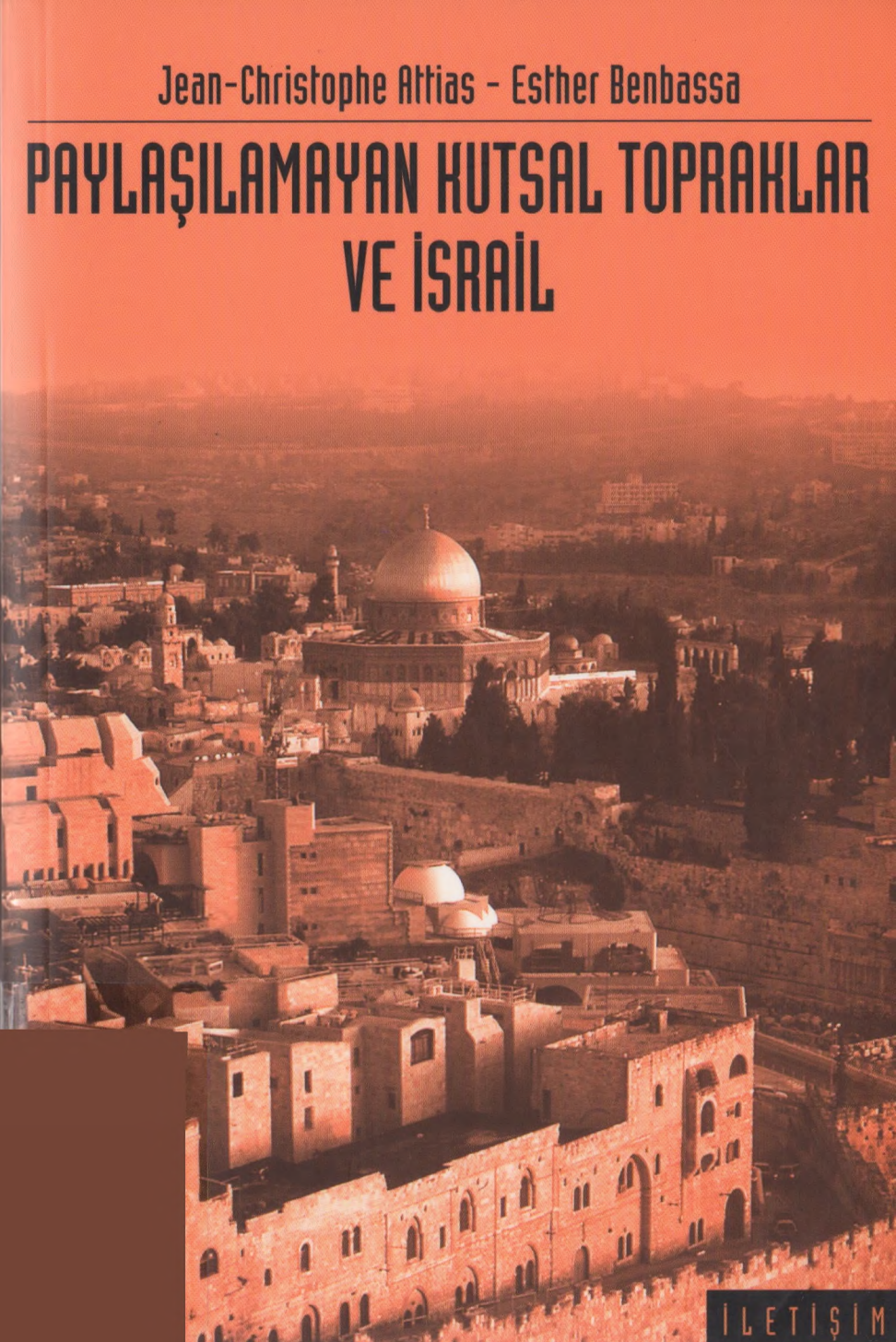
Jean-Christophe Attias - Esther Benbassa

PAYLAŞILAMAYAN KUTSAL TOPRAKLAR VE İSRAİL



İLETİŞİM

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS / ESTHER BENBASSA

Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail

Fransız Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.

Israël, la Terre et le Sacré
© 1998 Flammarion

İletişim Yayınları 823 • Tarih Dizisi 20
ISBN 975-05-0057-1
© 2002 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2002, İstanbul (1000 adet)
2. BASKI 2002, İstanbul (500 adet)

KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI Duby Tal
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS
ESTHER BENBASSA

Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail

Israël, la Terre et le Sacré

ÇEVIREN *Nihal Önol*

iletişim

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, Paris'te Ortaçağ Yahudi Düşüncesi profesörüdür. Doktora tezi, 15. yüzyılda Istanbul'da yaşamış Yahudi bir İncil müfessiri hakkındaydı (*Le Commentaire biblique. Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue*, Paris, Cerf, 1991). Yahudilerin İspanya'dan 1492'de sürülmelerine ilişkin bir kitabı var (*Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, Cerf, 1992). Din değiştirme konusuyla ilgileniyor (*De la conversion*, Paris, Cerf, 1998). Esther Benbassa ile birlikte yayımladıkları kitaplar: *Dictionnaire de civilisation juive* (Paris, Larousse-Bordas, 2. baskı, 1998); *La Haine de Soi. Difficiles identités* (Brüksel, Complexe, 2000); *Les Juifs ont-ils un avenir?* (Paris, Lattès, 2001).

ESTHER BENBASSA Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, Paris'te çağdaş Yahudi tarihi profesörüdür. Osmanlı ve Fransız Yahudileri tarihi uzmanıdır. Yayımladığı birçok kitaptan bazıları şunlardır: *Son Osmanlı Hahambaşısının Mektupları* (Milliyet Yayınları, 1998), *The Jews of France. A History from the Antiquity to the Present* (Princeton University Press, 2. baskı, 2001), *Une diaspora sépharade en transition* (Istanbul, XIXe-XXe siècles) (Cerf, Paris, 1993; Türkçe çevirisi Belge Yayınları'ndan çıkacaktır), Aron Rodrigue ile birlikte: *A Sephardi Life in Southeastern Europe. The Autobiography and Journal of Gabriel Arié 1963-1939* (University of Washington Press, 1998; Türkçe çevirisi Belge Yayınları'ndan çıkacaktır) ve *Sephardi Jewry, The Judeo-Spanish Community, XIVth-XXth Centuries* (University of California Press, 2000; Türkçesi: *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, İletişim Yayınları, 2001). Jean-Christophe Attias ile birlikte yayımladıkları kitaplar: *Dictionnaire de civilisation juive* (Paris, Larousse-Bordas, 2. baskı, 1998); *La Haine de Soi. Difficiles identités* (Brüksel, Complexe, 2000); *Les Juifs ont-ils un avenir?* (Paris, Lattès, 2001). Bu kitapların çoğu muhtelif dillere çevrilmiştir.

Aramızdan çok erken ayrılmış olan,
"Sion Tutkunları'nın" tarihçisi
Jean-Marie Delmaire'in anısına

İçindekiler

Önsöz 9
Teşekkür 15

Hökler

1. Vaat Edilmiş Toprak 19
2. Kutsal Toprak 51
3. Hayal Edilen Toprak 83
4. Sürgün Toprağı 115

Değişimler

5. Kavuşulmuş Toprak 155
6. Yeniden Yaratılmış Toprak 193
7. Olanaksız Toprak 243

Sonsöz 285
Türkçe Baskıya Sonsöz 293

Kronoloji 297
Kaynakça 305

Önsöz

> ... K., kendini kaybettiği, daha önce hiçbir yaratığın dalamadığı kadar derine daldığı izlenimini üzerinden atamıyordu; yabancı ellerde, havanın bile artık anayurt havasının öğelerini taşımadığı, sürgünden boğulacak gibi olunduğu ve sağlıksız dürtülerin ortasında, yürümeyi sürdürmekten, kendini kaybetmeyi sürdürmekten öte artık elden hiçbir şeyin gelmediği bir ülkede...
>
> Franz Kafka, *Şato*

Tüm bu sürgün yüzyılları boyunca, İsrail toprağı Yahudilerin hayalinde neydi ki? Çok, çok eski bir zaferin anısı. Bir bekleyişin ufku. Daha iyi günlerin umudunun yansıdığı, olmayacak bir mekân. Gökle yer arasında bir yerde ve çok zaman, yerden çok gökte, Sion işaret ediyor ve anlam veriyor. O zaman da, Kafka'nın, kahramanından farklı olarak, anlaşılıyor ki, yürümeyi sürdürmek, kendini kaybetmeyi sürdürmek değildir. Gün gelecek, bir gün, orada, şu parça parça olmuş dünyanın onarımı tamamlanacaktır; gün gelecek, orada, Yahudiler, serüvenlerinin sonunu göreceklerdir.

Orada ya da belki burada, bir gün ya da belki hemen bugünden başlayarak. Çünkü, rüyanın sonunda gerçekleşeceği beklenedursun, yaşanılan yerin şimdiden sürgünde bir Kudüs ve ulaşılamaz İsrail toprağının geçici bir uzantısı olduğunu hayal etmek, her zaman olasıdır.[1] Amsterdam, Kuzey Kudüs'ü, Saraybosna Balkan Kudüs'ü, Tlemsen, Magrip Kudüs'ü, Vilna, Doğu Kudüs'ü... Birilerinin Kudüs'ü, ötekilerin Kudüs'ü değildir. Her Yahudi topluluğunun, hepsinin üstüne yerleştirdiği, kendi Kudüs'ü vardır. Elbette bu Kudüs gerçek olanın, o uzak-

1 Dan Miron, "The Literary Image of the Shtetl", *Jewish Social Studies*, 1 (3), ilkbahar 1995, s. 1-43.

larda olanın yerini tutmaz, sadece sabır göstermeye, içe sindirilmiş ama hiçbir zaman tam olarak benimsenmemiş sürgüne katlanmaya olanak verir.

İstanbul'a uzak olmayan bir yerde, karşı karşıya iki Yahudi mahallesi vardır, biri Boğaz'm Avrupa yakasında, öteki Asya yakasında. Her ikisinin de hâlâ kendi mezarlığı bulunur. Avrupa'daki mahallede yaşayanların en sofuları, en dindarları Boğaz'ın karşı kıyısında, Asya'daki komşularının orada gömülmeyi yeğlerlerdi. Böylece cesetleri o daracık deniz kolunu aşarak orada, karşıda, birazcık daha kutsal bir yerde toprağa verilsin isterlerdi, o yaka, Kudüs'e biraz daha yakın olduğu için. Acaba böylece, diriliş günü, İsrail toprağına daha çabuk ve daha güvenli ulaşabileceklerini mi hayal ediyorlardı? Bu, bir kestirme miydi? Her neyse, söylencenin anlattığı buydu işte...

İsrail, vaat edilmiş toprak, kutsal toprak, sürgünün avuntusu. Nasıl söylemeli bunu? Rüyaya, niteliğini bozmadan dokunmak, anısının uyandırmaktan hiçbir zaman vazgeçmediği heyecana kendini kaptırmaksızın gizini çözmeyi denemek, heyecanın kendini anlamaya çalışmak, bu iş, oldukça çetin gibi görünüyor. Hatta bugün, rüya gerçekleştikten ve elle tutulur olduktan sonra, dünden de çok. Öte yandan, rüyayı hiç mi hiç öldürmemiş bir gerçek bu. Eskiden olduğundan farklı, yüzyıllar boyu hiçbir şeyden etkilenmemiş olan rüya, gene de, İsrailliler in olduğu kadar, diaspora Yahudilerinin de saplantısı.

Her şeyden önce, Kutsal Kitap'ın toprağı, bir Kitap ki dağılmış bir halkı çevresinde toplamış ve artık toprağı olmayanlar için kendisi, toprak yerine geçmiş. Yeniden toplanmış bir halkın anayurdu olmaktan çoktan çıkmış, artık diasporanın bile gerçek merkezi olmayan bir gerçek Filistin'den uzakta, çok uzakta, Tevrat, dua gibi okunan, bıkıp usanmadan yinelenen, dinsel törenlerin özü, toprak Kitap Tevrat herkese durmadan kaybedilmiş toprağı anımsamak olanağı ve bahanesini sağlarken, onun yerini de tutuyordu. Ama anımsamak onu gerçekten düşünmekle aynı anlama gelir miydi? Dünün Yahudileri, mekânda ve zamanda uzaklaşa uzaklaşa onlar için neredeyse dokunulamaz niteliğe bürünmüş bir toprağı gözlerinde can-

landırma olanaklarına sahip miydiler? Usulca hayal âlemine kayarak, Kitap ile tek beden olarak toprak, sonunda artık kendisi için var olmuyor, bir düşünceye veya bir eğretilemeye dönüşüyordu.

XIX. yüzyılda bir dönüm noktası belirir. Batı doğudan gelen dalgaya boyun eğer ve "Doğu Sorunu"nu amansız biçimde tartışırken, Haçlılardan beri neredeyse unutulmuş bu toprak parçası, yeniden ilgi odağı olmaya başlar. Yahudiler kendileri de oraya karşı ilgisiz değildiler, önlerinde yeni bir yurttaşlık çağı açılıyordu ve öte yandan içlerinden kimileri de Kudüs'ün, bulundukları yer olduğunu ve onlar için kendilerini bağrına basan ülkelerden öte Sion bulunmadığını savunuyorlardı. O yıllar Avrupa'sında yürüyüşe geçen milliyetçilik akımları en azından belirli çevrelerde, zihinlere damgasını vurmaya başlıyordu.

Bununla birlikte, ne Siyonizm, hatta ne de bir devletin kurulması, hayal edilen ve yeniden yaratılan toprağı, kitaptaki sıfatlarından tümüyle soyutlayabildi. Siyonistler toprağı her yönde sürecek, derin izler kazacaklar. Gene de mitoslara gereksinmeleri olacak, aslında ancak mitoslar, toprağı daha yakın ve daha somut kılabilecekmiş gibi. Gerçek, somut, acaba hiçbir zaman, düşünceye baskın çıkmayı başarabilmiş midir? Bu soru, yanıtsız kalmıştır ve bugün, devletin kurulmasından elli yıl sonra, İsraillilerin zihnini kurcalayan tartışmanın odak noktasıdır.

Eski mitoslara çağdaş anlamlar yakıştırarak, kimi zaman da onların yerine yeni mitoslar getirerek Siyonistler, dünün toprak Kitabım bugünün toprak Kitabına dönüştürmekten öte bir şey yapamamışlardır denebilir mi acaba? Çünkü tıpkı dünkü kadar, İsrail toprağı bugün de Tevrat'ın gölgesinde bulunmakta. Altı Gün Savaşı'nın ardından, aşırısofu ya da köktenci çevrelerin çok ötesinde, İsrail halkının genelinde, "toprakların", dolayısıyla da eskiçağ İsrail'inin kalbinin yeniden fethedilmesinin yarattığı heyecanı düşünmek yeterlidir. Kitap'ın toprağı sonunda İsrail'in kucağına geliyordu. Yüzyılların hayal gücüyle, ataların dinsel törenleriyle Kitap'ın ağırlığıyla yüklü simgesel Toprak coşkulu tartışmaların ve çelişkili bir yerleşim politi-

kasının odak noktası olmuştu. Bugün bir simge üzerine nasıl pazarlık edilir ki? Yahudilerin toprağıyla ilişkisinin doğallaştırılması yönünde harcanan her türlü çaba, toprağın kutsallaştırılması gibi bir engele çarpıyor. Toprağın her santimetre karesi vazgeçilemeze dönüştürülmüştür, elbette önce Yahudiler tarafından, ama tepki olarak, aynı derecede, Filistinliler tarafından da. Neden acaba bu toprak hiçbir zaman ötekilere benzeyemiyor ve üstünde yaşayanlar için, soludukları hava kadar doğal olamıyor? Hıristiyan Batı bile, Yakındoğu'nun bu paylaşılamayan, küçük köşesine art düşüncesiz bakamıyor. Kutsal toprak kutsal olarak kalıyor, hem de herkes için...

İşte bu kitabın yazarlarının, ta Tevrat zamanından bugünlerin şafağına değin Yahudi hayal âleminde uzun bir yolculuğa çıkarak, onu Siyonizmin ilk adımlarıyla birlikte izleyerek, sonunda da dönüşü ve ata toprağında bir Yahudi egemenliğinin yeniden kuruluşunu ele alarak, incelemek istedikleri o kendine özgü toprak, böyle bir yerdir. Bu atalar da İsrail toprağına başka başka yollardan geçerek gelmişler. Bu toprağın sorduğu sorulara iki sesle yanıt vermek istemişler. Ve sesleri de birbirinden ayrı, farklı kalıyor, düşünceleri çakışsa, vardıkları sonuçlar birleşse bile. Birisi İsrail toprağına Kitap yoluyla gelmiş. Tanımadığı bu toprağı evcilleştirmek için önce Kitab'ın içinde yaşamış. Ve ancak sonradır ki gerçek toprak ile, sizi bedeninizden yakalayan toprak ile ilişki kurmuş. Öteki, topraktan geçtikten sonra Kitab'a gelmiş... Elinizdeki kitap, yapısı gereği, birbiriyle çakışan bu iki yolun yankısı oluyor: toprağa gitmek için Kitap'tan yola çıkıyor ve topraktan Kitaba dönüyor. Kuşkusuz yazarların kendi deneyimleri her ikisi bakımından, incelenecek konu ve dönemleri seçmekte rol oynamıştır. Sion'un bu çokyönlü okunmasının, kimi zaman çelişkili, kimi zaman birbirini tutan çokyönlü parçalarına onlar da çokyönlü bir kitapla tepki göstermekten başka bir şey yapamazlardı.

Bu imgelerin gizini çözmek, anlamını ve işlevini, kökenini ve tarihini yakalamaya çalışmak için, bu yapıyı parçalara ayırmak, Yahudi hayal âlemindeki İsrail toprağını doldurmuş olan ve doldurmayı sürdüren pek geniş mitologyayı diriltmek kita-

bın temel aracıdır. Bu da onu asla diaspora yanlısı ya da Siyonizm sonrası anlayışta bir kitap yapmıyor. Mitosları kesinkes geçersiz kılmak için gerçeği anlatmanın yeterli olacağı düşüncesi bizden uzaktır. "İşler bu denli basit değil. Mitos, doğrunun yanlışın karşıtı olduğu gibi, gerçeğin karşıtı değildir."[2] Hangi halkın kendi mitosları yok ki? Yahudi halkının da gerek bu toprağın dışında, gerek burada yaşadığı mitosları var. Halk ile toprak arasında perde oluşturanları daha iyi algılamak için mitoslardan arındırmak, belki de böyle bir serüvenin zamanı gelmişti. İsrail yadsınamayan bir olgudur, İsrail vardır ve artık varlığını yasallaştırmak zorunda değildir. Ufku artık sadece Siyonizm ile sınırlanamaz. İsrail erişkinliğin bunalımlarını yaşamaktadır ve bu bunalımlar, herhalde önünde yeni ufuklar açılmasını sağlayacaktır. Çağımızın bu bunalımlarını yazarlar sadece canlandırmak ve kökenlerini tanımlamak istediler. Gelecek, ancak bu şimdiki zamanın ve bu geçmişin açık seçik anlaşılması üstüne, bir gün, kurulabilecektir. İki halkın ve niteliği değiştirilemez, çok yönlü bir toprağın geleceği.

2 Pierre-Vidal Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*. II, Paris, La Découverte, 1991, s. 35.

Teşekkür

Elinizdeki yapıt, birçok meslektaşımızın değerli uyarıları ve destekleri olmasaydı, bugünkü durumuna gelemezdi ki bunların arasında özellikle İsraillilerden İsrael Bartal, Simon Epstein, Harvey Goldberg, Galit Hasan Rokem, Ruth Kark ve Ekim 1966'da Kudüs İbrani Üniversitesi'nde yaptığımız araştırmalar sırasında bize büyük yardımlarda bulunan daha başkalarını sayabiliriz. Kudüs Siyonist Arşivi kitaplığında çalışan, bibliyografya araştırmalarımızda bize her zaman yardıma hazır dostumuz Sarah Palmor'a, gene bu arşivin direktörü, bize henüz yayımlanmamış çalışmalarından bazılarını emanet etmiş bulunan Yoram Mayorek'e de yürekten şükranlarımızı sunarız. Bibliyografya bilgileri için Tom Segev'e teşekkürler. Elbette kitabımızın ve dile getirdiği görüşlerin tek sorumluları biziz.

Meslektaşımız ve dostumuz Stanford Üniversitesi'nde Profesör Aron Rodrigue'in de paha biçilmez yardımını unutamayız: kendisi bu tasarının pek çetin geçen olgunlaşma sürecinde de bize cömertçe eşlik etti ve ilk taslaklarımızı dikkatle, kendisine özgü eleştirel anlayış ve titizlikle okudu.

Önemli not: Bu kitabın eleştirel içeriğini, özellikle sınırlı tuttuk. Meraklı okuyucu ve uzman, kitabın sonunda araştırmala-

rını yöneltmek için yeterince zengin ve kapsamlı bir bibliyografya bulacaktır. Kitabımızın sonunda sıraladığımız dipnotların tek amacı, düşüncelerimizi beslemiş olan bilgilerin, kavramların veya analizlerin kaynaklarını göstermektir; bir inceleme bir bölümde ilk kez geçtiği zaman, genellikle ikinci kez değinilmemiştir, aynı bölümün başka bir yerinde ele alınmış olsa bile.

İbraniceden aktarmalarımız, özellikle basitleştirilmiştir ve tek amacı okuyucunun, olabildiğince doğru okuyabilmesidir. Kişi ve yer adları genel kurallar içinde verilmiştir.

Köhler

1. Vaat Edilmiş Toprak

1939'da, Filistin'de Yahudilerin toprak satın almasına yeni kısıtlamalar getiren İngilizlerin son Beyaz Kitap'ına karşı yürüyüş yaparken Siyonist göstericilerin taşıdığı pankartlar şöyle diyordu: "Biz bu toprak üzerindeki hakkımızı İngiliz mandasından değil, Tevrat'tan alıyoruz."[1] Siyonist söylemlerde sık sık yinelenen bu basit sav,[2] ne yazık ki her zaman karşıtlarının onayını almayı başaramamıştır. Bunda da şaşılacak bir şey yok. Yahudi halkının toprak taleplerinin yasallığını kabul etme nedenleri elbette yok değil. Gene de bir gerçek var ortada: kimi zaman sanıldığı gibi, Kutsal Kitap bahanesi belki de her zaman inandırıcı bir neden olamıyor. Öyle ya, bir kitap, bir hakka, ne ölçüde temel oluşturabilir?

Bu kitabın kutsal olması bir şeyi değiştirmez. Zaten Siyonistler de, büyük bir çoğunlukla onu kutsal saymıyorlardı. Tanrı'mn bu İsrail toprağını, sürekli miras bırakması, ancak inananın, o da Yahudi inananın gözünde, az çok geçerlik taşıyabilir.

---

1 Zikreden R. J. Zwi Werblowsky, "Israël et Eretz Israël", *Les Temps modernes* (253bis), 1967, s. 372.

2 Lazarus Margulies, *The Right of the Jewish People to Palestine according to the Bible. Statement Presented to the Anglo-American Committee of Enquiry on Behalf of Italian Jewry*, 1946.

Müslümanı bir yana bıraksak bile, Hıristiyan ne düşünecektir acaba? Yeni Ahit'le birleştirilmiş olan Eski Ahit, artık Hıristiyanın gözünde, geçerliği sınırlı bir statüye sahiptir. Üstelik, Yahudilerin toprağı kendilerine özgü sayması ve benimsemesi safsatasının yerine nice zamandır İsa'nın topraktan arındırılmış tanrısallığı safsatası geçmiştir ki bundan böyle "yeryüzündeki yaşama" "İsa içinde" yaşamı yeğ tutar ve bu da her türlü mekân ve zaman koşulundan bağımsız bir yaşamdır.[3]

Öte yandan, çok zaman öne sürülenin tersine, Eski Ahit, sadece toprağında yaşayan bir halkın yazınsal anıtı, bu halk ile bu toprağın doğal kaynaşımının bir kültür meyvası değildir: büyük bir bölümü sürgünde yazılmıştır. Üstelik, kimi bölümlerinin tapınak törenlerinde oynadığı temel rolüne karşın, Eski Ahit'in Yahudi vicdanındaki yeri basit olmaktan uzaktır. Hatta geleneksel olarak, bu yerin merkezi bir yer olmadığı, Kutsal Kitap'a dönüşün ve bu arada Kutsal Kitap'a Siyonist dönüşün, bu geleneksel tutum ile bir kopma oluşturduğu pekâlâ savunulabilir. Gerçekten de Kutsal Kitap'ın böyle bir merkez oluşunu, genelde başarılı bir biçimde tartışan Talmud* kitabıdır ve özellikle de tam bir sürgün kitabı olan Babil Talmud'udur.

Peki, Eski Ahit, ya o ne diyor? Doğrusu o bir vaat edilmiş topraktan söz ediyor. Hatta ondan başka bir şeyden söz etmediği bile öne sürülebilmiştir.[4] Bir konunun merkez oluşunu vurgulamak bir şeydir. Ama incelenmesindeki anlamı yakalamak da başka bir şeydir. Sadece bir halkın toprağıyla olan bağını yansıtmak şöyle dursun, Eski Ahit o toprağı halka maleder ve geniş ölçüde de yaratır. Bir kök salma kültürünün açık ifadesi olmak şöyle dursun, Kutsal Kitap, vaat ve bekleyiş kitabıdır, fetih olduğu kadar mülkünden yoksun kalma, yararlanma oldu-

3 W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982.

(*) Sözlü geleneğin bu anıtsal derlemesinin biri Filistin (220'den 375'e), diğeri Babil (220'den 449'a) okulu yazarlarınca üretilmiş iki ayrı yazımı vardır.

4 "Tevrat'ın başlıca temasının Sion olduğunu söylemek mübalağa olur" (Abraham S. Halkin, "Zion in Biblical Literature", aynı yazar (der.), *Zion in Jewish Literature*, Lanham-London, University of America Press, 1988, s. 18).

ğu kadar özlem kitabıdır. Daha ilk ayetlerinden, Metin öyle bir iki yönlülük içine girer ki, bundan, bir daha asla ayrılmaz.

"Başlangıçta". belirsizlik

İbranicede toprağı betimleyen sözcük pek boldur. En çok anlam yüklü ve en geneli aynı zamanda da en özgün olanıdır: *erets*. Tekvin kitabının birinci bölümünde, bu sözcük, gök karşıtı yer, toprak olarak, gök ile birlikte Ulu Tanrı'nın ilk yaratıcı ediminin ürünüdür. Sonra da, denizin karşıtı olarak, ayrılmanın başka bir önemli ediminde ortaya çıkan kuru toprağı, karayı betimler. Son olarak da, ekilmemiş toprağın karşıtı, bitkileri, otları ve ağaçları tohumdan yetiştiren bitek toprağı, hayvanlar âleminin doğumunu sağlayan verimli toprağı betimler. Tanrı'nın erkek ve kadın olarak, kendi görünümüne uygun ve kendine benzer olarak yarattığı insana verdiği ve onu doldurmasını ve fethetmesini buyurduğu, işte bu topraktır.[5]

Bununla birlikte Tekvin'deki bu ilk görüntü tek değildir. Ardından hemen, anlamını belirgin biçimde değiştirecek olan, bir başkası gelir. Gerçekten de Tekvin'in ikinci bölümünün başında Tanrı tarafından yaratılmış toprak, bambaşka bir açıdan sunulmuştur. Toprak henüz hiçbir meyve vermez, çünkü Tanrı henüz üstüne yağmur yağdırmamıştır ve onu işleyecek insan yoktur. Ekilmesi gereken bu toprağın zaten adı da başkadır: artık *erets* değil, *adama*'dır. Ve ondan, yani yerin bir parça toprağından Tanrı insanı yarattı ve ona bir yaşam soluğu üfledi. Ulu Tanrı sonra da Aden'e bir bahçe dikti ve o bahçeyi işlemesi ve koruması için yarattığı insanı oraya koydu ve henüz sadece erkektir bu insan. Daha sonra tıpkı erkeğin topraktan yaratıldığı biçimde, kadın da, bu kez, erkekten yaratıldı. Burada sözcükler, adlandırdıkları yaratıkların tarihinin belirtileridir. İbranice, erkek, sözbilim anlamında, *adam*'dır, yani toprak *adama*'mn erilidir; bunun gibi, kadına da bu sözcüğün cinselleştirilmiş anlamıyla *iş*, yani erkekten türetilerek, *işa (nisa)* de-

5 Tekvin 1, 1; 9-10; 12; 24; 28.

necektir.[6] Toprak ile bu akrabalığın insan kimliğinin kökenini oluşturan başka bir anlamlı sözbilimi yankısı: İbranicede tohum için de, bir bitkinin tohumu için de, bir insanın soyu için de aynı terim kullanılır: *zera*.[7]

Bir arada ele alınınca, Tekvin'in ilk iki bölümü böylece insan-toprak ilişkisinin karmaşık ve az buçuk da çelişkili bir görünümünü verir. Tekvin 1'de bu ilişki önce katıksız değişimden ve bağımlılıktan oluşmuşa benzer: topraktan sonra yaratılmış, ama ondan çıkmış olmayan insan, ona boyun eğdirmeye yazgılıdır, ama anlaşılan toprak da doğal olarak insana gerek duyduğu besini vermek zorundadır. Bununla birlikte, bu ilişki çok çabuk, Tekvin 2'de değişime uğrar: bundan böyle bir anadan[8] ve bir babadan doğmuş gibi, topraktan ve Tanrı'dan doğan insan toprağı işlemek ve geçimini sağlamak için onu korumak zorundadır ve toprağın ona verdiğini hem kendisine hem de tohumu eken ve yağmur yağdıran Tanrı'ya borçludur. Önce egemen olma, sonra garip bir içli dışlılık, Tanrı'yı, insanı ve toprağı ortak bir girişimde birbirine bağlayan bir ortaklık. Çok geçmeden bir altüst edilmeye dönüşecek bir kayma: ilk günah yüzünden, toprak lanetlenir, bundan böyle insan ondan nafakasını, çaba harcayarak çıkartacaktır; toprakana, mezara dönüşür, "çünkü topraksın ve toprağa döneceksin". Son olarak da, İyilik ve Kötülük ağacının meyvesine konmuş olan Tanrısal yasağı çiğnediği için Cennet bahçesinden kovuldu.[9]

Böylece, daha ilk sayfalarından, Eski Ahit gerçekten bir "mekân kitabıdır".[10] Garip ve bildik bir yerdir bu mekân, yaşam ve ölüm, kök salma ve sürgün, kural çiğneme ve ceza gibi

---

6 Tekvin 2, 5; 7; 9, 15; 23.

7 Tekvin 1, 11 et Tekvin 4, 25'i karşılaştırın. Her iki konu Hoşea 2, 25'te birleştirilmiştir: "Ve onu memlekette kendim için ekeceğim (zeratiha li ba-arets)-İsrail'in yeryüzüne yeniden dikildiğini işaret eden bir ayet.

8 Eyub 1, 21 ile karşılaştırın: "anamın bağrından çıplak çıktım ve oraya çıplak döneceğim." Bkz. Menahem Stein, "Eski İbrani edebiyatında anavatan", *Tarbiz*, 9 (2), ocak. 1938, s. 257-277 (İbranice).

9 Tekvin 3, 17-19; 23.

10 Zali Gurevitch ve Gideon Aran, "Yer üzerinde (İsrail antropolojisi)", *Alpayim* (4), 1991, s. 14 (İbranice).

çift yönlü kavramların gölgesindedir. Henüz Eski Ahit halkından, Eski Ahit'in Kitabı olduğu şu İsrail halkından, İsrailoğulları'ndan tek sözcük yok; bu halkın toprağından, Eski Ahit'in Kitabı olduğu o "İsrail toprağından" da tek sözcük yok. Henüz konu, salt evrensel, gerçekten de ulusun atası olan İbrahim'in (Abraham) öyküsü, ancak 12. bölümde başlıyor, ama gene de her şey şimdiden söylenmişe benziyor.

Anlatının geri kalanı okundukça bu ilk izlenim büsbütün güçleniyor. Tanrı toprağı veriyor ve geri alıyor, insanı oraya yerleştiriyor, sonra da kovuyor. Sanki üç sahnelik bir oyun, sonsuza dek yinelenip duruyor: insan ile toprağının yakınlığı; bu ilişkiyi yoldan çıkartan bir Yasa çiğnenmesi, suç; işlenen suçu cezalandıran bir kovulma, bir dağılma, bir başıboş gezinme. Çiftçi, toprak insanı Kabil, sunduğu adağın Tanrı tarafından küçümsendiğini görüyor ve rakip kardeşi, çoban Habil'i öldürüyor. O zaman Tanrı diyor ki: "Ne yaptın sen! Kardeşinin kanının çığlığı yerden ta bana değin yükseliyor. Pekâlâ! Lanetlendin sen, senin elinden kardeşinin kanını almak için ağzını açan bu toprak yüzünden! Toprağı sürdüğün zaman, sana doğurganlığından bir şey vermeyecek; yersiz yurtsuz kalacak, dünyanın her yanında bir kaçak olarak dolanacaksın."[11] Birkaç kuşak sonra, dünyanın yozlaştığını, orada yaşayan her canlının, yolundan çıktığını gören Tanrı, tufan ile yaratmış olduğu insanı "dünyanın yüzünden" silmeye girişiyor. Ve sonunda insanlar Babil'de tepesi göğe ulaşan bir kule diktiklerinde onları o yerden "yeryüzünün her yanına" dağıtıyor. Üstelik, mekân ile ilişkili her değişiklik de, öncesinde veya sonrasında, olumsuz bir işaret olarak, Doğuya doğru bir yer değiştirmeyle gerçekleşiyor: Kabil Ulu Tanrı'nın karşısından, Cennetin doğusuna, Nod ülkesine çekiliyor ve insanlar, kulelerini diktikleri vadiye, Doğudan geliyorlar.[12]

---

11 Tekvin 4, 10-12.

12 Tekvin 6, 7; Tekvin 11, 8; Tekvin 4, 16; 11, 2. Seth Kunin, "Judaism", Jean Holm ve John Bowker (der.), *Sacred Place*, London-New York, Pinter Publishers, 1991, s. 114-148.

Bu olumsuz sürecin, belirsizliği pek de gidermeden altüst oluşuna yol açan, İbrahim'in serüvenidir. Bu serüven bir göç ile başlar ama, bu kez güneye doğru ve batıya doğru. Tanrı, İbrahim'e yola çıkma emrini verdiği zaman, her şeyden evvel öngördüğü bir kopuştur, bir sürgündür: "Memleketinden ve akrabanın yanından ve babanın evinden, sana göstereceğim memlekete git..."[13] Emredilen kopuş, aynı zamanda hem yerel ve coğrafîdir, hem ailesel ve kökten kopuştur. İlk bakışta, İbrahim'in durumunu tanımlayan, kökünden kopma, mekâna sadakatsizlik, ona yabancı kalma ihtiyacıdır. Üstelik, İbrahim'in yöneldiği toprağın da henüz adı yoktur, hatta yeri bile belirlenmemiştir, sadece zamanı geldiğinde, Tanrı'nın ona gösterecek olduğu topraktır. Böylelikle bu peygamber, bağlarını kopardığı, bilinen bir topraktan, henüz hakkında hiçbir şey bilmediği gizemli bir toprağa giden adamdır. Kendini yollara vurur ve yöneldiği bu toprakta Tanrı ona henüz hiçbir vaadde bulunmamıştır, ne soy, ne kutsanma ve ne de ünlü olma. Oranın bir adı vardır ama daha sonra öğrenilecektir: "Kenan ülkesi", çünkü o sırada orda Kenanlı yaşıyordu. Ve ancak oraya vardığındadır ki İbrahim, Tanrı'nın ona vaadini duyacaktır: "Bu memleketi senin zürriyetine vereceğim."[14] Demek ki burası İbrahim için henüz iki kat yabancı bir yerdir: çünkü şimdilik orada sürekli oturan başkaları vardır ve ancak soyundan geleceklere miras kalacaktır. Vaat edilmiş toprak, henüz sahiplenilmemiş, sahiplenileceği de belli değil. Uzamsal olmaktan çok zamansal bir gerçek, çok daha geniş ölçüde, bir ailenin yerinden çok, geleceği.

Elbette sözcükler şöyle bir okunmayla anlaşıldığından çok daha anlam yüklüdür. Tanrı toprağı verdiğinde, bu bir lütuf değildir. Burada "vermek", bir mülkiyet hakkının yasal yollardan devredilmesini akla getiren teknik bir terimdir. Bunun

13 Tekvin 12, 1.

14 Tekvin 12, 5-7.

gibi, İbrahim'in, bu devirden yararlanacak olan, kendiden sonra gelenler de onun soyundan gelenlerin tümü değil, sadece soyunun içinden, yeğledikleridir.[15] Çünkü hakları olmayan ardıllar da vardır: İshak'ın kardeşi İsmail'e çöl miras kalacak ve Esav'a gelince, o da kardeşi Yakup yüzünden, Kenan'dan başka bir toprağa göç edecektir.[16] Bununla birlikte, burada önemli olan, hep gelecek düşünülerek bu mirasın ertelenmiş olmasıdır: İshak için de öyle olacaktır, Yakup için daha geniş ölçüde öyle olacaktır:[17] Yahudi Ataları bundan böyle Kenan ülkesinin bilfiil yasal sahipleriyse de, gene de orada şimdi yabancı olarak yaşamaktadırlar - o da, yaşadıkları zaman! Çünkü İbrahim, gelir gelmez, kıtlık yüzünden Mısır'da yaşamak zorunda kalmış ve Mısır'dan Kenan ülkesine döndüğünde de Tanrı ona ülkeyi boydan boya, bir uçtan ötekine dolaşmasını buyurmuş, "çünkü onu sana vereceğim!"[18] Ve Tekvin kitabı sonunda, Yakup ile ailesinin Mısır'a yerleşmesiyle tamamlanır.

Demek oluyor ki Yahudi Atalarının, henüz sadece geçici oldukları bu Kenan toprağında peşin parayla ödediklerinden başka hakları yoktur. İbrahim, ölen karısı Sara'yı gömmek istediği zaman, oranın bir yerlisi ona tarlasını ve içindeki mağarayı önerir. Ama İbrahim bu karşılıksız bağışı geri çevirip bu yerlerin bedeli olan dört yüz gümüş sikkeyi ödemek için diretir. Böylece, kendisine Tanrı tarafından verilmiş olmasına karşın, bu toprağın bir parçasını, hem de pahalıya satın alır. Vaadin yasallığına o, satın almanın yasallığını ekler. İki kuşak sonra, Yakup da onun yaptığını yinelemekte duraksamayacaktır, çadırını kuracağı toprak parçasını satın aldığı zaman - İsrailoğulları da ülkeyi Yeşu'nun önderliğinde ele geçirdikten son-

15 Harry M. Orlinsky, "The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant between God and Israel", Lawrence A. Hoffman (der.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, s. 27-64.

16 Tekvin 21, 20-21 et 36, 6.

17 Tekvin 26, 2-5; 35, 11-12.

18 Tekvin 13, 17.

ra, Yusuf'un, Mısır'dan getirdikleri kemiklerini buraya gömeceklerdir. Kral Davud kendisi de Yebusilerden Aravna'nın harman yerini -ki burada bir mihrap yaptıracak ve kurbanlar sunacak ve oğlu Süleyman da Tapınağı burada yaptıracaktır-[19] elli şekel gümüşe satın alacaktır.

Kenan garip bir ülkedir, doğal sınırı olarak denizden başka bir şeyi yok gibi görünür ve İbrahim'in anayurdu Mezopotamya'dan ve soyunun sürgün yeri olan firavunların Mısır'ından, sadece çöllerle, kuzeydoğuda Suriye Çölü, kuzeybatıda Sina Çölü'yle ayrılır. Garip bir ülkedir şu Kenan ili; belirli sınırlardan yoksun olduğu için, kendisi sınır toprağı işlevi, basit bir geçit yeri işlevi görür, birbirine rakip iki büyük çekim merkezi arasında kalmıştır çünkü.[20] Özellikle de garip bir ülkedir, çünkü burada doğanlar, onun yasal mirasçısı değildir ve yasal mirasçıları burada doğmamıştır. Çünkü İbrahim, İshak ve Yakup buraya yerleştiklerinde, Kenan'da yaşayanlar vardı. İnsanlar ve krallıklar burada kök salmış gibi görünüyordu ve buna karşılık Yahudi Atalarının yerleşmesi tümüyle belirsiz gibiydi. Şimdilik vaat edilmiş toprağı toplam on kavim paylaşmaktadır.[21] Sayısız kral burada karşı karşıya gelir ve eğer bir İbrani, bir kavga çıkartacak ya da bir kavgaya karışacak olursa, bunu ya yakınlarından birini korumak ya da namusunu temize çıkartmak için yapmış demektir, Sodom ile Gomorra'yı ele geçirenlerin kaçırdığı akrabası Lut'u kurtaran İbrahim gibi ya da kız kardeşleri Dina'nın namusunu kirletenlere karşı amansız bir savaş açan Simeon ve Levi gibi.[22] Ne var ki bu yapılan, babaları Yakup'un hiç hoşuna gitmemiş, "yerli halkın nefretine hedef olmaktan, mi̇nlenmekten" ve yakınları olan "bir avuç insanın" onlar tarafından yok edilmesinden çekinmiştir. Genel ku-

19 Tekvin 23; Tekvin 33, 19-20; Yeşu 24, 32; II. Samuel 24, 15-25; II. Tarihler 3,1.

20 Gideon Biger, "The Names and Boundaries of Eretz-Israel (Palestine) as Reflections of Stages in its History", Ruth Kark (der.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography*, New Haven-London-Kudüs, Yale University Press/The Magnes Press, 1989, s. 4.

21 Tekvin 15, 18.

22 Tekvin 14 ve 34.

ral olarak kavgalardan kaçınılır, hatta yerli halk ile kimi dostluk anlaşmaları bile yapılmıştır.

Kendisine adanan bu ülkeye yabancı olan Yahudi Atası, konumunun ne denli belirsiz olduğunun bilincindedir. Zaten, henüz orada olmaksızın ve hep başka yerdeyken, orada bulunmaktadır. Bunu da, hep kendisinden olanlarla evlenmek ilkesine bağlı kalmasıyla açık seçik gösterir. Oğlunu evlendirmek istediği zaman İbrahim, hizmetkârlarından birini görevle "yurdu" dediği, "doğum yeri" dediği yere, yani Kalde'ye gönderir, oradan İshak için bir eş istetir.[23] İshak, ne oturduğu yerden, Kenan ülkesinden bir eş almalı ne de ona bir eş bulunacak olan yere, Mezopotamya'ya gidip yerleşmelidir. Seçilen eş, Rebeka, İbrahim'in yakın akrabasındandır, "ata ocağındandır", "ailesindendir" - ve gelecekte kayınpederi olacak adamın yaptığı yolculuğu yapacak, hizmetkârın peşinden Kenan ülkesine doğru yola çıkacaktır. Böylelikle eski yurdu ile bağlarını koparma ilkesine bağlı kalınmış oluyor ama - aynı kandan gelme ilkesi, budunsal sınırı korumak ilkesi, yeni yurda bağlılık ilkesinden öncelik kazanıyor. İshak da, Esav'ın Hititlerden evlenmesine iyi gözle bakmayarak, oğlu Yakub'u, bir eş bulması için, Aram ülkesine, enistesi Laban'ın yanma gönderdi.[24] Böylelikle toprağın dışında, kavimden evlenen, toprağı miras alıyorken kavim dışında, ama aynı topraktan olan kadınlarla evlenen ise, miras almayacaktı.

Ülkenin şimdiki sahiplerinin durumu nasıldı peki? Hepsi de, Kenanlısı olsun, Yahudi Ataları olsun, ortak bir atadan geliyor: Nuh'tan. Bilindiği gibi, Nuh'un üç oğlu olmuştu: Sam, Ham ve Yafes, ki "çeşitli ülkelere, her biri kendi dili, kendi kavmi ve kendi halkıyla yayılmış halk toplulukları" bu üçünün soyundan gelir.[25] Yahudi Ataları, Eber yoluyla, Sam'ın soyundan, Kenan halkı ise Ham'dan gelmedir. Her ikisinin de, Kenanlıların olduğu gibi, Samilerin de, doğal yurtları, Eski

23 Tekvin 24.

24 Tekvin 26, 34-35; 28, 1-9.

25 Tekvin 10, 5.

Ahit'te açık seçik belirlenmiştir.[26] Bu yüzden, Tanrı'nın isteği üzerine, İbrahim'in göç etmesi, Tufan'dan sonra halkların olağan coğrafi dağılımına bir karışıklık getirmişe benziyor. Çünkü Kenanlıların yerleştiği ülke, besbelli, başka ülkelere benzemiyor: aslında orası hiçbir halkın yurdu değildir, Ulu Tanrı'nın gözünde, sadece erdemin, doğruluğun yurdudur.

Bunun en güzel anlatımı, Sodom ile Gomorra'nın acıklı serüvenidir.[27] Bu olayda, bir yanda yozlaşması ve sapkınlığı aşırı, iki site vardır. Öte yanda da bu toprakta yaşayan halkların yaptıklarına büyük bir ilgi gösteriyora benzeyen, Tanrı vardır. Son olarak da, Tanrı ile günahkâr şehirler arasında, bu toprağın vaat edildiği ve Tanrı'nın, niyetlerini gizlemek istemediği İbrahim vardır. Yahudi atanın araya girmesine karşın, Sodom ve Gomorra, çepeçevre tüm düzlüğüyle ve toprağında yetişenlerle birlikte, halklarının işledikleri günahlar yüzünden, bir kükürt ve ateş yağmuru altında yok olacaklardır. Olaylardan alınacak ders, açıktır: İbrahim'in soyundan gelenler bir gün bu toprağın mirasçısı olmak ve öyle kalmak mutluluğuna ancak, erdemli ve adil olurlarsa erişebileceklerdir. Ne var ki, İbrahim'in ve soyunun erdeminin ve adaletinin gerçekten onlara bu mirası hak ettirebilmesi için, aynı zamanda da Kenanlıların kötülüğünün ve işledikleri haksızlıkların doruk noktasına ulaşması gerekecektir. Bu mülkiyetin bilfiil el değiştirmesindeki gecikme şöyle açıklanabilir: dört yüzyıl boyunca, Yahudi atanın soyundan gelenler, yabancı bir toprakta, köle olarak ve baskı altında yaşamalıdır ve ancak o zaman Kenan ülkesine dönebilirler, çünkü ancak o zaman orada ilk yaşayanların sapkınlığı bardağı taşıracak noktaya gelecektir.[28]

Ne garip ülkedir şu Kenan ülkesi: hep Tanrı'nın gözü önünde, insanların yaşadığı ama aynı zamanda ve kuşkusuz, başka yerlerden çok, Tanrı'nın yaşadığı bir ülkedir. İşte Yakub'un tam da babanın hayır duasını çaldığı Esav'ın öfkesinden kaç-

26 Tekvin 10, 19 ve 30.

27 Tekvin 18, 16-33.

28 Tekvin 15, 13-16.

mak için Kalde'ye gitmek üzere Kenan'dan ayrıldığı sırada önüne serilen ve onu çok şaşırtan gerçeğin anlamı budur. Yolda giderken gece bastırıyor ve o da durup ilk bulduğu yerde yatıyor. Ve orada bir düş görüyor, o ünlü merdiven düşünü. Bu merdivenin ta tepesinde, Tanrı, İbrahim'e ettiği vaadi geri alıyor ve Yakub'a, üzerinde yattığı toprağı ona ve soyuna vereceğini bildiriyor. Uyandığı zaman, Yakup bağırıyor: "Elbette, Ulu Tanrı, bu yerde bulunuyor ve ben, bunu bilmiyordum." Ve o dehşet verici yere "Tanrı'nın evi" (Beyt-el) ve "göklerin kapısı" adını veriyor.[29] Gelgelelim, onu çok şaşırtan bu durum, gene de yolundan alıkoymuyor, yabancı bir ülkeye gitmek üzere Beyt-el'den ayrılmaktan vazgeçirmiyor. Gidiyor, çünkü hayatta kalması buna bağlı ve çünkü gittiği yerde babasının ona seçtiği eşini bulacak. Tanrı'nın yaşadığı bu toprağı terk ediyor, çünkü biliyor ki, orada da, sürgünde, bu topraktan uzakta da, Tanrı, onu terk etmeyecektir...

Sürgün ve çöl

Eski Ahit'in ilk beş kitabı, İbranice Torah (Öğreti)* adı verilen Pentateuhos, aynı zamanda haham geleneğinin en büyük yasal otorite saydığı kitaplardır. Elli kadar bölüme ayrılmıştır, yıl boyu, her hafta sinagog ayinlerinde dua gibi okunur. İncelenmiş, yorumlanmış, Yahudinin kendi bilincine varmasını biçimlendirmekte geniş katkıda bulunmuştur. Peki ama neden söz eder bu kitaplar? Her şeyden önce, yukarıda görüldüğü gibi, insanlığın, aynı zamanda geniş ölçüde onu barındıran ve anası olan toprak ile ilişkilerinin yozlaşmasının tarihinin başlangıcından yani, geçmişinden. Sonra da, gene görüldüğü gibi, bu ilişkilerin, özel bir aile ve özel bir toprak açısından düzeltilmesi vaadinden, ki bu vaat yerine getirilirken, içeriği az çok değiştirilmiştir. Bu bütünün üçüncü ve son bölümüne, nicelik

29 Tekvin 28, 16-17.

(*) Bu sözcük aynı zamanda çok daha geniş bir anlam kazanabilir ve Yahudi "Yasa"sıyla birlikte, çeşitli yasa derlemelerini ve bu arada, değinildiği ve yorumlandığı, Eski Ahit'ten sonraki yasaları da içerebilir.

açısından çok çok daha önemli (gerçekten de, son dört kitabı kapsar) olan bölümüne gelince, o da bu vaadin yerine getirilmesinin başlangıcını anlatır, ama o da henüz, tümüyle toprağın sınırları dışında geçen bir eylemdir. Gerçekte anlatı, İsrailoğulları'nın Kenan'a girişinin arifesinde son bulur. Ve her yıl, sonbaharda, anlatının akışı böyle kesilir ve dua gibi okunmasına, gene bir yıl süreyle ve başından başlanır. Bu metnin yazarı varsayılan kişi, Mısır'da doğmuş, Mısırlı olarak yetiştirilmiş olan Musa'dır. Musa halkını kölelikten kurtarır, Kenan'daki yaşantısını yönetecek olan kutsal yasayı ona aktarır, ona çölde yolunu gösterir, ama kendi, vaat edilmiş toprağa ayağını basmayacaktır: onu ancak uzaktan, Nebo Dağı'nın tepesinden görür. Gerçekte, Kaleb ile Yeşu dışında Mısır'dan çıkmış olan İbranilerden hiç kimse çölden sağ kurtulamayacaktır: cesetleri çölde kalacak, ancak çocukları toprağı miras alacaklardır.[30]

Böylece, Pentateuhos'un son üç kitabında geçen olaylar, üç mekân ile ilgili olarak ve gerilim içinde, gelişir: önce Mısır, terk edilen mekân, Yakub'un soyunun kalabalık bir ulusa dönüştüğü, sürgün yeri; sonra Kenan, yönelinen ülke, yola koyulmuş bu halkın hedefi olan, vaat edilmiş toprak; sonunda da, çöl, içinden geçilen toprak, ne sürgün toprağı, ne vaat edilmiş toprak, bir lamekân. Zaten bu yerlerin hiçbiri, bulunulan yer, kalınan yer değildir. Üstelik, ayrılınan yer, sürgün, özlenen bir yerdir ve yönelinen yer de korkulan bir yerdir. Çölde geçirilen kırk yılın tarihi, sıla özlemiyle, duraksamalarla ve oradan oraya, sonsuz dolanmalarla dokunmuştur. Köle oldukları yerden çıkar çıkmaz, çölde ölmekten korkan İsrailoğulları, Musa ile Harun'a çatarlar, Mısır'da karınlarını doyurdukları et tencerelerini ve ekmeği hüzünle anarlar. Onlara Tanrı nimeti olan kudrethelvası verilince de, bundan bıkarlar ve Firavun'un orada bedava yedikleri balık, hıyar, kavun, pırasa, soğan ve sarmısağı anarlar.[31] Buna karşılık, limana varmaya çok yaklaşıldığı zaman da, korkuya kapılıp geri çekilirler. Musa tarafın-

30 Tesniye 32, 52 ve 34, 4; Sayılar 14, 28-32.

31 Çıkış 16, 3; Sayılar 11, 5.

dan toprağa gönderilmiş olan öncülerin verdiği raporlar belirsizdir, iki yöne de çekilebilir. Gerçi kuşkusuz, vaat edilmiş Toprak'tan süt ve bal akar; toprak nefis meyveler verir, ama orada yaşayan halk, güçlüdür, uzun boyludur, şehirleri tahkim edilmiş ve pek büyüktür. Vaat Edilmiş Toprak, "üzerinde yaşayanları yiyip yutan bir ülkedir"[32] ve İsrailoğulları'nda orayı ele geçirmeye kalkışacak ne güç ne de yürek vardır. Acaba, nankör bir toprak uğruna, kılıç altında can vermektense, çölde ya da Mısır'da ölmek yeğ değil miydi?

Tanrı'mn, çölde kırk yıl başıboş dolaşma cezası verdiği, işte bu güven yokluğudur. Bununla birlikte, nasıl sürgün ve kölelik ülkesi olan Mısır aynı zamanda Yakub'un, büyüyüp çoğaldığı ve Tanrı'nın, gerçekleştirdiği mucizeler yoluyla, gücünü gösterdiği bir ülkeyse, tıpkı onun gibi, çöl de sadece günah, cezalandırma ve başıboş dolaşma yeri olmakla kalmamıştır. İki ülke arasında sınır olan çöl aynı zamanda hem sadakatsizlik ve başkaldırı (altın Buzağı), hem de Tanrı esini ve itaat yeridir, İsrailoğulları'na, Yasa'nın indirildiği ve onların özgür bir halka, kutsal bir ulusa dönüştüğü yerdir. Pentateuhos'un "kutsal toprak" diye özellikle belirlediği tek ve benzersiz bir toprak parçası olarak tam "çölün dibinde", Horeb Dağı'nda bulunmaktadır: burası, alevli çalıların Musa'ya göründüğü yerdir. Daha iyi görmek için yaklaşan peygambere Tanrı şöyle konuşur: "Buraya sakın yaklaşma! Çarıklarını çıkar, çünkü durduğun yer, kutsal bir topraktır!"[33] Burayı kutsal toprağa dönüştüren, çölün bu köşesinde Tanrı'nın göze görünen varlığıdır. Bununla birlikte, bu kutsallaşma geçicidir, sadece o varlığın sürdüğü kadar sürer ve gerçekten de bu yerden sonradan hiç mi hiç söz edilmez, ne kutsal yer olarak, ne de dolayısıyla, ziyaret yeri olarak. Bu kez Tanrı'nın tüm İsrailoğulları'na göründüğü Sina'nın durumu da tümüyle buna benzetilebilir. Onun kutsallaştırılması bir sınır konmasıyla belirtilmiştir ki bu sınırı ancak bazı kişiler, o da bazı zamanlarda tehlikesizce aşabilir:

---

32 Sayılar 13, 32.

33 Çıkış 3, 5. İbranice ibare "adınat kodeş", sözcük anl. "kutsal toprak."

Tanrı'nın buyruğu üzerine, kutsal gün arifesinde, Musa, halkı bir sınırda tutar ve dağın çevresine bir sınır koyar ki bu yüzden dağ, kutsal olur.[34]

Genel kural olarak, her ne kadar çöl, kutsalın ortaya çıktığı ayrıcalıklı bir yer gibi görünüyorsa da, bu ortaya çıkışın çöle yakıştırdığı kutsallık, bu yüzden, aynı zamanda hem yerel, hem geçici olmaktadır. Orada gezinen halk gibi, çölde, kutsal yer de temelde göçebe bir yerdir. Her israil konak yeri orada, geçici olarak kutsal bir yer kurar ve birbirinin içine geçen üç daire belirler. Bu düzeneğin tam ortasında, mihrap yani, gezer ve sökülür tapınak vardır ve bunun içinde de, Yasa levhaları bulundurulur ve bakımı sadece Levi kabilesinden din adamlarına verilmiştir. Bu mihrabın çevresinde ve karşısında İsrailoğulları, her biri, kendi baba kavmine göre ayrı birer bayrak altında sıralanmıştır. Bunun da ötesinde, çölün geri kalanı, dünya vardır, sınırsız, saf olmayanın olduğu yer: cüzamlı, hastalık kapmış ya da bir cesede değmiş erkek ya da kadın oraya gönderilir, ortasında Tanrı'nm bulunduğu daireyi kirletmesinler diye. Öte yandan kutsalın sınırlarının yer değiştirmesi için, İsrailoğulları'nın, çadırlarını söküp az öteye yerleşmesi yeterlidir.

Yahudi belleğinde, temel nitelik taşıyan çöl ve başıboş gezinme deneyimi, en az toprak edinmek sonra da yitirmek kadar önemli, odak noktasıdır. Dinsel takvimde üç büyük hac bayramı vardır: sonradan yılda üç kez akın akın dindarları getirerek sabit bir yerin, Kudüs'ün merkez olmasını sağlayan toprak bayramları, aynı zamanda İsrailoğulları'nın çöldeki yaşantısına da doğrudan doğruya bağlıdır: onlara kendine özel damgasını vuran hac görevlerinin, kısmen yaniden canlandırmayı amaçladığı bir yaşantıdır bu. İlkbaharda Pesah (Hamursuz) Bayramı, Mısır'dan çıkışının anısını kutlar. Elli gün sonra gelen Turfandalar Günü veya Hasat Bayramı ('Şavuot'), Sina Dağı'nda Yasa'nın verilmesinin anısını yaşatır. Sonbahar başlangıcında, Sukot Bayramı'na gelince o da çölde yaşamın ne

34 Çıkış 19, 12 ve 23.

denli çetin olduğunun yeniden anlaşılmasını sağlar, açık açık, dinlenmenin reddedilmesi, bulunduğu yere köle olmaktan kurtuluş demektir: yedi gün süreyle İsrail, taş evlerinden çıkıp çadırda yaşamak zorundadır, Tanrı'nın ona, Mısır'dan çıkarttığında konut olarak verdiği çadırların anısına.

Gerçekten de çölü geçiş, yerleşmiş İsrail'in belleğinde, özlemle anılan bir tazelik ve bir el değmemişlik tadını korumaktadır: bir gençlik dönemi ve yeni doğmakta olan aşk dönemi, İsrail ile Tanrısının nişanlılık dönemidir. Zaten çöl hiçbir zaman bir çağrı olmaktan çıkmaz, her zaman olabilecek yeni başlangıçlara açık bir şans kapısı olarak algılanır, sürgünün ötesinde, toprağın kesin olarak ele geçirilmesinden önce son bir yargılanma ve bir arınma yeridir çöl.[35] Çöl, mekân olarak değilse bile, en azından zaman olarak, tartışma götürmez bir olumluluktur. Kök salma asla yolculuğun izini silmez, yerleşik, hep bir göçebenin oğlu olarak kalır, buranın adamı, oradan geldiğini bilir. Örneğin Yeşu, fethin bitiminde ve ölümünün arifesinde, İsrail'e, atalarının eskiden Irmağın ötesinde yaşadıklarını anımsatır.[36] Bunun gibi, çiftçi, kaldırdığı ilk ürünü Tanrı'ya sunar ve ona, bu toprağı miras olarak almasına ve meyvelerinden yararlanmasına izin vermiş olana gönül borcunu dile getirirken şu sözcüklerle başlar konuşmasına: "Babam göçebe bir Aramî idi ve sayıca az olarak Mısır'a inip orada misafir oldu ve orada büyük, kuvvetli ve sayıca çok bir millet oldu..." [37]

Başlangıçtaki zorlumun anısı

İbranilerin, vaat edilmiş ülkeye gelmelerinden önce bir halk olarak varlıklarının bunca anısını korumuş olmaları çok şey açıklar. İsrail'in toprağına sahip olması hiçbir zaman, kendiliğinden olmuş gibi, doğanın bir armağanı gibi algılanmamıştır.

35 Yeremya 2, 2; Hezekiel 20, 33-38.

36 Yoşua 24, 2.

37 Tesniye 26, 5.

Sadece adı bile karşılaşılmış olan ilk zorlukların anısını sürdürmeye yeter. Başlangıçta ve uzun bir süre "Kenan ülkesi" ya da "Kenanlının ülkesi"dir. Sonra ve daha genel olarak "toprak"tır *(ha-arets)*; yani aynı zamanda hem adsız bir toprak, hem de kusursuz toprak.* Kutsal kitaplar derlemesinde ancak çok daha sonra ve o da istisnaî olarak, Samuel'in birinci kitabında "İsrail toprağı *(Erets Yisrael)* olmuştur.[38] Gerçekten, Eski Ahit yazını, sık sık yinelenen bir sorgulamanın çevresindeki hiç gevşemeyen bir gerilimin tanığıdır: Tanrı'nın onlara verdiği toprak üzerinde İsrailoğulları'nın sahip olduğu hakkın tam niteliği nedir? Kutsal Kitap, bu hakkın ağır başlı onaylayıcısı olmak şöyle dursun, daha çok, kaygılı bir düşünürüdür.

