, başlangıçlarında, belki de bu modele istisna oluştururlar. Bu iki durumda da, küçük yurttaş gruplarının özelliği modern "halklar"la ve ulusların yurttaşlarıyla belli bir benzerlik gösteriyordu. Fakat Akdeniz'deki bu köleci toplulukların başlangıç aşamasında oluşan Yunan *demos, ethnos* ve *laos*'u ya da Roma *populus*'u, modern benzerlerini niteleyen toplumsal hareketlilik ve kapsayıcı boyuttan yoksundu. Şehirlerdeki nüfusun bütünü –kadınlar, köleler, yabancılar– kapsamıyordu ve yalnızca köle sahibi yerli erkekler, yani nispeten kısıtlı bir toplumsal tabaka eşit yurttaşlık haklarından yararlanıyordu.

yönetenlerin gücünü yerleştirmesine katkıda bulunmuşlardır.

İnancın idari yapının etrafında kurumsallaşması dar ama güçlü bir toplumsal tabakanın doğmasına imkân tanıdı. Bu tabaka, idari düzenek içinde giderek artan bir önem kazandı, kimi zaman onunla tamamen özdeşleşti, hatta onunla rekabete girdi. İbadetin başrahiplerinden, saray yazarlarından, peygamberlerden, daha sonra da ruhban, piskopos ve ulemadan oluşan bu sınıf kuşkusuz ki politik merkezlerden bağımsızdı, fakat Tanrısal özle sürdürdüğü ayrıcalıklı ilişkiler ve onunla doğrudan diyaloğu sayesinde güçlü bir "sembolik sermaye" edinmişti.

Eski kırsal uygarlıklarda din adamı çeşitli biçimlerde denetim uyguluyordu. Bununla birlikte gücünün temelini inançtan almış ve inananların demografik temelini sürekli yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Geniş ve homojen bir kitle kültürü oluşturmasını sağlayacak şekilde, devletin idari aygıtlarıyla karşılaştırılabilir türde aygıtlara genelde sahip olmasa da, yine de hegemonya özlemlerini gerçekleştirmeyi nispeten iyi başarmıştır.

Bununla birlikte, tarım toplumlarında iktidar çarklarının etrafına egemen grupları yerleştirme stratejisi ya da inancın temellerini düzenlemek için dini kurumun geliştirdiği teknikler, XVIII. yüzyılın sonunda ulus-devletlerin atılımıyla birlikte şekillenmeye başlayan kimlik politikalarıyla kıyaslanamaz. Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, yeni kavramlar uydurmak gerektiğinde görülen tembellik, bu terminolojinin esnekliğinin gayet iyi uyum sağladığı ideolojik ve politik çıkarlarla birleşince, şimdiki zamanla geçmiş zaman arasındaki, keza eski tarım toplumu ile günümüzde hâlâ yaşadığımız yeni sanayi evreni arasındaki derin farklılıklar bütünüyle silikleşse bile, aradaki fark sürer.

Modern-öncesi tarih metinlerinde ve diğerlerinde "halk" kelimesi çeşitli özelliklere sahip gruplara atfedilmişti: Bunlar güçlü kabileler, küçük krallıklar ya da küçük prenslikler altında yaşayan toplumlar, değişken boyutlarda dini topluluklar ya da tersine, politik ve kültürel seçkinlerin kıyısında kalan yoksul tabakalar olabiliyordu (örneğin İbranicede "toprak halkı"). Antik dünyanın sonunda yaşayan "Galya halkı"ndan modern zamanların başında Alman toprağı üzerindeki "Sakson halkı"na, Eski Ahit'in kaleme alındığı dönemdeki "İsrail halkı"ndan Ortaçağ Avrupası'ndaki "Tanrı halkı"na ya da *God's People*'a, benzer lehçeler konuşan köylü gruplarından isyan etmiş şehirli kalabalıklara dek "halk" adlandırması, kimlik hudutları belirsiz ve değişken kalan insan gruplarına yaygın biçimde uygulanmıştır. XV. yüzyıl Batı Avru-

pa'da şehirlerin gelişimi ve daha gelişkin ulaşım ve iletişim araçlarının ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte, önemli dil grupları arasındaki daha net ayrım çizgileri belirmiştir. "Halk" kavramı yavaş yavaş bu sonunculara ayrılmıştır.

XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başında ulus fikrinin ortaya çıkışıyla birlikte, esasen oluşumuna katkıda bulundukları ulusun eskilik ve süreklilik derecesini belirgin kılmak için "halk" terimini sürekli kullanmak zorunda kalan modern dönemin bütün kültürlerini içine alan ideolojinin ve meta-kimliğin aynısı olduğunu belirtmek ilginçtir. Bir ulusun oluşumu, önceki tarihsel evrelerin kalıntısı olan kültürel, dilsel ya da dini öğeleri neredeyse her zaman temel aldığından, ihtiyaçlara uyarlanmış bu malzemelere "halkların tarihi"ni eklemek de karakteristik bir bilimsel özellik sağlıyordu. "Halk", modernleşmenin zihniyetlerde yol açtığı derin kopuşun üzerine atılmış olan ve bütün yeni ulus-devletlerin tarihçilerinin serinkanlılıkla yürüdükleri, geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki bu köprü olur.

"Halk" kavramının incelenmesini tamamlamak için bir uyarı eklemek isteyebiliriz. XIX. yüzyılın ulusal kültürleri genellikle esnek "halk" kavramını, katı ve sorunsallı "ırk" kavramıyla birleştirme alışkanlığı içindedirler; bunları genellikle yakın anlamlı ve tamamlayıcı, hatta birbirini güçlendiren terimler olarak kullanırlar. Elbette her zaman coşku verici ve tekil olan, hatta kimi zaman saf olan "halk"ın homojen kolektif kökeni, bu inatçı, rahatsız edici ve hatta modernitenin birleştirici örtüsü altında bile ayırt edilebilen altkimliklerin neden olduğu zararlara karşı bir siper olmuştur ve bu hayali çıkış noktası, aynı zamanda, düşman komşu uluslarla arzu edilmeyen karışıma karşı etkili bir koruma filtresi olarak da hizmet görür.

Özellikle kanlı bir dönem olan XX. yüzyılın ilk yarısındaki olayların ardından "ırk" kavramını kesin olarak reddettikten sonra, çeşitli tarihçi ve araştırmacılar, insanı içine çeken geçmişle yakın ve sıkı teması yitirmemek için daha saygın olan "kavim" [*ethnie*] terimini işe koştular. Eski Yunancada "halk" demek olan *ethnos*, etkili bir eşdeğer olarak ya da "ırk" ve "halk" arasındaki dilsel uzlaşma olarak daha İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bile kullanılıyordu. Bununla birlikte, düzenli ve "bilimsel" kullanımı ancak 1950'li yıllarda başlar, o zamandan beri de giderek yaygınlaşmaktadır. Bu kavramın cezbedici gücü, esasen, kültürel zemin ile "kan bağı"nı, dilsel geçmiş ile biyolojik kökeni, yani tarihsel bir ürün ile doğal bir görüngü olarak saygıyla ele alınma-

yı gerektiren bir olguyu daima ve ısrarla karıştırmış olmasından kaynaklanır.[7]

Çok sayıda yazar bu kavramdan aşırı bir kolaylıkla ve genellikle şaşırtıcı bir entelektüel sorumsuzlukla yararlanmışlardır ve hâlâ yararlanmaktadırlar. Bazılarının burada bir tür modern-öncesi tarihsel yapı [*entité*], geçmişten gelen ve çözülmesine rağmen şimdiki zamanda farklı biçimlerde var olmaya devam eden, denetlenemeyen ortak kültürel sözceler yığını gördüğü doğrudur. Etnik topluluk, onların gözünde, ortak, kimi zaman ayrımsız, fakat ulusal inşanın temel öğelerinin bir kısmını sağlayan kültürel ve dilsel zemine sahip insan grubudur. Bununla birlikte, yine çok sayıdaki başka yazar ise kavim fikrini, XIX. ve XX. yüzyıllarda, o dönemde dayanıksız olan ulusal bir kimliğin yandaşlarını güçlendirmiş olan özcü anlayışı ve halka ırksal bakışı el altından yeniden dahil etme olasılığı olarak görürler.

Ethnos, yalnızca tarihsel-kültürel bir birlik olmakla kalmamış, çekirdeği, varlığına (geniş ölçüde, XIX. yüzyıldaki "ırk"la aynı sıfatla) inananlara sağladığı öznel yakınlık duygusundan oluşan, antik kökenli muğlak bir öz halini de almıştır. Heyecanlı araştırmacılar, "bu inançtan, kimlikten kuşku duyulamaz" derler, çünkü *ethnos* kökenlere dair güçlü bir bilinç olmuştur; –her zaman meşru ve hatta kaçınılmaz tutum olan– eleştirel ve ayrıntılı bir analizde dikkate alınması, fakat aynı zamanda çürütülemez pozitif bir tarihsel olgu olarak, global olarak benimsenmesi gerekir. Bu araştırmacılar, modern ulusu yaratan "kavmin" temelsiz bir mit olabileceğini kabul ederler, yine de bu kavramı tartışma konusu edecek her teşebbüsü gereksiz gördüklerinden ve tartışma konusu etmek ille de arzulanır olmadığından, bununla birlikte yaşamaktan başka tercihimiz yoktur derler.

Bu âlimlerin geniş bir ölçüde benimsedikleri, Antikçağ'ın toplumsal gruplarının sınıflandırılmasına dair bu muğlak anlayış, öyle gözüküyor ki, onlar için, şimdiki zamanda istikrarsız bazı kimlikleri korumaya devam etmeyi sağlayan *sine qua non* (olmazsa olmaz) bir koşul oluşturmaktadır. Bu yönde en öteye gidenlerden biri Antony D. Smith oldu. Alman göçmenlerin bu oğlu milliyetçilikler ve uluslar alanında en titiz araştırmacılardan biri olmuştur. Araştırmasının nispeten geç bir evresinde, "etnik" ilkeye başat bir yer vermeye karar vererek, kendi yaklaşımını "etno-sembolizm" olarak nitelendirdi. "Sembolik" teriminin kul-

7. Bkz. Kavramın belirsiz kullanımı üzerine Dominique Schnapper'in önemli kitabındaki eleştirel saptamalar: *Yurttaşlar Cemaati. Modern Ulus Fikrine Dair*, Kesit Yayıncılık, 1995.

lanımı, kasıtlı bir muğlaklık içinde kalırken, kavramın özcü tınısını az da olsa yumuşatmaya yönelikti. Smith'e göre, "etnik bir grup dört karakteristik özellikle ayırt edilir: Grubun ortak kökeni olduğu duygusu; tek bir tarih bilinci ve ortak bir yazgıya duyulan inanç; özgül kolektif kültürel özellik ya da özelliklerin varlığı; ve son olarak da tekil bir kolektif dayanışma duygusu."[8]

Britanyalı araştırmacının gözünde "kavim" ortak yaşam tarzına sahip bir dil topluluğu olmaktan çıkmıştır; ille de kendine özgü bir toprak üzerinde ikamet etmek zorunda değildir, bu toprakla bir bağı olması yeterlidir; ille de kültürel biçimler çeşitliliğinden oluşmuş değildir, tek bir kültürel biçimle yetinebilir ve somut bir tarihe sahip olma ihtiyacı duymaz, çünkü antik mitler aynı şekilde etkin bir biçimde bu rolü yerine getirmeye devam edebilir. Ortak bellek, şimdiki zamandan geçmişe doğru evrilen (ve daima birinin sistematik örgütlenmesinin hedefi olacak) bilinçli bir süreç değildir; geçmişten şimdiki zamana doğru kendiliğinden hareket eden –dini ya da ulusal olmayan– doğal bir mekanizmadır. Smith'te kavmin tanımı Siyonistlerin tarihte Yahudi varlığını ele alış tarzıyla, keza Panislavcıların, "Aryen"lerin ya da Hint-Avrupalıların ve hatta Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Siyah İbranilerin kendi geçmişlerine dair bakışlarıyla uyuşur; fakat geleneksel antropologlar tarafından kavramın ortak kullanımından oldukça uzaktır.[9]

XX. yüzyıl sonuna ve XXI. yüzyıl başına doğru, Balibar'ın haklı olarak tamamen kurgusal diye tanımladığı "etnisite" popülerlik kazanır. Bu filozof ulusların "etnik" olmadıkları ve "etnik köken"leri kavramının bile kuşkulu olduğu üzerinde defalarca ısrarla durmuştur. Özellikle toplumların uluslaşması onları giderek "etnikleştirmektedir", "yani geçmişte ya da gelecekte doğal bir topluluk oluşturuyormuş gibi temsil edilebilir" hale getirmektedir.[10] Etno-biyolojik ya da etno-dinsel tanımların tuzağına karşı uyaran bu eleştirel yaklaşım ne yazık ki yeterli iz bırakmadı; ulus

8. Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival, Cambridge*, Cambridge University Press, 1981, s. 66 ve *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover, University Press of New England, 2000. Ayrıca bkz. John Hutchinson'un *Modern Nationalism*'de (Londra, Fontana Press, 1994, s. 7) vermiş olduğu oldukça yakın tanım.

9. Smith'in, bu durumda, Yahudi ulusunu bu şekilde tanımlayarak Siyonist tarihçilere bir cankurtaran simidi uzatması şaşırtıcı değildir. Bkz. Örneğin Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, Brandeis University Press, 1995, s. 5-11.

10. Étienne Balibar, "Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji", É. Balibar ve I. Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, İstanbul, Metis Yayınları, 1993, 2007.

ideolojisinin çok sayıda teorisyeni, tıpkı içinde oluştukları ulusa sadık tarihçiler gibi, tezlerine ve söylemlerine belli bir miktarda etnisist ve özcü laf kalabalığı serpiştirmeye devam ettiler. XX. yüzyıl sonu ve XXI. yüzyıl başı Batı dünyasında klasik cumhuriyetçi ulus fikrinin nispi geri çekilmesi bu eğilimi zayıflatmadığı gibi, hatta belli açılardan güçlendirdi bile.

Velhasıl, elinizdeki deneme "halk" terimini yer yer kullanmaktan kaçınmıyorsa ("kavim" terimi biyolojik yankısı nedeniyle kullanılmamıştır), bu, daha ziyade akışkan, genellikle modernöncesi bir insan topluluğunu, özellikle de modernleşmenin ilk evrelerindeki bir topluluğu –fazlasıyla ihtiyatla– belirtmek içindir. Bu tür grupların ortak dilsel-kültürel paydaları asla çok belirgin olmamıştır; bu paydalar herhangi bir idari üstyapının etkisinin sonucudur ve krallıklar ya da prenslikler döneminde, daha "aşağı" kültürel biçimlere karışmışlardır. Demek ki bir "halk" belirli bir mekânda yaşayan ve ortak laik kültürel norm ve pratikleri tanımlayan karakteristik özelliklere (yakın lehçeler, yemekler, giyim alışkanlıkları, halk şarkıları ve diğerleri) sahip toplumsal bir gruptur. Ulus-devletlerin ortaya çıkışından önce var olan bu ayrı dilsel ve etnografik işaretler de o dönemde tamamen oturmuş değildi; keza başka grupların karakteristiği olan işaretlerden de kesin ya da öz itibariyle ayrı değildi. "Halklar" arasında ayrımın açıldığı birçok durumda bunun belirleyici nedeni özellikle devletlerin tesadüfi güç ilişkilerinin tarihidir.

Bu türden "halklar", belirtildiği gibi, yeni ulusun oluşumunda dayanak noktası olarak kimi zaman hizmet etmişler ve çoğu zaman da, modern kültürün "uluslaşma" faaliyetinin içinde tamamen eriyip gitmişlerdir. İngiliz "halk" kültürü Büyük Britanya'da hegemonik olmuştur; tıpkı Île-de-France Bölgesi'nin kültürünün ve Bourbon krallarının idari dilinin bütün Frank Krallığı'nda hegemonik olması gibi. Buna karşılık, Galya "halkı", tıpkı Bretonlar, Bavyeralılar, Endülüslüler, hatta Yidiş "halkı" gibi, bu süreç tarafından neredeyse tamamen yok edilmiştir.

Ulusun inşaası aynı zamanda ters sonuçlara da götürebilir. Ulus çağından önce özellikle fark edilmeyen azınlık dil ve kültür gruplarında ayrı bir kimlik bilincinin oluşumu, çok hızlı ve merkezileşmiş bir kültürel hazırlık süreciyle ya da özel bir ayrımcılığın sonucu olarak kışkırtılabilir (bu durumda, zayıf bir farklılık güçlü bir uyartıya dönüşmeye yatkındır). Dolayısıyla, özellikle hegemonya dışı bırakılmış grubun entelektüel seçkinleri içinde, o zamana dek şekillenmemiş farklılıkları sertleştiren

ve vurgulayan bir karşı tepki ortaya çıkar ve bu farklılıklar egemenlik ve bağımsızlık yanlısı bir mücadelenin, yani ulusal bir ayrılıkçılığın (bu daha ilerde açıklanacaktır) temel temalarına dönüşür.

Bu eserdeki anlamı belirleyici olan bir gözlemi de ekleyelim. Modern-öncesi insan grubunun ortak paydası dinsel norm ve pratiklere (ritüeller, seremoniler, ilahi buyruklara itaat, dualar, inanç sembolleri vb) indirgendiğinde, kullanılan kavram tercihi "dini cemaatler" ya da "kiliseler" deyimlerine yönelir. Şimdiden belirtelim ki (bu tartışmaya daha sonra tekrar döneceğiz), modern döneme dek "halklar" da tıpkı krallıklar gibi sürekli ortaya çıkıp yok olmuştur. Buna karşılık, dinsel cemaatler genellikle, Fernand Braudel'in ünlü terminolojisini ödünç alırsak, "uzun süreli" bir varlıktan yararlanmışlardır, çünkü bu topluluklar içerisinde korunmuş ve yeniden üretilmiş geleneğe sadık entelektüel tabakalar bulunuyordu.

Zayıflamış fakat hâlâ nispeten istikrarlı dini kültürler, hatta bir bölünme sürecine maruz kalmış olanlar bile, çoğu zaman, halk folkloru gibi ya da kraliyetin idari dilleri gibi, ulusların oluşumunda değer taşıyan hammaddeler olarak hizmet etmiştir. Belçika, Pakistan, İrlanda ya da İsrail –sayısız farklılıklarına rağmen– bu durumun iyi birer örneğidir. Fakat her bir durumun özgüllüğüne rağmen, sonuçta her "ulus" inşaasının ortak bir paydası vardır: Yola çıkış noktası dini bir gruba ya da bir "halk"a aidiyet olsa bile, modern din alanının sınırlarını saptamaya ve karakterini oluşturmaya büyük ölçüde katkıda bulunan ulusal ideolojidir. Demek ki, eski dini kaderciliğin gücünün anlamlı ölçüde zayıflaması, kalabalık insan gruplarının ve özellikle onların politik ve entelektüel seçkinlerinin kendi yazgılarını ellerine almaları ve ulusal tarihi "yapmaya" başlamaları için gereklidir.[11]

Nüfuslar, kavimler, halklar, kabileler ve dini cemaatler –genellikle böyle belirtilmek alışkanlık olmuş olsa da– ulusu oluşturmaz. Yeni ulusal kimliklerin oluşumuna kültürel temel olarak hizmet etseler bile, ancak modernitenin ortaya çıkışıyla gün yüzü görecek belirleyici özelliklerden hâlâ yoksundular.

11. Bu durum paradoksal gelse de, uç bir örnek olan İran'da İslam Cumhuriyeti'nin yükselişi bu gözlemi çürütmemektedir. Devrimin temel hedefi elbette ki İslam'ın dünyada yayılmasıydı, fakat temel başarısı İran'da kitlelerin ulusallaşma sürecini teşvik oldu (tıpkı daha önce Üçüncü Dünya'nın diğer bölgelerinde komünist rejimlerin yaptığı gibi). İran'da milliyetçilik konusunda bkz. örneğin Haggai Ram, "The Immemorial Iranian nation? School textbooks and historical memory in post-revolutionary Iran", *Nations and Nationalism*, VI, 6, 2000, s. 67-90.

Ulus-duvarlar arasına kapatmak ve sınırlandırmak

XIX. yüzyılda ulus sorununun, bu sorunu temellendiren mantığı aydınlatabilecek kendi "Tocqueville"ini, kendi "Marx"ını, kendi "Weber" ya da "Durkheim"ını doğurmadığı olgusu üzerinde çok şey yazıldı. Nispeten gelişmiş analizlerin konusu olmuş "sınıf", "demokrasi", "kapitalizm" ve hatta "devlet" kavramlarının tersine, "ulus" ve "ulusal ideoloji" kavramları ihmal edildi ve pek az teorileştirildi. Bu farklılığın tek olmasa da temel nedeni, "halklar" anlamında ele alınan "uluslar"ın daima var olmuş, ilk ve neredeyse doğal yapılarmış gibi ele alınmasıdır. Çok sayıda yazar –ki bunlar arasında tarihçiler de yer alır– bu insan gruplarının gelişimini kuşkusuz analiz etmişlerdir, fakat geçirdikleri dönüşümü kadim olduğuna inandıkları bir özü değiştirmeyen hafif bir evrim olarak ele almışlardır.

Büyük düşünürlerin çoğu oluşum halindeki ulusal kültürlerin bağrında yaşadılar, onların düşüncelerinin çerçevesini bu kültürler oluşturdu, ama bunları dışarıdan, belli bir mesafeyle analiz etmeyi başaramadılar. Böyle bir analizin yokluğunun önemli bir nedeni de yeni ulusal dillerde yazmaları ve sonuç olarak belli başlı çalışma araçlarının bütünüyle mahkûmu olmalarıdır: Tarif ettikleri geçmiş, XIX. yüzyılda tasarlanmış dilsel yapılara ve kavramlara sıkı sıkıya uyarlanmıştır. Tıpkı Marx'ın, döneminin toplumsal gerçekliğinin bakışıyla, tarihi esasen sınıflar mücadelesine dair engin ve biricik bir meta-anlatıdan ibaret görmesi gibi, hemen hemen herkes, özellikle de tarihçiler, geçmişi ezeli-ebedi ulusların atılımının ve çöküşünün süreğen anlatısı olarak hayal ettiler ve tarih kitaplarının sayfalarını geniş ölçüde işgal eden bu ulusların çatışmaları oldu. Yeni ulus-devletler bu tür temsil ve yazıları teşvik ederek elbette cömertçe finanse ettiler, böylelikle doğmakta olan ulusal kimliğin daha iyi ve daha dar sınırlanmasına katkıda bulundular.

John Stuart Mill'in ya da Ernest Renan'ın yazılarını okuduğumuzda, kendi dönemleri için "tuhaf" ve alışılmadık farklı düşüncelerle karşılaşıyoruz. Mill daha 1861 yılında şöyle yazıyordu: "İnsanlığın bir kesimi, eğer kendi aralarında, başkalarına karşı hissetmedikleri ve başkalarıyla olduğundan çok kendi aralarında işbirliği içinde olmaya daha fazla istek duymalarına yol açan ortak sempatilerle ya da aynı yönetim altında olma arzusuyla –ki bu yönetim kendi yönetimleri de olabilir, içlerinden bir kısmının yönetimi de– birleşmiş bireylerden oluşuyorsa, onların bir

milliyet meydana getirdiği kabul edilebilir."[12]

Renan 1882 yılında şunu söylemiştir: "Bir ulusun varlığı (bu metaforu kullandığım için bağışlayın) her gün yapılan bir plebisittir, tıpkı bireyin varlığının yaşamı sürekli onaylaması gibi. [...] Uluslar ezeli-ebedi değildir. Başlamışlardır, biteceklerdir. Muhtemelen Avrupa konfederasyonu onların yerini alacaktır."[13]

Bu iki parlak düşünürde çelişkiler ve tereddütler bulunsa bile, ulusun oluşumunun merkezinde demokratik bir çekirdek tarif etmiş olmaları, bu kavramın ortaya çıkışına bağlı modern boyutu kavrayışlarının ifadesidir. Her ikisinin de, halkın yönetimi ilkesini kabul ederken kitle kültüründen çekinen liberaller olmaları bir tesadüf değildir. Ne yazık ki, bu iki yazar da ulus üzerine sistematik ve geniş bir eser yazmamıştır. XIX. yüzyıl henüz bunu için olgun değildi. Ünlü ulus teorisyenleri, örneğin Johann Gottfried Herder, Guiseppe Mazzini ve Jules Michelet, yanlış bir şekilde çok eskiye uzanan, hatta kimi zaman ezeli-ebedi olarak kabul ettikleri bu karmaşık kavramın derinliğini tanımlamamışlardır.

Bu teorik boşluğu gerçekten ilk dolduranlar özellikle XX. yüzyıl başının Marksist düşünür ve yöneticiler oldu. Ulus, Karl Kautsky, Karl Renner, Otto Bauer, Lenin ve Stalin gibi ideologların anlayışlarına şiddetle terstir. Onların bakış açılarının haklılığının sabit kanıtı olan "Tarih" ulus düzleminde onlara "ihanet etmiştir." Büyük Marx'ın gerçekten öngörmediği tuhaf bir fenomenle karşılaşmak zorunda kaldılar. Orta ve Doğu Avrupa'da ulusal duygunun geri dönüşü, karmaşık analizlere, ama aynı zamanda dolaysız partizan kısıtlamalara daima bağlı kalan aceleci çözümlere yer veren bir tartışma açmaya onları mecbur kıldı.[14]

Ulus üzerine incelemelere Marksistlerin en önemli katkısı, pazar ekonomisinin gelişimi ile ulusal devletin billurlaşması arasındaki mevcut sıkı bağa dikkat çekmeleridir. Onların gözünde, kapitalizmin atılımı otarşik ekonomileri yıkmış, bunları nitelendiren özgül toplumsal ilişkileri parçalamış ve görülmemiş ilişkilerin ve yeni türde bir bilincin gelişimine katkıda bulunmuştu.

12. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Chicago, A Gateway Edition, 1962, s. 303. Mill ve ulusal sorun konusunda bkz. Hans Kohn, *Prophets and Peoples. Studies in Nineteenth Century Nationalism*, New York, Macmillan, 1946, s. 11-42.

13. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Marsilya, Le Mot et le reste, 2007, s. 34-35.

14. Marksistler ve ulus konusunda bkz. Horace Davis, *Nationalism and Socialism. Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*, New York, Monthly Review Press, 1967 ve Ephraïm Nimmi, *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis*, Londra, Pluto Press, 1991.

Kapitalist ticaretin ilk savaş çığlığı olan "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" ilk başta küreselleşmeye yöneltmedi, fakat kraliyet rejiminin eski çerçevesi içinde bir pazar ekonomisinin oluşum koşullarını yarattı. Pazar ekonomisi birleşik dil ve kültüre sahip ulus-devletlerin gelişiminin temelini oluşturdu. Ortak yaşam alanı üzerindeki en soyut tahakküm biçimi olan kapitalizmin, her şeyden önce, yasanın özel mülkiyeti kutsamasına ihtiyacı vardır, fakat aynı zamanda devletin gücünün kendi eylemini desteklemesine de ihtiyaç duyar.

Marksistlerin ulusal dönüşümlerin psikolojik yanlarını göz ardı etmediklerini belirtmek ilginç olur. Otto Bauer'den Stalin'e dek psikoloji, basitleşmiş biçimlerde olsa da, polemiklerinin ana eksenine dahil olmuştur. Avusturyalı ünlü sosyaliste göre, "ulus bir yazgı topluluğu aracılığıyla karakter topluluğuna bağlanmış insanlar toplamıdır."[15] Buna karşılık Stalin, uzayıp giden tartışmayı kestirip atan birkaç cümleyle özetledi: "Ulus, istikrarlı, tarihsel olarak oluşmuş ve dil, toprak, ekonomik yaşam ve kültürel ortaklıkta ifade bulan ruhsal oluşum birliği temelinde doğan insan topluluğudur."[16]

Bu tanım, genel kanı itibariyle fazla şematiktir, fazla sofistike bir yazım da değildir. Bununla birlikte, ulusu nesnel bir tarihsel süreç temelinde niteleyen bu teşebbüs, tatminkâr olmasa da, en azından ilginç ve kafa karıştırıcıdır. Bu öğelerden biri yoksa ulus olamaz mı? Bizim için daha da önemlisi, sürecin farklı evrelerine eşlik eden ve bunlara şekil vermeye katkıda bulunan dinamik bir politik yan yok mudur? Tarihi kavramanın anahtarını sınıf mücadelesinde gören teoriye Marksistlerin katılımı ve onları fiilen aşmaya başlayan Orta ve Doğu Avrupa'daki ulusal hareketlerin çetin rekabeti, ulusal sorunu, esas hedefi rakiplere karşı koymak ve yandaş toplamak olan basitleştirici bir retoriğin ötesinde derinleştirmeye devam etmelerini önler.[17]

Tartışmayı derinleştirmemiş olsalar da, başka sosyalistler de ulus yaratmanın demokratik ve halkçı, seferber edici ve umut taşıyıcı yanının önemini gayet iyi anladılar. Sosyalizm ile milliyetçilik arasındaki kışkırtıcı sıkı fıkılığın sırrını da onlar keşfetti. Siyonist

15. Otto Bauer'in alıntısı, *Die Nationalitaetenfrage und die Sozialdemokratie*. Bu eserin önemli bir bölümü G. Haupt, M. Lowy ve C. Weill'in bir araya getirdiği mükemmel derlemede yayımlandı: *Marxist and The National Question 1848-1914*, Londra, Bookmarks.

16. Bkz. Yosif Stalin, "Marksizm ve Ulusal Sorun ve Sömürgeler Sorunu", a.g.e., s. 313.

17. John Breuilly'nin Marksist yaklaşım üzerine eleştirel saptamaları son derece önemlidir. Bkz. *Nationalism and The State*, New York, St. Martin's Press, 1982, s. 21-28.

Ber Borohov'dan Polonyalı ulus yandaşı Józef Pilsudski'ye, komünist vatanseverler Mao Zedong ve Ho Şi Minh'e kadar, "ulusallaşmış" sosyalizm XX. yüzyılda başarılı bir formül olarak görüldü.

Saf araştırma alanında, XX. yüzyılın ilk yarısı boyunca ulusal ideoloji üzerine kimi tartışmalar görülür –bunlar daha ileride ele alınacaktır-, fakat ulus oluşumunun toplumsal boyutu üzerine yeni bir tartışmanın ortaya çıkışı için 1950'li yılları beklemek gerekir. Tartışmayı başlatanın bir göçmen olması tesadüf değildir. Marksist düşünce ulusu "dışarıdan" gözlemlemeyi sağlayan bir tür gözlük oluştursa da, göç olgusu, içerdiği bütün sonuçlarla birlikte –köksüzleşme, egemen bir kültürün bağrında kendini egemenlik altındaki azınlık konumunda ve "yabancı" bulma olgusu–, bu araştırma için daha ileri yöntemsel alet edevatların edinimi için neredeyse gerekli bir koşulu temsil etti. Ulusal ideoloji alanındaki belli başlı araştırmacılar, çocukluklarından ya da gençliklerinden beri çiftdilliydiler ve içlerinden önemli bir kesimi göçmen ailelerinde büyümüştü.

Karl Deutsch Nazizm'in yükseldiği dönemde Süedler'deki Çek bölgesini terk etmek zorunda kalmış ve ardından Amerika'daki üniversite dünyasında yerini bulmuş bir göçmendi. 1953 yılında *Nationalism and Social Communication* adlı kitabını yayımladı. Bu yenilikçi eser pek yankı uyandırmadıysa da "ulus" kavramı üzerine incelemelerde önemli bir evre oluşturur.[18] Deutsch yeterli veriye sahip değildi ve onun yöntemsel aygıtı ağır işliyordu, fakat sosyoekonomik modernleşme sürecini analiz ederek, istisnai bir sezgiyle bunu ulusun oluşumunun temeli olarak kabul etti. Onun gözünde, toplumsal dağılmanın ve ulusal gruplar içinde entegrasyonun kökeninde, tarımsal topluluklardan koparılarak büyük şehirlere gelmiş yabancılaşmış kitleler için yeni bir tür iletişim ihtiyacı yatıyordu. İşin gerisini demokratik kitle politikası tamamladı. On altı yıl sonra yayımlanan, ulus fikri üzerine ikinci denemesinde Deutsch, "uluslaşma" sürecinin temeli olmuş toplumsal, kültürel ve politik birlik mekanizmalarının tarihini tarif ederek bu tezi geliştirmeye devam etti.[19]

Deutsch'un ilk kitabının yayımlanmasından otuz yıl sonra ulusal ideoloji üzerine incelemelerde yeni gelişmeler yaşandı. XX. yüzyılın son çeyreğinde iletişim alanındaki hızlı devrim ve Batı'da insan emeğinin giderek işaretleri ve sembolleri kullanan bir faaliyete adım adım dönüşümü, çoktan eskimiş olan bu sorunun yeni

18. Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, New York, MIT, 1953.

19. Karl W. Deutsch, *Nationalism and its Alternatives*, New York, Knopf, 1969.

bir analizine elverişli bir zemin sağladı. Klasik ulusal ideoloji statüsünün un ufak olmasının ilk işaretlerinin, özellikle ulusal bilincin büyümesinin başlangıcını yaşayan alanda yeni paradigmaların ortaya çıkışına katkıda bulunmuş olması mümkündür. 1983 yılında Büyük Britanya'da bu alanda iki "öncü kitap" yayımlandı: Benedict Anderson'un *Imagined Communities*'i ve Ernest Gellner'in *Uluslar ve Ulusçuluk* kitabı. Bundan böyle milliyetçilik esasen sosyokültürel bir prizmadan geçerek analiz edilecektir; böylece ulus özellikli bir kültürel proje oluyordu.

Anderson'un yaşamı farklı dilsel-kültürel mekânlar arasındaki hareketliliğin izini taşır. İrlandalı bir baba ile İngiliz bir anneden Çin'de doğan Anderson, İkinci Dünya Savaşı sırasında ailesiyle birlikte Kaliforniya'ya gidip yerleşti. Eğitimini esasen Büyük Britanya'da gördü. Uluslararası ilişkiler üzerine orada gördüğü öğrenim onu Amerika Birleşik Devletleri ile Endonezya arasında gidip gelmeye yöneltti. Ulusal topluluklar üzerine denemesi bu biyografinin yankısı olup, Avrupa-merkezciliğin küçücük bir izini bile taşıyan her anlayışa karşı derin bir eleştirel eğilim sergilemiştir. Bu itki onu, modern tarihte ulusal bilincin öncülerinin özellikle Kreollar, yani Amerika kıtasının her iki kısmında doğmuş kolonların soyundan gelenler olduğunu sürekli olarak –ve itiraf etmek gerekir ki pek de ikna edici olamadan– ileri sürmeye yöneltecektir.

Biz burada, onun kitabında ortaya konduğu haliyle özgün ulus tanımını akılda tutacağız: "Özünde sınırlı ve egemen diye hayal edilmiş, hayali politik topluluk."[20] Boyutları bir kabileninkinden ya da bir köyünkinden büyük her grup, doğal olarak, hayal edilmiş bir topluluk oluşturur, çünkü üyeleri birbirini tanımaz. Modern dönem öncesinin büyük dini cemaatlerinin durumu buydu. Bununla birlikte, ulus, geçmişte toplumların sahip olmadığı aidiyet temsilinin yeni araçlarına sahiptir.

Anderson XV. yüzyılda kapitalizmin ve matbaanın gelişiminin, kutsal "yüksek" diller ile kitlelerin kullandığı çeşitli yerel lehçeler arasındaki geleneksel tarihsel ayrımı tartışma konusu etmeye başladığı üzerinde defalarca durur. Bu gelişme, aynı zamanda çeşitli Avrupa monarşilerinde yürürlükte olan idari dili de güçlendirerek, (günümüzde var oldukları haliyle) geleceğin ülkelerinin ulusal dillerinin oluşum temellerini de atmış oldu. Roman ve gazete, giderek netleşen ulusun sınırlarını tanımlayan yeni bir iletişim uzamının somutlaşmasının ilk özgün failleri oldu. Ardın-

20. Anderson, *İmagined Communities*, a.g.e., s. 19.

dan, coğrafi harita ve müze de, tıpkı diğer kültürel araçlar gibi bu ulus yapımı eserine katkıda bulundular.

Ulusun hudut çizgilerinin daha belirgin ve daha katı olması için, ulustan önce gelen atavik iki tarihsel çerçeve –yani dini cemaat ve hanedanlığa bağlı krallık– belirgin bir düşüş yaşıyordu. Bu gerileme hem kurumsal hem de zihinsel düzlemde oldu. Yalnızca belli başlı monarşik çarkların statüsü ve ruhban hiyerarşileri nispi bir zayıflık yaşamakla kalmadı, dahası dini zaman anlayışından da belirgin bir kopuş yaşandı; Tanrısal hukukun hükümdarına duyulan geleneksel iman da bu çöküşten nasibini aldı. Ulusun yurttaşları, krallık tebaasının tersine, kendilerini eşit kabul etmeye başladılar. Aynı ölçüde önem taşıyan bir olgu ise, kendilerini yazgılarının hâkimi olarak, yani hükümran olarak görmeye başladılar.

Ernest Gellner'in *Ulus ve Ulusçuluk*'u geniş ölçüde, Anderson'un eserinin tamamlayıcısı olarak görülebilir. Ona göre, tıpkı Anderson için olduğu gibi, yeni kültür ulusun oluşumunun temel unsurunu oluşturmaktadır. Keza, modernleşme süreci de yeni uygarlığın atılımının kökeninde yatmaktadır. Fakat fikirlerini tartışmaya geçmeden önce, "outsider" [yabancı, dışlanmış] yasasının ona da uygulanabileceğini saptamak gerekir. Tıpkı Deutsch gibi Gellner de İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde ailesiyle birlikte Çekoslovakya'yı terk etmek zorunda kalmış genç bir göçmendi. Ailesi Büyük Britanya'ya yerleşince, orada büyüdü, eğitim gördü ve zaman içinde tanınmış bir antropolog ve filozof oldu. Bütün çalışmaları, yetişmesine katkıda bulunmuş çeşitli kültürler arasında bir karşılaştırma boyutu içermektedir. Yoğun ve başarılı denemesi ikili bir tanımla başlar: "1. Kültür bir fikirler, işaretler, çağrışımlar, davranış ve iletişim tarzları sistemiyse, iki insan yalnızca ve yalnızca aynı kültürü paylaşıyorsa aynı ulustandır. 2. İki insan eğer birbirlerini aynı ulustan *kabul ediyorlarsa* aynı ulustandırlar. Başka deyişle, *ulusları yapan insanlardır* [...]."[21]

Demek ki öznel yan, nesnel yüzeyi tamamlamalıdır. Bu iki yanın birlikteliği, bürokratik ve sanayileşmiş dünyanın başlangıcından önce bilinmeyen yepyeni bir tarihsel olguyu gösterir.

İnsan faaliyetinin daha az fiziksel ve daha fazla sembolik olduğu daha gelişmiş işbölümü ile mesleki hareketliliğin önem kazanması, yüzlerce ve binlerce yıl boyunca yan yana yaşayan bölünmüş ve

21. Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, a.g.e.,s. 19. Ölümünden sonra oğlunun yayımladığı son eserinin de okunması önerilir: *Nationalism*, New York, New York University Press, 1997.

kompartımanlara ayrılmış kültürlerin varlıklarını sürdürdükleri tarım toplumlarının geleneksel çitlerini sarstı ve çökertti. Bundan böyle, üretici dünyanın işleyebilmesi için homojen kültürel kodlara ihtiyaç vardı. Yatay ve dikey yeni mesleki hareketlilik yüksek kültürün kapalı dairesini parçaladı ve bunu, genişleyerek ilerleyen bir kitle kültürüne dönüşmeye zorladı. Eğitimin ve okuryazarlığın genelleşmesi, gelişmiş ve dinamik bir sanayi toplumuna geçişin zorunlu koşullarını sağladı. Gellner'e göre, ulus denen politik fenomenin anahtarı burada bulunmaktadır. Demek ki ulusal grubun oluşumu, karakterize bir sosyokültürel süreçtir. Bununla birlikte, yerel ya da yabancı, herhangi bir devlet mekanizmasının varlığı gerekir ki, bu devletin varlığı ulusal bilincin gelişimine, bir kültürün oluşumuna, ardından örgütlenmesine izin verir ya da bunu kışkırtır.

Gellner'in tezinin kimi çıkış noktaları karşısında mesafe almış olanların sayısı çoktur.[22] Milliyetçilik, kendi bayrağını sallamak ve sembollerini harekete geçirmek için daima sanayileşme sürecinin sonunu mu "bekledi"? Karmaşık ve gelişmiş bir işbölümünün ortaya çıkışından önce, kapitalizmin ilk evrelerinde hiçbir ulusal duygu, yani ulus egemenliğine özlem hiç mi bulunmaz? Bu eleştirilerin bir bölümü ikna edicidir, fakat yine de önemli teorik kazanımın Gellner sayesinde olduğunu kabul etmek gerekir: İleri evredeki ulusun somutlaşması, ancak geleneksel tarımsal özelliklerini yitirmiş bir toplum çerçevesinde var olabilen birleşik bir kültüre bağlıdır ve bu kültürün oluşumundan ayrılamaz.

Anderson ile Gellner'in teorik çözümlemelerinin ışığında ve onların peşinden gitmiş araştırmacıların kimi çalışma hipotezleri temelinde, genel olarak "ulus" geçmişte var olmuş diğer toplumsal birimlerden birçok özgül niteliğiyle ayırt edilebilir. İçeriğinin kayganlığına ve tarihsel düzlemde çeşitli çehrelere sahip olmasına rağmen bu böyledir:

1. Ulusu oluşturan insan grubu içerisinde hegemonik bir kitle kültürü oluşmuştur; ulusun bütün mensupları için ortak olma iddiasındaki bu kültüre global bir eğitim sayesinde tüm ulus erişebilir.

2. Ulus içinde, kendilerini ulusun mensubu olarak kabul eden ve böyle görenler arasında eşit yurttaşlık anlayışı oluşur. Bu sivil organizma kendini egemen olarak kabul eder ya da eğer henüz elde etmediyse kendi politik bağımsızlığını talep eder.

3. Fiili egemenliğin ya da bağımsızlık arzulayanların temsilcile-

22. Örneğin bkz. bu tezden yana derlemede John A. Hall'ün eleştirileri: John A. Hall (edit.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and The Theory of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

ri ile en sıradan yurttaş arasında birleştirici bir kültürel ve dilsel süreklilik olmalıdır ya da en azından bu sürekliliğin oluşacağı herhangi bir global temsil olmalıdır.

4. Geçmişteki hükümdar tebaasının tersine, ulusla özdeşleşen yurttaşlar, ulusun egemenliği altında yaşamak için ulusa mensup olmaları gerektiğinin bilincindeymiş gibi davranmalıdırlar ya da ulusun bir bölümünü oluşturmaya özlem duymalıdırlar.

5. Ulusun, mensuplarının hep birlikte sahip olduğunu hissettikleri ve sahip olmaya karar verdikleri ortak bir toprağı, ülkesi vardır. Bu toprağa yönelik her saldırı, mensupları tarafından kendi özel kişisel mülklerinin çiğnenmesiyle aynı şiddette hissedilir.

6. Bu ulusal toprak üzerindeki ekonomik faaliyetler bütünü, bağımsız egemenliğin elde edilmesinden sonra, en azından XX. yüzyıl sonuna dek, diğer pazar ekonomileriyle ilişkilerde baskın çıkar.

Elbette bu terimin Weberci anlamında ideal bir temsildir. Aşağı yukarı bütün uluslarda ya da bu ulusların yakınlarında azınlık dilsel-kültürel toplulukların varlığını yukarıda belirtmiştik. Bunların egemen meta-kültüre entegrasyonları diğer gruplarınkinden daha yavaş olur. Yurttaş eşitliği ilkesi onlara yeterince hızlı bir şekilde aşılanmadığında, sürtüşmelere ve kopmalara sürekli neden olur. Ender ve istisnai birkaç vakada, örneğin İsviçre, Belçika ya da Kanada'da ulusal devlet, aralarında bağ kurmak için artık çok geç kalınmış olan ve ayrı ayrı şekillenmiş bulunan iki ya da üç egemen dili resmi olarak korumuştur.[23] Bununla birlikte, bütün bu sisteme paralel olarak ve şekillenmekte olan modelin aksine, üretici ve mali bazı özgül sektörler, daha baştan itibaren ulusal pazar ekonomisinin egemen mantığından kaçarak, doğrudan doğruya küresel arz ve talebe bağlanmışlardır.

Kimliğin ve benlik bilinci kavramlarının vaktiyle olduğu gibi yalnızca kısıtlı bir seçkin kesimi değil, üretici kitleler bütününü ilgilendirdiği, homojen dilsel-kültürel eğilimli toplumların oluşumuna uygun koşulları yaratanın yalnızca emeğin farklı bölüşüldüğü, özgül toplumsal hareketliliğe ve yeni iletişim teknolojilerine sahip tarım-sonrası dünya olması üzerinde yeniden durmak

23. Âdemimerkeziyetçilik ilkesiyle ve politikaya üst düzeyde yurttaş katılımıyla birlikte, başka kültürel öğelerle de kaynaştırılır. İsviçre modeli konusunda bkz. Hans Kohn'un eski eseri *Nationalism and Liberty. The Swiss Example*, Londra, Allen and Unwin, 1956. Ayrıca Oliver Zimmer'in daha yakın tarihli eseri *A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761-1891*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

gerekebilir. Kendine özgü dilsel-kültürel katman ve bölümleriyle insan grupları, –feodal toplumsal doku dahil– dinsel tabiiyet gruplarına sahip büyük imparatorluklar daima var olmuş olsa da, bundan böyle herkes, üstler ve astlar, zenginler ve yoksullar, âlimler ve daha az eğitimliler, herkes bir ulusa mensup olduğu hissiyle davranır; daha da önemlisi herkes bu yapıya eşit derecede mensup olduğuna emindir.

Esasen ticaret ve ardından da sınai kapitalizmi çağının karakteristik toplumsal hareketliliğinin meyvesi olan yasa karşısında sivil ve politik eşitlik bilinci, kişileri kabul eden bir kimlik sığınağının yaratılmasına katkıda bulundu. Bu kimliğin şemsiyesi altına sığınmayanlar ya da buraya davet edilmeyenler ulusal gövdenin üyesi olarak görülmezler, yani bu eşitlikçi paradigmanın ayrılmaz parçası olarak kabul edilmezler. Keza, "halk"ı kendi kendine egemen bir ulus olarak gören politik özlemin temelinde de bu eşitlikçi paradigma yatmaktadır. Bu demokratik görünüm, yani "halkın yönetimi", bütünüyle moderndir ve ulusları eski toplumsal konfigürasyonlardan (kabileler, hanedanlığa dayalı krallıkların yönetimindeki köylü toplumları, iç hiyerarşiye sahip dini cemaatler ve hatta modern-öncesi "halklar"dan) kökten ayırır.

Bu topyekûn yurttaş eşitliği, kitlelerin bütününün kendi kendinin hâkimi olma duygusu, modernleşme süreci öncesindeki hiçbir insan grubunda görülmez. İnsanlar artık kendilerini egemen varlıklar olarak kabul etmeye başlamışlardır ve politik temsil aracılığıyla kendi kendilerini yönetebileceklerini düşünmelerini sağlayan bilinç ya da yanılsama da buradan kaynaklanır. Modern dönemin bütün ulusal ifadelerinin göbeğinde yer alan psikolojik çekirdek budur. Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren uluslararası ilişkilerin yönlendirici çıkış noktası olarak kabul edilen kendi kaderini tayin hakkı prensibi, geniş ölçüde bu demokratikleşme sürecinin evrensel tercümesidir ve modern politikada yeni kitlelerin ağırlığına işaret eder.

Ulusun doğuşu, elbette, gerçek bir tarihsel süreçtir, fakat tamamen kendiliğinden bir görüngü değildir. Soyut gruba sadakat duygusunu güçlendirmek için, ulus, tıpkı kendisinden önceki dini cemaat gibi, ritüellere, bayramlara, seremoni ve mitlere ihtiyaç duyar. Tek bir katı yapıyla sınırlanmak ve bu şekilde kaynaşmak için, kamusal ve sürekli kültürel faaliyetler ile birleştirici bir kolektif bellek icadı gerekiyordu. İç norm ve pratiklerin yeni bütünü de bir meta-bilincin, birleştirici bir ideolojinin oluşumu için şarttı ki ulusal doktrinin sağladığı şey işte budur.

İdeolojiden kimliğe

Yıllar boyunca araştırmacılar, özellikle de tarihçiler ulusları ata yadigârı bir görüngü olarak gördüler. Onları okuduğumuzda, kimi zaman gerçek tarihin ulusal grupların belirişiyle başladığı duygusuna kapılırız. Bu düşünürler sürekli olarak şimdiki zamanla geçmiş zamanı karıştırırlar, kendi çağdaş, homojen ve demokratik kültürel dünyalarını artık kesinlikle esamesi bile okunmayan evrenlere yapıştırırlar. Geleneksel toplumların politik ve entelektüel güç odaklarından kaynağını alan ve günümüzün standartlaşmış dillerine yeniden tercüme ettikleri, kendi ulusal anlayışlarına uyarladıkları tarihsel belgelere dayanırlar. Onların gözünde uluslar daima mevcut olduğundan, ulus doktrininin formüle edilmiş ideoloji olarak yükselişi yeni bir fenomendi yalnızca.

Ernest Gellner'in patlattığı teorik bomba bu araştırmacıların çoğunu sarstı ve ürküttü. Gellner, kendi özelliği olan keskin radikalizmle, "Ulusları yaratan ulusçuluktur, yoksa tersi değil"[24] diye belirtti. Böylece herkesi, hatta arzu etmeyenleri bile, sorunla yeniden karşı karşıya gelmek zorunda bıraktı. Ekonomik, idari ve teknolojik modernleşme, ulusu ve ihtiyaç duyduğu altyapıyı zorunlu kıldı. Fakat bu süreç, dili, eğitimi, belleği ve ulusun sınır çizgilerini tanımlayıp sabitleyen diğer kültürel öğeleri belirleyen ve programlayan (ya da gelecekte bunu yapabilecek, fakat verili bir devlet çerçevesinde henüz yeterli bir hegemonya karakterine sahip olmayan) ideolojik pratiklerle birlikte yürüdü. Bütün bu ideolojik pratikleri birleştiren mantığa göre, "politik birlik ile ulusal birlik birbirine uygun olmalıdır."[25]

Gellner'in ardından Eric Hobsbawm politik çarkların ya da devlet kurma özlemi içindeki politik hareketlerin, mevcut kültürel, dilsel ve dini malzemelerin karışımından yola çıkarak ulusal birimlerin yaratılıp oluştuğu koşulları ve araçları yakından inceledi. Yine de Hobsbawm Gellner'in cüretkâr teorilerini bir uyarıyla yumuşattı. Ona göre ulus, "ikili bir fenomendir, esasen yukarıdan inşa edilmiştir, fakat aynı zamanda aşağıdan da analiz edilmezse, yani sıradan insanların [...] hipotezleri, umutları, ihtiyaçları, özlemleri ve çıkarları dikkate alınarak analiz edilmezse anlaşılamaz."[26]

"Sıradan insanlar"ın tarih içinde neler düşündüklerini bilmek

24. Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, a.g.e.

25. a.g.e.

26. Eric J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik. 1780'den Günümüze Program, Mit, Gerçeklik*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.

bizim için genellikle güçtür elbette, çünkü onlar artlarında –tarihçilerin geçmişi açığa çıkarmasına "sadık bir şekilde" hizmet eden– yazılı iz, tanıklık neredeyse hiç bırakmamışlardır. Fakat yeni ulus-devletlerin yurttaşlarının orduya katılma ve topyekûn savaşa dönüşen çatışmalarda dövüşme yeteneği, uluslararası spor müsabakalarında kalabalıkları sarhoş eden coşku, resmi seremoni ve bayramlar sırasındaki tutkulu davranışları, hatta bütün XX. yüzyıl boyunca en belirleyici olmuş seçimlerde ifade bulduğu haliyle politik tercihleri; bütün bunlar büyüleyici popüler olgu olarak ulus fikrinin başarısının geniş ölçüdeki kanıtını oluşturmaktadır.

Haklı olarak bu böyledir, çünkü yurttaşları biçimsel düzlemde olduğu kadar psikolojik düzlemde de modern devletin yasal sahibi yapan, yalnızca ulusal-demokratik yeni devletlerin çerçevesidir. Geçmişin krallıkları krallara, prenslere ve soylulara aittir, yoksa üretici düzlemde onları destekleyen toplum üyelerine değil. Modern dönemin politik-demokratik yapıları kitleler tarafından kolektif mülkiyet olarak kabul edilmiştir ve bu hayali sahiplik aynı zamanda yeni devletin ulusal toprağı üzerinde mülkiyet hakkını da içerir.

Modern-öncesi dünyada elbette yaygın olmayan basılı haritalar sayesinde bu kitleler artık devletin gerçek boyutlarının farkındadırlar, yani kendi ortak ve "ezeli-ebedi" sahipliklerinin hudutlarını bilirler. Özellikle onların coşkulu vatanseverlikleri ve yalnızca bütün olarak soyut vatan için değil, aynı zamanda en ufak toprak parçası için bile öldürmeye ve ölmeye şaşırtıcı hazırlıkları da buradan kaynaklanır.

Ulus fikri elbette ki bütün toplumsal sınıflarda aynı şekilde gelişmemiştir ve eski kolektif kimlikleri bütünüyle ortadan kaldırmayı asla tamamen başaramamıştır, fakat hiç kuşkusuz ki modern denen çağda hegemonikleşmiştir.

Ulus kimliğinin ve temsilinin biçimlerinin ulusal ideoloji tarafından yaratıldığı, icat edildiği ya da oluşturulduğu hipotezi, bunun tesadüfi bir yaratı olduğu ya da kötü niyetli politikacı ve düşünürlerin zihninin ürünü olduğu anlamına elbette gelmemektedir. Bizler, bu alanda, bir tür karanlık kumpas evreni içinde ya da politik manipülasyonlarla hareket ediyor değiliz. Yönetici seçkinler kitlelerin ulusal kimliğinin oluşumunu elbette teşvik etmişlerdir; esasen de onların sadakatinin ve itaatinin kalıcılığını sağlamak amacıyla bunu yapmışlardır, fakat ulusal bilinç yine de modernitenin bu temel güç ilişkisinin dışında kalan, entelek-

tüel ve duyumsal düzende bir görüngü olarak kalır. Bu bilinç, yaklaşık üç yüzyıl boyunca gelişmekte olan kapitalist Batı dünyasında gün ışığına çıkmış çeşitli tarihsel süreçlerin kesişmesinin ürünüdür. Hem bilinç, hem de ideoloji ve kimliktir; bütün insan gruplarını kucaklayarak bir ihtiyaçlar ve beklentiler kümesine karşılık verir. Kimlik eğer bireyin dünyayı düzene koyduğu ve kendini özne olarak oluşturmasına imkân tanıyan prizma ise, ulusal kimlik de devletin çeşitli bir nüfusu yapılandırmasına hizmet eden ve kendini özgül tarihsel özne olarak algılamaya yardım eden prizmadır.

Modernleşmenin ilk evrelerinden itibaren tarımsal bağlılık ilişkilerinin yıkımı, bunları niteleyen geleneksel topluluk bağlarının çöküşü ve bu toplulukların kimlik çerçevelerini sınırlandıran inançların gerilemesinin yarattığı eksiklik ve psikolojik boşlukları ulusal duygu hızlı ve büyüyen bir dalga halinde doldurmaya girişmiştir. Mesleki hareketliliğin ve şehirleşmenin gelişimi nedeniyle köylerdeki küçük insani birimlerin ya da küçük yerleşimlerin tanıdığı dayanışma ve kimlik biçimlerinin parçalanması, baba ocağından ayrılış ve bilinen nesne ve yerlerin terk edilmesi bilişsel parçalanmalara yol açmıştır. Yeni ve dinamik iletişim araçları sayesinde mümkün olmuş kesin bir müdahaleyle bunu tek iyileştirebilecek olan şey, ulusal politika gibi tümleştirici bir kimlik politikasıdır.

Din ağacının doruğunda, ulusal bir ideolojinin hâlâ tam açılmamış tomurcuklarının ilk kez İngiltere'de XVII. yüzyılın püriten devriminin politik "ilkbahar"ında çiçeklendiği görülecektir (belki de döllenme bile gelecekteki Anglikan Kilisesi'nin Roma Papalığı'ndan ayrılışı sırasında vuku bulmuştur).[27] O zamandan bu yana, bu tomurcukların açıldığına ve modernleşmenin ritmine uygun olarak doğuya ve batıya doğru yavaş yavaş dallandıklarına tanık olduk. Parlak çiçeklenmeleri XVIII. yüzyıl sonundaki devrimler çağında hâlâ çok belirgindir. Kuzey Amerika'nın bağımsızlığı için savaşanlar ya da Fransız devrimcileri, olgunlaşma yolundaki yeni zamanlara damgasını vurmuş savaş çığlığı olan "halk egemenliği" fikrine sıkı sıkıya bağlı bir ulusal bilinçle harekete geçmişlerdi.

Kudretli İngiltere'ye karşı isyan etmiş cesur kolonların ünlü "No taxation without representation" (Temsil Hakkı Yoksa Vergi de Yok!) sloganında ulusal bilinç ve demokrasi, ileri atılan iki

27. Krishan Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Büyük Britanya'daki ulusçuluğun daha geç gelişmesine ayrılmış eser.

yüzlü Janus gibi fütürist bir yaratığın birbirinden ayrılmaz iki yanı olarak mevcuttur.

Rahip Sieyès 1789'da ünlü *"Üçüncü Sınıf" Nedir?* (İmge Kitabevi, 2005) adlı denemesini yazdığında ulusal-demokratik ideoloji satır aralarından kendini gösteriyordu. Üç yıl sonra bu ideoloji coşkulu Fransa şehirlerinde açıkça taşınan sancak oluyordu. Seremonileri, bayramları ve marşlarıyla ulusal devletin ritüelleri, Jakoben devrimcilerin ve mirasçılarının gözünde doğal ve aşikâr tezahürler olarak belirmeye başlıyordu.

Napolyon'un fetih savaşları döneminde geleneksel krallık yapılarının tartışma konusu edilmesi, politik modernitenin temel ideolojik "virüs"ü olarak kabul edilebilecek olan şeyin gelişimini hızlandırdı. Bu "ulusal-demokratik" tohum, her bir Fransız askeri mareşal olabileceğine ikna olduktan sonra kalplerinde yer etmişti. Napolyon'un fetihlerine karşı koymaya başlayan çevreler ve geleneksel krallıklara karşı isyana çağıran demokratik hareketler bile hızla ulusun yandaşı oldular. Giderek büyüyen bu olgunun tarihsel mantığı açıktı. Çünkü "halk iktidarı" ancak ulusal devlet çerçevesi içinde uygulanabilirdi.

Hanedanlığa dayalı eski imparatorluklar zayıfladıkça, Prusya ve Avusturya-Macaristan monarşileri ile ardından Rus Çarlığı da, ölçülü dozda olmakla birlikte, kendi sonlu varlıklarını mümkün olduğunca uzatmaya çabalamak için ulusal canlanmaya uyum sağlamak zorunda kaldılar. XIX. yüzyıl boyunca ulus fikri Avrupa'nın aşağı yukarı bütün köşelerine kendini dayattı. Bununla birlikte tam olgunluğa ancak yüzyılın sonunda genel oy ve zorunlu eğitim üzerine yasanın benimsenmesiyle erişildi. Kitle demokrasisinin gerçekleştiği bu ilk iki örnek aynı zamanda ulus inşasının da tamamlandığı örneklerdir.

XX. yüzyılda ulus fikri yeni bir dirimsel özsuyla doldu. Denizaşırı sömürgeci yayılmanın baskıcı girişimleri çok sayıda yeni ulusun oluşumuna yol açtı. Endonezya'dan Cezayir'e ve Vietnam'dan Güney Afrika'ya dek ulusal kimlik küresel bir ortak varlık halini aldı.[28]

Kendilerini tanımlı bir ulusun parçası olarak kabul etmeyenler ve kendileri üzerinde eksiksiz egemenliğe sahip olma arzusunda olmayanlar günümüzde az sayıdadır. Ulusal kimliğin gücünü büyük geleneksel dinlerin gücüyle daha 1920'li yıllarda karşılaş-

28. Ulusal sorunun Avrupa alanı dışında gelişimi konusunda Hint kökenli araştırmacı Partha Chatterjee'nin iki denemesini okumak önerilir: *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996; *Ulus ve Parçaları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

tıran kişi, belki de ulusal kimliğin ilk akademik uzmanı olan Amerikalı Carlton Hayes'tir.[29] İnançlı biri olan Hayes, ulusların varlığının eski zamanlara uzandığını düşünüyordu, fakat modern ulus fikrinin yaratıcı ve yapıcı yanına vurgu yaptı ve ayrıca aşkın bir tek Tanrı'ya inanç ile ulusun yüceliğine güçlü inanç arasında eksiksiz bir karşılaştırma yürüttü. Hayes, esasen düşünce tarihi uzmanı olsa da, ulusal ideolojinin, sosyoekonomik tarihsel bir sürecin ifadesi olan basit bir ilave politik felsefeden fazlasını oluşturduğunu, çünkü kendi içinde büyük bir yıkıcı potansiyel taşıdığını ileri sürüyordu. Son Büyük Savaş'ın "ulus için" ölmüş milyonları, ilk kitabını yazarken hâlâ hatırındaydı.

Hayes'e göre XVIII. yüzyıl Avrupası'nda Hıristiyanlığın gerilemesi, insanların kendi dışlarındaki ve üzerlerindeki güçlere atalardan kalma ve inatçı inancının bütünüyle yok olması demek değildi. Modernleşme dinin eski nesnelerini dönüştürmekten başka bir şey yapmamıştı. Doğa, bilim, hümanizma, ilerleme rasyonel kategorilerdir, fakat bunlar aynı zamanda insanın tabi kaldığı insanüstü gücün öğelerini de içerir. XVIII. yüzyıl sonunun entelektüel ve dini evriminin doruk noktası ulusal ideolojinin ortaya çıkışı oldu. Hıristiyan uygarlığın kalbinde doğan bu ideoloji daha baştan itibaren Hıristiyanlığı kabul eden kimi işaretleri içinde taşıyordu. Tıpkı Ortaçağ Avrupası'ndaki kilise gibi, ulusal devlet de modern dönemde inancı keyfince yönetmektedir. Kendini ezeli-ebedi bir misyonu yerine getiriyor olarak kabul etmektedir, kendisine tapılmasını istemektedir, dinsel evlilik ve vaftizin yerini ustalıklı bir sivil kayıt sistemi almıştır, hatta ulusal kimlikleri bakımından kuşku verici olanları hain ve sapkın görmeye kadar varır.

Hayes gibi, ulus fikrini dinin modern bir biçimi olarak görenlerin sayısı çoktur. Örneğin Benedict Anderson burada ölümün kesin niteliğiyle özgün ve yeni bir tarzda karşı karşıya gelmeye çalışan bir tür inanç görür.[30] Kimileri ulus fikrini, bozguncu ve yıkıcı modernleşme çağında insan yaşamına bir anlam telkin etmeyi başaran bir tür teozofi olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, yeni laik inancın temel rolü sürekli değişim halindeki bir gerçekliğe anlam vermekti. Başka araştırmacılar ise, ulus ideolojisini, özellikle ritüeller yığınını, toplumsal bir düzen ve bir statü hiyerarşisi halinde sabitlemeye ve istikrarlı kılmaya yönelik modern bir din olarak analiz etmişlerdir. Bununla birlikte, ulus

29. Carlton J.H. Hayes, "Nationalism as a religion", *Essays on Nationalism* (1926), New York, Russell, 1966, s. 93-125; *Milliyetçilik: Bir Din*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995.

30. Anderson, *Hayali Cemaatler*, a.g.e.

doktrininin tinsel karakteri üzerine bu hipotezlerden herhangi birini kabul etsek bile, henüz cevap bulamamış ikili soru elbette ortada durmaktadır: Ulus doktrini, ruhun gerçek metafiziği diyebileceğimiz şeyi getirir mi gerçekten? Tarihsel düzlemde, tektanrıcı dinler kadar uzun süre varlığını koruyabilir mi?

Geleneksel dinler ile ulus fikri arasında temel farklılıklar vardır. Örneğin Tanrı'ya inancın önemli bölümünü oluşturan evrensel ve misyoner boyutun, sürekli sınırlanma eğilimi içinde olan ulus doktrininin ana hatlarına uyum sağlamadığı açıkça ileri sürülebilir. Ulusun kendini her zaman için bir tapınma nesnesi olarak görmesi –yoksa ulusu geride bırakan aşkın bir yapı olarak değil-, kitlelerin devlete katılım tarzını çok anlamlı bir şekilde etkiler ki, bu geleneksel dünyada ancak arızi olarak rastlanan bir durumdur. Bununla birlikte, ulus ideolojisinin, toplumsal sınıfları aşmayı başarma gücüyle ve ortak bir aidiyet duygusu içinde bir araya getirme yeteneğiyle, geleneksel dinlere en fazla benzeyen ideoloji olduğuna itiraz etmek güçtür. Hem kişisel kimliği hem de grup kimliğini tüm diğer dünya görüşlerinden ya da normatif sistemlerden çok, bu ulus ideolojisi oluşturur ve şekillendirir; keza, yüksek soyutlama düzeyine rağmen, kişisel kimlik ile grup kimliğinin kusursuzca çakışmasını sağlayan da odur. Ne sınıf kimliği, ne topluluk akrabalığı, ne geleneksel dinsel kimlik uzun vadede buna karşı koyacak güce sahiptir. Bu kimlikler elbette ortadan kalkmış değildir, ancak yeni egemen kimliğin yarattığı bağların sıkı sistemine entegre olarak var olmaya devam edebilmişlerdir.

Kendi varlıklarını ancak yeni ulus fikrinin varlığıyla pazarlık konusu ederek yeşermeyi ve gelişmeyi başarmış olan başka ideolojiler ve çeşitli politik hareketler için de durum aynıdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bütün biçimleriyle sosyalizmin, keza Üçüncü Dünya'da görüldüğü haliyle ya da İkinci Dünya Savaşı'nın fethedilen Avrupa'sında ve hatta Sovyetler Birliği'nde bile komünizmin durumu buydu. Şunu da unutmayalım ki, sermaye ile emek arasındaki çatışmaya sert ve baskıcı çözümler getirmeden önce, faşizm ve nasyonal sosyalizm de öncelikle radikal ve saldırgan ulus doktrinlerinin özel varyantlarıydılar. Liberal ulus-devletlerin modern sömürgeciliği ve emperyalizmi, metropolde hemen hemen her zaman popüler milliyetçi hareketlerden destek bulmuştur ve devletin ulus ideolojisi bu hareketlerin yaygınlaşmasının her evresini finanse edebilmek için duygusal ve politik doğrulayıcı olarak onlara hizmet etmiştir.

Demek ki, ulus fikri global bir anlayıştır, modernleşmenin sos-

yokültürel sürecinin eseridir ve yeni dünyanın labirentlerine düşmüş bireylerden oluşan büyük kümelerin psikolojik ve politik ihtiyaçlarına temel cevap olarak modernleşme tarafından kullanılmıştır. Gellner'in kesin olarak ileri sürdüğü gibi, ulusları gerçek anlamda icat eden belki de ulus ideolojisi değildir, fakat bu ideoloji de uluslar tarafından ya da uluslardan önce gelen halklar tarafından yaratılmış değildir. Modern çağda ulusların oluşumu ulus düşüncesinin somutlaşmasına paraleldir. Ulus düşüncesi olmadan ve bu düşüncenin politik ve entelektüel aygıtları olmadan uluslar oluşamazdı, ulus-devletler de elbette somutlaşamazdı. Ulusun tanımının ve kültürünün ana hatlarının her evresi, bilinçli ve yönelimsel bir gerçekleşmenin meyvesi olarak ancak bu yordamı mümkün kılmış mekanizmaların yaratılmasıyla somutlaşabilmiştir. Bu demektir ki, ulusal faaliyet bilinçli olarak gerçekleşmiş olsa bile, ulusal kabul eylem içinde oluşmuştur. Gerçekten de, temsilin, icadın ve kendi kendini yaratmanın eşzamanlı gerçek süreci işlemiştir.[31]

Temsil ve yaratı tarzları ve dolayısıyla insana özgü bu yeni birimlerin hudutları yere göre değişmiştir. Tüm diğer ideolojik ve politik olgular gibi bunlar da kendi özgül tarihleriyle sıkı ilişkidedir.

Etnik mitten yurttaş imgelemine

Çek-Alman kökenli Siyonist Hans Kohn, Yahudi ulusal ideolojisinden bıkarak 1920'li yılların sonunda manda Filistin'i terk edip Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiş ve orada Carlton Hayes'in yanında ulusal sorun üzerine ilk akademik çalışmanın öncülerinden olmuştur. Doğu Avrupa yaşamını biliyor olması ve Birinci Dünya Savaşı'na katılması, Siyonist kolonizasyon[32] girişimi deneyimi, hayal kırıklığı ve New York'a göçü, onun çalışmalarını, meslektaşı Hayes'te pek rastlanmayan, kıymetli bir karşılaştırma boyutuyla zenginleştirmiştir.[33] Halkların ve ulusların hep var oldukları şek-

31. İngiliz tarihçi E. P. Thompson'un parlak bir şekilde kanıtladığı gibi ulusların oluşum tarzları modern işçi sınıfının ortaya çıkışından (bu iki yapıyla –ulus ve sınıf– ilgili özcü yaklaşımın yapısökümündeki yönlendirici ilkeler çok sayıda ortak noktaya sahip olsa bile) farklıdır. Bkz. E.P. Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, İstanbul, Birikim Yayınları, 2006.

32. Sömürgecilik anlamına da gelen bu kelime ve türevleri (örneğin kolon) aynı zamanda bir bölgeye yerleşmeyi, ilk yerleşenleri, "öncü çiftçileri" de ifade ettiğinden ve bu yerleşme çoğu zaman başkalarını yerinden etme anlamı da taşıdığından, bu ikili anlama vurgu yapması için "kolonizasyon" kelimesini kullanmayı tercih ettim (ç.n.).

33. Etkileyici yaşamı ve düşüncesinin gelişimi hakkında bkz. Ken Wolf'un makalesi, "Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet", *Journal of History of Ideas*, 37, 4, 1976, s. 651-672.

lindeki özcü anlayış onu da esir almıştı ve yalnızca ulusal bilincin yeni bir olgu olduğunu, modernleşme çerçevesi içinde bunu yorumlamak gerektiğini düşünüyordu. Dolayısıyla onda sosyopolitik bir boyut dahil etmekte tereddütlü bir teşebbüs görülse de, onun eseri, büyük bölümüyle, "düşünce tarihi"ne bağlanmalıdır. Ulus fikrinin analizine başat katkısı, bu fikrin çeşitli ifadelerinin haritasını çıkarmak için gösterdiği yenilikçi çabada yatmaktadır.

Kohn 1920'li yıllarda ulus ideolojisi sorunuyla ilgilenmeye başlamış olsa da, ancak 1944 yılında, *The Idea of Nationalism* adlı geniş kapsamlı eserinin yayımlanmasıyla birlikte ünlü "dikotomi" teorisini oluşturunca, kendisine yandaş kadar karşıt da buldu.[34] Birinci Dünya Savaşı onu ulus ideolojisini araştırma yoluna sokmuş, ikincisi de onun ideolojik-politik duyarlılığının niteliğini belirlemiş ve aslında teorik katkısının çerçevesini çizmiştir. Kohn'a göre ulus fikri iki ana akıma ayrılabilir. İlki Batılı bir eğilim olup, temelde iradi bir yaklaşımdır ve Atlantik Okyanusu etrafında gelişmiştir, en doğudaki temsilcisi İsviçre'dir. Bunun karşısında, Ren bölgesinden yola çıkarak doğmuş olan ve Almanya, Polonya, Ukrayna ve Rusya'yı birleştirerek doğuya doğru yayılmış organik bir ulus kimliği görülür.

Batılı ulus ideolojisi, elbette İrlanda örneği hariç, dış müdahale olmaksızın, yerli sosyopolitik güçler temelinde somutlaşmış özgün bir olgudur. Genellikle zaten güçlü olan ve modernleşme sürecine giren mevcut devletlerde ya da bu devletlerin yaratılışında ortaya çıkmıştır. İdeolojik düzlemde, Rönesans geleneğine ve Aydınlanma Çağı'na sıkı sıkıya bağlıdır; prensipleri hukuksal olduğu kadar politik anlamda da bireycilik ve liberalizme dayalıdır. Bu ulus bilincini taşıyan hegemonik tabaka, politik gücü liberal demokrasinin oluşumunun temelinde yatan sivil kurumları yaratan güçlü ve laik bir burjuvaziye dayanıyordu. Bu burjuvazi kendi istikrarından emindi ve onun çizdiği çerçevede somutlaşan ulusal politika genellikle açılıma ve entegrasyona eğilim gösterdi. Amerika, Britanya, Fransa, Hollanda ya da İsviçre yurttaşı olma süreci yalnızca kökene ve doğuma değil, aynı zamanda gönüllü katılıma da dayanmaktadır. Farklı ulusal anlayışlar arasındaki bütün ayrımlara rağmen, bu ülkelerden birinin yurttaşlığını kabul eden herkes hukuksal ve ideolojik düzlemlerde ulusun tüm haklara sahip bir üyesi olarak kabul edilir ve burada devlet bütün

34. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (1944), New York, Collier Books, 1967. İlk denemeleri arasında, öncü eserini belirtmek uygun olur: *A History of Nationalism in The East*, New York, Harcourt, 1929.

yurttaşların ortak mülkü olarak düşünülür.

Kohn'a göre, Doğu Avrupa'da gelişen ulus bilinci ise (bu açıdan Çekoslovakya belli ölçülerde bir istisna oluşturur), esasen dışsal bir öğenin tarihsel düzlemdeki katalizörlüğü sayesinde ortaya çıkmıştır. Napolyon fetihleriyle birlikte atılım göstermiş ve öncelikle Aydınlanma fikirlerine karşı bir muhalefet ve hınç hareketi biçimini almıştır. Burada ulus fikri, aslında doğrudan bağı olmadığı modern bir devlet mekanizmasının somutlaşmasından önce geldi. Bu toplumların orta sınıfları yeterince gelişmemişti ve yerleştirdikleri sivil kurumlar krallığa ve aristokratik yetkililere bağlıydı. Benimsemiş oldukları ulusal kimlik kuşkuluydu ve güvenilir değildi. Dolayısıyla, kan ve köken gibi eski bağlara dayanmaya çalışan ulus fikri, tekelci ve organik bir yapı olarak katı bir ulus tanımını temel aldı.

Müstakbel Almanya topraklarında, ilerde Polonya olacak bölgede ya da hâlâ çarların sultası altında bulunan bir Rusya'da XIX. yüzyıldan itibaren gelişen ulusal felsefeler gerici ve rasyonel bir iz taşıdılar. Bu bölgelerde gelişecek müstakbel politik eğilimleri etkilediler; Alman ulus duygusu kan ve toprak gizemciliğinin damgasını taşıyordu; tıpkı Doğu Avrupa'nın Slav ülkelerindeki ulusal kaynaşmanın tutucu romantizmin izini taşıması gibi. Oluşum halindeki bu uluslara artık kimse katılamıyordu, çünkü bunlar kendilerinin ayrı bir etnobiyolojik ya da etnodinsel özden geldiklerine inanıyorlardı. Ulusun hudutları değişmezdi ve "kavmin" hudutlarını kapsıyordu; gönüllü bir postulatla bu hudutların içine sızılamazdı. Bu kimlik politikasının karakteristik tarihsel ürünü buydu.

Burada ana hatlarıyla sunulan, içerdiği nüanslara girilmeyen Kohn'un dikotomik teorisi hiç kuşkusuz ki temelde normatifti ve esasen Nazizm'in yükselişine tepki olarak gelişmişti. Daha önce zaten sayısız ulusal kültür ve hareketten geçmiş olan bu göçmen, sığınabildiği son yer olan Amerika Birleşik Devletleri'nin üstkimliğinde, Batı kültürünü istila eden en yüksek evrensel eğilimlerin ifadesini görüyordu. Buna karşılık Almanya ve Doğu Avrupa, onun gözünde, etnik yapıya dayalı ve organik bütün antik kolektif temsillerin mit ve efsanelerini seferber etmişti.[35]

Amerikan yurttaşlık anlayışının ve Anglosakson ulusal ideolojinin bütününün Kohn tarafından idealleştirilmesi günümüzde elbet-

35. Ayrıca bkz. Hans Kohn, *Nationalism, its Meaning and History*, Princeton, Van Nostrand, 1955, s. 9-90; *The Min of Germany. The Education of a Nation*, Londra, Macmillan, 1965; *Readings in American Nationalism* (D. Walden'le birlikte), New York, Van Nostrand, 1970, s. 1-10.

te eleştirel sınava direnemez. Onun teorisinin göz ardı edilemeyecek miktarda muhalifle karşılaşmış olması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, onun eserine yönelik eleştiride iki akımı ana hatlarıyla ayırt edebiliriz: Birincisi, Kohn'un yaptığı ayrımın aşırı şematik olmasına ve tarihsel tanımlarındaki ampirik zayıflıklara gönderme yapmakta, yine de analizinin yönlendirici çizgilerini inkâr etmemektedir. İkincisi, politik-yurttaşlık şeklindeki ulus ideolojisi ile etnik-organik ulus ideolojisi arasındaki temel ayrımı bütünüyle reddederken, bu sonuncunun gizli bir savunusu görülmektedir.[36]

Kohn'un uygar, iradeci ve bütünleştirici uluslar olarak kategorileştirdiği Amerika Birleşik Devletleri, Büyük Britanya, Fransa ya da Hollanda gibi Batı toplumlarının gelişiminde, bir hareket ile çeşitli eğilimler arasında gerilimler saptanabilir. Protestan Anglosakson kimliği bütün XIX. yüzyıl boyunca Amerikan ulusal kimliğinin egemen ve ayırt edici öğesini oluşturdu. Bu kimlik yalnızca Yerlileri, Asyalı göçmenleri ve Afrikalı siyah köleleri dışlamakla kalmıyor, Doğu Avrupa kökenli kişiler karşısında da çoğu zaman belirgin bir kimlik kaygısı ve nefret sergiliyordu. Kohn, 1940'lı yılların başında öncü kitabını yazdığında, Siyah yurttaşlar Amerika Birleşik Devletleri'nin güney eyaletlerinin hiçbirinde büyük demokratik ulusun bütünleyici bir parçası olarak kabul edilmiyordu.[37]

Britanyalılar karma (Norman, İskandinav vb) kökenlerinden daima gurur duysalar da, liberal Britanya İmparatorluğu'nun gücünün doruğunda yer alan entelektüeller ve politik yöneticiler İngiliz doğumlu olmalarını üstünlüklerinin kaynağı gördüler ve sömürgelerde yaşayanlara karşı tutumları daima kibirli ve aşağılayıcı oldu. Çok sayıda Britanyalı Anglosakson köklerine sarıldı; Galyalılar ve "saf Kelt kökenli" İrlandalılar aşağı kabul edildiler ve "seçilmiş Hıristiyan halk"a gerçekten mensup olmadıklarına inanıldı. Ulusal kimliğin Batı'nın bütününde somutlaştığı XIX. yüzyıl boyunca, kendini Galya kabilelerinin doğrudan devamı olarak tanımlayan, böylelikle Frank kabileler ile doğudan gelen istilacılar arasındaki ezeli kavgada Almanlara kin besleyen Fransızlar hiç eksik olmadı.

36. Bu konuda Taras Kuzio'nun eleştirisini incelemek önerilir: "The Myth of Civic State: A Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 25, 1, 2002, s. 20-39.

37. Amerika Birleşik Devletleri'nde ulus kavramı hakkında bkz. Susan-Mary Grant, "Making History: Myth and The Construction of Amerikan Nationalhood", G. Hosking ve G. Schöpflin (edit.), *Myths and Nationhood*, New York, Routledge, 1997, s. 88-106 ve Gore Vidal, *Inventing a Nation: Washington, Adams, Jefferson*, New Haven, Yale University Press, 2004.

Ayrıca, Orta ve Doğu Avrupa'da da açık ve bütünleştirici bir kimlik politikasını etnik-biyolojik ya da etnik-dinsel ölçütler üzerinde değil, kültürel ve politik ölçütler üzerinde oluşturmaya çalışan düşünür, akım ve hareket sayısı az değildir. Heinrich von Treitschke ile Werner Sombart'ın etnik-merkezci ulusal geleneği, Kohn'un dikotomik modelinin ana ekseni olan Almanya'da mevcut tek gelenek değildi. Yanı sıra, Friedrich Schiller'in ve Johann Wolfgang von Goethe'nin kozmopolitizmi, Theodor Mommsen'in ve Max Weber'in liberal ulus fikri ve sosyal-demokrasi gibi güçlü kitle hareketleri bir aradaydı. Bütün bu düşünür ve hareketler Germenliği, hudutları içinde yaşayanları ayrılmaz bir parçası olarak gören konuksever bir kültür olarak kabul ediyorlardı. Çarlık Rusya'nın durumu da aynıydı. Bütünleştirici politik tutum sergileyenler yalnızca sosyalizmin her türü değildi –ki bunlara göre kendini Rus olarak tanımlayan herkes Rus kabul ediliyordu–, hatta liberal akımlar ve geniş entelektüel tabakalar bile Yahudileri, Ukraynalıları ve Beyaz Rusları tek ve büyük bir ulusun ayrılmaz parçası olarak görüyorlardı.

Her şeye rağmen, Kohn'un ilk sezgisinde doğru ve kesin bir öğe vardır. Her "Batılı" ulusun kökeninde ve aslında her ulus ideolojisinin gelişimi içinde, kökensel halk-ırk olarak putlaştırılan, egemen bir kültür ve dil grubu etrafında yoğunlaşan etnik-merkezci mitler bulunduğu doğrudur. Bununla birlikte, Batılı toplumlarda bu türden mitlerin, asla tamamen yok olmasalar bile, güçlerini yitirdiği ve yerlerini yavaş yavaş bir fikirler ve duyarlılıklar bütününe bıraktığı bir sürecin –önemsiz farklılıklarına rağmen– tanığı oluruz. Bu bütünün içindeki her yurttaş ya da uyruğa geçmekte olan kişi ulusun gövdesinin ayrılmaz bir parçası olur. Belli bir dönemde, hegemonik kültür kendini ulusun bütün üyelerinin kültürü olarak görür ve egemen kimlik herkesi kapsama eğilimindedir. Bu bütünleştirici demokratikleşme süreci sürekli değildir ve özellikle politik altüst oluş dönemlerinde, kriz ve istikrarsızlık sırasında gerileme dönemlerinin yanı sıra çelişkiler de görülebilir. Bununla birlikte, her liberal demokraside bir yurttaşlık düşü oluşmuştur; burada geleceğe yönelme geçmişin ağırlığından daha anlam taşır. Bu düş hukuksal kurallarda ifade bulur, hatta devletin eğitim sisteminin içine de nüfuz etmiştir.

Böyle bir olgu Anglosakson ülkelerinde, Hollanda, Fransa ve İsviçre'de bütün XIX. ve XX. yüzyıl boyunca görülür. Irkçılık elbette yok olmamıştır, keza nüfusun bazı kesimlerinin diğerleri üzerindeki üstünlük duygusu da sürmüştür. Fakat kimi zaman

ötekini emen, kimi zaman tabi kılan asimilasyon süreci burada zorunlu ve hatta olumlu ve arzulanır kabul edilmiştir. İkiyüzlülük, yolu üzerinde iyiliğe rastlayan kötülüğün ödemesi gereken bir tür bedelse; ulusal yurttaşlık topluluğu da, ırkçının ya da "dışlayıcı" etnik-merkezcinin hiç durmadan özür dilemek zorunda kaldığı nispeten açık bir kültürdür.

Buna karşılık, Almanya, Polonya, Litvanya ve Rusya'da sonuçta zafer kazananlar, ulusal kimliğin hudutlarını politik ve sivil imgeleme bağlama eğilimi içindeki önemli akımların varlığına rağmen, tek antik kökene dayalı mitleri savunmaya devam etmiş gruplardır. Tarih boyunca katı ve değişmez bir etnik özün varsayımsal varlığı ile tek bir kadim "halk"ın soy hanedanlığı üzerinde temellenen bu geçmiş anlayışları, aslında ulusa katılmanın ve hatta ulustan ayrılmanın her türlü imkânını dışlıyordu (bunun anlamı, ulus yandaşlarının gözünde, Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan Almanların ya da Polonyalıların, hatta onların soyundan gelenlerin daima Alman ya da Polonya halkının parçası olduklarıdır.)

Örneğin Fransız eğitim isteminde bir tür tarihsel metafor olmuş Galya kabilelerinin tersine (göçmen çocukları bile okulda atalarının Galyalılar olduğunu öğreniyor ve öğretmenleri de bu yeni "soy"dan gurur duyuyordu),[38] Töton şövalyeleri ya da antik Aryen kabileleri, XIX. yüzyılın sonuna doğru, adım adım modern Almanların büyük bölümünün "gerçek" yaratıcısı oldular. Onların torunları olarak kabul edilmeyenler normal Alman olarak görülmediler. Aynı fenomen Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde Polonya'nın kuruluşu sırasında da meydana geldi: Saf Katolik olarak doğmamış olanlar ve dolayısıyla, talihsizlik sonucu, anne babası Yahudi, Ortodoks, Ukraynalı ya da Rus olanlar, uyruklarına rağmen, güçlük içindeki soylu Polonya ulusuna mensup görülmediler.[39] Aynı şekilde, Ortodoks Kilisesi'nde doğmamış ve sahici Slav olmayan tebaa da çok sayıda Slavcının gözünde kutsal Rus halkına mensup değildi ve büyük Rusya'nın parçası olarak da görülmüyordu.

Bu yörelerdeki dilsel ya da dini azınlık gruplarının kaderi, Rusya'da Yahudilere karşı girişilen pogromların ya da Nazizm'in canice girişiminin sonuçları kısa bir an unutulmaya çalışılsa bile, sertlik bakımından Batı'da yaşananlarla asla kıyas kabul etmezdi.

38. Fransa'nın "Galyalıların mirasçısı" olmadığına dair bilinçlenme hakkında bkz. Fransa'da pedagojik-ulusal tarihin öncüsü Ernest Lavisse'in tanıklığı, akt. Claude Nicolet, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris, Perrin, 2003, s. 278-280.

39. Polonya ulusçuluğunun özellikleri hakkında bkz. Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Yugoslavya'nın parçalanmasından sonra ortaya çıkan ulusal yapının niteliğini ve (dayanıksız) aidiyet ölçütlerini gözlemlemek, etnik-dinsel tanımlar ile topluluk içi yabancı düşmanlığı patlaması arasındaki bağın önemine dair bir fikir edinmek için yeterlidir. Bu yapılar, pratikte asla var olmamış bir ulusal "kavim" tanımlamak için neredeyse çoktan yok olmuş bir "din"e ihtiyaç duymuşlardı. "Ortodoks" Sırplara karşı "Katolik" Hırvatları çıkarmak, bu Sırpları da Bosnalılara ve "Müslüman" Kosovalılara karşı çıkarmak, hem de özellikle amansız bir tarzda bunu yapabilmek ancak (tamamen temelsiz) antik mitlere inançla mümkün olabilmişti. En ufak dilsel-kültürel farklılıklar, eski komünist rejimin asimilasyon politikasının yenilgisinin ardından, tecrit edici ve aşılmaz "yabancılık" duvarlarına dönüşmüştü.[40]

XX. yüzyılın son on yılına dek, inatçı bir etnik ideoloji Almanya'da ve Doğu Avrupa'nın ulusal kültürleri üzerinde hüküm sürmeye devam etti. Kültürel ve dilsel azınlıklar, vatandaşlığa kabul edilmiş olsalar bile, kamuoyunun egemen bilincinde ulus sınırları içine henüz dahil edilmemişti. İkinci, hatta üçüncü kuşaktan göçmen çocukları yurttaşlık hakkına sahip değillerdi. Buna karşılık, kuşaklar boyunca, hatta kimi zaman Ortaçağ'dan beri Doğu'da yaşayan ve "Germenlik"le kültürel ve dilsel bütün bağlarını yitirmiş bulunan "etnik Almanlar", her arzuladıklarında Alman yurttaşı olma ayrıcalığına daima sahiptiler. Orta ve Doğu Avrupa bölgelerinde etnik-merkezci kimliğin zayıflamasının ilk işaretlerini seçebilmek için Avrupa Birliği'nin gelişmesini ve geleneksel ulusal ideolojinin nispi gerilemesini beklemek gerekecektir. Bu da, yeni birleşik Avrupa'nın ayrıcalıklı demokratik yurttaşlık kurallarının dayattığı buyruklara sessizce itaat etme çerçevesinde mümkündür. Ayrıca şunu da hatırlayalım ki, bütün yurttaşların ulusal gövdenin meşru parçası olmadıkları etnik-merkezci ulusal ideolojiye göre, eşitlikçi bir temelde bütün olarak halkı temsil eden demokrasi rejimi daima kusurlu bir sistemdir.

Politik-sivil bir ulusal bilincin oluşum süreci ile etnik-organik köklere katılmakta inat eden ulusal bir bilinç süreci arasındaki farklılığın tarihsel kökeninin analizi esasen hâlâ yapılmayı beklemektedir. Hans Kohn'un açıklamaları ne yazık ki yeterli değildi. Örneğin İtalya'nın ulusal birliği geç bir dönemde ve Almanya'nın-

40. XX. yüzyıl sonunda Balkanlar'da ve diğer bölgelerde ulusçuluk üzerine bkz. Michael Ignatieff, *Blood and Belonging. Jouneys into the New Nationalism*, New York, Farrar, 1993. Farklı ve tamamlayıcı bir yaklaşım için bkz. Bernard Michel, *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIXe-XXe siècle*, Paris, Aubier, 1995.

kine paralel gerçekleşti, fakat Alpler'in ötesindeki orta sınıflar, zayıflıkları nedeniyle, uluslaşma sürecini hızlandırmaya katkıda bulunamadılar. Bu iki bölgede de ulusal hareketler ulusal birliğin gerçekleşmesinden uzun süre önce ortaya çıktı ve dahası, her iki durumda da bu hareketler kitlelerin desteğini almış burjuva tabakaların değil, krallıkların işiydiler. Bununla birlikte, Almanya'da etnobiyolojik ulusal ideoloji gelişip güçlenirken, İtalya'da sivil ve politik bir ulusal ideoloji XIX. yüzyılın sonundan itibaren egemen oldu.

Olgunun kavranmasındaki güçlüklerin doğasını daha iyi aydınlatabilmek amacıyla, ikisi de daha sonra ortaya çıkmış olan Alman nasyonal sosyalizmi ile İtalyan faşizmi arasındaki farklılık üzerine bir iki laf eklemek de yerinde olur. Bunların her ikisi de kusursuz ulusal hareketlerdi ve başka işlevlerin yanı sıra, krallık koşullarında eksik kalmış olan ulusal-halkçı birlik sürecini tamamlama işlevini de yerine getirdiler. Her ikisi de otoriterdi, ulusu parçalarının, yani oluşturan bireylerin toplamından daha yüksek bir topluluk olarak görüyorlardı ve her ikisi de Batı bireyciliğini küçümsüyordu. Fakat nasyonal sosyalizm doğumundan beri beslenmiş olduğu etnobiyolojik ortak varlığı benimserken, İtalyan faşizmi en azından 1938 yılına dek efsanevi kurucuları Giuseppe Mazzini ile Giuseppe Garibaldi'nin politik-bütünleştirici ulusal ideolojisinden beslenmeye devam etti. Kuzey İtalya'daki Almanca konuşan nüfus, şehir merkezlerindeki Yahudiler ve savaşta ele geçirilen Hırvatlar, İtalyan ulusunun parçası olarak ya da zaman içinde ulusa dahil edilecek olarak kabul edilmişti.

Ulusal olgunun içinde iki akım ayırt eden (biri XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başı devrimler çağından doğan demokratik-liberal çizgideki; diğeri XIX. yüzyıl sonundaki ikinci dalga sırasında ortaya çıkmış olan ve dönüşerek esasen gerici etnik-dilsel işaretler üzerinde temellenmiş akım) Hobsbawm gibi bir tarihçinin ilginç kronolojik sınıflandırması da bütünüyle ikna edici değildir.[41] XIX. yüzyılın sonuna doğru Doğu Avrupa gruplarının şehirleşme ve göç süreçlerinin geliştiği ve aralarındaki sürtüşmenin bir ketleşmeye ve ırkçı acılara yol açtığı doğru olsa da, Hobsbawm'ın analizi Almanya örneğini açıklayamamaktadır. Örneğin, ulusal bağımsızlığını bu yüzyılın ilk kısmında elde etmiş ve o

41. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik*, a.g.e. Politik-sivil bir ulusal bilinç ile etnik-organik ulusal bilinç arasındaki farklılığa dair ayrıca bkz. Alain Renaut'nun makalesi, "Logiques de la nation", G. Delannoi ve P.-A. Taguieff (edit.), *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991, s. 29-46.

dönemde Avrupa'nın bütün liberal demokrasilerinin desteğinden yararlanmış olan Yunanistan'ın katı etnik-dinsel ulusal ideolojisini neredeyse XX. yüzyıl sonuna kadar korumuş olmasını da açıklayamamaktadır. Geç olgunlaşan İtalyan ulusal doktrini ise, Hobsbawm'ın da söylediği gibi, açıkça sivil ve politikti. Aynı şekilde, kendi ulus-devletlerini Slovaklarla birlikte Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra elde eden Çeklerin ulus ideolojisi, (Almanca konuşanlara karşı olmasa da) bütünleştirici belli bir açılımın kanıtı olmakla birlikte, bu duruma Habsburg monarşisinin düşüşünden sonra ortaya çıkan diğer uluslar arasında ender rastlanır.

Ulusal sorunun bilge uzmanı Liah Greenfeld, ailesiyle birlikte SSCB'den İsrail'e göç etmiş, sonra da mesleki gerekçelerle Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmişti. Orada, kariyerini gerçekleştirmiş, Max Weber'den ödünç alınma karşılaştırmalı sosyoloji yöntemlerinin yardımıyla ulus sorununu incelemiştir.[42] Sivil ulusal bilinç ile etnik ulusal bilinç arasındaki ayrımı da ana hatlarıyla benimsemiş, fakat kolektivist ölçütü kendi analizine katmıştır: Büyük Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri bireyci ve sivil devletler olmuşken, Büyük Devrim'den doğmuş olan Fransız devleti sivil kimlik ile politik bir gövdeye tabi olmayı kaynaştırmıştır. Sonuç olarak onun kültürü azınlıklar karşısında Batılı komşularından daha az hoşgörülü, daha az liberal, daha homojendir. Bununla birlikte, Ren-ötesinde, ta Moskova'ya kadar, hem kolektivist hem de etnik yapıya dayalı, daha sorunsallı bir ulusal doktrin gelişmiştir. Ulusa burada, kültürel bakımdan değişmez bir ilk öğe olarak kabul edilmiştir ve ulusa mensup olmak yalnızca genetik zincire bağlanmıştır.

Greenfeld'e göre, ulusal kimliklerin oluşum stratejileri arasındaki farklılığın temel gerekçesi, bu kimlikleri yerli yerine koymuş tarihsel öznenin karakterinde yatmaktadır. Batı'da ulus bilincini benimseyen ve onu geliştiren geniş toplumsal tabakalar mevcuttur: İngiltere'de küçük soyluluk ve onunla birleşen nispeten eğitimli şehir sakinleri, Kuzey Amerika'nın kolonları ve güçlü Fransız burjuvazisi. Doğu Avrupa'da ulusal kimlik dar toplumsal tabakalar tarafından geliştirilmiştir: Alman kültürel ortamında tutucu toplumsal hiyerarşi içinde bir statü elde etmeye çalışan küçük entelektüel gruplar ve Rusya'da kendisine kalan son ayrıcalıkları koruyabileceğini düşündüğü yeni bir kimlik benimsemiş olan cılız

42. Bkz. Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992 ve makalesi "Nationalism in Western and Eastern Europe Compared", S. E. Hanson ve W. Spohn (edit.), *Can Europe Work? Germany and The Reconstruction of Postcommunist Societies*, Seattle, University of Washington Press, 1995, s. 15-23.

aristokrasi. "Doğulu" ulus ideolojisi savunucularının uzun sürmüş tecridi, mitolojik bir geçmişin sırlarından zevk almaya yatkınlıklarını ve kapalılıklarını büyük ölçüde açıklamaktadır.

Bazı araştırmacılar, Avrupa'da ve dünyada son derece çeşitli tarihsel süreçlerin hazırlanmasına ön ayak olmuş ulusal mizacın çeşitli tezahürlerine başka açıklamalar getirmeye çalışmışlardır. Gellner'e göre, Batı'da ulusal "omlet"i hazırlamak için fazla yumurta kırmak gerekli değildi. Başka deyişle, nispeten yaygın "yüksek" bir kültürün uzun süredir varlığı, ulusal kimlik hudutlarının oluşumunda ufak tefek ve ılımlı düzeltmelerin yeterliliğini açıklar. Böyle bir kültür "Doğu"nun karışıklığı içinde yoktu. Dilsel ve kültürel bir grubun sürdürdüğü ve diğer kültürel grupların dışlanmasını, kovulmasını, hatta fiziksel imhasını içeren çok daha kaba bir şekilde ulusal gövdenin oluşma sürecinin zorunluluğu buradan kaynaklanır.[43] Burada da, Gellner'in teşhisi, tıpkı Hobsbawm'ın analizi gibi, Reform'dan bu yana yüksek bir kültürün varlığına rağmen, karakteristik bir etnik-merkezci ideolojinin sonuçta hâkim olduğu Alman toprağı örneğine uymamaktadır.

Fransız ve Alman *nationhood*'ları arasında yöntemsel bir karşılaştırma yapan Amerikalı sosyolog Rogers Brubaker bile, ikisi arasındaki farklılığın temel nedenlerinden birinin, sürekli gerilim halindeki kültürel ve dilsel grupların karmaşık bir mozaiğinin Germen-Slav hudutlarındaki varlığı olduğu sonucuna varır. Polonyalıları ve Germen lehçesi konuşan nüfuslar arasında yaşayan diğer grupları "Germenleştirmeyi" başaran güçlü ulus-devlet uzun süre olmamıştı; keza, Fransa'da olduğu gibi, çeşitli dilsel kültürler içinde yaşayan bütün "Alman etnik yapıları"nı birleştirebilecek devrimci rejim de yoktu.[44]

Ulus ideolojisinin ifade tarzı yelpazesini ve son iki yüzyıl boyunca gelişimini açıklayabilecek, üzerinde uzlaşılmış bir sentez önermek günümüze dek imkânsız kalmıştır. İster sosyoekonomik, psikolojik, hatta demografik öğelere dayanıyor olsun, ister coğrafi duruma ya da politik-tarihsel tesadüflere dayansın, getirilen cevaplar şu an için kısmi ve eksiktir. Bazı uluslar uzun süre

43. Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, a.g.e.

44. Rogers Brubaker, *Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010. Brubaker yurttaş milliyetçiliği ile etnik milliyetçilik arasında kavramsal ayrım yapmayı sonradan reddetmiş ve *state-framed* (devletle sınırlı) bir milliyetçilik ile *counter-state* (devlete karşıt) olarak kendini gösteren bir milliyetçilik arasında ayrım yapmayı tercih etmiştir. Bkz. "The Manichean Myth: Rethinking The Distinction Between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism", H. Kriesi *ve diğerleri* (edit.), *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, Zürih, Rüegger, 1999, s. 55-71.

boyunca kendilerini etnik-merkezci mitlerden yola çıkarak tanımlarken, başkalarının daha hızlı "olgunlaşıp", sonuç olarak olgun demokrasiler kurmayı başarmasına henüz tatminkâr açıklama bulamadık. Bu alanda araştırma çabaları sürdürmek ve ampirik veriler koleksiyonunu zenginleştirmek açıkça zorunludur.

Atalardan kalma ilk kimlik fikri, biyolojik temelli soy kütüksel bir sürekliliğin temsili ve seçilmiş bir halk-ırk anlayışı, insan gruplarının içerisinde tesadüfen ortaya çıkmış, kökensiz öğeler değildir. İster etnik-merkezci olsun ister yurttaş eksenli, ulusal bir bilincin somutlaşması yalnızca okuryazarların sürekli varlığıyla mümkün olabilmiştir. Tarihsel temsilleri "hatırlatmak" ve belirlemek için bu bilincin hizmetinde daima yüksek kültür üreticileri, bellek hâkimleri ya da yasa ve anayasa yapıcılar olmuştur. Farklı toplumsal tabakalar ulus-devletlerin yaratılmasına ihtiyaç duymuş ya da bundan çeşitli avantajlar elde etmiş olsa da, ulusal yapıların oluşumunun belli başlı failleri ve belki de sembolik ortak varlıklarından en büyük yarar sağlayanlar öncelikle entelektüeller oldu.

Ulusun "prensi" entelektüel

Modern düşüncenin klasik metinlerinde ulus fikirlerinin ortaya çıkışını ayrıntılı incelemiş olan Carlton Hayes, 1920'li yıllarda şu sonuca vardı: "Bütün bu sürecin sonucu, entelektüellerin milliyetçi teolojisinin kitleler için milliyetçi bir mitoloji halini almasıdır."[45] Daha çağdaş ama aynı ölçüde orijinal bir araştırmacı olan ve İskoçyalı soyu bir tesadüf olmayan Tom Nairn şu parlak gözlemi ekledi: "Orta sınıflardan kaynaklanan yeni *intelligentsia* kitleleri tarihe davet etmeliydi ve davet kartı kitlelerin anladığı dilde yazılmalıydı."[46]

Bu iki çalışma hipotezinin kabul edilebilir olması için, tarihsel eylemin unsurlarını ya da çıkış noktalarını belli başlı filozofların fikirlerinde gören uzun araştırma geleneğinden kurtulmak gerekir. Ulus fikri, âlimlerin laboratuvarlarında tohum vermiş, ardından da ideolojiye susamış kitlelerin benimseyerek bir yaşam tarzına dönüşmüş teorik bir ürün değildir.[47] Ulus düşüncesinin gelişim sürecini anlayabilmek için öncelikle entelektüellerin bu

45. Hayes, "Nationalism As A Religion", *Essays*, *a.g.e.*, s. 110.

46. Tom Nairn, *The Break-Up of Britain. Crisis and Neo-nationalism*, Londra, NLB, 1977, s. 340.

47. Elie Kedourie'nin klasik kitabı *Milliyetçilik* (Ankara, Milli Eğitim Yayınları, 1971) bu yaklaşımın bir örneğini sunar.

olguya müdahale tarzlarını analiz etmek ve bu entelektüellerin sosyopolitik statüsü (bu statü de geleneksel toplumlar ile modern toplumlarda farklıdır) üzerinde bir an durmak gerekir.

Örgütlü toplumların tarihinde –belki de kabile gelişiminin ilk evrelerindeki toplumlar hariç– entelektüellerin doğmadığı toplum yoktur. "Entelektüel" adı nispeten yeni olsa da ve ancak XIX. yüzyıl sonuna tarihlense de, iş bölümünün daha ilk adımlarından itibaren esas meşguliyeti kültürel sembol ve işaretlerin üretimi ve kullanımı olan ve bu faaliyetle yaşamayı fiilen başaran bir birey kategorisi ortaya çıkmıştır. Büyücü ya da şamanlardan kilise adamlarına, kralın delilerinden katedrallerin tasarımcılarına, kraliyet kâtiplerine dek, bütün tarım toplumlarında kültürel seçkinler bulunuyordu ve bunlar kültür üretiminin üç temel alanı –birikmiş bilgilerin derlendiği yıllıklar, toplumsal düzeni şekillendiren ideolojiler ve kozmik düzene bekçilik eden metafizik– çerçevesinde kelimeler ya da temsiller sağlıyor, bunları düzenleyip yayıyorlardı.

Bu kültür seçkinlerinin en büyük bölümü, herhangi bir şekilde, bu bölümün başında hatırlattığımız gibi, egemen politik ve ekonomik tabakalara bağlıydı ve onlarla iç içe girmişti. Kimi zaman bu bağımlılık önemliydi, kimi zaman belli bir özerklik derecesi vardı ve daha ender olarak da, bu seçkinler sağlam bir ekonomik temel sağlamayı başardıklarında, nispi bir bağımsızlık bile elde ediyorlardı. Bağımlılık tek yanlı değildi: Geleneksel toplumlarda ve modern toplumlarda ekonomik üretim mozaiğiyle farklı biçimlerde iç içe geçen politik güç, kendi tahakkümünü sağlamlaştırmak için kültürel seçkinlere ihtiyaç duymuştu.

Antonio Gramsci'nin üretici dünyada entelektüellerin mevcudiyet tarzları üzerine açıklamasını Ernest Gellner'in modernleşme teorisine bağlarsak, ulusal kimliğin ve ulusun oluşumunda entelektüellerin rolüne başka bir açıdan bakabiliriz. İtalyan Marksist açısından, "ekonomik üretim dünyasındaki temel bir işlevin kökensel alanı üzerinde doğan her toplumsal grup, aynı zamanda, organik biçimde, kendisine homojenlik sağlayan ve kendi işlevinin bilincini veren bir ya da birçok entelektüel tabaka yaratır."[48]

Gerçekten de, uzun vadeli bir tahakküm sağlamak için açık güç yetmez; etik ve hukuksal normlar yaratmak her zaman gereklidir. Entelektüel tabaka, şiddetin kendi varlığını sürekli olarak göstermek zorunda olmadığı toplumsal bir düzeni şekillendiren hegemonik bilinci sağlayan tabakadır. Modern-öncesi dünyanın geleneksel entelektüelleri hükümdarın ya da kralın merhametine

48. Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, İstanbul, Aşina Kitaplar, 2009.

bağlı olan saray yazarları ve sanatçılardı; bir de, yukarıda belirttiğimiz gibi, çeşitli dini görevlilerdi. Geçmişin toplumlarında uzlaşmalı bir ideolojinin oluşmasına öncelikle din adamları katkıda bulunmuştur. Gramsci, kendi döneminde, feodal ve klasik dünyada entelektüellerin ortaya çıkış sürecinin hâlâ incelenmesi gerektiğinin farkındaydı ve özellikle bu konudaki kendi gözlemleri tereddütlü ve hayal kırıcıydı.

Görmüş olduğumuz gibi, matbaa çağından önce kâtipler ve saray rahipleri kitlelere erişmeye ihtiyaç duymuyorlardı; üstelik bunu yapmak için gereken iletişim araçlarına da zaten sahip değillerdi. Krallık otoritesinin ve ülke topraklarına hâkimiyetin ideolojik meşruluğu idari çevrelerle ve toprak aristokrasisiyle sınırlıydı. İnsanların bütününe, yani köylülere hitap etme iradesinin dini seçkinler içinde yavaş yavaş somutlaşmaya başladığı doğrudur, fakat bu seçkinler de fazla yüreklilik gösterip onlarla temasa girmekten kaçınmıştı. Gellner tarım toplumlarının entelektüel mekanizmasını gayet iyi tarif etti: "Dinsel törenlerin dili yerli dillerden ayrılma yönünde güçlü bir eğilim göstermektedir; sanki yazı din adamları ile laikler arasında yeterli bir engel yaratmıyormuş gibi, bu dili yalnızca anlaşılmaz bir şekilde yazarak değil, dahası telaffuz edildiğinde bile anlaşılmaz kılarak, aralarındaki uçurumu genişletmek ihtiyacı içindedir."[49]

Rahip çevresinin nispeten sınırlı olduğu Antikçağ Akdenizi'nin çoktanrılı kraliyet saraylarından farklı olarak, tektanrıcılık gelişirken, daha geniş bir entelektüel tabakalar yarattı. Eski Essenelerden ulemalara, misyonerler, keşişler, hahamlar ve rahiplere dek, tarımsal üretici kitlelerle daha geniş ve daha karmaşık temaslara giren okuryazar sayısı arttı. Yukarıda görmüş olduğumuz gibi, sürekli olarak yükseliş ve düşüş göstermiş imparatorluklar, krallıklar, prenslikler ve "halklar" karşısında tarih boyunca dinlerin varlığını sürdürmesini açıklayan nedenlerden biri budur. Laik yetkililere bütünüyle entegre olmamış olan dinsel organlar politik ve toplumsal kurumlar karşısında çeşitli derecelerde özerklik elde ettiler. Kendi iletişim ağlarını sürdürmeye özen gösterdiler ve daima herkesin hizmetindeymiş gibi kabul edildiler. İnançların, bunların yaygınlaştırdığı ritüel ve ikonların olağanüstü sürekliliği buradan kaynaklanır. Bu durum aynı zamanda ibadetlerin kitlelere sağladığı manevi gıdanın değer kazanmasının muhtemelen sömürücü politik gücün sağladığı dünyevi güvenlik duygusundan daha anlamlı olmasıyla açıklanır:

49. Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, *a.g.e.*

"Tanrısal otorite", himayesi altındakilere saflık, merhamet ve ahiret huzuru garanti ediyordu. Şunu da eklemek gerekir ki, modern-öncesi dünyada dini topluluğun özerkliği yalnızca geniş ölçüde dağıtılan evrensel mesajlarının popülerliğinden kaynaklanmıyordu, fakat mümin çiftçilerin sağladığı dolaysız maddi destek sayesinde de bu mümkün kılınmıştı. Bu destek arttıkça çok sayıda rahip manevi faaliyetlerine bir de el emeği çalışması ekliyordu. Böylelikle en yüksek ve en iyi örgütlü kesimi gün geçtikçe sosyoekonomik bir sınıfa ve hatta hukuksal bir düzene dönüşüyordu (Katolik Kilisesi'nin durumu böyledir).

Tarım dünyası içinde dini seçkinlerin büyük popülerliğine ve müminlerden oluşan "sürü"lerine sadakatlerine rağmen, bunlar, tahakkümlerini yeniden-üretmelerini sağlayan çalışma araçlarını sonuna dek savunmaya devam ettiler. Okuyabilmek ve yazabilmek, tıpkı kutsal dil gibi, "Kitap insanları"na mahsustu ve bu kesimin okuma yazmayı yayma ve herkesin mülkü kılma yönünde ne gerçek arzusu vardı, ne de –belirtmiş olduğumuz gibi– imkânı. Anderson'un gayet iyi belirttiği gibi, "Yerli dilinden Latinceye geçebilen ikidilli *intelligentsia* yeryüzü ile gökyüzü arasında aracılık görevini yerine getiriyordu."[50] Bu entelektüeller kutsal dillerin yanı sıra, kimi zaman idari dilleri, hatta köylüler arasında konuşulan lehçeleri de biliyorlardı. İkidilli ya da üçdilli entelektüellerin bu aracılık görevi onlara kolay kolay vazgeçilemeyecek bir güç veriyordu.

Bununla birlikte, modernleşme süreci sırasında kilise gücünü yitirdi, dinsel cemaatler daraldı, Ortaçağ'ın kültürel faillerinin bağlı olduğu hamilik ilişkileri parçalandı ve aşağı yukarı her şeyin satılıp alındığı bir pazar ekonomisi, bütün olarak kültürün morfolojik dönüşümüne kaçınılmaz olarak katkıda bulunarak ve böylece entelektüellerin yeri ve statüsü bakımından önemli bir değişime yol açarak gelişti.

Gramsci, eğitimli yeni tabakalar ile yükselen burjuva sınıfı arasındaki bağlar üzerinde defalarca ısrarla durdu. Gramsci'nin "organik" olarak nitelediği bu entelektüeller büyük sermaye sahipleri değildi, esasen şehirli ve köylü orta tabakalardan geliyorlardı. İçlerinden bir bölümü üretimin başında uzmanlaştı, diğerleri serbest mesleklerde gelişme gösterdi ve çoğu da memur oldu.

Gramsci piramidin tepesine "farklı bilim, felsefe ve sanatların yaratıcıları"nı koyar.[51] Fakat onun "entelektüel" kavramı geniştir ve aslında politikacıları ve bürokratları, yani modern devletin

50. Anderson, *Hayali Cemaatler*, a.g.e.

51. Gramsci, *Hapishane Defterleri*, a.g.e.

düzenleyici ve yöneticilerinden çoğunu da kapsar. Gerçekte, açıkça bunu ifade etmemiş olsa da, yeni devlet mekanizması, organik entelektüel topluluk olarak, Gramsci'ye göre, rasyonel "prens"in, Niccolò Machiavelli'nin ünlü hükümdarının yerini tutar. Fakat Floransalı büyük düşünürün mitsel kişiliğinin tersine, modern hükümdar biricik ve mutlak bir yönetici değildir; ulus-devletin çarklarını dolduran entelektüeller gövdesi onun yerini almıştır. Bu grup kendi çıkarını ifade etmez, fakat ulusun bütününü temsil etme iddiasında olduğundan, bütün üyelerine hizmet etme iddiasındaki evrensel bir söylem üretir. Burjuva toplumunda, der Gramsci, politik-entelektüel "hükümdar" üretime tahakküm eden mülk sahibi sınıfların parçasıdır ve ona bağlıdır. Ancak işçi partisinin (yeni entelektüel "hükümdar") iktidara yükselişiyle birlikte, evrensel boyut toplumun yüksek politik alanlarında değer kazanacaktır.[52]

Gramsci'nin modern devletin entelektüel işleyişini açığa çıkarmadaki teorik katkısını değerlendirmek için, onun doğal olarak bir işçi partisinde kendi ideoloji faaliyetini doğrulamaya çalışacak politik ütopyasının yandaşlarından biri olmak şart değildir. Tarımsal dünyalar üzerinde hüküm süren krallıkların tersine, modernleşme çağında politik sistem iş bölümünün gelişiminin gerekli kıldığı çok sayıda ve çeşitli entelektüel işlevleri yerine getirmek zorundadır. Bu devlet üstyapısı genişlemiş ve eğitimli nüfusun temel bölümünü kendi içine almıştır; nüfusun büyük bölümü ise hâlâ okuryazar değildir.

Büyüyen devlet bürokrasisinin ilk "entelektüelleri" hangi toplumsal tabakalardan geliyordu? Bu soruya verilecek cevap, muhtemelen, her tür ulus ideolojisinin –sivil ve etnik– somutlaşma sürecinin başlangıçları arasındaki tarihsel farkın analizinin derinleştirilmesine kısmen katkıda bulunabilir. Büyük Britanya'da kraliyet görevlileri, püriten devrimden bu yana, yeni küçük soyluluğa ve ticaret burjuvazisine mensuptular. Amerika Birleşik Devletleri'nde hükümet görevlileri zengin çiftçiler ve hali vakti yerinde şehirli nüfustan geliyordu. Fransa'da burjuva, esasen eğitimli ticaret ve mali burjuvaziden ve iktidarda görevli kısıtlı miktardaki soylu yargıç vb'den oluşurken, Devrim'in çalkantıları Fransız devlet yapısına yeni toplumsal bileşenler göndermeye devam ediyordu.

Buna karşılık, Almanya'da Prusya imparatorluk sistemi çoğun-

52. Aslında Gramsci "hükümdar" terimini proletarya adına devlet aygıtlarını elde etmeye yönelik politik organizmayı belirtmek için kullanıyordu. Ben burada bütün devlet mekanizmalarını belirtmek için bu kavramı genişlettim. Gramsci'nin modern "hükümdar" üzerine düşünceleri şu İngilizce internet sitesinde bulunabilir: www.marxists.org/archive/gramsci/prison_notebooks/modern-prince/index.htm.

lukla tutucu junkerlerden, onların soyundan gelenlerden ve yakınlarından oluşuyordu. Prusya'nın 1871'den sonra Alman Reich'ına dönüşmesi bu durumu hemen değiştirmedi. Aynı şekilde, Rusya'daki çarlık rejimi "kamu hizmetkârları"nı geleneksel aristokrasiden alıyordu. Polonya'da bir ulus-devletin kurulmasına ilk özlem duyanların ve bunu gerçekleştirmek için çalışanların aristokratlar olduğunu biliyoruz. Devlet yapılarına yeni hareketli sınıflardan gelme dinamik ve eğitimli unsurlar katmış devrimlerin zayıflığı, devletleşmenin ilk evreleri boyunca, aristokratik kökenli olmayan entelektüellerin politika oyunundan ve dolayısıyla ulus yanlısı egemen ideolojilerin oluşumundan dışlanmasına yol açtı.

Raymond Aron ırkçılığın, başka şeylerin yanı sıra, "yoksulların snopluğu" olup olmadığı sorusu üzerinde durmuştu.[53] Bu tanım modern kitlelerin özelliği olduğu ortaya çıkmış psikolojik bir durumu gayet iyi ifade etmenin ötesinde, bazı ulusal grupların sınırlarını çizen "kan bağı" anlayışının tarihsel kökenlerine bakmamıza da imkân tanır. Modern-öncesi dönemde, bilindiği gibi, kanı, soyluluğun ölçütü yapan aristokrasi olmuştur.[54] "Mavi kan" yalnızca aristokratların damarlarında dolaşıyordu ve aristokratlar altından daha değerli olan "atalarının tohumu" sayesinde ancak bundan yararlanabiliyorlardı. Eski tarımsal dünyada, insan kategorilendirmenin ölçütü olarak biyolojik belirlenimcilik belki de yönetici sınıfların en değerli sembolik malıydı. Toprak ve krallık üzerindeki istikrarlı ve kalıcı tahakkümün temelini oluşturan hukuksal gelenek temellerini burada buluyordu. Bu nedenle, Alexis de Tocqueville'in kendi döneminde saptamış olduğu gibi,[55] Ortaçağ'ın uzun dönemi boyunca yukarı doğru toplumsal hareketliliğe imkân tanıyan tek güzergâh Kilise'nin içinden geçiyordu. Kilise, tek kategorilendirme ölçütünün soyzinciri olmadığı biricik çerçeveydi ve modern eşitlik kavramı da bu çerçeveden yola çıkarak gelişmişti.

Orta ve Doğu Avrupa'da devlet mekanizmaları içindeki yeni "entelektüeller" arasında çökmekte olan soyluluğun ve yakınlarının önemli varlığı, muhtemelen, gelecekteki ulusal kimlik gelişiminin yolunun belirlenmesine katkıda bulundu. Napolyon

53. Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialetique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, s. 90.

54. Antikçağ Yahudiliğinde, kimlik soylarını kan ölçütüyle belirleyenler özellikle Tapınak rahipleri, yani *kohanim*'lerdi. Ve Ortaçağ sonunda, oldukça şaşırtıcı bir biçimde, Yahudileri aynı biyolojik ölçütle saptayan İspanya'daki engizisyon oldu.

55. Bkz. Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, Ankara, Yetkin Yayınları, 1994.

savaşları Fransa'nın doğusundaki komşu krallıkları ulusal giysiler giymeye ve ulus kılığına bürünmeye mecbur kıldığında, monarşilerin sadık ve tutucu, eğitimli tabakaları kendi ideolojik tohumlarını serptiler ve kendi yatay mavi kan anlayışlarını dikey bir anlayışla değiştirdiler. Aristokratik kimlik bu tarihsel altüst oluş çerçevesinde ulus yanlısı kimliğin müstereddit biçimini benimsedi. Çok geçmeden bu durum, bu nüfus kesimlerinin yerine geçen entelektüellerin yardımıyla, "etnik" ulusa mensubiyeti kana dayalı bir hakla (*jus sanguinis*) özdeşleştiren ideolojik ve hukuksal bir ilkenin saptanmasına vardı. Batı ülkelerinde tanınan, ülke toprakları üzerinde doğmuş olmanın getirdiği hakla (*jus soli*) ulusa mensubiyet, Doğu Avrupa'nın ulus-devletlerinde tamamen reddedildi.

Burada da, İtalyan toprakları fazla katı bir şemayı yalanlamaktadır. Yurttaşlığa dayalı politik ulusal ideoloji neden orada bu kadar erken gelişmiştir? İtalya'da da, daha doğrusu gelecekteki İtalya'yı oluşturacak topraklar üzerinde, ilk entelektüeller esasen geleneksel aristokrasi tabakalarından geliyordu. İtalyan kimliğinin şekillenmesinde etnik yapının nispi ılımlılığına dair yetersiz de olsa kalan tek açıklama, Papalığın ve İtalyan bürokrasisini oluşturan bütün toplumsal tabakalara yaydıkları Katolik evrenselciliğin olağanüstü gücünde yatmaktadır. Antik Roma İmparatorluğu ve Cumhuriyeti'nin özelliği olan politik mitin de bu istisnai yurttaş "bağışıklığı"na katkıda bulunmuş olması muhtemeldir veyahut Kuzeyli İtalyanlar ile Güneyli İtalyanlar arasındaki belirgin farklılık da kurgusal bir etnik kimliğin benimsenmesini engellemiş olabilir.

Ayrıca, Gramsci'nin bütün analizleri bir yana bırakılıp, ulusal modernleşmede entelektüellerin yerini saptamamızda bize daha yararlı olabilecek, daha emin ve daha sağlam bir temel de tercih edilebilir. Bu "entelektüel" kavramını yalnızca modern devlet içinde kültürü üretenlere, örgütleyenlere ve yayanlara ve bunların sivil toplum içindeki uzantılarına indirgemek mümkündür. Fakat bu durumda bile, ulusal ideolojinin somutlaşmasında ve ulusların yaratılmasında onların rolünün ne kadar kaçınılmaz olduğunu göstermek pek güç olmayacaktır.

Anderson'un saptadığı gibi, XV. yüzyıl sonuna doğru Batı Avrupa'da gün ışığına çıkan matbaa devrimi uluslar çağının doğuşundaki önemli evrelerden biri oldu. Bu teknik-kültürel devrim kutsal dillerin statüsüne zarar verdi ve geniş topraklar üzerinde yayılan ve yüzyıllar içerisinde ulusal dilleri oluşturan idari devlet

dillerinin yayılmasına katkıda bulundu. Temel sembolik sermayeleri ibadet dilini kullanmak olan din adamları statü yitirdi. Önemleri ve hatta varlıklarını sürdürmeleri bile çiftdilliliklerinden kaynaklanan din adamları tarihsel rollerini tamamlamışlardı ve başka gelir kaynakları aramak zorunda kaldılar.[56]

Ulusal dildeki sembolik mallar pazarının gelişimi çeşitli seçenekler açtı. Kitap sanayinin gelişimi yeni uzmanlaşmaları ve yeni entelektüel faaliyetleri gerekli kılıyordu. Bundan böyle, filozoflar, bilim insanları ve hatta bir süre sonra yazar ve şairler de Latinceyi bırakarak Fransızca, İngilizce, Almanca ve diğer yeni dillerde yazmaya başladılar. Ardından basının da okur kitlesi, dolayısıyla yazarları büyük bir hızla arttı. Fakat ulusal dil ve kültürün asıl faili, giderek karakter değiştiren devlet oldu. Üretimi geliştirmek ve birbirine rakip ulusal ekonomilerin yarışını desteklemek için politik sistem Kilise'nin elinden eğitim misyonunu geri almak ve eğitimi ulusal bir girişim haline getirmek zorundaydı.

Genel eğitim ve ortak kültürel kodların yaratılması, modern iş bölümünün ihtiyaç duyduğu karmaşık uzmanlaşmanın ilerlemesinin koşulu oldu. Bu nedenle, her "ulusallaşmış" devlet, ister otoriter olsun ister tamamen liberal, ilköğretimi herkes için bir hak haline getirdi. Dahası, çocuklarını okul duvarları arasında bir araya getirmeyi mensuplarına dayatan zorunlu bir eğitimin olmadığı "olgun" ulus da yoktur. Yalnızca ordunun ve savaşın rakip olabileceği merkezi bir ideolojik fail olan bu kurum, en son tebaaya varana dek herkesi yurttaş kıldı, yani herkesi kendi ulusal aidiyetinin bilincinde olan bireylere dönüştürdü.[57] Tutucu filozof Joseph de Maistre, kendi döneminde, krallığın toplumsal düzeninin en önemli dayanağının cellat olduğunu ileri sürerken, Gellner, provokatör bir laf dokundurmayla, bu başat rolün bir ulus-devlette öğretmenden başka kimseye düşmediği fikrini ileri sürer.[58] Yeni ulusal yurttaşın, yöneticilerine sadık olmadan önce, kendi kültürüne sadık olduğu fikri buradan kaynaklanır.

Dolayısıyla, modern toplumun bütünüyle ruhbandan oluşan

56. Milliyetçilik ile yeni dillerin oluşumu arasındaki ilişki hakkında Michael Billig'in *Banal Milliyetçilik*, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2002 kitabındaki "Uluslar ve Diller" bölümünün okunması tavsiye edilir. Ayrıca Astrid von Busekist'in "Dilsel Milliyetçiliğin Başarısı ve Mutsuzluğu" makalesi, A. Dieckhoff ve C. Jaffrelot (edit.), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek. Kuramlar ve Uygulamalar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

57. Büyük uluslarda kitlelerin ulusallaştırılma süreci üzerine ampirik araştırmalara ender rastlanmaktadır. İstisnai bir kitap olarak bkz. Eugen Weber, *Peasants Into Frenchmen: Modernization of Rural France*, Stanford, Stanford University Press, 1976.

58. Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, a.g.e.

bir cemaat olduğu şeklindeki Gellner'in savı doğru değildir.[59]

Okuryazarlığın bütün nüfusta genelleştiği doğrudur, fakat ulus, kültürü üretenler, yayanlar ve bu kültürle yaşayanlar ile onu tüketenler ve uygulamaya geçirenler arasında yeni bir iş bölümüne tanık olmuştur. Kültür bakanlarından çocuk yuvalarının bayan öğretmenlerine ve okul öğretmenlerine, oradan da üniversite profesörlerine ve araştırmacılarına dek, ulus denen engin kültürel gösteride drama yazarlığı, senaristlik ve hatta baş aktörlük görevini yerine getiren memur entelektüellerden hiyerarşik bir gövde oluşmuştur. Basın, edebiyat, tiyatro alanlarının, ardından da sinema ve televizyonun kültürel failleri ikincil oyuncular olarak onlara katılmışlardır.

Ulusların şekillenmesinden önceki krallıklarda, özellikle Batı Avrupa'da, belirtmiş olduğumuz gibi, idari ruhbanlarla, adli sistem ve askeri aygıtla bağlantılı işlev gören ve ulus inşaası çalışmasını bunlarla kaynaşarak yürüten kültürel faillerden oluşan önemli ve etkin bir gövde mevcuttu. Ulusal olmayan krallıkların ve imparatorluk güçlerinin ayrımcılığına uğramış, genel olarak "kavim" diye adlandırılan dilsel-kültürel ya da dini azınlık gruplar içindeki eğitimli tabaka, yeni ulusun hızla ve şaşırtıcı biçimde dünyaya gelişinden neredeyse tek başına sorumluydu.

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda, Çarlık Rusyası'nda, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprakları üzerinde, daha sonra da Britanya, Fransa, Belçika ya da Hollanda sömürgelerinde aktif azınlık gruplarıyla birlikte, kültürel ayrımcılığa, dilsel tahakküme ya da dini nedenlerle dışlanmaya giderek artan bir duyarlılık göstermeyi özellik edinmiş bir *intelligentsia* ortaya çıktı. Bu grupların, metropolde zaten bir ulusal ideoloji rüzgârı eserken, parçalanma halindeki imparatorluklarda bu rüzgâr henüz zayıf ve silikken, yeni imparatorluklarda ise sahici ve hegemonikken ortaya çıktığını hatırlamak gerekir. Bu eğitimli tabakalar iktidar odaklarında oluşmaya ve yaygınlaşmaya başlayan yüksek kültürü gayet iyi biliyorlardı, fakat onunla temasta kendilerini hâlâ aşağı hissediyorlardı, çünkü onun içinde yetişmemişlerdi ve merkezi kültürel iktidarın failleri bu durumu sık sık onlara hatırlatıyordu. Çalışma araçları dilsel ve kültürel olduğundan, kültürel ayrımcılıktan ilk etkilenen onlar oluyordu ve dolayısıyla ulusal isyanın başlatıcısı da onlar oldular.

Bu dinamik gruplar, yarattıkları halkların egemenliğini talep eden, aynı zamanda da onları temsil eden ulusal hareketlerin olu-

59. a.g.e.

şumu için gerekli temellerin atılması yönündeki uzun vadeli teşebbüse katıldılar. Bu entelektüellerin bir kısmı mesleki bir dönüşüm yaşayarak bu yeni kitle hareketlerinin politik iktidarının zirvelerine yükseldi. Diğerleri ise tamamen entelektüel alanda kalarak, yönlendirici çizgileri ve yeni ulusal kültürün içeriğini belirlemeye devam ettiler. Ulusların çoğalmasını açıklayan şey, bu eğitimli ilk tabakaların mevcudiyetidir. Onlar olmasa dünyanın politik haritası daha az renkli olurdu.[60]

Bu entelektüeller halk lehçelerini ve hatta kabile lehçelerini, kimi zaman da unutulmuş kutsal dilleri kullanarak, bunları hızla yeni modern dillere dönüştürmeye çalıştılar. İlk sözlükleri, ilk romanları ve şiirleri kaleme aldılar. Bunlar ulusun imgeleminin demir attığı yerler oldu ve vatanın hudutları da bunlarla çizildi. Ulusun topraklarını simgeleyen melankolik tablolar çizdiler;[61] heyecan verici halk hikâyelerini, geçmişin çok büyük kahramanlarını, birleştirici ve kadim bir folkloru uydurdular.[62] Aralarında hiçbir bağ olmayan çeşitli politik yapılar içinde cereyan etmiş olaylardan yola çıkarak zamanı ve mekânı birleştiren süreğen ve tutarlı bir geçmiş inşa ettiler ve böylece zamanın başlangıcına uzanan uzun bir ulusal tarih yaratıldı. Geçmişin çeşitli malzemelerinin kendine özgü nitelikleri elbette ki modern kültürün şekillenmesinde (pasif) bir rol yerine getirmiştir, fakat niteliği esasen şimdiki zamanın taleplerinin karmaşıklığından kaynaklanan kendi bakış açıları ışığında ulus temsilini inşa edenler entelektüeller oldu.

Bu entelektüellerin çoğu yeni bir ulusun kurucuları olarak değil, derin uykusundan uyandırdıkları uyuklayan bir halkın soyundan gelenler olarak görülmüştür. Kimse kendisini, ana babasının kim olduğunu belirten hiçbir belge olmadan bir kilise girişine terk edilmiş çocuk gibi hayal etmek istememektedir. Keza, ulusun bir Frankenstein görünümünde, yani uzuvları farklı yerlerden gelen bir canavar olarak temsili de özellikle ulus yandaşlarını heyecanlandı-

60. Doğu ve Kuzey Avrupa'da ulusal azınlık hareketlerinin gelişimindeki farklı evreler üzerine bkz. Çek araştırmacı Miroslav Hroch'un ampirik önemdeki incelemesi *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegungen bei den kleinen Völkern Europas*, Prag, 1968. Yazarın görüşüne göre, kitabın adının uygunsuzluğu ve denemenin aşılmış kavramsal aygıtı esasen ilk versiyonunun 1970'li yılların başında yayımlanmış olmasındandır.

61. Ulusların görsel resmedilmesi konusunda bkz. Anne-Marie Thiesse'in muhteşem kitabı *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2999, s. 185-224'deki "La nation illustrée" bölümü.

62. Ulusal kahramanların niçin ve nasıl yaratıldıkları sorunu üzerine bkz. Pierre Centlivres, Daniel Fabre ve Françoise Zonabend'in (edit.) derlemesi, *La Fabrique des héros*, Maison des sciences de l'homme, 1998.

racak bir şey değildi; her ulus kendi "ataları"nın kim olduğunu bilmelidir, hatta kimileri bu "atalar"ın saçtıkları biyolojik tohumun özelliklerini zaman zaman umutsuzca aramaya bile çıkmıştır.

Soybilim yeni kimliklere bir katma değer sağladı ve ulusun geçmişi ne kadar eskiye uzanıyorsa geleceği de o kadar sonsuz göründü. Dolayısıyla, farklı entelektüel disiplinler içinde en fazla "ulusal" olanın tarih olması şaşırtıcı değildir.

Modernleşmenin neden olduğu parçalanma insanları dolaysız geçmişlerinden kopardı. Sanayileşmenin ve şehirleşmenin neden olduğu hareketlilik yalnızca eski rejimin toplumsal tabakalaşmasını parçalamakla kalmadı, aynı zamanda geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman arasındaki geleneksel ve değirmi sürekliliği de parçaladı. Tarımsal üreticiler krallıkların, imparatorlukların ve prensliklerin tarihine özel bir ihtiyaç duymuyorlardı. Genişlemiş toplulukların tarihine de ihtiyaç duymuyorlardı, çünkü kendi somut yaşamlarıyla bağlantılı olmayan soyut zamana hiç ilgi göstermiyorlardı. Evrim anlayışından yoksun olarak, anılar mozaiğinden oluşan dini bir imgelemle yetiniyorlardı, zaman içinde gerçek yer değiştirme diye bir kavram yoktu. Başlangıç ve son aynıydı ve sonsuzluk yaşam ile ölüm arasında köprü görevi görüyordu.

Altüst olmuş ve laik modern dünyada zaman, toplumsal bir bilincin sembolik-duyumsal imgeleminin dolaşımının temel ekseni olmuştur. Tarihsel boyutu içinde zaman kişisel kimliğin mahrem bir unsuruna dönüşmüştür, kolektif anlatı şeması, kuruluşu çok sayıda kurban gerektirmiş olan ulusal varlığa anlamını sağlamaktadır. Geçmişin ıstırabı şimdiki zaman içinde yurttaşların talep ettiği bedeli aklamaktadır. Uzaklaşan zamanların kahramanlığı, birey için olmasa da en azından kesin olarak ulus için ışıltılı bir gelecek vaat etmektedir. Ulus fikri, tarihçilerin yardımıyla, doğası gereği iyimser bir ideoloji olmuştur. Başarısı da özellikle buradan kaynaklanmaktadır.

II

"Mit-tarih". Başlangıçta Tanrı halkı yarattı

Bütün bu bölümlere bakılırsa, Kitabı Mukaddes'in ilk beş bölümünü yazanın asla Musa olmadığı, Musa'dan yüzlerce yıl sonra gelen bir yazar olduğu gün gibi ortadadır.

Baruch Spinoza,
Tractatus Theologico-Politicus, 1670

İsrail Toprağı Yahudi halkının doğduğu yerdir. Manevi, dini ve ulusal karakteri burada oluşmuştur. Bağımsızlığına burada kavuştu, hem ulusal hem de evrensel kapsamlı bir kültür kurdu ve ezeli-ebedi Kitabı Mukaddes'i tüm dünyaya bağışladı.

İsrail devletinin Bağımsızlık Bildirgesi, 1948

Flavius Yosefus *Antikçağ Yahudileri* MS I. yüzyılın sonunda yazdı. Bu kitap, hiç kuşkusuz ki, bir yazarın, üstelik de ünlü olan bir yazarın Yahudilerin, daha doğrusu Yahudiyelilerin "başlangıçtan" kendi yaşadığı döneme kadarki bütün tarihini canlandırmaya çalıştığı ilk kitap olarak kabul edilebilir.[1] İnançlı Helenistik Yahudi ve –onun kendi tanıklığına göre– "imtiyazlı din adamları soyundan gelen" gururlu Flavius, denemesine şu sözlerle başladı: "Başlangıçta Tanrı gökyüzünü ve yeryüzünü yarattı. Yeryüzü görünür değildi; derin karanlıklar altında gizliydi ve yüzeyinde yukardan gelen bir esinti dolaşıyordu. [...] Ve bu gün ilk gün

1. Bu denemede Yosefus Yehuda Krallığı dışına dağılan ve çoğalan inançlı Yahudiler hakkında çok az bilgi vermektedir. Elinizdeki kitapta ben antik Yahudiye sakinlerini tanımlayan terim olan "Yahudiyeliler" ile bence Musa inancını uygulayan müminleri belirtmekte daha uygun terim olan "Yahudiler" arasında ayrım yapıyorum. Bu nedenle, (Fransızca yazımda Yahudi anlamına gelen "juif"in) küçük harfle yazılması kavramsal bir seçimdir. Yahudi tanımlarının çeşitliliği hakkında bkz. Shaye J.D. Cohen'in şaşırtıcı bölümü "Ioudaios, Iudaeus, Judean, Jew", in *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999, s. 69-106.

olmalıydı, fakat Musa 'bir gün' terimini kullandı."[2]

Antikçağ tarihçisi doğal olarak Eski Ahit'in bütünüyle Tanrı tarafından Musa'ya yazdırıldığını düşünüyordu ve dolayısıyla İbranilerin ve Yahudiyelilerin tarihinin dünyanın yaratılışı anlatısıyla birlikte başlaması ona aşikâr geliyordu, çünkü kutsal yazılarda böyle deniyordu. Bu yazılar Flavius Yosefus'un metninin ilk bölümlerinin biricik kaynağını oluşturdular; yazar, sahicilik etkisi yaratabilmek amacıyla, kendi tarihsel yapıtına destek olacak başka referansları oradan buradan toplamaya kalkıştı, fakat çabaları boşa çıktı. Tekvin anlatısından mütevazı Ester'in tutum ve davranışlarına dek, İbrani İbrahim'in gelişinden Mısır'dan Çıkış'a dek, Flavius, rahatsızlık duymadan, yorum da yapmadan, yalnızca Kitabı Mukaddes'teki olayları tekrarladı. Çarpıcı bazı üslup değişiklikleri ve kimi taktik ilave ve eksiltmelerde bulundu. Ancak denemenin son bölümünde tarihçi, Yahudiyelilerin tarihini anlatmayı Kitabı Mukaddes döneminden sonraya da uzatarak, anlatının sürekliliğini ve tutarlılığını sağlamak amacıyla büyük çabalarla ulaşabildiği daha laik kaynaklara dayandı.

MS I. yüzyıl sonunun bu inançlı Yahudi yazarına, kendi döneminin Yahudiyelilerinin soy araştırmasına Âdem ile Havva'yı katmak ve onların soy hikâyesini, keza Tufan tasvirini ve Nuh'un tutum ve davranışlarını karıştırmak tamamen mantıklı gelmişti. Anlatısının devamında, Tanrısal müdahaleler ile insan eylemleri uyumlu bir şekilde iç içe geçer, ne bir ayrım vardır ne de kendisi gereksiz yere araya girmiştir. Yosefus Yahudiyelilerin antik kökenlerini anlatarak onların statüsünü açıkça yükseltmeyi arzuluyor (çünkü Roma'da "kıdem" değerler silsilesinin en tepesinde bulunuyordu), özellikle de onların dini yasalarının kıymetinin anlaşılmasını ve onları yöneten Kadiri Mutlak Tanrı'yı yüceltmeyi istiyordu. Roma'da yaşamış olmasına rağmen, misyoner eğilimli yazısı, büyük pagan dünyasının kültürel evreninde ortaya çıkmış olan tektanrıcılık ruhundan esinlenmişti. Kitabı Mukaddes'i oluşturan kitaplardan aktardığı antik tarih ona göre, öncelikle, Antikçağ Roması üzerine yazıları Yahudi tarihçiye model olarak hizmet etmiş Yunanlı tarihçi Halikarnassoslu Dionysios'un deyişiyle, "emsal yoluyla felsefe"ydi.[3]

2. Flavius Yosefus, *Antikçağ Yahudileri*, Kitap I, 1. Krş. http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda1.htm. Bu kitapta aktarılan klasik literatürün bir bölümü internette bulunmaktadır. Bu nedenle çok sayıda alıntı basılı literatürden değil, doğrudan doğruya farklı sitelerden alınmıştır.

3. Bkz. Halikarnassoslu Dionysios, *Antiquités romaines*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

MS I. yüzyılda antik mitler hâlâ soluk alıyordu ve bu mitlerde insanların başından geçen olaylar "öte dünya"ya bağlı anlatılarla çeşnilendirilerek yeniden kullanılabiliyordu. Fakat çağımızın laik ulusçuluk döneminin başında ilginç bir eleme süreci ortaya çıkarak, Tanrısal doğruluk heykeli utanç verici bir şekilde kaidesinden indirildi ve kutsanmış hakikatin alanı artık insanların maceralarını anlatan Kitabı Mukaddes anlatılarının kapalı alanına indirgendi. Tanrısal tinin mucizeleri aniden hakikat olmaktan çıkarken, nasıl oldu da bunların insan yanları tarihsel bir gerçeklik halini aldı?

Kitabı Mukaddes'in arındırılmış "hakikat"inin insanlık tarihinin evrensel bir anlatısı olmadığını, bu kutsal kitabın laikleştirilmiş modern okunuşu yoluyla insanlık tarihinin "ilk milleti" olmuş kutsal bir halkın vakanüvisi olduğunu hatırlamak gerekir.