İsrailoğulları'nın çok eski tarihinde geçmiş acı olaylar bu temel kaygıyı büsbütün vurgulamaktan öte bir şey yapamazdı. M.Ö. 931'e doğru, Süleyman'ın ölümünde, krallığın birliği bir inanç bölünmesiyle bozulmuştu. M.Ö. 722'de, kuzeydeki İsrail Krallığı yıkılmış ve halkı Asur ülkesine sürülmüştü. Ve M.Ö. 586'da, düşme sırası bu kez güneydeki Yuda Krallığı'na gelmiş ve Yudalıların bir bölümü, Babil'e sürülmüştü. Tanrı, halkını yüzüstü mü bırakmıştı yoksa? İsrail, kovulduğu toprak üzerindeki tüm haklarını yitirmiş miydi? Gerçekten de bir umudun yasallığı ve bir dönüşün olasılığı bu sorulara verilecek yanıtlara bağlıydı. Atalara bulunulan vaadler, "sürekli" bir sahipliği akla getiriyordu; örneğin Tanrı, Davud'a sonsuza dek sürecek bir krallık güvencesi vermişti.[39] Bundan böyle olaylar, bu tanrısal güvenceleri şarta bağlı vaatler olarak yeniden ele almaya çağırıyordu: İbrahim'in soyu, toprağın üzerindeki haklarını, ancak bu hakka değer olduğunu gösterdiği oranda yürütebilecekti. Bunun içindir ki, Eski Ahit yazarları, monarşi döneminin tarihini yazdıkları zaman, önce İsrail'in, sonra da Yuda'nın, topraklarından niçin kovulmuş olduklarını açıklamayı kendi-

(*) Bu, pek yaygın ve etkili olan kullanım, günümüze değin korunagelmiştir, modern İbranicede ha-arets gene İsrail toprağını belirtir, karşıtı ise huts la-arets, "toprağın dışı" yani "yabancı ülkeler"dir.

38 I. Samuel 13, 19.

39 Tekvin 13, 15; II. Samuel 7, 13, 15-16.

lerine bir kutsal görev sayarlar. Ve ondan önceki döneme, Yeşu ile Hakimler dönemine baktıklarında da her şeyden önce, başlangıçtaki zoralım diye adlandırılması gereken şeyin anlamını sorgulamaya ve koşullarını incelemeye davet ederler.[40]

Raşi gibi bir XI. yüzyıl yorumcusunun, Tekvin kitabının ilk ayetini yorumlarken onun gözünde her şeyden önce Tanrı'nın halkına aktardığı Yasa olan Torah'ın, niçin, İsrail'e ulus olarak verilmiş ilk emirlerle (Peşoh için kurban edilen kuzu)[41] değil de, dünyanın yaradılışının öyküsüyle başladığını, kendi kendine sorması, boşuna değildir. Çağdaş bir okur, böyle bir soruya yanıt vermekte hiç zorlanmaz. Kronolojik bir mantık da öne sürebilir: elbette bir yerden başlamak gerekiyordu. Ya da bir anlatı mantığı: elbette genelden özele, insanın yaradılışından İsrailoğulları'nın seçilmesine doğru gitmek akla yakındı. Ne var ki, Raşi'nin öne sürdüğü gerekçe bu değildir, kaynak olarak yararlandığı, kutsal kitapların daha eski yorumlarının da gerekçesi bu değildir. Tevrat'ın, gökyüzünün ve yeryüzünün Tanrı tarafından yaratılışının öyküsüyle başlamasının nedeni, bir gün gelip de öteki uluslar İsrail'i "hırsızlıkla", yani, Kenanlıları haksız yere miraslarından yoksun bırakmakla suçladıkları zaman, verecek bir yanıt bulunmasıdır. Gerçekten de, Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğinin genel anlamda vurgulanması, başlı başına, sonradan Tanrı'nın bu kez özel anlamda dünyaya istediği biçimi vermesini haklı gösterecektir. Daha ilk adımda Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı olduğunu ortaya koymakla Tevrat, aynı zamanda Tanrı'nın dünyanın tek yasal sahibi olduğunu da belirlemiş bulunuyor. Bundan sonra, onu nasıl isterse öyle kullanır artık. Uluslara kendi paylarını veren odur, halkların sınırlarını belirleyen, odur.[42] Bu yüzden, tarihin belli bir döneminde de belirli bir toprağı, belirli bir adamın (İbrahim) soyundan gelenlere sunmaya karar verebilmiştir, böyle

40 Moshe Veinfeld, "Toprağı tevarüs etmek-hak ve ödev. Birinci ve İkinci Tapınak dönemi kaynaklarında vaat kavramı", *Zion*, 49 (2), 1984, s. 115-137 (İbranice).

41 Çıkış 12, 2'de aynen şöyledir: "bu ay size ayların başlangıcı olacak; size senenin ilk ayı olacaktır."

42 Mezmarlar 24, 1-2; Tesniye 32, 8; Tesniye 2, 5, 9 ve 19.

bir vaadin, o toprağı daha önce orada yaşayanların elinden almayı da içerdiğine aldırış etmeksizin. Gene bunun gibi, tarihin başka bir döneminde, Yeşu zamanında, bulunduğu vaadi, şiddet kullanarak, zoralım yoluyla yerine getirebilmiştir. Dahası da var: Tanrı'nın İsrailoğulları'na gösterdiği eliaçıklık, işte bu zoralımla ölçülür.

İsrailoğulları sadece bir toprağı veya bir mekânı miras almakla kalmazlar. Bir ülke miras verilir onlara, içerdiği her şeyle, o ülkede ilk yaşayanların, üzerinde yaptığı tüm yapılarıyla ve ektiği her şeyiyle, İsrail'in kurmamış olduğu kentleriyle, başkalarının onun için diktiği bağları ve zeytinlikleriyle.[43] Bununla birlikte, ayrıca mallarına el konanların bilfiil yok edilmesiyle de birlikte yürütülen bir zoralım eylemini, sadece Tanrı'nın keyfi davranışıyla, salt halkına duyduğu sevgiyle haklı gösterebilmek, olası mıdır? Çünkü Tanrı'nın emirleri açıktır ve her türlü uzlaşmayı engeller. İsrailoğulları'nın, toprağını elinden alması gereken halklar, yok olmaya hükümlüdür, tek bireyi sağ kalmayacaktır. Gerçekten de, alınacak kentlerin bir tanesi dışında hiçbiri, saldırgana barışçı yollardan teslim olmayı seçmez, tümünün de askeri güç kullanarak, zorla ele geçirilmesi gerekir. Ve işte, "Ulu Tanrı'nm Musa'ya buyurduğu gibi" düşmanın, İsrail kavmi acımasızca yok edebilsin diye direnmesini öngören tasarı, böylelikle tam olarak gerçekleştirilmiş olur.[44]

Çağdaş okura ne denli acımasız görünürse görünsün, yoketme savaşına dönüşen bu fetih savaşı, Tanrı'mn yüce iradesinin bir meyvesi değildir. Tanrı kuşkusuz İsrail'i sevdiği için, İbrahim'e vaat ettiği gibi, miras olarak bu toprağı sunmuştur ve burada gerçekten de pek büyük bir lütuf, bağışın karşılıksız olması söz konusudur. Ama öyle bir şey yoktur, topraklarına el konanlar da bunu hak etmiştir. Gerçekten de Kenanlıların işlediği suçlar, en aşırı dereceye varmıştır ve bundan böyle onların yok edilmesini tümüyle haklı gösterecektir. Onların işle-

43 Yeşu 24, 13.

44 Yeşu 11, 20.

diği iğrenç eylemler yüzünden ülke mundar olmuştur. Tanrı da bunun hesabını sorar, halkını lanetler. Ve eğer İsrailoğulları da bu gibi işlere kalkışacak olur ise, onların da aynı biçimde cezalandırılmaları kaçınılmazdır: "Bu toprağın, eğer kirletecek olursanız, sizi kusmasından korkun, sizden önce burada yaşayan halkı kustuğu gibi."[45] Yaradılış gereği erdemin ve adaletin yurdu olan bu topraklar, elbette kendine zararlı bir besini dışarı atan bir organizma gibi, kötülüğü ve haksızlığı kovacaktır. Anlaşılan, bu kovulmaya yol açan davranışlarda bulunmuş halkın kim olduğunun hiç önemi yok.

Toprakta ilk yaşayanların uğratıldığı son, İsrailoğulları'na verilmesinin birtakım koşullara bağlı olduğunun da belirtisidir. Bununla birlikte, ikisi arasında tam bir benzerlik yoktur. Gerçekten de, Kenanlıların cezası, yok edilmekken, İsrailoğulları'nınki, Yasa'ya karşı gelip günah işleyecekleri gün, sürgün olacaktır. Gerçi "bir avuç insana indirgeneceklerdir,"[46] ama tümüyle yok edilmeyeceklerdir. Pişmanlık yolu onlara açık tutulacak, Tanrı'mn onları sonunda toprağa döndürmesi için, onların da Tanrı'ya dönmeleri yeterli olacaktır. İşte toprağın verilmesi, esas maddelerinden birini oluşturan Antlaşma'nın tüm iki yönlülüğü buradadır. İsrailoğulları toprağa sahip oluyor, orada Tanrı'nm Yasa'sını uygulamak için. Antlaşma sonsuz olduğuna göre, İsrail'in toprağa sahipliği de sonsuzdur. Buna karşılık, Antlaşma bir sözleşme olduğu için, eğer İsrail, Tanrı'ya karşı yükümlülüklerini yerine getirmekten geri kalırsa, o zaman toprakta yaşamak hakkı da elinden alınacaktır. Bununla birlikte bu durum, zamanaşımına uğraması olanaksız olan mülkiyet hakkının da ortadan kalkmasını gerektirmez. Bir kez günahların kefareti ödenince, Tanrı Antlaşma'yı da, toprağı da, gene hatırlayacak ve halkını oraya geri döndürecektir.[47]

Bu zamanaşımına uğramama ilkesiyle koşullara bağlı olma ilkesinin bir arada bulunuşu, Tanrı'nın halkıyla ilişkisinin ol-

45 Levililer 18, 25; 28.

46 Tesniye 28, 62.

47 Levililer 26, 42.

duğu kadar, halkın da toprakla ilişkisinin iki yönlülüğünü vurgular. O halde halk hangi bakımdan toprağın sahibidir denebilir? Toprak, bakıyorsun, gerçekten sadece kendine aitmiş gibi ve canlı organizmalara sahip kendine özgü bir özerkliğe sahipmiş gibi görünür, işine gelmeyeni doğallıkla kustuğuna göre.

Bununla birlikte çok zaman da, sadece Tanrı'nın elinden alınamaz malıymış gibi görünür: "çünkü toprak benimdir, çünkü sizler benim evimde oturan yabancılardan başka bir şey değilsiniz."[48] İsrail aslında toprağın sadece yararlanma hakkına sahip. Eski Ahit'in tarıma değgin hükümleri bunun pek çok işaretini veriyor. Toprağın işletilmesinde kısıtlamalar vardır. Her yedi yılda bir, şabat yılında, toprağın tümü nadasa bırakılacak ve yedi şabat çevrimi sonunda, jübile yılında, geçen kırk dokuz yıl boyunca satılmış olan topraklar ilk sahiplerine dönecektir. Toprağın ürünlerinden yararlanma hakkı da ne hemen, ne tümüyle tanınır; bu ürünler Tanrı'dan gelir ve kısmen ona geri verilmelidir. Yeni ekilen meyve ağaçlarının ilk üç yıllık ürünü, tüketilemez; dördüncü yılın ürünleri, Ulu Tanrı'nın onuruna, Kudüs'te tüketilebilir; ve bunlardan, ancak beşinci yıldan başlayarak, özgürce yararlanılabilir. Her kaldırılan üründen Tanrı'nm, toprak sahibi olmaları yasaklanmış hahamların ve din adamlarının olan pay, vergi yoluyla alınır. Toprağın ürünleri hiçbir zaman tümüyle ona sahip olanın ve onu işleyenin değildir. Aynı zamanda yoksullarındır, kendine ait toprağı olmayanlarındır. Bu yüzden, yere düşen başaklar ve üzüm taneleri, bağbozumunda toplanmamış küçük salkımlar, ürünün kaldırıldığı sırada tarlada unutulmuş ekin demetleri, ihtiyacı olanlara bırakılacaktır. Bunun gibi, gene, tarlanın köşesinden de ürün kaldırılmayacak, yoksullara bırakılacaktır.[49]

---

48 Levililer 25, 23.

49 Bütün bu alıntılar için bkz: Levililer 25, 2-17 (ürünsüz jübile yılı); Levililer 19, 23-25 (meyve hasadı); Tesniye 26, 1-10 (ilk ürün); Sayılar 18, 15:18 (mal ve davarın doğan ilk erkekleri); Sayılar 18, 11 (teruma, "alıntı"); Sayılar 18, 24 (ilk aşar); Sayılar 15, 17-20 (*hala*, hahamlara ayrılan hamur payı); vb.

Parçalara bölünmüş bir toprak

Her ne kadar Tevrat'ta yer alan tarımsal yasa düzeni İsrail'in ekilmiş topraklar üzerindeki etkisini sağlam bir biçimde belirlemişse de, tarih, kendi yönünden, uzun süre toprak üzerindeki etkiyi, nesnel olarak sınırlandırmaya özen göstermiştir. Gerçekten de, Yeşu'nun ve Hakimler'in giriştiği fetih eylemi tamamlanamamıştır, çünkü daha tarihinin başlangıcından beri, İsrail, tümüyle sahiplenmeyi hak eder görünmemiştir. O zaman, iki yöne de çekilebilir bir etkinlik geçerli olmuş ve bilfiil kabilelerin egemenliği altına verilen toprakları ucundan kıyısından kemirmeye başlamıştır. Tanrı onların giriştiği bu seferin başarısını özellikle elle tutulur bir kurala saygı göstermeye koşullandırmıştır: İsrail'i girişeceği savaşlarda ancak şu koşullarla destekleyecektir: savaşı sonuna değin götürmekte kararlı olacak, topraklarını ellerinden alacağı halklarla hiçbir biçimde dostluk antlaşması yapmayacak ve onların tanrılarının hiçbiri önünde eğilmeyecektir. Buna karşılık da, her türlü uzlaşma girişimi, düşmanın tutumunun her türlü taklide kalkışılması, Tanrı'yı, düşmanın topraklarını ellerinden almaktan vazgeçirecek, öyle ki, onlar İsrail için bir tuzağa ve bir engele dönüşecekler, sonunda İsrail, kendisine verilmiş olan topraktan da yoksun kalıp yeryüzünden silinecektir. Ama, öyle anlaşılıyor ki İbraniler görevi yerine getirmekte çok erken bir zamanda başarısız kaldılar. Bu yüzden, yaşı epeyce ilerlemiş olan Yeşu, çeşitli kabilelere boyun eğmiş toprakları bölmeye başladığında, ülkenin büyük bir bölümü henüz fethedilememişti. Bu yüzden İsrail çocuklarına ancak küçültülmüş bir toprak parçasıydı miras kalan. Dostluk kurdukları ve zaman zaman da onlara haraç ödeyen, Kenanlılara ait girintiler de ülke üzerindeki egemenliklerini uzun sürede tehlikeye düşürüyordu. Tanrı, onları sınamak ve onlardan önce atalarının yaptığı gibi, kendi yolundan ilerleyip ilerleyemeyeceklerini görmek için bu durumdan yararlanmaya karar verdi.[50]

50 Yeşu 23, 13; Yeşu 13, 1-7; Hakimler 2, 22.

Böylece, İsrailoğulları'nın toprağıyla olan ilişkisinin dolaylı, koşullu ve temelde dengesiz olan niteliği, daha kuruluşunun ilk dönemlerine dayanmaktadır ve hiçbir zaman da tümüyle ortadan kalkmayacaktır. Bu yüzden, Kutsal Kitap'ın bir metninden ötekine, İsrail topraklarının sınırlarının, ideal sınırları da dahil olmak üzere, değişmesinde, şaşılacak bir durum yoktur. İlk Atalara verilmiş olan sözdeki sınırlar, Musa'nın, fetih arifesindeki sınırlarına tıpatıp uymaz.[51] Yeşu ile Hakimler döneminde "İsrail toprağı", "Dan'dan Beerşeba'ya" uzanan topraklardır, ama Süleyman'ın hükümdarlığında bile, ele geçirilen topraklar, vaat edilen sınırlara yaklaşma eğilimi gösterdiği zaman da, İsrail toprağı temelde bilfiil İsrail'in yaşadığı topraklar olarak yani hep Dan'dan Beerşeba'ya uzanan topraklar olarak kalmıştır. İlgi çekici bir nokta, geleceği düşünen Hezekiel dışında[52] hiçbir Peygamber, sınırlar sorunuyla ilgilenmiş görünmüyor, bundan başka hiçbir hükümdara da, kısıtlanmış bir toprak parçasıyla yetindiği ve verilen vaadin genişletilmiş tasarısını gerçekleştirmeyi kendine iş edinmediği için sitemde bulunmuyor.

Buna karşılık, çelişkili bir durum, İsrail toprağı aynı zamanda hem sınırlandırılmış, hem de sonsuz genişletilebilir niteliktedir.[53] Gerçi doğu sınırı Ürdün Irmağı gibi görünür. Ülkeye girmek için bu ırmağı aşmak gerekir. Musa'nın öne sürdüğü istekten ve Tanrı'nın ona ret cevabından da anlaşılacağı gibi, bu ırmağı aşmamak, ülkenin dışında kalmak demektir.[54] Bununla birlikte, Ruben, Gad ve Manasse yarı kabilesi, tam da Batı Şeria'da, ırmağın doğu kıyısında, yani bu simgesel sınırın ötesinde yerleşmeyi istememişler midir? Ve bu istek, yerine getirilmemiş midir? Bu durumda Ürdün Irmağı, sınır olmaktan çıkmış mı oluyor acaba? Gerçekten de Batı Şeria'nın statüsü oldukça belirsiz kalmıştır. Bu bölge, burada yerleşmek isteyen iki buçuk kabileye Musa tarafından verilmişken, halkın

51 Tekvin 15, 18-21, Çıkış 23, 31 ve Tesniye 1, 7'yi karşılaştırın.

52 Hezekiel 47, 13-23.

53 Tesniye 11, 24: "Ayak tabanınızın basacağı her yer sizin olacak."

54 Tesniye 3, 23-28. Ayrıca bkz. Tesniye 4, 21 ve 12, 9-10.

geri kalan bölümüne, tam anlamıyla "toprak", yani Ürdün Irmağı'nın doğusunda kalan ülkenin tamamı, bizzat Tanrı tarafından bağışlanmıştı.[55] Batı Şeria'da yaşayan Ruben, Gad ve Manasse yarın kabilesi de zaten bir gün gelip kardeşlerinin, Tanrı'nın onlar arasına bir "sınır", yanı Ürdün Irmağı'nı koyduğunu ve bu yüzden onların "Tanrı'nın sevgili kulları olmadığını" öne sürerek, yabancı gözüyle bakmasından çekinmektedirler. Bu yüzden kendi mihraplarını kurmaya kalkışmışlardır ki bu da İsrailoğulları'nın geri kalanını hemen savaşçı bir tepki vermeye sürüklemiştir. Sonunda anlaşmazlık barışçı yollardan çözülmüş, bu arada da Batı Şeria statüsünün iki belirsizliği, İsrail tarafından, Ürdün Irmağı'nın ötesinde kalmayı yeğleyenlere getirilen bir öneriyle doğrulanmıştır: sahip oldukları ülke onlara eğer temiz gibi görünmezse her zaman için, dilerlerse ırmağın yeniden bu yanına geçebilir, "Tanrı'nın toprağı olan" ve "Tanrı'nın konutunun yükseldiği" ülkeye dönüp orada yerleşebilirler...[56]

Böylece, tamamlanamamış bir fethin yara izlerine, bir de, iç sınırlar diye adlandırılabilecek yaralar eklenmiş oluyor. Bu bakış açısından, Davud'un ve Süleyman'ın hükümranlık dönemleri, daha çok, kısa süren bir güzelleşme olarak görülebilir. Süleyman, Tanrı'nın İsrail'in karışmasını yasaklamış olduğu bu halklardan birçok kadınla evlendiği için ve onları örnek alarak, putlarına kurbanlar verdiği için, hükümranlık, torunlarının elinden kısmen alınacak ve birleştirilmesine katkıda bulunduğu ülke, paylaşılacaktır. Oğlu Roboam'a ancak Yahuda ve Bünyamin toprakları kalacak ve buna karşılık hizmetkârı Yeroboam, ülkenin kuzeyinde yeni ve rakip bir hanedan kuracaktır. Peygamber Ahiya'nm Yeroboam'a yazgısının açık olduğunu söyleme tarzı anlamlıdır: onun yeni pelerinini yakalar, on iki parçaya böler ve onunu ona verir ki bu, üzerinde egemen olacağı on kabilenin toprakları demektir.[57] Bundan böyle

55 Yeşu 1, 14-15.

56 Yeşu 22. Yosi Niveve, "Tevrat'a göre İsrail toprağının sınırları", A. Doron (der.), *İsrail Devleti ve İsrail Toprağı*, Beit Berl, 1988, s. 39-64 (İbranice).

57 I. Krallar 11, 31.

iki krallık, İsrail toprağını eşit olmayarak paylaşmaktadır. Başlangıçtaki bu parçalanma, bundan böyle Yahudi bilincinde en önemli yeri tutacaktır. Hiçbir zaman çaresi bulunamayacaktır. M.Ö. 722'de, Kuzey Krallığı'nın ortadan kalkması ve halkının sürgüne gönderilmesi ancak görünürde bir son olmaktadır. Gerçekteyse, bu olaylar durumu büsbütün ciddileştirmekten öte bir işe yaramayacaktır, çünkü her bir Yahudi, bu, uzak ülkelere, aşılması olanaksız bir efsane ırmağının, Sambatyon'un ötesine sürgüne gönderilmiş olan on kabilenin özlemini içinde duyacaktır. Gelgelelim bu özlem, toprağın birliğine duyulandan çok, ulusun birliğine duyulan özlemdir. Toprağın parçalanmış olmasının ulusal bilinç üzerinde ancak sınırlı bir etkisi vardır, çünkü aslında İsrail halkının birliği, tek bir toprağa kök salmış olmaktan çok, tek bir Tanrı'ya bağlı olmaktan ileri gelir.

Yerleşik halk, göçebe Tanrı

Bu yüzden, Kutsal Kitap'taki İsrail ile toprağı arasında kurulmuş olan tarihsel ve simgesel bağlar, oldukça karmaşık görünmektedir. Kutsal Yasalar'a bağlılığı ve dindarlığı ona, kimi toprak taleplerinden vazgeçme olanağı sağlar ve ektiği topraktan ancak yararlanma hakkına sahip olduğunu asla unutmamakta yarar olduğunu düşünür hep. Bununla birlikte, toprak ile olan bu uzak bağ, onu göçebeliği öncel olarak değerlendirmeye hiç yöneltmez. Kabil'e göre, göçebelik bir cezadır. Çöldeki İsrailoğulları içinse sadece Vaat Edilmiş Toprak'a giderken bir aşama, bir andır çünkü yolculuğa tüm anlamını bu hedef vermektedir. Gerçi peygamber Yeremya, ortak atalarının buyruklarına boyun eğerek şarap içmeyen, ev yapmayan, tohum ekmeyen, bağ dikmeyen ve çadırda yaşayan Rekabiler örneğini göklere çıkartır. Ama bunu gerçekte, kaldıkları toprak üzerinde uzun süre yaşamalarına olanak veren yaşam biçimlerini övmek için yapmaz. Onun asıl derdi, İsrailoğulları'nın, göksel babadan aldıkları emirlerin uygulanması doğrultusunda sık sık işledikleri kusurlara karşılık,

tensel babalarına karşı sadakat ve yasalara saygı duygularını geliştirmektir.[58]

Tevrat'ın işlediği dönem, tarımsal dönemi örnek alır ve İbranilerin çölde yaptıkları hac ziyaretlerinin anısını yaşatan yortular, aynı zamanda yıl içinde toprağın işlenme dönemlerini de izler. Toprak, Tanrısal ilgiden yararlandığı ve düzenli yağış aldığı zaman, İsrail ülkesi süt ile balın bol bol aktığı, üzüm salkımlarının, ancak iki kişi tarafından ve bir sırıkla taşınabilecek kadar büyük olduğu, verimli ve geniş bir yöre, arpa ve yulaf, üzüm, incir ve nar, yağı çıkarılan zeytin ve bal üreten, ekmeğin cimrice, gıdım gıdım yenmediği, hiçbir şeyin eksikliğinin duyulmadığı bir ülkedir.[59] Kutsal Kitap'taki mutluluk, tarımsal bir mutluluktur, doruğuna, Süleyman'ın egemenlik döneminde, kendi toprağı üzerinde yaşayan İsrailoğulları'nın ulaştığı, ideal bir dönemdir: "Yahuda ve İsrailoğulları, deniz kenarında olan kum gibi çoktu; yiyip içmekte ve sevinç içindeydiler."[60] Bunun tersine, felâket, oturulamayacak evler yapılması, şarabının içilmeyeceği bağlar dikilmesidir. Günahın cezası sadece sürgün değildir, aynı zamanda toprağın yozlaşmasıdır: verimli tarlalar çöle dönüşür, kentler, Tanrısal öfkenin ateşiyle kül olur, ülke baştan başa yalnızlığa bürünür. Dönüş ve diriliş umutlarına gelince, Peygamberler onu da, tarımsal açıdan dile getirmişlerdir: toprağı eken, ekini kaldıranla, üzümü çiğneyen, tohumları ekenle karşılaşacak, dağlardan bağların suyu akacak, tepeler süt akıtacak ve Yahuda'nın tüm dereleri suyla dolacaktır.[61]

Eski Ahit yazını, toprağa böyle kök salmanın ve İsrailoğulları'nın, bunu kendisine sağlayan Tanrı'ya karşı duyduğu minnetin kanıtlarıyla doludur. Eski Ahit'teki İsrail tarihinin baş ayırıcı özelliği, işte bu, göçebelikten yerleşikliğe tedrici geçiştir. Ve çok geçmeden de kırsal yörenin karşısına kentsel örnek çıkacak, kendini kabul ettirecektir. Bu bakımdan, geç zaman-

58 Yeremya 35.

59 Çıkış 3, 8; Sayılar 13, 23; Tesniye 8, 8-9.

60 1. Krallar 4, 20.

61 Tsefanya 1, 13; Yeremya 4, 26-27; Amos 9, 13; Yoel 4, 18.

larda Davud tarafından ele geçirilen bu kale, Kudüs'ün varlığı ve krallığın başkenti konumuna yükseltilmesi, İsrailoğulları'yla toprağı arasındaki ilişkiyi, bir yandan güçlendirir ve denge kurarken, bir yandan da derinliğine değiştirmiştir. Bundan böyle İsrailoğulları'nın bir ağırlık merkezi vardır, tüm bakışların yöneldiği tam anlamıyla bir güç merkezi. Kudüs, terimin tam anlamıyla, ilk İsrail kentidir: hiçbir kabilenin değildir ve tüm kabilelerden gelme bir nüfusu barındırmaktadır. İttifak Sandığı'nm* kentin surlarının içine taşınması burayı tüm İsrailoğulları'nın kutsal kentine dönüştürmüştür. Kudüs'ün Tanrı tarafından seçilmesi, halkın ve toprağın seçilmesinin bir uzantısıdır. Vaadin yerine getirilmesinin, ittifakın başarısının bir belirtisidir: İsrailoğulları'nın toprağı üstündeki siyasal özerkliğini tam olarak dile getirir.[62]

Bununla birlikte şurası bir gerçektir ki Tanrı kendisi de halkından biraz gecikmiş olarak örnek alır, o da kendi yönünden, göçebe yaşamdan yerleşik yaşama geçmektedir, kırsal yaşantısından, kentsel bir yaşantı uğruna vazgeçmekte biraz çekingen davranıyor gibi.[63] Davud İttifak Sandığı'nın Kudüs'e taşınması işine biraz erken girişti. Ama garip şey, kral taş sarayda yaşıyor olduğu halde Sandık gene çadır altında kalmayı sürdürdü. Davud bu tersliğe bir çare bulmaya kalkıştığında Tanrı değişiklik olasılığından pek hoşnut kalmışa benzemedi ve şiddetle karşı çıktı: "Ne? Konutum olarak adıma bir tapınak mı kurmak istiyorsun? Ama ben hiç tapınakta kalmadım ki, İsrailoğulları'm Mısır'dan çekip aldığım günden bugüne değin, hep bir çadırda, bir otağda gezdim."[64] Tanrı, bir yere kapanmaya, hele sabit bir yerde kalmaya, halkından çok daha zor razı edilebiliyor. Tapınağı kurma onuruna erişecek olan Süleyman, bu nokta-

(*) Yasa levhalarını içeren Sandık, önce çöldeki gezici tapınağın bağrına yerleştirilmiş, sonra da Kudüs Tapmağı'nın merkezine taşınmıştır.

62 B. Dinaburg, "İsrail'in tarih bilincinde Sion ve Kudüs imgesi", *Zion*, 16 (1-2), 1951-1952, s. 1-17 (İbranice).

63 F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, New York-London, New York University Press, 1986, s. 6-7.

64 II. Samuel 7, 5-6.

nın, açış konuşmasında altını çizmekten geri kalmayacaktır. Tanrı yeryüzünde kalacak mıdır? Tüm göklere sığamazken, onun adına kurulan eve nasıl sığacaktır ki?[65] Öte yandan, tapınma yerinin tek olması, her zaman için zorlukla benimsenecektir, Tapınağın yapılmasından sonra bile: Bu yüzden örneğin Peygamber İlyas, Kudüs'te değil de, Karmel Dağı'nda bir mihrap yaparak Tanrı'ya kurban sunmakta duraksamayacaktır.[66] Gerçekten de merkez tapınağın mutlak öncelik ve üstünlüğü ancak Babil'e sürülen Yudalılarm dönüşünden sonra ve az ileride görüleceği gibi aslında yepyeni bir tarihsel ve ülkesel kavram içinde kendini benimsetecektir.

Böylece Tanrı'nın göçebeliği, halkının yerleşikliğinden sonra da varlığını sürdürdü. Ve bu Tanrı'ya tapınma yeri olarak toprağın kendisi de göçebeleşme eğilimindeymiş gibi görünür. Suriye kralının ordusunun bir generali olan, cüzama yakalanmış general Naaman'ın serüveninden bu anlaşılıyor. Naaman Peygamber Elişa'nın huzuruna çıktığı zaman, peygamber ondan, yedi kez Ürdün suyuna dalmasını ister. Hasta önce düşkırıklığını dile getirir: o daha çok peygamberin, ellerini üstüne koymasını ve Ulu Tanrı'nın adını anmasını beklemektedir ve İsrail sularının, kendi vatanının sularından daha şifalı olduğundan da kuşkusu vardır. Gene de suya dalmaya razı olur - ve ırmaktan, iyileşmiş olarak çıkar. O zaman Elişa'ya döner ve der ki: "İşte, şimdi bildim ki, bütün dünyada Tanrı yoktur, ancak İsrail'de vardır!" Tanrı'dan başka putlara kurban vermemeye ant içer ve bir çift katırın taşıyabileceği kadar toprağı alıp götürmek için izin ister."[67] Tüm bu öyküye kuşkunun gölgesi düşmüştür. İsrailoğulları'ndan olmayan biri, yerini değiştiriyor: iyileşme umuduyla, İsrail toprağına gidiyor. Bununla birlikte, gideceği yere varır varmaz, her şeyden önce, toprağın kendinden çok daha fazla, insanlarına ve onların hizmet ettikleri Tanrı'ya güven duyuyor. Bununla birlikte gene de onu

65 I. Krallar 8, 27.

66 I. Krallar 18.

67 II. Krallar 5, 15; 17.

iyileştiren, toprak, daha doğrusu topraktan geçen sular oluyor. Bu kadarı onu, kendisini kurtaran ülkede kalması gerektiğine inandırmıyor, kendi vatanına dönüyor. Ama yanında, somut ve simgesel olarak, ayrıldığı bu topraktan birazını götürüyor. Bir bakıma toprak onun peşinden gidiyor sayılır ve bu yerinden alınmış toprak üstünde gerçek Tanrı'ya tapınabilecektir.

Naaman'ın serüveninin ortaya koyduğu şey, gerçekte iki toprağın varoluşudur. Bunlardan bir tanesi "insanın" toprağıdır, Tanrı'nın, somut bir halka yaşaması için verdiği ve orada yaşamasının doğal olduğu toprak. Naaman'a göre bu, Suriye'dir ve oraya dönmesi de doğaldır. Öteki ise "Tanrısal" bir yerdir, insanın Tanrı'yla varsayımsal buluşma yeri. Naaman bu yeri, İsrail toprağında bulmuştur ama, sonra da alıp yanında götürebilir.

İbrani için durum aynı zamanda hem daha karmaşık, hem daha basittir. Daha karmaşıktır çünkü tarihsel açıdan onun doğal yeri, önce Tanrı ile varsayımsal buluşma yeri, çölde yaptığı uzun geziler boyunca onu izlemiş olan hareketli bir yerdir, çünkü ancak ikinci dönemde İsrail onun doğal yerleşim yeri olmuştur ve çünkü bu yer üzerindeki hakları her zaman İttifak antlaşmasının bozulmasıyla tehlikeye düşebilir. Aynı zamanda da daha basittir, çünkü İsrail toprağında yerleşmiş İsrailoğlu için, "insanın" toprağı ve Tanrısal toprak, bundan böyle, birbiriyle tümüyle örtüşür ve çünkü ona göre bundan böyle her tür sürgün, aynı zamanda hem yaşadığı yerden, doğaya aykırı bir kopartılma hem de Tanrı ile olan ilişkilerinin değişmesinin belirtisi ve nedeni olacaktır.

Seni unutursam, Kudüs...*

Böylelikle sürgün denemesi doğal olarak, çifte bir özlemin çok zaman acıklı ifadesine dönüşüyor. Burada ünlü Mezmur

(*) "Eğer seni unutursam, ey Kudüs,
Sağ elim hünerini unutsun.
Eğer seni anmazsam,
Eğer Kudüs'ü baş sevincimden üstün tutmazsam,
Dilim damağıma yapışsın!" (Mezmurlar, 137, 5-6).

137'nin sözcüklerini anımsatmayacağız, orada Yahuda sürgünleri Sion'un anısına ağlamak için Babil ırmaklarının kıyılarında otururlar. Bununla birlikte tek bir ayrıntı dikkati çekecektir: onlara zulmedenler, "bir Sion ilahisi" söylemelerini istediği zaman, yaslı Yahudalılar şöyle bağıracaklardır: "Yabancı toprakta 'Tanrı'mn ilahisini' nasıl söyleyebiliriz ki?" Ustaca bir sözcük saptırılması! Sürgünler için bir "Sion ilahisi", "Tanrı ilahisi"nden başka bir şey değildir. Çünkü Sion sadece bir coğrafi yer değildir: Tanrı'nın yaşadığı yerdir. "İnsanın" toprağıyla "Tanrısal" toprak arasında hiçbir ayırım yoktur. Böylelikle, tüm sürgün yazını, olduğu gibi, sürgün ilahiyatına ve ileride görüleceği gibi, sürgün ahlakına aktarılmış oluyor. M.Ö. 722'de, Samarra Krallığı'nın yıkılışını ve on kuzey kabilesinin dağılmasını belleğinde tutan M.Ö. 586 Yahuda sürgünleri, sürgünün nedeni ve anlamı konusunda ve dönüş umutlarının yasallığı konusunda kaygı duymaktadırlar.

Bu tür kaygılara, Kutsal Kitap yazını, çeşitli yerlerinde çeşitli yanıtlar vermiştir ki bu yanıtlar görünürdeki farklılıklarına karşın, gerçekte büyük bir tutarlılık gösterir. İsrailoğlu, onu Tanrı'ya bağlayan sözleşmeyi bozduğu içindir ki Tanrı İsrailoğlunu toprağına bağlayan bağı kopartmıştır. İsrail o topraklara, orada Tanrı Yasasına uymak için girmişti. İşlenen günahtır ki hem onu sürgüne hem de toprağı yalnızlığa adamıştır. İsrail'in sınırları ancak tüm İsrailoğulları Yasa'nın sınırlarına saygı gösterdiği sürece, güvence altına alınmıştır. Kutsal ile dine saygısızlık, izin verilen ile yasaklanan, iyi ile kötü arasındaki her kargaşa, her sınır silinmesi, kaçınılmaz biçimde, sürgüne götürür. Bunun tersine, bu sınıra her tür uyma da, dönüş yolunu açar.

Görüldüğü gibi, İsrailoğulları, topraklarını tümüyle yitirmemek için zaman zaman, toprak üzerindeki egemenliğini azaltmayı kabul etmek durumundadır, dolayısıyla da, mekân ile ilişkisini ayarlayan, önce, zaman ile ilişkisidir. Gerçekten de zamanın karıştırılması, ister istemez mekânın da karıştırılmasına götürecektir. Örneğin kimi kaynaklar şabbat yılı ve jübile kurallarını çiğnemenin ciddiliği üzerinde ısrarla dururlar:

çünkü, her yedi yılda bir, ara verme yılı kurallarına harfi harfine uyulmadığı içindir ki toprak, üzerinde yaşayanları kovar ve ardından yetmiş yıl, kendi kendine, boş kalır. Bunun gibi, Yeremya ile Işaya'da, dönüş umudu, haftalık şabat dinlenme gününe* ve diriliş saatine kesin uyulmasına bağlandığı için Nehemya, Yahudalıları yeniden, bu kutsal günün kurallarının çiğnenmesine karşı uyarmıştır, çünkü ataları, bunları çiğnedikleri içindir ki, kendi başlarına ve Kudüs'ün başına gelen her türlü felâketle cezalandırılmışlardı.[68]

Sonuçları ağır olan bir kargaşa daha: cinsel, etnik ve dinsel sınırların aşılması. Aile içi cinsel ilişki, âdet görürken cinsel birleşme, zina, erkeklerde eşcinsellik, hayvanlarla cinsel ilişki, ilk Kenanlıların, burada işleyerek ülkeyi kirlettikleri ve bu yüzden kovuldukları ağır suçlar arasındadır. İsrailoğlu bundan mutlak surette uzak durmalıdır: putatapar ve yoldan çıkmış Kenanlıları her türlü taklide yeltenmek, onu kaçınılmaz biçimde sürgüne mahkûm edecektir.[69] Onlarla her türlü ittifak yasaklanmıştır çünkü tehdit doludur: "Bu ülkede oturanla ittifak kurmaktan sakın: tanrılarının dinine satılmış olan bu insanlar, tanrılara kurban verir ve seni de kurban törenlerine çağırır, sen de o kurbandan yersin. Sonra da onların kızları arasından oğullarına eş seçersin; ve kızları, tanrılarına tapınma yolunda, senin oğullarını da peşlerinden sürükler."[70] Bu üç büyük günah, aslında birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve aynı olumsuz dinamiğin parçalarıdır: putatapar halklarla evlilik putataparlığa götürür ve putataparlık da kınanacak cinsel uygulamalarla ilişkilidir. Babil'den dönüş saatinde, Ezra ile Nehemya, yabancılarla evlenme yasağını özellikle yeniden vurgu-

(*) Ibranice, "işsiz gün, dinlenme günü". Yahudi takviminde haftanın son günü, cuma akşamı günbatımından başlayıp cumartesi akşamı geceye bağlanırken biter.

68 II. Tarihler 36, 21; Yeremya 17, 21-27; Is 58, 13-14; Nehemya 13, 17-18. Bu görüş daha sonraki haham geleneğince ele alınıp geliştirilecektir; ona göre İsrail'in hemen kurtulması için iki şabat gözlemlemek yeterli olacaktır (Babil Talmud'u, Şabat 118b).

69 Levililer 18.

70 Çıkış 34, 15-16.

luyorlar ve böyle bir suç işlemiş Yahudalılardan, yabancı karılarıyla onlardan olan çocuklarına yol vermelerini istiyorlar.[71]

Büyük Peygamberler, sürgünün bu katı biçimde yasal ve dinsel çerçevesini kırmakta katkıda bulunacaklardır. Pentateuhos'un kimi hükümleri, ülkede yaşamayı daha o zamandan, beşinci emir uyarınca ana babaya borçlu olunan saygı gibi ya da doğru tartı ve yasal ölçü kullanmak gibi, tam anlamıyla ahlâksal normlara bağlamıştır.[72] Ama bu ahlâksal koşullandırmayı tam kıvamına getirecek olan, klasik Peygamberlerdir. Ulusun toprakta varolmasının temel koşulunu toplumsal ahlak düzeyine çıkartan ve bunu da halkta geçerli olan, Tanrı'nın kimi dinsel kuralların yerine getirilmesinden öte bir şey beklemediği inancına karşı gelerek yapan, onlardır. İsrail, her şeyden önce, adalet ve hakkı yerine getirecek, yabancıya, dul ve yetime baskı yapmaktan kaçınacak, masum kanı dökmekten sakınacaktır, eğer Tanrı'nın ona, atalarına verdiği topraklarda sonsuza dek yaşamasına izin vermesini istiyorsa.[73]

Böylece sürgün, birçok sınırın, çeşitli yollardan ve tekrar tekrar çiğnenmesine bir yaptırım olarak ortaya çıkıyor. Ama aynı zamanda da kefarettir. Ve sonsuza dek sürmesi de öngörülmemiştir. Çünkü içten bir pişmanlık getirme, şabat kurallarına uyma, kendi halkıyla evlenme, erdemli olma, Tanrı'ya ve Yasasına dönme, toplanma ve dirilme yolunu, toprağa dönüş yolunu açacaktır. O zaman Tanrı, halkına acıyacak, dağılmış olan bireylerini toplayacak ve İsrailoğulları yarın, bir zamanlar atalarının sahip olduğu toprağı yeniden sahiplenecektir. Peygamberler, gelecekteki görkemli Dönüş'ü, herkesin dönüşünü ve kesin dönüşü haberlemekten bıkıp usanmayacaklardır. Gene de, her ne kadar, İsrailoğulları'nm toprağıyla ayrılmaz bütünlüğünü ister istemez bireyci bir anlamda ve inandırıcı sözlerle vurguluyorduysalar da, öte yandan da ülkenin kuruluş umudu kaçınılmaz bir biçimde, düşsele ve evrensele kaymak-

71 Ezra 9 ve 10; Nehemya 13, 23-30.

72 Çıkış 20, 12; Tesniye 25, 15.

73 Yeremya 7, 7; 22, 3-5.

tadır ve bu kayma da yukarıda anlatılan, ahlâk kurallarına dönüş ile tam bir uyum içinde gerçekleşmektedir. Önce düşsele kayar, çünkü Babil sürgünlerinin dönüşü gibi, hiçbir kısmi, kesin olmayan dönüş, sonunda, bu düşün gerçekleşmesi olarak görülemez ve çünkü her türlü görece ve tehdit altındaki egemenlik hiçbir zaman bir halkın bir başka halka kılıç çekmeyeceği ve savaş sanatının öğretilmeyeceği bir zamanın beklentisini yerine getiremeyecektir. Sonra da evrensele kayar çünkü beklenen diriliş artık yalnızca İsrail'i ilgilendirmiyor, çünkü tüm insanlığın yazgısı buna bağlı, çünkü İsrail toprağı bir bakıma tüm ulusların toprağı olmak yolundadır. Yeniden kurulan tapmak bundan böyle: "tüm halklar için dua evi" diye adlandırılacak; pek çok halk, oraya ulaşmak için Tanrı'nın dağına tırmanacaktır, çünkü "öğreti Sion'dan, Tanrı'nın kelamı Kudüs'ten çıkacaktır".[74]

Böylelikle toprağın yüceltilmesi ve İsrail'in bu toprak ile ilişkisi, çifte bir çelişkiyle sonuçlanıyor. Peygamberler yazını bir yandan uluslara toprakla ilişkilerde evrensellik yolunu açmakta. Ve öte yandan da, İsrail için, topraktan kopuşun ve tarihötesine kaymanın tohumlarını atmakta. Gerçi İsrailoğulları'nın toprak ile somut bağlantıları henüz koparılmış olmaktan uzaktır. Bu kopmanın ve bu kaymanın gerçekleşmesi için başka evrimler ve başka felaketlerin gelmesi gerekecektir. Pers Kralı Keyhüsrev'in M.Ö. 539-538 tarihli bir emirnamesi, kimi Yahudalı sürgünlere, yeniden ata toprağına yerleşme izni veriyor, orada özerk bir Yahudi toplumu örgütleniyor, yeniden bir Tapınak kuruluyor. Gene de bu dönüşün eksikliği ve kehanetlerde belirtilenler, İsrail ve toprağını temelde özlem ve umut kavramlarına bağlı bir ortama yerleştirecektir. Eskiden sahip olunmuş toprak bundan böyle asla, bir Vaat Edilmiş Toprak olmaktan kurtulamayacaktır.

74 Işaya 2, 2-4; 56, 7.

2. Kutsal Toprak

Yeni ufuklar

Tarihin eski İsrail'den kesin kopuşunu, Milattan Sonra 70 yılına rast getirmek gelenektir. Bu tarihe gerek Yahudi anlatılarında gerekse Yahudi olmayan anlatılarda, şimdi sahip olduğu yeri vermekte pek çok etken rol oynamıştır. Gerçekten de kesin bir tarih olması yüzünden, İkinci Tapınak'ın Romalılar tarafından yıkılması bir dönemi kapatıp bir yenisini açıyor gibi görünür. 70'ten sonra, 132-135'teki Roma'ya karşı son ve felaketle sonuçlanan başkaldırı dışında, Yahudi halkı, şimdilik her türlü siyasal egemenlik sevdasından vazgeçmiştir ve üyelerinin bir bölümünün ata toprağının bir parçası üzerinde yeniden bağımsız bir Ulus Devlet kurması için, yirminci yüzyılın ortasını beklemek gerekecektir. Hıristiyan anlayışı da, kendi yönünden, Tapınağın yıkılışını, Yahudilerin, İsa'nın mesihliğini ve mesajını tanımamasının bir yaptırımı olarak ve ancak Hıristiyanlığı benimsemekle son bulabilecek bir aykırılığın, bir küçük düşürülmenin başlangıç noktası olarak görmek eğilimini beslemiştir. Öte yandan, Yahudi dinsel töresinde de, 70 felaketinin, her yılın *Av* ayının* 9'unda ve

(*) İbrani takviminde, temmuz-ağustos arası bir ay.

o gün, yas tutan dindarlara o zamandan bu yana geçmiş yılların sayısının tören gereği anımsatılması bir gelenektir. Bu da Yahudi geleneğine ve onun tarihsel çevrim kavramına göre, böyle olunca, *9 av*, aynı zamanda ulusal geçmişin başka olaylarının da ciddi ve acıklı tarihi olmaktadır: İbraniler sözde o gün gezginler olayının sonucunda, Kenan'a girmekten menedilmişlerdir, 135 isyancılarının son kalesi Bethar, o gün düşmüş ve Kudüs toprağı o gün imparator Hadrianus tarafından çiğnenmiştir.[1] Sonradan ve aynı biçimde, *9 av* günü Yahudilerin İngiltere'den (1290), Fransa'dan (1394) ve İspanya'dan (1492) kovulmasına da denk düşürülecektir. Ama hepsinden de çok, 9 *av*'ın aynı zamanda ve özellikle M.Ö. 586 yılında, İlk Tapınağın yıkılma tarihi olduğu unutulmayacaktır.

Demek ki ülkede kalan Yahudilerin fikrine göre Yahudilerin topraktan kopmasını asıl bu birinci olay belirlemiştir, orası doğru. Gerçekten de, M.Ö. 722'de Asur ülkesine gönderilen ve sonunda izi yitirilen Samarra Krallığı sürgünlerinden farklı olarak Babil'e sürülen Yahudalı sürgünler, sürgün yerlerinde bile, bir kimlik bilincini ve sürekli dönüş umudunu koruyacaklardır. Onların yaşantısı bundan böyle, iki yer arasında: sürgün *(Galut)* ve Kutsal topraklar arasında geçecektir. Bu sürgünlerin bir kesiminin yitirilmiş vatan toprağına dönmesine izin vermekle ve bu toprakta nispi bağımsızlığa sahip bir Yahudi ocağı kurulmasına yardımcı olmakla, Keyhüsrev'in emirnamesi, Yahudilerin varlık koşullarının bu iki yerde kutuplaşmasını ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine, pekiştirecektir. Gerçekten de bu dönüş, eski duruma dönüş değildir. Klasik dönem, sonra da Ortaçağ haham kaynakları zaten İkinci Tapınağa, birincisiyle eşdeğerde bir önem tanımakta her zaman çekimser kalmışlardır: örneğin, Tevrat'tan bir bölüm, Sam'ın soyundan gelen biri değil de (Süleyman gibi) Yafes'in soyundan biri (Keyhüsrev) tarafından yaptırıldığı için, bu ikinci tapınak, Tanrısal varlığı hiçbir zaman barındırmayacaktır, çünkü Tanrı ancak Sam'm çadırlarında yaşayabi-

1 *Mişna*, *Taanit* 4, 6.

lir.[2] Üstelik, sürgünlerin ancak küçük bir kesimi Filistin'e döner. Demek oluyor ki, dağılmanın sonu gelmiş değildir. Gene de, en azından varsayımsal açıdan, dağılma, gönüllü olmaya dönüşmekle ister istemez anlam değiştirmiştir. Son olarak da, tam bir siyasal bağımsızlığın ve eski İsrail ve Yahuda krallıklarına ait toprakların yeniden ele geçirilmesinin belirlediği Asmonlular dönemi (M.Ö. 140 - M.Ö. 63) bir yana, Filistin bundan sonra hep, büyük Pers, Helen, sonra da Roma imparatorlukları gibi, son derece geniş jeopolitik bütünlerin parçası olarak kalacaktır. Bu imparatorluklar, özellikle de Roma, iktidar yapısı açısından, ulusal niteliğe sahip değildir: bunlar, uygarlığın evrenselleştirilmesine elverişli bir "uluslararası" iklim yaratan, tarafsız kurumsal çerçevelerdir. Örneğin, Romalı olmak, artık soy bakımından köken işi değil de Roma kent yaşamına katılma işidir ve 212 yılında Caracalla, imparatorlukta yaşayan herkese Roma vatandaşlığı tanıyacaktır. İsrail toprağı statüsünün, yerleşilmiş dünyanın tamamı ile ilişkilerindeki bu değişiklik, Yahudi halkının yayılmasıyla ve Yahudilerin durumunun uluslararası alana taşınmasıyla birleşince, yeni çağın belli başlı sorunlarından birini oluşturacaktı.[3]

Bu açıdan, tarihçi Flavius Josephus'un, Celile'de Romalılarla savaştıktan sonra, 70 yılında onların yanında Kudüs'ün yıkılışına tanık olan bu adamın konumu, Yahudi dünyasında genel olmamakla birlikte, gene de anlamlı sayılacak beklentilerin altüst oluşunu dile getirir. Halkının eski geçmişini ve kişisel olarak başından geçen olayları anlatırken, bir din adamları ailesinden gelen ve annesi Asmonlu bir aileden olan, Kudüs doğumlu Josephus, bir diaspora Yahudisidir. Yahuda'nm sınırlarını çok, çok aşan bir dünyada yaşar ve söylemi herhalde geniş ölçüde, bu dünyadaki kişisel konumunun bir yansımasıdır. Gel gör ki, onun gözünde, İbrahim'e verilen söz, asla İsrail toprağının bağışlanması değil, esas olarak, soyunun genişletil-

2 *Babil Talmud'u*, *Yoma* 10a.

3 Shlomo Fischer, "Empire, conscience identitaire juive et relations internationales des Juifs à l'époque du Second Temple", Shmuel Trigano (der.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, cilt III, s. 407-432.

mesidir. Ve ona göre, Yahudilerin dağılması bir ceza olmaktan çok, bu verilen sözün gerçekleştirilmesidir. İsrailoğulları öyle kalabalık olmuştur ki, toprağına sığmayacağından, bundan böyle Yahudiler, dünyanın bir ucundan ötekine çoğalıp yerleşmeye yöneleceklerdir!

Kuşkusuz daha az köktenci ama aynı derecede anlamlı bir tutum da filozof ve yorumcu Philon'un tutumudur; bu Helenistik kültürde yetişmiş İskenderiye Yahudisi, Josephus'dan yarım yüzyıl önce doğmuş ve 70 yıkımından önce ölmüştür. Kutsal metinler yorumcusu olarak Philon, kendi de Küdüs'ü ziyaret etmiş olmasına karşın, İlk Ataların Kudüs ziyaretlerinin kutsal metinlerde yer alan anlatılarında gizli anlamlar arama eğilimindedir. Bu ziyaretleri bedensel göçten, çok ruhsal göç olarak görür. Toprak, bilgeliğin mirasıyla bir tutulur ve ona sonsuza dek sahip olma da ruhun (İbrahim ve soyu) beden (Kenan) üzerindeki denetimine benzetilir. Ruhun gelişiminde bir evre olan Kenan'a yerleşme, herhalde evrelerin en nesneli ve kesinlikle de sonuncusu değildir: gerçekte, Philon, yolculuğun doruk noktasını Musa'nın olmadığı bir yere yerleştiremez. Doğrudan toprağı hedef alan yasal hükümler bile onun tarafından bir eğitsel işlevle donatılmıştır: şabbat yılı, isteklerine gem vurma anlamına gelir, bir tarlayı sonsuza dek satma yasağı, dünyanın, Tanrı'nın tek gerçek yurttaş olduğu bir yabancı site olduğunu anımsatır.

Böylelikle Philon, ondan sonra gelen Josephus gibi, Yahudi kimliği görüşüne, kimi bakımlardan, Kutsal Kitap'ta yer alan toprak kavramıyla özellikle pek bağdaşmayacak bir evrensellik boyutu kazandırmıştır. Gerçekte, onun Yahudilik anlayışı, salt budunsal ve yurtsal temele dayanmış bir dinsel ya da kültürel gerçektir. Böylece, diaspora Yahudilerinin sadakatinden söz ettiği zaman, o da kendi yurduna, yani doğup büyüdüğü, Filistin dışındaki yere bağlılığı ile İsrailoğulları'nın başkentine, yani bir üyesi olduğu topluluğun doğum yerine olan bağlılığı arasında doğallıkla bir ayırım yapabilir.[4]

4 Betsy Halpern Amaru, "Land Theology in Philo and Josephus", L. A. Hoffman (der.), *The Land of Israel, a.g.e.*, s. 65-93 ve Shalom Rosenberg, "The

Kuşkusuz, Philon ve Flavius Josephus'u, yeniden kuruluştan (M.Ö. 539-538), İkinci Tapınağın kesin yıkılmasına (70) değin giden, oldukça uzun bir dönemde, Yahudi dünyasının tamamının temsilcileri olarak algılamak, aşırıya kaçmak sayılabilir. Gene de, bu insanların tutumu, yolun sonunda ve Helenleşmiş Yahudi çevrelerinde, İsrailoğlunun toprağıyla olan ilişkisinde bir evrimin gözle görülür belirtileridir ve çeşitli biçimlerde, eskiçağ Yahudiliğinin çeşitli dönemlerini etkilemiştir.

Kısmi bir yeniden sahiplenme

Yahudi ufkunun böyle, giderek genişletilmesinin kapsamı, her durumda, M.Ö. altıncı yüzılda, Ezra, Nehemya veya Zorobabel gibi insanların başını çektiği, yeniden canlanış akımının görece olarak dar ölçüleriyle şaşırtıcı bir çelişki sunmaktadır.

Yeremya'nın kehanetinin çıkması,[5] Babil sürgünlerinin geri dönüşü, Tevrat'ta çifte bir neden-sonuç ilişkisinin meyveleri olarak görülür: siyasaldır çünkü bu dönüşe Keyhüsrev karar vermiştir; Tanrısaldır çünkü bu hükümdar, Yahudalı uyruklarını Tapınaklarını yeniden yapmaya yöneltmesi için esinini Tanrı'dan almıştır. Demek oluyor ki girişim, Yahudalıların kendisinden gelmiyor: gerçekte Tanrı'nm sürgüne son vermesinin bir sonucudur bu. Yolculuğa çıkmaya karar veren bir avuç insan, anavatan toprağına vardığında, burada soydaşlarını değil, yabancı ve düşman bir halk buluyor. Gerçekten Kutsal Kitap kaynakları, bir "yerli halk"tan ya da "yerli halklar"dan söz eder ve bunları M.Ö. sekizinci yüzyılda İsrail halkının boşalttığı Samiriye'yi[6] yeniden doldurmak için, Sargon tarafından Asur'dan getirilmiş sürgünlerin torunları olarak sunar. Başlangıçtaki bu çok ırklılık hiçbir zaman silinmeyecektir; hatta Helen ve Roma egemenlikleri süresince hatırı sayılır biçimde artış eğilimi gösterecetkir. Böylelikle İsrail toprağı bir

Link to the Land of Israel in Jewish Thought: A Clash of Perspectives", *a.g.e.*., s. 140-169.

5 Yeremya 25, 11-13 ve 29, 10.

6 Ezra 4, 1 ve 4, ve 9, 2; II. Krallar 17, 29 ve Ezra 4, 2.

daha hiç, herhalde en azından salt Yahudi toprağı olmayacaktır. Gerçekte, mekân ölçütü ile etnik ölçüt bir daha hiç örtüşmeyecektir: ülkede Yahudi olmayan pek çok kişi yaşadığı gibi, pek çok Yahudi de o topraklar dışında, bu arada Mısır'da ve Babil'de yaşamayı sürdürecektir. Öte yandan, yeni Yahuda yerleşimi de eski Yahuda Krallığı'na benzetilebilecek bir siyasal ve kültürel durumu geri getirmemiştir. Böylelikle sınırları da azımsanmayacak derecede, daha dardır.[7]

Gerçi yeniden kurma girişimine, yeniden toprak edinme kaygısı hiç damgasını vurmamıştır, orası doğru. Çok daha sonra bile, Makkabiler döneminde toprak için değil de Yasa için savaşılır. M.Ö. 167'de Antiohos IV Epifanes'in zorla Helenleştirme politikasına tepki olarak, Yuda Makabi ve kardeşleri silaha sarıldıkları zaman, hedefleri açıktır: "Halkımızı içine düştüğü çöküntüden kurtaralım ve *halkımız için ve kutsal topraklar için* savaşalım."[8] Başkaldırıda amaç, önce dinseldir. Toprak yabancı baskısından kurtarılmışsa bunun tek nedeni, bu kurtuluşun, Yasa'nm eksiksiz olarak yerine getirilmesi için gerekli olmasıdır. Miladın birinci yüzyılında Zelotların* aşırılığı bile, basit bir hakkını arama tutkusuna indergenemez. Ancak kendine özgü bir toplumsal bütünle ve güçlü Mesih beklentileriyle bağlantı kurulunca anlaşılabilir. Aynı zamanda hem özgürlüğe duyulan özlem, hem salt Tanrı'mn egemenliğinin doğrulanması, hem de her türlü putperest zorbalığının uzlaşmasız biçimde yadsınmasıdır; bu zorbalık ister topraklara zorla el koyma biçiminde, isterse dayanılmaz vergilerin baskısı biçiminde dile getirilmiş olsun.[9] Bunun gibi, ertesi yüzyılda, Akiva gibi bir bilgenin Bar Kohba başkaldırısına katılması da yanlış anlamaya yer vermemelidir. Gerçekten, çoğu Tal-

7 Betsalel Porten, "Babil dönüşü, Hayal ve Gerçek", *Cathedra* (4), temmuz 1977, s. 4-12 (Ibranice) ve Efrayim Stern, "Yahuda Devleti. Hayal ve Gerçek.", *a.g.e.*, s. 13-24 (Ibranice).

8 8. l. Makkabiler.

(*) Roma'ya karşı silahlı başkaldırı yandaşları, ki sonuna değin gitme tutkusu 66-74 Yahudi savaşı sırasında tüm ölçüleriyle belirmiştir.

9 Peter Schäfer, *Histoire des juifs dans l'Antiquité*, Almanca'dan çev. P. Schulte, Paris, Cerf, 1989, s. 133-137.

mud'dan olan pek çok metin Akiva'nın Roma resmi makamlarınca tutuklanıp işkence altında öldüğünü yazıyorsa da, öyle anlaşılıyor ki, bu baskının başlıca nedeni, Akiva'mn sarsılmaz iradesiyle Tevrat'i öğretmeyi sürdürmesi olmuştur.[10]

Dinselin toprak üzerindeki bu önceliği bir yana, İkinci Tapınak döneminde Yahudilik, artık, ne olursa olsun, bir fetihin başlı başına, toprağı sahiplenmenin yasallığına dayandırılabileceğine inanmaz. Klasik haham yazını böylece İsrail toprağının ilk fetih tarihini yeniden yazar ki bu, anlamlıdır. Örneğin, Kenanlıların hiçbir zaman toprağın yasal sahibi olmadıklarını, toprağın, daha en başta, Sam'a verilmiş olduğunu, böylece İsrailoğulları'nın zaten ötedenberi kendinin olan bir malı yeniden sahiplenmekten öte hiçbir şey yapmadığım yazarlar. Hatta İbranilerin, Kenanlıların toprağını zorla ellerinden almadıklarını, tersine, Kenanlıların kendiliğinden çekildiğini, Tanrı'nın da, bu olumlu eylemi, onlara Afrika'yı vermekle ödüllendirdiğini bile dokundururlar. Son olarak da, Kutsal Kitap metinlerindeki yazılanlar ve toprağı ilk işgal edenlerin yok edilmesini buyuran ve onlarla her türlü ittifakı yasaklayan Kutsal Yasa'nın açık hükümleri bir yana, kimi metinler, Yeşu ile Kenanlılar arasındaki pazarlıklardan ve Kenanlılara, kendiliğinden çekilme ya da anlaşma olasılığı sunulduğundan bile dem vururlar. Genel kural olarak, İkinci Tapınak kavramı böylece, zor kullanarak fetih yerine yasal, hatta barışçı bir süreç getirilmesi eğilimindedir.[11]

Bu, Kutsal Kitap tarihinin yeniden yazımları, elbette Babil'den dönen Yahudalıların kendi tarihsel deneyimiyle de bağlantılıdır. Gerçekten bu insanlar, Keyhüsrev gibi, bu dünyanın egemenlerinin, yasal olarak onların olduğunu tanıdığı bir toprağı yeniden sahiplenmekten öte bir şey yapmamışlardır. Burada söz konusu olan ne fetih ne yeniden fetihtir, sadece yasal bir geri almadır. Zaten klasik Yahudi hukuku da, İsrail ülkesinde, üç tür toprak sahipliğini açık seçik birbirinden ayırır: Babil'den

10 Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Cerf, 1990, s. 180-181.