Yahudi döneminin taslağı

Belirttiğimiz gibi, Yahudi yazarlar, Flavius Yosefus'tan Yeniçağ'a dek, kendi geçmişlerini topyekûn kapsayan bir tarih yazmaya asla kalkışmadılar. Yahudi tektanrıcılığı tarihsel-teolojik bir mitin içinde kundaklı doğmuş olsa da, Ortaçağ diye adlandırılan geniş dönem boyunca hiçbir Yahudi tarihyazımı gözlemlenmiş değildir. Ruhban vakayinamelerinin ya da İslami yıllıkların zengin gelenekleri bile haham Yahudiliğinin merakını özel olarak körüklememiştir ve –tek tek birkaç örnek hariç– kendi yakın ya da uzak geçmişlerine göz atmayı kesin olarak reddetmişlerdir.[4] Olayların ardışıklığını esas alan laik kronoloji "diaspora" dönemine yabancıydı; Mesih'in geleceği yola götürecek dar kapının açılacağı varsayılan, onca beklenen ana dikmişti gözlerini. Antik geçmiş, Mesih'in gelişini güçlendirmeye yönelik silinmiş anı olarak hizmet ediyordu.

4. Bunun haklı gerekçeleri vardır. Çok sayıda vakayiname, tıpkı Yosefus'unki gibi, Tekvin hikâyesiyle açılıyordu, Kral Davud'un yükselişini anlatıyor ve Yeşaya'nın krallığını hikâye ediyordu, fakat buradan da İsa'nın ve havarilerin hikâyesine geçerek, Frank krallarının ve onların Hıristiyanlık'la soy ilişkilerine bağ atıyordu. Bu konuda bkz. Hıristiyanlık çağının VI. yüzyılında piskopos Gregorius'un kroniği: Gregorius Turonensis, *Histoire des Francs*, Paris, Les Belles Lettres, 1980. Şunu da hatırlamak gerekir ki, MS X. yüzyılda Yosefus'un eserini taklit eden bir kitap yazılmış ve dağıtılmıştır: *Yosifon'un Kitabı* (İbranicesi Sefer Yosifon), Kudüs, Bialik, 1974. XI. yüzyılda Haham Haşimaaz kendi soy vakayinamesini yazmış ve *Megillat Hachimaaz*'da yayımlanmıştır (İbranice, Kudüs, Tarşiş, 1974) ve XII. yüzyılda Yahudilerin ıstırapları üzerine ilk kısa anlatılar çıkmaya başladı. Yahudi tarihyazımının boşlukları hakkında bkz. Yosef Hayim Yeruşalmi'nin kitabı, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University Washington Press.

Ancak bin altı yüz yıl sonra, Rotterdam'a yerleşmiş Normandiya kökenli Kalvenci teolog Jacques Basnage, Yehuda doğumlu ve Roma'ya göç etmiş tarihçinin eserini devam ettirmeye karar verdi. *Histoire de la religion des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu' à présent* XVIII. yüzyıl başında bu eğitimli Protestan tarafından "iğrenç" Katolik Kilisesi'ne saldırı temel amacıyla yazıldı.[5] Flavius Yosefus'ta olduğu gibi, burada da, geçmişin yazısı doğrudan doğruya ahlaki ve dini hedeflere tabi kılınmıştı ve terimin modern anlamıyla bir araştırma çalışması henüz ortada yoktu (Yahudi belgelerine neredeyse hiç referans bulunmuyordu).

Basnage, Yosefus'un eserini sürdürdüğünden, çalışması Tekvin'le başlamaz, ancak bu inançlı teoloğun Kitabı Mukaddes "giriş"inin güvenilirliğinden kuşku duymadığı açıktır. Gerçekten de, XVI. yüzyılda Martin Luther'den itibaren Eski Ahit'e değer verenler ve prestijli kılanlar özellikle Protestanlar ve esasen de Anglikan Kilisesi'yle yorumcuları olmuştur. Bununla birlikte, Katolik Kilisesi'ni eleştirenlerin çoğunda olduğu gibi, Basnage'da da eski İbraniler ile kendi döneminin Yahudi cemaatleri arasında bir sürekliliğin işareti bulunmaz. Ona göre Eski Ahit "İsrailoğulları"nın soyundan gelenlere aittir ve bu kavram Yahudiler kadar –hatta belki daha fazla– Hıristiyanları da kapsamaktadır, çünkü "asıl İsrail" onun gözünde Hıristiyanlık'tır. "Millet" kavramını Yahudilere uygularken, bunu modern anlamı içinde henüz kullanmamaktadır ve esasen onların mezhep olarak, İsa'nın mesajını kabul etmeye razı olmamalarının ardından uğradıkları zulüm üzerinde durmaktadır. Bu açıdan, Yahudileri açık bir sempatiyle ele alan Basnage'a göre onlar bütün Ortaçağ boyunca çürümüş Papalığın ayrıcalıklı kurbanı olmuşlardı. Yalnızca aydınlanmış Protestan Reformu'nun ilerlemeleri onları nihai kurtuluşa, yani bunca beklenen Hıristiyanlığa geçişlerinin gerçekleşeceği önemli güne götürecektir.[6]

Yaklaşık yüz yıl sonra, Alman Yahudisi tarihçi Isaak Markus Jost Yahudilerin tarihini kaleme almaya giriştiğinde, Basnage'ın kitabı ona model olarak hizmet etti ve eleştirilerini esirgememiş olsa da, Protestan yazarın eserinin yapısını korudu. 1820 yılında, *Geschich-*

5. Jacques Basnage, *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent. Pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Josèphe*, Lahey, Scheurleer, 1706-1707.

6. Kalvenci soydan gelen bu araştırmacının eseri hakkında bkz. Jonathan M. Elukin'in makalesi, "Jacques Basnage and the history of the Jews: Anti-catholic polemic and historical allegory in the Republic of Letters", *Journal of the History of Ideas*, 53, 4, 1992, s. 603-630.

te der Israeliten seit den Zeit der Maccabaer adlı kurucu eserinin dokuz cildinin ilki yayımlandı.[7] "Musa dini"ne mensup Alman ve Fransızların kendileri için kullanmaya başladıkları "İsrailoğlu" terimi kulağa hoş gelsin diye ve çok olumsuz yan anlamların izini taşıyan "Yahudi" teriminden kaçınmak için seçilmişti.

Bununla birlikte –çağdaş okuru hayal kırıklığına uğratabilecek, ancak o dönemin okuru için hiç de şaşırtıcı olmayan olgu– Yahudilerin tarihini bütünüyle anlatmayı deneyen ve kendini Yahudi kabul eden ve böyle tanımlayan bir tarihçi tarafından yazılmış ilk modern deneme, "çok doğal olarak" Kitabı Mukaddes dönemini atlıyordu. Jost'un birinci kitabı Hasmon dönemi Yahuda Krallığı'yla başlamakta ve monografiler aracılığıyla çeşitli cemaatlerin yaşamını yeniden aktararak modern döneme kadar devam etmektedir. Bu, birçok anlatıyla kesintiye uğrayan, süreksiz bir eserdir ve dikkat edilmesi gereken nokta, daha sonra dünyada Yahudilerin tarihinin ayrılmaz parçası kabul edilecek "başlangıç" burada yoktur. Ulusların şekillendiği ve ikinci yarısında, Avrupa'da eğitim görmüş çok sayıda Yahudi'ye Kitabı Mukaddes'i "geri veren" XIX. yüzyılda böyle bir tarihyazımı ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir.

Yahudilerin yüzyıllar içerisindeki yazgısı üzerine bu ilk sistematik tarih araştırmasının özelliğini anlamak için, bu donanımlı yazarın henüz ulusal bir bilinçle, daha doğrusu ulusal bir Yahudi bilinciyle donanmış bir tarihçi olmadığını dikkate almak gerekir. Jost'un duyarlılığını eski Yahudi geleneğinden gelmiş fakat yeni bir düşünce şeklinin harekete geçirdiği genç *intelligentsia*'nın yükselişi koşullarında değerlendirmemiz gerekir. XIX. yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca Alman Yahudi entelektüellerinin benlik imgesi, hatta "çok Yahudi" olanlarınınki bile esasen kültürel ve dini alanlara denk düşüyordu. O dönemde, henüz açık seçik bir politik yapı oluşturmayan, daha ziyade kültürel ve dilsel bir kendilik oluşturan genç bir Almanya söz konusuydu. Yüzde biri Yahudilerden oluşan çeşitli lehçeleriyle Almanca konuşan bu topluluk, Fransız işgalcinin dışarıdan dayattığı nispi bir birleşme sürecinin başlangıcını yaşıyordu. Bu kültürel çerçeve içinde hareket eden entelektüellerin çoğu, ister Yahudi kökenli olsun ister Hıristiyan, ulus fikrine bağlı politik ayartma teşebbüslerine kararlılıkla karşılık vermekte henüz tereddüt geçirmekteydi. Ancak bazıları, ki Jost da bunların arasındaydı, bu fikrin ilk cazi-

7. Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage. Nach den Quellen bearbeitet*, I-IX, Berlin, Schlesinger'sche Buch, 1820-1828.

besine şimdiden kapılmıştı. Bu arada, yüzyılın yirmili yıllarından itibaren çeşitli Alman prenslik ve krallıklarında kısmen yaygınlaşmaya başlayan ve aslında politikanın ulusallaşma sürecinin merkezi yanını oluşturan yurttaş hakları eşitliğini hedef alan özgürlükçü proje Yahudi kökenli seçkinlerin büyük bölümünü heyecanlandırmıştı. Alman devletinin ruhban temellerinden ayrılacağını ve bütün dinleri tümüyle özel alana uzaklaştıracağını herkes arzuyla umut ediyordu.

Eleştirel tarihyazımının kurucusu Leopold von Ranke'den iki yıl önce, 1793 yılında Almanya'da, Bernburg'ta doğan Jost, edebiyat kariyerinin başında bir liberal ve tipik bir Aydınlanmacıydı. Yahudi eğitimi aldı, gençliğinde *Talmud Torah*'ı öğrendi. Musa dininin çeşitli kültürel yanlarının onun kalbinde hâlâ değerli bir yeri vardı. Bununla birlikte, yükselen reform dalgasından yana tavır almak istiyordu. Kendi geleceğine dair bakışıyla cemaatinin geleceği, onun gözünde, kabul edilebilir tarihsel-politik bir perspektif olarak ufukta kısa süredir kendini gösteren Alman yurttaşlığı çağrışımıyla karışıyordu. Hepsi de Yahudi kültürü kökenli bazı dost ve meslektaşlarla birlikte, kısa bir dönem, "Bilim Çevresi"nin yaratılmasında yer aldı. Bu çevre daha sonra Almanya'da "Wissenschaft des Judentums" ("Yahudilik Bilimi") adı altında bilinen önemli akımı doğurdu. Bu okul modern dönemin bütün Yahudi incelemelerine damgasını vurmuştu. Bilim Çevresi'nin üyeleri ve ardılları kendi kimliklerinin özü hakkında uzun uzun tartıştılar. Bu soru, grupları içindeki çok sayıda bölünmenin kaynağı oldu.[8] Bu eğitimli gençler, üniversitelerde öğrenim görmeye başlamış ancak "özel" dini kökenleri nedeniyle akademik mevkilere henüz erişememiş Alman Yahudilerinin birinci kuşağına mensuptu. Eğitmen, gazeteci ya da reformist haham olarak yaşamlarını kazanıyorlar ve boş zamanlarında da kendi felsefi ya da tarihsel araştırmalarını sürdürüyorlardı. Temel sembolik sermayelerini Yahudi kültür varlıklarının oluşturduğu entelektüeller olarak, kendi kültürel özgüllüklerinden vazgeçmeye razı değillerdi ve bu özgüllüklerini ellerinden geldiğince koruma eğilimindeydiler. Bununla birlikte, oluşmakta olan bu yeni Almanya'ya entegre olmayı da coşkuyla arzuluyorlardı. Güç ve karmaşık entelektüel güzergâhlarının başlangıcında, kendi Yahudi geçmişlerinin araştırılmasını ve bunun olumlu yanının değerlendirilmesini,

8. Bu entelektüel akım konusunda bkz. Maurice-Ruben Hayoun, *La Science du judaïsme*, Paris, PUF, 1995; Paul Mendes-Flohr (edit.), *Şoşmat Yisrael. Tarihsel ve Felsefi Yanlar* (İbranice), Kudüs, Zamlan Şazar, 1979.

gelecekteki Alman toplumuna Yahudi cemaatinin entegrasyonunu sağlayacak ilave bir köprü olarak gördüler.

Böylece, modern dönemde Yahudi tarih yazısının başlangıcının kesin bir ulusal söylem oluşturmadığını hatırlamak gerekir. Kitabı Mukaddes anlatılarının Yahudilerin tarihinin ayrılmaz parçası olarak kullanılmasındaki –ya da kullanılmamasındaki– karşıtanlamlılık buradan kaynaklanır. Jost'a göre –tıpkı Wissenschaft des Judentums'un kuruluş döneminin ikinci önemli tarihçisi olan Leopold Zunz'a göre de olduğu gibi-, Yahudi tarihi İbrahim'in din değiştirme anlatısıyla ya da Sina Dağı'nın tepesinde Torah'ın verilmesiyle değil, Babil'den Siyon'a geri dönüşle başlar. Bu tarihçilerin gözünde, kültürel biçimi kaynağını sürgün deneyiminde bulan tarihsel-dini Yahudilik o zaman doğmaya başlamıştır. Bu Yahudilik doğarken Kitabı Mukaddes'ten beslendi ve beşiği onun tarafından sallandı, fakat yavaş yavaş evrensel özellik taşımaya başladı ve daha geç ortaya çıkan Hıristiyanlığın da temel kaynağı oldu.[9]

Jost, Zunz, daha sonra Abraham Geiger ve XIX. yüzyılda reform geçirmiş Yahudiliğin çoğu yandaşı, eksiksiz bir yurttaşlık özgürlüğü arzularından başka, o dönemde önemli bir atılım gösteren Yahudi olmayan Kitabı Mukaddes eleştirisinden etkilenmişlerdi. Bu eleştirel okulun parlak elebaşlarından biri olan Johann Gottfried Eichhorn'un eski öğrencisi Jost yeni filolojik analizleri kusursuzca biliyordu ve bunların büyük bölümünü kendisi de severek benimsemişti.[10] Kutsal yazıların nispeten geç dönemlerde çeşitli yazarlarca kaleme alınmış olduğunu ve dışsal hiçbir temelleri ya da referansları olmadığını biliyordu. Bu, İbranilerin ortaya çıkış ve ardından ulusal birlik süreçlerinin anlatısının güvenilirliğinden kuşku duyduğu anlamına gelmese de, bu uzun dönemin anlamlı bir tarihsel soruşturmaya temel teşkil edemeyecek kadar dağınık olduğu kanısındaydı. Örneğin Kenan İbranileri, yukarıdan kendilerine buyrulan Musa yasalarına rağmen, çevredeki pagan halklardan farklı değillerdi. Gerçekten de, Babil sürgününe kadar, yalnızca rahip ve peygamberlerden oluşan dar sınıfın benimsemiş olduğu Tanrısal buyrukları inatla ve defalarca reddetmişlerdi. Sonuç olarak, Kitabı Mukaddes, kaleme alınmasından ve buna gerçekten ihtiyacı olan bir müminler topluluğu

9. Zunz ve Kitabı Mukaddes üzerine daha geniş bir inceleme için bkz. Reuven indx LIBEL="Michael, Reuven"/>Michael, *Rönesans'tan Çağdaş Döneme Dek Tarihi Yahudi Yazısı* (İbranice), Kudüs, Bialik, 1993, s. 207.

10. Jost'un kutsal yazılarla ilişkisi hakkında bkz. Ran HaKohen, *Eski Ahit Yenilikçileri. XIX. Yüzyılda Kitabı Mukaddes Eleştirisi ile Şoşmat Yisrael Karşılaşması* (İbranice), Tel-Aviv, Hakibutz Hameohad, 2006, s. 54-77.

içinde yayılmasından sonra, onlar için kimlik ve inanç oluşturucu metin olarak hizmet etti: "İsrailoğulları Mısır'ı terk etmişlerdi, vahşi ve bilgelikten uzaktılar. Pers'e eğitim gören Yahudiler Perslilerden yeni bir dini anlayış, bir yaşam tarzı, bir dil ve bilim edindiler."[11] Bu sürgün dönemi, demek ki, geniş anlamı içinde, Yahudi tarihinin başlangıcının oluştuğu dönemdir. Eski "İbranilik" ile Yahudiliğin tarihi arasındaki kopukluk Almanya'da "Yahudilik bilimi"nin öncülerinin çoğunun düşüncesinin köşe taşı oldu.[12]

Bütün tarihsel dönemleştirmeler kimi zaman belirgin kimi zaman edeplice gizlenmiş bir ideoloji tarafından koşullandırılır. Jost örneğinde, oyunun kuralları başlangıçta açık seçikti. Önemli kitabının büyük bölümünün hedefi, Yahudi ya da Hıristiyan olsun, Alman okurlarını, "İsrailoğlu" özel inançlarına rağmen, Yahudilerin dünyadaki ikamet yerlerinde "yabancı" bir halk olmadıklarına ikna etmekti. Gerçekten de, İkinci Tapınak'ın yıkımından uzun süre önce, ataları Kutsal Toprak'ın dışında yaşamayı tercih etmişti ve dini geleneklerindeki ayrımcılığa rağmen, karıştıkları halkların daima ayrılmaz bir parçası olmuşlardı. "Yahudi kalmışlardı, ama yine de başka halklara da mensuptular" diye tekrarlıyordu. "Kudüslü kardeşlerini seviyorlardı, onlara barış ve başarı vaat ediyorlardı ve ellerinden geldiğince onlara yardım ediyorlardı, fakat yeni vatanlarına daha fazla değer veriyorlardı; kan kardeşleriyle birlikte dua ediyorlardı, fakat vatanlarındaki kardeşleriyle birlikte savaşa gidiyorlardı. Kan kardeşlerine karşı iyi niyetliydiler, fakat kanlarını vatanları için döküyorlardı."[13]

Uzak geçmişte onların vatanları Babil ya da Pers İmparatorluğu olmuştu, oysaki bundan böyle esasen Napolyon savaşları sonrasının Almanya'sıydı vatanları. Jost Alman milliyetçiliğinin haberci işaretlerine duyarlıydı ve Yahudi kökenli eğitimli kitlenin büyük bölümü gibi, o da çeşitli yollarla bu harekete katılmaya çalışıyordu. Boyutları ve yenilikleri bakımından şaşkınlık verici olan ama ardından gelen bütün Yahudi tarihi anlatılarından tamamen farklı ve istisnai bir tarihyazımı eserinin ortaya çıkmasını açıklayan da budur. Gerçekten de, XIX. yüzyılda, parçası olduklarını fark ettikleri topluluğun tarihini yazmaya kendilerini vakfetmiş olanlar genellikle bunu ulusal mülahazalar adına yapıyor-

11. Akt. Michael, *Yahudi Yazısı* (İbranice), a.g.e., s. 220.

12. Bu konuda bkz. Nathan Rotenstreich, *Yeni Çağda Yahudi Düşüncesi* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved, 1966, s. 43.

13. Akt. Reuven Michael'ın biyografisinde yayımlanan İbranice tercümeden: *I. M. Jost. Çağdaş Yahudi Tarihyazımının Babası* (İbranice), Kudüs, Magnes, 1983, s. 24-25.

lardı. *İsrailoğullarının Tarihi*'ni yeniden yazmaya karar verdiğinde, Jost'ta başka entelektüel ve tinsel mekanizmalar işin içine girmiştir. Onun sisteminde Yahudiler belki ortak bir kökene sahiptiler, fakat Yahudi cemaatleri özgül bir halkın mensupları değildi. Kültürleri ve yaşam tarzları bulundukları yere göre tamamen değişiyordu ve yalnızca Tanrı'ya duydukları özel bir inanç onları birleştiriyor ve kendi aralarında bağlıyordu. Yahudileri Yahudi-olmayanlardan ayıran politik bir Yahudi üstyapısı yoktur, dolayısıyla Yahudiler de modern dünyada, tıpkı modern milliyetçiliğe akın etmiş diğer kültürel ve etnik gruplar gibi eşit yurttaşlık hakkı talep edebilirler.

Jost, bir dostuna gönderdiği ve ilk kitabının yayımlandığı dönemde kaleme aldığı bir mektupta, tarihyazımı yazılarına esin kaynağı olmuş ve bunun temellerini oluşturan politik anlayışı ortaya koydu: "Yahudiler bulundukları ülkenin sakinleriyle evlenmedikleri sürece devlet onların meşruiyetini kabul etmeyecektir. Devlet ancak kendi halkı sayesinde vardır ve bu halk da bir birlik oluşturmalıdır. Hakikate yalnızca kendisinin sahip olduğunu temel ilke edinmiş, dolayısıyla ülke sakinleriyle her türlü entegrasyondan kaçınması gereken bir grubu neden desteklesin? [...] Çocuklarımız böyle akıl yürüteceklerdir ve insanın yeryüzündeki en büyük zenginliği olan özgürlük, Halka mensup olma duygusu, vatan sevgisi ve devlete hizmet anlayışı kazanmak amacıyla baskıcı bir kiliseyi neşeyle terk edeceklerdir [...]."[14]

Bu kesin cümleler Jost'un ulusal kimliğin taşkın dalgasının karakteristik yapısal ilkelerini kusursuzca tanımladığını göstermektedir. Yine de, oluşum halindeki Alman ulusunun bağrında Yahudiler ile Yahudi-olmayanlar arasındaki olası yakınlık konusunda kuşkuları vardır. Bu kuşkular, XIX. yüzyılın otuzlu yıllarında ortaya çıkan tutucu dalgayla ve buna eşlik eden Yahudi-karşıtlığıyla birlikte iyice artmıştır.

Bu öncü tarihçinin sonraki denemelerinde kimi değişimler görülebilir. Yüzyılın ikinci yarısında şekillenmeye başlayan Alman ulusal zihniyetinde kimlik politikasıyla ilgili dramatik dönüşümün işaretleri 1848 devrimlerinden çok önce gelmişti. Bu durum aynı zamanda Yahudi geçmiş anlatısının yeniden yazılmasının başlangıcına da damgasını vurdu. İlk kez 1832'de yayımlanan Jost'un ikinci ve kısa eseri *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes*'inde Kitabı Mukaddes dönemi üzerine tartışma

14. Bu mektup Ismar Schorsch'un kitabında yayımlanmıştır: *From Text to Context. The Urn to History in Modern Judaism*, Hanover, Brandeis University Press, 1994, s. 238.

daha geniş bir yer tutuyordu. Yahudiler de burada daha tıkız bir tarihsel sürekliliğe sahip, biricik bir varlık olarak beliriyordu.[15] Üslup şimdiden –ulusal değilse de– hafifçe politikti ve Kitabı Mukaddes "İsrail halkı"nın anlatılaştırılmasında giderek daha meşru bir kaynak olmuştu. İleri yıllardaki politik görüşlerinde ihtiyatlı ve kuşkulu görünen Jost, aynı zamanda ve paralel olarak, ilk eserinde kendisine rehberlik etmiş olan Kitabı Mukaddes eleştirisinden de ayrılmaya başladı. Bu değişimin etkisi, kitapta eski İbranilere ve onların Yahudi ardıllarına ayrılan yerde görüldü.

Daha baştan itibaren Kitabı Mukaddes'in güvenilir tarihsel belge olduğu anlayışı ile modern Yahudi kimliğini ulus-öncesi ya da ulusal terimlerle tanımlama teşebbüsü arasında sıkı bir bağ olduğu saptanır. Bunun doğal sonucu, bir yazar ulusal duygudan ne kadar etkilenmişse, Kitabı Mukaddes'in tarihsel belge olduğu anlayışına o kadar katılır, çünkü Kitabı Mukaddes böylelikle "halk"ın ortak kökeninin kaynağı olur. Bununla birlikte, "reform geçirmiş Yahudilik"in bir kesimi Kitabı Mukaddes'le tamamen farklı nedenlerle, ya Ortodoks hahamların Talmud'a bağlılıklarına karşıt olarak ya da Protestan yöntemleri taklit olarak ilgilenir. Her ne olursa olsun, geç dönem Jost'undan büyük öncü Heinrich (Hirsch) Graetz'in ortaya çıkışına dek (ikinci bir evrede "Yahudilik Bilimi"ne katılan bazı entelektüelleri de unutmadan), Kitapların Kitabı, "Yahudi ulusu" kavramının icadına götüren ilk el yordamı tarihyazımı çalışmalarının başlangıç noktası olmuştur. Bu "Yahudi ulusu" icadı fiilen yüzyılın ikinci yarısında atılım gösterecektir.

"Mit-tarih" olarak Eski Ahit

Modern dönemde kaleme alınan ilk Yahudi tarihi kitabı olan Jost'un *İsraillilerin Tarihi*, döneminde büyük bir ilgi görmedi. Başka dillere hiç çevrilmemiş olması –İbraniceye bile çevrilmedi– bir tesadüf değildir. Eser, laik olsun ya da olmasın, özgürleşme sürecinde yer almış Alman Yahudisi entelektüellerin anlayışlarını gayet iyi temsil etmektedir. Fakat içlerinden çoğu kendi köklerini antik bir geçmişin sisleri arasına yerleştirmeyi arzulamıyordu. Onlar kendilerini Alman kabul ediyorlardı ve Tanrı inancını hâlâ benimseyenler kendilerini yine de Musa dinine mensup olarak tanımlıyorlar ve "reform geçirmiş Yahudilik"in güçlenip gelişmesini destekliyorlardı. Aydınlanmacıların mirasçısı Orta ve Batı Avru-

15. I. M. Jost, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes* (1832), Karlsruhe, D. R. Marx, 1836.

pa'nın eğitimli kitlesinin büyük bölümü için Yahudilik dinsel bir cemaatti, yoksa göçebe bir halk ya da yabancı bir uyruk asla değil. Hahamlar ve geleneksel din adamları, yani Yahudi cemaatlerinin "organik" entelektüelleri yüzyıllar boyunca kaynaktan beslendiğine inandıkları bir kimliği güçlendirmek için tarihe dayanma ihtiyacını o zamana dek hiç hissetmemişlerdi.

İlk ciltleri XIX. yüzyılın ellili yıllarında çıkmaya başlamış olan Heinrich Graetz'in *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* büyük ilgi gördü ve yayımlandıktan nispeten kısa süre sonra İbraniceye ve başka birçok dile kısmen tercüme edildi.[16] Büyük bir edebi yetenekle kaleme alınmış bu yenilikçi deneme bütün XX. yüzyıl boyunca Yahudi ulusal tarihyazımında otorite olmaya devam etti. Gelecekteki Siyonist bilincinin oluşumunda onun etkisini değerlendirmek güçtür, fakat bu etkinin anlamlı ve merkezi olduğuna hiç kuşku yoktur. Geniş kapsamlı bu eser Doğu Avrupa Yahudilerinin tarihini anlatmaya özellikle az yer verse de (Poznan'da doğmuş olan ve anadili Yidiş olan Graetz utanç duyduğu anne babasının "jargon"una kitabının çevrilme önerisini reddetti), Rus Çarlığı'ndaki ilk ulusalcı entelektüeller eseri heyecanla ve ivedilikle yiyip yuttular. "Kadim vatan" üzerine düşlerindeki bütün anlatılara kitap kendi damgasını gururla vurdu.[17] Geleneksel olmasa da gelenekten esinlenmeye devam eden yeni bellek yerlerinin umutsuzca peşine düşmüş yazar ve şairlerin hayal gücünü kışkırttı. Keza gerçekten ateist olmasa da laik bir Kitabı Mukaddes okumasını teşvik etti. Kitap daha sonra Filistin'deki Siyonist kolon yöneticilerine zamanın derinliklerinden gelen ilk yönlendirici kılavuz olarak bile hizmet etti. Günümüzde İsrail'deki okullar Graetz'in adını taşımaktadır; onun adının anılmadığı Yahudilerle ilgili tek bir genel tarih denemesi yoktur.

Bu kitlesel etkinin nedeni açıktır: Yazarın sebatla ve coşkuyla Yahudi halkını yaratmaya çabaladığı ilk denemedir bu ("halk" terimi modern ulusa verilen anlamı kısmen karşılamaktadır).

16. Heinrich (Hirsch) Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (1853-1876), Leipzig, O. Leiner, 1909. Kitabın bazı bölümleri XIX. yüzyılın yetmişli yıllarında İbraniceye tercüme edildi. Eser ayrıca Fransızca ve İngilizce olarak da yayımlandı. Ben burada M. Wogue ile M. Bloch'un Fransızca tercümesini kullandım. Bkz. *Geschichte der Juden*, Berlin- Leipzig, 1856-1870.

17. Shmuel Feiner'e göre, "Graetz'in eseri 'Siyon Aşkı' hareketinin tarih kitabı oldu" ("Siyon Âşıkları" aslında ilk Siyonistlerdi). Bkz. *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford, Littman library of Jewish Civilization, 2002, s. 347.

Asla gerçekten Siyonist olmasa da, "Yahudiler"in tarih yazımının ulusal modelini oluşturan Graetz'dir, başka kimse değil. "Sorunlu" çokluğu ortadan kaldıran üniter anlatıyı yerleştiren odur – üstelik kabul etmek gerekir ki bunu da büyük bir maharetle yapar-; dal budak salmasına rağmen birliğini daima koruyan tarihsel bir süreklilik yaratır. Yahudi tarihçinin önerdiği temel dönemlendirme, zaman uçurumunun üzerine köprüler atan ve uzam içindeki ayrılıkları ve kopuklukları silen tarihlendirme, onun ardından gelecek ve milliyetçiliği daha açıkça ortada olan araştırmacılara –onu sürekli olarak modernleştirmeye ve yeniden formüle etmeye çalışsalar da– gelecekte çıkış noktası olarak hizmet edecektir. Bundan böyle Yahudilik, birçok kişi için, bütün güçlüklere ve kışkırtmalara rağmen devlerin gölgesinde varlığını sürdürmeyi başarmış, değişken ve zengin bir uygarlık olmaya son vererek, vatanı olan Kenan Ülkesi'nden kökleri sökülerek Berlin kapılarına kadar varmış antik bir halk-ırkın özelliği olmuştur. Hıristiyan çağın ilk yüzyılları boyunca haham Yahudiliğinin "hard disc"ine yeniden kaydedilen, günahkâr sürgün halka dair popüler Hıristiyan mit, o dönemde bunu Yahudi ulusu öncesi bir anlatıya tercüme etmeye girişen bir yazar kazanmış oldu.

Yeni bir zaman paradigması oluşturmak için "çürümüş ve yıkıcı" eski zamanı ortadan kaldırmak gerekir; bir ulus inşa etmeye başlamak için yazılarıyla bunun temellerini henüz kabul etmemiş olanların meşruluğunu ortadan kaldırmak şarttır. Örneğin Graetz kendi önceli Jost'u, Yahudi halkının iskeletini yıkmakla suçlar: "Binlerce yıllık bu hayranlık verici kahramanlık dramını küçük parçalara böler. Peygamberlerin ve Mezmur yazarlarının atası ve çağdaşı olan eski *İsrailoğulları* ile hahamların öğrencisi *Yahudiler* arasında yapay bir uçurum açar ve bunları birbirinden öylesine ayrı gösterir ki aralarında hiç akrabalık bağı yokmuş gibi gelir."[18]

Peki bütün yeni Yahudiler nereden çıkmıştır? Bir sonraki bölüm bu soruya cevap vermeye çalışacaktır. Şu an için, ulusal tarihin (daha doğrusu, politik bir egemenliği kesin olarak gerekli görmediğinden, ulus-öncesi tarihin) "delikler"e dayanamadığını, hatta arzu edilmeyen "düzensiz pürüzleri" bile sildiğini belirt-

18. Graetz, *Geschichte der Juden*, a.g.e., c.V, s. 375. Graetz'in Jost'a karşı öfkesi, Gershom Scholem'in Zunz ve XIX. yüzyıl başının diğer Yahudi tarihçileri karşısındaki sonraki diş bilemesini biraz hatırlatmaktadır: "[Onlar] nerede olduklarını ve Yahudi ulusunun ve Yahudi halkının oluşumuna çalışmalarıyla katkıda bulunmak istiyorlar mı, yoksa onların yok edilmesine mi yardım ediyorlar bilmiyorlar." Bkz. "Şoşmat Yisrael ('Yahudilik Bilimi') Üzerine Düşünceler", *Açıklamalar ve Sonuçlar* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved, 1975, s. 388.

mekle yetinelim. Graetz, Jost'un, Zunz'un, Geiger'in ve diğerlerinin açtığına inandığı dayanılmaz uçurumu kapatmaya çalıştı. Bu kişiler, "körlükleri" nedeniyle, kadim krallık dönemindeki Yahudi geçmişin meşru bir tarihsel bölümünü görememişlerdi ve bu vukufsuzluk yüzünden Yahudileri ezeli-ebedi bir "kabile-halk" (*Volksstamm*) olarak görememişler, "yalnızca" dini bir uygarlıkla özdeşleşmeye mahkûm etmişlerdi.

Graetz'in bu ciddi eleştirisi eserinin başında değil sonunda, 1860 yılında Jost'un ölümünden yıllar sonra yazılmış olan modern dönemle ilgili ciltte görülür. Graetz son derece etkileyici denemesini 1853 yılında yayımlamaya başladığında, Yahudi tarihinin anlatısını, tıpkı Basnage ve Jost gibi, Kitabı Mukaddes döneminden sonra başlatır. Birinci bölümü, Tapınak'ın yıkılmasını takip eden Mişna ve Talmud dönemini ele alıyordu. Bununla birlikte, Hasmon Krallığı'ndan hemen önceki evreye geri dönerse de, bunu yalnızca yirmi yıl sonra, II. Reich'ın kurulmasını ve Bismarck Prusyası tarafından Almanya'nın birleştirilmesini takiben yapar. Bütün Orta ve Güney Avrupa'da ulus fikrinin büyük zaferinden sonra Graetz'in ulusalcılık-öncesi anlayışı olgunluk kazanmış ve kesin biçimini almıştır.[19] Kendi dönemindeki Yahudilerin tarihini özetledikten ve kitabını XIX. yüzyılın şimdiki zamanı üzerine acılı bir suçlamayla bitirdikten sonra Graetz "seçilmiş ahlaklı halk"ın doğumunu yeniden tahayyül edebilmek için zaman içinde geriye gitme özlemi duydu. Graetz açısından "sonra" "önce"yi belirlemiştir; Yahudiler üzerine o güne kadar hiç yazılmamış tarihsel-ulusal ilk destanın doruk noktasının Kitabı Mukaddes evresi olması bir tesadüf değildir.

Ulusal bir duygu uyandırmak için, yani modern bir kolektif kimliğe yol açabilmek için bir mitoloji ve bir teleoloji gerekir. Kurucu miti elbette ki Kitabı Mukaddes'in metinsel evreni sağladı. Bu metnin tarihi anlatıyı en fazla barındıran kısmı XIX. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Orta Avrupa'nın Yahudi entelektüellerinin gözünde canlı bir mit halini aldı; özellikle de filolojik eleştirinin oklarıyla delik deşik etmesine rağmen böyle oldu.[20] Graetz'in teleolojisi o dönemde henüz gerçekten milliyetçi olmayan muğlak bir hipotezden beslenerek, ezeli-ebedi Yahudi halkı-

19. Bu kitabın yazıldığı bağlama dair bkz. Reuven Michael, *Heinrich Graetz. Yahudi Halkının Tarihçisi* (İbranice), Kudüs, Bialik, 2003, s. 69-93 ve s. 148-160.

20. Örneğin Abraham Mapu'nun Kitabı Mukaddes İbranicesinde yazdığı ilk roman olan ve 1853'te yayımlanan *Siyon Aşkı*'nda yazar Yahuda Krallığı dönemini romantik bir ulusal üslupta yüceltir. Bkz. *Siyon Aşkı* (İbranice), Tel-Aviv, Dvir, 1950.

na dünyaya kurtuluş getirme görevini atfetti.

Yüzlerce yıllık Yahudi cemaatinde Kitabı Mukaddes asla sözlü geleneğin yorumları olmadan okunabilen bağımsız bir eser olarak kabul edilmemişti. Özellikle Orta Avrupa Yahudiliğinde, yalnızca Halaha aracılığıyla ve elbette "yetkili" yorumcuları dolayısıyla anlaşılabilen marjinal bir kitap olmuştur. Mişna ile Talmud kullanılan Yahudi metinleriydi; Kitabı Mukaddes ise ancak bölüm bölüm, anlatı sürekliliği olmadan, sinagogdaki haftalık ayet okumaları sırasında kullanılıyordu. Bütün olarak ele alınan Eski Ahit aslında çok uzak geçmişteki Karaitlerin ve modern zamanların başındaki Protestanların karakteristik kitabı olarak kalmıştı. Yahudilerin çoğunluğu içinse, yüzyıllar boyunca, Tanrısal kökenli kutsal yazılar bütünü olarak görüldü, manevi düzlemde gerçekten erişilebilir bir şey değildi; tıpkı onların dinsel evreninde Kutsal Toprak'ın yeryüzündeki gerçek yaşam alanlarının pratikte parçası olmaması gibi.

Büyük bölümü dini eğitim almış, ancak laik dönemin pençelerinin hafifçe çizdiği ve metafizik inancı çatlamaya başlamış eğitimli Yahudi nüfusun içinde, sarsılan kimliklerini daha kesin olarak sağlamlaştıracak bir başka kaynağa duyulan tinsel açlık doğuyordu. Bu Yahudilere göre, tarih dini inanç dininin yerine geçebilirdi. Bununla birlikte, kendi gözlerinin önünde şekillenmeye başlayan ulusal mitolojilerle yeterince özdeşleşmeyi başaramadıklarından –çünkü bu mitolojiler ne yazık ki onlara göre pagan ya da Hıristiyan hayal gücünden esinlenmişti– paralel bir ulusal mitoloji icat etmeleri ve buna katılmaları gerekiyordu. Bu mitolojinin edebi kaynağı olan Kitabı Mukaddes'e hâlâ saygı ve hayranlık duyulduğunda, hatta çağdaşları Yahudilerden nefret etmekte ayak direyenler için bile böyle olduğundan böyle bir mitoloji şarttı. Diğer hegemonik dinlerin gölgesinde "basit" bir dini cemaat olarak değil, halk olarak ya da ulus olarak Yahudilerin varlığının en görkemli kanıtı kendilerine ait toprak üzerinde devlet olarak kadim "varlıkları" olduğundan, Kitapların Kitabı'na doğru çağanoz gibi yürüyerek, onu, ulusal bir gerçeklik inşaasının en iyi aracı kıldılar.

Ex nihilo [hiçten] doğmadıklarını, uzun süreden beri var olduklarını kanıtlamak amacıyla kendilerine kahramanca bir geçmiş oluşturacakları masalsı bir altın çağa (Klasik Yunan, Roma Cumhuriyeti, Töton kabileleri ya da Galyalılar) yüzünü dönen XIX. yüzyıl Avrupası'nın diğer "vatansever" eğilimleri gibi, bir Yahudi ulusu fikrinin ilk yandaşları da, dini inancın siperlerinin ortasında yüzyıllar boyunca gücü korunmuş olan Davud'un

mitolojik krallığından yayılan parlak ışıklara yüzlerini döndüler.

XIX. yüzyılın yetmişli yıllarında, Charles Darwin'den ve *Türlerin Kökeni*'nden sonra, saygın bir tarih kitabına Tekvin anlatısıyla başlamak çok güçtü. Bu nedenle, Flavius Yosefus'un antik denemesinden farklı olarak, Graetz'in kitabının ilk bölümleri "İlkel Tarih" ve "Kenan Ülkesinin Fethi" diye adlandırılmıştır. İlk mucizeler üzerine diyalog elbette ki çalışmaya daha bilimsel bir nitelik vermeye yönelikti. İlk peygamberlerin tarihine hızlı bir giriş ve Mısır'dan Çıkış ise, tersine, üstelik şaşırtıcı biçimde, eseri daha ulusal kılma amaçlıydı. Graetz İbrani İbrahim'den alelacele söz eder ve Musa'ya referansını bir ya da iki sayfayla sınırlandırır. Onun gözünde halklar, sürgünden, gezginlikten ya da Torah'ın bağışından ziyade, toprak anadan, antik ulusal topraktan doğarlar. Kenan Ülkesi, "olağanüstü" fiziksel morfolojisi ve kendine özgü iklimiyle, ilk cesur adımlarını orada atan Yahudi ulusunun istisnai karakterini belirleyen öğelerdir. Bir halkın özü ezelden itibaren belirlenmiştir ve asla değişmez: "[...] İsrailoğulları bu ülkeye sürülerine otlak aramak ve orada başka çobanların yanında huzur içinde konaklamak için girmediler. Onların emeli daha yüksekti: Bütün Kenan'ı mülk olarak talep ediyorlardı. Bu ülke onların ata mezarlarını barındırıyordu."[21]

Bu açıklamadan yola çıkarak Graetz, Kitabı Mukaddes anlatısını adım adım takip etmektedir. Edebi üslubuyla, kahramanlıkları, askeri gücü, kraliyet egemenliğini ve özellikle "Yahudi ulusunun çocukluğu" döneminin ahlaki bağışıklığını öne çıkarmaktadır. Kitabı Mukaddes'in daha geç tarihli kitapları hakkında önemsiz kuşkular ortaya konsa bile, Kenan'ın fethinden itibaren anlatının kesin bir hakikatin ortaya konuluşu olarak bütünüyle benimsendiği açıktır ve öncü tarihçi ölümüne dek bu tutumuna aykırı davranmayacaktır. Nehrin öte yakasından gelen ve daha önce atalarına ait olan Kenan Ülkesi'ni fetheden "İsrailoğulları" biricik bir antik aile/kabile kaynağın soyundan gelmektedirler.

Graetz mucizelere "bilimsel" açıklamalar sağlamaya çabalar, ancak bu açıklamalar söylemin merkezinden sökülüp çıkarılmış ve ikincil unsurlar düzeyine indirilmiştir. Buna karşılık kehanetler bütünüyle anlatılırken, insanların eylemleri burada belirleyici bir yer edinir. Yargıçların son derece kahramanca eylemlerinin anlatısı ve genç Davud'un Goliath üzerindeki zaferi örneğin, nispeten ayrıntılı anlatılmayı hak etmektedir; kıvırcık saçlı genç adamın iktidara yükselişine ve krallığının birleşmesine sayfalar ayrılmıştır.

21. Graetz, *Geschichte der Juden*, a.g.e., I, s. 14.

Davud kaşarlanmış bir günahkâr olsa bile Tanrı ve Graetz onu bağışlar ve bu cesur kralı, daima halkın iyiliği için yaptığı "yüce işlerin anısına" Yahudi inancının emsali olarak görürler. Süleyman'ın krallığına da eserin tam bir bölümü ayrılmıştır, çünkü "dünyanın en büyük krallıklarıyla boy ölçüşebilecek kudretli ve güçlü" bir krallıktı. Birleşik krallık Yahudi tarihinin en yüksek dönemidir; Graetz'e göre bu krallıkta yaşayanların sayısı dört milyondu ve parçalanması da çöküşün habercisiydi. İsrail Krallığı günahları yüzünden parçalanınca felaketi üzerine çekti. Daha ilerde Yahudiye'nin son krallarının durumu da aynı olacaktır.

Dini günah anlayışı, "İsrailoğulları"nın trajik yazgısının tasarlanmasına arka planda eşlik eder. Fakat bunun kusuru daha ziyade İsrail'in kızlarına düşer: "Daha ziyade erdemin ve namusun rahibeleri olmak için doğmuş kadınların Antikçağ'daki sefih Baal ve Astarte tapınmasından özel bir zevk almaları tuhaf bir durumdur."[22] Fakat neyse ki eski "İsrailoğulları"nın bütün güçleriyle halkı yücelten yüksek bir ahlaka doğru yönlendiren peygamberleri de vardı; bu istisnai *ethnos*'tan diğer halklar asla yararlanamamıştır.

Graetz Eski Ahit'in anlatısının ana çekirdeğine sadık kaldığından ve Eski Ahit'e karşı saygı ve hürmet dolu olduğundan, Kitabı Mukaddes'in ideolojik yelpazesi içindeki çelişkilerle karşı karşıya kaldığında, kendi aralarında birbirine bağlamaya her zaman kalkışmadan, farklı yaklaşımlar gösterdi. Örneğin, Kral Davud'un Yahudi olmayan büyükannesi Moavlı Rut'un hikâyesini, Siyon'a geri dönüşte Ezra'nın ayrılıkçı tavırlarının anlatısına paralel olarak anlatır. İki hikâye arasındaki ahlaki ve politik karşıtlığı büyük bir yetenekle tahayyül eder ve bir an için bir çözüme bağlamadan karar vermiş gibi gözükür. Graetz karma evliliğin ortadan kaldırılmasının ve Yahudi olmayan kadınların ve çocuklarının dışlanmasının kavramsal anlamını gayet iyi kavrayarak şunu yazdı: "Bu, Ezra'nın gözünde korkunç bir günahtı; ona göre, İsrail soyu kutsal bir soydu, yabancılarla her türlü karışma, putperestliği reddetmiş olsalar bile, bir leke olarak alınlarına yazılıyordu. [...] Bu, ulusun geleceği için ciddi ve önemli bir an oldu."[23]

Tarihçi bu yaklaşımın ilk kez Yahudilere karşı bir kin duygusuna yol açtığını eklemekte tereddüt etmez. Rut'un hikâyesine vur-

22. a.g.e., s. 173. Reform geçirmiş Yahudilik karşısında her zaman küçümseme sergilemiş olan Graetz, reformcu sinagoglarda kadınların erkeklerle bir arada bulunma hakkı olmasına isyan etmişti. Kadın cinselliği zaten onu fazlasıyla ürkütüyordu. Örneğin bkz. "Yahudilik ve Samilik Hakkında İngiliz Bir Hanımla Yazışma", *Yahudi Tarihinin Yolları* (İbranice), Kudüs, Bialik, 1969, s. 131.

23. Graetz, *Geschichte der Juden*, a.g.e., II, s. 13.

gu yapması kuşkusuz bunun içindir. Bu hikâyenin, Siyon'a geri dönmek isteyen erkeklerin "kutsal tohum"undan gebe kalmaya karşı genel bir meydan okuma olduğunun tamamen bilincindedir. Fakat sonuçta tekelci Yahudiliğin icadına ve öncüler Ezra ile Nehemya'nın belirlediği şekliyle katı hudutlarının çizilmesine tam destek verir.

Graetz, daha ilk eserlerinden itibaren, başlangıçta daha az güçlü olsa da, üzerine etnik-dini bir dayanak eklenmiş romantik bir anlayışın rehberliğindedir. O genel anlamda bir fikir tarihçisiydi; keza, kitabının ilk ciltlerinde anlatılan dünyadaki Yahudilerin tarihi esasen ahlaki ve dini nitelikteki edebi ifadelerinin tasarlanmış haliydi. Bununla birlikte, Alman ulusunu köken ve ırk temelinde tanımlamanın nispeten güçlenmesi, özellikle 1848'de "hakların ilkbaharı"nın ulusal-demokratik yenilgisinden sonraki oluşum yıllarında, Yahudi çevreden gelen küçük entelektüeller grubu içindeki yeni duyarlılıkları keskinleştirmişti. El yordamıyla yol almaya alışkın olan ve tereddütlü biri olan Graetz, bütün bu özellikleriyle bu çevreye bağlı kaldı. Bu entelektüellerin en önemlisi, kayda değer zekâsıyla özellikle Moses Hess'ti. Cüretkâr fikirli bir solcu olan, Karl Marx'ın eski dostu Hess daha 1862 yılında *Rom und Jerusalem* adlı kitabını yayımladı.[24] Bu eser karakteristik bir ulusalcı manifestoydu. İçeriğinin laikliğiyle, kendi türünde bir ilk oluşturduğuna da kuşku yoktur. Graetz'in Yahudi tarihi anlayışının oluşumunda Hess'in büyük bir önemi olduğundan, iki düşünür arasındaki ilişkileri hızla incelemek yerinde olur.

Irk ve ulus

Hess daha *Rom und Jerusalem*'in giriş bölümünde Graetz'den heyecanla alıntı yapar. Yahudi tarihçinin kitabının beşinci cildinden, Talmud'un tamamlanmasından sonra bile Yahudi tarihinin "ulusal bir karakteri koruduğu"nu öğrenmişti; bu karakter "bir dinin tarihine ya da bir inancın tarihine kesinlikle indirgenemez."[25] Devrimci kapsamdaki bu önemli vahiy, Almanya'da gündelik yaşamda egemen olan politik ve felsefi Yahudi-karşıtlığı

24. Moses Hess, *Rom und Jerusalem*, Leipzig: Eduard Mengler, 1862.

25. a.g.e., s. 61. Hess Graetz'in kitabına büyük saygı duymaktadır. Bu kitabı, "görkemli bir eser" olarak kabul etmektedir; "[...] halkımızın kahramanları ve şehitleri için heyecan duymayı sağlıyor" a.g.e., s. 107. 1867'de *Geschichte der Juden*'in üçüncü cildini *Sinaï et Golgotha ou les origines du judaïsme et du christianisme* adı altında tercüme etti (Paris, M. Lévy, 1867).

sayesinde "ulusal öz"ün anlamını keşfeden yorgun militanın çetrefil tereddütlerine bir cevap sağlıyordu. Bütün deneme boyunca Almanlara duyduğu tiksintiyi gizlememişti ve onları şiddetle eleştirmeye devam ediyordu. Almanlardansa Fransızları tercih ederdi; en çok da "sahici Yahudileri."

Hess Fransa'ya sürgüne gitti. Avrupa'da devrimin yenilgisi onu, kendi tanıklığına göre, doğal bilimlere kendini adamak için politika alanını geçici olarak terk etmeye yöneltti. Sözde-bilimsel analizlerin ortalığı doldurduğu bu alanda, XIX. yüzyılın ellili yıllarının başında çoğalmaya başlayan bütün ırkçı teorileri keşfetti.

1850 yılında İskoçyalı Robert Knox ünlü kitabı *The Races of Men*'i yayımladı. İki yıl sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde James W. Redfield'in *Comparative Physiognomy or Resemblances between Men and Animals* denemesi yayımlandı. 1853 yılında Alman Carl Gustav Carus'un *Symbolik der Menschlichen Gestalt* eseri yayımlandı. Aynı yıl Joseph Arthur de Gobineau'nun *Essai sur l'inégalité des races humaines*'inin birinci cildi de çıktı.[26] Bu eserlerin ardından, "bilimsel" başka kitaplar ortalığa saçıldı ve XIX. yüzyılın ikinci yarısının en önemli yazarlarından bazıları, ırkçı ve oryantalist basmakalıp fikirlerin devasa bataklığı içinde çılgın bir keyifle bata çıka ilerlemeye başladılar. Moda yaygınlaştıkça hem sol politika içinde hem de akademik şahsiyetler arasında sempati kazandı. Yahudiler, Afrikalılar ya da Doğulu insanlar üzerine basmakalıp fikirlerin bu kadar kısa zamanda kural haline gelmeyi nasıl başardıklarını, Karl Marx'tan Ernest Renan'a dek düşünürlerin yazılarda nasıl yaygınlaştığını bugün bile kendimize sorulabilir.

Irk teorisinin Batı kültürünün önemli odaklarında karşılaştığı popülerliğin kaynağını kavrayabilmek için öncelikle Batı ve Orta Avrupa'nın yaşadığı uzlı sınai ve teknolojik gelişimin sonucu olan Avrupa'nın kibrini analiz etmek ve bu duygunun biyolojik ve ahlaki üstünlük algısına nasıl katkıda bulunduğunu kavramak gerekir. Bu duruma, insan gelişimi üzerine yeni bilimsel hipotezlerin bir yandan doğa bilimleri alanı ile diğer yandan beşeri tarih ve toplumsallık alanı arasında analojik hayallerin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğunu da eklemek gerekir. Bu "doktrin" kısmi gerçekliğe

26. Robert Knox, *The Races of Men*, Londra, Beaufort Books, 1950; James W. Redfield, *Comparative Physiognomy or Resemblances between Men and Animals*, Kila, Kessinger Publishing, 2003; Carl Gustav Carus, *Symbolik der Menschlichen Gestalt*, Hildesheim, G. olms, 1962; Joseph Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Belfond, 1967. *Rom und Jerusalem*'in yayımlanmasından bir yıl önce Johannes Nordmann'ın öncü kitabı *Die Juden und der deutsche Staat*'ın (Berlin, Nicolai, 1861) çıktığını unutmamak gerekir. Nordmann'ın eseri, hiç kuşkusuz, Yahudi-karşıtlığını ırkçı ölçüye açıkça yerleştiren ilk eserdi.

dönüşmüştü ve en azından 1880'li yıllara dek bundan kuşkuya düşmeyi ya da bunu tartışmayı gerekli görenlerin sayısı pek azdı.

Hess bu yeni literatürü tutkuyla hatmetti. Geçmişte onu belki de ilk Alman komünisti yapmış olan ideolojik iklime aşırı duyarlılığıyla, "günümüzde dünyayı çalkalayan ulus ve özgürlük sorunlarından çok daha derin bir sorunu, dünya kadar eski olan ve hiçbir insansever formülün göz ardı edemeyeceği bir sorunu"[27] temel olarak görmeye yöneldi. Bütün tarih ırk savaşlarının ve sınıf mücadelelerinin uzun bir anlatısından başka bir şey değildir, fakat ırksal çatışmalar temel önemdeyken, toplumsal mücadele ikincildir. Kan savaşları sona ermeyeceğine göre, Yahudiler, en azından Orta Avrupa'dakiler köklerine geri dönmek zorunda kalacak, yani Kutsal Topraklar'a doğru göç edeceklerdir.

Hess'e göre Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki çatışmanın kaynağı, Yahudilerin daima farklı bir kalıtımsal grup oluşturmalarında yatar. Yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş bu kadim soyun kökleri Mısır'dadır. Firavun mezarlarının duvarlarındaki resimler üzerinde görülen saray yapımcıları arasında modern Yahudilere benzer fiziksel tipte kişilere rastlanıyordu. "Yahudi ırkı, çeşitli iklim etkilerine rağmen, bütün karakter özelliklerini yeniden üretmiş saf bir ırktır. Yahudi tipi yüzyıllar boyunca aynı kalmıştır." Hess, sert ve hatta acı verici bir karamsarlıkla devam eder: "Yahudi kadın ve erkeklerin kendilerini vaftiz ettirerek ve Hint-Germen ve Moğol halk kitlelerine karışarak kökenlerini inkâr etmeleri bir işe yaramaz. Yahudi karakterleri inkâr edilemez."[28]

Bu ulusun uzun varlığını mucizevi bir şekilde sürdürmesini sağlayan nedir? Hess bütün denemesi boyunca bunu sağlayanın öncelikle dini ve inancı olduğunu tekrarlıyordu. Bu nedenle, reform geçirmiş Yahudiliği küçümsüyordu, keza yurttaş özgürlüğü yandaşlarını da küçümsüyordu. Yahudi dini Yahudi halkının asimilasyonunu başarısız bırakan ulusal bir gelenekti. Fakat asimilasyon özü gereği imkânsızdı. Yanılmayalım: Din, bütün önemine rağmen, Yahudi kimliğinin varlığını sürdürmesinin tek sorumlusu değildi. "Yaşamı örgütleyen şey dogma değil, ırktı. Keza, Yahudi dininin kaynağı olan Kitabı Mukaddes'teki ilk peygamberlerin yaşamına esin kaynağı da dogma değildir. Tersine, ilk peygamberlerimizin yaşamı Kitabı Mukaddes dininin temeli-

27. Hess, *Rom und Jerusalem*, a.g.e., s. 63.

28. a.g.e., s. 82-84. Bu sözlerin "antisemitizm" kavramının doğuşundan çok önce edildiğini hatırlamak gerekir.

dir; bu din her zaman için özellikle tarihe yapılan bir ibadet olmuştur; ailevi gelenekten kaynaklanan bu ibadet ulusal bir boyut edinmiştir."[29]

Ulusal tarihi kapsayan bir dine dair bu temel anlayış, büyük bölümüyle, yukarda adı anılan Graetz'in *Geschichte der Juden*'in birinci cildinin (yani tarih bakımından sonuncusu) girişinde satır aralarında bulunuyordu. Graetz'in tarih anlayışı o döneme dek ruh ile madde arasındaki ikiliğe eğilim göstermiş olsa da, Hess'in ırkının "materyalizmi" belli ölçülerde bunu çok daha katı bir şekilde özcü ve milliyetçi bir yöne doğru taşıdı. 1860 yılında, Hess'in *Rom und Jerusalem*'de övdüğü beşinci cildinde Graetz "Sürgün" öncesi ve hatta sonraki Yahudi tarihinin iki temel öğeden oluştuğunu düşünüyordu: Ölümsüz gözüken "Yahudi kabilesi" bu tarihin gövdesini oluşturuyordu; aynı ölçüde ezeli-ebedi gözüken Yahudi yasası da ruhuydu. Bununla birlikte, 1860'ların sonuyla birlikte, Graetz'in teorisine göre, tarihin yolları boyunca Tanrısal kayra Yahudilere attıkları her adımda eşlik etmeye devam ediyor olsa da, gövde Yahudilerin tanımında daha önemli bir yer edindi.

Graetz *Rom und Jerusalem*'in elyazmasını yazarını henüz tanımıyorken okudu. Böylelikle aralarında sıkı bir dostluk doğdu. Hess'in 1875'teki ölümüne dek süren uzun bir mektuplaşma yaşandı. Hatta iki yazar birlikte atalarının kadim topraklarını keşfetmeyi bile planladılar. Bu proje gerçekleşmedi ve tarihçi sonunda tek başına yola çıktı. Hess'in denemesinin çıkmasından bir yıl sonra Graetz "Yahudi Irkının Yeni Gençliği"[30] adı altında heyecan verici bir anı kitabı yayımladı. Eser, geniş ölçüde, Hess'le *in absentia* (yokluğunda yapılmış) bir diyalogdu. Katalizörlerinden biri Hess olan ideolojik yarma harekâtı karşısındaki yazarın şaşkınlığının ve tereddütlerinin ifadesi olan eser, aynı zamanda bu harekâtın kısmi bir kabulüdür. "Yahudi Irkının Yeni Gençliği" bizi yalnızca Graetz'de Yahudi halkının icadı hakkında bilgilendirmekle kalmaz, aynı zamanda Avrupa *intelligentsia* çevrelerini güçlü biçimde altüst eden ulus sorununun keskin bilincine dair de bilgilendirir.

Bir insan grubuna ulus oluşturma hakkını ne verebilir, diye kendine sormaktadır Graetz. Irksal köken değil, cevabını verir, çünkü kimi zaman çeşitli türde ırkların kaynaşarak tek bir halk oluşturdukları görülür. Dil de ille ortak payda oluşturmaz, İsviçre'ye bakabilirsiniz. Ortak bir toprak bile bir ulus kurmanın

29. a.g.e., s. 111. Hess'in bir savunusu için bkz. Şlomo Avineri, *Moses Hess. Prophet of Comunism and Zionism*, New York, New York University Press, 1985.

30. Bu deneme için bkz. Graetz, *Yahudi Tarihinin Yolları*, a.g.e., 3-109.

yeterli nedeni değildir. Tarihsel anılar bir halkı bir araya getirir mi? Dönemi açısından şaşırtıcı keskinlikte tarihsel bir idrak gücü gösteren Graetz cevap verir: Modern döneme kadar halklar politik yaşama katılmadılar ve daima yöneticilerle soyluların yaptığı yüksek işlerin ilgisiz seyircisi olarak kaldılar. Ulusal varlığın temelinde yüksek kültür mü bulunur? Yüksek kültür eğer yeniyse ve bütün olarak halka henüz nüfuz etmediyse, hayır. Ulusların varlığı gizemle çevrilidir ve buna tek bir açıklama bulmak güçtür.

Graetz'e göre, tarihten yok olmuş ölümlü halklar ile ölümsüz olan başka halklar olduğu inkâr edilemez. Helen ırkından ya da Latin ırkından geriye hiçbir şey kalmamıştır, bunlar başka beşeri yapılar içinde erimişlerdir. Yahudi ırkı ise varlığını sürdürmeyi ve hayatta kalmayı başarmıştır ve Kitabı Mukaddes'teki mucizevi gençliğinin ateşini yeniden alevlendirecek noktadadır. Babil sürgününden sonraki "diriliş" ve Siyon'a geri dönüş, kendi içinde yeni bir rönesansın gizil potansiyelini taşıdığına işarettir. Dolayısıyla halk, kendi rönesansına imkân tanıyan olağanüstü özelliklere sahip organik bir gövdedir; normal bir biyolojik gövdeden onu ayıran da budur. Yahudi ırkının varlığı daha baştan istisnaiydi ve sonuç olarak tarihi de mucizevidir. Aslında bir "mesih-halk"tır ve günü geldiğinde bütün insanlığı kurtaracaktır. Seçilmiş halk teleolojisi Graetz'de politik olmaktan çok ahlaki kalır ve çözülmekte olan geleneksel inancın tozlu kalıntılarını kendi içinde taşır.

XIX. yüzyılın bütün tarihçileri gibi ulus fikrinin yandaşı olan Graetz, kendi "ulus"unun tarihinin coşku verici olduğunu, başka hiçbir ulusun tarihinin buna denk olmadığını düşünüyordu. İtiraf etmek gerekir ki, pek az özgün olan bu tezin yankısıyla altmışlı yılların ikinci yarısında ve yetmişli yılların başında kaleme alınan *Geschichte der Juden*'in son bölümlerinde karşılaşılacaktır. Milliyetçi bakış, (1848 devrimine dek) modern dönemin Yahudi tarihine ayrılmış ciltte, özellikle de –daha önce belirtildiği gibi– eseri tamamlayan iki cildin özelliği olan, Yahudilerin kökeninin soy ve Kitabı Mukaddes açısından tahayyül edildiği bölümde özellikle görülür. Bunlardaki kibirli ve iddialı üslup başka bir tarihçinin öfkesine yol açtı.

Tarihçiler tartışması

Heinrich von Treitschke XIX. yüzyılın yetmişli yıllarında zaten ünlü ve saygın bir tarihçiydi. Berlin Üniversitesi'nde kürsüsü vardı. Ünlü kitabı *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhun-*

dert 1879 yılında çıkmaya başladı. Aynı yıl, yazı kurulunda yer aldığı ünlü bir süreli yayın olan *Preußische Jahbücher*'te, "Bizim Yahudiliğimiz Üzerine Bir Laf" adlı önemli bir makale yayımladı. Muhtemelen kendi türünde ilk olan bu kısa deneme, Yahudi kimliği karşısında geliştirilen çekincelerin akademik düzeydeki meşrulaştırılmasıydı.

Bu saygın tarihçinin ana kaygısı öncelikle demografik sorunla ilgiliydi. Doğu Avrupa'dan gelen Yahudi göç dalgaları Almanya'daki Yahudilerin sayısını artırmıştı. Bu olguyu kendisi bizzat Alman ulusunun varlığına bir tehdit olarak görüyordu. Bu göçmenler onun gözünde Sefarad kökenli Yahudilere hiç benzemiyordu. Onlar bir hoşgörü ortamı içinde yaşamışlardı ve sonuç olarak Batı Avrupalı ev sahiplerine kusursuza entegre olmuşlardı. Buna karşılık, Polonyalı Yahudiler, kendilerini deforme eden ve onları yüksek Alman kültürü karşısında gerçek yabancılar yapan Hıristiyanlık sultası altında eziyet çekmişlerdi. Bu yüksek Alman kültürü, onların müdahalesiyle, melez bir Yahudi-Alman kültürüne dönüşme riski içeriyordu. Bu Yahudiler kendileri için henüz erişilmez olan Alman ulusuyla asimilasyon için çabalarını artırmalıydılar. Fakat durum böyle değildi ve arzu edilen bu asimilasyon geleceğe kalmıştı, çünkü başlarında ayrılıkçılığı savunan entelektüeller bulunuyordu ve bunların önde geleni de küstah Heinrich Graetz'di. Treitschke bu Yahudi tarihçinin kitabını, en azından son ciltlerini okumuştu ve öfkeden köpürüyordu: "Lütfen, Graetz'in *Geschichte der Juden*'ini okuyun; 'kalıtımsal düşman' Hıristiyanlık karşısında bu ne fanatik öfke! Luther'den Goethe'ye, Fichte'ye dek Alman kimliğinin en saf ve en büyük temsilcilerine karşı bu ne ölümcül nefret! Ve nasıl da yüzeysel ve yaralayıcı bir kendini beğenmişlik! [...] 'Yahudi olmayan' Almanlara duyulan bu katı nefret asla tecrit olmuş bir fanatiğin ruh hali değildir [...]."[31]

Graetz, Treitschke'nin büyük prestiji karşısında cesaretini yitirmez. Ayrıntılı bir cevapla Yahudi-karşıtı eleştiriyi kesin olarak reddeder ve Britanyalı Benjamin Disraeli'nin provoke edici bir alıntısıyla cevabını noktalamaktan kendini alıkoyamaz: "Kafkasyalı tipindeki (beyaz ırk) saf bir ırkı yok edemezsiniz. Bu, Mısır ve Asur krallarını, Roma imparatorlarını ve Hıristiyan engi-

31. Akt. a.g.e., s. 213-214. Tartışmanın büyük bölümü bu eserde yayımlanmıştır. Ayrıca bkz. Michael, *Heinrich Graetz. Yahudi Halkının Tarihçisi*, a.g.e., s. 161-179. Bu iki tutumu karşılaştırmak için bkz. Michael A. Meyer'in makalesi, "Heinrich Graetz and Heinrich von Treitschke: A Comparaison of Their Historical İmages of The Modern Jew", *Modern Judaism*, VI, 1, 1986, s. 1-11.

zisyoncuları rahatsız etmiş psikolojik bir olgudur, bir doğa yasasıdır. Hiçbir baskı sistemi, hiçbir fiziksel işkence daha yüksek bir ırkın kendisinden daha aşağı bir ırk tarafından emilmesine ya da yok edilmesine imkân tanımaz."[32]

Bu milliyetçi "inatçılık" karşısında Treitschke üslubunu sertleştirdi ve tarihyazımı silahlarını iyice kuşandı: "Yahudiliğin Batılı halklarla bütünüyle asimilasyonu asla mümkün olmayacaktır, ancak aralarındaki çelişki yumuşatılabilir, çünkü bu karşıtlığın özü bile çok uzun bir tarihten kökünü almaktadır." Treitschke Graetz'de Yahudiliği bizzat Alman ulusun bağrındaki bir ulus olarak tanımlama eğilimi sezmişti. Bu tutuma her "sahici" Alman bütünüyle karşı çıkardı. Graetz'i Yahudi milliyetçi kibriyle suçlayarak devam eder ve onun kendini Alman kabul etmesinden kuşkusunu uzun uzadıya ifade eder. Sonuç: "Hayır, Bay Graetz 'tesadüfen doğduğu ülkede' bir yabancıdır, bizim halkımız anlamayan ve anlamak istemeyen bir Doğuludur; onunla bizim aramızda, bizim uyruğumuza sahip olması ve dilimizi kullanması dışında ortak hiçbir ilgi yoktur, dilimizi kullanması da yalnızca bize hakaret etmek ve lanet okumak içindir." Ve Prusyalı-Alman tarihçi şunu eklemekten kendini alıkoyamaz:

"Fakat eğer bu ırkçı kibir kamusal alanda sergileniyorsa, eğer Yahudilik ulusal bir kabul talep ediyorsa, bu durumda, özgürleşmenin dayandığı yasal temel çöker. Bu tür arzuları gerçekleştirmek için tek bir yol vardır: Göç, bir Yahudi devletinin herhangi bir yerde, bizim ülkemizin dışında kurulması; ancak o zaman başka uluslar tarafından tanınıp tanınmayacağını görecektir. Alman toprağı üzerinde ikili bir milliyetçiliğe yer yoktur. Yahudiler Alman devletlerinin inşaası için sürdürülen bin yıllık çabada yakın döneme kadar hiç yer almamışlardır."[33]

Treitschke'nin "Doğu kökenli" Yahudiler karşısında duyduğu nefret daha sonra artarak devam edecektir. Bu süreçte onun anlayışı, yurttaşlığa dayalı bir ulus anlayışı ile tipik bir ırkçı milliyetçilik arasında bir tür ara konum oluşturmuştur. Wilhelm Marr ya da Adolf Stoecker gibi daha kaba Antisemitistlerin aksine, Yahudilerin Alman ulusuna "katılım" olasılığını bütünüyle reddetmiyordu. Fakat "Yahudi halkı" ile "Alman halkı" arasındaki uzun süreli tarihsel tezada yapılan vurgu, onun, Yahudilik ile Almanlığı zıt ve uzlaşmaz kimlikler olarak gören özcü eğilimini ortaya çıkarıyordu. Treitschke'nin milliyetçiliği etnik-özcü bir

32. Graetz, *Yahudi Tarihinin Yolları*, a.g.e., s. 218.

33. Akt. a.g.e., s. 226-227.

bakışın içinde yüzüyordu. Ona göre bir Yahudi, kültürü ve dili bakımından bütünüyle Alman olsa bile Yahudi kalırdı. Dolayısıyla, şunu itiraf etmek gerekir ki, onun tavrı Graetz'in kitabının son bölümlerinde sergilediği tutumdan pek de farklı değildi.

Graetz henüz "olgunluğa" erişmemiş bir ulus düşünürü olsa da, bütün eserine damgasını vuran şey, devlet egemenliğine duyulan soyut ve henüz biraz flu bir özlemdi. Yahudilerin "kadim vatan"larıyla yeni laik ilişkilerinin oluşmasına ilk katkıda bulunanlardan biri olan Graetz, düşmanı Treitschke'nin ve dostu Hess'in tersine, bu vatan toprağına doğru göç sorunu karşısında daima tereddütte ve kuşkucu kalmıştır. Hess'le büyük yakınlığına ve "atalarının ülkesi"ne yaptığı kısa ve heyecanlandırıcı ziyarete rağmen, gerçekten Siyonist değildi. Dolayısıyla, Treitschke'nin saldırısına verdiği ikinci cevapta geri çekildi, gizlendi ve Yahudiliği bir uyruklulukla asla özdeşleştirmediğini masumca inkâr etti. Graetz, davanın talepleri uğruna ve kuşkusuz ki Yahudi Alman entelektüellerin çoğunun güçlü tepkileri karşısında, kendini bir süreliğine yeniden her konuda ve her şey için hak eşitliği talep eden, bütün haklara sahip bir Alman kabul etti. Treitschke Graetz'in Alman olmayan kökenini kara çalmak için kullanınca, *Geschichte der Juden*'in yazarı da Berlinli tarihçiye misillemede bulundu: Treitschke bir Slav adı değil miydi?

Etnik-merkezci iki tarihçi arasındaki çatışma, Alman ulusal bilincinin şekillenme sürecinde önemli bir evre oluşturdu. Graetz için olduğu kadar Treitschke için de ulus öncelikle "etnik" bir kökendir, atalardan gelen doğrusal uzun bir tarihin meyvesidir ve varlığının kanıtları Germen mitolojisinde ya da Kitabı Mukaddes'te bulunur. Ulus aslında uzaktan gelen ve ağırlığı kolektif kimliklerin şimdiki zaman içindeki hudutlarını belirleyen ve sabitleyen bir "halk-ırk"tır. Dolayısıyla, iki tarihçinin de karakteristik bir "*volk*'çu" (halkçı) ulus anlayışına gömüldükleri elbette ileri sürülebilir. Yahudi kökenli Almanlar ile Hıristiyan kökenli Almanlar arasında yakınlık olasılığı karşısındaki kuşkuları da buradan kaynaklanır. İkisi de bu türden karşılıklı ilişkileri teşvik etmeye çalışmanın gerçekten yararlı olduğunu düşünmüyordu. Onların hayali ulusu içinde "Yahudiler" ile "Almanlar" arasında evlilik töreni asla olmadığından, boşanmaları da söz konusu değildir.

Yahudi kökenli olmayan çok sayıda Alman entelektüelinin bu belirlenimci yaklaşımı paylaşmadığını hatırlayalım. Birinci bölümde belirtmiş olduğumuz gibi, Alman ulusunun bütün yandaşlarının "halkçı" olduğunu düşünmek bir hata olur. Elbette çoğu Anti-

semitist değildi. Birçok liberal, tıpkı sosyal demokratların çoğu gibi, Yahudi Almanların da parçası olduğu global bir cumhuriyetçi kimlik anlayışına katılıyordu. Treitschke'nin nefretinden elbette ürkmüş olan Yahudi *intelligentsia*'sı, Graetz'in etnik-ulusal yaklaşımından da net biçimde ayrılmıştı. Berlin Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan Moritz Lazarus'tan Marburg Üniversitesi'ndeki önemli bir yeni-Kantçı filozof olan, Graetz'in eski öğrencisi Hermann Cohen'e dek geniş bir kesim Graetz'in görüşlerini eleştiriyordu. Tek bir devlet çerçevesinde iki ulus olamayacağı konusunda herkes hemfikirdi, fakat buna paralel olarak, birleştirici milliyetçilik içinde çeşitliliğin zorunluluğu üzerinde de ısrarla duruyorlardı. Germenlik farklı kültürel öğelerin kaynaşmasının tarihsel sonucuydu ve büyük esnekliği sayesinde bu öğeleri emmeye devam edebileceğini ileri sürüyorlardı. Yahudiler de, imparatorluk tebaasının geri kalanı gibi, Protestanlar ve Katolikler gibi, Yahudi olmadan önce Alman'dılar. Yahudi kökenli entelektüellerin bir bölümü elbette ki farklı "ırksal köken" fikrini benimsiyordu, fakat hepsi için –ya da hemen hemen hepsi için– ulusal ve kültürel gelecek projesi belirleyiciydi ki bu da Alman projesiydi.

Tarihçiler arasındaki bu "üst düzey" polemik yine de "alt düzey" Antisemitizm'e bulanmış bir atmosferde cereyan ediyordu. Bu atmosfer o dönemde nüfusun çeşitli tabakaları içinde yayılıyordu. XIX. yüzyılın yetmişli yıllarının ekonomik kriz dalgası hızlı sanayileşme hareketini engellemiş olmasa da, buna paralel olarak doğan ekonomik güvensizlik duygusu doğrudan doğruya kimlik güvensizliği olarak ifade buldu (bu tarihsel olgu XX. yüzyılda iyi bilinmektedir). Krizin gölgesi altında, 1870'in önemli zaferi ile Reich'ın "yukardan" birleştirilmesi birkaç yıl içinde birlik yaratıcı zafer ışıltısını yitirdi ve saptanan suçlular, her zaman olduğu gibi, "ötekiler", yani dinsel ve "ırksal" azınlıklar oldu. Kitle demokrasisinin gelişimi, aynı zamanda, modern dönemde kitlelerin saflara katılmasının etkili aracı olan politik Antisemitizm'in yükselişini de hızlandırdı. Sokaklarda, gazetelerde ve imparatorluk iktidarının koridorlarında, Doğu'dan gelen ve "Alman olduğunu iddia eden" "Doğulular"a karşı yıkıcı bir propaganda yürütüldü. Özgürlüklerin kaldırılmasına yönelik açık çağrılar kamusal alanda işitildi. Bu boğucu atmosferde, 1880 yılında Yahudi olmayan liberal çevrelerden yetmiş beş entelektüel ile önemli şahsiyetin imzaladığı ve bu yeni Antisemitizm dalgasını frenlemeye yönelik bir dilekçe yayımlandı. Dilekçenin en belirgin ve en prestijli imzacıları arasında Theodor Mommsen buluyordu.

Antik Roma uzmanı bu büyük tarihçi yalnızca imzasını cesaretle basmakla kalmadı, aynı zamanda "Yahudi sorunu" üzerine tartışmaya da yakından dahil olmaya karar verdi. Tartışma konusu edilenin yalnızca Yahudilerin statüsü olmadığını, aynı zamanda bizzat Alman ulusunun oluşumu ve karakteri de olduğunu gayet iyi anlamıştı. Dilekçenin çıkmasından aylar sonra, *Auch ein Wort über unser Judentum* adlı heyecan verici denemesini yayımladı.[34] Elbette meslektaşı Treitschke'nin aldığı tavra doğrudan bir tepkiydi bu. Tarih polemiğinin bundan böyle üç kutbu vardı.

Yanılmayalım. Mommsen bir tarihçiydi ve belirgin bir ulus bilincine sahip bir yurttaştı. Almanya'nın birleştirilmesinden yana tavır almış ve hatta Alsace-Lorraine'in güç yoluyla ilhakını bile desteklemişti. Fakat Alman ulusçuluğunun XIX. yüzyılın yetmişli yıllarında yaşadığı etnikleşme sürecinden endişe duyuyordu. Bu nedenle ironik bir dilde şunu yazmıştı: "Bir süre sonra öyle bir duruma geleceğiz ki, yalnızca üç tür kişi tüm haklara sahip yurttaş olarak kabul edilecektir. Biri, kökenleri Mannus'un (Alman mitolojisinin idolü) üç oğlundan birinin soyundan gelen; ikincisi, Yeni Ahit'in vahyine özellikle din adamının yorumuna göre inanan; üçüncüsü de kendini çiftçilikte ve ekip biçmede uzman kabul eden."[35] Eski Alman kabileleri üzerine Tacitus'un sözleri ışığında modern bir ulus kurmaya çalışan kişi, yalnızca Alman Yahudilerini değil, aynı zamanda çok sayıda Reich sakinini de ortadan kaldırmalıdır. Gençliğinde devrimci bir cumhuriyetçi olan *Römische Geschichte*'nin (Roma Tarihi) yazarı bütün yaşamı boyunca sivil bir ulus anlayışını korudu. XIX. yüzyılın bütün tarihçileri gibi Mommsen de, naif bir şekilde, milliyetçiliğin ve ulusların Antikçağ'dan beri var olduğunu varsayıyordu. Bununla birlikte, Treitschke için Alman ulusunun tarihsel kökeni Töton krallıklarında aranırken, Graetz için Yahudi ulusunun tarihsel kökleri Davud'un ve Süleyman'ın krallıklarında bulunurken, Mommsen'in tarihsel referans modeli Jül Sezar'ın Romaası ve onun esnek ve açık sivil yaşam anlayışıydı. Onun ulus imgesi hem politik geçmişi hem de tarihyazımsal çalışması temelinde inşa edilmişti. Antik geçmişten gelen kimliklerin tanımlanmasına içkin ayrılıkçılık işaretlerinden nefret ediyordu; keza içinde yaşadığı dünyanın politik yaşamının karakteristik modern ırkçılığın-

34. Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judentum*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1881.

35. a.g.e., s. 4.

dan da tiksiniyordu. *Römische Geschichte* kitabının heyecan verici "Yahudiye Ülkesi ve Yahudiler" bölümünün daha ilk sayfası Jost'u kusursuzca okumuş olduğu izlenimi verse de, Yahudiye sakinlerinin antik tarihini Roma emperyalizminin prizmasından tanımıştı. Mommsen Yahudiyelilerin eski İbranilerin mirasçısı olduğuna inanmamaktadır; keza Roma İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin çoğunluğunun Yahudiye sakinlerinin dolaysız biyolojik soyları olduğunu da düşünmemektedir.[36]

Uluslara özcülük-karşıtı bu tarihsel yaklaşım, Graetz-Treitschke polemiği karşısında benimsemiş olduğu tutuma da yansıyordu. Mommsen'in gözünde Yahudiler yabancı bir halk-ırk değildi, yeni Almanya'nın bütününü oluşturan kabile ya da topluluklardan biriydi. Ona göre, Yahudiler, doğum yeri Schleswig-Holstein ya da Hannover veya Essen olan sakinlerinden temelde farklı değillerdi. Modern ulus farklı kökenlerden kaynaklanan çeşitli kültürel öğelerin karışımının sonucuydu. Yine de Yahudiler kendi çevrelerine entegre olmaya ve ellerinden geldiğince kendi ayırt edici özelliklerinin büyük bir bölümünü reddetmeye çabalamalıdırlar. Fakat bunu, modern-öncesi yerel kültür temellerini reddettikleri varsayılan Almanya'nın tüm diğer topluluklarıyla tıpatıp aynı ölçüde yapabilirler. Yahudiler Alman ulusuna diğer Alman kabilelerinden farklı bir kapıdan girmişlerdi, fakat böylelikle özel bir avantaj elde etmişlerdi:

"Eski Roma İmparatorluğu'nda ulusal bir çözülme unsuru olan Yahudilerin Alman kabilelerini de dağıtıcı bir unsur olarak hizmet edeceğine kuşku yoktur. Dolayısıyla, kabilelerin hiç olmadığı kadar birbirine karıştığı Alman birliğinde Yahudilerin kıskanılacak bir tutum benimsemelerine sevinmek gerekir. Kuşaklar boyunca özellikle bu yönde etkin biçimde hareket etmelerini asla bir felaket olarak görmüyorum ve Alman çeliği üretebilmek için belli bir miktar Yahudi'nin gerekli olduğunu Tanrı'nın (Antisemitist) Bay Stoecker'den daha iyi anladığını sanıyorum."[37]

Kendi sözlerinden anlaşıldığı üzere Mommsen Yahudileri, ulus-öncesi bölgeciliği "parçalayıcı" rolleri nedeniyle, basit Almanlar olarak değil, yeni Germenliğin kutlu habercileri olarak da görüyordu. Yahudiler daha ziyade şehirli ve burjuvaydılar, özellikle

36. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, c. II, Leipzig: Phaidon Verlag, 1932, s. 840-886. Bu eserin bir sonraki bölümü bu tutuma dair daha gelişmiş bir tartışma içermektedir.

37. Mommsen, *Auch ein Wort*, a.g.e., s. 9-10. Mommsen'in yaklaşımı ile Treitschke'nin yaklaşımını karşılaştırmak için bkz. Hans Liebeschütz, "Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism", *Leo Baeck Institute Year Book*, 7, 1962, s. 153-182.

eğitimli semtlerde yaşıyorlardı, ulusal dil halini almış olan yüksek Almancanın yayılmasına katkıları önemliydi.

Bilindiği gibi, daha sonraları, Mommsen'in ve diğer Alman liberallerinin tutumu yenilgiye uğramıştır. XX. yüzyılın ilk yarısında yalnızca yurttaşlık ulusu modelleri çökmekle kalmamış, ironi de doruğa varmıştır: 1933 yılında, Nasyonal-Sosyalist Parti'nin konvansiyon toplantısı sırasında, eğitimli siyasetçi Joseph Goebbels, büyük Mommsen'in "parçalayıcı unsur"unu överek, kendi bakış açısıyla, Richard Wagner'deki Yahudi anlayışını hatırlatan belirgin bir Yahudi-karşıtı tutumun örneği olarak göstermiştir![38]

Treitschke ve Graetz, Mommsen'in müdahalesine açıktan tepki göstermezler. Bununla birlikte, gayet "doğal ve mantıklı" etnik-ulusal söylemlerini "parçalayan" bu üçüncü tutumdan ikisi de hoşnutsuzdur. Graetz'in bütün eseri, XIX. yüzyıl başında Jost'un ve XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mommsen'in önde gelen temsilcileri arasında yer aldıkları tarihyazımına karşıydı. Bu geçmiş anlayışı ona Yahudi-karşıtı geliyordu, çünkü büyük ölçüde Alman *Volk*'u örneği gibi, Yahudi kabile-ırkının sürekliliğini ve ezeli-ebedi niteliğini tanımayı inatla reddediyordu.

Ulus-yanlısı bakış/"Doğu"dan görünüm

Yaşamının son yıllarında Graetz vaktinin büyük bölümünü, tarihyazımsal çalışmasına ilaveten, bu süreçte Yahudi ulusal canlanmasının kitabı olmuş Kitabı Mukaddes üzerine araştırmalara ayırdı. Filolojik eleştiriyi prensip olarak benimsedi ve hatta kutsal kitaplardan bazılarının yayımlanma tarihi üzerine çeşitli hipotezlerini yayımlamaya bile girişti. Bununla birlikte, Kitapların Kitabı'nın tarihsel geçerliliğini canla başla savunmaya ölümüne dek devam etti. Özellikle ilk beş kitabın güvenilirliği onun için önemliydi. Bu kitapların yazılışını farklı evrelere ayırma yönündeki sayısız teşebbüse kesin olarak karşı çıktı. Örneğin, Kitabı Mukaddes'in ya da bileşenlerinden bir bölümünün Ezra tarafından yazılmış olduğu yönündeki Spinoza'nın hipotezi onun gözünde tam bir aptallıktı.[39] Graetz'e göre ilk beş kitap, anlattığı olaylardan kısa süre sonra kaleme alınmıştı ve buradaki bütün tarihi

38. Joseph Goebbels, "Rassenfrage und Weltpropaganda", Julius Streicher (edit.), *Reichstagung in Nürnberg 1933*, Berlin, Vaterländischer Verlag C. A. Weller, 1933, s. 131-142.

39. Örneğin bkz. Graetz'in makalesi, "Yahudilik ve Kitabı Mukaddes Eleştirisi", *Yahudi Tarihinin Yolları*, a.g.e., s. 238-240.

olaylar doğruydu. Graetz, geç dönem peygamberlerinin yazılarının yüzyıllar önce "yazılmış" Torah'taki anlatıların tıpatıp kopyası olmasını kendi tezinin geçerliliğinin parlak bir kanıtı olarak görüyordu. Bu kitapların tam da bu geç dönemde yazılmış olabileceği fikri aklından bile geçmemişti.

1882 yılında ünlü Kitabı Mukaddes âlimi Julius Wellhausen'in yayımladığı *Prolegomena zur Geschichte Israels* (İsrail Tarihine Hazırlayıcı Bilgiler) o dönemde Kitabı Mukaddes yorumu üzerine referans eser olur.[40] Wellhausen antik eserin çeşitli kısımlarının yazılış tarihini tartışma konusu eden yaklaşık bir yüzyıllık eleştiriyi karmaşık ve özgün bir sentez halinde özetliyor ve inceliyordu. Parlak bir filolojik analiz aracılığıyla, Kitabı Mukaddes anlatılarının bazılarından kuşku duymaya başlayarak, Eski Ahit'in ana bölümlerinin tasvir ettikleri olaylardan çok sonra kaleme alınmış olduğu hipotezini yayımlamıştı. Ona göre, Yahudi dininin yaratılışı tedrici bir sürecin sonucuydu ve ilk beş kitabın her "katman"ı farklı yazı evrelerine denk düşüyordu. Graetz, pençelerini çıkartıp, eleştirisini bu "Yahudi-karşıtı" esere yöneltti (daha ilerde göreceğimiz gibi, neredeyse bütün proto-Siyonist ve Siyonist tarihçiler de onun izinden gidecektir). Özellikle Wellhausen'in ifade ettiği ve Eski Ahit'in önemli kısmının ("Rahip Yazmaları" denen kısım) daha yakın bir tarih olan Siyon'a geri dönüş döneminde yazılmış olabileceği fikrine öfkelendi. Bu durumda, Yahudilerin kadim tarihinin tahayyül etmek, göz kamaştırıcı ve kudretli bir halkın kültürünü değil, Babil'e geri dönüşünde –kendi deyimiyle– "kansız kalmış" ve cılız bir mezhebi ele almak anlamına gelecekti. Yahudi ulusunun başlangıcındaki kahramanlık hikâyelerinin güvenilirliğini tartışma konusu etmeyi sağlayan ilk yarık böyle açılıyordu. Dolayısıyla Wellhausen, Yahudi tarihçinin gözünde, okuması yazması olmayan ve cahil, esasen Yahudiler karşısında duyduğu derin korkuyla ("Yahudi burnundan nefret edişini İbrahim'e, Musa'ya ve Ezra'ya yöneltiyor") hareket eden bir araştırmacı oldu. *Histoire du peuple d'Israel*'in (İsrail Halkının Tarihi) yazarı Ernest Renan'ı da Yahudilerden Alman meslektaşı kadar nefret eden bir cahil olarak gören Graetz, eleştiri oklarını ondan esirgemedi. Graetz'in gözünde, Yahudi olmayan bir entelektüelin Yahudilik tarihinin özel anlamını gerçekten anlamasının imkânı yoktu.

40. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, Walter De Gruyter, 2001. Ayrıca bkz. Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Graetz'in 1891 yılında ölümüyle, Beyaz Rusya'da doğmuş ve temel öğrenimini bir *heder*'de[41] görmüş olan, kendi kendini yetiştirmiş Semyon (Şimon) Dubnov, tarihçinin anısına duygulandırıcı bir makale yayımladı. Genç Dubnov Graetz'in son eseri olan *Volkstümliche Geschichte der Juden*'in (Yahudilerin Popüler Tarihi)[42] Kitabı Mukaddes bölümlerini Rusçaya tercüme etmeyi de üstlendi. Kitap yayımlandı, fakat Rus sansürü tarafından yasaklandı ve toplatılıp imha edildi, çünkü Ortodoks Kilisesi Graetz'in Kitabı Mukaddes'e dair ulusal yorumunu "kutsal tarih"e verilen ciddi bir zarar olarak görecektir. Bu tercüme çalışması, tıpkı Ernest Renan'ın *Histoire du peuple d'Israel*'in ilk cildinin heyecanla okunması gibi,[43] Dubnov'un Yahudilerle ilgilenme ve onların tarihini "çöle kaçış"larından modern zamanlara dek yeniden kaleme alma kararında belirleyici bir yer işgal etmektedir.

Graetz'in mirasçısının, Berlin ya da Paris'in önemli eğitim merkezlerinden diplomalı bir tarihçi değil, Doğu Avrupa'nın Yidiş cemaatinin bir mensubu olması tesadüf değildir. Alman monarşisinden bu açıdan farklı olan Rus imparatorluğunda önemli bir Yahudi nüfus yaşıyordu. Bunların dili komşularınınkinden farklıydı ve vaktiyle onları birleştirmiş olan dinin gerilemesiyle birlikte kendi aralarında özgül bir laik kültür gelişiyordu. Bu özel modernleşme süreci Orta ve Batı Avrupa Yahudi nüfusu arasında görülmüyordu. Çarlık rejiminde geleneksel Yahudi-karşıtı ayrımcılığa ek olarak, Rus, Ukraynalı ve Polonyalı nüfus arasında milliyetçiliğin yükselişinin ardından, büyüyen Yidiş topluluğun durumu önemini yitirdi ve üyelerinin bir bölümü Batı'ya göç etmek zorunda kaldılar. Geride kalanlar arasında ise, özellikle aynı dönemde diğer Yahudi topluluklarından hiçbirinde rastlanmayan ulusal bir duygu 1880'li yılların başındaki pogrom dalgasından sonra yeşermeye başladı. Çok sayıda özerklik yandaşı ile Siyon'a dönüşten yana az sayıda Yahudi arasından, komşularının çoğunun onlara yönelik ayrımcılık, inkâr ve ilgisizlik tavrına karşı bağımsız kolektif bir ifade arayışı içindeki ön-milliyetçi ve milliyetçi birçok entelektüel ve hareket ortaya çıktı.

Bu çerçevede Graetz'in kitabının popüler olması ve Dubnov'un eserinin ortaya çıkmasına dolaylı olarak katkıda bulunması da şaşırtıcı değildir. Belki de tuhaf gelebilecek olan şey, Dubnov'un politik düzlemde "özerklik yanlısı" olması ve henüz bir ulusal

41. Yahudilerde geleneksel din eğitimi verilen ilkokul. (ç.n.)

42. Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, 3 cilt, Leipzig, O. Leiner, 1889-1908.

43. Bkz. Semyon Dubnov, *Hayatımın Kitabı*, Riga, Jaunátnes Gramata 1934-1935.

devlet kurma yandaşı olmamasıdır. Graetz gibi Dubnov da bütün yaşamını, tarih içinde Yahudi varlığının sürekliliğini sağlayan bir tarihyazımı eseri gerçekleştirmeye adadı. Dubnov, tıpkı önceli gibi, Siyonist değil, ulus-yanlısı bir tarihçi olarak kabul edilebilir. Bir nüfus kitlesinin Filistin'e doğru göç ederek kendi devletini kurabilmesini ne mümkün ne de arzulanabilir görüyordu. Dolayısıyla, bu "istisnai" Yahudi halkı için özerk bir alanın bulunduğu yerde yaratılmasından yana olduğunu ifade ediyordu. Dubnov, yine de özerklik yandaşlarının çoğundan ayrılıyordu; onlar kendilerini Avrupa'da yabancı bir ırkın parçası olarak görmüyor ve o dönemde yaşam dolu olan bir Yidiş ana kültürünün norm ve pratiklerine uygun olarak kendi kimliklerinin hudutlarını sınırlandırıyorlardı. Ulus-öncesi duyarlılığı ona geçmişe dönmek gerekliliğini düşündürüyordu; böylece, sorunlu ve dayanıksız bir hal aldığını düşündüğü kolektif bir kimliğin istikrar kazanmasını sağlayacak anıyı bu geçmişten çekip almak mümkün olacaktı.

Dubnov'un ulus teorisi, Fransız Renan'ın teorisi ile Fichte ve Herder'in teorileri arasında bir tür yakınlık oluşturuyordu. Renan'dan ulus tarifinin öznel yanlarını (topluluğun hudutlarının belirlenmesinde iradenin ve bilincin önemi), Herder ile Fichte'den de taşkın etnik-manevi romantizmlerini almıştı. Onun gözünde ırk ulusun oluşumunun ilk evresini oluşturmuyordu; ulus daha ilerde yavaş yavaş gelişerek biricik bir tarihsel-kültürel birliğe dönüşecekti. Ne ırk ne dil ne de toprak, tarih içinde ulusun temsilini belirleyen unsurlardır. Uluslar, kuşaktan kuşağa aktarılan ve yeniden üretilen uzun bir manevi kültürün taşıyıcısı olmalarıyla nitelenir.

Bununla birlikte, (Yahudi topluluklarının bütününü belirtmek için Dubnov'un seçtiği kavram olan) "dünya halkı"nın bütün topluluklarında ortak bir laik üst-kültür var mıdır? Yahudi Rus tarihçi bu soruya cevap vermenin güçlüklerini hissetmektedir. Son derece laik biri olmasına ve inanca yönelik sert eleştirilerine rağmen, laik "ulus kültürü"nün varlığının yaşamsal koşulu olarak Yahudi dininin varlığını sürdürmesinden yana görüş belirtmek zorunda kalmıştır.[44] Daha ilerde Siyonist tarihyazımında ortaya çıkacak olan, dini inancı ulusal kimlik tanımının aracına dönüştüren pragmatik eğilim ilk karakteristik tarihçisini Dubnov'da bulacaktır.

44. Dubnov şunu vurgular: "Kültürel ve tarihsel ulus olarak Yahudiliği korumak istersek, Yahudi dininin bizim ulusal kültürümüzün en önemli temellerinden biri olduğunu ve onu yok saymanın bizim varlığımızın bu temelini dinamitlemek demek olduğunu unutmamalıyız." Semyon Dubnov, *Eski ve Yeni Yahudilik Üzerine Mektuplar*, Sen Petersburg, 1907.

Dubnov modern ulusu tarif etmek için dinsel kültüre dayanmakta belli bir rahatsızlık hissettiğinden, zamanın ve uzamın ötesinde, antik ve uzak bir kökenden beri yankılanan, hudutsuz ve tarifsiz bir "tinsellik" arayışıyla, Alman romantizminin izlerini takip eder. Bir ulus-devlet olmakta güçlük çeken büyük Rus imparatorluğunun tebaası olarak, ulusal kültürün oluşumunda modern devletin işlevini asla tamamen anlamamıştır. Dolayısıyla Herder'in ünlü popülist özcülüğüne açıkça gönderme yaparak kendini "özerklik yanlısı" olarak tanımladı: "Devletin, hedefi mensuplarının çıkarlarını korumak olan toplumsal ve yasal biçimsel bir birlik olduğunu, ulusun ise psişik, varlıksal, *içsel* bir birlik olduğunu kesin olarak anlamamız gerekir. Devlet özü gereği dönüşebilirken, ulus hareketsizdir. [...] Bu yine de bir halkın, talihsiz koşulların çakışması sonucu politik bağımsızlığını yitirdiğinde ulusal aidiyetini de yitireceği anlamına gelmez."[45]

Dubnov'da da Graetz'de de ulus-devlet, istikrarlı bir laik Yahudi kimliğinin oluşumunda acil ve özgül bir hedef değildir. Böyle bir kimliğin kendine özgü, somut politikanın dışında bir varoluşu vardır ve bu arada, bu kimliğin nasıl sürdürülüp beslenebileceğini bilmek gerekir. Modern dönemin Yahudi kültür mozaiğinin okunması aldatıcıdır ve muhtemelen, Yahudilerin "birleşik manevi ulus" olarak tanımına uygun bir cevap bile sağlayamaz. Bunun sonucunda, ulusun değişmez özünü korumanın en iyi yolu, ulusun biricik özü üzerine tarihsel araştırmalar ve bilgilerin derinleştirilmesi yoluyla elde edilecek olan ulus bilincini geliştirmek olur. Dubnov'da, politik bir egemenliğin yokluğu durumunda, tarihçinin, belleğin ve kimliğin korunmasıyla görevli "onaylı" fail olarak hahamın yerine büyük ölçüde geçmiş olduğu söylenebilir.

Tarihçi olarak Dubnov Graetz kadar ateşli değildi, çünkü romantik eğilimlerine rağmen kendini gerçek bir bilim insanı olarak kabul ediyordu. XIX. yüzyılın sonunda, XX. yüzyılın şafağındayız ve Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde pozitivist bilim hâlâ "kabul görmektedir." Graetz'den Dubnov'a geçerken, bitmek bilmeyen bir roman gibi yazılmış tarih denemesini görünüşte büyük ölçüde bir yana bırakıyoruz ve profesyonel tarihyazımı çağına giriyoruz. Graetz, Leopold von Ranke'den beri Avrupa'da gelişmiş olan belirgin bir tarih yazısı geleneğiyle gerçek anlamda bağ kurmuş değildi; bu bağın işaretleri ise Dubnov'da bulunmaktadır. Yahudilerin tarihini kendi çevrelerinden tamamen tecrit eden Graetz'in tersine Dubnov özellikle bu tarihi aralarında yaşadıkları

45. a.g.e., s. 121.

halkların tarihine bağlamaya çalışır. Onun kitaplarında, tarihyazımının çeşitli alanlarında XIX. yüzyıl boyunca gelişmiş yöntemsel araçların etkin kullanımı görülür; bibliyografik referanslar ve kaynakların kesişmesi, tarihsel anlatı sürecinin ayrılmaz parçası olur.

Örneğin Dubnov *Dünya Halkının Tarihi*'ne –XX. yüzyıl başında yazmaya başladığı ve son haliyle ancak 1920'li yıllarda yayımlanan geniş kapsamlı eser–[46] döneminin son arkeolojik keşifleri temelinde Ortadoğu'ya genel bir bakışla başlar, ardından eski İbranilerin tarihinin anlatısına geçer. "Bilimsel", daha doğrusu Dubnov'un adlandırmasıyla "sosyolojik" bir araştırma çalışmasıyla karşı karşıya olduğumuza bizi ikna etmek için tarihin bu tahayyülünde Amarna mektupları, Elefantin papirüsleri, Hammurabi Yasası ve Moav Kralı Meşa yer alır. Dubnov'un "sosyolojik"ten anladığı, Yahudiler üzerine açtığı tartışmada Yahudilerin, kendi fikirleri, yani dinleri temelinde değil, özerk Yahudi toplulukları bütününden oluşan "yaşayan ulusal organizma"[47] olarak kendi varlıkları temelinde ele alınmış olmasıdır. Bu topluluklar, Dubnov'a göre, tek bir tarihsel kökene sahip tek bir ulus oluşturuyordu, çünkü Yahudiler bir "dünya halkı"ydı, yoksa Jost'un ve meslektaşlarının sandığı gibi dağınık dini cemaatler bütünü değildi. "Bu ulusal türün şekillenişi en gelişmiş haline ilk politik yıkım döneminde erişti"[48] diye belirtir Dubnov. Onun bütün denemesinin yönlendirici fikri bu olacaktır.

"Ulusal organizma" Dubnov'un eserinde çok erken ortaya çıkar. Laik bir rasyonalist olan Dubnov Tekvin kitabını bütün olarak ve kelimenin gerçek anlamıyla tarihsel tanık olarak elbette kabul edemezdi ve bu kitabın anlattığı olaylardan çok uzun zaman sonra yazılmış olduğunu elbette biliyordu. Dolayısıyla metinden gerçekliğe en yakın gözüken içeriği çekip çıkarmayı ve antik anlatıları geçmiş hakikati sembolik biçimde ortaya koyan metaforlar olarak kabul etmeyi öneriyordu. Örneğin İbrani İbrahim'in hikâyesi İbraniler ile göçebe Şem'in oğulları arasındaki ayrılığı belirtirken, İshak ile Yakub'un hikâyesi "İsrail halkı"nın diğer İbrani halklardan ayrılığını simgeliyordu. Kitabı Mukaddes'teki kişiler kolektif prototipler olarak sunulmuştu; tıpkı anlatılan olguların, doğru olmasalar bile,

46. Dubnov eserinin ilk halinin ilk kısımlarını 1901-1906 yıllarında Rusça yazdı. Bütün olarak birinci cilt 1910 yılında yayımlandı. Bu eserin geri kalanını 1914-1921 arasında tamamladı. 1925-1929 yıllarında eser Almanca olarak yayımlandı ve yazarın denetimi altında İbraniceye çevrildi. Ben Fransızcada çıkmış kısaltılmış versiyonu (*Précis d'histoire juive. Des origines à nos jours*, Paris, Éditions Kyoum, 1946) değil, İbranicedeki eksiksiz baskıyı kullandım: *Dünya Halkının Tarihi*, Tel-Aviv, Dvir, 1962.

47. a.g.e., I, s. 10.

48. a.g.e., s. 3.

daha geniş gerçek süreçleri yansıtıyor olması gibi.

Dubnov böylece bir anlatı stratejisi geliştirir. Kitabı Mukaddes'in tarihsel çekirdeğinin, hayali anlatılarla dolu olsa bile, güvenilir olduğunu kanıtlamaya çalışacak –ardından gelen– Siyonist tarihçiler de bunu benimseyecektir. Neden böyle anlatılarla doludur? Çünkü halk geleneğinin süslediği efsane, ana metnin sonraki edebi uyarlamaları sırasında bu metne eklenmişti. Canlı "halk belleği" böylece korunmuş ve üzerinde yeniden çalışılmış olduğundan, doğal bir uzun tarihsel zincirin tanığıydı. Bu "halk belleği" sahicidir ve ulusun yaşadığı somut süreçlerin tanığıdır; bu tanıklıktan kuşku duyulamaz. Fakat somut olarak, Kitabı Mukaddes ne zaman yazılmıştır? "En makul hipoteze göre, bu kitabın en eski olayları Davud ve Süleyman dönemlerinde kaleme alınmıştır ve edebi uyarlamaları, yaklaşık VIII. yüzyılda, iki krallık sırasında gerçekleşmiştir [...]."[49] Kitabı Mukaddes metni içindeki çelişkiler, bazı kısımlarının Yahudiyeliler tarafından, diğerlerinin ise "Efraim" kabilesi tarafından kaleme alınmasından kaynaklanır. Julius Wellhausen'in ve diğer Kitabı Mukaddes eleştirmenlerinin filolojik-bilimsel yaklaşımı doğrulanmıştır ve Kitabı Mukaddes'in bazı kitaplarının daha yakın dönemlerde yazılmış olduğu doğrudur, fakat bu tarihçiler, aşırı tutumlarıyla, önemsiz ayrıntılar üzerinde gereğinden çok durmuş ve genellikle de abartılı sonuçlara varmışlardır. Onların temel hipotezi özellikle kabul edilemez, çünkü "Krallar dönemi öncesinde eski bir İsrail kültüründen söz etmeyi engeller [...]. Yahudiliğin global Doğulu kökenlerinin kaynağı, krallığı Kenan'a kadar uzanan Hammurabi döneminin ve ardıllarının Antik Babili'dir; yoksa Nabukodonozor'un ve onu takip etmiş olan, Yahudiye'de de hüküm sürmüş Pers krallarının yeni Babili değil. Ezra'yı Kitabı Mukaddes yazarı olarak gören Wellhausen Okulu'nun ve yandaşlarının yaptığı gibi, MÖ ikinci bin yılda İsrail kabilelerinin kültürel çevrelerinin etkisi göz ardı edilemez."[50]

Dubnov'a göre, keza önceli Graetz'e ve ulus yandaşı bütün tarihçilere göre, "halk"ın doğum tarihini zaman içinde mümkün olduğunca geriye atmak önemlidir. Dubnov da "İsrail tarihi"nin başlangıcını MÖ XX. yüzyıla götürmekte inat eder![51] Eski mitler

49. a.g.e., s. 148.

50. a.g.e., s. 271-272.

51. a.g.e., s. 21. 1893 yılında Dubnov Yahudi halkının tarihinin bütün halkların tarihinden çok daha eski olduğunu ve süresinin dünya tarihinin süresiyle çakıştığını ileri sürüyordu. Bkz. Semyon Dubnov [İngilizce yazı], *Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism*, New York, Atheneum, 1970, s. 258-260.

ile bir yandan Babil'in yasaları, diğer yandan Torah'ın ilkeleri arasındaki benzerlik, "İsrailoğulları"nın ortaya çıkışının kronolojik önceliğini kanıtlar. Aynı şekilde, Mısır'dan Çıkış, kesin bir şekilde MÖ XIV. ya da XV. yüzyılda cereyan etmiştir, çünkü (1896'da keşfedilen) Merenptah Dikilitaşı üzerinde hatırlatılan "İsrail'in yenilgisi" İsrail'in daha MÖ XIII. yüzyılda Kenan'da var olduğunu kanıtlamaktadır.

Bu sonuncu keşif Dubnov'u rahatsız etmişti ve buna itiraz tarzı tarihyazıcının özel yaratı sürecine karakteristik örnek olarak gösterilebilir. Dubnov, Mısır'dan Çıkış'ın, ardından Kenan'ın fethinin varsayıldığı dönemde bütün bölgede firavunların hüküm sürdüğünü gayet iyi biliyordu. Bu durumda, köle "İsrailoğulları" Mısır Krallığı'na karşı nasıl isyan edebilmiş, zorla burayı terk edebilmiş ve bu krallığın parçası olan Kenan Ülkesi'ni, hiçbir müdahale olmadan fethedebilmiştir? Üstelik Merenptah Dikilitaşı İsrail'in tam da bu dönemde Mısır tarafından ortadan kaldırıldığını ve "soyunun kuruduğu"nu anlatmaktadır. Bu zaferin hiçbir izine Kitabı Mukaddes metninde rastlanmamaktadır. Dubnov sorunu şöyle çözümlemiştir: "Galip firavuna bu övgünün doğru olmadığını ve Mısır kralının isyan halindeki Afrika kavimlerine karşı kendini savunmak zorunda kaldığını; ya da İsrail üzerindeki bu 'zafer'in çölde, Mısır'dan Çıkış sırasında, orada 'İsrail soyundan' kimse kalmamışken cereyan ettiğini varsaymamız gerekir. Dolayısıyla, Mısır kralının İsrailoğullarını, Kenan Ülkesi'nin fethinden hemen sonra yenmiş olması imkânsızdır."[52]

Kitabı Mukaddes'in yayıldığı geniş dönem, yakın tarihli arkeolojik bulgular aracılığıyla onay gerektiriyordu. Bu bulguları yalnızca Yahudi halkının başlangıç hikâyelerini bilimsel olarak geçerli kılacak şekilde okumayı bilmek gerekiyordu. Dubnov böylece uzun bir Yahudi ulusal geleneği başlatıyordu. Bu gelenek, daha ilerde, kazma kürek yardımıyla, Kitabı Mukaddes anlatılarını ve böylelikle "İsrail halkı"nın "İsrail toprağı" üzerindeki mülkiyet hakkını güçlendirmeye çalışacaktır. O dönemde ne arkeoloji ne de tarihyazımı henüz Siyonist değildi, fakat daha o zamandan Hıristiyan kökenli araştırmacılar Eski Ahit'i yalanlamaktan kaçınıyorlardı; çünkü bilindiği gibi, Eski Ahit olmadan Yeni Ahit desteksiz kalırdı. Bu durumda, yine de bir çelişki ortaya çıktığında, Siyonizm-öncesi ya da Siyonist tarihçinin tutumu nedir? Ulusal anlatıyı uydurmak için, teolojik metnin "hakikati"ni arkeolojik nesnenin hakikatine daima tercih eder.

52. Dubnov, *Dünya Halkının Tarihi*, I, age., s. 34.

Dubnov'un benimsediği tarihsel anlatı, kendi denemesinin etrafına sardığı bilimsel kisvenin altında Kitabı Mukaddes metnine kusursuzca uyum sağlar; Graetz'de görmüş olduğumuz gibi, doğaüstü tasvirleri ve doğrudan Tanrısal müdahaleleri bir yana bırakır. Kenan'ın fethi, toprakların kabileler arasında paylaşımı, yargıçlar dönemi ve birleşik krallık dönemi, büyük bir kronolojik kesinlikle çizilmiştir ve bunlar modern "tarih" ve "sosyoloji"nin bir bölümünün parçası olurlar. Davud'un "büyük" krallığı ve hatta Süleyman'ın "engin" yurtluğu, Yahudi tarihçinin eserinde bağımsız ve ayrıntılı bölümlerin konusu olur, çünkü "yazı ve edebiyat iki büyük kral olan Davud'un ve Süleyman'ın dönemlerinde özellikle gelişmiştir. Her ikisinin de kendi 'yazarları' ve 'kâtipleri' vardı. Bunlar yönetim faaliyetlerinde yazılması gerekli olan her şeyi kaydediyorlardı ve yazılarını elbette kendi dönemlerinin olaylarına dayandırıyorlardı."[53] Davud'un oğlu ve krallığının mirasçısı hakkında Dubnov, "Mısır ve Babil kralları emsali, yüce yapılar inşa ettirmiş ve gelecek kuşaklar görsün diye adını taşa kazıtmış Süleyman'ın kişiliğini" bütün antik dünya fark etmiştir diye yazmakta tereddüt etmemişti.[54] Dubnov henüz bu muhteşem mimariyi hayranlıkla seyredecek vakit bulamamıştı ama bunun yakında keşfedileceğine de emindi. Fakat yazısının bu evresinde, Süleyman'ın ölümünün ardından meydana gelen bölünmeyi takiben antik birleşik krallığın "ulusal" konumunun zarar görmesi onun kafasını iyice karıştırmıştı.

Dubnov İsrail Krallığı'nı "Efraim" adı altında belirtmeyi tercih eder. Gerçekten de, Mısır'dan çıkan halkın bütünü Kitabı Mukaddes yazılarında "İsrail" olarak adlandırılmıştır ve dolayısıyla, mümkün olduğunca karışıklıktan kaçınmak tercih edilebilir. Ayrılıkçı Kuzey Krallığı'nı şeytan olarak gösteren ve Yahudiye'deki tapınaklar dışında inşa edilmiş olan tapınaklara bile az çok öfke duyan antik yazarların görüşünü sadakatle benimser. Fakat dine yönelik bu sürekli hakaretlere rağmen, "kısmi Yahudi" olan Efraim Krallığı'nı bölgedeki diğer Kenan yapılarına, Edom, Ammon ve Moav'a (Moav Kralı Meşa'nın yazıtından neredeyse bütünüyle alıntı yapsa bile) elbette tercih eder.[55] Bu krallığın yıkılması üzerine, Asur kralları sürgün yabancı halkları oraya yerleştirdiğinde, Dubnov üzücü kaderi şöyle özetler: "[...] ve kendi topraklarında kalmış olan İsrailoğulları oraya sürgün edilmiş yeni halklarla

53. a.g.e., s. 148.

54. a.g.e., s. 85.

55. a.g.e., s. 109.

karıştılar ve ulusal kimliklerinin saflığından vazgeçtiler. Bununla birlikte, çok sayıda İsrailoğlu kendi dinini ve milliyetçiliği korudu, Yahudiye Krallığı'na gidebilmek için güneye doğru yola çıktı ve orada ulusun kurtulmuş merkezine kavuştular. [...] Büyük tufandan sonra kuvvetler Yahudiye'de toplandılar, yaklaşık yüz elli yıl boyunca antik ülkeleri sarsmış olan politik krizin ortasında, krallığın, ardından Yahudi ulusunun varlığını sürdürdüler."[56]

Yahudiye'nin sonraki yıkımı trajik biçimde tasvir edilmişti. Rus Yahudisi tarihçinin kalbinde iyimserliği ve umudu uyandıran tek şey yalnızca Siyon'a geri dönüş oldu; oysaki çok sayıda Babil sürgününün "anavatan"larına geri dönmeyi reddettikleri bilinmektedir. MÖ 516 yılında Yeni Tapınak'ın yapımı, acılı bir "manevi tehlike"nin varlığını bağrında taşımasına rağmen, ulusu güçlendirdi. Tapınak'ın yıkımından sonra Yahudiye'de kalanlar komşularıyla kaynaşmaya başladılar ve karma evliliklerin sayısı arttı. XX. yüzyıl başı yazarı ırkçı olmasa da, Kitabı Mukaddes'te Yahudi olmayan kadınların dışlanmasını ve onlarla evlenmenin mutlak olarak yasaklanmasını, "ulusal" varlığın sürekliliği kaygısıyla, geriye dönük olarak haklı göstermekteydi. "Sıradan halk arasında olduğu kadar en yüksek sınıflar arasında da âdet olmuş bu karma evlilikler, ırkın ve dinin saflığını tehlikeye atıyordu. Yahudiye halkının ulusal kültürü henüz yabancı unsurları zarar görmeden asimile edecek kadar güçlü değildi. Kendi ocağını kurduğu bu evrede, başka uluslar tarafından yutulmamak ve Yahudiliğin evrensel değerini yitirmiş, sonuçta tarihin tufanı tarafından süpürülmüş Doğu'nun sayısız dini ibadetlerinden biri olmaması için ulusal bir ayrılıkçılığa sarılmalıydı."[57]

Dubnov'un "üreme tecridi"ni aklamasının, Ezra'da ve Nehemya'da gözlemlenenin tersine, dini değil laik ve modern olduğunu saptamak gerekir. Treitschke ile Graetz'in "halkçı" eski kaygısı Doğu Avrupa'nın genç Yahudi tarihyazımının başlangıç dönemine pek de güçlük çekmeden nüfuz edebilmişti. Dubnov'un tarihsel söyleminin temeli olan açık seçik etnik-merkezci kimlik, dönemin Avrupa'sındaki milliyetçilik-öncesi ve milliyetçi diğer akımlara (Polonya, Ukrayna, Letonya vb) benziyordu, fakat bunlar karşısında belirgin bir avantajı vardı: Kendi "canlı ulusal organizma"sının hudutlarını saptama ölçütlerini MÖ VI. yüzyıldan alabiliyordu. Graetz'in ilk tarihyazımı eserinde olduğu gibi, Yahudi'yi iten, Antisemitizm'i tamamlayıcı, ters yöndeki tepkisini "güveni-

56. a.g.e., s. 127.

57. a.g.e., s. 223.

lir" Kitabı Mukaddes kaynakları üzerinde temellendiriyordu: Laik ve modern bir Yahudi ulusal ayrılıkçılığı.

Etnisist bir evre-"Batı"dan görünüm

Dubnov'un eserinin ardından (ve tarihin son derece uzmanlık gerektiren bir disiplin olmasından hemen önce), "bütünlüğü içinde" Yahudilerin tarihini yazma yönünde son iki teşebbüs daha görüldü: Ze'ev Yavetz'in *İsrail Tarih Kitabı*[58] adlı denemenin tarihyazımsal değeri nispeten düşüktür. Salo Wittmayer Baron'un *History of the Jews* adlı eseri ise daha önemlidir.[59] Yavetz, Kitabı Mukaddes'i ilahi kitaptan ulusal esere dönüştüren, ancak laik ya da reformcu okumalarını reddeden, Yahudi yasasının buyruklarına saygılı yeni Siyonist hahamlar soyuna mensup olduğundan, Kitabı Mukaddes'e sıkı sıkıya bağlı kalması şaşırtıcı değildir. Buna karşılık, Amerika Birleşik Devletleri'nde bir Yahudi tarihi kürsüsüne ilk kez geçen, kitabının ilk versiyonunu 1937 yılında yayımlayan ve 1952'den itibaren parça parça yeniden basmadan önce üzerinde yeniden çalışan Baron'un çıkış noktası heyecan vericidir.

İki ünlü önceli Dubnov ve Graetz gibi Baron da Siyonist değildi; ancak Yahudilerin bir kısmının kendileri üzerindeki modern egemenliği fikri ona da yabancı değildi. Graetz tarihe birleşme yolundaki imparatorluk Almanyası'ndan bakmış, Dubnov ise dağılmakta olan Çarlık imparatorluğundan yola çıkmışken, Baron Yahudilerin tarihini Doğu Avrupa Yahudilerinin en önemli sığınağı olan ve kendisinin de 1926'da göç ettiği New York'tan gözlemliyordu. Bu özel bakış açısı, aynı dönemde "Kudüs Okulu"nda ve İsrail devletindeki daha geç dönem mirasçıları[60] arasında gelişenden çok daha serbest ve daha az doğrusal bir söylemin oluşturulmasına özellikle katkıda bulundu. Siyonist tarihyazımının kalbine kazılı bulunan "Sürgün"ü inkâr sendromu Baron'da görülmez; onun araştırma yönünün farklı karakteri buradan kaynaklanır.

Baron'un çizdiği tabloda, dünyadaki Yahudi topluluklarının yaşamı, fiilen renkli, özgün ve hatta kimi zaman da atipiktir

58. Ze'ev Yavetz, *İlk Kaynaklarla, İsrail Tarih kitabı* (İbranice), Tel-Aviv, Ahiavar, 1932. bu kitabın ilk kısımları Yavetz henüz hayattayken yayımlandı.

59. Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, Philadelphia, Columbia University Press, 1952.

60. Kudüs İbrani Üniversitesi'nde tarihyazımının başlangıcı üzerine bkz. David N. Myers'in kitabı, *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to history*, New York, Oxford University Press, 1995.

(Yahudilerin yazgısının tasvirine dair "sulu gözlü" olarak niteledi-ği yaklaşımdan ayrılır). Bununla birlikte, "Yahudi halkı"nın doğu-muyla ilgili her konuda, Graetz ile Dubnov'un Kitabı Mukaddes'in izinden giderek çizdikleri ulus-öncesi şemalar onun için de vaz-geçilmez temel olmuştur. Geniş kapsamlı eserinin girişinde Baron güvenle şunu söyler: "Eski Ahit eleştirmenleri arasında şu an baskın olan eğilim, Kitabı Mukaddes belgelerinin, hatta en uzak dönemlerle ilgili olanlarının bile tanıklığına giderek artan bir güvenilirlik kazandırmaktan ibarettir. On yirmi yıl kadar önce var olan, son derece radikal ve neredeyse Kitabı Mukaddes kar-şıtı olan Yüksek Eleştiri'ye karşı genel bir tepkinin kısmi etkisi altında, kısmen de eski Ortadoğu'yla ilgili artan bilgimiz sayesin-de, günümüz kuşağı, bütün olarak, Kitabı Mukaddes'in ilk yazıla-rının özünde bulunan temel olguların tarihselliğini tanımayı kabul ediyor."[61]

Baron'a göre, bundan böyle Wellhausen ile ardıllarının (onun gözünde bazı Amerikalı araştırmacılar da bunu yapmaya başlamış-tır) filolojik araştırmaları göz ardı edilebilir ve bunların yerine çok sayıdaki yeni arkeolojik keşifler temel alınabilir, çünkü Dubnov'dan bu yana tarihyazımı bir bilim halini almıştır. Örneğin: "Efsanevi motiflerle dolu olsa bile, Kitabı Mukaddes geleneği, Kalde'den ve özel olarak Ur ve Haran sitelerinden yola çıkan İsrail'in ilk peygam-berlerinin göçünün hatırasını çok net olarak korumuştur. Ur, son yirmi yılın İngiliz kazılarından öğrendiğimiz gibi, Sümer-Akad uygarlığının antik bir merkeziydi [...]. Kesin olan şey şudur ki, Kita-bı Mukaddes eleştirmenlerinin uzun süre kabul ettikleri hipoteze uygun olarak, çok daha sonraları Filistin'de yazan bir şair ya da tarihçinin bu tür adbilimsel çakışmalar icat ettiğini varsaymak, Kitabı Mukaddes anlatılarının özünde gerçek tarihsel geleneklerin sağlam bir çekirdeğinin bulunduğu şeklinde bugün hâkim olan tah-minden çok daha zahmetli açıklamalar gerektirir."[62]

Artık Yahudilerin tarihini, ("volkanik doğal olaylar" hipoteziyle açıklanan) mucizeleri ve olağanüstü olayları ortadan kaldırarak, sıkıcı ve gereksiz dini vaazlar olmadan, aşağı yukarı Kitabı Mukaddes'te olduğu gibi anlatmak mümkündü. Artık tarih –geç-mişte olmadığı kadar– bir laiklik kabuğuyla çevrili ve her türlü ilahi metafizikten sıyrılmış olarak, ama aynı zamanda, özgül ve tanımlı bir ulus-yanlısı söyleme bütünüyle tabi şekilde ortaya çıkıyordu: Yahudi tarihi, çok eski dönemlerde göçebe olarak

61. Baron, *History of the Jews*, I, a.g.e., s. 42-43.

62. a.g.e., s. 44-45.

doğan ve tarih boyunca mucizevi ve esrarengiz biçimde var olmaya devam eden bir halkın tarihiydi. Graetz ile Dubnov'un büyük eseri, bazı değişikliklere rağmen, artık akademik çevrelerde büyük bir kabul görüyordu ve Kitabı Mukaddes hakikati bir gerçeklik söylemi, tarihyazımının ayrılmaz bir parçası oluyordu.

Baron da daha ileri dönemlerdeki Yahudi tarihini, çeşitli halklarla ve dini kültürlerle hem yakınlık hem de çatışma halinde yaşayan dini cemaatlerin hatırlanması olarak değil, göçebe, hareketli ve istisnai bir halkın başından geçenler olarak anlatabilmek için Kitabı Mukaddes'ten bir çıkış noktasına ihtiyaç duymuştu. Amerikalı Yahudi araştırmacı Yahudi geçmişin bu sunumunun yarattığı epistemolojik uyumsuzluğun tamamen bilincindeydi ve şunu itiraf etmişti: "Falanca kişilerin ya da falanca ulusların 'özel' kaderi ile doğuştan gelen özellikleri arasında önceden oluşmuş bir tür uyum olduğunu vurgulamak, metafiziğin alanına az çok riskli bir şekilde girmek olarak görülebilir. Aynı koşullardaki birçok başka halk kesinlikle yok olur ve tarih sahnesinden çekilirdi. Yahudilerin hayatta kalmış olması, büyük ölçüde, ilk tarihlerinin onları sonradan bekleyen yazgıya hazırlamış olmasındandır."[63]

Doğu Avrupa'dan New York'a göç etmiş olan Baron'a göre toprak, dağılmış bir ulusun gelişiminin çıkış noktası olarak çok daha az önemliydi. Ona göre Yahudilik doğanın ürünü değildi, tersine, tarihin doğaya karşı bir isyanıydı. Dolayısıyla, bulundukları yere göre çok farklı olan gündelik kültür bileşenlerine sahip ezeli-ebedi halkın kimliğinin belirleyici öğelerini temsil eden şey, geçmiş sevgisi ve "etnik" kökendi: "İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un soyundan geliyor olmak; yaşadığı yer neresi olursa olsun, yaşam koşulları nasıl olursa olsun, İsrail'e uluslar ailesi içinde seçkin bir yer sağlayan özellikle buydu."[64]

Baron'un görüşüne göre, "etnik yapı" ulusa özgü bir fikirdi ve bu fikir, "Yahudi halkı"nın tarihinde aslında kısa süredir var olan politik ulus fikri kadar önemliydi. Hatta birçok açıdan ondan daha bile üstündü; tarih boyunca Yahudilerin kalıcı gücünün sırrı da buradaydı. Bu birleştirici ve biricik "etnik" ulusçuluğun aynı zamanda bir doğum tarihi de vardı: Mısır'dan Çıkış.

Yahudi tektanrıcılığının –tarihsel olarak konuşursak– arkaik bir uygarlığın içinde yaşayan göçebe bir toplumda doğamayacağını ileri süren Wellhausen ile yandaşlarının argümanlarına karşı, New Yorklu tarihçi, eski kölelerin daha Mısır'da yaşarlarken bile karma-

63. a.g.e., s. 22.

64. a.g.e., s. 130.

şık bir kültürleri olduğu fikrini ileri sürüyordu. İbrahim'in soyundan gelenlerin günümüz Bedevilerine benzemesi imgesi, onun gözünde, romantik ve yanlıştı. Akhenaton'un kısmen tektanrıcı reformunu muhtemelen hatırlıyorlardı ve Musa da tek Tanrı fikrini ilk kez ortaya atmış olan Mısır firavununun teorisini elbette biliyordu. Fakat Musa'nın katkısı elbette ki öncellerinin katkısından çok daha özgün ve çok daha etkileyiciydi. On Emir, dönemin İbranilerinin durumunu anlamamıza yardım eden yeri doldurulmaz bir belgeydi; daha da önemlisi, Tapınak'ın adının burada geçmemesi, göçebe halka yönelik bu temel yasanın çölde aktarıldığının apaçık bir kanıtıydı.[65] Baron'a göre Musa'nın bilgeliği, ne toprağın ne egemenliğin merkezi bir yer işgal ettiği bir inanç kurmuş olmaktı.

Kenan'ın fethi ve birleşik bir krallık yaratılması üzerinde Baron'un eserinde pek durulmaz. Köleler Mısır'dan nasıl çıkmışlardır? Aslında Mısır'ın egemenliğinde olan bir ülkeyi mi fethetmişlerdir? Bu olayın "Mısır denetiminin gevşediği" dönemde meydana gelmiş olabileceğini açıklar Baron. Şaul'un ve Davud'un kabileleri birleştiren krallığı neden kurulmuştur? Dış düşmanların baskısı yüzünden. Büyük krallık neden parçalanmıştır? Politik çelişkiler nedeniyle; ama aynı zamanda Mısır'ın müdahalesi sonucu. Baron esasen Yahudilerin toplumsal ve dini tarihine bağlı kaldığından, devlet politikası onu pek az ilgilendiriyordu. Buna karşılık, güvenilir kaynakların yokluğu nedeniyle –itiraf etmeli ki– kuşku verici olan, fakat bol rastlanan sosyolojik analizlere başvurabiliriz.

Baron'un eski Kitabı Mukaddes tarihçilerine hayran kalmasının nedeni özellikle onun kökleşmiş politika karşıtlığıdır. Wellhausen Okulu karşısındaki çekincelerine rağmen, Dubnov gibi o da iki antik Kitabı Mukaddes tarihçisinin varlığı hipotezini kabul etti: Biri sürekli olarak "Yehova" terimini kullanırken, öteki "Elohim" terimini kullanıyordu. "Yehovacılığın" kökeni, onun fikrine göre, Yahuda Krallığı'ydı, "Elohimcilik" ise İsrail'den geliyordu. Bununla birlikte, Baron'u şaşırtan şey, iki krallığa bölünmeyi ikisinin de kabul etmemiş olmasıydı; her ikisi için de İsrail ve Yahudiye ayrılmaz bir varlık oluşturuyordu, Yahudilerin bütün tarihi içinde temel bir birimdi. Devlet egemenliğini küçümsemeleri ve birleşik bir halkı tercihleri, o dönemin diğer krallıkları karşısında tamamen atipiktir ve geleceğin kehaneti durumundadır. Bu teolojik-edebi birlik olasılığının daha geç dönemli bir ya da birkaç yazar tarafından tahayyül edilmiş olması, saygın akademik tarihçinin aklından besbelli ki geçmemişti.

65. a.g.e., s. 61-71.

Tapınak'ın yıkılması ve Sürgün Baron'da yansız bir üslupla, hatta bir hoşnutluk kaygısıyla karışık olarak anlatılmıştı: Bundan böyle Yahudi kabul edilmek için İsrail toprağında ve İsrail otoritesi altında bulunmak artık gerekli olmaktan yine çıkacaktır. "Sürgün"deyken bile, kendi topraklarından uzakta ve nazik bir kralın idaresi altında, Yahudiler etnik düzlemde "Yahudi" kalmaya devam ettiler.[66] Bütün nüfus içinde sürgündekilerin oranı, Baron'un görüşüne göre, diğer araştırmacıların varsaydığından daha yüksekti ve Yahudilerin çoğu "diaspora"da yaşamaktan hoşnuttular. Bazı asimilasyon işaretlerine rağmen, değerli "etnik yapı" neyse ki onların ulusal kimliğini korumaya devam etti. Babil döneminde Yahudiliğe nüfuz eden evrenselcilik, aşırı bir ayrılıkçı akım tarafından kusursuzca dengelendi. Siyon'a geri dönüş sırasında Ezra ve Nehemya halklarına büyük hizmette bulundular, halklarını "etnik" bir ayrılıktan fiilen kurtardılar ve böylelikle dolaylı olarak bütün insanlığa büyük bir katkıda bulunmuş oldular.[67]

Baron, bütün kitabı boyunca, bir yandan Yahudiliğin tanımının merkezinde bulunan etnik-merkezcilik, ortak köken bilinci ve özel maneviyatçılık ile diğer yandan, –ona göre– "diaspora"ya sürgün olan Yahudi halkının yanında götürdüğü hümanist evrenselcilik arasında bir denge bulmaya çalışır. Yahudi "etnik yapı"nın, Baron'da, basit bir dini kültür ya da gerçekten laik bir kültür olmadığını, dini inançlar ve doktrinler sisteminin ötesinde var olan bir tür "yaşam tarzı" olduğunu hatırlamak gerekir.[68] Bu terime onun verdiği anlam, tarihçi meslektaşlarının ya da Yahudi "halkı"na mensup olmayan İngilizce okurların eleştirilerine fazlasıyla yol açmayacak kadar muğlaktır. Aslında böylelikle Yahudilerin, farklı ırklardan grupların yanında, büyük Amerikan ulusunun içinde, fazla asimile olmadan var olabilen cömert ve üst düzey bir "kavim" olarak tanımlanmasının ideolojik temelini genişletmektedir. Baron'da, Dubnov'da da olduğu gibi, tarihsel incelemeler Yahudi kimliğini koruma kutsal görevinin bir parçasını oluşturabilir ve hatta bu incelemeler o zaman dek bu yaşamsal rolü yerine getirmiş olan dini incelemelerin bile yerine geçebilirler.

Politik egemenliğe ve "kadim vatan"a geri dönüşe Baron'un

66. a.g.e., s. 129-131.

67. "Sürgünden dönenler"in özel politikası hakkında Baron şunu yazdı: "Ateşli milliyetçi olan Ezra ile Nehemya ulusal öğeyi tüm diğer öğelerin üzerine koydu. Böylelikle halklarını kurtarırken genel olarak insanlık için çalıştıkları söylenebilir." a.g.e., s. 213-214.

68. Salo Wittmayer Baron, "Jewish Ethnicism", *Modern Nationalism and Religion*, New York, Meridian Books, 1960, s. 248.

ilgisizliği, yani onun eserinde yeterince belirgin bir ulusal teolojinin yokluğu, bir başka önemli tarihçinin rahatsızlık duymasına, hatta eleştirisine yol açtı.

Siyon'da tarihyazımının başlangıcı

Baron'un kitabının yayımlanması sırasında, 1930'lu yıllarda, Yitzhak Baer, 1935 yılının sonuna doğru Kudüs'te çıkmaya başlamış olan *Siyon* dergisinde bu eserin eleştirisini yapmakla görevlendirildi. Baer 1929 yılında Almanya'dan gelmişti ve Baron Amerika Birleşik Devletleri'nde ilk Yahudi tarihi kürsüsünün başıyken, Baer de yeni kurulmuş bulunan küçük İbrani Üniversitesi'nde bunun dengi bir kürsünün başındaydı.[69] Yeni "Filistinli"nin saygın ve nüfuzlu New Yorklu meslektaşı karşısındaki ılımlı ve saygılı üslubu belki buradan kaynaklanmaktadır. Fakat ses tonundaki bu bükülme, eleştirisinin uzlaşmazlığını bütünüyle örtmemektedir: "Sürgün dönemini inceleyen Yahudi tarihçi Kitabı Mukaddes döneminde Yahudilerin önceki dönemlerden farklı ve değişken koşullarda varlıklarını sürdürmelerini sağlamış olan iç güçlerinin farkına varmalıdır. Baron, diasporanın tarihini bugüne dek düzenleyecek olan değişmez şemayı İsrail tarihinin ilk bölümlerinde bulmaktadır. Böylece organik bir kavrayışın yolunu tıkamış olmaktadır."[70]

Baron Kitabı Mukaddes tarihini "Sürgün"ün prizmasından okumuştur, oysaki tam tersini yapmak gerekirdi. Yahudi olgusunu kavramanın anahtarı Baer'in, Alman hocalarına uygun olarak "organik" diye adlandırdığı anlayışta yatmaktadır, yani biyolojik tınılı homojen bir yaklaşım. Buna göre, tarihsel yol alış süreçlerini kavrayabilmek için, öncelikle insan öznelerin kökenini kavramak şarttır. Yahudilerin tarihi, kökenlerinden bugüne dek gelişimlerinin bütün evrelerini bir araya getiren ve tek bir parça halinde birleştiren organik bir sürekliliğe sahiptir.[71] Baron'un bulgusal zenginliğine ve renkli yazımına rağmen, onun günahı,

69. İbrani Üniversitesi'nin bu ilk tarih araştırmacısı konusunda bkz. Israel Jacob Yuval, "Yitzhak Baer and the search for authentic Judaism", D.N. Myers ve D.B. Ruderman (edit.), *The Juewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven, Yale University Press, 1998, s. 77-87.

70. Yitzhak Baer, "Yahudilerin Toplumsal ve Dinsel Tarihi" (İbranice), *Siyon*, III, 1938, s. 280.

71. Yitzhak Baer, "İsrail Halkının Tarihinin Birliği ve Organik Gelişiminin Sorunları", *İsrail Halkının Tarihi Üzerine Araştırmalar ve Denemeler* (İbranice), Kudüs, İsrail Tarih Cemiyeti, 1985, s. 27-32.

"Yahudi ulusu"nu günümüze dek ilerletmeye devam eden ve daha Antikçağ'dan itibaren tanımlanan bu iç güçleri kavramamak olmuştur. Baron Yahudi tektanrıcılığını daha oluşumunun ilk evresinde kendi toprağından koparır ve böylelikle de ideal ve çok rahat bir sürgüne dair yanlış tasvirlere başlar. Onun yazılarında, vatandaki doğal yaşama duyulan özleme rastlanmadığı gibi, tarih boyunca çektikleri bütün ıstıraplarda "Yahudiler"in özelliği olmuş ve onlara eşlik etmiş bağımsız egemenlik özlemi de yoktur.

1936 yılında, bu eleştirinin yazılmasından iki yıl önce, Baer Berlin'de *Galut* (Sürgün) adlı kitabını yayımladı. Sonraki yıllarda sürdüreceği tarihyazımı çalışmasının bütününe dair bir tür teorik özetti bu eser. Daha giriş bölümünde kesin olarak belirtiyordu: "Kitabı Mukaddes Tanrı halkının seçilmesini ve olgunlaşmasını adım adım anlatmıştı, Vaat Edilmiş Toprak'ta, İsrail toprağında yaşama hakkını doğrulamıştı ve uluslar tarihindeki yerini ona vermişti."[72] Baer kitabını bir inanç bildirimiyle sonlandırıyordu. Sonraki kuşaklar boyunca Yahudi-İsrail tarihsel bilincinin oluşumunda bunun belirleyici önemi dolayısıyla uzun bir bölümünü aktarmak yararlı olacaktır:

"Gerçekten de, sürgün, Yahudi halkına İsrail Toprağı'ndaki doğal yerini bahşederek her ulusa kendi yerini buyurmuş Tanrı'nın kurduğu düzene karşı çıkar. Sürgün, kendi doğal yerini terk etmek anlamına gelir; kendi doğal yerini terk eden her şey, geri dönmediği sürece doğal yapısını yitirir. İsrail'in uluslar arasında dağılması doğal bir şey değildir. Yahudiler ulusal bir birlik oluşturduklarından ve bunu da diğer halkların ulusal birliğinden çok daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirdiklerinden, fiili birliklerine yeniden kavuşmaları şarttır [...]. Günümüzde Yahudilerin giriştiği yenilenme, bizzat özü itibariyle, Avrupa'daki milliyetçi hareketlerin dayatması değildir: Tersine, bütün Avrupa tarihinden önce var olan çok eski Yahudi ulusal bilincine uzanır ve eğer bu bilincin tarihe bulanmış kutsal modeli olmasaydı hiçbir ulusal fikir Avrupa'da gün yüzüne çıkamazdı [...]. Eğer bugün bizler sanki tarih Kitabı Mukaddes'in öngördüğü bir sürecin kesintisiz akışıymış gibi eski tozlu vakayinameler içinde gelecek günlerin bütün yeni krizlerini deşifre edebiliyorsak, her Yahudi her Sürgün yerinde Yahudi halkını tarihin bütün nedensel bağlarının üzerine yükselten bir gücün olduğu sonucunu çıkartmalıdır."[73]

Bu metnin politik bir yönetici tarafından ya da Siyonist bir mili-

72. Yitzhak Baer, *Galut*, Berlin, Schocken, 1936, s. 64.

73. a.g.e., s. 200-201.

tan veya dizginsiz bir romantik şair tarafından yazılmadığını, Kudüs'te çok sayıda öğrencinin eğitim ve öğretiminden sorumlu, Yahudi tarihi konusunda uzman ilk araştırmacı tarafından yazıldığını hatırlamak gerekir. Denemesinin Nazi Almanyası'nda yayımlanmış olması da, burada ateşli biçimde ifade bulan özel ulusal kimliğin niteliğini ve bileşenlerini analiz etmek için temel önemdedir.

Graetz Treitschke'yi eleştirmiş, Baer de kendisini yetiştirmiş olan Alman tarihçilere karşı –bunların çoğu yeni rejimi heyecanla değilse de anlayışla kabullenmişti– aynısını yapmıştı. Yahudilerin Alman ulusunun ateşli gövdesinden kovulması 1936 yılında doruk noktalarından birine erişmişti ve Germen vatanından kovulan Siyonist tarihçi acılı bir karşı-bilincin somutlaşmasıyla bu duruma tepki gösterdi. İşin ironik yanı ise, bu benlik bilincinin kavramlarını, kuşaklar boyunca ustalarını beslemiş olan aynı ulusal imgelemden çekip almış olmasıdır: Kaynak özü belirler, öz ise köklerine, tohumun ilk kez yeşerdiği toprağa –Tötonik ya da İbrani– geri dönüşü hedefler. Baer'de, kaynak hakkında bilgi veren Kitabı Mukaddes miti, aynı zamanda, o zamana dek sıkıntı içinde ve çekingen kalmış farklı bir ulusal hedefi de beslemiştir: Yabancı topraklardaki "Sürgün"den kopuş ve (mensuplarının nihai kanıtının Kitabı Mukaddes'te bulunduğu) seçilmiş halkı doğurmuş olan sevgi dolu toprağın döl yatağına geri dönüş.

Galut'un yayımlanmasıyla aynı yıl meydana gelen akademik bir olay İsrail'in gelecekteki bütün tarihyazımının çehresini belirledi. Avrupa'nın akademik modelini yakından izlemekle birlikte, İbrani Üniversitesi tek bir değil tamamen ayrı iki tarih bölümü kurmaya karar verdi: "İsrail halkı tarihi ve Yahudi sosyolojisi bölümü" ile "tarih bölümü."[74] Bu ayrım, bundan böyle, bütün İsrail üniversitelerinde altın kural olmuştur ve Yahudi geçmişin tarihi "yabancı"ların tarihinden ayrı incelenmektedir; ilkelerinin, aygıtlarının, kavramlarının ve zamansal ritminin tamamen farklı olduğu belirtilir.

Başlangıçta bu tuhaf akademik anlayıştan uzak duran Baer kısa süre içinde ateşli yandaşlarından biri oldu, çünkü sonuçta onun tarih yaklaşımına uygun düşüyordu. Bu önemli karardan bir yıl önce, –1936 yılında Kudüs'te Yahudi tarihi bölümünde bir kürsü elde eden ikinci tarihçi olan– Ben-Zion, Dinur'la birlikte

74. Bu konuda bkz. Ariel Rein'in makalesi, "Tarih ve Yahudi Tarihi: Birlikte mi Ayrı mı? Varlığının İlk On Yılında (1925-1935) İbrani Üniversitesi'nde Tarih İncelemelerinin Tanımı Sorunu Üzerine", S. Katz ve M. Heyd (edit.), *Kudüs İbrani Üniversitesi Tarihi. Kökenleri ve Başlangıcı* (İbranice), Kudüs, Magnes, 2000, s. 516-540. Siyonist-Filistinli ilk sosyolog Arthur Ruppin akademik eğitim alanına katılabilsin diye "Yahudi sosyolojisi" "Yahudi tarihi"ne dahil edilmiştir.

Siyon dergisini kurdu. Bu dergi, manda koşullarındaki Filistin'de, ardından da egemen devlet halini almış İsrail'de Yahudilerin geçmişi üzerine incelemelerin ana odağı oldu.[75] İbranice yayımlanan ilk "genel" tarih dergisi olan *Zmanim* ise ancak 1970'li yılların sonunda kuruldu.

Yukarıdaki alıntıların gösterdiği gibi, Baer bütün Yahudi geçmişin "organik" gelişiminin çıkış noktasını Kitabı Mukaddes'te görmüş olsa da, kendisi aslında antik dönem uzmanı değildi, daha ziyade Ortaçağ uzmanıydı; ancak daha sonraları, 1960'lı yıllarda "biraz geriye", Hasmon Krallığı'na dönecektir. Geniş tarihsel sentezlerin vakti kesin olarak geride kalmıştır; hatta İbrani akademik dünyasına mensup bu uzman bile, "yalnız şövalye" olarak, Graetz, Dubnov ya da Baron'un öncü eserine geri dönmeye artık çalışmamıştır. Uluslararası akademik dünyanın gereklilikleri, özellikle de XX. yüzyılın ikinci yarısında, genç İbrani araştırmasına, çerçevesini çizmenin her zaman kolay olmadığı özgül normlar dayattı. Ampirik araştırma konusunda kesin ve ihtiyatlı olan Baer (zamanının büyük bölümünü arşiv okumasına ayıran Alman üniversitesinin tipik bir öğrencisiydi), mesleğinin kendisini olgulara bağlı kalmaya mecbur kıldığını daima belirtmiştir. Dolayısıyla, örneğin, Julius Wellhausen'in ve öğrencilerinin Kitabı Mukaddes anlatısını tartışma konusu etmekte haklı olduklarını kabul etmeye hazırdı. Kendini doğrudan doğruya Kitabı Mukaddes dönemine adamadaki tereddüt ve çekinceleri de belki buradan kaynaklanıyordu. Bununla birlikte, Siyonist tarihçi olarak üstlendiği görev ona kurucu mite zarar vermemeyi buyuruyor ve onu şu satırları yazmaya yöneltiyordu: "Graetz İsrail tarihini bağımsız ve özgün bir anlayıştan yola çıkarak Birinci Tapınak'ın yıkımına kadar yazmış olan tek Yahudi'ydi; Kitabı Mukaddes'in ve dönem tarihinin eleştirisine ömrünün son günlerindeki devrimci katkısı olmadan da kitabının ilk iki cildi haklı olarak bu dönem üzerine yazılmış en güzel kitaplardan kabul edilirdi; mesleğin gelişimi açısından da daima ilginç bir kitap olarak kalacaktır."[76]

75. Derginin amacı, "İsrail ulusunun evrimini anlatan Yahudi tarihi"ni ele almaktı. "[...] Yahudi tarihi, bütün dönemleri ve bütün yerleri kapsayan bir homojenleştirme arcılığıyla birleştirilmişti ve her bir bölümün incelenmesi bize bütün hakkında bilgi verir. Bizim Ortaçağ ve modern dönem tarihimiz İkinci Tapınak evresini aydınlatabilir; Kitabı Mukaddes kavranmadan ise sonraki kuşakların mücadelesini ve bizim dönemimizin güncel sorunlarını kavramak imkânsızdır." *Siyon*, I, 1935, s. 1.

76. Baer, "Bize Tarih İncelemelerinin Durumu Üzerine", *İsrail Halkının Tarihi Üzerine Araştırmalar ve Denemeler*, a.g.e., s. 33.

Bu açıklamanın sorunlu çelişkisi, İsrail ulusal tarihyazımının kurucularından birinin yaşadığı ikilemleri ve gerilimi kusursuz biçimde ifade etmektedir. Baer mitolojik olan ile bilimsel olan arasında sürekli gidip gelmektedir; onun anlayışında mitsel yan baskın çıksa da, kimi zaman "belalı" küçük olgulardan rahatsız olmuştur. Doğal olarak, 1950'li yıllarda, geçmişin İsrail kültürü "ulusallaşmış" Kitabı Mukaddes'i kendi beylik düşüncesi yaptığında, Kitabı Mukaddes'in "dirilişi" aracılığıyla kendisinin de bu kültürü yeniden yaşayacağını hayal ettiğinde, ilk "Filistinli-Siyonist" tarihçi olan Baer bu genel coşkuya katıldı ve buna çok değeri bilimsel bir doğrulama getirdi:

"Kitabı Mukaddes dönemi olmadan İsrail tarihinin özgünlüğünü anlayamayız. Kitabı Mukaddes dönemi sonraki bütün dönemler için model ve örnek olarak hizmet eder [...]. Bilindiği gibi, son iki kuşak boyunca Kitabı Mukaddes dönemi üzerine araştırmalarda önemli bir değişim meydana geldi. Yaklaşık elli yıl önce yürürlükte olan anlayışlara göre İsrailoğulları kendi tarihlerinin başlarında tüm diğerleri gibi bir ulus oluşturuyordu; bu ulusun doğasında mevcut teokratik eğilim, bu anlayışa göre daha sonraki, Birinci Tapınak'ın yıkımına yakın dönemdeki bir gelişimin meyvesidir [...]. Ulusun başlangıcını (ilk peygamberler ve çöl kuşağı dönemleri) gerçekdışı bir antik dönem olarak tasvir eden Kitabı Mukaddes geleneği, tarihsel gerçeklik üzerinde temellenmeyen bir kurgudur. Modern araştırmacılar bunu reddetmişlerdir. Kitabı Mukaddes eleştirisinde günümüzde geçerli anlayışlara göre, babamız İbrahim, dini bir grubun başındaki tarihsel bir kişiliktir, klasik peygamberlerin reformcu hareketinin ilk lideri ve arketipidir; Tanrı'nın meleği önünde yürürken, çölde kutsal sandığın saklandığı çadırın etrafında kamp kurmuş İsrail halkının ideal tasviri daha yakın tarihli bir hayal gücünün ürünü olamaz."[77]

Baer'in meslektaşı ve yakın dostu olan tarihçi Dinur bu kesin tarihyazımsal değerlendirmeyi paylaşıyordu. Fakat Dinur, baskın bir kişiliğe sahip olduğundan, ulus icadının açıkça dayattığı at gözlüklerinin yarattığı gerilim kafasını daha az karıştırmıştı; ulus icadının baş ustası kendisiydi.

Yahudi ulusunun geçmişe dönük inşaasının temel direklerini ve iskelesini ilk kuran Graetz ise, bu temelin üzerine tuğlaları yerleştiren, tavanı oturtan ve hatta pencere ve kapıları bile kesin olarak sabitleyen Dinur oldu diyebiliriz. Bunu ikili bir süreçle yaptı: Üniversitede Yahudi tarihi profesörü olarak, Bear'la birlikte, araştırma

77. Yitzhak Baer, *Halklar Arasında İsrail* (İbranice), Kudüs, Bialik, 1955, s. 14.

alanındaki güç ilişkilerinin oluşumunda merkezi bir rol oynadı; keza, Siyonist solcu militan ve Birinci İsrail Meclisi'nde [Knesset] vekil, 1951 yılında da eğitim bakanı olan Dinur, İsrail eğitim sisteminde tarih öğretiminin altyapısının önde gelen mimarı oldu.[78]

Ukrayna'da doğan Dinur Vilnius'taki bir *yeşiva*'da[79] eğitim gördü ve tarih öğrenimine Almanya'da devam etti. Özgün tarihyazımsal eserine 1930'lu yıllarda Kudüs Üniversitesi'ne profesör olarak atanmasından önce başladı. 1918 yılında, manda koşullarındaki Filistin'e göçünden üç yıl önce, Kiev'de İbranice olarak *İsrail Tarihi*'ni yayımladı. Bu kitap, Yahudilerin tarihinin süreğen ve "organik" bir anlatısının ana hatlarını belirtmeyi sağlayan kaynak ve belgelerin toplanması ve bir araya getirilmesi şeklindeki yaşamının temel eserinin ilk cildini oluşturur.[80] Bu çalışma daha ilerde, Yahudi tarihinin "bütünü"nün çerçevesini belirlemeyi hedef edinmiş *Sürgünde İsrail* adlı zengin tarihyazımsal dizisiyle tamamlanacaktır.[81] Çok sayıdaki bu belge ve kaynak, kronolojik ve tematik bir düzene göre sunulmuş ve sınıflandırılmıştır. Bunlara genellikle özlü ama kavrayış gücü yüksek bir yorum eşlik ediyor ve İbranice okurları tarihin "organik" bir okumasına yöneltiyordu.

Bu belge derlemesi, belli açılardan, Graetz'in öncü eserinin sonuçlandırılması olarak kabul edilebilir. Graetz'in eseri, kendi döneminde Almanya'da ve hatta bütün Avrupa'da Yahudi kökenli *intelligentsia*'da egemen görüşlere karşı non-konformist bir isyan çağrısı olmuşken, Dinur'un derlemesi de, aşağı yukarı aynı dönemde çıkan Salo Baron'un denemesiyle aynı sıfatla, Yahudi geçmişin din yasasına uygun ve standartlaşmış tarihyazımı olarak kabul edilmişti. Filistin'deki İbranice okur topluluğu için hegemonik bir tarih anlatısı bile olmuştur ve bu anlatıdan her uzaklaşma –eğer kendini ifadesi edebilmişse– bundan böyle yabancı, hatta düşman olarak görülebilmekteydi. Artık ulusal-tarihsel "hakikat" yalnızca tek tek "öznel" tarihçilerin anlatılarıyla değil, "bilimsel bakımdan nesnel" ve yöntemli bir belgelemeyle derlenmiş oluyordu.

78. Bu konuda bkz. Uri Ram'ın yukarıda anılan makalesi, "Zionist historiography and the invention of modern Jewish nationhood", a.g.e. Dinur "İsrail Ödülü"nün de kurucusudur. Bu prestijli ödül hükümet tarafından verilmektedir ve kendisi de iki kez bu ödülü kazanmıştır.

79. Ortodoks Yahudilikte, istisnai kişilere Talmud ve Torah eğitimi verilen merkez. (ç.n.)

80. Ben-Zion Dinur (Dinaburg), *İsrail Tarihi* (İbranice), Kiev, İsrail'de Eğitim Yayma Cemiyeti, 1918.

81. Ben-Zion Dinur, *Sürgünde İsrail* (İbranice), Tel-Aviv, Dvir, 1926.

Belirttiğimiz gibi, Dinur *İsrail Tarihi*'nin birinci cildini Kitabı Mukaddes dönemine ayırmıştır. Kudüs Üniversitesi'nde kürsü elde ettikten sonra kitabını tümüyle yeniden gözden geçirdi, genişletti ve *İsrail Tarihi. Kendi Ülkesinde İsrail* adı altında yayımlamaya girişti.[82] 1918 baskısı ile 1938 tarihli genişletilmiş baskının birinci cildi arasındaki farklılıklara rağmen, tarihsel "doğruluk" yaratma yönündeki pozitivist stratejisi aynıydı. Dinur Kitabı Mukaddes'i "parçalara" bölüyordu. Kitabı, bütün olarak, Kitabı Mukaddes kitaplarından alınma ve başka öğelerle karıştırılmış alıntıların –Ortadoğu'da arkeolojik kazılar sırasında bulunmuş birçok yazıtsal belge, Yunan ve Romalı tarihçilerin birkaç cümlesi ve Talmud'dan alınma kısa gözlemler– incelikli bir kurgulanışıydı.

Dinur "İsrail ülkesi" ifadesini ve Vaat Edilmiş Toprak'ın genişletilmiş hudutlarının tarifini elbette açıkça kitabın başına koydu.[83] Ardından da İbranilerin girişini, Mısır'a doğru inişlerini, geri dönüşlerini, Vaat Edilmiş Topraklar'ın fethini, birleşik krallığın kuruluşunu tahayyül etti. Kitabı Mukaddes'teki bütün ayetler gönderme yaptıkları döneme dair güvenilir tanıklıklar olarak sunulmuştu. Teoloji metinden neredeyse bütünüyle kaldırılmıştı ve Kitabı Mukaddes'in neredeyse her sayfasında mevcut Tanrı kelamının yerini, aktarmış olduğumuz gibi, Kitabı Mukaddes'te bulunmayan bazı kaynakların hatırlatılması almıştı. Dinur, kutsal kitabı inanç metafiziğinden yoksun bıraktı ve onu karakteristik bir tarihsel-ulusal inanç bildirimi haline getirdi. Bundan böyle sabırsızlar Kitabı Mukaddes'i "çaprazlama" okuyabilirler, Tanrısal buyrukları es geçebilir ve yalnızca ulusal hakikatin buyruklarına sadık kalabilirlerdi.

Kısacası, bu derlemenin bize öğrettiği şey, Dinur'un, kariyerinin başlangıcında Kitabı Mukaddes öğretmiş olsa bile bunu yeterine pedagojik bir kitap olarak kabul etmemiş olduğuydu. Kitabı Mukaddes'i döneminin "bilimsel" anlayışına yeniden uyarlayarak "yeniden yazma" kararı buradan kaynaklanır. Fakat bu, Kitabı Mukaddes'in tarihselliğinden tek bir an bile kuşkuya kapıldığı

82. Ben-Zion Dinur, *Kendi Ülkesinde İsrail* (İbranice), Tel-Aviv, Dvir, 1938.

83. "İsrail Toprağı" ifadesinin çeşitli kullanımları hakkında bkz. benim kitabım *Les Mots et la Terre*, a.g.e., s. 193-208. *"Eretz Israel"* kavramı Yahudi literatüründe çağımızın ikinci yüzyılında ortaya çıktı. Yer adlarından biri olarak kullanılmıştı. Eski Ahit'te en yaygın kullanılan ad "Kenan"dır ve İkinci Tapınak dönemi boyunca da "Yahudiye" adı kullanılmıştır. Büyük Yunan coğrafyacısı Strabon şunu yazmıştır: "Arabistan hududuna kadar uzanan ve Gazze ile Anti-Lübnan Dağları arasında bulunan iç bölgeleri belirtmek için Yahudiye adından [...] yararlanılıyordu." *Géographie de Strabon*, XVI, 2, 21.

anlamına gelmez. İbrani İbrahim'in yaşamının anlatısından Siyon'a geri dönüşe dek, aktarılan her ayrıntı ve her olayla hemfikirdi. Wellhausen Okulu'nun Kitabı Mukaddes eleştirisini bütünüyle reddetti; şuna emindi ki, "ilk peygamberlerle ilgili anlatılar peygamberler dönemine tarihlenen bir yansıtma değil, önceki kuşak ve dönemlerin kalıntılarıdır."[84] En yaygın hipotezlerin tersine, ilk tarihçilerin Yunan olmadığına, Kitabı Mukaddes'in antik yazıcıları olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla, profesyonel araştırmacı olarak, şunu kesin olarak ileri sürmekte tereddüt etmedi: "Kitabı Mukaddes'in tarihyazımı genel tarihyazımına önemli bir teorik yenilik getirir ve üç öğeyi birleştirir: 1) Olguların doğruluğu. Olaylar, belirgin bir şekilde analiz etmek gereken 'Tanrı sırrı'dır; 2) Resmi arşiv ve kaynak kullanımı; 3) Olayların kavranıp açıklanmasındaki pragmatik yöntem. Dolayısıyla, modern tarihyazımının başlangıcını, haklı olarak, her şeyden çok krallık döneminin Kitabı Mukaddes tarihyazımında görürüz."[85]

Antik ve "kısmen bilimsel" bu tarihyazımı, söylemiş olduğumuz gibi, Kudüslü Siyonist tarihçi tarafından hafifçe düzeltilmiş haliyle, onun gözünde esasen Yahudi "ulusu"nun etnik, dini, toplumsal, ulusal, dilsel ve politik kökeninin özgüllüğünü bilmeye hizmet edebilir.[86] Dinur'a göre, tarihsel yazı öncelikle ulusal bir otobiyografidir, yani güdümlü bir tarihtir. Demek ki Siyonist tarihçiler tarihin, Yahudi olmayan entelektüeller arasında alışıldığı üzere "İbranilerin tarihi" ve "Yahudilerin tarihi" olarak bölünmesini derhal reddetmeliydiler ve tersine, başlangıcından günümüze dek "İsrail halkı"nın oluşumunun ve gelişiminin homojen sürekliliğini değerlendirmeliydiler.[87] "Kitabı Mukaddes tarihyazımı"nın ulusal bilincin oluşumuna en önemli katkısı, elbette ki, "İsrail toprağı"yla ilişki kurulmasıydı. Şeria (Ürdün) Nehri'nin doğusundaki Basan ve Gilad'ı elbette kapsayan geniş ülke "İsrail halkı"nın özel toprağıdır. Yahudilerin, yalnızca kendilerine ait olan toprak üzerindeki tarihsel haklarını Kitabı Mukaddes'ten daha iyi ne öğretebilir? Baer gibi, hatta daha fazla heyecanla, Dinur da, çetin "Sürgün" dönemi boyunca anavatanına geri dön-

84. Ben-Zion Dinur, *Kuşaklar Boyunca Kitabı Mukaddes* (İbranice), Kudüs, Bialik, 1977, s. 51.

85. a.g.e., s. 167.

86. Ben-Zion Dinur, "Yahudi Tarihinin Özgüllüğü", *Kuşakların Kroniği. Tarihsel Yazılar* (İbranice), Kudüs, Bialik, 1978, s. 3.

87. Dinur, "Genel Tarihyazımında İsrail Tarihinin Dönemlendirilmesi" (İbranice), a.g.e., s. 30.

meye sürekli özlem duymuş olan ulusun uzun süreli varlığı içinde "İsrail toprağı"nın merkezi konumunu kanıtlamak için Kitapların Kitabı'na defalarca başvurdu.

Kitabı Mukaddes'in ulusallaştırılması ve güvenilir bir tarih kitabına dönüştürülmesi Heinrich Graetz'in romantik atılımıyla başladı, Dubnov ve Baron tarafından "diaspora"ya özgü bir titizlikle geliştirildi, ardından antik ülkeye ideolojik sahip çıkmada edilemez bir rol oynamış olan Siyonist tarihyazımının kurucuları tarafından tamamlandı ve doruğa taşındı. Kitabı Mukaddes dilinin doğrudan gelişmiş hali olarak gördükleri modern İbranicede (ki bu yanlış bir kanıdır)[88] yazan ilk tarihçiler bundan böyle Yahudi ulusunun "uzun" belleğinin anıt-yapısının oluşumuna katkıda bulunan en meşru başrahipler olarak kabul edildiler.

Politika ve arkeoloji

Dinur'un çeşitli faaliyetleri arasında, 1950'li yıllarda İsrail hükümetinin başbakanı David Ben Gurion'un konutunda toplanan daimi Kitabı Mukaddes çevresine katılması da sayılır. Karizmatik devlet başkanı yalnızca Antik Kitap'ın İbranicesinin sadık bir okuru olmakla kalmamıştı, aynı zamanda onu zekice, ustalıklı bir politik strateji uzmanı olarak kullanmayı da biliyordu. Kutsal metnin laik-ulusal bir kitap olabileceğini, geçmişin kolektif temsillerinin merkezi dağarcığını oluşturabileceğini, yüz binlerce yeni göçmeni birleşik bir halk haline getirmeye ve genç kuşakları topraklarına bağlamaya katkıda bulunabileceği nispeten erken anlamıştı.

Kitabı Mukaddes anlatıları Ben Gurion'un gündelik politik retoriğine yapı olarak hizmet ettiler; Musa ya da Yeşu'yla içinin derinliklerinden özdeşleşiyor ve genel anlamda dürüst gözüküyordu. Tıpkı Fransız Devrimi liderlerinin Antikçağ'ın Roma senatörlerinin rollerini kendilerinin yerine getirdiğine emin olmaları gibi, Ben Gurion ve Siyonist devrimin diğer yöneticileri, üst düzey askerler ve "devlet entelektüelleri" de Kitabı Mukaddes ülkesinin fethini yeniden-gerçekleştirdiklerine ve Davud'un krallığını model alarak bir devlet kurduklarına inanıyorlardı. Çağdaş tarihin olayları onlar için ancak geçmişin paradigmatik olayları zemininde anlam buluyordu. Her iki durumda da devrimciler bütünüyle yeni bir insanın yaratıldığını hayal ettiler, fakat bu yapımın öğeleri mitsel bir geç-

88. Eski İbranice ile günümüzde İsrail'de konuşulan dil arasındaki farklılıklar hakkında bkz. Ghil'ad Zuckermann'ın önemli kitabı *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew*, Hampshire, Palgrave, Macmillan, 2004.

mişten geliyordu. Ben Gurion'un tarihsel imgeleminde yeni İsrail Üçüncü Tapınak'ın krallığıydı. Örneğin İsrail ordusu 1956 Savaşı'nda Sina'yı fethettiğinde, Şarm el-Şeyh'e vardığında, Ben Gurion galip askerlere mesihçi-tarihsel bir coşkuyla hitap etti: "İsrail'in bütün ordularının uçsuz bucaksız ortak atılımı içinde [...] Musa'nın ve İsrailoğullarının kadim ezgisini yeniden terennüm edebiliriz. Üç bin yıl önce Eilat'ı ilk İsrail limanı yapmış olan Kral Süleyman'la yeniden bağ kurdunuz siz. [...] Bin dört yüz yıl önce bağımsız bir İbrani devletini oluşturan, Tiran lakaplı Yotvata yeniden İsrail'in üçüncü krallığının parçası olacaktır."[89]

Ben Gurion'un konutunda iki haftada bir toplanan ve tartışmaları genellikle günlük basında aktarılan üst düzeydeki inceleme grubunda, uzman tarihçiler, diplomalı Kitabı Mukaddes yorumcuları ve araştırmayla ilgilenen politikacılar bir araya geliyordu. Bu çevrenin daimi üyeleri arasında, Dinur'dan başka, ünlü köktenci ve Kitabı Mukaddes yorumcusu Profesör Yehezkel Kaufman, Kitabı Mukaddes arkeologlarının en önemlilerinden Binyamin Mazar, Devlet Başkanı Yitzhak Ben Zvi, müstakbel başkan Zalman Şazar ve çok sayıda başka âlim ve önemli politikacı da bulunuyordu. Entelektüel ve politik sürtüşmelerin bu kavşağı bilimsel çalışmaya yön veriyordu. Ayrıca kamuoyu oluşturmaya da katkıda bulunmuş, kendi değer ve fikirlerini bütün eğitim sistemine yansıtmıştı. Özellikle Mısır'dan Çıkış'larında "İsrailoğulları"nın sayısı, Kenan'ın fethi dönemindeki yaşam tarzları, mağlup kralların listesi gibi konular tartışılıyordu. Bu canlı tartışmalarda en büyük ilgiyi Yeşu Kitabı'nın görüyor olması ve Nun'un oğlu Yeşu'nun bizzat ön plana çıkması bir tesadüf değildir.[90] Ben Gurion Kitabı Mukaddes üzerine halka açık konferanslara katılıyordu. Medyatik bir festival halini alan "Kitabı Mukaddes Muamması" onun eseridir. Keza, öngörülmemiş keşifleri yok sayma eğiliminde olsa da, arkeolojik kazılara duyulan hayranlığı da teşvik etmişti.

Politik bir yöneticinin tarihyazımı tartışmalarına bunca vakit ayırması, hem de bu kadar aktif biçimde katılımı, modern tarihte istisnai bir durumdur. Belki de Siyonist ideolojinin oluşumunda Kitabı Mukaddes "mit-tarihi"nin önemini kanıtlamaktadır. Örneğin Ben Gurion'un makaleler derlemesi olan *Kitabı Mukaddes*

89. Ben Gurion'un telgrafı 7 kasım 1956 tarihli *Davar* günlük gazetesinde yayımlandı. Akt.A. Israeli (A. Orr ve M. Maşover), *Barış, Barış ve Barış Yok* (İbranice), Kudüs, Bokhan, 1961, s. 216-217.

90. Bu çevre hakkında bkz. Michael Keren, *Ben Gourion andThe Intellectuals. Power, Knowledge and Charisma*, Dekalb, Northern Illinois University Press, s. 100-117.

Okumaları'na bakarsak, manipüle edici politik pragmatizm ile antik "hakikat"e dürüstçe iman arasında gidip gelen bu ruh hali karşısında şaşkınlık duyarız.[91] Ben Gurion Kitapların Kitabı'nın Yahudi halkının nüfus cüzdanı ve "İsrail toprağı" üzerindeki vesayetinin kanıtı olduğunu her vesileyle duyuruyordu. Onun tarih anlayışı basit ve açık seçikti:

"Halkımız diasporaya doğru yola çıkarken Kitabı Mukaddes'in filizlendiği topraktan söküldü, içinde geliştiği politik ve manevi gerçeklik çerçevesinin dışına çıkarıldı [...]. Sürgündeki halkımızın imgesi, tıpkı Kitabı Mukaddes'inki gibi çarpıtıldı, deforme edildi. Hıristiyan Kitabı Mukaddes araştırmacıları, Hıristiyan ve Antisemitik taraflılıkları içinde, Kitabı Mukaddes'i Hıristiyanlığın basamağı yaptılar. Kitabı Mukaddes çevresinden ve onun maddi manevi ikliminden çıkarılıp alınmış Yahudi yorumcular da Kitapların Kitabı'nı hak ettiği gibi anlayamıyorlardı. Yalnızca şu an, kendi ülkemizde yeniden özgür olduğumuz an Kutsal Kitap'ı çevreleyen havayı yeniden soluyoruz. Bana kalırsa, tarihsel ve coğrafi düzlemde olduğu kadar dini ve kültürel düzlemde de onun özünü ve güvenilirliğini kavrama vakti geldi."[92]

Ben Gurion'un gözde Kitabı Mukaddes tarihçisi Yehezkel Kaufmann'dı. Kaufmann Kitabı Mukaddes'teki aşağı yukarı bütün "olgu"ların akla yatkın olduğuna inanıyor ve Yahudi tektanrıcılığının gelişiminde kökenleri çok eskiye uzanan tek bir süreç görüyordu. Mitoloji alanında ise başbakan özellikle ulusal tarihyazımının baş mimarı Dinur'a dayanıyordu. Jost'un ya da Wellhausen'in tersine, bu iki âlim, bilindiği gibi, İbrani İbrahim'in ya da Nun'un oğlu Yeşu'nun soluduğu havanın aynısını soluyorlardı.[93]

Ömrü boyunca ketlenmiş bir entelektüel olan politikacı Ben Gurion, aynı zamanda kişisel bir Kitabı Mukaddes yorumuna da kalkıştı. Örneğin tek bir Tanrı'ya inanan İbranilerin İbrahim'in gelişinde zaten uzun süredir Kenan'da bulunduklarını ve bu nedenle ulusun atasının onların ülkesine göç etmiş olduğunu ileri sürdü.[94] Bu durumda ulusal tarih Siyonist tarihçilerin ileri sürdüğünden

91. David Ben Gurion, *Kitabı Mukaddes Okumaları* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved, 1969.

92. a.g.e., s. 48.

93. Bkz. "Eski Ahit üzerine araştırmada bir Kopernik devrimi başlatan" Kaufmann ile "Kitabı Mukaddes'i parçalara indirgeyen" Wellhausen arasındaki karşılaştırma, a.g.e., s. 95-96. Kaufmann'ın Kitabı Mukaddes'in kronolojisini reddederken, tarihsel sahiciliğini ateşli biçimde savunma tarzı hakkında bkz. Yehezkel Kaufmann, *Ülkenin Fethi Hakkında Kitabı Mukaddes Anlatısı* (İbranice), Kudüs, Bialik, 1955.

94. Ben Gurion, *Kitabı Mukaddes Okumaları*, a.g.e., s. 60-61.

çok daha eski oluyordu. Hatta bu vatansever İbranilerin asla Mısır'a gitmediklerini ve ülkelerini asla terk etmediklerini, göçün tek bir ailenin işi olduğunu bile ileri sürdü. Böylece, Mısır'dan Çıkış tartışmasız bir tarihsel olguyken, vatan toprağına sahip çıkmadaki süreklilik korunmuş oldu; dolayısıyla bu halkın –maazallah!– yabancı bir toprakta doğduğunu ve şekillendiğini varsaymak doğru olmaz! Ben Gurion "makul" sorular da sordu: İbraniler firavunlar ülkesinde dört yüz otuz yıl sürgün kalırken kendi dillerini korumayı nasıl başardılar? Ya da: Musa'nın ve Yeşu'nun idaresi altında tek bir halk oluşturduktan sonra, aniden ayrı kabilelere niçin bölündüler? Onun getirdiği cevaplar daima kesin bir ulusal üslupta kalıyordu. Aslında onun tutumu resmi tarihyazımıyla uyum içindeydi ve bu tarihyazımının ışığında oluşmuştu:

"Kitabı Mukaddes sözleri ile dış kaynaklar [arkeolojik ya da yazıtsal keşifler] arasında bir çelişki gördüğümde, yabancı kaynağın yorumunu ille de kabullenmek zorunda değilim. Bu yabancı kaynak yanlış olamaz mı ya da olguları karartıyor olamaz mı? Ben, saf bilimsel düzlemde, Kitabı Mukaddes'in tanıklığını kabul etmekte yetkiliyim; dışsal kaynak bu tanıklığa karşı dursa bile, bu kaynakta iç çelişki bulunduğu ya da hatalı olduğu bütünüyle kesin olmasa bile bunu kabul ederim."[95]

Bu "bilimsel" ve laik yaklaşıma rağmen Ben Gurion ihtiyaç duyduğunda Tanrısal buyruklara da başvurdu. "Yahudi tarihinde belirleyici anlamı olan olay, İbrahim ile Saray'ın soyuna Kenan Ülkesi'nin vaat edilmesidir."[96] Tanrısal vaat hakkında Kitabı Mukaddes yazarlarının bu ezici ve kesin tanıklığını hiçbir dışsal kaynağın yalanlayamadığını ileri sürmekte herkes hemfikirdir. Tarihçilerin desteğini alan, mesih mizaçlı bu entelektüel yönetici böylece bütün bir ulusal kültürü şekillendirdi.

İsrail devletinin ilk yıllarında, "kitap-halk-toprak" şeklindeki kutsal üçleme tapınması entelektüel seçkinler tarafından geliştirildi ve Kitabı Mukaddes ulusal imgelemi hazırlayan merkezi bir ikon oldu. Memurlar genellikle Kitabı Mukaddes'teki adlardan alınma bir soyadıyla kendi adlarını değiştirmek zorunda kaldılar; daha eski seçkinlerle özdeşleşmeye ve yakınlaşmaya mümkün olduğunca çabalayan halkın geri kalanı da aynısını gönüllü olarak ve coşkuyla yaptı. Anne babanın "diasporaya özgü" aile adları sonsuza dek silindi ve çocuklar muhteşem ve muzaffer Kitabı

95. a.g.e., s. 87.

96. a.g.e.,s. 98. Eski başbakanın, "İsmail'in soyundan gelenler"le genetik bir karışıklığı açıkça önlemek için Saray'ı İbrahim'in dölüne bağladığını belirtmek gerekir.

Mukaddes kahramanlarının ender bulunan adlarını benimsediler. İbranileştirme yalnızca insanlarla sınırlı kalmadı; yeni kurulan yerleşimlerin hemen hemen hepsi eski bir İbrani ismi aldı. Bunun nedeni öncelikle yerel Arap adını sonsuza dek silmekti; ikinci olarak da, devletin kurulmasıyla mutlak anlamda son bulan uzun "Sürgün" döneminin üzerinden zihinsel olarak atlayabilmeye katkıda bulunmak. Bununla birlikte, eğitim kurumlarına Kitabı Mukaddes hayranlığını dayatanın yeni devlet aygıtı olmadığını saptamak gerek. Devletin kurulmasından önceki eğitim sistemi, keza henüz genç olan edebiyat, Kitabı Mukaddes'i, milliyetçi tüketicilerinin geçmiş bilincinin şekillendiği merkezi soykütüğün odağı haline çok uzun zaman önce zaten getirmişti.

Öğretmenleri, yazarları, gazetecileri ve şairleri içeren geniş *intelligentsia* tabakası, Yahudi tarihinin "sahici" niteliğini ve şu anki ideolojinin oluşumundaki değerini kavramakta "yüksek" üniversiteyi geride bıraktı. XX. yüzyıl başından itibaren kolonizasyonun genişlemesi ve İbranice ilkokulların açılmasıyla birlikte, Kitabı Mukaddes, dil ve edebiyat derslerinin ayrılmaz bir parçası olarak değil, bağımsız bir konu olarak öğretilen bir eğitim kitabı oldu (bu etkili eğitim yöntemi, bilindiği gibi, günümüzde hâlâ mevcuttur ve İsrail'in politik kültüründe asla tartışma konusu edilmemiştir). Göçmen öğretmenler ve Filistin'e geri dönüşlerinden sonra öğretmen olanlar, Kitabı Mukaddes'in kolektif geçmişin öğrenilmesinde standartlaştırılmış bir metne dönüşümünün yararını anlamak için akademideki ve hükümetteki seçkinleri beklememişlerdi.[97] Graetz'i, Dubnov ve Yavetz'i bütünüyle okumuşlardı ve ulusal kimliğin oluşumunda Kitabı Mukaddes'in yeteneği dahilinde olan ikili işlevi kusursuzca analiz etmişlerdi: Bütün dünyaya dağılmış, çeşitli dinsel toplulukların varlığını birleştirecek "etnik" bir çıkış noktasının yaratılması ile toprak üzerinde mülkiyet hakkı konusunda kendini ikna etme.[98]

Eğitim sisteminde sağlam bir şekilde yerleşmeye başlayan "İbranileştirme", popüler kahramanlık ile bir krallık sisteminin kibirli eski modeli etrafında somutlaşıyordu. Davud ile Süleyman'ın güçlü krallıkları, aynı ölçüde önemli kabul edilen Hasmon

97. Okullarda Kitabı Mukaddes bilincinin oluşturulması konusunda bkz. Şlomo Dov Goittein, *Kitabı Mukaddes'in Özü. Sorunları ve Yolları* (İbranice), Tel-Aviv, Yavne, 1957, s. 240-253.

98. Eski Ahit tarihi ve Siyonist kolonizasyonun başlangıcındaki öğretisi hakkında David Şaşar'ın kusursuz doktora çalışmasına gönderme yapılabilir: *Eretz Israel'de İbranice Ulusal Tarih Eğitiminde Eğilimler ve İşleyişler*, 1882-1918 (İbranice), Kudüs, İbrani Üniversitesi, 2001.

Krallığı'yla popülerlikte yarışıyordu. Öğretmenler öğrencilerini kendi zayıf babalarına ve büyük babalarına benzesinler diye değil, verimli hayal dünyalarında fatih Yeşu'nun, kahraman yargıçların ya da bilindiği gibi aynı zamanda askeri lider de olan "İsrail kralları" Şaul ile Davud'un yönlendirdiği, toprağa kök salmış bu İbrani köylülerine ve savaşçılarına benzesinler diye eğitiyorlardı. Yerel aidiyet duygusu birçok aygıtın birlikte kullanımıyla aşılanmıştı: Yeni tarih kitapları, yurttaşlık bilgisi dersleri, soyut dersleri somut manzaralarla tamamlayan yorucu geziler ve daha önce belirttiğimiz gibi, ayrı ve laik bir Kitabı Mukaddes dersi. Devletin kuruluşuyla birlikte bu pedagojik uygulamalar devletin eğitim sisteminin bütün branşlarında temel norm halini aldı.

Birinci kuşak *sabra*'nın ideolojisinin oluşumunda antik tarihin kullanımının sonuçlarına dair bir fikir edinebilmek için, Moşe Dayan'ın *Kitabı Mukaddes'le Birlikte Yaşamak* kitabını okumak gerekir. Yeni topluluğun belli başlı kahramanlarından birinin kaleme aldığı bu deneme, kolonileştirici bir topluluğun politik hedefleriyle kusursuz bir uyum içindeki uydurulmuş ulusal bir hayalin telkin edilme tarzına örnektir. Şu cümlelerle başlar: "Ben küçük bir çocukken Kitabı Mukaddes'teki anlatıları keşfettim. Öğretmenim Meşulam Halevi halkımızın ilk dönemlerini anlatan kitabı öğretip yorumlamakla yetinmiyor, açıklıyor ve bize aşılıyordu. Üç dört bin yıl önce var olmuş şeyler sanki bizim içimizde ve gözlerimizin önünde cereyan ediyor gibiydi. Etrafımızdaki gerçeklik hayal gücümüzün zamanı aşmasına ve o kadim günlere, atalarımıza ve halkımızın kahramanlarına geri dönmesine yardım ediyordu. İçinde yaşadığımız vadi, Yizreel Vadisi, etrafımızdaki dağlar ve ırmaklar, Karmel ve Gilboa dağları, Kişon ve Şeria ırmakları, bütün bunlar daha Kitabı Mukaddes döneminde mevcuttu."[99]

Bu girişten sonra eski genelkurmay başkanı ve savunma bakanı, İbrahim, İshak ve Yakub'un başlarından geçenleri kendi dilinde tarif etmeye geçer; bunların arasına da kendi çocukluğundan ve yeniyetmeliğinden anılar katar. İki dönemin maceraları sıkı sıkıya iç içedir; bir an öyle gelir ki tek bir ezeli-ebedi zamandan başkası yoktur ve tarihsel boyut da bunun içinde erimiştir. Mısır'dan Çıkış'ın ve Sina Çölü'nde yürüyüşün anlatısı, 1956 tarihindeki modern savaşın içinde erir. Kenan'ın fethi duygulandırıcı biçimde tasvir edilir ve doğallığında, 1948 çatışmasına, dahası 1967 yılında Batı Şeria'nın ele geçirilmesine karışır. İsrail'in Arap

99. Moşe Dayan, *Kitabı Mukaddes'le Birlikte Yaşamak* (İbranice), Kudüs, Idanim, 1978, s. 15.

ülkelerine karşı bütün seferleri küçük Davud'un dev Goliath üzerindeki zaferini simgeler.[100] Kitabı Mukaddes modern dönemdeki mevcudiyeti ve kolonizasyonu en üst düzeyde aklar ve her mücadele antik bir eylemin yankısıdır. Eser, yazarının güçlü Davud krallığıyla özdeşleşme ve Şeria Nehri'nden denize ve çölden Hermon Dağı'na uzanan "tek bir İsrail toprağı" üzerinde yaşama yönündeki gizlenmeyen arzusuyla sona erer.

Bütün kitap boyunca, görsel Hıristiyan kültüründen ödünç alınma Kitabı Mukaddes sahnelerinin yanında, kadim "Yahudi" toprağının gösterişli görüntüleriyle de karşılaşılır. Arkeolojik nesnelerin fotoğraflarını gözlemlemek de mümkündür. Çoğu zaman yazar bunları gururla elleri arasında tutmaktadır. Dayan, ömrü boyunca kendisine eşlik etmiş olan, geçmişin kutsal kalıntılarını edinme yönündeki engin arzusunu gizlemez ve okur bir yığın antik eşyanın istilası altındaki modern askeri şefin özel bahçesinin fotoğraflarıyla karşılaşır. Evi yıllar içerisinde Kitabı Mukaddes'e özgü bir tür minyatür "İsrail toprağı" olmuştur ve sahip olduğu çok sayıda değerli nesne –ki bunların bir bölümü basitçe çalıntıdır– bu cüretkâr kolon evladının Vaat Edilmiş Toprak üzerindeki mülkiyet duygusunu gayet iyi ifade etmektedir. Moşe Dayan, bilindiği gibi, doymak bilmez bir koleksiyoncuydu ve Ben Gurion kendi mütevazı konutunda bir Kitabı Mukaddes inceleme çevresi düzenleme imkânı bulabilmişken, Dayan kendi geniş konutunu kişisel bir Kitabı Mukaddes müzesine dönüştürmüştü. Devletin yaşlanan kurucusu etrafına entelektüelleri toplarken, fakat genç manevi müridi oyma taşlar, çömlekler ve heykelcikler koleksiyonu yapmayı tercih ediyordu. Her ikisi de kendi temel tarihsel eylemlerini soylulaştıran ve haklı gösteren Kitabı Mukaddes mitolojisinden birer haleyle çevriliydi.[101]

Dayan hep bir amatör arkeolog kalmıştır. Buna karşılık, Ben Gurion'un yakınları arasındaki bir başka genelkurmay başkanı Vaat Edilmiş Toprak'ta kazı yapmayı mesleği ve misyonu haline getirdi. Yigael Yadin İsrail'de arkeolojinin yönlendirilmesinde önemli bir rol oynadı ve Hazor, Megiddo, Massada gibi en prestijli kazı alanlarındaki çalışmaları yönetti. Arkeolog olarak, Eski Ahit'in temellerini sağlamlaştırmak ve böylelikle Yeni Ahit'e dayanak sağlamak amacıyla XIX. yüzyıl sonundan itibaren Kutsal

100. a.g.e., s. 163.

101. Dayan'ın arkeoloji aşkı Yahudiye kalıntılarıyla sınırlıydı. Buna karşılık, antik camileri, XI. yüzyıla ait olanlarını bile sistematik olarak yıkıma tabi tutuyordu. Bkz. Meron Raoport'un makalesi, "Camilerin Yıkım Operasyonu" (İbranice), *Haaretz*, 6 temmuz 2007.

Topraklar'a gelmiş olan bütün Hıristiyan araştırmacıların doğrudan mirasçısı oldu. Başlangıç aşamasındaki yerel arkeolojiyi Kitabı Mukaddes araştırmasının ilave bir dalına dönüştüren şey onların dini motivasyonlarıydı.[102] İçlerinden en ünlüsü Amerikalı William F. Albright'tı. Bir din adamının oğlu olan Albright kazılarına 1920'li yıllarda başladı ve o zamandan beri de Kitabı Mukaddes anlatısının güvenilirliği tezini savunmaya devam etti. Böylece, ardından gelen İsrailli arkeologların hepsinin araştırmalarına özgül bir yönelimin ve perspektifin damgasını vurmuş oldu.

Ünlü ve özlü kitabı *The Archaeology of Palestine*'nde Albright, örneğin İbrahim'in Kenan'a göçüyle ilgili varsayımsal bir tarih öneriyordu: MÖ XX. ya da XIX. yüzyıl. Keza, Yakub'un Mısır'a inişi de hiç kem küm etmeden MÖ XVIII. ya da XVII. yüzyıl olarak belirlendi.[103] Megiddo'da bulunan eski revaklar ve ahırlar, Amerikalı arkeoloğa göre, Kral Süleyman dönemine tarihleniyordu ve dolayısıyla mantıksal olarak şu sonuca varmıştı: "Süleyman dönemi elbette ki Filistin tarihindeki maddi uygarlığın en gelişmiş dönemlerinden biri oldu. Uzun bir sessizlikten sonra arkeoloji sonuçta Kitabı Mukaddes geleneğini kesin bir biçimde onayladı."[104] Kitabı Mukaddes'in dünyasına dair temel kitabının ikinci baskısının yayımlanması sırasında Albright, yöredeki öğrencisi olan Yigael Yadin'den kendi kalemiyle birkaç bölüm eklemesini isteyince İsrailli büyük arkeolog bunu seve seve kabul etti. Bu özel ilavede, özellikle Hazor kazılarının sonuçlarını yayımladı. Ona göre bu kazılar, "Hazor'un büyük şehir statüsüne ancak Süleyman döneminde kavuştuğunu" kanıtlıyordu.[105] Şehir uyuşukluğundan kurtulmuştu, çünkü gayretli araştırmacıya göre, vaktiyle Nun'un oğlu Yeşu tarafından yerle bir edilmişti.

1950-1960 yıllarında gerçekleştirdiği kazılar sırasında Yadin, tıpkı Albright gibi, yalnızca metne denk düşen kalıntıları gün yüzüne çıkardı. Çömlekler, silahlar, binalar, sanat eserleri ve mezarlar "ilk peygamberler dönemi"nin, "Mısır'dan Çıkış"ın, "Kenan'ın fethi"nin,

102. Werner Keller'in *La Bible arrachée aux sables* (Paris, Perrin, 2005) kitabı arkeoloji, Kitabı Mukaddes ve Hıristiyanlık arasındaki sıkı bağın popülerleşmesine bir örnek sunar. Kitap 1955 yılında İbranice olarak yayımlandı (Tel-Aviv, Edebiyat Defterleri), fakat Almanca baskıda yer alan İsa Mesih'le ilgili bölüm İbranicede atlanmıştır.

103. William F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, 1949, s. 92.

104. a.g.e., s. 136.

105. William F. Albright, *Eretz Israel'in Arkeolojisi* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved, 1965, s. 239.

"İsrail kabilelerinin toprak hudutları"nın muhteşem kanıtları olarak getirildi. Yadin'in meslektaşı, İbrani Üniversitesi'nin müstakbel başkanı ve İsrail Ödülü sahibi Profesör Binyamin Mazar, Tel-Aviv Üniversitesi'nden meslektaşı ve rakibi Profesör Yohanan Aharoni'yle birlikte, bu zengin mozaik yığınını bolca ilave kanıtla tamamladı. Kamuoyunun bağrında, egemen tarihyazımı söylemiyle uyum içerisinde bir geçmiş imgesi yaratıldı. Geçmişin "maddi" bilimi, "yazılı" bilimi kesin olarak güçlendiriyordu ve farklı kazı alanları "dirilmiş" ulusun ibadet yerleri oldu. Bununla birlikte, orada burada çelişkiler görüldü, keşfedilen malzemelerin bir bölümü kutsal metne hiç aldırmadan tezat oluşturuyordu. Fakat arkeologlar, alışkın oldukları gibi, sorunları incelikli bir argümantasyonla çözümlediler, aykırı görüşteki kalıntıları kendi arzularına göre konuşturdular ve bunları Kitabı Mukaddes'in sesine uydurarak uyumlu bir güvenilirlik kazandırdılar.[106] Kutsal metinler genellikle belirleyiciydi, çünkü bunlar bütün arkeolojik şantiyenin çıkış noktasını ve "varlık" nedenini oluşturuyordu. "Kenan"daki, "Yahudiye" ve "Filistin"deki yaşamın "Yahudi olmayan" uzun dönemlerinin bu arkeologları neredeyse hiç ilgilendirmediğini belirtelim.[107]

İsrail'deki en önemli arkeologlardan biri olan Profesör Aharoni 1964 yılında popüler eseri *Kitabı Mukaddes Dönemi Atlası*'nı yayımladı. Atlas bütün bir öğrenci kuşağı için antik coğrafi mekânları ve belli başlı Kitabı Mukaddes kişilerinin gezip dolaştığı yerleri kesin olarak belirlemiş oldu.[108] İbrahim'in serüvenleri, Yakub'un maceraları, Mısır'dan Çıkış, Kenan ülkesine ispiyon akını, kutsal yasa sandığının gittiği yerler, Şaul'un dişi eşeklerinin aranması, Davud'un sürülerinin güzergâhı ve Süleyman krallığının ticaret yolları, Kitabı Mukaddes'le alakası olmayan arkeolojik bulgularla kusursuz bir uyum içerisine girerek etkileyici bir kronolojik ve görsel süreklilik yaratıyordu. Aharoni'nin atlası bir anlamda Dinur'un eski kitabının coğrafi paraleliydi, fakat doğrusu, çok daha etkiliydi: Gerçekten de ayrıntılı bir coğrafi şemadan daha "pozitivist" ve güven verici bir şey olamaz. Haritanın somut niteliği

106. Bkz. örneğin Binyamin Mazar'ın *Kenan ve İsrail. Tarihsel Araştırmalar* (İbranice) (Kudüs, Bialik, 1974, s. 93-120) kitabındaki "Mısır'dan Çıkış ve Ülkenin Fethi" makalesi; Yohanan Aharoni'nin sonuncu kitabı *Eretz Israel Arkeolojisi*'nin (İbranice) (Kudüs, Şikmona, 1978, özellikle s. 169-170) "Birleşik Krallık" bölümü. İsrail arkeolojisi hakkında bkz. Nadia Abu El-Haj'ın ilginç denemesi, *Fact on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

107. Bu konuda bkz. Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel*, Londra, Routledge, 1996, s. 1-10.

108. Yohanan Aharoni, *Kitabı Mukaddes Dönemi Atlası* (İbranice), Kudüs, Carta, 1964.

ikna ediciydi ve yalnızca kelimelerin esiri olmaya mahkûm olan tarihçilerin ve araştırmacıların sözel soyutlamasına başarılı bir ilave olmuştu. Kitap çıkarken İsrail devletinin sınırlı hudutları elbette ki atlasta belirtilenler değildi; atlasta güçlü Davud ile Süleyman'ın krallığının hudutları görülüyordu, bir de diğer İsrail kahramanlarının seferlerinde vardığı hudutlar belirtilmişti. Aharoni'nin, müstakbel İsrail hükümetlerine antik vatanın bir karış toprağını bile asla terk etmemeyi buyuran 1967 tarihli milliyetçi dilekçe "Bütün İsrail Toprağı"nı ilk imzalayanlardan olması şaşırtıcı değildir.

Toprak isyan ediyor

1967 Savaşı İsrail'in arkeolojik araştırmalarına yeni perspektifler açtı. İsrailli araştırmacılar o zamana dek kazılarını Yeşil Hat'tın hudutlarıyla sınırlandırmışlardı. Batı Şeria'nın ele geçirilmesi onlara Kitabı Mukaddes'teki Yahudiye toprağının ve elbette Kudüs bölgesinin kalbinde yeni alanlar ve iskân edilmiş yeni dağlar sağladı. Uluslararası yasaya göre İsrailli arkeologların fethedilen topraklarda kazı yürütme ve bulunan antik nesnelere sahip çıkma hakkı yoktu fakat söz konusu olan "kadim vatan" olunca buna karşı koymaya kim cesaret edebilirdi?

Başlangıçta, savaş galiplerinin sevinci arkeologların neşesine karıştı. İsrail *intelligentsia*'sının önemli bir bölümü büyük "İsrail toprağı" tatlı hayaline kapıldı. Kadim ulusu tarihsel vatana kesin olarak bağlayabilecekleri, böylece metnin mutlak meşruluğunun kanıtlanacağı vaktin geldiğini hissedenler arasında çok sayıda arkeolog da bulunuyordu. Fakat Aharoni ile meslektaşlarının yaratıcı sevinci araştırmalar ilerledikçe yavaş yavaş azaldı. Gerçekten de, İsrail devletinin toprakları üzerindeki birçok antik alandaki kazıların ardından zaten ortaya çıkmış olan bazı kaygıları doğrulayan giderek daha çok kalıntı Kudüs yakınlarındaki Menaşe ve Efraim dağlarında, keza Yahudiye dağlarında bulundu. 1948-1967 arasında ulusal bir ideolojik bağlanmanın körce hizmetindeki bir aygıt olan Kitabı Mukaddes dönemi arkeolojisi tereddüt ve rahatsızlık işaretleri göstermeye başlıyordu. İlk keşiflerin daha geniş bir kitleye gerçekten açıklanması ve hegemonik araştırma konsensüsünden sapma sürecinin işlemesi için yirmi yılı aşkın süre gerekti. Bunun olabilmesi için hem geçmiş üzerine araştırma yöntemlerinde hem de İsrail ulusal atmosferinde bazı gelişmeler meydana gelmeliydi.

1960'lı yıllarda, daha çok da 1970'li yıllarda tarih incelemeleri

alanına müdahale eden önemli dönüşümler bütün dünyadaki arkeologların çalışmasına da yansıdı ve sonunda İsraillileri bile etkiledi. Klasik politik tarihyazımının gerilemesi ve toplumsal, ardından da antropolojik tarih araştırmasının yükselişi, çok sayıda arkeoloğun bakışlarını, gündelik ve maddi yaşam, antik çalışma dünyası, beslenme ve ölü gömme tarzları ve diğer temel kültürel uygulamalar gibi uzak geçmişin başka kültürel katmanlarına yöneltmesine yol açtı. Annales Okulu'nun "uzun süre" anlayışı kazı çalışmalarına gayet uygun düşüyordu ve araştırmacılar uzun vadeli tarihsel süreçlerle ilgilenen bu yaklaşımı belirgin bir coşkuyla benimsediler.

Bu tarihsel dönemecin etkileri, sonunda İsrail Üniversitesi'ne de ulaştı. Kitabı Mukaddes arkeolojisi esasen "olaya dayalı" ve politik olduğundan, hegemonik statüsünü giderek yitirmeye başladı. Genç arkeologlar bu anlayıştan ayrılmaya ve başka antik ufuklara doğru uzaklaşabilmek için ihtiyatla etrafından geçmeye koyuldular. Başka araştırmacılar ise çözümlenmemiş çelişkilerle tekrar tekrar karşı karşıya geliyorlardı. Ancak 1987 İntifadası'nın patlak vermesinden ve İsrail'in kamusal sahnesinde daha açık eleştirel görüşlerin ortaya çıkmasından sonra araştırmacılar da kendi seslerini, o ana dek ulusal Kutsal Toprak'la gırtlaklarına kadar dolmuş olduklarından oldukça kısık da olsa duyurmaya yöneldiler.

Öncelikle "ilk peygamberler dönemi"nin tarihsel temsili tartışma konusu edildi. "Etnik Antikçağ" gerekçesiyle Dubnov'un, Baron'un ve bütün Siyonist tarihçilerin pek sevdiği bu dönem artık giderek daha sık sorgulanır oluyordu. İbrahim, Kitabı Mukaddes kronolojisinin ima ettiği gibi, MÖ XIX. ya da XX. yüzyıla doğru mu Kenan'a göç etmişti? Siyonist tarihçiler o zamana dek Kitabı Mukaddes'in İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un mucizevi uzun yaşamları konusunda biraz abarttığını varsaymışlardı. Fakat "Yahudi halkının atası"nın göçündeki önemli olay, bilindiği gibi, soyunun Kenan'da gelişmesinin teşvik edileceği yönünde ona yapılmış vaatti. İsrail'e ilk "çıkış"ın tarihsel çekirdeğini koruma yönündeki içkin eğilim buradan kaynaklanıyordu.

1960'lı yılların sonundan itibaren, ulusal arkeolojinin babalarından biri olan Mazar kaygı verici bir sorunla karşı karşıya kaldı. İlk peygamberlerin anlatıları Filistinlilere, Aramilere ve çok sayıda deveye imada bulunur. Bununla birlikte, bütün arkeolojik ve yazıtsal tanıklıklar Filistinlilerin bölgede MÖ XII. yüzyıldan önce ortaya çıkmadıkları konusunda hemfikirdi. Tekvin'de göz ardı edi-

lemeyecek bir rol oynayan Aramiler ise Ortadoğu'da bulunan bütün yazılı belgelerde ancak XI. yüzyılın başından itibaren zikredilmektedirler ve onların varlığı ancak IX. yüzyıldan itibaren anlam taşır. Develere gelince bunlar da önemli bir sorun oluşturuyordu. Evcil hayvan olarak bölgede ortaya çıkışları MÖ birinci bin yılın başına uzanıyordu ve ticarette koşum hayvanı olmaları ise MÖ VIII. yüzyıldan itibarendir. Kitabı Mukaddes'in tarihsel özünü korumaya çalışan Mazar onun kronolojisini feda etmek ve ilk peygamberlerin anlatılarını daha geç bir döneme "taşımak" zorunda kaldı; "genel olarak yargıçlar dönemi sonuna ve krallığın başlangıcına denk düşüyor gibiler" sonucuna vardı.[109]

İsrailli olmayan başka araştırmacılar, başlarında cesur Amerikalı Thomas Thompson olmak üzere, şaşırtan bu tarihlemedeki mantık eksikliğini, tıpkı Albright'ın ve öğrencilerinin önceki tarihlemesinin yeterince güvenilir olmaması gibi, çok çabuk fark ettiler.[110] Bunun yerine, ilk peygamberlerin anlatılarının bütününü parlak teologların geç dönem edebi buluşları derlemesi olarak kabul etmeyi önerdiler. Gerçekten de, ayrıntıların, referansların ve –komşu kabile ve kavimlere ait– ad bolluğu, zaman içinde "düzeltilmiş" ve yeniden-üretilmiş muğlak bir popüler mitle değil, yüzyıllar sonra ortaya çıkmış, ne yaptığının farkında bir ideolojik yazıyla karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Tekvin'de geçen birçok ad aslında MÖ VII., hatta VI. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Yazarlar, bilindiği gibi, MÖ XX. yüzyılda İsrail'in varsayılan ilk "yükselişi"nden çok sonra ortaya çıkmış olan Asur ve Babil krallıkları hakkında kusursuz bir bilgi sahibidirler.

Eski Ahit yazarları hayali "atalar"ının yerel olmayan, farklı kökenlerine vurgu yapmak istiyorlardı. Onlar kendi ulusal topraklarında kök salan ve bu toprağın doğrudan ürünü olduğuna emin olan modern vatandaşlara hiç benzemiyorlardı. Onlar için, bir toprağın "ulusal" mülkiyetindense, kültürel soy çok daha yaşamsaldı. Bu nedenle, "ulus"un saygın atası Mezopotamya'daki vatanı Ur Kassdim'den ayrıldı (böyle yazılmıştır). Sünnetli oğlu İshak ergenlik çağına geldiğinde, elbette yerel pagan bir Kenanlı genç kadınla evlenemezdi. Bunun üzerine özel bir elçi gönderilerek Nahor'dan "kaşer" bir gelin getirmesi istendi. Bu şehir elbette Hebron'dan daha tektanrıcı değildi fakat MÖ VI. ya da V. yüzyılın Babil dünyasında Kenan'ın ilk peygamberlerinin küçük şehrinden daha uygar

109. Mazar, *Kenan ve İsrail*, a.g.e., s. 136.

110. Bkz. Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for The historical Abraham*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, s. 4-9.

kabul ediliyordu. Ur bilinen ve prestijli bir kültürel kavşaktı; Antikçağ'ın New York'u değilse de en azından Paris'iydi. Kaldeliler IX. yüzyıldan itibaren buraya geldiler. MÖ VI. yüzyıldan itibaren ancak Kalde Kralı Nabonidus burayı saygın bir dini merkez yaptı. Kim oldukları bilinmeyen yazarlar da ve muhtemelen çok geç dönemde, tesadüfen bu aynı yerden mi gelmişlerdi?

Ünlü bir kültürel odağa bağlanma teşebbüsü, aynı zamanda, tartışma konusu edilmeye başlanan ikinci önemli mit olan Mısır'dan Çıkış anlatısında da yankı bulur. Bu mitin dayanıksızlığı uzun zamandır dillerdeydi, fakat Yahudi kimliğinin özünün tarifinde Mısır'dan Çıkış'ın önemi –kültüründe Paskalya Bayramı'nın yerinden söz bile etmiyoruz!– bu hassas soruna temas etmeyi şiddetle reddetmenin kökeninde yatmaktadır. XIII. yüzyıl sonundaki Merenptah Dikilitaşı konusunda Dubnov'un karşılaştığı güçlüklerden yukarda söz ettik. Firavun döneminin bu yazıtına göre, fethedilen diğer şehirler ve kabileler arasındaki İsrail'in kökü kazınmıştı ve "soyu kurumuştu." Belki de yalnızca firavunun kibirlenmesi olan bu açıklama, Mısır tahakkümü altında Kenan'daki başka grupların yanında İsrail adında küçük bir kültürel varlığın olduğunu kanıtlamaktadır.[111]

Kenan, "Mısır'dan Çıkış"ın varsayıldığı dönem olan MÖ XIII. yüzyılda hâlâ mutlak erk sahibi olan firavunların denetimi altındaydı. Demek ki Musa Mısır'ın özgürleşmiş kölelerini Mısır'a götürmüştü. Eğer Kitabı Mukaddes'e bağlı kalırsak, kırk yıl boyunca çölde altı yüz bin savaşçıya, yani yaklaşık olarak üç milyon kişiye rehberlik etmişti. Bu kapsamda bir halkın kendi ikamet yerini terk edip bunca uzun süre çölde gezinmesinin bütünüyle imkânsız olması bir yana, böyle bir olayın yazıtsal ya da arkeolojik herhangi bir izi olmaması da imkânsızdı. Mısır Krallığı'nda her olayı büyük bir kesinlikle kaydetmek âdettendi; bizler imparatorluktaki politik ve askeri yaşam üzerine çok sayıda belgeye sahibiz. Sorun, herhangi bir dönemde orada yaşamış, isyan etmiş ya da oradan çıkmış "İsrailoğulları"na hiçbir referansın ya da imanın bulunmamasıdır. Kitabı Mukaddes anlatısının sözünü ettiği Pitom şehri erken dönemli bir dış kaynakta görülmektedir, fakat ancak MÖ VII. yüzyılın sonunda şehir önemli bir yer olmuştur. Varsayılan dönemde önemli bir nüfusun Sina Çölü'nden geçişine tanıklık eden kalıntı bugüne dek bulunmamıştır ve ünlü "Sina" Dağı'nın yeri henüz "keşfedilmemiştir." Göçebeliğin anlatısın-

111. Niels Peter Lemche, "The So-called 'Israel-Stele' of Merenptah" *The Israelites in History and Tradition*, Londra, SPCK, 1998, s. 35-38.

da adı geçen Etsion Gever ve Arad yerleşimleri o dönemde henüz gerçek anlamda yoktular; ancak çok sonraları daimi ve gelişen yerleşimler olarak ortaya çıkmışlardır.

"İsrail halkı" kırk yıl dolaştıktan sonra Kenan Ülkesi'nin önüne geldi ve orayı yıldırım hızıyla fethetti. Tanrısal buyruk gereği yerli halkın büyük bölümünü yok etti, sağ kalanları ise oduncu ve kuyucu yaptı. Fetihten sonra, Musa'nın idaresi altında birleşmiş halk ayrı ayrı kabilelere bölündü (daha ileri bir tarihte, on iki Yunan sitesinin federasyonu gibi). Bunlar da toprakların bütününü paylaştılar. Yeşu Kitabı'nda ilk soykırımlardan biri olarak gayet renkli bir şekilde aktarılan bu vahşi kolonizasyon neyse ki asla olmadı. Ünlü Kenan fethi gerçekten de yeni arkeolojinin bütünüyle çürüttüğü mitlerden biri oldu.

Siyonist tarihçiler, ardından da İsrailli arkeologlar uzun süre boyunca bazı önemli keşifleri göz ardı etme alışkanlığı gösterdiler. Varsayılan tarihte Mısır toprakların bu kesimini denetimi altında tutarken, hiçbir Mısır belgesinin Kenan'ın fethinden söz etmemesi nasıl mümkün olabilir? Aynı ölçüde tuhaf olanı, Kitabı Mukaddes bölgedeki bu Mısır tahakkümünden niçin söz etmiyor? Gazze ve Beyt Şean'daki arkeolojik kazılar, tam da fethin varsayıldığı dönemde ve hatta sonrasında Mısır'ın varlığını uzun süredir ortaya sermektedir. Fakat "ulusal" antik metin bu konuya vazgeçemeyecek kadar kök saldığından, bu "arzulanmayan" küçük olguların engelini muğlak ve kaçamak açıklamalar yardımıyla aşmayı bilmiştir.

Kitabı Mukaddes'in "İsrailoğulları"nın büyük gürültü patırtılarla fethettiklerini anlattığı tahkimatlı ve güçlü şehirler olan Eriha, Ay ve Hesebon'da yapılan yeni kazılar daha önce saptanmış keşifleri yeniden doğrulamıştır: MÖ XIII. yüzyıl sonunda Eriha önemsiz küçük bir şehirdi ve elbette surlarla çevrilmiş değildi; Ay ve Hesebon ise iskân edilmemişti. Fetih anlatılırken sözü edilen başka birçok şehrin durumu da aynıydı. Hazor, Lakiş ve Megiddo'da yıkım ve yangın izleri bulunmuş olsa bile, eski Kenan şehirlerinin çöküşü yaklaşık bir yüzyıl boyunca adım adım cereyan etmiştir ve bunun, aynı dönemde bütün Doğu Akdeniz havzasını istila eden ve haklarında Mısırlıların ve başkalarının sayısız tanıklığı bulunan, aralarında Filistinlilerin de yer aldığı "deniz halkları" akınının başlattığı bir sürecin sonucu olması çok mümkündür.[112]

112. Kenan'ın fetih tarihi 1920'li ve 1930'lu yıllardan itibaren, aralarında Albrecht Alt ve Martin Noth'un da bulunduğu Alman Kitabı Mukaddes araştırmacıları tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. 1960'lı ve 1970'li yıllarda Amerikalı George Mendenhall ve Norman Gottwald onların izinden giderek, bu sorgulamalara, İbranilerin bölgede belirmesine dair yeni toplumsal-tarihsel hipotezler eklediler.

İsrailli yeni arkeolog ve araştırmacılar olaylara dayalı politik arkeolojiden çok toplumsal antropolojiyle, bölgesel araştırmalarla, yaşam ve üretim koşullarıyla, ritüellerle ilgileniyorlardı. Bu da onları, Kenan Dağları bölgesinin iskânı konusunda yeni çalışma hipotezlerine ve bir dizi keşfe yöneltti.

Vadilerde kurulu Kenan şehirlerinin yok olmasından sonra, buralar muhtemelen yerli göçebe çobanlar tarafından işgal edildi. Bunlar, çok sayıda ara evrenin ardından yerleşik yaşama geçtiler ve toprağı işlemeye başladılar. Kuşkusuz ki, İsrail ve Yahuda krallıklarının adım adım oluşumuna çıkış noktası olarak hizmet eden bu yerli Kenan nüfusudur ve MÖ XII. ve X. yüzyıllar arasında bölgede yok olan Mısır tahakkümünden yavaş yavaş kurtulan da odur. Bu yeni köylülerin çanak çömlekleri ve çalışma araçları diğer Kenanlılarınkinden farklı değildi. Tek bir nokta özgül bir kültürel uygulamayı ortaya koyar: onların köylerinde domuz kemiğine rastlanmamıştır.[113] Bu başlı başına önemli bir özelliktir; ancak ne Kenan'ın yabancı bir "kavim" tarafından fethine kanıttır, ne de bu çiftçilerin tektanrıcı olduklarına. Bu dağınık çiftçi grupların yerleşik yaşama geçtikleri dönemden ekonomileri çiftçiliklerine dayanan şehirlerin kurulduğu döneme dek, kazılar adım adım gelişen uzun bir süreç ortaya koymaktadır ki bunun sonucu iki küçük bölgesel krallığa varmıştır.

Yeni arkeolojik keşiflerden sonra "bilimsel güvenilirliği" lekelenmiş olan bir sonraki Kitabı Mukaddes anlatısı, uzun ulusal belleğin denektaşıydı. Graetz için de Dinur için de –ve onların peşinden gelen bütün İsrailli tarihçiler için– Davud'un ve Süleyman'ın birleşik "ulusal" krallığı Yahudi halkının tarihinin en belirgin ve görkemli dönemiydi. Gelecekteki bütün politik modeller Kitabı Mukaddes geçmişinin bu paradigmasından esinlenecektir ve kendi temsillerini, kavramlaştırmalarını ve manevi güçlerini ondan alacaklardır. Bu olgu, yeni romanların metninde sık sık karşımıza çıkıyordu; saygın Şaul, cesur Davud ve bilge Kral Süleyman çok sayıda şiirin ve tiyatro oyununun konusu oldular; araştırmacılar onların saraylarının kalıntılarını keşfettiler ve son derece titiz kesinlikteki haritalar, Fırat Nehri'nden Mısır sınırına kadar uzanan birleşik "imparatorluğun" hudutlarını çizerek, tarihsel "hakikat"i tamamladılar.

Arkeologlar ve araştırmacılar 1967 Savaşı'ndan sonra, Kitabı Mukaddes'e göre, yargıçlar döneminin sonuna kadar hızla geli-

113. Çoban-köylüler üzerine tez Israël Finkelstein ile Neil Asher Silberman'ın kitabında sunulmuştur: *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision*, s. 128-143.

şen bu geniş krallığın varlığından bile kuşku duymaya başladılar. 1970'li yıllarda, yani İsrail hükümeti tarafından "sonsuza dek bir" hale getirildikten sonra Kudüs'te gerçekleştirilen kazılar geçmişin şanlı temsili açısından rahatsızlık vericiydi. El-Aksa Camii'nin avlusunun altını kazmak elbette imkânsızdı, fakat ne olursa olsun, Davud ile Süleyman'ın dönemi olarak varsayılan MÖ X. yüzyıla ait önemli bir krallığın varlığına dair herhangi bir kalıntıya çevrede yapılan kazıların hiçbirinde rastlanmadı: Anıtsal bir yapının, surun, muhteşem bir sarayın en ufak bir kanıtına rastlanmadı; daha da şaşırtıcısı, pek az çanak çömlek bulundu, gün ışığına çıkanlar da son derece sade bir stildeydi. Arkeologların öncelikle yaydıkları hipoteze göre, bu dönemin izleri sonraki dönemler tarafından, keza Hirodes döneminin kütlesel yapıları tarafından silinmiş olmalıydı; ne yazık ki, Kudüs'te önceki döneme ait önemli kalıntılar bulunmuştu.

Birleşik krallığın varsayımsal diğer kalıntılarının tarihlenmesi de tartışma konusu edilmişti. Kitabı Mukaddes'teki efsaneye göre, Davud'un oğlu Süleyman Kuzey, Hazor, Megiddo ve Gezer şehirlerini yaptırdı. Yigael Yadin, Hazor'un büyük yapılarını insanların en bilgesi olan kralın kurdurduğu bir şehrin kalıntıları sandı. Aynı şekilde, Megiddo'da, büyük krallık dönemine tarihlendiğini sandığı sarayın kalıntılarını keşfetti. Üç antik şehirde, Süleyman'ın ünlü kapılarına ait olduğunu kabul ettiği kalıntıları gün ışığına çıkardı. Ne yazık ki, bu kapıların yapım tarzı MÖ X. yüzyıldan sonraya ait olduklarını ortaya koymuştur ve tuhaf bir şekilde, Samiriye'de bulunan IX. yüzyıla ait bir başka sarayın kalıntılarına benzemektedir. Karbon 14'le tarihleme teknolojisinin gelişimi acı verici sonucu doğruladı: Kuzey bölgesindeki dev yapı Süleyman tarafından değil, İsrail Krallığı döneminde yapılmıştı. Kitabı Mukaddes'in, neredeyse Babil'in ya da Pers'in güçlü krallarının dengi yapacak şekilde zenginliğini tarif ettiği bu efsanevi kralın varlığına dair hiçbir kalıntı yoktur.

Bu durumda, öfkelendirici bir sonuç kendini dayatmaktadır: MÖ X. yüzyılda Yahudiye'de eğer politik bir varlık mevcutsa, bu küçük bir kabile krallığından başkası olamazdı ve Kudüs de tahkim edilmiş küçücük bir şehirdi. Bu küçük yerleşimde Davud soyu (1993 yılında Tel Dan'da keşfedilen bir yazıt bu hipoteze yardımcı olmuştur) denen bir hanedanlığın gelişmiş olması muhtemeldir, fakat bu Yahuda Krallığı kuzeyde bulunan ve muhtemelen daha önce ortaya çıkmış olan İsrail Krallığı'ndan çok daha az önemliydi.

MÖ XIV. yüzyıldaki Amarna Mektupları'ndan öğrendiğimize göre, iki küçük şehir-devlet olan Nablus ve Kudüs Kenan Bölgesi'nde çok uzun zamandan beri mevcuttu ve Merenptah Dikilitaşı aracılığıyla, MÖ XIII. yüzyıl sonunda Kenan Dağı üzerinde "İsrail" adını taşıyan bir grubun varlığını biliyoruz. 1980'li yıllarda Batı Şeria'daki önemli arkeolojik keşifler dağın iki tarafı arasındaki maddi ve toplumsal koşulların farklılıklarını doğrulamaktadır. Verimli Kuzey'de, gelişmiş bir tarım onlarca yerleşimin doğmasına imkân tanımıştır. Buna karşılık Güney bölgesinde MÖ X. ve IX. yüzyıllarda yirmiden fazla küçük köy yoktu. İsrail IX. yüzyılda zaten istikrarlı ve güçlü bir krallıktı, oysaki Yahudiye MÖ VIII. yüzyılın sonuna doğru şekillendi ve yavaş yavaş gelişti. Dolayısıyla Kenan'da kültürel ve dilsel düzlemde yakın olsalar da ayrı ve rakip iki politik varlık daima var olmuştu. Buralarda yaşayanlar antik yerli İbranicenin farklı varyasyonlarını konuşuyorlardı.

İsrail krallığı, başında Omri Hanedanlığı olmak üzere, Davud'un soyundan gelen Yahudiye'deki krallığı geride bırakıyordu. Bu konuda Kitabı Mukaddes'te bulunmayan, daha eski tanıklıklara sahibiz: Asur kralı III. Salmanazar'ın "Siyah Dikilitaş" denen yazıtı, ünlü Meşa Dikilitaşı ve Tel Dan Dikilitaşı. Geçmişte Süleyman'a atfedilen bütün etkileyici yapılar aslında daha sonra İsrail Krallığı tarafından gerçekleştirildi. İsrail Krallığı bölgenin en kalabalık ve en zengin krallıklarından biriydi; gelişiminin doruğunda, kuzeyde Şam'dan güneyde Yahuda Krallığı'nın hududuna kadar, doğuda Moav'dan batıda Akdeniz'e kadar uzanıyordu.

Çeşitli arkeolojik kazılardan bu krallığın sakinlerinin, tıpkı Yahudiye köylüleri gibi, ateşli paganlar olduklarını öğreniyoruz. Tanrılarının en popüleri Yehova'ydı ve tıpkı Yunanlardaki Zeus ya da Romalılardaki Jupiter gibi, yavaş yavaş esas tanrı olmuştur; fakat Baal ya da Şamaş gibi tanrılara da tapmaya devam etmişlerdir, güzel ve kışkırtıcı Astarte'ye panteonlarında daima bir yer ayırmışlardır.[114] Yahudiyeli tektanrıcılar olan Torah yazarları İsrail'in hükümranlarından nefret ediyorlardı, fakat onların efsanevi güçlerini ve görkemlerini kıskanmıyor da değillerdi. Keza, muhtemelen eskiliğiyle ünlenmiş prestijli İsrail adını hiç tereddütsüz benimsemişlerse de, onların dini ve ahlaki günahlarını gündeme getirmekte ve teşhir etmekte bir an bile tereddüt etmemişlerdi.

İsrail sakinlerinin ve krallarının en büyük hatası elbette ki VIII.

114. İsrail'de ve Yahudiye'de inançların gelişimi ve bölgede tektanrıcılığın ortaya çıkışının gecikmesi hakkında bkz. Diana V. Edelman (edit.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, Michigan, Eerdmans, 1996.

yüzyılın ikinci yarısından itibaren, yani MÖ VI. yüzyılda Yahuda Krallığı'nın çöküşünden çok önce Asur İmparatorluğu tarafından fethedilmeleri oldu. Üstelik Tanrısal belleği taşıyan pek az kişi hayatta kalabildi ve onlar da coşkulu imanlarını sözde tarihsel kışkırtıcı kisveler altında gizlediler.

Sonuç olarak, yeni arkeolog ve araştırmacıların çoğunun hipotezlerine göre, görkemli birleşik krallık asla var olmamıştı, Kral Süleyman'ın yedi yüz karısını ve üç yüz cariyesini yerleştirecek kadar büyük sarayı olmamıştı. Bu büyük imparatorluğun adının Kitabı Mukaddes'te bulunmaması olsa olsa bu noktayı güçlendirmektedir. Elbette ki tek Tanrı'nın lütfu sayesinde oluşmuş bu engin ortak krallık kimliğini daha geç dönem yazarları icat edip yüceltmişlerdir. Zengin ve orijinal bir hayal gücüyle birlikte, dünyanın yaratılışının ve korkunç tufanın, ilk peygamberlerin başlarından geçenlerin ve Yakub'un melekle kavgasının, Mısır'dan Çıkış'ın ve Kızıl Deniz'in açılışının, Kenan'ın fethinin ve Gibeon'da güneşin mucizevi bir şekilde durmasının ünlü anlatılarını da yeniden oluşturdular.

Çölden gelerek geniş bir ülkeyi zorla fetheden ve orada görkemli bir krallık kuran inanılmaz bir halkın antik kökeni üzerine ana mitler, Yahudi ulusal kimliğinin atılımına ve öncü Siyonist teşebbüse sadakatle hizmet etti. Bir yüzyıl boyunca, dinsel parfümlü bir tür metinsel benzin oluşturup, çok karmaşık bir kimlik politikasına ve daimi kendini haklı göstermeyi gerektiren bir toprak kolonizasyonuna tinsel enerjisini sağladılar.

Bu mitler İsrail'deki ve dünyadaki rahatsız edici ve "sorumsuz" arkeolog ve araştırmacıların "hatasıyla" çatlamaya başladı ve XX. yüzyıl sonuna doğru, doldurması imkânsız bir boşlukla tarihsel hakikatten ayrılan edebi efsanelere dönüştükleri görüldü. İsrail toplumu artık daha az güdümlü olsa da, üstelik İsrail'in yaratılmasına hizmet eden tarihsel meşruiyet ihtiyacı ve hatta varlığı bile giderek önemini yitirmişken, yine de bu yeni sonuçları kabul etmek güçtü ve araştırmanın bu kavşağında kamuoyunun reddi kütlesel ve coşkulu oldu.

Metafor olarak Kitabı Mukaddes

Kitabı Mukaddes yazarlarının kimliği üzerine uzun tartışma XVII. yüzyılda Baruch Spinoza ile Thomas Hobbes'a kadar, yani modern felsefenin atılım evresine dek uzanır. Kimlik oluşturma kaygısı bu yazıcıları zamanın belirli bir noktasına yerleştirmeye doğal olarak katkıda bulunmuştur ve sonuç olarak onların göz

kamaştırıcı yazılarına eşlik eden güdü üzerine özgül bir açıklama getirilmiştir. Bu konuda, Musa'nın Eski Ahit'i Tanrısal esinle yazdığı şeklindeki geleneksel hipotezden başlayarak, bu yazımın önemli kısmını Pers dönemine, hatta Helenistik döneme taşıyan, metnin yazımını çeşitli dönem ve yerlere bağlayan XIX. yüzyıl eleştirel Kitabı Mukaddes okulu da dahil olmak üzere daha çağdaş yorumlara dek uzanan çok sayıda çelişik varsayım yayılmıştır. Fakat özellikle de filolojinin ve arkeolojinin katkıları sayesinde bu alanda önemli gelişmeler kaydedilmiş olsa da, metnin gerçekten ne zaman ve kimin tarafından yazılmış olduğunun asla kesin olarak bilinemeyeceği muhtemeldir.

Kitabı Mukaddes'in tarihsel çekirdeğinin Yahuda Krallığı'nın sonunda Yoşiya'nın hükümranlığı döneminde yazıldığını ileri süren "Tel-Aviv Okulu"ndan İsrailli avangard araştırmacıların –Nadav Na'aman, Israel Finkelstein, Ze'ev Herzog ve diğerleri– tutumu, katkı bakımından kışkırtıcı olsa da, açıklamalarının ve sonuçlarının çoğu dayanıksızdır. Kitabı Mukaddes'in MÖ VIII. yüzyıldan önce yazılamayacağını ve anlatılarının çoğunun olgusal dayanağı olmadığını bize öğreten bu tarihçilerin analizleri oldukça ikna edicidir.[115] Fakat geçmişin bu icadını manipüle edici bir kralın (Yoşiya) politik girişimi olarak gören bu tarihçilerin çoğunun yola çıkış hipotezi, sorunsallı bir anakronizmi istemeden yaratmaktadır.

Örneğin Israel Finkelstein ile Neil Asher Silberman'ın zengin ve uyarıcı kitabı *The Bible Unearthed*'ı okursak, burada daha ziyade modern olan "ulusal" bir gövde görürüz ve yönetici olan Yahuda kralı Torah kitabının icadı yoluyla kendi halkını ve İsrail krallığının diğer göçmenlerini kendine bağlamaya çalışır. Kuzey topraklarını ilhak etme iradesi onu, yeni "ulus"un iki kısmını birleştirmeyi hedef edinen, yönlendirilmiş bir tarih kitabı yazmaya yöneltir. Fakat bu iki maharetli arkeolog ve onların yandaşları, kendi hipotezlerine destek olarak, VII. yüzyılda Yoşiya'nın küçük krallığında tektanrıcı nitelikte bir ibadet reformuna işaret eden, Kitabı Mukaddes dışında hiçbir kanıta sahip değillerdir. Metni yalanlayan arkeolojik malzeme olmadığından onu araştırmanın temeli olarak benimsemekten rahatsız olmazlar, politik modernitenin tipik yeni öğelerini sürekli olarak ona atfederler. Bu kitabı okuduğumuzda, Yahudiye sakinle-

115. Örneğin bkz. Nadav Na'aman'ın çok sağlam ve çok ihtiyatlı kitabı: *Ancient Israel's History and Historiography. The First Temple Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, Ze'ev Herzog'un makalesi, "Eretz Israel Arkeolojisinde Bilimsel Devrim", L. I. Levine ve A. Mazar (edit.), *Kitabı Mukaddes'te Tarihsel Hakikat Üzerine Polemik* (İbranice), Kudüs, Ben Zvi, 2001, s. 52-65; ayrıca Jean-François Mondot, *Une Bible pour deux mémoires. Archéologues israéliens et palestiniens*, Paris, Stock, 2006, s. 109-159.

rinin ve İsrail göçmenlerinin, her kulübede televizyon ekranına ya da radyoya sahip olmasalar da, en azından okumayı ve yazmayı bildikleri ve Torah'ın basılı örneklerini coşkuyla elden ele dolaştırıp görüş alışverişinde bulundukları kanısına kapılırız.

Okuma yazmanın olmadığı, eğitim sisteminin ya da standartlaşmış tek bir dilin olmadığı, bilgi dolaşımına neredeyse hiç rastlanmayan (okumayı ve yazmayı bilen insan sayısı çok düşüktü) bir köylü toplumunda, Kitabı Mukaddes'in bir ya da iki kopyasının fetiş olarak kullanılmış olması mümkündür, fakat bunlar ortak ideolojik bağ işlevi göremez. Kralın halkına bağlılığı bile tamamen yeni bir olgudur ve ne yazık ki, tarihsel bilinçten az çok yoksun arkeologlar ve araştırmacılar bu durumu sürekli olarak antik geçmişe yapıştırmaktadırlar. Krallar, hangisi olursa olsun bir "ulusal" politikaya kitleleri katmak için onları yanlarına çekmeye çalışmıyorlardı, genellikle yüksek idari görevliler ile sınırlı sayıdaki toprak aristokrasisi arasında ideolojik-hanedanlık konsensüsünü korumakla yetiniyorlardı. "Halk"ı seferber etmeye hiç ihtiyaçları yoktu ve halkın bilincini krallıklarına bağlayacak hiçbir araca sahip değillerdi.

Sonuç olarak, ilk tektanrıcılığın köklerini Kuzey topraklarının ilhakına yönelik ve önemsiz küçük bir krallığın sürdürdüğü geniş propaganda faaliyetiyle açıklama teşebbüsü, XXI. yüzyıl başındaki İsrail devleti içinde "ilhakçılık-karşıtı" bir ruh halinin varlığına belli ölçüde tanıklık etse de pek ikna edici olmayan tarihsel bir yaklaşımdır. Yıkım öncesinin küçük Kudüs rejiminin merkeziyetçi bürokratik ihtiyaçlarının "tek Tanrı"ya ibadete ve tarihsel Kitabı Mukaddes kitapları biçiminde geriye dönük bir teolojinin oluşumuna yönelttiğini öne süren böyle bir yaklaşım şaşkınlık vericidir.[116] Gerçekten de Kral Süleyman'ın devasa saraylarının görkemini anlatan bu anlatıların yöneldiği Yoşiya'nın çağdaşları kendi şehirlerinin sokaklarında bu "geçmişin görkemi"ne her gün tanık olmalıdırlar. Fakat arkeolojik keşiflerden ortaya çıktığı üzere, eğer bunlar hiç inşa edilmemişse, hayali yıkımlarından önce bunlara nasıl referansta bulunulabilmiştir?

İsrail ve Yahuda antik krallıklarının, bölgedeki diğer krallıklarda olduğu gibi, Kitabı Mukaddes yazıcısı Şafan misali saraya tabi yazarların kaleme aldığı bilinen ayrıntılı resmi vakayinameler ve kendi zaferlerini yücelten yazıtlar bırakmış olması daha muhtemeldir.[117] Bu vakayinamelerin içeriğinin ne olduğunu

116. Bkz. Finkelstein ve Silberman, *The Bible Unearthed*, a.g.e., s. 282-284.

117. Krallar Kitabı'na göre, Kitabı Mukaddes'i Kral Yoşiya'ya getiren yazıcı Şafan'dır. Bkz. 2 Krallar 22, 1-13.

bilmiyoruz ve asla da bilemeyeceğiz, fakat içlerinden bir bölümünün resmi arşivlerin kalıntılarında el değmeden bulunmuş olması ve Kitabı Mukaddes'in kitaplarının çeşitli yazarlarının Yahuda Krallığı'nın yıkımından sonra bunları olağanüstü yaratıcı özgürlükle hammadde olarak kullanması ve bunlardan yola çıkarak Ortadoğu'da tektanrıcılığın doğuşunun en önemli anlatılarını işlemiş olmaları muhtemeldir. Hatta bunlara bölgenin entelektüel seçkinleri arasında dolaşan efsane ve mitleri de eklediler; bunlar sayesinde yüce Tanrısal hükümran olarak sunulan yeryüzü hükümranının statüsü üzerine tutkulu bir eleştirel söylem bile geliştirebildiler.[118]

MÖ VI. yüzyılda sürgün ve "geri dönüş" şoku sayesinde, eski saray yazarlarından, din adamlarından ve onların soyundan gelenlerden oluşan Yahudiye *intelligentsia*'sı, muhtemelen, müşkülpesent bir hanedanlık rejiminde asla yararlanamayacağı önemli bir özerklikten yararlandı. Politik parçalanmanın ve kraliyet otoritesi yitiminin yaşandığı bu tarihsel ortam, karşılığında onlara yeni ve istisnai bir eylem serbestliği sağladı. Böylece, kendine özgü bir edebi yaratı alanı oluştu; bu alan içinde prestij sermayesi krallık düzeninde değil, dini düzendeydi. Örneğin Davud hanedanlığının kurucusunun büyüklüğünü överken, aynı zamanda onu bir günahkâr ve hatta kendisinden üstün Tanrısal bir güç tarafından cezalandırılmış bir suçlu olarak göstermenin nasıl mümkün olabildiğini ancak bu tür bir durum açıklayabilir. Böylece, modern-öncesi toplumlarda ender bir besin olan yazma özgürlüğü teolojik bir başyapıtta ifade bulmuş oluyordu.

Dolayısıyla şu hipotez ileri sürülebilir: Kitabı Mukaddes'in aşağı yukarı her sayfasında gördüğümüz haliyle tekelci tektanrıcılık, kendi krallığının hudutlarını genişletmek arzusundaki küçük bir bölgesel krallığın "politika"sından değil bir "kültür"den, yani sürgündeki ya da sürgünden geri dönmüş Yahudiyeli entelektüel seçkinler ile soyut Pers dinleri arasındaki olağanüstü buluşmadan doğmuştur. Tektanrıcılığın kaynağı muhtemelen bu gelişmiş entelektüel üstyapıda bulunur, fakat tarihteki başka devrimci ideolojiler için olduğu gibi, tutucu merkezin uyguladığı politik baskılar nedeniyle kıyılara doğru itilmiştir. İbranicedeki *dat* (din) sözcüğünün Persçeden geliyor olması bir tesadüf değildir. Bu ilk

118. Örneğin Asurlu Ahikar'ın meselleri ile Kitabı Mukaddes'teki atasözleri arasındaki benzerlikler için bkz. Avinoam Yalin (edit.) *Bilge Ahikar'ın Kitabı* (İbranice), Kudüs, Hamarav, 1937; ayrıca James M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, Baltimore, Johns Hopkins, 1983.

tektanrıcılık ancak Helenistik seçkinler karşısındaki gecikmiş somutlaşmasıyla birlikte olgunluğa erişmiştir.

"Kopenhag-Sheffield Okulu" araştırmacılarının –Thomas Thompson, Niels Lemche, Philip Davies ve diğerlerinin–[119] yaklaşımı, bütün hipotez ve sonuçlarını benimsemek durumunda kalmasak bile daha da ikna edicidir. Aslında tek bir kitap yoktur, olağanüstü bir kütüphane toplamı vardır ve bunlar MÖ VI. yüzyıl sonundan II. yüzyıl başına dek yazılmış, üzerinde çalışılmış ve gözden geçirilmiştir. Kitabı Mukaddes felsefi-dini tartışmaların çok katmanlı bir sistemi olarak ya da esasen gelecek kuşaklara dönük (Tanrısal cezalandırma sistemi de gelecekle ilgilidir), kimi zaman pedagojik amaçlı az çok tarihsel tasvirler sağlamış teolojik bir tamamlayıcı olarak okunmalıdır.[120]

Bu hipoteze göre, antik dünyanın çeşitli yazarları ve yazıcıları somutlaşmış bir dini cemaat kurmaya çalışmışlar ve Kudüs'te önemli bir ibadet merkezine istikrarlı ve kalıcı bir gelecek sağlayabilmek için "yüceltilmiş" geçmiş politikasından yararlanmışlardır. Onların ana kaygısı pagan halktan kendilerini farklılaştırmak olduğundan, kuyucuların ve oduncuların yerel karşı-halkı olarak görülen Kenan karşısında, yabancı kökenli kutsal ve seçilmiş halk olarak "İsrail" kategorisini icat ettiler. "İsrail" adını benimsemenin, bu "metne" sadık grup ile kendilerinin İsrail Krallığı'nın soyundan geldiğini kabul eden Samiriyeli rakipleri arasındaki ciddi rekabetten kaynaklanıyor olması muhtemeldir. Küçük Pers vilayeti olan Yehud'dan Babil'in "yüksek" kültürünün merkezlerine uzanan bir eksen üzerinde gelişmeye başlayan bu ayrılıkçı edebi politika, valilerinin geniş imparatorluk üzerinde daha iyi hakimiyet kurabilmek için cemaatleri, toplumsal sınıfları ve dil grupları ayırmaya önem verdiği Pers Krallığı'nın global kimlik stratejisine denk düşmektedir.

Kitabı Mukaddes sahnesinde duran şefler, yargıçlar, kahramanlar, din adamları ve peygamberler belki de kısmen tarihsel kişiliklerdi (özellikle içlerinden en yakın tarihli olanları), fakat

119. Bkz. Niels Peter Lemche, *Ancient Israel. A New history of Israelite Society*, Sheffield University Press, 1988; Philip R. Dvies, *In Search of "Ancient Israel"*, Sheffield, Sheffield University Press, 1992; Thomas L. Thompson, *The Mythic Pas. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, Londra, Basic Books, 1999. Bu sonuncu kitapta giriş bölümünün okunması tavsiye edilir. Burada yazar yeni yorumlar ileri sürerken karşılaştığı güçlüklerden söz etmektedir, s. XVI-XI.

120. Örneğin: "... çünkü ben, senin Allah'ın Rab, benden nefret edenlerden babalar günahını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde, ve dördüncü nesil üzerinde arayan... kıskanç bir Allah'ım." Çıkış, 20, 5 ve Tesniye, 5, 9.

onların var oldukları tarihler, ilişkileri, eylem saikleri, gerçek güçleri, kudretlerinin hudutları, nüfuzları ve inançlarını ifade tarzları; kısacası tarih için gerçekten önemli olan her şey bir başka dönemin hayal gücünün meyvesidir. Entelektüel-dini kamuoyunun kendisi, yani bu Kitabı Mukaddes anlatılarının "tüketicisi" olan mümin Yahudilerin ilk cemaatleri çok daha yakın bir evrede somutlaşmaya başladı.

Shakespeare'in *Jül Sezar* piyesinin Antik Roma üzerine bize neredeyse hiçbir şey öğretmeyip XVI. yüzyıl sonu İngilteresi üzerine çok şey öğretiyor olduğunun farkına varılması eserin gücünden hiçbir şey eksiltmez; yalnızca onun tarihsel tanıklık değerini tamamen farklı bir ışığın altına yerleştirir. Aynı şekilde Sergey Ayzenştayn'ın *Potemkin Zırhlısı* da 1905 Devrimi'nin olaylarını anlatmasına rağmen yüzyıl başındaki isyan hakkında bize pek az şey öğretmekte, filmin çekildiği yıl olan 1925'te Bolşevik rejimin ideolojisi hakkında ise çok şey söylemektedir. Kitabı Mukaddes'in durumu da böyle olmalıdır. Anlattığı dönemin bilgilerini bize aşılayabilecek bir anlatı söz konusu değildir. Muhtemelen kaleme alındığı dönem üzerine bir belge oluşturabilen didaktik ve etkileyici bir teolojik söylem söz konusudur. Elbette ki, her bir bölümünün yazıldığı kesin tarihi bilebilsek, daha güvenilir bir tarihsel değer edinirdi.

Yüzyıllar boyunca tektanrıcı dinin üç kültürü olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık tarafından Tanrı'nın yazdırdığı, onun vahyinin ve üstünlüğünün kanıtı olan kutsal bir kitap olarak kabul edilen Kitabı Mukaddes, modern ulus fikrinin ilk tomurcuklarının görülmesiyle birlikte, kendi geçmişlerini yeniden oluşturmak için Antikçağ insanlarının kaleme aldığı eser olarak giderek daha fazla hizmet eder olmuştur. Ulus-yanlısı İngiliz Protestanlığı döneminde, hatta Amerika'nın ve Güney Afrika'nın püriten kolonları arasında Kitaplar Kitabı, coşkulu hayal gücünün beslediği anakronizmle, modern bir politik-dini topluluğun oluşumu için bir tür ideal model oldu.[121] Yahudi müminler doğrudan geçmişe dalmış olmasalar da, Aydınlanma Çağı'nın entelektüelle-

121. Kuzey Amerika'nın kolonizasyonunun başlangıcında çok sayıda püriten kendilerinin, süt ve bal akan yeni toprağın vaat edilmiş olduğu İsrailoğullarını temsil ettiğine inanmıştı. Eski Ahit ellerinde, batıya doğru hücuma geçtiler ve fatih Yeşu'nun asıl mirasçıları olduklarını hayal ettiler. Bu hayal gücü Güney Afrika'daki kolonlara da rehberlik etti. Bu konuda bkz. Bruce Cauthen'in makalesi "The Myth of Divine Election and Afrikaner Ethnogenesis", Hosking ve Schöpflin (edit.), *Myths and Nationhood*, a.g.e., s. 107-13.

ri giderek genişleyen bir laik okumaya giriştiler.

Bununla birlikte, bu bölümün göstermeye çalıştığı gibi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Siyonizm-yanlısı tarihyazımının atılımıyla birlikte, Kitabı Mukaddes modern Yahudi ulusunun oluşumunun sahnelenmesinde açıkça anahtar bir rol oynadı. Teolojik kitaplar reyonundan tarih reyonuna geçti ve Yahudi ulusunun yandaşları onu tarihsel süreçler ve olaylar üzerine güvenilir bir belge olarak okumaya giriştiler. Dahası, aşikâr bir hakikat oluşturduğundan kuşku duyulamayacak bir "mit-tarih" düzeyine yükseltildi. Dolayısıyla dokunulmaz laik kutsallığın yeri, halk ve ulus kavramları üzerine her düşünmenin mecburi çıkış noktası oldu.

Kitabı Mukaddes, esasen, artık genellikle katılmadıkları dini bir inanç nedeniyle nefret edilen, laik kültürel verileri ve bileşenleri tamamen farklı olan kadın ve erkeklerin ortak kökenini belirten "etnik" damga olarak hizmet etti. Yerinden olmuş, hızlı ve arıtıcı bir modernitenin labirentlerinde kaybolmuş insanların geçmiş bilincinde neredeyse dünyanın yaratılışına uzanan varlığıyla kadim bir "ulus"un temsilinin içselleştirilmesinin temeli oldu. Kitabı Mukaddes'in yumuşacık kimlik kucağı, mucizevi efsane niteliğiyle ve belki de bu sayede, baskıcı ve boğucu şimdiki zamanın sağlamayı başaramadığı aidiyetin uzun sürmüş ve neredeyse ezeli-ebedi duygusunu onlara sağlamayı başardı.

Böylece, Eski Ahit, çocuklara "kadim ataları"nın kimler olduğunu öğreten laik bir kitaba dönüşürken, yetişkinler onu hemen ellerine alıp şanlı şerefli biçimde kolonizasyon ve egemenlik fethi savaşlarına çıktılar.

III

Sürgünün icadı. Din yayma ve din değiştirme

Sürgüne mahkûm edilen Yahudi halkı her tarafa dağılırken, geri dönebilmek için sürekli dua ederek, ulusal özgürlüğünü orada yeniden inşa etme umuduyla hep İsrail ülkesine sadık kaldı. Bu tarihsel bağlılığın harekete geçirdiği Yahudiler, yüzyıllar boyunca atalarının ülkesine geri dönmeye çabaladılar.

İsrail devletinin Bağımsızlık Bildirgesi, 1948

Ben, Roma Valisi Titus'un Kudüs şehrini yok ettiği ve İsrailoğullarını ülkesinden sürdüğü tarihsel felaketten kaynaklanan o sürgün şehirlerinden birinde doğdum. Fakat kendimi daima sanki Kudüs'te doğmuşum gibi hayal ettim.

Şemuel Yosef Agnon
Nobel Ödül töreni konuşmasından, 1966

Bağımsızlık Sözleşmelerinin tarihsel giriş bölümünü bilmeyen İsraillilerin cebinde en azından bir kez elli şekellik bir banknot kesin olarak bulunmuştur. Bunun üzerinde Şay Agnon'un Nobel Ödülü törenindeki dokunaklı sözleri yazılıdır. Ünlü yazar, tıpkı devletin kuruluş bildirgesinin yazarları ve İsrail yurttaşlarının çoğunluğu gibi, "Yahudi ulusu"nun MS 70 yılında İkinci Tapınak'ın yıkımı sırasında sürüldüğünü ve o zamandan beri yüreğinde tek bir özlemle dünyada dolaşıp durduğunu biliyordu: Eski vatanında "yeniden özgür bir halk olma yönündeki iki bin yıllık umut."

Kökünden sökülme ve sürgün, geçirdiği bütün dönüşümler boyunca Yahudi geleneğine derinden kök salmıştı. Fakat bunların anlamı da din tarihi boyunca evrim geçirdiğinden, modern çağda bunlara yakıştırılan laik içeriklerin önceki dönemlerin içerikleriyle karşılaştırılabilir hiçbir yanı yoktur. Yahudi tektanrıcılığı, kısmen, MÖ VI. yüzyılda Yahudiye'nin yıkımı döneminde zorla sürülmüş bulunan kültürel seçkinler arasında somutlaşmaya başladı-

ğından, sürgün ve gezginlik algılarının yankıları Kitabı Mukaddes'in ilk beş kitabının önemli bölümlerinde ve Peygamberler Kitabı'nda ve Ermiş Yaşamları Kitabı'nda metaforik bir biçimde ya da doğrudan zaten görülmektedir. Cennet bahçesinden kovulmadan Kenan'a doğru yürüyen İbrahim'in başından geçenlere ve Yakub'un Mısır'a gitmek için yola çıkışından Zekarya ya da Daniel'in kehanetlerine dek Yahudilik kendini gezginliğin, köksüzlüğün ve geri dönüşün ışığında düşünmektedir. Kitabı Mukaddes'in ilk beş kitabında şu cümle bulunmaktadır: "Ve Rab sizi, yerin bir ucundan öbür ucuna kadar bütün milletler arasında dağıtacak ve orada, ... senin atalarının bilmediği başka ilahlara kulluk edeceksin." (Tesniye, 28, 64). Birinci Tapınak'ın yıkılışına sürgün eşlik etti; daha sonra, edebi-teolojik nitelikteki bu anı Yahudi-Hıristiyan duyarlılığının oluşumuna bütün olarak yansıdı.[1]

Bununla birlikte, MS 70 yılında "ikinci sürülme"ye yol açan tarihsel olayın daha ayrıntılı incelenmesi ve "sürgün" kavramının kaynaklarının ve geç dönem Yahudiliğindeki algısının soruşturulması şunu gösterir ki, tarihsel ulusal bilinç dağınık olay kırıntılarının ve çeşitli rivayet parçalarının tahayyülü sonucudur. "Sürgün", ancak bu biçim altında modern Yahudilerin "etnik" kimliğinin iskeletini destekleyebilecek kurucu mit olabilmiştir. Sürülmenin meta-paradigması, hayal edilmiş ve sürülmüş bir halk-ırkın kendisinden önce gelen "Kitabı Mukaddes halkı"yla doğrudan süreklilik içinde yer aldığı uzun süreli bir bellek oluşturma ihtiyacını karşılıyordu. Kökünden koparılma ve sürülme miti, göreceğimiz gibi, Hıristiyan manevi varlığında korunduğundan ve daha sonra buradan gelip Yahudi geleneğine sızdığından, ardından da ulusal tarihe kazındığından, mutlak hakikat halini almıştır.

MS 70

Öncelikle, Romalıların hiçbir "halk"a asla sistematik sürgün uygulamadıklarını hatırlatmak gerekir. Hatta Asurluların ve Babillilerin bile boyun eğdirdikleri halkların yerini değiştirmeye asla kalkışmadıklarını da ekleyebiliriz. Vergi alınan tarımsal erzakı üreten "ülke halkı"nın sürülmesi verimli değildi. Hatta Asur İmparatorluğu döneminde, ardından Babil İmparatorluğu'nda

1. Yahudi geleneğinde sürgün kavramı hakkında bkz. Arnold M. Eisen, "Exile", A.A. Cohen ve P. Mendes-Flohr (edit.), *Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs, New York*, Free Press, 1988, s. 219–225; ayrıca A. M. Eisen, *Galut. Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming, Bloomington*, India University Press, 1986.

uygulanan etkin dışlama politikası bile –yönetici ve kültürel seçkinlerin kimi kesimlerini bütünüyle kökünden etmiştir– Roma İmparatorluğu döneminde yürürlükteki uygulamaların bilinen listesinin parçası asla olmadı. Bilinen bazı vakalar vardır; örneğin Akdeniz Havzası'nın batısındaki çiftçi topluluklar, Roma ordusunun askerleri topraklarını kolonize edebilsinler diye yerlerinden edilmiştir, fakat bu istisnai politika Ortadoğu'da uygulanmamıştır. Roma valileri isyankâr halklara uyguladıkları baskının acımasızlığıyla biliniyordu: Savaşçıları hiç acımasızca infaz ediyorlardı, mahkûm ettiklerini köle olarak satıyorlardı, kimi zaman kralları ve prensleri bile sürüyorlardı, fakat Doğu'da sultaları altına girmiş tebaanın bütününü kesinlikle yerinden etmemişlerdi. Bunu yapacak teknolojik imkâna da sahip değillerdi: ne kamyonları ne trenleri vardı; teknelerine gelince, bizim modern dünyamızdakiler kadar geniş değillerdi.[2]

MS 66 yılındaki Zelotların isyanının önemli tarihçisi olan ve –bu dönemli ilgili arkeolojik keşifler hariç– bu isyana tanıklık eden neredeyse tek kaynak olan Flavius Yosefus'un *Yahudilerin Romalılara Karşı Savaşı* kitabı bu isyanın trajik sonuçlarını anlatır. Yahudiye Krallığı'nın bütün bölgeleri büyük yıkımdan esasen Kudüs ve tahkimatlı birkaç şehir kadar aynı yoğunlukta etkilenmemiştir. Onun değerlendirmelerine göre, Kudüs kuşatması, savaşlar ve ardından gelen korkunç katliam, halk arasında "bir milyon yüz bin" kişinin ölümüne ve "doksan yedi bin"inin de tutsak edilmesine yol açtı (on binlercesi de başka şehirlerde öldürüldü).[3]

Yosefus, Antikçağ vakayiname yazarlarının alışkanlığına uyarak, rakamları abarttı. Rakamların ihmal edilemeyecek bir bölümü özellikle tipolojik nitelikte olduğundan, günümüzdeki araştırmacıların çoğu böyle bir abartmanın, Antikçağ'dan bize ulaşan aşağı yukarı bütün demografik değerlendirmelerin özelliği olduğunu düşünme konusunda hemfikirdirler. Yosefus, isyandan önce Kudüs şehrinde yerli olmayan çok sayıda gezginin bulunduğunu belirtir; fakat Kudüs'te bir milyon yüz bin kurban olduğu hipotezi inandırıcı değildir. Roma şehri, imparatorluğun doruk noktası olan Hıristiyanlığın II. yüzyılında, bizim modern zamanla-

2. Genellikle Roma'dan dışarıya sürgün ediliyordu. Bu konuda bkz. Gordon P. Kelly'nin kitabı *A history of Exile in The Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

3. Flavius Yosefus, *Yahudilerin Romalılara Karşı Savaşı* Kitap VI. http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/intro.htm#GUERRE. Tacitus kuşatma altındakilerin sayısının altı yüz bin olduğunu belirtmektedir: Tacitus, *Historiae*, V, c. II.

rımızın ortalama ölçüdeki bir metropolünün boyutlarına yaklaşıyordu,[4] fakat küçük Yahudiye Krallığı'nın merkezinde bu boyutta bir şehir yerleşiminin varlığını tahayyül etmek güçtür. O dönemde Kudüs'ün nüfusu, akla yatkın bir değerlendirmeye göre, altmış bin ile yetmiş bin arasındaydı.

Roma İmparatorluğu'nun doksan bin kişiyi esir ettiği kabul edilse bile –bu değerlendirme de gerçekçi gözükmemektedir– bu, Tapınak'ı yıkan "Kötü Titus"un "Yahudi halkı"nı sürgün ettiği anlamına gelmez. İsrail'de okullarda öğretilenin aksine, Roma'da anısına dikilen Titus sütunlu girişi incelendiğinde, Kudüs'ten ganimet olarak alınan şamdanı omuzlarında taşıyanların Romalı askerler olduğu, sürgün yollarında şamdanı da yanlarında sürükleyen Yahudiyeliler olmadıkları fark edilir. Daha kesin bir ifadeyle, Yahudiye ülkesinden herhangi bir sürgünün hiçbir izi, en ufak bir işareti bile yoktur; Roma'dan bize miras kalan zengin belgelerde de yoktur. Ayrıca, eğer halk kitle halinde kaçsaydı Yahudiye hudutlarında oluşabilecek büyük mülteci merkezlerini doğrulayan hiçbir keşif de yoktur.

Zelot savaşlarının ve Romalılara karşı isyanın arifesinde Yahudiye toplumunun erişmiş olduğu boyutlar tam olarak bilinmemektedir. Yine bu durumda, Yosefus'un ileri sürdüğü rakamlar çok makul değildir (örneğin Celile'de üç milyondan fazla kişinin yaşadığını ileri sürüyordu). Son yirmi-otuz yıllarda yapılan arkeolojik kazılar MÖ VIII. yüzyılda Kenan'da, yani güçlü İsrail ve küçük Yahudiye Krallığı'nda toplam olarak yaklaşık dört yüz altmış bin kişinin yaşadığını ileri sürmektedir.[5] İsrailli bir araştırmacı olan Magen Broşi, Şeria ile deniz arasında bulunan topraklar üzerinde buğday üretme kapasitesine yönelik hesaplardan yola çıkarak, MS VI. yüzyıldaki Bizans döneminde azami nüfusun olsa olsa bir milyon kişi olabileceğini hesapladı.[6] Başka deyişle, Zelotların isyanının arifesinde büyük Yahudiye Krallığı'nın nüfusu muhteme-

4. Antikçağ'ın başkenti olan Roma'daki nüfusun tahmini ve bununla ilgili tartışma hakkında bkz. Jérôme Carcopino, *Rome à l'apogée de l'Empire. La vie quotidienne*, Paris, Hachette, 1939, s. 30-36.

5. Bkz. Magen Broşi ve Israël Finkelstein, "MÖ 734'te Eretz Israel'de Nüfus Tahmini" (İbranice), *Cathedra*, 58, 1991, s. 3-24.

6. Magen Broşi, "Roma-Bizans Dönemi Boyunca Eretz Israel Nüfusu", Zvi Baras ve diğerleri, *İkinci Tapınak'ın Yıkılmasından Müslüman Fethine Dek Eretz Israel* (İbranice), Kudüs, Ben Zvi, 1982, s. 442-455; ayrıca bkz. "Bizans Döneminde Eretz Israel'de Erzak Kapasitesi ve Demografik Sonuçları", A. Oppenheimer, A. Kasher ve U. Rappaport (edit.), *Antikçağ'da Eretz Israel'de İnsan ve Toprak* (İbranice), Kudüs, Ben Zvi, 1986, s. 49-55. İbrani Üniversitesi'nin ilk demografi olan Arthur Ruppin'in 1930'lu yılların sonunda antik Yahudiye halkının sayısını bir milyon kişi olarak saptadığını görmek ilginçtir. Bkz. onun kitabı *Yahudilerin Erzak Savaşı* (İbranice), Tel-Aviv, Dvir, 1940, s. 27.

len yarım milyon kişiden fazlaydı, fakat bir milyondan kesinlikle azdı. Savaşlar, salgınlar, kuraklıklar ya da vergilerin ağırlığı nüfusta bir azalmaya yol açabilirdi, fakat modern zamanların botanik ve tarım tekniği devrimi tarımsal üretim yöntemlerini altüst etmediğinden, demografik büyüme bu yoğunluk eşiğini aşamazdı.

Yahudiye, Zelotların sürdürdüğü iç savaşların ve onların Romalılara karşı isyanlarının ardından, korkunç sarsıntılar geçirdi, Tapınak'ın yıkılmasının ardından kültürel seçkinlerin büyük bir üzüntü duyduklarına kuşku yoktur. Kudüs ve çevresinin nüfusu bir süre boyunca elbette azaldı. Fakat daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, kimse sürülmedi ve ekonomik canlanma çok gecikmedi. Arkeolojik kazı sonuçları Yosefus'un tasvir ettiği yıkımın kapsamının abartıldığını ve hatta MS I. yüzyılın sonunda bile çok sayıda şehrin serpilip geliştiğini göstermektedir. Dahası, Yahudi din kültürü çok kısa süre içerisinde en hareketli ve en etkileyici gelişme dönemlerinden birine girdi.[7] Ne yazık ki, bu dönemin politik ilişki sistemleri pek az bilinmektedir.

MSII. yüzyılın akışı içinde Yahudiye tarihini sarsmış ikinci mesihçi isyan hakkında bildiklerimiz oldukça sınırlıdır. 132 yılında Hadrianus'un hükümdarlığı döneminde patlak veren ve Bar Kohba adı verilen isyan Romalı tarihçi Cassius Dio tarafından, ayrıca *Ruhban Tarihi*'nin yazarı Kayseralı Eusebius tarafından üzerinde durulmadan zikredilmiştir. Yahudi şerhleri derlemesi olan Midraş ile arkeolojik kazı bulguları, bu isyanın kimi etkilerine dair bazı bulgular sağlamaktadır. Fakat Yahudiye tarihinin bu dönemi ne yazık ki Flavius Yosefus çapında tarihçi yaratamadı; dolayısıyla olayların canlandırılması çok kaba ve bölük pörçük kalmıştır. Her koşulda, geleneksel söylemin aktardığı gibi, eğer sürgün olsaydı, bu isyan ve korkunç sonuçları üzerindeki etkisinin ne olduğunu haklı olarak sorabilirdik. Cassius Dio, isyanın trajik sonunu tasvir ederken şunları yazar: "En önemli elli yer ve en tanınmış dokuz yüz elli beş kasabası yerle bir edildi; yüz seksen bin insan akınlarda ve savaşlarda öldürüldü; açlıktan ve yangından ölenlerin sayısını hesaplayamayız, neredeyse bütün Yahudiye çöle dönmüştü [...]."[8]

Antikçağ tarihçilerinin karakteristik abartısıyla burada da karşılaşıyoruz (yaptıkları tahminler, rakamlarından daima bir sıfır

7. Bu konuda bkz. Şemuel Safrai'nin makalesi, "Yavne Kuşağı Döneminde Yahudi Nüfusun Atılımı", Zvi Baras ve diğerleri, *İkinci Tapınak'ın Yıkılmasından Müslüman Fethine Dek Eretz* Israel, a.g.e., s. 18-39.

8. Bkz. Cassius Dio'nun klasik kitabı *Roma Tarihi*, LXIX, 14 http//www.mediterranees.net/histoire_romainne/dion/Hadrien.html.

atmak gerektiği izlenimi veriyor), fakat bu raporda bile herhangi bir sürgünden söz edilmemektedir. Kudüs'ün adı "Aelia capitolina" olarak değiştirilmiştir ve sünnetlilerin buraya girmesi geçici olarak yasaklanmıştır. Üç yıl boyunca halk, özellikle başkent civarında her çeşit ciddi kısıtlamaya tabi tutulmuştur; esasen de dini baskıda önemli bir artış görülmüştür. Esir düşen savaşçıların köle olarak satıldıkları ve diğerlerinin de kuşkusuz bölgeden kaçtıkları hayal edilebilir. Fakat MS 135 yılında Yahudiyelilerin büyük bir bölümü hiçbir sürgüne maruz kalmamıştır.[9]

Yahudi bölgesinin adı Filistin adıyla değiştirilmiş olsa da, MS II. yüzyıl boyunca bölgede çoğunluğu oluşturan Yahudiye ve Samiriye halklarının ülkesi olarak kaldı ve isyanın sona ermesinden sonraki bir ya da iki kuşak boyunca da gelişmeye ve refaha ulaşmaya devam etti. II. yüzyılın sonunda ve III. yüzyılın başında, çiftçilerin çoğu yeniden yerleşmiş ve tarımsal üretim istikrar kazanmışken, bölge kültürel doruklarından birine erişti, Yehuda Hanassi döneminin ünlü "altın çağ"ı yaşandı.[10] MS 220 yılında sözlü yasalar derlemesi tamamlandı. Bunların kaleme alınması ve "Mişna'nın Altı Emri"yle noktalanması, tarihleri boyunca Yahudilerin kimliğinin ve inancının gelişiminde Bar Kohba İsyanı'ndan çok daha önemli bir olaydı. O halde, Tapınak'ın yıkılmasından sonra "Yahudi halkı"nın göç ettiği şeklindeki büyük mit nereden kaynaklandı?

Bar-Ilan İlahiyat Üniversitesi'nde profesör olan Şaim Milikovski, Mişna'yı kaleme alan Tannaim'lerin (müzakereciler) bıraktığı kapsamlı belgeleri temel alarak, MS II. ve III. yüzyıllarda "sürgün" kavramının politik boyun eğme anlamına geldiğini, yoksa ülkeden sökülüp atılma olmadığını, dahası bu iki anlam arasında zorunlu bir bağın da olmadığını kanıtladı. Haham metinlerinin imada bulundukları tek sürgün Babil sürgünüydü ki bu, çeşitli yazarların gözünde İkinci Tapınak'ın yıkılmasından sonra bile hâlâ sürmekteydi.[11] Kudüs İbrani Üniversitesi'nde tarihçi Israel Yakub Yuval bir adım daha atarak sürgün üzerine yenilenmiş

9. Kayseralı (Kayserili) Eusebius da herhangi bir sürgünden söz etmemektedir, bkz. *Kilise Tarihi*, IV, 6, 1955, s. 165-166. Bu konuyla ilgili ilave iki makalenin de incelenmesi tavsiye edilir: Ze'ev Safrai, "Bar Kohba İsyanı'ndan Sonra Yahudi Halkının Durumu" ve Joshua Schwartz, "Bar Kohba İsyanının Bastırılmasından Sonra Yahudiye", A. Oppenheimer ve U. Rappaport (edit.), *Bar Kohba İsyanı. Yeni Araştırmalar* (İbranice), Kudüs, Ben Zvi, 1984, s. 182-223.

10. Bkz. Lee Israel Levine, "Haham Yehuda Hanassi Dönemi", Zvi Baras ve diğerleri, *İkinci Tapınak'ın Yıkılmasından Müslüman Fethine Dek Eretz Israel*, a.g.e., s. 93-118.

11. Şaim Milikovski, "Notions of exile, subjugation and return in rabbinic literature", James M. Scott (edit.), *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997, s. 265-296.

Yahudi mitinin nispeten geç bir dönemde resmileştiğini kanıtlamaya kalkıştı; bu tarih de özellikle İsa'nın çarmıha gerilmesinin ve İncil'i reddedişlerinin cezası olarak Yahudilerin sürülmesi şeklindeki Hıristiyan mitinden sonradır.[12] Sürgün üzerine Yahudi-karşıtı söylemin Nablus şehidi Iustinus'ta görüldüğü doğrudur. Iustinus, MS III. yüzyılın ortasındaki Bar Kohba İsyanı'ndan sonra Kudüs şehrinden sünnetlilerin sürülmesini Tanrısal iradenin toplu cezasına bağlamaktadır.[13] Çok sayıda başka Hıristiyan da onun görüşündedir ve Yahudilerin kendileri için kutsal olan topraklar dışında kalmalarının onların günahından kaynaklandığına ve bu durumun da günahın çürütülmez kanıtı olduğuna inanmaktadırlar. MS IV. yüzyıldan itibaren sürgün miti geri alınmış ve Yahudi geleneğine dahil edilmiştir.

Bununla birlikte, sürgünü ve Tapınak'ın yıkımını tek bir bulamaç içinde büyük bir yetenekle kaynaştıran ilk ifadeler Babil Talmudu'nda görülür. MÖ VI. yüzyıldan itibaren Babil'de bir Yahudi cemaatinin hiç kesintisiz varlık sürdürdüğünü hatırlatmak yerinde olur. Bu cemaat Siyon'a "geri dönmeye" asla özlem duymamıştır; hatta Kutsal Toprak Hasmonların güçlü krallığının egemenliği altına girdiğinde bile böyle bir arzuları olmamıştır. Öncekini *taklit* yoluyla yenilenmiş sürgünde, sürgünün yıkımla iç içe girdiği bir söylemin belki de orada, İkinci Tapınak'ın yıkımının ardından coşkuyla benimsenmesi bir tesadüf değildir. Bu felaket, yine de Kudüs'ten pek uzakta akmayan Babil Nehri'nin sahillerinde ağlamaya ve yakınmaya devam etmeyi sağlayan dini rasyonelliği sağlıyordu.

IV. yüzyılın başında İmparatorluk dini statüsünü edinen Hıristiyanlığın zaferiyle birlikte, başka bölgelerdeki Yahudilik yandaşları sürgünü Tanrısal vahyin buyruğu olarak kabul etmeye başladılar. Dışlama ile günahın, yıkım ile sürgünün iç içe geçmesi dünya çapında Yahudi varlığına dair çeşitli tanımlarını içkin bileşeni oldu. İşlediği suçlar nedeniyle cezalandırılan gezgin halk mitinin kökenleri bu Hıristiyan-Yahudi diyalektiği içinde gizlidir

12. Israil Yakub Yuval, "Ülkeden Sürgün Miti: Yahudi Dönemi ve Hıristiyan Dönemi" (İbranice), *Alpayim*, 29, 2005, s. 9-25. Kenan akımının düşünürü Adia Horon'un bu argümanı çok uzun süre önce desteklemiş olduğu doğrudur: "Şu sonuç çıkar ki, özellikle Tapınak'ın yıkılmasından sonra, Titus ve onun ardından Hadrianus'un Yahudileri Filistin'den sürdükleri şeklindeki 'Sürgün' tezinin önemli hiçbir kanıtı yoktur. Tekrar ediyorum, bu bakış tarihin cehaletine dayanmaktadır ve aslında Katolik kilise babalarının bir icadından esinlenmiştir; onlar, Yahudilere karşı duydukları düşmanlıkla, Tanrı'nın onları İsa'nın çarmıha gerilmesinden dolayı cezalandırmış olduğunu kanıtlamak istemişlerdir [...]." In *Kenan ve İbrani Ülkeleri Tarihi* (İbranice), Tel-Aviv, Dvir, 2000, s. 344.

13. Bu konuda bk. David Rokeah, *Şehit İustinus ve Yahudiler* (İbranice), Kudüs, Dinur, 1998, s. 51 ve 86-87; ayrıca, Iustinus, *Trifon'la Diyalog*, II, 92, 2, 1909, s. 93.

ve özdeş bir şekilde iki dinin tanımının sınırları bu diyalektiğin etrafında oluşmaktadır. Fakat en önemlisi şudur ki, buradan yola çıkarak, "sürgün" kavramı, çeşitli Yahudi geleneklerinde, vatanın dışında olup olmamanın her türlü fiziksel olumsallığından bağımsız olarak, esasen metafizik bir anlam edinmiştir. Kudüs sürgünlerinin soyundan gelmek, "İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un tohumu"na mensup olmak kadar yaşamsaldı, çünkü tersi durumda, "seçilmiş halk"ın mensubu olarak inançlı Yahudi statüsü yeterince sağlam ve istikrarlı biçimde yerleşmiş olmazdı. Aynı zamanda, "sürgün"de bulunma durumu, özgül bir toprağa dair her türlü tanımdan giderek uzaklaşan varoluşsal bir statü edinir; daha genel anlamda sürgün yeryüzünün her yerinde, hatta Kutsal Toprak'ta bile hüküm sürüyordu. Daha sonra, "sürgün" Kabala'da Tanrı'nın özelliklerinden biri bile olur, çünkü Tanrı'nın sürekli sürgün hali onun vahyinin işaretlerinden biri olarak görülüyordu.

"Sürgün" kavramı yayılmakta olan Hıristiyanlık karşısında haham Yahudiliğinin çeşitli tanımlarını şekillendirdi.[14] İsa çektiği ıstıraplarla dünyayı günahlarından kurtarmıştı, ancak Eski Ahit'e inanan Yahudilik yandaşları böyle bir kefaret çözümünü bütünüyle reddediyorlardı. Kendilerini Yahudi olarak tanımlamakta ısrar edenler ve tanımlamaya devam edenler, İsa'nın "dirilişi"nin dünyaya yerleştirme iddiasında olduğu Hıristiyan "şefaat"ini reddediyorlardı. Gerçek mesihin varışıyla dünya varlıksal yıkımdan kurtulmadığı sürece burada ıstırabın hüküm süreceğine emindiler. Dolayısıyla sürgün bir tür sofu katarsisi'ni temsil ediyordu; belli ölçülerde, günahlarından arınmanın bir yoluydu. Sürgün durumunun antitezi olan kurtuluş/kefaret ancak Kıyamet Günü meydana gelecekti. Deyim yerindeyse, Sürgün, vatanın dışında bir yerin ifadesi değil, kefaretin dışındaki bir durum anlamına geliyordu. Gelecekteki kurtuluş, Davud'un tohumundan gelen ve Kudüs'e kitlesel geri dönüşün habercisi olan kral-mesihin gelişine bağlıydı. Bilindiği gibi, bu kefaret anlayışı ölülerin dirilmesini varsayar ki onların hepsinin de kutsal şehirde toplanması şarttır.

"Sürgün", hegemonik bir dini uygarlıkta yaşayan zulme uğramış inançlı Yahudi azınlık için de kendi geçici yenilgisinin işaretidir. Bu yenilginin laik bir doğum tarihi vardır, bu da Tapınak'ın yıkılmasıdır. Fakat tamamen mesihe bağlı bir gelecekte bu yenilgiden aklanacaklardı, ancak aşağılanmış Yahudiler bu alan üzerindeki kontrollerini tümüyle yitirmişlerdi. Özü dünyevi düzeyde

14. Sürgün kavramının bir analizi Ammon Raz-Krakotzkin'de de görülür: *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La Fabrique, 2007.

olmayan ve hem yakın hem uzak olabilen bu gelecek, yalnızca bu gelecek kefaretin ve belki de evrenselci bir iktidarın gelişi vaadini elinde tutuyordu. Kuşaklar boyunca Yahudilerin "ata vatanı"na geri dönmeye asla kalkışmamış olmalarının nedeni belki de budur; bu geri dönüşün cazibesine kapılanlar da çoğu zaman sahte mesih olarak damgalandılar. Tek tük hacıların, davranışları bireysel bir yaklaşımın sınırları içinde kaldığı sürece, elbette Kudüs'e çıkma hakları vardı; hatta kimileri de oraya gömülmeyi seçebilirdi. Fakat kutsal şehirde tam ve bütünlüklü bir Yahudi hayatı yaşamak amacıyla kolektif göç, dinsel hayal gücünde yer almıyordu ve zaman zaman bunun imkânından söz edenler ya istisnai örneklerdi ya da meczup kabul ediliyorlardı.[15]

Karaitlerin Kudüs'le özel ilişkisi içlerinden çoğunu göç etmeye ve bunca arzulanan bu istikamete "çıkma" çağrısı yapmaya yöneltti. Eski Ahit'i benimseyen fakat sözlü geleneği reddeden bu "Yahudi Protestanlar", haham Yahudiliğinin daha da güç kıldığı sürgünün sert koşullarına boyun eğmekten muaftılar. Böylece kutsal şehirle ilgili yasakları uzak tutabilmiş ve buraya kalabalık bir kitle halinde yerleşebilmişlerdi. Tapınak'ın yıkılmasına kendilerince ağlama tarzlarıyla –kendilerine "Siyon'un yasını tutanlar" diyorlardı–, MS IX. ve X. yüzyıllarda şehrin nüfusunun neredeyse çoğunluğunu onlar oluşturuyordu.

Bir dizi haham buyruğu kefaretin gelişini hızlandıracak her türlü teşebbüsü ve sonuç olarak, kefaretin ortaya çıktığı ve yayıldığı varsayılan kaynağa doğru göçü yasakladı. Üç ünlü yemin en önemli dini yasakları oluşturuyordu. Bunlar Babil Talmudu'nda bulunur. Şu belirtilmektedir: "Bu üç yemin hangilerine [hangi eylemlere] uygulanacaktır? Biri, Yahudilere [Siyon'a] doğru izinsiz [zorla] yönelmemelerini buyurmaktadır; biri de şudur ki, (şükürler olsun!) Çok Kutsal Tanrı, Yahudilere dünya milletlerine karşı isyan etmemelerini emretmektedir; diğeri de şudur ki, (şükürler olsun!) Çok Kutsal Tanrı, putperestlerin Yahudilere gereğinden fazla boyun eğdirmemesini emretmektedir" (Ketuba).

"İzinsiz [Siyon'a] doğru yönelmek" Kutsal Toprak'a doğru kitlesel kolektif göçe gönderme yapmaktadır ki, bu kesin yasağa zaman

15. Elbette bazı tek tek göç dalgaları bilinmektedir. Örneğin XIII. yüzyıldaki Moşe Ben Nahman Gerondi'nin (Ramban) ya da 1700 yılında Yehuda Hahasid grubunun göçü gibi. Fakat bu örnekler, temsil edici olmayan başkaları gibi, bizi özellikle kural hakkında bilgilendirmektedir. Örneğin Yahudi ulusunun oluşumunun başlangıcından biraz önce Yahudilerin Kutsal Toprak'ta nasıl yaşadıklarını öğrenmek isteyenler, Israel Bartal'ın makale derlemesini okuyabilirler, *Sürgün Kendi Ülkesinde. Siyonizm Öncesinde Eretz Israel'de Nüfus* (İbranice), Kudüs, Siyonist Kütüphane, 1994.

içinde Yahudiler uymuştur ve sürgünün kabulü ihlal edilmemesi gereken Tanrısal bir buyruk olmuştur. Sonu hızlandırmak ve Tanrı'ya isyan etmek yasaktı; öyle ki müminler kitlesi sürgünü, bu dünyanın bir bölgesine doğru göçün ardından değişebilecek gerçek bir geçici durum olarak değil, daha ziyade, bu geçici dünyadaki varlığın bütününü tanımlayan bir durum olarak yaşamaya başlarlar.[16] Daha sonra Babil'in Yahudi kültür merkezleri dağıldığında Yahudilerin Kudüs'e değil Bağdat'a göçünün nedeni de burada yatmaktadır; oysaki bu iki şehir o dönemde aynı idari yönetim altında, yani halifeliğin idaresinde bulunuyordu. İspanya'dan sürülenler Akdeniz havzasındaki şehirlere dağıldığında, çok azı Siyon'a kadar gitmeyi arzuladılar. Modern zamanlarda, pogromlar gemi azıya aldığında ve Doğu Avrupa'da milliyetçiliklerin yükselişi daha saldırgan bir nitelik taşımaya başladığında, Yidiş halkından Yahudiler Batı'ya doğru, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ne göç ettiler. Bir bölümü İsrail devleti halini alan, manda koşullarındaki Filistin'e biraz daha ısrarlı bir göç hareketine yol açabilmek için, ABD'nin 1920'li yıllarda kapılarını kapaması ve Nazilerin de korkunç katliamlarına girişmesi gerekti. Yahudiler ne "vatanlarından" zor yoluyla sürülmüşlerdi, ne de oraya kendi istekleriyle "geri döndüler."

Sürülmeden sürgün-bulanık bölge tarihi

Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden* adlı eserinde İkinci Tapınak'ın yıkımını tasvir ederken, Birinci Tapınak'ın yıkımını ana hatlarıyla tekrarlayan bir karşılaştırmayla başlar: "Siyon yeniden harabelerinin üzerine oturmuş ve ölmüş evlatlarına, esarete sürüklenen ya da kaba saba çapulcu askerlerin hayâsız iştahlarına yem diye atılmış bakirelerine ağlıyordu. Birinci yıkımın ardından daha da acınası olanı, dulluğunun ve çektiklerinin sonunu haber verecek hiçbir peygamber yoktu yanında."[17]

Tarihin yeniden tahayyülü Kitabı Mukaddes'te ortaya çıktığı haliyle yıkım modelini izlerken, ardından gelen sürgünü tasvir etmek için de onu izliyordu. Yahudi "ulusu"nun ilk tarihçisi hüzün ve acı dolu bir üslupta trajediyi ortaya sermeye devam etti: "Romalıların iktidarı altına giren bahtsız Yahudiyelilerin ıstıraplarını kim tarif edebilir? Bu savaş sırasında alınan esirler dokuz yüz bini aşıyordu. [...] En gençler ve kadınlar açık artırmayla satıldı

16. Bu üç yeminin yeri ve önemi konusunda bkz. Aviezer Ravitzki, *Mesihçilik, Siyonizm ve Yahudi Dini Radikalizmi* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved, 1993, s. 277-305.

17. Graetz, *Geschichte der Juden*, a.g.e., II, s. 395.

ve çok kalabalık olduklarından, gülünç fiyatlarla köle tacirlerinin eline düştüler."[18]

Graetz Zelotların isyanının sonu üzerine anlatının çekirdeğini elbette Yosefus'tan almış, rakamları biraz daha şişirmeyi de ihmal etmemiştir. Fakat bir adım daha atmakta tereddüt etmez, "Yıkım" ve "Sürgün" kutsal çiftini iyice öne çıkarmak için, orijinal metinde bulunmayan bir başka bilgiyi cömertçe sunar: "[...] Bütün bu felaketler hayatta kalan Yahudiyeliler üzerinde öyle bir ürküntü ve şaşkınlık yarattı ki onların bütün inisiyatif ve iradelerini felç etti. Yahudiye'de insan kalmamıştı, eline silah alan herkes, kuzeyde de güneyde de, Şeria'nın ötesinde ya da berisinde, savaş alanında düşmüş ya da zincire vurulup sürgüne gönderilmişti. [...] Artık ne ibadet alanı ne de merkezi kalmış Yahudiliğin varlığı tehdit altındaydı. [...] Yahudi halkı ve Yahudilik ne olacaktı? [...] Yahudiliği kurtarmak için bu harabelerin üzerinden kim yükselecekti?"[19]

Fakat bu kaygılar boşunaydı. "Yahudiye halkı" inancıyla birlikte varlığını sürdürdü; yoksa Graetz bu kadar etkileyici bir kitap yazamazdı. Üstelik ona göre Birinci Tapınak'ın yıkımından sonra olanın tersine, "halkın geri kalanı kendi ülkesinde, vatanında yaşamaya devam edebilmişti." Bu durum tarihçinin Yahudi halkının kendi toprağı üzerindeki tarihini tumturaklı bir üslupla anlatmasını sağladı. Fakat daha anlatının bu evresinde sürgün ve gezginliğin meta-temsilini dolaylı biçimde yarattığına hiç kuşku yoktur. Altmış beş yıl sonra meydana gelen Bar Kohba İsyanı'nın sonuçlarını tanımlamaya kalkıştığında bu izlenim güçlenir. "Çok büyük sayıda Yahudiyeli ölmüştü, binlerce Yahudi esir Hebron ve Gazze pazarlarında köle olarak çok düşük fiyata satıldı, diğerleri Mısır'a gönderildi ve orada açlıktan ve sefaletten öldüler. [...] Yahudi ulusu acımasız bir fatihin ayakları dibinde bir kez daha kanlar içinde ve sakat yatıyordu. Bu ayaklama bağımsızlığını elde edebilmek için gösterdiği en yüksek çaba oldu."[20]

Graetz'in bütün halkın sürüldüğünden hiçbir yerde açıkça söz etmediğine dikkat etmek gerekir. Esir alınma ve çok sayıda kaçağın Yahudiye ülkesinden ayrılışı üzerinde durmaktadır. Büyük bir maharetle, edebi tragedya tarzında, iki tarihsel isyanı ortak ve süreğen bir ulusal kader şeklinde birleştirip karıştırmaktadır. Trajik sonuçlarını okurun bildiği varsayılan Birinci Tapınak'ın yıkımıyla tekrar tekrar yapılan karşılaştırmalar tabloyu tamamlar ve özenle süsler.

18. a.g.e.

19. Graetz, *Geschichte der Juden*, a.g.e., s. 1-2.

20. a.g.e., s. 96-97.

Aynı şekilde, Semyon Dubnov'da da herhangi bir sürülmeye dair hiçbir imaya rastlanmaz. Bununla birlikte, Graetz'in tersine, bu Rus Yahudisi yazar Kudüs'ün yıkım temsilleri ile zora dayalı kitlesel bir sürülmesinin temsilleri arasında gayet sıkı bir bağ kurmaktan kaçınır. Yosefus ile Graetz'in kullandığı edebi modellerin izinden giderek, yıkıma dair dramatik ve sert bir tasvir yapar. Binlerce esir imparatorluğun dört bir köşesine dağıtılmıştır, bu da Yahudiye nüfusunun azalmasına yol açmıştır. Dubnov Bar Kohba İsyanı'nın sonuçlarını da benzer şekilde tasvir eder; köle olarak satılan sayısız esir ve kaçaktan söz eder. Fakat onun yazılarının okunması, Yahudi halkının, tapınağın yıkımından sonra kovulduğu ve sürüldüğü bir meta-temsil izlenimine aracılık etmez ve okur kimsenin ülkeden zor yoluyla atılmadığını açıkça anlar.[21]

Salo Baron da yakın bir temsil tarzını benimser. New Yorklu tarihçi yıkımı sürgünle karıştırmaz, fakat daha ilerde göreceğimiz gibi, Yahudilerin Yahudiye dışındaki varlığını açıklamak için başka gerekçeleri öne çıkarır. Elbette iki isyanın da trajik sonuçları üzerinde durur, fakat özellikle Yahudi egemenliğinin sonunu kesin olarak saptamaya çalışır. Bu sonu zaten fazla dramatik biçimde sunmamıştır, daha ziyade mantıklı ve uzun süreli tarihsel bir süreç olarak göstermiştir.

Baron, politik varlık olarak Yahudiye'nin düşüşü ile Yahudi "etnik ulusu"nun yok oluşu arasında bir bağlantı kurulmasını engellemeye özel bir önem veriyordu –bu da önceki bölümde belirtilenin devamıdır. Bu nedenle, Kudüs'ün yıkılmasından itibaren Yahudiler arasındaki bağı bir halkın bağı olarak değil, inanç topluluklarıarasında mevcut bağ olarak tanımlayan Theodor Mommsen, Julius Wellhausen ve diğer *goyim* [Yahudi olmayan] tarihçilerden farklı olarak, Baron Yahudilerin, Nabukodonozor zamanından modern döneme dek, özgül "kavim" olarak kendilerini korudukları –çünkü ona göre, "geleneksel ulusal bölünme kategorilerine asla tamamen uymamıştır"[22] olgusu üzerinde ısrarla durmaktadır. Yahudiler başka halklara asla benzemeyen, olağanüstü geçmişe sahip bir halk oluşturuyordu.

Saf anlamda Siyonist tarihyazımında bu söylem önemli bir değişime uğramadı. Yine de Siyonist tarihçilerin sürülme konusunu Tapınağın yıkımıyla birlikte ele almamış olmaları şaşırtıcıdır. Fakat burada bizi bu kez kronolojik düzendeki başka bir sürpriz beklemektedir.

21. Dubnov, *Dünya Halkının Tarihi*, a.g.e., III, s. 28-29.

22. Baron, *History of the Jews*, a.g.e., II, s. 729.

Yitzhak Baer'in yukarıda sözünü ettiğimiz iyi bilinen denemesi olan *Galut*'ta bu Siyonist tarihçi, sürgünde kalmanın özünü giriş bölümünde belirttikten sonra şunu yazmaktadır: "İkinci Tapınak'ın yıkımı tarihin bu çatlağını güçlendirmekte, yitirildiği için yas tutulan ulusal ve dini değerler hazinesini artırmaktadır: Tapınak ve Tapınak'ın Tanrısal hizmeti, artık sakatlanmış olan kutsal yapı, ulusal özerklik, giderek ulusun elinden alınan kutsal toprak."[23]

Baer'e göre toprak "giderek ulusun elinden alınmıştır", ancak topraklar üzerindeki bağımsızlığını uzun süre için yitirmiş olsa da, Yahudi "ulusu" benzersiz bir şiddet eylemiyle bu topraklardan sökülüp atılmamıştır. "Ulusal toprak" üzerindeki yaşam büyük yıkıma ve kahramanca mücadelelere rağmen sürdü. "Politik özgürleşme ve Tanrı egemenliğinin yerleşmesi için Zelotların güç yoluyla sürdürdüğü mücadeleler Bar Kohba İsyanı'ndan sonra sona ermedi ve Araplar tarafından Filistin'in fethine kadar devam etti. Vakitsiz sevgi uyandırmamak, Tanrı egemenliği şiddet yoluyla uygulatmaya çalışmamak ya da diğer halkların tahakkümüne karşı isyan etmemek gerektiği şeklindeki bu uyarı ancak uzun bir direnişin sonunda kabul edildi."[24]

Titiz bir tarihçi olan Baer İkinci Tapınak'ın sonuyla ilgili bütün kaynakları bildiği gibi, aynı zamanda, Ortaçağ dönemi Yahudi inancının zenginlikleri konusunda da her şeye hâkimdi. Bununla birlikte, sürülme olmamışsa bile, zorla sürgüne ulusal ihtiyaç varlığını sürdürüyordu, çünkü bu sürgün olmadan gezgin Yahudi halkının "organik" tarihini anlamak imkânsızdı ve bu halk, hangi nedenle olursa olsun, kendi evine, anavatanına dönmekte asla gerçekten acele etmemişti. Sürülmesiz Sürgün'ün başlangıcı Yahudi geleneğinin yanlışlıkla tarihlediği MÖ I. yüzyıl değildi; uzun sürgünün süresi kısalmıştı ve sonuçta Arap fethiyle başlayan bir dönemle sınırlıydı.