11 M. Veinfeld, "Toprağı tevarüs etmek", *a.g.e.*

dönmüş Yahudilerin bilfiil yerleştiği ve bir mülkiyet hakkı uyarınca yararlandığı topraklar, Yeşu tarafından, fetih yoluyla alınmış ama Dönüş sırasında yeniden yerleşilmemiş topraklar; son olarak bir de, Kutsal Kitap'a göre toprağın ideal sınırları içinde kalmış ama gerçekte İsrailoğulları tarafından hiçbir zaman boş bırakılmamış olanlar. Bu üç türün her birimine de bağlanan kendine özgü kutsallığın niteliği tartışmalara konu olur. Kimilerine göre, Yeşu tarafından fethedilmiş toprakların kutsallığı geçici olmuş ve Nabukodonosor istilasının etkilerini yok etmiş, bir fetih, ötekini silmiştir. Bunun tam tersine, Babil'den dönen Yahudiler tarafından yeniden fethedilen toprakların kutsallığı ise, sonsuza dek sürecektir, çünkü yasal olarak tanınmış bir mülkiyet hakkını hiçbir yeni fetih ortadan kaldıramaz ve çünkü zorbalık, hukuk üzerinde öncelik kazanamaz.[12]

Salt varsayımsal olmaktan uzak bu ayırımlar, uygulamada geçerlidir. Gerçekten de Kutsal Kitap'taki tarımsal hükümler ancak Dönüş döneminde yeniden yerleşilen bölgelere, olanca katılığıyla uygulanır. Örneğin, II. yüzyıldan bir bilge, R. Meir, Beyt Şean'ın sebzelerini, vergisini ödemeden tüketme hakkım kendinde görür. Gerçekten de, onun gözünde, Kutsal Kitap tanımı uyarınca İsrail toprağının bir parçası olmakla birlikte,[13] bu yer, başlangıçtaki kutsallık statüsünü yitirmiştir, çünkü Ezra zamanında yeniden yerleşim bölgesi yapılmamıştı: demek oluyor ki artık buradan vergi toplamak zorunluluğu da ortadan kalkmıştır. Talmud kaynakları daha da ileri gidecek ve İkinci Tapınak insanlarının kimi toprakları bile bile yeniden yerleşim bölgesi yapmadıklarını öne sürecektir - orada şabat yılı kuralları geçerli olmasın ve hayır işleri her zaman yürütülebilsin diye. Bunun sonucu olarak da İsrailoğulları'nın toprağıyla olan yasal ilişkisi bir toplumsal ahlak kaygısına tam anlamıyla feda edilmiş gibi görünüyor.[14]

---

12 Richard S. Sarason, "The Significance of the Land of Israel in the Mishnah", L. A. Hoffman (der.), *The Land of Israel, a.g.e.*, s. 109-136 ve "İsrail Toprağı", *Talmud Anskl.*, 2: 199-235 (İbranice).

13 Hakimler 1, 27.

14 Pinhas Lederman, "Dinsel hareketlerin düşüncesinde İsrail Toprağı ve İsrail

Her ne olursa olsun, geleceğe yön verecek nitelikteki bir tarihsel olgunun, burada altını çizmek gerekiyor: yeniden kurulan Tapınağın çevresine ve Kudüs'e yeniden gelenlerin yoğunluğu. Bundan böyle önem, toprağa değil de Kent'e ve tapınakkent olarak Kent'e geçiyor. Musa, eskiden sahip olunan bir "ülke"ye dönüşü duyurmuşken, Nehemya, Tanrı'dan, adını vermek için seçmiş olduğu yere dönmekten öte bir dilekte bulunmuyor.[15] Bundan böyle de, her şeyden önce ve yalnız, Tapınak, Yahuda'da olsun, dağılmış Yahudiler açısından olsun, halkın, bütünüyle, gerek duyduğu ulusal merkez olacaktır. Ulusu tehdit edebilecek olan felaket, artık ne toprakların elden gitmesi ne de sürgündür, o felaket, tapınağın yıkılmasıdır. Bundan böyle tüm gözlerin çevrildiği toprak, kutsal bir Toprak, yani tanrısal Ad'ın konutu, Tapınağın olduğu yerdir. Zaten kutsal metinlerin Filistin'i belirtmek için bir tek kez kullandığı "kutsal toprak" deyimine çok anlamlıdır ki, Dönüş peygamberi Zekeriya'da ve Yahuda ve Kudüs ile sıkı ilişkili olarak, rastlıyoruz.[16]

Bundan böyle mekânda yeni bir yapılanmaya gitmek gerekiyor, hem de merkez ile çevrenin karşıtlığından, içeri ile dışarının karşıtlığından çok daha belirgin bir yapılanmaya. Artık halkın gereksinme duyduğu, dışarının pisliğinden korunmuş olarak, hepsinin toplanacağı bir içeri değil, bir merkezdir, simgesel bir toplanma yeri. Ve bu merkezi de sağlayan, Tapınak'tır.

Merkez ve çevresi

Hezekiel Kudüs'ü "ulusların ortası"na yerleştiriyor ve İsrailoğullarını "toprağın göbeğinde" oturuyor olarak sunuyordu. Klasik haham yazını bu görünümü yeniden ele alacak ve San-

---

Devleti-Geçmiş ve şimdi", A. Doron (der.), *İsrail Devleti ve İsrail Toprağı*, *a.g.e.*, s. 283-285 (İbranice).

15 Tesniye 30, 5; Nehemya 1, 9.

16 Zekarya 2, 16: "Rab Kutsal Toprak'taki mülküne Yahuda'ya malik olarak dönecek ve Kudüs'ü yeniden seçkin kılacak."

hedrin'in* "dünyanın göbeğinde bulunduğunu" belirtecektir.[17] Ama bu merkezi noktayı, kendi de kutsallığı giderek artan, birbirinin içine geçmiş birçok daireden oluşan karmaşık bir sistemin bağrına yerleştirmekle, yepyeni ufuklar açmış olacaktır. Dünyanın merkezi artık İsrailoğulları'nın bir arada yaşadığı, dünyanın geri kalanından açık seçik ayrılmış bir mekân değildir. Temelde Yahudi'nin salt kendine özgü bir kültürel bağ kurduğu mekândır ki bu da bağlı olduğu toplumsal gruba ve kendi erdemliliğinin derecesine göre değişir. Böylelikle İsrail toprağı tüm öteki ülkelerin topraklarından daha kutsaldır, çünkü kimi tarım ürünleri ancak oradan gelebilir. Kudüs, Filistin'deki surlarla çevrili öteki kentlerden daha kutsaldır, çünkü onun bağrında ve yalnız onun bağrındadır ki kimi kutsal besinlerin tüketilmesine izin vardır. Tapınak tepesi, Kudüs'ün geri kalan yerlerinden daha kutsaldır, çünkü oraya giriş soğuk algınlığı olan kişilere ve ay hali gören kadınlara yasaklanmıştır. Ardından Tapınağın avlusu, kadınlar bölümü, İsrail bölümü, din adamları bölümü, kapı ile mihrap arasında bulunan boşluk ve sunak gelir; sonunda da Kutsallar Kutsalı - aynı zamanda hem en merkezi hem en kutsal yer, sadece başhahamın, o da ancak Büyük Af (Kipur) günü girebileceği yer.[18] Böyle tapınma merkezi olmasına bir de onu vurgulayan, evrensel merkez oluşu eklenir. İsrail toprağı dünyadaki tüm topraklardan daha yüksektedir ve Tapınak, dünyanın en yüksek yeridir.[19] Tapmak aynı zamanda hem göğün kapısıdır hem de doğrudan doğruya uçurumun üstüne yapılmıştır. Dünyanın kuruluşundan önce tasarlanmış yedi şeyi içerir: Torah, pişmanlık, Cennet bahçesi, Cehennem, Zafer Tahtı, Tapınak ve Davud'un oğlu Mesih'in adı. Dünya da zaten onun bulun-

---

(*) Kudüs'te bulunan ve yetki bölgesi Filistin'in coğrafi sınırlarını aşan Yüksek Adalet Divanı.

17 Hezekiel 5, 5; 38, 12 "Kökeni belirsiz tabur sözcüğü İbraniceden Yunancaya Septuagint'te *omfalos* "göbek" olarak çevrilmiştir; *Babil Talmud'u*, *Sanhedrin* 37a.

18 *Mişna*, *Kelim* 1, 6-9.

19 *Babil Talmud'u*, *Kidusin* 69a.

duğu yerden başlayarak yaratılmıştır.[20]

Kudüs'ün ve tapınağının merkez oluş teması, Ortaçağ'da ilgi çekici biçimde geçerlilik kazanacaktır. Ama o dönemde merkez olmanın *simgeselliği, gerçekliğin* geniş ölçüde önüne, hatta yerine geçecek, onun bir bakıma işlevi olacaktır. Burada bizi ilgilendiren dönemde, yani 70 felaketine, hatta daha sonrasına kadar bile, durum böyle olmaktan uzaktı. İsrail toprağı Yahudi halkının tarihsel bilincinde veya simgesel temsil sisteminde sadece merkez değildir henüz. Ancak çevre olarak algılanan bir diaspora karşısında, bir araya gelmenin başlıca eskatolojik amaç sayıldığı bir sırada ve dağılmanın bir ceza değil de gönüllü bir göç veya bir yayılma hareketi olarak algılandığı dönemde bilfiil merkez görevi üstlenir.

Helen ve Roma çağında Yahuda hâlâ bu merkeziliğe, gerçeğin tüm ağırlığını verecek nitelikte bir kurumsal ve dinsel hegemonya uygulamaktadır. Gerçi İskenderiye gibi Yahudi anakentlerinin de geniş bir özerkliği vardır ve Flavius Josephus, bu topluluğu yönetenin otoritesini bağımsız bir devletin her tür yetkiye sahip liderinin otoritesine benzetmekte duraksamaz. Siyasal açıdan, Filistin'in Yahudi yöneticileri gene de diasporadaki dindaşları üzerinde doğrudan etkili olabilirler. Örneğin, birinci yüzyılda, Roma imparatoru Claudius'un İskenderiye Yahudilerine tanıdığı haklar geniş ölçüde, Yahuda Kralı Agrippa'mn eseri olmuştur.[21]

Kudüs Tapınağı tek yasal ulusal tapınaktır. Gerçi Mısır'da, Leontopolis'te de M.Ö. ikinci yüzyılda Rahip IV. Onias tarafından kurulmuş bir bölgesel tapınak vardır. Hatta bu tapınak, Kudüs'ün 70'teki yıkımından sonra da bir süre daha işlevini sürdürecektir. Ne var ki, uzak bir yörede bulunduğu için birinci derecede önemli rol oynamamış ve sadece Leontopolis'teki askeri Yahudi yerleşiminin gereksinmelerini karşılamış ve

---

20 Yom Tov Levinski, "Tapınağın yeri nasıl saptandı? *Yeda-Am*, 13 (33-34), 1968, s. 24-40 (İbranice).

21 Ephraim E. Urbach, "Center and Periphery in Jewish Historic Consciousness: Contemporary Implications", Moshe Davis (der.), *World Jewry and the State of Israel*, New York, Arno Press, 1977, s. 217-235.

Mısır Yahudileri bile ona tapınak gözüyle bakmamıştır. Bunun gibi, her ne kadar Kutsal Toprak bilginleri ona bir tür yasallık tanımış olsalar da, hiçbir zaman Kudüs'teki tapınakla yarışacak bir ibadet yeri olarak görmemişlerdir. Örneğin, Leontopolis'e kurban adayan birinin adağını Kudüs'te yerine getirmesi gerektiğini düşünürler, Leontopolis'te de yerine getirirse bunu geçerli sayarlar. Tersine, yer belirtmeden kurban adayan birisi mutlaka bu adağı merkez tapınakta yerine getirecek ve eğer Onias tapınağına sunarsa yükümlülükten hiçbir biçimde kurtulmuş sayılmayacaktır.[22]

Öte yandan, dağılınmış olan her yerde sinagoglar, toplanma, dua etme, Kutsal Yasa'yı okuyup inceleme yerleri vardır. Bu kurumların kökeni karanlıktır. Genel olarak Babil sürgünü zamanından kaldığı ve yıkılan Tapınağın bir bakıma yerine geçirildiği öne sürülür. Bununla birlikte Tapınağın yeniden yapılması bunların sonu olmamıştır. Tersine, tüm İkinci Tapınak dönemi boyunca ve özellikle de birinci yüzyılda, sinagogların sayısı, sadece diasporada değil, Kutsal Topraklar'da, hatta Kudüs'te bile çoktur. Ne var ki bu sinagoglar, merkezi tapınak ile çelişkiye düşmekten uzaktır ve din adamları aristokrasisinin karşısında giderek önem kazanan bilginlerin yeri sayılırlar. Çok geçmeden, Tapınağın bir uzantısı, onun yerine konacak, hatta ondan çıkmış bir yer olma niteliğini kazanırlar. Bu arada kutsal kentte pek çok sinagog kurulmuştur, bunlar zaman zaman kente gelen ziyaretçileri barındırır, onların, Yahuda'nın bilinmedik gerçekleriyle giderek artan ve ortama uyan bir ilişki kurmasına olanak verir, merkez ile çeşitli diaspora Yahudi toplulukları arasında bağlantıyı sağlarlar.

Gene de, ne olursa olsun, Kudüs Tapınağı, kurban vermenin gerçekten yasal ve Yasa'ya göre, zorunlu olduğu tek yerdir. Bu kurbanlar çeşitli nedenlerle adanır: istenmeden ya da bilerek işlenmiş günahlar, kadınlar için doğum, Yahudiliği benimseme işlemlerinin tamamlanması vb. gibi. Gerçi Kutsal Toprak'ta bile, kurban uygulaması sistemli olmaktan, hele doğum-

22 *Mişna, Menahot* 13, 10.

lar söz konusu olduğu zaman, uzaktır ve diaspora Yahudilerinin de bu emrin yorumunu hafiflettiklerini, tatlılaştırdıklarını düşünmek, yerinde olur.[23] Gene buna benzer bir şey, Tevrat her erkeğe yılda üç kez (Pesah'da, Lag Ba Omer'de ve Tabernaculum'da) Tanrı'nın huzuruna çıkmayı buyurduğu halde, bu kutsal ziyaret kavramı, gerek Kutsal Topraklar'da olsun, gerekse diasporada olsun, hiçbir zaman bir zorunluluk olarak algılanmamıştır.

Gene de, zaman zaman İmparatorluğun dört bir yanından akın akın Kudüs'e gelen hacıların sayısı pek çoktur. *Pax Romana* (Romalıların barış dönemi), tapınağın Büyük Herodus tarafından, İsa'dan önce birinci yüzyılda, yeniden yaptırılması, Yahudi dünyasında nüfus artışı ve Museviliği benimseme akımı da, İkinci Tapınak döneminin sonlarına doğru, bu sayı artışında geniş ölçüde rol oynamıştır. Kimi tarihçiler, her bayramda birkaç on bin olarak tahmin etmişlerdir hacı sayısını. Bu hacıların çoğu Kudüs'ten ve Yahuda'dan geliyordu; ama Celile'den, Peraia yöresinden ve Suriye'den gelenler de vardı; sonra da diasporanın geri kalanlarından. Zaten klasik haham yazını ek bir ay kaydırılmasının haklı nedenleri arasında,* kimi hacı kafilelerine, Pesah yortusundan önce Kudüs'e ulaşma zamanı bırakmak kaygısını da sayar ve Kutsal Topraklar'ın dışındakiler de dahil olmak üzere, hacıların Kudüs'e gelmek için geçtiği yollara özel bir seçkinlik statüsü tanır. Bununla birlikte, Kudüs'e giden yol üzerinde hiçbir ikinci derecede tapmak yoktur. Hiçbir "yol ilahiyatı" geliştirilmemiştir; pişmanlık ve özveride bulunmak kavramları burada birbiriyle bağlantılı değildir, Yahudi

---

23 S. Safrai et M. Stern (der.), *The Jewish People in the First Century*, Assen, Van Corcum & Comp. B. V., 1974, cilt I, böl. 4, "Relations between the Diaspora and the Land of Israel", s. 184-215; Jackie Feldman, "Le Second Temple comme institution économique, sociale et politique", S. Trigano (der.), *La Société juive*, S. Trigano (der.), Yahudi Toplumu, *a.g.e.*, cilt II, s. 155-179.

(*) Yahudi takvimi hem aya hem güneşe bakar. 29 ya da 30'ar günlük on iki ay ayından oluşur. Kutsal Kitap'taki bayramlar tarım yaşamının önemli zamanlarıyla bağlantılı olduğundan, zaman içinde, ay yılı ile ondan 11 gün daha uzun olan güneş yılı arasında oluşan boşluğu doldurmak gerekir. Bunun içindir ki zaman zaman doldurulan yılların ilkbaharına bir on üçüncü ay eklenir.

hacı, yol boyunca, özel efsanevi ya da tarihsel olayları izlemez. İsa'nın adımlarının izinden yürüyen Hıristiyandan farklı olarak o, yalnız olsun, daha çok da toplu halde olsun, Yahudiliğin eşsiz kutsal yerine doğru gitmekten başka bir şey yapmaz, orada dünyanın dört bir köşesinden gelme dindaşlarıyla birlikte, eşi bulunmayan bir topluluk deneyimi yaşamak için.[24]

Merkeze bağlılığın bu dinsel ve kültürel dışavurumları ne denli önemli olursa olsun, gene de yalnız bu kadarla kalmaz. Gerçekten, topraktan da, mülkiyetten de yoksun olduğu için Tapınak, ancak dindarların cömertliğiyle ayakta durabilir. Açık olduğu günlerde ve bayram günlerinde halkın adaklarını yerine getirmek ve doğrudan ya da dolaylı olarak din işlerine bağlı giderleri karşılamak zorundadır. İşte yılda erişkin kişi başına yarım şekel katkı, bu gereksinmeleri karşılamayı öngörür. Diaspora Yahudileri için de geçerli olan bu uygulamadan ilk olarak, Milattan Önce birinci yüzyılda ve Kutsal Topraklar'a Roma İmparatorluğu'nun gelişinden sonra da daha sık söz edilmiştir. Burada söz konusu olan, gönüllü bir bağış değildir. Gerçekte yarım şekel, daha çok, vergiye yakındır ve en azından Yahudi olmayan resmi makamlar onu öyle sayarlar: 70 yıkımından sonra, Romalılar onun yerine, Kutsal Topraklar'da yaşayan tüm Yahudilerin ve tüm diasporanm ödemesi gerekecek ve bundan böyle, Roma'daki Jupiter Capitolin'e gönderilecek olan iki *dinar* miktarında bir *fiscus judaicus* (Yahuda vergisi) getireceklerdir.

Yahudi dünyasının dört bir yanından toplanan paraların Kudüs'e getirilmesi söz konusu olduğundan, kaynaklar, üç hac dönemine uyacak olan üç taksitte karşılanır: Pesah'dan önce Kutsal Topraklar'dan, Lag Ba Omer bayramından önce komşu ülkelerden, Tabernaculum bayramından önce de Babil, Media ve daha uzak ülkelerden gönderilir. Bu katkı, ödeyenlere, kendileri kalkıp gitmek zorunda kalmaksızın, Kudüs'teki tapınakta doğrudan doğruya dua etmiş olma izlenimi verir (bilfiil ödeyenlerin ödemesi gereken vergi yükümlülerinin üçte biri

24 Jackie Feldman, "Ikinci Tapınağa Ziyaretler", S. Trigano (der.), *La Société juive, a.g.e.*, cilt IV, s. 161-178.

kadar olduğu tahmin edilmektedir). Ne var ki yarım şekel, salt dinsel harcamalardan çok daha geniş harcamaları karşılar: Kutsal Kitap düzeltmelerinin ve Kudüs'te toplanan yargıçların paralarını ödemeye, kentin su ihtiyacını karşılamaya, surlarını onarmaya vb. olanak sağlar. Kutsal alanın Tapınak dışına genişletilmesi sonucu, vergi yükümlüsü, yılda yarım şekel ödemekle, tüm Kutsal Kent'e olan bağlılığını kanıtlamış bulunur.

Öte yandan da, kalkıp Yahuda'ya gidenler bunu sadece Kudüs'teki Tapınakta kurban vermek ya da din adamlarına ayrılan paraları, harçları ödemek için yapmazlar. Yahudi dinini benimsemiş olanlardan kimileri, bu yolculuğu çok zaman bir hac ziyareti dolayısıyla, yeni dine bağlılıklarını pekiştirmek için, gerek böyle istediklerinden, gerekse yaşadıkları bölgede bu işte yetkili bir haham mahkemesi olmadığı için, yaparlar. Arkeologlar tarafından kazılarda ortaya çıkartılan, diaspora Yahudilerinin mezarları, hac ziyaretini yaparken ölmüş hacıların ya da yaşlılık günlerini orada geçirmek için gelenlerin mezarlarıdır. Gerçekten diaspora aileleri, sık sık, anavatan toprağında yerleşir ve hatta içlerinden orada sözü geçer duruma gelmiş olanlar bile vardır. Oysa bu çekim gücünü Kutsal Toprak sadece Tapınaktan almaz. Çünkü Tapınağın içinde ve çevresinde, dikkatlerin doğallıkla toplandığı bir kurumlar ve etkinlikler bütünü vardır. Tapınağın kendisi de Yahudi dünyasının en duyarlı noktasıdır, söyleyecek sözü olanın sesini duyurmak için geldiği sahne, ileri görüşlülerin ve etkin önderlerin buluşma yeri, siyasal kavgaların konusu ve sahnesi, işgal gücüne karşı başkaldırı ateşinin tutuşturulduğu ocaktır. 66 yılında başhahamın oğlu Eliezer, her gün Roma imparatoruna verilen kurbandan vazgeçilmesini buyurduğunda Roma'ya karşı birinci Yahudi savaşının işareti Tapmak'tan verilmiştir. Ama dahası da var, hem de daha uzun ömürlüsü. Kutsal Kent aynı zamanda kararları diaspora Yahudilerinin tamamına bildirilen yüksek adalet divanı Sanhedrin'in de toplandığı yerdir. Dinsel takvim orada belirlenir, yeni ayın görüldüğü orada ilan edilir, yılın ek ayının araya sokulmasına orada karar verilir. Son olarak da Kutsal Toprak, hacıların, kimi zaman ünlü öğretmenlerin gözetiminde, Torah'ı

incelemek için uzun süre kaldıkları okulları da barındırır. Tapınak'm bulunduğu yer olduğu kadar, Kutsal Toprak, otoritenin de merkezidir, Yasa'nm ışıklarını saçacağı merkezdir.

Tapınak olmadan yaşamak

Bu bakımdan, M.S. 70 yılında Tapınağın Roma orduları tarafından yıkılması kuvvetler dengesini de, merkez ile çevre arasındaki, anayurtla diaspora arasındaki bağların niteliğini de hemen altüst etmeyecektir. Tacitus'un anlattıklarına göre, Titus, bu yıkımın ardından, Yahudi dininin de tümüyle yok olmasını beklemişti. Ama yıkım, bu kökten sonucu getirmedi. Sadece uzun zaman önce girilmiş bir evrim yolunda geri dönüşü olanaksız kıldı ve bu evrimi vurgulamakta katkısı oldu.

Gerçi olay, Filistin'de de, dünyanın geri kalan kesimlerinde de, büyük acılar yarattı ve yıkımın anısı da, yeniden yapılma umudu da, gerek ulusal, gerek dinsel varlığında bunca acı çekmiş bir halkın vicdanını tedirgin etmekten artık hiç geri durmadı. Tapınağa ilişkin emirlerin çoğu artık uygulanmaz olmuştu. Kurbanlar ve adaklar artık İsrailoğulları'nın işlediği hatalara tanrısal bağışlanmayı getiremiyordu; Yom Kipur* gününün (Büyük Oruç veya Büyük Af Günü) büyük dinsel yükümlülüğü, yerine getirilemiyordu. Toprağın, üstünde yaşayanlar için bir nimet olmaktan çıkacağına, Filistin tarımı için böylesine gerekli olan yağmurun artık mevsiminde yağmayacağına inanılıyordu.[25] Tanrı'nın yeryüzündeki basamağı kaldırılmıştı, Göğün kapıları sanki yeniden kapatılmıştı...

Ne var ki, kendi evrimi, Tapınağın yıkılmasından da önce, onu bu yeni meydan okumayı göğüslemeye hazırladığı için, Ferisî düşüncesi** fazla zorlanmadan, Yahudiliği Tapınak dışına taşımayı başardı. Tapınağın denetimini elde tutmak uğruna

(*) Veya "büyük af". Sonbaharda, Yahudi yeni yılıyla Sukot bayramı arasındaki 26 saatlik oruç.

25 Bkz. Tesniye 11, 13-15 ve Avot de-Rabi Nathan A, 4.

(**) Eskiçağ Museviliki akımı, İkinci Tapınak döneminde etkili olmuş ve 70 yılından sonra, rabbinik (hahamlık) Museviliğini doğurmuştur.

henüz Sadukilerle* kavga halindeyken Ferisiler laiklerin de dinsel törenlere katılması ve din adamlarına özgün saflık kuralının tapmak dışında da ve din adamı olmayanlara da uygulanması uğruna savaşım veriyorlardı. Dinsel törende kurbanın önemini azaltılmasından yana çalışmışlar, kurbana niyet kavramını getirmişler, duanın, Yasa'yı okumanın ve incelemenin önemini vurgulamışlardı. Bundan böyle "yürekten gelme dua" hem Tapmakta duanın yerini alabilecek, hem de aynı zamanda Tapınağa olan özlemi sürdürecek ve yeniden kurulmasına öncülük edecekti. Dünyanın üzerinde durduğu üç temel direkten, Tarah, tapmak hizmeti ve hayır işlemekten[26] hiç olmazsa birinci ve üçüncü ayakta kalıyordu. "Minyatür tapınaklar"[27] olarak, sinagog ve ocak, en azından tapmak yerine, geçici bir süre için hizmet verebilirdi. Ev sofrası mihrabın yerine geçer, Mısır'dan çıkışın anısını yaşatan Pesah yemeğine başkanlık eden aile babası, biraz da başhahamm saygınlığını temsil eder. Son olarak da, artık kendi kalkıp Kudüs'e gitmeyen dindar ise duasını ettiği sırada gene Kutsal Kent'e doğru dönebilir.

Öte yandan, ne büyük bir yıkım olsa da, Tapınağın yokedilmesi Filistin'deki Yahudi yerleşiminin hemen sonunu getirmemiştir. En azından, Yahudi dünyasındaki merkez rolünün önemini öyle kolay kolay zedeleyememiştir. Buna karşılık, Yahudi kurumlarının Kudüs dışına göç etmesine yol açmıştır. Bu olaydan haham kaynakları, efsanevi olmakla birlikte, çok da anlamlı bir öykü sunar. Yohanan bin Zekai'nin, Kudüs'ün yıkılmasının yakın olduğunu sezince, kutsal Kentten gece vakti bir tabutun içine gizlenerek ayrıldığı anlatılır. İzdaşları tabutu Vespasianus'un önüne götürürler, Yohanan tabuttan çıkıp geleceğin imparatorundan bir ricada bulunur: "Senden Yavne kasabasından başka bir şey istemem; orayı bana ver ki gidip orada öğrencilerimi yetiştireyim ve bir dua evi kurup tüm

(*) Halkın en varlıklı kesimini bir araya toplayan ve din adanıları soyluluğuyla ilişkisi olan siyasal ve dinsel akım, M.Ö. ikinci yüzyıldan M.S. birinci yüzyıla değin Yahuda'da etkin olmuştur.

26 *Mişna, Avot* 1, 2

27 İbranice "mikdaş meat". Bkz. Hezekiel 11, 16 ve *Babil Talmud'u, Megila* 29a.

emirleri yerine getirebileyim."[28] Kudüs'ten ayrılırken ölü, Vespasianus'un huzurunda da dirilme taklidi yapan Yohanan bin Zekai temsil ettiği dinsel geleneğin çokyönlülüğünün canlı örneğidir: merkezi tapınak olan bir tür Yahudilik siliniyor ve yerini, merkezi eğitim, dua ve Yasa olan bir başkasına bırakıyor. Gerçekten, her ne kadar Yavne (Cemniye), Kudüs'e oranla merkezden uzak bir kasaba ise de, gene de Kutsal Topraklar'da, deniz kıyısında, düzlüktedir.

132-135'de Simeon Bar-Kohba'nın yönettiği, Roma'ya karşı son büyük Yahudi başkaldırısının bastırılmasından sonra yönetim merkezinin böyle giderek kaydırılmasını vurgulayan ikinci bir aktarma daha olmuştur. Hadrianus, ölüm cezası tehdidiyle Yahudilere yasaklanan Kudüs'ün yıkıntıları üzerine Colonia Aeila Capitolina* adını verdiği bir putatapar site kurarken, ikinci yüzyılın ikinci yarısında II. Simeon bin Gamaliyel bu kez yukarı Celile'de, o zamana değin Yahudi yaşamının kıyıcığında kalmış ve halkı Yasa'ya pek de bağlı görülmeyen, pek sofu olmayan Uşa'da kendini başhaham ve Sanhedrin'in başkanı olarak kabul ettirdi. 175'e doğru, oğlu ve varisi Prens Yuda, aşağı Celile'de, bugünkü Hayfa limanının güneybatısında Beyt Şerayim'e yerleşecek, orada sözlü Yasa'nın yazıya geçirilmesini yönetecek ve bu da 200 yılı dolaylarında *Mişna*'yı meydana getirecektir.

Kutsal Topraklar'ın, bundan böyle çevreye yerleşmiş bulunan Yahudi ileri gelenleri gene de, Filistin'de olsun, diasporada olsun, Yahudi yaşamında olanca ağırlıklarını duyurmayı sürdüreceklerdir. Onların temsilcileri, toplulukların yönetimini denetler, Yasa'nın uygulanışını denetler, ileri gelen din adamlarına ödenecek vergileri toplarlar. Çok sayıda bilge, Roma ile siyasal sorunları çözmek için olsun, eğitim vermek ya da vergi toplamak için olsun dış ülkelere yolculuk yaparlar. Yavneli bilginler, Filistin dışındaki hahamlık mahkemelerine başkan olarak atanırlar. Ve ikinci yüzyılda gene Yavne'de, Aquila, Kutsal Kitap'ı Yunanca'ya çevirtir ki bu çeviri çok geçme-

28 *Avot de-Rabi Natan A*, 4.

(*) Aelius, imparatorun aile adıydı, Capitolina da Jupiter Capitolin'den geliyordu.

den, diaspora Yahudileri tarafından kutsal sayılan, Hıristiyan Kilisesi tarafından da sonradan benimsenen Septant'ın (Yetmişler çevirisi) yerine geçer. Kutsal kenti ziyaret geleneği de tümüyle kalkmamıştır ama doğal olarak anlam değiştirmiş, Tapınağın düşmesini anma törenine dönüşmüştür. Ve Hieronymus (y. 342-420) bir 9 *av* günü, Kudüs'e girme ve bir an tapınağın bulunduğu yerde dua etme iznini kopartmak için Romalı nöbetçilere rüşvet veren Yahudilerden söz eder.[29] Bar Kohba ayaklanması sırasında ve ikinci yüzyılda, Filistin kökenli bir bilge olan Hanania, Kutsal Topraklar'dan bağımsız olarak, Babil'de yeni ayları ve ek ay kaydırmalarını ilan etmeye başlamıştır. Ne var ki Filistin Yahudi resmi makamları, olağan düzende çalışmaya başlar başlamaz, bu alandaki ayrıcalıklarını yeniden elde ediyorlar ve Hanania da, Babil de, diaspora da onlara boyun eğmek zorunda kalıyor.

Bununla birlikte Filistin bilgeleri, gerek ülkeyi tehdit eden, gerekse zamanla, kendi otoritelerini kemirmeye başlayan tehlikelerin gene de bilincindedirler. Roma ile savaşlar Yahuda'yı tam anlamıyla çöle dönüştürür ve ekonomik altyapıyı altüst ederken, Babil akademileri de yükselişe geçmişler ve sonunda egemenlik sağlamışlardır. Celile'de, *Mişna* derleyicisi Prens Yuda, Babil'deki başhahamı açık seçik bir rakip olarak görmektedir. Filistin ekonomisini desteklemek ve halkların kaçışını önlemek için çabalar harcanır. O sıralarda hazırlanan yasaların çoğu İsrail topraklarında Yahudilerin olabildiğince korunmasını ve kök salmasını amaçlar. Filistin topraklarının Yahudi olmayanlara terk edilmesi yasaklanırken, tersine, Yahudiler tarafından ele geçirilmesi kolaylaştırılır. Köle el emeği, eskiçağ ekonomisinin ana direklerinden bir tanesi olduğu için, Kutsal Topraklar dışında Filistinli kölelerin satılması yasaklanır. Buna karşılık, dış ülkelerden kaçıp Filistin'e sığınan bir köle azat edilir ve hiçbir biçimde geri gönderilemez. Bunun gibi, açlık dışında, ekonomik nedenlerle göç de ciddi biçimde yasaklanmıştır. Bilgeler özellikle Suriye'ye gidişi önleme çabasındadırlar. Öte yandan, çelişkili

29 Gerson D. Cohen, "Zion in Rabbinic Literature", A. H. Halkin (der.), *Zion in Jewish Literature*, *a.g.e.*, s. 56.

bir durum, Kutsal Topraklar'a uygulanan tarım yasasının hükümlerini Suriye için de geçerli sayarlar:[30] bu yasa hükümlerinin baskısından kaçmak için Suriye'de yerleşmeye kalkışanların bunu yapmaları için bir nedeni kalmasın diye...

Bu gibi önlemler Filistin bilginlerinin nüfusa ne denli önem verdiklerini gösteriyor. İşte bu etkendir ki, zamanla, Kutsal Toprak'm, Yahudi dünyasının sadece simgesel değil, gerçek merkezi olarak önceliği açısından, çok olumsuz sonuçlar getirecektir. XII. yüzyılda İbni Meymun (Moşe Ben Maymon) gibi bir ortaçağ ustasının, kendine göre elbette her şeyden önce Yasa'nın tarihi demek olan bir Yahudi tarihini dönemlere ayırırken, 70 yıkımına ancak görece bir önem vermesi, bu yüzden, sebepsiz değildir. Gerçekten de dinsel hukukun pek çok maddesi ne Tapınağın yıkılmasından ne de hatta Yahudi siyasal otoritesinin yok edilmesinden, doğrudan doğruya etkilenmiştir. Vergiler gibi kimi emirler elbette ancak ve ancak Kutsal Topraklar'da uygulanabilir ama, Tapmak ayakta olsun olmasın, uygulanır ve doğrudan doğruya Kutsal Kitap'tan gelen bir zorunluluk gereği uygulanır. Böylelikle, bir İbni Meymun'a göre, Yahudi Yasası'nm tarihine, Tapınağın olması ya da olmamasından çok, kalabalık bir Yahudi nüfusunun Kutsal Topraklar'da varlığım sürdürmesi veya yokolması çok daha geniş ölçüde yönlendirici olmuştur.[31]

"Toprağa bağlılık anlayışı"ndan uzaklaşhrılmış bir Musevilik?

Filistin Yahudi kolonisinin sayısal bakımdan zayıflaması ve diasporanın ağırlığının bununla orantılı olarak güçlendirilmesi, Kutsal Toprak'm dünya Yahudiliğinin merkezi olarak göreceli gerileyişi ve Babil'de rakip bir merkezin önlenemez yükselişi, ayrıca 135 başkaldırısının büyük bir başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından yeniden yapılanma ve bir araya gelme umutları-

30 *Mişna, Hala* 4, 7-8.

31 Isadore Twersky, "İbn Meymun öğretisinde İsrail Toprağı ve Sürgün", Moshe Hallamish ve Aviezer Ravitzky (der.), *Ortaçağ Yahudi Düşüncesinde İsrail Toprağı*, Kudüs, Yad Itshak Ben-Zvi, 1991, s. 90-122 (İbranice).

nın giderek, belirsiz bir sona doğru uzaklaşması, tüm bunların, İsrailoğulları'nın toprağıyla bağlarını giderek daha çok germekte katkısı oldu. Nicel bakımdan, nüfus ile kurumlar arasındaki bu dengesizliğin giderek artması, nitel bakımdan da, ister istemez, Yahudi kimliğinin tanımı ve yasal sistem olarak Yahudilik üzerinde hatırı sayılar yankılar uyandıracaktır.

Gerçekten, eski Ahit'in bakış açısından, Torah, toprağında yaşayan ve geçimini ondan sağlayan özgün ve toplu bir halkın varlığını yönetmeyi amaçlayan Yasa'dır. Bu tanım bağlamında, toprak idealiyle tarım ideali birbiriyle tıpatıp örtüşür. Zaten haham yazını da toprağı işlemenin değerini vurgulamaktan asla geri durmaz: nasıl vatansız bir ulus, ulus olamazsa, bunun gibi, "toprağı olmayan da, insan değildir".[32] Ve nasıl Kutsal Toprak'tan ayrılan bir Musevi, yabancı bir kucağa sığınmak için ana kucağını terk eden çocuğa benzerse, bunun gibi, kendi ekmeğini üretemediği için, başkalarının kaldırdığı ürünü satın almak üzere pazara gitmek zorunda kalan da anası ölmüş, sütninelerin eline bırakılmış ve karnı asla doymayan süt çocuğuna benzer.[33]

Ama dahası da var. İnsanın bu toprak anayla bir olması, Yasaya göre, insanın Tanrı baba ile bir olmasıdır. Tapınak'ta insan, duasıyla Tanrı'ya, kendisine verdiği ve kendisi için verimli kıldığı toprak için şükreder. Toprak, Yasa'nın her türlü uygulanışının ödülüdür - hatta tarımsal yaşamla doğrudan bağlantısı bulunmayan bölümleri de dahil ve aynı zamanda da, belki de her şeyden önce, Yasa'nın yerine getirilmesi için kusursuz bir araçtır. Musa, Kenan ülkesine girmediği için neden bunca acı çekmişti? Meyvelerinden yararlanamadığı için mi? Hiç de değil! Haham geleneğinin dokundurduklarına bakılırsa, peygamberin yürekten pişmanlık duyup üzüldüğü şey, Yasa'nın doğrudan toprak sahipliğine ilişkin olan tüm bölümlerini uygulama olanağına ve onuruna erişememesidir.[34] Oysa

---

32 *Babil Talmud'u, Yebamot* 63a.

33 *Kudüs Talmud'u, Moed Katan* 3, 1; *Avot de-Rabi Natan A* 30.

34 *Babil Talmud'u, Sota* 14a. Charles Primus, "The Borders of Judaism: the Land of Israel in Early Rabbinic Judaism", L. A. Hoffman (der.), *İsrail Toprağı*, *a.g.e.*, s. 97-108.

bundan böyle, Yahudi halkının ezici çoğunluğu işte bu pek de istenmeyecek durumdadır: topraktan hem ödül olarak hem de İttifak sözleşmesine tam uyma koşulu olarak, yoksun bırakılmıştır.

Genellikle Ferisîlik, sonra da hahamlık anlayışının, Yahudiliğin toprak sahipliği kavramından uzaklaştırılmasına olanak verdiği ve kaybedilen toprağın yerine bir tür "taşınabilir toprak" ve hareketli merkez olarak, zaman ve mekân koşullarından tümüyle bağımsız bir Musevîlik koyduğu genellikle kabul edilir. Kesin biçimiyle, II. yüzyıl başlarından kaldığı tahmin edilebilecek bir metin bunu doğruluyor gibidir: "Ama şimdi, haklılar uzaklaştırıldı ve Peygamberler uykuya daldı; bizler de, toprağımızdan çıktık, Sion elimizden alındı ve artık Yaradan ile Yasa'sından öte bir şeyimiz kalmadı."[35] Ne var ki, bu sözler her ne kadar Yasa'nın merkez olduğunu doğruluyor ise de, gene de buna ayrılmaz biçimde bağlı olarak, toprağın da merkez oluşunu vurgulamaktadır. Gerçekten, toprak olmadan Yasa nedir ki? Toprak olmadan artık sadece kendinin bir parçası olmaya indirgenen bir Yasa, toprağın yokluğunu nasıl doldurabilir?

Yeremya'nın bir bölümündeki[36] geleneksel yorum, bu temel zorluğa açık seçik bir çözüm getirmese bile, anlaşılır biçimde altını çiziyor. Gerçekten de Yeremya 31, 21, İsrailoğulları'na şöyle sesleniyor: "Kendine yol işaretleri koy, kendine direkler dik!" Gene bir sözcük oyununa dayandırılarak önerilmiş bir yoruma göre, bu işaretler, emirlerden başka bir şey değildir ve onlara uyarak İsrailoğulları kendilerini belirler.[37] O halde tanrısal ileti de şu olmalıdır: "Her ne kadar sizi bu topraktan yabancı yerlere sürüyorsam da sizler emirlere uyma yoluyla kendinizi belli ediniz ki dönüp geldiğinizde o emirler sizin için yeni olmasın." O halde yorumdaki bu gelişme, sürgün edilmiş Yahudilere Kutsal Toprak dışında da Yasa'ya harfi har-

35 II. Baruk 85, 3.

36 *Sifrei, Ekev*, 43. Bkz. yukarıda Aviezer Ravitsky, "Işaret Kazıkları Dik, Sion'a Doğru, Bir Fikrin Tarihi", M. Hallamish ve A. Ravitsky (der.), *Israil Toprağı*, *a.g.e.*, s. 1-39 (İbranice).

37 İbranice *[lihyot] metsuyan.*

fine uyma yükümlülüğü getiriyor, ama çeşitli, hatta çelişkili biçimde anlaşılmaya da açık kapı bırakıyor. Örneğin, kimilerine göre, toprağa ilişkin olmayan emirlere uyulması (tefilin* veya mezuza** takılması gibi) nerede uygulanırsa uygulansın, anlamı da, amacı da değişmediği öngörüldüğünden, bu metin sadece ve sadece *tarımsal* emirleri ilgilendirir ve örneğin Babil'de de vergi ve haraç toplanmasını haklı gösterir, ona bir dinsel uygulama; bir bakıma alıştırma değeri kazandırır, Kutsal Toprak'taki uygulamasından oldukça uzak bir anlamda. Bunun tersine, başkalarına göre de bu metin, *tüm* emirleri göz önüne alır, toprakla hiçbir ilişkisi olmayanlar da dahil ve sürgündeki *her* türlü dinsel uygulamanın genelleştirilmiş bir görünümünü kapsar: Bu yüzden, toprağın dışında da Yasa'ya uymanın artık başlı başına hiçbir değeri yoktur, çünkü tek amacı, İsrailoğulları'nı Yasa'yı unutmaktan korumak ve Dönüş'e hazır tutmaktır.

Böyle bir metin, ne anlam verilirse verilsin, 200 yılma doğru, *Mişna*'nm kaleme alınmasıyla başlayan, Yasa'nın kitaba geçirilmesi girişiminin temeline inmeye çağırır bizi. Filistin'deki Yahudi merkezinin ölüm şarkısı olan bu *Mişna*, sonradan iki Talmud'un, çevresinde somutlaşacağı anahtar yapıttır. Yasa'nın özeti olarak, İsrail için aynı zamanda hem Tapınak hem de bir yedek topraktır - ve sayesinde Tapınağı da, toprağı da unutmayacağı bir bellek yardımcısıdır. Ve çelişkileri bu kadarla da kalmaz. Çünkü *Mişna* her ne kadar görünürde tam bir el kılavuzuysa da, buna karşılık bellek yardımcısı olarak işlevi yazarlarının karşılaştığı dünya ile hemen aynı dalga boyuna girmesini engeller. Gerçekten de *Mişna*, geniş ölçüde ideal Yahudi dünyasının yasalarını koyar, Tapınağın, din adamları sınıfının, monarşinin henüz canlı bir gerçek olduğu ama 200 dolaylarında artık çoktan ortadan kalkmış bir dünyayı konu alır.

(*) Kayışlarla takılan küçük kutular, iş günlerinde sabah ayini sırasında erişkin erkekler tarafından, biri alna, öteki kola takılır, içinde parşömen üzerine el yazısıyla Tesniye 6, 4-9; 11, 13-21; ve Çıkış 13, 1-16 yazılıdır.

(**) Yahudi evlerinin sağ kapı kanadına asılan ve içinde el yazısıyla Tesniye 6, 4-9 ile Tesniye 11, 13-21'de anılan küçük parşömen rulolar.

Mişna'nın içerdiği hükümlerin en az üçte biri, tarımsal yaşama ve İsrail'in toprağıyla ilişkisine değgindir. Baş kaygısı, sınıflandırmadır ve sınıflandırma, saf ile saf olmayanı, mubah ile yasağı, ama aynı zamanda da içeriyle dışarıyı, "biz" ile "başkalar"ı açık seçik birbirinden ayırmaktan öte bir şey değildir. Ne var ki *Mişna* ustalarının sınıflandırma ustalığı, anlaşılan en kaygı verici bir kargaşanın egemen olduğu bir gerçekle çetin bir sınavdan geçirilmektedir. Gerçekten de, Kutsal Kitap'taki tarım yasaları İsrail'in etni ve mekân tanımlarında mutlak bir uygulama öngörürdü; bunlar yerli, homojen ve tümüyle toprağının üstünde toplanmış bir İsrail toplumu için yapılmıştı. Ne var ki Filistinli ustaların yüz yüze gelmek zorunda kaldıkları kökünden bambaşka bir durumdur, öyle ki, öne sürdükleri yasaları kimin uygulayacağını ve aynı zamanda da bu yasaların gerçekte nerede uygulanacağını kendi kendilerine sormadan edemezler ve bu yüzden de tüm bu sınıflar ve tüm bu sınırlar birbirine karışır. Örneğin, Kutsal Toprak'ta yaşayan bir Yahudi olmayan ile Kutsal Toprak'ta yaşayan bir Yahudi ve Kutsal Toprak dışında yaşayan bir Yahudi arasında ayırım gözetmeleri gerekir. Kimi zaman baskın çıkan, etnik ölçüt olur: böylece Kutsal Toprak'ta yaşayan ve Yahudi olmayan biri bu yasalara boyun eğmekten bağışıktır, çünkü toprağın kutsallığı ve ondan ileri gelen yükümlülükler ancak bu toprak ile özel bir halk (İsrail) arasındaki karşılıklı ilişkinin çerçevesidir. Kimi zaman da mekân ölçütü baskın çıkar gibi olur: böylece, toprağa ilişkin olmayan her emire her yerde, gerek Kutsal Toprak'ta gerekse diasporada uyulması gerekirken, toprağa ilişkin her emir, ancak toprakta uygulanır.

Bu mekânın sınırlarını her türlü aşma, öncel olarak belirsizlikler yaratacak niteliktedir. Örneğin dışarıda kaldırılan, tahıldan üretilip Kutsal Toprak'a getirilmiş hamurdan *hala** alınır. Ama buna karşılık, Kutsal Toprak'tan kaldırılmış tahılın

(*) Dinsel açıdan, hamurdan alınan vergi, "Yaradan vergisi" Sayılar 15, 17-20 uyarınca din adamlarına sunulur.

ürününden üretilip dışarıya ihraç edilen hamurdan da yasal olarak aynı verginin alınıp alınamayacağı sorulabilir. Gerçekten de bu sorunun yanıtları toprağın kutsallığının hangi açıdan öngörüldüğüne göre değişir. Eğer söz konusu olan, bulaşıcı bir nitelikse toprağın somut olarak ürünüyle bağlantısı varsa o zaman vergi zorunlu sayılmalıdır. Eğer tersine, Tutsal Toprağın sınırları, belirgin bir kutsal yer içinde kalanlarsa ve buradan çıkan her türlü kutsallığını kesinkes yitiriyorsa o zaman dışarı gönderilen hamurdan hiçbir vergi alınamaz.[38] Son olarak, hangi seçenek alınırsa alınsın, bir sorunun, önceden çözüldüğü öngörülür demektir: İsrail topraklarının sınırı sorunu. Oysa bu sorunun çözümü de kolay olmaktan çok uzaktır. Ve Yasa, şaşmaz olduğundan, her şeyden önce içeriyi dışarıdan belirgin bir sınırın ayırmasını isterken, çünkü bu sınırın ötesinde yasal zorunluk olan, artık en azından o derece zorunlu olmaktan çıktığı içindir ki, tarihin kargaşası, böylesine gerekli bir sınır belirlemeyi karıştırmak için elinden geleni yapmışa benziyor.

Bu kargaşa daha Tevrat tarihinin ilk dönemlerinden başlıyor. Bu Kutsal Kitap'ı dikkatli okuyan hiçbir okur, bu garip çelişkinin ayırdına varmazlık edemez: bir yandan Tanrı'nın İbrahim'e vaat ettiği toprakları (İbrahim de İsrailoğulları lehine, Kenanlı on kabilenin topraklarını elinden almayı öngörüyordu); öte yandan bu vaadin gerçekte yerine getirilmesi ki o da ancak yedi kabilenin topraklarını içeriyordu.[39] Ama bu üç kabilelik farkın zamanla kapatıldığı (mesih döneminde) ve İsrail toprakları için her zaman olanaklı bir yayılmanın güvencesi olduğu söylenebilir. Gene de şurası bir gerçektir ki toprak vergisi bu üç kabilenin arazisini kapsamaz ve *Mişna* uzmanları, Kutsal Topraklar'a katılmaya aday bu bölgelerin belirlenmesi konusunda bölünmüşlerdir... Öte yandan, Ürdün Irmağı'nın ötesindeki ve İsrail toprağına ait olan bölgeler de ayrı bir statüye sahiptir ki kimilerine göre bunlar ilk baştaki vaadin kap-

38 *Mişna, Hala* 2, 1.

39 Tekvin 15, 19-21 ve Tesniye 7, 1'i karşılaştırın.

samına alınmamışlardır ve bu yüzden de bunların kutsallığı, tam anlamıyla vaat edilmiş toprağınki kadar değildir. Bu yüzden, bu bölgede kaldırılan ürün için Tapınakta gereken duaların yapılmasının gerekip gerekmediği söz konusu olabilir... Son olarak da, Musa aracılığıyla belirlenmiş olan İsrail sınırları da birçok yorum anlaşmazlığına yol açacak niteliktedir.[40] Güney sınırı belirleyen "Mısır ırmağı", acaba Nil midir (o durumda Mısır'ın bir bölümü de Kutsal Toprak'tan sayılacak mıdır)? İsrail toprağının kıyısı karşısındaki adalara hangi statü tanınacaktır? Deniz hangi statüye girer? Doğu sınırı olan Ürdün Irmağı sık sık yatağını değiştirmek gibi cansıkıcı bir özelliğe sahiptir. O zaman vaat edilmiş toprağın sınırının da onunla birlikte değişmesi mi gerekir? Bu ırmak da toprağın bir parçası mıdır yoksa dışında mıdır, yoksa o da ikiye mi bölünmelidir?

Bu çeşitli topografik değişkenlere bir de tam anlamıyla tarihsel değişkenler eklenir. Görüldüğü gibi, Yasa açısından, Yeşu tarafından fethedilen topraklarla Milattan Önce altıncı yüzyılda Babil'den dönen Yahudalıların yeniden yerleştiği topraklar aynı statüden yararlanmıyorlar. Ama Dönüş topraklarına, Ezra ve Nehemya zamanında, yani Keyhüsrev emirnamesinin ilanının hemen ardından, bilfiil yerleşilmiş topraklardan başka, çok daha sonra Asmonluların askeri bakımdan fethettiklerini de dahil etmek gerekir mi? Öte yandan, Tesmiye 11, 24'e göre İsrail tarafından tam anlamıyla Kutsal Topraklar dışında fethedilen tüm topraklar yasal olarak ona aittir. Demek oluyor ki bu genişleme önceden saptanmıştır. Ama geçerli olması için, tam anlamıyla İsrail toprağı denen toprağın fethedilmesi tamamlandıktan sonra ve ancak o zamanı beklemek gerekmez mi? Ayrıca, Kutsal Toprak'ın kutsallığı bu yeni toprakları da ne ölçüde içerir ve toprağa bağlı emirler, oralara da uygulanır mı? Son olarak da, ayrılmaz bir bütün olmaktan uzak Kutsal Toprak, Lasa'nın gözünde, üç bölgeye bölünmüştür: Yahuda, Ürdün Irmağı'nın batısı ve Celile. Bu yüzden bir koca, karısını bir bölgeden ötekine geçmeye zorlayamaz...

40 Sayılar 34, 1-15.

Bu ince ayırımlar sadece toprağa ilişkin emirlerin uygulanmasını ilgilendirmekle kalmıyor. Gerçekte hemen hemen tüm Yasa açısından önem taşıyor. Çünkü toprakla ilgili olmayan pek çok emir de Kutsal Toprak'ta ve onun dışında aynı biçimde uygulanmıyor. İsrail toprağında her kim bir ev kiralarsa, hemen *mezuzot*'unu saptamak zorundadır; diasporada ise yeni kiracının otuz günlük bir süresi vardır. Dışarıda kaleme alınıp Kutsal Topraklar'a getirilmiş boşanma anlaşmasında: "Benim huzurumda yazılmıştır ve benim huzurumda imzalanmıştır" ibaresi bulunmalıdır. Buna karşılık bu ibare Kutsal Toprak'ta bir boşanma akdi yapan için zorunlu değildir. Burada da Yasa'nın harfi harfine uygulanması İsrail topraklarının sınırlarının saptanmasındaki belirsizlikten etkilenir. Akra bu topraklara girer mi? Kimilerine göre hayır, girmez ve Akra'da kaleme alman her akit, diasporada geçerli örneğe uymak zorundadır. Kimilerine göre de, tersine, Akra gerçekte İsrail toprağında bulunmaktadır ve sözü edilen ibarenin kullanılmasına orada gerek yoktur...[41] Bu duyarlı kutsal coğrafya sorunu, saçma olmak bir yana, dikkatli bir incelemeye değer: bir boşanma akdinin geçerliliği ve dolayısıyla da bu akdi yapan insanların statüsü doğrudan doğruya bu soruna bağlı değil midir?

Kutsal toprak, kutsal ulus

Mişna'nın anlamlı bir simgesi olduğu bu, toprağın yasallığı kaygısı, sadece Yasa kaygısı değildir. Aynı derecede ve tam anlamıyla, toprak kaygısıdır. İsrail'in toprağıyla ilişkisinin yasal sonuçlarını vurgularken, hahamlık anlayışı, onun temel özelliğinin de üstüne basar ve bunu da uygulamadaki boyutlarında bir gevşemeye kaçınılmaz biçimde götürecek tarihsel koşullarda yapar. Toprağın kutsallığı, İsrail ile olan bağından ayrı düşünülemez.

Toprağın kutsallığı düşüncesi kuşkusuz pek çok soru yaratır.[42]

41 *Mişna, Gitin* 1, 1-3.

42 Marvin Fox, "The Holiness of the Holy Land", Jonathan Sacks (der.), *Tradition and Transition: Essays Presented to Chief Rabbi Sir Emmanuel Jakobovits to Celebrate Twenty Years in Office*, Jews' College Publication, 1986, s. 155-170.

Bu kutsallık, edinilmiş midir ve dolayısıyla da koşullara bağlı olarak, geçici midir? Yoksa tersine, kendiliğinden mi vardır ve dolayısıyla sürekli midir, İsrail toprağının şimdiki terk edilmişliği onu sakatlamış gibi görünse de? Bununla birlikte, her iki durumda da, toprağın kutsallığı, her şeyin kutsallığı gibi, Tanrı'dan gelir. Toprak kutsaldır çünkü Tanrı onu seçmiştir çünkü orada yerleşmeyi ve varlığını orada yoğunlaştırmayı seçmiştir. Gerçi Tanrı'nın da *Ha-Makom* "Mekân" (tam anlamıyla) diye adlandırıldığını bilmeyen yoktur, çünkü o, yarattığı dünyanın mekânıdır ve çünkü dünya, onun mekânı olamaz (onu içeremez).[43] Bu, mekâna gönüllü olarak bağlama kavramı aslında, insanın zayıflığına verilen bir ödünden öte bir şey olamaz. Bu kavram, kutsal varlığın salt somut bir kavramıyla doyuma ulaşamayan dindarların dinsel hayal gücünün gereksinmelerini karşılamak üzere bir demir atma noktası, bir sabit nokta sunmuş olmaktadır. Sürekli Ulu Yaradan'ın gözü önünde bulunan, "yılın başından sonuna değin", İsrail toprağı onun "ruhundaki en sevgili varlıktır."[44] İşte Tanrı'nm toprak için duyduğu bu sürekli kaygıdandır ki, toprak bolluk gibi bir lütfa erişir. Tanrı'nın bu, toprakla olan ayrıcalıklı bağının, geçici bile olsa, kopması, toprağın kutsallığını ortadan kaldırır ya da azından değişime uğratır veya örtbas eder. Öyle olmasa, haham kaynaklarına göre, putatapar biri olan Titus'un, sadece yılın tek bir gününde ve yalnızca başhahamın girebileceği o Kutsallar Kutsalına girebilmiş, orada Yasa kitabının üstünde, bir fahişe ile yatmış ve oradan sağ salim çıkabilmiş olması nasıl açıklanabilir?[45]

Seçilmiş olmanın bağışladığı bu kutsallığı İsrailoğulları, toprağıyla paylaşır. Çünkü yerin seçilmesi ile halkın seçilmesi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Tanrı tüm ulusların, tüm dağların, tüm sitelerin ve tüm toprakların ölçüsünü almıştır. Ve Tevrat'ı algılayabilecek değere sahip, onu indirebileceği, çölde yaşayan kuşaktan başka bir ulus bulamamıştır; Sina'dan başka, Tev-

43 *Tekvin Raba* 68, 9.

44 Tesniye 11, 10; Yeremya 12, 7.

45 *Babil Talmud'u, Gitin* 56b.

rat'ın açıklanabileceği dağ, bulamamıştır; Kudüs'ten başka, Tapınağın inşa edilebileceği şehir, bulamamıştır. İsrailoğulları'na verilecek, Kutsal Toprak'tan başka toprak da bulamamıştır.[46] İlahi Ölçümcünün ölçüsünden hiçbir şey kaçamaz. Sina Dağı ve dinsel kurallar gibi, Kudüs ve Tapınak gibi, çölde yaşayan kuşak ve Tevrat gibi, İsrailoğulları ve İsrail de ona, ideal ölçülere uygun göründüğünden, onları bir arada seçmiştir, birini ötekiyle, birini öteki için.

Ulu Yaradan'ın kullandığı ölçü, Tevrat'ın kendisidir. Tevrat her şeyin ölçüsüdür: toprağın, halkın ve bunların arasındaki bağlantının. İsrailoğulları, Tevrat'ın kurallarını gözetirken kendini kutsallaştırır ve toprağı kutsallaştırır. Toprağın, doğrudan doğruya Tanrı'dan inen, her türlü fetihten önce gelen ve ne yıkımın ne sürgünün ortadan kaldırabileceği kutsallığına İsrail bir ikincisini ekler. Gerçekten de, toprağına yerleştiği ve orada Tevrat'ı uygulamaya başladığı zaman İsrail, zaten kutsal olan bir toprağı ikinci kez kutsallaştırır. Bu kutsallaştırılmadan toprak, iki kez yararlanır: Yeşu'nun fetih döneminde ve Babil'den dönüş döneminde. Bununla birlikte, Dönüş döneminde bu kutsallaştırma tam olamadı çünkü İsrailoğulları'nın *tamamı,* toprağına dönmedi. Ve hukukçulara göre, bu basit olay kimi emirlerin yerine getirme zorunluluğunun niteliğini doğrudan etkiler. Örneğin İbni Meymun, *teruma,* yani kaldırılan ürünün altmışta birinin din adamlarına verilmesi uygulamasının, Kutsal Toprak'ta Eski Ahit'ten gelme bir buyurucu madde olmaktan çıktığını öne sürer. Bundan böyle artık sadece basit bir haham buyruğu olarak uygulanmaktadır ve ilke olarak tüm halkın toprağında yaşamasını öngörür ve çünkü Babil'den dönüş sırasında böyle bir durum söz konusu değildir.[47] Burada İsrail'in kendisi, hem toprağın kutsallığının hem de Yasa'nın bir ölçüsü olup çıkmış gibi...

Zamanla, geri dönülmez bir düşüşe yazgılı olan Filistin önderliğinin kendini kanıtlamasının son örneği olan *Mişna*'nın

46 Levililer Raba 13, 2.

47 *Mişne Tora, Terumot* 1, 26.

kaleme alınması, tarihin ağırlıklarına bir direniştir. Gerçi Tapınak yıkılmıştır ve artık kimse onu eski durumuna getiremez. Gerçi Yahudi halkı toprağı geniş ölçüde boşaltmıştır ve tarımsal hükümlerin onlar için henüz somut bir anlam taşıdığı insanların sayısı da giderek azalmaktadır. Gene de Tapmak hâlâ ayaktaymış gibi, İsrail'in büyük çoğunluğu hâlâ kendi toprağında yaşıyormuş gibi ya da yitirilen her şeye bir gün ve çok çabuk kavuşulacakmış gibi, Yasa yazılır. Kutsal Toprak Yahudi ustalarının hukuksal "gerçekçiliği", hem belleğe karşı bir meydan okuma hem de ulusun geleceğine sarsılmaz bir inancın dile getirilmesidir.

Geniş ölçüde ve bu arada, Yasa'nın incelenmesi, uygulanmasının yerine geçer. Ve İsrail, ona sürgün yaşamında yol gösterecek olan bu "işaretleri", bu "gösterge direklerini", inceleme yoluyla diker ve onun sayesindedir ki, zamanı geldiğinde, tüm bu emirler, ona yeni gibi gözükmeyecektir... Bununla birlikte, ilacın ters tepkileri de olmamış değlidir ve bir bakıma, hastalığı katlanılabilir hale getirse de, bir başka bakımdan da belki tedavi edilemez duruma sokmuş olur. Bir eksikliğin belleğini tartışmasız biçimde, sonsuza dek sürdürüyorken, aynı zamanda da bu eksikliğin yol açtığı acıları hafifletme tehlikesi yaratır. Birinci derecede önemli değer durumuna gelirken, Yasa'nın incelenmesi toprağı tümüyle gölgede bırakabilir. Her türlü uzamsal ve zamansal baskıdan kurtulunca, her yeri, İsrail'in kendini kendi vatanında hissedebileceği bir toprağa dönüştürebilir. VIII.-IX. yüzyıllarda, Yahudi dünyasının genelinde Babil hukuksal Yahudi geleneğine Filistin'inkine oranla öncelik kazandırmak için gayretini esirgemeyecek olan Tevrat uzmanı Pirkoi bin Baboi, böylece, sözcükler üzerinde oynamakta hiç duraksamayacak ve gerek Yasa'yı öğretme, gerekse de dindarlık açısından öne çıkan, kendini gösteren her yere *Sion* denebileceğini söyleyecektir![48]

Sürgünde doğmuş ve küllerinin Kutsal Toprak'a getirilip gömüldüğü kanıtlanmış olan ilk Yahudi örneği, ikinci yüzyıl son-

48 B. M. Levin, "Geniza'nın kalıntıları", *Tarbiz*, 2 (4), 1931, s. 396.

larına, *Mişna*'nın derleyicisi Prens Yuda zamanına aittir. Bu küller de Babil sürgünlerinden din adamı Huna'nın külleridir. Kuşkusuz bu uygulama ancak III. yüzyıldan itibaren geçerli olacaktır. Ama benimsenmesi kolay olmamış hatta kimi bilgelerin amansız direnişiyle bile karşılaşmıştır. Gerçekten, o zamana değin, Filistinli ileri gelenler, ata toprağında yaşamak görevi üzerinde çok durmuşlardır, özellikle de Bar Kohba ayaklanmasından sonra, Kutsal Topraklar üzerinde Yahudi halkının barınmasını sürdürmesinden korkmaya başlandığı zaman. Gerçekte sürgünde ölmüş bir insanın küllerinin taşınmasına değgin iki inanç, Kutsal Toprak'ta gömülmenin bağışlayıcı bir erdemi olması ve ölülerin dirilişinin Kutsal Toprak'ta başlayacak olması ancak Tevrat dönemi ustalarıyla ortaya çıkmıştır.[49] Sanki, Yahudi bilgeliğinin ağırlık merkezinin önüne geçilemez bir biçimde Filistin'den Babil'e kaydığı bir sırada İsrail toprağı da belki, Yahudi'nin, yaşamayı özlediği yer olmaktan çıkıp ölmeyi ve dirilmeyi özlediği yer niteliğine bürünüyormuş gibi. Sanki, diriliş toprağı olan Kutsal Toprak, yavaş yavaş tarihin öte yanma ve hayal yanma doğru kayıyormuş gibi.

49 Yeshayahu Gafni, "Kutsal Toprağa gömülmek amacıyla ceset nakli. Geleceğin başlangıcı ve evrimi", *Cathedra* (4), tem. 1977, s. 113-120 (İbranice).

3. Hayal Edilen Toprak.

Başka zamanlar: Yahudi toprağı için bir Ortaçağ?

Yahudi tarihini dönemlere ayırmak elbette tarafsız bir iş değildir. Kolay bir iş de değildir, çünkü her şeyden önce söz konusu olan, bir nesnedir, Yahudi halkıdır; ve bu halkın da birliği ve dolayısıyla bir bakıma varoluşu, kendiliğinden benimsenmiş bir gerçek değildir. Kutsal Toprak'ta yaşayan Yahudi topluluğunun nüfus açısından zayıflaması ve otorite merkezi olarak zaman geçtikçe önemini yitirmesi, Yahudi yaşamının merkezini, kesinlikle diasporaya geçirmiş bulunmaktadır. Bu yüzden de Yahudiliğin geleceği, az çok federal odakların ortaya çıkmasıyla, sonra da silinmesi ve genel olarak da çoğalmasıyla (Babil, Müslüman Ispanya, Ren bölgesi vb) belirlenmiştir. Oysa bu mekân çeşitliliği, ister istemez zamana değgin değişiklikleri de getirecektir. Tarihin gelişim süreci, anlamlı kilometre taşı olarak akılda kalacak olayların nitelik ve kapsamı, bir yerden ötekine değişiklik gösterir, dünyanın dört bir yanma dağılmış Yahudi toplulukları genelde birbirleriyle az çok sıkı ilişkilerini sürdürmüş olsalar bile. Bu yüzden, Batı'da, Doğu Avrupa'da veya Islam topraklarında yaşayan Yahudi halkları tarihinin karşılaştırmalı incelemesi en azından, benzerlikler kadar farklılıkların da altını çizer.

Gene de şurası bir gerçek ki, belirli bir bakış açısından tarihçinin görevini içinden çıkılmaz duruma getiren şey, bir başka bakış açısından da onu kolaylaştıracak bir nitelik alabilir. Gerçekten, eğer Yahudi halkının tarihi bir dağılmanın tarihi ise, bu birinci bakış açısını, ikincisininin üzerine oturtmak ilginç gelebilir. Yahudilerin yer ile ilişkilerindeki her türlü ilgi çekici değişme, onların tarihinde yeni bir dönem açacaktır. Onların dağılmasındaki her türlü genişleme ya da coğrafi açıdan yeniden biçimlenme, kronolojik açıdan bir dönüm noktası olarak kullanılabilecek, tarihsel bir kopma olarak yorumlanabilecektir. Elbette burada tümüyle yasal olmayan hiçbir şey yoktur. Kuşkusuz, Ortaçağ sonlarında, birbiri ardından birçok yerden, en sonunda da 1492'de, İspanya'dan dışarı atılmaları, böyle sürülen halkların yazgısını derinden değiştirmiş, çünkü Yahudi dünyasının ağırlık merkezini Batı'dan Doğu Avrupa ve Yakındoğu'ya kaydırmıştır. Gene de bu kırılma çizgilerinin göz önüne alınması gereken tek kırılma çizgileri olup olmadığını, ne ölçüde kırılma gerçekleştiğini ve bu kırılmaların yer değiştiren halklarla oların soyundan gelenlerin kültürel yapısı ile öz bilincini ne denli değişime uğrattığını bilmek kalıyor geriye.

Bu tür tarihsel yaklaşım, sadece çağdaş uzmanların tekelinde olmaktan uzaktır, daha önce de çok ünlü örnekleri olmuştur. Ortaçağlılara göre, Yahudilerin tarihi temelde Yasa'nın ve sözlü geleneğin tarihidir. Oysa, İbni Meymun gibi birine göre, her türlü yasal yeniliğin ilke olarak, Yahudilerin mekânla olan ilişkisinin altüst edilmesine dayandığı açıktır. İbni Meymun'a göre, önce *Mişna*'nın, ardından da Babil Talmud'unun derlenmesi, doğrudan doğruya Yahudilerin dünyaya yayılma akımının daha da genişlediğinin bilincine varmaktan doğar. Gene yerel törelerin giderek çoğalıp çeşitlenmesini veya halk arasında İbranice bilenlerin azalmasını da bu mekânsal neden sonuç ilişkisine bağlar. Neden, M.Ö. VI. yüzyılda mekânsal Kutsal Topraklar'a dönen Babil sürgünlerinin önderi olan Ezra, değişmeyecek olan duaları ve kutsal formülleri koymak durumunda kalsın ki; İbni Meymun'a göre, gönül dininin tapınma ideali tümüyle doğaçlamayı, içten gelen duaları yeğler-

ken? Salt, diye vurguluyor bilge, İbrani dilindeki bu aşınmanın getirdiği sakıncaları karşılamak için ve İsrailoğulları'nın uluslararasına yayılmasıyla büsbütün ciddileşen bir dilin ortama karışıp onunla özümsenmesi akımının etkilerini hafifletmek için.[1]

Bununla birlikte, coğrafi dengelerin salt nicel bakımdan değişikliğe uğratılması, belirli bir topluluğun bir yerden ötekine geçmesi ya da halkın dağılmasının yarattığı küresel yayılmanın bir bütün olarak ele alınması Ortaçağ tarihçisine ya da tarih felsefecisine dönemleri saptamak için yeterli ölçütler sağlayabilecek midir? Kesinlikle hayır. Yahudilerin tarihinin bir anlamı varsa eğer, ona aynı zamanda bir de mekân vermek ya da tanımak gerekmez mi? Dağılmayı, dünya haritasında veya toplum imgeleminde kolaylıkla bulunacak belirli bir merkeze olan bağlantısı açısından düşünmek gerekmez mi? Bu nicel kaydırmanın, yorumcu İzak Abravanel, XV. yüzyıl sonunda anlamlı bir görünümünü çiziyor. Ona göre, İspanyol Yahudilerinin yurtdışına çıkartılması sadece basit bir yer değiştirme, İber Yarımadası'ndaki batılı Yahudilerin Akdeniz Havzası'nın doğusuna doğru kaymasından ibaret değildir. Onun gözünde bu dışlanma, sürülenlerin merkeze, tüm Yahudi tarihine yön veren sabit noktaya, Kutsal Toprak'a yaklaşması demektir. Ve zaten bunun içindir ki ülkeden çıkartılma, basit bir sürgün olmaktan çok öte, toplu bir göç olarak yorumlanır ve Abravanel'e göre, son ve çok yakın kurtuluşun haberini verir.[2]

Telos'un bir son olduğu kadar bir mekân olduğu da bu teleolojik bakış açısına, çağdaş siyonist tarihçi düşünürlerinde de rastlanır, hem de değiştirilmiş ve laikleştirilmiş bir biçimde. Orada Yahudilerin tarihi, Yahudilerin toprakla olan gerçek ve gerçekdışı bağlantısının tarihi olarak algılanır. Dağılma, topraktan uzaklaşma demektir, diaspora *(tefutsa)*, önce sürgün ve sürgüne gönderilme *(gola)* olarak algılanır. İsrail toprağı hiçbir zaman Yahudi halkının tarihinin ve Yahudi ulusal bilinci-

1 I. Twersky, "Israil Toprağı", *a.g.e.*

2 Jean-Christophe Attias, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, Cerf, 1992.

nin temel taşlarından biri olmaktan geri durmaz, ki bunların her ikisi de halkın toprakla olan ilişkisi açısından dönemlendirir ve değerlendirilir: İsrailoğulları'nın toprağı üstünde bir araya geldiği dönemler vardır, bedensel olarak oradan uzaklaştığı dönemler vardır, toprağa bağlılığının sımsıkı kaldığı ve gevşeme eğilimi gösterdiği dönemler vardır. İşte Siyonist tarihçilere göre, "merkezci güçleri" yaratan, bu bağlılıktır: buna göre, Yahudi halkı tarihsel, ruhsal ve kültürel özelliklerini korumaya ve toplu olarak varlığını ortaya koymaya yönlendirilecektir, buna karşılık Kutsal Toprak ile bağlantının kopması "onun tarihsel kimliğinin yitimiyle eş anlama geliyor ve öteki halklar arasına karışıp kaybolma yönündeki bilinçli veya bilinçsiz iradesini ortaya koyuyordu."[3] Böyle bir dönemlendirme ve değerlendirme ölçütü yasal ağırlığının temelini tarihçinin yüzyıllar boyu gözlemlediği nesnel olgulardan çok İsrail devletinin kurulmasından ve çağdaş Yahudi deneyiminde bu olayın merkez oluşturmasından alır - Yahudi tarihinin sonu akışının bütün olarak küresel bir geriye gidişle değerlendirilmesine artık izin veriliyor gibidir. Çok değil, sadece yüz yıl önce, Batı Avrupa tarafından özümsenmiş olan Yahudilerin gözüne, Yahudi tarihinin ilkelerinden birini, hatta süreklilik ilkesini İsrail toprağına bağlılıkta aramak, garip ve elbette ki son derece aykırı görünebilirdi. Yahudi tarih ve bilincinde çağımızda İsrail toprağının bulunduğu yere gösterilen olanca ilgi, ancak Siyonist girişimin ışığı altında açıklanabilir.

Yaklaşım, en azından bu sayfalarda olduğu gibi, eleştirel olmaya kalkışsa bile, kuşkucu ve dikkatli davranmaya özen gösterse bile, gene de ileriye bakışın, sorun yaratacak gibi biçim değiştirmesi tehlikesi vardır. Bu yüzden şunu anımsatmak gerekir ki Yahudilerin İsrail toprağıyla ilişkisini bir incelemenin tek amacı yapmak, bu ilişkinin, Yahudilerin tarihinin tümünün, çevresinde döndüğü eksen olarak görüldüğü anlamına gelmez. Onların Kutsal Toprak ile ilişkisini değişime uğratan, bu tarihi altüst eden büyük ve nesnel olaylardır, yoksa bu iliş-

3 Shmuel Ettinger, "Le peuple juif et Eretz Israël", *Les Temps modernes* (253 bis), 1967, s. 394.

kinin ışığında görülecek olan, tarihin kendisi değildir. Yahudi Ortaçağı, bu deyimin bir anlamı olduğu varsayılırsa, sadece Yahudi tarihinin, İsrail toprağının hayal edilen toprağa dönüştüğü o dönemi değildir. Daha çok, nesnel yaşam koşullarının görünürde birçok etki arasından onların Kutsal Toprak'la olan bağlantısını derinlemesine ve uzun bir süre için değiştirdiği o tarih dönemidir.

Siyasal açıdan adeta eli kolu bağlanmış, hem sürülmüş hem dağıtılmış olan Ortaçağ Yahudisi gerçekten, yaşadığı dünyada, merkezden uzak düşmüş bir konumdadır. Artık, bir yandan da Hıristiyan ve Müslüman devletler arasında birinci derecede önemli askeri kavgaların konusu haline gelmiş bir toprak üzerindeki haklarını somut olarak öne süremez. Kutsal Toprağı manevi emellerin odağına yerleştiren Haçlı serüvenleri ve İsrail'in kızları olan iki büyük dinin imparatorluk sevdaları, bu toprağın ilk sahiplerinin düşüşünün, bir kalemde altını çizmiş olur. Toprağın böyle, bir egemenlikten ötekine, hiçbiri uzun süre yerleşemeden ve gerçek bir diriliş akımına yer veremeden, el değiştirmesi, oradan kovulmuş olan ve o da küçük düşürülmüş, tutarsız ve istediği gibi davranan efendilerin keyfine esir olmuş bir halkın da nasıl değiştiğini ister istemez akla getirir. Ayrıca İsrail'in ve toprağının sürgün ve zoralımla damgalanmış durumu, Hıristiyanlığın da, İslamın da dinsel emellerine tarihsel bir yaptırım getirmişe benzer. Bu durumda artık, herkese ve her şeye karşın, İsrail'in kutsal görevinin sürekliliğini ve toprağıyla olan eşsiz bağını öne sürmek, olası mıdır?

Tarihin net olgularına karşı etkili bir manevi direniş örgütlemek İslamlık ile Eski Yunan ülkesinin felsefi ve bilimsel mirasının karşılaşmasının yarattığı kültür evreninde, özellikle zor bir görev olarak ortaya çıkıyor. Önce Müslüman toprağında, çok geçmeden de Hıristiyan toprağında, gerek Yahudi gerekse Yahudi olmayan düşünürler, bundan böyle dikkatlerini soyut ve tümüyle hayal ürünü konularda toplarlar: Tanrı, özü ve varlığı, yaratılış, peygamberlik, iyilik ve kötülük, ödüllendirme ve cezalandırma gibi. Felsefeden esinlenen Ortaçağ düşüncesi temelde zaman ve mekân sınırlamalarından uzak olan

mutlak doğruların peşindedir.[4] Öte yandan, Tanrı'yı ve dünya ile ilişkilerini (kişisel olmayan ve doğal, evrensel ve değişmez yasalar sistemiyle yönetilen ilişkiler) ele alan filozofların genellikle benimsediği kavram, geleneksel Yahudi temasını ve Tanrı tarafından özel bir halkın ve bir toprağın seçilmiş olmasını tümüyle incelemeye alır. Bu bakış açısından, bir İbni Meymun'un *Yolunu Şaşırmışlara Rehber*'inde, toprak sorunsalını Yahudiliğin felsefi sunuşundan hemen hemen tümüyle boşaltmış olmasına karşın, hukuk yasası olan *Mişna Tora*'da tersine, İsrail Toprağının pek belirgin olarak varlığı, dikkat çekicidir.

Savaşım, iki cephede örgütlenir. Toprak ile fiziksel temasın yitiminin getirdiği sakınca, toprağın idealleştirilmesiyle giderilir. Eski Ahit, Din Konuları üzerine söyleyişler ve Talmud kaynakları dindar bir açıdan birbiriyle yarışa sokulmuştur. Yahudilerin hâlâ düşünü kurmakta inat ettikleri toprak, büyük devletlerin paylaşamadığı o zavallı, savaştan altüst olmuş toprak değildir. Baldan ve sütten yaratılmış bir topraktır, bir mucize ve bolluk toprağı, bir yer olmaktan çok, İsrailoğulları'nın tarihinde bir dönem olan bir topraktır. Gerçekte çifte bir dönemdir bu: bir yandan geride kalmış geçmişin, Davud ile Süleyman'ın parlak dönemlerinin ve egemenliğinin toprağı, öte yandan da yakın olacağında direnilen bir geleceğin, Mesih'in asası altında yeniden kavuşulmuş zafer ve egemenliğin toprağı. Gelecekte üstünde bir araya gelinecek olan toprak, günahların bağışlandığı toprak, Kutsal Toprak ve hele Kudüs ve Tapınağı, Yahudilerin sayısı somut toprak üzerinde azaldığı oranda dinsel metinlerde, şiirde ve söylence yazınında daha sık kendini gösterir. Bu arada, kimi büyük Yahudi düşünürler, filozoflar ve kabalacılar, geleneksel Yahudi kültürü birikiminin hazineleriyle yetinmek şöyle dursun ve onu sürekli derin araştırma konusu yapmayı sürdürseler bile, öte yandan da bir toprak teolojisi geliştirmeye kalkışacaklardır ki bu teoloji, Hıristiyan ve Müslüman meslektaşlarının saldırılarına etkili bir yanıt vermeyi öngörmektedir ve bunun için de, Ortaçağ dünyasının

4 G. D. Cohen, "Zion in Rabbinic Literature", *a.g.e.*

ortak malı olup çıkmış bilimsel inançlardan ve bilgilerden yararlanmaktan geri durmazlar. Konu, öyle küçümsenecek bir konu değildir. Gerçekten, İsrail toprağını düşünmek, bir bakıma İsrail'in kendini düşünmenin de bir yoludur. Toprağın özgünlüğü üzerine her tür araştırma, halkın özgünlüğünü de dolaylı olarak kapsar. Toprağın tek oluşunu yaratan şey, halkın tek oluşunu yaratan şeyden başkası değildir.

Yıldızlar ve iklimler

Gel gör ki, Ortaçağ insanı iyi ki homojen bir mekânda yaşamıyor. Onun gözünde yeryüzü, her kesiminde birbirinin eşi gizilgüç (potansiyel) ile donatılmış değil. İnsana az çok kucak açan, birbirinden ayrı ve insanın da, uygarlığın da değişik biçimlerde evrim gösterdiği iklimlere bölünmüş. Bir halkın yüceliği, dilinin ve kültürünün niteliği, kehanete açık olma yeteneği, kök salmış olduğu yere, orada egemen olan iklim koşullarına ve boyun eğdiği yıldız etkilerine göre değişim gösterir. Ve Tanrısal eylemin her yerde eşit olduğu benimsense bile, her yer o eylemi algılamaya, eşit biçimde hazırlıklı değildir.

Bu gibi ilkelerden yola çıkarak, Yahudi halkının, toprağının ve kendisinin üstünlüğü konusundaki savlarını "bilimsel" bir zemine oturtmak pek de zor değildi.[5] Bu, kaçınılmaz da değildi. Gerçekten de, iklimler kuramı denilen kuramın benimsenmesi, ille de yerel etkenin önceliğinin benimsenmesi anlamına gelmez. Örneğin, bu kuramı sahiplenmesine karşın, Ortaçağ şairi Moiz bin Ezra, bu konudaki Arap görüşünü yeğliyor: ona göre, en yüksek iklim konumuna sahip olan mekân Arabistan'dır. Ve hatta buradan yola çıkarak, Arap toprağına yerleşmiş olan Yahudilerin bu yer değiştirme sayesinde, kültür bakımından ilgi çekici bir gelişim gösterdiğini, bu yüzden de sürgünün onlar üzerinde olumlu sonuçlar yarattığını öne sürecektir. Bunca uzağa gitmeyen bir İbni Meymun'a göre ise, İsrail toprağı gerçekten de iklim açısından iyi bir konumdadır,

5 Avraham Melamed, "Yahudi düşüncesinde İsrail Toprağı ve İklimler kuramı", M. Hallamish et A. Ravitsky (der.), *İsrail Toprağı*, *a.g.e.*, s. 52-78 (İbranice).

ama bu bakımdan, yalnız değildir: kendisinin yaşadığı ve Musa'nın doğduğu Mısır da aynı durumdadır. Bunun gibi, onun gözünde, İbranice, dengeli ve elverişli bir iklim ortamında gelişmiş birkaç dilden sadece bir tanesidir. İbni Meymun'a göre de, Yahudi halkının birliğini yaratan şey, elbette sadece toprağının iklimi değildir. Bu iklim güzeldir, en iyi iklimlerden biridir, ama belki de en iyisi değildir. Ve herhalde sürgündeki Yahudilerin kehanet yeteğinden yoksun bırakılmasının tek nedeni de, bu, toprağı terk etme olayı değildir. Bu durumdan daha çok sorumlu olan, sürgündeki Yahudi yaşamının nesnel koşulları, başka uluslara boyun eğme, aşağılanma, korku ve baskılardır. Ve Mesih çağında, Yahudilere zihinsel yeteneklerini normal yoldan geliştirme ve kehanet yollarına yeniden kavuşma olanağını verecek olan, ata toprağına dönüşten çok, özgürlüğe ve barışa kavuşmuş bir toprakta özerk bir Yahudi iktidarının yeniden kurulmasıdır.

Demek oluyor ki, mekânın çeşitliliği ve coğrafi yerler arasındaki eşitsizlik ilkesi, zorunlu olarak, İsrail toprağının mutlak önceliğine ya da eskiden orada yaşamış olan halka oranla öncelik sahibi olmaya götürmüyor. Ve bu doğru olarak benimsense bile, bu kez de Kutsal Toprak'ın bu üstünlüğünün *niteliği* sorununun çözülmesi gerekiyor.

XII. yüzyılda Abraham İbni Davud ya da XV. yüzyıl sonlarında Hasdai Crescas gibi düşünürlere bakılırsa, Ulu Yaradan'ın, kendini, özel zamanlarda özel bir ulus üzerinde ve dolayısıyla da aynı zamanda özel yerlerde, ayrıcalıklı biçimde gösterdiğinden hiç kuşku yoktur. Bu durumda aradaki fark, nitel olmaktan çok, niceldir: Kutsal Toprak, başka tür bir tanrı nimetinden çok, nimet fazlasından yararlanır.[6] Şair ve filozof Yuda Halevi (y.1075-1141?) ise, tersine, İsrail toprağını dördüncü iklimin, yani en dengeli iklimin bağrına yerleştirir ve ona göre ayrıcalık apaçık niteldir ve ayırım da hem nitelik hem de derece bakımından öngörülür: "Ulu Yaradan'a İsrail'in Tanrısı demek pek yerindedir, çünkü Tanrı'ya bu bakış, başka

6 Warren Zev Harvey, "İsrail Toprağının Tekliği Hakkında R. Hasdai Crescas'ın Görüşü", *a.g.e.*, s. 151-165 (İbranice).

hiçbir halkta yoktur. Ona "Toprağın Tanrısı" denmiştir çünkü o toprak her bakımdan apayrı bir ayrıcalıktan yararlanır, Tanrı'nın gözünü üstüne çekmeyi başarır."[7]

Ortaçağ Yahudi düşüncesindeki egemen çizgi, çeşitli değişimlere uğratılmış ve biraz da hafifletilmiş olan, Halevi'nin çizgisidir. Örneğin, bazılarına göre, İsrailoğulları'nın sürgüne gönderilmesi bir yaptırımdır, çünkü sürgün onu, bir bakıma ideal bir topraktan düşman yörelere göndermiştir. Başkalarına göreyse Tevrat, ancak o toprakta yaşayan halklara verilebilirdi, buna karşılık, onun derecesinde kusursuz olmayan Nuh yasaları ise, doğallıkla, iklim açısından daha az kusursuz yörelerde yaşayan daha az kusursuz halklara verilebilirdi. XV.-XVI. yüzyıllarda, İtalyan yorumcu Ovadia Sforno'ya gelince o, o zamana değin tüm dünyanın tadını çıkardığı sonsuz ilkbahara son verdiren ve bölgeler arasına iklim farklarını ve mevsimlerin birbirini izlemesini getiren, Tufan olmuştur - bu altüst oluştan yalnız İsrail toprağı uzak kalmış ve sadece onun halkı, akıl açısından bir kusursuzluğu ve peygamberliğe ulaşma lütfunu koruyagelebilmiştir.

Kutsal Toprak'ın iklim ayrıcalığına çok zaman bir astrolojik ayrıcalık eklenir. Gerçekten de Kutsal Toprak, bu açıdan, mutlak bir üstünlükten yararlanır ve orada dinin geçerliliği, çok zaman, bu üstünlük çerçevesinde ele alınır. Bunun tersine, bu din, toprağın yararına olan bir yıldız etkisini sürdürecek, hatta, bu doğrultuda yıldızları etkileyecek niteliktedir. XVI. yüzyılın Yeni Platoncularına göre, mekânlar kuramı ve astrolojinin öndeliği tam anlamıyla bir yasal göreceliğe, hatta bir antinomizme bile götürecektir. Gerçekten, onlara göre, insan, davranışını, bulunduğu özel yere ve bu yere egemen olan yıldız etkilerine göre ayarlamalıdır. Bu yüzden, putların yasaklanması ve akraba arasında cinsel ilişkinin yasaklanması, özellikle hatta salt, İsrail toprağı için geçerlidir. Bu gibi eylemler orada zararlı, başka bir deyişle, yıldızların, yararlı etkilerini göstermek için aradığı normlara aykırıdır. Bu durum başka yerler

7 *Kuzari* 4, 17. "Memleket ilahı" deyimi II. Krallar 17, 26'da ortaya çıkıyor.

için geçerli değildir. Bu yüzden Yakup, ancak Kutsal Toprak'a ayak bastığı zaman, halkından, putlarından ayrılmalarını istedi.[8] İsrail'in gezegeni olan Satürn'ün, etkisini yaymak için, putlar gibi özel aracılara ihtiyacı yoktur: bu iş kendiliğinden olur. Bunun gibi, soğuk ve nemli olan bu gezegen, etkilediği toprak üzerinde, sıcak ve kuru türden olan, aşırı cinsel etkinliği hoşgöremez. Bu nedenle, her kim bu gibi aşırılıklara kapılırsa, bu toprağın bilim ve kehanet açısından kendine özgü erdemlerinden yararlanamaz.[9]

Böyle bir sistem içinde, Tevrat, belirli yıldız etkilerinden kurtulmak ya da tam tersine onlardan bir yarar sağlamak için yazılmışa benziyor ve ona uymak, ister istemez, İsrail toprağının sınırları dışında, anlamını geniş ölçüde yitiriyor. Gerçi Kutsal Toprak'ın astrolojik ve gizemci ayrıcalığını kabul edenlerin tümü, bu denli uzağa gitmeye hazır değil. Ve çoğu da onun anlamını görecelendirmeyi yeğler. Eski dinsel yazında bile yer alan, ama Moiz Nahmani (1194-1270) ve kabalacı düşünce tarafından yeniden ele alınıp geliştirilmiş bir kavrama göre, Tanrı, İsrail toprağını kendisi için seçmiştir, ama tüm öteki ülkeleri de, ulusların koruyucusu olan melekler arasında paylaştırmıştır.[10] Sadece Kutsal Toprak, melek olsun, yıldız olsun, hiçbir aracının egemenliğine verilmemiştir. Cennetin gerçek kapısı olarak doğrudan doğruya tanrısal etkiye boyun eğer. Ve Yukarısı ile Aşağısı arasındaki tüm iletişim, ondan geçer. Nerede okunursa okunsun, İsrailoğulları'nın tüm duaları, hedefine varmak için önce bu kapıdan geçer; ölümden sonra ruhların yükselişi de bu kapıdan olur. Buna karşılık, ulusların yönetiminden sorumlu melekler güçlerini sadece, Tanrı'nın, bu yolla gönderdiğinden alırlar.

Böylesine bir simgesel sistem içinde İsrail toprağı, niteliği

---

8 Tekvin 35, 2.

9 Dov Shwartz, "Toprak, mekân, yıldız. XIV. yüzyılda Yeniplatoncu düşüncede İsrail Toprağının statüsü", M. Hallamish et A. Ravitsky (der.), *Israil Toprağı*, *a.g.e.*, s. 138-150 (İbranice).

10 *Tanhouma, Ree* 8. Berakha Zak, "Zohar'da toprak ve İsrail Toprağı", *Mehkerei Yeruşalayim be Mahşevet Israel* (8), 1988-1989, s. 239-253 (İbranice).

açısından, tam bir peygamberler toprağıdır, tıpkı İsrailoğullarının da, nitelik açısından, peygamberlerden esinlenmesi gibi. Burada İbni Meymun'un göreceliğinden de, akılcılığından da çok uzaktayız. Halevi'ye göre, insanın kusursuzluğun doruğuna erişmesi anlamında peygamberlik gerçekten de, her şeyden önce üç niteliğe sahip olunmasını gerektirir: bir kez, Yahudi halkına özgü bir yapı; sonra, ahlak ve hayır işleme açısından bir kusursuzluk ki bunu da Tevrat'ın buyruklarına uyma, güvence altına alır; son olarak da, elverişli bir iklim ki bunu da elbette ve yalnızca Kutsal Toprak sağlar. Demek oluyor ki, toprağında yaşayan, ahlak açısından kusursuz her Yahudi, peygamberlik mertebesine erişebilir nitelik taşır. Bunun tersine, her peygamber de ancak İsrail toprağında peygamber olabilir ve peygamberlik yapabilir. Gerçi İbrahim Kalde'de, Hezekiel ve Danyal Babil'de ve Yeremya Mısır'da peygamber olmuşlardır, ama o zamanlar peygamberliği Kutsal Toprak'ta yapmamış olsalar bile, hiç olmazsa Kutsal Toprak için yapmışlardır.[11] Crescas da "peygamberliğin sadece İsrail topraklarında varolduğu" ilkesinden yola çıkarak kökenini Talmud'a bağlamaya değin götürecektir işi. Oysaki bu ibare, Crescas'ın değindiği inceleme yazısında yoktur ve klasik haham yazınının başka hiçbir yerinde de yoktur zaten. Talmud, şundan başka bir şey demez: "İlahi varlık ancak Sam'ın çadırlarında bulunur."[12] Crescas, "İlahi varlık"ın yerine "peygamberliği" yerleştirmekle kalmayıp üstelik etnik faktöre (Sam) de açık açık, yerel faktör (İsrail toprağı) karşısında bir öncelik tanımıştır...

Dünyanın kalbi

İsrail toprağının çok zaman ikliminden ve astrolojik, dolayısıyla da mistik ayrıcalığından yola çıkılarak geliştirilmiş olan bu sav, Ortaçağ bilim düşüncesinin ortak kaynaklarında bulur "bilimsel" gerekçesini. Dünyanın yuvarlak olduğunun kabul

11 *Kuzari* 2, 13-14.

12 *Babil Talmud'u, Yoma* 10a.

edilmesi, büyük keşif gezileri ve eski kuramın yaşanmaz kabul ettiği iklimlerde de insan uygarlaklarının bulunduğunun öğrenilmesi, yavaş yavaş bu gerekçelerin saygınlığını ortadan kaldıracaktır. Ama savın kendi, derine kök salmış olduğundan, bu evrime karşı koymaktan geri durmayıp varlığını sürdürecektir. Bunda da pek şaşılacak bir şey yoktur. Gerçekten de bu toprak düşüncesinin, ne de olsa kayıtsız kaldığı bir desteğe hiç ihtiyacı yoktur; en azından nesnel olarak bunca uzakta kalmış modern çağ öncesi Yahudiler bu destek ihtiyacını duymaz. Ortaçağ düşünürlerinin geliştirdiği "bilimsel" gerekçe inatçı ve pek çok başkalaşım geçirebilecek nitelikteki bir söylemin, duruma göre ve geçici olarak giydirilmesinden öte bir şey değildir. Bugün bile, İsrail toprağının merkez olduğu inancı Yahudi hayal âleminde geçerliğinden hiçbir şey yitirmemiştir; buna karşılık çağdaş insan, onunla birlikte çağdaş Yahudi de, temel olarak merkeziyetçilikten uzak bir dünyada yaşarlar. Bu yüzden, çağdaş bir Yahudi yazar, eğer Kutsal Toprak üç kıtanın birleştiği yerde bulunuyorsa, bunun nedeni orada kurulması gereken adil toplumun "uluslar için bir ışık"[13] olmasını kolaylaştırmaktır, demekte, bunun altını çizmekte duraksamayacaktır... Burada da, başka yerlerde olduğu gibi, Kutsal Toprak'ın sözde coğrafi merkezliği insan denen yaratığın ve tarihin ta kalbine dek inen daha derin bir merkezciliğin belirtisinden ya da eğretilemesinden başka bir şey değildir.

Daha klasik dönemde bile, hele Ortaçağ döneminde, bu tema, çeşitli biçimlerde değişim gösterir. Önce dikine. Bir eksen, İsrail Toprağını doğrudan doğruya, dünyanın en dış dairesine bağlar. Ve Yahudi mistik geleneğinin başlıca yapıtı olan *Zohar*'a göre bu, en yüksekteki dairedir. Sonra da yatay düzende. O zaman, özellikle anlam taşıyan çeşitli imgelere başvurulur. Örneğin ceviz imgesi ki, buna göre Kutsal Toprak, cevizin meyvesi, öteki halkların yaşadığı mekruh (dince kirletilmiş) topraklar ise sadece kabuğudur. Bir de göz imgesi vardır: gö-

13 Aryeh Carmell, "The Mitzvah of Living in Eretz Yisrael: an Halakhic Survey", H. Chaim Schimmel & Aryeh Carmell (der.), *Encounter. Essays on Torah and Modern Life*, Kudüs-New York, Feldheim Publishers, 1989, s. 299.

zün akı, Yahudi olmayanların yaşadığı yer, iris, İsrail toprağı, gözbebeği ise Kudüs'tür.[14] Yazınsal açıdan verdiği tadın ötesinde, bu tür benzetmeler elbette eşyanın derindeki özünü dile getirmeyi amaçlar. Aynı zamanda da, merkeze tanınan yaşamsal işlevin ve bu durumun ona verdiği mutlak nitel önceliğin altını çizmiş olur. Kuşkusuz, bu merkez toprağın, "Cennet bahçesinden sadece bir basamak aşağıda olan"[15] bu toprağın yasal sahibi olan bir halk tarafından paylaşılan bir işlev ve bir önceliktir bu da. Çünkü bu ülkeyi, yani "dünyanın kalbini"[16] miras olarak almak, kendisinin de "insanlığın seçilmiş ulusu ve yüreği" olduğunun açık belirtisidir - ve bunu miras yoluyla almayan, sadece "kabuk" olmaya hak kazanabilir.[17] Cevizin meyvesi, gözün bebeği, büyük evrensel organizmanın yüreği olan İsrailoğulları ve toprağı, Tanrısal varlık ile iletişimi de tekelinde bulundurur. Tüm dünya kötülüğün kabuklarına sarınmış, mundarlığa ve karmaşanın pisliğine bulanmışken, tek bir gedik varlığını sürdürmüş, tek bir kapı, açık kalabilmiştir: Kutsal Toprak'ta.[18]

Gene oldukça eski, başka bir imge, "göbek" imgesi, daha da geniş ufuklar açar - çünkü uzamsal merkezcilik ile geçici önceliği bağdaştırır. Gerçekten de oldukça geç zamanlardan kalma bir dinsel kaynağa göre, Tanrı, dünyayı yaratmaya, İsrail'den başlamıştır, tıpkı embriyonu yaratmaya göbekten başladığı gibi.[19] Böylelikle dünyanın göbeği, aynı zamanda bu dünyanın hem başlangıcı, hem temeli oluyor: zaten *Mişna,* "bir temel taşı"ndan söz etmiyor mu, "ta ilk Peygamberler döneminden kalma", üzerine, Tapınak'ta, "İttifak Kemeri'nin

14 Berakha Zak, "R. Moïse Cordovero'ya Göre İsrail Toprağı", M. Hallamish ve A. Ravitsky (der.), *İsrail Toprağı*, *a.g.e.*, s. 320-341 (İbranice).

15 Juda Halevi, *Kuzari* 2, 14.

16 *Zohar*'ın bir anlatımına göre. Moshe Hallamish, "Kabalacı edebiyatta İsrail Toprağının tanımları", M. Hallamish ve A. Ravitsky (der.), *İsrail Toprağı*, *a.g.e.*, s.216.

17 *Kuzari* 2, 14; 2, 36.

18 Kabalacı Abraham Azulay'ın desteklediği sav budur (c. 1570-1643): S. Rosenberg, "The Link", *a.g.e.*

19 M. Stein, "Ana Toprak", *a.g.e.*

kurulduğu"?[20] İşte dünya, oradan yaratılmış ve o yerin toprağından ilk insan biçimlenmiştir. Haham yazınının sık sık değinilen, bıkılıp usanılmadan yeniden ve yeniden yorumlanan çeşitli anlatıları, her zaman tam tamına örtüşmez ve İsrail toprağı orada dünyanın geri kalan kesimleriyle dinamik ilişki halinde gösterilebilir. Gene de bu toprak, hep merkez işlevi görür. Kimi geleneklere göre, Âdem'in sadece başı, Kutsal Toprak'tan yaratılmıştır, gövdesi Babil'den ve kolları bacakları da dünyanın başka ülkelerindendir. Başka anlatılara göreyse, Tanrı, onu yaratmak için Tapınağın bulunduğu yerden ve dört ana yönden toprak alıp sonra da dünyanın tüm sularıyla biraz karıştırmıştır.[21]

Dünyanın kurulduğu ve insanlığın kökeninin geldiği yer olan Kudüs ile onun Tapınağı aynı zamanda hem insanların tarihinin ve hem İsrailoğulları tarihinin merkezidir; her önemli dönem, ister istemez bu eşsiz önemli yere getiriyor, mekân burada belki de fazlasıyla kaynamakta olan bir tarihsel sıralamanın birleştirici ilkesini yaratıyormuş gibi. Henüz yaratılmış olan Âdem, ilk kurbanını burada sunmuştur. Kabil ile Habil ilk adaklarını buraya getirmişler, burada kavga etmişler ve tarihin ilk cinayeti burada işlenmiştir - öte yandan, kavga konusu da bir gün Tapınağın dikilecek olduğu, bu topraktır zaten. Dahası, gemisinden çıktığında Nuh, mihrabını buraya dikmiş, İbrahim, oğlu İshak'ı kurban etmeye burada çağırılmış, Yakub merdiven düşünü burada görmüştür. Hatta İsrailoğulları, bir mucizeyle, hem de sadece bir gecede, Mısır'dan getirildikten sonra, ilk Pesah kurbanını burada vermiştir. Ve Davud'un Yebusilerden satın aldığı da bu yerdir, Süleyman'ın, sonunda tapınağı yaptırdığı da.[22] Köylü Kabil'in sunduğu adakların geri çevrildiği ve kardeşinin kanını dökmekten suçlu olarak kovu-

20 *Mişna, Yoma* 5, 2.

21 *Babil Talmud'u, Sanhedrin* 38a-b; *Targum Yeruşalmi* Tekvin 2,7'ye üstüne. Y. T. Levinski, "Tapınağın yeri nasıl saptandı?", *a.g.e.* ve Hayim Shwartzbaum, "Kudüs Tapınağının dikilmesine uygun bir yer seçimine ilişkin efsanenin kaynakları", *Yeda-Am*, 13 (33-34), 1968, s. 41-45 (İbranice).

22 İbn Meymun, *Mişne Tora, Beit Ha-Behira* 2, 2 ve Çıkış 19, 4'te üstüne *Targum Yonatan*.

lup oradan oraya gezmeye hüküm giydiği bu yer, böylelikle, İsrailoğulları'nm, yılda üç kez hatalarını kurban kanında yıkamak ve ona verdiği topraktan sağladığı geçimi için Tanrı'ya şükretmek için toplanacağı yere dönüşecektir. Garip bir dönüş ve ilgi çekici bir süreklilik!

Demek oluyor ki, Kutsal Toprak'ta ve daha da doğrusu Kudüs'te tapınağın bulunduğu yerde, en azından üç eksenin, bir araya geldiği, açık bir gerçektir: uzamsal eksen, zamansal eksen, mistik eksen. Dünyanın yüreği burada çarpar, tarihi burada toplanır, anlamı burada açığa çıkar.

Tanrısal Toprak

Toprak bakımından tam anlamıyla apayrı bir nitelik taşıyan İsrail, toprak olmaktan çok daha öte bir şeydir. Ayrı bir örnek olarak Yahudiliğin, hem görünümü hem belirtisidir. Onu Tanrı'ya bağlayan bağın özelliği, Tanrı'yı İsrail'e bağlayan bağa gönderme yapar. İsrail halkının toprağıyla ilişkilerindeki her değişiklik, Tanrı ile ilişkilerindeki değişikliğin gözle görünür belirtisinden öte bir şey değildir. Bununla birlikte, bu tür hiçbir değişiklik geri dönülmez ve kesin nitelik taşımaz. Ve hiçbiri, görünüşte sanıldığı kadar derin değildir. İsrail toprağının, İsrailoğulları orada yaşamaz olunca, Tanrı'nın toprağı olmaktan, dolayısıyla da kutsal olmaktan çıktığını çok az insan kabul edecektir. Bununla birlikte, temel sayma eğiliminden oldukça uzak kalan ve Kutsal Toprak'a kendine özgü bir fizikötesi statü yakıştırmaya pek de eğilimi olmayan İbni Meymun'un bile elinden, Kudüs'ün mutlak kutsallığını vurgulamaktan öte bir şey gelmiyor: şehrin kutsallığı ebedidir, çünkü İlahi Varlık orayı kendine konut olarak seçmiştir, oradan çekilemez. Kudüs'ün seçilmesi ebedidir, tıpkı Yahudi halkının seçilmesi gibi. Bunun gibi, İsrail ile toprağı arasındaki bağ da ebedidir. Tanrı, halk ve toprağı öyle bir zincir oluştururlar ki bu zinciriin tek bir halkası kırılacak olsa, bütünün sağlamlığı tehlikeye girer.

Tıpkı Yahudi halkı gibi, İsrail toprağı da sürekli Tanrı'nın gözleri önündedir. Onun gibi, ilahi nimetten derhal yararlanır.

Sınır komşusu olan büyük bölgelerden, zenginliği düzenli akan sularına bağlı olan Mısır'dan ve Mezopotamya'dan farklı olarak, Kutsal Toprak, verimli olabilmek için sadece ve sadece, ancak Tanrı'nın yağdırabileceği, önceden kestirilemeyen mevsimlik yağmurlara bağlıdır. Her türlü bolluk da, her türlü yokluk da ona, sözcüğün çifte anlamıyla, doğrudan doğruya gökten gelir. İsrail'in sürgün edilmesi gibi, İsrail toprağının şimdiki mahvolmuş durumu da Tanrısal bir etkidir, hatta özel bir Tanrısal etkidir. Görünürdeki sürgün ve çaresizliğin ötesinde aslında, hiçbir şey değişmemiştir. Eğer İsrail toprağının kutsallığının onun özünden geldiği kabul edilirse, o zaman gerçekten de hiçbir şey değişemez. İsrailoğulları'nın yokluğu ve yeni efendilerin orada yaşaması bu etkiyi hiçbir bakımdan azaltamaz. Toprağı kutsal yapan, üstünde Tanrı emirlerinin uygulanması değildir; tam tersine, özünde var olan kutsallıktan ötürü emirler orada geçerli kılınmıştır. Henüz putatapar halkların işgalinde ve onların iğrenç uygulamalarıyla kirlenmişken bile, ilk Ataların üzerinde yaman bir çekim etkisi yok muydu? Toprakta öyle kutsal bir şey vardır ki, onu hiçbir şey değiştiremez.

Toprak irade sahibi bir kişidir, zararlı da olabilir, elverişli de; üstünde yaşayan halkı kimi zaman hoş tutar, kimi zaman istemez. Orda oturanlar temiz bir hava solurlar ve oraya gömülü olanlar için, tozunun, kurban verilen mihrapların tozuna benzer bir bağışlatıcı erdemi vardır. Ve "eğer dünyanın insanların yaşadığı tüm kesimlerinde iyi ve geniş olup, kalabalık olup da onun gibi çaresiz başka bir toprak bulunmuyor ise", bunun nedeni, diyor bize Nahmanides, "biz onu terk ettiğimizden beri başka hiçbir halkı ya da hiçbir ulusu üzerine kabul etmemiş olması ve herkesin oraya yerleşmek için çaba harcamasına karşın, bunu başaramamasıdır."[23] Kutsal Toprağı birbiri ardından ele geçiren fatihlerin buraya bir türlü yerleşememeleri, onun, her tür haksız sahiplenmeye olumlu direnişinin bir belirtisidir. İsrail toprağına ancak onun istedikleri ulaşabilir. Te-

23 Levililer üstüne yorum 26, 16.

miz ve özünde temiz olduğu için, gerçekte hiçbir şeyle kirletilemez.[24] Ama ulusların da Kutsal Toprak'ı kirletme yeteneği yoktur. Altüst edilme ve yabancı boyunduruğuna girme, onun üzerinde ancak sınırlı bir etki yaratır: belki de Tanrısal vahiy, eskisi kadar yoğun olarak inmez, ama kötülüğün kabuğu ona egemen olamaz ve onun da kendine özgü, kötülüğü uzaklaştırma gücü vardır. Nasıl ki Kutsal Toprak dışında ölen Yahudilerin ruhları ergeç bir gün oraya dönecekse, üstünde ölen Yahudi olmayanların ruhları da oradan ayrılıp kendi yerlerine gideceklerdir. İsrail Toprağında asilere ve günahkârlara yer yoktur, ölümden sonra, köpekler gibi kovulacaklardır oradan. "Ve zamanın sonunda, Kutsal Yaradan, toprağın dört köşesini yakalayıp pislikleri silkeleyecek, dışarı atacaktır."[25]

Yüzyıllar boyu Kutsal Toprak'ta işlenmiş dinsizliklerin etkisini tanımamak ya da önemsiz veya temelde geçersiz saymak, tarihin bu toprak üzerinde bir ördeğin tüylerinden su nasıl kayıp gidiyorsa, öyle kayıp gittiği anlamına gelir. Gerçekten de, yasal olmayan her türlü girişimden sıyrılmayı başaran İsrail toprağı, tarihin içinde değil, dışında yer alır. Kirlenmenin ve yıkımın altında, öyle köklü, Tanrısal ve değişmez bir toprak yatar ki, bugün çevirilen dolaplar bunları hiçbir yönden etkilemez ve bir gün gene, olanca kararmamış zaferiyle doğrulmaya hükümlüdür. Sonsuz derecede idealleştirilmiş olan, Ortaçağ Yahudilerinin hayalini kurdukları toprak, gerçekten de, günde üç kez, pek somut olarak, dualarını yönelttikleri o topraktır. Ama aynı zamanda bundan çok öte bir şey ve bir bakıma bambaşka bir şeydir. Ne denli kutsal sayılırsa, o denli başka ve ürkütücü olarak algılanır. Önce, başka olarak: böylece, hasid* ustalarından, Bratislavalı Nahman (1772-1811), kendisine, Kutsal Toprak'a vardıklarında, o toprağın da bu dünyanın toprağı olduğunu ve orada bulunan tozun, öteki ülkelerin tozun-

---

24 Amos 7, 17; Hoşea 9, 3; Hezekiel 7, 17.

25 Eleazar Azikri (1533-1600), zikreden Yeshaya Halevi Horowitz (1565?-1630) (M. Hallamish, "Tanımlar", *a.g.e.*, s. 220).

(*) Hasidilik XVIII. yüzyılda Doğu Avrupa'da ortaya çıkmış ve Yahudi halkının pek geniş kesimlerini içine alan bir kitle akımına dönüşmüş bir gizemci akım-

dan farklı olmadığını görünce çok şaşırdıklarını itiraf eden insanlarla karşılaştığını anlatmıştı. Sonra da ürkütücü olarak: bu korkuyu yaratan, niteliği gereği, Tanrısalın yol açtığı o çekinmeyi yaratan Kutsal Toprak, tam anlamıyla yaşanmaz, sıradan ölümlülere yasak oluyor, üstüne basmak cüretini gösterenlerden ille de olağandışı bir manevi değer bekliyor.

Çağdaş Yahudi savunması, elbette, hele Siyonist baskı kendini duyurduğu ölçüde büsbütün, yıkımdan ve dağılmadan sonra, aslında hiçbir şeyin gerçekte Yahudilerin Kutsal Toprak ile ilişkisini tehlikeye atmadığını, bu ilişkinin herhangi bir kutsal uzam simgeleştirilmesiyle bile, hiçbir bakından zayıflamadığını, bir Yeryüzü Kudüs'ünün, yerini hiçbir zaman bir Gökyüzü Kudüs'üne bırakmadığını ya da bu kutsallığın herhangi bir başka yere ya da ne olursa olsun, başka bir kuruma aktarmadığını öne sürer. Bununla birlikte, metinleri sadece okumak bile böylesine, aşırı denecek derecede basit bir kuramı kuşkuyla geri çevirmek için yeterlidir.[26] Yahudilerin toprağıyla olan bağının, her tür somut temelini yitirmesiyle, İsrail toprağının, tarih açısından, bir araya gelen ulusun vatanı hatta sinirsel merkezi olmaktan çıkmasıyla birlikte, İsrail, vatanını siyasal açıdan yeniden ele geçirmekten kesinlikle vazgeçmiş olsa bile, gene de bir yeniden fetihten vazgeçmiş değildir. Vatan hevesi, özlem olarak, bir eksikliğin bilinci olarak, sadece kendi kendisiyle beslenemezdi. Gerçekte bu heves hiçbir zaman tam anlamıyla kursakta kalmış sayılmaz. Rüyanın gücü ve benzeşimin yapaylığı Sion'u her zaman ve her yerde hazır ve nazır kılabilmiştir. İşte asıl çelişki de buradaydı ya: toprak ne denli düşünülürse, o denli unutuluyordu. Hatta dahası da var: durmadan onu düşünmek, durmadan onu anmak belki de onu unutmanın en iyi çaresiydi...

Eğretileme [metafor] olarak toprak

Ortaçağ Yahudi dünyasında gözlendiği kadarıyla, Sion'un manevileştirilmesi elbette, Hıristiyan dünyada olduğu gibi, ister

26 Arthur Green, "The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism", *JAAR* (45), 1977, s. 327-347.

istemez, bu dünyadaki Kudüs'ün değerden düşürülmesiyle, hatta gölgede bırakılmasıyla sonuçlanmaz. Yahudi düşünürler ve özellikle de kabalacılar, çok zaman bu iki gerçek düzeyini bağdaştırmaya uğraşmışlardır. Bu arada, Teozofik kabala'nm* denediği ve başardığı da, budur. Böylelikle orada, şu dünyadaki İsrail toprağı konusunda her türlü düşünmek aynı zamanda gökteki İsrail toprağının gizlerinin aydınlatılması demektir.

Gerçekten de kabalacılara göre, İsrail toprağı, dişi bir göksel bütünlüğü simgeler. Tanrı'dan gelen ve yukarıdaki dünyayı oluşturan on kozmik gücün (*sefirot*'lar) sonuncusuyla, Krallıkla *(Malhut)* ilintilidir. Oysa Krallık aynı zamanda Tanrı'nın dişisi olan ilahi Varlık *(Şehina)* ile bir tutulur. Böylelikle İsrail toprağı, temel bir cinsel simgeselciliğin anahtar öğelerinden biri oluyor. Göksel dünyanın öteki iki birimiyle, erkek gücü olan Tevrat *(Torah)* ile bir tutulan Zafer *(Tif'eret)* ve aşağıya yöneltilmiş Tanrısal akımın geçtiği erkeklik organı Doğru veya Adil *(Tsadik)* ile bir tutulan Temel *(Yesod)* Emirlerin çoğu, bu arada özellikle yasal çiftleşme emri, kabala tarafından, bir köklü uyum yaratmaya ve erkek ve dişi ilkelerinin Tanrı'da birleştirilmesini kolaylaştırmaya yönelik olarak algılanır. Bunun gibi, İsrailoğulları'nın Kutsal Toprak'ta yerine getirdikleri dinsel görevler de yaşamsal bir niteliğe bürünür, çünkü *Tanrı'yı taklit etme* değeri vardır ve çünkü Tanrısal dünyanın iç yaşamını etkilemeye olanak verir. Bu dünyadaki İsrail toprağında yaşayan dürüst insan, salt burada yaşadığı için, yukarıdaki dünyada Tanrısal erkeklik ile yukarıdaki İsrail arasında kurulan sahiplenme ilişkisini taklit eder ve bu ilişkiye yol açar. Böylelikle *Zohar,* "İsrailoğulları Kutsal Topraklar'da yaşadıkları zaman, her şey, olması gerektiği gibidir"[27] diyebiliyor.

Teozofik Kabala da işte buna benzer bir anlayış içerisinde Kudüs'ü Sion'dan ayırt etme, her birini ayrı bir kozmik güç ile

(*) Bir Tanrı'ya yönelik eylemi ve Tanrı'yla özdeşleşmeyi, Kutsal Yazıların, Yahudi geleneğinin ve Yahudi yasası emirlerinin gizemci-simgesel yorumlaması yoluyla gerçekleştirmeyi hedefleyen Kabala ki, bunun karşıtı, profetik kabaladır ve esrimeye ve gizemci birleşmeye manevi deneyimler ve kendine özel teknikler (harflerin bir araya getirilmesi gibi) yoluyla ulaşmayı amaçlar.

27 *Zohar* 1, 84b.

bir tutma eğilimi gösteriyor; Kudüs, Tanrı'daki bir kadınsı gücün, Sion, bir erkek gücünün simgesi oluyor ve onların karşılıklı ilişkilerini de gene cinsel terimlerle düşünüyor. O zaman, yeryüzünün coğrafi merkezi olan Sion, ahretin merkezi olan Temel'e gönderme yapıyor. Ve Sion Temel hayırlar (tohum) içeren erkek cinsi sayılırken Kudüs de bu yararlı akımı alıyor sonra da İsrail halkına aktarıyor. Bu cinsel simgecilik, gerçeğin verilerinden de yararlanabilir: Sion bir kuledir, Kudüs bir şehir. Ve dünyadaki Kudüs ile bağ, korunmaktadır: akım Sion'dan (Temel) yukarı Kudüs'e (Krallık) doğru iner ve buradan bir embriyon doğar ki o da gökteki anasına göbekten bağlı olan aşağı Kudüs'tür. O halde, sıkıntı içinde bile olsa, dünyadaki Kudüs, gökteki karşıtına bağlı kalır, bu bakımdan gene gökyüzünün kapısına, yani ahrete, gökteki dünyaya açılan bir kapıdır.[28]

Bu, yüksekler yoluyla kaçış, bu, İsrail toprağını üstün bir gerçeğe bağlama biçimi, "gerçeküstüne dönüştürmek" adı verilebilecek olan bu kavram, gene de "gerçekten uzaklaştırılmasının" tohumlarını içinde taşır. Bir Tanrısal gerçek olduğu için, yukarıdaki Kutsal Toprak, ister istemez, etten kandan yaratılmış olanların yaşadığı şu alışılmış dünyadan çok daha "gerçek"tir. Bunun tersine, varlığının temelini, ayrıcalıklı bir ilişkiye sahip olduğu yukarıdaki dünyadan aldığı için, aşağıdaki Kutsal Toprak, bu kez tüm gerçeğini, bu sözcüğün bu kez dünyasal anlamıyla, aynı oranda yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. İdealleştirmeden alegoriye, metafizik dürtülerden eğretilemenin (metaforun) çekiciliğine, bir adım kalmış demektir bu durumda. Kolaylıkla atılan bir adım ki, onun sayesinde toprak gittikçe daha az kendi olup gittikçe daha çok, kendinden başka bir şeye dönüşür. Geleneksel olarak ona verilen adlar (toprak, Kudüs, Sion) *önce,* onun tümüyle bağımsız mistik ya da felsefi gerçeklerini gösterir. O zaman toprağa artık çok

28 Moshe Idel, "Erets Yisrael dans le pensée juive", S. Trigano (der.), *La Société juive, a.g.e.*, cilt IV, s. 77-105; M. Idel., "XIII. yüzyıl Yahudi düşüncesinde Kudüs" Yehoshua Prawer & Haggai Ben-Shammai (der.), *Kudüs Kitab. Haçlılar ve Eyyubiler 1099-1250*, Kudüs, Yad Itshak Ben-Zvi, 1990-1991, s. 264-286 (İbranice).

anlam verici bir anlam verilmiş olur çıkar, bu anlamlar da dünyasal anlamıyla toprak ile yani birinci derecede önemli anlam ile doğrudan ya da dolaylı ilişkilerini korur ya da korumaz. Örneğin Kenan artık sadece bir halkın ve bu halkın eskiden üstünlüğünü benimsettiği bir bölgenin adı olmaktan çıkar. Her şeyden önce, başka sözcüklerle birlikte, bağımsız anlambilim (semantik) ilişkilerini düşündüren bir sözcük olur. İbranice, eğmek anlamına gelen bir köke *(kn)* yaklaştırılabilir ve her türlü toprak kavramından bağımsız, boyun eğmeyi, emirleri gözlemleyenin ilahi iradesi karşısında kendini hiçe indirgemeyi akla getirir.

Bu gibi kavram oyunlarından en çok, Kehanet Kabalası yararlanacaktır. Orada Kudüs, her şeyden önce harflerden oluşturulmuş bir sözcüktür; o harflere de birer anlam yüklenmiştir ve İlahi varlığın adlarıyla özel bir bağ kurmuşlardır. Kudüs'ün İbranice kaleme alınış tarzına göre,[29] bu sözcük, İlahi varlığın ruhta kâh varoluşunu, kâh olmayışını, Tanrı'nın silinmez adının bilinmesine veya bilinmemesine doğrudan bağlı iki bilinç durumunu düşündürecektir. XIII. yüzyılda, Abraham Abulafiya'ya göre, Kudüs adı her şeyden önce bir bilinç durumunu akla getirir. Çünkü gerçek Kudüs, insan aklıdır, gerçek Kutsal Toprak'tır, insanın kendi bedenidir, kehaneti algılayan bedeni. İdeal tapınma yeri olarak dünyadaki Kudüs, hâlâ Teozofik Kabala açısından, tüm İsrail için birinci derecede önemli rol oynarken, burada salt manevi, iç ve bireysel bir dünya karşısında siliniyor. Bu açıdan, Ortaçağın alegori düşkünü filozoflarının kehanet düşkünü kabalacılardan hiç farkı olmuyor; örneğin, yukarıdaki Kudüs'ü yüksek zekâya* ve aşağıdaki Kudüs'ü de insan ruhuna benzettikleri zaman. Dov Baer Mezeriç'e gelince, XVIII. yüzyılda, sadece şunu söylemekle yetinecekti: "Dürüst olmayan insana Babil denir[...]. Ve dürüst olan insana da İsrail."[30]

---

29 Kudüs'ün yod'suz (*yruşlm*) veya yod'lu (*yruchlm*) yazılışına göre.

(*) Üstün ve ayrılmış zekâ, insan aklının etkin olabilmek için uyuşum sağlaması gereken zekâ.

30 M. İdel, "Erets Yisrael", *a.g.e.*, s. 103.

Onlarla bağdaştırılabilecek olan simgesel ve yerelden adamakıllı uzak (atopik) anlam göz önüne alınacak olursa, bir belgede, Sion, Kudüs ve İsrail toprağı gibi terimlerin varlığı, hatta sıklığı, bu yüzden, öncel *(a priori)* olarak, ne yazarının bu terimlerin belirttiği yerlere bağlılığını, ne de bu bağlılığın derin niteliğini dile getirebilir. Ve gene pek haklı olarak şu soru sorulabilir: belirli bir kabala metninde ya da felsefi metinde, Kutsal Toprak'a değinilmesinin bir tarihçinin her Ortaçağ Yahudisinin yüreğinde var olduğunu öne sürdüğü onulmaz Sion özlemiyle ne ölçüde ilgisi vardır?