VII. yüzyılda, yani Tapınak'ın yıkılmasından altı yüzyıl sonra başlayan "sürülmesiz sürgün" yalnızca Yitzhak Baer'in icadı değildi. Başka Siyonist araştırmacılar da bu yıldırım hızıyla keşif üzerinde hak iddia edebilirlerdi. Bunların en başında da dostu ve tarihyazımı muharebelerindeki silah arkadaşı Ben-Zion Dinur geliyordu. Birinci baskısı 1920 tarihli ünlü kaynak derlemesi *İsrailoğulları Sürgünde*'nin birinci cildine daha sonra şu altbaşlık eklenmişti: *Araplar Tarafından İsrail Ülkesi'nin Fethi Zamanından Haçlılara.* Dinur, denemesine girişte, okurlarını

23. Baer, *Galut*, a.g.e., s. 63.

24. a.g.e., s. 66.

ulusal tarihin yeni kronolojik düzenine hazırlaması gerektiğinin bilincindeydi. Böylece, kaynaklarını sunarken, kendi özel kronolojisini açıkladığı uzun girişi dahil etti:

" 'İsrailoğulları Sürgünde' dönemi İsrail ülkesinin Araplar tarafından fethinin ilk günlerinde başlar. Önce değil. Bu döneme dek İsrail tarihi kendi ülkesinde egemen bir Yahudi ulusunun tarihiydi. [...] Gelenek ve halk algısı halkımızın kendi ülkesi üzerinde iktidarının ortadan kalkması ile toprağının kendi ayaklarının altından çekip gitmesi arasında ayrım yapmamasına rağmen [...] sanırım (kamusal-tarihsel gövde olarak ulus karşısında; yoksa bu ulusun mensupları karşısında değil) gerçek 'Sürgün'ün İsrail ülkesinin Yahudilere ait olmaktan çıktığı an başladığını, çünkü başkalarının gelip oraya kalıcı biçimde yerleştiğini ve kuşaklar boyunca orada kendi nüfuzlarını koruduklarını kanıtlamak için daha uzun süre oyalanmak gerektiğini sanmıyorum. Onlar için bu iki olgu tek ve aynı şeyi temsil etmektedir. Fakat tarihsel açıdan bu iki durum arasında ayrım yapmak doğru olur. Bunlar aynı dönemin ürünü değildir ve tarihsel özleri de farklıdır."[25]

Bu kronolojik dönemeç belirleyici önemdedir ve hatta Yahudi geleneği karşısında yıkıcı olduğu da kabul edilebilir. Bu değişimin iki nedeni de birbirine bağlıdır:

1. Tarihyazımı mesleğinin temel gereklilikleri, İkinci Tapınak'ın yıkımının ardından Yahudi halkının fiilen sürüldüğünü bu ilk iki Siyonist tarihçinin saptamasını engelliyordu;

2. Ulusun ülkeye sahip çıkma hakkını azamileştirecek şekilde "Sürgün dönemi"ni asgariye indirgeme yönünde gösterilen nihai irade. Bu aynı neden Dinur'u sürgün durumuna karşı isyanın başlangıcını ve "Yeniçağ'ın yükselişini" 1700 yılında Yudah Hassid'in ve yanındakilerin göçüne bağlamaya yöneltti.[26]

Roma İmparatorluğu'nun Yahudiye Krallığı'nın iktidarını daraltıp sınırlandırdığı politik süreç önemli olsa da, aslında Sürgün'ün ortaya çıkmasına varan daha önemli tarihsel gelişme karşısında ikincildi. MS VII. yüzyılda çöl savaşçılarının işin içine karışması ve Yahudiyelilere ait toprakları silahlarıyla fethetmeleri ülkenin demografisini değiştirdi. Topraklara el koymanın Hıristiyanlığın II. yüzyılında [Roma İmparatoru] Hadrianus'un dayattığı kısıtlamalarla başladığı iyi bilinmektedir. Müslümanların gelmesi bu süreci hızlandırmaktan başka bir şey yapmamıştır. Yahudiyeliler

25. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e. (2. baskı, 1961), Kitap I, s. 5-6.

26. Dinur, *Kuşakların Dönemecinde* (İbranice), Kudüs, Bialik, 1955, s. 26.

gitmeye zorlanmışlar ve yerlerine "ülkede oluşmakta olan yeni ulusal çoğunluk"[27] gelmiştir. Bu evreye gelene kadar Yahudiyeliler hâlâ nüfusun çoğunluğuydu ve İbranice egemen yerel dildi.[28] Yeni fatihlerin-kolonizatörlerin gelişi yerel kültürel morfolojiyi değiştirdi ve bu ülkede "Yahudi halkı"nın varlığına son verdi.

Fakat politik bir niyetle Yahudiyeliler sürülmüş olmasa da, bu –maazallah!– Sürgün'ün kasıtlı bir iradenin ürünü olduğu anlamına gelmez. Dinur, Yahudilerin kendi ülkelerini kendi iradeleriyle terk ettiklerinin ortaya çıkmasından ve modern zamanlarda toprak haklarının yenilenmesi yönündeki taleplerinin bu nedenle daha az haklı görülüp daha az kabul edilmesinden son derece kaygı duyar. Yazıları, onu uzun süre harekete geçirmiş bu ciddi soru etrafındaki değişmez kaygılarını yansıtmaktadır ve ancak yıllar sonra görünüşte daha tatminkâr bir tarihsel özet ifade edebilmiştir:

"Yahudilerin dağıldıkları ülkelere her yerleşimleri kaynağını Sürgün'den alır, yani cebrin ve tecavüzün sonucu olmuştur. [...] Bu, Yahudilerin Kudüs'ün yıkımından sonra çoğu ülkeye savaş esiri, göçmen asker ya da kendi ülkelerinden sürülmüş sürgünler olarak vardıkları anlamına gelmez. Harabeye dönmüş Kudüs'ten çıkıp herhangi bir kuşak sonra varıp yerleştikleri topraklara kadar kat edilen yol uzundu, uzun sürmüştü ve yol boyunca çeşitli yerlerde az ya da çok uzun süreliğine konakladılar. Fakat vardıkları yere göçmen olarak ve sığınacak, barınacak yer arayan sürgünler olarak vardıklarından ve evlerinin yıkıldığını herkes bildiğinden, bunun nedenleri de herkesçe gayet iyi bilindiğinden, dolayısıyla, kaçakların konukseverlik talep etmek için yöneldikleri ve onları kabul eden ülke sakinlerinin, kapılarını çalmaya onları yöneltmiş olan ilk nedenlerle yetinmeleri doğaldı. Kimi zaman Yahudilerin kendisi kendi sürgünlerinin Yahudi tarafına değer vermekle ilgilendiler ve sürgünlerinin sonunda vardıkları yerin adını fazla anmaktan kaçındılar, daha ziyade kökenlerinin geldiği yeri, en ilk yeri hatırlatmayı tercih ettiler."[29]

"İkinci Tapınak'ın yıkılmasından sonra sürgün" görüşü bulanık bir mit olarak işlev görse de, ardından başka sürgünler ve başka gezginlikler geldiğinden bu kullanım doğrulanmıştı ve mantıklıydı. Uzatılmış sürgün yıkıma eşlik eden bir tür gölgeydi. Sonraki bütün sürgünlere gücüyle hâkim olan, temel rolü buradan kay-

27. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., Kitap I, s. 6.

28. Dinur, "Yahudi Tarihinin Özgüllüğü", *Kuşaklar Vakayinamesi*, a.g.e., s. 14. Dil konusundaki değerlendirmesi elbette oldukça kuşkuludur.

29. Dinur, "Sürgün Cemaatleri ve İmha Edilişleri", a.g.e., s. 182.

naklanır. Dinur asla dinlenmeyen gezgin Yahudi'yle ilgili Hıristiyan –daha sonra da Antisemitist– miti belli bir sempatiyle karşılıyordu. Böylece Yahudi kimliğinin sınırlarını, kimi zaman baskıcı kimi zaman koruyucu olan başka egemen din kültürlerinin bağrında yüzlerce yıl yaşamış bir azınlık dini şeklindeki tanımla değil, sürekli hareket halinde ve sonsuzca dolaşmaya mahkûm yabancı bir etnik-ulusal gövdenin kimlik profiline göre çizebiliyordu. Sürgünün yalnızca bu şekilde algılanması Yahudilerin dağılma tarihine organik bir süreklilik sağlayabilirdi; yalnızca bu algı "ulusun şekillendirici potaya geri dönüşü"nü aydınlatabilir ve haklı gösterebilirdi.

Sürgün kavramının laikleştirilmesi Dinur'da en güçlü ve en berrak tarihsel ifadesini buldu. Bu ifade esasen devrimciydi ve yalnızca Sürgün'e bağlı Yahudi döneminin yapısını dönüştürmekle kalmamıştı, aynı zamanda bu döneme bağlı derin dini anlamı da dönüştürmüştü. Tarihçi, geri çekilmekte olan gelenek karşısında ulusal gücünün bilincindeydi. Aslında geleneği tersine çevirirken sürekli kullanıyordu. Dinur, kamusal alanda güdümlü bir entelektüel ve tarihçi olarak, aslında, Yahudi geçmişin organik entelektüelleri olan ve Yahudiliği sürgün kavramına yaslanarak tarif etmeyi alışkanlık etmiş on binlerce haham karşısında alternatif otorite konumuna yükseldiğini biliyordu. Böylece, kendi kafasından uydurduğu, yasa gücüne sahip yeni bir "buyruk" ifade etmekte hiç tereddüt etmedi: "Haham Yossi ben Hanina'nın üç yemini Sürgün'ün varlığını mümkün kılan temelleri oluşturuyordu. Sürgün ortadan kaldırıldığında bunlar da hiç vuku bulmamış oluyordu; örneğin 'izinsiz [Siyon'a] doğru yönelmeyi' yasaklayan yemin [yani İsrail ülkesine örgütlü biçimde göç etmenin yasaklanması] böylelikle bozulmuş oluyordu. Yeni kuşağın cevabı, 'izinsiz [Siyon'a] doğru yönelmek'ten başkası olamaz."[30]

1951 yılında Eğitim Bakanlığı mevkiine atanan bu cüretkâr tarihçi, İsrail'de Yahudilik ile Siyonizm arasındaki güç ilişkilerinin "Sürgün yıkımı" tarihini kesin olarak belirlemeyi sağladığını kabul ediyordu. Gerçekten de haksız değildi: İsrail devleti tarafından dinin ulusallaştırılmasının bu dönem boyunca hızlı bir tempoda ilerlemesi yalnızca ondan kaynaklı ideolojik bir zaferin meyvesiydi.

Kavuşulan vatan toprağında gelişen Siyonist tarihyazımında sürülme ve sürgün kavramlarının dönüşümünün anlatımını tamamlamak amacıyla, sorunu ele alan ve oluşum halindeki İsra-

30. a.g.e., s. 192.

il toplumunda ulusal bilincin ve kolektif belleğin oluşumuna aynı kapsamda katkıda bulunan iki başka araştırmacıdan söz etmek de yerinde olur: "İkinci Tapınak Dönemi"nin ilk resmi tarihçisi olan Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nden Yossef Klauzner ile önemli bir eser olan *Sürgün ve Yabancı Toprak* kitabının yazarı olan, aynı üniversiteden meslektaşı Yehezkel Kaufmann. Her ikisi de İsrail Ödülü sahibidir.

Klauzner beş ciltlik bir eser olan *İkinci Tapınak Tarihi*'ni hazırladı. Eser defalarca baskı yaptı ve sayısız okuru oldu. Son cildin sonunda yazar büyük isyanın olaylarını anlatırken, savaşçıların kahramanlığını ve ulusal cesaretlerini yüceltmek amacıyla en ufak ayrıntıyı bile ihmal etmez. Massada'nın hüzünlü sonunu tasvir ettikten sonra Klauzner eserini şu sözlerle pekiştirir: "Antikçağ boyunca insanlığın tanıdığı en olağanüstü kurtuluş savaşı ve büyük isyan böylece son buldu. İkinci Tapınak tümüyle yıkıldı. Yahudiye bütün gücünü yitirdi, iç özerklik adına yakışır en ufak bir gücü bile kalmadı. Kölelik, yas, talan; ikinci yıkımın yol açtığı dehşetler bunlardı."[31]

Eser bu açık seçik tarihsel sonuçla tamamlanıyor. Bu "fazla milliyetçi" –çünkü revizyonist sağa mensuptur– tarihçi bile İkinci Tapınak üzerine sonuçlarına, yani kitabının çok dramatik sonuna, sürülmeyi eklemeye cesaret edememişti. Bu türden bir tarihsel tasvirin, "Betar'ın birlikleri kadar kalabalık bir kahramanlar ordusunun başında, karaman Bar Kohba tarafından"[32] yönetilen, sürgüne gönderilmiş olamayacak bu aynı büyük Yahudiyeli nüfus içinde yeni bir kitlesel isyanın altmış yıl sonra patlak vermesiyle belirgin bir çelişki içinde olacağının gayet bilincindeydi. Bu nedenle, o da diğer Siyonist tarihçiler gibi, Sürgün'ün yaratılma koşullarını tarihyazımının dışına atmayı tercih etti.

Kaufmann'ın *Sürgün ve Yabancı Toprak*'ında fazlasıyla "sürgün" ve fazlasıyla "ulus" bulunur, fakat "sürülme"nin en ufak bir izi bile yoktur. Bu kitap, Yahudilerin, uzun sürgünleri boyunca, "basitçe" bir inanç cemaati olarak değil, inatçı ve başkaldıran ulus olarak varlıklarını sürdürdüklerini kanıtlamanın en ilginç teşebbüslerinden biri olmuştur. Fakat Yahudi Sürgünü'nün özünün titizlikle tahayyül eden Kaufmann, her koşulda ve her felaket ve talihsizlik karşısında bir "halk" oluşturmaya devam ettiğine inandığı bu "tuhaf, dağınık ve yabancı" toplaşmanın yaratılışının kökenindeki tarihsel koşullara temastan kesinlikle kaçınır. Kaufmann, zaman

31. Yossef Klauzner, *İkinci Tapınak Tarihi* (İbranice), V, Kudüs, Aşiassaf, 1952, s. 290.

32. Yossef Klauzner, *İkinci Tapınak Döneminde* (İbranice), Kudüs, Mada, 1954, s. 80.

zaman, "ülkesinden sürülmüş ve dağılmış "İsrailoğulları"na[33] göndermede bulunsa da, onun metnini okuyarak ne zaman, nasıl ve niçin sürüldüğünü tahmin etmek çok güçtür. Kitabın umut veren altbaşlığına rağmen –*Antikçağ'dan Günümüze Yahudi Halkının Kaderi Sorununa Dair Tarihsel-Sosyolojik Araştırma*– Sürgün'ün kökeni bir gerçeklik olarak, aydınlatılması gerekmeyen doğal bir olgu olarak kabul edilmiştir. "Yahudi halkının tarihi"nin kurucu ve merkezi olayı olan, çok sayıda araştırmanın konusu olması gereken "sürgün" süreci, çok şaşırtıcı bir şekilde, asla ele alınmamış ve hiçbir derinlemesine araştırmanın ürünü olmamıştır.

Doğal bir gerçek olan ve herkes tarafından bilinen şey, kimsenin tartışma konusu etmeye ya da tartışmaya cesaret edemediği bir oybirliğiyle karşılaşıyordu. Dini gelenekte yeşermiş ve popüler laikliğin içine yerleşerek sıkı sıkıya kök salmış olan, "yıkım" ile "sürgün"ü birleştiren bu mitin yaşayan bir gerçeklik olarak kamuoyunca algılandığını her tarihçi gayet iyi biliyordu. Popüler söylemlerde de politik bildirge ya da milli eğitim ders kitaplarında da Tapınak'ın yıkılmasından sonra İsrail halkının köksüzleşmesi, kaya gibi sağlam, vazgeçilmez bir hakikat olarak kabul edilmişti. Aklı başında araştırmacıların çoğunluğu mesleki bir zarafetle bu "hakikat"in etrafından dolaşmakta çok başarılıydılar. Çoğu zaman –istemeden de olsa– denemelerine "Sürgün"ün oluşumuna ve devamına dair başka açıklamalar ekliyorlardı.

Farkında olmadan göç etmiş "halk"

"Yıkım-sürgün" mitine eşlik eden ve kesinlik tutkunlarının kafasını karıştıran bir başka ana soru, Yahudiye ülkesinin dışında MS 70 yılından çok önceleri çok sayıda kalabalık Yahudi topluluğunun iyi bilinen varlığıyla ilgiliydi.

Kiros'un bildirgesinin ardından, ünlü Babil sürgünü sürgünlerinin ve onların soylarından gelenlerin yalnızca bir bölümünün Kudüs'e geri döndükleri de kamuoyu tarafından iyi bilinmektedir. Gerisi, yani çoğunluk, entelektüel seçkinlerin bütün Antik dünyaya yayılmış zengin dini gelenekler geliştirdikleri Doğu'da güçlenen son derece hareketli Yahudi kültür merkezlerinde yerleşip yaşamayı seçti. İlk tektanrıcılığın bir ölçüde bu Yahudilik kurucularının daimi ikametgâhı olmuş Sürgün yerlerinde oluştuğunu ileri sürmek abartı olmaz. Kudüs'ün kutsal merkez statüsünü korumuş olması bu kurucuların gözünde onların ibadet tarzıyla çelişmiyordu. Tektanrıcılı-

33. Yehezkel Kaufmann, *Sürgün ve Yabancı Toprak* (İbranice), I, Tel-Aviv, Dvir, 1929, s. 176.

ğın daha geç ifadeleri olan Hıristiyanlık ve Müslümanlık da bazı yerleşimleri kutsal merkez haline getirdi; ama buralar asla sürgüne esin konusu olmadı, yalnızca müminlerin ibaretlerini yönelttikleri ve hac için gittikleri yerler olarak kaldı (hatta uzun vadede müminlerin inançlarına göre kutsal sayılan yerlerde kalıcı ikametinin bu yerin etrafındaki kutsallık halesini kemirmesi de mümkündür). Bir süre sonra Sura, Nehardea ve Pumbedita şehirleri büyük haham okullarını barındırır hale geldiler ve buralar Yahudi dininin ilke ve ibadetlerinin damıtıldığı laboratuvarlar oldu. Sinagog kurumu da kuşkusuz burada gelişti. Kökeni burası olan Babil Talmudu Kudüs Talmudu'ndan bile daha değerli görüldü; çünkü özellikle o dönemin çok yüksek bir kültür alanından kaynaklanıyordu.

Yosefus, Partların ülkesindeki Yahudilerin "saptanamayacak kadar çok sayıda olduğunu"[34] aktarır. Ayrıca Anilaios ile Asinaios'un hikâyesini de anlatır. Maceracı bu iki kardeş MS I. yüzyılda Nehardea yakınlarında bir Yahudi korsan prensliği kurmuşlardı. Öyle küstahtılar ki, komşularının topraklarını hiç utanmadan sahipleniyorlardı. Yaklaşık on beş yıl boyuna birlikte yönetip sonunda birbirlerine düştüler. Nasıl düşmesinler ki? Anilaios Yahudi olmayan bir güzelle evlenmişti.

Babil Yahudi merkezi, en azından başlangıçta, Yahudiye seçkinlerinin sürülmesinden daha eski bir olayın ardından kurulmuş olsa da, Tapınak'ın yıkılmasından çok önce Küçük Asya ve Kuzey Afrika topraklarında, ardından da bütün Akdeniz'in etrafında ortaya çıkmış ve güçlenmiş diğer Yahudi cemaatlerinin kökeni neydi? Bunlar da mı zorunlu bir göçün sonucuydu?

Öncelikle, Yahudi merkezleri komşu Mısır'da zaten mevcuttu. Yeremya Kitabı'nın yazarına göre Yahudiyeliler oraya Birinci Tapınak'ın yıkımı döneminde göç etmişler, ancak kısa sürede Tanrı'nın cezalandırmasıyla paganlara katılmışlardı (Yeremya, 44). Mısır'da kurulan ilk Yahudi topluluğu, arkeolojinin ortaya çıkardığı bulgulara göre, bugünkü Assuan Barajı'na yakın bir ada olan Elefantin'de bulunmaktadır. Yahudi Pers askerlerinden oluşan bir garnizondu bu ve MÖ VI. yüzyılda Yahve'ye (ama kesinlikle tek tanrı değildi) tapınmak için burada bir tapınak dikmişlerdi. Ayrıca V. yüzyıl tarihli Aramice bir yazışma da bulunmuştur. Kudüs'ü de kapsayan Pers vilayeti Yehud ile daha kuzeydeki Samiriye vilayeti arasındaki bir yazışmadır bu.

Mısır'daki Yahudi topluluklarının gelişimindeki önemli dönemeç, tıpkı Doğu Akdeniz havzası etrafındaki gelişim gibi, Büyük

34. Flavius Yosefus, *Antikçağ'da Yahudiler*, Kitap XI, 133.

İskender tarafından Pers Krallığı'nın yıkılmasıyla ve geniş Helenistik alanın ortaya çıkmasıyla başladı. Perslerin gücünün ifadesi olan gayet tanımlı çerçevelerin parçalanması geniş bir mal ve fikir alışverişi hareketine yol açtı; açık ve global bir kültürün gelişimine uygun yeni koşullar yarattı. Genişlemekte olan Helenizm her yere nüfuz etti, yeni türde tinsel ve dini yakınlıkların doğmasına ve yaratılmasına imkân sağladı, daha emin ulaşım yolları açtı.

Yosefus'tan öğrendiğimize göre, Yahudiye ile Samiriye'nin İskender'in solundan gelen I. Ptolemaios tarafından fethiyle birlikte çok sayıda savaş esiri Mısır'a nakledildi ve orada başkalarıyla aynı haklardan yararlanan saygın bir tebaa oldular. Yosefus hemen ardından da şu saptamada bulunur: "Birçok başka Yahudi de Mısır'a gelip yerleşti, bunlar hem ülkenin sunduğu avantajların cazibesine kapılmışlardı hem de Ptolemaios'un iyi niyetinden etkilenmişlerdi."[35] İki din arasındaki bağlar sıkılaştı; Yahudi tacir, paralı asker ve entelektüeller özellikle yeni metropol olan İskenderiye'ye göç ettiler. Sonraki iki yüzyıl boyunca Mısır'daki Yahudi sayısı giderek arttı. Yahudi filozof İskenderiyeli Filo Antikçağ insanlarının tipik abartıcılığıyla, MS I. yüzyılın başında, sayılarının bir milyona ulaştığını söylemişti.[36] Filo elbette çok yüksek bir tahminde bulunuyordu, fakat onun döneminde Nil ülkesinde yaşayan Yahudi dini yandaşlarının sayısı elbette ki Yahudiye Krallığı'nda yaşayan Yahudiyelilerin sayısına yaklaşıyordu.

Yine Ptolemaios'un denetimi altındaki bir bölge olan Mısır'ın batısındaki Sirenayka'da, keza Selevkosların egemenliği altındaki Küçük Asya'da Musa dininin çok sayıda yandaşı bulunuyordu. Yosefus *Antikçağ'da Yahudiler*'de bize III. Antiohos'un (Megas) Babil kökenli Yahudi paralı askerlerden oluşan iki bin aileyi Küçük Asya'daki Lidya ve Frigya bölgelerine yerleştirdiğini anlatır. Diğer yandan, Antakya, Şam ve daha sonra da Efes, Salamis'te, Avrupa'da ise Atina, Selanik ve Korint'te çok sayıda önemli Yahudi cemaatin nasıl ortaya çıktığını da düşünebiliriz. Yeniden tam bir cehaletle karşı karşıyayız; kaynaklar bu konuda suskundur.

Yazıtlardaki belgeler de Roma İmparatorluğu'nun genişleme döneminde Roma'da çok sayıda Yahudi'nin varlığını belirtmektedir. MÖ 59 yılında Romalı ünlü hatip Cicero Yahudilerin sayısından şikâyet ediyordu: "[...] ne kalabalık insanlar bunlar; nasıl bir güç temsil ettiklerini, ne kadar birlik olduklarını ve bizim meclis-

35. a.g.e., Kitap XII, 1.

36. İskenderiyeli Filo, *Flaccus Hakkında*, 43, s. 75.

lerimizde oynadıkları rolü biliyorsun."[37] Yer altı mezarlarında bulunan yazıtlar bu Yahudilerin dini yaşamının yoğunluğu ve ekonomik başarıları konusunda bizi bilgilendirmektedir. Roma topluluğu oldukça önemliydi fakat İtalya'nın başka şehirlerinde de benzerlerine rastlanıyordu. Kısacası, İkinci Tapınak'ın yıkımının arifesinde, Yahudilik yandaşları bütün Roma İmparatorluğu'na ve doğudaki Part ülkesine yayılmıştı. Buradaki sayıları Yahudiye Krallığı'ndakinden daha yüksekti. Kuzey Afrika'dan Ermenistan'a, Pers'ten Roma'ya dek Yahudi cemaatleri yayılıp geliştiler, özellikle de nüfus yoğunluğu yüksek olan şehirlerde, fakat aynı zamanda daha küçük şehirlerde, hatta köylerde bile görüldüler. Yunan tarihçi ve coğrafyacı Strabon'a dayanan Yosefus, "yeryüzünde bu halkın [*filon*] kabul edilmediği ve efendi olmadığı bir yer güçlükle bulunur"[38] diye yazmaktadır.

Hıristiyanlığın I. yüzyılında yaşamış Yahudiler hakkında en yüksek sayıyı önermiş olan Salo Baron'a göre, sekiz milyona yaklaşıyorlardı –abartılı ve kabul edilmesi güç rakam.[39] Amerikalı Yahudi tarihçi Antikçağ tarihçilerinin daha yüksek verilerinden ikna olmuş gibi gözükmektedir. Yine de, Arthur Ruppin ile Adolf Harnack'ın ileri sürdüğü gibi,[40] bu tahminin yarısı, yani aşağı yukarı dört milyon, bütün Antik dünyada Yahudi dini yandaşlarının varlığına dair tanıklıkların büyük çeşitliliği ışığında daha gerçekçi gelmektedir.

Heinrich Graetz'den günümüz İsrail tarihçilerine dek –tatmin edicilikten fazlasıyla uzak– "sürülme" teorisi için çok sayıda versiyon önerilmiştir (kronolojik açıdan da sorunlu teori): Hıristiyanlık çağından önceki yüz elli yıl ile MS ilk 70 yıl boyunca Yahudiliğin olağanüstü yaygınlaşması, Yahudiyelilerin dünyanın en ücra köşelerine kadar yayıldığı kütlesel göçün ardından atılım göstermişti. Bunun anlamı, Büyük İskender savaşlarının yol açtığı ciddi sarsıntılarla birlikte, kaygı içindeki Yahudiye sakinlerinin

37. Cicero, "Flaccus Savunması", XXXVIII, 66, in *Söylevler*, c. XII.

38. Flavius Yosefus, Kitap XIV, 7. Yunancada *filon* kavramı modern anlamda "halk" demek değildir. Neredeyse her zaman bir ibadet topluluğuna denk düşen küçük halk ya da kabile anlamına yakındır. Yosefus'un (ya da bu cümleyi metne katanın) gözünde Hıristiyanlar da bir *filon*'du: a.g.e., Kitap XVIII, 64. Kitabın yazıldığı dönemde kavram gelişim halinde olup, anlam değiştirmeye başlamıştır. İlginç olan şudur ki, Latince "kabile" kavramı başlangıçta kökensel bir topluluğa gönderme yapmaktaydı ve daha ilerde, aralarında hiçbir genetik soy ilişkisi olmadan belirli topraklar üzerinde yaşayan bir grubu belirtecek şekilde evrim geçirmiştir.

39. Baron, *History of The Jews*, a.g.e., I, s. 231.

40. Bkz. Ruppin, *Yahudilerin Erzak Savaşı*, a.g.e. ve Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, s. 8.

kendi topraklarından büyük dalgalar halinde göç ettikleri, ülke ülke dolaştıkları ve arkalarında tez üreyen çoluk çocuk bıraktıklarıdır. Dahası, bu göçün genellikle kasıtlı bir niyetin ürünü olmadığını, dönemin bahtsızlıklarının baskısı altında cereyan ettiğini de belirtmek gerekir; esir olarak getirilen savaş tutsakları kitlesinden başka, çok sayıda şehir sakini de Yahudiye'yi terk etmiş ve çok sevdikleri vatanlarını istemeye istemeye bırakmışlardı. Bu hipotez mantıklı görünmektedir, çünkü "normal" insanlar genellikle yaşadıkları yeri isteyerek terk etmezler. Bu dinamik süreç, acılı olsa da, "İsrailoğullarının dağılmaları"nın atılım yapmasına katkıda bulunmuştur.

Göç ve dağılma modeli doğrudan doğruya Fenikelilerin ve Yunanların tarihinden esinlenmişti. Bu kültürel ve dilsel birimler de, tıpkı daha önce başka halklar ve kabileler arasında olduğu gibi, tarihlerinin belli bir evresinde yerlerinden kımıldamaya ve yayılmaya başladılar. MÖ 70 yılında yıkım ile sürülme arasında herhangi bir bağ ileri sürmeden önce Graetz, örneğin, kitabında şunları yazıyordu: "Amansız bir yazgının atılımıyla sürüklenir gibi, İsrail'in evlatları kendi doğal merkezlerinden giderek daha fazla uzaklaşıyorlardı. Bununla birlikte, bu dağılma bile bir iyilik, Tanrı'nın bir lütfuydu, çünkü Yahudi ailesinin varlığını güvence altına alan ve onu ölümsüz kılan bu oldu. [...] Yunan kolonizasyonu uluslar arasında sanatın ve bilimin tadının yayılmasına katkıda bulunmuşken, Romalıların kolonizasyonu yasanın disiplini altındaki devlet kavramını geliştirmişken, uygar halkların en eskilerinden olan Yahudi halkının bambaşka önemdeki dağılması, göz ardı edilemeyeceği gibi, paganlığın kaba saba çılgınlıklarına ve erdemsizliklerine fren olmaya katkıda bulundu. Bununla birlikte, bu aile ne kadar dağılmış olsa da asla birbirlerinden kopmamıştır."[41]

Semyon Dubnov'da harekete geçirici güdümlü belagat yok olup yerini, daha genel olarak, ulusal gurura ve "etnik" sürekliliğin onayına bırakır. Yahudiyeliler savaş esiri olarak kendi ülkelerinden sökülüp atılmışlar ya da göçmen olarak kaçmaya zorlanmışlardır.[42] Rus Yahudisi yazar, Yahudi yerleşimlerinin Yahudiye'den yola çıktıklarını denemelerinden birinde belirten İskenderiyeli Filo'ya sadık kalır[43] ve okurlarına, daima göçe ve gezginliğe mahkûm edilmiş bir halkın dramatik destanını ana hatlarıyla aktarır.

Baron, *History of The Jews* adlı geniş eserinde "dağılma"yı

41. Graetz, *Geschichte der Juden*, a.g.e., II, s. 305-306.

42. Dubnov, *Dünya Halkının Tarihi*, a.g.e., II.

43. a.g.e.

biraz farklı biçimde sunarken, onda göç Sürgün'ün oluşumunda öncelikli bir yer tutar: "Bütün Doğu Akdeniz Havzası boyunca Yahudilerin kesintisiz yayılması Yahudi halkının dirimsel enerjilerini ortaya sermiştir"; "Başka Yahudiler de doğuda Pers'e, güneyde Arabistan ve Habeşistan'a, batıda Fas Moritanyası'na, İspanya'ya ve belki de Fransa'ya girmeye devam ettiler"; "Çeşitli diaspora ülkeleri arasındaki göç hareketleri giderek daha önemli boyutlar kazanıyordu."[44] Yazar –kültürel olduğu iddiasındaki kendi yaklaşımı nedeniyle– bu tasvirin yanlış ve yetersiz olduğunun gayet farkında olsa da, bu ve diğer cümleler, Yahudilerin yayılmasıyla ilgili uzun ve karmaşık tarihsel söylemin arasına karışırlar.

Yitzhak Baer'den Ben-Zion Dinur'a ve diğerlerine dek Siyonist tarihçilere gelince, onlar göç üzerine dağınık geleneği üretmeye devam ettiler ve bu gelenek, kimi zaman pek güven vermese de, sorunlu sürülme teorisini tamamladı. Gerçekten de, Yahudiyeliler İkinci Tapınak'ın yıkımından çok önceden beri "vatan"larının dışında yaşıyorlardı, fakat buna mecbur edilmişlerdi ve göçmen statüsündeydiler. İsrail'de İkinci Tapınak dönemi üzerine araştırmacılar kuşağına mensup çok saygın bir tarihçi olan Menahem Stern bu uzun tarihyazımı geleneğini şöyle özetliyordu: "Coğrafi açıdan Yahudi diasporasının yayılmasına ve sayısal açıdan da çoğalmasına birçok faktör katkıda bulundu: Ülkeden sürülmeler, Yahudiye'deki politik ve dini baskılar, MS. III. yüzyılda Mısır'da olduğu gibi refahın hüküm sürdüğü ülkelerin ekonomik imkânları ve kökleri İkinci Tapınak döneminin başında ortaya çıkan ve MS I. yüzyılda doruğa erişen inanç yayma çabası."[45]

Faktörlerin azalan etkilerine göre sıralanmasına dikkat etmek gerekir: Sürülme elbette en başta gelmektedir. Ardından Stern göçmenlik halini dönemin durgunluğuyla zikretmekte, sonra gönüllü göç gelmekte ve son olarak da din değiştirme ortaya çıkmaktadır, ancak bu söylemin sonuna bırakılmıştır. Ulusal tarih öğretisinde bilgi yayma tekniği en keskin ifadelerinden birini burada bulmaktadır. Keza, İsrailli başka tarihçilerin anlatılarında ve İsrail'deki eğitim sisteminde dağıtılan bütün tarih kitaplarındaki anlatılarda buna yenilenmiş haliyle rastlanmaktadır.

Fakat, aynı zamanda, bütün bu diaspora hikâyelerinin kalbinde utangaç bir şekilde çözümsüz kalan bir muamma gizlidir: Esasen köylü olan, denize sırtını çevirmiş, geniş bir imparatorluk kurama-

44. Baron, *History of The Jews*, age., I, s. 226, 230, 234.

45. Menahem Stern, "İkinci Tapınak Dönemi", Haim Ben Sasson (edit.), *İsrail Halkının Tarihi* (İbranice), Tel-Aviv, Dvir, 1969.

mış bir halk nasıl olmuş da bunca göçmen verebilmiştir? Bilindiği gibi, Yunanlılar ve Fenikeliler denizci halklardı ve büyük çoğunluğu da tacirdi; onların yayılması meşguliyetlerinin ve yaşam tarzlarının mantıksal sonucuydu. Göç ettiler ve Akdeniz sahilleri boyunca koloniler ve şehirler kurdular. Yayıldıkları çevrede bir araya geldiler. Filozof Platon, "Bir su birikintisinin etrafındaki kurbağalar gibi" diyerek bu durumun renkli bir tasvirini sunar. Ticaret yolları üzerindeki mevcut yerleşimlere yerleştiler ve buraların kültürünü önemli ölçüde değiştirdiler. Romalılar da daha sonra aynısını yaptı. İki unsuru dikkate almak gerekir: 1) Yayılmalarına rağmen, anavatanları aniden boşalmadı ve terk edilmiş bir halde kalmadı; 2) Yunanlılar, Fenikeliler ve Romalılar, dağılmalarına rağmen genel olarak kendi dillerini konuşmaya devam ettiler.

Yahudiyeli Yahudiyeliler ise, Yosefus'un sürekli tekrarladığı gibi, çoğunluk itibariyle tacir değillerdi, tarlalarında ekip biçmeye ve kendi kutsal topraklarına bağlıydılar: "Dolayısıyla biz denizci bir ülkede yaşamıyoruz, ticaretten hoşlanmıyoruz, ticaretin gerektirdiği gibi yabancıların gidip gelmesinden de hoşlanmıyoruz. Bizim şehirlerimiz denizden uzakta inşa edildi [...]."[46] Yahudiye toplumunda elbette tacirler, paralı askerler ve politik seçkinler bulunuyordu, fakat sayıları sınırlıydı; toplam nüfusun onda birinden fazla değildi. İkinci Tapınak döneminin doruğunda, büyük Yahudiye'de yaşayanların sayısı sekiz yüz bin kişiye erişmişse eğer, o halde göçmen sayısı kaç olmalıdır? En iyi durumda birkaç bin! Peki neden Yahudiyeli topluluklar göç ettikleri yerde kendi dillerini, İbranice ya da Aramiceyi konuşmuyorlardı? Göçmenler hangi nedenlerle genellikle İbranice olmayan isimleri hem de daha ilk kuşakta aldılar? Ve eğer çiftçiyseler, nasıl oluyor da bir tane bile Yahudiye-İbrani kolonisi kurmamışlardı?

Birkaç bin, hatta on binlerce Yahudiyeli göçmen, takip eden iki yüzyıl boyunca, Akdeniz kıyısının kültürel evrenine yayılmış, yaklaşık birkaç milyon Yahudi'den oluşan bir nüfus doğuramazdı. O dönemde, daha önceden de belirttiğimiz gibi, demografik büyüme sabit kalıyordu ve şehirlerde ya da köylerde toprağın ürünleriyle geçinebilenlerin sayısı tarımsal üretimin sınırlı kapasitesine göre belirleniyordu. Bu nedenle, Helenistik ve Romalı toplumlarda asla hızlı demografik atılımlar görülmedi (onların büyümeleri özellikle bakir toprakların kolonizasyonundan ve buraların ıslahından kaynaklanıyordu) ve uzun süre boyunca, kimi zaman yukarıya doğru biraz sapma görülse de, istikrarlı bir düzeyi korudular. Baron'un,

46. Flavius Yosefus, *Apion'a Karşı*, Kitap I, 12.

Yahudi-karşıtı tarihçi Tacitus'un gözlemlerini tekrarlayarak ileri sürdüğü gibi, Yahudiyeli göçmenler başkalarından daha büyük "dirimsel enerji"yle donanmış "verimli bir ırk" değildi. Herhangi bir yeni toprağı fethedip onu verimli kılmış değillerdir. İsrailli bir araştırmacının ileri sürdüğü gibi, kendi evlatlarını öldürmeyenlerin yalnızca onlar olmadıkları da varsayılabilir.[47]

Köle olarak satılan savaş esirleri kuşkusuz ki vatanlarından koparılmıştır, fakat köleleştirilmiş Yahudiyelilerin özellikle doğurgan bir genetik mirasları olduğu ya da efendileri olan zengin paganlardan daha cömert bir şekilde çocuklarını besleyen ana babalar oldukları tartışmalıdır. Yahudiyeli tacir, paralı asker ve edebiyatçıların Yahudiye topraklarının dışına göçü bilinen bir tarihsel olgudur. Bununla birlikte, bu yavaş göç akımı, göçmenlerin "dirimsel enerjisi"ne ve "eril güç"lerine rağmen, yüz binlerin, hatta milyonların doğumuna yol açamazdı.

Ne yazık ki, tektanrıcılık ne biyolojik üretkenliğin artmasına katkıda bulunmuştur ne de soyun daha çok sayıda üremesine; müminlerine sağladığı manevi destek de aç evlatların karnını doyuramazdı. Buna karşılık, farklı türde "torunlar" yaratarak çoğaldığından kuşku duyulamaz.

"Ülkede yaşayan halklardan çok kişi Yahudi oldu"

İkinci Tapınak'ın yıkımından önceki Antik dünyada Yahudiliğin yandaşlarının sayısal artışının önemli nedenlerinden biri olan din değiştirme, Siyonizm-öncesi ve hatta Siyonist tarihçilerin eseri olan bütün anlatılarda aşağı yukarı kendini gösterir.[48] Fakat

47. Baron, *History of the Jews*, a.g.e., I, s. 226-234. Baron şunu da yazar: "Filistin'den akın akın gelenler, eski Yahudi sakinlerin olağanüstü üreme özelliğiyle birleşince, bütün ırksal karışımları aşmayı ve belli bir etnik birlik derecesini korumayı sağladı." a.g.e., s. 248. Tel-Aviv Üniversitesi'nde tarihçi ve İslam ülkelerinde Yahudi tarihi uzmanı olan Moşe Gil'le *Zmanim*'de (95, 2006, s. 97) yayımlanan İbranice bir söyleşide şu cümleler okunabilir: "Yahudilerin doğum oranı genellikle çok yüksekti. Belki de daha önemlisi, başka halklarda yaygın olan çocuklarının bir bölümünü terk etme ya da öldürme geleneği Yahudilerde yoktu. [...] Yahudilerde bir çocuğun terk edilmesi ya da öldürülmesi herhangi bir cinayet kadar ciddi bir günah kabul ediliyordu. Bu nedenle, tarihsel kaynakların tanıklık ettiği gibi nüfus olağanüstü arttı." Söz konusu kaynaklar Tacitus'un saptamasıdır. Yahudilerin yayılmasından ürken Tacitus, Sözde-Hecataeus'un izinden giderek şunları yazdı: "Gerçekten de fazla gelen her çocuğu öldürmek dine hakarettir. [...]" Tacitus, *Historiae*, V, 5, c. II, s. 296.

48. Graetz özellikle bu sorunu aydınlatmaya yönelik bir deneme yazdı. Burada Yahudilerin din değiştirtmek için propaganda yaptıkları ihtimalini ortaya koyar. Bkz. "Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian", *Jahres-bericht des jüdisch-theologischen seminars Fraenkel'scher Stiftung*, Breslau, 1884.

Yahudiliğin yayılmasının bu belirleyici faktörü bir kenara itilmiş ve yeri doldurulabilir görülmüşken, sürülme, kaçış, göç ve doğal artış gibi daha yüce "starlar" Yahudilerin tarihinin kavranmasın kendi ışıklarıyla "aydınlık" tutmuşlardır. Bu faktörler "Yahudi halkının dağılması" sorununun daha iyi bir "etnik" ışık altında görülmesini sağlıyorlardı. Örneğin Dubnov ve Baron din değiştirmeye biraz daha merkezi bir önem atfederlerken, daha Siyonist nitelikte denemelere yaklaşıldıkça bu yan askıya alınır, hele ki popüler tarih kitaplarına, özellikle –çoğunluğun ulusal bilincini şekillendiren– okul kitaplarına bakıldığında din değiştirmenin tamamen ortadan kalktığı görülür.

Yahudi dininin yayılmaya asla bel bağlamadığı fikri genel kamuoyunda derinden kök salmıştır; zaman zaman Yahudi olmayanlar "Yahudi halkı"nın saflarına katıldığında, istenmedikleri onlara açıkça belirtiliyordu.[49] Talmud'un ünlü cümlesi –"İsrail'de dönmeler derideki sedef hastalığı gibidir"– sorunun tartışılması ve derinleştirilmesi yönündeki her teşebbüsün başında zikredilir. Bu cümle ne zaman söylenmiştir? MÖ II. yüzyıldaki Makabelerin isyanından MS II. yüzyıldaki Bar Kohba İsyanı'na giden uzun dönem boyunca dini kuralları ve Yahudi ibadetinin şekillenişinin ifadesi midir? Bu tarihsel dönem Akdeniz etrafına yerleşmiş kültürlerdeki Yahudilik yandaşlarının sayısının, ancak modern dönemin başlangıcında tekrar görülecek doruğa ulaştığı dönemdi.

MÖ V. yüzyılda Ezra'nın dönemi ile MÖ II. yüzyıldaki Makabelerin isyanı arasında Yahudiyelilerin tarihi bir tür karanlık Ortaçağ gibi geçer. Önceki dönem için Siyonist tarihçiler Kitabı Mukaddes anlatılarına dayanırlarken, sonraki dönem için Makabelerin kitaplarına ve Yosefus'un *Antikçağ'da Yahudiler* kitabının son bölümünde bıraktığı ayrıntılı raporlara dayanırlar. Bu "Ortaçağ" dönemine dair bilgilerimiz özellikle sınırlıdır; birkaç istisnai arkeolojik keşif, yazıldıkları dönem hakkında belli bir düzeyde belki bilgi veren Kitabı Mukaddes'in soyut kitapları ve Yosefus'un döneme dair bölük pörçük anlatısı hariç neredeyse

49. XX. yüzyılın sonunda Batı dünyasında "etnik" Yahudi kimliğinin sağlamlaşmasıyla birlikte, bazı tarihçiler Yahudiliğe geçiş olgularını mümkün olduğunca önemsizleştirmek istediler ve Yahudiliğin misyoner karakterini tüm güçleriyle inkâr ettiler. Örneğin bkz. Martin Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious history of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1994. Son hali "birleşik" Kudüs şehrinde yazılmış olan bu kitaba özellikle İsrail'deki araştırmacılar topluluğu tarafından çok değer verilmesi de şaşırtıcı değildir. Aynı anlayış içinde iki Fransız yazar bir başka eser kaleme aldılar: Édouard Will ve Claude Orrieux, *"Prosélytisme juif?" Histoire d'une erreur,* Paris, Les Belles Lettres, 1992.

hiç kaynak yoktur. Bu birkaç yüzyıl boyunca Yahudiye topluluğu anlaşıldığı kadarıyla en küçük topluluklardan biridir; öyle ki "meraklı" Herodotos MÖ V. yüzyılın 40'lı yıllarında bölgeyi ziyaret ederken oraya uğramaz bile.

Pers dönemi boyunca kabileye özgü ve tekelci "kutsal tohum" ilkesini baş tacı etmiş olan Kitabı Mukaddes yazılarının çokluğu karşısında, egemen söyleme karşıt ve bozguncu başka yazarların da bulunduğunu, bunların denemelerinin bir kısmının dini literatüre sızmayı başardığını biliyoruz. Yeşaya 2'deki yazılarda, Rut'un Kitabı'nda, Yunus'un Kitabı'nda ya da Yudit'in Kitabı'nda yabancıların Yahudiliğe yakınlık duymasını teşvik edici, hatta bütün dünyayı "Musa dinini" kabule ikna etme yönünde dolaylı ya da dolaysız tekrarlanan çağrılarla karşılaşırız. Yeşaya'nın Kitabı'nın yazarları Yahudi tektanrıcılığına evrensel bir *telos* [amaç, hedef, son] bile atfetmişlerdir: "Ve son günlerde vaki olacak ki, dağların başında Rab evinin dağı pekiştirilecek, ve tepelerden yukarı yükselecek; ve bütün milletler ona akacaklar. Ve çok kavmlar gidecekler, ve diyecekler: Gelin, ve Rabbin dağına, Yakubun Allahının evine çıkalım; ve kendi yollarını bize öğretecek, ve onun yollarında yürüyeceğiz." (Yeşaya, 2, 2-3).

Bir Moav olan ve Kral Davud'un büyük büyükannesi olan Rut, Boaz'la birleşir ve hiç sorunsuz evlenir.[50] Yudit'in Kitabı'ndaki Ammonlu Akior'un durumu da aynıdır. O da kahraman kadının etkisi altında Yahudi olur.[51] Bu iki kişinin de evlenilmesi yasak halklara mensup olduğunu hatırlamalıyız. Tesniye'de açık seçik buyrulmuştur: "Bir Ammonî yahut bir Moabî Allahın cemaatine girmeyecektir; onlardan hiçbiri, hatta onuncu nesle kadar, Rabbin cemaatine asla girmiyecektir" (Tesniye, 23, 3). Yine de, Yahudileşen bu edebi kişileri tahayyül edenler, onlar dolaşımıyla, Pers Krallığı'nın "onaylı" failleri olan din adamı Ezra ve Nehemya'nın tekelci ve küçümseyici yaklaşımına karşı bir protesto yükseltme fırsatı yakalıyorlardı.

Bütün tektanrıcılıklar misyoner ruhlu içkin bir potansiyeli içlerinde taşırlar. Hoşgörü, başka tanrılarla birlikte yaşamayı

50. "Ve Boaz Rutu aldı, ve onun karısı oldu; ve onun yanına girdi, ve Rab ona gebelik verdi, ve bir oğul doğurdu [...]! ve [komşuları] onun adını Obed koydular. Bu Davudun babası olan Yessenin babasıdır." Rut 4, 13 ve 17.

51. Bkz. Daniel Doré (edit.), *Le Livre de Judith*, Paris, Cerf, 2005. Yeşu'nun Kitabı'nın yazarlarının bile Kenanlı fahişe Rahab'a, cömert hizmetlerinden dolayı, ülkeyi güçle fethetmiş olan seçilmiş halkın arasında yaşama hakkı tanıdıklarını saptamak da ilginçtir: "Fakat Yeşu fahişe Rahabı, ve babasının ev halkını, ve kendisine ait olanların hepsini sağ bıraktı; ve kadın bugüne kadar İsrailin ortasında oturdu." Yeşu 6, 25.

kabul eden çoktanrıcılığın özelliğiyken, tek bir Tanrı'ya inanmanın bile mantıksal sonucu çoğulculuğun inkârıdır ve yandaşlarını kendi özellikleri olan tektanrıcılığı yaymaya teşvik eder. Tek Tanrı'nın kabulü ve başkalarının saygısı, onun kudretinin kanıtını ve dünya üzerindeki gücünün sonsuzluğunu kanıtlar. Yahudi dini –Ezra ile Nehemya'nın etkisiyle oluşan, ardından da muzaffer Hıristiyanlığın dayattığı ciddi kısıtlamalarla güçlenmiş karakter olan sekter ve kendi içine kapalı özüne rağmen– dini tektanrıcılığın vaazı bakımından kimilerinin sandığı kadar istisnai değildi. Kitabı Mukaddes'in satırlarında, yabancıların Yahve'yi tanımasına yönelik çağrılar gönderen heterodoks sesler ulaşır okurlara; bunlara Yeşaya'nın Kitabı'ndan başka, Yeremya, Hezekiel, Tsefanya, Zekarya kitaplarında ve Mezmurlar'da rastlanır.

Yeremya Babil'in sürgünlerine hitap ettiğinde, onlara Aramice öğütler verir: "Onlara şöyle diyeceksiniz: Gökleri ve yeri yaratmıyan ilâhlar, yerden ve göklerin altından onlar yok olacaklar." (Yeremya 10, 11). Muhtemeldir ki "onlar" "yabancı halklar"a, mesajın kendi dillerinde hitap ettiği kişilere gönderme yapmaktadır. Tanrı Peygamber Hezekiel'e seslenir: "Ve kendimi büyük edeceğim, ve kendimi takdis edeceğim, ve çok milletlerin gözünde kendimi tanıtacağım, ve bilecekler ki, ben Rabb'ım" (Hezekiel 38, 23). Tsefanya'da kıyamet hakkında şöyle denir: "Çünkü bir yürekle Rabbe kulluk etmek için hepsi Rabbin ismini çağırsınlar diye, kavmlara o zaman temiz dudaklar vereceğim" (Tsefanya 3, 9). Zekarya Kitabı da şunu aktarır: "Ve Yeruşalimde ordular Rabbini aramak, ve Rabbin lûtfunu dilemek için bir çok kavmlar ve kuvvetli milletler gelecekler. Orduların Rabbi şöyle diyor: O günlerde milletlerin her çeşit dillerinden on kişi bir Yahudi kişinin eteğine yapışacaklar, ve: Sizinle gidelim, çünkü Allahın sizinle beraber olduğunu işittik, diyerek yapışacaklar" (Zekarya 8, 22-23). Ve Mezmurlar'ın yazarı da şiirsel belagatiyle coşar: "Ey bütün kavmlar, el çırpın; Meserret sesile Allaha nida edin. Çünkü Rab Yücedir, korkunçtur; Bütün dünya üzerinde büyük Kıraldır." (Mezmurlar 47, 2-3); "Ey kavmlar, Allahımızı takdis edin, ve hamdinin sesini işittirin" (*a.g.e.* 66, 8); "Onun izzetini milletler arasında, Şaşılacak işlerini bütün kavmlar arasında ilân edin" (*a.g.e.* 96, 3).

Yahudi tektanrıcılığının başlangıçtaki vaiz yanını ve komşu halklar arasındaki cazibesini kanıtlayan sayısız başka alıntı vardır. Kitabı Mukaddes çok sayıda yazar tarafından yazıldığından

ve uzun bir dönemde defalarca düzeltildiğinden çelişkilerle doludur ve yabancılar karşısındaki her küçümseme, karalama ya da azımsama ifadesinin içinde genellikle zımni, hatta aşikâr ve dolaysız bir parça vaaz da gizlidir. Sert Tesniye açıkça buyurur: "ve onlarla hısımlık etmiyeceksin; kızını onun oğluna vermiyeceksin, ve onun kızını oğluna almıyacaksın. [...] Çünkü sen Allahın Rabbe mukaddes bir kavmsın" (Tesniye 7, 3 ve 6). Fakat Kitabı Mukaddes mitolojisinin kahramanlarının Tanrısal yasaklara "aldırmadıklarını" unutmamak gerekir. İbrahim, İshak, Yusuf, Musa, Davud ve Süleyman Yahudi olmayan sevgililerin büyük tutkunları olarak ve onları asla din değiştirtmeden eş edinmiş olarak tasvir edilmiştir. İbrahim Hacer'le gayet uyumlu yaşar, ta ki Sara'nın kışkırtmasıyla Hacer'in sürülmesine kadar; Yusuf Mısırlı Asena'yı eş olarak alır; Musa Midyanili Safura'yla evlenir, Davud Kral Geşur'un kızıyla evlenir ve Süleyman, bu tutkulu büyük âşık, ister Edomlu, ister Sidonlu, Ammonlu, Moav ya da başka bir yerden olsun, kadından yana asla yoksun kalmamıştır. Bu hikâyelerin yazıldığı dönemlerde, Pers ya da Helenistik dönemde, yeni doğmuş bir bebeğin dini ve topluluk kimliği, bilindiği gibi, henüz annesi tarafından belirlenmiyordu ve muhtemeldir ki meçhul yazarlar özel olarak bununla uğraşmamışlardır.

Yahudi dinini ya da bu dinin öğelerinden birini benimseme sürecine tanıklık eden, Kitabı Mukaddes'le ilgili olmayan en eski kanıt, Nippur şehrinde bulunan Pers dönemine tarihlenmiş belgelerdir. Bu arşivlerde, anne baba adı tipik olarak Babilliyken çocukların bir bölümünün adının açıkça İbrani olduğu çok sayıda örnek bulunmaktadır. Çok sayıda Yahudi'nin yabancı adlar taşıdığı doğru olsa da –en bilinenlerini sayarsak, Salahiel'in oğlu Zorobabel ya da Mordekay–, din değiştirenlerin ikinci kuşağından gelenlere İbrani adı verme eğilimi yalnızca geçici bir moda olmakla kalmaz, aynı zamanda önceki dönemde başlamış din değiştirme sürecine dair aydınlatıcı bir işarettir de. Elefantin Adası'ndaki Aramice papirüslerde de benzer bir olgu görülür. Burada da anne baba isimleri Mısır dilindedir, oysaki çocuk adları çoğunlukla İbranicedir. Bu örneklerde, din değiştirme hipotezi daha sağlam temellere dayanıyor gözükmektedir, çünkü Yahudiyeli göçmenlerin adları Mısır dilinde değildi. Bu belgeler yetişkin kişilerin adlarının İbranileştirildiğini ve Yahudi olmayanlarla evlilikler yaparak Yahudi topluluklarının genişlediğini göstermektedir. Ayrıca Elefantin Adası sakinlerinin dininin henüz saf bir tektanrıcılık olmadığını ve ilk beş kitabı bilmediklerini unutmamak

gerekir.[52] Kudüs yakınlarını da kapsayan Yehud'un Pers bölgesinde Yahudilik yandaşları topluluğunun, Ezra ve Nehemya'dan miras kalan tekelci geleneğin sertliğine rağmen, genişlemekte olduğu varsayılabilir.

Kitabı Mukaddes'te aktarılan Ester'in vakayinamesinin tarihi bilinmemektedir. Kimileri bunun ilk yazılışının Pers döneminin sonunda vuku bulduğunu, nihai halini ise Helenistik dönemde aldığını düşünmektedir. Büyük İskender'in fetihlerinden sonra bütünüyle yazılmış olması da mümkündür. Her koşulda, Mordekay ile Kraliçe Ester'in, uzaktaki Pers Krallığı'ndaki Amale Kralı Agag'ın soyundan gelen Haman üzerindeki zaferini anlatan efsane ünlü ayetle sona ermektedir: "Ve memleket kavmları arasında birçokları Yahudi [*mityadim*] oldular; çünkü üzerlerine Yahudiler korkusu düşmüştü" (Ester 8, 17). Kitabı Mukaddes'te *mityadim* ("Yahudi oldular") teriminin görüldüğü tek yer burasıdır ve Yahudiliğe kıyamet gününde değil şimdiki zamanda yaşanan kitlesel katılım üzerine bu açıklama, genç Yahudi tektanrıcılığının kendine güveninin güçlenmesini açıklamaktadır. Keza, bu dönemde dünyada Yahudiliğe inananların sayısında başlayan olağanüstü artışın kökenlerini anlamayı sağlayan ilk işaret olarak da görülebilir.

1965 yılında Uriel Rappaport'un doktora tezi – Rappaport daha sonra İkinci Tapınak dönemi tarihçisi olarak ünlenmiş olsa da, ne yazık ki tezi asla yayımlanamadı– yaygın tarihyazımı söyleminden uzaklaştı ve İsrail'deki bilimsel topluluk arasında, din değiştirmenin etkileyici atılımına dikkat çekmeye çalıştı, ancak başarılı olamadı. Rappaport, "etnik-ulusal" tüm tarihçilerin tersine, parlak tezinin sonuç bölümünde, "Antikçağ dünyasında Yahudiliğin kendine sağlam bir yer edinmesi –yaygınlığı bakımından– doğal demografik büyümeyle, vatanlarından göçle ya da dış kökenli katılımı dikkate almayan herhangi bir başka öğeyle açıklanamaz"[53] demekte tereddüt etmemiştir.

Rappaport Yahudiliğin yayılmasını geniş din değiştirme hareketiyle açıklar. Bu kitlesel katılım Yahudilere ilgisiz kalmamıştır;

52. "Kitabı Mukaddes"in hiçbir kitabının Elefantin papirüslerinde bulunmamış olması -yerleşim yerinde bulunan belgelerin bir kısmı MÖV. yüzyıla tarihlendiğinden- önemlidir. Bu arşivde bulunan tek elyazması Aramice-Asurca olan Ahikar'ın elyazmasıdır. Nippur ve Elefantin'de Yahudiliğe geçiş konusunda bkz. Uriel Rappaport'un doktora tezi, *Yahudilerin Dini Propagandası* ve *İlkinci Tapınak Döneminde Din Değiştirme Hareketi* (İbranice), Kudüs, İbrani Üniversitesi, 1965, s. 14-15 ve 37-42.

53. a.g.e., s. 151. 1960'lı yıllara tarihlenen ve İbrani Üniversitesi'nde sunulan bu tezin zamanında değerlendirilmiş olması bir tesadüf olmasa gerek. 1967 Savaşı arifesi istisnai bir dönemdi, İsrail'de ve bir süre sonra Batı dünyasındaki Yahudi cemaatlerin içinde etnik-merkezciliğin güçlenme sürecinin öncesiydi.

kasıtlı bir din değiştirme politikası çerçevesinde, dinamik bir dini propagandanın yardımıyla bu hareketi yönetmişlerdir. Bu propaganda, paganlığın genel olarak gerilemesine eklenerek, önemli zaferler kazanmaktaydı. Bu yaklaşım Rappaport'u en ünlü Antikçağ araştırmacılarında –Ernest Renan'dan Julius Wellhausen'e, Eduard Meyer'den Emil Schürer'e dek– yaygın olarak görülen (Yahudi olmayan) bir tarihyazımı geleneğine yakınlaştırıyordu. Theodor Mommsen'in keskin ifadesini tekrarlarsak: "İlk dönemlerin Yahudiliği asla tekelci değildi; tersine, misyonerlerin gayretleri sayesinde, daha ilerde Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın yapacağı kadar yayıldı."[54] Yahudiliğin yayılması Pers döneminin sonunda başlamışsa da, bu hedef Hasmon hanedanının yükselişiyle birlikte resmi politika mertebesine çıktı. Gerçekten de kitlesel Yahudileri ve nicelik olarak "halk"ı ilk "üretenler" Hasmonlar oldu.

Hasmonlar Yahudiliği komşularına dayatıyor

İskender savaşlarının neden olduğu çalkantılardan önce Yahudi dinine katılım hareketine tanıklık eden işaretler varsa da, Yahudiliğin yayılmasının kökenindeki büyük dönemecin Helenizm'le büyüleyici tarihsel karşılaşmanın ardından meydana geldiği muhtemel gözükmektedir. Tıpkı Yunanlı olmanın da o dönemde eski *polis*-sitelerin sınırlarına indirgenmiş dar kimlik kalıntılarından kurtulması gibi, Ezra'nın kendi içine kapanmış dini de önceki tekelci sınırlarının zincirinden kurtulmaya başladı.

Akdeniz'in bütün doğu havzasında yeni bir ortak kültürel ortamın yaratılması ve kabile inançlarının aşılması Antikçağ'ın tarihinde gerçek bir devrim oluşturuyordu. Bu yeni kültürün işaretleri kırsal toplulukları gerçekten etkilememiş olsa da, orta boyuttaki şehirlerin ve yeni *polis*-sitelerin yerel aristokrasisi o zamana dek bilinmeyen iktidar ve idare teknolojisini, iletişim ve sanatı haber veren bu esini hissetti. Yunanlılık yerel duyarlılıklarla özgün yakınlıklar kurup kaynaştı. Yeni kültürel ortamın karakteristiği olan bu kaynaşmanın ifadeleri mimariden ölü gömme tarzlarına, dilsel değişimlerine varana dek kendini gösterdi. İskenderiye ve Antakya gibi şehir merkezleri, etkilerini çevreye saçan kaynaşma potaları olarak kendilerini dayattılar ve sonunda Yahudiye civarlarına kadar vardılar.

54. Mommsen, *Römische Geschichte*, a.g.e., c. II, s. 844. Yahudiliğe geçiş olgusunun yaygınlığı hakkında bkz. Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, New Jersey, Princeton University Press, 1993, s. 288-415.

O dönemde yayılmakta henüz tereddüt geçirdiği ilk evrede bulunan Yahudilik, Helen konuğundan çok sayıda öğe ödünç aldı. Felsefe ve retorik alanındaki fikirler doğrudan Atina'dan göç etti, ama aynı zamanda Rodos'ta yapılma çeşitli amforalar ile bu manevi ve maddi kültürel zenginliğin çeşitli bileşenleri de Kudüs'e yerleştiler ve Kudüs bir tür *polis*-siteye dönüştü. Helenizm Yahudiye'nin kıyı yerleşimlerini de özellikle etkiledi. Din adamları aristokrasisi ve toprak sahipleri Helenizm'i benimsediler ve adlarını değiştirip prestijli Yunan soyadları aldılar. Hirodes'in daha sonra yeniden inşa ettirdiği Tapınak tamamen Yunan mimari tarzında yükseldi. Yahudilikte son derece merkezi bir yer tutan Paskalya yemeği bile bu Tapınak'ın yıkılmasından sonra "Sempozyum" modeline göre, yani Yunan yemeği şeklinde düzenlendi.[55]

Profesyonel Siyonist tarihçilerin geleneği ve dahası, popüler pedagojik tarihyazımı Yunanlığı Yahudiliğin tam bir inkârı olarak tasvir etmiştir; şehirli seçkinlerin Helenleşmesi "Yahudi halkı"nın ulusal karakterine büyük bir ihanet olarak sunulmuştur. Buna paralel olarak, kökeni itibariyle pagan olan Hanuka dini bayramı kökten bir uygulamaya tabi kılındı ve kesinlikle ulusal bir bayram olarak yeniden canlandırıldı. Yunan kültürünü almış din adamlarının Kudüs'ten sürülmesi ve ortadan kaldırılmaları, eski Davud krallığının görkemini yeniden inşa eden "ulusal" krallığın kuruluş tarihinin sembolü oldu. Yine de, daha somut tarihsel veriler geçmişi ulusallaştıran bu temsillere karşı kavgacı bir ruhla isyan ederek, tamamen farklı bir tarihsel imge yansıtırlar.

Makabeler ve yandaşları "iffetsiz" dini ibadetlere isyan ettiler ve pagan geleneklere karşı mücadelelerinde büyük bir yırtıcılık örneği sergilediler. Aynı şekilde, oğullarının adlarının kanıtlayabileceği gibi, Mattatya'nın mensup olduğu sofu din adamları ailesinin hâlâ İbrani olduğu hipotezi ihtiyatla ileri sürülebilir. Fakat dini isyanın başarısının ardından baskın çıkmış olan Hasmon hanedanlığı, ondan dört yüz yıl önce gelmiş Yeşu Krallığı'ndan daha ulusal değildi. Köylülerin şehir nüfusundan farklı bir dil konuştuğu ve bu iki gruptan kişilerin de kraliyet aygıtının temsilcileriyle ortak bir dil aracılığıyla konuşuyor olmadığı politik bir yapı hiçbir durumda adına layık bir ulusal varlık oluşturamazdı. MÖ II. yüzyılda köylüler hâlâ İbranicenin ya da Aramicenin türevi olan çeşitli lehçeler kullanırken, tüccarların çoğu kendi arala-

55. Bkz. Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence*, Peabody, Mass., Hendrickson, 1998, s. 119-124.

rında Yunanca iletişimde bulunuyordu, Kudüs'ün idari ve entelektüel seçkinleri ise esasen Aramice konuşup yazıyordu.[56] Farklı tebaa ile hükümranları arasında hiçbir gündelik ve laik kültürel süreklilik yoktu; hükümranların hiçbiri bu türden bir kültür oluşturmak isteyecek kadar "ulusal" değildi. Yine de politika, kültür ve ekonomi alanındaki seçkinler arasında belli bir dini ortak payda bulunuyordu ve o dönemin tarihinde bu ortak payda, profesyonel araştırmacıların Antikçağ'ın geçmişi üzerine hayal ettikleri ve yansıttıkları herhangi bir "ulus fikri"nden çok daha önemliydi.

MÖ VI. yüzyılda yıkılışından önceki dönemde Yahuda Krallığı'nın tektanrıcılığının niteliğinden kuşku duyulsa da, Hasmonlar Krallığı tipik anlamda Helenistik nitelikte bir otorite olmasına rağmen ilk Yahudi hanedanı nitelemesine uygun niteliktedir. Bu iki ayrım –Helenistik ve Yahudilik– çelişmemektedir; tersine, bu politik varlığın kendine özgü Yahudi karakterini ancak ona beşiklik etmiş Helenizm aracılığıyla anlamak mümkündür. Bu krallık daha geç dönemdeki haham Yahudiliğinin kalbi olan Talmud'un buyruklarını elbette henüz bilmiyordu, fakat başlangıçtaki tektanrıcılığın bu rejimin iktidar mekanizmaları üzerinde belirleyici etkisinin olduğu ve ona kültürel özgünlüğünü aşıladığı da açıktır.

Din adamı Mattatya Kudüs'teki Helencileri kaçırttıktan ve "eski Yahudi görkemi yeniden tesis ettikten" sonra, ata soyu sayesinde iktidara gelen torununun kendi İbrani isminin yanına Hirkanus kadar tipik Yunan adı olan Yuhanna'yı da eklediğini öğrenmemizi "kötü niyetlilik" olarak gören Siyonist tarihçiler, bu olayı ellerinden geldiğince gizlemeye çalıştılar. Din adamının torununun torunu da Aristobolus adındaydı ve onun oğlu da Aleksandr Yannai adıyla bilinir. Yahudiye'de Helenistik kültürün benimsenme süreci frenlenmediği gibi, daha da hızlanmış ve Hasmon hanedanlığının sağlamlaşmasıyla birlikte kendini iyice dayatmıştır. (Yaşlılar Meclisi başkanı) Hanassi HaKohen, Davud'un hanedanlığına mensup olmamasına rağmen, Aristobolus döneminde Helen kralı statüsüne yükseltilmiştir ve yeni egemenler bölgedeki diğer kralların yaptıkları gibi para bastırma alışkanlığını çok uzun süre önce edinmişlerdi. Bu paralarda İbranice yazıların yanında Yunanca yazılar da bulunuyordu; üstelik tekerlek, yıldız ve bitki motifleri gibi Helenistik sembollerle süslenmişti (bu süslemelerde hiç portre bulunmadığını ve hayvan temsiline de hiç rastlanmadığını belirtmek gerekir). Ordunun köylüler arasından

56. Yahuda Krallığı'nda kullanılan çeşitli diller konusunda bkz. a.g.e, s. 72-84.

zorla toplanmış birliklerden değil, paralı askerlerden oluştuğu bu dönemde ulus-devletler mevcut değildi.[57] Yahuda Krallığı'nın egemenliği açısından "türsel" bir yenilik olan –ve Eski Ahit'in buyruklarından elbette kaynaklanmayan– Kraliçe Salome Aleksandra'nın taç giymesiyle birlikte krallık Helenleşmenin doruğuna erişti.

Ne kadar tuhaf ve paradoksal gelse de, Makabelerin İsyanı Helenizm'i Yahudiye Krallığı'ndan çıkartmadı, "yalnızca" tanrıların çokluğunu ortadan kaldırdı. Dönemin isyanları, kendi halkları üzerinde "otantik" İbrani kültürünün etkisinin sınırlarının gerçekten bilincine varamazdı ve Helenistik kültürle tezat içindeki tutarlı bütün olarak bunu ortaya çıkaracak gerekli araçlara sahip değillerdi. Bu tür tarihsel tasvir modernitenin karakteristiği olan, fakat Antikçağ'a kesinlikle uygun kaçmayan ulusal bir duyarlılığın geçmişe dönük hayalinden kaynaklanır. Hasmonların etraflarını çevreleyen iktidar mekanizmalarının hem son derece tektanrıcı hem de tipik olarak Helenistik olduğunu iyi anlamak gerekir. Arkeolojik kazıların döneme dair ortaya çıkardığı en şaşırtıcı olgulardan biri, geniş kaplıcaların muhteşemliği karşısında ritüel banyoların mütevazılığıdır. Yahudiye hükümranları sarayının iç entrikaları ve anlaşmazlıkları bölgenin diğer Helenistik krallıklarınınkine tamamen benziyordu; hanedanlığın soy ağları da aynıydı. Bununla birlikte, bizim konumuzun kısıtlı çerçevesi Hasmon Krallığı'na ve ilgi çekici düalist gelişimine bağlı soruların bütününü derinlemesine ele almamıza imkân tanımadığından, tartışmayı Yahudiliğin dünyada yayılmasının tarihine katkısı önemli olmuş temel Helenistik Yahudi yanlarından biriyle sınırlandıracağız.

Tartışmasız biçimde tektanrıcı bir din belki de tarihte ilk kez politik iktidarı paylaştı; hükümran aynı zamanda başrahipti. Güçlenmekte olan tek Tanrı inancının aldığı biçimlerin çoğu gibi, Hasmonların dini rejimi de yalnızca bölgesel kontrolünü yaymak için değil, aynı zamanda yandaş topluluğunu genişletmek için kılıcı kullandı. Kültürel Helenleşme tarihsel opsiyon olarak başladığında, Yahudiliğe geçiş de kendiliğinden gelişen dini bir pratiğe dönüştü. Bu durum, iki yöne birden götüren bir eşiğin aşıldığı anlamına gelir. Helenizm Yahudiliğe kabilecilik-karşıtı temel bir evrenselcilik öğesi esinledi ve böylelikle hükümranlar arasın-

57. Hasmon Krallığı'nın adları, paraları ve orduları üzerine bkz. Uriel Rappaport'un makalesi,"Hasmon Helenleşmesi Üzerine", U. Rappaport ve I. Ronen (edit.), *Hasmonlar Devleti. Helenistik Dönemde Tarihi* (İbranice), Kudüs ve Tel-Aviv, Ben Zvi ve Açık Üniversite, 1993.

da Yahudiliğe kitlesel geçişlerin olduğunu görme arzusu arttı, Tesniye'nin özel buyruklarını unuttular. Hasmon hükümranları Davud hanedanlığının soyundan gelme iddiasında bulunmadıklarından, Yeşu'nun Kenan'ı fethine dair mitolojik tarihi taklit etmek zorunda kendilerini hissetmediler.[58]

MÖ 125 yılında Yuhanna Hirkanus, Beit Zur'un ve Ein Guedi'nin güneyinden Beerşeba'nın ötesine dek uzanan İdumea ülkesini fethetti ve yöre sakinlerini zorla Yahudi yaptı. Yosefus *Antikçağ'da Yahudiler*'de bunu aktarır: "Hirkanus, İdumea, Adora ve Marissa şehirlerini de aldı, bütün İdumealılara boyun eğdirdi, sünnet olmaları ve Yahudi yasalarına boyun eğmeleri koşuluyla ülkede kalmalarına izin verdi. Onlar da doğdukları topraklara bağlılıklarından dolayı sünnet olmayı ve kendi yaşam tarzlarını Yahudilerinkine uydurmayı kabul ettiler. O dönemden itibaren gerçek Yahudi oldular."[59]

Hasmon din adamı ve hükümranı bütün bir "halk"ı yalnızca krallığına değil, Yahudi inancına da katmıştır. Bu andan itibaren Yosefus İdumea "halk"ını Yahudi "halk"ının ayrılmaz parçası olarak kabul etmekte hiç güçlük çekmedi. Antikçağ insanları için birinin dinini benimsemenin onun halkıyla bütünüyle birleşmek, yani onun ibadet topluluğuna katılmak anlamına geldiği aşikârdı. Tektanrıcılığın evrimiyle birlikte dini ibadet neredeyse kökenin geleneksel soyzinciri kadar büyük bir önem kazandı. Kültürel-dilsel varlık anlamındaki "Yahudileşme"den, yeni yapıda dini bir uygarlığı giderek daha fazla niteleyen bir kavram olan "Yahudiliğe" doğru bu geçişin başlangıcı ilk kez burada açık seçik bir anlam edindi. Bu süreç yavaş yavaş evrim geçirerek MS II. yüzyılda olgunluğa erişti.[60]

Peki, İdumealar kimdi? Bu soruyla ilgili çok sayıda tanıklık günümüze ulaşmıştır. Augustus döneminde yaşamış büyük coğrafyacı Strabon *Coğrafya* adlı kitabında yanlışlık sonucu şunu yazdı: "İdumealar iç anlaşmazlıklar sonucu vatanlarından kovul-

58. Hasmonlar ve Kitabı Mukaddes miti üzerine bkz. Katell Berthelot, "The Biblical Conquest of the Prosimed Land and The Hasmonaean Wars According to 1 and 2 Maccabees", G.G. Xeravits ve J. Zsengellér (edit.), *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology*, Leiden, Brill, 20007, s. 45-60.

59. Flavius Yosefus, *Antikçağ'da Yahudiler*, Kitap XIII, 9. Daha ileride Yosefus bu olaydan yeniden söz eder, fakat farklı biçimde: "Hirkanus (I.) İdumealıların yönetim şeklini değiştirerek onlara Yahudi gelenek ve yasalarını verdi." a.g.e., Kitap XV, 9. Ayrıca bkz. Steven Weitzman'ın makalesi, "Forced Circumcision and Shiftin role of Gentiles in Hasmonean Ideology", *The Harvard Theological Review*, 92, 1, 1999, s. 37-59.

60. Bu konuda bkz. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, a.g.e., s. 104-106.

muş ve Yahudilerin arasına karışarak sonunda onların gelenek ve göreneklerini benimsemiş Nebatilerdir."[61] Daha az tanınan Askalonlu tarihçi Ptolemaios doğruya daha yakındı: "İdumealar, diğer yandan, köken itibariyle Yahudi değillerdi. Yahudilerin boyun eğdirdiği ve zorla sünnet olmuş Fenikeli ve Suriyelilerdi ve Yahudi ulusu üyeleri arasında sayılabilmek ve aynı gelenekleri sürdürebilmek için Yahudi olarak adlandırıldılar."[62]

O dönemde İdumealıların sayısının ne kadar arttığı bilinmemektedir, fakat bu göz ardı edilebilecek bir sayı olmamalıdır çünkü topraklarının boyutu neredeyse Yahudiye Krallığı'nın yarısını oluşturuyordu. İdumea köylülerinin ve çobanlarının hepsinin aniden kararlı tektanrıcılar olmadıkları aşikârdır. Hatta Yahudiye köylülerinin önemli bir kesiminin tektanrıcı olmamış olması bile muhtemeldir. Bununla birlikte, yukarı ve orta tabakaların Musa'nın dinini benimsemiş olduğuna ve böylece Yahudiye'nin "organik" bir bölümünü oluşturduklarına pek kuşku yoktur. İdumea kökenli dönme Yahudiler Yahudiyelilerle evlendiler ve çocuklarına İbrani isimleri verdiler; bunlardan bazıları Yahudi krallığın tarihinde önemli bir rol oynadı. Kral Hirodes onlardan biriydi. Şammai'nin okulunun çok sayıda öğrencisi de onlardandı. Keza, büyük isyandaki en aşırılıkçı Zelotlar da eski İdumea ailelerine mensuptular.

Yahudi tarihyazımı, Hasmonların yürüttüğü baskıcı din değiştirme ve asimilasyon politikası karşısında daima belli bir rahatsızlık göstermiştir. Graetz, Hirkanus'un yaptıklarını mahkûm etti ve bunların "Yahudi devleti"ni yıkıma sürüklediklerini belirtti. Daha hassas olan Dubnov, alışkanlığı olduğu üzere, tarihin sertliklerini yumuşatmaya çalıştı ve İdumealıları "Yahudilerle kültürel olarak kaynaşma eğiliminde" olarak gördü. Baron ise, bu nazik ve "sorunlu" soruyu ele alırken, kısa ve özlü olmaya sığındı.[63] Siyonist ve İsrailli tarihyazımı ise yaklaşımları arasında pay etmiştir: Küstah milliyetçi Klauzner'e göre İdumea'nın fethi ve sakinlerinin din değiştirmesi tarihsel bir hatayı telafi edici olumlu bir eylemdi ve önceki bir soygunun rövanşıydı, çünkü Necef Çölü Birinci Tapınak döneminde Yahudiye'nin denetimi altındaydı.[64] Buna karşılık, Hasmonlar Krallığı'nın daha geç dönem uzmanla-

61. *Géographie de Strabon*, XVI, 34.

62. Akt. Menahem Stern (edit.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Kudüs, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, s. 356.

63. Graetz, Geschichte der Juden, age, II, s. 159; Dubnov, *Dünya Halkının Tarihi*, II, s. 73; Baron, *History of the Jews*, I, s. 227.

64. Klauzner, *İkinci Tapınak Tarihi*, a.g.e., III.

rından biri olan Aryeh Kaşer, İdumealılara kitlesel olarak din değiştirmenin zorla dayatılmadığını, fakat gönüllü olarak rıza gösterildiklerini kanıtlamak için elinden geleni ardına koymadı. İdumealıların din değiştirmeden çok önce sünnet olduklarını ve Yahudi geleneğinin zorla din değiştirmeye karşı olduğunu akıl sahibi herkesin kabul etmesi gerektiğini ileri sürdü.[65]

İdumea şehirlerinin sakinleri ileri bir Helenleşme evresine çoktan varmışlardı, fakat sünnet olmamış olmaları muhtemeldir. Talmud Bilgeleri geleneği gerçekten de zoraki Yahudileştirmeyi reddediyordu, fakat bu ret yıllar sonra, yani MS I. yüzyılda Zelotların isyanından sonra, Yahudiliğin dayatılması artık olası olmadığında benimsendi. Kısacası, MÖ II. yüzyılın sonunda, Hasmon hükümranları döneminde uygulandığı haliyle zoraki din değiştirme Yahudi politikasının ayrılmaz bir parçasıydı; üstelik bunu da tek dayatan Hirkanus değildi. Oğlu Aristobolus Celile'yi MÖ 104'te Yahudiye Krallığı'na ilhak etti ve o dönemde Kuzey bölgesinde bulunan İtureaları Yahudiliğin buyruklarına boyun eğmeye zorladı. Yosefus şöyle anlatır: "Ona Helensever deniyordu ve vatanına büyük hizmetlerde bulunmuştu: İturealılarla savaşmıştı ve topraklarının önemli bir kısmını Yahudiye'ye katmıştı. Yöre sakinlerini, eğer ülkelerinde kalmak istiyorlarsa, sünnet olmaya ve Yahudi yasalarına uymaya mecbur etmişti." Yosefus, tanıklığına daha fazla ağırlık vermek amacıyla, Strabon'dan da alıntı yapar. Strabon şöyle yazmıştır: "Hakkaniyetli biriydi, Yahudilere çok yararı dokunmuştu; topraklarını büyüttü ve İturea halkının bir bölümünü ilhak ederek, sünnet bağıyla onları birleştirdi."[66]

Yahudiyeliler muhtemelen Celile'de daha önce de yaşamışlardı, fakat burada büyük çoğunlukla İturealılar yaşıyordu. Burası onların denetimindeydi ve idari merkezleri Lübnan'daki Halkis'ti. İturealıların kökeni bilinmemektedir. İçlerinden bir bölümünün Fenikeli olduğu, bir azınlığın da muhtemelen Arap kabilelerinden geldiği tahmin edilebilir. Aristobolus'un ilhak ettiği bölge güneyde Bet Şean'dan (İskitopolis) kuzeyde Guş Halav'a (Giscala) dek uzanıyordu, yani sahil bölgesi bir yana bırakıldığında günümüz Celile'sinin büyük bir bölümünü kapsıyordu. Asıl Celileliler olan İturealıların çoğu da yayılmakta olan Yahudiye toplumunun parçası oldular ve içlerinden çoğu koşulsuz Yahudi oldu. Hirodes'in yakınlarından birinin adının İturealı Soaimos olduğu bilinmekte-

65. Aryeh Kaşer, Jews, *Idumaens, and Ancient Arabs*, Tübingen, Mohr, 1988, s. 44-78.

66. Yosefus, *Antikçağ'da Yahudiler*, Kitap XIII, s. 198-199.

dir.[67] Fakat büyük isyan zamanındaki Zelot yöneticilerden biri olan Giscalalı Yuhanna'nın, düşman kardeşi Simon Bar Giora gibi, din değiştirmiş bir aileden olup olmadığı bilinmemektedir.

Aristobolus'un kardeşi ve mirasçısı Aleksandr Yannai de fetihleri sırasında köleleştirdiği halkların dinini değiştirmek istemişti. Fakat esasen Yahudiye hududu boyunca yerleşmiş Helen kültürünü benimsemiş tüccar şehirlerle savaşmıştır ve din değiştirme teşebbüsleri bu şehirlerde daha az başarılı olmuştu. Kendi kültürlerinden gurur duyan bu Helenleşmiş şehirler kimi zaman Yahudiliği kendi istekleriyle kabul etmeye hazırdılar; Akdeniz Havzası boyunca yerleşmiş kimi topluluklar da aynısını yapmıştır. Fakat Hasmonların sürdürdüğü zorla din değiştirmeyi benimsemiş gözükmemektedirler, çünkü bu durum, *polis*-sitelerin onlara garanti ettiği politik ve ekonomik ayrıcalıkların yitimine yol açıyordu. Yosefus'a göre, Batı Şeria'da bulunan Pela şehri, "yok edildi çünkü buranın sakinleri Yahudilerin ulusal geleneklerini benimsemeyi reddediyordu."[68] Aleksandr Yannai'nin, Samiriye, Gazze, Gdera gibi başka Helenistik şehirleri de tepeden tırnağa yok ettiği bilinmektedir.

Babası Hirkanus askeri seferleri sırasında din değiştirme sorunuyla daha önce de karşılaşmıştı. MÖ 111 (ya da 108) yılında Samiriye'yi fethettiğinde, Samiriyelileri Yahudileştirmeyi başaramadı. Oysa Samiriyelilerin bir bölümü zaten eski İbranilerden geliyordu ve tektanrıcılığı gururla uyguluyorlardı: putlara tapmıyorlardı, kutsal şabat'a uyuyorlardı ve sünnet oluyorlardı. Ne yazık ki egzogami onlara yasaklanmıştı, ibadetleri biraz farklıydı ve kendi tapınaklarında ibadet etmekte inat ediyorlardı. Bu nedenle, Hirkanus en önemli Samiriye şehri olan Nablus'u yerle bir etmeye ve Garizim Dağı yakınındaki tapınaklarını yeryüzünden silmeye karar verdi.[69]

Samiriye tapınağının yıkıldığı gün olan İbrani takviminin Kislev ayının 21'i, uzun Yahudi geleneğinde bayram günü kabul edil-

67. a.g.e., Kitap XV, 186.

68. a.g.e., Kitap XIII, 247. Zelotlar'ın isyanı sırasında zorla din değiştirmenin sıklığı hakkında Yosefus Celile'ye sığınma talebinde bulunan iki yabancıyı örnek verir ve "Yahudilerin, eğer sünnet olmazlarsa aralarında kalmalarına asla izin vermek istemediklerini" ekler. Yosefus, *Hayat*, 23. Ayrıca bkz. Romalı komutan Metilius, isyancıların elinden, "Yahudi olacağına, hatta sünnet olacağına söz verdiği için" hayatını kurtarır. *Yahudilerin Savaşı*, Kitap II, 449.

69. Yosefus şunu yazar: "[Hirkanus] Samega'yı ve komşu yerleşimleri işgal etti, ardından Sikima [Sichem], Garizim ve [Samiriyelilerin] Kuthae ülkesini işgal etti; onlar Kudüs'tekine benzer inşa edilmiş bir tapınağın etrafında oturuyorlardı. [...] Bu Tapınak iki yüz yıl var olduktan sonra yerle bir edildi." *Antikçağ'da Yahudiler*, Kitap XIII, 156-157.

di. Megillat Taanit'te (Oruç Yazıları) buyrulduğu gibi, o gün oruç tutmak ve ölülere ağlamak yasaktı. Samiriyelilerin tapınağını yıkmış olan Yahudi "Titus"un anısı İsrail ulusal belleğinde şerefli yerine hak kazanmıştı: İsrail devletinin birçok şehrinde sokaklara Hasmonların soyundan gelen muzaffer din adamı Yuhanna Hirkanus'un adı gururla verilmiştir.

Helenistik bölgeden Mezopotamya'ya

Yahudi tektanrıcılığının üç yüz yılı aşkın süre boyunca dönmeleri de içine alan dinamik bir dine dönüşmesine katkıda bulunmuş olan Yahudilik ile Helenizm arasındaki sıkı fıkılık olmasaydı, dünyadaki Yahudi sayısının günümüz Samiriyelilerinin sayısına az çok eşit kalacağını söylemek abartı olmaz. Yunan uygarlığı Yahuda Krallığı'nın yüksek kültürünü dönüştürüp zenginleştirdi ve bu tarihsel yaklaşımın sonucu olarak Yahudi dini Helenlerin koruyucu kanadı altında atılım gösterdi; onların eşliğinde, Akdeniz havzası etrafındaki uzun yürüyüşüne çıktı.

Hasmonların sürdürdüğü din değiştirtme seferleri MÖ II. yüzyılın başında somutlaşmaya başlamış daha önemli bir olgunun bir yanıydı. Yahudi tektanrıcılığının din yayma çabası, değerlerinin ve inançlarının tartışma konusu edilmesiyle sarsılmış pagan bir dünyada yayıldı ve büyük Hıristiyan devrimin ortaya çıkışına alan hazırlayan bileşenlerden biri olarak kendini dayatmayı başardı. Yahudilik, küçük kardeşinin ve rakibinin çok çabuk yapacağı gibi, profesyonel misyonerlerden oluşan bir yapı beslememiştir; fakat Stoacı ya da Epikurosçu okulların geliştirdiği felsefelerle temas sayesinde, ruhları ele geçirme yönündeki derin özlemine tanıklık eden yeni bir literatür gelişmiştir.

Bilindiği gibi, İskenderiye Helenistik dünyanın önemli kültür merkezlerinden biri, hatta en önemlisiydi: Eski Ahit'i Yunan *koinè*'sine[70] tercüme etmeye varan çabanın daha MÖ III. yüzyılda İskenderiye'de görülmesi bir tesadüf değildir. Babil Talmudu gibi Aristaios Mektubu denen deneme de bu tercüme teşebbüsünü II. Ptolemaios Filadelfus'a atfetmektedir. (Eski Ahit'in Yunanca versiyonu) Septuaginta'nın Mısır kralının emriyle gerçekten yazılıp yazılmadığı konusu kuşkuludur, fakat bu girişimin asla bir çırpıda ve alelacele olmadığı kesindir. Kitabı Mukaddes'in eksiksiz tercümesinin yıllar alması ve çok sayıda Yahudi âliminin bu çalışmaya katılmış olması daha muhtemeldir. Yine de bu proje Yahudilik ile

70. Helenistik dönem Yunancasına verilen ad (ç.n.).

Helenizm arasında kurulmaya başlayan önemli yakınlığın ve Yahudiliğin kesinlikle çok dilli bir dine dönüşümünün habercisidir.

Bu tercümeye, tektanrıcılığı yabancı halklar arasında yaymak amacıyla mı kalkışıldı? İsrailli araştırmacılar bu hipotezi reddederek, Yahudiler İbranice bilmediklerinden ve yalnızca Yunanca konuştuklarından tercümenin onlara düştüğünü ileri sürerler. Fakat mümin Yahudilerin "Sürgüne gidiş"lerinden sonraki pek erken bir evrede kendi "ulusal" dillerini bilmemeleri nasıl mümkün olabilir? Henüz kendi "vatan"larındayken bile konuşmuyor olabilirler mi? Yoksa içlerinden çoğu, Yahudiye sakinlerinin çoğunun konuştuğu dil olan Aramiceyi bile bilmeyen Helenleşmiş dönmeler miydi?

Cevabı bilmediğimizden, bu tercümenin ve sayısız kopyalarının, matbaanın olmamasına rağmen, Akdeniz kıyılarına yerleşmiş entelektüel seçkinler arasında Yahudi inancının yayılmasının trampleni olarak kullanıldığından kuşku duymak da imkânsızdır. Bu tercümenin önemi, Stoacı-Platoncu *logos*'u Yahudilikle başarılı bir şekilde ilk kez kaynaştıran filozof olan İskenderiyeli Filo'da görülmektedir. Hıristiyanlık çağının ilk on yıllarında düşüncesini şöyle ifade etmiştir: "Bu nedenle, günümüze dek, [rivayete göre Septuaginta'nın kaleme alındığı] Faros Adası'nda her yıl bir bayram kutlanır ve övgü dolu söylevler verilir; bu sırada yalnızca Yahudiler değil, çok sayıda başkaları da törene katılır ve bu tercümenin ilk aydınlattığı bu yeri kutsamak ve sürekli yeniden doğmakta olan bu antik iyilikten dolayı Tanrı'ya şükretmek için bu yapılır [...] yasalarımız hem sıradan insanlar için hem de yöneticiler için böylesine imrenilesi ve değerlidir. [...] Bence her halk kendi yasalarını terk edecek ve atalarından kalma geleneklerini başından savarak, yalnızca bizim Yasamıza saygı gösterecektir. Çünkü bizim yasalarımızın aydınlığı bizim ulusumuzun [*etnos*] refahına eşlik ettiğinde, tıpkı doğan güneşin yıldızları karartması gibi, başka ulusların refahını karartacaktır."[71]

Filo tarafından kullanılan *etnos* teriminin, tıpkı Yosefus'un kullandığı *filon* ya da *file* gibi, bu evrede, (modern anlamdaki "ulus"la elbette hiç ilişkisi olmayan) kendi içine kapalı bir "köken topluluğu"nu değil, yayılma yolundaki bir ibadet topluluğunu belirttiğini saptayabiliriz. İskenderiyeli filozofun gözünde din değiştirme, mensup olduğu "ulus"u, yani "kavmi" demografik açıdan güçlendiren, mantıklı ve hoş karşılanan bir gelişmedir.

Bu gelişme, yayılmakta olan tektanrıcılığın özgül karakterinin,

71. İskenderiyeli Filo, *De Vita Mosis*, II, 41-42, Paris, Cerf, 1967, s. 211.

Helenizm'in etkisi altında, eski kimlik tanımlarını aşındırmaya başladığı tarihsel evrede görülür. Daha önce, pagan ibadetlerin çoğu, bunları benimsemiş olan kültürel-dilsel altgruplara –yani "halklar", "küçük halklar", şehirler ya da kabileler– bölünmelerle az çok uyum içindeydi. Fakat bu andan itibaren gündelik kültür ve dil özellikleri ile inanç konfigürasyonu arasındaki önceki bağ adım adım çözülür.[72] Örneğin Filo, son derece âlim olmasına rağmen ne İbranice ne Aramice konuşuyordu ve bu durum, inançlı çoğu Yahudi için olduğu gibi, bunca değer verilen bu tercüme sayesinde Musa'nın öğretisine dini bağlılığını hiç eksiltmez. Yazılarının bir bölümünün de Yahudi olmayanları yaşam tarzlarını değiştirmeye ve "atalardan kalma geleneklerini" inkâr etmeye iknaya yönelik olduğu düşünülebilir.

Septuaginta, İbranicede "Dış Kitaplar" (ikincil din kitapları) olarak adlandırılan denemelerde tam ifadesini bulan Yahudi dini vaazına tereddütlü bir çıkış noktası olarak hizmet etti. Doğrudan doğruya buna gönderme yapan Aristaios Mektubu Yunanca olarak İsa'dan iki yüz yıl önce İskenderiyeli bir Yahudi mümin tarafından yazılmıştır.[73] Aristaios'un yazarın adı olması mümkündür, fakat yazarın kasıtlı olarak tipik bir Yunan adı almış olması da ihtimal dahilindedir; Firavun II. Ptolemaios Filadelfus'un muhafızlarından birinin adını almış olabilir. Böylelikle Helen okurların gözünde daha ikna edici olmayı amaçlamıştır. Tercümenin efsanevi tahayyülü bir yana, mektup paganizme saldırır ve bir alegoriye başvurarak Yahudi inancını yüceltir. Mektubu yazan, örneğin Yahudiliğin temel ilkelerini aktardığında, sünnetsizleri ürkütmemek için sünnetten kesinlikle söz etmez, ve özellikle Kudüs'ün ve Tapınağı'nın muhteşemliğini şiirsel ve ütopik bir şekilde tasvir eder. Bütün metin Yahudi âlimlerin bilgeliğinin paganlık yanlısı Yunan filozoflara üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Fakat paradoksal bir şekilde, bu üstünlük Yunan düşüncesinin prensipleri üzerinde temellenir ve kimliği belirsiz yazar kimi zaman Yahudi düşüncesinden çok Yunan düşüncesine hâkimmiş gibi gelir.

Benzer bir retorik Üçüncü Kehanet denen bir denemede de görülür. Araştırmacıların çoğunun görüşüne göre MÖ II. yüzyılda kaleme alınmış bir eserdir bu ve yine İskenderiye'de elden geçirilmiştir, çünkü Aristaios'un Mektubu'nda olduğu gibi burada da bulunan Mısırlıların hayvan tapınması kesinlikle mahkûm

72. Bizimkinden farklı bir kavramsal aygıtla analiz edilen bu süreç hakkında bkz. Cohen "From Ethnos to Ethno-religion", *The Beginnings of Jewishness*, a.g.e., s. 109-139.

73. Bkz. André Pelletier (edit.), *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris, Cerf, 1962.

edilir. Yahudi dininden yana vaaz burada Yunan geleneğindeki kâhin ve falcı bir kadının okuduğu şiir biçimini alır. Helenistik ortama kusursuz entegrasyonu gösteren cüretkâr bir stratejidir bu. Kehanet'in yazarı, Tanrı'nın kendi imgesinden yarattığı bütün insanlığa hitap eden misyoner yazar, Yüce Tanrı'nın halkının gelecekte bütün ölümlülerin yaşam tarzının rehberi olacağını öngörür.[74] Paganlık aşağılık ve değersizdir, bunun karşısında Yahudi inancı adaletin, kardeşliğin ve merhametin öğretisini temsil eder. Paganlar oğlancılıkla zehirlenmiştir, oysaki Yahudiler kışkırtmalara direnirler ve iffetsizliklerden uzak dururlar. Bu nedenle, ağacın ve taşın önünde secdeye kapananlar gerçek imanı benimsemelidirler, yoksa ilahi öfkenin şimşekleriyle cezalandırılacaklardır.

Bu eserde tezahür bulan Yahudi inancı, Hasmonlar hanedanlığının başarı ve kudretlerine paralel olarak ortaya konur. MÖ I. yüzyılın başına tarihlenmesi muhtemel olan Süleyman'ın Bilgelikleri denemesi ise Mısır'daki topluluklar içinde yaygınlaşmış olan, yabancılara din değiştirtme arzusu ile Yahudiye hükümranlarının ortak tutkusu olan dönmelik arasındaki bağı doğrulamaktadır. İbranice yazılmış olan ve Yahudiye kökenli denemenin birinci bölümü kehanet niteliği taşımaktayken, daha felsefi nitelikte olan Yunanca kaleme alınmış ikinci bölüm İskenderiye kökenlidir. Hayvanlara tapınmanın küçümsenmesi burada da belirgindir; heykelciklere tapınmanın karalanması denemenin ana eksenidir. Üçüncü Kehanet gibi Süleyman'ın Bilgeliği de Tanrısal ibadetlerin çokluğunu zina yaşamıyla ve ahlaksız ve bilinçdışı sefahatle karıştırır; günahkârların sonuçta bütün bunlar için yüksek bir bedel ödemesi gerekmektedir.

Bu denemede ifade bulan dini dalkavukluk elbette ki Yahudi olmayanlara yöneliktir, yani bütünüyle Yunan geleneğinden esinlenmiş bir retoriğe göre, esasen hükümran ve krallara hitap etmektedir. Stoacı *logos*'un prensipleri, söylemi Platon'un felsefesinden ödünç alınma alegorilerle desteklenen Bilge Süleyman'ın ağzından çıkar.[75]

Yahudi dinini vaaz eden ya da evrenselci bir Tanrı yaklaşımını açıkça savunan başka metinler de bulunabilir: Yusuf ve Asena,

74. Bkz. Valentin Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, Paris, Mouton, 1970.

75. Bkz. Daniel Doré, *Le Livre de la Sagesse de Salomon*, Paris, Cerf, 2000. Şunu da eklemek gerekir ki, MÖ 1. yüzyılın sonunda yazılmış Makabelerin İkinci Kitabı'nda, "kötü" Antiohos IV Epifanes üzerine olağanüstü efsane, ömrünün sonunda onun Yahudiliğin adilliğine ikna olduğunu, din değiştirdiğini ve yeni dinini yaymaya çalıştığını belirtir.

Daniel'e İlaveler, Sözde-Fokilides'ler ve başkaları, merkezinde kadiri mutlak Tanrı'nın bulunduğu soyut tektanrıcılığın üstünlüğüne okuru ikna etmeye yönelik sayısız ibare içerir.[76] Özellikle sayıları giderek artan sinagoglar –Yahudi olmayanların bile gelmekten hoşlandıkları cazip ibadet merkezleri– etrafında yapılan bu "propaganda" meyvelerini vermişti. Filo'nun, Yahudi sayısının artışı karşısında gururunu gizlemediğini daha önce gördük. İskenderiyeli filozoftan bir kuşak sonra yaşamış olan tarihçi Yosefus, MS I. yüzyılda durumu başka terimlerle fakat aynı anlamda özetler: "[...] Yasaları onayladık ve giderek bütün insanların lütfuna mazhar olmaktadırlar. En başta gelen Yunan filozoflar görünüşte kendi vatanlarının yasalarını koruyor olsalar da, yazılarında ve felsefelerinde Musa'yı takip etmektedirler, Tanrı hakkında onunla aynı fikri paylaşmaktadırlar, sade yaşamı ve insanlar arasında ortak yaşamı öğretmektedirler. Onların yanı sıra, geniş kitleler de bizim sofu ibadetlerimize yönelmekte büyük bir gayret içindedirler; bizim haftalık dinlenme âdetimizin yayılmadığı, oruçların tutulmadığı, kandil yakmanın ve beslenmeyle ilgili yasalarımızın çoğuna uyulmayan tek bir Yunan sitesi, tek bir barbar halk yoktur. Keza, hem yaptıkları işlerde bizim uyum ve serbestliğimizi, hem de coşkumuzu, yasalar için katlandığımız eziyetlerdeki sebatımızı taklit etmeye çalışıyorlar. Çünkü en şaşırtıcı yanı, cezbedici bir şey ya da bir zevk unsuru olmadan, yasanın gücünü kendi içinde bulmasıdır ve tıpkı Tanrı'nın bütün dünyada yayılması gibi, yasa da bütün insanlar arasında yol almıştır."[77]

Yosefus'un kitapları yalnızca Yahudiliğin övgüsünü yapmakla kalmaz, aynı zamanda misyoner bir eğilimin de açıkça ifadesidir. Yukarıdaki alıntının kaynağı olan *Apion'a Karşı*'da Yosefus, "içlerinden çoğu [Yunanlılar] bizim yasalarımızı benimsedi; bazıları sebat gösterdi, kimileri ise gerekli tahammülü göstermeyerek koptu" diye gururla anlatmaktadır. "Kim bizimle aynı yasalara göre yaşamak üzere aramıza gelirse, yasa koyucu onu iyi niyetle karşılar, çünkü insanları yaklaştıranın yalnızca ırk değil, ahlakları olduğuna da inanmaktadır."[78] Yunan bilgeliğinin kaynağı olarak Kitabı Mukaddes'i övmekte ve örneğin Pitagores ile Platon'un tanrısallığı Musa sayesinde öğrendiklerini ileri sürmekte tereddüt etmez. Ona göre, Yahudilere karşı gösterilen hınç, başka şeylerin yanı sıra,

76. Sözde-Fokilides hakkında bkz. Walter T. Wilson'un yorumlarıyla birlikte İngilizce tercüme: *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, New York, Walter de Gruyter, 2005.

77. Flavius Yosefus, *Apion'a Karşı*, Kitap II, 39.

78. a.g.e., Kitap II, 10 ve 28.

çoğunun "[bizim dinimizin] ne kadar yandaş bulduğunu görerek kıskanmalarından" kaynaklanmaktadır.[79] Ateşli Yahudi tarihçinin arzuladığı gibi herkesin din değiştirmediği aşikârdır, fakat "halk" kitlelerinin Yahudi dinine yakınlaşmasının ve içlerinden önemli bir bölümünün bütünüyle din değiştirmesinin Akdeniz Havzası'nın güneydoğu alanında yüz binlerce, hatta milyonlarca Yahudi nüfusun oluşumuna yol açmış olması çok mümkündür.

Önemi İskenderiye'den aşağı kalmayan ve gelişen bir Helenistik merkez olan Şam'da Yahudiliğe katılım Mısır'da olduğundan daha yüksek bir orana erişmişti. Yosefus *Yahudilerin Savaşı*'nda, şehir sakinlerinin burada yaşayan Yahudileri katletmek istediklerinde tereddüt geçirdiklerini anlatır, çünkü "yalnızca kendi karılarından çekiniyorlardı, onların hepsi, pek az istisnayla, Yahudi dinine katılmıştı, dolayısıyla niyetlerini gizli tutmaya büyük özen gösterdiler."[80] Antakya'daki Yahudiler hakkında, hükümranların onlara gösterdiği iyi niyet sayesinde sayılarının arttığını ve tapınaklarının dekorasyonunu sayısız değerli nesne ve hediyeyle zenginleştirdiklerini ekler. "Dahası, çok sayıda Yunanlıyı da kendi ibadetlerine çektiler ve bunlar da bir anlamda onların topluluklarının parçası oldular."[81]

Hıristiyanlık çağının başlamasından önce ve sonra Yahudiliğin popülerliği Akdeniz Havzası'nın bile ötesine uzanır. Yosefus *Antikçağ'da Yahudiler*'de MS I. yüzyılda Adiabene (Hadyab) Krallığı hükümranlarının Musa'nın dinine katılmalarının olağanüstü hikâyesini aktarır.[82] Bu din değişikliği başka kaynaklarca da doğrulanmıştır ve bu maceranın ana hatlarından kuşku duyulamaz.

Adiabene Krallığı, verimli Hilal'in kuzeyinde, az çok günümüz Kürdistanı'na ve Ermenistanı'na denk düşen bir bölgeye yayılıyordu. Yahudilerin misyonerlik faaliyetinin ardından, sevgili varis prensi İzates, krallığın diğer önemli şahsiyeti olan annesi Kraliçe Helen gibi din değiştirdi. İzates ile Helen'in din değiştirmesinin ardında Ananias adlı bir tacir bulunmaktadır. Yahudi olmak için –sünnet olma dışında– bütün buyruklara uymanın yeterli olacağı konusunda prensi ikna etmişti. Fakat İzates kral olduğunda, Celile'den gelen ve dinine gayet bağlı bir vaiz olan Eleazar, din değiştirmenin buyruklarını tamamlamak için sünnet olması gerektiği-

79. a.g.e., Kitap I, 25.

80. Yosefus, *Yahudilerin Savaşı*, Kitap II, 559.

81. a.g.e., Kitap VII, 43.

82. Yosefus, *Antikçağ'da Yahudiler*, Kitap XX, 17-95. Hıristiyanlık çağının I. yüzyılında Ermenistan'da da bir Yahudi krallığı vardı.

ni bildirdi ve İzates buna uydu. Yosefus, krallık hanedanlığının Yahudiliğe geçişinin Adiabene aristokrasisi içerisinde büyük bir hoşnutsuzluğa yol açtığını ve hoşnutsuzların krala karşı bir isyan hazırladıklarını ekler. Yahudi olan İzates isyanı bastırdı ve pagan düşmanlarını öldürdü; ardından tahta çıkan kardeşi II. Monobaze de kraliyet ailesinin tüm diğer üyeleriyle birlikte din değişirdi. Yahudi kraliçe Helen yanına oğlunu da alıp Kudüs'e hacca gitti, o yılki büyük kuraklığın neden olduğu zararları telafi etmek için Yahudiyelilere önemli bir bağışta bulundu ve hatta kendisi de, son derece görkemli bir "krallar mezarlığı" inşa ettirdiği bu kutsal şehre gömüldü. İzates'in oğulları da eğitim görmek ve evlenmek için kutsal şehre gittiler.

Adiabane'nin din değiştirmiş kralları yalnızca Yosefus'u büyülemekle kalmamıştı, çünkü onların adları, kutsanmış olarak, Yahudi geleneğinin vakayinamelerinde yazılı kaldı. Monobaze'nin (Monbaz) adı Bereşit Rabba'da, Yoma'da ve Baba Batra'da, keza başka yorumlarda geçmektedir. Buna karşılık, Yahudiliğin Adiabene Krallığı'nda ve nüfusun iç tabakaları arasında ne ölçüde yayıldığını belirlemek güçtür. Yosefus *Yahudilerin Savaşı*'nın girişinde, Adiabanelilerin kendi kitabının Aramice versiyonu sayesinde Zelotların isyanından haberdar olduklarını anlatır.[83] Bunun anlamı, Yahudiye'deki büyük isyanın kaderiyle ilgilenen çok sayıda din değiştirmiş okurun krallıkta bulunduğuydu. Kraliyet hanedanlığının din değiştirmesinin aristokrasi mensuplarının bir bölümü arasında yol açtığı kaygının, bu durumun krallığın idari mekanizmalarında olası bir norm değişikliğine yol açmasından çekinmeleri olduğu varsayılabilir. Adiabane krallarının, Mezopotamya'nın büyük imparatorluğunun yönetimini ele alabilmek amacıyla buradaki çok sayıda Yahudi'nin ve Yahudileşmişin desteğini kazanmak için din değiştirmiş olması da mümkündür.[84] Adiabaneli askerlerin Romalılara karşı Zelot İsyanı'na katılmış olması ve krallık hanedanlığından bazı prenslerin esir alınıp Roma'ya götürülmeleri bir tesadüf değildir.

Adiabane Krallığı Yahudiye ülkesi dışında Yahudiliğe geçen ilk politik yapıdır, fakat sonuncusu değildir. Modern zamanlara dek varlığını sürdüren önemli bir Yahudi cemaatini yaratan bu örnek yalnız kalmadı.

83. "[...] Adiabaneliler, benim araştırmalarım sayesinde, savaşın kökenini gayet iyi bilmektedir." Yosefus, *Yahudilerin Savaşı*, Kitap I, giriş, 4.

84. Bkz. Jacob Neusner'in makalesi "The Conversion of Adiabene to Judaism", *Journal of Biblical Literature*, LXXXIII, 1964, s. 60-66.

Roma İmparatorluğu'nda Yahudiliğin yayılması

İskender'in fetihleri açık bir Helenistik bölge yaratmıştı; Roma'nın yayılması ve büyük imparatorluğunun oluşumu da bu süreci tamamladı. Bundan böyle, Akdeniz civarında bulunan çeşitli kültürel dünyaları sürükleyen dinamikler, yeni olguların ortaya çıkmasına yol açacak kaynaşmalara neden oldu. O dönemde, Akdeniz kıyıları birbirine yakınlaştı ve doğu ile batı arasındaki geçiş daha kolay ve daha hızlı oldu. Bu dünyanın oluşumu Yahudiliğin yayılmasına yeni perspektifler açtı. Yahudilik de gerçekten güçlendi; doruk noktasına vardığında imparatorluk nüfusunun yüzde 7 ila 8'ini kapsıyordu ve bunların çoğu şehirliydi. Daha önce belirtildiği gibi, "Yahudi" nitelemesi özel olarak Yahudiye tebaasını nitelemiyordu artık, bütün din değiştirenler ve onların soyundan gelenler için de kullanılıyordu.

MS III. yüzyıl başında Yahudilik yayılmasının doruğundayken Cassius Dio bu önemli tarihsel değişimleri açık seçik belirtti: "Bu ikinci adın [Yahudi] kökenini bilmiyorum; fakat yabancı olsalar bile o halkın kurumlarını benimsemiş olan başka insanlar için kullanılıyor [...]."[85] Aşağı yukarı aynı dönemde yaşamış olan Hıristiyan teolog Origenes şunu ekledi: "*Iudaios* adı bir *kavmin* değil bir tercihin (yaşam tarzı) adıdır. Çünkü eğer Yahudi ulusundan olmayan bir yabancı Yahudilerin âdetlerini benimser ve böylece din değiştirirse, bu kişiye, olması gerektiği gibi, *Iudaios* denir."[86] Bu iki âlimin bu aynı önemli özellikleri nasıl değerlendirdiklerini anlamak için, imparatorluğun başından itibaren Roma'da kullanılan söylemin gelişimini takip etmek amacıyla geriye gitmek uygun olur.

Roma kaynaklarında bulunan ilk Yahudilik ibaresi din değiştirmeye bağlıdır ve Yahudiye sakini olmayan Yahudilerle ilgili bu literatürün gözlemlerinden bir bölümü din değiştirmeyle ilgili bu temel soruna bağlıydı. Yahudilere karşı düşmanlık eylemleri zaman zaman Roma'da baş gösterse de, bunlar esasen Yahudilerin kendi dinlerinden yana yürüttükleri vaazların sonucuydu. Romalılar aslında kararlı çoktanrıcı olduklarından başka inançlara karşı hoşgörülüydüler; Yahudi dininin uygulanmasına yasayla izin verilmişti (*religio licita*). Bu nedenle, tektanrıcılık biriciklik prensibi Roma'da anlaşılır bir şey değildi; başka inançtan olanları o dine katma ve böylece onları anne babalarının inanç ve âdetlerinden vazgeçirme yönündeki inatçı ısrar hiç anlaşılmazdı. Uzun süre boyunca, inanç

85. Cassius Dio, *Roma Tarihi*, XXXVII, 17.

86. Akt. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, age., s. 134.

değiştirme düşmanlığa yol açmadı, fakat bir süre sonra din değiştirmenin imparatorluk tanrılarını inkârına yol açtığı ortaya çıktı ki bu durum, mevcut politik düzen için bir tehdit olarak algılandı.

Augustus'un çağdaşlarından olan Valerius Maximus'a göre, Yahudiler ve yıldız falcıları MÖ 139'da Roma'dan sürüldüler ve ülkelerine geri gönderildiler, çünkü "Jupiter Sabazius'a tapınarak Roma geleneklerini zehirlemeye çalışıyorlardı."[87] Tam da aynı dönemde Hasmonların din propagandası yapan hanedanlığının Kudüs'te iktidarını güçlendirdiğini ve 142 yılında Mattatya'nın oğlu Şimon'un öncülüğündeki diplomatik bir heyetin yöneticilerle ittifak yapmak için Roma'ya geldiğini hatırlamak gerekir. O dönemin Yahudi tektanrıcılığının yayılma hareketini başlatması, kendine güvenini ve paganlar karşısındaki üstünlük duygusunu güçlendirdi.

Bu Yahudi vaizlerinin kökenine dair hiçbir bilgiye sahip değiliz. "Jupiter Sabazius" ifadesinin anlamı üzerine görüşler de farklıdır. Bunu, Yahudi ve pagan bağdaştırmacılığına dayalı bir ibadete referans olarak görmek mümkündür, fakat "Jupiter"in Tanrı'yı ve "Sabazius"un da *sabaot*'u, yani İbranice "ordular" ya da "şabat"ı belirtiyor olması muhtemeldir. Parlak âlim Varron, Jupiter'i zaten Yahudi Tanrısı'yla özdeşleştirmişti ve "aynı şeyden söz edildiği anlaşıldığı sürece nasıl adlandırıldığının önemi yoktu."[88]

Din değiştirme kampanyaları nedeniyle Roma Yahudilerinin tek sürülmesi bu olmadı: MS 19'da, İmparator Tiberius döneminde Yahudiler ve diğer inançtan kişiler başşehirden sürüldüler; üstelik bu kez sürülenler daha kalabalık sayıdaydılar. Tacitus *Yıllıklar*'ında "Mısır ve Yahudi batıl inançları da ortadan kaldırılmaya çalışıldı. Bir senato kararı, bu suça bulaşmış ve silah taşıma yaşındaki azatlılar sınıfından dört bin kişinin Sardinya'ya naklini emretti."[89] Başka tarihçiler de benzer açıklamalarda bulundular. Suetonius, "Yahudi gençlik, askerlik hizmeti adı altında, sağlıksız vilayetlere gönderildiler" diye belirtir.[90] Cassius Dio, bir süre sonra, "Yahudiler Roma'ya kalabalık olarak geldiklerinden ve çok sayıda kişiyi kendi fikirlerine geçirdiklerinden, Tiberius içle-

87. Valerius Maximus'un sözlerinin bir başka özetinde şu yazmaktadır: "Bu aynı Hispalus Roma Yahudilerini ülkeden sürdü çünkü onlar kendi kutsal ibadetlerini Romalılara aktarmaya çalışıyorlardı; kamusal alanlar üzerinde yükselen özel sunakları yıktırıldı." Bkz. Stern (edit.), *Greek and Latin Authhors*, a.g.e., I, s. 358.

88. a.g.e., s. 210.

89. Tacitus, *Yıllıklar*, II, 85.

90. Suetonius, "Tiberius", in *On İki Sezarın Hayatı*, II, 36.

rinden çoğunu sürdü"[91] der. Yosefus, *Antikçağ'da Yahudiler*'de tabloya egzotik bir renk katar. Onun yorumuyla, dört Yahudi Fulvia adındaki inanç değiştirmiş bir aristokratı Kudüs Tapınağı'na altın bağışında bulunması için ikna etmişlerdi, fakat parayı yerine götürmek yerine, dört ahbap aralarında paylaşmıştı. Tiberius, olaydan haberdar olunca, Roma'da yaşayan bütün Yahudi inançlıları topluca cezalandırmaya karar verdi.[92]

Üçüncü sürülme Claudius döneminde, MS 49 yılında oldu. Bu imparator, Yahudilerden yana sanılmasına rağmen, Suetonius'un bize anlattığına göre, "Yahudiler Krestos denen birinin ele başılığında sürekli ayaklandıklarından, onları Roma'dan kovdu."[93] Bu dönemde, henüz Hıristiyanlık ile Yahudilik arasında gerçekte ayrım yapılmıyordu ve henüz yeterince ayrışmamış bir Yahudi-Hıristiyan tektanrıcı yayılması ihtimal dahilindeydi. İki din arasında, Yahudi-Hıristiyan ya da Yahudi-pagan mezhepler varlığını sürdürüyordu ve MS 64 yılına dek Roma yasası bunlar arasında ayrım yapmıyordu. Bu özgül olayın asıl nedeni bilinmemektedir, çünkü Cassius Dio ise Claudius'un Yahudileri sürmediğini yazmaktadır: "Yahudiler yeni yeni kalabalıklaşmaya başladığından, sayılarına bakılırsa, kargaşaya yol açmadan onları Roma'dan sürmek mümkündü, onları kovmadı, fakat babalarının geleneklerine göre yaşamak üzere toplanmalarını yasakladı."[94]

Cicero MÖ I. yüzyılda Roma'da Yahudilerin çok kalabalık olmasına gönderme yapıyordu; Yahve'ye tapan önemli bir grubun da Jül Sezar'ın cenaze törenine katıldığı bilinmektedir. Örneğin Yahudilerin Roma'da kitlesel varlığına MS 70'den çok önce tanık olunur; bunun Tapınak'ın yıkılmasının ve Bar Kohba İsyanı'nın ardından "halkın sürülmesi" hayaliyle hiç alakası yoktur. Yahudilerin bu önemli temsil gücü, Romalı tanıkların çoğuna göre, Yahudi dininin yayılmasındaki başarıyla açıklanır. Bu olgu karşısında iktidarın sıkıntısı, keza Latin entelektüellerin önemli kısmının artan hoşnutsuzluğu, din değiştirme süreci geliştikçe güçlenir.

Büyük şair Horatius, Yahudilerin din değiştirtme tutkusunu şiirlerinden birinde alaya almıştır: "Bütün şair grubunu yardımıma çağıracağım (en kalabalık biziz), ve Yahudilerin yaptığı gibi, seni bizimle yürümeye zorlayacağız."[95] Bu cümle bizi Yahudili-

91. Cassius Dio, *Roma Tarihi*, LVII, 18.

92. Yosefus, *Antikçağ'da Yahudiler*, Kitap XVIII, 82-84.

93. Suetonius, "Claudius", *On İki Sezarın Hayatı*, a.g.e., XXV.

94. Cassius Dio, *Roma Tarihi*, LX, 6.

95. Horatius, "Satirler".

ğin o dönemdeki misyoner niteliği konusunda bilgilendirmektedir. Filozof Seneca, keskin diliyle, Yahudileri lanetli bir halk olarak kabul ediyordu, çünkü yöneticileri "öyle bir nüfuz kazanmıştı ki, artık dünyanın her yerinde kabul görüyorlar. Mağluplar yasalarını kendilerini yenenlere dayattılar."[96] Yahudilere gerçekten değer vermeyen Tacitus, din değiştirenlerden daha da nefret ediyor ve onlara karşı isyan ediyordu: "Çünkü babalarının dinini inkâr eden her rezil Yahudilere vergi ve para getirir ve bu onların gücünü artıran bir kaynak olur. [...] Kendilerini bu ayırt edici işaretle tanımak için sünneti icat ettiler. Onların dinini benimseyenler [dönmeler] de aynı geleneği sürdürüyor; onlara aşılanan ilk prensip, tanrılardan nefret, vatanın inkârı ve ana babanın, çocukların, erkek ve kız kardeşlerin değersiz şeyler oldukları yönündedir."[97]

Juvenalis, MS II. yüzyılın başındaki *Satirler*'inde, özellikle iğneleyici bir üslupta, Roma toplumunun en iyi kesimlerini etkileyen Yahudi olma hareketi karşısında duyduğu derin küçümsemeyi gizlemiyordu. Ayrıntılı bir tanımını yaparak, dönemin Romalıları arasında yaygın olan bu din değiştirme modasını alaya almıştı: "Kaderin kendisine şabata ibadet eden bir baba vermiş olduğu biri bulutların ve göğün gücünden başka hiçbir şeye tapınmaz, insan eti onun için, babasının uzak durduğu domuz etinden daha kutsal değildir. Hatta bir süre sonra penis başlarını bile kestirirler; Roma yasalarını küçümsemeyi alışkanlık edinerek, esrarengiz bir kitapta Musa'nın aktardığı bu Yahudi yasasından başka bir şeyden çekinmezler, başka bir dine ibadet edenlere yolu göstermekten sakınırlar, bir kaynak arayışında yalnızca sünnetlilere rehberlik ederler. Fakat sorumlu olan, işi tembelliğe vermiş babadır ve yedi günden birini tamamen hayatın dışında bırakmıştır."[98]

Hıristiyanları küçümsemesiyle bilinen II. yüzyıl sonu filozofu Celsus Yahudiler karşısında en büyük hoşgörü gösterdi. Fakat inanç değiştirmenin ve eski inançları terk etmenin sürekliliği karşısında dönmelere düşmanlığını açıkça ifade etti. Kendine bir not olarak şunu belirtmişti: "Bu ilke sayesinde Yahudiler kendi yasalarını kıskançça koruyorlar diye onları kınayamayız, fakat Yahu-

96. Seneca, De Superstitione, 11, akt. Stern (edit.), *Greek and Latin Authors*, a.g.e., s. 431.

97. Tacitus, *Historiae*, a.g.e., V, 5, c. II.

98. Juvenalis, *Satirler*, XIV. Oğlunu sünnet ettirecek kadar şabata uyan babanın anlatılışı, Yahudiliğe geçiş sürecinin gelişimine dair dokunaklı bir tanıklık bırakmıştır bize.

dilerin geleneklerini benimsemek için kendi geleneklerini terk edenleri kınamalıyız."[99]

Din değiştirme Roma iktidarını endişelendiriyordu ve en ünlü din adamları arasında tiksintiye yol açıyordu. Bunun onları rahatsız etmesinin nedeni Yahudiliğin geniş çevreler için çok cazip olmasıydı. Hıristiyanlığı bir süre sonra çekim merkezi haline getirecek olan ve zaferinin sırrını oluşturan, zihniyetlere ve entelektüel düşünceye kök salan bütün nedenler, Yahudiliğin dünyevi başarısında zaten mevcuttu. Gelenekselci ve tutucu, uzun vadede uzgörüşlü olan Romalılar kendilerini tehdit altında hissettiler ve geleceğin kendilerine öngördüğü şey karşısında kaygılarını ifade ettiler.

Hedonist bir kültürel iklimde yaşanan kriz, federeleştirici bir inancın yerleştirdiği kolektif değerlerin yokluğu ve yayılmakta olan imparatorluğun iktidar yapıları içinde artan yozlaşma, Yahudi dininin başarıyla sağlayabildiği şeyler olan daha sıkı normatif sistemlerin ve daha istikrarlı ritüel çerçevelerin oluşturulmasına davetiye çıkarıyordu. Şabat tatili, ücret ve ödül anlayışı, öteki dünya inancı ve özellikle ölülerin dirileceğine yönelik aşkın umut, Yahudi inancının ve Tanrısallığının benimsenmesini teşvik eden büyük bir ikna gücüyle donanmış çekici öğelerdi.

Yahudiliğin aynı zamanda ender bir topluluk aidiyeti duygusu sağladığını da unutmamak gerekir; eski kimlik ve geleneklerin çözülmesinin bir faktörü olan genişlemekte olan imparatorluk dünyası bu duyguya fazlasıyla ihtiyaç duyuyordu. Yeni buyruk sistemine uyum sağlamak kolay olmamıştı, fakat seçilmiş ve kutsal halkın parçası olmak, farklılık yoluyla değer kazanma duygusunun kökenindeydi ve bunun yüksek bedeli razı olunan çabayı ödünlüyordu. Bu sürecin türsel boyutu özellikle önemlidir: Kadınlar bu yaygın din değiştirme hareketinin öncü gücüydü.

Yosefus'un kitabındaki Şam üzerine bölümde Yahudiliğin şehrin kadınları arasında ne ölçüde popülerlik kazandığını, keza Adiabane Krallığı'nın kraliçesi Helen'in krallık hanedanlığının din değiştirmesindeki önemli rolünü gördük. Yeni Ahit'te Tarsuslu Pavlus'un (Aziz Pavlus) "iman etmiş bir Yahudi kadının ve Yunanlı bir babanın oğlu" (Resullerin İşleri 16, 1) olan birini mürit alması tesadüf değildir. Yine Roma'da Musa'nın öğretisine daha kolay yaklaşanlar kadınlar oldu. İber Yarımadası'ndan gelerek metropole yerleşen şair Martialis iğnelemelerinde, şabata

99. Akt. in Origenes, *Celsus'a Karşı*, Kitap V, 41, c. III.

saygı gösteren kadınları alaya alıyordu.[100] Yahudi yer altı mezar yazıtlarının belgelenmesi Yahudi dinini benimsemiş kadın sayısının erkeklerden daha az olmadığını göstermektedir. Özellikle iki sinagogun "hanımı" olan ve din değiştirdikten sonra Sara adını alan Paulla Veturia'yla ilgili yazıtları belirtmek gerekir.[101]

Fulvia da tamamen din değiştirmişti; Yosefus'a göre MS 19 yılında Roma'dan sürülmenin nedeni buydu. Roma vilayeti Britannia'nın fatihi ünlü strateji uzmanı Aulus Plautius'un karısı Pomponia Graecina, Yahudi (ya da Hıristiyan) inancını benimsediği için kocası tarafından mahkemeye çıkartılıp boşandı. Neron'un ikinci karısı İmparatoriçe Poppea Sabina Yahudi dinine yakınlık duydu ve açıkça destek verdi. Bu kadınlar ve daha birçokları Roma yüksek sosyetesi arasında Yahudiliği yaydılar. Şehrin aşağı sınıfları ile askerler ve azatlı köleler arasındaki popülerliğini de doğrulayan çok sayıda işaret vardır.[102] Roma'dan yola çıkan Yahudi dini Romalıların fethettiği Avrupa bölgelerine, Slav ya da Alman topraklarına, Galya'nın güneyine ve İspanya'ya sızdı.

Din değiştirme sürecinde kadınların merkezi rolü, kuşkusuz, eski evlilik ilişkileri karşısında yeni değerler sistemi inşa etmede kadının önemine tanıklık edebilir. Gündelik yaşamdaki pagan uygulamalar karşısında, ailenin saflığı kuralları tercih edilmişti. Bu olgu, din değiştirenler arasında büyük bir çekinceye yol açan ciddi buyruk olan sünnet olmanın kadınlarla ilgili olmamasıyla da açıklanabilir.

MS II. yüzyılda Yahudilere dayatılan diğer kısıtlamalar arasında, Hadrianus sünnet olmayı da yasakladı; ardından gelen Antoninus Pius oğulları sünnet etme hakkını geri verse de, din değiştirme akımlarını engellemek için, kendileri Yahudi oğlu olmayanların oğullarının sünnet edilmesini yasakladı. Bu durum, din değiştirmeyi eksiksiz yerine getirenlerin yayılmasına paralel olarak, büyüyen yeni bir kategorinin ortaya çıkışına katkıda bulundu. Bu kategori "Tanrı'dan korkanlar" adını aldı; bu ad, Kitabı Mukaddes'teki "Yahve'den korkanlar" (Yunanca

100. Martialis, *Epigramlar*, Kitap IV, 4, c. 1.

101. Bkz. Nurit Meroz'un tez çalışması, *Çağımızın İlk Yüzyıllarında Roma İmparatorluğu'nda Din Değiştirme* (İbranice), Tel-Aviv, Tel-Aviv Üniversitesi, 1992. Birkaç yüz Yahudi'nin mezar yazıtlarda pek az İbrani adı vardır, adların çoğu Yunanca ya da Latincedir.

102. Din değiştirmiş çok sayıda kişi köle ya da azatlı köleydi. Yahudi ya da Yahudileşme yolundaki ailelerde köleleri sünnet ettirmek ve ailelerinin din değiştirmesini sağlamak şarttı. Bkz. a.g.e.

sebomenoi ve Latince *metuentes*) kavramının bir biçimi gibi gözükmektedir.[103]

Bu "yarım-dönmeler", asıl Yahudilerin etrafındaki geniş çemberin saflarını kalabalıklaştırdı; bunlar ibadet törenlerine katılıyor, sinagoglarda toplanıyorlardı, fakat bütün dini görevleri yerine getirmiyorlardı. Yosefus bunlardan defalarca söz eder ve İmparator Neron'un karısını "Tanrı'dan korkan" olarak tanımlar. Bu kavram Roma'da bulunan sinagog ve yer altı mezarı kalıntıları üzerindeki yazıtlarda vardır.

Yeni Ahit de bu dönmelerin kitlesel varlığını kabul eder: "Gök altındaki her milletten Yahudiler, dindar adamlar, Yeruşalimde oturmakta idiler" (Resullerin İşleri 2, 5). Aziz Pavlus Antakya'ya vardığında şabat günü sinagoga gitti ve orda vaazına şu sözlerle başladı: "Ey İsrail erleri, ve Allahtan korkanlar, dinleyin" (*a.g.e.*, 13, 16). Dinleyenler arasından bazıları bu ifade karşısında şaşkınlığa kapılsalar da, söylevin devamında bu ayrımı iyice belirginleştirdi: "Kardeşler, İbrahim neslinin çocukları, ve aranızda olup Allahtan korkanlar, bu kurtuluş sözü bize gönderilmiştir" (*a.g.e.*, 13, 26). Metin ayrıca şunu da belirtir: "Ve havra dağıldığı zaman, Yahudilerden ve dindar mühtedilerden bir çoğu Pavlusun ve Barnabasın ardınca gittiler; ve onlar da bunlara söyliyerek Allahın inayetinde sabit olmağa kendilerini teşvik ediyorlardı" (*a.g.e.*, 13, 43). Bir hafta sonra Zelot Yahudiler ile iki havari arasında bir çatışma patlak verdi: "Yahudiler ise, dindar ve muteber kadınları ve şehrin ileri gelenlerini teşvik edip Pavlus ve Barnabasın başına eziyet çıkardılar" (*a.g.e.*, 13, 50). İki misyoner, yollarına devam ederek, Makedonya'daki Filibe şehrine vardılar, toplanmış olan kadınların arasına oturdular. Şöyle der Pavlus: "Tiyatira şehrinden erguvani satıcısı ve Allaha tapan Lidya adlı bir kadın bizi dinledi" ve sonunda kadın ailesinin üyeleriyle birlikte vaftiz oldu (*a.g.e.*, 16, 14).[104]

Müteredditpaganizm, kısmi din değiştirme ve eksiksiz Yahudileşme arasındaki bu gri bölgede Hıristiyanlık kendine bir yol açtı

103. "Yahve'den korkanlar" [Rab'den korkanlar] İbranice Kitabı Mukaddes'te Malaki 3, 16'da ve Mezmurlar 115, 11 ve 13'te görülür. "Elohim'den korkanlar" [Allah'tan korkanlar] Çıkış 18, 21'de kullanılır. Yarım Yahudiler ve "Yahudilik sempatizanları" hakkında bkz. Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, I, Paris, Geuthner, 1914, s. 274-290; ayrıca Louis H. Feldman'ın makalesi "Jewish 'Symathizers' in Classical Litterature and Inscriptions", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 81, 1950, s. 200-208.

104. Bkz. Bu konuda Yeni Ahit'in, "dindar ve bütün evile Allahtan korkar bir adam" olan Kornelius üzerine bölümü. Resullerin İşleri 10, 1-2.

ve kendini oluşturdu. Yayılmakta olan Yahudiliğin ve iyice atılım içindeki dini bağdaştırmacılığın çeşitli nüanslarının izinden giden daha açık ve daha esnek bu inanç, benimsemeye hazır olanlara daha kolay uyum sağlayarak sağlamlaştı. İsa'nın yandaşlarının, Yeni Ahit yazarlarının, tamamen zıt yollara götüren bu iki rakip yayılma tarzının farklı doğasının ne ölçüde bilincinde olduklarını görmek şaşırtıcıdır. Matta'ya göre İncil bize yalnızca Yahudi dininin aşikâr vaazı üzerine ek bir tanıklık sağlamakla kalmaz, etkinliğinin sınırları hakkında da tanıklık eder: "Vay başınıza, yazıcılar ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Zira bir mühtedi yapmak için denizi ve karayı dolaşırsınız; ve olunca, siz onu kendinizden iki kat cehennem oğlu edersiniz" (Matta 23, 15).[105]

Uzaklaşmaya başladıkları ibadetin yasaklayıcı buyrukları karşısında profesyonel ve deneyimli vaizlerin eleştirileri elbette bunlardır. Bu yeni vaizler, istikrarsızlık içindeki çoktanrıcı dünyanın duyarlılık haritasını daha maharetle deşifre etmeyi ve tektanrıcı vahye erişim imkânı açan daha "dostane" ve daha "sofistike" bir "yazılım" önermeyi öğrendiler. Fakat Yahudiliğin önemli ölçüde sağlamlaşması ve dine geçiş teşebbüsü karşısında onların rakiplerinin, geleneksel Yahudi âlimlerinin tutumu neydi?

Haham Yahudiliği dünyasında din değiştirme

Daha önce gördüğümüz gibi, MÖ II. yüzyılın Helenleşmiş Yahudi yazarları döneminden MS I. yüzyıl başındaki İskenderiyeli Filo'ya kadar, din değiştirme yalnızca bir lütuf olarak kabul edilmekle kalmadı, dahası onların edebi eserlerinin bir bölümü bu dinin yayılmasında temel bir işlev de yerine getirdi. Tıpkı Hıristiyan literatürün Helenleşmiş Yahudi edebi yaratının doğrudan devamı olarak görülmesi gibi, bu kitaplar Pers dönemi sonunda kaleme alınan Eski Ahit'in çeşitli katmanları içinde zaten tohum halinde bulunan ifadelerin doğrudan ürünü olarak kabul edilebilir. Yahudilik ile Helenizm arasındaki buluşmanın ürünü olan

105. Bkz. Burada Yahudiliğe geçmenin söz konusu olmadığına bizi ikna etmek için Martin Goodman'ın dolambaçlı teşebbüsü: *Mission and Conversion*, a.g.e., s. 69-72. Haham İkinci Gamliel, Haham Yehoşua ben Hananya, Haham Eleazar ben Azarya ve Haham Akiba gibi kişilerin Roma'ya yolculuklarda din yayma teşebbüsü görmekte ısrar etmezsek, hahamların vaaz yolculukları üzerine bize tanıklık kalmamıştır. Bu yorum Siyonist ve etnik-merkezci tarihyazımında elbette kesin olarak reddedilmiştir. Örneğin bkz. Şemuel Safrai, "Yavne Bilgelerinin Roma Ziyaretleri", Reuven Bonfil (edit.), *Şlomo Umberto Nah on'un Anı Kitabı* (İbranice), Kudüs, Mosad Meir, 1978. Yaklaşık altı ay süren bu ziyaretlerden birinin ardından bir haham okulunun kurulması, hedefinin metropolde Yahudiliğin konumunu sağlamlaştırmak ve güçlendirmek olduğuna tanıklık edebilir.

entelektüel kozmopolitizm, Pavlusçu devrimin serpilip gelişeceği toprağı verimli kıldı ve bu devrimin ardından Antikçağ dünyasının kültürel görünümü tamamen değişti.

Siyon'dan İskenderiye'ye uzanan alanda evrensel "öğreti" görülecekken, Yahudiye ile Babil arasında ise gelecek kuşaklara aktarılacak olan yeni dini ve ibadet prensiplerinin taşıyıcısı olan Farizi Yahudilik gelişti. Bilgeler denen, daha sonra Tannaim ve Amoraim olarak adlandırılan âlimler Tapınak'ın yıkımından önce ve sonra, bu inatçı azınlığın iman çeliğinin aktığı potayı yavaş yavaş tasarlamaya başladılar. Bu azınlık kendisinden daha geniş ve daha güçlü uygarlıkların ve inançların bağrında bütün güçlüklere rağmen varlığını sürdürdü. Bununla birlikte, bu gruplara din değiştirmeyi ve din yaymayı reddetme yönünde doğuştan eğilimler atfetmek yanlış olur. Farizi Yahudilik ile Pavlusçu Hıristiyanlık arasındaki etkileşimden kaynaklı ıstırap diyalektiğinde, özellikle Akdeniz havzasının ve ardından Avrupa'nın egemen kültürel merkezlerinde kendine kapanma eğilimi gerçekten de baskın çıktı, fakat dönmelik yolu daha uzun süre devam etti.

Hıristiyan çağının yaklaşık IV. yüzyılında Haham Şelbo'nun, "İsrail'de dönmeler derideki sedef hastalığı gibidir" (Yevamot) – her gün tekrarlanan prensip– şeklindeki dini buyruğu, din değiştirme ve dönmeler karşısındaki Talmud'un tutumunu asla yansıtmaz, çünkü Haham Eleazar'dan yapılacak aynı ölçüde önemli alıntıyla buna karşı çıkmak da mümkündür. Haham Eleazar şunu buyurur: "Kutsal Tanrı, hamdolsun ki, Yahudileri ulusların arasına dönmeler katılsın diye sürdü" (Pessa'him). Bu, Sürgünde çekilen ıstırapların ve Kutsal Toprak'tan ayrılmanın Yahudilik yandaşlarını çoğalmaya ve gururla güçlenmeye yöneltmekten başka amacı olmadığı anlamına gelir. Bu iki açıklama arasında geniş bir yaklaşım farklılığı görülür ki bunun ifadesi hem MS ilk yüzyılların tarihinin yön değişiklikleriyle, hem de bu düzene koyucuların her birinin kişisel eğilimleriyle belirlenir.

Bu konuda Halaha'da[106] mevcut tutum ve yorumların her birini belirgin bir şekilde tarihlemek güçtür. Din değiştirme üzerine olumsuz ifadelerin ortaya çıkış tarihinin, karışıklık, isyan ve zulüm dönemi olduğu şeklinde bir hipotez önerilebilirken, tersine, iktidarla daha sakin etkileşim dönemleri açılıma ve yayılma açlığı yönündeki eğilimleri güçlendirmiştir. Velhasıl, Yahudi söylemi içinde din değiştirme karşısında daha ihtiyatlı olmaya yol açan şey, pagan muhalefetten ziyade, tehlikeli bir sapma olarak kabul edilen

106. Yahudi şeriat yasası. (ç.n.)

Hıristiyanlığın atılımı oldu. IV. yüzyıl başında Hıristiyanlığın nihai zaferi, belli başlı kültürel merkezlerde Yahudiliğin vaizci atılımına nihai bir nokta koydu ve bunun hatırasını Yahudi yıllıklarından silmek isteyen derinlemesine kök salmış bir eğilim yarattı.

Mişna, Talmudlar ve çeşitli yorumlar, temel hedefi kamuoyunu yabancı karşısında misafirperver görünmeye ikna etmek olan bildirge ve tartışmalarla dolup taşmaktadır. Bir dizi Halaha kararı, yeni partnerler aramak zorunda kalan her toplumsal yapının gelip çarptığı özel ayrım eğilimini iyice sınırlandırdı.

Şir Haşirim Rabba'da Tannaim'ler [Bilgeler] döneminde yaşanan kapsamlı bir din değiştirme vakası üzerine tanıklığa rastlanır. "Böylece, yaşlı adam oturmuş ve yorumlarını yaparken, çok sayıda yabancı aynı anda din değiştirdi." [İbrani Kitabı Mukaddesi'nin bir bölümü olan] Vaizciler üzerine bir haham yorumu din değiştirme olayını doğrular: "Bütün ırmaklar denize dökülür ve deniz asla boşalmaz. Bütün dönmeler yalnıza İsrail'e doğru dönerler ve onların sayıları İsrail'de asla eksik olmaz." Burada, kendisine doğru dönmüş yabancı akınlarına açık bir Yahudilik tercihini değerlendiren başka benzer saptamalar da bulunur.

Çeşitli hahamlar yabancıları entegre etmenin gerekliliği üzerinde ısrarla durdular ve onların müminler topluluğu içinde tamamen asimile olmalarını talep etmekte tereddüt etmediler. Mişna'ya göre, Talmud Bilgeleri bir yabancıya kökenlerini hatırlamayı yasaklar: "Eğer o bir yabancı oğluysa, ona 'atalarının yaptıklarını hatırla' denmeyecek" (Baba Metsi'a). Keza, bu kitabın Tosefta'sında [şerh] şu yazılıdır: "Torah'ı öğrenen bir dönmenin yanında, 'Şu öğrenene bakın, leşlerle ve iğrenç, mundar hayvanlarla beslenmiş' denmeyecektir." Tosefta'da şu buyruklar da yer alır: "Tanrı'nın kanatları altına giren herkes sanki bizzat onun yaratısının meyvesiymiş gibi, onun içinden doğmuş evladıymış gibi kabul edilmelidir." Hatta: "Azatlı bir köleyle kimse ilgilenmezken, neden herkes bir dönmeyle evlenmek için can atıyor? Çünkü azatlı köle şehvetperestken dönme gayet korunmuştur" (Horayot).

Kudüs Talmudu, tıpkı Babil Talmudu gibi, dönmeleri olumlayan çok sayıda ifade içerir. Yine de burada yabancılarla yakınlaşmaya kuşkuyla bakan ayetlere de rastlanır: "Haham Eliezer ben Jacob yabancının doğal olarak kötü olduğunu, ondan sakınmak gerektiğinin sayısız yerde yazılı olduğunu söyler" (Gerim); "dönmeleri kabul edenlerin üzerine bahtsızlık üstüne bahtsızlık yağacaktır" (Yevamot); "Dönmeler ile süt çocuklarını tehlikeye atanlar Mesihin gelişini geciktiriyor" (Nida); ve böyle uzayıp gider.

Başka yerlerde de "doğuştan" Yahudiler ile dönme Yahudiler arasında bir hiyerarşi belirleme teşebbüsleri görülür. Her şeye rağmen, çoğu araştırmacının görüşüyle, din değiştirmeyi teşvik edip destekleyenler buna karşı çıkanlar üzerinde açık seçik galiptirler; üstelik Yahudiye ülkesinin dışında daha açık ve misafirperver bir yaklaşımın egemen olması da muhtemeldir.[107]

Bilgelerin bir bölümünün de dönme ya da dönme oğlu olduğunu, çoğu zaman yasaların onları kişisel olarak ilgilendirdiğini akılda tutmak gerekir. Salome Aleksandra'nın egemenliği altında Hasmonların sürdürdüğü zorla din değiştirtme sürecinin doruk döneminden sonra iki dönme Yahudi Krallığı'nın dini hiyerarşisinin başındaki emir mevkiini işgal etti: Ş'maya ve Avtalyon. Onlar, İkinci Tapınak dönemi boyunca Yahudiliğin şekillenmesinin başlangıç dönemindeki yüksek saygın çiftler arasında yer aldılar. Biri sanhedrin'e[108] başkanlık etti, öteki başkan yardımcısı oldu. Her ikisi de, peşlerinden gelen ünlü şahsiyetler Hillel ile Şammai'nin manevi babası oldular. Dönme Haham Yohanan adıyla bilinen Ben Bagbag ile Ben Haa-Haa da ünlü ve popüler iki dönmeydi. Haham Akiba'nın da dönme ataları olduğu söylenir ve Moiz Maimonid Ortaçağ'da onun babasının bir *guer tsedek* (dönme) olduğunu söylemişti. Öğrencisi Haham "Keskin" Meir bile, çoğu kaynağa göre, Yahudi olmuş anne babanın oğlu olarak kabul ediliyordu. Bu eksik liste çerçevesinde, Kitabı Mukaddes'in (Aramiceye değil) Yunancaya yetkili çevirmeni Akila'nın adını da belirtmek gerekir. Kimilerine göre onun ikinci adı Onkelos'tu (aslında bunların iki ayrı önemli dönmenin adları olduğunu düşünenler de vardır). Ne var ki, MS II. yüzyılın bu hayran olunası şahsiyeti Roma kökenliydi ve hem Yahudi hem de Hıristiyan rivayetlerine göre, İmparator Hadrianus'la aile bağı vardı.