Bu açıdan, Ortaçağ şiiri örneği özellikle öğreticidir. Kutsal şiir elbette ki Sion'a değinmelerle dolup taşar. Yüzyıllık bir geleneğin varlığı, dinsel metinlerde geçen örneklerin ve yerlerin ağırlığı, bu tip ürünlerin sinagog tören kurallarıyla bir olması bu olguyu açıklamaya yeterlidir. Kâh yıkım ve sürgün acılarını, kâh diriliş ve günahlardan armış umudunu dile getiren, 9 *av* günü okunan ağıtlar olsun, günlük dualarda ve şabat ayiniyle yortularda törenlere katılan şiirler olsun, tartışmasız, derin bir özlemden dem vururlar. Ama bu durumda söz konusu olan, neyin özlemidir? İsrail toprağının kendisinden çok daha geniş ölçüde, kutsal kentin, Kudüs'ün ve daha da doğrusu, onun Tapınağının özlemidir. Ve yitirilmiş olup da yeniden kavuşulması özlenen şey belki de bir yer olmaktan çok daha öte, bir masumiyettir. Çünkü tapınak, zaman zaman yeniden kavuşulan masumiyetin yeriydi: Büyük Af günü verilen kurbanlar ve dinsel törenler halkı, işlediği günahlardan orada arındırıyordu. Ortaçağ ağıtlarının, sürgünün maddesel acılarından çok daha fazla, Kudüs'ün yokluğu ve İsrailoğulları'na yaydığı lütufların yokluğu üzerinde durması, dikkat çekicidir. Bundan böyle, rahatlık olsun, düşünce huzuru olsun, günahların bağışlandığını bilmek gibi ferahlatıcı bir duygu olsun, tüm bunların eksikliği duyulmaktadır. Ama dua vardır işte, tam da bu eksikliği dolduracak bir şey. Umut edilir, inanılır, bilinir ki dua gerçekten de kurbanın yerini tutacak ve bağışlanmayı sağlayacaktır.[31]

31 Haim Z. Dimitrovsky, "Zion in Medieval Literature-I. Poetry", A. S. Halkin (der.), *Zion in Jewish Literature*, *a.g.e.*, s. 65-82.

Dinsel şiir alanından çıkılıp da Ortaçağ İspanya'sında geliştiği biçimiyle, dindışı şiire girilir girilmez, gözlemlenen iki yönlülük daha da belirgindir artık. İspanyol dindışı şiiri, biçim açısından, oldukça katı kurallara uymak zorunda olsa bile, çok zaman, sanat koruyucusu zenginlerin verdiği siparişlerin gerçek meyvesi olsa bile, yazarlarının öznelliğine elbette dinsel üretimden çok daha geniş yer verir ki, onu daha değerli kılan da, işte budur. Oysa, bu değerli okulun kimi en değerli temsilcilerini okurken neyle karşılaşılıyor? İsrail toprağının orada çok zaman, her şeyden önce bir imge olmasıyla. Örneğin XI. yüzyılda, bir Salomon İbni Gabirol'e göre, sürgün, siyasal bir gerçek olmaktan çok, ruhsal bir durumdur. Bu yüzden de, Sion'u eski çağların yitirilmiş sağduyusunun bir simgesi veya ölümüne ağladığı, Babil okulunun başı Hai'ye uygulanan bir benzeşim olarak görmekte duraksamayacaktır. Tıpkı bunun gibi, övgüler düzdüğü, ölmüş büyük insanlar da Tapınak'taki kutsal araç gerece ve başka kutsal eşyaya benzetilir, ölümleri de tapınağın yeni bir yıkılması sayılır. Gene, kuşağının en Arap yanlısı şairi olan bir Moiz bin Ezra'nın da halkının sürgün edilişini değil de, hayır, kendisinin Kastilya'ya gitmek üzere Endülüs'ten ayrılmasını anlatırken sürgün imgesine başvurmasına da şaşmamalıdır! Ve Mezamir'in ünlü ibaresi "seni unutursam eğer [Kudüs]'ü ele alması da ata toprağına kendi kopmaz bağlılığını dile getirmek için değil de Gırnata'ya [Granada] ve orada bıraktığı dostlarına olan bağlılığının altını çizmek içindir...[32] Bu açıdan, Yuda Halevi, Sion'u dindışı şiirinin ayrıcalıklı bir konusu yapmakla gerçek bir kopmanın altını çizecektir. Şu var ki, her ne kadar onun açısından, bu dönüm noktası sonunda gerçek Kutsal Toprak'a bir gerçek göç ile sonuçlanmış olsa da, ondan sonra gelenlerin çoğu dizelerinde masalsı, ideal, sürgün ve günahların bağışlanması öğelerine bağlı bir toprağa değinmekle yetineceklerdir. Gene XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, öyle görülüyor ki. Kuzey Afrika Yahudile-

32 Ezra Spicehandler, "The Attitude towards, the Land of Israel in Spanish Hebrew Poetry", Moshe Sheron (der.), *The Holy Land in History and Thought*, Leyde, E. J. Brill, 1988, s. 117-139.

rinin, doğrudan doğruya İspanyol Ortaçağ geleneğinin mirasçısı olan İbranice şiiri de buradaki İsrail toprağıyla doğrudan bağlantısı olan pek seyrek somut örnek sunmaktadır.[33]

Bir cennet tadı

Her ne kadar Ortaçağ yazınsal yapıtları İsrail toprağının manevileştirilmesine ve/veya simgeselleştirilmesine belirgin bir eğilim gösteriyor olsa da bu idealleştirmenin yoğunluğu ve derinliği kuşkusuz bir metinden ötekine, bir yazardan ötekine, ama aynı zamanda da bir dönem ya da kültür ortamından ötekine, değişir. Üstelik, Yahudi topluluklarının somut yaşam koşullarıyla birlikte geliştirilen tutumları arasındaki bağı saptamak da hiç kolay değildir. Kutsal Toprağın yüceltilmesi ve "gerçeküstüleştirilmesi" sadece, hayal kurma yoluyla, zaten sona erdirmek için elde hiçbir somut çare bulunmayan bir sürgün yaşamının acımasız gerçeklerinden kaçış yolu mudur? Bunun tersine, simgeleştirme ve "gerçekten kopartılma", sürgüne bir ayak uydurma biçimi midir yoksa: bu sürgün boyunduruğu kendini daha az duyurduğu zaman ve Yahudi olmayan halklarla daha uyumlu ilişkiler kurulduğu zaman? Öncel *(a priori)* olarak böylesine maddesel bir mekanizma şemasını benimsemek zor görünüyor, üstelik, görüldüğü gibi "gerçeküstüleştirme" de "gerçekten kopartılma" da temelde dindışı süreçler olmadıkları için. Üstelik, geleneksel olarak incelenen kaynakların ezici çoğunluğu, bilginlerin kaynakları, kabalacı düşünceler, felsefi yorumları, çok zaman oldukça karmaşık şiirsel anlatılar, gibi ki bunların bütün olarak ele alınan bir Yahudi toplumu ölçüsünde örnek niteliğini belirlemek oldukça ince bir iştir. Bu kültür ürünlerinin bazılarının ulaşabildiği incelik konusunda sonradan, Yahudilerin en azından bir kavrama sahip olabilmeleri bile kuşkuyla karşılanabilir. Bir bilginin, sıradan dindarlardan oluşan bir dinleyici topluluğuna verdiği bir vaazın gerçek etkisini nasıl ölçebiliriz ki? Bu insan-

33 Efrayim Hazan, "Kuzey Afrika Yahudilerinin dinsel ve dindışı şiirinde İsrail Toprağının varlığı", *Cathedra* (34), Ocak 1985, s. 37-54 (İbranice).

ların hangi dua kitaplarını, ne derece anlayabildiğini nasıl bilebiliriz ki? İbranice, her zaman için pek güç öğrenilip anlaşılan bir inceleme dili olduğundan, bu sözcükler genelde durağan bir toplu bilinci biçimlendirmekten çok, belirsiz bir bekleyişi sürdürmeye, günlük zorluklara basmakalıp bir umudun az çok etkili karşı dengesini koymaya yaramaktan öte bir şey yapabilir miydi? Kuşkusuz tüm bunlar bir gün gelip somutlaşacak olan ve koşullar elverdiğinde olumlu bir siyasal eylemi beslemeye yeterli bir duygusal enerji yaratmaya yarayacak olan öğelerdi...

Her ne halse, gerçek olan bir şey varsa o da, Ortaçağ Yahudileri hiçbir zaman, bir yanda hayal ya da soyutlama ile öteki yanda somut toprak ya da bir yanda akıl ya da imgelemin çalıştırılmasıyla öte yanda göç etme olasılıklarından birini seçmek zorunda kalmamışlardır. Gene seçim, sadece bir yanda Kutsal Toprak'a salt varsayımsal bir bağlılık ile öte yanda Kutsal Toprak'ın hayal dünyasından ve mekândan arındırılmış bir kavramı arasında olmamıştır. Bu, mekândan arındırılma da başlı başına çok anlamlı olarak ele alınabilir. Ya kıyamet günü olarak o tek yerin sulandırılmış bir biçimi öngörülür. Örneğin Abraham bar Hiya (XII. yüzyıl) ölülerin diriliş gününde İsrailoğulları'nın diasporada can vermiş olan tüm ölülerinin uyanarak sürgün yörelerini miras alacaklarını haber veriyor ve diyor ki, "böylelikle ya dünyanın tüm ülkeleri İsrail toprağı diye adlandırılacak ya da İsrail toprağı genişleyip genişleyip tüm dünyayı dolduracaktır."[34] Ya da bu sulandırma şimdiden gerçekleşmiş sayılır. Nitekim kabalacı Akkâlı Izak, (XIII. yüzyıl sonu XIV. yüzyıl ortası), İlahi varlığın, coğrafya olarak neresi olursa olsun, hep üzerinde yaşadığı İsrailoğulları'nın topraklarını da gerçekte İsrail toprağı sayar.

Gene de hem aşırı mistik, coğrafi ve zamansal yaklaşımla, hem de arzulanan nesnenin çok uzakta oluşu ile rahatça uyum sağlayabilecek tam anlamıyla dinsel bir görüşe rastlamak kolay değil. İsrail toprağı bir cennet kokusu yayıyor. Ken-

34 M. İdel, "Erets Yisrael", *a.g.e.*, s. 87-88.

disi de cennettir. Oysa hem tümüyle bu dünyadan olmayıp hem de bu dünyadan görülebilmek için, hem avuntu verirken, aynı zamanda da umudu sürdürebilmek için, cennet ne fazla yakın, ne fazla uzak, ne aşırı kolay ulaşılabilir, ne kesinlikle ulaşılamaz olmalıdır. İsrail toprağı aynı zamanda dünyanın kalbidir. Dünyanın üzerine oturduğu temel, çevresinde oluştuğu eksen, kutsal yerin doğrultusudur. Her iki durumda da bir uzlaşma her zaman olasıdır. Hatta gereklidir de.

Kimi metinlerde bu uzlaşmayı, Âdil veya Haktanır *(Tsadik)* sağlayacaktır, Eski hahamlık kaynakları dünyanın yaşamını kurtarmasını bir ya da birkaç adil kişiye (haktanıra) bağlayan inançların izlerini taşımaktadır. XIII. yüzyıl kabalasında, Adalet - "kozmosun temel direği" bağlantısı hemen hemen her zaman, Adil olarak Tanrı'nın kendini kasteder. Ama *Zohar*'ın babası olarak tanıtılan, II. yüzyıl bilgelerinden Simeon bar Yohay da, sayesinde dünyanın yok edilmediği adil olarak sunulur. "Dünyanın temel direği" odur. Onu görmüş olan biri, Kutsal Toprak'ı gören İbrahim'e benzetilir. Tüm evreni içerir, tıpkı Yakub'un Beyt-el'de başına yastık yaptığı taşın, tüm İsrail toprağını içermesi gibi.[35] Adil, kozmosun merkezinde durur, Tanrı'da adalet denilen şeyin (yani yayılan kozmik güçlerin dokuzuncusu, Temel'in) yeryüzündeki uzantısıdır. Özellikle XVI. yüzyıldan başlayarak, Yahudi gizemciliği bu, Adaleti, adil olanı *dünyanın ekseni* sayma kavramının tohumlarını yeniden ele alıp geliştirecektir. Her şeyden çok da Hasidlik, *tsadik* imgesine, topluluğun karizmatik önderi, sıradan dindarın Tanrı'ya yükselip ulaşmak için kullandığı bu gerçek Yakup merdiveni simgesine olanca boyutlarını kazandıracaktır. O zaman, Hasidlik, her *tsadik*'in, kendi izdaşlarının dünyasının merkezi olduğu bir çoğul önderlik kavramıyla her kuşak için tek bir önderlik kavramı arasında duraksıyor. "Kuşağın haktanırı", Bratislavalı Nahman'ın yazılarında bir temel örge olup çıkıyor: o Azizler Azizidir, Yahudiliğin temel taşıdır, Yaradılışın kökeninde bulunan ve Tapınağın üzerine kurulduğu o masal kayasıdır,

35 Tekvin 28, 10-19'un bir yorumuna göre.

aynı zamanda da İsrailoğulları'nın Tevrat'ın (Torah) gerçek yorumuna çıkmasını sağlayacak olan kanaldır...

Haktanır (Adil), salt varlığıyla, bulunduğu yeri gerçek bir İsrail toprağına dönüştürür - bambaşka olarak kalmak için yeterince saygınlık ve gizemle kuşatılmış bir İsrail toprağı, ama ulaşılabilir bir İsrail toprağı, fizik olarak da, mistik olarak da gidilmesi mümkün bir İsrail toprağı. Sürgünün tam bağrında yakın-uzak bir toprak. Nahman 1802'de, Ukrayna'da Bratislava'ya yerleşmeye karar verdiği zaman, izdaşları bağırıyorlar: "Zafer şarkını söyle, sen ki Bratislava'da yaşıyorsun!" - böyle derken İşaya 12/6'nın bir ibaresini kullanıyorlar ama Sion'un yerine Bratislava diyerek. XIX. yüzyıl başlarında, Lublinli Jacob Isaac'ın izdaşlarından Streliskli Uri'ye gelince, o da şöyle diyor: "Buraya gelen, Lublin'in İsrail toprağı olduğunu, ustanın konutunun Kudüs olduğunu, odasının Azizlerin Azizi olduğunu ve ilahi Varlığın onun ağzından konuştuğunu hayal etmelidir."[36]

Yakın topraklar, uzak topraklar

"Hayal etmek". Acaba anahtar sözcük bu mudur? Eğer bedensel olarak kalkıp Lublin'e gitmek, aslında, Kudüs'e gidildiğini "hayal etmeye" olanak veren bir yapaylıktan öte bir şey değilse, o halde *tsadik*'in ve bulunduğu yerin sunduğu düşünme yolu ve hayal etme yolu da en yakın bir somutluk içinde anlatılmasına karşın, önünde sonunda, tıpkı idealleştirme ya da benzetme gibi, hayal gücünün bir ürününden öte bir şey olmayacaktır. Dahası da var: Kudüs'ün hayalini kurmak için Lublin'i görmek, aynı zamanda da Lublin'i hayal etmek değil midir? Gene de bu çifte rüya olsun, "burası" ile "orası"nın bu tümüyle düşsel yoldan birbirine karıştırılması olsun, çağımıza değin, diasporada yaşayan Yahudi topluluklarının hayalden öte bir şeyle beslenmesine ve dolayısıyla da, aynı zamanda hem kırılgan, hem de vicdanları için gerekli bir Sion özlemini yatıştırmaya olanak sağlamıştır.

---

36 Zikreden A. Green, "The Zaddiq", *a.g.e.*

Gerçekte az çok önem taşıyan her Yahudi merkezi, bu düşsel artırıcı statüsüne sahip olduğunu savunabiliyordu. Bu unvana aday olan büyük kentler sayısızdır: Keyrevan, Afrika'nın Kudüs'ü; Toledo, (Tuleytule) İspanya'nın Kudüs'ü; Selanik, Yunanistan'ın Kudüs'ü; Frankfurt am Main, Almanya'nın Kudüs'ü; Medzhibozh, Podolya'nın Kudüs'ü, Hasidliğin kurucusunun yaşadığı yer, izdaşları tarafından "Küçük İsrail toprağı" adı da verilen Prag, Bohemya'nın Kudüs'ü; Vilna, Litvanya'nın Kudüs'ü... Hatta kimi gelenekler yerel tarihsel coğrafyanın üzerine bir tür efsanevi Filistin coğrafyasının bile yerleştirilmesine olanak veriyordu. Bu yüzden, Ortaçağ İspanya'sı Yahudileri sonradan yerleştikleri ülkenin kimi şehirlerinin Kutsal Toprak anısına, ilk Yahudi yerleşimciler tarafından adlandırıldığını varsayarlardı. Örneğin Lucena'nın adı, Kutsal Kitap'taki Luz sitesinden geliyordu, çünkü temiz havası, Yahudi biliminin gelişmesine elverişliydi; adını aldığı, Filistin'deki şehrin, peygamberliğin gelişmesine elverişli olması gibi. Kastilya'daki Maqueda ve Escalona ise, Kutsal Toprak'taki Makkeda ve Askalon'du...

Çağımıza değin, bu kez Aşkenaz âleminde, *Ştetl** kasabasında doğan edebî mitoloji "Yahudi Krallığı" (Yidiş dilinde *Yidiş meluhe*) olarak ve özgün Kutsal Toprak'ın uzantısı, devamı ya da yerine geçeni olarak, buna benzer bir karşılaştırma tipi ortaya koyacaktır. Yidişçe ve İbranice yazan romancıların sürdürdüğü kuruluş öyküleri, geleneksel olarak, Tanrı'mn eline değinirler: sürgündeki Yahudilere geçici olarak nereye yerleşeceklerini gösteren, Tanrı'dır. Acılardan ve baskılardan kaçarlarken bir mucize gibi, onları Polonya'ya yönelten de odur. Ve Lublin'e yaklaştıkları zaman, doğa kendisi de onların yolunu çizer, onların garip bir ormanı bulmalarını sağlar: ağaçlarının her birinde Talmud'dan bir bölüm kazınmıştır! Ülkenin adı bile, sahiplenmelerine izin verir ve hem göçe, hem de bir süre için göçün ertelenmesine bir anlam kazandırır: Polonya'ya İbranice Polin denir ki o da şöyle iki heceye ayrılır: "Po lin" yani: "Gece buradan geçer!" - tüm İsrailoğulları'nın, nihayet,toprağında bir

(*) Doğu Avrupa'da Yahudi kasabası.

araya gelecekleri günün doğmasına değin... Kudüs sürgünlerinin geçici konutu olan Doğu Avrupa Yahudi kasabası bir, sürgünde Kudüs'tür. Alevler içinde yok olması bile, romancılar tarafından Yahudilerin başına gelen belli başlı felaketler zincirinde bir halka daha olarak yorumlanır, Tapınağın yıkılışının bir tür yinelenmesi - ya da belki, tipik bir iki yöne çekilmeyle, bir sürgünden çok, yeni bir kurtarıcı göçün başlangıcıdır.[37]

Bilindiği gibi Babil, sürgündeki Kutsal Toprak gibi yüce bir statüde ilk hak iddia eden olmuş, bunu da hem İsrail toprağına hem okullarına ve ustalarına karşı çıkarak yapmıştı. Zaten Yahudi hayal âleminde merkez rolü oynamaktan hiçbir zaman geri durmadı. Babil'in, Yahudi dünyasının bütününde etkisini duyuracak olan iki Talmud'un da hazırlandığı yer olması, bu olağanüstü ayrıcalığı açıklamaya yetmez. Gerçekten Babil, çifte kişilikli bir ülkeydi. Sürgün ve baskı yeriydi, putataparların ve günah işleyenlerin yeri. Ama aynı zamanda da ulusun anavatanıydı, İbrahim'in, Peygamberlerin ve saygıdeğer bilginlerin vatanı. Babil'de toprak tüketimine konulmuş olan bir hahamlık yasağının gerekçeleri, bu çift yönlülüğü çok iyi dile getirir: gerçekten, kimilerine göre, toprağı tüketmek, mundar yaratıkları yemek anlamına geliyordu (çünkü, bir efsaneye göre, Tufan'ın öldürdüğü tüm insan ve hayvan cesetleri buraya atılmıştı), başkalarına göre ise bu, atalarının etini yemek gibi bir şey olacaktı.[38] Bunun gibi, Kutsal Toprak'a giden hacıların geleneksel olarak Babil'de konaklaması da anlamlıdır. Daha XII. yüzyılda Tudelalı Benjamin ya da, anlattıkları özellikle yolculuğunun bu kesimini içeren Regensburglu Petahya için bu böyleydi. Ama Petahya açısından önemli olan, sadece ziyaret edebildiği Peygamber mezarları değildi: aynı zamanda da Yahudi topluluklarının refah içindeki yaşamının görüntüsü, yararlandıkları siyasal özerklik, tanışmış olduğu akademi başkanının kişiliğiydi...[39]

---

37 Dan Miron, "The Literary Image of the Shtetl", *a.g.e.*

38 R. Patai, "Earth Eating", ayrıca, *On Jewish Folklore*, Detroit, Wayne State University Press, 1983, s. 174-194.

39 Bkz. Avraham Yaari, *Yahudi hacıların Ortaçağ'dan Sion'a dönüş çağının başlangıcına kadar İsrail Toprağı'na yolculukları*, Tel-Aviv, Modan, 1996 (İbranice).

Gerçekten de bir Yahudi özerkliğinin gerçeği ya da hayali, onu barındıran ya da barındırıyor olarak tanınan yerin saygınlığını geniş ölçüde artırır. Gerek dünün, gerek yarının ulusal bağımsızlığının yuvası olan İsrail toprağının parıltısından birazı böylelikle, tüm Ortaçağ boyunca son derece gözde ve gizemli iki yere doğal olarak sıçramıştır. Bir tanesi salt düşseldir: burası, aşılamaz bir ırmağın ötesine kurulmuş gizemli ülke, Sambasyon'dur ki, M.Ö. 722'de Asurlular tarafından yok edilen İsrail Krallığı'nın yitik on kabilesinin burada yeniden toplandığı varsayılır. Bu bağımsız İsrail devletinin yaşantısını anlatan efsanevi anlatılar çoktur ve bunlarda zaman zaman bu yitik kabilelerden gelmiş önemli kişiler olarak sunulan insanların da adı geçer: gezgin Danlı Eldad (IX. yüzyıl) veya mesih olma iddiasındaki serüven düşkünü David Reuveni (XVI. yüzyıl) gibi.[40] Siyasal özerkliğin, gerçeğe daha çok demir atmış olan ama gene de hemen efsaneleştirilen, ikinci simgesi olarak, sonradan ünlü Hazar Krallığı çıktı ortaya; bu krallık da 740 yılına doğru hükümdarının Yahudi dinini benimsemesiyle, Yahudi oldu, Müslüman İspanya'nın ünlü Yahudi devlet adamı Hasday İbni Şaprut'un, X. yüzyılda Hazar Kralı Yusuf ile İbranice mektuplaşmasına bakılırsa.

Aradaki tüm bu İsrail toprakları, kuşkusuz, az çok iki yöne çekilebilir bir işlev görüyor. Bunlar aynı zamanda hem ebedi İsrail toprağının anısını güçlendirebilir hem de zayıflatabilir. Ona hizmet edebilir ama onun yerine de geçebilirler. Bir boşluğu doldurabildikleri gibi, yaratabilirler de. Böylece Hasday İbni Şaprut Hazar Krallığı'nı bir yandan Kudüs'ün yakın gelecekteki kalkınmasının bir işareti, ama sadece bir işareti olarak görürken, bir yandan da İsrail'in egemen olacağı herhangi bir sürgün yerine ulaşmak için elindeki tüm ayrıcalıklarından vazgeçmeye hazır olduğunu bildirir. Hayal âlemindeki dalgalanmalara gelince, o, kaçınılmaz görünüyor. Öyle görünüyor,

40 Yidiş ve çağdaş İbrani edebiyatında bu efsanenin uğradığı değişim üstüne, bkz. Shmuel Verses, "On Kabileye İlişkin Efsaneler ve Modern Edebiyatımıza Yansımaları", *Mehkerei Yerushalayim be-floklor yehudi* (7), 1985-1986, s. 38.-66 (İbranice).

çünkü, gerçek yaşamda Kutsal Toprak artık bir Yahudi özerkliğine hiçbir dayanak sunmaz olduğu için, bu özerkliğin gerçeğe dönüşeceği, Kutsal Toprak'tan apayrı bir toprak, uzaktan hayal edilecektir. Yoksa hemen yakın çevre yarı yaşanmış yarı hayal edilmiş bir Kutsal Toprak'a dönüştürülmek üzere, düpedüz ve sadece değişime uğratılacaktır...

Gerçekte, dünyanın tüm bu upuzun Ortaçağı boyunca, Yahudi varlığının görünürde kesin ve nesnel koşulları, sürgün ve dağılma ile pekiştirilmiştir; sonradan ata toprağına dönüş için harcanan çabalar bağlamında, Yahudi, çok zaman kendisine gerçek yaşama hakkı tanınmayan, bulunduğu yerde olamamak durumuyla, bulunmadığı yere ulaşabilmek olanaksızlığı arasındaki bitmeyen bir gerginlik içindeki yaşantısına bir çözüm bulmaya hükümlü görünüyor. Bulunmayı özlediği yere, tüm özleminin onu sürüklediği ve kendini kendi vatanında hissetmek olanağına kavuşacağını sandığı o dağal yere, ora halkı olarak tanımlanmak istediği yere, Ortaçağ Yahudisi, kendiliğinden, Kudüs, Sion ya da İsrail ülkesi adını verir. Bunlar kimi zaman bu dünyanın Kudüs'ü, Sion'u ya da İsrail ülkesidir ama arındırılmış, büyütülmüş, yüceltilmiş, zaman içinde boşlukta asılı, gizli parıltısının göze görünür aydınlığı ve gerçeğin yadsıdığı bir ayrıcalığın düşlenen belirtileriyle. Ama bunlar kimi zaman da başka nitelikte ve bir bakıma daha ulaşılır türden vatanlar olacaktır: şu dünyanın kaderinin bağlı olduğu kozmik güç, dünyada içinde yaşadığı koşulların engellerinden kurtulmuş insanın vicdan durumu, Yasayı söyleyen ve Tanrı'nın sözlerini duyuran Bilge'nin yaşadığı şehir...

Ortaçağ Yahudisinin çifte özlemi vardır: tarihsel ve temel, Yahudiye ve insana özgü. Bu aynı zamanda hem Yuda sürgününün özlemidir hem de bu dünyaya temelinde yabancı insanın özlemidir. Bu çift yönlülükten tarihçi bir sonuç çıkartacaktır. Ama yalnız o değil. Gerçekten de dünya teolojisinde Ortaçağ Yahudisinin İsrail toprağına olan kopmaz bağlılığının sadece ve sadece kanıtını bulmak da, tersine, idealleştirmede, eğretilemede ya da yerine koymada, bağlılığının sadece ve sa-

dece bir kanıtını görmek kadar eksik kalır. Moiz bin Ezra, Endülüs'ten Kastilya'ya geçişini anlatırken sürgün imgesine başvurduğunda sadece Endülüs'ün yeni vatanı ya da yeni Kutsal Toprak'ı olduğunu göstermekle yetinmiyor: aynı zamanda Kastilya'ya sürgün gidişini ortak bir deneyimin kendi yaşamına yansıması olarak görüyor. Bu temel ve örneksel tepki, İsrail'in toprağı dışına sürülmesinden başka bir şey değildir. Ortaçağ Yahudisinin yüreğinde de, yazılarında da Kudüs hiçbir zaman sanıldığı kadar, ne yoktur ne de vardır. Buna da hiç şaşmamalı: sürgün gerçeği, uzaklığı sonsuz derecede büyütürken, özlemi de sonsuz derecede derinleştirir...

4. Sürgün Toprağı

Hayal kurmak ne denli çekici olsa da, Ortaçağ Yahudisi yalnız hayal kurmakla yetinemezdi. Çünkü Yahudilik, gerçeklerden kopmuş bir din değildir. Aynı zamanda da bir uygulamadır. Ne olduğunu söylemek, tek amacı değildir hiç: Yasa da vardır, der, hem de her şeyden önce. Ve filozoflarla kabalacıların sözcük oyunları ya da şairlerin hayal âlemleri başlı başına ele alındığında ne denli anlamlı görünürlerse görünsünler, gene de kapsamları sınırlı kalır. Ya da başka bir deyişle, gerçek anlam ve kapsamları ancak Ortaçağ Yahudisinin başka bir temel kaygısıyla ele alındığında tam olarak anlaşılabilir: bu da Tanrı'nın onayladığı işleri, uygulamaya geçirmek için, tanımaktır. İşte bu alanda, Kudüs de İsrail toprağı da, sadece bir hedef ya da bir destek değildir. Gerçekten de Ortaçağ Yahudisi tapınağın yıkılmasının ve kendisinin somut olarak ata toprağından uzaklaştırılmasının Tevrat'ın (Torah) birçok hükmünü yerine getirmesine engel oluşturduğunu unutamaz. Hıristiyanlık ve İslamlığın din kuralları ve güçlü devletleri karşısında Yahudilik bu yüzden, sürgün nedeniyle büsbütün zayıflatılmış görür kendisini: pek çok alanda ona kurallarını zorla benimseten yabancı bir boyunduruk altında, böyle Yasasının temel bir kuralından yoksun bırakılmış, zaten kendi kendisinin gölgesi olup çıkmamış mıdır ki?

Işte dinbilimciler ve hukukçular çabalarını böyle bir meydan okuyuşa karşı çıkma yolunda harcamışlardır: topluluğun olmazsa olmaz koşulu sayılacak bir sürgün ve dolayısıyla yokluk bilinci oluştururken bir yandan da bu sürgün ve bu yokluğu dayanılır hale getirmek hatta bu arada ona gerçek bir olumlu nitelik kazandırmak. Bir yeniden yapılanma ve bir dönüş umudunun dindar için, geleceğini tasarlama olanağını sağlaması gerekiyordu. Ama bu umudun şimdiki zamanı gölgelememesi ve küçümsetmemesi de gerekliydi. Eğer böyle olursa, yasal bir çıkış yolu bulunabilirdi, dindar Yahudi, zamanla Yasa'nın herkese ancak umut zamanı gelince ve İsrailoğulları, kendi toprağında bir araya gelince uygulanabileceğine inandırılırdı. Umut gibi, yas bilinci de sürgit ayakta tutulmalıydı. Ama o da kimi sınırlar içinde tutulmalıydı ki, bugün yaşamdan zevk almayı da yarın için umut beslemeyi de engellemesin. Çağdaş bir Filistin bilgesinin 70 yılında olan yıkım için söylediği gibi: "hiç yas tutmamak, olanaksızdır, çünkü darbe inmiştir bir kez, ama aşırı yas tutmak da olanaksızdır çünkü topluluktan, ancak katlanacağı kadarı istenebilir..."[1] Sürgündeki Yahudiliğin pek çok uygulamasına, zaman, din ve uzam yönetimine bu çift yönlülük, damgasını vurmuştur.

Toprak ve âyinler

En başta, zamanın yönetimi gelir. Gariptir, gerçekten de, yıkım ve dağılım, temelde dinsel takvimi değişikliğe uğratmamıştır. Kutsal yerleri ziyaret olanaksızlaştığı, en azından çok zorlaştığı, ayrıca Tapınak yıkıldığına ve orada artık ayin yapılamayacağına göre, tapınma kurallarının da yerine getirilmesinde sorunlar çıktığı zaman bile, Yahudi yılının üç önemli randevusu her zaman hac bayramı denilen üç büyük bayram olarak kaldı: Çardak *(suka)* bayramı *Sukot,* Pesah (hamursuz) bayramı ve Şavuot (Haftalar) bayramı. Aynı zamanda toprak bayramı olan bu üç kutsal gün, mevsimler, Kutsal Toprak'ta

1 *Babil Talmud'u, Bava Batra* 60b.

olduğu gibi birbirini izledikçe, tüm diasporada da, dinsel takvimi düzenler. Böylece, Hamursuzda (Pesah) ve Sukot bayramında, dindarların bilfiil yaşadığı yerlerden çok, İsrail toprağının gereksinmelerini öngören şebnem ve yağmur dualarının okunması sürdürülür. Haftalar bayramında (Şavuot), gene, ayinde, henüz açılmamış hurma ağacı dalı *(lulav)* ve ağaçkavunu yaprağı sallanır ki bunlar, "büyük masraflarla [...] Güneyden ve Doğudan getirtilmiştir."[2] Her yıl, ocak-şubatta, *Tu Bişvat* bayramında, gene ayin olarak meyve tüketimi sürdürülür ki bu kutlama, Kutsal Toprak'ta hem kışın sonunu belirtir, hem de meyve ağaçlarından alınacak verginin saptanması için son tarihin karşılığıdır. Bu açıdan Karaimlik* daha da ileri gidecek, genel olarak Yahudilikte kullanılagelen, önceden hesaplanmış takvimi tanımayacaktır. Bu takvim, kendiliğinden ve zaman zaman bir aylık bir ekleme yaparak, daha kısa olan kamer takviminin, güneş çevrimindeki gecikmesini kapatıyorken, Karaimler, bu kaydırma kararını ilkbaharda, Kutsal Topraklar'da, arpanın olgunlaşma derecesinin gözlemlenmesine dayandırmayı sürdüreceklerdir.

Böylece, kimi davranışlar, kimi yazılanlar, artık ortadan kalkmış bir dinsel uygulamanın ve bağlı olduğu yerin anısını yaşatmaya olanak verir. Artık kurban sunulmasa bile, din açısından niteliği ve nasıl verildiği anımsatılır. Ve her ne kadar, Kipur günü, başhaham artık İsrailoğulları'nın bağışlanmasını sağlamak için Azizler Azizi haline giremiyor olsa da, sinagogda yapılan ayin, bu kutsal gün, Tapınak henüz ayakta olduğu sırada orada nasıl kutlanıyorduysa, ayrıntılarıyla, taklit edilerek yapılır. Böylelikle dinsel ayinin sürekliliği tarihteki kesintilere karşın sağlanır ve anayurttan kopuşun ötesinde, bulunulan yere, görece bir bağlılık getirir. Bununla birlikte, çift yönlülük her zaman vardır. Tanımı gereği, bakışları Kudüs'e çeviren üç

---

2 Moses Hess'in Roma ve Kudüs adlı Almanca yazılmış eserindeki ünlü Siyonizm öncesi formül. Hess aynı heyecanla dedesinin kendisine zeytin ve hurmayı göstererek "Bu meyveler İsrail Toprağı'nda biter" dediğini anlatır.

(*) Ortaçağ Yahudiliğinden "sapmış" bir akım ki başlıca ayırıcı özelliği sözlü geleneği tanımamak ve sadece Tevrat metnine sadık kalmaktır.

hac (ziyaret) bayramı. gerçekten de İsrail'in kimliğinin Kenan ülkesinin İbraniler tarafından fethedilmesinden öncesine dayanan, üç temel dönemi anımsatmaktadır: Mısır'dan çıkış, Sina Dağı'nda Tanrıyla buluşma, çölde başıboş gezinme. Bunlar, ziyaret (hac) bayramları olarak toprağı sahiplenmeyi yaşatırlarsa da, tarihsel bayram olarak, sadece bir sahiplenme umudunu dile getirirler. Yahudi takviminin en sevilen bayramı, en canlı ve en renkli eğlencelere sahne olan Purim'in de, Kraliçe Esther'in duruma el koyması sayesinde İran Yahudilerinin mucizevi biçimde kurtuluşunu kutlayan bu bayramın da, tam bir sürgün bayramı olduğu unutulmamalıdır. Hanuka bayramıyla anılan olayların (İsa'dan önce II. yüzyılda Yuda Makkabi'nin Antiohos IV Epifanes'e karşı kazandığı zafer) ulusal ve siyasal boyutu bile abartılmamalıdır. Gerçekten de hahamlar bu bayramı putataparlığa ve onun kışkırtmalarına manevi bir direniş olarak yorumlamayı yeğlerler. O gün, günlük duaya katılan metin, zaten ulusal toprakların kurtuluşundan hiç söz etmez; bu metinde yüksek askeri başarıların adı bile geçmez çünkü bu olayda önde gelen, tek gerçek savaşçı olan Tanrı'mn kendisidir; bu seferden elde edilen kazanca gelince, o da her şeyden önce, Tapınağın her türlü yabancı varlıktan ayıklanması, arındırılması ve duvarlarında ışıkların yakılmasıdır.

Genel olarak, sinagog ayinlerinin böyle sık sık Kudüs'ü merkez alır gibi görünmesi, hiç de peşinen, toprak kaygısının hatta Kutsal Mekân'a bağlılığın orada birinci derecede geldiği anlamını taşımaz. Kudüs İsrailoğulları'nın toprağı değildir. Kudüs her şeyden önce Tapınağın bulunduğu yerdir, ideal bir dinin ideal yeridir. Ve Yahudi yılının önemli günlerini belirleyen perhizlerde dindarların ağladığı, bir toprağın yitirilmesinden çok daha ileri, bu uygulamanın yitirilmesidir. Bu günler: Kudüs'ün Nabukodonosor tarafından kuşatılmasının başlangıç günü 10 *tevet* (aralık-ocak); Nabukodonosor ve Titus'un kent duvarlarında ilk gedikleri açtıkları 17 *tamuz* (haziran-temmuz); ve son olarak da Birinci, sonra da İkinci Tapınağın yıkılmasının yıldönümü 9 *av*'dır ki bu aynı zamanda da geleneğe göre, beklenen Mesih'in doğduğu gündür.

Toprak da, toprak olarak din kurallarından yoksun değildir. Hatta dindar Yahudi, yemekten sonra şükür duası okuduğu zaman, yani günün belirli saatlerinde, bu kurallar kendini duyurur.[3] Sadece bir çörek, bir şarap ya da İsrail toprağının başlıca ürünlerinden olan meyvelerden birini (üzüm, incir, nar, zeytin ve hurma) yemiş içmişse eğer, toprağı kutsayan bir dua okur. Ve eğer yediği bu meyveler Kutsal Toprak'tan geliyorsa Tanrı'ya sadece "toprak için ve meyveler için" şükretmekle kalmaz da "toprak için ve onun meyveleri için" şükür duası okur. Yemekte ekmek de yenmişse okunan dua çok daha gelişmiştir. Ve çatısını oluşturan üç şükran duasından ikincisi "toprağa şükran"dır. Gene aynı şükran duasında, Tanrı'nın İsrail'in atalarına vermek lütfunda bulunduğu toprağın anılması, hemen ardından, sünnet uygulamasının ve Tevrat'ın verilmesinin de anılmasıyla birleşir, bunlara bir de Mısır'dan çıkış ve kölelikten kurtuluş katılır. Daha da anlamlısı, bu duanın üçüncü ve son bölümü özellikle tapınağın dikildiği yer olarak Kudüs'ten söz eder ve yakında yeniden kurulacağını haber verir.

Hamursuz (Pesah) akşamı duasında da buna benzer bir kaydırma gözlemlenir: *Hagada,* yani Mısır'dan çıkışı anımsatan dinsel öykü, "Bu yıl burada, gelecek yıl İsrail toprağında" diye başlarsa da, şu sözlerle son bulduğunu görürüz: "Gelecek yıl, yeniden kurulmuş Kudüs'te." On dokuz şükran duasıyla birlikte günlük üç duanın her birinin çekirdeğini oluşturan *Amida*'ya gelince, onun yapısı da çok anlamlıdır: bir yandan somut olarak toprağı ele alırken, öte yandan da kurtuluş ve yeniden kuruluş gibi soyut kavramları da içerir. Önce her dindar Yahudi tarafından tek tek ve alçak sesle okunan, sonra da ayini yöneten kişi tarafından yüksek sesle yinelenen bu uzun duada sadece üç şükran bölümü toprağa odaklanmıştır denebilir ki, onların da özel bir anlamı vardır. Onuncu şükran duası, "toprağımızı" İsrail sürgünlerinin gelecekteki toplantı yeri olarak anar ama beklenen toplanmadan çok, toplantının yerine önem verilir. On dördüncü şükran duasına gelince o, özellikle

3 Lawrence A. Hoffman, "Introduction: Land of Blessings and "Blessings of the Land", aynı yazar (der.), *The Land of Israel, a.g.e.*, s. 1-23.

Tanrı'nın yaşadığı yer ve Davud'un tahtının bulunduğu yer olarak Kudüs'ün yeniden kurulmasından söz eder. On altıncıya gelince, o sadece tapınağı anar, kurban ayininin yeniden konması ve Tanrı'nın Sion'a dönmesi umudunu dile getirir.

Bu gibi metinlerde yerin kendisi, ona bağlı olan, temelde yer kavramından uzak, daha çok dini konu alan beklentilerden çok daha az önem taşır. Hamursuz akşamı okunan, aynı zamanda hem Sürgün'ü hem de gelecekteki kurtuluş umudunu dile getiren *Hagada* öyküsü, anahtar bölümlerinde bunun açık bir doğrulamasıdır. Bu dua, Eski Ahidin köylüye, kaldırdığı ilk ürünü Tapınağa sunduğu zaman okumasını şart koştuğu dua, Tesniye 26 formülünün bir yorumudur. *Hagada* ise, bu formülün kısaltılmış bir alıntısıdır. Önce İsrail'in kökenini, Mısır deneyimini ve Sürgün'ü anımsatan (Tesniye 26, 5-8) metin, sonra iki ayetle sürer (Tesniye 26, 9-10) ki *Hagada,* bunları bile bile dışlamıştır: "[bkz. 9] Ve [Tanrı] bizi bu yöreye getirdi ve bize bu toprağı armağan etti, süt ile balın aktığı bir toprağı [bkz.10]. Şimdi de ben bana armağan ettiğin bu toprağın ilk meyvelerini şükranla sunuyorum, Tanrım!" 10'uncu ayetin alınmaması doğaldır: o doğrudan doğruya, ilk ürünleri sunma törenine ilişkindir ve hamursuz akşamının dinsel içeriğinde hiç yeri yoktur. İyi ama, ya ayet 9'un bulunmamasına ne demeli?

Gerçekte, Mesih beklentileri üzerinde odaklaşma ve Kudüs ve Tapmak üzerinde odaklaşma, aynı bütünün birer parçasıdır. Bu bakımdan, XIII. yüzyıl sonundan XV. yüzyıla değin, İbrani Kutsal Kitabı'nın İspanyolca elyazmalarında, çölde dikilmiş mihrapta kullanılacak kutsal eşyanın resimlerine çok zaman iki, hatta daha fazla sayfa ayrılması ilgi çekicidir. Bu çizimler metinde ilgili oldukları yere değil de, kitabın başına yerleştirilir. Çok zaman Zeytin Dağı da bulunur aralarında. Böyle bir uygulama ise, Mesih'in yeniden geleceği doğrultusundaki çok büyük bir umudun belirtisidir: gerçekten de Zeytin Dağı, yeniden kurulan Tapınağa, dirilmiş ölülerin geçmesine yer vermek için, açılacaktır ve bir gelenek uyarınca Süleyman Tapınağında kullanılan araç gereç, Tapınağın yıkılmasın-

dan önce mağaralarda saklanmıştır ve kıyamet günü yeniden ortaya çıkacaktır.[4]

Bu tür uygulamalar, bir Yer'e (Tapınak) duyulan özlemden çok daha öte, bir Zaman'a (Kıyamet günü) duyulan özlemin göstergesidir. Üstelik ve böyle olunca, yani tek ve tümüyle yerel bir gerçek olunca bulunulan Yer, yok olma eğilimi gösterir. Bu bakımdan, gene aynı İspanyol Yahudilerinin XIV. yüzyılda Kutsal Kitap'a "Tanrı'nın tapınağı" *(mikdaşya)* adını vermiş olmaları, anlamlıdır: Kutsal Kitap'ın üç bölümlü yapısı, Pentateuhos, Peygamberler ve Kutsal Bilgilerden oluşan yapısı, tapınağın üç salonunu, ön salon, Aziz ve Azizler Azizi'ni anımsattığı içindir. Böylece dünün Tapınağını anlatan ve yarının Tapınağının yeniden kurulacağını haber veren kitabın kendisi de, burada ve şimdi, bir tür tapınak demektir. Bu, temeldeki çift yönlülüğün ve bu, zamanların ve uzamların birbirine karıştırılmasının en iyi tanığı, sinagogdur.

Gerçekten de sinagog, Yahudinin, o eşsiz Yer'e özlemini dile getirdiği çok yönlü mekândır. Yahudi, bu çok yönlü mekânın duvarları arasında ve bedeniyle Kudüs'e dönmüş olarak, o eşsiz ve tek yerin yeniden kurulması için dua eder. Orada dua, kurbanın yerine geçer ve aynı zamanda da bu törenin yeniden uygulanmasına çağırır. Sinagog Tapınağın yerine hem geçer hem geçmez. Onun adım taşımaz. Ama onun gibi bölümlere ayrılmış bir kutsal yerdir: erkeklerle kadınlar orada ayrılmışlardır. Gene Tapınak gibi, hiyerarşi uygulanan bir yerdir: Yasa tomarlarını içeren sandık, Yasa'nın okunduğu kürsüden daha kutsaldır, o da bütünüyle mihraptan daha kutsaldır ve mihrap da bitişik salonlardan ve ek yerlerden daha kutsaldır. Gene Tapınak gibi, sinagog da yukarı doğru yöneltilmiş bir mekândır: dindar Yahudi, Tevrat'ı okumak için, ona doğru "çıkar"...[5] Ortaçağda, Aşkenaz âleminde, özellikle Orta Avrupa'da sinagoglara Tapınağı anımsatan nitemler yakıştırma eğilimi vardı: Yasa tomarlarının konduğu kovuğa Kutsal Sandık denir (Tapı-

4 Joseph Guttmann, "Return in Mercy to Zion: a Messianic Dream in Jewish Art", *a.g.e.*, s. 234-260.

5 K. Seth, "Judaism", *a.g.e.*

nakta Yasa levhalarının konduğu sandık gibi), üzerine *parohet* adı verilen bir örtü örtülür (Aziz salonunu Azizler Azizi salonundan ayıran perde gibi), Hanuka için dokuz kollu büyük bir şamdan, Sandığın güneyine yerleştirilir (Tapmaktaki yedi kollu şamdan gibi).

Bundan başka, eski bir gelenek, sinagoglara bir ülkedışı statüsü bağışlar. Kimilerine göre, Kudüs Zafer Tahtı'na değecek kadar büyüyecek ve Şam kapılarına gelecek kadar genişleyecektir de başkalarına göreyse, diasporanın sinagogları da kıyamet günü sürgünlerle birlikte, Kudüs'e götürülecektir.[6] Bu yüzden sinagogların zeminine taş döşenmez ki sürgün toprağıyla bağları sağlamlaştırılmasın ve gelecekte Sion'a doğru uçuşları engellenmesin. Prag'daki Altneuschul sinagoguna ilişkin kimi söylenceler, daha da anlamlıdır: bu söylencelere göre, Kudüs Tapınağının taşlarından biri bu sinagogun temellerine katılmıştır ve Mesih geldiğinde, sinagog Kudüs'e gideceği zaman bu taş da kendiliğinden ve doğal olarak, Üçüncü Tapınak'ta yerini bulacaktır...[7] Böylesine bir simgeleştirme sisteminde, zaman etkeni açık seçik, uzamsal boyuttan öncelik kazanıyor. Kıyamet günü, sürgün sinagogları olan çok yönlü mekânlar, yeniden kavuşulmuş Kudüs'ün tek mekânıyla kaynaşıyor, bir oluyor. Ve bugün sinagogunun zeminine basan Yahudi şimdiden Kutsal Toprak'a basıyormuş sayılıyor... Sürgün artık sadece sürgün değil, toprak, artık sadece toprak değil.

Toprak ve yasa: Hahamların Kutsal Kitap yorumları

Dinin zaman ve mekânla olan ilişkilerindeki çift yönlülük, hem toprağı, hem sürgünü kurtarmaya olanak verir, "burada" yaşandığı zaman bile "oranın" unutulmamasını ve "oranın" hayali kurulduğunda da "burada" yaşamaktan vazgeçilmemesini sağlar. Evini badana yapan adam, Kudüs'ün anısına, duvarlardan birini badanalamaz. Bir şölen veren kimse, Ku-

6 *Raba ilahisi* 7, 10; *Babil Talmud'u, Megila* 29a.

7 Yom-Tov Levinsky, "Diaspora Kudüsleri", *Yeda-Am*, 14 (35-36), s. 49-50 (İbranice).

düs'ün anısına bir iki tabağı bir kenara bırakacaktır.[8] Her iki durumda da Kudüs'ün ve yıkılışının anısı kurtulmuştur. Ama ev, badanalanabilir ve şölen, verilebilir. Kutsal Toprakta gömülemeyecek olan Yahudiye gelince, mezarına oradan getirilmiş tozdan birazını serpmek, yeterli olacaktır... Böylece, Sion kaygısı günlük yaşamın pek çok olayını ve dinsel uygulamanın pek çok anını, simgelerle renklendirir. Ama böyle yaparken hiçbir zaman aşırıya kaçmaz ve baskı uygulamaz.

Böyle bir çift yönlülük Yasa'nın her zaman ve her yerde, Kutsal Toprak'ta olduğu gibi diasporada da uygulanacak hükümleri için geçerlidir ama, yalnızca Kutsal Toprak'ta oturan bir Yahudinin uygulayabileceği ve uygulamak zorunda olduğu hükümler açısından geçerli olamaz. Orada, hükümler kesindir ve oradan ayrılınmadıkça uygulanması şarttır. Ama böyle bir vazgeçiş de öylesine kolay değildir. Sürgünde yaşayan ve İsrail toprağına bağlanmış olmayan tüm hükümleri harfi harfine yerine getiren bir Yahudi, gerçekten de katıksız bir Yahudi midir, sözcüğün anlamıyla tam bir Yahudi sayılır mı? Yoksa bu sadece bir bekleyiş süresi çözümü, bir hiç yoktan iyi, eninde sonunda pek de doyurucu sayılmayacak bir uzlaşı mıdır? Elbette ancak Mesih'in gelmesiyle ve Tapınağın yeniden kurulmasıyla sağlanacak olan emirlere uyma, onun elinde değildir. Ama acaba kendiliğinden, yolun yarısını aşmaya ve daha bugünden, tümüyle kendi iradesinde olan, toprağa bağlı emirleri yerine getirmek için Kutsal Toprak'a gidip yerleşmeye eğilim gösteremez mi?

Sürgün, kuramsal hukukun ufkundan İsrail toprağını hiçbir zaman yok edememiştir. *Mişna*'da olduğu gibi, İbni Meymun'un yasasında da, kitaba geçirilmiş hükümlerin üçte biri, tarımsal yaşamı ve İsrail'in toprağıyla ilişkisini içermeyi sürdürür. Gerçekten de bu büyük Ortaçağ hukukçusu, sürgünde uygulanabilir emirler ile ancak Kutsal Toprak'ta uygulanabilir olanlar veya bir tapınağın varlığını gerektirenler arasında kesin bir ayırım gözetmeyi hiçbir zaman istemedi. Hatta bu ikin-

8 *Babil Talmud'u, Bava Batra* 60b.

cileri bir yana bırakmak şöyle dursun, ötekilerle aynı biçimde ortaya koydu. İbni Meymun'un İsrail toprağı da, Mesih'i gibi, böylelikle en yakın hukuksal somuta bağlanmış oluyor: bu hiçbir zaman ta uzaktaki eskatolojinin (kıyamet biliminin) işi değil.[9] Gene de şu soruya yanıt gelmemiştir: acaba toprağa ilişkin ya da İsrail'in toprağıyla bağlarını pekiştiren emirler, daha bugünden, yani daha son kurtuluştan önce de gerçek bir zorunluluk sayılmaz mı?

Çağdaş dinsel Siyonizm kesin olan kimi yasal hükümlerin, hatta kimi dinsel yorumların kapsamı üzerinde çok durmuştur.[10] Örneğin, bir Yahudinin İsrail toprağını terk etmesinin kesin yasaklanması gibi. Bu yasağı İbni Meymun, açık seçik belirtir.[11] Ama kısıtlamalar getirmeyi de unutmaz: gerçekten, putataparlardan kaçıp kurtulmak için, evlenmek ve Tevrat'ı incelemek için Kutsal Toprak'tan ayrılmakta haklı neden vardır, geri dönmek koşuluyla. Bunun gibi, bir ticari yolculuk yapmak için de. Buna karşılık Kutsal Toprak'ın dışında uzun süre oturmak yasaktır, orada ağır bir açlık hüküm sürüyorsa o zaman başka. Elbette bu özel koşullar yasal olarak izin verse bile gitmek, katı dindarlık kurallarına uygun değildir. Değer yargısı ve ayrılığın süresi konusundaki kısıtlamalar, gene de asıl önemlisini unutturmamalıdır ki o da Kutsal Toprak'ta yaşamak zorunluluğu her zaman aynı derecede önemli başka emirlerle gerilim yaratır: geçimini sağlamak, bir aile kurmak ve soyunu sürdürmek, putataparlığın tehlikelerinden korunmak ve Yasayı öğrenmek gibi. Üstelik, ayrılınmaması gereken tek yer, İsrail toprağı değildir: "Nasıl, yabancı ülkelere gitmek için topraktan ayrılmak yasaksa, başka ülkelere gitmek için Babil'den çıkmak da, Yeremya 27/22'de yazılı olduğu gibi] yasaktır: "Onlar Babil'e götürülecek ve onları yoklayacağım o güne kadar orada

9 I. Twersky, "İsrail Toprağı", *a.g.e.*

10 Yoel Bin-Nun, "The Obligation of Aliyah and the Prohibition of Leaving Israel in the Contemporary Era, according to the Opinion of Rambam", Chaim I. Waxman (der.), *Israel as a Religious Reality*, Northvale, N. J.-London, Jason Aronson Inc., 1994, s. 75-104; P. Lederman, "Dinsel hareketlerin görüşlerinde İsrail Toprağı ve İsrail Devleti", *a.g.e.*

11 *Mişne Tora, Melahim* 5, 9.

kalacaklar, Rab diyor; o zaman onları çıkaracağım ve bu yere geri getireceğim."[12] Kutsal Toprak'ta yaşamak zorunluluğunun yanında bir başkası daha varmış gibi: Tanrı'nın hükmettiği ve ancak Tanrı'nm sona erdirebileceği bir sürgünden kaçmamak zorunluluğu. Gerçekte bir Talmud ustası, (üstelik de İbni Meymun'dan çok daha anlaşılır biçimde) Yeremya'nın bu ayetini, daha önceleri, İsrail toprağından Babil'e gitmek üzere ayrılacak kişinin gerçekte açık bir emre karşı gelmiş olacağım belirtmek için, kullanmış bulunuyordu.[13]

Sık sık öne sürülen bir madde daha, Kutsal Toprak'ta yerleşmeyi arzu eden bir kocanın karısını oraya gitmeye zorlama ve eğer karşı koyarsa, tazminat ödemeksizin boşama hakkı.[14] Hiç olmazsa, en azından bu örnekte, İsrail toprağına bağlılık, Yahudiliğin yaşamda kalması için temel olmasına karşın, bir kurumun (evlilik ve aile) açık açık önünde geldiğini kanıtlıyor gibi. Bu durumda dile getirilen formül ne denli anlamlı görünürse görünsün, Ortaçağ bilgelerinin bunu uygulamakta genellikle çekindiklerini kabul etmek zorunda ve durumundayız. Böylece ortaya çıkmıştır ki Kutsal Toprak'a gitmek için yerinden yurdundan ayrılmak, zaman zaman koca tarafından, artık sıkıldığı karısını başından atmak için başvurulan basit bir bahane olabilirdi. Böyle terk edilen zevcenin yasal haklarını korumak kaygısıyla kimi hukukçular, kocanın niyetindeki içtenliğin kuşku götürdüğü durumlarda bu Talmud kuralını uygulamayı açık açık reddetmişlerdir. Başkaları ise kadını, ancak bu yer değiştirme aşırı uzun bir yolculuğu gerektirmiyorsa ve yol üzerinde korkulacak korsanlar yoksa, kocasının peşinden gitmeye zorlamışlardır. Genel olarak, bu konuda karar verenler insanın eşine bakma, çocuklarına bakma, geçimlerini sağlama yükümlülüğünün gitmek isteğinin önünde geldiğini kabul eder, bunu yasal sayarlar. Bunun gibi, Tevrat'ı yabancı

12 *A.g.e.*, 5, 12.

13 *Babil Talmud'u, Ketubot* 110b.

14 *Babil Talmud'u, Ketubot* 110a. Buna karşılık, İsrail Toprağına gitmek isteyen bir kadın, hem boşanmayı hem evlenme sözleşmesindeki tazminat ödeme şartını öne sürerek itirazcı kocasını razı olmaya zorlama hakkına sahiptir.

ülkelerde incelemek için İsrail toprağından ayrılmaya izin olduğunu ve eğer sürgünde de doğru dürüst incelenebilecekse, tersine, Kutsal Toprak'a gitmek için bulunduğu yerden ayrılmanın hiç de zorunlu olmadığını öne sürerler. Hatta bir Ortaçağ Talmud uzmanı, başlangıç ilkesini ters yüz etmeye değin işi götürmüş ve İsrail'de yaşamanın bugün, Yasa'nın toprağa ilişkin pek çok hükmünü somut olarak uygulamak orada güç, hatta olanaksız görüldüğünden, hiç de zorunlu olmadığım savunmuştur...

Burada da, bir önceki durumda olduğu gibi, karar verenler, o günün gerçeklerini, yolculuktaki tehlikeleri, ekonomik gerekleri ve toprağa ilişkin olanların dışında başka çıkarları, düşünsel özlemleri, aile çekirdeğinin birliğini vb. göz önünde bulundurmak zorundaydılar.[15] Buna karşılık, nesnel veriler gelişim gösterdikçe hahamlar da gelişme gösterebilirlerdi. Böylece, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Magrip'te bir tutum değişikliği gözlenmektedir. O zamana değin, Kutsal Toprak'a gitme kararı almış bir Yahudiye bu izni vermek ve yolculuğa çıkma hazırlıkları içinde, bağlanmış olduğu iş ilişkilerinin yükümlülüğünden kurtulmuş saymak olağandı. Bunun gibi, göç etmeye yanaşmayan eşe de, evlilik sözleşmesinde, boşanma durumunda verileceği öngörülen tutarın tamamı ödetilirdi. Böylelikle yeni bir yaklaşım kendini gösterdi: Talmud kitap hükmünün uygulama alanını *a priori* olarak sınırlandırmaya yanaşmayan, artık gitmek istemeyen eşlerin öne sürdüğü bahane peşinen kabul edilmiyor, ulaşımdaki kolaylıklar ve güvenlik göz önüne alınıyor, kesin tehlikeler ile sadece olası tehlikeler arasında ayırım yapılıyor, hatta sırasında, nesnel olarak dengesiz bir Magrip'te kalmanın oradan ayrılmaktan da daha büyük tehlike yaratacağı bile düşünülüp bile değerlendiriliyor...[16]

15 Marc Saperstein, "The Land of Israel in Pre-Modern Jewish Thought: a History of Two Rabbinic Statements,", L. A. Lawrence (der.), *The Land of Israel*, *a.g.e.*, s. 188-209.

16 Shalom Bar Asher, "The Jews of North Africa and the Land of Israel in the Eighteenth and Nineteenth Centuries: the Reversal in Attitude toward Aliyah (Immigration to the Land) from 1770 to 1860", *The Land of Israel, a.g.e.* s. 297-315.

Üçüncü bir haham kararı da çağdaş Siyonist yorumcular tarafından geniş ölçüde tartışmaya açılmıştır: İsrail toprağının dışında yaşayan, Tanrısı olmayan biri, hatta putlara tapan biri gibidir[17] diyor hahamlar. Böyle bir görüşün birtakım sonuçları vardır: ilahî varlığın evrenselliğini zedeliyor ve diasporada sürdürülen her tür Yahudi yaşamının en ufak bir yasallığını bile *a priori* ortadan kaldırmış oluyor. Kuşkusuz bu nedenledir ki Raşi bunun kapsamını, henüz Tapınağın var olduğu dönemle ya da bir Yahudinin Kutsal Toprak'tan ayrılmasıyla sınırlandırdı - sürgünde doğmuş olan ve orada yaşadığı için suçlanamayacak Yahudiden ayırmak amacıyla.[18] Başka Ortaçağ düşünürleri ise bunu sadece Tanrı'nın İsrail toprağıyla olan kendine özgü ilişkinin bir doğrulaması olarak algılamışlardır. Hasidiliğin kimi bilgelerine gelince, onlar da anlamını kökünden ters yüz etmeye değin götürürler işi. Onlara göre, bulunulan mekânın önemi yoktur: sadece düşünülen mekân önemlidir. Böylece, Kutsal Toprak'ta bulunan ama diasporadaki işlerini düşünen biri, Tanrısı olan birine sadece benzer: gerçekte, Tanrısı yoktur. Buna karşılık, diasporada yaşayan ama içtenlikle Kutsal Toprak'ı düşünen biri de Tanrısız birine benzer: gerçekte ise Tanrısı olan odur. Aslında, diasporada yaşayan dindardan, gitmesi istenmez, sadece kendini İsrail toprağında, yeniden kurulmuş Tapınağın gölgesinde varsayarak dua etmesi istenir. Tümcede sözü edilen "toprak" acaba Kutsal Toprak ile ilişkisi olan toprak mıdır? Belki de tümceden sadece şunu anlamak gerekir: "toprakta olmak" dünyasala ve bedensele bulaşmış olmak ve dolayısıyla da bir Tanrısı olduğunu sanmak ama gerçekte Tanrısı olmamaktır; bunun tersine, "toprağın dışında olmak" yani kendini bedensellikten soyutlamak kendini sonsuza dek doyumsuzluğa mahkûm etmektir, Tanrısı olmadığını sanmaktır, gerçekte Tanrısı olduğu halde... Böylelikle, ters yüz edilmek tamamlanmıştır: toprak tam anlamıyla yerel olan tüm anlamını yitirmiş bir olumsuzluk simgesine dönüşmüştür!