Başka âlimler de dönme ailelerden geliyordu, fakat onların cemaatlerindeki dönme sayısına dair bilgilerimiz eksiktir, çünkü genellikle olduğu gibi, tarihsel tanıklıklar daima seçkinlerle ilgilidir. Bu nedenle, edebiyatçılar dışında, kral ya da isyanın elebaşı olmuş, örneğin Hirodes ya da Şimon Bar Giora gibi dönme oğulları da tanıyoruz, fakat bunların Yahudi ibadetini uygulayan toplam nüfus içindeki paylarını değerlendirme imkânımız ne yazık ki

107. Örneğin bkz. şu iki deneme: Bernard J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* (1939), New York, Ktav Publishing House, 1968 ve William G. Braude, *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era. The Age of Thei Tannaim and Amoraim*, Wisconsin, Brown University, 1940.

108. Geleneksel Yahudi yasama meclisi. (ç.n.)

yoktur. Genel eğilim, paganlığa yönelik derin küçümseme nedeniyle, dönmenin onur kırıcı geçmişini silmek ve onu "yeni doğmuş bebek" (Yevamot) gibi kabul etmek yönündeydi; önceki kimliği neredeyse her zaman gizleniyordu. Dönme soyundan gelenler üçüncü kuşakta tam anlamıyla Yahudi oldular ve Yahudi varlığının "dışındaki" kökenleri unutuldu (daha sonra dönmeler bu dünyada çok incelikli bir reenkarnasyon geçiren Yahudi ruhlar olarak kabul edilecektir).[109]

Talmud, bir yabancının din değiştirmesi için gerekli prosedüre dair bir tartışmayı aktarır. Kimileri sünnet olmanın yeterli olduğunu belirtirken, kimileri ise ritüel yıkanma ile arınmanın önceliği üzerinde duruyorlardı. Sonuç olarak, bir erkeğin Yahudiliğe kabul olabilmesi için bu iki fiilin zorunlu olduğuna karar verildi. Üçüncü bir buyruk ise –yani kurban sunumu– İkinci Tapınak'ın yıkımıyla birlikte ortadan kalktı. Sünnet olmanın arınmadan daha önemli olduğunu da biliyoruz; örneğin Yosefus ve Filo'ya göre, arınma din değiştirmenin zorunlu koşulu değildir, dolayısıyla Yahudi ibadetine çok sonraları dahil edildiği sonucunu çıkarabiliriz. Haham Yahudiliği ile Pavlusçu Hıristiyanlık arasındaki etkileşimler açısından, her ikisinin de aynı dönemde vaftizi yavaş yavaş benimsediklerini görmek özellikle ilginçtir; vaftiz iki farklı dinin ortak ibadet temellerinden biri olarak varlığını sürdürdü.

"Tanrı'dan korkanlar", yarı dönmeler, tam dönmeler, Yahudi-Hıristiyanlar ve doğuştan Yahudilerin kültürel kaynaşması çerçevesinde tek Tanrı'ya inanç korunurken dini görevlerin sayısındaki azalma kurtarıcı ve yatıştırıcı bir devrimci süreç oluşturuyordu. Büyüyen tektanrıcılık, zulümlere ve dış düşmanlıklara karşı koymak için, Ezra ve Nehemya dönemlerinden beri içine işlemiş olan yasakların baskısını hafifletecekti. Bu nedenle, oluşum halindeki Hıristiyanlık'ta, yeni katılanlarla topluluğun eski üyeleri arasındaki eşitlik neredeyse tamdı; hatta belli bir anlamda "akıl yoksulları", başka deyişle yeni katılanlar bile tercih ediliyordu. Genç din böylece prestijli köken unsurunu tamamen ortadan kaldırdı ve mesihçi-evrensel *telos*'a içrek en yüksek referans yalnızca Tanrı'nın oğlu İsa olarak kabul edildi: "Ne Yahudi ne de Yunan vardır, ne kul ne de azatlı vardır, ne de erkek ve dişi vardır; çünkü Mesih İsa siz hepiniz birsiniz. Ve eğer siz Mesihin iseniz, o halde İbrahimin zürriyeti, vade göre mirasçılarsınız." (Pavlus'un Galatyalılara Mektubu 3, 28-29).

109. Yahudiliğe geçiş karşısında Yahudi tutumuna dair bkz. Marcel Simon'un *Versus Israël* kitabının "Le prosélytisme juif" başlıklı etkileyici bölümü (Paris, Boccard, 1964, s. 315-402).

"Ten İsraili"nden "tin İsraili"ne geçişi kusursuz kılmak Aziz Pavlus'a düşer. Bu yaklaşım, Roma İmparatorluğu'nun özelliği olan açık ve esnek kimlik politikasına daha iyi denk düşüyordu. Dolayısıyla bu dinamik tektanrıcı akımın, (en azından bir ölünün dirilmesini gerekçe göstererek) herkes için merhamet ve acıma inancının habercisi olması ve sonuçta paganlığı boyunduruğu altına alması ve tarihin çöplüğüne atmak üzere Avrupa'dan kaldırması şaşırtıcı değildir.

MS 66-70 yıllarındaki Zelot İsyanı'nın yenilgisinin, yaklaşık iki yüzyıl önce Makabelerin isyanının yol açtığı geniş din yayılması hareketini engellemediğini bütün emareler kanıtlamaktadır. Fakat Yunan ve Roma çoktanrıcılığına yönelik art arda iki meydan okumanın yenilgisi –MS 115-117 yıllarında Akdeniz Havzası'nın güney sahillerinde Yahudi müminleri topluluklarının silahlı isyanları ile MS 131-135 yılında Bar Kohba İsyanı– Yahudiliğin canlı güçlerinin geri çekilmesinin başlangıcı oldu, Yahudiliğe katılımı yavaşlattı, yandaşlarını büyük ölçüde zayıflattı ve böylece Hıristiyanlığın "sevgi dini" yoluyla daha barışçı bir fetih stratejisinin yolunu açtı.

MS III. yüzyıldan itibaren Akdeniz'deki Yahudi sayısı yavaş yavaş azalmaya başladı. Bu rakam Yahudiye'de ve Kuzey Afrika'nın batısında İslam'ın yükselişine dek az çok istikrarını korudu. Yahudilerin demografik düşüşü yalnızca isyanlar sırasında yaşanan katliamların ya da müminlerin paganlığa "geri dönüşü"nün sonucu değildi; özellikle Hıristiyan olanların payı büyüktür. Çarmıha gerilen İsa'nın dini IV. yüzyıl başında iktidar olduğunda, öncelikle Yahudiliğin yayılmasına ölümcül bir darbe indirdi.

Bununla birlikte, Yahudi dinine geçişin MS IV. yüzyıla kadar hâlâ ne ölçüde atılım gösterdiğini (bu atılımın giderek zayıflamasına rağmen) anlamak için, keza Akdeniz Havzası etrafındaki Yahudiliğin içine kapanmasının derindeki nedenlerini kavramak için İmparator I. Konstantin'in ve mirasçılarının kararlarını izlemek gerekir. Hıristiyan olan hükümdar, doğuştan Yahudi olmayanların oğullarını sünnet ettirmesini daha MS. II. yüzyılda yasaklamış olan yukarıda belirtilen Antoninus Pius'un hükmünü yeniledi. Yahudilerin kölelerini Yahudileştirme alışkanlığı vardı; bu uygulamanın resmen yasaklanmasının ardından Hıristiyan köle beslemek imkânsız hale geldi.[110] Konstantin'in oğulları Yahudiliğe karşı ayrımcı önlemleri artırdı: Dönmelerin sünnet olmasının

110. Bkz. Amnon Linder, "Konstantin Zamanında Roma İktidarı ve Yahudiler" (İbranice), Tarbitz, 44, 1975, s. 95-143.

yasaklanmasına ek olarak, Yahudi dinini benimseyen kadınların ritüel yıkanma âdeti de yasaklandı ve Yahudilerin Yahudi-olmayanlarla evlenme hakkı ortadan kaldırıldı.

Yahudilerin hukuki statüsü dramatik değişimler geçirmedi, fakat kölelerini sünnet ettirenler ölüm cezasına çarptırıldılar, Hıristiyan bir köle besleyenin mallarına el konuluyordu ve Hıristiyan olmuş bir Yahudiye verilen en ufak zarar ölüme yol açıyordu. Yahudi olanlar –hâlâ varlığını sürdürdüğü ölçüde-, kendi mallarının ellerinden alınması tehdidi altındaydılar. Pagan dünyada Yahudi dini maruz kaldığı kıyımlara rağmen saygın ve meşruydu. Hıristiyanlığın baskıcı iktidarı koşullarında ise aşağılanan ve reddedilen bir mezhebe dönüştü. Yahudiliğin bütünüyle ortadan kaldırılması yeni kilisenin hedefleri arasında yer almıyordu. Onu, bütün taliplerini yıllarca reddetmiş olduğundan yıpranmış ve utanç içindeki yaşlı bir kadın gibi korumak gerekiyordu; iyice gözden düşmüş hali galiplerin hakkının sahiciliğinin kanıtıydı.

Bu koşullarda, Akdeniz Havzası etrafındaki Yahudi nüfusun hızlı bir tempoda düşmüş olmasında şaşırtıcı hiçbir yan yoktur. Siyonist tarihçiler, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, açıklama olarak, yasakların ve tecridin baskısı altında Yahudiliği terk edenlerin din değiştirmiş yeni kitlelerden geldiklerini ileri sürdüler. Siyonist tarihyazımında sıkça karşılaşılan bir kavram olan Yahudi "derinliklerin ve doğumun meyvesi" olan "etnik" sert çekirdek coşkusunu korudu ve Yahudiliğe sadık kaldı. Bu türden "halkçı" bir tarih yorumunu destekleyecek en ufak kanıtın olmadığı açıktır. Muhtemeldir ki, inanç gereği Yahudiliğe yönelmiş çok sayıdaki ailenin, hatta onların birinci kuşaktan soylarının, din değiştirmenin gerektirdiği çabayı göstermeden büyümüş olanlardan daha sağlam direndikleri bile varsayılabilir. Dönmelerin ve çocuklarının yeni dinlerine eski yandaşlardan daha inatla sahip çıktıkları apaçık ortadadır. Bilge Haham Şimon Bar Yoşai, ona ait olduğu varsayılan Mekilta'da [şerh], Yüce Tanrı'nın dönmeleri doğuştan Yahudilere tercih ettiğini belirtmemiş miydi? Gerçeği kabul etmek gerek: Kimlerin kökleşmiş azınlık inançlarına ne pahasına olursa olsun sadık kalmayı tercih ettiği, kimlerin ise egemen inanç olma yolundaki dine katılmayı tercih ettiği asla bilinmeyecektir.

Geç dönem Amoraimleri[111] zamanında, yani IV. yüzyıl ve sonrasında, Yahudi azınlığın haham seçkinleri din değiştirmeyi bizzat topluluğun varlığını tehdit eden bir kara bulut olarak kabul

111. Talmud âlimleri. (ç.n.)

ettiler. Merkezi Yahudi kimlik politikası artık yönelim değiştirmişti: En aşikâr ideolojik açıklamalarına iç sansür uyguladı, Hıristiyan krallığın hükümlerini kabul etti ve kapısını çalan her yeni katılımcıyı ret ve kuşkuyla karşılayan kendi içine kapalı bir gruplaşmaya geniş ölçüde dönüştü. Bu kimlik politikası Hıristiyan dünyasında hayatta kalmasının koşulu oldu.

Fakat dönmelerin Yahudi tektanrıcılığı kendini mağlup ilan etmedi. Yavaş yavaş "uygarlığın" kıyılarına doğru kaydı, Hıristiyan kültürel dünyasının dış eteklerinde adam toplama faaliyetine devam etti ve bazı özel bölgelerde de oldukça dikkat çekici başarılar kazandı.

Tarihteki Yahudi yandaşlarının sayısı açısından belirleyici olacak önemli soruyu ele almaya girişmeden önce, uzun sürmüş "Sürgün" düşünü yaratan din değiştirme seferinin başladığı bu aynı bölgedeki Yahudilerin yazgısı üzerinde biraz daha durmak uygun olur: MS II. yüzyıldan itibaren Roma valilerinin ve onların çeşitli ardıllarının "Filistin" diye adlandırdığı; Yahudi geleneğinden bilgelerin ise tepki olarak ve savunma niyetine ilk kez –başka adların yanında– "İsrail toprağı" diye adlandırmaya başladıkları Yahudiye ülkesi.

Yahudiye sakinlerinin "üzücü" kaderine dair

Yahudiye sakinleri kendi ülkelerinden sürülmemişlerse ve bu köylü halkın içinde kitlesel göç hiç olmamışsa, tarih boyunca bu yörenin nüfusunun çoğunluğuna ne oldu? Bu soru, görüleceği gibi, Yahudi ulusal hareketinin oluşumunun başlangıcında ortaya atılmış, sonra ise, ulusal belleğin kara deliğinde yok olup gitmiştir (ki bu kuşkusuz tesadüf değildir).

Bu bölümde gördüğümüz gibi, Kudüs İbrani Üniversitesi'ndeki ilk profesyonel tarihçiler olan Yitzhak Baer ile Ben-Zion Dinur, İkinci Tapınak'ın yıkılmasıyla birlikte hiçbir sürgün yaşanmadığını kesin olarak biliyorlardı ve "Sürgün"ün başlangıç tarihini MS VII. yüzyıla, yani Müslümanların fetih dönemine taşımışlardı. Onların anlatımına göre, yalnızca Arapların gelişi Yahudiyeliler kitlesini vatanlarından söken demografik sarsıntıya neden oldu ve vatanlarını "yabancılara" mülk olarak sundu. Bar Kohba İsyanı'nın kitlesel sonunun ve Yehuda Hanassi döneminde ve hatta sonrasında Yahudiye toplumunun kültür ve tarımda gelişmesinin ışığında, Tapınak'ın yıkımından sonra "İsrail halkı" arasında hiçbir sürgünün meydana gelmediği konusunda öncü tarihçilerle anlaş-

mak elbette mümkündür. Araştırmacıların çoğu, MS 70 yılındaki yıkım ile Arap fethi arasında Yahudiye'deki nüfusun Ürdün ile deniz arasındaki bölgede nispi çoğunluğu az çok koruduğunu kabul ederler. Fakat aynı zamanda, "zorunlu sürgüne gidiş"i MS VII. yüzyıla iten kronolojik değişikliği kabul etmek güçtür. Dinur'a göre ülke "topraklarına çöl halklarının bitmek bilmez akınları, işgalci yabancı öğelerle (Suriyeli-Arami) birlik oluşturacak şekilde kaynaşmaları, tarımın yeni fatihlere tabi kılınması ve Yahudilerin topraklarından edilmesi"nin[112] ardından sahip değiştirmiştir.

Araplar gerçekten de topraklar üzerinde bir kolonizasyon politikası sürdürmüş müdür? Topraklarından edilen yüz binlerce köylü nereye kaybolmuştur? Aynı dönemde başka ülkelerde başka topraklar elde etmiş ya da fethetmiş midirler? Yakın ya da uzak başka yerlerde İbrani yerleşimleri kurdular mı? Yoksa "ülke halkı" VII. yüzyılda mucizevi bir mesleki değişim geçirip, tacirlere ve mahir sarraflara mı dönüştü, denizin öte yakasındaki "sürgün" topraklarına mı taşındı? Siyonist tarihyazımı bu sorulara henüz mantıklı ve tatminkâr cevaplar vermemiştir.

MS 324 yılında "Syria-Palaestina"[113] vilayetinin Hıristiyan himayesi altına geçişinden sonra Yahudiye nüfusunun bir bölümü Hıristiyan oldu. Daha I. yüzyılda yerli Yahudiyelilerin ilk Hıristiyan topluluğu kurmuş oldukları[114] ve Bar Kohba İsyanı'ndan sonra sünnetli olanların sürüldüğü Kudüs yavaş yavaş Hıristiyan çoğunluklu küçük bir şehre dönüştü. Yahudiyelilerin Hıristiyan oluşu başka şehirleri de etkiledi. Kaysera Maritima [Kayseriye] önemli bir Hıristiyan merkez oldu. MS 325 yılındaki ilk İznik Konsili'ne katılanların listesi İsa Mesih'in yandaşı toplulukların Gazze, Yavne, Askalon, Asdud, Lidda, İskitopolis [Tel Bet-Şean] ve civarlarında yaygınlaştıklarını gösterir. Yahudiler Yahudiye'den yok olmaya başladılar, çünkü içlerinden çoğu Hıristiyanlığı benimsemişti. Fakat arkeolojik bulgu ve tanıklıkların büyük bölümünün doğruladığı gibi, Hıristiyan yayılması ülkedeki Yahudi varlığını tamamen ortadan kaldırmadı ve oldukça istikrarlı bir grup Yahudilik yandaşı yerel nüfus içinde varlığını sürdürdü. Bu nüfusta, Hıristiyanlardan başka, oldukça önemli bir Samiriyeli azınlık ile tektanrıcı din kültürlerinin kıyısında oldukça uzun

112. Dinur, İsrailoğulları Sürgünde, a.g.e., Kitap I. Yahudilerin sürülmesi ve sürgüne gidişleri üzerine tezini desteklemek için Dinur'un ileri sürdüğü belgelerin zayıflığı oldukça dokunaklıdır. Bkz. a.g.e.

113. Filistin topraklarına Romalıların verdiği ad. (ç.n.)

114. Bkz. Resullerin İşleri 4, 4 ve 21, 20.

süre varlıklarını sürdüren pagan inançlı köylüler de bulunuyordu. Haham Yahudiliği geleneği, özellikle Babil'le hâlâ sıkı bağları nedeniyle, Kutsal Toprak bölgesinin bütünü üzerindeki Hıristiyan dinamizminin yayılma kapasitesini büyük ölçüde frenledi. Bizanslı Hıristiyan yetkililerin sürdürdüğü baskı Yahudi iman ve ibadetinin gücüne kesin olarak boyun eğdiremedi. Sinagog inşa etmedeki inat ile Tebariyeli Binyamin'in yönetiminde MS 614 yılındaki son Celile İsyanı buna kanıttır.[115]

Baer, Dinur ve diğer Siyonist tarihçilerin ikna oldukları üzere, bu önemli yapı VII. yüzyılda Arap işgaliyle birlikte radikal biçimde nitelik değiştirdi. Bununla birlikte, belirleyici dönemeç, ileri sürüldüğü gibi, (tarihsel tanıklıklarda hiç izine rastlanmayan) Yahudiyelilerin ülkelerinden sürülmesinin ardından gelmedi. Daha önce Yahudiye ülkesi olan Filistin, Arap Yarımadası'nın çöllerinden gelen ve yerli nüfusu yerinden eden göçmen kitlelerin akınıyla temizlenmedi. Topraklarına bağlı olan Yahudiyeli köylülerin –ne Yahve'ye inananların ne de İsa Mesih'in ve Kutsal Ruh'un buyruklarına boyun eğmeye başlayanların– sürülmesine ve sürgününe, fatihlerin tasarladıkları herhangi bir politika yol açmış değildir.

Arap çöllerinde esen bir tayfun gibi beliren ve MS 638-643 arasında bölgeyi fetheden Müslüman ordu nispeten kısıtlı boyutlardaydı: Azami tahminlere göre, olsa olsa kırk altı bin askerden ibaretti. Bu askeri gücün önemli bir bölümü başka cephelerde savaşmak için daha sonra Bizans İmparatorluğu'nun sınırlarına sevk edildi. Birkaç bin askerlik bir garnizonun bölgede tutulması elbette ki ailelerinin de sonradan buraya nakline yol açtı; fatihler el konulan toprakları kuşkusuz talan ettiler; fakat bütün bunlar (mağlupların küçük bir bölümünü belki ortakçıya dönüştürmek dışında) yerel demografik bileşimin derinlemesine değişmesine asla yol açamazdı. Dahası, Arap fethi, vaktiyle Akdeniz sahilleri boyunca gelişmiş ticaretin büyük ölçüde kesintiye uğramasına neden oldu ve bunun ardından bütün bölgeyi etkileyen ağır bir demografik düşüş yaşandı, fakat bu nüfuz azalmasının sonucunun bir "halk" değişimi olduğunu doğrulayan hiçbir işaret yoktur.

Müslüman ordunun gücünün sırlarından biri onun "libera-

115. İsrail'deki akademik araştırma genellikle Yahudiyelilerin Hıristiyan olmasını önemsizleştirmeye çalıştı. Örneğin bkz. Yosef Geiger, "Eretz Israel'de Hıristiyan Yayılması", Zvi Baras ve diğerleri (edit.), *İkinci Tapınak'ın Yıkımından Müslüman Fethine Dek Eretz Israel*, a.g.e. Haham edebiyatı bu olgu karşısında otosansür uygulamışsa da, zaman zaman metafor biçiminde ortaya çıkar. Bu konuda bkz. Binyamin Sofer, *Yahudilerin Uygarlığı ve Altüst Oluşları* (İbranice), Kudüs, Karmel, 2002.

lizm"inde ve boyun eğdirdiği halkların inançları karşısındaki ılımlılığında yatıyordu; elbette yalnızca tektanrıcı olmaları koşuluyla. Muhammed'in öğretileri Yahudileri ve Hıristiyanları "Kitap insanları" olarak kabul ediyor ve onlara yasanın kabul ettiği korunaklı bir statü veriyordu. İslam'ın peygamberinin Arabistan'ın güneyinde sefere çıkmış askeri şeflere gönderdiği ünlü bir mektup bunun ifadesiydi: "Müslümanlığı her benimseyen, ister Yahudi olsun ister Hıristiyan, mümin kabul edilmelidir; hakları da ödevleri de müminlerle aynıdır. Yahudiliğini ya da Hıristiyanlığını korumak isteyen ise din değiştirmemelidir, yalnızca erkek ya da kadın, özgür ya da köle her yetişkin için zorunlu olan vergiyi ödemekle yükümlüdür."[116] Bizans İmparatorluğu koşullarında maruz kaldıkları sert kıyım karşısında Yahudilerin Arap fatihleri olumlu, hatta coşkuyla karşılamalarına şaşırmamak gerekir. Yahudi tanıklıklar kadar Müslüman kaynaklar da Yahudilerin muzaffer Arap ordusuna yardımından bahsetmektedir.

Hıristiyanlığın Tanrısallığı Teslis içinde bölmesinin ardından Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında telafisi imkânsız bir kopuş meydana geldi ve iki din arasındaki başlangıçtaki rekabet güçlendi. "Tanrı-katlı" mitinin oluşması kopukluğu daha da şiddetlendirdi, karşılıklı hınç derinleşti ve muzaffer Hıristiyanlığın baskıları ilişkileri düzeltmedi. Buna karşılık, Muhammed ile Arap Yarımadası'ndaki Yahudi kabileler arasındaki derin çatışmalara rağmen –hatta bu kabilelerden biri Eriha'ya sürülmüştü-, İslam'ın yükselişi çok sayıda Yahudi tarafından ağır zulümlerin boyunduruğundan kurtuluş olarak ve hatta mesihçi vaadin gelecekteki somutlaşmasına doğru bir açılış olarak algılandı. Çölden gelen yeni peygamberin ortaya çıkışı üzerine şayialar kulaktan kulağa yayıldı ve Yahudiliğe inananların moralini yükseltti. Dahası, Muhammed, Tanrı'nın oğlu olduğunu iddia etmeden, kendini eski peygamberlerin mirasçısı olarak görüyordu.

VII. yüzyılda yaşamış Ermeni Piskopos Sebeos, Filistin'in Araplar tarafından fethini, Doğu Roma İmparatorluğu'na karşı tepki olarak, İshak'ın soyundan gelenlerin yardım çağrısı karşısında İsmail soyundan gelenlerin bir lütfu diye görüyor ve ortak ataları İbrahim'e Tanrı'nın vaadiyle uyuştuğunu düşünüyordu.[117] O dönem yaşamış bir Yahudi'nin yazdığı mektupta şunlar okunmaktadır: "İsmail'in krallığı Tanrısal iradenin bir eylemi olarak karşılandı, çünkü bizi iyiliğiyle kucaklamıştı. Yayıldıklarında ve

116. Bkz. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, Kitap I.

117. Sebeos'un tanıklığını akt. Dinur, a.g.e.

Gazel Ülkesi'ni [Yahudiye] Edom'un ellerinden alıp Kudüs'ü işgal ettiklerinde, yanlarında İsrailoğullarından gelme kişiler vardı. Onlara Tapınak'ın yeri gösterildi ve oraya yerleşip, o zamandan günümüze orada yaşadılar. Belli koşullara tabi kılındılar çünkü Tapınak'a saygı göstermek ve onu iffetsizliklerden korumak istiyorlardı, duvarlarının arasında kimsenin itiraz edemeyeceği şekilde dua etmek istiyorlardı."[118]

Ortak fethin bu şiirsel tasviri belki abartılıdır, fakat başka kaynaklar Bizans İmparatorluğu'nun sürdürdüğü zulüm nedeniyle bölgeden daha önce kaçmış olan bir miktar göçmenin muzaffer ordunun varışıyla birlikte geri döndüğüne tanıklık etmektedir. Böylece Yahudilerin kutsal Kudüs şehrine geri dönüşü İslam sayesinde mümkün olabilmiştir. Bu durum, Tapınak'ın yeniden inşaası olasılığına dair bastırılmış umutları uyandırmıştır: "Böylece İsmail'in hükümranları onlara karşı iyi davrandılar ve İsrailoğullarının Tapınak'a gidip gelmesine ve orada bir sinagog ile bir okul kurmasına izin verdiler. Ve Tapınak yakınına dağılmış bütün İsrailoğulları bayramlarda orada hacca gitti ve dua etti [...]."[119]

Yeni fatihlerin vergilendirme politikasının kendine özgü bir yanı da vardı: Müslüman biri hiç vergi ödemezken yalnızca sapkınlar vergiye tabiydi. Müslüman olmanın kolaylıklarına bakılırsa, çok sayıda Yahudi'nin derhal gelip Müslümanlığın saflarını şişirmesine şaşırmamak gerekir. Birçoğu için vergi muafiyetinin din değiştirmeye değeceği de muhtemel gözükmektedir; özellikle yeni dini eskisine benzer ve yakın görünce... Halifelerin vergilendirme politikasının daha sonra değişim geçirdiği, çünkü boyun eğdirilen nüfusun İslam'ı benimseme yönündeki yaygın hareketinin hükümranların kasasını boşalttığı bilinmektedir.

Dinler arasındaki yakınlık, İslam'ın ötekinin tektanrıcılığı karşısındaki nispi hoşgörüsü ve dini vergi, Yahudilik, Hıristiyanlık yandaşlarının ve Samiriyelilerin inanç değiştirmesine yol açtı mı? Mevcut yazılı kaynaklar çok az sayıda olduğundan kesin bir sonuca varmak güç olsa da, tarihsel mantık bu soruya olumlu bir yanıt vermek ister. Özellikle geleneksel Yahudi seçkinler (bir hiçleşme olarak kabul edilen) inanç değişikliğinden hoşlanmazlar, fakat genel kural olarak sorunu yok sayarlar. Siyonist tarihyazımı da aynı yolu izlemiş ve bu konuya dair bütün tartışma teşebbüs-

118. a.g.e. Kudüs'ü fetheden Arap ordusunun askerleri arasında muhtemelen Yahudi olmuş bazı Yemen kökenliler de bulunuyordu. Bkz. Şlomo Dov Goitein, *İslam'ın Başında ve Haçlılar Döneminde Eretz Israel Nüfusu (İbranice), Kudüs, Ben Zvi, 1980.*

119. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, Kitap I.

lerini engellemiştir. Genel olarak bakıldığında, Yahudi dininin terk edilmesi, modern duyarlılığa uygun bir şekilde, "ulus"a ihanet diye tercüme edildi ve tabu kabul edildi.

Bizans dönemi boyunca, zulme rağmen, bir miktar sinagogun inşaasına tanık olunmuşsa da, Arap fethiyle birlikte bu olgu yavaş yavaş azaldı ve Yahudi ibadethaneleri zaman içinde iyice enderleşti. Filistin/İsrail Toprağı'nın uzun vadede ılımlı bir din değiştirme süreci yaşadığını, bu sürecin Yahudi çoğunluğun "yok olmasına" paralel geliştiğini söylemek yanlış olmaz.

Bellek ve "ülke halkı"nın unutulması

Babil peygamberinin "ve mukaddes ahdi bırakanlara saygı gösterecek" (Daniel, 11, 30) şeklindeki kehaneti MS X. yüzyılda Saadia Gaon tarafından şöyle yorumlandı: "İsmail'in soyundan gelen Kudüslüler sonradan Büyük Tapınak'a saygısızlık ettiler." Kitabı Mukaddes'i Arapçaya çeviren ünlü Yahudi âlim (yine Daniel'den alıntı yaparak) –"ve ilâhların Allahına karşı şaşılacak şeyler söyliyecek" (Daniel 11, 36)– şöyle devam eder: "İsrailoğullarına karşı gazabı yatışan Yaradan İsrail'in düşmanlarını yok etmeye girişene dek Ezeli Tanrı'ya karşı öfke dolu sözler edildi." Devam eder: "Ve yerin toprağında uyuyanlardan birçoğu... uyanacaklar" (Daniel 12, 2); "Kaderin ezeli yaşama adadığı İsrail'in ölüleri dirilecek –ve uyanmayanlar– Tanrı'nın yolunu terk etmiş olanlar olacak, cehennemin alt katlarına inmiş olanlar, yani bütün bedeni utanca [ölüme] mahkûm edilenler olacak."

Saadia Gaon'un yazdığı ve Müslüman olma süreci karşısındaki derin üzüntüyü yansıtan bu cümleler, Tel-Aviv Üniversitesi'nde tarih bölümünün kurucusu olan tarihçi Abraham Polak'ın yazdığı 1967 tarihli çarpıcı bir denemede sunulmuş ve değerlendirilmiştir.[120] Batı Şeria'nın ve Gazze şeridinin ele geçirilmesinden hemen sonra bu ilginç araştırmacı, boyun eğdirilen nüfus sorununun gelecekte İsrail devleti için çözümsüz sorunların kaynağı olacağını hissetmiş ve bu nedenle "yerli Arapların kökenleri" muammalı sorununu ihtiyatla ele almaya karar vermişti. İslam kültürü üzerine araştırmalarında büyük bir cesaret göstermiş olan kararlı Siyonist Polak, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, belleğin haklı gösterilemeyen suskunluklarından hoşlanmıyordu. "Mukaddes ahdi bırakanlar" konusunu, Kudüs'teki İsma-

120. Abraham Polak, "İsrailli Arapların Kökeni" (İbranice), *Molad*, 213, 1967. Bkz. *Molad*'ın sonraki sayısında makalenin keskin eleştirisi ve Polak'ın cevabı, no 214, 1968.

il'in soyundan gelenleri ya da Tanrı'nın yolunu terk etmiş bu "İsrail düşmanları" konusunu ele almaya kimse cesaret edemezken, Polak bu neredeyse imkânsız misyonu üstlenmeye karar verdi.

Polak önemli denemesinde bütün Filistinlilerin doğrudan doğruya ya da özellikle Yahudiyelilerin soyundan geldiğini kanıtlama iddiasında değildi. Sağduyulu bir tarihçi olarak dünyadaki her nüfusun yüzlerce ve binlerce yıl içerisinde komşularıyla, boyun eğdikleriyle ya da boyun eğdirdikleriyle daima karıştığını biliyordu; özellikle de Ürdün ile Akdeniz arasında bulunan bu yer gibi bir geçiş bölgesiyse... Yüzyıllar içerisinde bölge Yunanlılar, Persler, Araplar, Mısırlılar ve Haçlılar tarafından art arda işgal edildi. Bunlar da daima yerel nüfusla kaynaştılar ve asimile oldular. Yine de, Yahudiyelilerin Yahudilikten dönmüş olma olasılığından ve dolayısıyla demografik sürekliliğin burada (Antikçağ'dan günümüze "ülke halkı"nın uzun süreli varlığı göz önüne alındığında) sürdüğü hipotezinden yola çıkan Polak, bunu bir araştırma konusu yapmanın önemini vurgulamaktadır. Oysa bilindiği gibi, tarihin anlatmak istemediği şey tarihten dışlanır. Hiçbir üniversite ya da akademik yapı Polak'ın yardımına gelmedi; Polak bu kafa karıştıran sorunu derinleştirmek için hiçbir bütçe ya da öğrenciden yardım alamadı.

Büyük cesaret gösteren Tel-Avivli oryantalist, yine de, İslam'a kitlesel geçiş sorunsalını ilk ortaya atan değildi ve bunu denemesinin girişinde ortaya koydu. Siyonist kolonizasyonun başlangıcında (ve Filistin nüfusu içinde ulus fikrinin sağlamlaşmasından önce) Filistin'de yaşayanların önemli bir bölümünün Yahudiyelilerin soyundan gelenlerden oluştuğu tezi, seçkin kişiler de dahil olmak üzere, büyük ölçüde paylaşılıyordu.

Örneğin 1882 yılında Filistin'e gelen ilk kolonlardan biri olan Israel Belkind aslında ilk Siyonist grubu oluşturan küçük Bilu grubunun liderlerinden biriydi. Eski zamanların yöre halkı ile kendi döneminin yerli köylüleri arasında sıkı bir tarihsel bağın varlığına daima ikna olmuştu.[121] Ölümünden kısa süre önce, uzun süredir savunduğu tutumu, bütünüyle bu soruna ayrılmış ve daha ilerde Siyonist tarihyazımının gündeminden uzaklaştırılacak, "toplumsal olarak reddedilen" bütün hipotezleri kapsayan küçük bir kitapta özetledi. "Çağımızın tarihçileri, Titus tarafından

121. Bu özel şahsiyet hakkında bkz. Israel Belkind, *Bilu Üyelerinin İzinde.Anılar* (İbranice), Tel-Aviv, Misrad Habitaşon, 1983. Belkind yalnızca ilk İbrani okulunu kurmakla kalmadı; İsrail ulusal marşı Hatikva'ya son şeklini veren de odur.

Kudüs'ün yıkılmasından sonra Yahudilerin dünyanın bütün ülkelerine yayıldıklarını ve kendi ülkelerinde yaşamadıklarını anlatma alışkanlığı içindeler. Fakat burada tarihsel bir hatayla karşılaşıyoruz ve olguları doğru ortaya koyabilmek için bu hatadan uzaklaşmamız gerekir."[122]

Belkind'in görüşüne göre, sonraki isyanlar, Bar Kohba İsyanı ve sonrasında, VII. yüzyıldaki Celile İsyanı, halkın çoğunluğunun daha uzun süre kendi toprakları üzerinde varlık sürdürmeye devam ettiğini göstermektedir: "Gidenler toplumun üst tabakalarındandı, Bilgeler, dini bütün ülkeye yayan Torah düşünürleriydi. [...] Hareketin daha kolaylıkla yer değiştirebilen şehirlileri de etkilemiş olması muhtemeldir. Fakat toprakta çalışanlar kendi topraklarına bağlı kaldılar."[123] Çok sayıda kanıt bu tarihsel sonucu doğrulamaktadır.

Çeşitli yerleşim alanlarına verilip sonra da silinen Yunan ve Roma isimlerinin tersine, çok sayıda İbrani adı korunmuştur. Yerli halk için kutsal bazı mezarlar, Yahudiler tarafından da Müslümanlar tarafından da ortak olarak kullanılmıştır. Yerli Arap dili İbrani ve Arami lehçelerin kalıntılarıyla karışmıştır ve böylelikle başka Arap ülkelerinde konuşulan dilden ve edebi Arapçadan farklılaşmıştır. Yerel kimlik asla Arap olarak tarif edilmemektedir; yöre sakinleri kendilerini Müslüman ya da fellah (çiftçi) kabul ederken, Bedevileri Arap görürler. Kimi bölgelerin yerel zihniyeti eski İbranilerin tutumunu hatırlatmaktadır.

Başka deyişle, Belkind kendisinin ve arkadaşlarının, ilk kolonların Filistin'de "halkımızın evlatlarının büyük bölümüyle, [...] kendi ayrılmaz parçamızla ve tenimizin teniyle"[124] karşılaşacağına emindi. "Etnik" köken onun gözünde dinden ve din kaynaklı gündelik yaşam kültüründen çok daha önemliydi. Bu nedenle, ona göre, Yahudi halkının kayıp üyesiyle yeniden manevi bağ kurmak ve ortak bir gelecek yaşam inşa etmek amacıyla onunla işbirliği yapmak gerekiyordu. İbrani okullarının kapıları Müslümanlara açılmalıydı, onların inançlarına ya da dillerine herhangi bir zarar verilmemeliydi, Müslümanlara Arapçanın yanında İbranice ve "evrensel kültür" de öğretilmeliydi.

Benzer bir tarih yaklaşımını ve bu kadar özgül bir kültür özümleme stratejisini tek savunan Belkind değildi. Siyonist solun başı ve teorisyeni Ber Borohov da başka türlü düşünmüyordu. 1905

122. Israel Belkind, *Eretz Israel'de Araplar* (İbranice), Tel-Aviv, Hameir, 1928.

123. a.g.e.

124. a.g.e.

yılında, Uganda sorunu hakkında Siyonist hareketi sarsan tartışma çerçevesinde Borohov, Theodor Herzl'in tutumuna tamamen ters bir tutumu kesin olarak savundu. Borohov, o dönemin yaygın ifadesiyle, kararlı bir "Filistinli-merkezci"ydi ve yalnızca Filistin'deki kolonizasyonun Siyonist girişimin başarısını sağlamaya uygun bir şans sunduğu görüşünü çok kesin bir şekilde savunuyordu. Bu Siyonist Marksist, sol okurlarını ikna edebilmek amacıyla, başka argümanların yanında, etnik-merkezciliğin bulaştığı tarihsel bir tavır da öneriyordu: "İsrail ülkesinin [özgün metinde Filistin] yerli nüfusu ırksal bileşimi itibariyle Yahudilere tüm diğer halklardan, hatta diğer 'Sami' halklarından bile daha yakındır. İsrail ülkesi [Filistin] fellahlarının, Yahudi ve Kenan yerleşimi kalıntılarının doğrudan soyu oldukları, buna hafifçe bir Arap kanı ilave edildiği şeklindeki gayet makul hipotezi de ileri sürebiliriz; çünkü bilindiği gibi, Araplar, bu gururlu fatihler, farklı ülkelerde boyun eğdirdikleri halk kitleleriyle nispeten yavaş karışmaktadırlar. [...] Her koşulda, Sefarad bir hamal ile sıradan bir işçi ya da fellah arasında ayrım yapmanın imkânsızlığını bütün gezginler ve turistler kabul eder. [...] Öyle gözüküyor ki, Sürgün'deki bir Yahudi ile İsrail ülkesi [Filistin] fellahları arasındaki ırksal farklılık, Aşkenaze Yahudiler ile Sefaradlar arasındaki farklılıktan daha belirgin değildir."[125]

Borohov, kökenlerdeki bu yakınlığın yerlilerin yeni kolonları kabulünü kolaylaştıracağına ve Yahudi yerleşimlerinin etrafında yaşayan fellahların –kültürleri daha az gelişmiş olduğundan– İbrani kültürel geleneklerini hızla benimseyeceklerine, sonunda da buraya tamamen katılacaklarına inanıyordu. "Kan"dan kuşku ve birazcık tarih kırıntısı üzerinde temellenen ulusal bakış şunu ileri sürüyordu: "İbranice konuşan, bir Yahudi gibi giyinen ve sıradan Yahudilerin dünya görüşünü ve alışkanlıklarını benimseyen fellah hiçbir bakımdan Yahudi'den farklı olmayacaktır."[126]

Borohov'un yönettiği ve şekillendirdiği politik akım olan Poalei Siyon'a mensup yetenekli iki genç büyük bir ün kazanacaktır. 1918 yılında New York'ta bulundukları sırada David Ben Gurion ve Yitzhak Ben Zvi toplumsal-tarihsel bir eserin yazımına giriştiler ve esere *Geçmişte ve Günümüzde Eretz İsrael* adını

125. Ber Borohov, "Siyon ve Toprak Sorununa Dair" (İbranice), *Bütün Eserler*, I, Tel-Aviv, Hakibutz, Hameohad, 1955. İbranice tercümede "Filistin" teriminin yerine her zaman *"Eretz İsrael"* terimi konmuştur. Fakat Birinci Dünya Savaşı'na kadar Siyonist düşünürlerin çoğu "Filistin"i kullanıyordu.

126. a.g.e.

verdiler. Başlangıçta İbranice kaleme alınmış olsa da, iki yazar eseri Yidiş diline tercüme ederek Amerika'daki geniş Yahudi kitlesine ulaşmak istediler. Bu, "Eretz İsrael"le (yazarlara göre, Şeria Nehri'nin iki yakasını da içeren ve güneyde El Ariş'ten kuzeyde Sur şehrine uzanan topraklar) ilgili o tarihe kadar yayımlanmış en önemli eserdi ve büyük bir başarı kazandı. Yazarlar titiz bir hazırlık çalışması gerçekleştirmişlerdi ve kitaba eklenmiş olan istatistiksel veriler ile bibliyografya, herkesin ortak görüşüne göre oldukça etkileyiciydi. Esere eşlik eden ulusal coşku bir yana bırakılırsa, eser her bakımdan bir akademik çalışma düzeyindeydi. İsrail devletinin müstakbel başbakanı kitabın üçte ikisini hazırlamıştı; geri kalan üçte biri ise müstakbel devletin ikinci başkanının eli mahsulüydü.

Ben Gurion, fellahların tarihine ve o dönemki konumlarına ayrılmış ikinci bölümü, kitabı birlikte kaleme aldıkları sadık dostuyla birlikte yazdı. İkisi de bu bölümde belirgin bir güvenli ifade kullanmışlardı: "Fellahların kökeni, MS VII. yüzyılda Eretz İsrael'e ve Suriye'ye boyun eğdiren Arap fatihler değildir. Fatihler burada rastladıkları çiftçi nüfusu ortadan kaldırmadı. Yalnızca yabancı Bizanslı hükümranları kovdular; yerel halka hiç zarar vermediler. Araplar için yerleşmek önemli değildi. Arapların evlatları daha önce yaşadıkları yerde de tarım yapmıyorlardı. [...] Yeni toprakları fethettiklerinde, amaçları buralarda bir köylü-kolon sınıf geliştirmek değildi; böyle bir sınıf onlarda zaten neredeyse hiç yoktu. Yeni fetihlerinde onları ilgilendiren şey politik, dini ve mali nitelikteydi: Yönetmek, İslam'ı yaymak ve vergi almak."[127]

Tarihçi bilgisi, soylarından gelenlerin VII. yüzyıldan sonra da varlıklarını sürdürdükleri ülke insanlarının kökeninin, Müslüman fatihler geldiklerinde boyun eğdirdikleri Yahudiyeli köylü sınıfına uzandığını belirtiyordu. "Kudüs'ün Titus tarafından fethiyle ve Bar Kohba İsyanı'nın yenilgisiyle birlikte Yahudilerin Eretz İsrael toprağını ekip biçmeye bütünüyle son verdiklerini ileri sürmek, İsrail tarihi ve dönem literatürü hakkında tam bir cehaletinden kaynaklanır. [...] Yahudi çiftçi, tüm diğer çiftçiler gibi, atalarının ve kendisinin alın terine bulanmış toprağından sökülüp atılmaya çok kolay izin vermez. [...] Köylü nüfusu, baskıya ve ıstıraplara rağmen, bulunduğu yere sadık kaldı."[128]

Bu kelimeler, bize bütün bir halkın zorla sürüldüğünü hatırla-

127. David Ben Gurion ve Yitzhak Ben Zvi, *Geçmişte ve Günümüzde Eretz İsrael* (İbranice), Ben Zvi, 1980.

128. a.g.e.

tan Bağımsızlık Bildirgesi'nden otuz yıl öncesine aittir. Ateşli Siyonist olan iki yazar "yerli halk"la aralarında bağ kurmak istediler ve ortak "etnik" kökenleri sayesinde bunun mümkün olduğuna bütün kalpleriyle inandılar. Eski Yahudi köylüler din değiştirmişse de, bu tamamen ekonomik nedenlerin baskısı altında olmuştu (esasen vergi baskısından kurtulmak için); dolayısıyla bu nedenler asla ulusa ihanet sayılmaz. Özellikle topraklarına bağlı kalarak da vatanlarına sadakatlerini kanıtlamışlardı. Ben Gurion ve Ben Zvi'ye göre her dönmeyi kardeşi kabul eden, politik ve medeni kısıtlamaları tüm samimiyetiyle ortadan kaldırarak toplumsal farklılıkları silmeyi amaçlayan Müslüman dini, Hıristiyanlığın tersine, doğası gereği demokratikti.[129]

Fellahların Yahudi kökeni yerel Arap dilinin filolojik açıdan araştırılmasıyla, keza dilsel coğrafyanın incelenmesiyle kanıtlanabilirdi. Belkind gibi, –ama daha fazla ayrıntıya giren– bu iki yazar, on binlerce ada dayalı bir araştırmadan yola çıkarak, "bütün köy, ırmak, su kaynağı, harabe, vadi, dağ ve tepe adları, 'Dan'dan Beerşeba'ya dek', Eretz İsrael'deki Kitabı Mukaddes kavramlarının yapısının fellahların ağzında eski canlılığıyla kendini koruduğunu kanıtlamaktadır"[130] diye belirtirler. Aşağı yukarı iki yüz on yerleşim alanı tartışmasız biçimde İbrani adı taşımaktadır. Müslüman yasasına paralel olarak, "fellahların yasaları ya da Şaryat El-Halil denen ve babamız İbrahim'in yasalarına dek uzanan sözlü yasama gelenekleri"[131] de varlığını sürdürmektedir. Müslümanların ibadet evlerinin (cami) yakınında, tanınmış şeyhlerin yanı sıra, Üç Peder gibi azizlerin, kralların, peygamberlerin anısına yükseltilmiş yerel mabetlere (makam) çok sayıda köyde rastlanır.

Ben Zvi fellahların kökeni üzerine bölümü kendi araştırma çalışmalarının meyvesi olarak kabul ediyordu ve sonuçlarının Ben Gurion tarafından sahiplenilmesine üzülmüş gözükmektedir. Bunun üzerine, bu kez tek imzalı ve İbranice olarak 1929 yılında yayımladığı bir broşürde bu soruna geri döner.[132] Bu denemede, iki Siyonist yöneticinin birlikte yayımladıkları kitapta yer alan bölümle karşılaştırıldığında temelden yeni hiçbir şey yoktur, fakat farklı birkaç özümseme ve değerlendirme içermektedir. İslam'ın ortaya çıkışından önce Yahudiye köylülüğünün zorla

129. a.g.e.

130. a.g.e.

131. a.g.e.

132. Yitzhak Ben Zvi, *Ülkedeki Nüfusumuz* (İbranice), Varşova, Yahudi Ulusal Vakfı ve Gençlik Birliği Yürütme Komitesi, 1929.

Hıristiyan yapılışı en başa konmuştur; böylelikle daha sonra neredeyse bütün toplumun İslam'ı benimsemesine ilave bir şaşırtmaca olarak geniş ölçüde hizmet eder. Bu durumda, çok sayıda Yahudi'nin fatihlere boyun eğmesi yalnızca vergiden muaf kalmakla değil, topraklarını kaybetme riskiyle de açıklanır.

1929 yılında Ben Zvi açıkça daha ılımlı bir üslup benimsemişti: "Bütün fellahların eski Yahudilerin soyundan geldiğini ileri sürmek elbette yanlış olur; yalnızca bir çoğunluk ya da onların soyundan gelenler söz konusudur."[133] Farklı yerlerden gelen çok sayıda göçmenin onlara katıldığı, böylece yerel nüfusun oldukça heterojen olduğu kanısındaydı. Fakat dilde bulunan kalıntılar, yer adları, hukuksal teamüller, "Nabi Mussa" kutlamaları gibi çok sayıda davetlinin katıldığı kutlamalar, keza diğer kültürel uygulamalar hiç kuşkusuz şunu göstermektedir: "Fellahların çoğunun kökeni Arap fatihlere değil, onlardan önce, İslam'ın fethinden önce ülkenin çoğunluğunu oluşturan Yahudi fellahlara uzanmaktadır."[134]

Yitzhak Ben Zvi'nin broşürünü yayımlattığı yıl cereyan eden Hebron İsyanı ve Katliamı ile 1936 tarihindeki Büyük Arap İsyanı Siyonist düşüncenin yelkenlerini, "asimile edici" son esintiden de mahrum bıraktı. Yerel ulusal algının yükselişi, okuryazar kolonlara etnik-merkezci kardeşliğin geleceği olmadığını keskin bir şekilde öğretti. Kısa bir an yeşermiş olan içkin Siyonist inanç "aşağı ve ilkel" bir Doğu kültürünü asimile etmenin kolay olduğunu varsayıyordu. Fakat bu kültürü taşıyanların yürüttüğü ilk şiddetli muhalefet eylemiyle oryantalist sarhoşluğundan çıktı. Gerçekten de, o andan itibaren, Yahudiye köylülerinin soyundan gelenler Yahudi ulusal bilincinden yok olup unutulmaya terk edildiler. Şimdiki zamanın Filistinli fellahları, onaylanmış bellek taşıyıcılarının gözünde, büyük ölçüde boş bir ülkeye XIX. yüzyılda kitlesel olarak gelmiş Arap göçmenleri giysisini hızla giydiler. Ve mitolojiye göre, Yahudi olmayan binlerce "iş gücü"nü kendine "çeken" Siyonist ekonomi geliştikçe, XX. yüzyıl boyunca buraya akın etmeye devam ettiler.[135]

Sürgüne gidişi Baer ve Dinur'un VII. yüzyıldaki Arap fethinin

133. a.g.e.

134. a.g.e. Filistinlilerin kökeni sorunu karşısında başlangıçtaki Siyonist tutum hakkında bkz. Şemuel Almog'un makalesi, "Çiftçilere Toprak Verilmesi ve Köylülerin Din Değiştirmesi", Şemuel Ettinger (edit.), *Ulus ve Tarihi* (İbranice), II, Kudüs, Zalman Şazar, 1984.

135. Modern zamanlarda Filistin tarihine daha dengeli bir İsrail yaklaşımı Baruch Kimmerling ile Joel S. Migdal'in kitabında bulunur: *The Palestinian People. A History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003.

başına çekmesi, başka şeylerin yanı sıra, Belkind, Ben Gurion ve Ben Zvi gibi ünlü kişilerin birkaç yıl önce yaydıkları tarihsel söyleme dolaylı bir tepki olması çok mümkündür. Bu öncü söylem, genel kanıya göre sorunluydu: "Antik ulus"un hudutlarını çok kötü tanımlamıştı ve daha da ciddisi, "yerli nüfus"a fazla tarihsel hak verilmesine yol açabilirdi. Bunu mümkün olduğunca çabuk ortadan kaldırmak ve ulusal öncelikler düzeninden tamamen uzaklaştırmak gereğinin nedeni buydu.

Bundan böyle, antik İslam Yahudiyelileri din değiştirmeye artık zorlamaz, onları topraklarından sürer. VII. yüzyılın hayali sürgünü, İkinci Tapınak'ın yıkımından sonra cereyan eden temelsiz köksüzleştirmeyle ilgili dini anlatı tarzına olduğu kadar, fellahların Yahudiye sakinlerinin soyundan geldiğini ileri süren teze de bir alternatif olarak algılandı. Sürülmenin kesin zamanı gerçekte önemli değildi, en önemlisi zorunlu göçün paha biçilmez belleğini korumaktı.

"Vatansızlar", "sürülenler" ya da "kaçak göçmenler" uzun ve acılı bir sürgün yolunu tuttular ve ulusal mitolojiye uygun olarak, dünyanın en ücra köşelerine erişmek için kıtalar arasında sonsuzca dolanıp durdular ve sonunda Siyonizmin ortaya çıkışıyla birlikte geri dönüp, terk edilmiş vatanlarına kitlesel olarak girdiler. Bu nedenle bu vatan "fatih" Araplara asla ait olmamıştı, hak olarak Yahudilerindi: "Topraksız bir halk için halksız bir toprak."

Siyonist hareketin çeşitli versiyonları içinde popülerlik kazanan ve yararlı görülen bu ulusal buyruk, merkezinde Sürgün'ün bulunduğu tarihsel bir hayalin meyvesiydi. Profesyonel tarihçilerin çoğu "Yahudi halkı"nın zorla sürülmesi diye bir şeyin asla olmadığını biliyor olsalar da, Hıristiyan mitinin Yahudi geleneğine sızmasına izin vererek, kamusal alanda ve ulusal bellekle ilgili pedagojik ders kitaplarında bunun serbestçe yol almasına imkân tanıdılar, yürüyüşünü frenlemeye çalışmadılar. Başkalarının işgali altındaki bir topraktan "sürülen ulus"un yürüttüğü kolonizasyonun ahlaki meşruluğunu yalnızca bu mitin sağlayabileceğini bildiklerinden, bunu dolaylı olarak teşvik bile ettiler.

Buna karşılık, Akdeniz havzasındaki büyük Yahudi topluluklarının kökeninde yatan kitlesel din değişimi, ulusal tarih dersinde neredeyse hiç iz bırakmadı. Kimi zaman geçmişte bundan söz edilse de, resmi bellek hazırlandıkça bu da gizlendi. Yukarda belirtildiği gibi, Yahudi olanlar da kendi kökenlerini gizleme eğilimi içindeydiler. Her dönme, arınabilmek ve kutsal halkın saflarına katılmak amacıyla, –yasak yemeklerle beslendiği, yıldızlara

ve gezegenlere taptığı– kendi dinsiz geçmişini gizledi. Topluluğa katılırken başvurduğu bu gizleme, benimsediği cemaat ve inancın içinde yeni bir yaşama başlamasını sağladı. Torunları, paganlıkla lekelenmiş atalarının, gözde Yahudi topluluğa dışarıdan katılmış olduklarını bilmiyorlardı ya da bilmek istemiyorlardı.

Onlar aynı zamanda seçilmiş halka kalıtımsal aidiyetin kendilerine sağladığı prestijden de yararlanmak istediler. Yahudiliğin inanç değişimi karşısındaki olumlu tutumuna ve dönmelerin hayranlıkla ve pohpohlamalarla karşılanmasına rağmen, soyzincirinin "doğum yoluyla" belirlenmesi yine de yasalarının merkezindeki belirleyici sembolik sermayeyi oluşturuyordu. Kutsal Kudüs sürgünleri soyunun yarattığı saygınlık dindaşlara teselli verdi ve tehditkâr ya da alternatif olarak iştah kabartan bir dünyada kimliklerinin sınırlarını sağlamlaştırdı. Onları Siyon mensubu yapan köken bilinci, geleneğe göre dünyanın üzerinde yükseldiği kutsal şehirde onlara ayrıcalıklı bir konum vererek ödüllendirdi; dahası, Hıristiyanlar kadar Müslümanlar da onların dini üstünlüğünü kabul etmek zorundaydılar.

Siyonist düşüncenin, kendi uzun geleneğinin etnik-kurgusal kaynaklarından beslenmeyi tercih etmiş olması bir tesadüf değildi. Bu geleneğe ender bulunur bir define gibi sahip çıktı ve kendi ideolojik laboratuvarlarında keyfince şekillendirdi, kendi geçmiş bakışına uyarlamak için iskeletini yeniden yonttuğu laik tarihsel "bilgiler"den dolgular ekledi. Böylece unutma ibadetinin kaidesine ulusal bellek aşılanmış oldu; ardından da kayda değer bir başarı kazandı.

Yahudilerin kitlesel olarak din değiştirdiği olgusunun korunması, Yahudi "halkı"nın biyolojik bağdaşıklığı üzerine meta-söylemin sağlamlığını aşındırabilirdi; çünkü bu "halk"ın soykütük ağacının köklerinin, Hasmonlar Krallığı'nda, Pers İmparatorluğu'nda ya da Roma İmparatorluğu'nun geniş topraklarında yaşamış insan gruplarının egzotik karışımına değil, İbrahim'e, İshak'a ve Yakub'a uzandığı varsayılmıştı.

Yahudilerin zorla din değiştirmesi ile Yahudiliği gönüllü benimseme yönündeki büyük hareketin unutulması, biricik, gezgin, kendi içine kapalı ve elbette tamamen hayal mahsulü bir "ulus"un geçmişten şimdiki zamana ve şimdiki zamandan geçmişe gidip gelerek evrildiği doğrusal zaman ekseninin korunması için *olmazsa olmaz* bir koşuldu.

IV

Suskunluk yerleri. Kayıp (Yahudi) zamanın peşinde

Berberilerin bir kısmı Yahudiliğe ibadet ediyordu. Bu dini güçlü komşuları Suriye İsrailoğullarından almuşlardı. Yahudi Berberiler arasında Ceravalılar vardı. Avras'ta yaşayan bu kabile, birinci istila döneminde Araplar tarafından öldürülen kadın liderleri Kahena'nın kabilesiydi.

İbn Haldun, *Berberiler Tarihi*, 1396

Atalarımın Antikçağ'daki İsrailoğullarının tuttuğu yoldan uzaklaşmış olması muhtemeldir. [...] 965 yılından sonra Hazarlar güçten düştüler fakat Yahudilik ayakta kalabildi ve Doğu Avrupa'daki çok sayıda Yahudi Hazarların ve onların boyun eğdirdiklerinin soyundan geliyor olabilir. Kim bilir belki ben de onlardan biriyim. Ama bunu önemseyen kim?

Isaac Asimov, *It's Been a Good Life*

Vakti zamanında Johann Wolfgang von Goethe, metaforik olarak, mimariyi uzam içinde fosilleşen müziğe benzetmişti. Yahudilik tarihini de, MS IV. yüzyılda sabitlendiği haliyle, utanç verici bir suskunluğa mahkûm edilerek yüzyıllar boyunca melodisini yaymaya son vermiş hareketsiz bir mimari yapıya benzetemez miyiz?

Yahudiliğin kendi içine kapanmış ve ateşli inancını kazuistik Talmud tartışmalarının sınırları içinde tutan bir kast özelliği içinde göstermek, daha ziyade egemen Hıristiyan bakışına denk düşer. Bu bakışın Batı dünyasında Yahudi imgesinin oluşumuna katkısı belirleyici olmuştur. Küçümseyici bu bakışın küçük düşürücü yanına ön-Siyonist ve Siyonist tarihyazımı değer vermemiş, ancak bütünüyle bu bakışa tabi ve bağlı kalmıştır. Bu bakış açısı, uygarlaştırıcı ve tarihi potası olduğuna kesin gözüyle bakılan toprakta yeniden kök salmadığı sürece parçalanmış, atıl ve pasif bir beden olarak algılanan "etnik" halk hayaline uygun düşüyordu.

Aslında, kendi içine kısmen kapanmadan önce, çevresindeki Hıristiyanlığın marjinalliğe ittiği Yahudilik, yayılmacı tektanrıcılıkla henüz hiç ilişkiye girmemiş yerlerde inancını yaymakla uğraşıyordu. Arap Yarımadası'ndan Slav topraklarına, Kafkas Dağları'na, Volga ve Don steplerine, yıkılmış ve yeniden inşa edilmiş Antikçağ Kartacası çevresine, Müslümanlık öncesi İber Yarımadası'na dek, Yahudi dini kendine yandaş bulmaya devam etti. Şaşırtıcı tarihsel sürekliliğini sağlayan da bu durum oldu. Yahudiliğin sızmayı başardığı bölgelerde bulunan uygarlıklar genellikle kabile topluluklarından krallıklara geçerek sağlamlaşmanın başlangıç evresindeydiler. Henüz hepsi pagandı.

Suriye ve Mısır'la birlikte Arap Yarımadası Yahuda Krallığı'na en yakın bölgelerden biriydi; nispeten eski tarihli Yahudi dini kalıntılarına burada rastlanmasını bu durum açıklamaktadır. MS 106 yılında çökecek olan Nebatiler Krallığı Yahuda Krallığı'nın hudutlarına gelmişti. Ötede, göçebe Arap kabilelerinin yaşadığı ve mallarını güneyden kuzeye taşıyan sayısız kervanın geçtiği yarımada uzanıyordu. Belli başlı yol ağızlarında bulunan vahalar Yahudiye kökenli tüccarları da kabul ediyordu. Bu tüccarlardan bazıları buralara yerleşmeye karar vermişti. Dünya nimetlerinin yanı sıra tek Tanrı inancını da ihraç ediyorlardı. Mutlak erk sahibi olarak dünyayı yaratmak ve ölüleri diriltmek gibi manevi üstünlükleri sayesinde bu Tanrı bu farklı pagan nüfusların kalbini de yavaş yavaş kazanmaya başladı. Hicaz'ın kuzeyindeki çeşitli bölgelerde çok sayıda Yahudi'nin ya da Yahudi olmuş kişinin mezar taşları bulunmuştur.

Arap tarihyazımında "cahiliye devri" olarak adlandırılan, İslam'ın yükselişinden önceki dönem boyunca –yani MS IV. yüzyılda ya da V. yüzyılın ilk yarısında– Yahudiler Hicaz'ın merkezindeki şehirler olan Tayma, Hayber ve Yesrib'e (daha sonra Medine olmuştur) yerleştiler. İslam'ın yükselişinin arifesinde Yahudilik bu şehir merkezlerinin etrafına yerleşmiş güçlü kabilelerde kolonlar oluşturup yayıldı. Bu kabilelerin en bilinenleri –Muhammed de seferlerinin başlangıcında bunlarla karşı karşıya gelmişti– Yesrib yakınlarındaki Beni Baynuka, Beni Kurayza ve Beni Nadir kabileleridir. Fakat Tayma ve Hayber civarında bulunan bölgelerdeki başka kabileler de, Arapça olan dillerini ve tamamen yerli olan asıl adlarını koruyarak Yahudiliğe geçtiler. Yeni Yahudi olan bu gruplar arasında egemen atmosfer, çok geç bir dönemde, XI. yüzyılda Arap tarihçi Abdullah el-Bekri'nin tarifiyle açıklanabilir: "Yahudiler yeni gelenlerin başka bir

dine ibadet ettikleri sürece kendi tahkimatlı bölgelerine girmesini engelliyorlardı, ancak Yahudiliği benimsedikleri zaman içeriye kabul edildiler."[1]

Hahamların dini olmadan önce Yahudi tektanrıcılığının yayılmasının, İslam'ın gelişimine imkân tanıyan manevi temelleri yerleştirerek nispeten önemli bir rol oynadığı varsayılabilir. İslam, abisiyle doğrudan doğruya karşı karşıya gelmişse de, Kuran, Yahudiliğin başlattığı ideolojik yol açıcılığın önemine tanıktır. Müslümanların kutsal kitabı Kitabı Mukaddes'ten alınmış ve yerel hayal gücüyle çeşnilendirilmiş deyiş, hikâye ve çeşitli efsanelerle doludur. "Cennet" ve "ilahi varlık" üzerine saptamalardan, İbrahim'in, Yusuf'un ve Musa'nın maceralarına, peygamber olarak adlandırılan Davud ve Süleyman'ın buyruklarına dek Kitabı Mukaddes (Kuran Yeremya ve Yeşaya gibi önemli peygamberlerden söz etmese de ve bu peygamberler arasından yalnızca Zekarya ve Yunus'un adını ansa bile) Kuran'ın bütün sayfaları boyunca yankılanır durur. Yahudilik Arap Yarımadası'na giren ve gelişen tek din olmadı. Burada Hıristiyanlık inananların kalbini kazanmak için Yahudilikle rekabet etti; Kutsal Teslis Müslümanların dini buyrukları arasında yer almasa da kimi yerlerde başarılı oldu. Şunu da eklemek gerekir ki, gayet tanımlı bu iki din arasında kalmış alanda bağdaştırmacılık da en eksiksiz haliyle görüldü ve Hanefiler misali her türlü mezhep yayıldı ve bunlar bütün olarak yeni tektanrıcılığın doğduğu karışımın oluşumuna katkıda bulundular.

MS VII. yüzyılın başında İslam'ın başarısı, tıpkı Akdeniz Havzası'nın etrafında Hıristiyanlığın başarısı gibi, Yahudileşme hareketini frenledi ve Yahudiliği benimsemiş olan aşiretlerin parçalanmasını hızlandırdı. Bir Müslüman'ın Yahudiliğe geçişinin, yeni dinin kurallarına göre yasak olduğunu, din değiştirmeyi savunanların –tıpkı İslam'dan ayrılanlar gibi– cezasının da ölüm olduğunu hatırlamak gerekir. Bu zecri politikanın tersine, önceki bölümde sözü edilen, Muhammed dininin yeni yandaşlarına sunulan avantajlar öylesine cazipti ki buna direnmek imkânsızdı.

Bununla birlikte, Arap Yarımadası'nda Muhammed'in yükselişiyle birlikte, Yahudi dininin yayılması, bir krallığın, bu bölgenin en güneyinde bulunan krallığın tamamen şaşırtıcı bir şekilde din değiştirmesine yol açtı. Bu kitlesel din değiştirme, Yesrib ya da Hayber olaylarının tersine, istikrarlı bir dini topluluk yarattı. Bu topluluk, Hıristiyanlığın geçici fetihlerine, ardından da İslam'ın

1. Akt. Baron, *History of The Jews*, a.g.e., III, s. 78.

başarısına rağmen, modern zamanlara kadar varlığını sürdürmeyi başardı.

Hicaz'ın göbeğinde toplumsal evrim hâlâ kabile evresinde kalmış olsa da, buna karşılık, günümüzde Yemen adı altında bilinen bu bölgede MS ilk yüzyıllardan itibaren birleştirici tek bir Tanrı arayışı etrafında merkezileşmiş istikrarlı bir krallık sistemi kurulmuştu.

"Mutlu Arabistan"-Himyar Yahudiliği benimsiyor

Romalılar "Mutlu Arabistan" adını verdikleri yarımadanın güneydeki bu efsanevi bölgeye daha önce ilgi göstermişlerdi. Augustus'un hükümdarlığı döneminde burada bir garnizon kurmaya bile çalıştılar. Garnizona Yahuda'dan gelen ve "cömert" Hirodes'in gönderdiği bir birlik de katılmıştı. Fakat sefer başarısız kaldı ve askerlerin çoğunluğu çölün ateşli kumlarında yok olup gitti. Himyar, bölgenin büyük kabilelerinden birinin adıydı ve MÖ II. yüzyılın başından itibaren komşularını yenerek bir kabile krallığı kurmaya başlamıştı. Zafar şehri bu krallığın başkentiydi. Burası aynı zamanda "Saba ve Yu-Reyden, Hadramaut ve Yemnet Krallığı, Taud ve Tihanat Arapları" adıyla da biliniyordu. Uzunluğu bakımından etkileyici olan bu isim çok uzak diyarlara kadar yayılmıştı. Roma buranın yöneticileriyle bazı bağlar kurmayı başardı; daha sonra, Pers'teki Sasani kralları da bağlar kurdular. Çeşitli Arap geleneklerine göre, Himyar hükümranı, kral ya da imparator kelimesinin eşanlamlısı olan *Tubb'a* sıfatını taşıyordu; bu sıfat Himyar yazıtlarında *melik* terimiyle belirtilmişti. Melikin çevresi idari görevlilerden, seçkin aristokratlardan ve kabile şeflerinden oluşuyordu. Himyar Krallığı en büyük rakibi olan, Kızıl Deniz'in öte tarafına yerleşmiş bulunan ve birlikleri zaman zaman boğazı aşıp zengin komşularının yolunu kesen Aksum Etiyopya Krallığı'yla sürekli çatışma halindeydi.

Hayfa şehri yakınındaki Bet Şearim'de 1936 yılında bulunan bir dizi mezar Himyar kökenli insanların Kutsal Toprakları ziyarete geldiklerini düşündürtmektedir. Nişlerden birinin alınlığına Yunanca kazınmış mezar yazıtından burada yatan insanlar "Himyarlı" diye belirtilmiştir. Ölmüş kişilerin Yahudi olduğu da biliniyordu, çünkü içlerinden biri "topluluğun eskilerinden Menah[em]" diye adlandırılmış, ayrıca da yazıt bir şamdan ve bir av borusuyla süslenmişti. Himyarlı bu insanların neden Bet Şearim'e geldiklerini,

arkeologların hipotezlerine göre MS III. yüzyılda dikilmiş olan mezarlara neden gömüldüklerini açıklamak güçtür.[2]

Aryanist Hıristiyan tarihçi Filostorgios, Doğu Roma İmparatorluğu hükümranı II. Konstantin'in IV. yüzyılın ortasında Himyar Krallığı'na, burada yaşayanları vaftiz etmesi amacıyla bir heyet gönderdiğini anlatır. Bu din değiştirme çabası yerel Yahudilerin direnişiyle karşılaşmıştı, fakat buna rağmen –yine Filostorgios'a göre– Himyar Kralı sonuçta Hıristiyanlığı kabul etmiş ve hatta krallığında iki kilise de kurdurmuştu. Aynı dönemde Etiyopya Krallığı Hıristiyanlığa geçmiş, Himyar Krallığı da rakip iki din arasında muhtemel çatışma alanı olmuş olsa da, bu hikâyenin gerçekliğini saptamak güçtür. Krallarından birinin Hıristiyanlığı geçici olarak benimsemiş olması da mümkündür, fakat çatışma fiilen bir Hıristiyan zaferiyle sonuçlanmış olsa da bu zafer geçiciydi.

Kimileri oldukça yakın tarihte elde edilmiş bulunan çok sayıda arkeolojik kalıntı ve yazıt, MS IV. yüzyılın sonuna doğru Himyar İmparatorluğu'nun paganlığı terk ettiğini ve tektanrıcılığı benimsediğini –ama Hıristiyan dinini seçmediğini– neredeyse kesin olarak kanıtlamaktadır. 378 yılında Melik Karib Yuhamin'in inşa ettirdiği yapıların üzerinde, "Göklerin Efendisi, Efendilerinin gücüyle" gibi ithaflar kazılıdır. Ayrıca burada "Göklerin ve Yerlerin Efendisi" deyiminin yanı sıra *Rahman* ("Merhametli") terimi de bulunmaktadır. Tanrı'yı belirtmek için bu sıfatın kullanılmasına Yahudilerde sık rastlanıyordu. Talmud'da *Rahmana* biçiminde görülür. Ancak çok sonraları, VII. yüzyılın başında Müslümanlar bu sıfatı Allah'ın adlarından biri olarak benimsediler. Arap dünyasındaki Hıristiyanlar da bunu kullandılar, ama daima Oğul'un ve Kutsal Ruh'un adını da yanına eklediler.

Araştırmacılar öncü tektanrıcılığın niteliğini uzun süre tartışmış olsalar da, Beyt el-Esvel şehrinde, yazarının adı Yehuda olan, İbranice ve Himyar dilinde yazılmış, Melik Karib Yuhamin'in oğluna yönelik ek bir yazıt açığa çıktığında tartışma az çok çözümlendi. Yazıtta İbranice olarak şu cümle bulunuyordu: "Barışın yaratıcısı Yehuda tarafından yazıldı, anısına şükürler olsun, Âmin." Ardından, Himyar dilinde yazılmış bir başka cümle: "Tanrı'nın kudreti ve sevgisiyle, ruhun Yaratıcısı, yaşamın ve ölümün Sahibi, göklerin ve yerlerin Sahibi, evrenin Yaratıcısı, İsrail halkının ve ona vekillik eden Efen-

2. Bet Şearim'deki mezarların bulunmasıyla ilgili olarak bkz. büyük perspektifler açan Haim Ze'ev Hirşberg'in kitabı: İsrail Arabistan'da. *Himyar ve Hicaz Yahudilerinin Tarihi* (İbranice), Tel-Aviv, Bialik, 1946.

dilerinin mali yardımıyla."[3] Bu yazıtın doğrudan doğruya krallık hanedanlığı tarafından buyrulmadığı kabul edilse bile, Yahudilikte yaygın deyimlerden esinlenerek kralı yüceltmektedir; keza, yazar da hükümdarın Yahudilikten yana olduğunu bilmektedir.

Himyar MS IV. yüzyılın son çeyreğinden VI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, yani yüz yirmi ila yüz elli yıl boyunca, Hasmonlar hanedanlığının süresi kadar uzun bir dönem Yahudi tektanrıcılığının güçlü ellerinde kaldı. Müslüman gelenek Himyar Krallığı'nın Yahudiliğe geçişini, yaklaşık 390-420 arasında hüküm sürmüş olan Melik Karib Yuhamin'in ikinci oğlu Ebu Karib Assad'a bağlar. Efsaneye göre bu kral yarımadanın kuzeyinde savaşa gitmiş, fakat oradan din değiştirmiş olarak ve yanında da iki bilgeyle birlikte dönerek krallığında yaşayan herkesi Yahudiliğe döndürmeye başlamıştır.[4] Tebaası başlangıçta yeni dine boyun eğmeyi reddetmiş, fakat sonunda ikna olmuş ve hepsi birlikte İbrahim'in Ahdi'ne girmeyi kabul etmişlerdi.

Assad'ın oğlu Sarahbil Yakuf'la ilgili 440 tarihli bir tanıklık da vardır ki, onun Yahudi olduğunu onaylamaktadır. Adının ve sıfatlarının, tamir ettirdiği ve büyüttüğü Büyük Marib su bendi üzerinde, "göklerin ve yeryüzünün efendisi" Tanrı'nın verdiği destek için bir teşekkürün eşliğinde yazılı olduğu görülür. Aynı dönemin bir diğer yazıtında "Merhametli" terimi yeniden görülür. Tanrı'yı belirten bu ifade ardılları tarafından daha sonra da kullanıldı.

Himyar Krallığı'nın kuzeyinde bulunan Najran şehrindeki Hıristiyan misyoner Azkir'in öldürülmesi olayı, orada "Merhametli" Tanrı'nın Yahudiliğinin edindiği hegemonik din statüsü konusunda bizi bilgilendirir. Hıristiyan ermişlerin hayatlarının anlatıldığı edebiyat tarafından bir şehit olarak gösterilen ve ölümü etrafında Yahudilerin suçlu olduğu şaibesinin dolaştığı bu vaizin infazı çok sayıda Arap efsanesine esin kaynağı olmuştur. Olay Himyar Kralı Sarahbil Yakuf döneminde patlak vermiştir. Azkir kralın özel görevlileri tarafından, bir haç asarak açtığı ibadethane nedeniyle tutuklanmış, ibadethane de yakılıp yıkılmıştır. Kral, Azkir'i İsa'ya inancını reddetmesi için ikna etmeye çalışmış, fakat Azkir reddetmiştir. Bunun üzerine de ölüme mahkûm edilmiştir. Krala yakın hahamlardan

3. Bu bağlamda "halk" kavramı, ulusal grup değil, dini topluluk anlamına gelir. Bu konuda bkz. Şlomo Dov Goitein, "İbranice ve Himyar Dilinde Çiftdilli Yazıt" (İbranice), *Tarbitz*, 41, 1972.

4. Bu konuda bkz. Michael Lecker'in makalesi "The Conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Ban Hadl of Medina", *Jews and Arabs in Preand Early Islamic Arabia*, Aldershot, Ashgate, 1998, s. 129-139; ayrıca bkz. aynı kitapta, "Judaism Among Kinda and the Ridda of Kinda", s. 635-650.

birinin önerisiyle, infazın emsal olması için Najran'da yapılmasına karar verilmiştir. Hıristiyanlık şehirde daha yeni kök salmıştı ve yerel nüfusu etkilemeye uygun caydırıcı önlemler gerekiyordu. Fakat ölümünden hemen önce, Şehit Azkir, söylentilere bakılırsa, önemli etkiler yaratan ve kilisenin belleğinden uzun süre silinmeyen mucizeler gerçekleştirecek vakit bulabilmişti.[5]

Sarahbil Yakuf'un ölümünden sonra krallık zayıfladı ve iki oğlu, Etiyopyalıların güçlü baskılarına karşı koyamadı. Etiyopyalılar Himyar'da kendi etkilerini yaydılar ve hâlâ orada yaşayan ve kendilerine yakın olan Hıristiyanların konumunu bir süre için sağlamlaştırmayı başardılar. Himyar ile Aksum Etiyopya Krallığı arasındaki sürekli çatışma yalnızca dini düzeyde değil, aynı zamanda politik ve ticari düzeydeydi de. Bizans İmparatorluğu'nun etkisi altına giren Aksum Krallığı, Hint'le ticaret yollarını sağlama almak için Kızıl Deniz boğazlarını kontrol etmeyi umuyordu. Tersine, imparatorluğun düşmanı olarak ortaya çıkan Himyar ise, bölgedeki Hıristiyan hegemonyasına da güçlü biçimde karşı koyuyordu.[6] Krallık nüfusunun geniş çevrelerinde ifade bulan Yahudi dinine derin bağlılığın köklerinin keskin çıkar çatışmalarında yatıyor olması mümkündür. Aristokrasi ve tüccarlar sınıfı Yahudi Krallığı'nı savunuyordu çünkü onların ekonomik bağımsızlıklarına daha kesin garantiler sunuyordu. Bununla birlikte, Yahudilik yalnızca aristokrasinin tekelinde değildi; çok sayıda tanıklık çeşitli kabilelere derinden nüfuz ettiğini doğrulamaktadır ve hatta Körfez'in ötesine yayılarak Etiyopya'ya sızdığını da biliyoruz. Bu sonuç, birbirine düşman iki bölge arasındaki sürekli temasların sonucudur.[7]

5. Bu olaya tanıklık eden Hıristiyan bir belge Ze'ev Rubin tarafından tercüme edilmiştir: "Şehit Azkir ve MS V. Yüzyılda Güney Arabistan'da Yahudilik ile Hıristiyanlık Arasındaki Mücadele", A. Oppenheimer ve A. Kasher (edit.), *Kuşaklar Boyunca. Kitabı Mukaddes Döneminin Sonundan Talmud Yazısının Sonuna* (İbranice), Kudüs, Bialik, 1995.

6. Arabistan'ın güneyindeki bu bölgenin Roma İmparatorluğu için taşıdığı öneme dair bkz. Ze'ev Rubin'in makalesi: "Byzantium and Southern Arabia: The Policy of Anastasius", D. H. French ve C. S. Lightfoot (edit.), "The Eastern Frontier of the Roman Empire", *British Archaeological Reports,* 553, 1989, s. 383-420.

7. Himyar Krallığı'nın Yahudiliğinin Aksum'a yayılmasının, "Beta Israel"in ya da Falaşaların ortaya çıkışının kökenindeki kitlesel bir din değiştirme hareketine yol açmış olması mümkündür. Ayrıca biliyoruz ki, Kitabı Mukaddes MS IV. ve VI. yüzyıllar arasında Ge'ez diline tercüme edilmiştir. Yahudiliğe geçmiş bu aşiretin X. yüzyılda Yudit denen kraliçesinin idaresi altında iktidarı ele geçirmeyi başarması mümkün müdür? Bu "hikâye" fazlasıyla gizemle çevrilidir ve bu konuda tartışmayı genişletebilmek için yeterli yazılı kaynağımız yoktur. Bu konuda bkz. Steven Kaplan'ın makalesi "Tarihsel Giriş: 'Beta İsrail' (Falaşalar) Tarihi", Michael Corinaldi (edit.), *Etiyopya Yahudileri. Kimlik ve Gelenek* (İbranice), Kudüs, Reuven Mass, 1988.

Kısa süreli Hıristiyan hegemonyasından sonra, Himyar'ın sonuncu Yahudi yöneticisi Du-Nuvas Yahudiliği iktidara yeniden yerleştirdi. Onun krallık statüsüne *–melik–* tanıklık eden belge, Hıristiyanlık'la şiddetli çatışmalarını ve Etiyopya'ya karşı yürüttüğü amansız savaşı belirten tanıklıklar bakımından da özellikle zengindir. Bu Yahudi kralın gücü ve İsa yandaşlarına yönelik acımasız kıyımları, Prokopios Kaisareus'un tarihsel anlatısı olan *Savaşlar Üzerine Söylev*'inde, gezgin tacir Kosmas İndikopleustes'in *Hıristiyan Topografi* başlıklı tanıklığında, bir manastırın başrahibi Jean Psaltes'in ezgisinde, *Himyarlar Kitabı*'nın ele geçen fragmanlarında, Suriye başpiskoposu Beyt-Arşamlu Simeon'un mektubunda[8] ve başka Hıristiyanların mektuplarında aktarılmıştır. Çok sayıda Arap kaynak, hafifçe Yahudi-karşıtı bir belagatle birlikte olsa da bu anlatıları doğrulamaktadır.[9]

Du-Nuvas resmi ad olarak Yusuf Asar Yatar'ı kullanıyordu, fakat daha geç dönem Arap gelenekleri, muhtemelen "örgülü saçları" nedeniyle ona *Masruk* adını da vermişlerdi. Uzun bukleleriyle tanınmıştı; efsanelerde, kahramanca yenilgisi ve son mücadelesinde yaşadığı trajik sonu, büyük beyaz atıyla Kızıl Deniz'in sularına kapılışı anlatılır. Kraliyet soyuna mensup olduğu şüphe götürse de, Yahudiliğe geçtiği herkesin kabul ettiği bir olgudur. Kesin tahta çıkış tarihi de bilinmemektedir, fakat MS 518 yılından önce olamaz. Bu tarihten önce Himyar'ın başşehri Etiyopyalıların desteklediği bir naibin elindeydi; Du-Nuvas onlara karşı dağlarda hazırlanan bir isyanın başına geçti. Son muharebe sırasında Zafar şehrini almayı ve bütün krallık üzerinde iktidarını güçlendirmeyi başardı. Aristokrasi ona destek oldu ve o zamana kadar Yahudiliğe geçmemiş olanlar onun zaferinden sonra Yahudiliği benimsediler. Bu konudaki bir tanıklık, iktidarın alınmasından sonra bütün krallıkta Musa dininin temellerini güçlendirmek amacıyla Tiberya bilgelerini çağırdığını anlatmaktadır.[10]

Yahudiliğin bu yeni canlanışı, Hıristiyanların çoğunlukta olduğu Najran şehrinde isyana neden oldu. Himyar kralı uzun bir kuşatmanın ardından şehri fethetti; çok sayıda Hıristiyan savaş-

8. Bu mektubun önemli bir bölümü H. Z. Hirşberg tarafından "İslam Ülkelerinde Yahudiler" adlı makalede tercüme edilmiştir, Hava Lazarus-Yafeh (edit.), *Arapların ve İslam'ın Tarihi Üzenine Bölümler* (İbranice), Tel-Aviv, Reşafim, 1970.

9. Bu kaynaklar ve Arap literatüründe aktarılan tanıklıklar hakkında bkz. Israel Ben Ze'ev, *Yahudiler Arabistan'da* (İbranice), Kudüs, Aşiassaf, 1957.

10. Bu konuda bkz. Hirşberg'in makalesi, "Yahudi Himyar Krallığı", I. Ishayahu ve Y. Tobi (edit.), *Yemen. Araştırma ve Tartışmaların Sonuçları* (İbranice), Kudüs, Ben Zvi, 1975, s. XXV.

lar sırasında öldürüldü. Bu durum, Aksum Kralı Ella Asbeha'ya Himyar Yahudi Krallığı'na topyekûn bir savaş ilan etmek için vesile oldu. Gemiler sağlayan Doğu Roma İmparatorluğu'nun ivedi desteği ve lojistik yardımıyla Hıristiyan orduları 525 yılında Kızıl Deniz'i geçtiler ve uzun, çetin bir savaşın ardından Du-Nuvas'ı yendiler. Başkent Zafar yıkıldı, kraliyet ailesinin elli üyesi esir edildi. Bu durum Arap Yarımadası'nın güneyindeki Yahudileşmiş krallığın varlığına son verdi. Elli yıl sonra, Du-Nuvas'ın soyundan gelenlerden olan Sayf Du-Yazan'ın öncülüğündeki Yahudi isyan teşebbüsü tam bir yenilgiyle sonuçlandı.

Yahudi Krallığı'nın ardından Etiyopya'nın kurduğu rejim elbette Hıristiyandı, fakat bölge bir süre sonra, MS VI. yüzyılın yetmişli yıllarında Pers Krallığı tarafından fethedildi. Bu fetih elbette ki Himyar'ın bütünüyle Hıristiyanlaşması sürecine engel oldu, ancak (Pers dışında pek az yandaş bulan bir din olan) Zerdüştçülüğe de boyun eğilmedi. Himyar'ın Yahudileşmiş topluluğunun Etiyopya ve Pers hâkimiyeti altında da varlığını sürdürdüğünü biliyoruz, çünkü 629 yılında Muhammed'in birliklerinin gelmesiyle birlikte peygamber galip birliklerinin şeflerine Yahudileri ve Hıristiyanları zorla Müslümanlaştırmayı yasakladı. Yahudilerin tabi olduğu verginin niteliği çoğunluğunun tarımla uğraştığını düşündürtmektedir, fakat inançlarına bağlı kalanların sayısıyla muzaffer dini benimsemeyi tercih edenlerin sayısını tahmin etmek ne yazık ki imkânsızdır. Yalnızca çok sayıda Yahudi'nin Hıristiyanlığa zaten geçmiş olduğunu ve onların ardından diğerlerinin de İslam'ı benimsediklerini varsaymak mümkündür. Fakat belli bir kesim yine de eski "merhametli" Tanrı'ya inanmaya devam etti ve Babil'deki teoloji merkezleriyle bağları sayesinde Himyar Yahudi topluluğu XX. yüzyıla kadar varlığını sürdürdü.

Yahudileşmiş krallığın Arap Yarımadası'nın güneyindeki varlığı XIX. yüzyılda da biliniyordu: Heinrich Graetz, Arap tarihçilerin aktardığı hikâyelere ve Hıristiyan tanıklıklara dayanarak, kitabının birkaç sayfasını onlara ayırmıştı. Ebu Karib Assad'ın ve Du-Nuvas'ın hikâyesini anlatmış, onların egzotik anekdotlarından hiçbirini de ihmal etmemişti.[11] Aynı şekilde, Semyon Dubnov da bu anlatıyı Graetz'den daha özlü biçimde, fakat kronolojik olarak daha kesin bir şekilde ele almıştı.[12] Salo Baron da öncellerinin izinden gitti ve "Yemen Yahudiliğinin kurucuları"na birkaç

11. Graetz, *Geschichte der Juden*, a.g.e., III, s. 283-286.

12. Dubnov, *Dünya Halkının Tarihi*, a.g.e., III.

sayfa ayırarak, Hıristiyanlar karşısında aldıkları zecri önlemleri doğrulayacak çeşitli araçlar bulmaya çalıştı.[13]

Buna karşılık, daha geç dönemin Siyonist tarihyazımı Himyar Krallığı'na kısıtlı bir yer ayırdı. Örneğin Ben-Zion Dinur'un muhteşem derlemesi *İsrail Sürgünde*, MS VII. yüzyılda "Yahudi halkının sürgüne gidişi"yle başlar; dolayısıyla Arap Yarımadası'nın güneyinde bulunan daha eski Yahudi Krallığı'nın önemini sessizce geçiştirir. Bazı İsrailli araştırmacılar, normlarının hahamlarınkine uygun olmadığı açıkça belli olan Himyarların Yahudiliğe geçişinin kapsamından kuşku duyarak, tarihin bu kafa karıştırıcı bölümünü zarifçe gizlemeye yöneldiler.[14] İsrail'de 1950'li yıllardan sonraki okul kitapları da aynı sansürü uyguladı; çölün kumları altına gömülmüş ve unutulmuş bu güney krallığının din değiştirip Yahudi olduğunu hatırlamaktan kaçındılar.

Yalnızca Müslüman ülkelerinde bulunan ve Yahudi incelenmesinde uzmanlaşmış tarihçiler Yahudiliğe geçmiş çok sayıda Himyarlının kökenleri üzerinde durdular. Bunlar arasında, 1920'li yılların sonunda Mısır'da *Yahudiler Arabistan'da* kitabının yazarı Israel Ben Ze'ev'in adını anmak uygun olur. 1931 yılında İbranice tercümesinin yayımlanması sırasında yazar bu kitabı elden geçirdi ve 1957 tarihli yeniden baskısı sırasında da iyice yetkinleştirdi. Haim Ze'ev Hirşberg ise 1946 yılında yayımlanan *Arabistan'daki İsrail* adlı eserinde Yahudi Krallığı'na önemli bir çalışma adamış olan ikinci tarihçi oldu. Bu iki araştırma Arap Yarımadası'nın güneyinde Yahudilerin varlığı üzerine geniş bir perspektif sunmaktadır. Ulusal savunmacı üsluplarının sürekliliğine rağmen, bilimsel güvenilirlik düzeylerinin yüksek olması bu eserlerin ayırt edici yanıdır. Son on yıllarda arkeolojik keşifler de çok sayıda yeni yazıt kalıntısı ortaya çıkardı. Tel-Aviv Üniversitesi'nde araştırmacı olan Ze'ev Rubin de, unutulmuş Himyar Krallığı dönemi üzerine araştırma sürdürmekte inat eden İsrail'deki ender tarihçilerdendir.

Yahudilerin Arap dünyasındaki kaderine eğilmiş araştırmacıların bu en bilineni olan Hirşberg, Yahudiliğe geçen krallığa dair çarpıcı açıklamalarının sonunda şu soruları ortaya attı: "Yemen'de kaç Yahudi yaşadı? Irksal kökenleri neydi, İbrahim'in dölünden mi geliyorlardı yoksa Yahudiliğe geçmiş Yemenliler miydi?" Hirşberg bu soruların cevabını elbette bilmiyordu, fakat şu sonuca varmaktan kendini alamadı: "Sonuçta, Yemen'deki Yahudi topluluğunun yaşayan ruhunu oluşturanlar Eretz İsrael'den ve belki de

13. Baron, *History of The Jews*, a.g.e., III, s. 79-83.

14. Bkz. Örneğin Yosef Tobi, *The Jews of Yemen*, Leiden, Brill, 1999, s. 3-4.

hatta Babil'den gelen Yahudilerdi. Nispeten kalabalıktılar, önemleri büyüktü, her konuda karar yetkisi onların ellerindeydi; kıyımlar başladığında da kendi halklarına ve inançlarına sadık kaldılar. Gerçekten de, eziyetlere katlanamayıp İslam dinine geçen Himyar Yahudilerinin sayısı çoktu. Hıristiyanların çoğu Yemen göğü altında kaybolurken, yalnızca Yahudiler, Arap topluluklarından farklılaşarak, kendine özgü toplumsal varlıklarını sürdürdüler. İnançlarını günümüze dek korudular. Aşağılama ve küçümsemelere rağmen bunu başardılar. [...] Yahudiliğe geçen diğerleri ise, örneğin Hazarlar, asimile oldular ve civar halklarla kaynaştılar, çünkü onların Yahudi öğesi zayıftı, fakat Yemen Yahudileri Yahudi ulusunun en gururlu ve mert kabilelerinden biri olarak kaldılar."[15]

Bütün Himyar tarihinin sonuçlarına varana dek tarifindeki son derece kesin yaklaşım ve eserin her evresinde birincil kaynaklara yapılan sürekli referanslar göz önüne alındığında, bu son cümleler neredeyse yersiz, hatta saçma kaçmaktadır. Ama bunu olduğu gibi aktarmakta fayda vardır, çünkü din değiştirme sorununa dair prensipleri bakımından Siyonist tarihyazımının niteliği ve yönelimi konusunda bizi aydınlatmaktadır. Hirşberg'in Himyar nüfusunun farklı tabakaları arasında "asıl Yahudiler"in sayısı hakkında en ufak bir fikri yoktur. Dahası, inançlarına sadık kalanların kökenleri hakkında tanıklığa da sahip değildir. Fakat etnik-merkezci buyruk kendisinden ve tarihsel bilgisinden daha güçlüydü; böylece son tahlilde çözümlerinde "kanın sesi"ni konuşturur. Yoksa bu saygın ve önemli oryantalistin okurları, dünyadaki bütün Yahudilerin "babası" olarak hayal edilen merhametli İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un oğulları olmaktan ziyade, Yemen Yahudilerinin, Du-Nuvas'ın ve kökleşmiş aristokratların soyundan geldiklerini düşünebilirlerdi ve bu da korkunç bir günah olurdu!

Hirşberg'in etno-biyolojik sevgisi bir istisna değildir. Yemen'deki Yahudi topluluğunun izlerine aramaya kalkışan hemen hemen herkes, bu topluluğa antik Yahudiye'nin oğullarına kadar uzanan "siyaseten doğru" bir soyağacı inşa etmişlerdir. Kimileri çok sayıda Yahudiyelinin Birinci Tapınak'ın yıkılmasından sonra yalnızca Babil'den değil, Güney Arabistan'dan da sürüldüklerini ileri sürmüşlerdir. Başkaları ise Yemen Yahudilerinin kökenlerini Saba Melikesi'nin hanedanlığına bağladılar. Kral Süleyman'ın şehvetli konuğu, "Üreyin ve çoğalın" buyruğuna olağanüstü bir coşkuyla boyun eğmiş olan birkaç "Yahudi dost"la birlikte evine dönmüş

15. Bkz. Hirşberg, *İsrail Arabistan'da*, a.g.e.

olmalıdır. Saba Melikesi'nin hızla üreyen bir soyu olduğu iyi bilinmektedir, çünkü Etiyopyalılar bile kendi kralların bu ünlü kraliçenin karnından çıktığını kabul ediyorlardı.

Böylece Yahudiliğe geçen Himyarlar üzerine bölüm öksüz kalır ve terk edilir. Lise son sınıf öğrencilerinin bu nüfusun tarihe katkısını bilmeden mezun oldukları İsrail'de ulusal eğitimin benimsediği tarihyazımının şahane yolunun dışında kalır. Döneminde çevresinde terör estirmiş Büyük Yahudi Krallığı çok üzücü bir yazgıya hak kazanmıştır: İsrail'de onun soyundan gelenler onlardan neredeyse utanç duymaktadır, diğerleri ise varlığını bile hatırlamaktan çekinmektedir.[16]

Fenikeliler ve Berberiler-esrarengiz kraliçe Kahina

İsrail devletinin ulusal belleğinin kıvrımları arasında tek kaybolan Himyarların anısı değildi. Kuzey Afrika'daki din kardeşlerinin kökeni de aynı suskunluğu ve aynı topyekûn inkârı hak etti. Ulusal mitolojiye göre Yemen Yahudileri Kral Süleyman'ın yakınlarının ya da en azından Babil'e sürülenlerin tohumundan geliyordu; Mağrip Yahudileri de Birinci Tapınak'ın yıkımı sonrası sürülenlerin soyundan gelenler ya da (soylarının ünüyle bilinen) Avrupa'daki İspanya Yahudilerinin oğullarının oğulları kabul edilmişlerdi. Bu sonuncular da, efsanelere göre, Tapınak'ın yıkımından sonra "boşaltılan" ve terk edilen Yahuda'dan doğrudan gelip Akdeniz'in batı bölgelerine doğru "sürülmüşlerdi."

Önceki bölümde, Yahudiliğin Kuzey Afrika'da yayılması ve MS 115-117 yılları boyunca cereyan eden Roma'yla büyük çatışma hatırlatılmıştı. (Başka tarihçilerin Andreas olarak da adlandırdıkları) Lukas adındaki Helenleşmiş bir Yahudi kral, paganlara karşı bu büyük mesihçi isyan sırasında ortaya çıktı ve bugünkü Libya'nın doğusunda bulunan Sirenayka vilayetini fethetmeyi başardı. Fetihçi atılımıyla Mısır'daki İskenderiye'nin kapılarına kadar uzandı. Tanıklıklara göre, ateşli dindarların bu ayaklanmasına, tıpkı sonraki tektanrıcı çatışmalarda olduğu gibi, görülmedik bir şiddet eşlik ettiyse de Roma ordusu tarafından kesin

16. Buna karşılık, Yemenli tarihçiler Yemen Yahudilerini "Yemen halkının ayrılmaz parçası olarak" kabul etmekte ısrar ederler. "Onlar din değiştirdiler ve nispi bir dini hoşgörü döneminden yararlandıkları kendi vatanlarında Yahudi dinini benimsediler." Bu alıntı El-Kodai Muhammed Hatam ile Ben-Salem Muhammed'in bir mektubundan alınmadır: "Yemenlilerin Gözünde Siyonizm". Bu mektup *Haaretz* gazetesinde 15 ekim 1999 tarihinde yayımlandı, orijinal versiyonu da *Yemen Times*'ta çıktı. Şaşırtıcı bir şekilde, Kudüs'teki bir sokak Kral Du-Nuvas'ın adını taşımaktadır.

olarak bastırıldı.[17] Bu yenilgi, bu bölgede başlayan Yahudiliğe geçiş hareketinin yavaşlamasına yol açtı, ancak bu hareket tamamen sona ermedi. Yahudiler ve Yahudiliğe sempati duyanlar Sirenayka'da varlıklarını sürdürdüler. Ancak Yahudiliğin, ayaklanmanın ve bastırılmasının doğurduğu sarsıntıların etkisiyle, bundan böyle yavaş yavaş yüzünü batıya döndüğünü ve din değiştirtme seferlerini orada sürdürdüğünü akılda tutmak konumuz açısından önemlidir.

MS III. yüzyılda Kutsal Topraklar'da ikamet eden şüpheci haham Oshehaya Yahudiliğin Kuzey Afrika'da yayılmasıyla fazlasıyla ilgileniyordu; "Üç kuşak boyunca dönmeleri beklemek gerekli mi?" (Kilayim) sorusunu kendine sorduğunu Kudüs Talmudu aktarmaktadır. Tersine, baş *Amora* [âlim] (Abba Arika) Rav, "Sur şehrinden Kartaca'ya İsrail ve göklerdeki Babası kutsanır, fakat Sur'dan batıya ve Kartaca'dan doğuya dek İsrail ve göklerdeki Babası tanınmaz" (Mena'hot) demektedir.

Yahudiliğin Kuzey Afrika'ya yayılması başarısını ve yaşamsallığını Fenike kökenli bir nüfusun bütün bölgeye yerleşmesine borçludur. Kartaca MÖ II. yüzyılda yıkılmıştır, fakat çok sayıda sakininin tamamen kökünün kazınmadığı aşikârdır. Şehir yeniden inşa edildi ve önemli ticaret limanı olarak konumunu hızla yeniden kazandı. Punikler, başka deyişle kıyılarda kalabalık sayıda bulunan Afrika'daki Fenikeliler nereye kayboldular? Geçmişte, bazı tarihçiler, özellikle araştırmacı Marcel Simon, bunların büyük bölümünün Yahudi olduğu hipotezini ileri sürmüştü; bu durum, bütün Kuzey Afrika'da bu dinin başlangıçtaki eşsiz gücünü açıklar.[18]

Kitabı Mukaddes dili ile Puniklerin eski dili arasında yakınlığın, tıpkı bu Puniklerin bir bölümünün sünnetli olması gibi, onların kitlesel olarak din değiştirmesine katkıda bulunduğunu ileri sürmek bütünüyle anlamsız olmaz. Tapınak'ın yıkımından sonra Yahuda kökenli köle mahkûmların gelişi, kitlesel Yahudileşme sürecini kuşkusuz destekledi. Başlangıçta Sur ve Sidon kökenli olan, Roma'nın daimi düşmanı bu eski halklar isyancı sürgünleri muhtemelen coşkuyla karşıladılar ve onların inançlarını seve seve kabullendiler. Marcel Simon, –Kuzey Afrika kökenli bir hanedanlık olan– imparator Severus'ların çoğunun Sami sevgisinin, din değiştirmenin popülerliğine kısmen katkıda bulunduğunu da ekler.

17. Bkz. Cassius Dio, *Roma Tarihi*, a.g.e., LXVIII, 32; ayrıca Eusebius, *Kilise Tarihi*, a.g.e., IV, 2.

18. Marcel Simon, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne*, Paris, Mouton, 1962, s. 44-52.

Böylece Kuzey Afrika, Akdeniz Havzası etrafında Yahudi dini yayma hareketinin büyük başarı gösterdiği bir yer oldu. Önceki bölümde belirtildiği gibi, MS III. ve IV. yüzyıllarda Mısır, Küçük Asya, Yunanistan ve İtalya'da, o dönemde Antikçağ uygarlığının kalbini oluşturan bu bölgede Yahudileşme sayısında bir azalma saptansa da, Mağrip'in kıyı şeridi üzerinde Yahve yandaşlarının toplulukları varlıklarını güçlü bir şekilde sürdürdüler; arkeolojik ve yazıtsal kalıntılar Yahudi dini yaşamının sürekliliğine ve hareketliliğine tanıklık etti. Antik Kartaca yakınlarında gerçekleştirilen arkeolojik kazılar MS III. yüzyıla tarihli, Latince ve hatta İbranice (ya da Fenike dilinde) yazıtlı, yanlarında daima bir şamdan bulunan çok sayıda mezarı ortaya çıkardı. Dahası, Yunanca ya da Latince adlar taşıyan dönmelerin mezar taşlarına da bütün bölgede çok sayıda rastlandı. Ölülerin dinleri iyi bilinmektedir çünkü adlarının yanında (adlar İbranice değildi) belirtilmişti. Bugünkü Tunus şehri yakınında bulunan Hammam-Lif'te (Antikçağ'ın Narosu) yine bu döneme ait bir sinagog, mum, şamdan, av borusu desenleri ve yazıtlarla birlikte bulunmuştur. Zemindeki bir mozaikte şu ithaf bulunmaktadır: "Narolu genç kız, Hizmetkârınız Julia, Naro sinagogunda ruhunun huzur bulmasını sağlamak için bu mozaiği kendi parasıyla yeniletti." Başka yazıtların da sinagogu yönetenin adını anıyor olması anlamlıdır: Rosticus ve oğlu Astorius.

Kuzey Afrika'da da, Yahudiliğe yakınlık duyanların büyük çoğunluğu yarı dönme statüsünde kaldı ve "Tanrı'dan korkanlar" olarak, daha sonra da "Tanrı'nın sofuları" (Coelicolae) diye adlandırıldılar. Yeni Ahit "Tanrı'dan korkanlar"ın, Yahudi ve dönmelerin, Kudüs'e "Kirine çevresinde... Libya semtlerinde"n (Resullerin İşleri 2, 10) geldiklerine işaret eder. Çok sayıda bağdaştırmacı mezhep o dönemde çeşitli şehirlerde birbirleriyle rekabet halinde gelişiyordu. Bu çeşitlilik Hıristiyanlığın sağlamlaşmasına yol açtı ve Hıristiyanlığın bölgedeki statüsü, başka yerlerde olduğu gibi, Akdeniz sahil şeridi boyunca da güçlendi: Tertullianus'un ve daha sonra da Hippo Regiuslu Augustinus'un, Hıristiyanlığın bu iki büyük teorisyeninin Afrika kökenli olduğu bilinmektedir.

Tertullianus doğduğu şehir olan Kartaca'da Yahudiliğin ağırlığıyla özellikle ilgiliydi. Kitabı Mukaddes ve gelenek hakkındaki büyük bilgisiyle, Yahudi din kültürünün orada ne noktada yaygın olduğunu belirtmiştir. Yahudileşenlere dair ifade ettiği ciddi itirazlar, fetihçi din değiştirmenin sempatizan kitlesinin kalbinde

uyguladığı etkiye tanıklık eder. Tertullianus Yahudiliğin başarısını bu dinin Roma yasası tarafından yasal olarak kabul görmesine ve dolayısıyla, zulüm gören Hıristiyanlarınkinin tersine, uygulanmasının daha kolay olmasına atfetti. Kimi zaman Yahudiler karşısında ve özellikle de erdemlerine değer verdiği Yahudi kadınları karşısında duyduğu saygının ortaya çıkmasına izin verse de, Yahudi dinini yalnızca rahatlıktan benimsediklerine –çünkü onları kutsal şabat günü çalışmaktan muaf tutuyordu– inandığı dönmelere karşı öfkesini gemlemiyordu.[19]

Yahudiliğin güçlü varlığıyla Hıristiyanlığın çatışması daha sonra Augustinus'un yazılarında, özellikle de Hıristiyan şair Commodien'de görülür. Augustinus, kilise tarafından belli ki sapkın olarak, hatta dönme kabul edilen aracı bir Yahudi-Hıristiyan mezhebi olan "Tanrı Sofuları"yla polemiği teşvik etmiştir. Yaşadığı tarihler kesin olarak bilinmeyen Commodien de Yahudi olanların sayısındaki artışa *Instructiones* derlemesinde saldırma ihtiyacı duymuştu. Onların bir inançtan diğerine gidip gelmelerini ve ibadetteki belirgin sebatsızlıklarını küçümsemeyle teşhir etti.

Roma kilisesinin nispi gelişimi Vandalların fetihleriyle geçici olarak engellendi. Orta Avrupa'dan gelen bu Germen kabileleri 430-533 arasında Kuzey Afrika'da iktidarı ellerinde tuttular ve egemen dini Aryanizm olan bir krallık kurdular. Vandal tahakkümünün sürdüğü yüzyıl boyunca Yahudiliğin durumuna tanıklık eden kalıntı genel olarak yoktur, fakat Ayrancılar ile Yahudilik yanlıları arasındaki ilişkilerin, Yahudilerin yükselen Hıristiyan Ortodokslukla ilişkilerinden çok daha iyi olduğu bilinmektedir. Bizans İmparatorluğu'nun VI. yüzyılda bölgeye geri dönüşüyle kilisenin iktidarı kuruldu ve sapkınlar ve mühtediler karşısında ciddi bir baskıya yol açtı. Bu fethin ardından kıyı bölgelerindeki Yahudilerin bir bölümünün, bu eski Puniklerin toprakların iç taraflarına kaçmış olması, bir diğer bölümünün ise Yahudiliğe geçiş yönünde yeni bir hareketin olağanüstü tarihinin başladığı daha batıdaki bölgelere sığınmış olması muhtemeldir.

XIV. yüzyılın büyük Arap tarihçisi İbn Haldun'un şu tasviri hangi niyetle yaptığını pek bilemeyiz: "Berberilerin bir kısmı Yahudiliğe ibadet ediyordu. Bu dini güçlü komşuları Suriye İsrailoğul-

19. *Aduersus ludaeos* metni Tertullianus'un Yahudilikle ilişkisi konusunda bizi bilgilendirir. Geoffrey D. Dunn'un kitabında İngilizceye tercüme edilmiştir: *Tertullian*, Londra, Routledge, 2004, s. 63-104. Bu yazıların bize sağladığı Kartaca Yahudileri konusundaki bilgiler hakkında bkz. Claude Aziza, *Tertullien et le judaisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, s. 15-43.

larından almışlardı. Yahudi Berberiler arasında Ceravalılar vardı. Avras'ta yaşayan bu kabile, birinci istila döneminde Araplar tarafından öldürülen kadın liderleri Kahena'nın kabilesiydi. Diğer Yahudi kabileleri Nefuçalılar, İfrikiya Berberileri, Fendelavalılar, Mediuvanalılar, Behlulalılar, Giathalılar, Fazazlılar, Mağrip-el-Aksalılardı. El-Hacen'in soyundan gelen I. İdris Mağrip'e vardığında, bu ülkeden dinleri son izlerine varana dek yok etti ve bu kabilelerin bağımsızlığına son verdi."[20]

İbn Haldun muhtemelen Berberilerin en azından bir bölümünün, Kuzey Afrika'nın eski sakinlerinin Antikçağ'ın Fenikelilerinin soyundan ya da Suriye civarından gelen ve Yahudiliğe geçmiş Kenan kökenli başka bir halkın soyundan geldiğini ileri sürüyordu (Berberilerin bir bölümünün Himyar kökenine dair bir hikâye de anlatır).[21] Her koşulda, adını andığı din değiştirmiş kabileler büyük ve saygın kabilelerdi ve bütün Kuzey Afrika'ya yayılmışlardı. Avras yaylasında bulunan Ceravalılardan başka, Nefuçalılar günümüzün Trablusu'nun civarında yaşıyorlardı, Mediuvana kabileleri günümüz Cezayiri'nin batısına yerleşmişlerdi, Fendelavalılar, Behlulalılar ve Fazazlılar ise günümüzün Fas şehri olan Fes civarındaki bölgeyi paylaşıyorlardı. Arap fetihlerini izleyen İslam'a kitlesel geçişlere rağmen, bu kabilelerin coğrafi bölüşümü, modern zamanlara dek varlığını sürdüren Yahudi toplulukların dağılımıyla az çok örtüşmektedir.

Bütün Berberi nüfusun içinde geniş ölçüde yaygın olan kimi kültürel uygulamalar, Kuzey Afrika'daki Yahudi dininden esinlenen ibadet unsurlarıyla (üstelik yalnızca da muska kültüyle değil) uzun süredir karışmıştı. Arapça konuşmaya paralel olarak, Kuzey Afrika'daki Yahudilerin bir bölümü uzun süredir Berberi dilini konuşuyordu. Onlar Yahudiliğe geçmemiş miydi? Din değiştirmiş olan Puniklerin ve Kuzey Afrika Yahudilerinin atası olan sürgün birkaç Yahudiyelinin soyundan gelmiyorlar mıydı? Bunlara bir soru daha eklenir: Berberilerin bu din değiştirme atılımının fetih döneminde ve sonrasında İspanya Yahudilerinin sayısı üzerindeki etkisi neydi?

İbn Haldun, Avras Dağları'nın kraliçesi Dihya-el-Kahina'nın öncülüğünde Müslüman fethe karşı koyma destanına çeşitli yerlerde geri döner. Yahudiliğe geçmiş Berberi kadın lider kâhinlik

20. İbn Haldun, *Berberiler Tarihi*. Ayrıca bkz. Suriye'deki "İsrailoğulları"na karşı Berberilerin atalarının sürdürdüğü savaşa ve Mağrip'e sonraki göçlerine dair büyük Arap tarihçinin saptaması. a.g.e.

21. a.g.e.

meziyetleriyle biliniyordu. İbranice "Kohen" kökünden gelen ve Punikler ya da Araplar aracılığıyla yerleşmiş "Rahibe" Kahina sıfatını bu durum açıklar. Krallığını demir yumrukla yönetiyordu ve Müslümanların Kuzey Afrika'yı yeniden fethetmeye kalkıştıkları 689 yılında birçok büyük kabileyi kendi iktidarına katmayı ve Hassan bin El-Numan'ın güçlü ordusunu püskürtmeyi başardı. Beş yıl sonra, düşmanın işine yarayabilecek her şeyi yok ettikten ve sahil boyunca bütün şehir ve köyleri yıktıktan sonra, cesur Berberi kraliçe, Arap bir takviye kuvvetine yenildi ve savaşta öldürüldü. Oğulları İslam'ı benimsediler ve galiplerin safına geçtiler. Anısı günümüze kadar mitlerle ve gizemle çevrili kalmış uzun bir hükümranlık böyle son buldu.

İbn Haldun Dihya el-Kahina'nın şaşırtıcı maceraları anlatan tek Arap tarihçi değildir. Daha eski başka Arap yazarlar da, MS IX. yüzyılda Müslüman fatihlere karşı mücadelelerini ayrıntılarıyla belirtir: Bağdatlı el-Vakidi özellikle tebaasına karşı acımasızlığına vurgu yapar. Halife ibn Hayyat el-Usfuri onun yenilgisini MS 693 olarak tarihlendirir. Mısır'da yaşamış olan İbn Abd el-Hakem özellikle kraliçenin oğlunun maceralarına yönelir; o da istilacılara karşı savaşmıştır.[22] İbn Haldun'un ardından gelen başka tarihçiler de Yahudi kraliçeyle ilgilendiler ve adı modern araştırmacılara kadar erişti. Ayrıca, Persli tarihçi Ahmad el-Baladhuri de Kahina'nın hikâyesinden hızla söz eder.

Berberi Yahudi kadın liderin eylemleri ve kişiliği çok sayıda efsaneye konu olmuştur. Sömürgeci dönemin kimi Fransız yazarları onunla ilgili eski mitleri, geçmişte Arapların da fethedildiğini ve yerli halkın amansız muhalefetiyle karşı karşıya geldiklerini "hatırlatmak" için kullandılar. Buna karşılık sömürgeciliğin son ermesiyle birlikte Kahina Arap ya da Berberi bir kahraman oldu ve Fransa'da Jeanne d'Arc'ınkini aşan bir ulusal gururla çevrildi. Fakat kraliçe Arap edebiyatında esrarengiz bir Yahudi özellikleriyle zikredildiğinden Siyonist tarihçilerin de dikkatini çekti. Bunlardan bazıları Dihya'nın (Kahina'nın gerçek adı; ç.n.) hikâyesini almış ve onu Kitabı Mukaddes'teki kadın peygamber Dvora'nın geç tarihli tezahürü olarak görmüşlerdir.

Paris'te bir doktora tezi vermiş olan, Kuzey Afrika Yahudiliği üzerine çalışan yorulmak bilmez Siyonist tarihçi Nahum Slo-

22. Bu yazarlar hakkında bkz. Abdelmajid Hannoum, *Colonial Histories, Post-Colonial Memoires. The Legend of the Kahina, a North African Heroine*, Portsmouth, Heinemann, 2001, s. 2-15; ayrıca H.Z. Hirşberg'in makalesi "Berberi Kahina" (İbranice), *Tarbitz*, 27, 1957.

uschz Kahina'yı modern Yahudi belleğine dahil etmeye çalışan ilk araştırmacı oldu.[23] 1909 yılında Yahudi Berberiler üzerine iki deneme ve "La race de la Kahina" (Kahina'nın Soyu)[24] adlı bir makale yayımladı. Ona göre Kuzey Afrika, Müslümanların gelişine kadar hüküm sürmüş olan Kudüs kökenli Yahudilerin büyük ölçüde yaşadığı bir yerdi. Savaşçı kraliçe Kahina basitçe Yahudiliğe geçmiş bir Berberi olamazdı; ona göre Kahina "soydan" bir Yahudi olmalıydı.

1933 yılında Slouschz yayınlarını bir araya getirdi ve genişleterek İbranice olarak yayımladı. *Dihya-el-Kahina* (*Yahudi Rahibe*)[25] çok ilginç tarihsel veriler bakımından zengin bir eser oluşturur ve Slouschz'un Arap ve Fransız tarihyazımlarından ödünç aldığı, egzotik folklor ve efsanelerle çeşnilendirilmiş belli bir romantizm tadı taşır. Avras dağlarının güçlü Ceravalılar kabilesi, Kahina'nın kökenini oluşturan ve tarihçinin "Gera" dediği soylu kabile, ona göre, "İsrailoğulları soyundan bir ulus"tu.[26] Geralar, Mısır'da kaldıktan sonra Libya istikametinden bölgeye geldiler. Aynı zamanda kabilenin başı da olan rahipler Nil ülkesine, firavun Nekao'nun yanında sürgün olan Kral Yosias döneminde gelmişlerdi. "Dihya" Yahudilerin Yudit adını taşıyanlara atfettikleri bir sevgi kısaltmasıdır. Dihya-el-Kahina hiç kuşku yok ki bir rahip ailesinin kızıydı. Yahudi geleneğinde rahiplik kadınlar aracılığıyla aktarılmıyor olsa da, Kenanlıların Geralılar arasındaki nüfuzları, kraliçelerine "Kahina" diyecek kadar güçlüydü.

Slouschz Yahudi yöneticinin güzel ve güçlü olduğunu da anlatıyordu; onu "bir at kadar güzel, gladyatör kadar güçlü"[27] diyerek övmenin yaygın olduğunu söylüyordu. Fransız araştırmacılar onu daima Jeanne d'Arc'la karşılaştırmışlardır, fakat Slouschz, Arap kaynaklarına dayanarak, Kahina'nın Orléans bakiresinin tersine, "gençliğinin kaynayan kanıyla tensel zevklere

23. David Cazès adlı bir Fransız Yahudisi, ondan önce, güçlü kraliçe Kahina'nın Yahudi olmadığını, dahası Yahudilere baskı uyguladığını savundu. "İsrailoğulları"nın daima, bütün tarih boyunca, zayıf ve zulüm gören oldukları iyi bilinmektedir, fakat mutlak erk sahibi efendiler asla ve asla olmamışlardır! Bu yorum üzerine bkz. Hannoum'un kitabı, *Colonial Histories*, a.g.e., s. 51-55.

24. Nahum Slouschz, *Un voyage d'étude juives en afrique. Judéo-Hellènes et Judéo-Berbères*, Paris, Imprimerie nationale, 1909; "La race de la Kahina", *Revue indigene. Organe des intérêts des indigènes aux colonies*, 44, 1909, s. 573-583.

25. Nahum Slouschz, *Dihya-el-Kahina. "Kara Kıta" Çöllerinde İsrailoğullarının Yolunu Şaşırmış Kabilelerinin Tarihinden Bir kahramanlık Sayfası*, (İbranice), Tel-Aviv, Amanut, 1933.

26. a.g.e.

27. a.g.e.

kendini verdiğini" bize açıklıyordu; sürekli eş değiştirmesini ve bunlardan üçüyle evlenmiş olmasını bu durum açıklar. Sorun, eşlerinin kendi kabilesinden Yahudiler olmamasıydı; onlardan birinin Berberi, diğerinin ise Yunan, yani Bizanslı olduğu bilinmektedir. Gayet "kaşer" aileden gelen bir kızın Yahudi olmayanlarla, sünnetli olmayan "yabancı"larla evlenmesi mümkün müdür? Slouschz burada Berberi kabilelerin, bizim bugün bildiğimiz gibi, hahamlığın dayattığı ciddi kurallara tıpatıp uygun bir Yahudilik uygulamadıklarını ve bu nedenle gelenek ve göreneklerinin farklı ve çeşitli olduğunu açıklama fırsatını yakalamaktadır. Bununla birlikte, "[Kahina] atalarının öğretisine sadık kaldı, fakat Ezra'dan önceki zamanlarda uygulanan ve Afrika'nın derinliklerinde yolunu şaşırmış İsrail kabilelerinde yaygın olan eski biçimine sadık kaldı. Halklar arasında ayrım yapmadan önce uygulanan ve komşularla evliliğe izin veren ve Roma ve Arap şehirlerinde hüküm süren 'Farizilerin tecrit derecesine asla erişemeyen bir Yahudilikti bu."[28]

Bu açıklama, çeşitli Berberi kabile halklarından insanların Yahudileşmiş olduklarını kabul eden Slouschz'un "etnik-merkezci bir Siyonist" olarak kalmasını sağladı --efsanevi "amazon" ile rahiplerinin soyu sağlamdı! Slouschz dini politikadaki esnekliğin ve bağdaştırmacılığın Yahudiliğin yayılmasına imkân tanımış olduğuna inanıyor ve İslam'ın yayılmasından önce büyük popülerlik kazandığını düşünüyordu. Ancak bu Berberi Yahudilerde ve dini özgünlüklerinde Ortodoksluk olmamasına rağmen, onlar da tıpkı soylarından gelenler gibi "Yahudi halkı"na mensuptular. Slouschz, kendi deyişiyle, Afrika'daki ulusal "kardeşler"inin peşine düşmüştü ve gerçeği teslim etmişti: "Gerçekten de İsrailoğulları yeryüzünde bir halk oluşturmaktadır."[29]

Slouschz'tan daha ihtiyatlı ve daha güvenilir bir tarihçi olan Hirşberg Yahudileşen Berberiler ve kraliçeleri Kahina sorunuyla karşı karşıya gelen ikinci araştırmacı oldu. *Kuzey Afrika Yahudilerinin Tarihi* kitabının birinci cildine girişte şaşkınlıkla ifade eder: "MS II. yüzyılın ilk yarısı boyunca iç kesimlerdeki toplulukların çoğunun tarihinin etrafını saran karanlık, Mağrip Yahudilerinin büyük çoğunluğunun Berberi kökenli oldukları şeklindeki

28. a.g.e. Dihya-el-Kahina'nın entrikacı kişiliği çok sayıda kişinin hayal gücünü kışkırtmıştır, hatta birkaç tarih romanına bile vesile olmuştur. Örneğin bkz. Gisèle Halimi'nin kitabı *La Kahina*, Paris, Plon, 2006.

29. Bkz. Nahum Slouschz'un bir başka kitabının giriş bölümünün ikinci sayfası: *Antikçağ'dan Günümüze Kuzey Afrika'da İsrail Toplulukları* (İbranice), Kudüs, Kav Lekay, 1946.

tezi süslemeyi sağlayan kimi bilgiler sağlamaktadır. Çeşitli yolculuk kitaplarında ifade bulan bu tez modern tarihyazımı tarafından titizce araştırılmadan benimsendi. [...] Bu örnekte kaynakların durumu Güney Arabistan'da Yahudileşen Himyarlardan ya da Volga kıyısındaki Hazarlardan farklıdır. Himyarların büyük çoğunluğunun Muhammed döneminde İslam'ı benimsediği ve yalnızca Yahudi soyundan gelen Yahudilerin Arabistan'ın güneyinde varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir. Keza Yahudileşen Hazarlıların da tamamen yok oldukları iyi bilinmektedir. Şimdi, Yahudiliğe geçiş kanıtları son derece dayanıksız temellere dayanırken, Kuzey Afrika Berberilerinin Yahudiliğe sadık kaldıklarını nasıl varsayabiliriz?"[30]

"Kökenden" gelme Yemen Yahudileri ile Himyar Krallığı arasındaki herhangi bir tarihsel bağ ihtimalini dışladıktan ve bu "ilişki yokluğu"nu "kesin" tarihsel olguya dönüştürdükten sonra, Hirşberg, Kuzey Afrika Yahudiliğinin oluşumu üzerine kaynakları didik didik incelemeye de önem vermişti. Titiz bir araştırmacı olarak, meslektaşlarının büyük çoğunluğunun genellikle ellerinin tersiyle uzaklaştırdıkları tarihin sakıncalı olaylarını girilmez sokak olarak görmek istemiyordu. Soruna dair olumlu ya da olumsuz bir tutum benimsemeden, bu olgunun içinde bir hakikat kırıntısı olduğunu varsaymamıza yetecek kadar çok Arap tarihçi, Berberi kabilelerin Yahudileşme sürecini vaktiyle yeterince belirtmişti. Fakat Hirşberg'e göre Yahudiler asla din yaymadıklarından, Berberilerin bir bölümünün din değiştirmesine yol açanın Berberi yerleşim bölgelerinde bulunan Yahudi cemaatlerinin varlığı olduğu sonucunu çıkarıyordu.

Hirşberg'in okurlarının yine de kaygı duyacakları bir şey yoktu. Gerçekten de, onun argümanlarında kimi teselliler bulunabilirdi: Yahudileşen bu kabileler aslında çok küçük bir azınlıktı; din değiştirme hakkında Yahudi tanıklığı hiç yoktu; Berberilerin dili yazılı Yahudi-Arap kültüründe gerçekten de iz bırakmamıştı; Kitabı Mukaddes de Berberi diline asla tercüme edilmemişti. Yahudilerin Müslüman fethinden sonra Arapçayı hemen benimsemiş olmaları, oysaki Berberilerin dil "benimseme" konusunda oldukça güçlü bir çekince sergilemeleri, Yahudilerin kökeninin Berberi olamayacağını kanıtlamaktadır. Yahudi dinini benimsemiş olan kraliçe hikâyesi özel bir önem taşımıyordu çünkü o Yahudiliğin ruhundan gerçekte esinlenmemiş ve hiç yararlanma-

30. Haim Ze'ev Hirşberg, *A History of the Jews in North Africa*, c. I, Leiden, Brill, 1974, s. 12-13.

mıştı. Aslında adı Kaya'ydı ve Arap yazarlar ona Kahina adını yanlışlıkla vererek bu konuda yanılmışlardı.[31]

Hirşberg Berberilerde yazılı kültür olmadığından Kuzey Afrika Arap edebiyatı ve dili üzerinde daha fazla iz bırakamadıklarını gayet iyi biliyordu. Ayrıca Yahudilik yandaşları ile Müslüman Berberiler arasında ortak olan adların, aile lakaplarının, itikatların ve çok sayıda geleneğin de farkındaydı (örneğin Yahudi yortusu sırasında yoldan geçenleri suyla ıslatmak bir Berberi geleneğidir; Yahudi kadınının nispeten özgür statüsü Arap geleneğinden çok Berberi geleneğiyle ortaklıklar taşır vb). Birçok Yahudi topluluğunda Kohen adı yokken, başka Yahudi topluluklarında neredeyse herkesin adı Kohen'dir ve tek bir Levi yoktur. Bu durum aynı anda topluca din değiştirmeyle açıklanabilir. İslam'a geçmiş Berberi kabilelerin Yahudi kökenli gelenekleri korudukları da bilinmektedir; örneğin şabat gecesi ateş yakma yasağı, bahar bayramı sırasında mayalı yeme yasağı. Fakat bu sonuncu veri tam da Hirşberg'in azmini güçlendirmiştir ki şu sonuca varmıştır: "Eski Hıristiyanlık Kuzey Afrika'dan tamamen yok olurken Yahudilik kuşaklar boyunca orada varlığını sürdürdü. Gerçekten de İslam'ı benimseyenler yalnızca Hıristiyan Berberiler olmadı, Yahudileşmiş Berberiler de İslam'a geçtiler, İbrahim'in dölünden gelen Yahudiler de bunlara katıldılar."[32]

Hirşberg'in içsel ikna gücü, kendi etnik-dinsel inancına göre, Arapların da "kutsal babanın dölünden" geldiğini ona unutturmuştur, fakat bu yaygın hata marjinal kalır. Yahudilerin kendi antik vatanlarından koparılmış bir halk-ırk oldukları ve yabancı topraklarda dolanmaya çıktıklarını kanıtlama yönündeki inatçı çabası çok daha anlamlıdır ve şu ana dek gösterdiğimiz gibi, egemen Siyonist tarihyazımının yönlendirici çizgileriyle gayet iyi örtüşmektedir ki, bu bir tesadüf değildir. Bütün araştırmalarında onu yönlendirmiş olan özcü ve arındırıcı ideolojinin üzerine çıkmayı başaramaması bu sayfaların çoğunu zedelemektedir, fakat bu kusur onu özellikle hemfikir olunan ve İsrail milli eğitim sisteminde yaygın olarak kullanılan tarih dersi kitaplarında tekrarlanan fikirlerin kökenindeki "bilimsel kaynak" yapmıştır.

Fransız-İsrail kültürünün tanınmış şahsiyeti ve araştırmacı,

31. a.g.e., s. 94-97.

32. H.Z. Hirşberg, "Kuzey Afrika'da Berberilerin Yahudiliğe Geçişi" (İbranice), *Siyon*, XXII, 1957. Ayrıca bkz. Hirşberg'in "etnik" tezini düzeltmeye çalışan "ihtiyatlı" bir başka makale: Joseph Chetrit ve Daniel Schroeter, "Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord", P. Balta, C. Dana, R. Dhoquois-Cohen (edit.), *La Méditerranée des Juifs*, Paris, L'Harmattan, 2003, s. 75-87.

Cezayir doğumlu André Chouraqui kendi kökenlerinin saflığıyla daha az ilgilenmişti. *Les Juifs en Afrique du Nord* (Kuzey Afrika Yahudileri) üzerine kitabı ulusal tarihyazımının resmi çizgisinden ayrılır. Şunları okuyabiliriz: "Hıristiyanlaşmış Berberi toplulukların sonuncuları da XII. yüzyılda yok olurken, Kuzey Afrika'da yerli halktan dönmelerin Yahudiliğe sadakati günümüze dek korundu. Bunların soyundan gelenler günümüzde Kuzey Afrika'daki Yahudi topluluğunun yaklaşık yarısını oluşturmaktadır."[33]

Chouraqui'nin, tıpkı Hirşberg gibi, XX. yüzyıl Mağrip Yahudileri arasında Yahudileşmiş Berberilerin soyundan gelenlerin payını değerlendirebilecek araçlara sahip olmadığı ortadadır (bu pay yüzde 9 olarak tahmin edilebileceği gibi yüzde 99 olarak da tahmin edilebilir). Chouraqui kitabını önce 1950'li yıllarda Fransızca yayımladı. Bunun kaleme alınması yazarın Mağripli Fransız araştırmacılara dahil olma teşebbüsünün ifadesidir. O dönemde, kadim Yahudiliğe dönme bir dinin özelliklerini atfeden yaygın tezi çürütmek güçtü. Chouraqui'nin kitabı yirmi yılı aşkın bir sürenin sonunda İbraniceye çevrildiğinde, İsrailli okurlar "sivrilikleri giderilmiş", çok daha az etnik-merkezci ve Kuzey Afrika Yahudilerinin kökenleri konusunda çok daha tutarlı bir baskıya sahip olabildiler. Örneğin eser Yahudiliğin Punikleri dine kazanma çabalarına vurgu yapar ve Kara Kıta'nın bütün kuzeyi üzerinde büyüyen etkisini Berberilerin kitlesel din değiştirmesine bağlamakta tereddüt etmez. Chouraqui de Yahudi Kraliçe Kahina'dan söz eder. Kahina da kendi Yahudi tebaası üzerinde baskı uygulamış olsa da, Chouraqui yine sözlerini coşkuyla sonuca bağlar: "Modern dönemden önce Yahudi halkının son mücadelesi MS I. yüzyılda Filistin'de Roma'ya karşı yürütülen değil, V. yüzyılda Afrika topraklarında Araplara karşı verilen mücadeleye uzanır."[34]

İleri sayfalarda görüleceği gibi, André Chouraqui'nin ulusal coşkusu kimi hayal kırıklıklarıyla karşılaşacaktır, çünkü "Yahudi halkı"nın bu mücadeleleri XX. yüzyıldan önce "Araplara karşı" sürdürülen son mücadeleler olmamıştır. Hazarlar, Yahudiliğe kütlesel geçişlerinden hemen önce, İslam'ın ilerlemesini önlemek açısından Kahina ve onun Berberi Yahudi birliklerini geride bırakmışlardır. Bu hedefe ise Kuzey Afrika'daki mücadeleler bittikten sonra erişmişlerdir. Fakat doğadaki "yolunu şaşırmış İsrail kabileleri"ni incelemeye girişmeden önce (Volga ile Don'un Kuzey Afrika'nın doğusunda akan iki ırmak olduğu açıktır), Mağ-

33. André Chouraqui, *Les Juifs en Afrique du Nord*, Paris, PUF, 1952, s. 50.

34. a.g.e.

rip Yahudilerinin, İslam'ın ordularına eşlik eden Yahudileşmiş Arapların ve dönme Berberilerin soyundan geldikleri tezini sağlamlaştıran bir argümanı eklemek yerinde olur.

Tel-Aviv Üniversitesi'nde araştırmacı olan Paul Wexler esasen İspanya Yahudilerinin tarihiyle ilgilenmiştir, fakat bu büyük topluluğun yazgısı çok erken bir dönemden itibaren Kuzey Afrika Yahudilerinin yazgısına bağlandığından, kökenleri sorununu yepyeni bir gözle aydınlatmayı başarır. Özellikle ilginç bir kitap olan *The Non-Jewish Origins of the Sephadaric Jews*'ta (Sefarad Yahudilerinin Yahudi Olmayan Kökenleri) İsrailli bu dilbilimci "Sefarad Yahudilerinin öncelikle, birinci diaspora topluluklarının Batı Asya, Kuzey Afrika ve Güney Avrupa'da oluştukları dönem ile yaklaşık olarak MS XII. yüzyıl arasında Yahudi olmuş Arapların, Berberilerin ve Avrupalıların soyundan geldikleri" olasılığını inceler.[35] Bu topluluklar içinde Yahudiye soyundan gelenlerin bulunduğu da aşağı yukarı kesindir, fakat muhtemelen bunlar çok küçük bir azınlıktır. Wexler, kendi geçim kapısı olan bilgi tapınağının egemen söylemine bunca zıt bu sapkın çözüme nasıl varabilmiştir?

İber Yarımadası'nda Yahudi topluluklarının oluşumunun ilk evrelerine dair tarihsel tanıklık yokluğu, Wexler'e göre, bizi konuşulan dillerin evrimini ve bu dillerin barındırdığı etnografik işaretleri incelemek zorunda bırakıyor. "Dilbilimci arkeolog" olan Wexler, metinlerde olduğu kadar günümüzde konuşulan dillerde de mevcut dilsel kalıntıların izini maharetle sürerek, İspanya Yahudilerinin kökenlerinin şaşırtıcı bir heterojenlikte olduğu, buna karşılık pek az Yahudiye öğesi taşıdığı sonucuna vardı. Bunlar Avrupa'ya çoğunlukla MS VIII. yüzyıl başında Arap fethinden sonra Kuzey Afrika yoluyla gelmişlerdi. Mağrip'teki Yahudi-Arap kökenli sözcükler ve Berberi geleneğin kalıntıları Yahudi-İber dilinde ve kültüründe bulunmaktadır. Arap dilinin etkisi orada anlambilim düzeyinde egemen olsa da, Berberi etkisi kültürel-dini dağarcık açısından çok daha büyüktü.[36]

Buna karşılık (Wexler'in getirdiği en büyük yenilik de budur), İbranice ve Aramice gerçekten de Yahudi metinlerinde MS X. yüzyıldan itibaren görülmüştür ve bu evrim dilsel bakımdan önceki bir yerel gelişimin meyvesi değildir. Dolayısıyla, kendileriyle birlikte ana dillerini de getirenler MS I. yüzyılda İspanya'ya

35. Paul Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephadaric Jews*, New York, SUNY, 1966, s. XV.

36. a.g.e., s. 105-106.

varmış Yahudiye sürgünleri ya da göçmenleri değillerdi. Hıristiyanlığın ilk on yüzyılı boyunca Avrupa'daki Yahudilik yandaşları ne İbranice biliyordu ne Aramice; İslam'ın klasik Arapçayı dini olarak resmileştirmesinin ardından Yahudilik de kendi kutsal dilini yüksek kültürünün özgül iletişim kodu olarak benimsemeye ve yaymaya başladı.[37]

Wexler'in teorisi İsrail'deki ulusal tarih kitaplarının büyük muammasını çözmeye yardım edebilir: Şu ana dek resmi araştırmacılar, İspanya'da bu kadar önemli, bu kadar canlı ve yaratıcı, sayısı İtalya'da, Galya'nın güneyinde ya da Almanların ülkesinde barınan Yahudileri fazlasıyla aşan bir Yahudi topluluğunun oluşumuna götüren durumu tatminkâr biçimde açıklamayı başaramamışlardı.

İleri sürülen hipoteze göre, İber Yarımadası'nda Yahudiliğin ilk filizlenmesi MS ilk yüzyıllarda gerçekleşti. Akdeniz Havzası'nın kuzeybatısında bulunan İmparatorluğun diğer kolonilerinde de muhtemelen olduğu gibi, din değiştirmiş Romalı askerler, köleler ve tacirler aracılık ettiler. Gerçekten de, Yeni Ahit'te Pavlus müritlerine şunu duyurur: "Ne zaman İspanyaya gidersem, (çünkü geçerken sizi görmek... ümidindeyim)" (Romalılara 15, 24). Orada yerleşmiş bulunan ilk Yahudi-Hıristiyan topluluklara vaaz vermeye gitmekte olduğu anlaşılmaktadır. Elvira Konsili'nin kararları temelinde, tektanrıcı bağdaştırmacılığın MS IV. yüzyılın başında Güney Avrupa'da hâlâ çok güçlü olduğu öğrenilir.[38] Daha ilerde, özellikle de VII. yüzyılda, Vizigot Krallığı'nın Yahudiler ve yeni dönmeler karşısındaki acımasızlığı içlerinden çoğunun Kuzey Afrika'ya kaçıp göçmesine yol açtı. Onların tarihsel intikamı da gecikmeyecektir.

MS 711 yılında yola koyulan Müslüman fetih esasen Berberi taburların katılımıyla gerçekleşti ve saflarında, daha eski Yahudi topluluklarının demografik sayısını şişirmiş bulunan çok sayıda Yahudi dönmenin bulunduğunu varsaymak yanlış olmaz. O dönemin Hıristiyan kaynakları, istilacıların ordusunu coşkuyla karşılayan, hatta onların safında yedek birlik oluşturmayı kabul eden Yahudilerin sadakatsizliğini mahkûm ederler. Çok sayıda Hıristiyan kaçarken, onların rakipleri olan Yahudiler birçok şehrin başına idareci olarak yerleştirildiler.

37. a.g.e., s. 118.

38. Bkz. Alfredo M. Rabello, *Yasalar Işığında, Arap Fethinden Önce İspanya Yahudileri* (İbranice), Kudüs, Zalman Şazar, 1983. Vizigotlar'ın din değiştirmeyle ilişkileri hakkında bkz. Solomon Katz'ın eski kitabı *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*'daki (1937) "Jewish Proselytism" bölümü, New York, Kraus Reprint, 1970, s. 42-56.

Dinur'un derlediği *İsrailoğulları Sürgünde*'deki "ilk elden" kaynaklar derlemesi, Hıristiyan kaynakları doğrulayan Arap vakayinamelerinden alınma çok çeşitli alıntı aktarır: "Elvira'ya karşı gönderilen üçüncü tabur bu devletin başşehri olan Granada'yı kuşattı ve ona boyun eğdirdi, şehrin muhafazasını Yahudilerden ve Müslümanlardan oluşan bir garnizona emanet etti. Yahudilerin bulunduğu her yerde aynısını yaptı [...]; Carmona'yı etkisiz hale getirdikten sonra Musa [bin Nusayr] Sevilla'ya doğru yürüyüşüne devam etti [...]. Aylarca süren kuşatmanın ardından Musa şehri ele geçirirken Hıristiyanlar da Baya'ya kaçtılar. Musa Yahudileri Sevilla'daki garnizona yerleştirdi ve Merida'ya doğru yöneldi." Ayrıca Tarık konusunda da şunlar yazılıdır: "Toledo'nun boş olduğunu görünce Yahudileri orada topladı ve birkaç yakınıyla birlikte onları orada bıraktı, kendisi ise Vâdiye'l-Hacerah'a [gelecekteki Guadalajara] doğru tekrar yola çıktı."[39]

İber Yarımadası'nın ilk Müslüman yöneticisi ve en yüksek askeri komutanı Tarık bin Ziyad (Cebelitarık'a adı verilmiştir), Dihya-el-Kahina'nın kabilesi olan Nefuça kabilesi kökenli bir Berberi'ydi. İspanya'ya yedi bin askerin başında geldi. Bu sayı, bir süre sonra, yerel halktan katılımlarla yirmi beş bine çıktı. "Onlar arasında çok sayıda Yahudi bulunuyordu" der Dinur. Siyonist tarihçi, tezini doğrulamak için İspanyol araştırmacılara başvurduğunda, bunlardan bazılarının "İspanya'daki Arap fetihlerine katılan Berberilerin hepsinin 'Yahudileşmiş' olduğunu düşündükleri"ni[40] belirgin bir rahatsızlıkla kabul eder.

İspanya'nın fethinin daha baştan itibaren Müslüman Berberiler ile Yahudi Berberilerin koordineli bir eylemi olarak tasarlandığını ileri sürmek elbette fazlasıyla abartılı olur, fakat İber Yarımadası'nda iki din arasındaki verimli işbirliğinin istilanın başlangıcında atılım gösterdiği ve Yahudilerin öncelikli konumunun toplu luklarının önemli ölçüde genişlemesine elverişli yeni yollar açtığı fark edilebilir. Yahudiliğin eski yandaşları ancak Arap istilasının ilk evrelerinde, Hıristiyan hegemonyası gerilerken ve İslam'a kitlesel geçiş henüz başlamamışken, paganları ve Hıristiyanları Yahudi yapma imkânı bulabildiler.[41] IX. yüzyıldan itibaren bu ihtimal azalsa da bütünüyle ortadan kalkmadı.

39. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, Kitap I.

40. a.g.e., s. 24-25. Dinur okurlarını Eduardo Saavedra'nın kitabına yönlendirir: *Estudio sobre le invasión de los árabes en España*, Madrid, Progreso Editorial, 1892, s. 89.

41. Jane S. Gerber, *The Jews of Spain. A History of the Sepharic Experience*, New York, The Free Press, 1992, s. 19.

İslam'a geçiş yine de Avrupa'nın bütün güneyinden, özellikle de Kuzey Afrika sahillerinden gelen Yahudilik yandaşlarının süreğen akışına son vermedi. Yitzhak Baer, İspanya Yahudileri üzerine önemli kitabında, şunu daha o dönemde hayranlık verici bir şekilde saptamıştı: "Arap İspanyası Yahudiler için bir sığınağa dönüşmüş gibiydi."[42] Böylece Yahudi topluluğu hem yerel din değiştirmeler sayesinde hem de fetih ve göç dalgaları sayesinde demografik açıdan gelişebilmişti. Bu topluluk ile Endülüs Krallığı'nda ve ardından gelen hükümdarlıklarda egemen olan Arap hoşgörüsü arasında yaratılan olağanüstü sıkı yakınlık çerçevesinde Yahudi topluluğu kültürel olarak gelişti. Yahudilerin Müslümanlar arasındaki yaşamı, "öteki"ni aşağılama ve hatta kimi zaman inanç farklılığı nedeniyle zulmetme eğiliminin kendini giderek daha fazla hissettirdiği Ortaçağ'ın katılaşmakta olan tektanrıcı dünyasında "çok-dinli" bir toplumun var olabileceğini kanıtladı. Aynı zamanda, Avrupa'nın öteki ucunda her türlü dini fanatizmden uzak olan ve bu özelliği kendi alameti farikası yapan bir başka imparatorluk yükseliyordu.

Yahudi kağanlar mı? Doğuda tuhaf bir imparatorluk yükseliyor

Yahudi-İspanyol altın çağı olan MS X. yüzyılın ortasında, Kurtuba Halifesi III. Abdurrahman'ın sarayında etkili bir danışman ve hekim olan Hasday bin Şaprut, Hazar kralı, Aaron oğlu Yusuf'a bir mektup gönderdi. Avrupa'nın doğu ucundaki Yahudilerin engin imparatorluğunun ünü uzaklara yayılmış, Batı'nın Yahudi seçkinlerinin kulağına kadar gelmişti ve uyandırdığı merak giderek artıyordu. Belki de yeryüzünde İslam ya da Hıristiyan iktidarına tabi olmayan bir Yahudi Krallığı mevcuttu...

Mektup, gönderildiği kişiye hitaben yazılmış övgü dolu bir şiirle başlıyordu. Mektupta Hasday'ın kâtibi ve İber Yarımadası'nda İbrani dilinin ilk şairi olan Menahem bin Saruk'un kaleminden çıkma bir akrostiş bulunuyordu.[43] Hasday kendini tanıttıktan (Kudüs sürgünlerinden birinin oğlu olduğunu söylüyordu elbette) ve krallığını tarif ettikten sonra, mevzunun özüne geçiyordu:

42. Yitzhak Baer, *Hıristiyan İspanya'da Yahudilerin Tarihi* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved, 1965. Bu savın ardından Baer Bodo'nun hikâyesini anlatır. Bu Katolik rahip 839 yılında Zaragoza'ya gelmiş, Yahudi olmuş ve adını Eliezer olarak değiştirmiştir.

43. Bu şair konusunda bkz. Tova Rosen-Moked'in makalesi, "Hazarlar, Moğollar ve Mesihin Doğum Sancıları", Mişal Oron (edit.), *Tarih ile Edebiyat Arasında* (İbranice), Tel-Aviv, Dyonon, 1983.

"Tacirler bana el-Hazar adlı bir Yahudi Krallığı olduğunu bildirdiler, fakat ben onlara inanmak istemedim, beni memnun etmek ve lütfuma mazhar olmak için böyle konuştuklarını düşündüm. Onları sorguya çektim ve bunun doğru olduğunu, krallığın adının da el-Hazar olduğunu söylediler. Konstantinopolis ile o memleket arasında yolculuk denizden on beş gün sürer dediler, fakat karadan onlarla bizim aramızda çok sayıda başka halk var, hüküm süren kralın adı Yusuf dediler. [...] Bunu işitince gücüm arttı, cesaretim üstün çıktı, kendimi umut dolu hissettim ve Göğün Tanrısı önünde eğilip secdeye kapandım. Güvenilir birini bulup hakikati öğrenebilmek ve majesteleri krallarının ve kardeşimiz olan tebaasının durumunu anlayabilmek amacıyla onu sizin ülkenize gönderebilmek için her yola başvurdum. Bu düşünce beni hâlâ büyülüyor çünkü bütün bu olup bitenler çok uzakta."[44]

Hasday bu mektubu gönderebilmek için aşmak zorunda kaldığı bütün güçlükleri anlatarak devam eder ve sonunda kafasını meşgul eden soruları ele almaya karar verir: Kral hangi kabiledendir? Krallığın özelliği nedir? Kitabı Mukaddes'te âdet olduğu üzere babadan oğla mı aktarılmaktadır? İmparatorluğun boyutları nedir? Düşmanları kimlerdir, tebaası kimlerdir? Savaş olduğunda şabat uygulanmaz mı? İklimi nasıldır? Hasday sınırsız bir merak gösterdiği için büyük bir nezaketle özür diler.

Hazar kralının cevap göndermesinin ne kadar zaman aldığı bilinmiyor, fakat bilinen mektubunda Yusuf, imkânları çerçevesinde soruların bir kısmına cevap vermektedir. Kökenlerini anlatır ve krallığının sınırlarını belirtir: "Mektubunuzda hangi ulustan, hangi aileden ve hangi kabileden olduğumuzu soruyorsunuz. Bilmelisiniz ki, Yafes'in oğullarının ve onun oğlu Togarma'nın oğullarının soyundan geliyoruz. [...] Onun yazılarından anlaşıldığına göre atalarım çok kalabalık değildi ve Yüce Tanrı onlara güç ve cesaret verdi ve kendilerinden çok daha güçlü sayısız halkla savaştılar ve Tanrı'nın yardımıyla onları püskürtüp topraklarına sahip oldular. [...] Sayısız kuşak geçtikten sonra Bulan adında bir kral geldi. Bulan çok bilge ve Tanrı'dan çekinen, ona tamamen güvenen biriydi ve ülkesinden büyücüleri ve paganları uzaklaştırdı ve Tanrı'nın koruyucu kanatları altına yerleşti. [...] Kral bütün yöneticilerini ve tebaasını topladı ve bütün bu şeyleri halkına aktardı. Ve tebaası onun değerini anladılar, yargısını kabul ettiler ve Tanrısal vahyin koruması altına girdiler. [...] Ardından tahta

44. "Haham Hasday bin İshak'ın El-Hazar Kralına Mektubu", Abraham Kahana (edit.), *İsrail Tarihi Edebiyatı* (İbranice), Varşova, Die Welt, 1922.

oğullarından birinin oğlu olan Obadiah geldi. Adil ve hakka bağlı biriydi. İmparatorlukta reform yaptı ve bu yargıyı yasa gücünde bir kurala dönüştürdü ve sinagoglar ve haham okulları inşa ettirdi ve İsrailoğullarının bilgelerinin en bilgelerini topladı [...]."[45]

Kral, masal ve efsane tarzında, din değiştirme sürecini ayrıntılı olarak anlatır ve atalarının tektanrılı diğer iki dini değil de Yahudiliği benimseme nedenlerini dile getirir. Krallığının yerini, boyutlarını, nüfusunun yapısını ve düşmanlarıyla rakiplerinin ağırlığını (Ruslar ve İsmail'in oğulları) belirterek devam eder. Mektubun bütünü Torah'ın ve buyruklarının rehberliğindeki derin bir bağlılıktan esin almaktadır.

Orijinal metinlere dahil edilmiş bazı edebi süslemeler ve ekler nedeniyle bu mektupların, özellikle de kralın cevabının MS X. yüzyıla tarihlenmediği ve hatta Müslüman yazarların kaleminden sahtelerinin ve uyarlamalarının yapıldığı bile söylendi. Yusuf'un mektubunun bir kısa ve bir uzun versiyonu vardır (son elden geçirilmesinin tarihi kuşkusuz XIII. yüzyıldır). Kısa mektupta kullanılan kavramlardan bazılarının Arapça sözlükte yer almaması, asıl yazarının Müslüman kültürel dünyadan gelmediğini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, gelecek zamanı geçmişe döndürmeye yarayan "dönüştürücü vav"ın[46] özgül dilsel kullanımı, Hasday'ın mektubunun ve Yusuf'un cevabının aynı kişi tarafından yazılmadığını kesin olarak ortaya koymaktadır. Hazar kralının metninin çok sayıda kalemden geçtiği, tekrar tekrar kopya edilip "yorumlandığı" açıkça görülse de, içerdiği bilginin ana yapısı nispeten güvenilir gözükmektedir çünkü çağdaşı olan Arap tanıklıklarla uyuşmaktadır; dolayısıyla, verimli bir edebi hayal gücünün basit ürünü olarak kabul edilemez.[47]

Gerçekten de, XVI. yüzyıl sonuna ait bir tanıklık, dönemin çeşitli krallıkları arasındaki iletişim güçlüklerine rağmen, iki mektubun çeşitli versiyonlarının kopya edildiğini ve Yahudi entelektüel dünyasında dağıtıldığını doğrulamaktadır. Örneğin Haham Yehuda Al-Barzeloni bu kopyalarda anlatılan olayların sahiciliğini tartışıyor ve şunu yazıyordu: "Başka elyazmaları arasında, Hazar Rahibi

45. "Togrami Kralı Yusuf'un Cevabı", a.g.e. Bu iki mektup 1577 yılında Yitzhak Akrish tarafından Konstantinopolis'te basıldı.

46. "Vav" İbrani alfabesindeki altıncı harfin ses adıdır. (ç.n.)

47. Bu mektupların sahiciliği hakkında bkz. Menahem Lando'nun mükemmel makalesi,, "Hazarlar Sorununun Günümüzdeki Durumu" (İbranice), *Sion*, XIII, 1953; ayrıca Douglas M. Dunlop'un kitabı, *The History of the Jewish Khazars*, New Jersey, Princeton University Press, 1954, s. 125-170 ve Henri Grégoire, "Le 'Glozel' khazar", *Byzantion*, 12, 1937, s. 225-266.

Aaron'un oğlu Kral Yusuf'un Haham Hasday bin İshak'a yazdığı mektubun kopyasını da gördük. Mektubun sahici olup olmadığını bilmiyoruz [...]." Fakat keskin zekâlı ve efsaneleri küçümseyişiyle tanınmış bu aydın adam sonunda şunu kabul etmişti: "Hazarların din değiştirdiklerinin ve krallarının dönme olduğunun o dönemin İsmailoğullarına ait kitaplarda ve kendi kitaplarında yazdığını işittim." Bu nedenle kendisi de Yusuf'un mektubunu kopya ederek okurlarına bazı bölümlerini sunmuştur.[48]

XII. yüzyılda yaşamış olan Haham Yehuda Halevi'nin bu yazışmayı biliyor olması muhtemeldir. Üç tektanrıcı arasındaki teolojik "tartışma"da aktarılan Hazar hükümranının din değiştirmesi anlatısı, [felsefi eseri] *Kuzari*'nin girişinde görüldüğü haliyle, Kral Yusuf'un mektubundan alınmadır; üslup ve ayrıntı bakımından birkaç değişiklik yapılmıştır.[49] Dahası, Yehuda Halevi'den yirmi yaş genç olmasına rağmen çağdaşı olan ve Provence'da Kabala'nın kurucularından olan Rabad (Posquières'li Abraham ben David) Doğu Avrupa konusunda şunu yazmıştı: "Orada din değiştirmiş olan Hazar halkı vardır ve Kralları Yusuf, Başhaham Hasday Bar İshak bin Şaprut'a bir kitap göndererek kendisinin ve halkının hahamlık kurallarına uyduğunu belirtti." Ardından, Kabala'nın büyük bilgini Toletum (Toledo) şehrinde kendilerinin Hazarların oğlu ve hahamlık Yahudiliğine bağlı olduklarını bildirmiş öğrencilere rastladığını aktarır.[50]

Yahudiliğe geçmiş Himyarlar ve Berberiler kamusal bellekten neredeyse eksiksiz silinmesi olsa da, Hazarların tarihten silinmesi biraz daha sorunlu ve karmaşık oldu. Öncelikle, Yehuda Halevi'nin 1140 yılında kaleme aldığı teolojik deneme olan ve Yahudi geleneğinin büyük değer verdiği ve hatta Kutsal Topraklar'a atfettiği özel yer nedeniyle Siyonist kültürün dini kurallarına dahil olmuş *Kuzari* modern laik bilinçte hâlâ mevcuttu. Ardından, Hazar Krallığı hakkında çok sayıda tarihsel tanıklık Araplar, Persler, Bizanslılar, Ruslar, Ermeniler, İbraniler tarafından –hatta Çinliler dahil– bırakılmıştır. Hepsi de bu krallığın büyük gücünü

48. Bkz. bütün bir bölüm ve Simşa Assaf'ın yorumu, "Haham Yehuda Al-Barzeloni, Hazarlar'ın Kralı Yusuf'un Mektubu Hakkında", *İsrail Tarihi Üzerine Belge ve Araştırmalar* (İbranice), Kudüs, Harav Kook, 1946.

49. Yehuda Halevi denemesinin başında şunu yazar: "[...] Günümüzden yaklaşık dört yüz yıl önce Yahudi dinine geçmiş Hazarların kralının yanında bulunmuş Haham'ın geliştirdiği argümanlardan işittiklerimi hatırladım." *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisé*, Paris, Verdier, 2001, s. 1.

50. "Haham Abraham ben David'in Kabala Kitabı", *Bilgeler Tarikatı ve Tarih* (İbranice), Kudüs, Oxford'daki Clarendon Laboratuvarı kopyası, 1967.

doğrulamaktadır ve birçoğu şaşırtıcı din değiştirmelerine dair eksiksiz bir rapor bile sunarlar.

Dahası, bu krallığın tarihsel öneminin ve yok oluşunun ardından tebaasının akıbetinin kayda değer bir etkisi olmuştur. Üstelik on yıllar boyunca bu konuyu sürekli dert edinmiş olan Doğu Avrupa Yahudi tarihyazımının doğumundan beri bu etki giderek artmaktadır. Siyonist tarihçiler bu konu karşısında uzun süre tereddütlü davrandılar ve pek azı bu konuyu, hak ettiği gibi ciddi bir şekilde araştırdı. Hazar Krallığı'na kamuoyunun ilgisi azaldı ve sonunda, İsrail devletinin varlığının ilk on yılından sonra resmi bellek mekanizmalarının yerleşmesi ve sağlamlaşmasıyla birlikte kısmen yok oldu.

Ortaçağ'ın bu krallığı uzak bir bölgeye atılmış ve yarı karanlık bulutlarla örtülmüş olsa da, keza Eski Ahit'i kaleme alanlar misali, kendisini anacak âlim teologlar yaratamamışsa da, tarihine dair mevcut dış kaynaklar, Davud'un ya da Süleyman'ın krallığıyla ilgili olanlardan çok daha çeşitli ve daha zengindir. Hazar'ın boyutları Yahudiye'de ortaya çıkmış bütün krallıkların boyutlarından çok daha geniş ve önemliydi. Gücü Himyar Krallığı'nın gücünü aştığı gibi, Dihya-el-Kahina'nın Berberi Krallığı'nın gücünü haydi haydi aşıyordu.

Hazarların hikâyesi şaşkınlık vericidir. MS IV. yüzyılda batıya doğru akın eden Hunlara eşlik etmiş birkaç göçebe kabilenin arasında başlar, Volga ile Kuzey Kafkasya'nın komşu steplerinde geniş bir imparatorluğun kurulmasıyla devam eder ve XIII. yüzyılda Moğol istilalarıyla son bulur. Moğol istila dalgaları bu olağanüstü imparatorluğu en son kalıntısına varana dek yutmuştur.

Türk ya da Hun-Bulgar soyundan gelen güçlü kabilelerin koalisyonundan doğan Hazarlar, kolonizasyona başlarken İskitlerle karışmışlardır. İskitler Hazarların Karadeniz'den –uzun süre "Hazar Denizi" olarak adlandırılan– "Caspium Denizi"ne uzanan bu yüksekliklerde ve steplerde yaşayan öncelleriydi.[51] Hazar Krallığı gücünün doruğundayken çok çeşitlilikte kabile ve dilsel grupları içine almıştır: Alanlardan Bulgarlara ve Macarlardan Slavlara dek birçok kabileyi vergiye tabi kılan Hazarlar iktidarlarını çok geniş bir tebaaya yaydılar. Böylelikle kuzeybatıda Kiev'den güneyde Kırım'a, Volga'dan günümüzdeki Gürcistan'a uzanan geniş bir bölgede hâkimiyet kurdular.

51. Fiziksel yapılarına dair bir tanıklık da bulunmaktadır: Ibn Fadlan, Yakut El-Hamavi'nin *Kitab mu'cam al-buldan (Ülkeler Kitabı)* kitabından şunu aktarır: "Hazarlar Türklere benzemez. Siyah saçlıdırlar ve iki mezhepleri vardır: Birinci mezhebin adı Kara Hazarlar'dır ve kimi Hintliler gibi çok koyu tenlidirler, ikinci mezhep ise Ak Hazarlar'dır ve çarpıcı güzelliktedirler." Akt. Kahana, *İsrail Tarihinin Edebiyatı*, a.g.e.

MS VI. yüzyıl başında Pers, ardından da Müslüman tanıklıklar Hazarlar destanının kaynaklarını aydınlatır: Sasani Krallığı'nı ele geçirmişler ve sınır komşusu toplulukları rahatsız etmişlerdi. Akınlarıyla günümüzde Irak'ın (Kürdistan) şehri olan Musul civarlarına dek gittiler. VII. yüzyıl başında Hazar kralının kızının Kral II. Hüsrev'le evliliği Perslerin Kafkas Dağları'ndaki geçitler üzerinde tahkimatlar kurmasını sağladı. Ermeni ve Bizans kaynaklarından öğrendiğimize göre, ileriki yıllarda, Hazar Krallığı Perslere karşı mücadele halindeki Bizans İmparatorluğu'yla bir anlaşma yapmıştı. Böylelikle bu dönemde, bölgede egemen güçler dengesi açısından temel önemde bir öğe olarak ortaya çıktı. Ermeni piskopos Sebeos VII. yüzyıl tarihli *Heraklius Tarihi*'nde, "[Ermeni hükümdarlar] Kuzey ülkelerinin kralı Büyük Kağan'ın hizmetine girdiler. Kralları Kağan'ın emriyle [...] Jor geçidinden güçlü bir orduyla geçtiler ve Yunan kralının yardımına geldiler."[52]

Hazarların en yüksek hükümdarına atfedilen isim olan Kağan, yukarıda belirtildiği gibi, Bizans İmparatorluğu'yla geniş bir ilişki ağı sürdürdü. Kırım'a sürgün gitmiş olan müstakbel imparator II. İustinianos 7. yüzyılın sonunda Hazar Krallığına kaçmıştı ve orada bir Hazar prensesiyle evlendi. Prenses, Theodora adını aldı ve daha sonra etkili bir imparatoriçe oldu. İki krallık başka evlilik bağlarıyla da bağlıydılar. *İmparatorluk İdaresi*'nin yazarı olan X. yüzyılın yazar hükümdarı Konstantinos Porfirogennetos, Hazarlar üzerine çok sayıda başka bilgi verici ayrıntı arasında şunu da belirtir: "İmparator Leo [III] Hazar Kağanı'yla evlilik bağı kurdu ve kızını eş olarak [oğlu V. Konstantin'e] aldı. Böylece Bizans İmparatorluğu ve kendisi lekelenmiş oldu, çünkü bu tavrıyla ataların buyruğunu ihlal etmiş ve onları alaya almış oluyordu."[53]

MS 733 yılında iki hanedanlık arasında evlilik yoluyla akdedilen bu alışılmadık birleşmeden bir oğul doğdu ve daha sonra imparatorluğun iplerini eline aldığında ona "Hazarlı Leo" dendi. Bu evlilik akdi bu iki büyük imparatorluk arasındaki diplomatik ilişkilerin doruğu oldu. Hazarlar uzun mücadeleler sonucunda Müslümanların kuzeyden tekrarlanan akınlarını önlediler. Böylece Doğu Roma İmparatorluğu'nu yandan gelen ve zafer durumunda muhtemelen imparatorluğun erken çöküşüne yol açacak düşman bir tehditten kurtardılar.

Hiç rahatsız olmadan birbirlerinin yazdıklarını kopya eden Arap vakayiname yazarları Müslümanlar ile Hazarlar arasındaki

52. Alıntı Dinur'un *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, Kitap II'den.

53. a.g.e.

sayısız mücadeleye dair çok sayıda anlatı bıraktı. Ali Ibn el-Esir şunu anlatır: "Azgınca savaşıyorlardı, iki taraf da sağlam dayandı. Daha sonra Hazarlar ve Türkler, Müslümanları yendiler [...] ve El-Cerrah'ın savaşta ölmesinden sonra, Hazarlar [onların topraklarına] göz diktiler ve topraklarına sızıp Musul'a kadar vardılar."[54] Bu zafer MS 730 yılında kazanıldı fakat karşı saldırı gecikmedi: Büyük bir lojistik çabadan ve ilave birkaç muharebeden sonra, Arap ordusu düşmanı bastırmayı başardı. Halife olacak II. Mervan güçlü bir ordunun başında Hazar'ı istila etti ve kuvvetlerinin çekilmesi karşılığında Kağan'ın Müslüman olmasını şart koştu. Hazar hükümranı buna razı oldu ve Arap ordusu Kafkas Dağları'ndan geri çekildi. Bu dağlar o zamandan beri Hazar ile Müslüman dünya arasındaki hududu oluşturmaktadır. Pagan Hazar Krallığı'nın İslam'a kısa süreli geçişi, sonradan göreceğimiz gibi, tebaasının önemli bölümü Peygamber Muhammed'e inancını korusa da, ciddi sonuçlara yol açmaz.

Tanıklıkların çoğuna göre, Hazar monarşisinde ikili ve özellikle özgün bir yönetim tarzı görülüyordu: Üst düzey ruhbanlar ve tam yetkili bir laik hükümdar. Halife El-Muktedir tarafından 921 yılında Volga yakınındaki Bulgarların ülkesine gönderilen yazar diplomat Ahmad ibn Fadlan Hazar'dan geçerek gelecek kuşaklara son derece ilginç seyahat notları bıraktı. Hazarların yaşamı ve politik örgütlenmeleri üzerine gözlemleri şöyledir: "Hazarların Kağan sıfatlı kralına gelince, her dört ayda bir halkın arasına belli bir saygı mesafesiyle karışır. Ona Büyük Kağan denir, yardımcısının adı da Kağan Bek'tir. Ordulara o komuta eder ve yönetir, devlet işlerini düzenler, halkın arasına karışır ve savaşları sürdürür. Komşu krallar onun emirlerine uyarlar. Her gün Büyük Kağan'ın huzuruna saygıyla ve mütevazı bir şekilde çıkar."[55]

932 yılında yazan coğrafyacı vakanüvis İstahrî ilave bazı ayrıntılar verir ki bunlar bu kez daha egzotik ve hoştur: "Rejimlerine ve iktidarlarına gelince, hükümranlarına Hazar Kağanı denir ve onu tahta kral çıkarır, ancak Kağan Hazar kralının üzerindedir. Bu Kağanı tahta çıkarmak istediklerinde boynuna ipekten bir kement geçirirler ve boğulana kadar sıkarlar. Bu sırada sorarlar: 'Ne kadar süre hüküm sürmek istiyorsun?' Belirtilen yıldan önce ölmezse, o yıl öldürülür. Soylu ailelerden gelenler hariç, hiçbir

54. a.g.e.

55. a.g.e. MS X. yüzyıl vakanüvisi Ahmad ibn Rustah "yardımcı"yı "Ayşa" adıyla da belirtir. Bkz. Abraham Polak, *Hazarlar. Avrupa'da Bir Yahudi Krallığının Hikâyesi* (İbranice), Tel-Aviv, Bialik, 1951.

hizmetkârı Kağan'ın gözlerinin içine bakamaz. Konutuna girildiğinde saygı ve hürmet gösterilse de, gerçek hiçbir yetkiye sahip değildir. Yalnızca az sayıda kişi onun yanına çıkabilir, örneğin kral ve emrindekiler. [...] Yalnızca Yahudiler Kağan olabilir."[56]

Başka Arap kaynaklar da Hazar'da ikili iktidarın varlığını desteklemektedir. Bu etkin bir yönetim biçimiydi; Büyük Kağan'ın etrafında bir gizem halesi yaratırken, bir tür askeri kral yardımcısı olan "bek"lik görevine en değerli savaşçı hükümdarı geçirmeyi sağlıyordu. Kağan'ın etrafını çevreleyen kutsal hale onun yirmi beş eş ve altmış cariyeden oluşan bir harem beslemesini engellemiyordu; bunu Kral Süleyman'la ilgili Kitabı Mukaddes geleneğine özel bir sadakat belirtisi olarak yorumlamamak gerekir.

Hükümdarların konutu, krallığın başşehri olan ve Hazar Denizi kıyısında, Volga Halici üzerindeki İdil'de (İtil veya Etil) bulunuyordu. Şanssızlık sonucu, büyük ırmağın kollarının gücündeki değişimler ve su düzeylerinin yükselmesiyle şehri su bastığından günümüzde tam yerini saptamamız mümkün değildir. Dalgalar Hazar yönetimi üzerine belgeleri –eğer böyle bir belge vardıysa– yuttu. Bu durum araştırmacıların esasen dış kaynaklarla yetinmesini zorunlu kıldı. İdil, göründüğü kadarıyla, çadırlardan ve ağaç evlerden oluşan bir şehirdi ve yalnızca beylerin konutu taştan yapılmıştı. İbn Fadlan ayrıntılı bir tasvirde bulunur: "El-Hazar bir bölgenin (iklimiyle birlikte) ve başşehri İdil'in adıdır. İdil Rus ve Bulgar [ülkelerinden] yola çıkarak El-Hazar'a doğru akan ırmağın adıdır. İdil bir şehirdir ve El-Hazar şehrin değil krallığın adıdır. İdil'in iki kısmı vardır. [...] Kral, bir fersah [beş kilometre] uzunluğundaki batı tarafında oturur ve ayrı bir düzende inşa edilmiş olmasa da, duvarlarla çevrilidir. Binaları keçeden barakalardır, kerpiçten yapılmış birkaç istisna görülür. Çarşılar ve hamamlar vardır."[57]

İdil sakinleri, atalarının tersine, göçebe ya da çoban değillerdi ve her yıl bahar geldiğinde topraklarını işleyebilmek için kırsal iç bölgelere göç etmeyi, kara kış geldiğinde ise denize yakınlığı nedeniyle ılımlı bir iklime sahip başşehre dönmeyi alışkanlık edinmişlerdi. El-İstahrî raporuna devam eder: "Yazın burada yaşayanlar yirmi fersah mesafedeki tarlalara doğru ekip biçmeye giderler. Bazıları ırmağın yakınında, diğerleri de step tarafında bulunduğundan, [ürünleri] arabalarla ya da ırmaktan taşırlar.

56. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, Kitap II.

57. a.g.e.

Besinleri esasen pirinç ve balıktır. Kendi topraklarında yetiştirdikleri bal ve arpa Rusların ve Bulgarların bölgelerine götürülür."[58]

İstahri bir başka şehre dair de tanıklık bırakmıştır: "Hazar'da Semender adlı başka bir şehir daha var. Buradaki sayısız bahçede Serir'e kadar uzanan dört bin bağ bulunduğu anlatılır. Özellikle üzüm yetiştirirler."[59] Hükümdarlar İdil'e yerleşmeden önce bu şehir Hazar'ın başkenti olmuştur. Krallık halkının başlıca geçim kaynaklarından biri balıkçılıktı; Hazarlar gerçek pirinç üreticisiydiler, balık ve şarap tutkunuydular. Ancak krallığın esas geliri vergilerdendi. Hazar ipek yolu üzerinde bulunuyordu, ayrıca Volga ve Don'un nehir ulaşım yollarını kontrol ediyordu. Bir başka gelir kaynağı da sultası altındaki çok sayıda kabileden aldığı ağır vergilerdi. Hazarlar gelişen ticaretleriyle de bilinmektedir; özellikle kürk ve köle ticareti yapıyorlardı. Servet birikimi, güçlü ve eğitimli bir ordu beslemelerine imkân tanımıştır. Bu ordu Rusya'nın bütün güneyine ve günümüzde Ukrayna'nın doğusunu oluşturan bölgelere korku salıyordu.

Bu evrede, Arap vakanüvislerinin tasvirleri, Kral Yusuf'un mektubu aracılığıyla aktarılan tanıklıkla kesişir ve uyuşur. Hazarların diliyle ilgili olarak belli bir belirsizlik söz konusudur. Kabile ve klan çeşitliliğinin çok çeşitli lehçe kullanımı gerektirdiği açıktır. Fakat Hazar Krallığı etrafında toplanmış ana çekirdeğin dili neydi? İstahri, El-Bekri'nin izinden giderek şunu yazar: "Hazarlar Türklerin ve Perslerin dilinden farklı bir dil konuşmaktadır. Diğer halkların konuştuğu hiçbir dile benzememektedir."[60] Buna rağmen, araştırmacıların çoğu Hazarların konuştuğu dilin kısmen Macar-Bulgar lehçesinden oluştuğunu, kısmen de Türk dil ailesine bağlı olduğunu ileri sürmektedir.

Sonuçta, iki bu tartışmasız bir olgudur, Hazarlar İbraniceyi kutsal dil olarak ve yazılı iletişim için kullanıyorlardı. Elimizde bulunan birkaç Hazar belgesi bunu doğruladığı gibi, X. yüzyılda Bağdat'ta yaşamış bulunan Arap yazar İbn El-Nadim de doğrular: "Türkler ve Hazarlara gelince [...] [kendilerine özgü] yazıları yoktur ve Hazarlar İbraniceyi kullanmaktadır."[61] Kırım'da –bir Sami dili olmayan– İbrani harflerinde yazıtlar bile bulunmuştur. Bu dilin iki harfi (Sin ve Sadik), Hazarların Ruslar üzerindeki geçmiş gücünden olsa gerek, sonuçta Kiril alfabesine de girmiştir.

58. a.g.e.

59. Akt. Polak, Hazar, a.g.e.

60. a.g.e. Tanıklıklar onların dilinin eski Bulgarcaya benzediğini belirtmektedir.

61. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, age., I, Kitap II.

Hazar Krallığı kutsal dil olarak ya da yüksek kültürün iletişim yolu olarak niçin Yunancayı ya da Arapçayı benimsemedi? Niçin Hazarlar Yahudi olurken komşuları kitlesel olarak İslam'a ve Hıristiyanlığa geçti? Ve ilave soru: Bu olağanüstü kolektif din değiştirme ne zaman başladı?

Hazarlar ve Yahudilik-bir aşk hikâyesi

Bizzat Hazarlar tarafından bırakılmış ender tanıklıklar arasında çok önemli bir belge bulunmuştur. Araştırmada bu belge "Cambridge Elyazması" olarak bilinir Yusuf'un mektubu şüphe uyandırmışken, bu tanıklığın sahiciliği üzerine tartışma daha sınırlı kalmıştır. Yusuf'un sarayında yaşamış bir Hazar Yahudisi'nin kaleminden çıkma bu mektup Kahire Guenizası'ndaki[62] belgeler arasında bulunmuş ve 1912 yılında yayımlanmıştır. O zamandan beri İngiltere'deki meşhur üniversitede korunmaktadır.[63] Yazarın kimliği meçhul kalmıştır, keza kime yazıldığı da bilinmemektedir. Muhtemelen X. yüzyıla tarihlenen mektup belki de Hasday'ın talebine verilen cevaplardan biridir. Metin fragmanlar halindedir ve zaman içinde çok sayıda kelime silinmiştir, fakat bütün bunlara rağmen, yeri doldurulmaz bir bilgi hazinesi barındırmaktadır. Silinmiş birkaç satırdan sonra şunlar okunmaktadır: "Ermenistan. Onlar geldiğinde atalarımız kaçtılar çünkü paganların sultasına katlanamazlardı ve [Hazar vekiller] onları kabul ettiler çünkü Hazar'da yaşayanlar başlangıçta Torah öğretisini bilmiyorlardı ve [onlar da] Torah'sız ve yazısız varlıklarını sürdürdüler. Ülke insanlarıyla evlendiler ve onların halklarına karıştılar ve onların geleneklerini benimsediler ve onların [savaşlarına] katıldılar ve tek bir halk oldular. Sünnet olma geleneğini sürdürdüler ve [kimileri] şabata uymaya devam ettiler. Hazar'ın kralı yoktu, çünkü yalnızca savaştan galip olarak gelen kişi orduların başı konumuna yükseltiliyordu; ta ki, alışıldık olunduğu üzere Yahudiler onların savaşlarına katıldığında, içlerinden birinin korkunç kılıç darbeleriyle zaferi sağladığı güne dek. Hazarların karşısına çıkan düşman kaçtığında Hazarlılar ilk düşünüp taşınmaları sırasında onu orduların başına geçirdiler."[64]

62. Sinagog arşivi. (ç.n.)

63. Solomon Schechter, "An Unknown Khazar Document", *Jewish Quarterly Review*, III, 1912, 181-219. Ayrıca bkz. Vladimir A. Mosin, "Les Khazars et les Byzantins d'après l'Anonyme de Cambridge", *Byzantion*, 6, 1931, s. 309-325.

64. "Cambridge Elyazması"nın bütün olarak yayımlandığı yer: Kahana, *İsrail Tarihinin Edebiyatı*, a.g.e.

Ardından gelen tasvirin temel öğeleri Kral Yusuf'un mektubunda belirtilenleri ve Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında cereyan eden ve elbette "akla yatkın" Yahudiliğin tercih edilmesiyle sonuçlanan üçlü "teolojik tartışma"da sözü edilenleri hatırlatmaktadır.

Bu tür tasvir muhtemelen o dönemde çok yaygın olan edebi ve tarihsel bir modele denk düşmektedir. Eski Rus vakayinameleri, "Kiev Rusu" denen Kiev Prensliği'nden Kral Vladimir'in Hıristiyanlığa geçişini neredeyse tıpatıp aynı ifadelerle açıklamaktadır, ancak tartışmanın sonunda farklı bir tercih vardır. Çağdaş bir Arap yazar, Hazar kralının hararetli bir teolojik tartışmanın ardından din değiştirdiğini anlatır. Fakat bu yoruma göre, Yahudi bilge bir kiralık katil tutmuş ve son tartışmaya girmeden önce Müslüman âlimi öldürtmüştü ve böylelikle "Yahudi kralı kendi inancına döndürdü ve kral Yahudi dinini benimsedi."[65]

Yazının devamı, tıpkı mektubun başı gibi, Hazarların din değiştirmesinin başlangıcı üzerine ilginç bir tarihsel hipotez ileri sürer: "İsrailoğulları ve Hazarlar barış içinde birlikte yaşıyordu. Bağdat'tan, Horasan ve Yunan'dan Yahudiler gelmeye başladılar, yerli halka kendilerini kabul ettirdiler ve İbrahim'in Ahdi içinde onları güçlendirdiler. Ülkede yaşayanlar kendi bilgelerinden birini hâkim olarak başlarına atadılar, ona da Hazar dilinde Kağan dendi. Böylece daha sonra atanan yargıçlar günümüze kadar Kağan sıfatını taşıdılar. Hazarların en yüksek başı Sabriel adını benimsedi."[66]

Bu anlatıdaki Sabriel'in, Yusuf'un ünlü mektubunda belirtilen din değiştirmesinden sonraki Kral Bulan olması muhtemeldir, fakat aktarılan olgulardan kuşkuya kapılmak ve din değiştirmenin canlandırılarak anlatılmasını basit bir efsane ve dini vaaz olarak kabul etmek de mümkündür. Göçü din değiştirmenin katalizörü olarak saptamak Hazar hikâyesinin kavranmasında daha makul gelebilir. Ermenistan'dan, günümüzde Irak'ı oluşturan bölgelerden, Horasan ve Doğu Roma İmparatorluğu'ndan Yahudilik yandaşlarının gelişi, bu tuhaf imparatorluğu din değiştirmeye yöneltmiş büyük dönemeci başlatmış olabilir. Dönme Yahudiler, rakip tektanrıcı dinler olan Hıristiyan ya da Müslümanların baskın geldiği yerlerden atıldılar ve hâlâ paganlığın egemenliğindeki memleketlere yöneldiler. Yahudiliğe kitlesel geçişin yaşandığı diğer durumlarda olduğu gibi, Hazar'da da sürecin başlaması, kendi inançlarının üstünlüğüne komşularını ikna etmeye

65. Bkz. coğrafyacı El-Bekri'nin İbraniceye tercüme edilmiş açıklamaları, a.g.e.

66. "Cambridge Elyazması", a.g.e.

çalışan göçmenler sayesinde oldu. Böylece, MÖ II. yüzyılda Hasmon Krallığı'nın ortaya çıkışıyla başlamış olan inanç değiştirme seferi MS VIII. yüzyılda Hazar'da doruğa erişti.

Yahudilerin göçü üzerine İbranice Hazar tanıklığı Arap edebiyatının sağladığı kaynaklarla çakışıyor. Vakanüvis el-Mesudi aktarıyor: "Kral, hizmetkârları ve Hazar halkı Yahudi'dir. Hazarların kralı halife Harun el-Reşid döneminde Yahudi olmuştu ve İslam'ın ve Bizans'ın bütün şehirlerinden Yahudiler de buraya geldiler. Dönemin Bizans Kralı Armanos [Romanos], Hicret'in 332. yılında [944] krallığındaki Yahudileri zorla Hıristiyan yapmıştı. [...] Böylece birçok Yahudi Bizans'tan kaçarak Hazar'a gittiler."[67]

Abbasi Halifesi Harun el-Reşid 766-809 arasında yaşarken, İmparator Romanos da Bizans İmparatorluğu'nu X. yüzyılın ilk yarısında kontrolü altına aldı. Alıntı yapılan bölüme göre, Hazar Yahudiliğe aşama aşama ilerlemiş olabilir ve bunun da başlangıç evresi VIII. yüzyıldır.

Bu yüzyıl boyunca Hazar ordularının Ermenistan'a kadar akınlar düzenlediklerini, hatta bugünkü Kürdistan'da bulunan Musul'a uzandıklarını gördük. Bu bölgelerde, Ermeni topraklarının iç taraflarına dağılmış, eski Adiabene Krallığı'nın son kalıntıları olan Yahudi toplulukları hâlâ mevcuttu. Bu buluşmanın Hazarları Yahve diniyle tanıştırmış olması ve Hazar ülkesine, birliklerine katılmış olan birkaç Yahudi yandaşını da getirmiş olmaları muhtemeldir. Yunan adı taşıyan dönme Yahudilerin Karadeniz'in kuzey sahili boyunca ve özellikle Kırım'da ikamet ettikleri de bilinmektedir.[68] Daha ileri bir tarihte, içlerinden bir bölümü, Bizans imparatorlarının tehdidiyle kaçmıştır.

Yehuda Halevi *Kuzari*'de Hazarların din değiştirme tarihi olarak –somut hiçbir kanıt olmamasına rağmen– MS 740 yılını belirtir. 864 yılına doğru yazılmış ve Fransa'nın batı tarafından gelen bir başka Hıristiyan tanıklık, "bütün Hazarlar [Gazari] Yahudiliğin buyruklarını uygulamaktadır"[69] diye belirtir. VIII. yüzyıl ortası ile IX. yüzyıl ortası arasında bulunan belirsiz bir dönemde

67. Akt. Polak, *Hazar*, *a.g.e.*

68. a.g.e. Bir hipotez Yahudilerin Hazar Krallığı'na, Hazar Denizi'nin doğusunda bulunan Horasan'dan geldiklerini ileri sürer. Bu konuda bkz. Yitzhak Ben Zvi, "Horasan ve Hazarlar", *İsrail'in Kayıp Toplulukları* (İbranice), Tel-Aviv, Misrad Habitaşon, 1963.

69. Bkz. Peter B. Golden'in makalesi "Khazaria and Judaism", *Nomads and their Neighbors in the Russian Steppe*, Aldershot, ashgate, 2003, s. 134. Din değiştirmeyi MS 861'e yerleştiren önerme hakkında bkz. Constantine Zuckerman'ın denemesi "On The Date of the Khazars' Conversion to Judaism and The Chronology of The Kings of The Rus Oleg and Igor", *Revue des études byzantines*, 53, 1995, s. 237-270.

Hazarlar Yahudiliği kendi özel inanç ve ibadetleri haline getirdiler. Bu din değişikliği elbette bir mucize değil, uzun süreli bir sürecin sonucu oldu. Kral Yusuf'un tartışmalı mektubu bile din değiştirmeyi birçok evreden geçmiş bir evrim olarak tasvir etmektedir: Kral Bulan Musa dininin mantığına ikna olur ve Yahudiliği benimser, fakat ancak Obadiah'ın hükümdarlığı sırasında –ki Bulan'ın oğlu değil, torunu, hatta torununun torunudur– Yahudi dini "yasa gücünde kural" olur ve sinagoglar ve hahamlık okulları inşa edilir ve Mişna ile Talmud benimsenir. Obadiah'ın uzaktan Yahudi bilginler getirterek tebaasının gerçek inancını sağlamlaştırdığı da bilinmektedir.

XIX. yüzyılın araştırmacılarının tereddütlerden sonra, günümüzde, Hazar Krallığı'nın din değiştirdiği konusunda herkes hemfikirdir. Yayılmakta olan tektanrıcılık o dönemde Kafkasya'ya, Volga ve Don steplerine, günümüz Rusyası'nın güneyine erişti; ardından tek ve mutlak erk sahibi bir tanrının sayısız avantajına ikna etmek için kabile egemenlerine ve seçkinlerine göz dikti. Hazarların, uygulanması daha kolay tektanrıcı dinler yerine neden Yahudiliği seçtikleri sorusu cevapsız kalmaktadır. Yusuf'un mektubunda olduğu gibi, "Cambridge Elyazması"nda ve Yehuda Halevi'nin kitabında da görüldüğü üzere, büyü dolu bir dinin vaaz edilmesi fikri uzak tutulursa, Himyar Krallığı'nın din değiştirme nedenlerini anlamayı sağlayan şu açıklamaya bağlı kalınabilir: Ortodoks Bizans İmparatorluğu ve Abbasi Halifeliği gibi güçlü ve topraklarını büyütmeyi arzulayan imparatorluklar karşısında bağımsızlığı koruma arzusu, Hazar hükümdarlarını ideolojik özsavunma silahı olarak Yahudiliği seçmeye yöneltti. Hazarlar, örneğin İslam'ı benimsemiş olsalardı, paganlığın meşruluğunu reddeden Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılabilirlerdi. Hıristiyanlık tercihi onları ileriki yıllarda neredeyse kesin olarak Doğu Roma İmparatorluğu'nun egemenliğine tabi kılardı. Bu bölgelerde gelenek olan eski şamanlıktan Yahudi tektanrıcılığına aşama aşama ve uzun sürede geçiş hiç kuşkusuz ki istikrarlı bir idari sistemin sağlamlaşmasına ve merkezileşmesine katkıda bulunmuştur.

Hazarlar üzerine en fazla belge toplayanlardan biri Abraham Firkoviç adlı Karaim bir Rus'tu. Bu gayretli araştırmacı, Hazar Krallığı'nın haham Yahudiliğine değil, Karaimciliğe geçtiğini kanıtlamak amacıyla, Kitabı Mukaddesler ve mezar taşı yazıtları gibi çeşitli belgelerde –değiştirme isteğiyle– tahrifat yaptı. Keza, belgeleri koruma yönündeki değerli çalışmasına rağmen, çok

sayıda malzemenin aslına zarar verdi ve genel bir kuşkuya neden oldu. Başka araştırmacılar (özellikle de tarihçi Abraham Harkavi) sonunda bu sahtekârlığı ortaya çıkardılar ve kaynakların titizlikle yeniden incelenmesi Hazarların sonradan olma Yahudiliğinin hiç de Karaim olmadığını doğruladı. Karaimciliğin Hazar İmparatorluğu'nun kapsadığı geniş bölgelerde, esasen de Kırım'da Talmud Yahudiliğinden daha fazla yayılmış olması çok mümkündür, fakat Hazar'da uygulanan Yahudi ibadetinin temelleri göründüğü kadarıyla hahamlığa özgüdür. Karaimciliğin tarihsel gelişimi, Hazarların Yahudiliğe geçişinde başlatıcı katalizör rolü göremeyecek kadar geç tarihlidir ve genel bir etkisi de var gözükmemektedir. Hazar Krallığı'nın Yahudi olduğu dönemde Talmud'un kopyaları henüz oldukça az sayıdaydı; bu da yeni Yahudi olmuş çok sayıda kişinin, rahipler aracılığıyla kurban sunması gibi eski ibadet biçimlerine geri dönmesine imkân tanıdı. Kırım'daki [Yunan kolonisi] Fanagoria'da deri giysili bir cesedin kalıntılarını içeren bir yer altı mezarlığı bulundu. Bu kalıntılar, bilindiği gibi, Kitabı Mukaddes'te ayrıntılı tarifi bulunan Kudüs Tapınağı'nın hizmetkârlarının giyim tarzını hatırlatmaktadır.

Bununla birlikte, Doğu'daki Yahudi Krallığı'nın özgünlüğü olan ve günümüze dek hayranlık uyandıran yan, bölgede uzun süre popüler kalan geçmiş çoktanrıcı şamanlığın mirası olan kültürel çoğulculuk oldu. El-Mesudi okurlarına şunu anlatır: "Hazarların başşehrinde gelenek yedi yargıç olmasıdır: İçlerinden ikisi Müslümanlar için, ikisi Hazarlar içindir ve bunlar Torah'a göre yargılarlar, iki tanesi de Hıristiyanlar içindir ve onlar İncil'e göre yargılarlar ve bir tanesi de Slavlar [Bulgarlar], Ruslar ve diğer paganlar içindir ve o da pagan yasasına göre yargılar."[70]

Yahudi Hazarların gücünün koruması altında, Müslümanların, Hıristiyanların ve paganların yan yana yaşamış olması ve sinagogların, camilerin ve kiliselerin büyük şehirlerde yan yana yaşamış olması muhtemeldir. MS 976 yılında yazmış olan İbn Havkal, Semender üzerine notlarında bunu doğrular: "Müslümanlar burada diğerlerinin yanında yaşıyordu ve onların camileri vardı, Hıristiyanların kiliseleri, Yahudilerin de sinagogları."[71] Bununla birlikte, Yakut el-Hamavi, İbn Fadlan'a dayanarak aktarır: "Bu şehirdeki [İdil] Müslümanların cuma namazı için büyük bir camii vardı. Caminin yüksek bir minaresi ve birçok müezzini vardı. Hazarların

70. Akt. Polak, *Hazar*, a.g.e. İstahrî de benzer bir bilgi sağlar. Bkz. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, I, Kitap II.

71. Bkz. Kahana, *İsrail Tarihinin Edebiyatı*, a.g.e.

kralı 310 [922] yılında Müslümanların Dar el-Babunac sinagogunu yıktığını öğrendiğinde, minareyi yıkma ve müezzinleri öldürme emri verdi. Ve şöyle dedi: 'İslam topraklarındaki bütün sinagogların yok edileceğinden çekiniyor olsaydım camiyi de yıktırırdım.'"[72]

Yahudi dayanışması kimi zaman dini hoşgörü ilkesini bir kenara attıysa da bütünüyle ortadan kaldırmadı. Yahudiler imparator Romanos'un hükümranlığındaki Bizans'tan kovulduklarında, Kral Yusuf İsa yanlısı Hazarları sürerek buna tepki gösterdi. Buna rağmen (ve Endülüs Müslüman Krallığı'nda olduğu gibi), Kağanlar, dönemin Hıristiyan uygarlığının merkezinde dayatılandan tamamen farklı, keza Hasmonlar Krallığı'nın "tekelci" özünden de mutlak anlamda farklı nitelikte esnek bir tektanrıcılık modeli yerleştirdiler: Müslümanlar ve Hıristiyanlar Kağan'ın ordusunda hizmet ediyorlardı, kendi dindaşlarıyla çatışmak durumunda kaldıklarında ise bundan muaf tutuluyorlardı.

"Cambridge Elyazması", rahiplerin İbrani adlar taşıdıklarını söyleyen Kral Yusuf'un mektubunda verilen bilgiyi doğrular. Bu mektupta Hezekiel, Manaşşe, İshak, Zebulun, Menahem, Benyamin, Aaron adları geçer. İngiltere'deki kütüphanede korunan belgede Benyamin ve Aaron adlı krallar geçer. Bu, Yusuf'un mektubunun güvenilirliğini en azından kısmen güçlendirmektedir.

Cambridge belgesinin yazarı şunu da belirtiyordu: "Bizde atalarımızın kökeninin Şimon kabilesinden geldiği söylenir, fakat bu durumun doğruluğu onaylanamaz."[73] Dönmelerin bütün imkânlarla Kitabı Mukaddes'teki kurucu mitin babalarıyla doğrudan bir soy arama yönündeki yaygın eğilimleri, kendilerini İsrail kabilelerinin soyundan gelen Yahudiler olarak hayal etmeyi tercih eden çok sayıda Hazar evladında da görülür. Dini aidiyet bilinci, dönmelerin oğullarında giderek daha belirleyici bir önem kazanmaktadır ve zaman içerisinde, paganlıkla bağlantılı eski kabile kimlikleri üzerinde baskın çıkmıştır. Pagan ibadetler yeni ve kibirli tektanrıcı ibadetler tarafından küçümsenerek reddedilirken, onların oğullarının kimlik imgeleminden de elbette kesinlikle dışlandı. Böylelikle, krallığın Yahudi kimliği Hazar kimliğine baskın çıktı ve gerçekten de çağdaş Rus destanları Hazarları bu kimlik

72. Akt. Polak, Hazar, a.g.e.

73. Kahana, *İsrail Tarihinin Edebiyatı*, a.g.e. Eldad ha-Dani efsanesinde Hazarlar kayıp on kabilenin soyundan gelenler olarak kabul edilmiştir: "Şimon'un kabilesi ve Manaşşe'nin kabilesinin yarısı Kasdim ülkesinde, altı aylık mesafede yaşamaktadırlar ve hepsinin en kalabalığı onlardır ve yirmi beş krallıktan vergi almaktadırlar ve ayrıca İsmail'in oğullarından da vergi almaktadırlar", in Abraham Epştiyen, *Eldad ha-Dani, Hikâyeleri ve Sözleri* (İbranice), Presbourg, A. D. Alkalay, 1891.

özelliği altında öne çıkarmayı tercih etmişlerdir: bu destanlarda Hazarlar ülkesinden değil Yahudiler ülkesinden –"Zemlya Jidovskaya"– söz edilir. Bu durum Slav komşularını pek ürkütüyordu.

Çılgınca kutsal soy arayışı yeni kültürel işaretler yarattı. Yusuf'un mektubunda kralların adı sayılırken "Hanuka" (Yahudi Işık bayramı) adı geçer. "Cambridge Elyazması"nda adı "Pesah" (Hamursuz bayramı) olan bir askeri liderden söz edilir. Kişilere bayram adları vermekten ibaret bu özgün tarz Eski Ahit döneminde alışıldık bir şey değildi, keza Hasmonlar Krallığı döneminde de değildi. Ayrıca ne Himyar Krallığı'nda ne de Himyarların soyundan gelenlerde bunun izine rastlanır; uzaktaki Kuzey Afrika Yahudileri arasında da görülmez. Çok daha sonraları bu adlar batıya doğru, Rusya'ya, Polonya'ya ve hatta Almanya'ya doğru göç ettiler.

Bununla birlikte, kafa karıştıran bir soru varlığını sürdürmektedir: Hazar toprağı üzerinde tektanrıcılık yandaşlarının çoğunluğunu Yahudiler mi temsil ediyordu? Bu konuda tanıklıklar birbirini çürütmektedir: Arap yazarların bir bölümü Hazar Yahudilerinin iktidarı elinde bulunduran seçkin bir azınlık olduğunu ileri sürmektedirler. Örneğin İstahri "Yahudiler en küçük topluluğu oluşturuyor, Müslümanlar ve Hıristiyanlar yörede yaşayanların çoğunluğunu oluşturuyor,"[74] der. Başkaları ise bütün Hazarların Yahudi olduğunu ileri sürer. Yakut el-Hamavi, dönemin en güvenilir kaynağı olan İbn Fadlan'a dayanarak, "Hazarlar ve krallarının hepsi Yahudi'dir"[75] diye yazar. El-Mesudi bunu onaylar: "Yahudilere gelince, kral ve sarayıdır, Hazarlar da onların halkını oluşturur."[76] Büyük Hazar kabilesinin neredeyse bütünüyle din değiştirmiş olması fazlasıyla mümkündür; buna karşılık, diğer kabileler ancak kısmen din değiştirmiştir ve büyük çoğunluğu İslam'ı ve Hıristiyanlığı benimsemişken diğerleri paganlığı sürdürmektedir.

Din değiştirmiş Hazarların sayısı nedir? Araştırma hiçbir tahminde bulunmamaktadır. Tarihin ortaya attığı ciddi sorunlardan biri, kitlelerin manevi inancının yeterince bilinmemesidir. Geleneksel Siyonist tarihyazımının büyük bir bölümü, keza "yurtsever" Sovyet araştırmasının önemli bir kesimi, sonradan görüleceği gibi, yalnızca kraliyet hanedanlığının ve aristokrasinin din değiştirdiğine, sıradan Hazarların pagan kaldığına ya da İslam'ı tercih ettiklerine vurgu yapmayı tercih etmişlerdir. MS VIII., IX. ve X.

74. Bkz. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, Kitap II; ayrıca Polak, *Hazar*, a.g.e.

75. Polak, *Hazar*, a.g.e.

76. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, Kitap II.

yüzyıllarda, Avrupa köylülerinin bile henüz bütünüyle Hıristiyanlaşmadıklarını ve Mesih dininin Ortaçağ toplumsal hiyerarşisinin "aşağı" tabakaları içine nüfuz etmekte dayanıksız kaldıklarını hatırlamak gerekir. Bununla birlikte, tektanrıcı dinlerin ilk dönemlerinde kölelerin neredeyse her zaman efendilerin dinlerini benimsemek zorunda olduklarını biliyoruz. Köle sahibi zengin Hazarlar da aynı şekilde davrandılar (Kral Yusuf'un mektubu da bunu açıkça doğrulamaktadır). Eski Hazar bölgesindeki çok sayıda mezar taşı yazıtı da bağdaştırmacı "sapmalar"a görünür biçimde eşlik eden Yahudi dininin geniş dağılımına tanıklık etmektedir.[77]

Hazar Krallığı epey uzun süre Yahudi kalmıştır; en azından kısmen de olsa, inancının ve ibadetinin nüfusun daha geniş tabakaları arasında "yukarıdan" yayıldığının söylenemeyeceği kadar uzun bir süredir bu (tahminler iki ila dört yüzyıl arasındadır). Bu elbette saf ve dogmaya uygun bir Yahudilik değildi, fakat ibadet buyruk ve uygulamalarının en azından bir bölümüne oldukça geniş bir çevrede uyuluyordu. Yoksa Yahudi dini bölgede bu kadar ilgiye yol açmazdı, keza bu kadar çok sayıda taklidi de olmazdı. Yahudiliğe geçişin, İran lehçeleri konuşan ve Hazarların egemenliği altındaki Kuzey Kafkas Dağları'nda yaşayan Alan kabilelerini etkilemeyle başladığı da bilinmektedir. "Cambridge Elyazması"ndan öğrendiğimize göre, Hazarların komşularına karşı yürüttüğü sayısız savaşlardan birinde "yalnızca Alanların kralı onların [Hazarların] yardımına geldi çünkü onların da bir bölümü Yahudi dinindendi."[78]

Büyük Habarlar kabilesinin durumu da aynıdır: Hazarlardan koparak batıya doğru ilerleyip Magyarlara katıldılar. Magyarlar günümüz Macarlarının ataları arasında sayılmaktadır ve Orta Avrupa'ya göçlerinden önce Hazar devletinin içindeydiler. Habarlar bilinmeyen nedenlerle Kağan'a karşı isyan ettiler. Muhtemelen aralarından Yahudi olanların sayısı çoktu ve Macar Krallığı'nın kuruluş döneminde onların varlıklarının buradaki Yahudi topluluğunun oluşumunda kuşkusuz önemli bir etkisi olmuştur.[79]

Kral Yusuf'un mektubundan ve uzun "Cambridge Elyazma-

77. a.g.e., s. 158-176.

78. Kahana, *İsrail Tarihi Edebiyatı, a.g.e.* İyi bilinen "yorulmak bilmez gezgin" Toledolu Benjamin MS XII. yüzyılda Alanlar ülkesinde Yahudi bir topluluğun varlığını hatırlatıyordu. Krş. Mordehay Ben Nathan Adler (edit.), *Haham Binyamin'in Yolculuklar Kitabı* (İbranice), Kudüs, İbrani Üniversitesi Öğrenciler Birliği Yayınevi, 1960.

79. Habarlar'ın varlığı hakkında bkz. Arthur Koestler, *On Üçüncü Kabile: Hazar İmparatorluğu Mirası*, İstanbul, Ada Yayınları, 1977; ayrıca István Erdélyi, "Les relations hungaro-khazares", *Studia et Acta Orientalia*, 4, 1962, s. 39-44.

sı"ndan başka, bir başka Hazar belgesi –Kahire Guenizası'nda bulunmuş ve 1962 yılında yayımlanmış olup İngiltere'deki üniversitede korunmaktadır– Hazarlarda Slav etkisi altındaki bölgelerde Yahudiliğin yayılmasına kanıttır.[80] 930 yılı civarında Kiev'den gönderilen bir mektup, iflasın eşiğinde olan Jacob Ben Hanuka adlı Kievli bir Yahudi için yardım talep ediyordu. Mektup imza olarak tipik İbrani adlarıyla Hazar-Türklerinin adlarını taşıyordu. Bu imza sahipleri kendilerini "Kiev topluluğu" üyeleri olarak tanıtıyorlardı. Türkçe harflerle yazılmış imzalardan biri "Okudum" anlamına gelmektedir. Bu mektup, çok kısa sürede birinci Rus Krallığı'nın başşehri olmuş şehirde Hazar dönmelerinin varlığının geçmişe uzandığına kanıttır. Bu Yahudilerin atalarının şehrin kurucuları arasında bulunuyor olması da çok mümkündür, çünkü Kiev adı köken itibariyle bir Türk lehçesinden gelmektedir. Eski şehirdeki sur kapılarından birinin adı "Yahudi Kapısı"ydı ve "Kuzar" olarak da adlandırılan "Yahudi" mahallesine götürüyordu.[81] Hazarların topluca din değiştirmesine dair başka bir tanıklık bir Karaim kaynağından gelir: Yaklaşık 937 yılında Hazar civarındaki bölgeleri iyi bilen âlim bir gezgin olan Yakov el-Kırkıssani Tekvin'in "Allah Yafet'e genişlik versin" (9, 27) suresini Aramice yorumladı. "Bu kelimelerin anlamı [...] din değiştiren Hazarlılara uygundur."[82]

Bu Karaim tanıklığı, başka şeylerin yanı sıra, Yahudiliğe geçişin yalnızca Müslüman âlimlerin "Şarklı" bir hayal ürünü olmadığını doğrulamaktadır. Hasday bin Şaprut'un özel ilgisinden ve Posquières'li (Rabad) Haham Abraham ben David'in belirttiklerinden başka, Bağdat'ta yaşayan Haham Saadi Gaon da Hazarlardan söz eder. Önceki bölümde, bu kişinin Kutsal Toprak Yahudilerinin İslam'a geçişinden üzüntü duyduğunu gördük. Tamamen karşıt bir krallığın Yahudiliğe geçişi onu teselli eder mi? Babil'in kuzeyindeki uzak bölgelerde ortaya çıkan yeni Yahudiler

80. Bu belge ve İbranicede mevcut tüm diğer yazılar için bkz. Norman Golb ve Omeljan Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

81. Kiev mektubu ve şehirde Yahudi varlığının ilk dönemleri hakkında bkz. "Çatışma mı Entegrasyon mu: Kiev Rusyası'nın Başlangıcında Hazarlar, Slavlar ve Yahudiler" bölümü, Yoel Raba, *Katkı ve Değişim. Eretz Israel ve Ortaçağ'da Rusya'nın Manevi Dünyasında İsrail Halkı* (İbranice), Tel-Aviv, Yahudi Diasporası Araştırma Enstitüsü, 2003. Bu döneme dair Julius Brutzkus'un makalesi de incelenebilir, "The Khazar Origin of Ancient Kiev", *Slavonic and East European Review*, III, 1, 1994, s. 108-124.

82. Akt. Landau "État actuel du problème des Khazars", a.g.e., s. 96. X. yüzyıl sonunda Basura şehrinde yaşamış olan Karaim Yafet ibn Ali Hazar krallarına gönderme yapar. Ayrıca bkz. Polak, Hazar, a.g.e.

karşısında kuşkuculuğunu sürdürebileceği hayal edilebilir. Musa dininin bu yandaşları aynı zamanda amansız savaşçılardı, zaman zaman kendi krallarını bile infaz eden süvarilerdi ve köle ticaretinde mükemmeldiler. Karaimlerin en sert ideolojik rakibi olan bu haham, kuşkusuz ki bu "vahşi" Yahudilerin Torah kurallarına ve Talmud buyruklarına tamamen uymamaları karşısında korkuya kapılmıştı. Bununla birlikte, X. yüzyıldaki yazılarında Hazarların din değiştirmesine kesin bir olgu olarak gönderme yapmaktadır; Kağan'dan söz eder ve Hazar ülkesine yerleşmeye giden Yitzhak Bar Abraham adlı bir Yahudi'nin hikâyesini anlatır.[83]

Daha sonra, XII. yüzyıl başına doğru, Regensburglu Haham Peetachia, yaşadığı bu Alman şehrinden Bağdat'a doğru bir yolculuğa çıkmaya karar verdi. Yolda, Kiev, Kırım ve çöküş evresinde olan, küçülmüş Hazar Krallığı'nın çeşitli bölgelerinden geçti. Aslında öğrencisinin kaleme aldığı seyahat anılarında şunlar okunur: "Kedar ülkesinde ve Hazar ülkesinde, kadınların mezar başında konuşma yapması ve ölmüş atalarına gece gündüz ağlaması âdettir. [...] Kedar ülkesinde Yahudi yoktur, sapkın insanlar vardır. Haham Peetachia onlara sordu: 'Bilgelerin [Talmudcuların] sözlerine neden inanmıyorsunuz?' Cevap verdiler: 'Çünkü babalarımız bize bunları öğretmedi.' Şabatta yiyecekleri bütün ekmeği arife günü kestiler. Onu karanlıkta yiyorlar ve bütün gün aynı yerde oturuyorlar. Dua olarak yalnızca mezmurları var. Haham Peetachia onlara bizim duamızdan ve yiyeceğe şükran duasından söz ettiğinde sevindiler ve Talmud'dan söz edildiğini hiç duymadıklarını söylediler."[84] Bu yolculuk izlenimleri bölgede Karaimciliğin varlığı tezini güçlendirmektedir, fakat aynı zamanda bu bozkır bölgelerinde yaygın olan çok belirsiz bir Yahudi bağdaştırmacılığının varlığına da işaret edebilir.

Bağdat'a varan Peetachia ise farklı bir hikâye anlatır: "Meşek'in [Asur İmparatorluğu'nun bir halkı] yedi kralı bir rüya gördüler, bu rüyada bir melek onlara belirerek dinlerini ve yasalarını terk etmeye ve Amram oğlu Musa'nın Torah'ını benimsemeye teşvik etti, yoksa ülkeleri yıkılacaktı; ve hemen boyun eğmediklerinden melek ülkeyi yok etmeye başladı, bunun üzerine tebaalarıyla birlikte din değiştirdiler ve bir bilgeyi getirttiler, bilge onlara âlim öğrenciler gönderdi, onların yanında yoksullar ve oğulları Torah'ı

83. Abraham Harkavi (edit.), *Gaonların Cevapları. İlk Kurucuların Anısına* (İbranice), Berlin, Itzkevsky, 1887.

84. Peetachia ben Yakov, *Regensburglu Haham Peetachia'nın Seyahati* (İbranice), Kudüs, Greenhot, 1967.

ve Babil Talmudu'nu öğrendiler. [Bilge] bu elçilerin ve yanlarındakilerin Hezekiel'in mezarına gittiklerini gördü, orada mucizeler işittiler; müminler kabul edilmişlerdi."[85]

Çökmekte olan Yahudi krallığının son yankıları mıdır bunlar? Geçmişin imparatorluk görkeminden ve şanından sonra ellerinde kalan inancın içinde varlıklarını sürdürebilmek için son umutsuz teşebbüs müdür? XII. yüzyıl Hazar Krallığı'na dair bilgilerin bölük pörçük olması nedeniyle sorunu çözümlemek güçtür.

Bu krallık ne zaman yıkıldı? Uzun süre, MS X. yüzyıl ortasında yıkıldığı sanılmıştır. Birinci Rus Krallığı'na yol açan Kiev Prensliği uzun yıllar boyunca Hazar hükümranlarına tabi oldu. Bu toprak birliği güçlendi, Doğu Roma İmparatorluğu'yla ittifak yaptı ve güçlü Hazar komşularına saldırıya geçti. Kiev Prensi Sviatoslav 965 (ya da 969) yılında Don'u kontrol altında tutan Hazar şehri Sarkel'e saldırdı ve kısa sürede burayı ele geçirdi. Zamanında Bizans İmparatorluğu'ndan mühendislerin yardımıyla inşa edilmiş tahkimatlı bir şehir olan Sarkel Hazar İmparatorluğu için önemli bir stratejik nokta oluşturuyordu ve bu şehrin düşüşü imparatorluğun çöküşünü başlattıysa da, sanılanın tersine, bu bozgun Hazar'ın sonunu hızlandırmadı.

Çarpışmalar sırasında İdil şehrine ne olduğu bilinmemektedir, çünkü bu soruna dair bilgilerimiz çelişiktir. Çeşitli Arap kaynaklar İdil şehrinin yıkıldığına tanıklık etmektedir, fakat başka kaynaklar ise Ruslar karşısındaki bozgundan çok sonra da var olduğunu belirtmektedir: esasen barakalardan ve çadırlardan oluşan şehrin yeniden inşa edilmiş olduğu varsayılabilir. Bölgedeki gelişmeler sonucunda, X. yüzyılın ikinci yarısında Hazar büyük bir güç olarak rol oynamaya son verdi. Sviatoslav'ın oğlu Vladimir iktidarını Kırım'a kadar yaydı ve Hıristiyan oldu. Bu tavrın Rusya'nın geleceği üzerinde önemli bir etkisi oldu. Doğu Roma İmparatorluğu'yla ittifakı Hazar'la sağlam bağlarına son verdi ve 1016 yılında bir Bizans ve Rus ordusu Yahudi Krallığı'nı istila ederek ona ölümcül bir darbe indirdi.[86]

O dönemde Rus Kilisesi Konstantinopolis Patrikliği'nin etkisi altına girdi, fakat bu kutsal ittifak kısa sürdü. 1071 yılında, yayılmakta olan Türk kökenli kabile Selçuklular Bizans İmparatorluğu'nun büyük ordusunu yok ettiler. Sonuçta bu durum Kiev'deki Rus Krallığı'nın parçalanmasına neden oldu. Bu XI. yüzyıl sonunda Hazarların kaderi hiç bilinmemektedir. Sağdan soldan öğreni-

85. a.g.e.

86. Krş. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, *a.g.e.*, s. 251.

len bilgilerle, Hazar askerlerinin yabancı ordularda hizmet ettiği öğrenilmektedir, fakat krallığın akıbeti tam bir sessizlikle çevrili kalmıştır. Buna paralel olarak, Selçukluların darbeleriyle Abbasi Halifeliği'nin hızlanan çöküşü bu halifeliğin özelliği olmuş entelektüel rönesansa da son verdi ve Arap vakayinamelerinin çoğu kesin bir sessizliğe gömüldü.

Tarih çeşitli imparatorlukların yükselişine, ardından da çöküşüne tanıklık etmektedir; tektanrıcı dinlerin ömrü çok daha uzun ve istikrarlı oldu. Kabile toplumlarının dağılmasından modern zamanlara dek, dini kimlikler insanlar için imparatorluklara, monarşilere ya da hükümdarlıklara kaygan bağlılıklardan daha fazla önem taşıdılar. Hıristiyanlık muzaffer tarihsel evrimi boyunca çok sayıda politik rejimi mezara gömdü. Keza İslam da. Yahudilik için durum neden farklı olsun? Yahudilik, Hasmon, Adiabene ve Himyar krallıklarının çöküşünden, Dihya-el-Kahina'nın kahramanca bozgunundan sonra da varlığını sürdürdü. Hazar Denizi'nden Karadeniz'e kadar uzanan sonuncu Yahudi İmparatorluğu'ndan sonra da varlığını sürdürdü.

Hazar politik iktidarının çöküşünün ardından Slav topraklarının derinliklerinde kurulu büyük şehirlerde ve iç topraklarda Yahudilik çökmedi. Bu konuda Yahudi varlığının sürekliliğinin kanıtları mevcuttur. Yahudilerin dağlarda ve steplerde, nehir kıyılarında ve Kırım'da inançlarına sarıldıklarını tek aktaran Peetachia değildi. Hıristiyan kaynakları da Musa dininin yandaşı toplulukların çeşitli yerlerde varlık sürdürmeyle devam ettiklerini belirtir.[87]

Hazar Denizi, Karadeniz ve Kafkas Dağları arasındaki geniş steplerde sürdürülen iç savaşlar halkları ve inançlarını tamamen silmedi, fakat XIII. yüzyılda Cengiz Han'ın ve oğullarının sürdürdüğü, buraya sel gibi akın eden Moğol fırtınası yolu üzerindeki her şeyi süpürmeyi ve Asya'nın batısındaki ve Doğu Avrupa'daki politik, kültürel ve hatta ekonomik morfolojiyi aşağı yukarı tamamen karmakarışık etmeyi başardı. Altınordu İmparatorluğu döneminde yeni krallıklar gelişti. Keza, sınırlı bir alanda küçük bir Hazar Krallığı da görüldü. Fakat Moğollar fethettikleri geniş düzlüklerde tarım yapmayı yeterince bilmiyorlardı ve bu topraklarda geçim araçlarının geleceğiyle pek ilgilenmediler. Altyapısı pirinç ve üzüm üretimine imkân tanıyan, büyük ırmakların etrafında düzenlenmiş sulama sisteminin onların fetihleri sırasında tahrip olması, geniş bir göç hareketine yol açtı. Böylece, ileriki yüzyıllarda nüfusun önemli bir bölümü stepleri terk etmek zorun-

87. Bkz. Baron, *History of The Jews*, a.g.e., III, s. 244-249; Polak, *Hazar*, a.g.e.

da kaldı. Kaçanlar arasında Hazar Yahudileri de bulunuyordu. Komşularıyla birlikte Ukrayna'nın doğusuna çekildiler ve Polonya ile Litvanya sınırına kadar gittiler. Yalnızca Kafkas Dağları'nda bulunan Hazarlar, özellikle yağmur suyuna bağlı tarım yaptıkları kendi topraklarına bağlı kalmayı başardılar. XIII. yüzyılın ilk yarısından sonra Hazarlardan söz edildiği işitilmedi. Krallığın anısı tarihin çukurlarında yok olup gitti.[88]

Hazar geçmişi karşısında modern araştırma

Isaak Jost kendi döneminde Hazarlar üzerine birkaç satır yazdı; Heinrich Graetz de bir süre sonra aynısını yaptı. XIX. yüzyıl araştırmacılarının başvurabileceği Hazar "anısı"nın tek izleri Hasday ile Yusuf'un mektuplarıydı. Şunu da vurgulamak gerekir ki, ulusal duyarlılıkla ilgili derin farklılıklarının ötesinde, bu iki tanınmış tarihçi Doğu Avrupa kültürü karşısında, özellikle de oradaki Yahudiler karşısında Germen üstünlük duygusunu paylaşıyorlardı. Ayrıca çalışmaları Yahudi yaşamının, özellikle de manevi yanlarının canlandırılmasına yönelikti. Hazarların bıraktığı pek az yazılı iz, bunca "Germenleşmiş" bu entelektüelleri etkileyemezdi. Jost Kral Yusuf'un mektubunun gerçek olduğuna inanmıyordu. Yazıları uzun tasvirlerle dolu olan Graetz içinse Hazarlar, din değiştirmeden önce, "şehvetperestliğin ve iffetsizliği karıştığı kaba bir dine ibadet ediyorlardı."[89] Yahudi tarihçinin bu tipik retoriği, "seçilmiş halk"ın saflarını sürekli şişiren dönmelerin bitmek bilmez geçit törenini geçmişten sistematik olarak çıkarıp atmaya yönelten nedenleri gayet iyi açıklamaktadır.

Graetz'in temelde pozitivist yaklaşımı onu Hasday ile kralın mektuplaşmasının sahiciliğine inandırdı; fakat Kitabı Mukaddes'teki bütün hikâyeleri de harfiyen kabul ediyordu. Yahudi Hazarların büyük imparatorluk gücü fikrine onun yazılarında belli bir gurur duygusu bile eşlik etmişti ve Yahudi dininin geniş bir kitleye derinden sızdığına inanıyordu. Velhasıl, Hazarların din değiştirmesini yine de "İsrail tarihi"ni asla etkilemeyen, geçici ve önemsiz bir olgu olarak gördü.[90]

"Aşkenaze" ülkesinin tarihçileri Hazarlara pek önem vermeseler de, Doğu Avrupa araştırmacılarının durumu böyle değildi.

88. Hazar krallığının sonu hakkında bkz. Polak'ın makalesi "Hazarların Son Günleri" (İbranice), *Molad*.

89. Graetz, *Geschichte der Juden*, a.g.e., III, s. 325.

90. a.g.e., s. 324-326.

Rusya'da, Ukrayna'da ve Polonya'da, Yahudilerin kayıp krallığı, Yahudi olan ve olmayan Rus âlimler topluluğu içinde büyük bir ilgi gördü. 1834 yılında Sen Petersburg'daki Doğu Bilimleri Okulu'nun kurucularından V. V. Grigoriev Hazarlar üzerine bir araştırma yayımladı. Burada şöyle diyordu: "Hazar halkı Ortaçağ'da alışılmışın dışında bir olgudur; vahşi göçebe kabilelerle çevrili olmalarına rağmen, eğitimli bir halkın bütün özelliklerini taşıyordu: örgütlü bir idare, gelişen bir ticaret ve aktif bir ordu [...]. [Hazarlar] Avrupa'nın karanlıklarında parıldayan bir ışık meteoruydular."[91] Rus ulusal karakterinin Yahudi Krallığı'nda yeşermeye başladığı tezinde XIX. yüzyıl başında tuhaf hiçbir yan yoktu ve Hazarlara olan ilgi bu öncü çalışmanın ardından genişledi. Bu çalışma başka araştırmacılara da yolu açtı ve onlar da Hazar geçmişi yüceltmeye yönelik olumlu bir yaklaşım benimseyerek bu konuda yayın yapmaya başladılar. Rus ulusal ideolojisinin o dönemde neredeyse izi bile olmadığından, Doğu Slavların eski egzotik komşuları karşısında cömertlik göstermeleri mümkündü.

Bu çalışmalar çeşitli tepkilere yol açtı. Bu tepkilerin yankıları Yahudi çevrelerine kadar ulaştı. 1838 yılında *Sefer Bohen Tzadic* adlı hicivli bir eserde Hazarlardan söz edildi. Joseph Perl'in yazdığı bu kitap, Yahudi yaşamının çeşitli veçhelerine gönderme yapan hahamların kırk bir "mektup"undan oluşmaktadır.[92] 25 numaralı mektup Doğu krallığının din değiştirmesiyle ilgili kuşkuları tartışmaktadır ve Hasday'ın mektubunda aktarılan bilginin bilimsel güvenilirliğini onaylamaktadır (fakat Yusuf'unkini değil). Bir başka hayali haham ise verdiği cevapta Hazarların varlığının tarihsel olarak doğrulanmış bir olgu olması fikrinden duyduğu sevinci ifade etmektedir.[93] Hazar'ın yol açtığı ilgi bütün yüzyıl boyunca zayıflamadığı gibi, hatta ikinci yarısında arttı.

Örneğin 1867 yılında Hazarları doğrudan ya da dolaylı ele alan iki kitap bile yayımlandı: Yosef Yehuda Lerner'in kısa denemesinin adı *Hazarlar*'dır; Abraham Albert Harkavi'nkinin adı ise *Yahudiler ve Slav Dili*'dir.[94] Lerner İbranice mektuplaşmaya

91. Akt. Yoşua Lior'un mastır tezi, *Sovyet Tarihyazımında Hazarlar* (İbranice), Ramat Gan, Bar-Ilan Üniversitesi, 1973.

92. Joseph Perl, *Sefer Bohen Tzadic* (İbranice), Prag, Landau, 1838.

93. a.g.e.

94. Birinci kitap doğrudan İbranice yayınlanmışken, ikincisi Rusça yayınlanmış ve iki yıl sonra İbraniceye tercüme edilmiştir. Bkz. Yosef Yehuda Lerner, *Hazarlar* (İbranice), Odessa, Belinson, 1867 ve Abraham Albert Harkavi *Yahudiler ve Slav Dili* (İbranice), Vilnius, Menahem Rem, 1867.

tamamen güvenmekteydi ve fazlaca eleştirellik göstermeden referansta bulunuyordu. Arap vakayinamelerini zaten biliyordu ve metne yönelik tarihsel düzeltisini tamamlanmak için de bunlardan yararlanıyordu, fakat denemesinin en ilginç yanı Hazarlar Krallığı'nın çöküş tarihi olarak MS 965 yılını ortaya atmasıydı. Ona göre, bir Yahudi Krallığı Kırım'da varlığını sürdürmeye devam etti ve bunun başında David denen bir kral hüküm sürdü. Ancak 1016 yılındaki Bizans fethi sırasında bağımsız Yahudi iktidarının varlığına son verildi ve Yahudi nüfusun büyük çoğunluğu Karaimciliği benimsedi.[95] Lerner, denemesinin sonunda, Abraham Firkoviç'i ve keşiflerini de savunuyordu; oysaki Firkoviç, görmüş olduğumuz gibi, belgelerde tahrifat yapmakla ve Yahudi mezar taşları üzerindeki yazıtları değiştirmekle suçlanmıştı. Bu durum Lerner'in kendisinin Karaim kökenli olduğu varsayımını güçlendirmektedir.

Firkoviç'in ve Karaim teorisinin en sert eleştirmenlerinden biri olan Abraham Harkavi de Rusya'daki ilk Yahudi tarihçiler arasında yer alıyordu. 1877 yılında Sen Petersburg İmparatorluk Halk Kütüphanesi'ndeki Yahudi edebiyatı ve Şark elyazmaları bölümünün başına atanan Harkavi, titizliği ve ihtiyatlı tutumuyla biliniyordu. *Yahudiler ve Slav Dili* adlı eseri ile Hazarlar üzerine diğer çalışmaları –özellikle *Hazarlar Üzerine Yahudi Yazarların Hikâyeleri* ve *Hazar Krallığı* İbraniceye hiç çevrilmemiştir– güvenilir kabul edilmektedir. Çok sayıda Yahudi'nin Hazar'da yaşamış olduğundan ve haham Yahudiliğine ibadet etiklerinden kuşkusu yoktur. 1874 yılında Kral Yusuf'un mektubunun uzun versiyonunun Firkoviç koleksiyonunda keşfini ona borçluyuz. Şark geleneğine ve edebiyatına dair kusursuz bilgisi sayesinde Hazar sorununun önemli uzmanlarından biri olmuştur. Onun yanında Hıristiyan olmuş bir şarkiyatçı çalışıyordu: Daniel Abramoviç Şvolson. Aralarında fırtınalı tartışmalar yaşanıyordu.[96]

Dubnov Yahudi tarihyazımı alanında ün kazandığında, Hazarlarla ilgili malzeme çoktan ciddi biçimde birikmişti. 1912 yılında "Cambridge Elyazması" yayımlandı ve Hasday-Yusuf mektuplaşmasını, çok sayıda düzeltmelere rağmen sahici kabul etme eğilimi XX. yüzyılın ilk yarısında güçlendi. Dubnov *Dünya Halkının Tarihi* kitabında çizilen geniş perspektif içinde, özellikle öncelleri Jost

95. Lerner, *Hazarlar, a.g.e.*

96. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yapılan araştırmalara Hugo von Kutschera'nın önemli eserini de eklemek uygun düşer: *Die Chasaren. Historische Studie*, Viyana, A. Holzhausen, 1910.

ile Graetz'in gösterdikleri kısa ve özlü ifadelerle karşılaştırıldığında, Hazar Krallığı'na nispeten önemli bir yer ayırıyordu.[97] Burada krallığın gelişim portresini kesin olarak çiziyor, Kral Yusuf'un hikâyeleri temelinde gönüllü din değiştirme sahnelerinin renkli bir tanımını yapıyor ve aşağı yukarı bütün Arap vakayinamelerini analiz ediyordu. Tıpkı Graetz gibi, Hazarların olağanüstü gücü onu da büyülemişti; toplumun yalnızca yüksek tabakalarının din değiştirdiğini oysaki orta sınıfların ve halk kesimlerinin pagan, Müslüman ve Hıristiyan kaldıklarını belirtmeyi ise ihmal etmemişti. Dubnov eserini, son derece ayrıntılı uzun bir bibliyografik analiz içeren bir ekle zenginleştirdi ve "Hazar sorunu İsrail tarihinin en güç sorunlarından birini oluşturuyor"[98] hükmüne vardı. Hazarların tarihi Yahudi tarihinin diğer konu başlıklarından niçin daha karmaşıktı? Dubnov herhangi bir açıklamada bulunmuyordu, fakat tarihçinin yazısından belli bir rahatsızlık hissedilmekteydi ama onun nedenleri okur için karanlık kalıyordu. Bunun açıklaması, bu esrarengiz Hazarların "İsrail'in etno-biyolojik soyundan gelenler" kategorisine tam olarak girmemesine ve onların tarihinin Yahudi meta-söyleminden uzaklaşmasına bağlanabilir.

Sovyet iktidarı ilk dönemlerde Hazarlar üzerine araştırmayı teşvik etti: Genç tarihçiler Rus tarihinin imparatorluk öncesi geçmişini aydınlatma görevine coşkuyla sarıldılar. 1920'li yılların başından 1930'lu yılların ikinci yarısına dek ortaya çıkan ve gelişmekte olan tarihyazımı, keşiflerini yüceltici idealleştirmelerle çevrelemekte tereddüt etmiyordu. Sovyet araştırmacıların Hazar İmparatorluğu karşısındaki sempatisi bu imparatorluğun Ortodoks Kilisesi'nin egemenliğinden kurtulmuş olmasından ve bütün dinlere karşı hoşgörülü ve açık kalmasından kaynaklanıyordu. Hazarların bir Yahudi Krallığı olması onları hiç rahatsız etmiyordu, belki de bunun nedeni açıkça ifade ettikleri Marksizmlerine rağmen araştırmacıların çoğunluğunun Yahudi kökenli olmasıydı. Özünde ulus-ötesi bir ideal olan proletarya enternasyonalizmine bir parça gurur kırıntısı katabiliyorlarsa, neden olmasın ki? Bununla birlikte, bu grubun en önde gelen araştırmacılarının Yahudilikle hiç bağı yoktu.

1932 yılında Pavel Kokovstsov *İbranice Hazar Belgeleri*'ni, kimi belgelerin sahiciliği hakkındaki kuşkulara rağmen, eleştirel ve sistematik bir baskıyla yayınladı. Bu yayın Aşağı Don bölgelerindeki arkeolojik kazıları ve araştırmayı teşvik etti. Kazılar genç bir arke-

97. Dubnov, *Dünya Halkının Tarihi*, a.g.e., IV.

98. a.g.e.

olog olan Mihail Artamonov tarafından yönetildi ve arkeolog elde ettiği sonuçları 1937 yılında *Eski Hazarlar Tarihi Üzerine İncelemeler*[99] adı altında, Hazar söyleminden yana Sovyet Rus geleneği anlayışı içinde ve doğmakta olan Kiev Rusyası'nın beşiği olmuş imparatorluğun bu eski krallarının övgüsünü yaparak yayımladı.

Sovyet araştırmacıların Hazarlara yönelik canlı ilgisi ve Güneydoğu Avrupa tarihine atfettikleri önem Sovyetler Birliği dışındaki Yahudi araştırmacıların çalışmalarında da etkili oldu. Örneğin, iki savaş arası dönemde Polonyalı tanınmış Yahudi tarihçi Yitzhak Schipper eserlerinin birçok bölümünü Hazarların tarihine ayırdı; aynı şekilde Baron da konuyu derinleştirmeye karar verdi ve geniş çalışmasında uzun uzun ele aldı. Dubnov için Hazar geçmiş "Yahudi halkı"nın tarihinin meşru bir bölümünü oluşturuyor olsa da, 1930'lu yılların ikinci yarısında kaleme alınmış Baron'un eserinde, göreceğimiz gibi, oldukça şaşırtıcı biçimde, büyük bir önem edindi.

Temelde etnik-merkezci olan anlayışına rağmen Baron Hazarların "ana çekirdeği"ni didik didik etmekte ve bunu "İsrail halkı"nın tarihinin sürekliliği içine dahil etmekte tereddüt etmedi. Hazarları bu tarihe katmak için Hazar bölgelerine doğru kitlesel bir Yahudi göç hareketi hipotezine yaslandı. Buranın nüfusu, onun ifadesiyle, Hazarlar ve Yahudilerden oluşan karma bir nüfustu.[100] Dahası, Baron'un Hazarlar hakkındaki söylemi sağlam temellere dayanıyordu ve çoğunlukla kaleme alındığı sırada bilinen kaynaklara yaslanmıştı. 1950'li yılların sonunda, kitabının daha geç baskılarına yeni analizler ekledi ve çok sayıda güncellemeyle çizdiği tabloyu tamamladı.

Dinur *İsrailoğulları Sürgünde* adlı önemli kaynak derlemesinde de aynısını yaptı. 1961 yılındaki yeni baskısı derin bilgi ürünü çok sayıda referansla ve bol sayıda yeni malzemeyle zenginleştirildi; Hasday ile Yusuf'un mektuplaşmasından alınma alıntıların, "Cambridge Elyazması"nın ve Arap ve Bizans vakayinamelerinin ötesinde, Dinur Hazarların tarihine elliden fazla sayfa ayırdı ve muğlaklıktan uzak bir tutum benimsedi: " 'Hazar krallığı', 'Yahudiler ülkesi' ve 'Yahudiler şehri' bu topraklarda son derece önemli tarihsel olgulardı; bunlar, Yahudi tarihinin çalkantılarına uyarak, Yahudi tarihinin 'ana yolu'ndan 'sapma'larına rağmen İsrail'in gelişimi üzerinde iz bıraktı."[101]

Böyle bir açıklamaya varabilmek için, Yahudi bir nüfusun

99. Bkz. Lior, *Sovyet Tarihyazımında Hazarlar*, a.g.e.

100. Baron, *History of The Jews*, a.g.e., III, s. 229.

101. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, Kitap II.

zaten uzun süredir Hazar'da yaşadığını, "bir Yahudi kabilesinden kaynaklı topluluk" olduğunu, bu sayede ve yalnızca bu sayede krallığın din değiştirdiğini öncül olarak elbette kabul etmek gerekiyordu. Yahudilerin Hazar'a göçü, yalnızca din değiştirme yetenekleri sayesinde bunu başaran göçmen ve mültecilerin azar azar göç etme hareketinin sonucu değildi; daha ziyade "nüfus içinde önemli bir tabaka oluşturan ve nüfusun Yahudi öğesini güçlendiren sürekli bir Yahudi göçü"[102] olmuştu. Hazarların Yahudi kökenli olduğunu ileri sürdükten sonra, onların topraksal ve askeri güçlerinden gurur duymak ve onları, tıpkı bir tür Ortaçağ Hasmon Krallığı gibi, fakat çok daha önemli bir güçte, eski Yahudi egemenliğine dahil etmek mümkündü.

Baron ile Dinur'un güncellik kazandırdığı Hazar tarihi büyük ölçüde âlim Abraham Polak'ın araştırmasına dayanıyordu. 1944 yılında kurumsal Mossad Bialik yayınevinden çıkan kitabı derhal iki baskı yaptı; sonuncu baskının tarihi 1951'dir. *Hazar. Avrupa'da Bir Yahudi Krallığı'nın Tarihi*, Hazarlara ayrılmış ilk ve en geniş sentezi sunuyordu. Tel-Aviv şehri ona onursal bir ödül verse de, kimi çevreler kitabını çekinceyle ve muğlak tavırlarla karşıladılar. Bütün eleştirmenler, konusunun kapsamı, açıklamalarının vardığı noktalar ve derin bilgisi bakımından hayran kalmışlardı. Kiev doğumlu Polak, Rusçayı, Türkçeyi, klasik Arapçayı, eski Farsçayı, Latinceyi ve de elbette Yunancayı kusursuzca biliyordu ve tarihsel verilere etkileyici biçimde hâkimdi. Bununla birlikte, –çok sert bir şekilde saldıran eleştirmenlerinden birinin makalesinin başlığını alırsak– bu "tarihin baş dönmesi" karşısında bazı çekinceler ifade edildi.[103] Ayrıntıların aşırı fazlalığıyla ve kaynaklarını abartıya vardırmakla eleştirildi. Bu eleştiriler muhtemelen bir hakikat payı içeriyordu: Polak, yerel tarihçileri Birinci ve İkinci Tapınak tarihini tahayyül ederken yönlendirmiş olan aynı pozitivist ilkeleri takip ederek Hazar evreninde kendine bir yol açmıştı. Fakat bunu çok daha maharetle yaptığından, sonuçta ona karşı çıkmak daha güçtü.

Eleştirilerin bir bölümü özellikle Polak'ın sonuçlarını hedef alıyordu. Bu sonuçlar onun esas günahını ortaya sermekteydi. İsrailli araştırmacı Doğu Avrupa Yahudiliğinin çoğunluk itibariyle Hazar İmparatorluğu'nun iktidarı altındaki uzamlardan kaynaklandığını kesin bir şekilde ileri sürüyordu. Kitabı okuyunca "başı dönen" bu vatansever tarihçi, "Yahudi kökenlerimiz yerine Türk ve Moğol bir

102. a.g.e.

103. Aaron Ze'ev Eşkoli, "Tarihin Baş Dönmesi" (İbranice), *Moznaim*, XVIII, 5, 1944.

soy keşfettiğimizde niçin bunca sevinç ve gurur duymamız gerektiğini düşündüğünü anlamıyorum"[104] diye dert yanıyordu.

Bu eleştiri, başka eleştiriler gibi, Baron ile Dinur'un kitaptan uzun uzun bölümler aktarmalarını ve bu eseri Hazarların tarihi üzerine kesin bir inceleme olarak görmelerini engellemedi. Bunun koşulu elbette, daha önce belirtildiği gibi, etno-biyolojik Yahudi çekirdeğini tarihsel tahayyülün başına yerleştirebilmeleriydi. Yayınevi Mossad Bialik, kaygılı okurları yatıştırmak amacıyla kitabın kapağına iyi ifade edilmiş bir açıklama koydu: "Bu kuvvet [Hazar] ancak dini bakımından Yahudi'ydi, çünkü kendi içinde büyük bir İsrailoğlu nüfusu barındırıyordu; Yahudileşmiş Hazarlar ise bunların yalnızca bir azınlığıydı." Dönmeler Büyük Yahudi Krallığı'nın son derece küçük bir azınlığını temsil ediyorsa eğer, Hazar tezi bu durumda Siyonist meta-anlatıya yapıştırılabilirdi ve daha belirgin bir meşruluk kazanırdı. Polak'ın kendisi de, temeldeki "sorumluluk yokluğu"na rağmen, sorunun ancak kısmen bilincindeydi; o da hapın acı tadını etnik-merkezci aromalı şekerlemelerle tatlandırmaya çalıştı: "Yahudi yerleşimleri krallığa Hazarların din değiştirmesinden çok önce gelip yerleşmişlerdi, hatta Hazar fethinden de önce. [...] Yahudiler başka ülkelerden gelerek, özellikle Müslüman Orta Asya'dan, İran'ın batısından ve Bizans İmparatorluğu'ndan buraya göç ettiler. Bunun sonucunda büyük bir Yahudi nüfus burada toplandı. Yahudileşmiş Hazarlar bu nüfusun bileşenlerden yalnızca biriydi ve kültürel kimlik özellikle Kuzey Kafkaslar'ın ve Kırım'ın eski kolonlarından oluşmuştu."[105]

1940'lı yılların sonunda ve 1950'li yılların başında, bu ifade ulusal tarihyazımının gereklerini az çok karşılıyordu. Dinur bu "cesur" yaklaşıma desteğini verdi. Polak'ın kararlı bir Siyonist olduğunu, entelektüel ve dilsel yeteneklerinden İsrail askeri istihbarat servislerini yararlandırdığını hatırlamak gerekir. 1950'li yılların sonunda, Tel-Aviv Üniversitesi'nin Ortadoğu İncelemeleri Bölümü'nün başına atandı; bu görevdeyken Arap dünyası üzerine denemelerinden bazılarını yayımlamayı başardı. Bununla birlikte, bağımsız ruhlu bu araştırmacı el altından uzlaşmaktan yana değildi. Onun yaklaşımı Yahudi geçmişin belleğini oluşturan çevrelerde giderek daha fazla norm dışı kabul edilse de, ömrü boyunca kendi öncü çalışmasını canla başla savundu.

1951 yılından bu satırların kaleme alınmasına dek, İbranicede

104. a.g.e. Bkz. Polak'ın Moznaim'in bir sonraki sayısındaki tepkisi, XIX, 1, 1945.

105. Polak, *Hazar*, a.g.e.

Hazarlar üzerine hiçbir eser ya da tarihsel kitap yayınlanmadı. Polak'ın *Hazar*'ı hiç yeni baskı yapmadı; onun kitabı 1950'li yılların sonuna dek İsrailli araştırmacılar için meşru bir referans kaynağı oluşturduysa da, sonraki yıllarda bu özel statüyü yavaş yavaş yitirdi. Mütevazı bir mastır tezi ile alışılagelmiş tek bir seminer çalışması (yine de yayımlanmıştır) hariç, ortalık çöldü.[106] İsrail üniversiteleri bu konuda tam bir suskunluk gösterdi ve soruna dair tek bir araştırmaya girişmediler. Yavaş yavaş, fakat kesin bir şekilde, İsrail kamuoyunda Hazarların her anımsanması, tuhaf, yersiz ve hatta tehditkâr bir tezahür olarak algılanmaya başlandı. Yalnızca Ehud Yarri, Hazarların Yahudi Krallığı'nın gücünün uzun süredir kafasını karıştırdığı İsrail televizyonunun bu tanınmış habercisi, 1997 yılında, ilginç bilgilerle dolu belgesel bir dizi yapmaya kalkıştı.[107]

İsrail Yahudi belleğine geçirilmiş bu suskunluk maskesi nasıl açıklanabilir? Yahudi ulusal fikrinin bütün tezahürlerinde şu ya da bu şekilde mevcut olan geleneksel etnik-merkezci yaklaşımın ötesinde, bu soruya cevap olarak iki hipotez ileri sürülebilir. İlki, 1950-1960 yıllarının sömürgesizleşme süreci İsrail'in bellek üreticilerini Hazar geçmişin gölgesinden iyice korunmaya yöneltmiş olabilir. Yahudi kolonların "İsrailoğulları"nın doğrudan soyundan gelmediklerinin ortaya çıkması durumunda Siyonist girişimin meşruluğuna zarar gelmesinden duyulan son derece kökleşmiş korku, bu meşruiyet tartışmasının İsrail devletinin varlık hakkının da genel olarak tartışılmasına yol açacağı korkusuyla güçlendi. Ek bir açıklama daha ileri sürülebilir (ki bu ille de çelişik olmak zorunda değildir) ve böylelikle İsraillilerin Hazarlar karşısındaki soğukluğu birkaç yıl öteye atılabilir: 1970'li yılların kimlik politikasında büyüyen etnikleşme süreci, geniş bir Filistinli nüfusun boyun eğmesinden sonra, İsrail ulusal imgeleminde yavaşça tehdide dönüşmeye başladı ve kimlik çerçevelerinde ve tanımlanmasında bir katılaşmayı gerektirdi; bu durum Hazarları "anımsama" yönündeki her teşebbüse öldürücü darbe indirdi. Sonuç itibariyle, XX. yüzyılın ikinci yarısında, öksüz Hazarlar ile "Yahudi halkı" arasındaki bağlar yavaş yavaş koptu ve "Yahudi halkı", bilindiği gibi, dünyada iki

106. Yukarda belirtilen Yoşua Lior'un Sovyet tarihyazımı üzerine araştırması H. Z. Hirşberg tarafından yürütüldü. Kitap olarak yayımlanan seminer çalışması Menahem Zahari'nindir: Hazarlar. *İbranice Tarihyazım Literatürü Dolayısıyla Din Değiştirmeleri ve Tarihleri* (İbranice), Kudüs, Şen, 1976 (ikinci baskı 2002).

107. *Ehud Yarri'yle Hazarlar Krallığı* (İbranice), Kudüs, İsrail Televizyonu, 1. Kanal, 1977. Hazarlar birçok romanın da konusu oldular. Bunlardan ikisini belirteceğim: Sırp yazar Milorad Paviç, *Le Dictionnaire khazar*, Paris, Belfond, 1996 ve Marek Halter, *Le Vent des Khazars*, Paris, Robert Laffont, 2001.

bin yıl gezindikten sonra kökensel "vatan"ına kapandı.

İsrail'in suskunluk çağı Sovyetler Birliği'ndeki inkâr dönemiyle –Rus sosyalizminin ülkesinde bu olgu bir kuşak önce başlamış olsa da– çok sayıda benzerlik gösteriyordu. Artamonov'un kitabının 1937 yılında yayınlanmasından 1960'lı yıllara dek Hazarlar hakkında ender birkaç yayın yapıldı. Bunlarda da genellikle çekinceler ve onlara yönelik iftiralar yer aldı. Doğu'nun bu tuhaf Yahudilerinin Marksizm-Leninizm'in tarihsel mantığının bir sapması olarak görülmesi, Stalin döneminde yeniden ortaya çıkan "anavatan Rusya"nın niteliğiyle çelişik kabul edilmiş olması bir tesadüf değildir. 1920'li ve 1930'lu yılların ilk yarısının "proletarya enternasyonalizmi", İkinci Dünya Savaşı'ndan çok önce, açıkça ilan edilmiş bir Rus milliyetçiliğine yerini bıraktı. Bu ulusal ideoloji, özellikle 1945'ten sonra, Soğuk Savaş ve Rus olmayan bölgelerin hızla Ruslaştırılması dönemi boyunca, sert ve tekelci bir etnik-merkezci milliyetçiliğe dönüştü.

Hazar'ın hikâyesini sonradan anlatan bütün Rus ve Sovyet tarihçiler, o dönemde, popüler Slav karakterini derinleştirememiş ve bu nedenle antik Kiev Rusu'nun önemini azımsamış "burjuva"lar olarak sınıflandırıldılar. 1951 yılının sonunda, Sovyetler'in ana akım günlük gazetesi *Pravda* "parazit" Hazarları ve hataya düşmüş ve hatalı sonuçlar çıkarmış geçmiş yorumcularını açıkça yargılamak için seferber oldu. Yankılar uyandıran bir makalede, "kurumsal tarihçi" P. İvanov (muhtemelen Stalin'in kendisi) Hazar sorunu üzerine araştırmanın zaaflarını analiz etti ve kesin sonuca vardı: "Atalarımız steplerden gelen istilacılara karşı vatanımızın topraklarını savunmak için elde silah mücadele ettiler. Antik Rusya Slav kabilelere kalkan oldu. Hazar devletini püskürttü, eski Slav topraklarını kölelikten kurtardı [...] ve bütün kabileleri ve diğer halkları Hazar'ın sultasından kurtardı."[108] Artamonov özellikle geçmişte Hazar kültürü karşısında yersiz bir sempati gösterdiği ve Rusya'nın doğuşunda olumlu bir tarihsel rol atfettiği için saldırıya uğradı. Bu makalenin *Pravda*'da yayımlanmasından sonra SSCB Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü'nün Bilim Konseyi'nde düzenlenen bir toplantı, gazetenin savunduğu tutumu benimsedi ve ona tamamen hak verdi. Bundan böyle, iş oluruna bırakılmıştı ve Hazarlar Rus geçmişin çarklarına burnunu sokma bahtsızlığına ermiş lanetli ve kirli varlıklara dönüştürülmüştü. 1960'lı yıllar boyunca, Stalinci buzlanma döneminin ardından gelen nispi çözülmeden sonra Hazarlar üzerine araştır-

108. Akt. Lior, *Sovyet Tarihyazımında Hazarlar*, a.g.e.

malar büyük bir ihtiyatla yeniden başladı, fakat artık açıkça milliyetçi, hatta kimi zaman Antisemitist renkler edinmişlerdi.[109]

İsrail ile Sovyetler Birliği, Hazar geçmişle en fazla ilgili bu iki ülke Hazarlar üzerine araştırmayı sürekli tabu bir konu haline getirirken, Batı yeni malzemeler açığa çıkarmaya devam etti. 1954 yılında, bir İngiliz araştırmacı olan Douglas Dunlop Yahudi Hazarları üzerine derinleştirilmiş ve eksiksiz bir araştırma çalışmasını Princeton Üniversitesi yayınları arasından çıkardı. Dunlop ve eseri, Arap edebiyatını kusursuz bilmesiyle ve imparatorluklarının çöküşünden sonra Hazarların kaderine gösterdiği uyanık ihtiyatla kendini belli ediyordu.[110] 1970 yılında Peter Golden *Hazarlar. Eski İslam, Bizans, İbrani ve Rus Kaynakları Işığında Tarihleri ve Dilleri* adlı geniş kapsamlı bir doktora tezi sundu ve bu tezden bölümler 1980 yılında yayımlandı.[111]

1976 yılında Arthur Koestler, *On Üçüncü Kabile* adı altında edebiyat bombasını patlattı. Kitap çok sayıda dile çevrildi ve çeşitli tepkilere yol açtı. 1982 yılında Norman Golb ile Omeljan Pritsak'ın eseri *Khazarian Hebrew documents of the tenth century* yayımlandı. Eser, bu araştırma alanında eleştirel yaklaşımın temellerini ortaya attı. 1999 yılında ise Kevin A. Brook popüler bir kitap olan *Hazar Yahudileri*'ni yayımladı. Akademisyen olmayan bu yazar, tamamen Hazarlara ve haklarında yazılmış her şeye ayrılmış bir internet sitesi bile kurdu.[112] Bu soruna dair başka eserler İspanyolca, Fransızca ve Almanca olarak yayımlandı; son dönemlerde yayımlanan kitapların çoğu Rusçaya, Türkçeye

109. 1930'lu yıllarda gerektiği kadar "vatansever" olamadığını 1950'li yılların akımı içinde itiraf etmiş olan Mihail Artamonov 1962 yılında Hazarlar'ın başlangıç dönemi üzerine ikinci kitabı olan *Hazarların Tarihi*'ni yazdı, fakat bu kez hafifçe bir Yahudi-karşıtlığı da eklediği zorunlu bir ulusal gurur kattı kitabına. Bkz. bu konuda Şemuel Ettinger'in *Kiriat Sefer* (İbranice) dergisinde (39, 1964) yayımlanan sert eleştirisi ve Irène Sorlin, "Le problème des Khazars et les histoirens soviétiques dans les vingt dernières années", *Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et civilisation de Byzance*, 3, 51, 1968, s. 423-455.

110. Bu eserin yumuşatılmış bir özeti İbraniceye tercüme edilmiş ve kısa bir bölümü yayımlanmıştır: "İsrail Halkının Tarihi" dizisi içinde, Bezalel Rut (edit.), *Karanlık Dönem. Hıristiyan Avrupa'da Yahudiler* (İbranice), Tel-Aviv, Massada, 1973. Dunlop aynı zamanda *İbrani Ansiklopedisi*'nin (c. XX, s. 626-629) ve 1971 tarihli *Encyclopaedia Judaica*'nın "Hazarlar" maddesinin yazarıdır.

111. Peter B. Golden, *The Q'azars. Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources*, New York, Columbia University, 1970. Ayrıca bkz. aynı yazarın, *Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapeşte, Akadémiai Kiadó, 1980.

112. Kevin A. Brook, *Bir Türk İmparatorluğu Hazar Yahudileri*, İstanbul, Nokta Yayınları, 2005; www.khazaria.com.

ve Farsçaya tercüme edildi.[113] Koestler'in *On Üçüncü Kabile*'si hariç, hiçbirinin İbranice yayımlanma şansı olmadı. 1999 yılında özel bir yayınevi tarafından Kudüs'te çıkarılan bu kitap yayıncının kaygıları nedeniyle kitapçılara asla dağıtılamadı.[114]

Bütün bu eserlere, Hazarların tarihine ve Yahudilikle bağlarına ayrılmış onlarca deneme, bölüm ve makaleyi de eklemek gerekir. 1999 yılında Kudüs'te bilimsel bir kongre toplandı. Bu kongreye esasen yurtdışından gelen yabancılar katıldılar. Olay yerel akademik dünyanın pek dikkatini çekmedi.[115] 1980-1990 yıllarının sonunda ideolojik gerilimlerin yumuşamasına rağmen, İsrailli tarihçiler ne Hazarlar üzerine araştırmayı derinleştirme zahmetine girdiler ne de öğrencilerini bu geçmişin tıkalı yollarında maceraya aramaya teşvik ettiler.

Yine de, Koestler'in *On Üçüncü Kabile*'si onları uyuşukluktan çıkardı ve aşırı tepkilere yol açtı. Uzun yıllar boyunca kitaba doğrudan erişememiş olan İsrailli okurlar, kitaba yönelik zehirli saldırılar vesilesiyle kitabı öğrendiler.

Muamma-Doğu Avrupa Yahudilerinin kökeni

Gençliğinde Siyonist hareketin öncüsü olmuş olan, hatta bir süre "revizyonist" Siyonist yönetici Vladimir Jabotinsky'yle yakınlık kurmuş Arthur Koestler Yahudilerin sömürgeci [kolonizasyon] ve milliyetçi hareketinden hayal kırıklığına uğradı (komünizme katıldıktan sonra da Stalin karşısında hayal kırıklığına uğramış ve Sovyetler'in amansız bir düşmanı olmuştu). Her şeye rağmen, İsrail devletin var olma hakkını ölümüne dek savunmaya devam etti ve İsrail'e göç etmiş bulunan göçmenlerin kaderini hep dert edindi. Genel olarak ırkçılık ve özel olarak Antisemitizm karşısındaki tiksintisini ömrü boyunca ifade etti ve edebi yeteneğinin en iyi bölümünü bununla mücadele etmek üzere seferber etti. Hemen hemen bütün eserleri İbraniceye tercüme edildi ve büyük

113. Félix E. Kitroser, *Jazaria. El imperio olvidado por la historia*, Cordoba, Lerner Ediciones, 2002; Jacques Sapir ve Jacques Piatigorsky (edit.), *L'Empire khazar, VIIe-XIe siècle. L'énigme d'un peuple cavalier*, Paris, Autrement, 2005; Andreas Roth, *Chasaren. Das vergessene Großriech der Juden*, Stuttgart, Melzer, 2006.

114. Özel bir sohbet sırasında kitabın kimliği meçhul yayımcısı özür diledi ve bunu yayımlamakta tereddüt ettiğini çünkü İsrail toplumunun henüz yeterince olgun olmadığını bana açıkladı.

115. Kolokyumun konferansları İngilizce olarak yayımlandı. Krş. P. B. Golden, H. Ben-Shammai ve A. Rona-Tas (edit.), *The World of the Khazars*, Leiden, Brill. Bu kolokyuma dair bkz. Nicolas Weill, "L'histoire retrouvée des Khazars", *Le Monde*, 9 Temmuz 1999.

bir başarı kazandı. Ölümünün arifesinde onu *On Üçüncü Kabile*'yi yazmaya yönelten nedenlerden biri, yankılar uyandıran son bir mücadeleyle Hitler'i ve onun ırk teorisini yenme arzusu oldu. Koestler şunu düşünüyordu: "Hayatta kalan Yahudilerin büyük çoğunluğu Doğu Avrupa'dan geliyor ve sonuç olarak belki de esasen Hazar kökenlidirler. Bu demektir ki, bu Yahudilerin ataları Şeria Nehri'nin kıyılarından değil, Volga düzlüklerinden geliyor, Kenan'dan değil, Aryen ırkının beşiği olarak görülen Kafkaslar'dan geliyor; genetik olarak İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un dölünden ziyade, Hunlarla, Uygularla, Macarlarla akrabadırlar. Eğer böyleyse, 'Antisemitizm' kelimesinin hiçbir anlamı yoktur: Hem cellatların hem de kurbanların paylaştığı bir yanlış anlamaya tanıklık etmektedir. Geçmişten yavaş yavaş doğup gelen Hazar İmparatorluğu'nun macerası bir güldürüye benzemeye başlıyor, hem de tarihin yarattığı en acımasız güldürü."[116]

Koestler Aşkenaze olmayan Yahudilerin gerçekten de Yahudiye soyundan gelip gelmedikleri ve Hazarların din değiştirmesinin Yahudi tarihinde istisnai bir olay olup olmadığı sorusu karşısında tereddüt ediyordu; 1970'li yıllarda hâlâ kendine bu soruyu soruyordu. O dönemde ırkçılığa ve Antisemitizm'e karşı mücadelenin hangi noktada Siyonizmin egemen imgelemine zararlı olabileceğini gerçekten düşünmemişti. Aslında bunu gerçekten anlamadan anladı; kitabı bitirdiğinde kesin bir politik tutum benimserse bağışlanacağına safça inanıyordu: "[Kitabın] kötü niyetle, İsrail devletinin var olma hakkının bir inkârı olarak yorumlanabileceğini bilmiyor değilim. Fakat bu hak Yahudilerin varsayımsal kökenleri üzerinde ya da İbrahim ile Tanrı arasındaki mitolojik ittifak üzerinde değil, uluslararası yasalarla, özellikle Birleşmiş Milletlerin 1947 yılında aldığı kararla temellenmiştir. [...] İsrail yurttaşlarının ırksal kökeni ne olursa olsun ve onların kendileri hakkında besledikleri yanılsamalar ne olursa olsun, devletleri *de jure* ve *de facto* vardır ve soykırıma başvurmak dışında bunu ortadan kaldırmak olanaksızdır."[117]

Bu açıklama yetmemiş olmalı! Toprak yayılmacılığına coşkuyla girişen 1970'li yılların İsrail devleti, Arap Kudüsü'nü ilhakı ve Batı Şeria'da, Gazze'de, Golan'da ve hatta Sina'da yayılmasını haklı göstermek için gereken gerekçeleri Kitabı Mukaddes'e ve "Yahudi halkının sürgünü" belleğine dayanmadan bulamazdı. Koestler, klasik kitabı *Sıfır ve Sonsuzluk*'ta komünist muammayı çözmeyi

116. Koestler, *On Üçüncü Kabile*, a.g.e., s. 17-18.

117. a.g.e., s. 258.

başarmışken, Siyonist muammanın ezeli-ebedi bir "etnik" zamanın mitolojik geçmişiyle bağlarına bütün olarak ne ölçüde dayandığını kavramamıştı. 1967'den sonra Siyonistlerin tepkilerinin acımasızlığının Stalincilerin tepkilerine ne kadar benzeyebildiğini düşünemedi: İki hareket için de iflah olmaz bir haindi Koestler.

Koestler'in kitabının yayınlanması üzerine İsrail'in İngiltere büyükelçisi, bunun "Filistinliler tarafından finanse edilen Antisemitist bir eylem"[118] olduğunu söyledi. Dünya Siyonist Federasyonu'nun yayın organı olan *Sürgündeki Diasporalar*, Koestler'i kastederek, "bu kozmopolit belki de kendi kökenlerini sorgulamaya başladı" diye açıkladılar, fakat unutulmaktan korkan Koestler "paradoksal ve alışılmadık biçimde sunulan ve maharetli bir üslupta yazılan bir Yahudi konusunun kendisini genel ilgi odağı yapacağını hissetti"[119] demeyi de ihmal etmemişlerdi. Siyonist organın temel kaygısı şuydu: "Kitap –egzotik yanları ve Koestler'in prestiji nedeniyle–, tarihsel kavrayıştan ve eleştirel anlayıştan yoksun olduklarından Koestler'in tutum ve sonuçlarını harfiyen benimseyebilecek bir Yahudi okur kitlesini kendine çekebilir."[120]

Tel-Aviv Üniversitesi'nde Yahudi halkı tarihi bölümünde profesör olan Zvi Ankori Koestler'i "kötü" Alman araştırmacı Jacob Philip Fallmerayer'la karşılaştırdı. Fallmerayer daha XIX. yüzyıl başında modern Yunanların, sanıldığı gibi, Antikçağ'daki Helenlerin soyundan gelmedikleri, Slavların, Arnavutların ve Peloponessos'u işgal eden diğer halkların bir karışımı oldukları ve bir yüzyıl boyunca eski nüfusla karıştıkları hipotezini yaymıştı. Ankori, Koestler'i Abraham Polak'ın çoktan geçmişe "fırlatılıp atılmış" ve şimdiki zamanda İsrail'e zararlı olacak demode bir tezini almaya yönelten psikolojik motivasyonların sorgulanabileceğini ileri sürdü.[121] Tel-Aviv Üniversitesi'nden Ankori'nin saygın bir meslektaşı olan Şlomo Simonson da, bir süre sonra, Koestler'i Hazarlar üzerine yazmaya itmiş nedenlerin İngiliz kültürüne uyumlanmak zorunda kalmış Doğu Avrupa göçmen kimliğinin problemlerine bağlı olup olmadığını sordu. Tanınmış İsrailli tarihçi şunu ekledi: "Kısa süre önce yayımlanan Yahudi benli-

118. Akt. Jacques Piatigorsky, "Arthur Koestler et les Khazars: l'histoire d'une obsession", Jacques Sapir ve Jacques Piatigorsky (edit.), *L'Empire khazar*, a.g.e., s. 99.

119. Israel Margalit, "Arthur Koestler On Üçüncü Kabileyi Buldu" (İbranice), *Sürgündeki Diasporalar*, IX, 83-84, 1978.

120. a.g.e.

121. Zvi Ankori, "Aşkenaze Yahudiliğinin Kaynakları ve Tarihi" (İbranice), *Kivunim. Yahudilik ve Siyonizm Dergisi*, XIII, 1981.

ğinden nefret tarihine adanmış eserin Koestler'e saygın bir yer kazandırmış olmasında şaşılacak bir şey yoktur."[122] Simonson, tıpkı Ankori gibi, Orta Avrupa Yahudilerinin kökenleri üzerine temelsiz bu "kötülüğün" kaynağının Tel-Avivli kendi meslektaşları Profesör Polak'tan başkası olmadığını belirtme zahmetine de katlandı.

Doğu Avrupa Yahudilerinin büyük bölümünün kökenlerini Hazar İmparatorluğu topraklarına bağlayan tezin "yaratıcısı" ne meslekten tarihçi olan Polak'tı, ne de böyle olduğunu iddia etmeyen Koestler. 1970'li yılların başında rezil, iğrenç ve Antisemitist kabul edilmeye başlanan bu yaklaşımın, bunu bir tehdit olarak gören etnik-merkezci düşünce nedeniyle asla tam bir oybirliği olmasa da, Siyonist olan ve olmayan çok sayıda araştırmacı çevresi tarafından belli ölçüler içerisinde kabul edildiği olgusu üzerinde durmak gerekir.

Örneğin 1867 yılında, önemli Yahudi tarihçi Abraham Harkavi *Yahudiler ve Slavların Dili* adlı eserinin başında, "Rusya'dan gelip Necef'e [*sic*] yerleşen ilk Yahudiler, çoğu yazarın inanma eğiliminde olduğu gibi, Aşkenaze ülkesi kökenli değillerdi, fakat [...] Kafkaslar yoluyla Karadeniz kıyısındaki Yunan şehirlerinden ve Asya'dan geliyorlardı"[123] diye belirtmişti. Harkavi'nin görüşüne göre, Almanya Yahudileri art arda büyük göç dalgalarıyla geldiler ve çoğunluk olduklarından Yidiş dili sonunda Doğu Avrupa Yahudileri arasında egemen oldu; oysa MS XVII. yüzyıl başında bir Slav dili konuşmaya devam ediyorlardı. Dubnov da, tanınmış ve "sorumlu" tarihçi statüsü elde etmeden önce, 1892 yılındaki ilk yazılarından birinde şunu soruyordu: "Polonya ve Rusya Yahudileri öncelikle nereden geliyordu; Batı ülkelerinden mi, yoksa Hazarlar ülkesinden ve Kırım'dan mı?"[124] Ona göre bunun cevabı, tarihsel söylemi destekleyecek yeni kanıtlar sağlamak için arkeolojinin gelişmesini beklemekte yatıyordu.

Polonyalı sosyo-ekonomist ve Siyonist ünlü tarihçi Yitzhak Schipper, "Hazar tezi"nin Doğu Avrupa Yahudilerinin olağanüstü demografik yayılmasına en iyi açıklamayı getirdiğine uzun süre inandı. Onun yaklaşımı, Polonya, Litvanya, Beyaz Rusya ve Ukrayna'ya ilk Yahudilik yandaşlarının yerleşmesiyle ilgilenen Yahudi olan ve olmayan bir dizi Polonyalı araştırmacının açtığı

122. Şlomo Simonson, "On Üçüncü Kabile" (İbranice), *Michael. Diasporadaki Yahudilerin Tarihi Üzerine Yıllıklar*, XIV, 1997.

123. Harkavi, *Yahudiler ve Slavların Dili*, a.g.e.

124. Semyon Dubnov, *Keşifler ve Araştırmalar* (İbranice), Odessa, Abba Dochna, 1892.

yola dahildi. Schipper de Yahudileşmiş Hazar bölgelerinin "sahici" Yahudileri barındırdığını, Volga'dan Dinyeper'e uzanan bu geniş imparatorluğun zanaatta ve ticarette gelişimine katkıda bulunduklarını varsayıyordu; fakat Hazarlar ve Doğu Slavları üzerindeki Yahudi etkisinin Doğu Avrupa Yahudi topluluklarının oluşumunda bir payı olduğuna ikna olmuştu.[125]

Gördüğümüz gibi, Salo Baron, Polak'ın peşinden giderek, Hazar sorununa sayfalar ayırdı. Çalışmasının özündeki etnik niteliğe rağmen, istisnai biçimde, Hazar "evresi"ni ele alırken tarihsel doğrusallıktan uzaklaştı. İki savaş arası dönemin Polonya tarihçilerinin çoğunun tutumunun etrafından dolaşmakta güçlük çekti ve İsrailli tarihçi Polak'ın ayrıntılı denemesini göz ardı edemedi. Sonuçta şunu önerdi:

"Fakat Moğol ayaklanmasından önce ve sonra, Hazarlar kendi soylarından çok miktarda insanı boyun eğdirilememiş Slav topraklarına gönderdiler ve böylelikle Doğu Avrupa'da önemli Yahudi merkezlerinin oluşumuna katkıda bulunmuş oldular. [...] Bununla birlikte, varlığının ve yankılarının Doğu Avrupa topluluklarında sürdüğü yarım bin yıl (740-1250) boyunca, Yahudi diplomasisinin bu önemli deneyiminin, Yahudi tarihi üzerinde bizim hayal edebileceğimizden tartışmasız daha büyük bir etkisi oldu. Hazar'dan yola çıkan Yahudiler Doğu Avrupa'nın geniş steplerine doğru hem refah döneminde hem de ülkelerinin düşüş döneminde yönelmeye başladılar. [...] Sviatoslav'ın zaferlerinden ve Hazar İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra, talan edilmiş bölgelerden yola çıkan, aralarında Yahudilerin de bulunduğu göçmenler kendi fatihlerinin topraklarında kendilerine sığınak aradılar. Orada batıdan ve güneyden göç eden tek tek ya da gruplar halinde başka Yahudilerle karşılaştılar. Almanya'dan ve Balkanlar'dan yeni gelenlerle buluşarak, özellikle XV. yüzyıl Polonyası'nda Yahudi kolonilerinin çağdaşı olan tüm diğer bölgeleri nüfus yoğunluğu bakımından olduğu kadar ekonomik ve kültürel güç bakımından da aşan Yahudi topluluğunun temellerini ortaya attılar."[126]

Baron "kendinden nefret"ten mustarip bir Yahudi değildi ve Siyonizme düşman olmadığı da aşikârdı. Bu durum İsrailli meslektaşı Ben-Zion Dinur için de geçerliydi. Oysa İsrail devletinin eğitim bakanı, 1950'li yıllar boyunca, Doğu Avrupa Yahudilerinin

125. Schipper analizlerinin büyük bölümünü Lehçe ve Yidiş dilinde yazdığından, Hazarlar karşısındaki yaklaşımı hakkında bir fikir edinmek için bkz. Jacob Litman'ın *The Economic Role of Jews in Medieval Poland. The Contribution of Yitzhak Schipper*, Lanham, University Press of America, 1984, s. 117-116.

126. Baron, *History of The Jews*, a.g.e., III, s. 241-242.

kökeni üzerine muğlaklıktan uzak bir tutum benimsemek için Baron ve Polak'a katılmakta tereddüt etmedi: "Rus fetihleri Hazar Krallığı'nı tümüyle ortadan kaldırmadı, fakat onu 'bölüp parçaladı' ve boyun eğdirdi. Dünyanın dört bucağına sürgün edilmiş Yahudi göçmen ve mültecileri kabul eden bu krallığın, sürgünlerin anası olduğu düşünülebilir; en büyük sürgünlerden birinin, İsrailoğullarının Rusya'ya, Polonya'ya ve Litvanya'ya sürgününün anasıdır."[127]

1950'li yılların İsrail belleğinin başrahibinin Hazar Krallığı'nı Doğu Avrupa Yahudilerinin "sürgünlerinin anası" olarak kabul ettiğini gören günümüz okurları elbette şaşıracaklardır. Fakat onun retoriğinin de aşikâr bir etno-biyolojik kavramsal mekanizmaya bulandığına hiç kuşku yoktur. Tıpkı Baron gibi Dinur da Hazar Yahudilikle tanışmadan önce buraya gelmiş "doğuştan" Yahudilerin sürgünü şeklindeki tarihsel göbek bağına ihtiyaç duymuştu. Yine de Yidiş halkının çoğunluğunun Almanya kökenli olmadığı, özellikle Kafkaslar'dan, Volga steplerinden, Karadeniz'den ve Slav ülkelerinden geldiği hipotezinin 1960'lı yıllara kadar geniş ölçüde kabul gördüğünü, bu hipotezin antipati uyandırmadığını ve 1970'li yılların başından itibaren olduğu gibi "Antisemitist" diye damgalanmadığını görmek önemlidir.

İtalyan filozof Benedetto Croce'nin, her tarih öncelikle yazıldığı dönemin ürünüdür şeklindeki sözleri uzun süredir bir klişe olmuştur, fakat Siyonist tarihyazımının Yahudi geçmişle kurduğu ilişkiyi gayet iyi açıklamaktadır: 1967 yılında "Davud'un şehri"nin fethi ancak Davud hanedanının doğrudan soyundan gelenlerce sürdürülebilirdi ve Volga ve Don steplerinin, Arap yarımadası çöllerinin ya da Kuzey Afrika sahillerinin evlatları olan kaba süvarilerin soyu böyle bir işe –maazallah!– hiçbir koşulda kalkışamazdı! Başka deyişle, "tek ve bölünmez büyük İsrail", geçmişteki "tek ve bölünmez İsrail halkı"na hiç olmadığı kadar ihtiyaç duyuyordu.

Geleneksel Siyonist tarihyazımı akımı, bilindiği gibi, Doğu Avrupa Yahudilerinin Almanya kökenli olduklarını, "İsrail toprağı"ndan sürülmelerinin ardından Roma'da "geçici olarak" kaldıktan sonra buraya geldiklerini ileri sürüyordu. Sürgün ve gezgin halkla ilgili özcü yaklaşım ile –Avrupa'nın geri kalmış bölgelerine uzanan değersizleştirici bir soy yerine– Almanya gibi "kültürlü" bir ülkeyle bağların prestijinin buluşması, muzaffer bir bileşim olarak görüldü (Arap ülkeleri kökenli Yahudilerin kendilerini İspanya'dan gelen "Sefaradlar" olarak adlandırmaları gibi, Doğu

127. Dinur, *İsrailoğulları Sürgünde*, a.g.e., I, kitap II.

Avrupa Yahudileri de "Aşkenaze" olarak adlandırmayı tercih ettiler). Batı Almanya Yahudilerinin kıtanın doğusuna doğru göçünü doğrulayan hiçbir tarihsel kanıt olmasa da, Polonya, Litvanya ve Rusya'da Yidiş dilinin kullanımı, oralardaki Yahudilerin Germen kökenli Yahudi, yani Aşkenaze olduğunu kanıtlamaya hizmet etti; gerçekten de, Doğu Yahudilerinin dili yüzde seksen Alman sözcüklerinden oluşan bir söz dağarcığı içeriyordu. Tarihin bu ironisi karşısında, Türk ve Slav lehçeleriyle kendilerini ifade eden, kökenleri çeşitli bu Hazarlar ve Slavların Yidiş dilini konuşmaya başlamaları nasıl açıklanabilir?

Rusya'nın Yahudi topluluklarında Aydınlanma hareketinin başlatıcısı olan, aynı zamanda "Ribal" denen Isaac Baer Levinsohn, 1828 yılında İbranice yayımlanan *İsrail Üzerine Belge* kitabında şunu yazıyordu: "Atalarımızın bize kuşaklar önce memleketimizdeki Yahudilerin yalnızca Rusça konuştuklarını ve bizim bugün konuştuğumuz Aşkenaze Yahudilerinin dilinin bölge sakinleri arasında yaygın olmadığını anlattıklarını biliyorduk."[128] Harkavi de, görmüş olduğumuz gibi, XVII. yüzyıla kadar Doğu Avrupa Yahudilerinin çoğunluğunun Slav dillerinden türeyen lehçeler konuştuğuna ikna olmuştu.

Uzun süre boyunca bu sorunla uğraşan Polak, kimileri makul kimileri daha az makul birçok hipotez önerdi. İçlerinden biri Hazarlar Krallığı'nın Yahudileşmiş önemli bir bölümünün, özellikle Kırım'da yaşayanların hâlâ antik Gotça konuştuğunu ileri sürer. Bu, XVI. yüzyıla kadar yarımadada yaygın olan ve Almanya bölgelerinde o dönemde egemen Almancadan ziyade Yidiş diline benzeyen bir dildir. Bu hipotez pek ikna edici değildi. Buna karşılık, ikinci açıklaması çok daha mantıklı gözüküyordu: XIV. ve XV. yüzyıllarda doğuya doğru uzanan Alman kolonizasyonu ve Almanca konuşulan büyük ticaret ve zanaatkârlık şehirlerinin kuruluşu, bu dili, bu ekonomik çekim kutupları ile Slav lehçeleri kullanmaya devam eden köylü ve aristokrat nüfus arasında aracılık etmeye başlayanlar arasında yaydı.[129] Aşağı yukarı dört milyon Alman Almanya'nın doğusundan Polonya'ya göç ederek, Doğu Avrupa'da ilk burjuvaziyi ve ona ayak uyduran Katolik ruhban sınıfını oluşturdular. Yahudilerin göçü esasen doğudan ve güneyden, yalnızca Hazarlar ülkesinden değil, aynı zamanda etkileri altındaki Slav bölgelerinden de geliyordu.

128. Isaac Baer Levinsohn, *İsrail Üzerine Belge* (İbranice), Kudüs, Zalman Şazar, 1977, dipnot 2.

129. Polak, *Hazar*, a.g.e.

Modernleşmenin ilk evreleriyle birlikte, kendilerini kabul eden yeni ülkelerinde gelişen işbölümü nedeniyle bu Yahudiler bazı özel işlerler sınırlı kaldılar: hükümdarların vergi toplayıcısı ve para basıcı (İbranice yazılmış Lehçe kelimelerle gümüş paralar bulunmuştur), yük arabası sahibi, oduncu, yoksul ve mütevazı kürkçü. Üretimde aracı işlerle uğraşarak, farklı sınıfların dil ve kültürleriyle aşina oldular (bu mesleklerin bir bölümünü Hazar İmparatorluğu'ndan ihraç etmiş olmaları mümkündür). Koestler bu tarihsel durumun renkli ve somut bir tasvirini yaptı: "*Shtetl*'inde[130] yaşayan bir zanaatkâr –kunduracı ya da oduncu– hayal edebiliriz; müşterileriyle başını gözünü yararak Almanca konuşur, yan mülkteki serflerle Lehçe konuşur; ve evinde bir tür kişisel dil yaratmak için de bu iki dilin en anlamlı kelimeleriyle İbraniceyi karıştırır. Bu yamalı bohçanın tektip bir iletişim dili haline nasıl gelebildiğini, olabildiği ölçüde, anlaması gerekenler dilbilimcilerdir [...]."[131]

Alman Yahudi seçkinlerinin –Torah âlimi hahamlar ve hahamlık okulundan çıkma Talmud uzmanı öğrenciler– çok daha geç tarihli ve sınırlı göçü süreci tamamlayarak kitlelerin yeni dilini daha da güçlendirdi, keza Yahudi ibadet alışkanlıklarını da muhtemelen sağlamlaştırıp tek tipleştirdi. Muhtemelen doğudaki toplulukların davet ettiği bu dini seçkinler imrenilesi bir sembolik prestij sermayesinin sahibiydiler. Bu kişilerin faaliyetleri onları taklit etme eğilimini teşvik ettiğinden, Alman söz dağarcığının yayılmasına ve sağlamlaşmasına katkıda bulundu. Buna rağmen, şunu akılda tutmak gerekir ki, "dua etmek" –ibadet imgeleminin anahtar kelimesi– Yidiş dilinde, bir Türk lehçesinden ödünç alınma versiyonu içinde –*davenen*– varlığını korumuştu ve başka birçok kelime gibi, hiçbir Alman lehçesinden gelmiyordu.

Batılı göçmenlerin katkısının yanında, Yidiş'in Almanya'nın batısındaki gettolarda gelişen Yahudi diline benzemediğini de eklemek gerekir. Bu ülkenin Yahudi nüfusu Ren Bölgesi'nde yaşıyordu ve onların konuştuğu Almanca Fransızca kökenli ve yerel Almancadan kaynaklanan, Doğu Yidiş dilinde hiç izine rastlanmayan kelime ve ifadeleri içine almıştı. 1924 yılında dilbilimci Mathias Mieses Yidiş dilinin asla Batı Almanya kökenli olamayacağını savunuyordu, oysaki söz konusu dönemin Yahudi toplu-

130. İkinci Dünya Savaşı öncesi Doğu Avrupa'da Yahudilerin yaşadığı küçük şehir, köy ya da mahallelere verilen ad. (ç.n.)

131. Koestler, *On Üçüncü Kabile*, a.g.e., s. 202.

lukları yalnızca bu bölgede varlık göstermişlerdi, yoksa diğer Alman lehçelerinin kullanıldığı ülkenin doğusunda değil.[132]

İsrailli dilbilimci Paul Wexler son olarak bu soruna dair daha derin bir dizi çalışma yayımladı. Bunlar, Yidiş dilinin yayılmasının Batı Yahudilerinin göçüne bağlı olmadığını doğrulamaktadır. Yidiş dilinin kökeni Slavcadır ve sözcükleri de çoğunlukla Güneydoğu Almancadan gelmektedir. Bu durum, Yidiş'in, Slav lehçeleri konuşan nüfus ile Alman lehçeleri konuşan nüfus arasındaki tampon bölgelerde gelişen ve Yidiş gibi, XX. yüzyıl boyunca kısmen yok olmuş Sorb diline benzer bir kökeni olduğunu göstermektedir.[133]

Doğu Avrupa Yahudilerinin Almanya'nın batısı kökenli oldukları şeklindeki tez de demografik nitelikteki "inatçı" verilere çarpar. XI., XII. ve XIII. yüzyıllarda Mainz ve Worms'tan Köln ve Strasburg'a uzanan topraklar üzerinde Yahudilik yandaşlarının sayısı özellikle çok azdır. Kesin veriler yoktur fakat tahminler birkaç yüz ile azami bir ya da iki bin arasında değişir. Hiçbir tanıklık olmasa da ve buna karşılık pogromlardan kaçanların, genellikle geri dönebilmek için, ikamet yerlerinden asla çok uzaklaşmadıkları bilinse de, muhtemelen doğuya doğru bir yayılma –örneğin Haçlılar döneminde– oldu; fakat bu örnek durum da ancak sınırlı bir nüfusu kapsıyordu ve hiçbir durumda geniş Polonya, Litvanya ve Rusya Yahudileri topluluklarının yaratılmasının kökenini oluşturacak bir kitle hareketi yaratamaz.

Bu ülkelerdeki Yahudiler –İsrail'in resmi tarihçilerinin günümüzde tekrarladıkları gibi– gerçekten Almanya'nın doğusu kökenliyse, batı bölgelerinde üremeleri durmuşken doğuda çoğalmaları, üstelik doğum kontrolünü henüz bilmeyen bir dünyada, nasıl açıklanabilir? Bu olgunun açıklanması aşırı besin artışına ve yoksulluğun, açlığın ve pisliğin harap ettiği batıdan ziyade doğuda hüküm süren olağandışı sağlık koşullarına mı bağlıdır? Velhasıl, doğunun küçük yoksul kasabalarının yaşam koşulları, Büyük Britanya'nın, Fransa ya da Almanya'nın şehirlerinden daha yüksek bir doğurganlığa daha elverişli değildi, oysaki "Yiddishland" Yahudilerinin, daha doğrusu Yidiş dili konuşan Yahudilerin XX. yüzyıl eşiğinde dünya Yahudi nüfusunun yüzde sekse-

132. Mathias Mieses, *Die jiddische Sprache*, Berlin, Benjamin Harz, 1924.

133. Paul Wexler, *The Ashkenazic Jews. A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, Columbus, Slavica Publishers, 1993. Ayrıca bkz. aynı yazarın *Two-Tiered Relexificaiton in Yiddish*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2002, s. 513-541'de "The Khazar Component in The Language and Ethnogenesis of the Askhenazic Jews" bölümü. Sorblar günümüzde de Almanya'nın güneyinde yaşayan küçük bir Slav topluluk oluşturmaktadır.

ninden fazlasını temsil etmesini sağlayan "esrarengiz büyük patlama" tam da orada meydana gelmişti.

Hazarlar, Doğu Avrupa'da Yahudi varlığının ilk işaretleri belirmeden kısa süre önce yok oldu ve bu iki olgu arasında bağ kurmamak güçtür. Rusya, Ukrayna, Polonya, Litvanya ve Macaristan Yahudiliğinin yandaşları Hazar ya da Slav geçmişlerini silmişken ve tıpkı Himyar'ın ve Kuzey Afrika'nın Yahudileşmiş halkları gibi "belleklerinde" yalnızca "köle oldukları dönemde Mısır'dan Çıkış"ı tutmuşlarken, gerçek tarihsel kökenlerine tanıklık eden çok sayıda kalıntı ayakta kalmıştır. Batıya doğru akın yol boyunca terk edilmiş fazlasıyla işaret bıraktı.

XX. yüzyılın başında Yitzhak Schipper, Ukrayna, Transilvanya, İstria, Polonya ve Litvanya topraklarında "Hazar" ya da "Kağan" terimlerinin çeşitli versiyonlarından birini içeren yer adlarının listesini çıkardı ve bu yerleşimlerin nispeten çok sayıda olduğu ortaya çıktı.[134] Dahası, çok sayıda ad ve soyad da Hazar ya da Slav doğu kültürüne uzanan kökenleri belirtir, yoksa Almanya'nın batısının kültürünü değil. Örneğin, Balaban (şahin), Zvi (gazel), Zeev (kurt) ve Dov (ayı) gibi hayvan adları Yahuda Krallığı'nda, Himyar Krallığı'nda ya da İspanya ve Kuzey Afrika Yahudilerinde kullanılmamakta olup, çok daha sonra Batı Avrupa'da ortaya çıkacaktır. Bu "ayrıntılar"ın ötesinde, Batı'nın başka hiçbir yerinde bulunmayan, Doğu Yahudilerinin kültürüne özgü sosyolojik ve antropolojik karakteristikler de mevcuttur.

Yiddishland nüfusunun tipik özelliği olan ve bu dilin lehçelerinin korunmasına katkıda bulunan küçük kasabalardaki yaşamın toplumsal yapılarının köklerine Ren etrafında ve civarında hiç rastlanmaz. Yahudilik, MÖ II. yüzyılda yayılmasının başlangıcından itibaren, esasen büyük ya da küçük şehir nüfuslarının ve de –ama daha ender olarak– köylerin kıyısına yerleşmiş inanç topluluklarının çerçevesinde yayıldı; oysaki Batı ve Güney Avrupa'da Yahudiler asla ayrı yerleşimlerde yaşamadılar. İlle de küçük boyutlarda olmayan kasaba, özerk Yahudi nüfusun komşularından yalnızca gelenek görenekleri ve dini kurallarıyla değil, aynı zamanda dil, mabetlerinin inşa tarzı gibi daha laik nitelikte öğeler bakımından da farklılaşmasını sağladı.

Yahudi kasabasının merkezinde sinagog yükseliyordu. Onun

134. Tadeusz Lewicki, "Kabarowie (Kawarowie) na Rusi, na Węgrzech i w Polsce we wczesnym sredniowieczu", G. Labuda ve S. Tabaczynski (edit.), *Studia nad etnogeneza Slowian i kultura europy wczesno-sredniowiecznej*, 2, Wroclaw, Zakad im. Ossolinskich, 1988, s. 77-87.

pagoda şeklindeki ikili kubbesi tipik anlamda Doğulu tarzdaydı (elbette buradaki Doğu, Ortadoğu değildi). Doğu Avrupa Yahudilerinin giysisi Fransa ya da Almanya Yahudilerininkine hiçbir açıdan benzemiyordu. Onlara özgü olan –Türkçe kökenli bir kelimeyle– *yarmolka* (takke) ve *streimel* (kenarı tilki postlu şapka), Mainz'in âlim öğrencilerinden ya da Worms tacirlerinden ziyade, Kafkasyalılarda ve step süvarilerinde bulunur. Esasen şabat için bulundurulan ipek palto gibi giysi unsurları, Beyaz Rusya ya da Ukrayna köylülerinin gardırobundan farklıdır. Gündelik yaşamın ve tarihin özgül kültürel morfolojisine bağlı –mutfaktan mizaha, giyimden ezgilere– bu gibi yanların sözünün edilmesi, "İsrail halkı"nın ezeli-ebedi kökenlerinin keşfiyle görevli araştırmacılar arasında pek az ilgi uyandırmıştır. "Yahudi halkının kültürü" diye bir şeyin asla var olmamış olması, yalnızca "popüler Yidiş kültürü"nün varlığı ve bunun da Batı Avrupa ya da Kuzey Afrika Yahudi topluluklarının kültürel ifadelerinden ziyade, komşularının kültürlerine benziyor olması gibi rahatsız edici bir olguyu kabul etmek onlar için güç bir şeydi.[135]

Yiddishland Yahudilerinin soyundan gelenler günümüzde esasen Amerika Birleşik Devletleri'nde ve İsrail'de yaşamaktadır. Diğerleri ise Hitler'in geçen yüzyılda onları mahkûm ettiği toplu mezarlarda kitlesel olarak yatmaktadırlar. İsrail'deki bellek üreticilerinin onların ölüm anının anısına adadıkları yatırımın kapsamı düşünüldüğünde; adı anılamayacak kadar iğrenç katliam yaşamlarına son vermeden önceki hayat zenginliklerinin (ya da yoksulluklarının – her şey bakış açısına bağlıdır) ve Yiddishland'ın canlılığının anısını korumaya adanmış asgari çabayla bu yatırım karşılaştırıldığında; modern tarihyazımının politik ve ideolojik rolüne dair karamsar sonuçlar çıkar.