17 *Babil Talmud'u, Ketubot* 110b.

18 Yorumlar: Tekvin 17, 8 ve Levililer 25, 38.

Bu gibi örnekler kimi yorumcuların harcadığı çabaların ne denli boş olduğunu geniş ölçüde kanıtlıyor. Hiçbir Mişna ya da Talmud yorumu, başlı başına, hiçbir zaman sürgün Yahudiliğinin hep Kutsal Toprak'ta yaşamak yükümlülüğünü mutlak bir öncelik olarak tanıdığını öne süremeyecektir. Bunları, ortaya çıkışlarının kendine özgü bileşimine yeniden sokmak ve yüzyıllar boyu bunlara uygulanan yorumları izlemek yeterlidir; o zaman Ortaçağ din adamlarının yaptıkları yorumların görünürde basit ama gizli kurallarının ne denli karmaşık olduğu ortaya çıkar ve çelişkiye düşmeme ilkesini zaman zaman çiğnemek hoş karşılanabilir...

Aliya* görevi mi, yoksa sürgün görevi mi?

İsrail toprağında yaşamanın, her zaman, sürgün döneminde bile, resmen bir görev olduğunu savunmak için herkesten çok, dayanılan bir yazar vardır: Moiz Nahmanides.[19] Gerçekten de kendisi de Kutsal Toprak'a yolculuk yapacak ve 1270'de Akkâ'da ölecek olan Nahmanides, her Yahudi için, Yahudi olmayan bir egemenlik altında bulunsa bile kutsal Toprak'ta yaşamak zorunluluğunu Sayılar 33/53'e dayandırır ("ve orada yerleşeceksiniz"). Gitmek sadece toprağa ilişkin emirleri yerine getirmek için bir zorunluk değildir: Tevrat'ta yazılı, başlı başına temel bir dinsel görevdir gitmek. Nahmanides'e göre, bir bakıma, tüm emirler toprakla ilintilidir, çünkü yerine getirilmeleri ancak o toprakta din açısından değerini kazanır ve ancak orada onun anladığı kadarıyla kabala, eksiksiz bir biçimde gerçekleştirilebilir. Böylesine bir tutumun tehlikesi kuşkusuz, sürgündeki din yaşamını tüm içeriğinden boşaltmaktır. Gerçekte, Nahmanides'e göre, diasporada Yasa'ya uyulmasının

(*) Kelime anlamı "yüksek bir yere çıkma, çıkış". Yorumlara bakılırsa bir Yahudi'nin Kutsal Toprak'a kesin göçmesi anlamına gelen terim.

19 Hershel Schacter, "The Mitzvah of Yishuv Eretz Yisrael", Shubert Spero ve Yizchak Pessin (der.), *Religious Zionism after 40 Years of Statehood*, Kudüs, Mesilot & The World Zionist Organization, 1989, s. 292-310; A. Carmell, "The Mitzvah", *a.g.e.*

başlı başına bir dinsel değeri vardır, Tevrat'ın sürekli geçerliliğinin bir göstergesidir ve ilahi egemenliğin evrenselliğini de simgesel olarak ifade eder.[20] Ama gene de ve her şeyden önce, bir bekleyiş çözümüdür, Yahudi özelliğinin sürdürülmesinin bir koşuludur, Kutsal Toprak'ta yapılan, sonsuz derecede daha eksiksiz bir gelecek için, bir tür alıştırmadır.

Gene de şurası bir gerçektir ki İbni Meymun, *Emirler Kitabı*'nda, Nahmanides'i dehşete düşüren bir şey yapmış, Yahudi yasasının 613 temel kuralı listesine İsrail toprağında yaşama zorunluğunu koymamıştır. Bu kitabın XVI. yüzyıl yorumcularından birine bakılırsa, böylesine bir suskunluk, İbni Meymun'un gözünde bu, Kutsal Toprak'ta yaşama zorunluluğunun Kutsal Toprak'ı fethetme zorunluğu gibi, ancak belirli bir dönemde zorlayıcı değere sahip olmasıydı: o dönem de Musa, Yeşu ve Davud'un dönemiydi ve ondan sonra bu niteliğini yitirmiştir ancak Mesih döneminde yeniden edinecektir. Listedeki bu eksiklik, öte yandan, emirleri sıralarken İbni Meymun'un seçtiği ilkeye de bağlanabilir: yazar orada baş emir (bahis başı) ile ek emir (bahis başlığına girip de içeriğine girmemiş olan) arasında bir ayırım gözetir. Yasa kitabı olan *Mişna Tora*'da ise İbni Meymun genelde bir temel emirden yola çıkarak Eski Ahit kökenli başka hükümlere ve onunla bağlı haham yorumlarına geçmek gibi bir düzen gözetmiştir. Böylece, ancak Mısır'da oturma yasağının geliştirilmesinden sonra, emirlerin sayısını 613 yapar ve ek olarak Kutsal Toprak'ta yaşama zorunluğunu, oradan ayrılma yasağını, Bilgelerin o toprağın tozuna ve taşlarına duydukları aşkı, toprağının günahları bağışlatıcı erdemini vb. dile getirir İbni Meymun.[21] O halde bahis başı olarak Mısır yasağı alınmıştır - bu yasağı İbni Meymun bu ülkenin, ancak birey için geçerli olan ve Mısır henüz putataparlarm elindeyken halkın uyguladığı, özellikle sapkın törelerle açıklar.[22]

---

20 A. Ravitsky, "Kendini Yükselt", *a.g.e.*

21 Yaakov Levinger, "İbn Meymun'a göre İsrail halkının, toprağının ve dilinin özgürlüğü, özelliği", *Milet* (2), 1983-1984, s. 289-297 (İbranice).

22 *Mişne Tora, Melahim* 5, 7-8.

Böyle bir uygulama biçimi, büyük Ortaçağ hukukçusunun başlıca kaygısını açık açık dile getiriyor: gerçekten de mekândan çok, Yahudinin içine dalacağı çevre, önemlidir. Hatırlanacağı gibi, İbni Meymun'a göre, sürgün Yahudisini peygamberliğin nimetinden yoksun bırakan, sadece Kutsal Toprak dışında yaşaması değildir de yaşamının nesnel koşulları, yabancı bir boyunduruğun, başına çökerttiği baskı ve korkudur. Oysa bu nesnel yaşam koşulları bundan böyle Müslüman hukuk alanına girmiş ve Yahudilerin apaçık azınlıkta kaldığı bir Kutsal Toprak'ta, temelde pek de farklılık gösterir mi sanki? Özellikle Aşkenaz âleminde, başka düşünürler, bireyin İsrail toprağına gitmek için gösterdiği isteğe konması gereken sınırlar üzerinde diretmekten geri kalmazlar. Eğer gereksinimlerini doğru dürüst karşılayamayacaksa, eğer geçim peşinde koşmak onu Tevrat eğitiminden uzaklaştırma tehlikesi yaratacaksa, Kutsal Toprak'ta, diasporadakinin en azından benzeri olan eğitim yerleri yoksa, vb. o zaman sürgünde kalması yeğdir. Bu durumda öncelik taşıyan, besbelli Tevrat'ın öğrenilmesidir. Toprak sevgisi ancak bundan sonra gelir. Sonunda, Moşe Feinstein gibi, çağımızın pek sofu bir üstadı, şunun altını çizecektir: gerçi İsrail toprağında yaşamak, dinsel açıdan değerli bir etkendir ama bu, zorunlu olduğu için değil, değerli olduğu içindir ve yani orada yaşıyan bir değer kazanır, ama orada yaşamayan da salt bu yüzden, günah işlemiş sayılmaz. Gerçekte, hahamlar nasıl olmuş da, günlük yaşamda uygulanması olanaksız olduğunu pekâlâ bildikleri bir emir çıkartmışlardır?

İşin doğrusu, sürgün boyunca İsrail'in toprağıyla sürdüregeldiği bağlantının niteliği üzerine takınılan her tür tutum, sürgünün kendinin niteliği ve işlevi üzerine de bir tutum takınılmasını gerektirir. Gel gör ki, sürgün bir bela ise eğer, yalnızca bela olmakla kalmaz, hatta belki hayırlı bir yönü bile vardır. Yahudi dini onu Yasa'ya sadakatsizliğin bir yaptırımı olarak göremezdi, öyle görseydi Hıristiyan söylemini yinelemiş olurdu çünkü. Hıristiyanlık, "Tanrı'nın şehri" kavramıyla, gizlenmiş seçkinleriyle, dünyanın her yanında gezen hacılarıyla, sürgünün olumlu yönünü, dinsel propaganda ve insanlığın kurtuluşu için kat-

lanılan acılar gibi çifte yönünü benimsemiştir. Öte yandan, Yahudilerin de gerçek anlamıyla sürgünü, kutsal tarih niteliğini yitiriyor, alay ve küçümseme konusu oluyor, İsa'nın gerçekliğinin kanıtını veriyor, İttifak işareti Kabil'in işaretine, yani pişmanlık getiren hacının başıboş gezinmesine dönüşüyordu.[23] Bu yüzden kimi Yahudi yorumcular sürgünün nedenini, İsrail'in günahından çok toprağın niteliğine bağlarlar: gerçekten de bu toprak, günahları nispeten hafif olsa bile, üzerinde yaşayanları kusar. Başkalarına göre ise sürgün, sürgünün her türlü acıları, Mesih'in doğum sancılarından öte bir şey değildir: bu yüzden her yeni kovulma, sürgün olarak ya da sürgün girişimi olarak yorumlanır. Daha Halevi ve İbni Meymun zamanında ve onlara göre bile Yahudilikten doğmuş olan Hıristiyanlık da, İslam da, halkları gerçek tektanrıcılığa yaklaştırmak için bir tür ilahi kurnazlıktı. XVI. yüzyılda, İsrail'in, ortasında yaşadığı halkların inançları üzerindeki hayırlı etkisi vurgulanır. Son derece olumsuz sürgün koşullarında ayakta kalabilmesi, yaşamını sürdürebilmesi olgusu bile başlı başına, her zaman türlü oyunlara sapan Yahudi olmayanlara, Tanrı'nın var olduğunu ve halkına nimetler yağdırmayı sürdürdüğünü kanıtlar. Son olarak da kabalacı görüşte, İsrailoğulları'nın dağılması, tarihsel olaylar, tarihin başlangıcından önce yer almış kozmik felaketlerin onarılmasının *(tikun)* bir çaresine dönüşüyor. Onarımı getiren, insanlığın günahtan kurtuluşu *(geula)* değildir, onarım, kurtuluşu getirecektir. İlahi varlık İsrailoğulları'nı asla terk etmemiştir, tam tersine, onu sürgünde izlemiştir.[24] O zaman sürgün bir kutsal göreve dönüşüyor. İsrailoğulları her yere saçılmış olan kutsallık kıvılcımlarını yüceltmekle ya da kabalacı İzak Luriya Aşkenazi'nin XVI. yüzyılda belirttiği gibi, "dikenlerin arasına dağılmış olan kutsal ruhların zambaklarını toplamakla"[25] görevlendirilmiştir.

---

23 Yitzhak F. Baer, *Galut*, İng. çev. R. Warshow, Lanham-London, University Press of America, 1988, s. 14-15.

24 *Babil Talmud'u*, *Megila* 29a.

25 Zikreden M. Idel, "Erets, Yisrael", *a.g.e.*, s. 99. Bkz. ayrıca Shalom Rosenberg, "XVI. yüzyıl Yahudi düşüncesinde Sürgün ve İsrail Toprağı" M. Hallamish ve

Böylece sürgün teolojisi her türlü çelişkili yoruma açık oluyor. Kimilerine göre bir günahın cezalandırılmasıdır, başkalarına göre ise, günahın kendisi olup çıkıyor. Birinde yukarıya, Kutsal Toprak'a çıkmak ilahi emre karşı gelmek niteliğini kazanabilirken ötekinde tam tersine, açık bir emrin yerine getirilmesi oluyor. Ve bu iki aşırı uç arasında, ceza da, günah da olmayıp sadece görev olduğunda da sürgün, İsrail toprağıyla son derece eytişimsel (diyalektik) bir ilişkiyi sürdürüyor. Bir süre sonra, sınırların karıştırılmasına götürebilecek bir ilişki bu; örneğin, XVII. yüzyılda, bir Naftali Başarah çıkıp da diasporada yaşayan ve Tora'yı inceleyen İsrail'in, oturduğu bölgelerin dış havasını temizlediğini, böylelikle tüm dünyanın İsrail toprağı kadar temiz olacağını öne sürebiliyor. Bu ilişki, tamamlayıcı yönüyle de ele alınabilir, Kutsal Toprak ile diaspora her ikisi de *tikun* dinamiğinde kendine özgü ve temel bir görev yüklenir. Ama herhalde, *aliya*'yı, İsrail toprağına doğru "yukarı çıkışı" zararsız bir girişim olarak göstermez. Gerçekten de bu çıkış pek seyrek desteklenir, çok zaman pek az kişiye hak tanınır hatta düpedüz yasaklanır.

Yasaklanmış toprak

Kutsal Toprak yönünde bir göç akımının sürüp gitmesi çok zaman Yahudilerin toprağına bağlılığının somut boyutu olarak öne sürülegelir. Bununla birlikte bu göç akımının ancak son derece az sayıda Yahudiyi kapsadığını ve bu yer değiştirmelerin de pek dağınık, yer yer olduğunu kimse yadsıyamaz. Nüfus açısından tümüyle kısıtlı olan bu tutumu, karşıtı olan yığınsal ve yadsınamaz olgudan, yani Yahudi halkının ezici çoğunluğunun sürgüne tümüyle uyum sağlamış olmasından daha anlamlı bulmak, yerinde midir? Sadece bir örnek vermek

A. Ravitsky (der.), *İsrail Toprağı*, *a.g.e.*, s. 166-192 (İbranice) ve Jean-Christophe Attias, "Du judaïsme comme pensée de la dispersion", *Les Nouveaux Cahiers* (129), sonbahar 1997, s. 5-12. Gur Hasidiliğinin sürgündeki İsrail misyonundan anladığı yurtsuzlaşma ve manevileşme temel görüşü hakkında, bkz. Yoram Yaakovson, "Gur Hasidiliğinde Sürgün ve Kurtulma", *Daat* (2-3), 1978, s. 175-215 (İbranice).

gerekirse, Filistin'in Arap-Müslüman egemenliği altında bulunduğu zaman içinde ve süresince (634-1099) İsrail toprağına doğru "çıkışın" pek seyrek görülen bir olgu olduğunu görmezlikten gelemeyiz. O dönemde Karaimler ısrarla oraya çağırdıkları ve bu çağırıların yeterince duyulduğu, bu yüzden de Kudüs'te ve Ramallah'da Karaim yerleşimcileri görüldüğü halde, kurallara bağlı Yahudi âleminde böyle bir şeye rastlanmadığı gibi, *yerida** durumu bile görece bir ilgisizlikle karşılanır. Gerçekten gözlemlenmiş birkaç "çıkış" örneğine gelince, bunlar da ya ekonomik çaresizlikten doğan daha geniş göç akımlarının ya da X. yüzyılda Abbasi halifeliğinde egemen olan anarşinin ürünleridir.[26] Öte yandan, belirli birinin Kutsal Toprak'a gitmek üzere ayrılması, başlı başına, gitmeyi seçtiği ülkeye bağlılığının tam niteliği konusunda hiçbir bilgi veremez. Örneğin, bir Halevi'nin göç etmesi Siyonizm yanlısı tarihçiler tarafından olumlu karşılandığı halde, çeşitli yorumlara yol açmıştır. Kutsal Toprağı İslam ile Hıristiyanlık arasındaki büyük çatışmanın tam merkezine getiren ve Kudüs'ün fethiyle sonuçlanan Haçlı Seferlerinin etkisinden söz edilmiştir; Müslüman İspanya'da Yahudilerin durumunun 1066 Granada baskını üzerine, giderek zorlaşmasından, Murabıtlar sonra da Muvahhidlerin egemenliğinden, 1085'de Toledo'nun (Tuleytule) Hıristiyanların eline geçmesinden dem vurulur; Halevi'nin, gerek felsefe öğrenimi sırasında kapıldığı kuşkular, gerekse cinsel günahlar hatta sapkınlıklar olsun, gençlik günahlarını ille de bağışlatmak istemesinden; Müslüman Endülüs'ündeki kuşkucu, aşırı zevk düşkünü, kendinden emin ama gene de kolay etkilenir Yahudi çevrelerini tanımak istememesinden vb. dem vurulur. Siyonist tarih bilimi uzmanı Ben Zion Dinur (Dinaburg), Halevi'nin örnek olmak istediğini ve Yahudileri ardından sürüklemeye kalkıştığını bile öne sürer ki bunun iler tutar yanı yoktur. Bugün daha çok, *Rekonkista*'nın ilerlemesine bağlı

(*) Aliya'nın tersi, sözcük anlamıyla "iniş", bir Yahudinin Kutsal Toprak'tan dışarı göç etmesi.

26 Moshe Gil, "Aliya ve Müslüman işgalinin ilk döneminde hac ziyaretleri (634-1099)", *Cathedra* (8), tem 1978, s. 124-132 (İbranice).

olarak genel bir Mesih coşkusunun yarattığı kaynaşma akla yakın geliyor.[27] Halevi'nin kararındaki nedenleri kavrama gereksinimi aslında bu kararın olağanüstü niteliğinin altını çizmekten öte bir şey yapmıyor: ne olursa olsun, kalmak, çok daha doğaldı...

Özel nedenlere dayalı toplu göçlere gelince ve XVI. yüzyıl Celile'sinde İspanya ve Portekiz kökenli kalabalık bir topluluğun gelişmesi bir yana bırakılırsa, tarihçiler, 1740 yıllarından önce sürekli bir dalganın varlığından bahsetmenin olanaksızlığı olmadığı görüşünde birleşiyorlar: önce çoğu Osmanlı İmparatorluğu'nun başka bölgelerinden, Sefarad göçleri, 1760-1770 yıllarında Hasidi göçleri, 1808'den başlayarak *Peruşim** göçleri ve son olarak da 1830'dan başlayarak doğudan ve özellikle de Fas'tan gelen göçler.[28] Bununla birlikte, burada da, bu yer değiştirmelerin nedeni ve anlamı konusunda yanılmak pek kolaydır. Taşıt olanaklarının düzelmesinin, ulaşım yollarının güvenliğe kavuşturulmasının ve Kutsal Toprak'ta siyasal dengenin sağlanmasının, yüzyıllık bir emeli açığa çıkartmakta ve gerçekleşmesine olanak vermekte payı olduğunu söylemek yetmez. Gerçekte, pek çok durumda, gitmek, aynı zamanda kaçmak demekti: Aşkenaziler için, Rus yerleşim bölgelerinde Ruslaştırmadan yana baskılar ve Yahudi nüfusun dikkati çekecek derecede çoğalması, Doğulular için de Magrip'in yoksulluğu ve huzursuzluğu, kaçma nedenleriydi. Son olarak da göz aldanmalarına boyun eğmemek gerekir. Her toplu göç belirli bir ideolojik tasarıyı benimsemiş olmak anlamına gelmez. Örneğin, 1777'de, Mezeritch'li Dov Baer'in üç izdaşı, yaklaşık üç yüz kişilik bir toplulukla birlikte Kutsal Toprak'a geliyorlar. Ama bu, toplu halde bir Hasidi** göçü değildir: gerçekte bunlar, İsrail toprağı için yola çıkmış olan küçücük bir avuç Hasi-

27 E. Spicehandler, "The Attitude", *a.g.e.*

(*) "Vilna Gaon'u [üstadı]" (1720-1797) denilen Hasidi karşıtı yorumcu ve hukukçu Eliya bin Salomon'un izdaşları.

28 Yosef Salmon, "Les emigrations traditionnales vers la Palestine (1740-1880)", S. Trigano (der.), *La Société juive*, *a.g.e.*, cilt IV, s. 123-138.

(**) Sözcük anl. "dindar, dinine düşkün". Hasidiliği benimsemiş olanlar.

didir: ki yol boyunca onlara, hiçbir ideolojik yakınlığı bulunmayan birkaç yüz kadar yoksul yolcu katılmıştır, bu gibi "asalaklar"dan Hasidiler kendileri de acı acı yakınırlar ve zaten onlar da gelir gelmez Kutsal Toprak'taki Hasidi karşıtı Aşkenazi topluluğuna katılacaklardır...[29]

Bu konuda, gözlemlenen davranışlar, birbirinin eşi gibi göründükleri halde, kökten farklı ilkeleri ve konumları dile getirir. Sadece bir yanda İsrail toprağının kutsallığına hiç ilişilmemiş ve *aliya*'yı (Kutsal Toprak'a göç) herkes için uyması zorunlu bir emir olarak sayanlarla öte yanda XIII. yüzyılda kabalacı Geronalı Ezra gibi tam tersine, çağdaşlarını günahları bağışlatmak için gerekli bir kefaret olarak sürgün acılarına katlanmaya yönelten ve her kim Kutsal Toprak'a gitmek için yola çıkarsa gerçekte, bundan böyle İsrail'in dağıldığı yerlerde varlığını sürdüren kutsal varlıktan kaçmış sayılacağını öne sürenlerin olduğu söylenemez sadece. Gerçekte bu ayırım her zaman böylesine belirgin çizgilere sahip değildir. Ve nasıl toprak sevgisi ve kutsallığının benimsenmesi asla yeterli bir gitme nedeni olamazsa, gitmek de, ille de sürgünün yadsınması anlamına gelmez.

Gerçekten, kimileri de, İsrail toprağında ya da sürgünde yaşamak arasındaki farkı yadsımamakla birlikte, XVII. yüzyıl sonunda, kabalacı Yehuda Leib Pohowitzer gibi, gene de daha az seçkinci bir görüş açısı benimserler; *aliya*'nın bir kutsal görev olduğunu, ancak, Kutsal Toprak'taki eylemleriyle tüm İsrail'i koruyabilecek ve kurtuluşunu hızlandıracak nitelikte bir haktanırlar azınlığının eseri olabileceğini öne sürerler. Böylece İsrail toprağına yerleşmeye gelen *Hasidiler* kendilerini bir öncü birlik, diasporanın elçileri ve temsilcileri sayarlar ve tam anlamıyla seçkinci bir göçü savunurlar.[30] İsrail toprağının yüksek derecede onaylanmış kutsallığı en azından, çekici olduğu ka-

---

29 Raya Haran, "Magid'in çömezlerini İsrail Toprağına gitmeye yönlendiren nedir?", *Cathedra* (76), tem. 1995, s. 77-95 (İbranice).

30 Yaakov Hasdai, "İsrail Toprağında Hasidi yerleşiminin ilk yılları ve mitnaged-Emir olarak aliya ve görev olarak aliya" *Şalem* (4), 1983-1984, s. 231-269 (İbranice).

dar, ürkütücüdür de. 1777 göçmenlerinin yazdıklarından açık seçik çıkan, budur. Bilirler ki İlahi Varlığın oradan sürülmesi nedeniyle İsrail toprağı, Tanrı'nın dünyada en çok küçük düşürüldüğü yerdir ve bu nedenle de gerçekte orada kendini manevi açıdan kanıtlamak, diasporada kanıtlamaktan çok daha zordur. Ama bu en aşağıya iniş, onların gözünde, aynı zamanda temel bir Hasidi ilkesine göre, en yükseğe çıkışın bir güvencesidir. İşte bunun içindir ki öncüler peşlerinden gelenleri, kendilerini taklide yöneltmezler hiç. Yolculuk ancak bu, maddi olduğu kadar manevi zorlukların Tanrı'ya tapınmaktan bir an bile uzaklaştıramayacağı olağanüstü yaratıklara göredir. Böylece Kutsal Toprak'a yerleşmiş Hasidi üstatları, geride, sürgünde bıraktıkları topluluklarla bir sözleşme yaparlar: onlar İsrail toprağında yaratmayı başaracakları ilahi akımdan diasporayı yararlandırmaya çalışacaklardır, diasporamn ise tek yükümlülüğü onların maddi gereksinmelerini karşılamak olacaktır.

İsrail toprağı, halkından çok fazla şey istediği için her önüne gelen onu çiğneyemez. Kutsallığının en yüce katlarca onaylanmış olması adamakıllı caydırıcı bir etki yaratabilir. XIII. yüzyıl Alman sofuluğunun ileri gelen adlarından biri, Würzburglu Eleazar ben Moiz, Kutsal Toprak'ı din yazınındaki Sina Dağı'yla karşılaştırarak, Yahudi yazınının *aliya*'ya karşı en önemli uyarılarından birini bu ilkeye dayandırmıştır: her kim oraya yaklaşırsa ölüm tehlikesiyle karşılaşır.[31] Onun gibi, çağdaşı olan Rothenburglu Meir de gitmeye hazırlanan hacı adayına, İsrail toprağında işlenen günahların sürgünde işlenenlerden çok daha ağır cezalara çarptırılacağını hatırlatır ve Sayılar 13/32'de belirtilmek istenenin bu olduğunu anlatır: "üzerinde yaşayanları yutan bir toprak."[32] Çağdaş köktenci dinsel Siyonizm karşıtı düşünürler ise bu düşünceyi son ifade sınırına

31 Aviezer Ravitzky, "The Impact of the Three Oaths in Jewish History", aynı yazar, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, İbraniceden İng. çevr. M. Swirsky ve J. Chipman, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996, s. 217.

32 A. Ravitzky, *Messianism*, *a.g.e.*, s. 46.

değin götürüp Kutsal Toprak'ı, Einsof* ile İblis'i doğrudan doğruya karşı karşıya getiren evrensel bir savaş alanı olarak görür: her göçmen buraya gelmekle "Kötülük"e savaş açtığını ve aynı zamanda da onun yıkıcı etkisiyle karşı karşıya kaldığını bilmelidir, buranın, ancak ve ancak en iyi silahlanmış savaşçıların yara almadan kurtulabilecekleri tanrılaştırılmış iblisleştirilmiş bir yer olduğunu bilmelidir.

Tıpkı *aliya*'nın İsrail toprağının değerlendirilmesi oluşu gibi, *aliya* ile Mesihçilik de en azından iki yönlü ilişkiler sürdürürler. Burada, *aliya*'nın dürtmesine gerek kalmadan Mesihçilik söz konusu olabilir. Öyle görülüyor ki XVII. yüzyılda Sabetay Sevi'nin çevresinde ortaya çıkmış olan güçlü Mesihçilik akımı, Kutsal Toprak'a göç etmeyi hiçbir zaman birinci derecede bir zorunluluk saymamış ve ideologlarının kaygıları temelde siyasala veya toprağa yönelik olmaktan çok, dinsel olmuştur.[33] Bunun tersine, Mesihçi coşku olmadan da *aliya* olabilir. Örneğin, XIII. yüzyılda göç, özellikle de Batı'da, bilginler için ortak bir davranış biçimine dönüştüğü, Yahudi toplulukları, en başta da Fransız hahamlar, Kudüs'e ve Kutsal Topraklar'a yerleştikleri zaman, onları buraya getiren nedenler, dinseldir: toprağa değgin emirleri yerine getirebilmek ve bu yoldan, manevi bir kusursuzluğa ulaşmak isterler. Kaygıları somuttur, pratiktir, yasaldır: ardında ne Mesihçi bir coşku ne de kutsal özlemi vardır. Zaten çoğu için *aliya,* ancak bir Mesihçi ateşçe eşlik edilmediği zaman, akla yakın bir girişim olabilir: böyle, XV. yüzyılın ikinci yarısında Kastilya'da gözlenen, Kutsal Toprak'a doğru yığınlar halinde bir göç akımı, Kurtuluş'u hızlandırma girişimi olarak sert bir biçimde kınanmıştır. Ve *aliya* ile Mesihin beklenmesi birbiriyle bağdaştığı zaman bile bu, göçün ille de sonu çabuklaştırma aracı olarak düşünüldüğü anlamına gelmez - pekâlâ yalnızca "orada olmak" ve olumlu işler yaparak bağışlanmayı hak etmeye hazırlanmak isteği de olabilir. Genel kural olarak, hahamların Yahudiliği, zaman zaman bir

(*) "Sonsuz", yani saklı olduğu için, Tanrı, sefirot'lara yani ondan yayılan ilahi güçlere karşıt güç.

33 Yehuda Liebes, "Sabetaycı Mesihçilik", *Pe'amim* (40), 1989, s. 4-20 (İbranice).

yandan pek yakın gibi görünen kurtuluş beklentisi ile öte yandan bu kurtuluşu zamansız olarak zorlama korkusu arasında gider gelir. Böylece, her ne zaman güçlü Mesih beklentileriyle birlikte toplu bir yola çıkış eylemi biçimlenecek olsa, hemen birtakım sesler yükselir; bunlar, yoldan çıkma tehlikesine karşı uyarıda bulunan ve üç "yemini" hatırlatan seslerdir: klasik haham geleneği kaynaklarına bakılırsa bu yeminler, İsrail'in öteki uluslara başkaldırmasını, sonu çabuklaştırmasını ve sürgünden "bir duvar gibi" yani toplu olarak ayrılmayı yasaklar - uluslar da kendi yönlerinden, "İsrail'i gereğinden fazla köleleştirmeme" yükümlülüğüne girerler.[34]

Bu yeminler, Tanrı kendi, İsrailoğulları'nı kurtarmaya karar verinceye değin, statükonun korunması ilkesini açık açık dile getirir. Sık sık yinelenen bir görüşün tersine, bu yeminlerin gündeme getirilmesi, yeni değildir. Siyonist karşıtı aşırı sofular ve sürgünde gelişmeden yana olan sofular konumlarını haklı göstermek için bu yeminlere başvuran ilk topluluklar değildir. Zorlayıcı hukuksal kapsamdan yoksun olan, sadece dinsel bir gelişim olarak algılanmak bir yana, gerçekte Ortaçağ'dan beri Kutsal Toprak ile bir kopuşun ilkesini yerleştirmek ve sürgünden kitle halinde çıkışların zararlarına gem vurmak için kullanılagelmişlerdir. Bu kullanım kuşkusuz, diasporadaki Yahudi yaşamına derin bir dinsel, simgesel ve mistik anlam yakıştıran düşünürlerin işiydi.

Öte yandan, "yeminlerin" dile getirdiği yasak, en azından iki soru işaretine yol açıyor. Bunlardan birincisi, bunlar acaba sadece topluluk için mi geçerlidir, sadece kitle halinde gidişi yasaklayıp buna karşılık bireye Kutsal Toprak'a gidiş özgürlüğünü tanır mı? Gerçekte herkesin benimsediği seçenek, budur: böylelikle, övgüye değecek bu eylemiyle, Tanrı tarafından kutsanacak bireyin göç etmesi ayrı şey sayılıyor, sürgünden topluca kopuş ayrı sayılıyor; böylesi, açıkça kınanıyor ve düşünülüyor ki, günahların bağışlanacağı güne değin, Kutsal Toprak haktanır bireylerin kutsanmasına yardımcı olabilir de

34 Örneğin *Babil Talmud'u, Ketubot* 111a.

buna karşılık, bir bütün olarak ulusu arındıran, sürgündür. Akla gelen ve sorulan ikinci soru, gitme yasağı, uluslara başkaldırmama ilkesine bağlı mıdır, toplu halde çıkış yasağını düşürmek için ulusların iznini almak yeterli midir, sorusudur. Kuşkusuz bu soruya da verilen yanıtlar değişiktir. Ama çoğu için bu yasak, her koşulda geçerlidir ve bugün bile aşırı sofu kamuoyunun kimi kesimleri BM'nin 1947'de aldığı bir Yahudi devleti kurulmasına ilişkin kararın, yeminleri geçersiz kılmaya yeterli olacağını kabul etmekten uzaktırlar...

Filistin ile buluşmalar

Bu böyle olunca, bireysel olsun, toplu olsun, herkes özendirilsin ya da sadece bir seçkin sınıfa ayrılmış olsun, göç hiçbir zaman, bir diaspora Yahudisi için gerçek Kutsal Toprak'a bağlılığını somut olarak dile getirmenin yolu sayılmadı; diaspora için, Filistin'deki Yahudi topluluklarıyla gerçek bir bağlantı kurmanın da tek çaresi sayılmadı. Böylesine bir bağlantının önemi, hatta gerekliliği kuşkusuz dönemlere ve yerine göre değişik biçimlerde algılandı. Bir Mesih beklentisi coşkusu, Kutsal Toprak'taki Yahudi yerleşimcilerin sayısında bir artış, bilginlerinin ve eğitim kurumlarının yeniden parlaması, buna geniş ölçüde katkıda bulunabilirdi.

Örneğin, XVI. yüzyılda böyle bir durum ortaya çıktı: İspanya ve Portekiz'den kovulan çok sayıda Yahudi ve önemli hukukçularla kabalacıların akın akın gelmesi, Filistin Yahudi topluluğuna yeniden hacim, can ve saygınlık getirdiğinde bu topluluk, onların sayesinde Yahudi dünyasının merkezi değilse bile, en azından önde gelen merkezlerinden biri olma niteliği kazandığı zaman.[35] XVI. yüzyılda Kutsal Toprak'ta görülen bu Yahudi canlanışının üzerinde çok araştırma yapıldı ve zaman zaman bu durum, ancak çağımızda tamamlanacak olan bir yeniden yapılanmanın başlangıcı olarak görüldü. Filistin'deki Sanhedrin kurumunu yeniden yaşama geçirmek için

35 Gérard Nahon, *La Terre sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, 1997.

Safed'e yerleşmiş olan haham Jacob Berab'ın harcadığı çabalar da Kutsal Toprak'ı, Yahudi dünyasının bütününde bir hukuksal ve siyasal merkeze dönüştürme arzusunun ifadesi olarak yorumlanmak istendi. Ve gene bunun gibi, Osmanlı resmi makamlarının desteğiyle ve iki güçlü Sefarad hayırsever, Donna Gracia Nassi ve yeğeni Joseph Nassi'nin koruması altında yeni bir Yahudi Taberiye kasabasının kurulması da çok zaman, "genel bir Yahudi rönesansı akımına dahil bir büyük amaç"ın[36] bir parçası olarak algılandı. Gene de Jacob Berab'ın girişimi suya düştü ve Sanhedrin filan, özellikle Kudüs'teki haham çevrelerinin şiddetle karşı çıkması yüzünden, gün ışığına çıkartılamadı. Gene bunun gibi, yüzyıl sonundan başlayarak ciddi bir ekonomik bunalım yeni Taberiye kasabasını iflasa sürüklemeye ve Yahudi halkını uzaklaştırmaya yetti...

Her ne kadar Kutsal Toprak örneğin, *Mişna* zamanında ulaşmış olduğuna benzeyen gerçek ve tartışmasız bir merkez olma durumuna, bir daha erişememiş olsa da, bilginlerinin çok yönlü etkinlikleri sayesinde gene de parıltısını korudu. İzak Luriya ve izdaşları, sınırlarının çok ötesine taşacak olan bir tür kabalayı o topraklarda geliştirdiler; Yahudi dünyasının tamamında geçerlik kazanacak olan hukuk yasaları *Şulhan Aruh*'un ("Kurulmuş Sofra") yazarı Joseph Karo orada yaşadı ama kitabın, böylesine tanınmak için diasporadan bir Aşkenazi bilgin, çağdaşı Moiz İsserles'in açıklamalarıyla tamamlanması gerekti. İşte özellikle o zamandır ki Kutsal Toprak'ın kendisinin, gerek gerçek, gerekse sanal ağırlık merkezi, Kudüs'ten, Celile'deki Safed kasabasına geçti. Bu bölgeye böylesine bir üstünlük kazandırmakta pek çok öğenin payı oldu. Ekonomik kalkınma ve siyasal denge, Celile'nin daha önce de, Eskiçağ'ın sonlarında, 70 ve 135 tarihlerindeki yıkımların ardından Filistin Yahudiliğinin geri çekildiği dönemlerde kazanmış olduğu saygınlığın anısıyla birleşti. Kabalacıların *Zohar*'ın yazarı saydıkları, II. yüzyılın Filistinli bilgesi Simeon bar Yohay Meron'da gömülmüştü; Luriya ile Karo da Safed'de toprağa verileceklerdi. Sa-

36 *A.g.e.*, s. 9.

fed'den Meron'a giden yola gelince, o da yer yer, saygın bilginlerin mezarlarıyla bezenmişti.[37] Safed göçmenlerinin canlandırdığı eski bir geleneğe göre, Mesih kendini önce Kutsal Toprak'ın kuzeyinde, yani Celile'de gösterecek ve ölülerin dirilişi orada başlayacaktı. Böyle, nesnel verilerle efsanevi parıltının bir araya gelmesi, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, bu kez Aşkenazi âleminin kuzey topraklarından gelme başka göçmenlerin de Celile'ye, Safed'e veya Hasidilerin yeğlediği hedef olan Taberiye'ye yönelmelerinin nedenini açıklar.

Filistin Yahudi topluluklarının güçlenmesi, Yahudi dünyasının öncü merkezleri olarak diyosporada kazandıkları saygınlık, ama aynı zamanda da sürgün topluluklarına olan ekonomik bağımlılıkları, Kutsal Toprak Yahudileriyle diaspora Yahudileri arasında örülebilecek somut bağların nedenini geniş ölçüde açıklayabilir. Öte yandan, çelişkili bir durum, bu bağların sağlamlığı da Kutsal Toprak Yahudilerinin kendilerini özellikle bir Filistin yerleşimi olarak görmelerine engel olmakta katkıda bulunuyordu. Her kökenden Aşkenaziler, Sefaradlar ya da Doğulular, geldikleri yerde kendi kimliklerinin bilincini hiç mi hiç yitirmiyorlardı. Hepsi de Kutsal Topraklar'da bile, Yahudi olmayan resmi makamların keyfine boyun eğdikleri sürgün yaşamına son derece benzeyen bir yaşam sürdüklerinin bilincindeydiler. Bu topluluklar birbiriyle kaynaşmak şöyle dursun, bir bakıma diasporanın bir mikrokozmosunu oluşturuyorlardı denebilir. Hatta bir bakıma da, birbirleriyle olduklarından çok daha fazla, geldikleri topluluklarla sıkı ilişkileri vardı.[38] Ve kimi diaspora Yahudi merkezleri, sürgün Kudüs'ü unvanını alırken, Taberiye ise günlük dilde pekâlâ, "Küçük Meknes" diye adlandırılıyordu, buraya yerleşen göçmenlerin büyük çoğunluğu Meknes kökenli oldukları için...

Hemen hemen sırtını toprağa ve bakışlarını sürgüne çevirmiş olarak yaşayan, Filistin Yahudi halkının başlıca etkinliği okuma ve duaydı ve maddi açıdan diasporanın sağladığı yar-

37 F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca, a.g.e.*, s. 15-16.

38 Israel Bartal, *Ülkede Sürgün*, Kudüs, Ha-sifria ha-tsionit, 1994, Giriş (İbranice).

dımla geçiniyorlardı. Kutsal Toprak'ta yaşayan bilginlere ve yoksullara yardım etmek, diasporada bir dinsel görev sayılıyordu. Hatta kendi topluluğunun içinde bulunduğu yoksulluğa bir çare bulmaktansa bu uzaktaki kardeşlere yardıma koşmanın öncelik taşıyıp taşımadığı sorunu sık sık gündeme getiriliyor, bir yandan da İsrail toprağı için toplanmış kaynakların başka amaçlara harcanmasını yasaklayan emirnameler çıkartılıyordu. Zaten kimi dolandırıcılar zaman zaman bu kuralları kötüye kullanıp kendilerini Filistin temsilcileri olarak tanıtıyor ya da zamanaşımına uğramış alacakları sahtecilik yoluyla topluyorlardı...[39] Kutsal Toprakta da, diasporadan gelme bağışların yönetimi, tümüyle, Osmanlılar karşısında Filistin'deki Yahudi topluluğunun tek sorumlusu olan Sefaradların elindeydi, *Hasidiler* bu vesayetten kurtulmayı başarıncaya değin.[40] Diasporada, bağışların alınması, toplanması ve gönderilmesi işi, çok zaman, çeşitli dallara ayrılmış olan merkez örgütler tarafından sağlanıyor ve denetleniyordu. Bu görevi yüklenen yerel ya da bölgesel ileri gelenler "üstat" ya da "İsrail toprağı prensi" gibi son derece saygın ve iki yöne de çekilebilecek unvanlar taşıyabiliyorlardı.[41] Kutsal Toprağa yardım sisteminin bir merkezde toplanması, uluslararası ölçüde bağlantılar ve işbirliği sağlamak yoluyla da ayrıca sürgündeki toplulukların kendi aralarında da bağları pekiştirmek gibi bir işlev görüyorlardı.

Kutsal Topraktaki kurumların ve toplulukların bağış toplamak için düzenli olarak diasporaya gönderdikleri temsilciler, XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla değin hem buna benzer hem de benzemez bir rol oynamışlardır. Bu temsilciler bilginlerdi ve bilimlerinin, özellikle de geldikleri yerin onlara kazandırdığı otoriteye dayanarak, ziyaret ettikleri toplulukların iç yaşamlarına karıştıkları sık sık görülür. Bunlar bir bakıma diaspora ile buluşmaya gelmiş Kutsal Toprak sayılıyordu. Kendileri orada

39 İsrael Heilperin, *Doğu Avrupa'da Yahudiler ve Yahudilik*, Kudüs, Magnes, 1968-1969, s. 63 (İbranice).

40 Y. Hasdai, "Hasidi Yerleşiminin ilk yılları", *a.g.e.*

41 "*Mara de-ar'a de-Israel*" Aramca, "*nesi erets Israel*" İbranice.

bulunmakla o hayali canlandırmış oluyorlar ve sürgündeki Yahudilere İsrail toprağının kutsallığından bir şeylere dokunma olanağı sunuyorlardı. Ama aynı zamanda da bu kişiler, topluluklar açısından, başka Yahudilerle bağlantı kurmanın tek yolu oluyordu. Örneğin bir Sefarad temsilci, Litvanya'da dolaştığı ya da bir Aşkenaz, Yemen'i ziyarete gittiği zaman.[42] Temsilcilerin uzun yolculukları tartışılmaz saygınlıkları ve sözcüsü oldukları gereksinimler bir yandan İsrail toprağını diasporayla birleştiren bağımlılık ilişkilerini ortaya koyarken, öte yandan da Kutsal Toprak'ın, ama özellikle eğitim açısından ve dua yeri olarak merkez niteliğini vurguluyordu. Bu temsilcilerin etkinliği, gerek hayal edilen toprağa, gerekse paraya gereksinim duyan toprağa, çifte ve iki yöne çekilebilir bir işlev kazandırıyordu: hem Yahudi dünyasının birliğini sergiliyor, aynı zamanda hem de, yabancı bir yerde, o dünyanın, ister istemez çokyönlülüğünü ortaya çıkartmış oluyordu.

Gezginler ve "coğrafyacılar"

Sürgündeki Yahudi için, Kutsal Toprak'a kesin yerleşmiş akrabanın birinden ya da bir arkadaştan bir mektup almak ya da oraya uğramış bir temsilcinin ağzından bir öykü dinlemek, Filistin gerçeklerini kavramanın dolaylı bir yoluydu. Bu gerçekleri, işi tam anlamıyla oraya göç etmeye vardırmaksızın, öğrenmenin tek çaresi, kutsal yerleri ziyaretti.[43] Ortaçağda, İsrail toprağını ziyaretin,Tapınağın yıkılması yüzünden, kesinlikle yararsız duruma dönüşen Eskiçağ'daki örneğiyle pek benzerliği yoktur. Hiçbir bakımdan dinsel bir zorunluluk değildir ve Yahudi Yasası'nın önemli kitaplarında ona ilişkin hiçbir hükme rastlanmaz. Kudüs'e gitmek hiçbir yerde gerekli gösteril-

42 Israel Bartal, "Les émissaires de terre d'Israël: entre la réalité d'un lien et l'abstraction d'une vision", S. Trigano (der.), *La Société juive, a.g.e.*, cilt IV, s. 107-121.

43 A. Yaari, *Yolculuklar, a.g.e.*; Elhanan Reiner, *İsrail Toprağında Hacılar ve Hac Toplulukları 1099-1517*, doktora tezi, Kudüs İbrani Üniversitesi, 1988 (İbranice); Jean Baumgarten, "Images du monde séfarade dans les récits de voyages vers la Terre sainte en langue yiddish (XVII.-XVIII. yüzyıl), Esther Benbassa (der.), *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, s. 223-237.

memiştir ve ahlak yazını bile bunu bir günahları bağışlatma eylemi olarak önermez. Gene de topluluklar, Kutsal Toprak'ı ziyarete büyük değer verirlerdi ve hacılar, terk ettikleri ailelerin pek yerinde düşmanlığını göz önüne alma durumunda kalsalarlar bile, tartışılmaz bir saygınlık halesiyle taçlandırılırlardı. Örneğin XVII.-XVIII. yüzyıllarda hac ziyaretine giden Kırım Karaimleri dönüşte "Hiyerosolimit" (*Yeruşalmi*) unvanıyla onurlandırılırlar ve bu unvanı ölünceye dek taşıdıkları gibi, öldüklerinde de mezar taşlarına yazılırdı. Çoğu da büyük bir belayı atlatmak için örneğin bir salgın hastalık sırasında ya da mutlu bir olay için şükran gösterisi olarak adadıkları adak yerine gelince hac yolculuğuna çıkardı. Yola çıkmadan önce ruhsal yönden hazırlanılır, kırdığı, gücendirdiği insanlar varsa onlarla barışılır, helalleşilir, dönüşte yaşam biçimini değiştirmeye kendi kendine söz verilirdi vb. Ama ciddi tehlikelerin göze alındığı da bilinirdi ve üstelik yol giderlerini karşılayacak olanakları bulmak da gerekirdi. Kimileri biriktirdikleri paralarla çıkardı yola, kimi yoldaki bir toplulukta, bir sonraki topluluğa gidecek parayı kazanırdı, bilginler ders verir ya da yolda bastırdıkları bir kitabı satarlardı.

Kimileri ünlü, kimileri daha az ünlü olan bu hacıların pek çoğunun bıraktıkları anlatılar, bu ziyarete verdikleri anlamı ve yolda karşılaştıkları yerlerle insanları algılayış biçimlerini gösteren değerli kaynaklardır. Bu anlatıların çoğu aynı zamanda hem dinsel, hem turistik, hem tecimsel hem de mali, gerçek birer yol gösterici kaynak, yolcular için birer kullanışlı el kitabıdır. Ama genel olarak bundan da çok öte bir nitelikleri vardır. Bu anlatıların tek, hatta kimi zaman başlıca konusu, Yakındoğu gerçeği olarak Kutsal Toprak değildir. Örneğin XII.-XIII. yüzyıllarda Sefarad hacılarla Aşkenaz hacılar arasında büyük bir tutum farkı göze çarpar. Aşkenaz hacıların dikkati kutsal yerlerde ve onları kuşatan mucizelerin anlatımında odaklanırken, Sefaradlar Yahudilere ilişkin olsun olmasın karşılaştıkları, tüm gerçekleri dile getirmeye özen gösterirler ve anlatılarını yer yer ekonomik, siyasal ya da budunsal (etnik) görüşlerle süslerler. XV.-XVI. yüzyılların Yahudi gezgin-

lerine gelince onlar da, son derece ilgi çekici bir çıkar evrenselliği, bir gözlem keskinliği ve bir karşılaştırma kaygısı sergilerler çünkü onlar için İsrail toprağına gitmek üzere yola çıkmak aynı zamanda kıpır kıpır kaynayan değişkenliğiyle dünyayı görüp öğrenmenin bir yoludur. Üstelik, hac yolculuğu coğrafyasının sınırları *stricto sensu* (dar anlamda) Kutsal Toprak'ın sınırlarıyla asla çakışmıyordu: gerçekten, yakınında bulunan ve eski ve saygın bir Yahudi varlığının damgasını vurduğu kimi ülkeler, Suriye, Irak da, benzer bir konumdan yararlanıyordu.

Öte yandan, İsrail topraklarına gitmek hiçbir zaman ne her yerini gezmeyi ne de her yönünü incelemeyi gerektiriyordu. Karaimler sadece Kudüs'e gidiyorlar çünkü bir Karaim topluluğunu ancak orada bulabiliyorlardı. Pek çok yolcu da Celile'den başka hiçbir yeri gezmiyordu. Üstelik, her yeni ziyaret onlara önceden görülmüş tadı veriyordu. Hacının yürekten özleyip görmek istediği yer ve manzaralar, ona hiç de el değmemiş gibi gelmiyordu. Ve bu yer ve manzaraların onda yaratabileceği şaşkınlık, bilinmeyenle karşı karşıya gelme bilincinden çok, nedense, bir tanıyormuşluk duygusundan ileri geliyordu. Örneğin, XII. yüzyılda, gezgin Regensburglu Petahya, *Mişna* düzenleyicisi yayımcısı Prens Yuda'nın mezarını ziyaret ettikten sonra, onun hayatta olan bir torunuyla, Yuda adında birinin oğlu olan ve soylu geçmişini kanıtlayan bir soyağacına sahip olan Nehoray adında biriyle karşılaştığını anlatıyor... Burada kendini hiç de sılada hissetmiyormuş! Yer değiştirmek her şeyden önce, yazılı tanıklıkları (*Mişna,* soyağacı), tarihsel olmaktan çok çevrimsel (kuşakların dönem dönem olarak yenilenmesi), iç rahatlatıcı bir zaman sürekliliği içinde karşılıklı alıp vermeye olanak sağlıyor. Hacı, ziyarete gittiği yerde gerçekte zamanın akışına da mekânların birbirine uzaklığına da meydan okuyan bir birliğin, bir akrabalığın doğrulanmasını buluyor. XV. yüzyıl sonunda, İtalyan yorumcu Bertinorolu Ovadya, *Kudüs Mektubu*'nda, toprakta varolan ve yaşatılan Yahudi geçmişine şaşırdığını bile söylüyor: yerlerin Eski Ahit'teki adlarını korumuş olmalarına ve kimi vadinin üzüm salkım-

larının hâlâ olağanüstü iri olmasına çok şaşıyor...[44] Orada toprak, Kutsal Kitap'ın elle tutulur ve canlı bir yansımasından öte bir şey değil. Her türlü tarih ya da coğrafya kaygısından önde gelen, adlardır. Kimi zaman, belirli bir yerde bir azizin mezarının bulunduğu söylencesi salt azizin adıyla yerin birbirine benzerliğiyle doğrulanıyor. İki ortak ad, hatta biri bile yeter. Kfar Nahum'da Peygamber Nahum'un ve IV. yüzyıl Filistin bilgesi R. Tanhuma'nın mezarları ziyaret edilir; Hukuk'ta ise Habakuk'un mezarı bulunacaktır...[45]

Hayali anlatılar ve basmakalıp öyküler yolcunun o andaki gözlemleriyle ve kişisel izlenimleriyle sık sık karışır ve okur ile gerçek arasında bir perde oluşturmaktan geri kalmaz. Ayrıca, Batı Duvarı, Tapınak Tepesi ve Karmel'deki Peygamber İlya'nın mağarası bir yana, ziyaret edilen tüm kutsal yerler, mezarlardır. Eski tapınakların kalıntıları, terk edilmiş sinagoglar ve hatta kutsal tarihin, İsrail adına mucizelerin gerçekleştiğini anlattığı yerler[46] bile, ziyaret yerine dönüştürülmemiştir. Sayıları beş yüzü aşan, ziyaret edilen mezarlar özellikle Doğulu ve Hasidi hacıları çeker. Ve kimi zaman insanda, bu yolcular için Kutsal Toprak'ın gerçekte uçsuz bucaksız bir mezarlıktan ibaret sayıldığı izlenimi uyanır. Gerçi bu gömütlerin gezilen yöre üzerinde nirengi noktaları olduğu kuşku götürmez. İsrail tarihinin kuruluş döneminin, toprağı üzerinde olduğu kadar, toprağının dışında da coğrafi, yersel izleridir bunlar. Ama söz konusu gömütlerin çoğu azizlere, peygamberlere, eski ya da daha yeni bilginlere ait olduğu için, bu coğrafya aslında, yer ile sıkı bir bağı bulunmayan bir tarihin izini taşır; sıkı bağı yok diyoruz çünkü söz konusu olan, zaman ve mekân verilerinden bağımsız Yahudi bilim tarihidir. Mekâna kutsal yer konumunu kazandıran ve ziyaretçilerini bıkıp usanmadan anlatılan muci-

---

44 Nahum N. Glatzer, "Medieval Literature: II. Prose Works", A. S. Halkin (der.), *Zion in Jewish Literature*, *a.g.e.*, s. 83-100.

45 S. Z. Kahan, "İsrail toprağındaki aziz mezarları ve kutsal yerler hakkında hac ve ziyareti öyküleri", *Yeda-Am*, 22 (50-51), s. 112-116 ve 23 (53-54), s. 36-49 (İbranice).

46 Ve, Yasa'ya göre, özel bir kutsama duası nerede edilmelidir.

zelerle ödüllendiren, oraya gömülmüş olan kişidir. Ve dinsel saygı da, en azından onun simgeleştirdiği öğreti ya da kendisi kadar, ona kucağını açmış toprağa da gösterilen saygıdır. O kişinin adına, iyileşme umuduyla, hasta veya ağrılı bir kola ya da bacağa mezarının üstünde yakılan kandillerin yağından sürülür ya da o yerin tozuyla yapılmış bir alçıya sarılır. Çünkü aziz ölmemiştir, ruhu hep diridir ve toprağa verildiği yerde etkindir. Safed ekolü kabalacılarının yaptığı ziyaretlerde ölünün ruhuyla dindarın ruhu arasında bir ilişki kurulur. O zaman ölünün ruhu yeniden cana ve ışığa kavuşur, konuşturulabilir, ondan bir şeyler, Tevrat'ın sırları öğrenilebilir ve aynı canla aynı aydınlık, ziyaretçinin ruhunda yükselir. Ziyarete de ayrılık, boşanma *(geruşin)* adı verilir çünkü hacı kendinden ayrılır, şu dünyanın bağlarından kendini kurtarır ve orada bulunan kutsal varlığın onuruna, kendini kutsallaştırır. Mezar: yerden kaçılacak bir yer...

"Cennetin Kapısı" sayılan hacıların Kutsal Toprak'ı esasında bir yeraltı gerçeğidir. Ziyaret edilen gömütler çoğunlukla mağaralardadır ve çoğunlukla da içeriği boşaltılmış mağaralardadır! Ziyaret edilen ceset genellikle, açık ve herkesin girebileceği mağaranın altında bulunan, ikinci bir mağarada toprağa verilmiş, gömülmüş ve kapatılmış olarak bilinir. Yakınına dikilmiş, köklerini toprağa daldıran ağaç da kimi zaman kutsal bir ağaçtır, kesilmesi yasaklanmıştır, ancak meyveleri kopartılabilir. Bunun gibi yakınında akan pınara da genellikle, kendine özel, şifa verici, Taberiye Gölü, Ürdün Irmağı ve hatta Kızıldeniz gibi "yüzey"sularının bile sahip olmadığı bir erdem yakıştırılır. XII. yüzyılın büyük gezgini Tudelalı Benjamin'e gelince o da Sion Dağı'nın altında İsrail kralının kalıntılarından, bir asayla bir tacı içeren bir efsane mağaranın varlığından söz eder. Yanlışlıkla ortaya çıkartılmış ama sonradan tümüyle ulaşılamaz olmuş bir mağaradır bu...

Çünkü hacının zihnini kurcalayan, aradığı ve çiğnediği toprakta asla gerçekten bulamayacak olduğu şey, İsrail toprağının özüdür, başka bir deyişle, anlam yüklü toprağın karnının derinliklerine gömülmüş, göğün en yüksek katına yuvalanmış

simgesel bir topraktır. Aynı zamanda hem ölümü (toprağın altında) hem de ölümden sonraki yaşamı (göklerde) çağrıştıran bir özdür bu, asla şu dünyanın, *yerin üstündeki* ve *göğün altındaki* basit yaşamı değildir. Yer yer mezar ve mağara ziyaretleriyle bezenen, yolcunun yeryüzündeki yolu, eski bir geleneğe göre, diasporada toprağa verilmiş olan Yahudinin bedeninin, diriliş zamanında izleyeceği yolun habercisidir: bu, Tanrı'nın Kutsal Toprak'ta canım ona geri verebilmek için, onu mağaradan mağaraya göç ettirerek geçireceği yoldur.[47] Yer değiştirmekten çok manevi bir rota olan, İsrail toprağında yolculuk, başlı başına, yeryüzündeki hedefini çoktan aşan bir erdeme sahiptir: kuşkusuz bu nedenledir ki Bratislavalı Nahman gibi bir Hasidi önderi Kutsal Toprak'a ayak basar basmaz, görevini tamamlanmış sayıyor ve gecikmeden geri dönmeye karar veriyor...[48]

Bu koşullar altında, katıksız coğrafya sorunlarının Yahudi bilginlerinin zihnini pek kurcalamamış olmasında şaşılacak bir yön yoktur.[49] Ortaçağ yorumcuları, Eski Ahit'teki ve Talmud'daki, Kutsal Toprak'm coğrafyasına değgin bölümleri yorumlamak için işi rastgele varsayımlara dayandırmaya indirgemişlerdir ve oraya yerleştikleri için kendi gözlemlerine dayananların sayısı pek azdır. Gerçekte bu sorular ancak belirgin bir yasal sorun çıktığında önem kazanır ki bu da ancak Kutsal Toprak'ta olabilir: bu yüzden, XVI. yüzyıl Rönesans döneminde Celile hahamlarının İsrail ile Suriye arasındaki sınırın tam olarak nereden geçtiğini ciddi ciddi ve bilgiç bilgiç kendi kendilerine sordukları görülür. Çünkü şabat yılının kuralları Suriye'de aynı katılıkla uygulanmaz, bu bakımdan ya da ikinci bir bayram günü* kutlamak açısından Kutsal Toprak'ın kimi sınır

47 *Tekvin Raba* 96-5.

48 Mark Verman, "Aliyah and Yeridah: the Journeys of the Besht and R. Nachman to Israel", David R. Blumenthal (der.), *Approaches to Judaism in Medieval Times* (3), Atlanta, Géorgie, Scholars Press, 1988, s. 159-171.

49 S. Klein, *Ibranice ve genel edebiyatta İsrail Toprağı Tarihi*, Mosad Bialik, 1936-1937 (İbranice).

(*) Gerçekten de üç hacı bayramı, diasporada art arda iki gün, Kutsal Toprak'ta ise sadece bir gün kutlanır.

bölgelerine hangi statünün tanındığını öğrenmek isterler. Gene de bu tümüyle bir istisna durumudur. Ve XVIII. yüzyılın ortasında, herhalde, Celile toprağına yerleşmiş Polonya kökenli bir Aşkenaz olan Moşe Yeruşalmi, hacılar için, İsrail toprağının bir tanımlamasına imza atabiliyor ve bunu sözde kendi gezilerine dayandırdığını öne sürüyor, oysa metin, dikkatle incelendiğinde besbelli Hebron'a da Kudüs'e de ömründe ayak basmadığını ve doğu Celile'yi ilgilendirmeyen tüm bilgilerin pek güvenilir olmayıp ikinci elden edinildiğini gösteriyor. O derece ki, "Hierosolimit" unvanı bile, en azından haksız edinilmiş gibi görünüyor...[50]

Yidiş dilinde yayımlanan ilk genel coğrafya ve Filistin kitabı, XVIII. yüzyılda, Moşe bar Abraham adında, sonradan Yahudiliği benimsemiş birinindir.[51] Bu yazar iki kaynaktan yararlanır: biri Yahudi ve İbrani, Abraham Farrissol'un 1525'te Ferrara'da yazmış olduğu, *Dünyanın Yollarından Mektup*, öteki ise Hıristiyan Petrus Bertius'un, ilk kez 1600'de yayımlanmış bir yapıtının Almanca çevirisi. Moşe bar Abraham'm metni de iki bölümü içerir: biri çeşitli Yahudi söylencelerinin konularına ayrılmıştır, Farissol'den alıntı yapılmış olan, on yitik kabilenin öyküsü gibi; öteki de İsrail toprağının geliştirilmiş ve kendine özgü bir tanımlamasını içeren bir genel coğrafyadır. Bu, gerçek bilimsel ama Hıristiyan kökenli kültür ile Yahudi kökenli efsane konularının, birbiriyle bağdaştırılmadan bir araya getirilmesi oldukça anlamlıdır. Yahudi, efsanevi coğrafyadır, Hıristiyan, nesnel coğrafya. Ve Kutsal Toprak'ın, olduğu gibi, başka bir deyişle nesnel coğrafya gerçeği olarak anılması, tümüyle Bertius'tan alınmıştır ve yapıtın da bu yüzden, sadece "Hıristiyan" bölümünde ortaya çıkar. Sanki, efsanevi boyutundan yoksun bırakılınca, Filistin artık, Yahudi ussal evreninin bir parçası olmaktan tümüyle çıkmış ya da henüz o evrenin bir parçası olmamış gibi...