Polonya ve Litvanya kasabalarındaki yaşam tarzları üzerine yenilikçi, dilbilimsel ve etnografik sosyolojik araştırmaların –yalnızca folklorla sınırlanmayan araştırmaların– kıtlığı, tıpkı Hazarların kalıntılarını ortaya çıkarmak amacıyla Güney Rusya'da ve Ukrayna'da yapılan pahalı arkeolojik kazıların ender olması gibi,

135. Bu analiz bir örnekle açıklanabilir: Amerika Birleşik Devletleri'nde Yahudi mizahından söz edildiğinde bu bağışlanabilir, çünkü bu ülkedeki Yahudilerin büyük çoğunluğu Doğu Avrupa kökenlidir. Buna karşılık, bugün İsrail'de Yahudi mizahından ciddiyetle söz etmekten daha yersiz ve anlamsız bir şey olamaz. Bütün dünyayı kapsayan bir Hıristiyan mizahının varlığı nasıl yoksa, Yahudi mizahı da yoktur. Belki vaktiyle bir Yidiş mizahı ve bir Mağrip Yahudi mizahı vardı. Woody Allen ve Jerry Seinfeld sevgisi belli olan, Antikçağ'da "Yahudilerin zihniyetine uygun" bir mizah arayan Amerikalı tarihçiyi izlemek işe yarayabilir. Krş. Erich S. Gruen, Diaspora. *Jews Amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, s. 135-212.

bir tesadüf sonucu değildir: Taşları kaldırmakla kimse gerçekten ilgilenmemektedir; altlarından "kavmin" mevcut temsilini ve toprak ihtiyacını zor duruma düşürebilecek akrepler çıkabilir! Ulusal tarihlerin kaleme alınması geçmiş uygarlıkları keşfetmeye yönelik değildir; bunun temel hedefi, günümüzde, ulusal kimliğin oluşumundan ve şimdiki zaman içinde politik kurumlaşmasından ibarettir.

Bütün yaşamını geçmişte rafine ve sınırlı bir seçkin kesimin ürettiği dini, kurumsal ve ideolojik metinleri deşifre etmeye adamış olan zeki, "vatansever" tarihçi, "Tarih kitabidir, gerçek değil" diyebilir; geçmişin geleneksel tarihi açısından, elbette haklıdır. Basitleştirici ulusal meta-tarihlerin yavaş ama kesin gerilemesine yol açan şey yalnızca antropolojik tarihin ortaya çıkışıdır.

Bu tür tuhaf tarihyazımı üzerindeki yankılar, "Yahudi halkının tarihi"nde uzmanlaşmış araştırmacıların çoğunun kulağına sanki henüz erişmemiş gibi gelmektedir. Geçmişteki Yahudi topluluklarının yaşam ve iletişim tarzlarının derinlemesine araştırılması önemsiz ve "kötü niyetli" bir olguyu ortaya koyabilir: Dini normlardan uzaklaşıp gündelik uygulamalarla ilgili araştırma alanlarına doğru yönelindiğinde, Asya, Afrika ve Avrupa'daki Yahudilik yandaşları arasında ortak laik etnografik payda olmadığı fark edilir. Dünya Yahudiliği daima önemli bir dini kültür oluşturmuştur, bu da farkı akımlardan ibarettir; ortak, yabancı ve gezgin bir "ulus" ise oluşturamamıştır.

Tarihin cilvesi sonucu, Musa dininin yandaşı olmuş erkek ve kadınlar Don ile Volga arasında henüz Ruslar ve Ukraynalılar ortada yokken yaşamışlardır. Galya'daki durum da tıpatıp aynıdır; Frankların istilasından çok önce orada Yahudiler yaşıyordu. Aynı olgu Kuzey Afrika'da da görülür. Punikler Arapların gelişinden çok önce din değiştirip Yahudi olmuşlardı; keza, İber Yarımadası'nda da bir Yahudi inanç kültürü Hıristiyanların yeniden fethinden önce gelişip yayılmıştır. Yahudi fobisi içindeki Hıristiyanların çizdiği ve modern Antisemitistlerin sahiplendiği geçmiş imgesinin tersine, tarihin yer altı mezarları, Tanrı-katli işlediğinden lanetli ve Kutsal Toprak'tan kovulmuş ve davet edilmeden gelip başka halkların arasına yerleşmiş bir halk-ulusu barındırıyor değildir.

Hıristiyanlık çağının başlangıcından önce ve sonra Akdeniz Havzası etrafında ve Adiabene Krallığı'nda Yahudiliği benimsemiş olanların mirasçıları için, Himyarların, Berberilerin ve Hazarların soyundan gelenler için, Yahudi tektanrıcılığı, birbirinden uzak

coğrafi alanlarda toplanmış ve farklı tarihsel yazgılara doğru evrimleşen dil ve kültür grupları arasında köprü görevi gördü. Çoğu Yahudiliği terk etti, fakat çoğu da coşkuyla sarıldı ve onları sarsan fırtınaya rağmen, laiklik çağının eşiğini aşmayı başardılar.

Himyar, Berberi ya da Hazar zamanı sonsuza dek yok mu oldu? Kendi soylarından gelenlerin unuttuğu bu Yahudi ataları yeni bir tarihyazımını derleyip toparlamasının ve kamusal belleğin meşru yerlerini yeniden kuşatmaları için onları davet etmesinin hiç mi imkânı yok?

Yeni bir bilgi derlemesinin oluşumu, bunu doğuran ulusal ideolojiyle daima ilişki halindedir. Bir ulusun oluşumunun başlangıcında hazırlanmış söylemden uzaklaşan tarihsel algılar, ancak sonuçlarından duyulan kaygı azaldığında kabul edilebilir. Şimdiki zamanın kolektif kimliği bir gerçeklik olarak yerleştiğinde ve mitolojik bir geçmişe sonsuzca gönderme yapmaya iten bir kaygı kaynağı olmaya son verdiğinde, bu kimlik yaşamın hedefi değil yaşama doğru bir çıkış noktası olduğunda; işte, tarihyazımının dönüm noktası o an başlar.

XXI. yüzyıl başında İsrail'in kimlik politikası, Yahudi inançlı toplulukların kökeni ve tarihi üzerine yeni araştırma paradigmalarının yaratılmasına imkân tanıyacak mıdır? Bu soruya cevap verebilmek için henüz çok erken.

V

Ayrım.
İsrail'de kimlik politikası

> İsrail devleti [...] ülkeyi bütün yaşayanların yararına geliştirecektir; İsrail devleti İsrail peygamberlerinin öğrettiği özgürlük, adalet ve barış prensipleri üzerinde temellenecektir; inanç, ırk ya da cinsiyet ayrımı yapmaksızın bütün yurttaşlarına toplumsal ve politik hak eşitliği sağlayacaktır; vicdan, inanç, eğitim ve kültür özgürlüğünü eksiksiz biçimde garanti altına alacaktır.
>
> İsrail devletinin Bağımsızlık Bildirgesi, 1948

> Seçimlere katılan herhangi bir aday listesi, hedefleri ya da eylemleriyle, zımnen ya da açıkça, şu olgulardan birini içeriyorsa seçmenlere sunulamaz: 1) Yahudi halkının devleti olarak İsrail devletinin varlığının inkârı. 2) Devletin demokratik karakterinin inkârı 3) Irkçılığın teşviki.
>
> Temel Yasa, "Knesset" [İsrail Parlamentosu], madde 7A, 1985

Avrupa'nın laikleştiği büyük sürecin başına dek, Yahudi müminler felaket anlarında kendilerine destek olan dini bir dogmayı benimsediler: Onlar "seçilmiş halk"tı, kutsal topluluktu, Tanrı huzurundaki ilk topluluktu, başka halklara ışık taşımaları gerekiyordu. Aslında başka inançların gölgesinde yaşayan azınlık gruplar olarak en güçlülerin otoritesine tabi olduklarını gayet iyi biliyorlardı. Bu toplulukların tarihinin başlangıcına damgasını vuran din değiştirtme teşebbüsü, esasen egemen dinlerin misilleme korkusu nedeniyle, yüzyıllar içerisinde neredeyse tamamen yok oldu. İnançlarını yayma konusundaki çekince ve kaygılardan oluşan kalın bir tabaka, bu azgın müminlerin bağımsız kimliğini yüzyıllar boyunca sıkıca sarıp sarmaladı ve onların toplulukçu ayrılıkçılığını güçlendirdi ve bu ayrılıkçılık da zaman içerisinde onların alameti farikası oldu. "Tek başına kalacak seçilmiş halk"a kıskançça inanç da Ortaçağ boyunca diğer tektanrıcı dinlere önemli geçişleri engellemeye katkıda bulundu.

Diğer azınlık gruplar gibi Yahudi toplulukları da gerilim ve düşmanlık anlarında dayanışma gösterdiler. Sakin dönemlerde seçkin hahamlar dini buyrukların uygulanması ve dini yaşam tarzları üzerine, keza törenlerin ve ibadet kurallarının çeşitli yanları üzerine bilgi alışverişinde bulunuyorlardı. Marakeş ile Kiev arasında ya da San'a ile Londra arasında yalnızca laik uygulamalar alanında değil aynı zamanda dini kurallar alanında da mevcut derin farklılıkların ötesinde, toplulukların bütünde ortak birleşik bir çekirdek varlığını daima sürdürdü: Hahamların sözlü yasasına katılım, sürgün ve kefaret kavramı ile kurtuluşun geleceği kutsal şehir olan Kudüs'le derin dini bağ.

Avrupa'da laikleşmenin çeşitli evreleri, dini aygıtın statüsünün tartışma konusu edilmesine ve bu aygıtın geleneksel entelektüellerini oluşturan hahamların egemenliğinin istikrarsızlaşmasına yol açtı. Başka inanç, dil ya da kültür gruplarında olduğu gibi, Yahudi dininin mühtedileri de modernite geliştikçe erimeye başladılar. Siyonistlerin tarih kitaplarının okunmasından edinilen izlenime rağmen, o dönemde somutlaşmakta olan ulusal kültürlerle "asimile olma"nın güçlüklerini hissedenler yalnızca Siyonistler değildi. Saksonya köylüleri, Fransa'nın Protestan tacirleri ve Büyük Britanya'daki Galli işçiler de yaşam tarzının hızlı dönüşümlerinden ve coğrafi yer değiştirmelerden muhtemelen farklı bir şekilde –fakat Yahudi müminlerden daha az olması gerekmeyecek şekilde– acı çektiler. Yaşam alanları bütün olarak çöktü ve yok oldu; ekonomik, politik, dilsel ve kültür-üstü çerçevelerin içine topyekûn emilme, atalardan kalma geleneklerden ve yaşam alışkanlıklarından acılı bir şekilde vazgeçmeye mecbur kıldı.

Yahudilerin karşılaştığı özgül güçlüklere rağmen, içlerinden çoğu, Fransa, Hollanda, Büyük Britanya ve Almanya gibi ülkelerde, "İsrailoğlu" halini aldı, yani Musa dininden Fransız, Hollandalı, Britanyalı ya da Alman oldular. Yeni devletlerin uyruğunu benimsediler, hatta kimi zaman, özellikle gurur duydukları kendi ulusal kimliklerini öne çıkardılar ve bunu da haklı bir sıfatla yaptılar, çünkü şehirlerde nispeten önemli yoğunlaşmaları nedeniyle, ulusal dil ve kültürlerin öncüleri arasında yer aldılar, yani ilk Britanyalıların, ilk Fransız ve Almanların parçası oldular (şair Heinrich Heine'nin Adolf Hitler'in büyükbabasından önce Alman olduğunu söylemek –tabii eğer o, yani büyükbaba Alman olduysa– yanlış olmaz). Avrupa'daki kitlelerin milliyetçileşmesini büyük ölçüde doruğa çıkartan Birinci Dünya Savaşı sırasında yeni vatanlarını savunmaya gittiler ve karşılarında, cephenin öte

tarafında bulunan Yahudi askerleri hiç tereddütsüz öldürmüş olmaları da muhtemeldir.[1] Yahudi Alman din reformcularından Yahudi Fransız sosyalistlerine ya da Britanyalı Yahudi liberallere dek aşağı yukarı hepsi yeni kolektif ortak varlıklarını –ulusal devlet ve ülkesini– savunmak için seferber oldular.

Ne kadar tuhaf gelse de, Siyonistler bile, ayrılıkçı bir ulusal prensibe bağlılıklarına rağmen, Avrupa'daki ulusal bölünme çizgilerine bağlı olarak savaş kültürüne sürüklendiler. 1914-1918 arasında, Avrupa'nın çeşitli ülkelerine dağılmış olan yandaşları ve militanları, o dönemde başka ulusal duygularla hüküm süren vatansever coşkuyu dengelemeye yatkın bir alternatif kimlik öneremeyecek kadar güçsüzdüler. Birinci Siyonist Kongre'nin toplandığı yıl olan 1897'den Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna dek Siyonizm, aslında dünyadaki Yahudi toplulukları içinde önemsiz bir azınlık hareketi olarak kaldı ve "yabancı"ların ulusal buyruklarına genellikle boyun eğmek zorunda kaldı (1914 yılında Siyonistler Yahudi kökenli Alman nüfusun toplamında yüzde ikiden daha az bir kesimi temsil ediyordu; bu oran Fransa'da daha düşüktü).

Siyonist düşüncenin başlangıcı Orta ve Doğu Avrupa'da, Viyana'dan Odessa'ya uzanan bir alan üzerinde XIX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenebilir. Siyonist düşünce Alman ulusal fikrinin gölgesinde utangaçça gelişti ve Yidiş nüfusun hareketli kültürel merkezlerine kadar nüfuz etmeyi başardı. Gerçekten de Siyonizm, marjinal karakterine rağmen, Avrupa'da milliyetçiliklerin uyanışının son dalgasına dahildi ve bölgedeki diğer kimlik ideolojilerinin yükselişine paralel olarak ortaya çıktı. Burada, tıpkı o dönemde başlangıç evresinde bulunan ulusal inşa yönündeki diğer girişimlerle aynı sıfatla, moderniteye kolektif entegrasyon teşebbüsü görülebilir.[2] Dahası, Siyonist düşünürlerin önemli bir

1. Amos Elon, *The Pity of It All. A History of Jewish in Germany*, 1743-1933, New York, Metropolitan Books, s. 305-337. Fransız ya da Alman İsrailoğulları asla özel bir Yahudi dayanışması da göstermediler. Doğu Avrupa Yahudileri –"Ostjuden"– karşısındaki üstünlük duygusundan kaynaklanan sertlikleri ve küçümsemeleri de bilinmektedir. Daha ilerde, Avrupa'nın "Doğuluları" da İsrail'in yeni "Doğuluları"yla karşılaştıklarında neredeyse aynı şekilde davrandılar.

2. Yahudi ulusunun savunucuları elbette ki bunu diğer ulusal hareketlerden tamamen farklı ve yegâne göreceklerdir. Örneğin tarihçi Jacob Katz, "Modern dönemin eşiğinde Yahudiler ulus fikrini kabul etmekte Avrupa'daki tüm diğer etnik gruplardan daha olgundular" diye yazdığında, diğer ulusal hareket tarihçilerinin kaleminde de sık sık görülen tipik bir fikri ifade ediyordu. Bkz. onun kitabı *Yahudi Milliyetçiliği. Denemeler ve İncelemeler* (İbranice), Kudüs, Siyonist Kütüphane, 1983. Aynı çapta bir tarihçi olan Şemuel Ettinger ise, tersine, şunu belirtti: "Yahudiler belki de iki bin yıllık varlığı boyunca kendi ulusal bilincini hiç kesintisiz korumuş tarihte bilinen tek gruptu." Bkz. "Modern Yahudi Milliyetçiliği" makalesi, *Tarih ve Tarihçiler* (İbranice), Kudüs, Zalman Şazar, 1992.

azınlığı (Moses Hess, Theodor Herzl ya da Max Nordau) Alman kültürüne az çok mensup olsa da, Siyonist teorileri oluşturanlar, yayılmasını ve fiiliyata geçmesini sağlayanlar geniş Yidiş halkının *intelligentsia*'sının parçasıydılar; yüzlerce yıldır Polonya'nın, Ukrayna'nın, Litvanya'nın, Rusya ve Romanya'nın şehirlerinde ve yerleşimlerinde kapalı kalmışlardı.

İkinci bölümde hatırlatıldığı gibi, bu bölgelerde laik ve modern bir "Yidiş" uygarlığı gelişmişti ve bu, dünyanın diğer bölgelerindeki Yahudi toplulukları arasında bilinmeyen kültürel bir olguydu. Ulusal ve ulus-yanlısı hareketliliğin temel kuluçkasını oluşturan şey dini inanç değil, bu özgül kültürdür. Yüksek kültür odaklarına (akademik kariyer, serbest meslekler, kamu görevleri) erişme yollarının tıkalı olduğu genç entelektüeller bu yarı özerk dünyada doğdular. Böylelikle içlerinden büyük çoğunluğu sosyalist devrimcilerin ya da demokrat reformcuların saflarını şişirirken, bir azınlık Siyonizme yöneldi.

Buna paralel olarak, Yidiş dünyası, güçlü mevcudiyeti nedeniyle, çevre halklar arasında Yahudi-karşıtı nefretin canlanmasını besledi; Doğu Avrupa'da oluşan ulusal mozaik, farklılığı gayet belirgin olan Yidiş topluluğunu itme eğilimindeydi. Bazı ulusal öğeleri daha o dönemde içeren 1880'li yılların popüler pogrom dalgası, çarlık rejiminin ve Romen monarşisinin geleneksel olarak dayattığı baskıya ve kısıtlamalara eklenince milyonlarca Yahudi etkilendi ve onların batıya doğru önemli göçü hızlandı. 1880-1914 arasında Yidiş dilini konuşan yaklaşık iki buçuk milyon Yahudi Almanya'dan geçerek Batı ülkelerine doğru akın ettiler ve içlerinden bir bölümü Amerika kıtasının vaat edilmiş toprağının sahillerine kadar vardı (Yahudilerin yüzde üçünden azı Osmanlı toprağı olan Filistin'e göçmeyi tercih ettiyse de bunların çoğu ardından burayı terk etti).

Nüfusun bu önemli yer değiştirmesinin ikincil sonucu, göç dalgasına geçiş noktası olarak hizmet eden Almanya'da geleneksel olarak alttan alta mevcut düşmanlığın hortlamasını dolaylı olarak teşvik etmek oldu. Bütün öğeleri henüz analiz edilmemiş olan bu güçlü nefret, bilindiği gibi, XX. yüzyılın yaşadığı en korkunç soykırım fiillerinden birine katkıda bulundu. Bu yok etme, ayrıca teknolojik ilerleme, kültürel rafineleşme ve ahlaki nitelikler arasında dolaysız ilişkinin hiç olmadığını da gün ışığına çıkardı.

Modern Antisemitizm gelişmiş Avrupa dünyasının bütününde gelişip büyüdü. Bu arada Batı Avrupa'da ve Akdeniz Avrupası'nda olduğu gibi Amerika kıtasında da Orta ve Doğu Avrupa'da benim-

senenden tamamen farklı biçimler ve bir nitelik edindi. Genç ulusal kimliğin tereddütleri ve duraksamaları neredeyse her yerde korku ve kaygıya yol açtı. Tarihsel *dislike of the unlike*'ı demokratik yeni kitle politikasına derinden kök salmış bir öğe haline getiren şey özellikle ulusların oluşum sürecinde karşılaşılan bu kültürel engellerdir. Her farklılık ifadesi, ne olursa olsun (deri rengi, dilsel lehçe ya da ayrı bir inancın uygulanması), sınırlı ve ayrı bir topluluk olarak kendilerini tanımlamakta ve belirlemekte güçlük çeken, doğmakta olan bir ulusal bilincin taşıyıcılarını kamçıladı. Ulus temsillerinin yapımının gerektirdiği soyutlama düzeyi nedeniyle, dışlanmalarına karar verilecek olanları kesin ve net biçimde ayırt etmek şarttı. Dolayısıyla ulus, mensupları "kan" bağıyla birbirine bağlanmış olan ve kökeni çok eski zamanlara uzanan geniş bir aile olarak hayal edildi; artık en yakın "komşu"ların aynı zamanda en tehditkâr düşman olmaları mümkündür, hatta işe yarar. Hıristiyan kültürü yüzyıllar boyunca Yahudi inancını "öteki"liğin daniskası olarak tanımladığı ölçüde, Yahudi'yi yeni ulusal "biz"in hudutlarını saptamayı sağlayan yararlı bir mihenk noktası yapmak amacıyla yeni kolektif kimlikler için eski gelenekten dayanak almak kolaydı.

Doğmakta olan ulus fikrinin, geniş bir kitlenin bağrına kök salmış politik bir yurttaşlık karakteri edindiği bölgelerde, sürülmüş Yahudi'yi yeni kimliğin hudutları içine dahil etmek için Hıristiyan ortak varlığından kaynaklanan eski kini önlemek ve etkisizleştirmek mümkün oldu. Amerikan anayasası, Fransız Devrimi ya da Büyük Britanya'nın temel yasaları, yavaş ve uzun sürmüş bir mücadelenin sonunda, kamu sahnesinin iktidar merkezlerinde hegemonik bir statü edinmeyi başaran bütünleyici eğilimlerin gelişimine nispeten elverişli bir miras ve sabit bir dayanak oluşturuyordu. Böylece, bu ülkelerdeki Yahudiler ve aynı ulusal ideoloji biçimini benimsemiş olan diğerleri, ulus gövdesinin ayrılmaz parçası oldular.

Bu sevinçli süreç yine de ani sıçrama ve gerileme evreleriyle karşılaştı. 1894 Fransası'ndaki Dreyfus Davası, dramatik karakteri nedeniyle, modern ulusal kimliğin gelişimine damgasını vurmuş olan doğrusal olmayan ve belirsiz sürecin iyi bir örneğini oluşturur. Dreyfus'u "Katolik Galya" halkının bütününden dışlayan bulaşıcı bir Antisemitizm'in patlak vermesi, toplumun bağrındaki karşıt duyarlılıklar arasındaki gerilimi ifade ediyordu. Yahudi subay Fransız ulusuna mı mensuptu, yoksa doğudan gelip ulusal gövdenin içine gizlice sızmış yabancı bir halkın temsilcisi

miydi? Fransa büyüklüğünü kurtarmak için temelde Hıristiyan kalmak zorunda değil miydi? "Hain" Yahudi yüzbaşıya Zola'nın "vatanseverlik-karşıtı" desteğinin gerçek nedeni onun İtalyan kökeninde yatmıyor muydu? Bu sorgulamalar ve daha başkaları Fransız ulusal manzarasının çerçevesi içinde ortaya çıkarak, "olay"ın olduğu dönemde kamu sahnesini harekete geçiren dokunaklı polemiğin öğelerinin önemli bir kısmını oluşturmuştur.

Antisemitizm dalgası sonunda yurttaşlık ulusu yandaşı politik ve entelektüel güçler tarafından engellendi ve kıyıma uğrayan subay Fransız ulusuna "yeniden dahil edildi." Etnik-dini ulusal kimlik yandaşları elbette yok olmamışlardı; Nazi işgali döneminde başlarını kaldırdılar ve bugün de hâlâ mevcutlar. Bununla birlikte, mündemiç ve kültürel ulus anlayışı "olay"dan sonra güçlendi ve İkinci Dünya Savaşı'nın korkunç "gerileme"sine rağmen, bütün XX. yüzyıl boyunca kendine bir yol açmaya devam etti.

Benzer dalgalanmalar, kendine özgü yanlarıyla birlikte, daha az dramatik ve daha tedrici bir şekilde Amerika Birleşik Devletleri'nde (örneğin McCarthy'cilik döneminde), Büyük Britanya'da ve Atlantik Okyanusu etrafında bulunan ulus-devletlerin çoğunda görülmüştür. Antisemitizm de, ırkçılığın diğer biçimleri gibi, asla tamamen önlenememiştir, fakat kolektif bir üst-kimliğin oluşum sürecinde artık anlamlı bir ölçüt noktası olarak hizmet etmemektedir.

Buna karşılık, Almanya ile Rusya arasında ve Avusturya-Macaristan ile Polonya arasında bulunan topraklarda ise, etno-biyolojik ve etno-dinsel ideolojiler, birinci bölümde görüldüğü gibi, kendilerini dayatmışlar ve uzun yıllar boyunca ulusal kimliğin karakterini belirlemişlerdir. Öteki karşısında duyulan korkudan ve redden beslenen bu ideolojilerin hegemonyası nedeniyle, Yahudi-karşıtı nefret yasası, "gerçek" global kimliğin belli başlı ölçütlerinden birini oluşturacak şekilde varlığını sürdürmüştür. Antisemitizm her zaman açıkça kendini göstermese de, yazılı basında ya da okul kitaplarında sergilenen anlayışlar hep kötü niyetli olmasa da, Yahudi fobisi köstebek gibi çalışmaya devam ederek, tünellerini ulusal kimliği oluşturan odaklarda açmıştır.

Bu durum, kısmen, kültürlerin iç içe girdiği ve dallanıp budaklandığı bu bölgelerde "ulusal varlığın" tanımının, grubun soyunun tekliğini gösteren ve federatif köken mitini tehdit edebilecek her bileşenin redde ve kaygıya yol açtığı "geçmiş"in anlatılarına mutlak anlamda başvurma gerekliliğinden kaynaklanıyordu. Ulus fikrinin tamamen ateist yandaşları kendilerini daha iyi tanımlamak için geleneksel dini ölçüt noktalarına ihtiyaç duydular ve karşılığında

da, muhterem din adamları başka durumlarda "kan"ın hükmünü, kimliksel ve sınırlandırıcı hudut çizgisi olarak kabul ettiler. Başka deyişle, tıpkı Germenliğin, gelişiminin özgül bir evresinde kendini belirlemek için "Aryenlik" banyosuna ihtiyaç duyması gibi, "Polonyalılık" da kendi ulusal kimlik vizyonunu güçlendirmek için Katolikliğe, "Rusluk" ise Ortodoks Panslavizm'e başvurdu.

Yahudi dini reform hareketinden ya da bulundukları ülkede rüşeym halindeki ulusal kültürlere entegre olmaya can atan liberal ve sosyalist entelektüel gruplardan farklı olarak, Siyonizm egemen ulusal ideolojilerin bazı öğelerini kendi programına katabilmek için bu ideolojilerden kana kana beslendi. Örneğin Siyonizmin tematikleri arasında Alman "halkçılığı"nın izlerini, Polonya ulusal romantizminin ayrılıkçı ve söylemsel mekanizmalarını hatırlatan retorik bir düzeneği bulduk. Bununla birlikte bu, acı çeken ezilenin, gülümseyen ezenin kimi özelliklerini edindiği saf bir yeniden-üretim olgusu değildir.

"Bund"un (dünya Yahudilerinin bütünü için ulusal hükümranlık kavramına referansta bulunmadan "Yidiş halkı"nın kültürel özerkliğini savunan büyük Yahudi solcu hareketi) yarı-ulusal ve laik dünya görüşü yandaşlarının tersine, Siyonist entelektüeller, bölgedeki ulusal anlayışın diğer yandaşları gibi, kendilerini tanımlamak için etnik-dini ya da biyolojik bir kimliği benimsemek zorundaydılar. Esasen inançsızlaşmış, dilleri ve laik gelenekleri çoksesli olan ve bulundukları yere göre değişen bir nüfustan oluşan Yahudi topluluklarını kendi aralarında bir araya getirmek ve birbirine bağlamak için, Bund'un yapmış olduğu gibi homojen bir modern kültür çekip çıkarmak amacıyla, yaşayan ve popüler bir şimdiki zamandan edinilen davranış modellerini temel almak imkânsızdı. Tersine, mevcut etnografik mesafeleri bir çırpıda silmek, özgül tarihleri unutmak ve geriye doğru, mitolojik ve dini bir Antikçağ'a doğru yönelmek kesinlikle şarttı.

Önceki bölümlerdeki analiz bunu kanıtlamakta kullanıldı: "Seçilmiş tarih" dini imgelemle ancak görünüşte uyum sağlıyordu, çünkü Yahudi tektanrıcılığı tarihsel ve evrimci zaman kavramını bilmiyordu. Bu tarih gerçekten laik de değildi, çünkü yeni kolektif kimliğin yapısını inşa edebilmek için eski eskatolojik inancın desteğine sürekli ihtiyaç duyuyordu. Siyonizmin neredeyse imkânsız bir misyonla kendini görevlendirdiğini unutmamak gerekir: Sayısız "etnik" birimi, değişik ve çeşitli kökenli kültürel ve dilsel grupları tek ve birleşik bir *ethnos*'ta kaynaştırmak. Kitabı Mukaddes'i gerçek bir "bellek" kitabı olarak benimsemesi böyle açıklanır.

"Halk"ın birleşik kökenine duydukları açlığı gidermek için ulus fikri yandaşı tarihçiler Yahudiliği ezeli-ebedi bir diaspora özellikleriyle sunan, eleştiri filtresini ona uygulamayan eski "Yahudi-Hıristiyan" fikrini ödünç aldılar. Hedeflerine karşılık bulabilmek için, "Musa'nın dini"nin hem demografik hem de entelektüel düzlemlerde güçlenmesini sağlayan, Yahudiliğin başlangıcını nitelemiş olan din değiştirmeleri "unuttular", hatta unutturdular.

Yahudilik, Siyonizmin gözünde, zengin ve çeşitli bir dini kültür olmaya son vererek, görmüş olduğumuz gibi, Alman *Volk*'u ya da Polonya ve Rus *naro'd*'u gibi, belirli sınırlar içinde, hudutları belirlenmiş bir halk oldu; fakat istisnai bir özelliğe sahipti: İçinde bulunduğu topraklarla hiçbir aidiyet bağı olmadan göçebe bir halk oluşturma özelliği. Bu anlamda, Siyonizm, belli bir anlamda, Orta ve Doğu Avrupa'nın ulusal varlıklarının somutlaşmasına eşlik etmiş Yahudilerden nefret olgusunun içi boş temsilidir. Bu "negatiften" görüntünün içinde, bölgenin ulusal duyarlılıklarının kavranması yer alır ve yakınlık sayesinde de bu duyarlılıkların içlerinde barındırdığı tehlikeleri kavrama kapasitesi yine bu görüntünün içinde bulunmaktadır.

Demek ki Siyonizm temeldeki teşhisi bakımından haklıdır ve –gördüğümüz gibi– etrafında örülmekte olan ulusal dokudan alınma ideolojik öğelerin dokusunu da benimsemek zorunda kalmıştır. Aynı zamanda, Yahudi dini geleneğinin en gururlu ve kendi içine en kapalı yanını almıştır. "İşte, ayrıca oturan bir kavimdir ve milletler arasında sayılmayacaktır" (Sayılar 23, 9) şeklindeki Tanrısal beyan, antik dünyanın bağrında seçilmiş ve kutlu sayılmış tektanrıcı bir topluluk yaratmaya yönelik olduğundan, ayrılıkçı laik eylemin felsefesi olarak tercüme edilmiştir. Siyonizm başından beri etnik-merkezci ulusal bir hareket oldu ve kendi hayalinde tasarladığı tarihi halkı kusursuzca sınırlandırdı ve kendi programı içinde oluşturmaya kalkıştığı ulusa yurttaşların gönüllü katılımına dair her olasılığı dışladı. "Halk"ı terk etme olgusu da telafisiz bir günah olarak kabul edildi: "Asimilasyon" Siyonizmin gözünde bir felaket, ne pahasına olursa olsun önlenmesi gereken varoluşsal bir tehlike oldu.

Dolayısıyla, kırılgan laik Yahudi kimliğini güçlendirmek için, gördüğümüz gibi, kültürel düzlemde fazlasıyla heterojen olan ve kronolojik düzlemde de daha ziyade süreksizlik taşıyan Yahudilerin tarihini yazmanın yeterli olmaması şaşırtıcı değildir. Siyonizm ilave bir bilimden beslenmelidir: "Antik Yahudi ulusu" kavramını güçlendirmek için seferber olan biyoloji.

Siyonizm ve kalıtımsallık

İkinci bölümde Heinrich Graetz'i etno-ulusal tarihyazımının babası olarak sunduk. Graetz, zamanın başlangıcında doğmuş, değişmez bir özle donanmış olarak tarihin yollarında ilerleyen bir ulus fikri üzerine Alman tarihçilerin hipotezlerini benimsedi. Aşırı "tinselliği" onu tarihin fazlasıyla materyalist yorumlarından uzaklaştırırken, hipotezleriyle birçok açıdan gelenekten uzaklaşan ilk Yahudi ulusal düşünürü olmuş dostu Moses Hess ise, "ezeli" halkı hayal etmek için, geniş ölçüde "ırk" kavramı üzerinde temellenmek ihtiyacı duydu. Hess döneminin "bilimsel" ruh haline, özellikle fiziksel antropolojiye gömülmüştü; bunun etkisi yeni kimlik teorisinde yankı buldu. Yahudi ulusal fikrinin oluşumunda bu yaklaşımı ilk benimseyen o olsa da, bununla yetinen son kişi o olmadı.

1862 tarihli *Roma ve Kudüs* denemesinin yayımlanmasından otuz beş yıl sonra Avrupa daha fazla Siyonist ve çok daha fazla Antisemitist barındırıyordu. XIX. yüzyıl sonu emperyalizmi çağında Avrupa'nın bütün laboratuvarlarında gelişen ırkçı "bilim" etnik-merkezci ulusal kimlik alanlarına nüfuz ederek, kamu sahnesine dek vardı ve genç Siyonizmin parçası olduğu yeni politik hareketlerin ideolojik dokusuna derinden nüfuz etti.

Ulusun "etnik" varlık olduğu anlayışı Siyonist hareketin bütün dallarında farklı derecelerde ortak bir görüştü ve yeni biyolojik "bilim" burada büyük başarı kazandı. Kalıtım geniş ölçüde Filistin –Siyonistlerin artık yalnızca kurtuluşun geleceği kutsal bir merkez olarak görmedikleri bu antik Yahudiye– üzerindeki talebi doğrulayan şeylerden biriydi. Bundan böyle, cesur bir paradigma dönüşümüyle, dünyanın bütün Yahudilerinin ulusal vatanı olmuştu Filistin. Tarihsel mit aynı zamanda uygun bir "bilimsel" ideolojinin benimsenmesinin kökenindeydi: Modern dönemin Yahudileri doğrudan doğruya ilk sürgünlerin soyundan gelmiyorlarsa, "yalnızca İsrail'in ülkesi" olduğu iddia edilen bir Kutsal Toprak üzerine yerleşmeleri nasıl meşru gösterilir? Tanrısal vaat, tek Tanrı'nın tarihi yönetmesine izin veren pasiflik geleneğine isyan etmiş ulus fikrinin laik savunucuları için yeterli değildi. Adalet dini bir metafiziğin içinde barınmasa da, biyolojinin içinde kısmen de olsa, mecburen saklı bulunuyordu.

Genel anlamda ilk Siyonist entelektüel olarak tanımlanabilecek olan Nathan Birnbaum (1891 yılında "Siyonizm" kavramını yaratmıştır) Moses Hess'in düşüncesini sürdürdü: "Özel bir halkın entelektüel ve duygusal özgüllüğünü yalnızca doğa bilimleri açıklayabi-

lir. 'Irk her şeydir' dedi büyük dindaşlarımızdan Lord Beaconsfield [Benjamin Disraeli], halkın özgüllüğü ırkın özgüllüğünde bulunur. Irksal farklılıklar ulusal çeşitlilikteki çokluğun kökenidir. Irklar arası karşıtlık nedeniyle Alman ya da Slav, Yahudi'den farklı düşünüp hisseder. Almanlar *Nibelungen Şarkısı*'nı yaratmışken Yahudi'nin Kitabı Mukaddes'i yaratmış olması böyle açıklanır."[3]

Ona göre, ulusların oluşumunu dil ya da kültür değil yalnızca biyoloji açıklayabilir; biyoloji olmadan, mensupları değişik popüler kültürlere karışmış ve farklı diller konuşan bir Yahudi ulusunun varlığının kökeni kavranamaz. "Farklı mevsimleri ve iklimleri yaratmış olan doğa, çeşitli insan ırklarını geliştirdiği ve geliştirmeye devam ettiği için"[4] kabileler ve uluslar vardır. 1899 yılında, Houston Stewart Chamberlain'in ünlü ırkçı eseri *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (XIX. Yüzyılın Doğuşu) yayımlandığında Birnbaum bunu hoşgörüyle karşıladı ve yalnızca İngiliz düşünürün Antisemitist yaklaşımından ayrıldı. Yahudiler, Chamberlain'in ileri sürdüğü gibi, "piç ırk" değildi, tersine, yalnızca topluluk içi evlilik uygulayarak kalıtımsal sürekliliklerini korumuşlardı ve dahası beyaz ırkın ayrılmaz parçasıydılar.

Birnbaum'un teorileri Yahudi ulusal fikrinin gelişiminin başlangıcını anlamak için önemli olsa da, burada takılıp kalmak şart değildir. "Siyonist" teriminin icadını ona borçlu olduğumuz doğrudur, fakat yeni ulusal doktrinin belli başlı teorisyenlerinden değildi ve sonunda bu doktrini terk ederek Ortodoks bir din adamı oldu.

Siyonist hareketin asıl kurucusu olan Theodor Herzl ise Yahudilerin kökeninin homojenliği sorununu çözmekte tereddüt etti, bu konuyla kesin olarak ilgilenmedi. Onun yazılarında kimi zaman tipik anlamda etnik-merkezci bir anlayışın ifadesi olan gözlemler bulunurken, bu izlenimin başka yerlerde inkâr edildiği de görülür. *Yahudilerin Devleti*'nde "ırk" kavramıyla defalarca karşılaşılır, fakat bu terim halkın eşanlamlısıdır; o dönemde yaygın ve ayrı biyolojik yan anlamlardan yoksun bir kullanımdır.

Siyonist harekete daha geç katılan İngiliz Yahudi yazar Israel Zangwill'le Londra'da bir yemekten sonra, Theodor Herzl, günlüğünde, çirkinliğiyle tanınan konuğunun, her ikisinin de aynı kökenden geldiğini düşünmesinden rahatsız oldu: "Benim kabul edemeyeceğim ırksal görünüm üzerinde inatla durdu. İkimize

3. Akt. "Milliyetçilik ve Dil", 1886 tarihli bu makale Yoahim Doron'un kitabında yayımlanmıştır: *Nathan Birnbaum'un Siyonist Düşüncesi* (İbranice), Kudüs, Siyonist Kütüphane, 1988.

4. a.g.e.

bakmak yeter. Şunu söylemekle yetiniyorum: Biz tarihsel bir varlık oluşturuyoruz, farklı antropolojik bileşenlere sahip bir ulus oluşturuyoruz. Bu nokta bir Yahudi devleti kurmak için yeterlidir. Hiçbir ulus ırksal birlik göstermez."[5] Herzl büyük bir teorisyen değildi, "bilimsel" sorular onu acil politik eyleminin ihtiyaçlarının ötesinde kaygılandırmıyordu. Fazla derinleştirilmiş tarihsel bir incelemeyle kafasını karıştırmadan ya da biyolojik argümanlarla aşırı yüklenmeden hedefine ulaşmak istiyordu.

İlk Siyonist kongrelerin bütününe önayak olan kişi, güvenilir adamı ve sağ kolu Max Nordau oldu ve Nordau Yahudi ulusal anlayışına daha anlamlı bir ideolojik boyut kattı. Bu maharetli denemeci "yüzyıl sonu"nun entelektüel sahnesinde Herzl'den daha tanınmıştı. Popüler bir eser olan *Entartung*'un (Yozlaşma) yazarı Nordau döneminin en ünlü tutucu zihniyetli kişilerindendi; dünyayı modern sanatın, eşcinselliğin ve akıl hastalıklarının tehlikelerine karşı, yani ırkın fiziksel bozulma faktörlerine karşı uyarmaya çalışanlardan biriydi.

Herzl'le karşılaşması onu coşkulu bir Siyonist yaptı. Fakat Yahudilerin maddi manevi durumu onu uzun süredir kaygılanıyordu. Manidar bir şekilde, kendi "Yahudi adı" olan Meir Simcha Südfeld'i (Güney Tarlası) değiştirerek, yapmacık bir Avrupalı soyadı olan Nordau'yu (Kuzey Düzlüğü) almıştı. Herzl gibi o da Budapeşte'de doğmuştu ve Yahudi devletinin büyük kâhini gibi o da bütün haklara sahip bir Alman olmayı ateşli bir şekilde arzuluyordu. 1880 ve 1890'lı yılların şiddetli Antisemitizm'i "Doğu" Yahudilerinin Alman ulusuna entegrasyon sürecini kesintiye uğratınca, kişisel katılım yolları altüst olmuş diğer dindaşları gibi o da modern kolektif özdeşleşme yolunu, yani Siyonizmi seçti. Nordau olayları böyle görmüyordu: Ona göre Yahudilere duyulan nefret hiçbir şey yaratmamıştı, mevcut ırkın uyuklayan bilincini uyandırmaktan ve ona kendi özgüllüğünün duygusunu vermekten başka bir şey yapmamıştı. "Germenleşme"nin yenilgisi onu ayrılıkçı bir Yahudi anlayışını benimsemeye yöneltti ve şu sonuca vardı: İnsan kökenindeki ırkı değiştiremez, onu ancak iyileştirebilir.

Bu Siyonist yöneticiye göre Yahudiler açıkça biyolojik kökeni homojen bir halk oluşturuyordu. "İsrailoğulları ailesinin fertleri arasında mevcut kan bağları"ndan[6] söz etmekte tereddüt etmedi,

5. Siyonist yönetici bu sözleri 21 kasım 1895'te yazdı. Bkz. Theodor Herzl, *Yahudilerin İşi. Günlük Defterleri* (İbranice), c. I, Kudüs, Siyonist Kütüphane, 1998.

6. Max Nordau, "İsrailoğullarının Tarihi" (1901), *Siyonist Yazılar* (İbranice), II, Kudüs, Siyonist Kütüphane, 1960.

yine de Yahudiler daha baştan itibaren ufak tefek miydiler ya da onları bu kadar zayıflatıp güçsüzleştiren yaşam koşulları mıydı diye kendi kendine sordu. Atalardan kalma vatanda açık havada jimnastik yapmayı ve beden eğitimini öne çıkartırken, toprakta çalışmaya geri dönmeyi öneren Siyonizm, ırkın ilerlemesinin önünde için coşku verici perspektifler açıyordu. Nordau'nun, "kaslarını yitirmiş Yahudilik"ten –*Muskuljudentum*– ilk kez söz ettiği İkinci Siyonist Kongre sırasındaki ünlü söylevi, güçlü bir halk-ırk yönündeki bu büyük arzuyu ifade ediyordu.[7] "Hiçbir ırkta ve hiçbir halkta jimnastik biz Yahudiler arasında oynadığı kadar önemli ve eğitici bir rolü yerine getiremez. Bedensel düzlemde olduğu kadar zihinsel düzlemde de bizi canlandırması gereken jimnastiktir."[8] Antik kanın yenilenmesi için Yahudilerin toprağa ihtiyacı vardı ve bu bakış açısını tek gerçekleştirebilecek olan da Siyonizmdir.

Nordau "gerçek" bir Alman olamasa da, buna karşılık, özgün bir Siyonist "halkçı" oldu. Alman kültürünün çeşitli dallarında gelişen özcü romantizm böylece yeni ulusal harekete rehberlik etmeye girişmiş ideolojik projenin göbeğine dahil oldu.

Nordau, belli ölçülerde müstereddit bir halkçıydı. Siyonist hareketin ana gazetesi olan *Die Welt*'in (Dünya) başyazarlığı görevini yıllarca yerine getiren Martin Buber de cüretkâr ve tutarlı bir halkçı oldu. Dini varoluşçuluğun filozofu olan ve daha sonraki yıllarda barışçıl biri olarak tanınan –Filistin'de bir Yahudi-Arap devletini savundu– Buber kendi ideolojik parkuruna, Yahudi halkının "kan topluluğu" –*Blutsgemeinschaft*– olarak temsilinin önde gelen destekçilerinden biri olarak başladı. Ona göre, ulus tahayyülü o ana dek ata soyunun biyolojik zincirini canlandırmaktan ve sonsuz bir geçmiş dolayısıyla kan topluluğunu hissetmekten ibaretti. Önemli bir Kabalacı flulukla şunu ileri sürüyordu:

"[...] Kan bizim köklerimizi oluşturan güçtür ve bizi canlandırır, [...] varlığımızın en derin tabakalarını kan belirler, [...] düşüncemiz, irademiz en mahrem renklerini kana borçludurlar. [...] Çevremizdeki dünya izlerin ve etkilerin dünyasıdır, olsa ki kan etkilenebilir ve iz bırakılabilir tözün alanıdır, bütün bunları kendine özgü bir biçimde emer ve asimile eder. [...] Birinci evrede halk onun için dış dünyayı temsil ediyordu; şimdi ruhu temsil etmektedir. Halk kan için ölülerden, yaşayanlardan ve doğacak olanlardan, hep birlikte bir birlik oluşturanlardan oluşmuş, olu-

7. Nordau, "İkinci Kongre'de Verilen Söylev" (1901), *Siyonist Yazılar*, I, a.g.e. Richard Wagner'in Tannhäuser operası açılış konuşmasından hemen önce oynandı.

8. "Yahudi Kasları", a.g.e.

şan ve oluşacak bu insan topluluğudur. [...] Ve eğer töz Yahudi için hâlâ bir gerçeklik olabiliyorsa, bu, kökenin yalnızca geçmişle basit bir bağ anlamına gelmemesinden, yaşamımızın hiçbir anında bizi terk etmeyen, bu yaşamın her rengini ve her nüansını belirleyen ve yaptığımız, başımıza gelen her şeye damgasını vuran bir şeyi bizim içimizde çökeltmesinden kaynaklanır: Ruhun en derin ve en güçlü dayanağı kan."[9]

Doğu Avrupa'daki birçok genç Yahudi entelektüelini peşinden sürüklemiş olan bu karizmatik düşünürde kalıtıma ve toprağa dair yeni-romantik bir mistiklik, manevi ulus fikrinin temelinde bulunur. Birinci bölümde daha önce belirtilmiş bulunan Hans Kohnonun Prag'daki öğrencilerinin oluşturduğu Kar Kohba çevresine dahildir. Organik ulus sorununu eleştirel bir şekilde kavramlaştırmaya ilk çalışanlardan biri olan müstakbel tarihçi Hans Kohn kendi konusunu gayet iyi biliyordu; kalıtımsal bir ulusal kimlik arayışı onun entelektüel biyografisinin ilk adımı oldu.

Buber dini hümanizmanın sonuçta "kanın etnik çağrısı"nı alt ettiği daima ihtiyatlı ve ılımlı bir Siyonist olsa da, revizyonist sağın yöneticisi Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky bir güç açlığının daima cazibesinde kaldı ve her türlü uzlaşma ya da tavizden nefret etti. Fakat bu belirleyici farklılığın ötesinde, bu iki Siyonist şahsiyet, politik düzlemde ne kadar karşıt olsalar da temel bir ortak ideolojik hipotezde buluşuyorlardı: Yahudilik, diğer insan gruplarından ayıran özel bir kanın taşıyıcısıdır. 1930'lu yıllardan günümüze dek Siyonist sağın manevi babası çözüm bulmakta tereddüt etmedi: "[...] Ulusal duygunun kökenini insanın eğitiminde değil, bu eğitimden önce gelen bir şeyde aramak gerektiği açıktır. Nerede peki? Ben bu sorun üzerinde uzun uzadıya kafa yordum ve cevabı verdim: kanda. Bu görüşte ısrarlıyım. Ulusal kimlik duygusu insanın 'kan'ında, fiziksel ve ırksal tipinde yatmaktadır, yalnızca buradadır. [...] Halkın fiziksel tipi onun zihniyet yapısını bireysel ruh halinden daha eksiksiz ve daha kusursuz yansıtır. [...] Bu nedenle manevi asimilasyona inanmıyoruz. Her türlü karışımdan uzak kalmış Yahudi kanına sahip kuşaklardan doğmuş bir Yahudi'nin bir Alman ya da Fransız'ın ruh haline uyum sağlaması fiziksel olarak imkânsızdır, tıpkı bir Siyah'ın Siyah olmaktan çıkması gibi."[10]

9. Martin Buber, "Le judaïsme et les Juifs" (1909), *Judaïsme*, Paris, Verdier, 1982, s. 12-14. Buber daha sonraları bir "halkçı" olma suçlamasından aklanmaya çalışmışsa da pek başarılı olamamıştır.

10. Ze'ev Jabotinsky, "Özerkçilik Üzerine Mektup", *Seçilmiş Yazılar. Sürgün ve Asimilasyon* (İbranice), Tel-Aviv, Zalman Şazar, 1936.

Jabotinsky'ye göre uluslar ırksal gruplar temelinde oluşur (günümüzde buna "etnik yapı" denmektedir) ve biyolojik köken halkların ruh halini (günümüz dilinde "zihniyet") oluşturur. Yahudiler ne bir ortak tarihe ne de ortak dile sahip olduklarından, yüzyıllarca bir arada yaşadıkları ve üzerinde birleşik bir etnografik kültürün somutlaşabileceği bir toprakları da olmadığından, Jabotinsky mantıksal bir sonuca vardı: "Doğal bir toprak, ortak bir dil, din ve tarih, bütün bunlar bile ulusun özünü oluşturamaz, bunlar ulusun kabaca tarifidir [...]. Ulusun özü, onun ayırt edici karakterinin başı ve sonu, özgül fiziksel kendine haslığında, ırksal bileşiminin ifadesinde yatmaktadır. [...] Son tahlilde, tarihin, iklimin, doğal çevrenin ve dışsal etkilerin oluşturduğu kabuk soyulduğunda, 'ulus' ırksal çekirdeğine indirgenir."[11]

Jabotinsky "ırk"ı daima bilimsel bir kavram olarak kabul etti. Ona göre, saf ırk olmasa bile, "ırksal bir çatı" mevcuttu ve gelecekte, kanın ve bez salgılarının incelenmesi aracılığıyla, bu yapının birimlerinin, "İtalyan ırkı", "Polonya ırkı" ve elbette "Yahudi ırkı" gibi sınıflandırılabileceğine inanıyordu. Yahudileri ve tarih içindeki tutumlarını gerçekten anlamak için, onların kökenlerini incelemek ve dahası özgüllüklerini korumak gerekiyordu. Dinin koruyucu zırhından yoksun olarak diğer halklar arasında kalmaya devam etmek onların çözülmesine ve yok olmasına götürebilirdi; dolayısıyla, onları kendilerinin olan bir devletin içinde mümkün olduğunca hızlı bir şekilde yeniden sınıflandırmak gerekiyordu. Jabotinsky'de liberal bir bakış açısının, hatta şaşırtıcı bir evrenselci anlayışın da bulunduğu doğrudur (Almanya'da değil de İtalya'da eğitim gördüğü düşünülürse bu daha az şaşırtıcıdır), fakat bütün bu görünümlere rağmen, bütün tarihsel düşüncesi, tek bir ülkeden ve "etnik" kaynaktan bütünüyle doğmuş ve en erken zamanda oraya geri döneceği varsayılan bir Yahudi halkının fiziksel-biyolojik varlığının sürekliliğine inancı eksen almaktadır.

İsrail tarihyazımının okunmasından edinilebilecek izlenime rağmen, özcü bir ulus anlayışının tekelinin Siyonist sağda olmadığı görülmektedir: Marksist düşünür Ber Borohov da biyolojiye gönderme yapmıştır. Sosyalist Siyonizm sağcılarla aynı kavramsal mekanizmaları paylaştı ve kuşkusuz bunları başka türde bir evrenselci retorikle kaplayıp yumuşattı.

Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, Borohov Filistinli fellahları Yahudi ırkının ayrılmaz parçası kabul ediyor, sosyalist-Siyonist yapıya kolaylıkla dahil edilebilir olarak görüyordu. Onun öğrencile-

11. Jabotinsky'nin elyazmasından aktaran Shimoni, *The Zionist Ideology*, a.g.e., s. 240.

ri ve İsrail devletinin müstakbel kurucuları David Ben Gurion ile Yitzhak Ben Zvi bu bakış açısını 1929 Arap İsyanı'na kadar benimsediler. Yerli nüfus antik Yahudi halkının soyundan geldiğinden, laikleşme süreçlerine paralel olarak ulusal gövdeye onların da geri dönüşünü, dünyadaki bütün Yahudilerin geri dönüşü gibi kabul etmek gerekiyordu. Siyonist sol Müslüman köylüleri, eğer –maazallah!– biyolojik kökenleri farklıysa Yahudi halkının içine dahil etmeyi bir an bile düşünmemişti. Bunlar, El Halil'deki "1929 Pogromları"ndan hemen sonra şaşırtıcı bir hızla fiilen "ötekileştiler."

Mukadderat yılı olan 1929 yılı bir başka "solcu" Siyonist'in de kavramsal politik evrenini altüst etti. O yıl Arthur Ruppin "barış ittifakı"ndan uzaklaşmaya başladı. Bu entelektüel hareketin hedefi Arap nüfusla bir uzlaşmaya varmak ve Filistin'de egemen bir Yahudi çoğunluğun oluşması gerekliliğinden vazgeçmeyi kabul etmekti. Ulusal-kolonyal çatışmanın kaçınılmaz olduğuna –kabul etmek gerekir ki, haklı olarak– ikna olmuştu ve bundan böyle engelsiz bir Siyonist oldu.

Ruppin Siyonizm tarihinde özellikle etkileyici bir şahsiyetti. Hans Kohn gibi, Prag'daki Bar Kohba Çevresi'nin küçük ve yeni "kan topluluğu" içindeki Yahudi ulusal hareketinde doğmuştu. Daha önce, 1900 yılında, Almanya'da, "Evrimci teori, iç politika olayları ve politik yasama üzerine bize ne öğretebilir?" sorusuna yönelik bir yazı yarışmasına katılmıştı. Birincilik ödülü, soy arıtma teorisi yaratıcılarından biri olan ve ölümünden sonra Nazilerin sahip çıktığı Wilhelm Schallmayer'e verildi. Ruppin "Bilimsel ve Toplumsal Darvincilik" üzerine çalışması için ikincilik teselli ödülünü aldı. Bu tema 1902 yılında onun doktora konusu oldu.

Ruppin bütün ömrü boyunca kararlı bir Darvinciydi. Siyonist yolculuğunun başında, Yahudi ulusu fikrinin öncelikle biyoloji varlık üzerinde temellendiğini varsaydı. Bu evrede, Yahudilerin "saf ırk" oluşturmadıkları onun için açıktı, çünkü dünyada yer değiştirirken yabancı öğeleri emmek zorunda kalmışlardı, fakat buna rağmen kalıtımsal bir varlık oluşturuyorlardı ki, ona göre Yahudilerin ulusal talebine tek anlam veren de buydu:

"Fakat iki bin yıl boyunca ayrı kaldıkları Asya halklarıyla bu önemli benzerlik, Yahudilerin değişmediklerini ve bugünkülerin de Kral Davud döneminde şanlı bir savaş yürütmüş olan, Ezra ve Yeremya döneminde kötülüklerden pişman olan, Bar Kohba'nın buyruğu altında özgürlük için mücadele ederken ölen ve Ortaçağ'ın başında Avrupa ile Doğu arasında ticaretin temel taşıyıcısı olan aynı halka mensup olduklarını kanıtlar [...]. Dolayısıyla, yal-

nızca Yahudiler önemli doğal ırksal niteliklerini korumakla kalmadılar, uzun bir ayıklanma süreci boyunca bu nitelikler daha da güçlendi. Bu son beş yüz yıl boyunca içinde yaşadıkları korkunç koşullar yalnızca en zeki ve en güçlü olanların hayatta kalabildiği sert bir yaşam mücadelesi sürdürmelerini gerektirdi. [...] Sonuç olarak, günümüz Yahudileri bir anlamda özel değerde bir insan türünü temsil etmektedir. Kuşkusuz ki başka uluslar birçok açıdan onlardan üstündür fakat entelektüel yetenekler düzleminde hiçbiri Yahudileri geçemez."[12]

Dünyanın bütün Yahudileri istisnai entelektüel karakterlere mi sahiptir? Genç Ruppin bunun böyle olmadığını düşünmektedir ve dolayısıyla bir notta şu olgu üzerinde ısrarla durmanın gereğini belirtmektedir: "Belki de bu sert ayıklama süreci nedeniyle Aşkenazeler günümüzde eylem, zekâ ve bilimsel kapasiteleri bakımından Sefaradlardan ve Arap ülkelerindeki Yahudilerden, atalarının ortak olmasına rağmen üstündürler."[13] Siyonist yönetici, Yemen, Fas ve Kafkas Yahudilerinin İsrail'e gelmesinin olumlu bir etkisi olup olmayacağı konusunda tereddüttedirler: "Fakat bu Yahudilerin manevi ve entelektüel statüsü öyle düşüktür ki *kitlesel* bir göç Filistin'deki Yahudilerin genel kültür düzeyini azaltacaktır ve birçok açıdan kötü olacaktır."[14]

Bu derin Avrupa-merkezcilik Yahudi ırkının kavranmasından daha güçlüydü ve bu basitleştirici oryantalizm Siyonist çevrelerin bütünü içinde son derece popülerdi. Dolayısıyla, Doğu Yahudilerinin göçü şüphe götürür olsa da, "Aşkenaze" Yahudiler, kendilerini korumak ve kalan ırksal özelliklerini savunabilmek amacıyla vatanlarına hızla dönmek zorundaydılar. Ruppin'e göre, tıpkı diğer ulus yandaşları için olduğu gibi, Yahudi olmayanlarla asimilasyon halkın varlığı açısından Antisemitizm'den çok daha tehlikeliydi: "Ne olursa olsun, topluluklararası evliliklerle ırkın karakterinin yitirildiği ve karma bir birleşmeden doğanların muhtemelen kayda değer yetenekleri olmayacağı kesindir."[15] Bunlar, sonuç olarak, Yahudi "kavmi"ni kesin olarak yok edebilirler. 1932 yılında, genellikle açıkça ifade edilmeyeni Ruppin belirtti: "Yahudilerin ırk bakımından Yakındoğu halklarına mensup olması olgusunun, Siyonizmi şimdi hiç olma-

12. Arthur Ruppin, *The Jews of To-Day*, Londra, Bell and Sons, 1913, s. 216-217.

13. a.g.e., s. 217.

14. a.g.e., s. 294. Aynı zamanda, Arap ülkeleri Yahudilerinin İsrail'e sınırlı sayıda göçü de, azla yetinmeyi bildikleri ve Arap işçilerin yerini alabilecekleri için arzulanmıştı.

15. a.g.e., s. 227.

dığı kadar doğrulayabileceği kanısındayım. Şu an, ırk sorunu üzerinde temellenecek, Yahudiler üzerine bir kitabın malzemelerini toparlıyorum. Eski Doğu halklarını çağdaş nüfusla birlikte gösteren illüstrasyonları kitaba dahil etmek, Suriye ve Küçük Asya'da yaşayan halklar arasında egemen olan ve hâlâ başat olmayı sürdüren tipleri tarif etmek niyetindeyim. Bu aynı karakteristiklerin günümüz Yahudileri arasında hâlâ var olduğunu kanıtlamayı arzuluyorum."[16]

1930 yılında, *Yahudilerin Sosyolojisi*'nin birinci baskısı İbranice ve Almanca olarak eşzamanlı yayımlandı. Kitabın yayımlandığı dönem olan 1930'lu yılların başı ile yayımlandığı yer olan Berlin ve Tel-Aviv denemenin temel retoriği içinde buluşmaktadır. İlk bölümler "İsrail Toprağı Üzerinde Yahudilerin Irksal Bileşeni" ve "İsrail Toprağı Dışında Yahudi Irkının Tarihi" adını taşıyordu. Yazar önsözde Yahudi kökeni teorisinin onlarca yıldır kafasını meşgul ettiğini ve onun gözünde teorinin yıllar içerisinde değişmediğini kabul ediyordu. Yahudi halkına ihmal edilemez miktarda yabancı kanı sızmaya devam etse de, Kudüs İbrani Üniversitesi Sosyoloji Bölümü kurucusu, "Yahudilerin çoğunun ırksal bileşenleri bakımından İsrail toprağındaki antik atalarına benzedikleri"ne[17] inanıyordu.

Birinci cildin sonunda tipik "Yahudi" portrelerinin çok sayıda fotoğrafı yer almaktadır. Bunlar, çeşitli topluluklardan Yahudiler arasındaki benzerlik ve çeşitliliklerin özel karışımı üzerine yazarın temel tezlerini görsel planda desteklemektedir. Yüz hatları ve kafatası boyutları Yahudilerin hepsinin antik Asya'dan geldiğini kanıtlıyor olmalıdır. Fakat Doğu'yla ırksal yakınlaşma kaygı uyandırmamalıdır: Gerçekten de, Filistin'deki yerliler kültürel bakımdan aşağı olduğundan, Yahudi göçmenlerin onlarla birleşmesinde hiç tehlike yoktur.

Ruppin "Doğu"yu gayet iyi biliyordu; 1908 yılında Siyonist hareketin kısıtlı yönetim komitesinde, temel görevi toprakları kazanmak olan Filistin Bürosu'nun yönetimine atanmıştı. Örgütlü ulusal hareket için Herzl neyi temsil ediyorsa, Ruppin'in de Siyonist kolonizasyon için aynı şeyi temsil ettiğini söylemek abartı olmaz: Onu Yahudi yerleşim kolonisinin baba-

16. Alex Bein (edit.) *Arthur Ruppin. Memoirs, Diaries, Letters*, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1971, s. 205.

17. Arthur Ruppin, *Yahudilerin Toplumsal Yapısı*, in *Yahudilerin Sosyolojisi* (İbranice), c. I, Berlin/Tel-Aviv,Ştibel, 1930. (1934'te yayımlanan 2. baskı). Ruppin aynı yıl Fransızca bir kitap yayımladı (*Les Juifs dans le monde moderne*, Paris, Payot, 1934). Bu kitapta ırkçılık o kadar aşikâr değildir.

sı kabul edebiliriz. Manda konumundaki Filistin'in topraklarının yalnızca yüzde onu 1948'e kadar alınmış olsa da, İsrail devleti tarımsal-ekonomik altyapısını büyük ölçüde Ruppin'e borçludur. Bütün ülkede çok sayıda arazi satın alarak bunların dağıtımından sorumlu belli başlı kurumları kurdu. Aynı zamanda toprak edinmenin, Filistin tarım kesiminden tam bir kopuş halinde gerçekleşmesine de büyük ölçüde katkıda bulundu. Biyolojik özgüllük, sistematik bir "etnik" ayrım çerçevesinde uygulanacaktı.

Ruppin'in pratik faaliyeti onun teorik çalışmasını bütünüyle kesintiye uğratmadı. 1926 yılında Kudüs İbrani Üniversitesi'nde "Yahudi sosyolojisi" dersinden sorumlu oldu ve o tarihten 1943'teki ölümüne dek zamanın bir bölümünü "Yahudi ırkı"nın Darvinci mücadelesi üzerine demografik araştırmalar geliştirmeye ayırdı. İkinci Dünya Savaşı'nın başına dek Ruppin'in Almanya'daki soy arıtma düşüncesini benimsemiş çevrelerle akademik bağlarını korumuş olması da şaşırtıcıdır; bu düşüncenin Almanya'da büyük bir başarı kazandığı bilinmektedir. Nazizm'in zaferi şaşırtıcı bir şekilde bu bağları bütünüyle koparmadı. Hitler'in iktidara gelmesinden sonra, Arthur Ruppin, ırk teorisinin "papa"sı Hans Günther'i ziyaret etti. Nazi Partisi'ne 1932 yılında katılan Günther Çingenelerin soykırımının mimarı oldu ve ömrünün sonuna dek soykırımın inkârcısı olarak kaldı.[18]

Nasyonal sosyalizmle bu tuhaf yakınlık yanılgıya düşürmemelidir. Etnik-merkezci ulusal bir doktrin ile biyoloji bilimi arasındaki ittifakın bir tür canavarlık olduğu XX. yüzyılın ilk yarısında hızla ortaya çıksa da, Siyonistlerin çoğu kan saflığı terimleriyle düşünmüyordu ve gerçekten kanı temizlemeye çalışmıyordu. Onlarda "yabancılar"ı sistematik dışlama projesi asla gündem maddesi olmamıştır, çünkü özel olarak böyle bir gereklilik yoktu. Geleneksel Yahudi dini, hegemonik bir dini inanç olmaya son verse bile Yahudiliğin tanımında hâlâ kısmi bir referans oluşturuyordu. Dini inancı olmayan Siyonistler, kendileri yararlanmasa da din değiştirmeyi dini ölçü olarak kullanmaya devam ettiler. Şunu da hatırlamak gerekir ki, Hess'ten Nordau'ya ve Buber'e dek, ihmal edilemeyecek miktarda ırk yanlısı, yabancı "kan"

18. 1933 yılında Ruppin günlüğüne şunu yazdı: "Doktor Landauer'in önerisi üzerine 8-11'de Jena'ya gittim. Orada nasyonal sosyalist ırk teorisinin kurucusu Profesör Günther'le görüştüm. Sohbet iki saat sürdü. Günther çok dostçaydı. Aryenlik kavramının yaratılmasında hiçbir payı olmadığını belirtti ve Yahudilerin aşağı olmadıkları, fakat farklı oldukları ve sorunu yoluna yordamına uygun çözmek konusunda benimle hemfikirdi." Arthur Ruppin, *Yaşamımdan Bölümler* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved.

taşıyan Yahudi olmayan kadınlarla evlendiler.[19]

Yahudi biyolojisi esasen "başkaları"ndan ayrılığı teşvik etmeye yönelikti, yoksa gerçek anlamda onların ulusun gövdesinden temizlenmesini savunmuyorlardı. Yani Yahudi biyolojisi, "etnik" bir ulusal ortaklaşma projesine hizmet etme iddiasındaydı, yoksa saf ırkçı ayrımcılık uygulamaktan yana değildi ve bunu da eski kimliği korumak ve eski hayali vatana sahip olmak amacıyla yapıyordu. Bu olgu bir yana bırakıldığında, kan teorisi yanlısı Siyonistlerin çoğu "ırk grupları" arasındaki aşikâr ve belirlenimci hiyerarşiyi reddetmişlerdir: yukarı ve aşağı ırklar teorisi onların ideolojisinde nispeten marjinal bir yer işgal ediyordu. Bu, ne "Yahudi geni"ne saygının olmadığı anlamına gelir ne de dindaşların istisnai nitelikleri konusunda yeterli kibir gösterilmediği anlamı taşır (genellikle Antisemitistlerin kullandığı basmakalıp fikirlerle bazen ittifak içinde olunur). Bu sözler, zayıf ve zulüm altındaki bir azınlıktan kaynaklandığı sürece tehditkâr olmaktan çok gülünç, tehlikeli olmaktansa acınası kabul ediliyordu.

Bununla birlikte, Yahudi kanı teorisinin burada adı anılan tecrit olmuş birkaç seçkin çevrenin tekelinde olmadığını bilmek gerekir. Siyonist hareketin bütün akımları arasında yaygındı ve onun izini Siyonist hareketin neredeyse bütün yayınlarında, kongre ve konferanslarında bulabiliriz. İkinci çizgiden genç entelektüeller bu teoriyi militanları ve yandaşları arasında yeniden üretip yaydılar. Bu teori, antik Yahudi halkının düşünüldüğü, hayal edildiği ve düşlendiği bir tür aksiyom oldu.[20]

Kalıtımsal Yahudi anlayışı ile onu tamamlayan soy arıtma teorisi yandaşları arasında esasen Siyonizmi benimsemiş olan bilim insanları ve doktorlar bulunuyordu. Raphaël Falk *Siyonizm ve Yahudilerin Biyolojisi* adlı cesur denemesinde onların hikâyesini

19. Nordau 22 ocak 1898 tarihli, Herzl'e hitaben yazdığı bir mektupta şöyle der: "Karım Hıristiyan ve Protestan'dır ve ben aldığım eğitim gereği duygular konusunda her türlü kısıtlamaya elbette karşıyım, ve bu durumda ulustansa insanı tercih ederim. Fakat bugün, ulusa öncelik vermek gerektiği kanısındayım, karma evliliklerin asla arzulanır olmadığını düşünüyorum. Karımı bugün tanısaydım, şu son on sekiz ayda tanısaydım, ona karşı her türlü duygusal eğilimimle bütün gücümle mücadele ederdim. Yahudi olarak, duygularımın esiri olmama izin veremem. [...] Ben karımı Siyonist olmamdan çok önce sevdim ve yalnızca onun ırkı bizim ırkımıza zulmediyor diye ondan ayrılma hakkını kendimde görmüyorum." Shalom Schwartz, *Mektuplarında Max Nordau* (İbranice), Kudüs, Schwartz, 1944.

20. Siyonist çevrelere Yahudi ırkı teorisinin girmesi hakkında bkz. Rina Rekem-Peled'in mükemmel makalesi "Antisemitizmin Yansısı Siyonizm: II. Reich Almanyası'nda Siyonizm ile Antisemitizm Arasındaki İlişki Üzerine", J. Borut ve O. Heilbronner (edit.), *Alman Antisemitizmi* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved, 2000.

ayrıntılı olarak anlatır.[21] Almanya'daki Siyonist önderlerden biri olan Aaron Sandler manda Filistin'e 1934 yılında göç etti ve Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde doktor oldu. Sandler saf ırk olmadığını gayet iyi biliyor fakat Yahudilerin fiilen ırksal bir varlığa dönüştüklerini ileri sürüyordu. Buna karşılık, Hayfa'ya 1905 yılında gelmiş Doktor Elias Auerbach ise Yahudi halkının daima saf bir ırk oluşturduğunu ve Yahudilerin Titus döneminden beri "yabancılarla" evlenmediklerini iddia ediyordu. Göç ettikten sonra ünlü Gymnasia Herzlia Lisesi'nin doktoru olan Doktor Aaron Benyamin, öğrencilerini doğal ayıklanmanın ilkelerini desteklemek amacıyla ölçüp tartmaya devam ediyordu. Yine manda Filistin'de yaşamış olan Doktor Mordehay Broşov"un 1922 yılında yayınladığı hipoteze göre, "Halkların savaşında, halklar arasında gizli 'kültürel' savaşta kim ki ırkın ilerlemesiyle, soydan gelenlerin biyolojik değerinin düzelmesiyle meşgul olur, o galiptir."[22]

Doktor Yakob Zess tam da 1929 şiddetli Arap isyanı döneminde, *Beden ve Ruh Hijyeni* başlıklı bir deneme yayımladı. Burada, "Bizler, diğer halklardan daha fazla ırk hijyenine ihtiyaç duyarız" diye vurguluyordu. Çalışanlar Örgütü (Histadrut) Hastalık Sandığı başkanı, daha sonra da İsrail'de Sağlık Bakanlığı'nın ilk genel müdürü olan Doktor Yosef Meir 1934 yılında sandık üyeleri için yazdığı bilgi rehberinde, "genel olarak soy arıtma ve özel olarak kalıtımsal hastalıkların aktarımının önlenmesi bizim açımızdan diğer halklar için taşıdığı önemden daha fazlasını taşır!"[23]

Ünlü biyolog Doktor Redcliff Nathan Salaman bu yolda daha da öteye gitti. Britanyalı bu Siyonist, Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'ndeki Yaşam Bilimleri Fakültesi'nin örgütlenmesine büyük ölçüde katkıda bulundu, idare meclisi üyesi yapıldı, aynı zamanda, sonradan parlak bir geleceği olacak çok genç bir bilim olan fiziksel antropoloji alanından kaynaklanan hipotezleri genetiğe uygulamaya ilk çalışanlardan biri oldu. "Yahudilerin Kalıtımı" adlı makalesinin 1911 yılında *Journal of Genetic* adlı öncü derginin birinci sayısında yayımlanmış olması semboliktir. Bu tarihten

21. Bkz. Raphaël Falk, *Siyonizm ve Yahudilerin Biyolojisi* (İbranice), Tel-Aviv, Resling, 2006. Bu kitap, özellikle sonuçları bakımında kavramsal bazı zaaflar taşısa da, Siyonist ve İsrailli bilim insanlarına ve onların ırk ve genetik sorunlarıyla ilişkisine dair gerçek bir bilgi hazinesidir. Büyük Britanya ve Almanya'da Siyonist olsun ya da olmasın bir Yahudi ırkı arayışına umutsuzca girişmiş olan bilim insanlarına dair bkz. John M. Efron, *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*, New Haven, Yale University Press, 1994.

22. Akt. Falk, *Siyonizm ve Yahudilerin Biyolojisi*, a.g.e.

23. a.g.e.

itibaren Salaman, Yahudilerin saf bir ırk oluşturmasa bile yine de bütünsel bir biyolojik varlık oluşturdukları tezini savundu. Yahudi yalnızca kafatasının şekli, yüz hatları ve bedensel boyutlarıyla tanınmakla kalmaz, aynı zamanda bu kendine özgü dış görünümden sorumlu bir Yahudi aleli de vardır.[24] Elbette açık tenli Aşkenazeler ile koyu tenli Sefaradlar arasında farklılıklar vardır, fakat bu karşıtlığın nedeni basittir: Sefaradlar komşularıyla daha fazla karışmıştır. Aşkenazelerin özellikle açık teninin kökeni, Antikçağ'da Yahudi halkıyla karışmış bulunan eski Filistinlilerdir. Çıkık kafataslı bu Avrupalı fatihler İbranilerin ayrılmaz parçası oldular; İbranilerin sütümsü ten renginin nedeni budur. Örneğin Yahudi Yemenlilerin itaatkâr ve kısa boylu olmasının nedeni, "Yahudi olmamalarıdır. Siyah renklidirler, kafaları sivridir, Araplarla melezleşmişlerdir [...]. Asıl Yahudi Avrupalı Aşkenaze'dir ve tüm diğerleri karşısında ben ondan yanayım [...]."[25]

Salaman bir genetikçiden çok "öz-genetikçi" oldu. Siyonizm onun için tipik anlamda soy arıtımcı bir teşebbüstü, Yahudi ırkını iyileştirebilirdi. Manda Filistin'deki genç Yahudiler ona daha güçlü ve daha iri geliyordu: "Bir güç, hangisi olursa olsun, Filistin toprağı üzerinde Filistin tipinin yeniden çıkmasına yol açtı." Esrarengiz güç doğal ayıklanmadır; bu, Yahudilerin genetik ortak varlığı içinde Filistin geninin giderek artışına yol açtı. Benzer bir süreç Büyük Britanya'da meydana geldi ve Anglo-Yahudilerin yüzü, özellikle Siyonist işletmeye para verenlerinki, tipik bir Hitit ifadesine büründü.[26]

Soy arıtma teorisinin XX. yüzyılda bu kadar trajik sonuçları olmamış olsaydı, ve Salaman "Eretz Israel"de Yahudi bilimin somutlaşmasının başlangıcında ancak marjinal bir kişilik olsaydı, bu sözlere olsa olsa hüzünle gülebilirdik. Fakat soy arıtma ciddi ideolojik sapmaların konusu oldu ve Salaman, göründüğü kadarıyla, "Yahudi halkının devleti"nin yaşam bilimleri bölümlerinde çok sayıda mirasçı buldu.

İsrail'in devasa tarihyazımı okunduğunda, savunmacı bir tutum sürekli ortaya çıkar; XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'daki Siyonist söylemde "biyoloji" sık sık yer aldığı için özür dilenir. Gerçekten de, birçok bilimsel dergide, tıpkı popüler gündelik ve haftalık gazetelerde olduğu gibi, o dönemde kalıtımı kültüre ve kanı ulusal kimliğe bağlayan çok

24. a.g.e. Alel, belirli bir özelliğin farklı ifadesine yol açan çeşitli genlerden biridir.

25. a.g.e.

26. a.g.e.

sayıda makale bulunur. "Irk" kavramının kullanılması elbette Antisemitistler arasında alışıldık bir olguydu, fakat aynı zamanda saygın gazetecilerin kaleminden ve ağzından da eksik olmuyordu, keza liberal ve sosyalist çevrelerde de rastlanıyordu. Kan ve ırk teorileriyle ilişkide olmuş Siyonist çevrelerin bunları gerçekten ciddiye almadıkları ve bu fikirlerin sonradan katkıda bulunacakları korkunç tarihi elbette öngöremeyecekleri ileri sürülmektedir; fakat bu uysal "bağlamsal" tarihi açıklama doğru olmaktan uzaktır.

Tarihsel gelişimin biyolojik soy arıtma teorisi aracılığıyla yorumlanması İkinci Dünya Savaşı öncesi kamuoyu arasında büyük ölçüde yaygın olsa da, ciddi eleştirilerin bu dönemde yayıldığını, ırkları kataloglayan fiziksel antropolojiyi ve bunu tamamlayan bilimsel kan teorisini tartışma konusu ettiğini unutmamak gerekir. Doğa yasalarının toplumsal ve kültürel dünyaya basitçe uygulanması, çeşitli ufuklardan gelme düşünür ve bilim insanlarında alarm işaretlerinin erkenden belirmesine yol açtı. Bu teorilerin aleyhinde olanların bir bölümü, Antisemitistlerin de Siyonistler kadar coşkuyla benimsemeye başladıkları bir Yahudi ırkı fikrine doğrudan karşı çıktı. XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başı ideolojik duyarlılıklar yelpazesinin her bir ucunun özelliği olan iki önemli örnek üzerinde durmak yerinde olabilir.

1883 yılında Ernest Renan Paris'teki Saint-Simon Çevresi'nde konferans vermeye davet edildi. Çevrenin amacı, "Fransızcanın yayılması yoluyla Fransa'nın etkisini genişletmek ve yaymak"tı. Renan'ın gençliğindeki filoloji yazılarının 1850-1860'lı yıllarda bütün Avrupa'da oryantalizmin ve "bilimsel" ırkçılığın somutlaşmasına katkıda bulunduğunu hatırlamak önemlidir. Çeşitli ırkçılık okulları, bu önemli düşünürün formüle ettiği Aryen ve Sami dillerinin sınıflandırılmasındaki çok sayıda basmakalıp düşünceyi sevinçle benimsediler. 1880'li yılların başında ırkçı Antisemitizm'in yükselişi onun konferansının isim tercihini yönlendirmiş gözükmektedir: *Irk ve Din Olarak Yahudilik*.[27]

Renan'ın retoriği, "ırk", hatta "kan" kavramlarını içeren eski söz dağarının hâlâ etkisi altında olsa da, derin tarih kavrayışı onu egemen terminolojiye karşı inatla isyan ettirdi. Kısa ve belirgin bir ampirik analizin sonunda, Alman tarihçi Theodor Momm-

27. Ernest Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, Paris, Calman-Lévy, 1883. Bu konferans, Renan'ın ulusu iradeci terimlerle tanımladığı bir önceki yılın konferansının doğrudan devamı olarak kabul edilebilir. Bu konuda bkz. elinizdeki eserin birinci bölümü. Yahudilik üzerine konferans İngilizceye tercüme edildi ve *Contemporary Jewish Record*'da (VI, 4, 1943, s. 436-448) yayımlandı.

sen'in tutumunu benimsemişti ve Yahudilere tek bir kökene sahip eski ve nüfuz edilemez bir ırkın özelliklerini atfeden ortak kanaatlere saldırıyordu.

Renan'a göre, bütün insanlığı tek bir Tanrı'ya inanmaya ilk çağıran Hıristiyanlık değil, uzun din değiştirme yolculuğuna çıkmış olan Yahudilikti. Renan, Cassius Dio'nun, "Yahudi" teriminin Yahudiye kökenli kişilere artık uygulanamayacağını ileri süren MS III. yüzyıl başındaki ünlü açıklaması da (bkz. bölüm III) dahil olmak üzere, tezine destek olarak, Helenistik ve Roma dönemlerinde din değiştirme olgusunun yayılmasını gösteren bir tablo oluşturmaya kalkıştı. Yahudiler kölelerine din değiştirtmek alışkanlığındaydılar ve komşularını da sinagoglara gelmeye ikna ediyorlardı. İtalya'da, Galiçya'da ve başka yerlerdeki Yahudi mümin kitlesi çoğunluk olarak din değiştirmiş yerlilerden oluşuyordu.[28] Renan, Adiabene Krallığı üzerine, Falaçalar üzerine ve Hazarlar yönetimi altında kitlesel din değiştirme üzerine yazılarla konferansına devam etmişti.

Konferansının sonunda Yahudi ırkı diye bir şey olmadığı, keza özgül Yahudi fiziksel görünümü de olmadığı olgusu üzerinde yeniden ısrarla durdu; olsa olsa kendi içine kapanmanın, topluluk içi evliliklerin ve gettolarda uzun süreli kalmanın sonucu oluşmuş çeşitli Yahudi tipleri vardı. Yahudilerin tutumunu şekillendirmiş ve hatta fizyonomisini belirlemiş olan şey toplumsal tecrittir. Kan ve kalıtım sorunu bu çerçevede hiç de akla yatkın değildi. Toplumsal yaşam tarzı, hatta Yahudilerin icra ettiği özel meslekler aslında onlara Ortaçağ'da dayatılmıştı, onlar tarafından seçilmemişti. Birçok düzlemde Fransa Yahudileri Protestanlardan farklı değillerdi. Yahudiler çoğunlukla Antikçağ'da "Yahudi olmuş Galyalılar"dı; ezilen bir dini azınlık olmuşlar, ardından gettoları tamamen ortadan kaldıran Fransız Devrimi onları özgürleştirmişti. Artık Yahudi inançlılar Fransa'nın ulusal kültürünün parçasıydı ve bu kültürün içinde ırkın hiç önemi yoktu.

Dönemin en önemli Fransız entelektüellerinden birinin –bir ölçüde kendi döneminin Sartre'ının– bu katkısı demokratik liberal kampın ideolojisini hiç kuşkusuz ki güçlendirdi ve daha ilerde, Dreyfus Olayı sırasında Fransa'yı istila eden etnik-merkezci ve Antisemitist ulusal dalganın hakkından gelecek olan da bu ideolojidir.

Karl Kautsky de benzer bir rol oynayacaktır; fakat başka bir politik, ulusal ve kültürel alanda. Sosyalist II. Enternasyonal'in Çek kökenli "Marksizm'in papası", XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başı Avrupası'nda Marx ve Engels'in ideolojik şemasının mirasçısı

28. Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, a.g.e., s. 22.

yöntemli bir düşünürdü. Örgütlü işçi partilerinde mevcut Antisemitizm'e rağmen, hareketin kendisi ırkçılığa karşı mesafesini almıştı ve Kautsky önde gelen düşünce ustalarından biri olarak hareketi ideolojik modernleşmenin karmaşık düğümleri arasında yönlendiriyordu. 1914 yılında, savaşın arifesinde Kautsky Alman kültürünün can alıcı temalarından biriyle yüzleşmeye karar verdi. 1926 yılında İngilizceye *Are the Jews a Race?* adı altında tercüme edilen *Yahudilik ve Irk* kitabı, etrafındaki tartışmanın giderek daha fazla kızıştığı bir sorunu aydınlatmaya çalışıyordu.[29]

Marx'ın tersine, Kautsky'nin Yahudilik ya da Yahudiler üzerine önceden oluşmuş fikirleri yoktu, fakat o da kendi önceli gibi materyalist bir tarih yaklaşımına başvuruyordu. Dolayısıyla insan ilişkilerine Darwin'in evrimci teorilerini uygulamayı –başka yerde kabul etmiş olsa da– reddediyordu. İnsan, diğer canlı varlıklardan farklı olarak, hayatta kalabilmek için çevresine uyum sağlamakla yetinmez, ihtiyaçlarına uygun olarak çevreyi düzenler. İnsan emeği başka türde bir "evrim" doğurur ve bu "evrim" sayesinde insan ister istemez değişir, yani birey çevresine etkide bulunduğu süreç içinde dönüşür.

Kautsky'ye göre sorun kapitalizm çağının bilimsel teorilerinin çoğunun egemen sınıfların hegemonyasının yeniden üretimini ve ezilen sınıfları sömürmelerini doğrulamak için kullanılmasında yatmaktadır. İnsan ırkının yeni kavranışları sömürgeci yayılmaya ayak uydurmaktadır ve bunlar özellikle kudretlilerin kaba gücünü meşrulaştırmaya yöneliktir; efendileri ve köleleri yaratan toplumsal tarih değil doğaysa, bu durumdan neden şikâyet etmeli? Almanya'da ırkçı ideoloji aynı zamanda bizzat Avrupa'daki güç ilişkilerinin açıklanmasına uygulandı: Tötonların soyundan gelen sarışınlar her türlü meziyete sahipken, Fransız Devrimi sırasında isyan etmiş esmer kavimlerin mirasçısı olan Latinler verimli yaratıcı güçlerden yoksundur. Bu iki ırk arasında ezeli bir mücadele cereyan etmektedir, fakat yeni ırkçı bilim insanlarının gözünde, yabancı ve tuhaf bir unsur olarak kabul edilen Yahudi'den daha tehlikeli ve daha kötü hiçbir şey yoktur.

Yahudi'nin görünümünü tanımak kolaydır der antropologlar: Bu gezgin ve tehlikeli ırkın mensuplarının kafatası, burnu, saçları ve gözleri kendine özgüdür. Tersine –diye karşılık verir Kautsky-,

29. Karl Kautsky, *Are the Jews a Race?*, New York, Jonathan Cape, 1926. Alıntılar kitabın bütün olarak yer aldığı internet sitesinden alınmıştır: www.marxists.org/archive/kautsky/1914/jewsrace/index.htm. Kautsky'nin kimi yazıları İbraniceye çevrilmiş olsa da, kimsenin bu kitabı tercüme etmeyi gerekli görmediğini belirtmek gerekir.

önemli istatistiklere göre, bu fiziksel özdeşleşme işaretleri değişkendir ve bir yerden diğerine değişir, kişinin Musa dinine mensup olduğunu saptamak için bundan yararlanmak kesinlikle imkânsızdır. Örneğin Kafkas Yahudilerinin kafatası kısadır (brakisefaldirler); Kuzey Afrika'dakiler ile Arap ülkelerindekilerin kafası uzundur (dolikosefal); Avrupa'dakilerin çoğunun kafatası değişken biçimlerde ve orta boyuttadır. Yahudiler fiziksel olarak diğer topluluklardaki dindaşlarından çok, içinde yaşadıkları halklara benzerler. Fiziksel tutumları, jestleri ve bütün olarak zihniyetleri için de durum aynıdır.

Özel Yahudi gruplarının bir özgüllüğü varsa eğer, bu biyolojiden değil tarihten kaynaklanır. İsrailoğullarına dayatılmış olan iktisadi işlevler, özgül bir alt kültürün ve buna denk düşen dilsel özelliklerin gelişimine vesile olmuştur. Bununla birlikte, modernleşme geleneksel Yahudi ayrımcılığını yavaş yavaş yumuşattı ve üyelerini yeni ulusal kültürlere dahil etti. Antisemitist argümanlar her türlü bilimsel temelden yoksun olsalar da, benzer akıl yürütmelerle onlara katılan Siyonist ideolojinin durumu da aynıdır. Kautsky Doğu Avrupa Yahudilerinin ıstırabının ve özellikle Çarlık rejiminin zulümlerinin bilincindeydi. Bir sosyalist olarak, Antisemitizm problemine olası tek bir çözüm görüyordu: Ulusal sorunların çözüleceği ve ırklar sorununun politik gündemden tamamen kalkacağı eşitlikçi yeni bir dünyaya doğru ilerleyiş.

Irkçı Yahudilik anlayışına karşı açıklamalarında Kautsky'nin özellikle Yahudi kökenli iki Amerikalı antropologdan esinlenmiş olduğunu belirtmek ilginç olur. Bu antropologlar hem insan tarihinin "biyolojikleştirilmesi"nin popülerliğine hem de Yahudi statüsünün ırksallaştırılmasına karşı durma eğilimindeydiler. Amerikan antropolojisinin babası olarak görülebilecek olan Franz Boas ile demograf Maurice Fishberg 1911 yılında, kendi alanında önem taşıyan birer eser yayımladılar: Boas'ın kitabı *The Mind of Primitive Man* (İlkel İnsanın Tini) ırksal köken ile kültür arasındaki spekülatif bağları çözmeye çalışıyordu; Fishberg'in *The Jews. A Study of Race and Environment* (Yahudiler. Irk ve Çevre Üzerine İnceleme) adlı eseri ise, ampirik bir yaklaşım aracılığıyla, Yahudilerin fiziksel yapısının hiçbir düzlemde tektip olmadığını kanıtlamaya yönelikti.[30] Boas'ın eserinin, Amerikan antro-

30. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York, The Free Press, 1965. Bir klasik kabul edilen bu kitabın birinci baskısı 1911 tarihlidir. Maurice Fishberg'in eserinin de yeni baskısı yapılmıştır: *The Jews. A Study of Race and Environment*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2007.

polojisinin içine saplandığı XIX. yüzyılın Darvinci biyolojik çözümsüzlüğünden çıkmasına kesin biçimde katkıda bulunduğu sık sık yazılmıştır. Kitabının Almanca baskısının 1933 yılında Nazi öğrenciler tarafından yakılmış olması bir tesadüf değildir.[31]

Fishberg'in denemesi daha az yankı uyandırdı, fakat Yahudikarşıtı ırkçı tutumların tartışma konusu edilmesine önemli ölçüde katkıda bulundu. Onun çalışması, New York'taki üç bin göçmenin morfolojik incelenmesine dayanıyordu. Eserini, Yahudilerin tarihini niteleyen büyük aykırılıklara dikkat çeken özgün gözlemlerle tamamladı. Fishberg, geniş çalışmasını, modern Yahudilerde etnik birlikten ya da bir Yahudi ırkından söz etmenin tamamen yanlış olduğunu ileri süren çözümleyici bir mantıkla sonuçlandırdı; tıpkı Hıristiyanlarda, Müslümanlarda etnik bir bağdaşıklıktan söz etmenin veyahut üniteryan, presbiteryan ya da metodist bir ırka imada bulunmanın imkânsız olması gibi.

"Bilimsel" oyuncak bebek ve ırkçı kambur

Fishberg'in kitabı İbraniceye hiç tercüme edilmedi. Keza, onun bilimsel geleneğini izlemiş olan üç inceleme de İsrail'de asla dikkat çekmedi. 1960'ta yayımlanan Harry Shapiro'nun *The Jewish People. A Biological History* (Yahudi Halkı. Biyolojik Tarih) denemesinin, Raphaël ve Jennifer Patai'nin 1975 tarihli kapsamlı eseri *The Myth of the Jewish Race*'in (Yahudi Irkı Miti) ve Alain Corcos'un 2005'te yayınlanan incelikli eseri *The Myth of the Jewish Race. A Biologist's Point of View*'un (Yahudi Irkı Miti. Bir Biyoloğun Bakış Açısı) da İbranice baskıları yapılmadı ve bunlardaki tezler İsrail kültürel ve bilimsel dünyasında hiçbir tartışmanın konusu olmadılar.[32] Öyle gözüküyor ki, 1930-1940'lı yıllarda Ruppin ve Salaman'ın Kudüs'te yerleştirdiği "bilimsel" altyapı İsrail'e bir Yahudi halk-ırkının varlığından kuşku duyuracak ve böylelikle Siyonist girişimin ideolojik üretim mekanizmalarına karşı duracak antropolojik ve genetik bir literatürün sızmasını etkin biçimde frenlemiştir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "ırk" ya da "kan" gibi terimleri kullanmak daha da güçleşmişti. 1950 yılında UNESCO'nun hima-

31. Boas konusunda bkz. Vernon Williams Jr.'ın kitabı, *Rethinking Race. Franz Boas and His Contemporaries, Lexington*, University Press of Kentucky, 1996.

32. Harry L. Shapiro, *The Jewish People. A Biological History*, Paris, UNESCO, 1960; Raphaël Patai ve Jennifer Patai, *The Myth of the Jewish Race*, Detroit, Wayne State University Press, 1989; Alain F. Corcos, *The Myth of the Jewish Race. A Biologist's Point of View*, Bethlehem, Lehigh University Press, 2005.

yesi altında, ulusal kültür ile biyoloji arasındaki bağı bütünüyle reddeden ve ırk fikrinin bilimsel bir olgudan ziyade toplumsal bir mitten kaynaklandığını ileri süren seçkin bilim insanlarının ünlü bildirgesinin yayımlanmasından sonra, araştırmacılar bu terimleri kullanmaktan imtina ettiler.[33] Bu genel ve konsensüse dayalı ret yine de İsrailli bilim insanlarını durdurmadığı gibi, gezgin halkın biricik kökenine duyulan derin Siyonist inancı da tartışma konusu etmedi. "Yahudi ırkı" yaygın akademik retorikten kaybolmuş olsa da, yeni bir bilimsel alan "Yahudi Topluluklarının Kökeni Üzerine Araştırma" saygın adıyla ortaya çıktı. Popüler gazeteci jargonunda buna basitçe "Yahudi geni arayışı" adı takıldı.

Bütün Avrupa'daki Yahudi topluluklarından gelen bir bölüm nüfusu, ardından da Müslüman dünyadan çok sayıda Yahudi'yi toplamaya başlayan İsrail devleti ilk yıllarında yeni bir ulusu ve halkı şekillendirme gibi acil bir sorunla karşı karşıya geldi. Önceki bölümlerde hatırlattığımız gibi, manda yönetimindeki Filistin'e göç etmiş olan Yahudi entelektüelleri bu kültürel oluşumda temel bir rol oynadılar (onların eğitim alanındaki girişimi devletin yaratılmasına katkıda bulunmuştur). Kitabı Mukaddes'ten Palmah'a (manda Filistini'nde Yahudi nüfusun ordusundaki savaş birliği) dek, "Yahudi halkı"nın "organik" tarihi devletin eğitim sisteminin her düzeyinde yaygınlaştırılmıştı ve öğretiliyordu. Siyonist pedagoji, kendi ulusal "kavim"lerinin özgüllüğüne bütün naifliklerıyle inanmış öğrenci kuşakları şekillendirdi. Bununla birlikte, bilimsel pozitivizm çağında ulusal ideolojinin yeni bir payandaya ihtiyacı vardı ve bu, beşeri bilimlerin uçucu kaynaklarının sağladığından daha meşru olmalıydı: Biyoloji laboratuvarları yardıma çağrıldı. Ancak başlangıçta bunlar nispeten ihtiyatlı bir karşılık verdiler.

Tel-Aviv Üniversitesi çerçevesinde yürütülen bir doktora çalışmasında, Nurit Kirş İsrail'de genetik araştırmanın başlangıcını analiz etti.[34] Çıkardığı sonuçlar kesindir: İsrail'de 1950'li yıllardaki arkeoloji gibi genetik de, dünyadaki Yahudiler arasında biyolojik bir homojenlik bulmaya çabalayan ulusal bir tarih anlayışına tamamen bağımlı, dolambaçlı yollara başvuran bir bilimdi. Genetikçiler Siyonist miti içselleştirmişti ve yarı bilinçli bir süreçle, kendi araştırmalarının sonuçlarını bu mite uyarlamaya çalışıyorlardı. Kirş'e göre, devletin kuruluşundan önceki dönemin güdümlü antropologları ile yeni kurulmuş genç devletin İsrailli yeni

33. *Le Racisme devant la science*, Paris, UNESCO/Gallimard, 1960.

34. Bkz. Nurit Kirş, "Population Genetics in Israel in the 1950's: The Unconscious Internalization of Ideology", *ISIS. Journal of the History of Science*, 94, 2003, s. 631-655.

bilim insanları arasındaki önemli farklılık genetiğin ulusal kamu sahnesinde daha az özgül ağırlık taşımasıydı. Taraflı ideolojik yüklerine rağmen en iyi uluslararası bilimsel dergilerde yayımlanan araştırma sonuçları basında ya da diğer herhangi bir İbrani medyasında neredeyse hiç yankı bulmadı. Bunun anlamı İsrail'deki genel eğitim sistemi içindeki pedagojik işlevlerinin marjinal kalması oldu.

1950'li yıllarda ve 1960'lı yılların başında, genç ve müteredditt İsrail genetiğinin ancak sınırlı bir profesyonel seçkin içerisinde işe yaramış olması muhtemeldir. Yahudiliğin özgüllüğünü örneğin parmak izi modeliyle temellendirme teşebbüsü ya da Yahudilerin bütününde karakteristik hastalıkların aranması özellikle başarılı olamadı. Yahudilerin, antik "tanrı-katilleri"nin karakteristiği olan tektip parmak izleri olmadığı ve Orta Avrupa Yahudi topluluklarında yaygın hastalıkların (örneğin Tay-Sachs hastalığı) –Siyonistler için üzücü olsa da– Irak ya da Yemen'deki Yahudilerin hastalıklarına (örneğin bakla yemekten kaynaklanan bir hastalık olan favizm) benzemediği ortaya çıktı. Bununla birlikte, İsrail laboratuvarlarında toplanan değerli biyomedikal ve genetik malzeme sonradan daha saygın kolektif bir yayını besledi.

1978 yılında Arthur Mourant'ın başkanlığında bir araştırma ekibinin kaleme aldığı *The Genetics of The Jews* (Yahudilerin Genetiği) prestijli Oxford yayınlarından çıktı.[35] Britanyalı bu âlim, bu coşkulu bilim insanı, bütün Britanyalıların kayıp on kabilenin soyundan geldiğine inanan bir mezhebe üye olan düşünce ustasının izinden giderek Yahudilikle ilgilenmişti. Yaşamının önemli bir bölümünde kendisinin ve tüm yakınlarının sahici Yahudi olduklarına ikna olmuştu. Britanya ordusu Filistin'i ele geçirdiğinde, Mourant kefaret döneminin başladığına emindi. Yıllar sonra, "hakiki" Yahudilerin ortak biyolojik kökenini aramaya kalkıştı ve bu amaçla genetik antropolojiyi Kitabı Mukaddes anlatılarına uyarladı. İsrailli genetikçi Raphaël Falk'ın dediği gibi, Britanyalı araştırmacının bütün faaliyeti "önce okları fırlatmak sonra da hedefleri bu oklara göre yerleştirmek" oldu.[36] Mourant ve meslektaşlarına göre, "Aşkenazeler" ile "Sefaradlar" arasındaki önemli farklılıkların ötesinde, bütün İsrailoğulları ister istemez tek ve aynı kökene sahipti. Ayrı topluluklarda A ve B alellerinin sıklığını inceleyerek, farklı bölgelerden Yahudi genlerinin komşu-

35. Arthur E. Mourant ve diğerleri, *The Genetics of the Jews*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

36. Falk, *Siyonizm ve Yahudilerin Biyolojisi*, a.g.e.

larının genlerinden çok kendi aralarında benzediklerini kanıtlamaya çabaladı. Genetik sonuçlar amaçlanan ideolojik hedefe tam denk düşmediğinde, Mourant başka sonuçlar elde edene dek araştırmasını sürdürdü.

Mourant'ın teorisi temelden yoksun ve takribi olsa da (dini ritüel çeşitliliğine bağlı olan "Aşkenaze" ve "Sefarad" genel kategorilerinin genetik bilimi alanına uygulanması bile anlamlı değildir), bir meşruluk sağladı ve İsrail üniversitelerinin yaşam bilimleri fakültelerinde Yahudilerin özgül geninin aranmasında bir atılım görüldü. İkinci Dünya Savaşı uzaklaştıkça yasaklar da yumuşuyordu. 1967'den bu yana sürekli büyümekte olan Yahudi olmayan bir nüfus üzerinde İsrail tahakkümü, etno-biyolojik bir kimlik belirleme yönündeki derin ulusal ihtiyacı daha da derinleştirdi. 1980 yılında Tel-Aviv Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden Bat-Şeva Bonne-Tamir "Yahudilerin Genetiği Üzerine Yeni Bir Bakış" başlıklı bir makale yayımladı. Bu makalede, Yahudi genleri üzerine araştırmanın yeniden canlanmasının heyecan verici özgünlüğünden gurur duymakta tereddüt etmiyordu. Metnine şu açıklamayla başlıyordu: "1970'li yıllarda 'Yahudi halkının kökeni nedir?' ve 'Yahudi ırkı var mıdır?' gibi soruları ele alan çok sayıda yeni çalışma Yahudilerin genetik antropolojisi alanında yayımlandı."[37]

1970 öncesine tarihlenen incelemeler, onun bakış açısından, fazlasıyla ırkçılık-karşıtıydı ve Yahudi topluluklar arasında genetik farklılıklar üzerinde kasıtlı olarak ısrar ediyordu. Bu alandaki önemli gelişmelere dayalı olan son dönem çalışmalar ise farklı topluluklar arasındaki temel genetik benzerliğe vurgu yapıyor ve Yahudilerin karakteristiği olan ortak gen varlığına "yabancı"ların katkısının asgari önem taşıdığını belirtiyordu: "Bu araştırmaların en belirgin keşiflerinden biri, Kuzey Afrika ve Irak Yahudileri ile Aşkenazeler arasındaki genetik yakınlıktır. Çoğu durumda bunlar tek bir blok oluştururken, Yahudi olmayanlar (Araplar, Ermeniler, Samaralılar ve Avrupalılar) bunlardan kesin olarak uzaktır."[38] Bilim insanı, elbette niyetinin bir Yahudi ırkı aramak olmadığını, tersine, kan gruplarına bağlı olarak Yahudilerin karakteristik işaretlerinin heterojenliğini aradığını ileri sürüyordu. Dolayısıyla, Antikçağ'dan günümüze Yahudilerin dağılma ve göçebelik

37. Bat-Şeva Bonne-Tamir, "Yahudilerin Genetiğine Yeni Bir Bakış" (İbranice), *Bilim*, XXIV, 4-5, 1980. Ayrıca bkz. makalesinde sunduğu daha ihtiyatlı tez: Bonne-Tamir ve diğerleri, "Analysis of Genetic Data on Jewish Populations. I. Historical Background, Demographic Features, Genetic Markers", *American Journal of Human Genetics*, XXXI, 3, 1979, s. 324-340.

38. Bonne-Tamir, "Yahudi Genetiğine Yeni Bir Bakış", a.g.y.

tezlerini güçlendiren bu yeni sonuçlar onu aslında "şaşırtmıştı." Biyoloji nihayet tarihi onaylıyordu.

Bir halk-ırka dair Siyonist fikir sağlam ve güvenilir temellere dayanan bir doğa bilimi biçimini aldı ve yeni bir disiplin gün ışığına çıktı: "Yahudi genetiği". Buna göre, gerçekten de, tanınmış Anglosakson dergilerdeki bir yayından daha fazla ağırlığa hiçbir şey sahip olamazdı. Bir yandan tarihsel mitolojilerle sosyolojik hipotezlerin, diğer yandan önemsiz ve daha ziyade kuşku verici genetik keşiflerin sürekli birbirine karışmasına rağmen, Batı'nın, özellikle Amerika'nın kurallara uygun bilimi mertebesine erişme imkânı girişken İsrailli araştırmacılara açılır. İsrail, akademik araştırma alanında sınırlı kaynaklarına rağmen, "nüfus kökeni araştırması"nda dünyanın önde gelen ülkelerinden biri oldu. 1981 yılında, kalıtım üzerine uluslararası altıncı kongrenin düzenleyicisi olarak İsrail seçildi. Profesör Bat-Şeva Bonne-Tamir sekreter olarak atandı. Bu tarihten itibaren İsrail'deki araştırma hükümete bağlı ve özel fonlardan gelen cömert bir finansmana hak kazandı ve bilimsel keşifler çoğalmaya devam etti. Sonraki yirmi yıl boyunca Yahudi genetiğine gösterilen ilgi Kudüs İbrani Üniversitesi'ne, Rehovot'taki Weizman Enstitüsü'ne ve Hayfa'daki Technion'a uzandı. Aynı ölçüde önem taşıyan şey: Bu araştırmaların sonuçları kamuoyuna kadar ulaştı ve burada, 1950'li yıllarda olup bitenin tersine, önemli bir yankı buldu. XX. yüzyılın sonuna doğru ortalama İsrailli, geçmişteki kökeni az çok homojen olan birleşik bir genetik gruba mensup olduğunu biliyordu.

2000 yılının ekim ayında İsrail'in büyük günlük gazetesi *Haaretz*'de Profesör Ariela Oppenheim'ın, Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nden bir grup meslektaşıyla birlikte gerçekleştirdiği bir inceleme üzerine aydınlatıcı bir rapor yayımlandı. Bu çalışmanın sonuçları da aynı ay Alman Springer yayınlarının bilim dergisi *Human Genetics*'in bir sayısında yayımlandı.[39] Bu incelemeye yönelik medyatik ilginin nedeni araştırmacılar ekibinin, Yahudi İsrailliler, "Aşkenazeler" ve "Sefaradlar"da, ayrıca da "İsrailli Araplar" ile Filistinlilerde erkek Y kromozomunun mutasyon tipleri arasında şaşırtıcı bir yakınlık keşfetmiş olmasıdır. Sonuç, Filistinlilerin üçte ikisinin ve yaklaşık aynı oranda Yahudi'nin sekiz bin yıl önce yaşamış üç ataya sahip olduklarıydı. Bilimsel

39. Tamara Traubman, "Yahudilerin, İsrailli Filistinlilerin ve Toprakların Ortak Ataları Var", *Haaretz*, 12 kasım 2000 ve A. Oppenheim ve diğerleri, "High-Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substantial Overlap with Haplotypes of Jews", *Human Genetics*, 107, 2000, s. 630-641.

makalenin bütününden çıkan tablo doğrusu biraz fazla "karmaşık" ve çok daha fazla şaşırtıcıydı: Y kromozomunun mutasyonları "Yahudiler"in ""Çekoslovaklar"dan ziyade "Lübnanlı Araplar"a benzediğini, fakat "Sefaradlar"ın tersine, bazı "Aşkenazeler"in ise "Araplar"dan ziyade "Galyalılar"a benzediğini gösteriyordu.

Bu çalışma Oslo Anlaşmaları döneminde, İkinci İntifada patlak vermeden önce kaleme alındı ve şekillendi, fakat ne yazık ki ancak isyanın başlamasından sonra yayımlanabildi. İsrailli Yahudilerin ve Filistinlilerin ortak atalara sahip oldukları şeklindeki "genetik veri" kuşkusuz ki silahlı çatışmayı "kardeş kavgası"na dönüştürmedi, fakat Yahudilerin kökenini Ortadoğu'ya kesin olarak yerleştiren, kökleri eskiye uzanan "bilimsel" hipotezi dolaylı olarak güçlendirdi.

Bu bilim insanları ekibinin "biyolojik kaçış"ının oluşum tarzı, İsrail'de "Yahudi" DNA'sı üzerine araştırmanın sürdürülmesindeki ciddiyet ve ağırbaşlılık derecesini açıklar. Bu ilk önemli keşiften bir yılı aşkın süre sonra, yankılar uyandıran yeni bir "scoop"[40] *Haaretz* gazetesinin ilk sayfasında çıktı: Önce belirtilen incelemede ileri sürülen savın tersine, Yahudi İsrailliler ile Filistinliler arasında hiçbir genetik benzerlik yoktu. Araştırmacılar önceki teşebbüslerinin yeterince sağlam temellere dayanmadığını ve sonuçlarının fazlasıyla aceleci olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardı. Yahudiler, en azından erkekler, aslında Filistinli komşularına değil, daha ziyade fiziksel olarak uzaktaki Kürt nüfuslara yakındılar. İlk kez *The American Society of Human Genetics* dergisinde yayımlanan incelemeden, afacan Y kromozomunun daha önce deneyimsiz analistleri yanılttığı sonucu çıkıyordu.[41] Yine de okurlar sakin olabilirlerdi, çünkü yeni genetik tablo Yahudi "Aşkenazeler" ile "Sefaradlar"ın birbirlerine yakın olduğunu gösteriyordu. Bu kez, yerel Araplara değil, daha ziyade Ermenilere, Türklere ve gördüğümüz gibi, özellikle Kürtlere benziyorlardı. İntifada'nın sertliğinin İsrail'de genetik biliminin gelişimine dolaylı olarak katkıda bulunmuş olduğu sonucunu çıkarmak, herkesin de kabul edebileceği gibi, elbette fazlasıyla abartılı olur, fakat bundan böy-

40. Sansasyonel ve "atlama" haber. (ç.n.)

41. Tamara Traubman, "Yahudiler ile Kürtler Arasında Büyük Genetik Benzerlik", *Haaretz*, 21 aralık 2001; ve A. Oppenheim ve diğerleri, "The Y Chromosome Pool of Jews as Part of The Genetic Landscape of The Middle East", *The American Society of Human Genetics*, 69, 2001, s. 1095-1112. Şunu da unutmamak gerekir, Y kromozomunun mutasyonları belirli bir kişinin "ataları" hakkında bilgi veremez ama belki de, olsa olsa babalarından birinin "hanedanlık" soyu hakkında, yani bütün olarak "kalıtımsal" ağacı hakkında değil, yalnızca soyağacının dallarından biri hakkında bilgi verebilir.

le, "kan kardeşler" yeniden uzaklaşmış ve "yabancı" olmuştu.

Bilimsel sorunlar uzmanı olan ve günümüz Yahudilerinin elbette ki eski İbranilerin soyundan geldiğini düşünen *Haaretz*'in gazetecisi, esrarengiz kökenle ilgili bu kaygı verici muammayı aydınlatmaları için derhal antik dönem uzmanı tarihçilere başvurdu. Çağrıda bulunduğu saygın profesörlerin hiçbiri ona yardım edemedi; Bereketli Hilal'in kuzeyinden Kenan'a doğru (İbrahim Irak'ın güneyinden "İsrail toprağına doğru çıktı") eski zamanlarda göç dalgasından söz edildiğini hiç işitmemişlerdi. Bu durumda keşif, maazallah, Yahudilerin doğrudan doğruya saygıdeğer atanın tohumundan değil, Hazarlardan geldiği hipotezini mi güçlendiriyordu? Atlantik ötesi bir telefon görüşmesi sırasında, Stanford Üniversitesi'nden ünlü Profesör Marc Feldman gazeteciyi teskin etti: Bu aşırı sonuca varmak kesinlikle şart değildi. Kürtlerin, Türklerin, Ermenilerin ve Yahudilerin Y kromozomunun kendine özgü mutasyonu Bereketli Hilal'in kuzeyindeki bölgede yaşayan diğer halklarda da bulunuyordu, yoksa Tanrı'nın ve tarihin unuttuğu Hazarlara özgü değildi.

Aradan bir yıl geçmemişti ki sorun *Haaretz*'in sayfalarında yeniden belirdi: Yahudi erkeklerin kökeninin Ortadoğu'da bulunduğu zaten kesinlikle "açık seçik"ti, fakat kadınlar açısından Yahudi geninin aranışı can sıkıcı bir açmazdaydı.[42] Dokuz Yahudi topluluğundan derlenen ve yalnızca kadın kalıtımıyla aktarılan mitokondriyal DNA üzerine bilgileri toplayan yeni bir bilimsel incelemede dini yasaya göre Yahudi oldukları varsayılan kadınların kökeninin hiç de Ortadoğu olmadığı ortaya çıkmıştı.

"Alarm verici" bu sonuca göre, "her topluluk az sayıda kurucu anne içeriyordu" ve bunlar arasında hiçbir bağ kurulamamıştı. Boşlukları olan bir açıklama elde edilmişti. Buna göre erkek cinsiyetindeki Yahudiler yalnızca Ortadoğu'dan geliyordu ve başka çare kalmayınca, yerli kadınlarla evlenmek zorunda kalmışlardı; ama bu kadınlar elbette yasalara uygun olarak din değiştirmişlerdi.

Bu sonuncu üstünkörü sonuç Yahudi geni yandaşlarını tatmin etmemişti ve bunun üzerine Hayfa'daki Technion Üniversitesi'nde [İsrail Teknoloji Enstitüsü] bir doktora tezinin yazılmasına girişildi. Buradan çıkan sonuç, eski zaman kadınlarının Yahudi halkının birliğini sağlamayı başaramayacak şekilde skandal yaratan saygınlık yokluğuna rağmen, dünyada yaşayan toplam "Aşkenazeler"in yaklaşık yüzde kırkı (Kitabı Mukaddes'te belirtildiği

42. Tamara Traubman, "Antikçağ'ın Yahudi Erkeklerinin Kökeni Ortadoğu; Kadınların Kökeniyse Hâlâ Sırla Çevrili", *Haaretz*, 16 mayıs 2002.

gibi) "Dört Anne"nin[43] soyundan geliyordu. *Haaretz*, alışkanlığı olduğu üzere, bu haberi sadakatle ve ayrıntılı olarak aktarmaya derhal dikkat etti. Daha az ciddi fakat çok daha yaygın okunan *Maariv* günlük gazetesi bu dört ata büyükannenin "Eretz Israel'de yaklaşık bin beş yüz yıl önce doğduğunu ve ailelerinin İtalya'ya gidip, oradan da Ren ve Champagne bölgelerine yerleştikleri"[44] bilgisini aktardı.

Doron Behar'ın yazdığı "Aşkenaze Mitokondriyal DNA'sı" üzerine doktora tezinin yatıştırıcı sonuçları da *American Journal of Human Genetics*'te yayımlandı.[45] Bu çalışmanın yöneticisi Yahudi genetiği konusunda deneyimli uzman Karl Skorecki'ydi. Toronto Üniversitesi'nden gelmiş, Technion Tıp Fakültesi'nin bu dindar profesörü, olağanüstü nitelikteki "rahiplerin mührü"nü "keşfetmiş" olmakla tanınıyordu. Skorecki elbette ki bir "Kohen"di[46] ve 1990'lı yıllarda, Kanada'da gidip geldiği sinagogda meydana gelen bir olayın ardından kendi "saygın" kökeniyle ilgilenmeye kalkışmıştı. Şansı yaver gitti de, yine bir "Kohen" olan, üstelik Kudüs "Kohanim" Merkezi'ni de yöneten Haham Kleiman günümüzde "Kohen" adını taşıyan bütün Yahudilerin kökeni üzerine bir inceleme yapmasını buyurdu.[47] "Kohanim" Merkezi, el-Aksa Camii'nin bulunduğu yerde Üçüncü Tapınak'ın inşaası için mücadele eden bir kurumdur ve burada kutsal hizmette bulunacak kişileri eğitmektedir. Bu merkez, göründüğü kadarıyla arzulanan incelemeyi gerçekleştirmeyi sağlayan çeşitli mali kaynaklara sahipti.

Bu hikâye haklı olarak bir sanrı kabul edilebilir, fakat XX. yüzyıl sonunun "etnik" gerçekliği içinde "sağlam temellere dayalı" bilim-

43. Tekvin'de adı geçen ilk peygamberlerin eşleri –Saray, Rebeka, Rahel ve Lea– İbrani geleneğinde İsrailoğullarının ataları kabul edilmektedirler. (ç.n.)

44. Tamara Traubman, "Aşkenaze Yahudilerin % 40'ı Dört Anne'nin Soyundan", *Haaretz*, 14 ocak 2006; Aleks Doron, "Aşkenaze Yahudilerin % 40'ı-VI. Yüzyıl Dört Annesi'nin Soyu", *Maariv*, 3 ocak 2006.

45. Doron M. Behar ve diğerleri, "The Matrilineal Ancestry of Ashkenazi Jewry: Portrait of a Recent Founder Event", *American Journal of Human Genetics*, 78, 2006, s. 487-497.

46. "Kohen" adı İbrani ruhban sınıfı üyelerini belirtir. Kitabı Mukaddes'e göre, "başrahip" anlamına gelen "Kohen Gadol"un denetimi altında Kudüs Tapınağı'na kurban sunup hizmette bulunurlar. Aynı zamanda yaygın bir soyadıdır. (ç.n.)

47. Kitabının başında haham Kanada'daki sinagogunda meydana gelen ve Profesör Skorecki'yi Tapınak rahiplerinin –"Kohanim"– genetik nitelikleriyle ilgilenmeye yönelten kurucu olayı anlatır. Bkz. Yaakov Kleiman, *DNA and Tradition. The Genetic Link to the Ancient Hebrew*, Kudüs / New York, Devora Publishing, 2004, s. 17. Skorecki kitabın giriş bölümünü yazdı ve bunun bir masterful olduğunu duyurdu.

sel görünüm edinmiş, istisnai bir medyatik yankı uyandırmış ve İsrail'de ve Yahudi dünyasında ilkna edebildiği geniş bir kitlenin dikkatini çekebilmiştir. Musa'nın kardeşi Harun'un dölünden gelen, doğum yoluyla aktarılan eski aristokratik seçkinler olan "Kohanim", moleküler genetik çağında beklenmedik bir popülerlik kazandı Haplotip denen gen bölümlerinin –aynı kromozoma bağlı farklı aleller kümesi– Kohen adını taşıyan kişilerin yüzde elliden fazlasında özgül olduğu ortaya çıktı. İngiliz, İtalyan ve İsrailli bilim insanları Skorecki'nin incelemesine katıldılar ve sonuçları prestijli İngiliz dergisi *Nature*'da yayımlandı.[48] Bu araştırma, Yahudi ruhban sınıfının üç bin üç yüz yıl önce yaşamış ortak bir atadan geldiklerini hiç kuşkuya yer vermeyecek şekilde kanıtladı. İsrail basını, büyük bir genetik sevince yol açan bu keşfi can atarak onayladı!

"Kohanim geni" hikâyesinin en eğlenceli yanı, "Yahudi olmayan gen"in de varlığıydı. Yahudiliğe mensup olmak, bilindiği gibi anne tarafından belirlenir. İnançsız çok sayıda "Kohanim"in, Yahudi yasasının yasaklamasına rağmen, XIX. yüzyıldan günümüze dek dünyanın dört bucağında "Yahudi olmayan"larla evlenmiş olduğunu varsaymak yanlış olmazdı. Bu birleşmelerden, Profesör Skorecki'nin incelemesine göre, "Kohanim genetik mührü" taşıyan "Yahudi olmayan" çocuklar doğmuş olması da muhtemeldir. Fakat ne zamandan beri Yahudi bilim insanları, artık Tanrı'nın da içinde pek yer almadığı küçük ayrıntılar üzerinde durmaya mecbur kalmışlardı? Saf Yahudi "bilimi", aydınlanmış rasyonalizm çağında, önyargılara bulanmış antik İsrail inancının yerini aldığı iddiasındadır.

Hayranlıktan ağzı bir karış açık kalmış medyanın Yahudi-Kohen gen teorisinin barındırdığı "çelişki" potansiyeline dikkat etmemesi gibi, dini aristokratik bir soykütüğün kalıtımsal kökenini araştırmaya yönelik masraflı bir biyolojik incelemenin aniden niçin yapıldığına da kimse ne şaşırdı ne de kendi kendine bunu sordu. "Kohanim"lerin aynı haplotiplerinin Y kromozomunu farklı biçimde sınayan ve hiçbir özgüllük bulamayan İbrani Üniversitesi Genetik Bölümü'nden Profesör Uzi Ritte'nin keşiflerini yayımlamakla da hiçbir gazeteci uğraşmadı.[49]

48. K. Skorecki ve diğerleri, "Y Chromosomes of Jewish Priests", *Nature*, 385, 1997. Bkz. Www.ftdna.com/nature97385.html.

49. Falk, *Siyonizm ve Yahudilerin Biyolojisi*, a.g.e., s. 189. Ayrıca krş. Avshalom Zoossmann-Diskin, "Are Today's Jewish Priests Descended From The Old Ones?", *Homo*, 51, 2-3, 2000, s. 156-162. Çeşitli bilim insanların çalışma yöntemleri hakkında John P. A. Ioannidis'in makalesi okunabilir, "Whymost Published Research Findings are False", *PloS Medicine*, http://medicine.plosjournals.org/perlserv/?request=get-document&doi=10.1371/journal.pmed.0020124.

"Müspet" bilimlere kamunun saygısı yeniden onaylanmıştı. Gerçekten de müspet olarak kabul edilen bir bilim alanından gelen bir bilginin güvenilirliğinden konuyla alakası olmayan kişilerin kuşkuya düşmesi güçtür. Irk konusunda kuşku uyandıran bilimsel keşifleri alımlayıcı bir kamuoyunun önüne döken XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başının fiziksel antropoloji örneğinde olduğu gibi, XX. yüzyıl sonu ve XXI. yüzyıl başı moleküler genetiği de kimliğe susamış medyatik bir forumu kısmi sonuçlarla ve yarım hakikatlerle besledi. "Etnik" kökeni önceden bilinmeyen tesadüfi genetik öğeler seçerek, Yahudi kalıtımının tümüne özgü tektip özellikleri şu ana dek hiçbir incelemenin ortaya koymadığını hatırlamak gerekir. Gözlemlenen öğelerin nasıl ayıklandığı hakkında genelde pek az şey bilinmektedir ve bu durum önemli kuşkular uyandıracak niteliktedir. Bilim laboratuvarıyla her türlü bağdan ayrı tarihsel bir retorik aracılığıyla, aceleyle getirilen çözümler daima bulunmuş ve desteklenmiştir. Son tahlilde, "bilimsel" ve masraflı bütün çabalara rağmen, Yahudi bireyini biyolojik bir ölçüt aracılığıyla niteleyemeyiz.

Bütün bunlar, insanlık tarihi için önemli buluşlara, özellikle hastalıkların önlenmesi alanında genetik antropolojinin katkı sağlama ihtimaline karşı söylenmiş değildir. Nispeten genç bir bilimsel alan olan DNA üzerine araştırmaların gelecek yıllarda parlak gelişmeler göstermesi muhtemeldir. Fakat bir "Yahudi" kadın ya da erkeğin yasaya göre "Yahudi olmayan" bir kadın ya da erkekle evlenemediği bir ülkede, "seçilmiş halk"ın mensuplarının karakteristik genetik işaretlerinin aranmasını şu an için yeterince olgun ve üzerinde düşünülmüş bir bilim olarak kabul edemeyiz. Bu "bilim", İsrail Yahudisi bağlamında, tıpkı Makedonya ırkçılarının, Lübnan Falanjlarının, İskandinavya'nın kuzeyindeki Laponların vb[50] hizmetinde gerçekleştirilen araştırmalar gibi tehlikeli bir ırkçı anlayışın eski hayaletlerinden bütünüyle kurtulamaz.

1940 yılında Walter Benjamin satranç oynayan ve hareketlerinin kesinliğiyle izleyenleri daima şaşırtan (Türk lakaplı) ünlü bir robotun hikâyesini anlatıyordu. Masanın altına kambur bir cüce gizlenmişti ve oyunu ustalıkla yönetiyordu. Benjamin'in verimli imgele-

50. "Makedon geni" konusunda bkz. örneğin Antonio Arnaiz-Villena ve diğerlerinin makalesi, "HLA Genes in Macedonians and the Sub-Saharan Origins of The Greeks", *Tissue Antigens*, 57, 2, 2001, s. 118-127; "Yahudi vakası" üzerine bkz. Katya Gibel Azoulay'in çarpıcı makalesi, "Not a Innocent Pursuit: The Politics of a 'Jewish' Genetic Signature", *Developing World Bioethics*, III, 2, 2003, s. 119-126; ayrıca Avshalom Zoossmann-Diskin ve diğerleri, "Protein Electrophoretic Markers in Israel: Compilation of Data and Genetic Affinities", *Annals of Human Biology*, 29, 2, 2002, s. 142-175.

minde robot bir anlamda materyalist düşünceyi temsil ederken, gizlenmiş cüce de teolojiyi temsil etmektedir: Modern rasyonalizm çağında utanç verici inanç da saklanmak zorundaydı.[51]

Bu karşılaştırma İsrail'de biyoloji bilimi kültürüne ve bunun her gün sahnelendiği kamusal alana uygulanabilir: Genetik bilimin robotu görünüşte satranç tahtasının üzerinde oynamaktadır. Hakikatte ise, fiiliyatta, küçük kambur, yani "siyaseten doğru" evrensel söylemle uyum içinde olmak için saklanmak zorunda olan geleneksel ırk fikri kromozomların eğlenceli gösterisini yönetmeye devam etmektedir.

Kendini Yahudi olarak tanımlayan fakat dini bir folklorun laikleşmiş ve dağınık kalıntılarından başka evrensel laik bir Yahudi yaşam tarzı tanımlamayı sağlayan hiçbir kültürel tanınma işaretinin olmadığı bir devlette kolektif kimlik ortak bir eski biyolojik köken vaat eden flu bir temsile hâlâ ihtiyaç duymaktadır. İsrail'de kimlik politikası konusunda devletin attığı her adımın ardında, ezeli-ebedi bir halk-ırk fikrinin uzun kara gölgesi hâlâ beliriyor.

"Etnik" bir devlet inşa etmek

1947 yılında BM Genel Kurulu vaktiyle Filistin/Eretz Israel adını taşıyan bölgede bir "Yahudi devleti" ile bir "Arap devleti" kurulmasını oy çokluğuyla kabul etti.[52] Evi barkı olmayan, yerinden edilmiş binlerce kişi o dönemde bütün Avrupa'da dolaşıyordu ve Britanya mandası çerçevesinde kurulmuş küçük Siyonist yerleşim kolonisi bu kitleyi emebilme iddiasındaydı. 1924 yılına dek Yidiş halkından çok sayıda Yahudi'yi kabul etmiş bulunan Amerika Birleşik Devletleri bundan böyle kapılarını büyük Nazi katliamının mahvettiği sağ kurtulanlara açmayı reddediyordu; diğer gelişmiş ülkeler de aynısını yaptılar. Dolayısıyla rahatsız edici Yahudi sorununu çözmek için kendilerine ait olmayan uzak bir toprağı sağ kalanlara önermek onlar için çok daha kolaydı.

Uluslararası karardan yana oy kullananlar "Yahudi" teriminin yorumunda özellikle belirgin değildiler ve yeni devletin inşaası sırasında bunun getireceği problemleri tahmin edemediler. Yahudi egemenliğinin gerçekleşmesine özlem duyan Siyonist seçkinler

51. Walter Benjamin, "Thèses sur la philosophie de l'histoire", *L'Homme, le langage et la culture*, Paris, Denoël, 1971, s. 183.

52. Bildirge için bkz. internet sitesi: www.knesset.gov.il/process/asp/event_frame.asp?id=1. İsrail'in doğuşu hakkında bkz. Alain Gresh'in kitabı *Israël, Palestine. Vérité sur un conflit*, Paris, Fayard, 2001, s. 85-108.

pusun içinde el yordamıyla hareket ediyorlardı ve neyin Yahudi olup neyin olmadığını henüz kesin olarak tarif edemiyorlardı. Fiziksel antropoloji ve ardından gelen moleküler genetik, görmüş olduğumuz gibi, bir Yahudi'nin kökeninin karakterini analiz etmeyi sağlayan bilimsel ölçütü sağlamayı başaramadı. Nazizm de –hatırlatmaya gerek var mı?– bunu başaramamıştı. Naziler, ideolojilerinin denektaşı olan biyolojik ırk teorisine rağmen sonunda Yahudi'yi bürokratik belgelere göre tanımlamak zorunda kaldılar.

Müstakbel devletin ilk önemli misyonu, özellikle Yahudi görmediklerini mümkün olduğunca uzaklaştırmak oldu. BM'nin paylaşım önerisini Arap devletlerinin inatla reddetmesi ve genç Yahudi devletine ortak saldırıları aslında bu devletin yerleşmesine katkıda bulundu: İsrail'de ve askeri zaferinin ardından İsrail'e katılan ek topraklarda kaldığı iddia edilen dokuz yüz bin Filistinli arasından yaklaşık yedi yüz otuz bini, yani aynı dönemdeki tüm Yahudi nüfustan (altı yüz kırk bin kişi) fazlası kaçtı ya da sürüldü.[53] Bölgenin tarihi açısından çok daha önemli olanı ise, "Eretz Israel"in "Yahudi halkı"nın tarihsel toprağı olduğu ideolojik ilkesi nedeniyle, savaşlardan sonra bu yüz binlerce göçmenin aile ocaklarına ve topraklarına dönüşünü gereksiz vicdan azabı çekmeden önlemenin mümkün olmasıydı.

Bu kısmi arınma yeni devletteki kimlik problemlerini bütünüyle çözmedi. Yaklaşık yüz yetmiş bin Arap hâlâ oradaydı ve çok sayıda köksüz de Avrupa'dan Yahudi olmayan eşleriyle gelmişti. BM'nin 1947 tarihli kararı, Yahudi ve Arap her iki devlette kalan azınlıkların yurttaşlık haklarına sahip olacaklarını açıkça belirtmişti. Bu devletlerin uluslararası örgüte katılım koşulu buydu. Dolayısıyla İsrail kendi hudutları içinde kalmış Filistinlilere yurttaşlık vermek zorunda kaldı. Onların topraklarının yarıdan fazlası üzerinde hükümet kamulaştırmalara girişmiş olmasına ve içlerinden çoğuna 1966 yılına kadar askeri bir rejim ve ciddi kısıtlamalar dayatmasına rağmen, bu Filistinliler yine de yasal planda yurttaştı.[54]

Bu değer ikiliği devletin kurucu sözleşmesi olan Bağımsızlık Bildirgesi'nde de bulunur: Bir yandan İsrail, devletin demokratik karakterine dair BM'nin gerekliliklerine saygı gösterecektir (İsra-

53. Göçmenler sorununun kökenleri hakkında bkz. Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; ayrıca Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les Palestiniens (1947-1949)*, Paris, L'Atelier, 2007 ve Ilan Pappé, *Le Nettoyage ethnique de la Palestine*, Paris, Fayard, 2008.

54. İsrail'deki toprak politikası hakkında bkz. Oren Yiftachel, *Ethnocracy. Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

il "inanç, ırk ya da cinsiyet ayrımı yapmaksızın bütün yurttaşlarına toplumsal ve politik hak eşitliği sağlayacaktır; vicdan, inanç, eğitim ve kültür özgürlüğünü eksiksiz biçimde garanti altına alacaktır"); diğer yandan, kuruluşuna yol açmış Siyonist bakışa uygun davranacaktır (bu devlet, "Yahudi halkının kendi ülkesinde ulusal canlanma hakkı"nı, yani "İsrail toprağında bir Yahudi devleti"ni uygulama amaçlıdır). Bu ikiliğin nedeni nedir? Artık incelenmesi gereken bir sorudur bu.

Kendini bir "halk" oluşturuyor kabul eden her insan grubu, hiçbir zaman "halk" olmamış olsa bile ve bütün geçmişi tamamen hayali bir yapımın sonucu olsa da, ulusal anlamda kendi kaderini tayin hakkına sahiptir. Kısacası, "halkları" oluşturan şey, "halklar"ın ulusal mücadelelere girmelerinden çok, politik bağımsızlık mücadeleleri olmuştur. Bir insan grubunun kendi kaderini belirleme hakkını reddetme yönündeki her teşebbüsün onun egemenlik isteğini daha da şiddetlendirdiği ve kolektif kimlik duygusunu güçlendirdiği bilinmektedir. Bu, bir grubun, hangisi olursa olsun, halk olarak oluştuğu andan itibaren kendi kaderini belirleme hakkını gerçekleştirebilmek için bir başka varlığı topraklarından etme hakkına sahip olduğu anlamına elbette gelmez. Fakat XX. yüzyılın ilk yarısında manda Filistin'de cereyan edenler tam da budur (1880 yılında yirmi beş bin Yahudi ve üç yüz bin Arap vardı; 1947 yılında hâlâ altı yüz elli bin Yahudi ile bir milyon üç yüz bin Filistinli vardı). Bununla birlikte, bağımsız bir İsrail devleti kurabilmek için, ayrımcılık kurbanı olmuş ve zulüm gören Yahudileri bir araya getiren Siyonist kolonizasyon sürecinin karakteristik kurucu özelliklerinin zaman içerisinde antidemokratikleşmesi kaçınılmaz değildi. Sonunda yasaların yalnızca "Yahudiler"e değil ülkenin bütün yurttaşlarına eşitlik ilkesini uygulayacağı umulabilirdi.

Bu kitabın birinci bölümünde, ulusal ilke ile demokrasi arasında içkin çelişki olmadığını saptadığımız gibi, bunların birbirlerini tamamladıklarını da gördük. Egemenliğin yurttaşların elinde tutulduğu bir devlet, modern bir demokrasi olmadan, yani herhangi bir şekilde ulusal ya da çokuluslu bir çerçeve kurulmadan şu ana dek mümkün olamamıştır. Ulusal kimliğin gücü, devletin bütün yurttaşlarının eşit olduklarının bilincinden kaynaklanır. "Demokrasi" ve "ulusal kimlik" kavramlarının genel olarak kesiştiğini ve aynı tarihsel süreci kapsadıklarını söylemek yanlış olmaz.

Yeni devletin resmi adının seçilmesi ve bunun ardından hemen

başlayan polemik, Yahudi rönesansı sürecinin oluşturduğu "kara kutu"nun ilk çözülme girişimidir. Omri hanedanlığının Antikçağ İsrail Krallığı, bilindiği gibi, dini gelenekte büyük bir saygı görmüyordu. Bu nedenle "İsrail devleti" adı tereddütlere yol açtı. Kimileri "Yahuda devleti" adını tercih ediyordu. Böylelikle Davud'un soyunun ve Hasmonlar Krallığı'nın doğrudan mirasçısı olarak konumlanmak mümkün olacaktı. Kimileri ise, hazırlayıcı olmuş Siyonist harekete sadakatleri nedeniyle "Siyon devleti"ni savunuyordu. Fakat ülke "Yahuda" olarak adlandırılsa bütün sakinleri "Yahudi" adını taşıyacaktı, "Siyon" adı seçilmiş olsa bütün yurttaşları "Siyonist" olacaktı. Birinci durum dünyadaki Yahudi inançlıların dinsel temelde tanımlanmasına zarar verecekken, buna karşılık, Araplar da tüm haklara sahip Yahudi yurttaşı olacaktı (Ber Borohov ile genç Ben Gurion da vaktiyle bunu hayal etmişlerdi). İkinci durumda, egemenliğin gerçekleşmesi karşısında dünya Siyonist hareketi muhtemelen silinmek zorunda kalacaktı ve bu topraklarda yaşayan Araplar da pasaportlarında Siyonist yurttaşlar olarak belirtilecekti.

Dolayısıyla tercih şansı yoktu ve sonunda devlet "İsrail" adını aldı. O zamandan beri bütün yurttaşları, Yahudi kabul edilseler de edilmeseler de İsrailli oldular. İsrail'in, bayrağında, ulusal marşında ya da devlet sembollerinde ifade bulan bir Yahudi hegemonyasının varlığıyla yetinmediği ise daha sonra görülecektir. İsrail, etnik-merkezci ulusal karakteri nedeniyle bütün yurttaşlarına resmen ve somut olarak ait olmayı reddetti. Yahudi "kavmi"nin önemli bir kısmı bunu reddetse ve kaderinin bu şekilde belirlemesi hakkını kabul etmese de, köken itibariyle "Yahudi halkı" için kurulan devlet kendini daima tekelci mülkiyet olarak duyurmakta ısrar etti.

"Yahudi *ethnos*"unun özelliği nedir? Bütün bu sayfalar boyunca Yahudiliğin olası tarihsel kaynaklarını ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, değişik öğelerden oluşan bu Yahudiliğin kalıntı ve anılarından yola çıkarak "halk"ın özcü yapım sürecini inceledik. Bu koşullarda, binlerce yıldan sonra "İsrail'in kendi toprağı" üzerinde "yeniden kurulmuş" bu Yahudi devletinin meşru sahipleri kimlerdir? Kendilerini Yahudi kabul eden herkes midir, yoksa İsrail yurttaşı olmuş herkes midir? Bu karmaşık sorun ülkenin kimlik politikasının düzenleneceği belli başlı eksenlerden birini oluşturacaktır.

Bu politikayı iyi anlamak için, devletin kuruluşundan hemen önceki dönemi incelemek önem taşır. Daha 1947 yılında İsrail'de-

ki Yahudilerin Yahudi olmayanlarla evlenemeyeceğine pratikte karar verildi: Çoğunluğun kusursuz biçimde laik olduğu bir toplulukta bu ayrımcılığın medeni gerekçesi görünüşte laikler ile dindarlar arasında uçurum oluşturmamaktı. Ulusal dini tarafın temsilcilerinin ve Yahudi Ajansı'nın başkanı David Ben Gurion'un imzaladığı ünlü "Statüko Mektubu"nda Ben Gurion özellikle gelecekteki devletin evlilik hukukunu hahamların eline bıraktı.[55] Ben Gurion'un, her türlü yazılı anayasaya inatla karşı duran dini çevreleri de desteklemiş olması bir tesadüf değildir.

1953 yılında, İsrail'de sivil evliliği kurumlaştırmama yönündeki politik vaat, haham mahkemelerinin yargı yetkisi üzerine yasayla meşrulaştırıldı. Buna göre, İsrail'deki Yahudilerin evlilik işleri hahamların tekelinde olacaktı ve "Kitabı Mukaddes yasası"na tabi kılınacaktı. Böylece o dönemde iktidarda olan sosyalist Siyonizm, "karma evlilikler" ve asimilasyon hayaleti karşısında titreyen kaygı dolu hayal gücünden yana düzenleme yapan bir aldatmacadan ibaret olduğunu göstererek geleneksel hahamlık ilkelerini harekete geçirmeye başladı.[56]

Bu, Siyonizmin hedeflerinin uygulamaya konmasında Yahudi dininin utanmazca kullanılmasının devlet düzeyindeki ilk ifadesi oldu. İsrail'de din ile devlet arasındaki ilişkilerde uzman çok sayıda araştırmacının yarattığı izlenimin tersine, Yahudi ulusal ideolojisi, rahatsız edici bir teokratik geleneğin yandaşı olan tahakkümcü hahamların baskıları karşısında güçsüz kalıp diz çökmüş değildir. Siyonist hareketin içindeki, ardından İsrail devletindeki gerilimlere –anlayışsızlık ve çatışmalara rağmen– iyi bakıldığında, Siyonizmin girişiminde başarılı olabilmek için dini baskıya sürekli ihtiyaç duyduğu, hatta çoğu zaman bunun peşinde koştuğu açıktır. Yeşayahu Leibowitz, "kamuoyunun kabul ettiği" laik İsrail devletini dini olarak nitelerken gayet haklıydı. İmkânsız bir laik Yahudi kimliğinin kesin hudutlarını saptamanın ve tanımını yapmanın güçlüğü nedeniyle, böyle bir kimlik, "kalıcı ıstırap" içinde hahamlık geleneğine terk edilmeye mahkûmdur.

55. Bkz. Menahem Friedman'ın makalesinin ekindeki mektup: "Statüko Tarihinin Sunulması: İsrail'de Din ve Devlet", Varda Pilovski (edit.), *Yişuv'dan Devlete Geçiş, 1947-1949* (İbranice), Hayfa, Mossad Herzl, 1990.

56. İsrail'deki eğitim sisteminde de neredeyse eksiksiz bir ayrım görülür. İsrailli Yahudi çocukların İsrailli Filistinli çocuklarla birlikte eğitim gördükleri okullar uygulamada hiç yoktur. Ayrılıkçılığın kökenleri Filistin kültürünün özerkliği ve korunması kaygısından kaynaklanmaz. Arap kesiminin eğitimi ve öğrenim programları bütünüyle İsrail'deki Ulusal Eğitim Bakanlığı'na bağlıdır. Ayrımcılık, İsrail sosyalizminin tacındaki mücevher olan kibutz hareketinin de daima özelliği olmuştur. *Kibutzim*'e Araplar asla kabul edilmemiştir; keza Yahudi cemaatlerine özgü diğer toplumsal yapılara da asla dahil edilmemişlerdir.

1950'li yılların laik İsrail kültürünün hızla gelişmeye başladığını, hatta şaşırtıcı bir tempoda geliştiğini belirtmek gerekir. Fakat bayramlar ve semboller gibi kimi kaynakları Yahudi geleneğine derinlemesine nüfuz etmiş olsa da, bu yeni kültür "dünyadaki Yahudi halkı"na yeterince sağlam ortak dayanak sağlayamaz. Özgül içeriği (dili, müziği, beslenmesi, hatta edebiyatına, sanatına ve sinemasına dek) nedeniyle bu kültür, Yahudilerin ya da Londra'daki, Paris'teki, New York ya da Moskova'daki soydaşlarının gündelik deneyimi, tanışma işaretleri bakımından temelde farklı, yeni bir toplumu derinden etkilemeye başlamıştı. Dünyada "Yahudi halkı"nın mensupları İbranice konuşmamakta, okuyup yazmamaktalar, İsrail'in şehir ya da kır manzaralarıyla temas halinde değiller, İsrail toplumunun kopuşlarını, trajedilerini ve sevinçlerini doğrudan yaşamıyorlar; futbol sahalarında alkışlamayı bile bilmezler, vergilere karşı söylenmezler, "İsrail halkı"nı yalnızca hayal kırıklığına uğratan politik yöneticileri alaya almazlar. Dolayısıyla, Siyonist ideolojinin içinde gelişmiş genç İsrail kültürüyle ilişkileri muğlaktı: Bu kültür hem sevilip hayran olunan fakat bütünüyle meşru olmayan bir evlattı; yetiştirmek gereken, fakat tarihsel ya da geleneksel evveliyattan yoksun olsa da büyüleyici olan kendine özgü yanları gerçekten gözlemlenmemiş bir piç. Gelenekleri inkâr ederken onlardan esinlenen, Batı'dan ve Doğu'dan ödünç kimlik öğeleri alırken aynı zamanda da bu öğeleri silen bu modern tanınma işaretleri yeni ve bilinmeyen bir yakınlık tarzı oluşturuyordu. Söylediğimiz gibi, bu laik kültürü Yahudi olarak tarif etmek güçtür. Bu durumun esasen üç nedeni vardır:

1) Bu laik kültürü Yahudi dininin geçmişteki ya da şimdiki bütün kültürel biçimlerinden ayıran uçurum çok derin ve diktir;

2) Dünyadaki Yahudiler bu kültüre karışmış değildir, bu kültürün çeşitliliğinin parçası değillerdir ve gelişimine katkıda bulunmazlar;

3) İsrail'de yaşayan Yahudi olmayanlar, ister İsrailli Filistinliler olsun, ister "Rus" göçmenler, hatta yabancı işçiler, hepsi de bu kültürün nüanslarını dünyanın diğer yerlerindeki Yahudilerden daha iyi biliyorlar ve (kendi özgüllüklerini korusalar bile) olayların içinde giderek daha çok bunu yaşıyorlar.