---

50 Hayim Goren, "La XVIII. yüzyılda İsrail Toprağı: *Sefer Yedei Moşe*, R. Moşe Yeruşalmi'den", *Cathedra* (34), Ocak 1985, s. 75-96 (İbranice).

51 Chone Shmeruk ve Israel Bartal, "Tela'ot Moshe: Yidiş dilinde, dönme Yahudi Moşe bar Abraham'ın yazdığı ilk coğrafya kitabı ve İsrail Toprağının tanımı", *Cathedra* (40), tem. 1986, s. 121-137 (İbranice).

Özlem

Sürgündeki İsrailoğulları'nın yüzyıllar boyunca toprağıyla kurduğu ve hacının gözlemlerinin ya da coğrafyacının tanımlama kaygısının bile çözmeyi başaramadığı bağların büyüleyici çift yönlülüğü bir türlü giderilemez! Bu çift yönlülüğü belki de tüm incelemelerden daha iyi dile getiren, İsrailli Nobel edebiyat ödülü sahibi Yosef Şemuel Agnon'un, Yahudi geleneklerinin eski kaynaklarına dayanarak kaleme aldığı bir kısa anlatıdır:[52]

> Hasta bir ihtiyara hekimler keçi sütü içmesini salık verirler. İhtiyarın satın aldığı keçi, zaman zaman ortadan kaybolur, ne denli aransa da gizlendiği yer bulunamaz sonra keçi kendi kendine çıkar gelir, memeleri "cennet tadında ve baldan daha tatlı" bir sütle dolu olarak. Bu gizi çözmek için, yaşlı adamın oğlu bir kurnazlığa başvurur: keçinin kuyruğuna bir ip bağlar ve hayvan gitmeye kalkışınca, ipi yakalayıp peşine düşer. Keçi onu bir mağaranın girişine götürür ve oradan da yeraltında uzun, "bir, iki saatlik ya da belki bir iki günlük" bir yolculuk başlar. Delikanlı, çok geçmeden, tünelin öteki ucunda, göz kamaştırıcı bir beldeyle karşılaşır ve tanımakta gecikmez: İsrail toprağıdır burası. Keçisinin orada, Safed'in hemen yakınında, etli ve şekerli keçiboynuzlarıyla karnını doyurduğu ve Kutsal Toprak'ın pınarlarından susuzluğunu giderdiği içindir ki, böylesine nefis bir süt verdiğini anlar. "Melek gibi insanların" kutsal şabat gününü karşıladığını gören delikanlı, evine dönmemeye karar verir. Yazıcıların Tevrat tomarlarını kaleme almak için kullandıkları o özel mürekkeple, babasına bir pusula yazıp keçinin kulağına sokar, babasının hayvanın döndüğünü görünce, onu okşayacağını, keçinin de kulaklarını oynatacağını, pusulanın düşeceğini umut ederek. Keçi döner ama kulaklarını oynatmaz ve umutsuzluğa kapılan yaşlı adam da oğlunun öldüğü, yolda yabanıl bir hayvan tarafından parçalandığı sonucunu çıkartır. Öfkesinden keçiyi öldürtür ve ancak o za-

52 Shmuel Yosef Agnon, "Keçinin tarihi", *Birileri ve Ötekiler* adlı kitapta, Kudüs-Tel Aviv, Shocken, 1978, s. 373-375 (İbranice).

man düşer pusula. Bunu okuyunca yaşlı adam, yakınmak için yeni ve daha ağır nedenleri olduğunu anlar: "bir sıçrayışta" Kutsal Toprak'a kavuşabilecekken, keçinin ölmesiyle yol göstericisi ortadan kalkınca, "günlerini sürgünde tamamlamaya" kesinkes hüküm giymiştir demek! O günden beri mağaranın girişi görülmez olur. Ve İsrail toprağına gidecek "kestirme" yol ortadan kalkar. Yaşlı adamın oğluna gelince, "eğer ölmediyse" orada mutlu ve dingin bir yaşam sürmektedir...

Yaşlı adam, belki İsrail'dir ve ölmesine engel olan süt de, uzaklardaki bir yurdun aynı zamanda hem tensel hem manevi hayalidir. Ama bu yurt varolmakla birlikte, bir hayal ülkesidir, zaman ve mekânın ta öteki ucuna sürülmüştür, zaman olmayan bir zamana ve artık mekân olmayan bir mekâna. Orada yaşayan insanlar şimdiden melek olmuşlardır ve sadece kendi halinde bir keçi, oraya gitmesine olanak veren, hem doğal hem gizemli içgüdüyü korumuştur. Oraya götürebilecek tek şey olan yeraltı yolculuğu ölüme ve dirilişe benzetilebilir. Ve şimdilik her ne kadar oraya gidiş, kesin yasaklanmışsa da, bunun da işlenmiş bir kabahatin sonucu olması gerekir. Geriye sadece yaşlı adamın elinde İsrail'in elindeki kutsal tomarların mürekkebiyle yazılı o pusula kalmıştır: topraktan söz eden ve onu vaat eden Kitap...

İçinde yaşadığımız çağda, Yahudi halkının küçük bir kesimi ansızın gençleşmiş gibi, artık sadece vaat ile yetinmeyecektir. Hayali gerçeğe dönüştürmeye kalkışacaktır. Siyasal ve öncü eylemi, sonunda, öylesine arzu ettiği o yeniden kök salmaya götüren "kestirme" yol olarak algılayacaktır. Bununla birlikte, toprağın bu çağdaşlığı, haşin bir altüst ediliş olmaktan uzaktır, yeniden canlandırdığı Eskiçağ ve Ortaçağ hayalleriyle beslenmekten asla geri durmayacaktır. Kaynayan bir Avrupa'nın ideolojilerinin ve milliyetçiliklerinin diriltici temasıyla aşka gelmiş olan, yeni zamanların Yahudi eylemcileri acaba Kutsal Kitap'ın büyüsünden kendilerini kurtarıp olmayacak bir toprağın olmayacak yolunu, onsuz açabilecekler midir?

Değişimler

5. Havuşulmuş Toprak

Dağılmanın yaşandığı yüzyıllar boyunca, "Sion" ve "sürgün sözcüklerinin anlamı, görüldüğü gibi, şaşılası bir hareketlilik gösterirken bu iki kavram her zaman, garip bir biçimde birbirine bağlı kalmıştır. Eğer sürgün varsa bunun nedeni, gerçekte Sion'un olmasıydı; sürgün, ancak yitirilmiş bir toprakla ilişkili olarak düşünülebilirdi. Gene de, sözü edilen sürgün ve toprak, manevileştirilmiş, terazide, geniş ölçüde siyasal-tarihsel gerçeklerin öte yanına kaymıştı, Sion, her gidilen yere birlikte götürülen fizikötesi vatan kimliğine bürünmüştü. Tüm bu serüven boyunca din, dağılmış Yahudi halkları için çimento işlevi görmüştü. İsrail toprağı, bu dinin bir bakıma kurucu mitosuydu, Yahudiler, nice kuşaktır Filistin jeopolitik bütününden kopmuş yaşayageldikleri halde. Böylesine soyutlaşınca toprak artık ancak simge olarak işlev görüyordu ve heyecan yükünün büyük bir bölümünü yitirmeden edemezdi, en azından, bakışlarını Yahudi dünyasının dışına çevirmeye başlamış olanların yüreğinde.

"Burası" ve "orası"

Gerçek olan bir şey varsa o da, Yahudi ile toprağın ilişkisindeki karmaşıklık, modern çağa girmekle azalmadı. Bunun en be-

lirgin sonuçları, zamanla özgürlüğüne kavuşma ve onu taçlandıran, bulunduğu yer tarafından özümsenme oldu. Ayrıca, zaten var olan anlamlara yeni yeni anlamlarla eklendi.

XVII. yüzyıl filozofu Spinoza, sonra da XVIII. yüzyılda, Berlin Yahudilerinin Aydınlık akımının *(Haskala)* babası Moses Mendelssohn, her ikisi de çağdaş Yahudi düşüncesinin kurucuları sayılır ve onlara göre İsrail toprağı, çevresel bir rol oynar.[1] Spinoza'ya göre İsrail, kendi toprağında egemenliğini yitirirken, seçilmişliğini de yitirmiştir. İsrail toprağı artık Yaradan'ın özel ilgi konusu değildir ve hiçbir özel kutsallığı yoktur. Bu böyle olunca, insana ilişkin şeylerin değişkenliği de bilindiğinden ve din ilkelerinin insanların yüreklerini yumuşatmaktan vazgeçtiği varsayılarak Spinoza, bir gün Yahudilerin karşısına, imparatorluklarını yeniden kurma olanağı çıkabileceğini kabul eder.[2] Spinoza ve ardından gettodan çıkışı savunan Mendelssohn, Yahudileri, uluslar arasında bir ulusa dönüştürürler. Mendelssohn'un ardıllarına göre, pişmanlık imgesi olan simgesel bir Kudüs düşüncesi, çok geçmeden, İsrail'in Yahudi olmayanlara karşı yüklendiği kutsal görevine götürür. XVIII. yüzyıl Yahudi düşüncesinde filizlenen bu eğilim, iki yüzyıla yakın bir süre, en azından Batı'da geçerli olacaktır. 1790-1791'de Yahudilere yurttaşlık hakkı tanıyan Fransız devriminin ardından, bu özgürlüğü öteki Avrupa ülkelerine de yayan Napolyon savaşları, bu tür düşüncelere yeni bir yasallık sağlar.

Bu gelişimin izinde doğan düşünce akımı İsrail'in kutsal görevinin evrenselliğinin altını çiziyor. XIX. yüzyılda Almanya'da, reform yoluna girmiş Yahudiler, Yahudi dinine, Yahudi olmayan çevrede son derece kabul edilir bir görünüm kazandırmaya uğraşmışlardır: bu, "uygarlaşmış" bir görünümdür, yehudiliğin girdiği çağdaşlık kavramına ayak uydurmuş, başlanmış olan özümsenmeye karşın, henüz gelmekte geciken bir yasal özgürlüğü elde etmeye kararlı bir tutumdur. Yüzyıl başlangıcında Berlin'deki dua kitapları Tanrı'yı İsrail halkını top-

1 Arnold M. Eisen, "Off Center: the Concept of the Land of Israel in Modern Jewish Thought", L. A. Hoffman (der.), *The Land of Israel*, *a.g.e.*, 1986, s. 263-296.

2 *İlahiyat-Siyaset Kitabı*, 3. böl. sonu.

lamaya ve toprağım ona geri vermeye çağıran bölümleri değiştirir ya da ayıklar.[3] Reformcular artık Tapınağı yeniden kurmak için Kudüs'e dönmeyi ne umut ne de arzu ederler. Amerika'da da, Almanya'dan esinlenmiş olan reformun başlangıcı, gene bu, Sion'a dönüş konularını kaldırmak eğilimindedir. Ama bu yolda en ileri gidenler, Alman reformcuları olacak, tüm umutlarını, benimsedikleri toprakta haklarını elde etmeye yönelteceklerdir. Gene Almanya'da, Yahudi reformunun karşıtı olan ve haham Yahudiliğinin yasa ve törelerine sıkı sıkıya uymayı, çağdaş toplumun gerektirdikleriyle bağdaştırmayı hedefleyen bir akım olan yeni gelenekçilik akımında da İsrail'in Eskiçağ'daki toprağı üzerinde bağımsızlığı, artık birinci derecede önemli rol oynamaz. Burada soyut simgeyi, gerçi uzakta ama hep var olan bir somut yer ile bağdaştıran geleneksel hedefe doğru esaslı bir kaymaya tanık olunmaktadır.

Bu düşünürler ve bu akımlar, sonunda, Yahudilerin içinde bulundukları durum ile geleceğini, İsrail toprağıyla herhangi bir bağdan ayırmış ve gelecekte yeniden bir Yahudi devleti kurulması rüyasını tümüyle uzaklaştırmış olurlar: simgeyi yerellikten koparırlar. Mesih umutları, Avrupa toprağına aktarılır. En büyük yenilik de işte buradadır. Orta Avrupa Yahudiliği, Yahudilerin Sion ile ilişkisinin tarihindeki, hiç değinilmemiş olan bu döneminin kavranmasında önemli bir rol oynar. Bu, acaba oralarda, yerleştiği toprak ile özümsenme, yasal açıdan hakların tanınmasından önce geldiği ve böyle bir kayma, savunanlarını, evrenselcilik yönünden biraz çaba göstermeye yönelttiği için mi böyledir? Her ne halse, başarılı bir özümsenmenin bedeli, İsrail toprağından bir kopuşla ödeniyordu; yerleşilip benimsenmiş olan ülke yeni bir Kudüs olarak yüceltilmeliydi. Kimi Yahudi olmayan çevrelerde, Yahudilerin İsrail toprağına bağlılığı, giderek yükselen, yerleşilmiş olan yeni toplumla kaynaşma eğilimiyle çelişkiye girer gibi duruyordu. Bu, Fransa için de geçerliydi ama orta Avrupa'da, Yahudiler henüz özledikleri yurttaşlığı tam anlamıyla ***hak etmek*** zorunda bulunuyorlardı.

3 Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Roform Movement in Judaism*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988.

Reformcu Abraham Geiger, yeni gelenekçi Samson Raphael Hirsch ya da Doğu Avrupa'nın Aydınlık dönemi Yahudilerinin adamı Nahman Krochmal, daha XIX. yüzyılda ve her biri kendince, bu kopmanın sözcülüğüne soyunurlarken, aynı bölgede, daha ılımlı başka sesler de kendini duyurmuyor değildi. Örneğin, "Musevîlik Biliminin"* çok ünlü temsilcisi tarihçi Heinrich Graetz'in, gene Germen ülkesinde yükselen sesi gibi. Mendelssohn'un izindeki Yahudi reformcular devlet içinde devlet kurmakla suçlanmasın diye, yudaizmin siyasal niteliğini yadsımaya özen gösterirlerken, Graetz, açık seçik, tam tersini öne sürer ve Musevîliğin siyasal ve coğrafi boyutları üzerinde ısrarla durur. Onun gözünde, "Tevrat, İsrail ulusu ve Kutsal Toprak arasında, neredeyse büyülü denecek bir ilişki vardır ve bunlar kopmaz bir bağ ile ayrılmayacak biçimde birbirlerine bağlanmışlardır."[4] Yahudi halkı, İsrail toprağına girmeden önce kimliğini çölde geliştirmişti ve dağıldıktan sonra da aynı şeyi yapmak ve anavatan dışında da bütünlüğünü, Mesihli bir geleceğe olan sarsılmaz inancıyla, korumak zorunda kalmıştı. Tarihteki geçmiş ile gelecekte, ata toprağındaki günahların bağışlanması arasında sürgün vardır ve bu sürgünü İsrail, mekân boşluğunu dolduran yoğun bir yaşamla geçirir. Graetz'a göre Yahudilik, İsrail toprağından elbette ayrı düşünülemez, Avrupa siyasal ve toplumsal düzeni içinde Yahudi yaşantısını yasallaştırmaya kalkıştığı zaman bile. Graetz bu açıdan, koyu dindarlarla reformcular arasında bir yerlerde bulunur ve siyasal egemenliği Yahudiliğin özü yapmakla, Yahudi milliyetçi düşüncesinin yolunu, tartışmasız açar: zaten bu yol, çağın Avrupa'sının çeşitli milliyetçilik akımlarından çok şey alacaktır.

Alman Yahudileri gibi, Fransız Yahudileri de, en tutucuları bile, kendilerini sürgünde gibi görmez ve Kudüs'e pek özlem

(*) Almanca Wissenschaft des Judentums, XIX. yüzyıl Alman Yahudi aydınları çevresinde ve Berlin Yahudi Aydınlık akımının izinde gelişen ve Yahudi topluluğunun gerek dışında, gerekse içinde, Yahudilik tarihinin kültürel yönlerini, değerlerini en iyi tanıtacak biçimde ve bilimsel yönden sunmaya çalışan düşünce akımı.

4 Heinrich Grâtz, *La Construction de l'histoire juive*, Alm.'dan çev. M. R. Hayoun, Paris, Cerf, 1992, s. 47.

duymazlar. Onlar kendilerini bir ulus olarak değil, bir din olarak görürler ve Sion artık onlar için tarihsel belleğin bir parçasından başka bir şey değildir. Onlar da İsrail'in diasporadaki kutsal görevine inanmışlardır. 1871'de Alsace-Lorraine'in yitirilmesi, Cumhuriyet karşıtı aşırı sağın başı çektiği Yahudi karşıtlığının büyümesi, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerine bağlanma, doğal olarak Fransız Yahudilerini Cumhuriyet rejimini benimsemeye yöneltmiştir. Onlara göre devrim, Yahudiliğin büyük adalet ve ilericilik ideallerini gerçekleştirmiştir ve Cumhuriyet, gene bu ideallere dayalı bir toplum kurmakla onun eserini sürdürecektir. Böylelikle, Cumhuriyetçi Fransa ile Yahudiler arasında, yalnızca çıkar ortaklığı değil, bir de kimlik ortaklığı vardı. Yahudi doğubilimcisi James Darmesteter, bu Yahudi ve Fransız değerlerinin sentezini kurama dökecektir. Daha haklarını elde eden ilk kuşaktan başlayarak, Alexandre Weill'ın ve Joseph Salvador'unki gibi kimi sesler az çok benzer bir düzenden yana düşüncelerini açıklamışlardı. "Yahudi"nin "İsrailli"ye geçişini tamamlayacak ve Yahudi halkı kavramının yani dinsel inançları aşan bir toplu kültür ve kimlik kavramının en azından görünüşte, terk edilmesine götürecek olan, işte bu Fransız Yahudiliğidir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde, B'nai Brith'in* önderi Simon Wolf, 1888'de, Amerika Birleşik Devletleri bizim "evimizdir, bizim Filistinimizdir" diyor ve ekliyordu: "maddesel, toplumsal ve düşünsel kalkınmasına yardıcı olduğumuz şu, sonradan edinilmiş toprağımız üzerinde refaha kavuşmaktan öte bir özlemimiz yoktur bizim."[5] Bundan böyle, Yahudiyi tanımlayan, dindir, o derece ki, aynı Simon Wolf kendisine İbrani ya da İsrailli denmektense Yahudi denmesini yeğler, çünkü bu iki sözcük onun gözünde budunsal bir anlama bürünmüştür. Bilindiği gibi Fransa'da, Wolf'un meslektaşları İsrailli teriminden yana çıkacaklardır çünkü bu sözcük orada, her türlü

(*) 1843'te Amerika Birleşik Devletleri'nde, mason locaları düzeninde yapılanarak kurulmuş olan Yahudi örgütü.

5 Ezra Mendelshon, *On Modern Jewish Politics*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, s. 6.

aşağılayıcı değinmeden de her türlü ulusal anlamdan da arındırılmış olarak algılanır. Böylelikle, terimlerdeki başkalık, onların yapısına temel olan esin birliğini hiçbir biçimde gizlemez. Baskın çıkan dinsel boyut olduğuna göre, başka ve liberal eğilimli Yahudiler, Yahudiliğin bildirisinin evrensel niteliğinin altını çizmekte hiç zorlanmazlar ki bu nitelik artık sadece ayrılıkçı bir kesime adanmış olmayıp tüm insanlık için geçerlidir. Bu çerçeve içinde, bir dine bağlılık ile bir kültürü benimseme, hiçbir bakımdan çatışmaya girmez.

Siyasal Siyonizmin kurulmasından sonra bile, bir Gustave Kalın, Brüksel'de yayımlanan *Le Soir* gazetesinin sütunlarına yazmaktan ve Wolf'un söylediklerinin toplumcu ve evrenselci yankısını sunmaktan geri durmayacaktır: "Yeni Kudüs, tüm dünya olacaktır, tüm toplumcu dünya."[6] Son olarak da, Hermann Cohen gibi bir düşünür için, "Vaat Edilmiş Toprak", tarihte görüldüğü biçimiyle, manevi dünyadır; buna karşılık, bir Franz Rosenzweig'ın gözünde, bir "dünya ulusu olan" Yahudi halkının yeniden toprak sahibi edilmesi, bir gerileme sayılacaktır. İsrail toprağı, gerçeklerden kopmuş, evrensel ile karışmıştır...

Yahudi sorunu diasporanın olduğu yerlerde çözümlenmeliydi, Filistin'de ya da sadece Yahudilere ayrılmış herhangi bir ülkede değil. "Burası" ile "orası" arasında, kimi çevreler açık açık "burasını" yeğliyorlardı. Yidiş dilinde bu seçimi söyleyen bir sözcük vardı: *doikeyt*, yani "burada olmak", Siyonistlerin ve Yahudi toprağından yana milliyetçilerin "orada olmak"ının karşıt anlamı. "Burada olmak" Yahudilerin yaşadıkları toprağa sağlam bir bağlılığı ve salt Yahudi olan bir toprak birimine yerleşmeye amansız bir karşıtlığı dile getiriyordu: buna karşılık da göç etmeye ilke olarak hiçbir biçimde karşı çıkılmıyordu. Gene bu dönemdedir ki Yahudilerin sonradan benimsedikleri topraklara saldıkları köklerin eskiliği ve derinliği sık sık öne sürülür olmuştur. Liberal Yahudiler ve dernekleri, dindaşlarının Ruslaştırılmasını ya da Polonyalılaştırılmasını savunanlar, diasporanın şimdiki durumuna da, geleceğine de gü-

6 Zikreden Catherine Fhima, "Les écrivains juifs français et le sionisme (1897-1930)", *Archives juives*, 30 (2), 2. sem. 1997, s. 53.

ven besliyorlardı. Bununla birlikte, çevredeki toplum ile tam olarak kaynaşmak, yani her türlü Yahudi kimliğinden vazgeçmek istemiyorlardı. Temel ilke, bulunduğu ülke tarafından özümsenmekti. Bu akımın öncülerinin, Yahudi geçmişine eğildiklerinde örnek aldıkları kahramanlar, krallar ya da savaşçılar da değil, evrenselci bildirileri tarihsel Yahudilik ile Hıristiyanlığın birleşmesine olanak vermiş olan Peygamberlerdir. Gerçekten de ne pahasına olursa olsun, ev sahibi halklar ile yeterince sağlam tarihsel ve manevi benzerlikler bulmaya çalışılır. Buna bir de savaş alanında onuruyla, onlara kucak açmış ülkelerinin zaferi uğruna can vermiş Yahudilerin hesabını tutmaktan bıkmayan bir yurtseverlik heyecanı eklenir...

Yahudi sorununun çözümünü özümsenmede arayan yurtseverlere koşut olarak, diaspora milliyetçileriyse, umutlarını başka bir yöne çevirmişlerdir. Yurtseverler için, Yahudi olmak sadece bir dine bağlı olmaktan ileri gelirken, milliyetçiler, ulusu öne çıkartırlar. Modern çağın bu iki akımı birbirlerinden oldukça değişik yönlerde gelişir. Diaspora milliyetçiliği, Doğu Avrupa ortamında gün ışığına çıkarken Yahudi yurtseverliği, köklerini, Yahudilerin zaten haklarına kavuştukları ya da en azından özümsendikleri toplumlardan alırlar. Diaspora milliyetçileri ya da özerklikten yana olanlar, Yahudi ulusu için, başka bir yere aktarılmaya ve belirli bir yerde toplanmaya gerek kalmadan, diaspora topraklarında kalkınma olanağının bulunduğuna inanıyorlardı. Ev sahibi ülkelerin hükümetlerinden, Yahudilere birey olarak yurttaşlık haklarının verilmesini ve onları aynı zamanda, özellikle de kültür alanında, örneğin Yidiş okullarının devlet tarafından finanse edilmesi gibi, yasal açıdan tanımlanmış haklarla donatılmış bir ulusal azınlık olarak tanınmasını sağlayacaklarına inanıyorlardı. İstekleri, hak elde etme ve özümsenme çerçevesini aşıyordu - gerçekte, ilgili ülkelerde böylesine istekleri yerine getirmenin olanaksızlığını ortaya koyuyordu. Sosyalist Bund* ve küçük bir milliyetçi-

(*) Yidiş dilinde Algemayner Yidisher Arbeter Bund fun Lite, Poyln und Rusland'ın (Litvanya, Polonya ve Rusya Yahudi işçileri genel birliği) kısaltması. 1897'de Vilna'da kurulmuş gizli sosyalist hareket.

özerkçi parti olan "Halkçılar" bu alanda birbirine benzer konumları savunuyordu. Bund, Yidiş diline dayandırılmış bir kültürel özerkliğe çağırıyor ve Yahudi toplumu adına, ulusal azınlık olarak yaşamak hakkı istiyordu. Diaspora milliyetçiliğinin kurucu babası sayılan tarihçi Simon Dubnov, yazılarında Eski Ahit sonrası dönemde Yahudilerin diasporada yararlandıkları özerkliğin üzerinde ısrarla duruyordu: bu, yasal açıdan tanınmış bir özerklikti ve Doğu Avrupa'da, Polonya'da Dört Ülke Kurulu ve Litvanya Kurulu gibi, varlığını açıkça kanıtlamış tanıklara sahipti. XVI. ve XVII. yüzyılda, diye açıklıyordu, bu kendi kendini yönetim, Polonya Yahudilerine kendi ulusal kültürlerini yaratma olanağını vermişti. Bu gibi incelemeler doğal olarak Yahudi milliyetçilerini, iktidardan yoksun olan öteki Avrupa milliyetçileriyle işbirliği yapmak isteğine yöneltiyordu: Doğu Avrupa'da, Yahudiler de içinde olmak üzere, tüm bu topluluklara, geçmişte olduğu gibi, öz kültürlerini geliştirebilecek bir çokuluslu çerçeve yaratmak amacıyla. Bu, 1930'lu yıllarda bile, diasporada bir Yahudi geleceğinin savunucuları arasında hâlâ sürüp giden bir iyimser hedefti.

Gene Doğu Avrupa'da, daha önce görüldüğü gibi, Almanya'da doğmuş olan Yahudi Aydınlanma akımı, XIX. yüzyılda yeni bir atılım yaptı. Buraya değin anılan çeşitli akımların tersine, Doğu Avrupa'daki *Haskala* kültür açısından haklara kavuşmayı siyasal açıdan haklarını elde etmenin bir ilk adımı sayar ve yapıtlarında, kutsal kitaplardaki yazınsal örneklere dönüş yoluyla bile olsa, Sion'a küçümsenemeyecek bir yer verir. Ne var ki, bu yazarların Sion'u İsrail toprağı gerçeğinden henüz oldukça uzak bir düşünce, bir söylence, bir hayaldir.[7] Onlara göre toprak henüz -ve her şeyden önce- Kitap demektir, yüzyıllar boyu süren dinsel geleneklerle beslenmiş bir imge, sadece ve sadece, bıkılıp usanılmadan yeniden ve yeniden ziyaret edilen Kitap'ın az çok yoğunluk verdiği bir imgedir. Diaspora milliyetçileri için olduğu kadar, özümsenme yanlıları için de Filistin her şeyden önce belleğe dayanır, unutulmak

7 Hillel Bavli, "Zion in Modern Literature: I. Hebrew Poetry", A. S. Halkin (der.), *Zion in Jewish Literature*, *a.g.e.*, s. 101-120.

tehlikesiyle karşı karşıya olan bir belleğe, dönüşü olmayan bir belleğe.

Bu dönüşü olmayan bellek, biraz da sofuların belleğidir, onların, Batı'da ve Doğu Avrupa'da, kopmadan doğmuş ya da kopmayı gerçekleştirmeyi özleyen tüm bu çeşitli "yeni Yahudiler" ile ortak yanları pek az gibi görünse de. Onlardaki Vaat Edilmiş Toprak belleğinde idealleştirilmiş ve Mesihi bekleyen bir geleceğe yönelik bir geçmişin sürekliliği vardır ve bu da Yahudi egemenliğinin yeniden kurulması olarak algılanır. Sofular her şeyden önce şunu benimsemişlerdir ki, Yahudiler dindar bir ulustur, Tanrı'mn halkıdır ve Yidiş dilinde pek sık kullanılan bir deyimle, kendilerini önce *(toyre traye)* - "Tora'ya sadık" diye tanımlarlar. İsrail toprağında toplanmaları ancak Tanrısal gücün yardımıyla olabilir; sadece insan iradesiyle başarılamaz. İlke olarak, sofular için, diasporada yaşamak, özümsenmeden yana olanlar ya da diaspora milliyetçileri için olabileceği gibi, başlı başına bir amaç değil, ne zaman ve nasıl sonuçlanacağı önceden kestirilemeyen bir aşamadır. Bir sürgün, işlenmiş günahların cezası sayılır, aynı zamanda da Yahudilerin, seçilmiş halk olarak manevi görevi sayılır. Bu sürgüne son vermek için insanların harcayacağı çabalar, boşuna olduğu gibi, aynı zamanda da çok ayıptır. Bu yüzden, daha sonraları Yahudi milliyetçiliğinin yeniden doğuşunun bu çevrelerde yaratacağı olumsuz tepkiler daha iyi anlaşılabilecektir. Geriye bir şey kalıyor ki o da koyu sofuluktur; sofularsa o zaman tek parçadan oluşmuş bir bütün değildir ve tutumları, gerek hakların edinilmesinde, gerekse Siyonizm üzerinde çok yönlü olmuştur.

Bu fıkır fıkır kaynayan XIX. yüzyılda ve yönelinen ortam hangisi olursa olsun, Yahudinin toprak özlemi her zaman, idealleştirilmiş bir geçmişin, simgesel bir şimdiki zamanın ve Mesihin dolduracağı bir geleceğin bir parçası olagelmiştir. Doğu Avrupa'da, *Haskala* yandaşlarının ürettiği yazın, bir masal toprağının tüm öğelerini içerir; bu toprağın büyüleyici gücü, belki de, Yahudi, sadece ata toprağından kopartılıp alınmakla kalmayıp gerçekte her türlü ekili topraktan uzaklaştırıldığı için,

büsbütün karşı konulmaz olmuştur. Gerçi kuşkusuz bu konuda bir genelleme yapmak aşırıya kaçmak olur ve şurada burada, bu kökten kopartılmanın, Hıristiyan toprağında yaşayan Yahudilerin üzerinde uzun zaman ağırlığını duyuran yasaklara bağlı, birkaç istisnası da olmamış değildir. Müslüman âleminde ise, Yahudinin yaşadığı yerin toprağıyla ilişkisi, daha az soyuttu. Gene de genel kural olarak, toprağa sahip ve ona ait olmak, diaspora Yahudisinin yaşantısını niteleyen bir konum değildir. Bu, toprak ile yabancı ilişkisi, hatta Yahudinin hedef olduğu sitemlerden bir tanesidir. Yahudi, edinemeyeceği ve ekemeyeceği toprağa yabancı olduğu kadar, "birleştirici" anıya dönüştürülmüş olan tarihsel toprağına da yabancıdır. Ne olursa olsun, her toprak ile masalsı bir ilişkiyi güçlendirecek nitelikte, çift yönlü bir yabancılık.

Yahudi Aydınlık akımının olgunlaşma döneminin ayırıcı özelliklerinden bir tanesi, Yahudinin, yeni, hümanist, heyecanlarının bilincinde, mantığın ve aklın, sanatın ve doğanın dostu insan olarak gelişmesi ve özgürlüğüne kavuşması konusundaki didaktik ısrarıdır ki bu yönüyle, getto Yahudisinden belirgin çizgilerle ayrılır.[8] Böylelikle pek çok temsilcisi, sadece insanı değil, doğayı da idealleştiren bir gelecek kavramını benimser. XVI. ve XVII. yüzyıllar Avrupa'sının Arkadiacı* yazını, onlara esin kaynağı olur; sonsuz dağlarıyla, sarmaşıklarla örtülmüş evleriyle, sürüleri ve çobanlarıyla, İbrani şiir ve tiyatrosuna aktarılmıştır. Bu doğa, bir yandan yazınsal bir temel işlevi görürken, öte yandan da bir bakıma, ortadan kalkmış olan sofuluğun yerini alır. Hâlâ Yahudi topluluklarının kültürüne egemen olan dinsel yazma oranla kökten bir yenilik getirir. O tarihe değin, merkezi Kutsal Kitap olan bir yazınsal geleneğin içine doğa ve manzara, kargaşa ve yıkıcılık getirir. Onu dışarı açar, ama hayali bir dışarıdır bu.

İşte Doğu Avrupalı Yahudi yazarlar, İsrail toprağında bir ye-

8 Glenda Abramson, "Here" and "there" in Modern Hebrew Poetry", M. Sheron (der.), *The Holy Land in History and Thought*, *a.g.e.*, s. 141-149.

(*) Yunan ve Latin kırsal şiirinde, Arkadia, sakin ve ağırbaşlı bir mutluluk beldesidir. Rönesans yazını bu kurguyu yenilemiş, klasik sanatta sürdürmüştür.

niden doğuş idealine öncülük etmek için bu doğayı ve bu manzarayı kullanırlar; öte yandan bu ideal de, tutucu inancın egemenliğindeki dönem anlayışı içinde, yıkıcılığın ta kendisidir. Bununla birlikte, bu ideal, rastgele bir pragmatizmden epey uzaktır. Yazarlar henüz, okurlarına gerçekçi ve doğal bir art alan sunabilecek güçte değildirler. Olsa olsa, hayal güçlerinden yararlanarak, konularına bir tarihsel ortam yaratırlar. Anlattıkları bu toprağın ne çağdaş Filistin ile hatta ne de kuluçka dönemindeki Siyonist felsefe ya da herhangi bir dinsel coşkuyla uzak yakın ilişkisi vardır. Bu yazarlar için coğrafi ve yerbilimsel gerçek önemsiz bir işlev üstlenir. Onların İsrail toprağı konusundaki görüşleri her şeyden önce ve en çok, Eski Ahit anlatılarına bağlıdır. Ne var ki Kutsal Kitap'taki direy, bitey ve de manzaralar utanç verici bir yoksulluktadır. O zaman da Filistin'in çekici ve gerçekçi bir tanımlamasının olmayışı, doğanın şiirsel anlatımıyla örtbas edilir. Böylelikle anlatılan toprak, Eski Ahit geleneğiyle batı Arkadiacı yazınının buluşmasından ve kaynaşmasından doğmuştur... O dönem Avrupası'ndaki Yahudilik kavramına yaklaşan bir buluşmadır bu. Hiç görülmemiş, soyut toprak olan ve baskının ve hapisliğin zincirlerinden kurtarılmış bir ulusal geçmişin parlak günlerine özlemin dile getirildiği İsrail toprağının üzerine, "kültürle yoğurulmuş" bir toprağın izdüşümü vurdurulmaktadır.

Bu kaygılar en güzel ifadesini, Abraham Mapou'nun, 1853'te yayımlanmış olan *Ahavat Tsion* ("Sion Aşkı") adlı duygusal romanında bulur; bu kırsal aşk öyküsü, gerek dil açısından, gerek yer açısından Eski Ahit'ten esinlenmiş ve tümüyle romantik bir biçemde kaleme alınmıştır. Bu, yazarın bir Kutsal Kitap manzarasına daldığı ilk İbrani romanıdır. Mapou, XVIII. yüzyıl Fransız yazarlarından ve Eugène Sue'nün yapıtlarından etkilenmiştir. Onun İsrail toprağı, bu karışımın meyvesidir, Eski Ahit tarafından idealleştirilmiş ve Avrupa kırsal esiniyle yeniden idealleştirilmiş İsrail toprağı. Friedrich von Schiller ile başkaları, bu aktarımda İbrani yazarlara yardım ederler; onların Kutsal Toprak anlatıları, George Byron'un "İbrani Ezgileri"nden, Chateaubriand'ın, Lamartine'in, Heinrich

Heine'nin, Walter Scott'un, William Blake'in yazılarından esinlenir. Yahudi Aydınlık dönemi yazınına egemen olan bu romantizm modası, Mikha Yosef Lebensohn'un yapıtında doruk noktasına ulaşır. Onun *Şirei bat Tsion* ("Sionlu Kızın Şarkıları") adlı kitabında Kudüs, Ürdün Irmağı kıyılarındadır ve Kutsal Toprak'ın tüm özelliklerini bünyesinde toplar, sedir ağaçları, zeytin ağaçları, incir ağaçları, bağları, sütü ve balıyla, ayrıca kırsal yaşamın tüm öğeleriyle, fışkıran pınarlarıyla ve çiçekli ağaçlarıyla, bitmeyen ilkbaharıyla. Aynı derlemede yer alan iki bölümlü şiiri *Şelomo Ve Kohelet*'te ("Salomon ve Kohelet") ise, her şey ilkbaharda, bir çoban kıza abayı yakmış olan bir Salomon ile geçer. Yer adları doğrudan doğruya Eski Ahit'ten alınmıştır (Lübnan, Galaad, Karmel vb). Ne var ki, Avrupa ortamından çizgiler İsrail toprağına aktarılmıştır. Örneğin Lebensohn yapıtında, Kutsal Kitapta pek seyrek rastlanan bir çevreyi, anayurdu Litvanya'nın kar manzarasını canlandırır ve Lübnan'ın vadilerini karla örtülü olarak anlatır! Sonraları, Filistin'de, coşkulu Siyonistler tarafından, yerinde kaleme alınan öncü yazında da, çocukluklarının ya da gençliklerinin Avrupa görünümlerinden böyle alıntılara rastlanacaktır, hiçbir zaman İsrail toprağına dönemiyorlarmış gibi. Oraya ancak, terk ettikleri toprağın birazıyla yüklenmiş olarak dönebiliyorlarmış gibi...

Gerçekten, *Haskala,* doğayla yakın bir uyum içinde yaşayan çoban, köylü ya da asker Yudalıları anlatırken, bunu, İsrail toprağını yüceltmekten çok, Yahudinin ve toplulukların sosyal yapısının reformunu savunmak için yapıyor, ki bu, diasporanın içinde gerçekleşmiş görmeyi umduğu bir reformdur.[9] Nesnel olarak Filistin'e dönüş, yüzyıllardan beri Yahudiler için gündemden çıkmıştır, artık ve gerçekten orada yaşayanların sayısı da büyük olmaktan uzaktır. Ara sıra oraya gitmek üzere yola çıkanların çoğu din adamıdır ve dört kutsal kente yönelirler, Kudüs, Hebron, Safed ve Taberiye'ye, kendilerini inceleme ve duaya adayarak ömürlerini orada tamamlamak için. İlk

9 Ben Halpern, "Zion in Modern Literature. II. Hebrew Prose", A. S. Halkin (der.), *Zion in Jewish Literature*, *a.g.e.*, s. 121-135.

öncüler Filistin'e geldiklerinde, bileşimi özellikle Aşkenaz olan eski *yişuv** çekirdeğini oluşturanlar, bunlardır.

Filistin'in Hıristiyanlarca yeniden keşfedilmesi

Bu beklenti henüz belli başlı ilgililerin kaygılarında odak noktası olmaktan uzaktır da, buna karşılık, Yahudilerin yığınlar halinde Filistin'e dönme düşüncesi, kimi Hıristiyan çevrelerde epey yol almaktadır. Daha XVI. yüzyıldan başlayarak İngiltere'de Protestanlar arasında biçimlenir bu düşünce.[10] Yahudilerin 1290'da kovulduğu bu ülkede başlayan Reform hareketi, Yahudi halkına karşı yeniden ilgi uyandırmıştır. Gerçekten de, Kutsal Kitap'ın yerli dile çevrilmesi, İngiliz Protestanlarının gerek anlayışı üzerinde, gerekse Yahudilere karşı ve Kutsal Topraklar'a olası dönüşlerine karşı takındıkları tutum üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Elizabeth dönemi, sonra da Stuartlar dönemi İngiltere'sinin kültüründe Eski Ahit, o zamana değin genellikle bir Yahudi ulusal dirilişi olasılığından habersiz olan Hıristiyan dinsel düşüncesinin dirilmesine yol açmıştır bir bakıma. Bundan sonra, Yahudilerin, Hıristiyanlığı benimsemelerine ilk adım olarak Filistin'e dönmeleri düşüncesi, ileriye yönelik yorumlarda ve kehanette büyük rol oynar oldu. 1640'a değin, böylesine tahminleri öne sürenler bireylerdir. Ama çok geçmeden tam bir Binyılcı (Milenarist) akım biçimlendi, İngilizlerin Yahudilere karşı tutumuna damgasını vurdu ve hatta 1290 kovulma yasasının kaldırılmasına ve onların yeniden ülkeye kabulünü istemeye kadar götürdü işi. XIX. yüzyılın ilk yarısında, özellikle Protestanlar arasında, İncil'in yeniden gündeme gelmesi de Binyılcı bir niteliğe büründü; Yahudilerin Filistin'de yeniden toplanmasını ve Hıristiyanlığı benimsemesini savundu. 1840'da İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Palmerston, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı destek stratejisi olarak Yahudilerin Kutsal Topraklar'a yerleşmeye yöneltilmesi-

(*) İbranice, "koloni, yerleşim".

10 Yaakov Ariel, *On Behalf of Israel. American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism and Zionism*, Brooklyn-New York, Carlson, 1991.

ni gündeme getirdi. Bu coşku, 1808'de kurulmuş ve yüzyıl boyunca büyük etkinlik göstermiş olan, London Society for Promoting Christianity among the Jews (Londra Yahudiler Arasında Hıristiyanlığı Tanıtma Cemiyeti) gibi misyonların kuruluşuna yol açtı.

Binyılcı akım, ABD'de New England'da da sıçradı. Daha 1820-1830 yıllarında, Son Günler Azizleri Hazreti İsa Kilisesi'nin (Mormonlar) kurucusu Joseph Smith, Yahudilere ilgi gösteriyor. Amerika'yı, Yusuf'un soyundan gelenlere vaat edilmiş toprak olarak kutsarken, Filistin'in de, Yuda'nın soyundan gelenlerin, yani Yahudilerin Kutsal Toprak'ı olma niteliğini kabul ediyor ve onların yakında hem ata toprağına döneceklerini, hem de Hıristiyanlığı benimseyeceklerini haber veriyor. 1840'da, kilisesinin hiyerarşisinde yer alan bir mormon, Orson Hyde, Batı'daki ve Filistin'deki Yahudi topluluklarında vaaz vermek üzere gidiyor.[11] Yahudilerin bir araya gelmesini ve Kudüs'ün yeniden kurulmasını savunuyor, bu konuda Mormonların öğretisini yineliyor. Ne var ki, bir İsrail özerkliği ilkesini savunurken ve Yahudilerde, sürgünün sona ermesi umudunu alevlendirirken, Kilise ile organik ilişki kurmayacak olan bir İsrail siyasal egemenliğine pek de sıcak bakmayan öteki misyonerlerle ters düşüyor. Örneklerden biri olan bu örnek, Amerikan Binyılcılarının (Mesihçilerinin) Yahudilere karşı tutumundaki iki yönlülüğün ve karmaşıklığın bir göstergesidir. Genel olarak, Kutsal Toprak'ta yeniden bir *Yahudi Devleti*'nin kurulmasının amaca ulaşmak için gerekli bir adım olduğunu kabullenirler gerçi. Ama bundan, sonradan, siyasal ve ekonomik alanda Siyonist davanın ilerlemesine etkin olarak katılma kaygısı duydukları sonucunu kendiliğinden çıkarmak doğru olmaz.

Gerçekte, William E. Blackstone'un etkinliği bir yana bırakılırsa Binyılcıların Siyonist akıma verdikleri destek, genel olarak edilgendir. Onların gözünde Siyonizmin başarıları her zaman bir araç değeri taşımıştır. Son zamanlara değin, tutumları

11 Steven Epperson, *Mormons and Jews*, Salt Lake City, Signature Books, 1992.

temelde değişmemiştir. XIX. yüzyıldan başlayarak, Filistin'e ilk Yahudi göç dalgaları ve ilk tarım yerleşimlerinin kurulması, Yahudilerin, kıyamet günü üstlenecekleri göreve ve İsa'nın yakındaki dönüşüne bir hazırlık olarak yorumlandı. Bugün bile, Binyılcılar, İsrail Devleti'nin doğuşunu da, askeri zaferlerini de, topraklarının genişlemesini de böyle algılar ve sunarlar. Ortadoğu olaylarını tarihin, onların, Tanrı'nın insanlık için tasarıları doğrultusundaki anlayışına uygun olarak ilerlediğinin kanıtı gibi görürler. Ne var ki dün, Siyonizmlerin desteklenmesi edilgendi ama bugün, etkindir, çünkü 1970-1980 yıllarında Binyılcı (Mesihçi) geleneğin çağdaş mirasçıları, Yahudi Devleti davasını savunmak için Amerikan politikası üzerindeki etkilerini kullanmakta duraksamamışlardır.

Amerikan Mesihçilerinin gözünde, Yahudilerin Filistin'e göçü, Kutsal Kitap'taki kehanetin gerçekleşmesi demekti. Kimi durumlarda, Kutsal Topraklar'da Yahudi yerleşimini savunmaya dek götürdüler işi. 1891'de, ileri gelenlerden dört yüz on üç Amerikalının imzaladığı bir dilekçe, Yahudilerin Filistin'e dönmesi için önlem alınmasını istiyor. Blackstone Memorandumu olarak tanınan bu girişimin başını, William E.Blackstone çekmektedir. Bir Yahudi Devleti kurulmasından yana çabalarının ardından siyasal Siyonizm ortaya çıkıyor, Theodor Herzl'in *Yahudilerin Devleti* adlı eserinin yayımlanmasından beş yıl ve ilk Siyonist kongrenin toplanmasından altı yıl önce. Herzl'in ve Blackstone'un önerileri arasında büyük benzerlik var. İkisi de milyonlarca Yahudinin Filistin'e aktarılması ve yerleştirilmesi ve bir devlet kurulması doğrultusunda plan yapıyor. İkisi de ülkede Arapların var olduğunu göz önüne almıyor. Bununla birlikte aralarında çok önemli bir fark da var: Herzl, Filistin'e dönüşü Yahudi sorununa çözüm olarak görürken Blackstone bu dönüşü, Hıristiyanlığı benimsemeye ilk adım olarak öngörüyor... Onun tasarısının Herzl üzerinde doğrudan etkisi olmadı ama Amerikan Siyonistleri pek olumlu tepki verdiler, Filistin'de bir kültür yerleşmesini savunan Yahudiler ise karşı çıktılar. Blakstone'un girişimi sonuçsuz kaldı. 1916'da başkan Thomas Woodrow Wilson'u Filistin'de bir Ya-

hudi ulusal merkezi kurulması düşüncesine çekmek için ikinci bir Memorandum hazırlandı. Siyonizmi sadece Tanrısal tasarıların bir aracı olarak gören bu Memorandum, hiçbir zaman Başkana resmen sunulmadı: gerçekten, Amerikan Siyonistleri buna karşı çıkmışlardı.

Bu Mesihçi beklentiler, çeşitli Amerikalı, Alman ve İsveçli grupları Filistin'de yerleşmeye yöneltiyor; gidenler orada yobazlığa tanık olmak hevesindeler. Amerika'daki Blackstone gibi, lord Shaftsbury, Lawrence Oliphant ve benzerleri gibi Britanyalılar da Kutsal Toprak'ın bu yeniden doğuşuna destek veriyorlar. Protestan çevrede pek moda olan Mesihçilik, Romantizmden de destek bularak, bu ortamın epey ötesinde, sadece Yahudi geçmişi için değil, Filistin'de Yahudi yerleşimi için de bir ilgi ve yakınlık doğmasına elverişli bir hava yaratıyor. Örneğin Fransızlardan oğul Alexandre Dumas *Claude'un Karısı* (1873), İngiliz George Eliot *Daniel Deronda* (1876) adlı romanlarında Yahudilerin Kutsal Toprak'ta bir araya gelmesinden yana çıkıyorlar. Özellikle George Eliot'un romanı, Mordehay adında, ata toprağına dönerek halkını baskıdan kurtarmak peşinde bir Yahudinin yolculuğunu anlatıyor. Kendisi, Hıristiyan dostlarından da, İngiltere'den de ayrılıp Doğu'ya gidiyor.[12] Bu arada, Yahudi âleminde olduğu gibi, Hıristiyan âleminde de Kutsal Toprak, Kutsal Kitap'tan aldığı saygınlıkla donanmış ve ağır bir duygusal yükü sırtlanmış, her şeyden önce simge olarak, zihinlerde yer etmektedir.

Kimi siyasal olayların da, onun Avrupa'nın görüş açısına somut olarak gelmesinde katkısı olmuştur. Örneğin, şubat 1799'da Napolyon Bonaparte'ın seferi. Haçlılar'dan beri ilk kez bir batılı ordu bu bölgeye sefere çıkmaktadır.[13] Olay küçümsenecek boyutta değildir ve zihinlerde heyecan uyandıracak niteliktedir. Geleceğin imparatoru Napolyon tarafından imzalanmış bir manifesto, Yahudileri, Filistin'e gelip kendilerine ait

12 Allan Arkush, "Relativizing Nationalism: the Role of Klesmer in George Eliot's Daniel Deronda", *Jewish Social Studies*, 3 (3), 1997, s. 61-73.

13 Catherine Nicault, "Missionnaires, diplomates et savants en Terre sainte", *L'Histoire* (212), tem.-ağ. 1997, s. 56-59.

olana el koymaya çağırır.[14] Bu gerçekliği kuşkulu belge, onlara bu mirastaki, binyıllar boyu, haksız yere yadsınmış olan haklarını hatırlatır ve Yahudilerin, uluslararasında ulus olarak siyasal varlığına yeniden kavuşması olasılığını akla getirir. Bu manifestonun doğruluğundan kuşku duyulsa bile, yaymaya katkıda bulunduğu düşünceler yol almaya başlamıştır artık. Ayrıca toprak sahipliği ilkesinin her zaman birbiriyle bağdaşmayan iki yönünü de dile getirmektedir: siyasal egemenlik ve tarihsel haklar. 1830 yıllarında, Mısır genel valisi Mehmed Ali, Osmanlı Suriye'sinde hak iddia ettiği zaman, yönetim bakımdan onun bir parçası olan Filistin ünlü ve en azından o derece de can sıkıcı Doğu Sorunu çerçevesinde yeniden gündeme getirilmiştir. 1859'da Süveyş Kanalı'nın kazılması da aynı doğrultuda gider. 1840 yıllarından başlayarak, Avrupalılar Kudüs'te konsolosluklar açmaya koyulmuş ve bir dinsel, hümanist, bilimsel kurumlar bütünü ve bir okullar ağı üstünde egemenlik kurarak etkinliklerini yaymış, güç sahibi olmuşlardır. Fransa da kendi açısından, Doğu Latinlerinin koruyuculuğuna soyunmayı sürdürür. Avrupa'nın bu olaya yerinde el koyması, hem Filistin Yahudilerine yardımda birbirleriyle yarışmaya, hem de yerel Hıristiyan yerleşimlerinin modernleşme koşullarının sağlanmasına yol açar.

Zamanın düşüncesine ve kültürüne egemen olan bu, Doğu'ya ilgi akımına kendini kaptırmış duygusal Avrupa, ulaşılamaz Filistin'i, zaman ve mekânın ötesindeki Kutsal Toprak'ı düşünmekten hoşlanıyor.[15] Ne var ki, hac ziyareti uygulaması da işte bu dönemde başlıyor. Gerek deniz, gerekse kara taşımacılığında kaydedilen gelişmeler, turizmi destekliyor. Bu desteklemenin izinde tüm bir yazın doğuyor. XIX. yüzyıl in-

14 Shmuel Almog, "People and Land in Modern Jewish Nationalism", Jehuda Reinharz ve Anita Shapira (der.), *Essential Papers on Zionism*, New-York-London, New York University Press, 1996, s. 46-62.

15 Yehoshua Ben-Arieh, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Kudüs-Detroit, Magnes Press/Wayne State University Press, 1979; Y. Ben Arieh (der.), "Perceptions and Images of the Holy Land", Ruth Kark (der.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography*, New Haven-London-Kudüs, Yale University Press/Magnes Press, 1989, s. 37-53.

sanları için Filistin, eşi bulunmayan bir topraktır çünkü Kitabı Mukaddes'in doğduğu yerdir. Ve Avrupalı düşünürler, İncil okurları olarak yavaş yavaş, bu bölgenin aynı zamanda bir somut birim olduğu düşüncesine kendilerini alıştırırlar. Gene de Kutsal Topraklar, ziyaret edildiğinde, Kitabı Mukaddes'in süzgecinden geçirilerek yeniden okunur. Oraya giden yolcuların çoğunluğu, Kutsal Kitaplara yabancı değildir; onların aradığı, sadece bu kutsallık havası değil, aynı zamanda, işittikleri ya da okudukları için adlarını bildikleri yerleri bulmak, görmektir. İncil'deki olaylar, kişiler ve yerler zaten belleklerine dolmuştur. XIX. yüzyıl aynı zamanda bu sorunlara adanmış ve batı dünyasında geniş ölçüde yayılmış, gerek halka dönük, gerekse bilimsel incelemelerin, sözlüklerin, atlasların, makalelerin de pek bollaştığı yüzyıldır. Ayrıca Kitabı Mukaddes eleştirisinin doğması ve gelişmesi de bu ilgiyi büsbütün alevlendirmekte katkıda bulunur. Resimlendirilmiş İnciller, haritalar, budunsal türden krokiler ve mimari krokiler yayımlanır. Yolcuların gözünde, Filistin Arap toplumu ve yaşam biçemi, İncil çağını anımsatır. Batılı sanatçılar, bölgede dolaşırlar, kutsal yerlerin ve İncil görünümlerinin resmini çizerek bu yerleri, yurttaşları açısından ulaşılabilir kılarlar.

Yolcuların gözünde, Filistin sadece Tanrısal, göksel bir gerçek değildir, aynı zamanda, Ortadoğu'nun tamamlayıcısı, eski, tarihsel bir bölgedir, onların hayal âleminde, İstanbul, Bağdat veya Kahire gibi başkentlere oranla daha küçük bir yer tutsa bile. Gene de Filistin, harap edilmiş, terk edilmiş, kalkınmamış, parlak geçmişiyle şaşırtıcı bir çelişki sunan bir ülke olarak algılanır. XIX. yüzyıla değin, elde, bölgenin güvenilir bir haritası bulunmuyor, eski yerleşim bölgelerinin tam yeri ve yüksekliği bilinmiyordu. Hatta çoğunun nerede olduğu bile kestirilemiyordu. Filistin'in direy ve biteyine gelince, bu bölgenin kimi kesimleri Batılılar tarafından yüzyıllardır ziyaret edilmediği için, onlar da bilgi alanının dışında kalmıştı. XX. yüzyıl bu bakımdan gerçekten de bir, yeniden keşif yüzyılıdır. İlk bilimsel çalışmalar, Ulrich Jasper Seetzen ve Johann Ludwig Burchardt ile bu yüzyılda yayımlanmıştır. 1865'te Lond-

ra'da Palestine Exploration Fund (Filistin Keşif Vakfı) kuruldu; bu türden başka dernekler, Amerika Birleşik Devletleri'nde, Almanya ve Rusya'da da gün ışığına çıktı. Fransa'da, araştırmacı Charles Clermont Ganneau bu tür etkinlikte ün kazandı. Üstelik Filistin, o dönemde pek moda olan, o Doğu'nun ayrılmaz bir parçasıydı. Ressamlar, fotoğrafçılar adeta büyülendiler. Ama tablolar, XVII. yüzyılda yapılanlardan daha gerçekçiydi ve fotoğraf klişeleri de bölge konusunda zihinlerde yer eden görünümü tamamlıyor, düzeltiyordu.

XIX. yüzyılda geçerli olan, Kutsal Topraklar'ın betimlemeleri, işte bu çok yönlü meraktan ve yol açtığı Yahudi olmayan yazından yola çıkmıştır.[16] O dönemde onu ziyaret eden yazarlar, yolcular ve bilim adamları hatırı sayılır kaynak malzeme derlediler. İngiliz, Alman, Fransız ve Amerikalı hacılar da, Araştırmacılar da çeşitli ve ayrıntılı bilgileri, Avrupa'da yaydılar.[17] Yazın ve sanatta romantik akımlar da, tarihsel ve arkeolojik araştırmalar gibi, bu malzemeye çok değişik bir büyü kazandırdı ve bu bilgi dalgası, Yahudi okura da ulaştı. Bu okur, artık Filistin gerçekleriyle karşılaşmak için sadece İbranice ya da Yidiş yazına bağlanmak zorunda kalmıyordu. Gene de Filistin'de Yahudi gezginlerin sayısı azdı. Ve bu, Avrupalı olarak yetiştirilmiş Yahudilerin yazdığı pek seyrek gezi anıları, 1840'lı yıllarda yayımlanmıştı, leydi Judith Montefiore'nun *Günce*'si gibi. Öte yandan, Kutsal Topraklar'ı konu alan Avrupa yazını, önyargılardan da arınmış değildi; İngiltere'de, Fransa'da ve Almanya'da Hıristiyan yazınsal ve ideolojik gelenekler, olanca ağırlığını duyuruyordu. Yerel toplulukların gerçek sorunlarının boyutlarını anlayanların ya da gerçeğin, beklentileri veya inançlarıyla pek uyum sağlamayan yüzüyle ilgilenenlerin sayısı pek azdır. O kadar ki, Kitabı Mukaddes'in üzerine başka kitaplar gelip yerleşti; başka dinsel yazılar, başka dinsel

16 Israel Bartal, "'Old Yishuv' and 'New Yishuv': Image and Reality", *The Jerusalem Cathedra*, 1981, s. 215-231.

17 Shmuel Ettinger et Israel Bartal, "The First Aliyah: Ideological Roots and Practical Accomplishments", J. Reinharz et A. Shapira (der.), *Essential Papers on Zionism*, *a.g.e.*, s. 63-93.

kitaplar, Yahudilere şu İsrail toprağını aynı zamanda hem daha uzak, hem daha yakın kılmakta katkıda bulundu. Henüz mitoslar dönemindeyiz ama coğrafi buluşlarla yenilenmiş ve Başkası'nın bakışıyla zenginleşmiş bir mitos bu.

Bu bakış, egemen, Osmanlı İmparatorluğu'nda ağırlığını giderek daha çok duyuran bir Avrupa'nın bakışıdır. Bu göz dikilmiş imparatorluğun tamamlayıcı bir parçası olan Filistin, artık sadece, önceki yüzyılların Kutsal Toprak'ı değildir. Avrupa'nın siyasal stratejisinde de, iktidar tasarılarında da yeri vardır. 1830'lu yılların sonunda çeşitli yerleşim programları için bir birleşme noktası olarak görünmeye başlamıştır bile. Kimi çevrelerde, özellikle İngiltere'de Mesihçi uyanış ve 1840'lı yıllarda dünyayı sarsan değişim umutları, Doğu Sorunu'na bağlı siyasal dalaverelerle birleşip kaynaşır. Dinsel uyanışın ve olayların yankıları, aynı zamanda hem geleneksel Yahudi toplumunun hem de Avrupa'nın, Yahudi olmayan ortamının kültürünü geniş ölçüde benimsemiş olan Yahudi çevrelerince işitilir ve özümsenir. Avrupalıların Kutsal Toprak'a karşı ilgisinin uyanışı, ister istemez Yahudilerin İsrail toprağına bağlılığını da diriltecekti, tam da bunlar, Yahudi olmayan toplumla kaynaşmak sürecindeyken. Kimi Batılı Yahudiler, Kutsal Toprak'taki Hıristiyan çevrelerinin ortaya attığı yerleşim programlarına doğrudan tepki vererek ya da Avrupa'nın bir Yahudi Filistin görünümü gibi, 1830'lu yılların sonundan 1880'li yıllara değin milliyetçi akımlarının uyanışına geniş ölçüde bağlı olan bir imgeyi benimseyerek, bu uzak bölgenin yazgısına somut bir ilgi gösterdiler. 1840'lı yıllarda, Britanyalı insansever Moses Montefiore, Mesihçi (Binyılcı) girişimlerin etkisinde kaldı; hatta onların öncüleriyle buluşmaya değin götürdü işi.[18] Kendi yerleşim tasarısı, kimi Hıristiyan hayalcilerin tasarılarından pek uzak değildi. 1827'den başlayarak, Filistin'e yedi yolculuk yaptı; üçüncüsünü, 1849'da İngiliz Mesihçi George Gawler'le birlikte yaptılar. 1650 ve 1870 yıllarında yolu, Kutsal Toprak'ta, tarım yerleşimleri kurmak isteyen Mesihçilerin yoluyla gene çakıştı.

18 Israel Bartal, "Moses Montefiore ve İsrail Toprağı", aynı yazar (der.), *Ülkeye Sürgün*, *a.g.e.*, s. 209-218 (İbranice).

Avrupa'daki milliyetçi kaynaşmanın etkisi kendini Alman Yahudi sosyalist Moses Hess'de açık seçik duyurur; ona göre, Musevîliğin (Yahudiliğin) manevi açıdan yeniden doğuşu ancak ve ancak İsrail toprağında gerçekleşebilecektir. Bu yüzden Hess, daha çok erken bir tarihte, Filistin'de, geniş ölçüde bir tarımsal yerleşimi ve bir sosyalist devlet kurulmasını öngörür. Yapıtı, *Roma ve Kudüs*, bir Yahudi tarafından yazılmış ve ulusal sorun olarak Yahudi sorununu laik yönden ele almış ilk kitaptır. Baskıdan kurtulmak için Yahudi, sürgüne son vermek zorundadır. Hess'in Mesih umutları, yeniden kazanılmış ve yeniden düzenlenmiş bir Yahudilik beklentisini beslese bile, dinamiğini Avrupa milliyetçilik akımlarının uyanışından aldığı bellidir. Kuşkusuz, tek bir ülkede toplanmayı, Yahudi sorununa olası bir çözüm olarak ilk gören, elbette o değildi. Bu tür tasarılar, daha XVIII. yüzyıldan başlayarak gün ışığına çıkıyordu. Ama ülke ilkesinin ilk savunucuları bu çerçeve içinde, her zaman Filistin'e pek açık bir yer vermiş değillerdi. Hess, ortak bir dil veya bir toprak parçası gibi ulusal sıfatlardan yoksun bırakılmış bir halkı, ona bir vatan göstermekle, insanlığın tarihsel akımına katmış bulunuyor. Yahudi halkının bu yeniden siyasallaştırılması elbette İsrail toprağının simge kimliğini veya masal kimliğini yitirmesi anlamına gelmez. Tam tersine, Hess, onun simgesel boyutunu da, duygusal yükünü de olduğu gibi koruyarak İsrail'i milliyetçi Avrupa genel kapsamının içine alır ve bunu da, dinsel Siyonizm öncesinde çağdaşları, milli birlik kavramıyla bağdaştıracaklardır.