Siyonist düşünürler bu yeni İsrail toplumunu "halk" ve elbette "ulus" olarak nitelemekten kaçınıyorlar. Aynı şekilde, Bund Partisi'nin tersine, büyük Yidiş topluluğunu Doğu Avrupa'nın özgül bir "halkı" olarak tanımlamayı da daima reddetmişlerdi. Bir dil, ortak bir kitle kültürü, bir ülke, bir iktisat, bağımsız bir egemenlik gibi,

halkın, hatta ulusun özelliklerini olası tüm ölçütlere göre benimsemeye başlayan İsrail Yahudi topluluğu karşısındaki tutumları reddetmek oldu. Bu yeni halkın özgül tarihsel karakteri kurucuları ve yaratıcıları tarafından göz ardı edildi ve sistematik olarak reddedildi. Bu toplum Siyonizm tarafından, ama aynı zamanda – bunu da belirtmek gerekir–, Arap milliyetçi ideolojisi tarafından bir "halk-olmayan" ve "ulus-olmayan" olarak, "Eretz Israel"e (ya da "Filistin"e) doğru "yükselişi" sürdürmeye hazırlanan dünya Yahudiliğinin yalnızca bir bölümü olarak kabul edilmiştir.

Bununla birlikte, dünyada Yahudiliğin birleştirici temel altyapısı olarak, Antisemitizm'e Yahudiliğin özünün tanımında kalıcı bir payı dolaylı olarak veren acı verici Holokost belleğinin ötesinde, ne yazık ki, yoksullaşmış eski dini kültür kalır (gördüğümüz gibi, bu kültür değişken afacan genetiğin peşinden gizlice koşmuştur). Bütün Yahudiler için ortak olan herhangi bir laik Yahudi kültürü dünyada asla var olmamıştır. "Şazon İş"in, yani Haham Abraham Yeşaya Karelitz'in ünlü argümanı –"yük arabası [laik Yahudi] boştur"– doğruydu ve doğru kalacaktır. Bununla birlikte, Kitabı Mukaddes yorumunda uzman olan haham, geleneksel naifliğiyle, laik yük arabasının ortadan kaybolarak, dinin gayet yüklü arabasına yolu açacağına inanıyordu. O, modern ulus fikrinin anlamını kavrayamamıştı: Ulus fikri, dolu yük arabasının içindekileri kurnazca değiştirip kendi tercih ettiği yerlere doğru yöneltir.

Polonya, Yunanistan ya da İkinci Dünya Savaşı öncesi İrlanda devletleri gibi, hatta günümüzün Estonya veya Sri Lanka'sı gibi, Siyonist kimliğin içinde de etnik-merkezci ulusal ideoloji ile geleneksel dinin çok özel bir karışımı bulunur. Dinsel gelenek, hayali "kavmin" efendilerinin ellerinde etkin bir araç olur. Liah Greenfeld özel türdeki bu ulus anlayışlarının karakteristik yanlarını kusursuzca tanımlamıştır: "[...] Din artık hakikatin bir vahyi ve derin bir iç inancın ifadesi değildir, dışsal bir işaret ve kolektif özgüllüğün sembolüdür. [...] Daha önemli olan şey, dinin değeri esasen bu dışsal ve maddi işleyişten kaynaklandığında, bu sonuncusu etnik bir özellik edinir, kolektivitenin değişmez bir aidiyet özelliği halini alır. Bu haliyle, kişisel bir tercihi ya da sorumluluk üstlenmeyi değil, bir zorunluluğu yansıtır. Dolayısıyla, son tahlilde, ırkın yansısıdır."[57]

XX. yüzyıl sonunda sosyalist *ethnos* ile sosyalist mit serbest pazar sermayesi önünde teslim olurken, kurgusal "etnik yapı"yı

57. Liah Greenfeld, "Modern Din mi?", in Neri Horowitz (edit.), *İsrail'de ve Ortadoğu'da Din ve Ulus* (İbranice), Tel-Aviv, Merkaz Rabin ve Am Oved, 2002.

güzelleştirmek için daha fazla dinsel makyaj gerekecekti. Ancak İsrail yine de teokratik bir devlet olmayacaktır. İsrail politikasının oluşum dinamiği içinde dini temellerin sağlamlaşması, modernleşmelerine paralel gelişecektir; bu temeller genel anlamda daha milliyetçi ve özellikle de çok daha fazla ırkçı olacaktır. İsrail'de devlet ile hahamlık arasında ayrım olmaması asla dinin gerçek gücünden kaynaklanmamıştır; tersine, dinin derin ve sahici temelleri yıllar içerisinde önemini yitirmiştir. Bu ayrılık yokluğu, görüldüğü gibi, daha iyisi elinden gelmediğinden, temsillerinin ve sembollerinin çoğunu geleneksel dinden ve dinin metin derlemelerinden almış olduğu için, özellikle bu nedenle dinin bütünüyle esiri olarak kalan eğreti bir ulus fikrinin içkin zayıflığından doğrudan kaynaklanır.

İsrail kendi toprak hudutlarını belirleyemediği gibi, ulusunun hudutlarını da hiçbir zaman açık seçik belirleyememiştir. Yahudi "kavmi"ne mensup olmanın ölçütleri daha baştan itibaren tereddüt konusu olmuştur. Başlangıcında İsrail devleti, en azından görünümde de olsa açık bir tanımı paradoksal biçimde benimsemişti. Bu tanıma göre, kendilerini dürüst bir şekilde Yahudi görenler Yahudi kabul ediliyordu. 8 kasım 1948'de yapılan birinci sayım sırasında İsrail'de yaşayanlardan uyruklarını ve dinlerini teyit edecekleri bir soru fişini doldurmaları istendi. Bu açıklamalar sivil kütüğün oluşmasında temel teşkil etti ve böylece genç devlet Musa dininin buyruklarını yerine getirmeyen çok sayıda karıkocayı yasadışı biçimde "Yahudileştirmeyi" başardı. 1950 yılında doğumlar hâlâ tek tek kâğıtlara kaydediliyordu. Uyruk ya da din belirtilmese de kâğıtlar yine de iki tür basılıyordu: biri İbranice, öteki Arapça. İbranice soru formu dolduranlar potansiyel olarak Yahudi'ydi.[58]

1950 yılında İsrail Parlamentosu "geri dönüş yasası"nı onayladı. Bu, Bağımsızlık Bildirgesi'nde ileri sürülen ilkeyi hukuksal olarak belirleyen ilk temel yasa oldu: "Her Yahudi'nin İsrail'e göç etme hakkı vardır." Bunun tek istisnası, "Yahudi halkına karşı hareket etmek ya da kamu sağlığını ve devlet güvenliğini tehlikeye atabilir olmak"tır. Geri dönüş yasasından yararlananlara otomatik olarak yurttaşlık veren bir yasa 1952 yılında onaylandı.[59]

1940'lı yılların sonundan itibaren dünya İsrail'i, haklı olarak, zulüm görenler ve yerinden edilmiş olanlar için sığınak bir devlet olarak gördü. Avrupa Yahudilerinin sistematik olarak katli ve

58. Bu konuda bkz. Yigal Elam, *Statüko Olarak Yahudilik* (İbranice), Tel-Aviv, Am Oved, 2000.

59. www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_hashvut.htm.

Yidiş halkının eksiksiz imhası, hayatta kalanlara sığınak olarak hizmet edecek bir devletin kurulması karşısında geniş kitlenin sempatisine yol açtı. 1950'li yıllarda, İsrail-Arap çatışmasının ardından, fakat aynı zamanda yarı-dini ve daha ziyade hoşgörüsüz Arap otoriter milliyetçi ideolojisinin yükselişi nedeniyle, yüz binlerce Arap Yahudi vatanlarından atıldılar ve evlerini barklarını kaybettiler. Bunların hepsi Avrupa'ya ya da Kanada'ya yerleşemedi ve içlerinden bir bölümü İsrail'e göç etmek zorunda kaldı (belki de kimileri bunu arzuladı). İbrani devleti bu duruma sevindi ve hatta (bu göçmenlerin cılız bagajlarında getirdikleri Arap kültürünü kaygı ve kibirle karşılamış olsa da) onları kendine çekmeye bile çabaladı. İnancı ya da kökeni nedeniyle zulme uğramış ya da baskı görmüş her Yahudi mülteciye göç hakkı vermeye yönelik yasa bu olgular ışığında açıkça meşru gözüküyordu. Eğer yöre sakinlerinin büyük bölümü başka ülkelerde ayrımcılığa maruz kalmış olan ve kendilerine yakın yurttaşlarla ortak bir tarihsel kader duygusunu ve yakınlığı paylaşıyorlarsa, bugün bile bu türden bir yasa, nasıl olursa olsun liberal bir demokrasinin temel prensipleriyle asla çelişki içinde olmayacaktır.

Fakat geri dönüş yasasının hedefi İsrail'e, Yahudi kimliklerinden dolayı kendilerinden nefret edenlerin geçmişte zulmüne uğramış, hâlâ uğrayan ya da gelecekte zulme uğrayacak olanlar yararına sığınak bir devlet statüsü vermek değildir. Yasa koyucuların dileği bu olsaydı, yasayı Antisemitizm'in mevcut tehlikeleri karşısında barınma hakkı içeren hümanist bir temelde kurarlardı. Geri dönüş yasası ile buna eşlik eden medeni yasa, tüm dünyaya dair "etnik" bir ulus anlayışının doğrudan sonucudur ve bu yasalar İsrail devletinin pratikte dünya Yahudilerine ait olması olgusunu hukuksal düzlemde teşvik etmeye yöneliktir. Ben Gurion, geri dönüş yasasını önerdiği parlamento tartışmasının açılışında şunu duyurdu: "İsrail, yalnızca yurttaşlarının çoğunluğu Yahudi olduğu için bir Yahudi devleti değildir. Kim olursa olsun bütün Yahudilerin ve arzulayan her Yahudi'nin devletidir."[60]

"Yahudi halkı"na dahil olan herkes –Pierre Mendès France ya da 1970'li yıllarda Avusturya Şansölyesi Bruno Kreisky, Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanı Henry Kissinger ya da 2000 yılında başkan yardımcılığına demokratların adayı Joe Lieberman olabilir– Yahudi devletinin potansiyel yurttaşıdır ve arzu ettiğinde gelip yerleşme hakkı geri dönüş yasasıyla onun için daima sağlanmış olur. Bu "Yahudi ulusunun mensubu" herhangi

60. *Knesset Tartışmaları* (6), 1950.

bir liberal demokrasinin bütün haklara sahip yurttaşı olsa, işleyişine aktif olarak katılsa ya da devlet hizmetine seçilmiş olsa bile, Siyonist ilke uyarınca, İsrail'e göç etmek ve buranın bir yurttaşı olmak onun kaderidir, hatta buna mecburdur. Hatta geldikten hemen sonra ülkeyi terk etse bile yurttaşlığı ölümüne kadar baki kalır.

Hiç kuşku yok ki, Yahudi olmayan İsrailli yurttaşların yakınları için var olmayan bu ayrıcalığa, "meşru" yararlanıcıların kimler olduğunu saptayan kesin bir tanımın da eşlik etmesi gerekir. Oysa kimin Yahudi olarak kabul edilebileceğini açık seçik tanımlayan ölçüt ne geri dönüş yasasında ne yurttaşlıkla ilgili yasada vardır. Bu yasalar, Siyonist Federasyon'un statüsü üzerine yasa ile (İsrail devleti içinde resmi faaliyetlerini sürdürmelerine imkân tanıyan) 1952 tarihli Yahudi Ulusal Vakfı Yasası'yla birlikte İsrail'i dünyanın bütün Yahudilerinin ülkesi olarak gösterirler. Devletin varlığının ilk on yılı boyunca bu soru genellikle hiç sorulmadı. Öyle gözüküyor ki oluşum halindeki toplum, nüfusunu üç katına çıkarırken, göçmen kitlelerine ortak bir kültürel temelin oluşumuyla daha fazla ilgiliydi ve "nasıl İsrailli olunur?" problemi o dönemde çok daha öncelikliydi.

1956 Savaşı'nın ardından Sina Yarımadası'ndan geri çekilme, askeri zaferle birlikte büyümüş olan kör coşkuyu azalttı. Mart 1958'de, o dönemde içişleri bakanı olan ve Siyonist solun karakteristik temsilcisi olan Israel Bar-Yehuda, ulusal gerilimin sağaltıcı bir şekilde soluklandığı bu dönemde bir kararname yayımladı. Buna göre, "Yahudi olduğunu iyi niyetle belirten biri, Yahudiliğine dair ilave kanıt getirmesine gerek kalmadan Yahudi kabul edilecektir."[61] Ulusal dini çevrelerin temsilcilerinin öfkeli tepkisi gecikmedi. Göç üzerinde temellenen bir devlette kimin Yahudi olduğunu saf anlamda iradi olarak belirlemenin imkânsız olduğunu gayet iyi bilen hükümet başkanı David Ben Gurion, düşüncesiz, laik İçişleri bakanını hemen görevden uzaklaştırdı ve puslu statüko onarılmış oldu. Dindarların eline geri dönen İçişleri Bakanlığı, önceki alışkanlığa uygun olarak, anneleri Yahudi "kimliği"ne sahip olanları Yahudi kaydetmeye devam etti.

Devletin yasalarını yavaş yavaş pekiştiren Siyonizmin "sonuna kadar götürme" yanlısı niteliği dört yıl sonra ortaya çıktı. "Daniel Kardeş" olarak bilinen Oswald Rufeisen 1962 yılında Yahudi uyruklu olduğunun devlet tarafından kabulü için yüksek adalet mahkemesine başvurdu. Rufeisen 1922 yılında Polonya'da Yahudi

61. Elam, *Statüko Olarak Yahudilik*, a.g.e.

bir aileden doğmuştu ve Siyonist gençlik hareketine katılmıştı. Nazi fethi sırasında cesur bir partizan olarak çok sayıda Yahudi'yi kurtarmıştı. Bir an geldi, peşindeki zalimlerden kaçabilmek için bir manastıra sığındı ve Hıristiyan oldu. Savaştan sonra papaz oldu ve Karmelit tarikatına keşiş olarak girdi. İsrail'e göç etme niyetindeydi –1958 yılında İsrail'e geldi–, çünkü Yahudilerin yazgısını paylaşmak arzusundaydı ve kendini Siyonist kabul ediyordu.[62] Polonya uyrukluğundan ayrıldıktan sonra, geri dönüş yasasına yaslanarak İsrail yurttaşlığını talep etti ve inancı Katolik olsa da, "uyruğu"nun Yahudi kaldığını gerekçe gösterdi. Talebi İçişleri Bakanlığı'nca reddedildi, bunun üzerine yüksek adalet mahkemesine başvurdu. Mahkeme, bire karşı dört oyla, Rufeisen'in devlet yasalarına göre Yahudi kabul edilemeyeceğine karar verdi. Bir İsrail kimlik kartı elbette aldı, fakat üzerinde "Uyruk: belli değil" yazıyordu.

İsa'nın dinini benimsemek için Yahudi inancına ihanet son tahlilde determinist biyolojik imgelemin hakkından gelmişti. Dini kılıfa bürünmeyen Yahudi uyruğu olmadığına kesin biçimde karar verilmişti. Etnik-merkezci Siyonizm, tanımının belli başlı ölçütlerini saptamak için Yahudi dini yasasının desteğine ihtiyaç duymuştu ve laik yargıçlar da bu tarihsel-ulusal zorunluluğu gayet iyi anlamıştı. Bu hüküm İsrail'in kimlik anlayışına başka bir yan ekledi. Artık bireyin Yahudi halkına aidiyetini kendisinin tayin hakkı geride kalmıştı: Yalnızca egemen hukuksal otorite yurttaşın "uyruğuna" karar verebilirdi.[63]

1960'ların sonunda Yahudi kimliği tanımı yeniden sınandı. 1968 yılında komutan Benyamin Şalit iki çocuğunu Yahudi uyruğuna yazmayı reddetmiş olan İçişleri bakanını dava etti. Çocukların annesi, Daniel Kardeş'in tersine, Yahudi değildi. Muzaffer İsrail ordusunun saygın bir subayı olan Şalit çocuklarının "Yahudi" olarak büyümüş olduklarını ileri sürdü; onların "Yahudi halkı"nın devletinde bütün haklara sahip yurttaşlar olarak kabul edilmelerini arzuluyordu. Neyse ki şanslıydı –belki de mucize sonucu– dokuz yargıcın beşi çocuklarının, din bakımından olmasa da uyruk bakımından Yahudi olduğuna karar verdi. Bu istisnai yargı, askeri "kanat"ının altına Yahudi olmayan önemli bir nüfus almış olan ve yabancılarla karışma karşısındaki duyarlılığı daha da güç-

62. Bu kahraman ve özel kişinin yaşamı hakkında bkz. Nechma Tec, *Dans l'antre des lions. La vie d'Oswald Rufeisen*, Brüksel, Éd. Lessius, 2002.

63. Yargıçların çeşitli tutumları hakkında bkz. Ron Margolin (edit.), *Demokratik ve Yahudi Devlet Olarak İsrail Devleti. Tartışmalar ve İlave Kaynaklar* (İbranice), Kudüs, Dünya Yahudilik Bilimleri Cemiyeti, 1999.

lenen, 1967 Savaşı'nın büyüttüğü İsrail'in politika sahnesini derhal bütünüyle altüst etti. 1970 yılında, dini çevrelerin baskısı altında, geri dönüş yasasına yeni bir ek yapılarak, "sahici Yahudi"nin dini yasaya uygun olarak eksiksiz ve kesin tanımı yapıldı: "Yahudi bir anneden doğmuş olan ya da Yahudiliğe geçmiş ve başka bir dine artık bağlı olmayan kişi Yahudi'dir." Yirmi iki yıllık ertelemenin sonunda, haham dini ile özcü ulus anlayışı arasındaki araçsal bağ nihayet kesin olarak pekiştirildi.

Ulusun çok sayıda laik yandaşı elbette daha esnek ya da daha "bilimsel" bir tanım ölçütünü tercih ederdi: örneğin, babanın Yahudi olmasını yeterli kabul etmek ya da bir kişinin Yahudiliğe mensup olduğunu belirlemeyi sağlayan herhangi bir genetik işaretin varlığı. Bununla birlikte, daha genel ya da daha kesin "bilimsel" kategorilerin yokluğunda, İsrailli Yahudi çoğunluk, ehvenişer mantığıyla, dini yasanın hükmünü kabul etti. Kamuoyu için, katı bir gelenek, Yahudi özgüllüğünün tanımındaki acınası bir muğlaklıktan ve İsrail'in de "diğerleri gibi" liberal bir demokrasiye, bütün yurttaşların mülküne dönüşmesinden daha iyidir. Yahudiliklerinin bu kesin tanımını reddedecek bazı İsrailliler elbette vardı. Hatta içlerinden biri, geri dönüş yasasındaki değişikliğin ardından, kimlik kartındaki uyruk yazısını "Yahudi"den "İsrailli"ye değiştirmek amacıyla talepte bile bulundu.

George Rafael Tamarin Tel-Aviv Üniversitesi Eğitim Bilimleri Bölümü'nde öğretmendi. 1949 yılında Yugoslavya'dan İsrail'e göç etmişti ve Yahudi olduğunu bildirmişti. 1970'li yılların başında uyruğunu "İsrailli" olarak yeniden tanımlama talebi iki gerekçeye dayanıyordu. İlki, Yahudi kimliği tanımlamada yeni ölçütün, onun bakış açısıyla, "ırksal" ve "dini" olmasıydı. İkincisi, devletin kuruluşundan itibaren, kendisini de parçası hissettiği bir İsrail ulusunun oluşmuş olmasıydı. İçişleri bakanı talebine olumlu yanıt vermeyince Tamarin yüksek mahkemeye başvurdu. 1972 yılında talep yargıçlar tarafından oybirliğiyle reddedildi. İsrail ulusu olmadığından Yahudi uyruğunu koruması gerektiğine karar vermişlerdi.[64]

Bu olayın en ilginç noktası, yüksek mahkeme başkanı, İsrail Ödülü sahibi Şimon Agranat'ın, Bağımsızlık Bildirgesi'ne dayanarak şikâyeti reddetmekle yetinmeyip, konunun özünü incelemesi

64. *Tamarin İsrail Devletine Karşı* Yüksek Adalet Mahkemesinde, 20 ocak 1972. Tamarin suçlamasını gerekçelendirmek için Fransız sosyolog Georges Friedmann'ın *Fin du peuple juif?* [Yahudi Halkının Sonu mu?] (Paris, Gallimard, 1965) adlı denemesini kullandı. Fazlasıyla İsrail'den yana olan kitabın sonuç bölümü, ayırt edici özellikleri bakımından tarihsel İbranilik'ten farklı bir İsrail ulusunun oluşmakta olduğunu ileri sürer.

ve neden asla bir İsrail ulusunun değil de bir Yahudi devletinin var olduğunu aydınlatmaya çalışmasıdır. Bir yandan yalnızca öznel yanlara dayanan ve diğer yandan bireysel tercih ilkesini reddeden Agranat'ın ulus tanımının teorik zaafları, İsrail'de egemen ideolojinin ayırt edici özelliğiydi. Ağlama Duvarı'nın ele geçirilmesinden sonra paraşütçülerin heyecanını ve duygusunu ulusal bir Yahudi kimliğinin varlığına dair kusursuz kanıt olarak kullanması, Agranat'ın tarih kitapları ve politik felsefe kitaplarından çok gazete makalelerinden etkilendiğini göstermektedir; ancak bu tutumu, hükmün gerekçelerini uzun uzadıya açıklarken, büyük âlimliğinin kanıtı olarak bu kitapları kullanmasını da engellememiştir.

Geri dönüş yasasında Yahudi kesin ve sınırları belli olarak tanımlanmış olmasına rağmen, devletin pragmatik ihtiyaçları bir "Avrupa" göçünden kendini yoksun bırakacak kadar güçlüydü. 1968 yılında, Polonya'daki Antisemitizm dalgasının ardından İsrail'e eşlerden birinin Yahudi dininden olmadığı birçok aile geldi. XX. yüzyılın ikinci yarısında SSCB'de ve komünist dünyada, tıpkı liberal demokrasilerde olduğu gibi, "karma evlilikler"in yayılıyor olması çeşitli ulusal kültürlere entegrasyon sürecini teşvik etti (bu durum karşısında Devlet Başkanı Golda Meir, 1972 yılında, "Yahudi olmayan" biriyle evlenen bir Yahudi'nin onun gözünde Nazizm'in altı milyon kurbanına dahil olduğunu açıkladı).

Bu durumun "bozulma" ve "tehlike"si karşısında, yasa koyucular, sınırlı Yahudi tanımını dengelemek için, buna paralel olarak, "İsrail'e çıkış" hakkını önemli ölçüde genişletmek zorunda kaldılar. Geri dönüş yasasına eklenen ve "torun maddesi" denen 4A maddesi, yalnızca "Yahudi"lerin değil, onların "Yahudi olmayan" çocuklarının, torunlarının ve eşlerinin de İsrail'e göçüne izin verdi. Büyükbabanın Yahudi kimliğine sahip olması onun soyundan gelenlerin İsrail yurttaşlığı elde etmesi için yeterliydi. Bu önemli paragraf daha sonra, 1990'lı yılların başında Sovyet rejiminin çöküşünün ardından gelen geniş bir göç dalgasına kapıları açtı. Her türlü ideolojik boyuttan yoksun olan bu dalga sırasında (İsrail daha 1980'li yıllarda Sovyetler'den gelen Yahudi göçmenlere kapılarını kapaması için Amerika Birleşik Devletleri'ne baskı yapmıştı), yeni gelenlerin yüzde 30'dan fazlasının kimlik kartına Yahudi yazılamadı.

Bir milyon göçmenin yaklaşık üç yüz bininin "Yahudi halkı"na mensup olarak tanımlanamaması (İsrail gazetelerinin dilinde bu olgu "gecikmeli asimilasyon bombası" olarak nitelenmişti), 1970'li yılların sonunda girişilen etnik-merkezci kimliği teşvik sürecinin devamını engellemedi. Menahem Begin'in yönettiği

Likud Partisi'nin iktidara gelişi, işaretleri İsrail politik kültüründe zaten kendini göstermiş olan paradoksal iki gelişmeyi yaygınlaştırarak ortaya çıkardı: liberalleşme ve etnikleşme.

Ne hoşgörü anlayışıyla ne de çoğulculuğuyla özel bir parıltı gösterebilmiş olan (Doğu Avrupa kökenli) sosyalist Siyonizmin zayıflaması ve İsrailli entelektüellerin çoğunun pek az değer verdikleri popüler sağın iktidara yükselişi, ülkedeki politik ve kültürel çatışma kavramını daha da meşrulaştırdı. İsrail, ilk otuz yılı boyunca tanımadığı bir şey olan, iktidarın düzenli el değiştirmesine alışıyordu. İktidara yönelik eleştiri ve muhalefetle birlikte benzer bir değişim meydana geldi. 1982 yılındaki Lübnan Savaşı'nın olayları, savaşın ortasındayken bile hükümeti protesto etmenin, üstelik iflah olmaz hain muamelesi görmeden bunu yapabilmenin mümkün olduğunu gösterdi.

Siyonist-sosyalist himayeci devletin yavaş yavaş geri çekilmesi ve ekonomik neoliberalizmin güçlenmesi, devletin üst kimlik kıskacının da yavaş yavaş gevşemesine katkıda bulundu. Ulus-devletin mutlak gücü değer olarak nispileştikçe, ikame edici alt kimlikler, özellikle "etnik topluluk" kimlikleri güçlendi. Daha ileride incelenecek olan bu olgu İsrail'e özgü değil, dünya çapındaki bir süreçtir.

İsrail kültürü kendini fiiliyatta ortaya koymaya ve gelişmeye devam etse de, 1967 yılında İsrail devletinin ele geçirdiği topraklar üzerindeki denetiminin "sakin" geçen ilk yirmi yılı, global bir sivil İsrail bilincinin şekillenme sürecinin sürmesine zarar verdi. Bir apartheid sistemi çerçevesinde açıkça sürdürülen (hükümet, iskânı teşvik etmiş olsa da, ele geçirdiği toprakların çoğunu burada yaşayanlara yurttaşlık vermek zorunda kalmamak için hukuksal olarak ilhak etmemişti) Batı Şeria ve Gazze'de kitlesel kolonizasyon politikası, devlet tarafından sübvanse edilen ve desteklenen "Yahudi efendilerin demokrasisi"nin bu bölgelere yerleşmesine katkıda bulundu. Bu durum, ülkenin nispeten daha "demokratik" bölgelerinde bile, etnik-merkezci üstünlük duygusunu yaydı ve güçlendirdi.

Yahudi kamuoyunda, özellikle gelenekselci ve sosyoekonomik bakımdan geri kalmış çevrelerde kendi içine kapalı özcü bir eğilimin ortaya çıkışı, İsrail kamuoyunda ve özellikle görsel-işitsel medyada, ortak vatanın kolektif yaşamına tam eşitlikle katılma haklarının uygulanmasını "cesaretle" ilk kez talep eden yeni tarzda İsrailli Filistinlilerin ortaya çıkışından da etkilendi. Devletin "Yahudi" karakteri sayesinde Siyonizmin edindiği ayrıcalıkların

yitirilmesi kaygısı, yeterince derin bir kültürel İsrailleşme süreci yaşamamış olan (bilindiği gibi, kültürel entegrasyon sürecini güçlendiren şey daima gelir düzeyindeki iyileşmelerdir) halk tabakalarında, özellikle "Doğulu" ve "Rus" Yahudiler arasında ben-merkezci "etnik" ayrımcılığı güçlendirdi. Dolayısıyla bu tabakalar, Arap nüfus temsilcilerinin sıklıkla ifade ettiği eşitlikçi talepler karşısında tehdit edildiklerini hissettiler.

"Yahudi ve demokratik" - zıt kavramlar mı?

1980'li yılların liberalleşmesi ve etnikleşmesi, başka sonuçların yanı sıra, o zamana dek Arap taleplerinin taşıyıcısı olmuş geleneksel Komünist Parti kadar radikal eleştiriler yönelten ve İsrail devletinin kimlik politikası için çok daha önemli bir meydan okuma oluşturan yeni bir partinin doğmasına da yol açtı. Muhammad Miarri'nin yönettiği Barış İçin İlerici Liste'nin üyeleri arasında İsrail devletinin niteliğine dair yeni türde bir eleştiri ifade bulmaya başladı ve "Siyonistleşmeme"ye çağrı yapan sesler işitildi. Bu haberci bir işaret oldu ve yeni parti, Haham Meir Kahane'nin aşırı sağ listesiyle birlikte Knesset Seçim Komisyonu tarafından seçim dışı bırakıldı. İsrail liberalizminin kalesi olmuş yüksek mahkemenin bir kararı, bu ikili elemeyi de iptal ederek iki listenin de seçimlere katılmasına izin verdi.

1960'lı yıllardaki El-Arde ve 1970'li yıllardaki Köy Çocukları gibi, daha önceki Filistin-İsrail hareketlerinin tersine, (listesindeki ikinci aday muvazzaf subay General Mattityahu Peled olan) bu parti parlamentoda iki koltuk elde etti. Yeni Knesset bu nispi başarıya parlamentoyu yöneten yasada değişiklik önerisiyle tepki gösterdi. Öneri 1985 yılında etkileyici bir çoğunlukla ve hiç muhalefetsiz onaylandı.[65] Temel Yasa'nın –"Knesset"– 7A maddesi, İsrail Parlamentosu seçimlerine programında şu üç öğeden biri bulunan hiçbir listenin katılmasına izin verilmeyeceğini ilk defa açıkça hükme bağlıyordu: "1) Yahudi halkının devleti olarak İsrail devletinin varlığının inkârı; 2) devletin demokratik karakterinin reddi; 3) ırkçılığa teşvik."

Yeni yasaya rağmen, Barış İçin İlerici Liste, sonuçta, yine yüksek mahkemenin müdahalesi sayesinde dışarıda kalmadı. Ardından, yasaya doğrudan doğruya karşı çıkmamaya özen gösterirken, devletin niteliğini tartışma konusu ederek İsrail politikasına meydan okumaya devam eden başka Arap partiler de ortaya

65. Bkz. Amos Ben Vered'in *Haaretz* gazetesindeki makalesi, 2 ağustos 1985.

çıktı. Nakba'yı (1948'deki Filistin sürgünü) ve 1948-1966 arasındaki askeri rejimi yaşamamış olan ve Arap kültürünün ötesinde İbrani kültürünü de benimseyerek bir İsraillileşme sürecini yaşamış olan genç bir Filistinli entelektüel kuşak, görünüşte basit politik bir durum karşısındaki hoşnutsuzluğu artan bir güvenle ifade etmeye başlıyordu: Doğmuş oldukları ve nüfusunun beşte birini oluşturdukları, keza resmi düzeyde bütün halklara sahip yurttaşı oldukları devlet, kendilerinin devleti olmadığını, üstelik büyük çoğunluğu denizaşırı ülkelerde yaşamını sürdürmeye devam eden bir halka ait olduğunu açıkça belirtiyordu.

Yahudi tekelciliğine muhalefetin belirgin öncüleri arasında yazar Anton Şammas bulunuyordu. Bölünmüş ulusal kimlik üzerine çok ilginç bir İbranice eserin yazarı olan çiftdilli bu büyük entelektüel yeni bir politik söylem kurmuştu. Öz olarak: Hepimiz çokkültürlü İsrailliler olalım, kültürel kökenimizi silmeyecek, fakat gelecekte tek bir devletin Yahudi ve Arap yurttaşları arasında bir İsrail yakınlığına yöneltecek ortak bir ulusal üst-kimlik oluşturalım.[66] İsrail'in en önemli yazarlarından biri olan ve Siyonist solun tescilli temsilcisi A.B. Yehoşua bu daveti, karakteristik bir güvenceyle derhal reddetti: İsrail bütün yurttaşlarının devleti olmamalı, dağılmış Yahudi halkının devleti olarak kalmalıdır. "Geri dönüş yasası Siyonizmin ahlaki temelidir" ve İsrail devletinin içinde her türlü çifte kimlik oluşturmaya yönelik tehlikeli öneriyi reddetmek gerekir. Hayfalı dindar yazar (tıpkı değersiz Amerikan Yahudileri gibi) bir İsrailli-Yahudi olma fikrinden dehşete kapılmıştı. O, "arada birleştirme tiresi olmadan", tüm haklara sahip bir Yahudi olmaya çalışıyordu; Anton Şammas gibi "yeni İsrailliler" eğer rahatsızsalar valizlerini toplayıp müstakbel Filistin ulusal devletine gidebilirlerdi.[67]

Belki de son kez tanınmış bir İsrailli Filistinli entelektüel tek bir çoğulcu liberal demokrasi içinde ortak bir kültürel yaşam önermişti. İsrail Siyonist solunun olumsuz tepkileri ve 1987'de patlak veren Halk İntifadası bu türden önerileri iyice azalttı. 1967 hudutlarının ötesinde işgal edilmiş topraklardaki haklardan yoksun Arapların yürüttüğü ulusal kurtuluş mücadelesiyle İsrailli Filistinlilerin giderek artan özdeşleşmesi, kuşkusuz ki, şu an için, onlar açısından ulusal temelde bir toprak ayrılıkçılığı talebine yol

66. Bkz. Yazıları, "Yahudilerin Yeni Yılı" (İbranice), *Hahir*, 13 eylül 1985, "Babuşka'nın Hatası", *Hahir*, 24 ocak 1986 ve "Biz (kimiz?)" (İbranice), *Politika*, 17 Ekim 1987.

67. A. B. Yehoşua, "Anton'a Cevap", *Duvar ve Dağ. İsrail'de Yazarın Hiç de Edebi Olmayan Gerçekliği* (İbranice), Tel-Aviv, Zmora Beitan, 1989.

açmamıştı. Fakat ezilen bir Filistin kültüründen gurur duymaları ve bunu ne pahasına olursa olsun koruma iradeleri, içlerinden çoğunu İsrail devletinin çoktoplumlu ve çokkültürlü bir demokrasiye dönüşmesini talep etmeye yöneltti. Ortak talepleri, tıpkı Yahudi yurttaşlarıyla aynı sıfatla, İsrail devletiyle muhtemel bütünleşmelerinden önce, bu devlet üzerindeki mülkiyet halklarının *sine qua non* kabulüdür.

"Yahudi halkının devleti" sorunu hızla yakıcılaşmıştır. 1990'lı yıllarda, yükselmekte olan post-Siyonist polemik çeşitli entelektüel çevreleri heyecanlandırdığında, devletin tanımı tartışmanın ana eksenlerinden biri haline geldi. Geçmişte, Antisiyonizm İsrail devletinin varlığının inkârı olarak kabul edilmiş olsa da ve bütün Siyonistleri hâlâ bir araya getiren asgari program, İsrail'in dünyanın bütün Yahudilerinin tekelci devleti olarak hizmet etmeye devam zorunluluğu fikrine dayansa da, buna karşılık, post-Siyonizm İsrail devletinin 1967 hudutları içinde tanınmasından tamamen yana olmakla birlikte, bu devletin bütün yurttaşlarının ortaklığına dönüştürülmesi kesin talebini de ekliyordu.

İsrail devleti üzerinde Yahudilerin tekelci mülkiyet hakkı talebi, (1993 Oslo Anlaşmaları'nın ardından, hatta 2000 yılında İkinci İntifada'nın patlak vermesinden sonra) "Yahudi halkı"nın bütün "İsrail toprağı"na sahip olma yönündeki toprak mitinin adım adım parçalanmasına paralel olarak güçlendi. Toprağı esas alan eski sağcıların önemli bir bölümü yavaş yavaş etnik-merkezci ve ırkçı sertliği benimsese de, merkezci-liberal kamp Siyonist tutumlarına kapanmaya başlıyor, hukuksal ve felsefi bir meşruluk edinmeye çalışıyordu.

1988 yılında, yüksek mahkeme başkanı ve İsrail Ödülü sahibi Meir Şamgar, "İsrail devletinin Yahudi halkının devleti olarak varlığı onun demokratik niteliğini tartışma konusu etmez; tıpkı Fransa'nın Fransızlığının devletin demokratik niteliğini tartışma konusu etmemesi gibi"[68] kararını benimsedi. Bu temelsiz karşılaştırma (bütün yurttaşlar ve Fransız uyruğuna geçmiş olanlar, bilindiği gibi Fransız kabul edilir; Fransız olmayan hiçbir yurttaş da Fransız uyruğunun zımni sahibi olarak görülmez) bir dizi renkli fikrin eşlik ettiği hukuksal bir sürecin çıkış noktası oldu.

1992 yılında, ülkenin Temel Yasaları'ndan ikisi, "İnsana Saygı ve Özgürlük" ile "Girişim Özgürlüğü" yasası, İsrail devletinin "Yahudi ve demokratik" karakterine zaten açıkça gönderme yapıyordu.

68. Moşe Neuman, Seçim Kampanyası Merkezi Gözetim Komisyonu başkanına karşı, yargı (4), 177, 189.

Aynı yıl onaylanan partiler yasası, İsrail'in Yahudi ve demokratik devlet olarak varlığını reddeden bir partinin seçimlere katılamayacağını hükme bağlamıştı.[69] Liberal demokratik araçlarla Yahudi devletini bir İsrail demokrasisine dönüştürmek paradoksal biçimde imkânsızlaşıyordu. Bu yasaların tehlikesi, bütün yurttaşlarının hizmetinde olduğu iddia edilen egemen politik çerçeve olan bir devleti "Yahudi" kılanın ne olduğunu, keza bu devlet için bir tehlike oluşturanın ya da onu devlet olarak ortadan kaldırma riski taşıyanın ne olduğunu tam olarak belirtmemesinde yatmaktadır.

Kendini Yahudi olarak niteleyen bir demokrasinin ortaya attığı sorunu ve bu olgunun yarattığı anormalliği yöntemli bir şekilde aydınlatan, Hayfa Üniversitesi'nden sosyolog Sammi Samooha oldu. 1990 yılında Yale Üniversitesi'nden siyaset sosyoloğu Juan José Linz'den "etnik demokrasi" kavramını alıp İsrail'e uygulamaya çalıştı.[70] Samooha yenilikçi tutumunu yıllar içerisinde somutlaştırıp geliştirerek, İsrail'i demokratik rejimler hiyerarşisinin en altında sınıflandırdı. İsrail'i liberal, cumhuriyetçi, çoktoplumlu ve çokkültürlü demokrasilerle yöntemli bir şekilde karşılaştırarak, bunlardan hiçbirine benzetmenin mümkün olmadığı sonucunu çıkardı. İsrail, Estonya, Letonya ya da Slovakya gibi "eksik demokrasiler" ya da "düşük kalite" olarak tanımlanabilecek rejimler kategorisinde bulunmaktadır.

Liberal demokrasi, yurttaşları kökenlerine ya da kültürlerine göre değerlendirmeden, kendi çerçevesinde eksiksiz eşitlik temelinde var olan toplumun bütününü temsil eder. Esasen hakların ve yasaların bekçisi olarak hizmet eder; yurttaşlarının kültürel tercihlerine müdahalesi zayıf ve asgaridir (Anglosakson ve İskandinav devletlerin çoğu, bu rejim modeline farklı derecelerde yakındır). Cumhuriyetçi demokrasi ise yurttaşları arasında tam eşitlik uygulaması açısından bu ilk modele benzerken, daha ziyade ulusal topluluğun kültürel şekillenmesine müdahale eder. Bu türden bir devlet kültürel altkimlikler karşısında daha az hoşgörülüdür ve onları global bir ulusal kültürün içine dahil etmeye çabalar: Fransa bu kategorinin en belirgin örneğini oluşturur. Çoktoplumlu demokrasi, çeşitli kültürel ve dilsel grupları resmen kabul eder ve onların eksiksiz özerkliğini teşvik ederken, politik rejimin içinde, ortak kararlara yönelik veto hakkına sahip, eşitlikçi ve orantılı bir

69. www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod3.htm; www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod4.htm; www.knesset,gov.il/elections16/heb/laws/party_law.htm.

70. Sammi Samooha, "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of The Arab Minority in Israel", *Ethnic and Racial Studies*, 13, 1990, s. 389-413.

temsil sağlar; İsviçre, Belçika ve Kanada bu yönetim biçiminin uygulanmasını temsil ederler. Buna karşılık, çokkültürlü demokrasi, kültürel çoğulluğa saygı gösterirken bu yapıyı asgari ölçüde kurumlaştırır, çeşitli grupların bütünlüğüne zarar vermemeye çabalar, egemen bir kültürü kasıtlı olarak dayatmaz; Büyük Britanya ve Hollanda bu eğilimin belli başlı örnekleri olarak görülebilir. Bu "kategori"den farklı rejimlerin ortak bir merkezi öğesi vardır: Azınlık topluluklarının yanında hegemonik bir kültürel ve dilsel grubun varlığı durumunda bile kendilerini devletin tüm yurttaşlarının temsilcileri olarak kabul ederler.

Samooha'ya göre İsrail bu grupların hiçbiri içinde sınıflandırılamaz, çünkü kendini hudutları içinde yaşayan sivil toplumun politik ifadesi olarak görmemektedir. Siyonizm yalnızca Yahudi devletinin oluşumuna öncülük etmiş resmi ideoloji olmakla kalmaz, dahası, bu devletin yurttaşlarının muhtariyetçi hedeflerini sonsuza dek uygulamaya geçirecekleri varsayılır. 1967 hudutlarının sınırları içinde İsrail'e özgü bir tür demokratik yapı elbette vardır, yurttaşlık haklarına, ifade özgürlüğüne ve siyasal toplanma özgürlüğüne saygı gösterilir, serbest seçimler bu yapının içinde cereyan eder, fakat temelde sivil ve politik eşitlik yokluğu onu Batı'da gelişen demokrasinin bütün türlerinden farklılaştırır.

Samooha'nın sunduğu model, fazla normatif bir yargıda bulunmaktan kaçınmak için azami çaba gösterse bile, elbette İsrail devletinin yapısına dair radikal bir eleştiri içermektedir. Hayfalı sosyoloğun politik sonuçları, bununla birlikte, cüretkâr eleştirisinden sanılacağından çok daha ılımlı olmuştur. Ona göre, İsrail'in bir yurttaşlar topluluğu olması gerçekçi değildir. Onun görüşüne göre en kabul edilebilir perspektif, iyileştirilmiş bir etnik demokrasi perspektifidir; tekelci bir çekirdek korunacak fakat ayrımcılık en aza indirgenecektir: "İsrailli Araplar için en iyi çözüm elbette çoktoplumlu bir demokrasi, yani iki uluslu bir devlet olur; fakat Yahudi devletini ortadan kaldıran bu olasılığa Yahudiler bütün olarak muhalefet eder ve dolayısıyla uygulanması nüfusun büyük çoğunluğu için korkunç bir adaletsizliğe neden olacaktır."[71]

Samooha'nın kavramsal çerçevesi kabul edilebileceği gibi buna itiraz da edilebilir (İsviçre gibi çoktoplumlu bir demokrasi, çokuluslu bir devlet değildir); keza ezilen bir azınlık karşısındaki ayrımcılığın ortadan kaldırılmasının egemen çoğunluk karşısında "korkunç adaletsizliğe" yol açacağını kabul eden cömert termi-

71. Sammi Samooha, "The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State", *Nation and Nationalism*, 8, 4, 2002, s. 475-503.

noloji de benimsenmeyebilir. Bununla birlikte, Hayfalı araştırmacının ana katkısının önemi tartışma konusu edilemez: İsrail akademik dünyasında ülkenin kimlik politikasıyla ilgili Pandora'nın Kutusu'nu ilk açan o oldu. Bu alanda teorinin boşlukları ortadaydı ve Samooha'nın denemesi istisnai değerde eleştirel bir yaklaşım kattı. Bu inisiyatif doğal olarak hem ulusçu entelektüellerin hem de post-Siyonist ve İsrailli-Filistinli eleştirmen araştırmacıların çeşitli tepkilerine yol açtı.[72]

Samooha'nın eleştirilerine cevaben (ama daha ziyade 1990'lı yılların başındaki "Yahudi" yasasının ardından), geleneksel olduğu kadar liberal de olan İsrail *intelligentsia*'sı, ülkesindeki demokrasinin normalliğini kanıtlamak için seferber oldu. Bu yelpazedeki en belirgin görüşler aşağıda sunulacaktır. Onların yandaşlarının hepsinin İsrail Ödülü'ne sahip olması bir tesadüf değildir. Bu ödülün oluşturduğu prestijli tanınma işareti Yahudi devleti tarafından edebi ve bilimsel seçkinlerine verilmektedir, böylece bu devletin dünya algısına başat bir ağırlık kazandırmaktadır. İsrail Ödülü sahipleri ülkenin kültürel sahnesinde başat bir öğe oluşturmaktadır; onların görüşleri ulusal ideolojinin özünü temsil ederken, aynı zamanda çağdaş yapısını da ortaya çıkartmaktadır.

Örneğin Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde "Yahudi düşüncesi" profesörü olan Eliezer Schweid'e göre, "Yahudi ve demokrat devlet" ifadesinde hiç iç çelişki yoktur. İsrail "Yahudi halkına, sürgünlerde yaşamış sayısız kuşak boyunca verilmemiş olan [...] temel demokratik hakları vermek" için kuruldu. "Yahudi halkının kendi elleriyle inşa ettiği, büyük bir yaratıcı enerji yatırdığı, kanını döktüğü ve ekonomisini, toplum ve kültürünü oluşturduğu devlette bu haktan vazgeçmesi için hiçbir kurumsal neden yoktur." Schweid'e göre, Yahudilik ile demokrasi arasındaki çelişki üzerine edilecek her söz temelsizdir, çünkü "insan haklarına ve demokrasiyi oluşturan pakt fikrine temel olarak hizmet eden etik kaynaklar, kökenlerini Yahudi dininde ve Yahudi ulusal ideolojisinde bulmaktadır."[73] Dahası, onun gözünde, eğer İsrail Yahudi halkının devleti değilse, varlığının anlamı yoktur.

İbrani Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü ve İsrail Dışişleri Bakanlığı eski genel müdürü Şlomo Avineri ise, "Yahudi dev-

72. Samooha ve analizlerine tepkiler konusunda bkz. Eyal Gross'un dokunaklı makalesi, "İsrail'de Demokrasi, Etnisite ve Yasama: 'Yahudi Devlet' ile 'Demokratik Devlet' Arasında" (İbranice), *İsrail Sosyolojisi*, II, 2, 2000, s. 647-673.

73. Eliezer Schweid, "İsrail: 'Yahudi Devleti' mi, 'Yahudi Halkının Devleti' mi?", *Siyonizme Göre Siyonizm* (İbranice), Kudüs, Siyonist Kütüphane, 1996.

leti" olan İsrail'in, kimlikleri emen ve onları körelten Fransa Cumhuriyeti'ne son derece tercih edilir olduğu görüşündedir. İsrail, hoşgörülü yapısı gereği, Büyük Britanya'ya benzemektedir, hatta birçok düzlemde onu bile aşmaktadır. Örneğin, sivil evliliklerin yasaklanması ve Osmanlı rejiminde uygulandığı haliyle cemaat içi evliliklerin korunması, ayrı eğitime paralel olarak, İsrail'de Yahudi olmayan yurttaşların geniş kültürel özerkliğinin *de facto* varlığını kanıtlamaktadır: "İsrail devleti hiç karar vermemiş olsa da, Arap yurttaşların haklarını yalnızca bireysel düzlemde değil grup düzleminde de, hak eşitliği temelinde tanımaktadır."[74] Sonuç olarak, Avineri'ye göre, Yahudi devleti bütün sembollerini koruyabilir – bayrağı, ulusal marşı ve Yahudi yasaları, özellikle de göç üzerine diğer yasalarından farklı olmayan geri dönüş yasası– ve Yahudi çoğunluğu, yanında yaşayan azınlıklardan yasal olarak ayırabilirken, aynı zamanda da yüksek düzeyde çokkültürlü bir demokrasi olarak kalabilir. Yahudi devletinin konumu dünyadaki en üst düzey liberal devletlerden farklı değildir.

Uzmanlık alanı Alman felsefesi olsa da siyaset bilimi profesörü sıfatıyla Avineri'nin 1954 tarihli Amerikan Yüksek Mahkeme hükmünü (Brown *versus* Board of Topeka)[75] bildiği varsayılabilir. Mahkeme kararına göre, *separate but equal* demek, *equal*'ın dengi olamaz; dolayısıyla bütün Amerikan yurttaşlarının eşit olduğu şeklindeki Amerikan Anayasası'nın on dördüncü maddesindeki değişiklikle çelişir. Sivil eşitlikten yana mücadeleyi teşvik eden ve Amerika Birleşik Devletleri'nde kimlik politikasının bütününde kalıcı bir değişim oluşturmaya katkıda bulunan bu tarihsel karar, ("birleşik" başkent olan ve 1967 yılında İsrail'e ilhak edilen on binlerce Filistinlinin daimi ikametgâhı olan, fakat seçimlere katılma hakkının olmadığı, yani yurttaş egemenliği haklarını kullanamadıkları) Kudüs'te yaşayan bu âlim araştırmacının Siyonist bilincine sızmayı başaramaz.

Aynı şekilde, Tel-Aviv Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan ve etik üzerine incelemeler alanındaki katkısı nedeniyle İsrail Ödülü sahibi olan Asa Kaşer'e göre İsrail dünyadaki en ileri demokrasilerden farklı değildir ve "Yahudi" ile "demokratik" terimleri arasında hiç çelişki yoktur. Ona göre, demokratik bir

74. Şlomo Avineri, "Demokratik Ulus-Devletlerde Ulusal Azınlıklar", Eli Rehess (edit.), *İsrail Politikasında Araplar. Kimlik Açmazları* (İbranice), Tel-Aviv, Moşe Dayan Merkezi / Tel-Aviv Üniversitesi, 1998.

75. Amerikan devlet okullarında ırk ayrımcılığının anayasaya aykırılığını kabul eden mahkeme kararı. (ç.n.)

ulusal devletin sorunu hiç de İsrail'e özgü değildir: "İspanya'da Basklar vardır, Hollanda'da Frizler var, Fransa'da da Korsikalılar. Bu bakış açısından, yaklaşık yüzde yirmisi başka bir halka mensup kişilerin yaşadığı İsrail devleti bir istisna oluşturmamaktadır."[76] İsrail devleti "somut ideali içinde" demokratiktir ve açıkça bütün yurttaşların devleti olmasını istemek gereksizdir. Çoğunluğun aidiyet duygusunun azınlığınkinden farklı olduğu kesindir, fakat bu modern uluslara özgü bir durumdur.

Asa Kaşer'in –yoğun bilgisine rağmen– açıkça göz ardı ettiği şey, İspanya'da Kastilya kültürünün ve dilinin hâkimiyetine rağmen, İber devletinin, ister Kastilyalı olsun, ister Katalan, Bask ya da başka, bütün İspanyollara ait olduğudur. Eğer İspanyol hükümeti İspanya'nın bütün İspanyolların değil de Kastilyalıların devleti olduğunu ilan etmeye cüret ederse ömrü derhal kısalır. Fransa Korsikalıları, ada sakinleri arasından bir azınlık bu durumdan hoşnut olmasa bile, tüm haklara sahip Fransızlar olarak kabul etmektedir. Fransa Cumhuriyeti kendini asla yalnızca kıtadaki Katolik yurttaşların mülkü olarak görmemektedir, özellikle Korsika adasındakilere de aittir, tıpkı Yahudi Fransızlara, Protestan Fransızlara ve hatta Müslüman Fransızlara da ait olması gibi. İsrail'de yaşayan Yahudi filozof için, ulus tanımlarındaki bu türden "hafif" bir farklılık üzerinde durulmayı hak etmemektedir. Onun gözünde "Yahudi halkının demokrasisi", yüksek ahlaki değeriyle, tüm diğer Batı toplumlarına benzemektedir.

İsrail'in "Yahudi halkı"nın demokratik devleti olarak varlığını meşrulaştırmayı hedefleyen çeşitli teorik teşebbüsler arasında özellikle hukuksal alandan kaynaklananları belirtileceğiz. Temel Yasaların söz dağarcığında "Yahudi" hanesi ilk kez belirdiğinde, yargıçlar ve hukuk profesörleri kendilerini seferber olmak zorunda hissettiler ve bu yeni yasa eğiliminden yana ayrıntılı ve gerekçelendirilmiş savunmalar kaleme aldılar. Yahudi olmayanlara karşı son derece eşitlikçi davranırken devlet düzleminde Yahudi geleneğinin benimsenebileceğini şüpheci kişilere kanıtlamak için çok mürekkep akıtıldı. Onların yazılarının okunması daha ziyade bu "eşitliğin" ilgisizliğe denk olduğu izlenimi vermektedir.

Yüksek mahkemenin onursal başkan yardımcısı ve eski adalet bakanı Haim Kohen'e göre durum basittir: "Atalarımızın atalarının genleri, biz istesek de istemesek de bizde kök salmıştır. Kendine saygısı olan biri yalnızca nasıl var olduğunu ve nereye gitti-

76. Asa Kaşer, "Yahudilerin Demokratik Devleti", Yossi David (edit.), *Yahudilik ile Demokrasi Arasında İsrail Devleti* (İbranice), Kudüs, İsrail Demokrasi Enstitüsü, 2000.

ğini bilmeye çabalamakla kalmaz, nereden geldiğini de öğrenmeye çabalar. En geniş anlamıyla ele alındığında İsrail'in ortak varlığı, devletin doğası gereği edindiği mirastır ve onu kendiliğinden bir Yahudi devleti yapar."[77]

Bu sözler Haim Kohen'i bir ırkçı yapmamaktadır. O her zaman liberal bir yargıçtı (hatta Rufeisen Davası sırasında iradeci bir azınlık görüşü bile ifade etmişti) ve daima bilmektedir ki, "biyolojik-genetik süreklilik fazlasıyla kuşku verici bir olgudur."[78] Devletin dini-olmayan Yahudiliğini derinlemesine tanımlama yönündeki çetrefil teşebbüsü sırasında yine de kestirip attı: "Yahudi kimliği biyolojik-genetik zincirle özetlenmez: Manevi ve kültürel süreklilik bu açıdan çok daha önemlidir. Manevi süreklilik İsrail'i Yahudilerin devleti olarak konumlandırır; kültürel süreklilik ise onu bir Yahudi devleti yapar. Bu iki kimlik arasında çelişki yoktur: birbirlerini tamamlarlar ve hatta belki de birbirlerine bağımlıdırlar ve bir koşulluluk ilişkisiyle bağlanmışlardır."[79]

Yargıç Kohen muhtemelen bu nedenle yalnızca Kitabı Mukaddes'i, Talmud'u ve Talmud efsanelerini değil, bilindiği gibi, Yahudi topluluğun parçası olan ve bu nedenle oradan kovulmuş filozof Spinoza'yı da bu Yahudi sürekliliği içine ve İsrail'in ortak mal varlığına dahil etmiştir. Buna karşılık, Yahudi demokrasisinin niteliğini belirlemeye yönelik tereddütlü çabaları, Arap yurttaşlarının yüzde yirmisini ve hatta İçişleri Bakanlığı tarafından titizlikle "Yahudi değil" diye kaydedilmiş olan ve çoğu İbranice konuşan ve vergilerini ödeyen yüzde beşi bile bir yana bırakmaktadır.

Yüksek Mahkeme'nin eski başkanı Aaron Barak da, tıpkı Haim Kohen gibi, İsrail hukuk tarihinin en liberal ve en kültürlü yargıçlarından biri kabul edilmektedir. 2002 yılında, Otuz Dördüncü Siyonist Kongre'nin ziyaretçileri karşısında, "Yahudi ve demokratik devlet olarak İsrail'in değerleri"nden söz etmeyi seçti.[80] Devletin Yahudi normları nelerdir? Geleneksel Yahudi yasasından kaynaklanan nosyonlar ile Siyonizmin bir karışımı. Yahudi dogması dünyası "sonsuz bir denizdir." Buna karşılık Siyonizmin dünyası dil, ulusal semboller, bayrak, milli marş ve geri dönüş yasasından ibarettir; aynı zamanda da "topraklarını Yahudi yerleşimi için kurtaran bir devlet." Demokratik değerler nelerdir? Güçler ayrılığı, hukuk devleti ve azınlıklar da dahil, insan hakla-

77. Haim H. Kohen, "İsrail Devletinin Yahudiliği" (İbranice), *Alpayim*, 16, 1998.

78. a.g.e.

79. a.g.e.

80. www.nfc.co.il/archive/003-D-1202-00.html?tag=21-53-48PTEXT1767.

rına saygı. Bu iki grup değer arasında sentez ve denge aramak gerekir: "Yahudilere İsrail'e göç hakkı vermek, Yahudi olmayanlar karşısında ayrımcılığı içermez. Sadece bir farklılığın tanınmasını gerektirir. Bizim ulusal yuvamızda bulunanlar, dinleri ve uyrukları ne olursa olsun, eşitlik hakkına sahiptir."[81] Eşitlik nosyonunun modern demokrasinin merkezi olduğunun diğer yargıçlardan daha fazla bilincinde olan Yargıç Barak Arap azınlığa adalet uygulanması için mücadele etti.

Bu "yuva"nın değerlerinden biri "Yahudi yerleşimi için toprakların kurtarılması" ise, burada adalet nasıl işleyebilir? Parlak bir hukukçu olan eski Yüksek Mahkeme yargıcı çözümler önermektedir, ancak bunları Kudüs'te toplanan Siyonist Kongre'den ziyaretçilere sunmaya gerek görmemiştir. Kamuoyunu şaşırtmamak gerek. Demokrat yargıç, önceki bir olay vesilesiyle, ülkesinin karakterini şu şekilde tanımlamıştı: "Bir Yahudi devleti, kırlarına, şehirlerine, köylerine Yahudilerin yerleşmesini en baş kaygı edinmiş bir devlettir [...]. Bir Yahudi devleti, İbrani yasasının önemli bir rol oynadığı ve Yahudilerin evlilik ve boşanma hakkının Kitabı Mukaddes hukukuyla belirlendiği bir devlettir."[82] Başka deyişle, liberal ve laik yargıç Aaron Barak'a göre İsrail, özellikle ünlü "Celile'nin Yahudileştirilmesi" gibi (bu bölgede Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasında ayrımcılık yerleştiren bir yasalar bütününün kusursuzca çerçevesini çizdiği) projeler sayesinde Yahudi'dir.

Daniel Friedmann, bir yargıç olmamasına rağmen, hükümet başkanı Ehud Olmert tarafından Adalet Bakanlığı'na atandı. Daha önce Tel-Aviv Üniversitesi'nde hukuk profesörü makamında bulunmuştu. 2000 yılındaki (silahsız) isyanlar sırasında on üç İsrailli-Filistinlinin ölümünün ardından kaleme alınan bir makaleye tepki olarak, "Devletin Yahudi devleti olarak tanımlanmasında bile bir eşitsizlik unsuru mevcuttur"[83] şeklindeki argüman karşısında duyduğu şaşkınlığı ifade etti. Gerçekten de devletlerin çoğunun ulusal bir karakteri varken, bu karakter İsrail'de neden yasak olsun? İsrail'in İngiltere'den farkı nedir? "İngiltere'de hak eşitliğinden yararlanan Yahudi ve Müslüman azınlıklar vardır. Bununla birlikte, İngiltere'nin İngilizlerin devleti olmasından, egemen dinin Hıristiyanlık olmasından, İngiltere Krallığı'nın simgesi olan kraliyet ailesinin Anglikan Kilisesi'ne bağlı olmasından ve egemen dilin, kişinin kamu kesiminde kendini ifade edebilece-

81. a.g.e.

82. Bkz. Margolin (edit.), *Yahudi ve Demokrat Devlet Olarak İsrail Devleti*, a.g.e.

83. Şlomo Sand, "Devlet Kimin Devletidir?" (İbranice), *Haaretz*, 10 ekim 2000.

ği tek dilin İngilizce olmasından yakınamayacakları aşikârdır. Azınlıklar Yahudi ya da Müslüman bir kralın tahta çıkmasını talep etme hakkına sahip değillerdir, keza başka bir dil için de eşitlik statüsü talep edemezler."[84]

Bir İsrail hukuk profesöründen, kendi ülkesinin bir demokrasi modeli olduğunu kanıtlama hevesindeki böyle birinden daha güvenilir bir terminoloji kullanmasını istemek belli ki abartı olur. "İngiltere" kavramının genellikle "Büyük Britanya"nın eşanlamlısı olarak kullanıldığı doğru olsa da, ulus ve ulusal ideoloji üzerine karmaşık tartışmada bu türden kavramsal bir ihmal kabul edilemez. 1707'den bu yana İngiltere bilindiği gibi egemen bir devlet değildir, ancak İskoçya, Galler Ülkesi ve (1801'den beri) Kuzey İrlanda'yla birlikte, Büyük Britanya Birleşik Krallığı'nın parçasıdır. Doğal olarak bu ortak krallığın tarihsel ve kültürel geçmişi kilisenin egemenliğindedir, fakat "Hıristiyan İngiltere" kendi hudutları içerisinde yaşayan bir Yahudi'nin bireysel tercihine müdahale etmemektedir: bu Yahudi İskoçyalı bir Hıristiyan kadınla evlenebilir ve "hatta" –maazallah!– Pakistan kökenli bir Müslüman'la da evlenebilir. Profesör Friedmann'ın Yahudiler devletinden farklı olarak, Büyük Britanya'nın dünyadaki bütün Anglikanların devleti olmadığını eklemeye gerek yok, fakat buna karşılık, İngilizce hegemonik dil olsa bile, "İngiltere"nin İngilizlerin devleti olmadığını vurgulamak önemlidir. Bir Yahudi'nin İngiltere kralı olamayacağı doğrudur, fakat kraliyet ailesine mensup olmayan bir Hıristiyan İngiliz hangi nedenle olamazsa aynı nedenle o da olamaz. Ne olursa olsun, Büyük Britanya'nın egemen gücü epey uzun süredir kralа değil parlamentoya aittir; örneğin Romanyalı bir Yahudi göçmenin oğlu olan Muhafazakâr Parti lideri Michael Howard XXI. yüzyıl başında, büyük bir başarı kazanamadığı doğru olsa da, Britanya hükümet başı olmaya ḳalkıştı; yoksa İsrail'e "çıkmaya" değil.

Büyük Britanya bütün yurttaşlarının devletidir: İngiliz, İskoçyalı, Galli, İrlandalı, göçmen ve uyruğa geçmiş Müslümanlar ve hatta yalnızca göğün egemenliğini kabul eden Ortodoks Yahudiler... Yasa nezdinde hepsi tam haklara sahip Britanyalıdır ve Birleşik Krallık açıkça bütün tebaasına aittir. İsrail'in Yahudi devleti olması gibi, eğer İngiltere de İngilizlerin devleti olduğunu açıklarsa, daha Pakistanlı göçmenler yürüyüş yapmak için sokağa dökülmeden, İskoçyalılar ve Galler Birleşik Krallık'ın parçalanmasını en başta isteyeceklerdir. İsrail'in tersine, Büyük Britanya çokkültürlü bir devlettir ve İskoçyalılar ve Galliler gibi önemli azınlıkları ileri ve

84. Daniel Friedmann, "Ya Çatışma ya Entegrasyon" (İbranice), *Haaretz*, 17 ekim 2000.

gelişkin bir özerklikten uzun süredir yararlanmaktadır. Fakat Daniel Friedmann'a göre İsrailli "yerel" Araplar, "İngiltere"deki İskoçyalılar ya da Galliler gibi uzun süredir mevcut yerlilerden ziyade uyruğa yeni geçmiş yeni göçmenlere benzemektedir.

"Yahudi halkın devleti" prensibini savunmak için seferber olmuş hukuk uzmanlarının tüm listesini gözden geçirilebilir. Biz bu bölümde son olarak birini daha anacağız. Bir tarihçiyle birlikte kaleme aldıkları ve bu soruna dair eksiksiz bir eserin yazarı. Yine hukuk profesörü olan, eski Eğitim bakanı Amnon Rubinştayn 2003 yılında Aleksander Yakobson'la birlikte şu ana dek yayımlanmış en ciddi post-Siyonizm eleştirisi olarak kabul edilebilecek bir eser yayımladı: *İsrail ve Uluslar*.[85]

Rubinştayn ve Yakobson "Yahudi demokrasisi"nin işleyişinden memnun değillerdi. İsrail'de insan haklarının ve eşitliğin genişletilmesinden yana açıkça görüş bildirdikleri gibi, argüman sistemleri de bütünüyle evrensel normlara dayanıyordu. Yine de görüşleri kesindi: İsrail devletinin tanımındaki "Yahudi" ve "demokratik" nitelikler arasında çelişki yoktur. İsrail'in problemleri "özgür" dünyanın normları içinde kalmaktadır, tek yapılması gereken yönetim tarzını ve Temel Yasaları iyileştirerek bunları sağduyuyla düzenlemektir. Yazarlar uzlaşılmış postulatlardan yola çıkarlar: Her halk kendi kaderini tayin hakkına sahiptir, dolayısıyla "Yahudi halkı" da aynı sıfatla bu hakka sahiptir. Dahası, kültürel düzlemde tamamen yansız devlet yoktur ve sonuç olarak İsrail devletinden bu niteliğe sahip olmasını istemenin hiçbir gerekçesi yoktur.

Rubinştayn ve Yakobson'a göre, 1947 yılında BM Yahudilere kendi kaderini tayin hakkı tanıdığından, bu hak, sonuncu Yahudi de İsrail'e "çıkmaya" karar verene dek korunmalıdır. Onlar bu hakkı elbette Ortadoğu'da oluşmuş Yahudi-İsrail halkı için talep etmemektedir, çünkü onlara göre böyle bir halk yoktur. Fakat gerçeklik Siyonist hukukçular için fazlasıyla serttir: XXI. yüzyılda içinde yaşadıkları ülkeyi terk edemeyecek Yahudi artık yoktur, ama yine de, birkaçı hariç, bu ulusal egemenlik haklarını uygulamaya koymayı hepsi de kesin olarak reddeder. İsrail'in göç dalgası sonuç olarak açık vermektedir; ülkeyi terk edenlerin sayısı, bu sayfalar kaleme alınırken, kapısını çalanların sayısından çok daha yüksektir.[86]

85. Amnon Rubinştayn ve Aleksander Yakobson, *Israël et les nations. L'État-nation juif et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2006.

86. Bkz. Gad Lior'un makalesi, "İçeriden Göç Edenler Dışarıdan Göç Edenlerden Çok" (İbranice), *Yediot Haşaaronot*, 20 nisan 2007.

Diğer Siyonist hukukçu ve düşünürlerinkiyle kıyaslandığında Rubinştayn ile Yakobson'un eserinin önemli niteliği, İsrail'in, ulusal devlet olarak, Batılı liberal demokrasilerle tam olarak karşılaştırılamayacağının nispi bilincidir. Kitapta esasen Doğu Avrupa'yla benzerlikler yer almaktadır. Yazarlar okura Macaristan'da, İrlanda'da ve Yunanistan'da anayasal reformlarından önceki ulus anlayışını, Almanya'da 1990'lardan önceki ya da Yugoslavya'nın parçalanmasından sonra Slovenya sağının ulus anlayışlarını sunmaktan hoşlanmaktadırlar. İsrail devletinin etnik-merkezci politikasını doğrulamak amacıyla verilmiş olan bu örnekler okunduğunda soru kaçınılmaz olarak gelmektedir: Eserin Yahudi yazarları, örnek diye verdikleri Doğu Avrupa ülkelerinden birinde yaşamaya hazır mıdırlar, yoksa daha normatif bir liberal demokratik devletin yurttaşı olmayı mı tercih ederler?

Bütün metin boyunca, çok sayıda Yahudi'nin İsrail'le gerçek ve derin ilişkisi ulusal bilinç terimleriyle ifade bulmuştur. Bir yandan, büyük ölçüde acılı anılar ve geleneğin canlılığını koruyan din-sonrası duyarlılık üzerinde kurulan bir bağ ile diğer yandan ulusal egemenlik açlığı arasındaki muğlaklık, ulusal kimliğin herhangi bir topluluğa saf bir aidiyet duygusuyla özdeşleştirilemeyeceğini ne yazık ki bilmeyen bu iki gayretkeş yazarda derinden kök salmıştır. Bu kimlik yalnızca bir dayanışma ve ortak bir çıkar algısı değildir; yoksa Protestanlar da, tıpkı kedi severler gibi, bir ulus oluştururdu. Ulusal bilinç öncelikle ayrı bir bağımsız varlığın içinde birlikte var olma arzusudur. Bu varlığa sahip olanların homojen bir popüler kültür çerçevesinde yaşadıkları ve eğitildikleri varsayılır. Doğduğundan bu yana ve gelişiminin bütün evreleri boyunca, yakın döneme kadar Siyonizmin özü bu olmuştur. Bağımsız bir egemenliğe özlem duyulmuş ve çoğu ulusal nitelik taşımayan, hatta kimileri açıkça milliyetçilik-karşıtı olan başka Yahudi dayanışma hareketlerinin varlığına rağmen, bunu elde etmeyi başarmıştır.

Bununla birlikte, görmüş olduğumuz gibi, Yahudi kitleler bir Yahudi egemenliği çerçevesinde yaşamakta aceleci değildirler; Siyonist argümanlar ulusal akıl yürütmeyi aşmak zorundadır. Günümüzün Siyonist mantığının yenilgisi bu gerçekliğin karmaşıklığını kabul etmeyi reddetmesinde yatmaktadır. Bu gerçeklikte, Yahudiler başka Yahudilerin yazgısından kaygı duysalar da onlarla birlikte ulusal bir varlık sürdürmek istememektedirler. "Yahudi demokrasisi"nin tüm yandaşlarının paylaştığı bir diğer ciddi hata da Rubinştayn ile Yakobson'un eserinde görülmektedir

ki bu, modern demokrasi fikrinin yorumuyla ilgilidir. Dolayısıyla çok sayıda anlaşmazlığın konusu olan bir kavramlar kümesini aydınlatmak için kısa bir an bunun üzerinde durmak gerekir.

Günümüzde demokrasinin çok sayıda tanımı vardır. Bunların kimileri birbirini tamamlarken, kimileri de uzlaşmazdır. XVIII. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl ortasına dek "demokrasi" terimi, esasen, hükümranın Tanrı'nın yardımıyla tebaası üzerinde hüküm sürdüğü bütün modern-öncesi yönetimlerin tersine, halk egemenliği rejimini belirtmek için kullanılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra –savaş sırasında da durum fazlasıyla buydu– bu terim Batı dünyasında yalnızca liberal demokrasilere uygulandı. Ama bu elbette Avrupa'nın bütün sosyalist ülkelerinin kendilerini "halk demokrasisi" olarak, hatta Batılı parlamenter modelden daha üstün görmeye devam etmelerini engellemedi.

Bu daimi ideolojik muğlaklık nedeniyle liberalizm ile demokrasi arasında analitik ve tarihsel bir ayrım gerçekleştirmek şarttır. Batı Avrupa monarşilerinin içinde gelişmiş bulunan ve onları yavaş yavaş sınırlandırmış olan liberalizm, parlamentoyu, politik çoğulculuğu, güçler ayrılığını, yönetimin keyfiliği karşısında uyrukların haklarını ve o zamana kadar herhangi bir toplumun içinde asla var olmamış yeni türde bireysel özgürlüklerin bütün yelpazesini doğurmuştur. XIX. yüzyıl ortasındaki Büyük Britanya demokratik olmayan liberal yönetimin tipik bir örneğidir. Oy hakkı dar bir seçkin çevreyle sınırlıydı ve halkın büyük bölümü politik yaşama katılıma çağrılmıyordu.

Modern demokrasi fikri, yani egemenliğin bütün olarak halka ait olduğu anlayışı ise, tarih sahnesinde, kendine özgü antiliberal yan anlamlarla birlikte, hoşgörüsüz bir coşkunluk biçiminde kendini gösterdi. Bunun ilk temsilcileri Maximilien Robespierre ya da Saint-Just gibi kişiler ile Fransız Devrimi sırasındaki diğer Jakobenlerdi; otoriter, hatta totaliter yöntemlerle genel oy ve politik eşitlik prensibini dayatmaya çalıştılar. Ancak XIX. yüzyılın sonuna doğru liberal demokrasi, bu eserin çerçevesinde ele alınması imkânsız karmaşık nedenlerle yaygınlaşmaya başladı, liberalizmin meyvesi olan hak ve özgürlükleri koruyarak halk egemenliği prensibi üzerinde temellendi; bu hak ve özgürlükleri genişletti ve bunları çağdaş politik kültürün temelleri olarak yerleştirdi.

Kuzey Amerika'da ve Avrupa'da yerleşen bu türden liberal demokrasilerin hepsi, başlangıçta çok kusurlu olmakla birlikte, ulusal nitelikteydi. Kimileri kadınlara oy hakkı vermiyordu, kimileri ancak ileri bir yaştan itibaren yurttaşlarına oy hakkı veriyor-

du. Kimi toplumsal kategoriler zaman zaman ikili oy hakkına sahipti; "etnik" olduğu kadar "etnik olmayan" ulus-devletlerde de bütün yurttaşları seçim yapısına eşitlikçi tarzda dahil etmekte gecikilmiştir. Bununla birlikte, Antikçağ Yunan dünyasında var olmuş az sayıdaki demokrasilerden farklı olarak, modern demokrasiler özel bir nitelikle doğmuştur: Ulus-devletin hudutları içinde uygulamaya konulmuş daha fazla yurttaş eşitliği yönünde onları iten evrensel bir baskıyla gelişmişlerdir. "Yurttaş", "ulus" ve "devlet" gibi kavramların yanında, antik dünyadaki haliyle var olmayan bir kategori olan "insan," modern politik *doxa*'nın denektaşlarından biri olmuştur. Sivil toplumun içinde herkesin egemenliği ve eşitliği, bundan böyle bir devleti –hangisi olursa olsun– demokrasi olarak tanımlamanın asgari gerekliliklerdir. Buna karşılık, azınlık gruplarına ya da bireylere sağlanan hak ve özgürlükler düzeyinin ya da güçler ayrılığının ve hukuk sisteminin bağımsızlığının derecesinin demokrasinin liberal karakterinin niteliğine kanıt oluşturduğu söylenebilir.

İsrail demokratik bir yapı olarak tanımlanabilir mi? Kuşkusuz ki burada çok sayıda liberal özellik bulunmaktadır. 1967 hudutlarının İsraili'nde ifade ve toplanma özgürlükleri Batı demokrasileriyle karşılaştırıldığında bile önemlidir; Yüksek Mahkeme iktidarın keyfiyetine etkin fren olarak hizmet etmiştir ve kimi zaman hâlâ da bu işlevi görmektedir. Şaşırtıcıdır ki, keskin askeri çatışmalar döneminde bile İsrail'de çoğulculuk –tıpkı savaş dönemlerinde demokratik liberal ülkelerde olduğu gibi– nispeten korunmuştur.

Elbette İsrail liberalizminin hudutları ve sınırları vardır ve yurttaş haklarına saldırılar Yahudilerin devletinde sıradan bir durumdur. Örneğin sivil nikâhın, sivil kamusal cenaze töreninin olmaması, şabat günü toplu taşımacılık yapılmaması, dahası Arap yurttaşların mülkiyet hakkının ihlali, İsrail yasamasının ve gündelik kültürünün pek az liberal bir yanını ortaya koymaktadır. Ayrıca, 1967'den bu yana ele geçirilmiş topraklarda haklardan bütünüyle yoksun bir halkın toplamı üzerinde kırk yılı aşkın süredir uygulanan tahakküm, İsrail yasaması altındaki topraklar üzerinde istikrarlı ve üst düzeyde bir liberalizmin sağlamlaşmasına ve yaygınlaşmasına katkıda bulunmadı. Bununla birlikte, birey hakları alanındaki önemli boşluklara rağmen, İsrail yalnızca temel özgürlükleri korumakla kalmadı, aynı zamanda temel bir demokratik prensibi de korudu: Genel seçimler düzenli olarak yapılmaktadır ve rejimin bütün yurttaşları oy kullanmaktadır. Yalnızca bu olguyla bile olsa, İsrail'i, belki biraz gecikmeyle ama

yine de geçmişteki kudretli Avrupa ülkeleri gibi, bir sömürge alanını denetleyen klasik bir demokrasi olarak kabul edemez miyiz?

İsrail demokrasisinin sorunu, belli başlı tatil günlerinin şabat ve Yahudi bayramları olmasında ya da devlet sembollerinin Yahudi geleneğinden kaynaklanmasında yatmamaktadır. Yahudi-İsrail devletinin dünyadaki Yahudi topluluklarıyla tarihsel ve duygusal bağı da ülkenin demokratik karakterini tartışma konusu ediyor değildir. Gerçekten de, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dilsel-kültürel toplulukların kendi kökenlerinin olduğu ülkeyle sıkı bağlar koruması ya da Kastilya kimliğinin İspanya'da hegemonik olması veyahut laik Fransa'daki bayramların bir kısmının Katolik olması gibi, İsrail'in simgesel-kültürel çerçevesinin de Yahudi olmasının bir engeli yoktur. Dilsel-kültürel azınlıkların yaşadığı normatif bir demokraside, ayırıcı geleneksel bayram günlerinden başka, bütün yurttaşlarda ortak bir katılım ve kardeşlik duygusu yaratan sivil semboller ve bayramlar olması da doğaldır. Böyle bir teşebbüsün Yahudi devletinde bulunmaması bir tesadüf değildir. Gerçekten de, başlangıç yasası Siyonizmin şekillenmesine dek uzanan İsrail'de devlet kimliğinin özgül niteliği, "Yahudi" devletinin aynı zamanda demokratik olma kapasitesinden kuşkuya düşürür.

İsrail toplumunda egemen Yahudi ulusu anlayışı, başkalarını da kendisinin bir parçası olmaya ve eşit koşullarda ve yakınlık halinde, farklılıklara saygı göstererek yan yana var olmaya davet eden açık ve kapsayıcı bir kimlik anlayışı değildir. Tersine, açıklamaları ve kültürüyle çoğunluğu kendi içine kapatıp onu azınlıktan tecrit eder, devletin yalnızca en kalabalık topluluğa ait olduğunu bir aksiyom halinde sistematik olarak ortaya koyar; aynı zamanda, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, burada yaşamayı kesinlikle seçmemiş olmasına rağmen daha da önemli görülen hudut dışındaki bir grup insana sonsuz sahiplik hakkı sağlar. Dolayısıyla egemenliğe ve demokrasinin işleyişine azınlığın aktif ve uyumlu katılımını ister istemez dışlayarak, çoğunlukla her türlü politik özdeşleşme yönünde azınlık grupların bağrında ortaya çıkabilecek olguların oluşumuna karşı çıkar.

Demokratik bir yönetimin seçmenlerini öncelikle yurttaş olarak gördüğü varsayılır; onlar tarafından seçilir, onlar tarafından finanse edilir ve prensip olarak onlara hizmet etme iddiasındadır. Kamusal iyilik, bütün yurttaşları eşitlikçi bir temelde –en azından görünümde– kapsamalıdır. Aynı zamanda liberal de olan demokratik bir yönetim, en güçlüleri engellemek ve en zayıfları koru-

mak, bunların çıkarlarını mümkün olduğu ölçüde uzlaştırırken, kimliklerine zarar vermekten kaçınmak amacıyla, ancak ikinci ya da üçüncü evrede kültürel alt gruplar arasında ayrım yapma hakkına sahiptir. Demokrasi, kültürel düzlemde ille de yansız değildir; ulusal kültürün temel yönelimini oluşturan global devlet kimliği herkese açık olmalıdır ya da azınlıklar hegemonik ulusal çemberden kendilerini ayırmaya inatla çalışsalar bile, en azından bütün yurttaşları kapsamaya çalışmalıdır. Mevcut bütün demokrasi türlerinde, çoğunluğun tahakkümü karşısında kendi özgüllüğünü ve kimliğini korumaya çalışan daima kültürel azınlıktır. Azınlık sayısal azlığı nedeniyle de kimi ayrıcalıklar talep etme hakkına sahiptir.

İsrail'de durum tersidir: ayrıcalıklar Yahudi çoğunluğa ve "sürgünde dolaşmaya devam eden kalıntılarına" ayrılmıştır. Devletin kuruluşundaki "namevcut mülk sahipleri" yasası ve toprak edinme yasası; "eski asker" kavramı dolayısıyla kaynakların paylaşımında (orduya alınmayan) İsrailli Filistinli yurttaşlara ayrımcılık uygulanmasını sağlayan, keza haklar düzleminde de ayrımcılık uygulayan yasa ve hükümler; geri dönüş yasası ve evlilik yasası; bütün bunlar, İsrail devletinin yasaması aracılığıyla kamu mallarının esas bölümünü Yahudilerle sınırlandırmasını sağlamaktadır. Cömert bir "entegrasyon sepeti"nden yararlanan "yeni göçmenler", İsrail egemenliği altındaki bölgelerin dışında ikamet etseler bile seçimlere katılan ve bütçelerden önemli destek gören işgal topraklarındaki kolonlar, yani İsrail'in evlatları, Antikçağ Yahuda Krallığı'nın "biyolojik soyu" devletin önceliğinden açıkça yararlanmaktadır.

"Yahudi" terimi dönüşür ve "İsrailli" terimi gibi devletin bütün yurttaşlarına açık ve hepsini kapsayabilir olursa; her bir yurttaş kimlik uzamı içinde kendi özgür iradesiyle yer değiştirebilirse; bu durumda daha az sert olunabilir ve İsrail'i günün birinde demokrasiye dönüştürecek bir dinamiğe girmiş politik bir yapı olarak kabul etmeye başlamak mümkün olabilir. Fakat bu hareketlilik İsrail'de ebediyen yasaktır. Her bir yurttaşın "uyruğu" İçişleri Bakanlığı'na kayıtlıdır, yurttaşın kendisi bunu belirleyemez ve asla değiştiremez; tabii din değiştirip dini dogmaya uygun, inançlı bir Yahudi olmak hariç. Yahudi devleti meşru sahiplerini, başka deyişle Yahudileri kimlik kartlarına ve/veya medeni hal kütüklerine ustalıkla kaydeder. Yahudi olmayanların "uyruk" tanımını kesin olarak belirtir; hatta kimi zaman saçmalığa vardırır (örneğin 1989'dan önce "Yahudi olmayan" bir anneden Leipzig'de doğ-

muş olan –vay hallerine!– İsrailli yurttaşların kimlik kartlarında hâlâ "uyruk" hanesinde "Doğu Almanya" ibaresi bulunmaktadır).

"Yahudi demokrasisi" kavramının kullanımı da, olası bütün tereddütlere rağmen, "etnik-merkezci" kıskacın gevşeme işaretleri gösterdiği tarihsel bir eğilimin ve İsraillileşme sürecinin sağlamlaşmasını amaçlayan bilinçli ve genelleşmiş bir çabanın varlığında ancak kabul edilebilir olurdu. Görüldüğü gibi, Doğu Avrupa Siyonizmi'nin katkısının meyveleri olan ve Filistin'deki kolonizasyon süreci boyunca radikalleşmiş bulunan etnisist çıkış noktalarına rağmen, demokrasi kavramı kimlik morfolojisinin giderek daha sivil bir yönde değişimi teşebbüsü üzerinde temellenebilirdi. Böyle bir eğilimin genel olarak kültürel düzlemde olduğu kadar eğitim ve yasama düzleminde de yokluğu, keza politika ve hukuk alanındaki seçkinlerin ve entelektüellerin "Yahudi devleti"nin hudutları içinde egemen kimliğin genelleştirilmesini inatla reddi bu devleti bir demokrasi olarak tanımlamayı hedefleyen iyi niyetli bütün teorik yaklaşımları güçleştirmektedir. Yahudi olan ile olmayan arasındaki ayrıma öncülük eden özcü dünya anlayışı, devletin bu ideoloji aracılığıyla tarifi ve bu devleti bütün İsrail yurttaşlarının cumhuriyeti yapma karşısındaki ateşli ve aleni ret, hangi türde olursa olsun bir demokrasinin temel prensipleriyle asla bağdaşmaz.

Sonuç olarak, zooloji alanında olmasak da ve dilsel adlandırmaların kesinliği burada canlı bilimlerinde olduğundan daha az önemli olsa bile, İsrail'i daha ziyade bir "etnokrasi"[87] olarak tanımlamak yerinde olur. Daha kesin bir deyişle, İsrail liberal özellikler taşıyan bir Yahudi etnokrasisi olarak nitelenebilir; yani temel misyonu sivil ve eşitlikçi bir *demos*'a hizmet etmek değil, tarihsel düzlemde tamamen kurgusal ama politik tezahürü içinde dirimsellik dolu, tekelci ve ayrımcı bir biyolojik ve dini *ethnos*'a hizmet etmek olan bir devlet. Bu devlet, içinde iyice yerleşmiş liberalizme ve çoğulculuğa rağmen, seçilmiş "kavmi"ni, yalnızca "Yahudi değil" diye tanımlanmış yurttaşlarından değil, yalnızca İsrail'de doğmuş yabancı işçi çocuklarından değil, dünyanın diğer uluslarından da ayırmaya, ideolojik, pedagojik ve hukuksal araçlarla devam etmeyi görevi kabul etmektedir.

87. "Etnik devlet" ve/veya "etnokrasi" terimlerini İsrail devletine uygulamaya başlayanlar Ruhana ve Ghanem ile Yiftachel oldu. Örneğin bkz. Nadim N. Ruhana, *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State. Identities in Conflict*, New Haven, Yale University Press, 1997; ayrıca As'ad Ghanem'in makalesi, "State and Minority in Israel: The Case of Ethnic State and The Predicament of Its Minority", *Ethnic and Racial Studies*, 21, 3, 1998, s. 428-447.

Küreselleşme çağında etnokrasi

İsrail, tarihindeki tüm değişimlere rağmen, altmış yıldan beri bu liberal etnokrasi biçiminde var olmaktadır. Yıllar içerisinde liberalizm güçlenmiştir fakat devletin etnik-merkezci temellerinin varlığını sürdürmesi, gelişiminin önündeki hâlâ temel engeldir. Dahası, ulusal devletin oluşumunda etkili olduğu açıkça belli olan aynı mitler, gelecekte bizzat varlığını tehlikeye atabilecek niteliktedir.

"İsrail toprağı"nın tarihsel sahipliği miti, ilk Siyonist öncülerin kendilerini fedaya hazır olmasını kışkırtmış ve devletin kurulmasına imkân tanımış toprak temeline *ipso facto* [fiilen] sahip çıkmaya imkân tanımış bu mit, kuruluşundan on dokuz yıl sonra, doğrudan ve zecri bir kolonyal batağa yöneltti; bu bataktan çıkmanın bütün güçlükleri hâlâ hissedilmektedir. 1967 fetihleriyle birlikte, ulusal ideolojinin çok sayıda yandaşı, ister laik olsun ister dindar, işgal edilen yeni toprakları "ata toprakları"nın merkezi olarak kabul ettiler. Tamamen mitolojik düzlemde tümüyle haklıdırlar: İbrahim'e, Davud ve Süleyman'a atfedilen hayali uzam ne Tel-Aviv'di, ne kıyı düzlükleri, ne Celile; burası El-Halil, Kudüs ve Yahudiye tepeleriydi. Toprağa susamış olanlar ve "bütüncül İsrail toprağı" yandaşları, eşitlikçi bir temelde yerel sakinlerle entegrasyonu hedefleyen her fikri "etnik" nedenlerle reddettiler. 1948'de sahil bölgesinde ve Celile'de gerçekleştirildiği gibi, "yerli halk"ın büyük bölümünün temizlenmesi 1967 Savaşı'ndan sonra imkânsız bir hal aldı ve zımni bir özlem düzeyinde kaldı. Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, fethedilen yeni toprakların resmen ilhakı iki uluslu bir yapının oluşumuna yol açtı ve çoğunlukla Yahudi kökenli bir devletin varlığının sürmesi yönündeki umutları ortadan kaldırdı.

İsrail'deki politik seçkinlerin durumu doğru analiz edebilmeleri ve teknolojik olarak gelişmiş bir dünyada toprak parçaları üzerindeki denetimin ille de bir güç kaynağı olmadığını anlamaları için kırk yıl gerekti. Bu satırların yazıldığı sırada ülkede bu sorunu çözecek ve "İsrail toprağı"nı kesin olarak parçalamaya cesaret edebilecek yönetici yok. Bütün hükümetler kolonileri destekledi ve teşvik etti ve içlerinden hiçbiri şu ana dek "Kitabı Mukaddes vatanı"nın[88] kalbinde gelişen kolonileri kökünden kazımaya kalkışmadı. Bununla birlikte, İsrail 1967'de aldığı topraklardan kur-

88. Gazze'ye hissedilen ulusal duygu, El-Halil ya da Beytüllahim'e sahip çıkma duygusuna asla benzemez.

tulmayı başarsa bile, kendi tanımına içkin olan çelişki yine de çözülmüş olmayacak ve toprak mitinden daha katı bir başka mit İsrail'in üzerinde kötü ruh gibi salınmaya devam edecektir.

Kendi içine kapanmış tarihsel bir bütün gibi kendini gören, bu sayede yabancıların sızmasını sözde daima engellemiş olan ve dolayısıyla bu yolda ısrar etmesi gereken Yahudi "kavmi" miti İsrail devletinin damarlarında akmakta ve onu içerden parçalanmakla tehdit etmektedir. Kapalı bir "etnik" yapının korunması, ülkenin sivil halkının dörtte birinin dışlanması ve ayrımcılığa uğraması, dini yasa ve "tarih" tarafından Yahudi kabul edilmeyen diğer yurttaşlar ve Araplar... Bütün bunlar bitmek bilmez gerilimler yaratıyor; bu gerilimler, belirsiz bir gelecekte, çözümlenmesi güç şiddetli bölünmelere dönüşebilir. Örneğin, İsrailli Filistinlilerin gündelik İsrail kültürüne entegrasyonunun her evresi onların politik yabancılaşma sürecini iyice hızlandırmaktadır ve bu durum asla bir paradoks değildir. Pratikte yalnızca Yahudi olarak tanımlananları kapsayan ve bugün yalnızca onlar tarafından paylaşılan İsrail'in kültürel ve politik değerlerinin daha iyi bilinmesi ve daha yakın bir temas, İsrailli Filistinli yurttaşlarda eşitlik arzusunu ve egemenlik uygulamaya daha aktif bir katılım duygusunu güçlendirmektedir. Bu nedenle yalnızca Yahudilerin devleti olarak İsrail'in varlığını kabul etmemek, 1948 Arapları arasında vücut bulmakta ve radikalleşmekteyken, bu süreci frenleyebilecek faktörleri hayal meyal bile olsa seçebilmek güçtür. Büyüyen ve güçlenen bu nüfusun politik ve kültürel iktidar merkezlerinden dışlanmayı sonsuza dek kabul edeceği şeklindeki küstahça düşünce, Birinci İntifada'nın patlak vermesinden önce Batı Şeria ve Gazze'deki sömürgeci/kolonyalist tahakküm karşısında İsrail toplumunun körlüğünü hatırlatan tehlikeli bir yanılsamadır. Fakat 1987 ve 2000 yıllarındaki iki Filistin ayaklanması İsrail'in tipik bir apartheid rejimini açıkça egemen kıldığı bölgeler üzerindeki denetiminin zayıflığını göstermişse de, bu ayaklanmaların İsrail'in varlığında neden olduğu zararlar, hudutları içinde yaşayan yoksun bırakılmış Filistinlilerin nefret potansiyeli içinde mevcut gizli tehlikeyle kıyaslandığında önemsizdi. Celile'deki Arapların isyanı şeklindeki bir felaket senaryosu ile böyle bir ayaklanmanın bastırılmasının getirdiği güçlükler, taşkın ya da temelsiz bir hayal gücü ürünü değildir. Böyle bir senaryonun gerçekleşmesi İsrail'in Ortadoğu'daki varlık tarihinde önemli bir dönemeç oluşturur.

Batılı liberal demokrasilerde yaşayan hiçbir Yahudi, günümüzde kendilerine ait olmadığını açıkça ilan eden bir devlette ikamet

eden Filistinli İsrail yurttaşlarının yaşadığı ayrımcılık ve dışlama biçimlerine uyum sağlayamaz. Dünyadaki Yahudiler arasında Siyonizm yandaşları, tıpkı İsraillilerin çoğu gibi, bu durumdan rahatsız olmamaktadır ya da "Yahudi devleti"nin, yasalarının demokratik olmayan yapısı nedeniyle Avrupa Birliği'ne, Amerika Birleşik Devletleri'nin meşru eyaleti olarak bile kabul edilemeyeceğinin bilincine varmak istememektedirler. Bu "çarpık" gerçeklik onların İsrail'le özdeşleşmeye devam etmelerini ve hatta onu "yedek" ülkeleri olarak görmelerini engellememektedir. Gördüğümüz gibi, bu özdeşleşme olgusu onları yine de kendi ulusal vatanlarını terk edip İsrail'e göç etmeye asla teşvik etmemektedir, çünkü sonuçta, onlar İsrailli Filistinlilerin kendi vatanlarında her gün yaşadıkları gündelik ayrımcılığı ya da kimlik yabancılaşmasını yaşamamaktadırlar.

Bu son yıllarda Yahudi devleti fazla kitlesel bir göç kabul etmeyi giderek daha az arzulamaktadır. Tamamen İsrail'e doğru "yükselme" fikri etrafında dönen eski ulusal söylem büyüsünden çok şey yitirdi. Günümüz Siyonist politikasının doğasını anlamak için, "yükselme" teriminin yerine anahtar sözcük olan "diaspora"yı koymak gerekir. İsrail'in gücünün kaynağı günümüzde demografik büyümesinde değil, Yahudi kurum ve toplulukların İsrail'e sadakatinin ve desteğinin sürmesinde yatıyor. İsrail'in gücü için pro-Siyonist Yahudi baskı gruplarının hepsinin Kutsal Toprak'a doğru topyekûn göçünden daha zararlı bir şey olamaz. Bu grupların Batı dünyasının iktidar merkezlerinin ve medyasının yakınında var olmaya devam etmesi İsrail için en fazla tercih edilir şeydir; onlar da zaten zengin ve konforlu liberal "Sürgün"de kalmaya devam etmeyi arzuluyorlar.

XX. yüzyıl sonunun Batı dünyasında ulus-devletin nispi zayıflaması, çağdaş Siyonist eyleme uygun yeni koşulların gelişmesine dolaylı olarak katkıda bulundu. Ekonomik, politik ve kültürel küreselleşme klasik ulus fikrini önemli ölçüde sarssa da, başka topluluklarla bağ ve özdeşleşme yönündeki temel ihtiyacı yine de ortadan kaldırmaz. Günümüzde zengin Batılı ülkeleri niteleyen post-endüstriyel evrede insanlar, maddi ve kültürel zahirenin uçsuz bucaksız hareketi nedeniyle, hiç durmadan, somut ve algılanabilir aidiyet ve ortaklaşma çerçeveleri arayışındadırlar. XX. yüzyılın mutlak erk sahibi devlet statüsü çökmüş ve nispeten zayıflamış olsa da, alt kimlik arayışı, ister yeni-dinsellik biçiminde olsun, ister bölgesel, etnik ve toplulukçu, isterse de hatta mezheplere bağlı olsun, yenidünyanın morfolojik dokusunda değişi-

min önemli bir karakteristiği olmuştur. Bu başkalaşımın anlamı henüz ayırt edilememektedir.

Bu sürecin ışığında, Yahudi "etnisitesi" de yeniden sempati görmeye başladı. Bu moda, özellikle uzun süredir Amerika Birleşik Devletleri'nde somutlaşıyordu. Tipik bir göç devleti olan Amerikan gücünün liberal ve çoğulcu karakteri, nispeten meşru kabul edilen alt kimliklerin varlığına daima cömert bir alan bırakmıştı. Amerika Birleşik Devletleri'nde kitlelerin ulusallaşma olgusu önceki kültürel katmanları ya da eski inanç kalıntılarını kasıtlı olarak silmeye asla kalkışmadı (başlangıçta kökünden söküp attıkları hariç). Dolayısıyla, Anglo-Amerikalılar, Latin-Amerikalılar ya da Afrika-Amerikalılar karşısında, Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmiş olan Orta Avrupa Yahudilerinin belirli bir anda kendilerini Yahudi-Amerikan kabul etmeleri kaçınılmazdır. Bu, büyük Yidiş kültürünün kendi öğelerini koruduğu anlamına gelmez, fakat tanımlı bir topluluğa mensup olma zorunluluğunun, hızlı ve karşı konulmaz büyük kültürel karışımın içinde somut görünümlü kimlik odakları arayışı için kaçınılmaz olduğu anlamına gelir.

Geçmişin canlı Yidiş kültürü parçalandıkça, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çok sayıda Yahudi grubu içinde İsrail'in önemi arttı; pro-Siyonistlerin sayısı da aynı ölçüde arttı. Amerikan Yahudiliği İkinci Dünya Savaşı'nın Avrupa'daki büyük katliamı karşısında nispi bir ilgisizlikle davranmışken, İsrail'e sempatisi ve desteği hiç azalmadan artmış ve güçlenmiştir; özellikle de 1967 Savaşı'nın zaferinden sonra. Avrupa Birliği'nin kurulması ve Avrupa'da ulus-devletlerin zayıflamasıyla birlikte, Londra ve Paris'teki Yahudi topluluğu kurumlarında da ulusaşırı etnikleşme gelişti ve İsrail bu yeni güçler dengesi arasında yoluna devam etmeyi ve bu durumdan azami yarar sağlamayı başardı.

1970'li yılların sonundan itibaren "etnik" Yahudi devleti kartının kazançlı çıktığı görüldü. Bununla birlikte, Brooklyn Kudüs'e yaklaştıkça, Nasıra Yahudi-İsrail politikasının merkezinden uzaklaştı. Böylece, İsrail'i bütün İsrail yurttaşlarının bir cumhuriyeti yapmayı hedefleyen her proje bu zemin üzerinde hayali ve ütopik bir kurgu olarak belirdi. Filistin-İsrail kamuoyunun bağrında, özellikle eğitimli gençlik içinde olgunlaşmaya başlayan demokratik radikalleşme süreci karşısında Yahudi-İsrail körlüğü, daima açık seçik bir maddi temele dayandı. Bu tutum yalnızca mitolojik bir geçmişin ağırlığından ya da belirgin bir cehaletten kaynaklanmaz; aynı zamanda, denizaşırı topraklarda ikamet eden ve İsrail'i finanse etmeye daima hazır "kavmin" varlığından yarar sağlamak ve ora-

dan güç kazanmak yönündeki İsrail'in derin çıkarına da bağlıdır.

Bununla birlikte bir problem varlığını sürdürmektedir. Örgütlü Yahudi topluluklarının bağrında açık seçik bir pro-Siyonist etnikleşme süreci saptasak da, XX. yüzyıl sonunun küreselleşme zemini üzerinde Yahudi deneyiminin gerçekliği, daha ziyade Yahudi soyundan gelenleri komşularıyla karıştıran "fiili asimilasyon"da ifade bulmaktadır: Üniversitede birlikte eğitim görüyorlar ya da işyerlerinde yan yana bulunuyorlar... İster yerel olsun ister küresel, gündelik kültürün gücü, sinagogun gücünden ve şabat Siyonist folklorunun faaliyet gücünden hâlâ daha güçlü ve belirleyicidir. Sonuç olarak, Yahudi kurumlarının demografik gücünün temelleri giderek –yavaş yavaş ama kesin olarak– zayıflamaktadır. Yahudilerin "Sürgün" ülkelerinde rahat ikamet ediyor olmaları, gençler arasında önlenemeyen aşklar ve Antisemitizm'in sevindirici bir şekilde azalmasının bedeli yüksektir. Kamuoyu araştırmaları yalnızca "karma evlilikler"in arttığını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda otuz beş yaşın altındaki Yahudiler arasında İsrail'e yönelik destek ve ilginin azaldığını da gösteriyor. Yahudi devletiyle dayanışma altmış yaşın üstündeki kişilerde istikrarlı ve yaygın bir unsur. Bu verilere göre İsrail gücünü sürekli olarak "ulusaşırı diaspora"dan almaya devam edemeyecektir.[89]

Ayrıca, Afganistan ve Irak işgali dolayısıyla ifade bulan XXI. yüzyıl başındaki yenisömürgecilik Yahudi devletindeki seçkinlerin başını döndürse de, Batı'nın İsrail'e koşulsuz desteği de artık bütünüyle sağlanamıyor. Batı hâlâ uzak; ve büyüyen küreselleşmeye rağmen, Doğu daima burada. Müslüman dünyanın aşağılanma karşısındaki müstakbel tepkilerine uzaktaki metropolün değil, özellikle onun köprübaşının maruz kalma riski daha fazladır. Arap ve Müslüman dünyanın küçücük bir köşesinde tecrit olmuş, kendi içine kapalı bir "etnik" devletin kaderi demek ki varsayımlara açıktır. Mevcut tarihsel evreden yola çıkarak geleceğin sırlarını deşifre etmek –aşağı yukarı her zaman olduğu gibi– güçtür, fakat bu geleceğe meydan okumanın gerekçesi de daima çok sayıdadır.

Örneğin bütün barış yanlıları bilmelidir ki, bir Filistin devletiyle uzlaşma anlaşması, eğer sağlanabilirse, yalnızca uzun sürmüş ve çalkantılı bir sürecin sonunu belirlemekle kalmayacak, aynı zamanda bizzat İsrail devletinin içinde bir başka sürecin, uzun ve zorunlu, bir o kadar da karmaşık bir sürecin başlangıcını belirleye-

89. Bkz. Şemuel Rozner'in makalesi "Araştırma: Karma Evlilikler İki Yahudi Halkı Yaratıyor", *Haaretz*, 29 aralık 2006; ayrıca bu konuda *Yediot Haşaronot*'ta (31 ağustos 2007) yayımlanan makaleler.

cektir. Kâbus dolu gecenin ardından bir o kadar kaygı dolu bir şafak sökebilir. İsrail'in devasa askeri gücü, nükleer silahı ve hatta kendini içine kapattığı büyük beton duvar, Celile'yi "Kosova"ya dönüştürmeyi engellemeye yardım etmeyecektir. İsrail devletini kendi bağrında oyulan karanlık çukurdan kurtarmak ve Arap çevresiyle olan son derece kırılgan ilişkilerini iyileştirmek için, Yahudi kimlik politikasında temel bir değişimin yanı sıra, İsrail'deki Filistin kesimiyle ilişkilerin tüm dokusunun dönüşümü şarttır.

İdeal çözüm, İsrailli Yahudiler ile Araplar arasındaki iç içe geçme ve yan yanalık dikkate alındığında, yüz yıllık eski bir çatışmayı bitirmeyi sağlayacak ideal çözüm, Akdeniz'den Şeria Nehri'ne uzanan iki uluslu demokratik bir devletin kuruluşu olur elbette. Fakat bunca uzun ve kanlı bir çatışmadan sonra ve XX. yüzyılda göç etmiş kurucularının önemli bölümünün yaşadığı trajedi nedeniyle, İsrail'deki Yahudi halkından kendi ülkesinde azınlık olmayı bugünden yarına kabul etmesini beklemek özellikle akılcı olmaz. Bununla birlikte, İsrailli Yahudilerden kendi devletlerini tasfiye etmelerini talep etmek politik düzlemde yanlış olsa da, bu devleti kendi bölünmez mülkleri kabul etmeye ve arzu edilmeyen yabancılar olarak görülen kendi yurttaşlarının büyük kısmına ayrımcılık uygulayan ayrımcı bir devlet yapmaya son vermelerini istemek gerekir.

Yahudi-İsrail kimliği kesinlikle temelden dönüşmeli ve kapsadığı canlı, dinamik kültürel gerçekliğe uyum sağlamalıdır. Devletin bütün yurttaşlarına uyarlanmış, açık bir İsraillileştirme sürecine girişmelidir. İsrail'i birleşik ve homojen bir ulus-devlet yapmak için artık çok geç; dolayısıyla, "öteki"ni davet eden bir İsraillileştirmeye paralel olarak, Büyük Britanya'da ya da Hollanda'da var olana benzer, İsrailli Filistinlilere eksiksiz bir eşitliğin yanında gelişkin ve kurumsallaşmış bir özerklik de sağlayan çokkültürlü demokratik bir politika geliştirmek şarttır. Hegemonik İsrail kültürünün kurumsal çerçevelerine entegrasyonları sürerken, kendi kültürlerinin korunması ve geliştirilmesi de sürmelidir. İsrailli Filistinli bütün çocuklar, oğlan çocukları da kız çocukları da, arzu ettiklerinde İsrail toplumsal ve kültürel faaliyetinin merkezlerine götüren dolaşım ağlarına erişebilmelidirler. Diğer yandan bütün İsrailli Yahudi çocuklar da içinde bir "başka" önemli nüfusun yaşadığı bir devlette bulunduklarını bilmelidirler.

Geleceğin bu kaba taslak çizimi, bugün hayali ve ütopik gelmektedir. Yahudi nüfusun yüzde kaçı Siyonist devletinin bahşettiği ayrıcalıkları yitirmeyi kabul eder? İsrailli seçkinler kültürel bir

küreselleşme çerçevesinde daha eşitlikçi bir mizaç benimseme yönünde psikolojik bir dönüşüm gerçekleştirmeye hazır olacaklar mıdır? Sivil evliliği benimsemeyi ve hahamlığı devletten tamamen ayırmayı kaç yurttaş gerçekten arzulamaktadır? Yahudi Ajansı'nın devletle ilişkili statüsünü yürürlükten kaldırmak ve İsrailli Yahudiler ile dünyadaki İsrailli topluluklar arasındaki kültürel bağları geliştirmeye yönelik özel bir cemiyet haline getirmek tahayyül edilebilir mi? Yahudi Ulusal Vakfı, ayrımcı, etnik-merkezci bir kurum olmaktan ne zaman çıkacak ve sembolik bir fiyat karşılığında devletin verdiği bir milyon üç yüz bin kilometre karelik toprağı "satıcı"ya ne zaman iade edecektir? Üstelik de bunu aynı fiyattan satarak, belki de böylece Filistinli mültecilerin zararını telafi etmeye yönelik ilk sermaye fonlarını sağlayacak mıdır?

Ayrıca, geri dönüş yasasını yürürlükten kaldırmaya ve sığınma hakkı uygulamasını yalnızca zulüm gören Yahudi mültecilerle sınırlandırmaya cesaret eden çıkacak mıdır? New Yorklu bir hahamın İsrail'e (genellikle seçim arifesinde yaptığı) yıldırım hızındaki ziyareti sırasında, ana vatanına geri dönmeden önce verilen İsrail yurttaşı olma otomatik hakkını geri almak hayal edilebilir mi? Ve bu aynı Yahudi'yi, eğer zulüm kurbanıysa (yoksa bir suç işlediği için değil), bütün yurttaşlarının malı olan bir İsrail cumhuriyetinde, tıpkı şu an Amerika Birleşik Devletleri'nde yaptığı gibi huzur ve sükunet içinde, Yahudi inancına göre yaşamaktan kim alıkoyabilir?

Son olarak da temel bir soru, belki de bütün soruların en sorunlusu geliyor: Yahudi-İsrail toplumu, derinden kök salmış "seçilmiş halk" imgesinden kurtulmaya ne ölçüde hazırdır? İster temelsiz bir tarih adına olsun, ister tehlikeli bir biyoloji bilimi aracılığıyla olsun, kendini yüceltmeye ve ötekini dışlamaya son vereceği tahayyül edilebilir mi?

Bu eserin bitimindeki sorular getirdiği çözümlerden daha fazladır ve üslup, eserin başındaki otobiyografik kısımda olduğu gibi, iyimser olmaktan ziyade kaygılıdır. Fakat sayfalar boyunca Yahudi geçmişi tartışma konusu eden bir denemenin kuşkulu bir geleceğe dair az çok küstahça bir sorgulamayla tamamlanması mantıklıdır.

Uzun sözün kısası, tarihsel imgelemi bu kadar radikal biçimde değiştirmeye kalkışabilirsek, fazlasıyla yaratıcılık göstererek, tamamen farklı bir gelecek tahayyül etmeye de neden çalışmayalım ki? Ulusun geçmişi esasen düşsel bir mitten kaynaklanıyorsa, düş kâbusa dönüşmeden hemen önce, geleceği yeniden düşünmeye neden başlamayalım?

Teşekkür

Bu kitabın yazılmasının çeşitli evreleri boyunca bana yardımlarını sunmuş olan bütün meslektaşlarıma, öğrencilerime ve dostlarıma teşekkürü borç bilirim. Yehonatan Alşeh'e, Yosef Barnea'ya, Samir Ben-Layaşi'ye, Israel Gerşoni'ye, Yael Dagan'a, Eik Doedtmann'a, Naftali Kaminski'ye, Yuval Laor'a, Gil Mihaeli'ye, Uri Ram'a, Ze'ev Rubin'e, Dan Tsahor'a, Amnon Yuval'a, Paul Wexler'e ve özellikle Stavit Sinai'ye müteşekkirim; hepsi de elyazmasının bölümlerini ilk okuyanlar arasındaydı. Onların değerli saptamaları hazırlık sürecini geniş ölçüde zenginleştirdi.

Kitabın son bölümleri Aix-en-Provence Üniversitesi'nde kaldığım sırada yazıldı. Dolayısıyla Bernard Cousin'e sıcak misafirperverliği ve cömertliği dolayısıyla teşekkür etmek isterim. Minnet borcum özellikle Katell Berthelot'ya ve Akdeniz Bilim İnsanları Evi'ndeki tüm diğer araştırmacılaradır. Duyarlılıkları, saptamaları ve açık zihniyetleri sayesinde, önerileri olmasaydı düşünemeyeceğim çeşitli yanları aydınlatmamı sağladılar.

Başka dostlarım da gevşediğim ve belirsizliğe düştüğüm anlarda yazmaya devam etmem için beni teşvik ettiler. Houda Benallal'a, Sébastien Boussois'ya, Roni ve Dan Darin'e, Eliyho Matz'a, Boaz Evron'a ve Dominique Vidal'a destekleri için minnetimi belirtmek isterim. Beni umutsuzluk içinde bırakan her evrenin ardından, bu dostların her biri, kendi tarzında, bana ileri gitme gücü esinledi.

Fayard Yayınları ekibine de –özellikle Henri Trubert'e– bütün kalbimle teşekkür ederim. Bu kitabın gün yüzüne kavuşması için varlarını yoklarını harcadılar. Keza, eşim Varda'nın bana sağladığı desteğin kıymeti ölçülemez, ayrıca sınırsız sabrı ve sevgi dolu teşvikleri için de ona sonsuza dek borçluyum.

Yakın dostlarım Michel Bilis, Levana Frenk ve Jean-Luc Gavard'ın yeri doldurulmaz yardımları sayesinde bu eser sayısız engeli aşabildi ve mevcut versiyonu içerisinde Fransızca okurlara ulaşabildi. Onlara duyduğum derin ve sıcak minnetimi belirtmek isterim. Bu kitabın Fransızca baskısı genç dostum Basel Natşeh'e ve onun kuşağından bütün İsrailli ve Filistinlilere adanmıştır. Onlara Filistin'de ve İsrail'de daha iyi bir gelecek sağlamaya bir nebze de olsa katkıda bulunacağı umuduyla...

Bu projenin gerçekleşmesinde dolaylı dolaysız bana yardım etmiş olanların burada geliştirilen fikirlerin sorumluluğunu asla taşımadığını, kitabın içerebileceği yanlışların sorumluluğunu da elbette taşımadıklarını belirtmeye gerek yok. Bu yayını hiçbir kurum ya da hiçbir araştırma fonu mali olarak desteklemediğinden, kendimi her türlü yükümlülükten azade hissediyorum; daha önce tattığımı sanmadığım bir özgürlük bu.

Dizin

A

Aaron, Hazar Kralı 262, 265, 276, 288, 326, 364, 365
Abdurrahman III 262
Abraham ben David, bkz. Rabad
Agag, Amalek kralı 192
Agnon, Şemuel Yosef (Şay) 163
Agranat, Şimon 353, 354
Aharoni, Yohanan 147, 148
Ahikar 159, 192
Akhenaton, firavun 129
Akiba, haham 215, 218
Akila (Onkelos) 218
Akior, Ammonlu 189
Akrish, Yitzhak 264
Albright, William F. 146, 150
Alexandr Yannai 195, 200
Allen, Woody 303
Almog, Şemuel 233
Alt, Albrecht 152
Ananias, Adiabaneli tacir 206
Anderson, Benedict 14, 38
Anilaios 181
Ankori, Zvi 295, 296
Antiohos III Megas 182
Antiohos IV, Epifanes 204
Antoninus, Sofu 213, 220
Aristaios 201, 203
Aristobolus I 195, 199, 200
Arminius 34
Arnaiz-Villena, Antonio 341
Aron, Raymond 83
Artamonov, Mihail 287, 291, 292
Asena, Putifar'ın kızı 191, 204
Asimov, Isaac 237
Asinaios 181
Assad, bkz. Ebu Karib Assad
Assaf, Simşa 265
Astarte, Fenike tanrıçası 104, 155
Astorius, Narolu 250
Auerbach, Elias 326
Augustinus, Hippo Regiuslu 250, 251
Augustus, Octavius 197, 209, 240
Avineri, Şlomo 108, 361, 362
Avtalyon, geleneksel yasama meclisi başkan yardımcısı 218
Ayzenştayn, Sergey Mihailoviç 161
Aziza, Claude 251
Azkir, Şehit 242, 243

B

Baal, Fenike tanrısı 104, 155
Baer, Yitzhak 131-135, 138, 175, 185, 222, 224, 233, 262, 299
Balibar, Étienne 43, 50
Balta, Paul 257
Bamberger, Bernard J. 218
Bar Abraham, Yitzhak 280
Bar Kohba, Simon 167-169, 173-175, 179, 188, 210, 220, 222, 223, 229, 231, 321
Barak, Aaron 364, 365

Baras, Zvi 166-168, 224
Barnabas 214
Baron, Salo Wittmayer 126-132, 134, 136, 139, 149, 174, 183-188, 198, 239, 245, 246, 282, 287-289, 297, 298
Bartal, Israel 171
Bar-Yehuda, Israel 351
Basnage, Jacques 92, 101
Bauer, Otto 54, 55
Begin, Menahem 354
Behar, Doron M. 339
Bein, Alex 323
Belkind, Israel 228, 229, 232, 234
Ben Bagbag (dönme Haham Yohanan) 218
Ben Gurion, David 139-142, 145, 230-232, 234, 321, 345, 346, 350, 351
Ben Haa-Haa 218
Ben Hanuka, Jacob 279
Ben Nathan Adler, Mordehai 278
Ben Sasson, Haim 185
Ben-Shammai 293
Ben Vered, Amos 356
Ben Ze'ev, Israel 244, 246
Ben Zvi, Yitzhak 140, 157, 166, 168, 196, 226, 230-232, 233, 234, 244, 273, 321
Benyamin, Hazar Kralı 276
Benjamin, Toledolu 278
Benjamin, Walter 341, 342
Benyamin, Aaron 326
Berthelot, Katell 197, 381
Billig, Michael 85
Binyamin, Tebariyeli 224
Birnbaum, Nathan 315, 316
Bismarck, Otto von 101
Bloch, Marc 44, 99
Boadicea, Kraliçe 34
Boas, Franz 331, 332
Boaz, Rut'un eşi 189
Bodo (Eliezer) 262
Bonfil, Reuven 215
Bonne-Tamir, Bat-Şeva 335, 336
Borohov, Ber (Dov) 56, 229, 230, 320, 345
Borut, Jacob 325
Boussois, Sébastien 37
Braude, William G. 218
Braudel, Fernand 52
Breuilly, John 55
Brook, Kevin A. 292
Broşi, Magen 166
Broşov, Mordehay 326
Brubaker, Rogers 77
Brutzkus, Julius 279
Buber, Martin 318, 319, 324
Bulan, Hazar Kralı 263, 272, 274
Busekist, Astrid von 85

C

Carcopino, Jérôme 166
Carus, Carl Gustav 106
Cassius, Dio 167, 208, 209, 210, 249, 329
Cauthen, Bruce 161
Cazès, David 254
Celsus 211
Cengiz Han 282
Centlivres, Pierre 87
Chamberlain, Houston Stewart 316
Chatterjee, Partha 65
Chetrit, Joseph 257
Chouraqui, André 258
Cicero, Marcus Tullius 182, 183, 210
Claudius, İmparator 210

Clovis I. 34
Cohen, Arthur A. 164
Cohen, Hermann 113
Cohen, Shaye J.D. 89
Commodien, Hıristiyan şair 251
Corcos, Alain F. 332
Corinaldi, Michael 243
Croce, Benedetto 298

D

Dana, Catherine 257
Daniel (Rahip), bkz. Rufesein, Oswald
Daniel , Kitabı Mukaddes peygamberi 87, 164, 189, 204, 205, 227, 257, 285, 351, 352, 365-367
Darwin, Charles 103, 330
David, Kırım Kralı 285
David, Yossi 363
Davies, Philip 160
Davis, Horace 54
Davud, Kitabı Mukaddes Kralı 35
Dayan, Moşe 144, 145, 362
Delannoi, Gil 75
Detienne, Marcel 42
Deutsch, Karl W. 17
Dhoquois-Cohen, Régine 257
Dieckhoff, Alain 85
Dihya-el-Kahina 252-255, 261, 266, 282
Dionysios, Halikarnassoslu 90
Disraeli, Benjamin (Beacons-field Lordu) 110, 316
Doré, Daniel 189, 204
Doron, Yoahim 316
Dreyfus, Alfred 311, 329
Dubnov, Semyon 118-130, 134, 139, 143, 149, 151, 174, 184, 188, 198, 245, 285-287, 296
Dunlop, Douglas M. 264, 281, 292
Dunn, Geoffrey D. 251
Du-Nuvas, Yusuf Asar Yatar, Himyar Kralı 244, 245, 247, 248
Durkheim, Durkheim, Émile 53
Dvora, Kitabı Mukaddes kâhini 253

E

Ebu Karib Assad, Himyar Kralı 242, 245
Edelman, Diana V. 155
Efron, John M. 326
Eichhorn, Johann Gottfried 95
Eisen, Arnold M. 164
Elam, Yigal 349, 351
El-Baladhuri, Ahmad 253
El-Bekri, Abdullah 238
El-Cerrah, el-Hakemi 268
Eldad ha-Dani, Eleazar ben Azarya, Haham 276
Eleazar, Celile Vaizi 206
Eleazar, haham 215, 216
El-Hacen, Muhammed'in torunu 252
El-Haj, Nadia Abu 147
El-Hakem, İbn Abd 253
Eliezer ben Yakob, Haham 217
El-İstahri, Ebul Kasım 270, 277
El-Kırkıssani, Yakov 279
Ella Asbeha, Aksum Kralı 245
El-Mesudi, Ebu el-Hasan 275, 277
El-Muktedir Billah 268
Elon, Amos 309
Elukin, Jonathan M. 92

El-Usfuri, Halife ibn Hayyat 253
El-Vakidi, Ebu Abdullah Muhammad 253
Engels, Friedrich 18, 23
Erdélyi, István 278
Ester, Kitabı Mukaddes Kraliçesi 90, 192
Ettinger, Şemuel 233, 292, 309
Eusebius, Kayseralı Piskopos 167, 168, 249
Evron, Boaz 38
Ezra, yazıcı 104, 105, 116, 117, 122, 125, 130, 188-190, 192, 193, 219, 255, 321

F

Fabre, Daniel 87
Falk, Raphaël 325, 326, 334, 340
Fallmerayer, Jacob Philip 295
Feiner, Shmuel 99
Feldman, Louis H. 193, 214
Feldman, Marc 338
Ferro, Marc 42
Fichte, Johann Gottlieb 110, 119
Filo, İskenderiyeli 182, 184, 202, 203, 205, 215, 219
Filostorgios 241
Finkelstein, İsrael 153, 157, 158, 166
Firkoviç, Abraham 274, 285
Fishberg, Maurice 331, 332
Flavius Yosefus 89-92, 103, 165, 167, 181, 183, 186, 197, 205
Fokilides (Sözde-) 205
Franco, Francisco 20
French, D. H. 243
Friedman, Menahem 346
Friedmann, Daniel 365-367
Friedmann, Georges 353
Fulvia, Flacca Bambula 210, 213

G

Gamliel, Haham İkinci 215
Garibaldi, Giuseppe 75
Geary, Patrick J. 34
Geiger, Abraham 95, 101
Geiger, Yosef 224
Gellner, Ernest 14, 17, 38
Gerber, Jane S. 261
Ghanem, As'ad 373
Gibel, Azoulay, Katya 341
Gobineau, Joseph Arthur de 106
Goebbels, Joseph 116
Goethe, Johann Wolfgang von 72, 110, 237
Goitein, Şlomo Dov 226, 242
Golb, Norman 279, 292
Golden, Peter B. 273, 292, 293
Goliath, Kitabı Mukaddes devi 103, 145
Goodman, Martin 188, 215
Gottwald, Norman 152
Graetz, Heinrich (Hirsch) 98-101, 103-105, 108-120, 122, 124-128, 133-136, 139, 143, 153, 172-174, 183, 184, 187, 198, 245, 283, 286, 315
Gramsci, Antonio 79-82, 84
Greenfeld, Liah 43, 76, 348
Grégoire, Henri 264
Gregorius Turonensis 91
Gresh, Alain 342
Grigoriev, V. V. 284
Gross, Eyal 361
Gruen, Erich 303
Günther, Hans 324

H

Hacer, İbrahim'in eşi 191
Hadrianus, İmparator 167, 169, 176, 213, 218
HaKohen, Ran 95
Halimi, Gisèle 255
Hall, John A. 59
Halter, Marek 290
Haman, Pers Veziri 192
Hammurabi, Babil Kralı 121, 122
Hanassi HaKohen 195
Hannoum, Abdelmajid 253, 254
Hanson, Stephen E. 76
Harkavi, Abraham Albert 275, 280, 284, 285, 296, 299
Harnack, Adolf 183
Harun el-Reşid, Abbasi Halifesi 273
Harun, Musa'nın kardeşi 340
Hasday bin Şaprut 262, 263, 265, 279
Haşimaaz (Haham) 91
Hassan bin el-Numan 253
Hatam, el-Kodai Muhamed 248
Haupt, Georges 55
Hayes, Carlton J.H. 66, 68, 78
Hayoun, Maurice-Ruben 94
Hecataeus (Sözde-) 187
Heilbronner, Oded 325
Heine, Heinrich 308
Helen, Adiabene Kraliçesi 206, 207
Hengist 34
Herder, Johann Gottfried 54, 119, 120
Herodotos, Halikarnassoslu 189
Herzl, Theodor 230, 310, 316, 317, 323, 325, 346
Herzog, Ze'ev 157
Hess, Moses 105-108, 112, 310, 315, 324
Heyd, Michael 133
Hezekiel, Kitabı Mukaddes peygamberi 190, 276, 281
Hillel, Yaşlı 218
Hirodes I, Büyük 154, 194, 198, 199, 218, 240
Hirşberg, Haim Ze'ev 241, 244, 246, 247, 253, 255-258, 290
Hispalus, Cornelius 209
Hitler, Adolf 20, 35, 40, 41
Hobbes, Thomas 156
Hobsbawm, Eric J. 33
Horatius, Quintus Flaccus 210
Horon, Adia A. 169
Horowitz, Neri 348
Horsa 34
Hosking, George
Ho Şi Minh 56
Hosking 71, 161
Howard, Michael 366
Hroch, Miroslav 87
Hutchinson, John 50
Hirkanus, Yuhanna 197-201

I

Ignatieff, Michael 74
Ioannidis, John P. A. 340

İ

İbn El-Esir, Ali 268
İbn El-Nadim, Ebu El-Farac 270
İbn Fadlan, Ahmad 268, 269, 275, 277
İbn Haldun, Ebu Zeyd 'Abdurrahman 251-253
İbn Havkal, Muhammed Ebul-Kasım 275
İbn Rustah, Ahmad 268

İbrahim, İbrani 90, 95, 103, 117, 121, 128, 129, 135, 138, 141, 142, 144, 146, 147, 149, 164, 170, 191, 214, 225, 232, 235, 239, 242, 246, 247, 257, 272, 294, 338, 374
İdris I 252
İsa, Nasıralı 91, 92, 146, 169, 170, 203, 215, 219, 220, 223, 224, 242, 244, 276, 352
İshak, İbrahim'in oğlu 121, 128, 144, 149, 150, 170, 191, 225, 235, 247, 263, 265, 276, 294
İskender, Büyük 34
İsmail, İbrahim'in oğlu 142, 225, 226, 227, 264, 276
İustinianos II. 267
İustinus, Şehit 169
İzates, Adiabene Kralı 206, 207

J

Jabotinsky, Vladimir (Ze'ev) 293, 319, 320
Jaffrelot, Christophe 85
Janus 65
Jeanne d'Arc 253, 254
Jean Psaltes 244
Jefferson, Thomas 34
Jost, Isaak Markus 92-98, 100, 101, 115, 116, 121, 141, 283, 285
Julia, Narolu 250
Jupiter 155, 209
Juster, Jean 214
Juvenalis, Decimus Iunius 211

K

Kahana, Abraham 263, 266, 271, 275, 276, 278
Kahane, Meir 356
Kahena, bkz. Dihya-el-Kahina
Kaplan, Steven 243
Karelitz, Abraham Yeşaya (Şazon İş) 348
Kaşer, Aryeh 199
Kaşer, Asa 362, 363
Katz, Jacob 309
Katz, Şaul 18, 19, 129, 144, 147
Katz, Solomon 260
Kaufmann, Yehezkel 141, 179, 180
Kautsky, Karl 54, 329-331
Kedourie, Elie 78
Keller, Werner 146
Kelly, Gordon P. 165
Keren, Michael 140
Kimmerling, Baruch 38
Kirş, Nurit 333
Kissinger, Henry 350
Kitroser, Felix E. 293
Klauzner, Yossef 179, 198
Kleiman, Yaakov 339
Knox, Robert 106
Koestler, Arthur 278, 292, 293-296, 300
Kohen, Haim H. 253, 257, 339, 340, 363, 364
Kohn, Hans 54, 60, 68-72, 74, 319, 321
Kokovstsov, Pavel 286
Konstantin I 220
Konstantin II 241
Konstantin V 267
Konstantinos Porfirogennetos 267
Kornelius, Romalı komutan 214
Kosmas İndikopleustes 244
Kreisky, Bruno 350
Kriesi, Hanspeter 77
Kumar, Krishan 64
Kutschera, Hugo von 285
Kuzio, Taras 71

L

Labuda, Gerard 302
Landau, Meńahem 279, 284
Landauer, George 324
Lavisse, Ernest 73
Lazarus, Moritz 113, 244
Lazarus-Yafeh, Hava 244
Lecker, Michael 242
Leibowitz, Yeşayahu 346
Lemche, Niels Peter 151, 160
Lenin, Vladimir İlyiç Ulyanov 18, 23
Leo III. 267
Leo, Hazarlı 267
Lerner, Yosef Yehuda 284, 285, 293
Levine, Lee Israel 157, 168, 194
Levinsohn, Isaac Baer (Ribal) 299
Lewicki, Tadeusz 302
Lidya, erguvani satıcısı 182, 214
Lieberman, Joe 350
Liebeschütz, Hans 115
Lightfoot, C.S. 243
Lindenberger, James M. 159
Linder, Amnon 220
Linz, Juan Jose 359
Lior, Gad 367
Lior, Yoşua 284, 290
Litman, Jacob 297
Lowy, Michael 55
Lukas (Andreas), Sirenayka Kralı 248
Luther, Martin 92, 110

M

Machiavelli, Niccolò 82
Maşover, Moşe 140
Maimonid, Moiz 218
Maistre, Joseph de 85
Malaki, peygamber 214
Manaşşe, Hazar Kralı 276
Mao Zedong 56
Mapu, Abraham 101
Margalit, Israel 295
Margolin, Ron 352, 365
Marr, Wilhelm 111
Martialis, Marcus Valerius 212, 213
Marx, Karl 18
Matta, havari 215
Mattatya 194, 195, 209
Mazar, Amihai 157
Mazar, Binyamin 140, 147
Mazzini, Giuseppe 54, 75
Meir, Golda 354
Meir, haham 218, 356
Meir, Yosef 326
Melik Karib Yuhamin, Himyar Kralı 241, 242
Menahem bin Saruk 262
Menahem, Hazar Kralı 276
Mendenhall, George 152
Mendès France, Pierre 350
Mendes-Flohr, Paul 94, 164
Merenptah, Firavun 123, 151, 155
Meroz, Nurit 213
Mervan II. 268
Meşa, Moav Kralı 121, 124, 155
Metilius, Romalı komutan 200
Meyer, Eduard 193
Meyer, Michael A. 110
Miarri, Muhammad 356
Michael, Reuven 95, 96, 101
Michel, Bernard 74
Michelet, Jules 54
Mieses, Mathias 300, 301
Migdal, Joel S. 233
Milikovski, Şaim 168

Mill, John Stuart 53, 54
Minerva 43
Mommsen, Theodor 72, 113-116, 174, 193, 328
Mondot, Jean-François 157
Monobaze II., Adiabene Kralı 207
Morris, Benny 343
Mosin, Vladimir A. 271
Moşe ben Nahman Gerondi (Ram-ban) 171
Mourant, Arthur E. 334, 335
Muhammed, Ben-Salem 248
Muhammed 225, 238, 239, 245, 248, 256, 268
Musa bin Nusayr 261
Musa, Amram'ın oğlu 280
Mussolini, Benito 20
Myers, David N. 126, 131

N

Na'aman, Nadav 157
Nabonidus, Babil Kralı 151
Nabukodonozor II, Babil Kralı 122, 174
Nairn, Tom 78
Napolyon Bonapart 65, 70, 83, 96
Nehemya 105, 125, 130, 189, 190, 192, 219
Nekao, Firavun 254
Neron, İmparator 213, 214
Neuman, Moşe 358
Neusner, Jacob 207
Nicholson, Ernest 117
Nicolet, Claude 73
Nietzsche, Friedrich 44
Nikiprowetzky, Valentin 204
Nordau, Max (Meir Simcha Südfeld) 310, 317, 318, 324, 325
Nordmann, Johannes 106
Noth, Martin 152
Nuh, Kitabı Mukaddes peygamberi 90

O

Obadiah, Hazar Kralı 264, 274
Obed, Rut ile Boaz'ın oğlu 189
Olmert, Ehud 365
Omri, Israiloğulları Kralı 155, 345
Oppenheim, Ariela 336, 337
Oppenheimer, Aaron 166, 168, 243
Origenes 208, 212
Oron, Mişal 262
Orr, Akiva 140
Orrieux, Claude 188

P

Pappé, Ilan 343
Patai, Jennifer 332
Patai, Raphael 332
Paulla Veturia (Sarah) 213
Paviç, Milorad 290
Pavlus, Tarsuslu (Aziz Pavlus) 212, 214, 219, 220, 260
Peetachia, Regensburglu haham 280, 282
Peled, Mattityahu 325, 356
Pelletier, André 203
Perl, Joseph 284
Piatigorsky, Jacques 293, 295
Pilovski, Varda 346
Pilsudski, Józef 56
Pitagores 205
Platon 186, 204, 205
Polak, Abraham 227, 228, 268, 270, 273, 275-277, 279, 282, 283, 288-290, 295-299
Pomponia Graecina 213

Poppea Sabina 213
Porter, Brian 73
Pritsak, Omeljan 279, 292
Prokopios Kaisareus 244
Prometheus, titan 39
Ptolemaios I 182
Ptolemaios II Filadelfus 201, 203
Ptolemaios, Askalonlu 198

R

Raba, Yoel 279
Rabad, Abraham ben David de Posquières'li 265, 279
Rabello, Alfredo M. 260
Rahab, Kenanlı fahişe 189
Ram, Haggai 52
Ram, Uri 38, 381
Ranger, Terence 33
Ranke, Leopold von 94, 120
Rapoport, Meron 145
Rappaport, Uriel 166, 168, 192, 193, 196
Rav (Abba Arika) 249
Ravitzki, Aviezer 172
Raz-Krakotzkin, Amnon 170
Redfield, James W. 106
Rehess, Eli 362
Rein, Ariel 133
Rekem-Peled, Rina 325
Rémi-Giraud, Sylvianne 44
Renan, Ernest 53, 54, 106, 117-119, 193, 328, 329
Renaut, Alain 75
Renner, Karl 54
Rétat, Pierre 44
Ritte, Uzi 340
Robespierre, Maximilien 369
Rokeah, David 169
Romanos (Armanos), Bizans Kralı 273, 276
Rona-Tas, Andras 293
Ronen, Israel 196
Rosen-Moked, Tova 262
Rosticus, Narolu 250
Rotenstreich, Nathan 96
Roth, Andreas 293
Rozner, Şemuel 378
Rubin, Ze'ev 126, 157, 243, 246, 381
Rubinştayn, Amnon 367, 368
Ruderman, David B. 131
Rufeisen, Oswald (Daniel Kardeş) 351, 352, 364
Ruhana, Nadim N. 373
Ruppin, Arthur 133, 166, 183, 321-324, 332
Rut, Bezalel 292
Rut, Moavlı 104

S

Saadia Gaon 227
Saavedra, Eduardo 261
Sabriel, Hazar Kralı 272
Safrai, Şemuel 167, 215
Safrai, Ze'ev 168
Safura, Midyanili 191
Saint-Just, Louis Antoine Léon de 369
Salaheddin 34
Salaman, Redcliff Nathan 326, 327, 332
Salmanazar III., Asur Kralı 155
Salomé Alexandra 196, 218
Samooha, Sammi 359-361
Sandler, Aaron 326
Sapir, Jacques 293, 295
Sarahbil Yafur, Himyar Kralı 242, 243
Saray, İbrahim'in eşi 142, 339
Sayf Du-Yazan 245
Schallmayer, Wilhelm 321

Schechter, Solomon 271
Schiller, Friedrich 72
Schipper, Yitzhak 287, 296, 297, 302
Schnapper, Dominique 49
Scholem, Gershom 100
Schorsch, Ismar 97
Schöpflin, George 71, 161
Schroeter, Daniel 257
Schürer, Emil 193
Schwartz, Joshua 168
Schwartz, Shalom 325
Schweid, Eliezer 361
Scott, James M. 168
Sebeos, Ermeni piskopos 225, 267
Seinfeld, Jerry 303
Seneca, Lucius Annaeus 211
Sezar, Jül 34
Shafir, Gershon 38
Shakespeare, William 161
Shammai 293
Shapiro, Harry L. 332
Shimoni, Gideon 50, 320
Sieyès, Emmanuel Joseph, din adamı 65
Silberman, Neil Asher 153, 157, 158
Silberstein, Laurence J. 37
Simeon, Beyt-Arşamlı 244
Simon, Marcel 219, 249
Simonson, Şlomo 295, 296
Skorecki, Karl
Slouschz, Nahum 254, 255
Skorecki, Karl 339, 340
Smith, Anthony D. 49, 50
Soaimos, İtureali 199
Sofer, Binyamin 224
Sokrates 34
Sombart, Werner 72
Sorlin, Irène 292
Spinoza, Baruch 89, 116, 156, 364
Spohn, Willfried 76
Stalin, Yosif 19
Stern, Menahem 185, 198, 209, 211
Stoecker, Adolf 111, 115
Strabon 137, 183, 197-199
Streicher, Julius 116
Suetonius, Caius 209, 210
Süleyman, Kitabı Mukaddes kralı 35
Sviatoslav, Kiev Rus Kralı 281, 297

Ş

Şafan, yazıcı 158
Şalit, Benyamin 352
Şamaş, güneş tanrısı 155
Şamgar, Meir 358
Şammas, Anton 357
Şaşar, David 143
Şaul, Kitabı Mukaddes Kralı 18, 19
Şazar, Zalman 94, 140, 233, 260, 299, 309, 319
Şelbo, Haham 216
Şem 121
Şimon Bar Giora 218
Şimon Bar Yoşai, haham 221
Şimon, Mattatya'nın oğlu 209
Şimon, Yakub'un oğlu 276
Ş'maya, Yasama Meclisi başkanı 218
Şvolson, Daniel Abramoviç 285

T

Tabaczynski, Stanislaw 302
Tacitus, Cornelius 34
Taguieff, Pierre-André 75
Tamarin, George Rafael 353

Tarık bin Ziyad 261
Tec, Nechma 352
Tertullianus 250, 251
Theodora, Bizans İmparatoriçesi 267
Thiesse, Anne-Marie 87
Thompson, Edward Palmer 160
Thompson, Thomas L. 150
Tiberius, İmparator 209, 210
Titus 163, 166, 169, 201, 228, 231, 326
Tobi, Yosef 244, 246
Tocqueville, Alexis de 53, 83
Togarma 263
Traubman, Tamara 336-339
Treitschke, Heinrich von 72, 109-116, 125, 133
Tsefanya, Kitabı Mukaddes peygamberi 190

V

Valerius Maximus 209
Varron, Marcus Terentius 209
Vidal, Dominique 343, 381
Vidal, Gore 71
Vladimir, Kiev Rus kralı 18

W

Wagner, Richard 116, 318
Walden, Daniel 70
Wallerstein, Immanuel 50
Weber, Eugen 85
Weber, Max 72, 76
Weill, Claudie 55, 293
Weill, Nicolas 293
Weitzman, Steven 197
Wellhausen, Julius 117, 122, 127-129, 134, 138, 141, 174, 193
Wexler, Paul 259, 260, 301, 381
Whitelam, Keith W. 147
Will, Édouard 188
Williams Jr., Vernon 332
Wilson, Walter T. 205
Wogue, M. 99
Wolf, Ken 68

X

Xeravits, Geza G.

Y

Yadin, Yigael 145-147, 154
Yafet ibn Ali, Karaim 279
Yakobson, Aleksander 367, 368
Yakub, İshak'ın oğlu 121, 128, 144, 146, 147, 149, 156, 164, 168-170, 235, 247, 294
Yakut El-Hamavi, El-Rumi 275, 277
Yalin, Avinoam 159
Yarri, Ehud 290
Yavetz, Ze'ev 126, 143
Yehoşua ben Hananya, haham 215
Yehoşua, A.B. 357
Yehuda Al-Barzeloni, haham 264, 265
Yehuda Hahasid 171
Yehuda Halevi, Haham 265, 273, 274
Yehuda Hanassi 168, 222
Yeremya, Kitabı Mukaddes peygamberi 181, 190, 239, 321
Yeruşalmi, Yosef Hayim 91
Yeşaya, Kitabı Mukaddes peygamberi 45, 91, 189, 190, 239
Yeşu, Nun'un oğlu 45, 139, 140-142, 144, 146, 152, 161, 189, 194, 197
Yiftachel, Oren 343, 373

Yosefus, bkz. Flavius Yosefus
Yosias, Yahuda Kralı 254
Yossi ben Hanina, Rabbi 178
Yudah, Hassid 176
Yudit, Kitabı Mukaddes kişisi 189, 243, 254
Yuhanna, Giscalalı 195, 197, 200, 201
Yunus, Kitabı Mukaddes peygamberi 189, 239
Yusuf, Hazar Kralı
Yusuf, Yakub'un oğlu
Yuval, Israél Yakub 168, 169

Z

Zahari, Menahem 290
Zangwill, Israel 316
Zebulun, Hazar rahibi 276
Zekarya, Kitabı Mukaddes peygamberi 164, 190, 239
Zess, Yacob 326
Zeus 39
Zimmer, Oliver 60
Zola, Émile 312
Zonabend, François 87
Zoossmann-Diskin, Avshalom 340, 341
Zorobabel, Salahiel'in oğlu 191
Zsengellér, József 197
Zuckerman, Constantine 273
Zuckermann, Ghil'ad 139
Zunz, Leopold 95, 100, 101

DK

Şlomo Sand

YAHUDİ HALKI NASIL İCAT EDİLDİ

KİTABI MUKADDES'TEN SİYONİZME

Yahudi halkı ne zaman ortaya çıktı? Dört bin yıl önce mi, yoksa bir ulus oluşturmak için hayali bir halk yaratmak isteyen XIX. yüzyıl tarihçilerinin çabasıyla mı?
Yahudiye'de yaşayan halk MS 70'te Kudüs'ün düşüşüyle mi sürüldü, yoksa bu, Yahudi geleneğine sızan bir Hıristiyan söylencesi mi?
Peki, bu insanlar sürülmediyse, ne oldular?

Bu soruların cevabını arayan Şlomo Sand, Yahudilerin "uzun tarihine" doğru ilgi çekici bir yolculuğa çıkarıyor okuru.
Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi Yahudilerin tarihi kökenlerine ilişkin soru ve sorunları irdelerken, İsraillilerin yurttaşlık konumunu da masaya yatıran son derece özgün ve cesur bir çalışma.

ISBN 978-605-111-976-2
9 786051 119762
Sertifika No: 11940

23 TL