Gerçekte, geleneksel çevreler Avrupa'da milliyetçi akımların kaydettiği bu ilerlemeden haberdardır. Kimileri, kaydedilen ilerlemeyi, Mesihçilik ve Kurtarıcılık yönünde bir haberci işaret olarak yorumlar ve onların gözünde bu gelişim, en cömert devletlerin yardımı ve onayıyla, İsrail'in toprağıyla bağlarının, umulmadık biçimde sıkılaştırılması anlamına gelir. Yahudilerin statüsünden yana bir reform yoluna gittikleri için, Osmanlı padişahı ve Rus çarı bile, zaman zaman İsrail'in kurtarıcısı ola-

rak algılanırlar. Şam olayı (1840), o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda çok rastlanmış olan türden bu cinayet, Avrupa Yahudi seçkin tabakasını harekete geçirmekle kurumlaştırılmış bir Yahudi dayanışmasının temellerini atıyor. Böylelikle, Yahudi kimliğine salt "dinsel" bağdan da öte bir bağlılığı ortaya koyan bu seçkin tabaka da, kısa bir süre sonra, kurtarıcı bir boyut kazanıyor. Bu iyimser hava içinde, azınlıkta kalmakla birlikte, kimi sofu topluluklar, artık oturup kurtuluşu Tanrısal bir müdahaleden beklemekle yetinmiyorlar: bunu çabuklaştırmak doğrultusunda insani bir eyleme girişmeyi benimsiyorlar.

Prusya'da, 1832'de, Haham Zvi Hirsch Kalisher, Sion'un kurtuluşunun Yahudi halkının eyleme geçmesiyle başlayacağını ve mesih mucizelerinin sonradan geleceğini bildiriyor. 1839'da ve 1843'te çıkan yayınlarında, Bosnalı Yuda Alkalay, Yahudilerin bir an önce Filistin'e dönmeleri gerektiğinden söz ediyor ve "Mesih tarafından getirilecek olan son ve doğaüstü kurtuluştan önce Yahudilerin bizzat Sion'a dönmeleri gerektiğini" ilan ediyor.[19] Kalisher olsun, Alkalay ya da gene aynı çözümden yana olan Eliyahu Gutmacher olsun ve daha az tanınmış başkaları olsun, tümü de geleneksel Mesih değerlerinden etkilenmişlerdir ama Yahudilerin haklarına kavuşmasını yürürlükteki bir kurtuluş sürecinin başlangıç evresi sayarlar.[20] Yahudi geleneğinin kaynaklarından yararlanırlar ama çağın Yahudi ve Yahudi olmayan deneyimini de göz önünde tutarlar. Onlara göre Yahudilerin Filistin'e yerleştirilmesi, Mesih tasarısının yordamınca gelişmesi için olmazsa olmaz koşuldur ve gerek Rothchild'lerinki gibi insansever amaçlı olsun, gerekse Evrensel Israil Birliği'ninki* gibi bir örgütün olsun, her insan

19 Walter Lehn (Uri Davis işbirliğiyle), *The Jewish National Fund*, London-New York-Kudüs, JPS, 1986.

20 Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia, New York-Kudüs, JPS, 1986.

(*) 1860'da liberaller tarafından kurulmuş Fransız Yahudi örgütü: Devrim kavramlarından beslenir, baskı gören Yahudilerin davasını savunmayı ve haklarına kavuşturmaktan yana eylem koymayı kendisine görev bilir. 1862'den başlayarak kendini Kuzey Afrika ve Ortadoğu Yahudilerinin eğitim ve öğretimine adamıştır.

girişimi, sonucu yaklaştıracak nitelik taşır. 1836'da Kalisher, Rotschild'lere, Filistin'de toprak satın alma önerisi getirir ve 1862'de, Kutsal Topraklar'da bir Yahudi tarım yerleşimi oluşturmak gerektiğini yazar. 1840'ta da bu kez Alkalay, Yahudileri yerleştirmek amacıyla, Filistin'de toprak satın almayı hedefleyecek ve Rotschild'ler, Monntefiore ve başkaları gibi hayırseverler tarafından beslenecek bir fon kurulması önerisini ortaya atar. Birkaç yıl sonra, 1857'de bir Yahudi devleti kurulması ilkesini savunur.

Bununla birlikte, laik olsun, dinsel olsun kimi çevrelerde gelişmekte olan Yahudi ulusçuluk bilinci, Yahudi âleminde henüz baskın bir eğilim olmaktan uzaktır. O dönemde Batı'da geçerli olan genel dinamiğin dışında kalmıştır. Ve dönüşten yana olan kimi sofu havarilerin, Batı Avrupa'ya oranla kenarda kalmış coğrafi bölgelerden, Doğu ile Batı'nın temas noktalarından, gelenekçilik ile çağdaşlık arasında kalmış yerlerden çıkmaları rastlantı değildir. Tıpkı Siyonizm öncesi laik Moses Hess gibi, hahamları da ancak daha sonra, gene Siyonistler tarafından, "öncüler" olarak tanınacaklardır.

Aynı geleneksel çevrelerde, Filistin'e gitmek, aynı zamanda çağdaşlık ve reform tarafından kirletilmiş bir Yahudi toplumundan en iyi kaçış yolu olarak da ele alınabilir. 1860-1870 yıllarında, birtakım topluluklar da, kendi yönlerinden, Filistin'e çiftçi olarak yerleşmeyi, Mesih tarafından kurtarılma işlevinin önemli bir öğesi olarak görürler. Bu düşünce, Filistin'de olduğu kadar, Orta ve Doğu Avrupa'da da yayılır. İlk yerleşme girişimi 1878-1879'da, Yafa'nın kuzeydoğusunda satın alınmış topraklarda, bir sofu topluluğu tarafından gerçekleştirilir ve buraya Petah Tikva ("Umut Kapısı") adı verilir. Bu girişim başarısızlıkla sonuçlanır ama başka tasarılara esin kaynağı olmaktan geri durmaz. Filistin'de yerleşme için kurulmuş dernekler gün ışığına çıkmaya başlar. Macaristan'da Hatam Sofer'in* savunduğu türden bir, eski düzene dönüş ve topluluklar içinde fışkıran, çağdaşlığa direniş akımı, Kutsal Toprak-

(*) Moiz Sofer (1762-1839), yazdığı haham yorumları derlemesinden dolayı böyle adlandırılmıştır.

lar'da bir Yahudi toplumu yerleştirilmesinden yanadır ki bu görüş, bir bakıma Avrupa Yahudilerinde egemen olan, Yahudi olmayan ortamın kültürünü benimseme görüşüne bir seçenek sayılır. Böylece, 1870 yıllarında, geleneksel çevreler, ulusçu duygularla doldurulmuş üniversite öğrencileri ve Yahudi hayırseverler, hepsi aynı zamanda, Filistin'de tarımsal yerleşimden yana öneriler getirirler. Bunlardan geleneksel çevrelerin tarım ile ilgilenmesi, salt pragmatik nedenlere dayanır, hem toprakta çalışmayla Tevrat'ın incelenmesini bir arada götürmeyi, hem de Kutsal Topraklar'daki kent topluluklarına bir geçim kaynağı yaratmayı hedeflerler.

Bu girişimler demetine koşut olarak, Avrupa'da, yerleşilen ülkeyle bütünleşmeden yana olan Yahudi seçkinlerin, Doğulu dindaşları için hazırladığı "kalkınma" tasarılarını da göz önüne almalıdır. Amaç, Doğulu Yahudilere Batı Yahudilerinin kazanmış olduğu haklara benzer hakları elde etmelerinde yardımcı olacak bir gelişim sağlamak ve bunun için de eğitim yoluyla ve "üretici hale getirme" yoluyla bu hakları kazanmaya yeterli duruma getirmeye çalışmaktır. Filistin doğal olarak bu gibi kaygıların çerçevesinde yer alır. Böylelikle 1870 yılında Yafa'da Evrensel İsrail Birliği tarafından Mikve Yisrael tarım okulunun kurulmasının nedeni ortaya çıkıyor.[21] Baron de Rothschild'in, 1882 yıllarından başlayarak Filistin'deki yerleşimlere verdiği destek da aynı kaygıdan esinlenmiştir. Bu "kalkınma" hedefleri, XVIII. yüzyılda, Yahudi olmayan öncülerin Yahudiler için öngördüğü hedeflerdi. Şimdi sıra, haklarına kavuşmuş Yahudi seçkinlerin sırasıydı, bu alanda onlara göre daha az mutlu olan, doğulu dindaşlarının yazgısıyla ilgilenme sırası. Başka yerlerde, Doğuda ve Kuzey Afrika'da okullar, çıraklık kurumları ve tarımsal yerleşimler açmış olan derneğin gözünde, Filistin elbette eğitsel eylem için ayrıcalıklı bir hedef değildi. Çoğunlukla Müslüman topraklardaki Yahudileri amaçlayan küresel işlevin sadece bir yüzüydü. Derneğin ve baron de Rotschild'in girişimleri sonunda hareketin elebaşıları

21 Georges Weill, "Charles Netter ou les Oranges de Jaffa", *Les Nouveaux Cahiers* (21), yaz 1970, s. 2-36.

düşünüldüğünden oldukça değişik yönlere sapmış olsa bile, ilk niyetler, çağın Batı Avrupalı Yahudi çevrelerinde moda olan düşüncelere uygundu.

Bu Yahudi hayırseverler, eserlerini, Avrupa devletlerinin siyasal eylemiyle kaynaştırmak arzusundadırlar. Bunların arasında hiçbir ayrılık yoktur. Avrupa'ya güvenleri tamdır. Batılı hükûmetlerin sağladığı koruma ve yerel konsoloslukların yardımı Avrupa kökenli Filistin Yahudi nüfusunun varlığını güvence altına alabilmek için ve yeni Yahudi kurumlarının yerleştirilmesi ve yeni Yahudi girişimlerinin başarıya ulaşması için yeterli sayılacaktır. Üstelik, Almanlarınki gibi Avrupa yerleşimleri de Kutsal Topraklar'ın tarımsal içgücünü ortaya koyan örnekler olarak değer kazanıyor ve Yahudiler tarafından incelenebilir ve taklit edilebilir görülüyordu. Henüz Aydınlık döneminin ilkeleriyle dolu Yahudi hayırseverler, geleneksel Yahudi toplumunu eğitim yoluyla ve yeni meslekler, bu arada da çiftçilik öğretme yoluyla kalkındırmaya niyetliydiler. Mikve Yisrael'in kurucusu Charles Netter, bu başlangıç tasarısının ötesine geçmedi. Sonraları da, Filistin'e göçe karşı çıktı ve çağdaşı olan baron Moritz von Hirsch'i, Arjantin'de Yahudi yerleşimleri kurması için destekledi. Edmond de Rotschild'in eseri, pek çok Yahudinin, Aydınlık çağının bütünleşme ilkelerine olan güvenini yitirmesine yol açmış 1881-1882 baskınlarından sonra gerçekleşmiş olsa bile, hâlâ, o dönemde Yahudi âleminde egemen olan düşüncelerle tıpatıp uyuşuyordu. Edmond de Rotschild'e göre, yerleşimlerin tek amacı, pogromlardan kaçan Rus göçmenleri özümsemek değildi: aynı zamanda Yahudilerin çiftçiliğe olan yeteneğini ortaya koyacak ve bu sayede onların sadece ticaret ve parayla uğraştıkları gibi sık sık yinelenen bir siteme de yanıt verecekti.[22] Zaten bu da, geniş çevreleri mutlu edecek biçimde gerçekleşti. Baron, daha Yahudi mahallerine yapılan baskınlardan önce, bu yerleşimleri, Doğu Yahudileri için kurmayı öngörmüştü (Charles Netter ile o zaman

22 Yoram Mayorek, "Between East East and West: Edmond de Rothschild and Palestine", Georg Heuberger (der.), *The Rothschilds. Essays on the History of a European Family*, Sigmaringen, Boydell & Brewer, 1994, s. 129-145.

başlayan tasarı, Netter'in ölümüyle suya düşmüştü). Daha başlangıçta, baron bu yerleşimlerin üzerinde egemen olarak hüküm sürse bile, adının Filistin adına karıştırılmamasım yeğledi ve gölgede kalma yolunu seçti. Bu yüzden ona: "pek tanınmış hayırsever" diye ad takıldı. Kutsal Topraklar üzerindeki eylemine değgin her belgeyi hemen yok eden Edmond de Rothschild, Siyonizmin siyasal hedefleriyle bir olduğunu ancak 1917'de, Balfour bildirisinin ardından ilan etmiştir. Yerleşimleri yönetirken yerel gerçekleri göz önüne almamıştır - tıpkı Yahudi konularıyla zenginleştirilmiş Fransız eğitim programını uygulayan dernek gibi. Üretilen şarabın satış olasılıklarını göz önüne almaksızın, yerleşmiş Yahudileri bağcılığa yöneltti. Bu şarapçılık politikası, baronun ailesinin, güneybatı Fransa'da sahip olduğu bağlardan ileri geliyordu. Çoğu hayırsever gibi, Edmond de Rothschild de modelini dışarı göndermekle ve yerel halka, gerçekten neye gerek duyduklarını göz önüne almaksızın, zorla benimsetmekle yetiniyordu. Avrupa'nın üstünlüğü ideolojisine dayandırılmış bir kültür ve ekonomi sömürgeciliğini açık seçik ortaya koyan bir tutum. Gene de şurası bir gerçek ki, hayırseverler de, sofular da, ayrı ayrı bakışlardan yola çıkarak, yerel toplumu tarımsal yerleşimler yoluyla değiştirme iradesinde birleşiyorlar ve tüm gözlemciler de Filistin Yahudilerinin "yozlaştırılmasını" onların tarımdan uzaklaştırılmasına bağlamakta birleşiyor...

Eski toprak, yeni toprak(lar)

Gene XIX. yüzyılın sonlarına doğru, Doğu Avrupa'da Moses Hess'in çağdaş ulusçuluğu ile Kalisher'in ya da Alkalay'ın Mesih özlemlerinin sentezine yönelenler çıkmıştır ki bunların tümü de kazanılmış haklara dayanmaktadır. Bu bakış açısından, özümsenmiş Yahudiliğin toplum üstü büyük kurumları, Yahudi halkının ulusçu beklentilerinin gerçekleşmesine yardımcı olabilecek gibi görünüyor. Örneğin, 1760'da doğmuş ve Yahudi topluluğu ile İngiliz hükümeti arasında ilişkiyi sağladığı kabul edilmiş olan, Büyük Britanya'daki Board of Deputies ya da

Fransa'daki Evrensel İsrail Birliği, böyle algılanır. Bununla birlikte, 1870'li yıllarda, Doğu Avrupa Yahudilerinin kurban olduğu düşmanlık durmadan artmaktadır ve Aydınlık dönemi ideallerinin Rusya'da Yahudi sorununu çözmeye yeterli olacağına inanmak giderek zorlaşmaktadır. Yahudi entelijansiyası köktenleşmekte ve ya evrenselci temele yönelmiş sosyalizme ya da Yahudi bireyciliğini merkez almış milliyetçiliğe dönmektedir. 1880 yıllarının pogromları, hem Aydınlık yandaşlarını, hem de karşıtlarını, Sion Tutkunları'nın* Yahudi milliyetçiliği akımının çevresinde toplar; ilk Filistin öncüleri de bu akımın bağrından çıkacaktır. Bu çok önemli olaylar, sadece Yahudilerin, bulundukları ortam tarafından özümsenme olasılığına inananlarda değil, aynı zamanda da Avrupa'nın aydın uluslarının Yunanistan için ya da İtalyan birliğinin kurulması için yaptıkları gibi bir Yahudi milliyetçi uyanışını da destekleyeceğini ummuş olanlar için de bir değişiklik getirmiştir. Baskınlardan doğan düşkırıklığı, Yahudileri, Batı'nın iyi niyetini göz ardı ederek, kendi yazgılarını kendi ellerine almak doğrultusunda yüreklendirdi.

Öte yandan, aynı dönemde, Avrupa'da hakların elde edilmesinde ulaşılan başarı, kimi çevrelerin Yahudi kimliğinin geleceği sorununu yeniden ortaya atmasına engel olmuyor. Yahudi hiçbir yerde (sadece Rusya'da değil) tam olarak benimsenmiyor. Bu gerçeğin, Dreyfus davasında[23] Herzl'i etkilemeye katkısı olduğu bilinir. Kuşkusuz bu olay ona göre sadece Yahudi düşmanlığını açığa vurması için bir fırsat değildir - daha önce de Viyana'da çoktan bu olguyu tanımıştı. Bunun gibi, siyasal Siyonizmin doğuşunu Yahudi düşmanlığına bağlamak da sorunu basite indirgemektir; gerçekten de, Shoah'ya dayandırılarak doğrulanmak istenen bu yorum, artık bir izdüşümden öte bir şey değildir. Gene de Herzl için, yüzbaşıdan daha Fransız ve

(*) İbranice, Hovevei Tsion, 1880'li yıllar pogromlarından sonra Romanya ve Rusya'da kurulmuş olan ve ayırıcı özelliği, diasporada bir eylem ile Filistin'e yerleşimin bağdaştırılması olan Hibat Tsion (Sion Tutkusu) akımının üyeleri.

23 Shlomo Avineri, *Histoire de la pensée sioniste*, İngilizce'den Fransızca'ya çev. E. Spatz, Paris, Lattès, 1982.

daha yurtsever olmak, zordu. Gel gör ki, ihanet kuşkusu üstüne çöktüğünde, kuşku duyulan, Fransızlığıydı, Yahudiliği ön plana geçirilmişti. Böylelikle Herzl ile ötekiler, yerel kültürü benimsemekteki yararların sınırı konusunda kendilerini sorgulamak durumuna getirildiler. Yurttaşlık haklarını kazanmanın yararına olan güvenini yitirmiş kimselerin yaptığı, Yahudi halkına dönüş, gerçekte onlar için, henüz bağlarını tümüyle koparmadıkları bir organik topluma dönüş demekti. Bulgaristan gibi, bağımsızlığı için savaşmış ve kendi topraklarında egemenliğini kazanmış başka ulusların verdiği örnek de, 1870'li yıllarda, gençlerde bir Yahudi ulusal bilincinin somutlaşmasına katkıda bulundu. Bulgar örneği bu bakımdan özellikle anlamlıdır: gerçekten de, Sefarad âleminde, Siyonizm, daha başlangıcında, Yahudi olmayan toplumun tarihinin de etkisiyle, ilgi çekici bir atılım kaydetmiştir.[24] Bununla birlikte, o dönemde, yanılmamalı, bu tür bilinçlenme, henüz hiç de genelleştirilmiş değildir ve ulusalcı seçenek, ister Avrupa'da olsun ister başka yerlerde olsun, Yahudilerde henüz egemen değildir.

Siyonizm, oluşum evresine girdiğinde Filistin'deki Yahudi varlığı henüz kendi kendini yönetim talebinde bulunmak için oldukça yetersizdir. Bu yüzden, Yahudiler için durum, Avrupa'daki öteki ulusal kurtuluş akımlarının içinde bulunduğu durumlardan oldukça değişiktir.[25] Dolayısıyla, bu topraklar üzerinde sahip olunduğu öne sürülen tarihsel hakkı yasallaştırmak için daha çok, İsrail toprakları üzerinde Yahudi varlığının sürekliliğine başvurulacaktır. Genel kuram olarak, Yahudi örneğinde tarihsel hak ilkesi kendi kendini yönetim ilkesinden çok daha ağır basacaktır: kendi kendini yönetim doğrudan doğruya, dağılmış ve kimi üyelerinin sonunda hak iddia etmeyi uygun gördüğü bir simgetoprağın dışında yaşayan bir halkın varoluş durumundan ileri gelen bir ilkedir. Siyonizm,

24 Esther Benbassa, "Les relais nationalistes juifs dans les Balkans au XIXe siècle", aynı yazar (der.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, s. 403-434.

25 Yigal Elam, "Gush Emunim. A False Messianism", *The Jewish Quartely* (1), güz. 1976, s. 60-69.

Yahudi bilincinin bir uyanışından doğmuştur, Filistin'de bir nesnel açıdan varoluş gerçeğinden değil. Bunun içindir ki, bir sürü çağırışım ve heyecanla doludur, toplu bellekte birikmiş ve ulusal yeniden doğuş kavramının çevresinde somutlaşan duygular ve özlemler demetini besleyebilecek türden. Bu yüzden, Sion ve ulusal akım olarak Siyonizm arasında türlü yöne çekilebilir ilişkiler vardır. Herhalde, açık olan bir şey varsa o da, Siyonizm başlangıçta, İsrail toprağına bağlılıktan doğmamıştır, hele bu toprağa sürekli bir dinsel bağdan da doğmamıştır, tam tersine, çağımızda, Avrupa'da milliyetçilik akımlarının genel gelişme ortamında Yahudi sorununa ivedi bir çözüm bulma telaşından doğmuştur. Yeni bir toplum ve yeni bir kültür inşa ederek ve bir Yahudi siyasal egemenliğini yeniden kurarak, Yahudi'nin kendisi ve yaşam biçimi üzerine edindiği görünümde köklü bir değişikliğe gitmekti söz konusu olan. Daha başlangıçtan, Siyonizm ile toprak bütünlüğü arasındaki ilişkiler karmaşık görünür ve daha çok erken bir zamanda, akımın kurucularının yazdıklarında, Sion Tutkunları döneminden başlayarak, Herzl'in yaşadığı çağda Siyonistleşen ortamlardaki ideolojik çatışmalarda tartışılır.

Rusya'da, Sion Tutkunları akımının temel metni olan *Özgürleşme* bildirisinde (1882) Yehudah Leib Pinsker, İsrail toprağını özellikle tanımaz. Ona göre, harcanan çabaların hedefi Kutsal Toprak olmamalı, sadece "bize ait bir toprak" olmalı. Litvanya'da, gene Sion Tutkunları'na bağlı biri olan Moşe Lilienblum da, Pinsker gibi, Yahudilerin sorunlarının, bir toprak üzerinde egemenlik hakkından yoksun bir ulus olmalarından kaynaklandığı görüşündedir. Çözüm; Avrupa'dan dışarı göç etmekte ve başka bir yerde bir Yahudi egemenliği kurmakta yatar. Pinsker bir zamanlar Amerika Birleşik Devletlerini düşünmüştü ama Filistin'den yana görüşlere çok sonra katılmıştır. Buna karşılık Lilienblum daha ilk baştan, Kutsal Topraklar'dan yana eğilim göstermiş ve 1881'de, bu bölgede tarım işletmeleri yerleştirilmesi ve toprak satın alınması gereği üzerinde durmuştur. 1883'de, ailelerden para toplatmayı önermiş, daha sonraları Siyonist akım tarafından yaratılan Yahudi Ulu-

sal Fonu'nun mavi kutularının böylelikle bir bakıma öncüsü olmuştur.

Sion Tutkunları'nın izinde, Filistin'de yerleşim dernekleri Rusya'da çoğaldı. Bu türden ilk örgüt 1860'da Batı Almanya'da, Polonya sınırındaki Frankfurt am Oder'de kurulup ancak 1863'ten başlayarak gerçek bir atılım yaptı. Ertesi yıl, bir başka yerleşim derneği Berlin'de doğuyordu, ama bu tür etkinliklerin başlama atışı, 1880'de yapıldı. Bu kuruluşların statüleri üç yönlü bir zorunluk getirir: *aliya* (yani Filistin'e göç), milliyetçi propaganda ve tarım çalışması.[26] Parolası yerleşim olan dindarlarla laikleri bir araya getirir. Bu akım, Avrupa'nın geri kalan yörelerine, özellikle de doğuya ve Balkanlar'a yayılır ve 1890'lı yıllarda, halkın kurduğu yerleşim kuruluşlarıyla gerçek bir patlama yaşar. Bunlardan kimileri, sayıları bini bulabilen küçük yatırımcıyı bir araya getirir; başkaları ise, elli altmış üyesiyle, en zenginleri bir araya toplayarak, kendini toprak satın almaya adamıştır. Fransa'da, Jishoub Eretz İsrael* derneği kurulmuştur ve Filistin'de bir tarım ve endüstriyi destekleme şirketinin kurulması bile tasarlanmaktadır.

Yaşamın tüm anlamını işinde ve toprak sevgisinde bulan çiftçinin yüceltilmesi, eğitim görmüş Rus gençliğini derinden etkilemiştir. Örneğin 1882'de Bilu'im** akımının ortaya çıkması ve üyelerinden kimilerinin Filistin'e gitmesi, bunun kanıtıdır; bu üyeler orada "yeni" *yişuv*'un ("eski" *yişuv*, yani orada yerleşmiş Filistin Yahudi topluluğunun karşıtı olarak) ilk öncülerinden sayılacaklardır. O zaman bu genç idealistler, umutlarını, geliştirilmiş bir toplumun kök salmasına ve göç edilen ülkede yeni türden yerleşimler kurmaya bağlamış olan ne tek ne de ilk öncülerdir. Fransız sosyalistleri de kendi "İkarya"larını kurmayı denemişlerdi. Aynı dönemde, Rus köktencileri Amerika Birleşik Devletleri'nde kendi yerleşim ör-

26 Jean-Marie Delmaire, *De Hibbat-Zion au sionisme politique*, Lille, ANRT, 1990, cilt I.

(*) Ibranice Yişuv Erets Israel, sözcük anlamı, "İsrael toprağına yerleşme".

(**) Işaya ayetinin baş harflerinden: "Beyt Yaakov Lehu venelha" (Yakup evi gelin de yürüyelim!).

neklerini yaratmaya kalkışacaklardır. Gene pogromların ardından kurulmuş olan, Am Olam ("Ebedi Halk") Yahudi grubuna gelince, o da, tarım yerleşimleri kurma hayaliyle Amerika'ya yönelir.

1880 yıllarının acı olaylarıyla sarsılan Yahudi hayırseverleri de o zaman, eskisinden de çok daha coşkuyla, Yahudi sorununa çözüm arayışı içindedir. Bilindiği gibi, Rusya ve Romanya'dan gelen göçün büyük bölümü Amerike Birleşik Devletleri'ne ulaşır, sadece çok küçük bir kesimi Filistin yönünü tutar, gerçek bir ulusal bilinçle canlanmış olanların sayısı pek azdır. Alman kökenli Moritz von Hirsch, baron von Hirsch vakfını kurar ve bu vakıf, Amerika'ya yığın halinde göç sırasında, sadece pogromlardan ve Yahudi karşıtı önlemlerden kaçmak için değil, aynı zamanda daha iyi ekonomik fırsatlar peşinde yola çıkmış olan Doğu Yahudilerinin yeniden yerleştirilmesinde önemli bir yardım programı geliştirir.[27] O zaman öncelik, yeni göçmenlerin Amerikalılaştırılmasına tanınır. Kentsel yörelerde büyük bir birikimden kaçınmak amacıyla, Vakıf, 1901 ile 1933 arasında, Jewish Agricultural Society'ye kısmen ekonomik yardımda bulunur ve Yahudi çiftçilere kredi açma güvencesi verir. Yahudileri toprağı işlemeye yöneltmek isteyen baron, onları yerleştirme tasarılarına kucak açacak ülkeler arar. Sonunda da seçimini Arjantin'den yana yapar, Filistin'den yana değil. 1890'da ilk tarımsal yerleşim, Santa Fe eyaletinde kurulur ve oraya Moisesville adı verilir; 1891'de kurulan ikincisi de Mauricio adını alır. Aynı yıl baron, yerleştirme tasarılarını doğru dürüst yürütebilmek için Jewish Colonization Association (ICA) adlı derneği kurmaya karar verir. Zamanla ülkede kurulan yirmi yerleşimde üç bin beş yüz kadar aile bir araya gelir. ICA, Kanada ve Brezilya'da da kimi yerleşimlere önayak olur. O sırada Rus Yahudilerinin göçünü Filistin'e yöneltmeye çalışan Sion Tutkunları, Hirsch'in programına karşı çıkarlar. Buna karşılık da Rus sınırındaki ve şehirlerdeki yardım kuruluşları, Hirsch'in programını, üstlendikleri görevde onlara yar-

27 S. Adler-Rudel, "Moritz Baron Hirsch. Profile of a Great Philanthropist", *Leo Baeck Year Book* (8), 1963, s. 29-69.

dım ettiği için, olumlu karşılarlar. İsrail toprağı henüz Doğu Avrupa Yahudisinin yazgısını iyiye götürmek için öngörülen tek çözüm olmaktan oldukça uzaktır.

Yahudilerin Devleti adlı kitabında (1896), Herzl'in kendi de henüz İsrail'e karşı ilgisizdir. 1898'deki ikinci Siyonist kongresinde, Yahudilerin Filistin üzerindeki tarihsel hakkından dem vurur. Bununla birlikte, sonradan, bir süre de "Uganda" çözümüne ayak uydurabilmiş, Yahudilerin Afrika'da bugünkü Kenya'ya yerleşmesini öngörmüştür, Filistin'de yerleşim işinin sürüp gittiği bir sırada. Bunu yapan yalnız o değildir. Sonradan ülkeciliğin ozanı olacak olan, Britanyalı büyük Yahudi yazar İsrael Zangwill de Batı Museviliğinin geniş kesimlerinde geçerli olan düşünceyi benimsemiştir: bu düşünceye göre, tasarlanan Yahudi yuvası siyasal ve bedensel açıdan baskı gören Yahudilere sığmak olmalı ve zamanla hem Yahudiler için hem de tüm insanlık için ışık saçan bir kültür merkezi niteliğine büründürülmelidir.[28] Herzl 1903 ile 1905 arasında, Uganda tasarısı uğruna savaşımın başını çeker, Filistin'in seçilmesinde var olan zorlukları gündeme getirir: bu zorluklar, özellikle Arapların varlığından ve orada er geç çıkması kaçınılmaz olan dinsel ve siyasal sorunlardan ileri gelmektedir. 1905'de, Herzl'in ölümünden sonra, Dünya Siyonist Örgütü, Afrika seçeneğini bir yana bırakır. Zangwill de ondan ayrılarak Yahudi Ülkesi Örgütü'nü (ITO) kurar. Bu yeni örgütün amacı, anavatanlarında kalmak istemeyen ya da kalamayan Yahudilere özerk bir toprak sağlamaktı. Bu özerk toprağın varlığı hiçbir biçimde diasporanın ortadan kalkması anlamına gelmeyecekti. Başlangıçta Britanya'nın Doğu Afrika'daki önerisine yanıt olarak kurulan ITO, 1907'de İngiliz hükûmetiyle Afrika'da Sirenaika için, ertesi yıl Mezopotamya için, sonra 1912'de de, Angola'daki Benguila platosu için pazarlığa oturuyordu. Bu girişimler, ya yerel koşullar nedeniyle ya da bu toprakları elinde tutanların, Yahudilere verilmesine karşı çıkmasıyla suya düştü. 1906'da, Amerikalı Yahudi banker ve hayırsever Jacob Schiff, Zangwill'e, Ya-

28 Joseph H. Udelson, *Dreamer of the Ghetto. The Life and Works of Israel Zangwill*, Tuscaloosa-London, The University of Alabama Press, 1990.

hudileri Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleştirmeyi önerdi. 1907'de ilk göçmenler, Texas eyaletinde, Galveston'a geldilerse de, pek kısa bir zamanda, oradan tüm ülkeye yayıldılar. Bu program sayesinde, yüz bin Rus Yahudisi Amerika Birleşik Devletlerine girip oraya yerleşmiş olan pek kalabalık Yahudi göçmenlere katıldı. Ve her ne kadar, göçmenlerin Galveston'da toplanmasının olanaksızlığı anlaşıldığı için, başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da, bu girişim, İTO'nun sonuna değin götürdüğü tek girişim olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'yla, barıştan yana olan Zangwill Yahudi sorununu Filistin'de zor kullanarak çözmeye kalkıştı. Zangwill İngilizlerle Osmanlıları karşı karşıya getiren anlaşmazlıkta bir başarı olasılığı görüyordu. Arap halklarının başka yerlere gönderilmesini istemeye değin götürdü işi. Ne var ki, ne Dünya Siyonist Örgütü ne de Avrupa devletleri, böyle bir öneriye destek vermeye hazırdılar.

Siyonistler gerçekten İsrail toprağıyla ilgilenseler bile, ne hepsi, ne her zaman, aynı anlayışa sahiptirler. Bu anlayış, zamanla gelişir, kimi gerçeklere ayak uydurur, tek kalmaz, elle tutulamaz nitelikte değildir. Ahad Ha-Am'a göre toprağın üzerine kurulabileceği temel, halkın yüreğidir. Bir kez ve her şeyden önce, ulus kavramını yeniden biçimlendirmek gerekir. Toprak, tüm baskı gören Yahudilere sığmak olamaz, olabilseydi bile, hepsi oraya göç etmezlerdi. Salt bu tek noktada bile olsa, bu büyük Yahudi yayımcının ileri görüşlülüğünü saygıyla karşılamak gerekir. Buna karşılık Ahad HaAm, Filistin'in ulusal kültür merkezi olarak işe yarayabileceği, dört bir yana dağılmış Yahudilerin bilincini yenileyebileceği görüşündedir. O, sadece Yahudileri değil, Museviliği de kurtarmak ister. Öte yandan, Herzl'in *Yahudilerin Devleti* adlı eserini de, Yahudi hiçbir yönü olmadığı için eleştirir. Ve diasporayı tanımamasının nedeni ise, Herzl gibi, Yahudilerin bulunduğu ülkece özümsenmesinden çekindiği için değil, açık bir toplum ile karşı karşıya bulunduklarından, orada artık Yahudi gibi yaşayamayacaklarından korktuğu içindir. Gerçekten, Yahudilerin, bulundukları yerde manevi yaşamlarını sürdürebilmelerinin en iyi çaresini arar ve İkinci Tapmak döneminde İsrail toprağının

statüsünü anımsatarak bir uzlaşma öngörür: şu farkla ki, Filistin ulusal odağı, diasporaya, yaşamda kalma olanaklarım, aklın yarattığı eserler; dünyasallaştırılmış ve yenilenmiş bir kültür sayesinde verebilecektir. Manevi merkez, çevreyi yok etmek şöyle dursun, tam tersine, o zamana değin hem ulusal odak hem de manevi merkez olarak çifte rol oynamış dinin yerini almakla, çevreye hizmet edecektir. Böylece, Yahudi seçkin tabakasının Kutsal Topraklar'a dönüşü, görünürde bir çelişki yaratarak, tüm halkın, sonunda modası geçmiş bir dinselliğin paçavralarından sıyrılmasına olanak sağlayacaktır.

Ahad Ha-Am ile çağdaş olan Aharon David Gordon'a gelince, o, sürgündeki yaşamı İsrail toprağında da sürüp gidebilecek nitelikte bir asalaklık türü olarak tanımlar. Gerçekten de, din adamlarının etkisine girince, bu yaşamın yeni bir sürgüne dönüşmesinden çekinir. Onun gözünde üreticilik, bir kurtarıcı güçtür. İnsanın kendini olgunluğa eriştirmesi, İsrail toprağında, toprağı işlemekten geçer. Çünkü toprak, üstünde oturana ve ondan ürün sağlayana aittir.[29] Çalışma, Yahudiyi bütün olarak toprağıyla ve elbette gökyüzüyle temasa geçirir. Gordon gerçekte Tolstoyvari bir esini Yahudi geleneğinden çok şey almış olan, bir İsrail toprağı gizemciliğiyle bağdaştırır. Yahudiler, toprak ana ile yeniden ilişki kurmakla kökenlerini bulacaklardır[30] ve Yahudi halkının bütün olarak sağlığına yeniden kavuşması için, içlerinden bir azınlığın Filistin'de yaşamaya karar vermesi yeterli olacaktır. 1918'de, Gordon, Yahudilerin bu toprak üzerindeki tarihsel hakkını öne sürecek, bu kavram sonunda toprağı işlemek kavramından öncelik kazanacaktır.

Öte yandan, Ber Borokhov da, Yahudi sorununa bulunacak çözümün Yahudi halkının bir toprağa kavuşturulmasında, yani kendi toprağına egemen bir ulusa dönüştürülmesinde yattığını savunur.[31] Yahudi halkı, ancak Sion'u bağımsız koşulsuz

29 Zeev Sternhell, *Aux origines d'Israël*, Paris, Fayard, 1996.

30 Alain Dieckhoff, "De Saint-Pétersburg à Jérusalem. Les empreintes du climat intellectuel russe sur le sionisme socialiste", E. Benbassa (der.), *Tranmission et passages, a.g.e.*, s. 434-450.

31 Matityahu Mintz, "Ber Borokhov", *Studies in Zionism* (5), nis. 1982, s. 33-53.

egemen bir siyasal birim yaparsa yok edilme tehlikesinden kurtulabilir ve Yahudi karşıtlığıyla bağlarını kopartabilir. Ona göre Sion İsrail toprağında başlamaz da Yahudi halkım özgürlüğüne kavuşturma ve bedensel ve kültürel çaresizliğine bir ilaç bulmayla başlar. Siyonist bilincin merkezinde, Yahudi halkının yazgısı bulunur. Filistin için öngördüğü yerleşme, sosyalist türdendir ve Siyonist tasarı onun gözünde birbirinden ayrılamaz üç tema çevresinde oluşur: İsrail halkının kurtuluşu, İbrani kültürünün yeniden doğuşu ve eski vatana dönüş. Böylece, Ber Borakhov Uganda olayı süresince, "Sion Siyonistleri'nin sözcülüğüne soyunur.

Siyonizmin öteki işçi ayağı olan Max Nordau'ya gelince, toprağa dönüşten beklentisi, Doğu Avrupa'nın karanlık ve rutubetli gettolarında fazla uzun süre yaşamış olan erkeklerle kadınları yeniden dengelerine kavuşturulmasını sağlamasıdır.[32] Anavatandan yoksun, tümüyle ona ait bir topraktan yoksun Yahudi, gerçekten de bir dengesizliğe hükümlüdür ki bu dengesizlik ister istemez hem bedeninde, hem aklında zararlı etkilerini bırakacaktır. Nordau'da da, gerçekte, gözden geçirdiğimiz kuramcıların tümünde olduğu gibi, ufak tefek farklarla olsa bile, Siyonist girişim, görünürde tümüyle bir tedavi yöntemidir, Yahudi hastalığını iyileştirme yöntemidir ki bu tedavinin temel öğelerini toprak sahibi olma ve oraya yerleşme oluşturur.

Aynı dönemde, siyasal Siyonizm ile sofuluğun bireşimi (sentezi) Kalisher ve Alkalay gibi, soyu, Siyonizm öncesi din adamlarına dayanan Abraham İsaac Kook'un kişiliğinde oluşur. Kook Kutsal Toprak'a dönüş olanağını yakalamaya yanaşmamayı, bu toprağın "adını kirletme" olarak sunar. Ona göre Filistin dünyada kutsallığın uzamsal merkezidir, dikey olarak orada yaşayan Yahudilere, yatay olarak da dünyanın geri kalan kesimlerindeki öteki halklara ışıklarını yayar. Mesih anlayışının yeniden doğmasını ancak Kutsal Topraklar'da yaşamanın sağlayabi-

32 George L. Mosse, "Max Nordau, le libéralisme et le "nouveau juif", Delphine Bechtel, Dominique Bourel ve Jacques Le Rider (der.), *Max Nordau 1849-1923*, Paris, Cerf, 1996, s. 11-29.

leceğine kesin gözüyle bakar.[33] Kendine özgü kabalacı yaklaşımı da onu laik Siyonistlerle uyuşuma götürür. Tanrı, dünyaya bağışlanmayı getirmek için gizemli yollar kullanır ve Kutsal Topraklar'ın inançsız öncüleri, bilmeden, ayırdına bile varmadan, temel bir Mesihçi tarihsel görev üstlenirler. Yahudilerin ata toprağına dönmesi tüm dünya için bir karanlık çağın sonunu belirleyecek, insanlığın tümüne kurtuluş yolunu açacaktır.

Böylece Kook'un kurtuluşçu özgünlüğünden evrenselci bir ileti çıkmaktadır. İsrail toprağı kurtuluş umudunu simgeleştirir ama bu umut bundan böyle pragmatik bir yaklaşım içine sokulmuştur. Kook böylelikle daha XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Yahudi âleminin bir bölümünde etkili olan milliyetçi uyanışa uyarlanabilecek bir dinsel Siyonizm hazırlamış oluyor.

Demek oluyor ki, İsrail toprağı ancak pek yavaş ve çoğunlukla da belirsiz biçimde, somut yaşam seçeneği olarak kimi zihinlerde yer edecektir sonunda. Toprağı oldukça hareketli ve sınırları da değişken görünür. Gerçekte, yol açtığı tartışma, devletin kurulmasıyla bile bitmez, tam tersine. Her zaman dengesizlik kapsamında, hem çekici hem yabancı, yakalanamaz, ele avuca sığmaz, yeniden fetihe kendini kolay kolay teslim etmez. Acaba hiçbir zaman, gerçek anlamıyla yeniden fethedilmiş midir zaten? Bir soyut kavram olarak kalmaya hükümlü değil miydi, onun hayalini kuranların düş gücünü durmadan zenginleştiren ve bunlardan kimilerinin orada yaşamaya karar verdiği bir kavram? Siyasal Siyonizmin laik kurucusu olan kuramcılara göre her şeyden önce, bir tasarıya hizmet etmesi gereken bir gereç, bir sonuç olmaktan çok daha öte, bir araç olmuştur, rastgele bir dindarlığın ya da bir zorunluğun konusu olmaktan çok. Simge olarak, soyutlanma olarak, Sion, Yahudi milliyetçi akımının tartışmasız, şiddetle eyleme geçirtici bir öğesine dönüştü.[34] Bu sözcük kendi başına, yeterince

33 Jacob B. Agus, *High Priest of Rebirth. The Life, Times, and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New York, Bloch Publishing House, 1972.

34 Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley, Institute of International Studies-University of California, 1983.

güçlü, dünyanın her yanında ve çok sayıda Yahudiyi ortak bir siyasal, toplumsal ve ekonomik eylem çevresinde toplayabilecek bir yankı uyandırdı - bu Yahudiler, ister yeni bir topluma göçmen olarak katılsınlar, isterse harekete maddi ve manevi destek versinler. Başka seçimler de göz önüne alındı, Uganda, Sina'nın kuzeyi, Arjantin, Birobican'daki Sovyet Yahudi Cumhuriyeti gibi ve bunlar, Yahudi milliyetçi akımı içinde önemli çelişkiler yaratmaktan geri durmadı. Bununla birlikte, Siyonist olmadıkları için bir kenara itildiler. Oysa bu toprakların elde edilmesi daha kolay görünebilirdi, orada yerleşim kurmak daha az sorun yaratırdı ama hiçbir zaman Filistin ile boy ölçüşemezlerdi. Siyasal Siyonizm, Avrupa sömürgeciliğinin parlak döneminin şafağında oluşmuştu, Avrupa'nın, coğrafya ve kültür alanlarına tümüyle yabancı olan topraklarda da doğal bir hakka sahip olduğunu varsaydığı dönemde. Ama Sion, Yahudiler için bir vatan olarak, sömürgeleştirilecek toprakları seçer gibi seçilmemişti: yani üstünlükleri, doğal zenginlikleri, siyasal ulaşılabilirliği nedeniyle seçilmiş değildi.[35] Sion, Kuzey Amerika'ya yönelen türden, bireysel ve ailesel kurtuluşu öngören göç dalgalarından her bakımdan farklı olarak, Yahudi âleminde bir göç dalgasının başarısı için gerekli coşku ve heyecanı yaratabilecek ölçüdeki tek toprak olduğu için seçilmişti. Filistin'siz Siyonizm, ulusal tasarı olarak başarısızlığa mahkûmdu. Dünyanın her yanına dağılmış, etnik açıdan da kültür açısından da aralarında dağlar bulunan bir halktan yeni bir toplum yaratmak, işte öteki milliyetçi akımların karşı karşıya kalmadığı bir zorluk ve bir çetin görev. Siyonizm sadece bir simgeyi yeniden elde etmek değil, aynı zamanda da çeşitli yönleri arasında bağlantı kurmak durumunda olmalıydı. Her şeyden önce de İsrail toprağını yoktan yeniden var etmek zorundaydı.

35 Baruch Kimmerling, "Academic History Caught in the Cross-Fire: the of Israeli-Jewish Historiography", *History and Memory*, 7 (1), 1995, s. 41-65.

6. Yeniden Yaratılmış Toprak

Siyonistlerin toprak üzerindeki taleplerinde en çok çekinilen öğeler, Yahudi geçmişi ve tarihidir, ancak bu öğelerin karşısına yerel Arap halkları da, toprağın yasal sahipleri ve üzerinde yaşayanlar olarak dikilirler.[1] Bu yüzden, Filistin'de kök salmak isteyen Siyonizm ile Yahudi öncüler, İsrail toprağına sadece toprak olarak eski niteliğini geri vermeye ve onu toprak olarak kendisiyle ve kendisi için değerlendirmeye kalkışacaklardır.[2]

Toprak kime ait?

Siyonistlere göre İsrail, Yahudi halkının "vatanı"dır, İbranice "*'moledet'*", yani "ana toprağı", "doğum yeri"dir ve bu toprak üzerindeki tarihsel hak da bundan doğar. Siyonizm bu açıdan, öğretisinin başlıca öğelerini dinsel mirastan alır ama onu dünyasallaştırır, millileştirir ve kendi isteklerine göre uyarlar. Tarihin ve umut edilen geleceğin uyumlu bir biçimde birleşeceği bir beklentiyi haklı göstermek için de geçmiş, kısmen yeniden kurulur ve yeniden yaratılır. Toprağın bu "Yahudi geçmişi"

1 B. Kimmerling, "Academic History", *a.g.e.*

2 Eliezer Schweid, *Vatan ve Vaat Edilmiş Toprak*, Tel-Aviv, Am Oved, 1979 (İbranice).

orada yerleşme etkinliğini yasallaştırır. Gene de, Siyonistlerin Eski Ahit'in anlattıklarında yeniden bulmayı umduğu Yahudi halkı İsrail toprağı bağlantısı, aslında, o anlatılanlar gibi değildir: gerçi halk çölde doğmuştur, bir sahipsiz toprakta; bir *no man's land*'de; ama bu çöl, bugüne değin, o "fethedilmiş" ama hiçbir zaman sahiplenilmemiş toprakta doğmuş olan İsrailli-nin hiçbir zaman peşini bırakmayacaktır. Ayrıca Kutsal Kitaplar yazınının anlattığına göre, İsrailoğulları buraya yerleşmişlerdir ama toprağı oranın ilk halkının elinden aldıktan sonra. Sion Tutkunları ve Siyonistler böylece Kutsal Kitap'ta anlatılanları yeniden yazmaya kalkışırlar, bu fethin gerçekte bu toprağın doğal sahiplerine bir dönüş olduğunu kanıtlamaya çalışmak için: İbrani halkının ancak bir kesimi Mısır'da yaşamıştır onlara bakılırsa, geri kalanı, olduğu yerde kalmıştır. Bu yüzden, İsrail toprağı pekâlâ da Yahudilerin vatanıdır ve Eski Ahit de toprağına yerleşmiş bir halkın kültürünün dile getirilişi. Ve Adanmış Toprağı yeniden anavatan statüsüne kavuşturmak Siyonizme düşüyordu. Bu kavuşma da ancak toprağa somut olarak el konmasından geçecekti. Kendini o toprağa ait sayanlar, gerçekte toprağın onlara ait olmadığını biliyorlardı.

Siyonizm tarihinin başlangıcında İsrail toprağı özgür bir toprak olarak algılanır.[3] XIX. yüzyılın son onyıllarmda oraya yerleşenler gerçekte başkalarının mirası üzerine oturmuş oluyorlardı. En azından 1947'ye değin, Yahudi denetimine geçen her bir toprak parçası, önce bir başkasının malıdır ve bu mülkiyet aktarımının ekonomik, siyasal ve toplumsal bir bedeli vardır. Sion Tutkunları Filistin'e geldiklerinde henüz, toprak kıtlığının aşılabileceği ve bunun sadece parasal bir sorun olduğu sanılıyordu. Bölgenin yoksulluğu da, Arapların elinde bulunmasına bağlanıyordu. Toprak uğruna kavga, gerçekte Yahudilerle Arapları karşı karşıya getiren anlaşmazlığın temelini oluşturacaktı, hem de çok uzun zaman.

Bu toprakların tam olarak denetimini ele geçirmek için istenen bedeli sağlamak yetmiyordu, ayrıca toprakların, bir mille-

3 B. Kimmerling, *Zionism and Territory*, *a.g.e.*

tin malıyken ötekinin malına dönüştürülmesi de gerekiyordu. 1897'deki ilk Siyonist kongre, bir toprak edinme programı hazırlamaya kalkıştı. Bu programa göre satıcının malı, elinden asla alınamaz ve toprak bireylere satılamaz. Onlara ancak kırk dokuz yıllığına kiraya verilir. Bir hahamdan gelen bu öneri, 1907'de Yahudi Ulusal Vakfı ile yürürlüğe kondu; bu vakıf, kendi tarafından edinilmiş ve Yahudi halkının malı olarak kalacak topraklar üzerinde bu kuralların uygulanmasının denetimini yapacaktı. Hahamların başlangıçta böyle bir tutum izlemesine şaşmamak gerek: onlara göre, toprağın satın alınması, gerek oraya yerleşen Yahudiler için, gerekse toprak için, onun kurtarılmasının bir ön hazırlığı sayılıyordu. Kalisher ve Alkalay gibi Siyonizm öncesi düşünürler, başka hiçbir şey söylememişlerdi.[4] Gerçekten de ideal halk-toprak ilişkisinde Tanrı, toprağın tek sahibi, tek gerçek elde tutanıydı, insansa sadece ondan yararlanma hakkına sahipti.

Gerçekte Siyonistler, toprak üzerindeki dinsel düşünceleri ana hatlarıyla ele almış oluyorlardı. Böylece İsrail toprağının statüsü üzerine tüm tartışmalar bir dinsel anlayışla öteki arasında, laiklik kavramıyla ulusal kavram arasında gider gelir. Siyonizm, kutsal anlatıdan miras kalmış kuralları toprağa uygular ve sonradan bu kuralları kurumlaştırır ve devletleştirir. Böylelikle toprak hiçbir zaman dünyasal bir statüye kavuşmaz, ki bu da Altı Gün Savaşı'ndan sonra, Yahudi Devleti, Eskiçağ İsrail'ine ait toprakları ve dolayısıyla mitoslaştırılmış bir toprağın kutsallığını sınırları içine aldığı zaman başlayan kargaşa döneminin nedenini açıklar. O günden sonra, Adanmış Toprak gene gündeme gelmiştir ve az görünür şiddette tartışmalara yol açar. Nirengi noktaları yer değiştirir: kimilerine göre "adanmış" olan bu yeni toprakların ilhak edilmesini, ötekiler tanımaz ve toprakları ellerinden alman Arap halk tarafından, toprak uğruna amansız bir savaşım verilir.

Arapların toprakların Yahudiler tarafından edinilmesine ve Yahudi göçüne karşı çıkmaları, birinci Siyonist kongresinden

4 W. Lehn (U. Davis işbirliğiyle) *The Jewish National Fund*, *a.g.e.*

öncesine dayanır. Zamanla tam anlamıyla bir direnişe dönüşecektir. Öte yandan, Yahudilerin göz diktiği bu toprakların sınırlarının tam olarak ne olduğu da merak konusudur. Gerçekten de İsrail toprağı, belirgin coğrafi çizgileri ya da siyasal açıdan yerleşik sınırları olmaktan çok daha öte ve her şeyden önce, Yahudi ulusunun yeniden canlandırdığı bir tarihsel bilince kök salmış bir kavramdır.[5] Gerçek Filistin'in sahne olduğu tarihsel ve kültürel kargaşalar süresince, sınırları da, bölgedeki statüsü de sık sık değişime uğramıştır. Adı bile pek çok kez değiştirilmiştir. Bu açıklıktan yoksunluk, çağımızda, en iyi ifadesini, Birinci Dünya Savaşı öncesi çıkartılan ve İsrail toprağına farklı sınırlar getiren bir düzine kadar yayında bulmaktadır. Bu yayınlarda genellikle ele alınan topraklar, yukarı ve aşağı Celile'yi, Ölü Deniz'den Rafah'a giden bir çizgiye değin Yuda tepelerini, Ürdün Irmağı'nın doğusundaki, Hermon Dağı'ndan, Ölü Deniz'e dökülen Arnon Irmağı'na değin uzanan bölgeyi içine alır. Bu sınır çizgileri Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra dayatılan sınırlarla aynı değildir. Gerçekten, çağımızda, bölgeye açıkça belirlenmiş sınırlar saptayan, manda hükûmeti olmuştur. İngilizler bölgenin ta eski çağdaki sınırlarını canlandırırlar ve Avrupa Hıristiyan geleneği bağlamında, Filistin adını seçerler. 1948 savaşı ve onu izleyen silah bırakışması ise buna karşılık, eskiçağların yankılarıyla dolu yeni bir ad koyar, İsrail Devleti *(Medinat Yisrael)*. Altı Gün Savaşı'na gelince, gerek olaylarda, gerek bilinçlerde, belirsizliği de, simgelerin değişkenliğini de vurgulayacaktı; sanki öylesine göz dikilen bu toprak, tarih açısından olduğu kadar, kavram açısından da, yerleşik sınırların sunabileceği somut tanımlamanın dışında kalmaya hükümlüymüş gibi. Bu toprak hareketliye, değişkene aitmiş, onu gerçek somutluğa eriştirebilecek tek şeyden, sağlam bir temelden kaçıyormuş gibi. İsrail toprağı tarihsel bilinçten tarihin gerçeğine bu geçişe direnebilecek mi acaba?

XIX. yüzyılın son onyıllarından başlayarak, Yahudilerin toprak satın alması vadilerde yoğunlaşıyor. Eskiçağ İsrail'inin

5 G. Biger, "The Names and the Boundaries", *a.g.e.*

odağı olmasına karşın, dağlık yörelerde hemen hemen hiç toprak edinilmiyor. Bu yüzden bu yöreler yeni yerleşimcilerden uzakta kalıyor ve dinsel hayal âlemindeki İsrail ile yapım sürecinde olan İsrail arasında bir uzaklaşma, bir kayma belirip giderek yerleşiyor. "Gerçek" İsrail, idealleştirilmiş İsrail'e benzemiyor ve bu da günümüze değin orada yaşayanlar arasında bir uyumsuzluk yaratıyor. 1930'lu yılların sonuna doğru, ülkenin güneyi yani Beerşeba yöresi bir yana bırakılırsa, Yahudiler Filistin topraklarının toplam %5'ini ve ekilebilir olarak tanınmış bölgelerin %10'unu satın almış durumdaydılar. 1947'deyse bu oran, ancak %2 veya 3'lük bir artış gösterinişti.[6]

Toprak edinme ve onları Yahudi denetimi altında tutma gereği Filistin'deki yeni Yahudi yerleşimince özümsenecek kurumların meydana getirilmesini kolaylaştırıyor, 1908'de gün ışığına çıkartılan ve başlıca işlevi Ulusal Yahudi Vakfı için ve özel yatırımcılar için toprak satın almak olan, Palestine Land Development Company Ltd. gibi. Bununla birlikte, bu topraklara sahip olmak yeterli değil: orada yerleşme hakkını da korumak gerekiyor. İşte yarı askeri yerleşimler bu amaçla yaratılmıştır. Gene, yerleşim döneminin ilk evrelerinde bunca göklere çıkartılan öncü kimliği de o zaman doğmuştur. Bu kimlik, edindiği toprakların ilk sahipleri karşısında varlığını tehlikeye atan bir anlaşmazlık durumuyla sürekli karşı karşıya olan bir toplumun yasallaştırılmasında önemli bir görev üstlenir. 1880 ile 1920 yılları arasını kapsayan bu kuluçka dönemi, kibutz'un ortaya çıkmasına tanık olur: kibutz, bu toplumcu tarım yerleşimi, kendi kendini savunma, iradecilik, sadelik, ekonomik açıdan kendi kendine yetme iradesi olarak nitelendirlir.[7] Oluşum dönemi boyunca (1920-1940), kooperatif köy-çiftlik tipi *moşav*'ın atılım yapmasına tanık olunur. İlk *moşav*'lar Araplaların dönmesini önlemek için, onların terk ettiği topraklarda kurulmuştur.

---

6 Bu bölümdeki yerleşimler için bkz. B. Kimmerling, *Zionism and Territory*, *a.g.e.*, s. 17-19.

7 Aharon Kellerman, *Society and Settlement. Jewish Land in Israel in the Twentieth Century*, Albany, SUNY Press, 1993.

XIX. yüzyılın son onyılında, Sion Tutkunları'mn görevini üstlenerek, yerleşim serüvenine atılan, Siyonizmin sol kanadı oldu. Bu yerleşimler, toprak üzerinde Yahudi varlığını kabul ettirecek, dışarıdan sızmalara karşı baraj oluşturup yerel güvenliği sağlayacak, aynı zamanda da halkın, kentlerde birikmesini önlemek için, ülkenin her yanma dağılmasına olanak verecekti, çünkü kent koşulları gerçekte, diasporadaki benzerinden tümüyle farklı bir yeni Yahudinin oluşumunu öngören bir ideolojiye gidiyordu.

Egemenlikten önceki dönemde Yahudi yerleşimi, yapay sınırlar yaratılmasını gerektiriyordu. Araplara ait olan topraklardaki ablukayı kaldırmakla ve sermayeyi toprağa dönüştürmekle Filistin'de bir Yahudi toplumsal ve siyasal birimin kurulması için toprak olarak bir temel sağlamış bulunuyordu; satın alınmış toprakların toplamı Siyonistler tarafından daha başta, istenen bölgenin ancak küçük bir bölümü olsa bile. 1948'de tarımsal yerleşim yerlerinin sayısı 291'di. Yahudi nüfusu az olduğu için, Arap direnişini somutlaştıran, toprak üzerindeki varlığı da pek önem kazanamıyordu. Bağımsızlıkla birlikte, askeri güce başvurularak ve egemen bir devletin elindeki tüm öteki olanaklardan yararlanılarak sınırlar açıldı. 1948 ile 1964 arasında, 432 yerleşim daha kuruldu.

Bu yeni dönem, büyük kentlerin yeniden kurulmasıyla, sınırın kurumsallaştırılması ve kalkınan sitelerin meydana getirilmesiyle kendini gösterdi: kent sisteminde ikinci derecede olan bu sitelerin amacı, göçmenleri barındırmaktı. Bu durumda kurumsallaştırma, aynı zamanda devlet tarafından tarım kooperatiflerinin kurulması ve devletin kendinin iradeciliğin yerine geçmesidir. Yahudi Ajansı, yerleşimlerin kurulmasından ve hayvancılıktan sorumlu olur. Toprak, yeni bağımsız devletin baş ilgi alanıdır; devlet kendi jeopolitik ölçütlerine ve güvenlikle ilgili ölçütlerine göre bu toprağı kiralamayı ve dağıtmayı sürdürür. Özgür toprakların bulunmayışının, bu ataerkil rejimi yerleştirmekte katkısı olur, bunların yönetimi devlet denetimine bırakılır. Son olarak da Altı Gün savaşı, İsrail tartışmasının merkezindeki toprak sorunsalının acı bir biçim-

de yerine geçer ve toprağı gene pazarlık konusu eder, yerleşim sorununu da yeniden ön plana çıkartır. Düğüm atılmıştır, toprak pekâlâ da kurucu bir mitostur, saplantı denilecek derecede, her zaman vardır, hep ulaşılamayacak bir ufuktur. Mekân, İsrail'in saplantısıdır.

Toprağa tapma

Genç İsrail devletinin tarımsal köktenciliği, daha başından, Siyonist ideolojiye pek erken bir zamanda egemen olan bir akımdan esinlenir.[8] Toprağı işlemeye tanınan önceliğin ekonomik düşüncede yeri vardı: daha XVIII. yüzyılda fizyokratlar ekolü, ancak tarımın, yeni zenginlikler ve yeni değerler yaratabileceği görüşündeydi. Pragmatik bir ideoloji olan Siyonizmin amacı, Filistin'de bir Yahudi toplumu ve bir devlet kurmaktı. Bu beklentiyle, Yahudi toplumunun gençleştirilmesini ve yeniden yapılandırılmasını önemsedi: bunu da toprağa dönüş ile, meslekler piramidini altüst etmekle, işçilerin ve özellikle köylülerin oluşturduğu altyapıyı genişleterek ticaret ve paraya bağlı etkinlikleri daraltmakla başarmayı tasarlıyordu.[9] Bu sav, özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Siyonist eylemin içerisinde öncü ve sosyalist güçlerin gözalıcı biçimde yükselmesiyle önem kazanıyor.

1950'li yıllarda, İsrail'de ekonomik seçeneklerin bulunmayışı tarımın idealleştirilmesi eğilimini destekliyor. Dağıtımda eşitliğe dayandırılmış bir tarım modeli yaratılıyor: üretim kaynakları (toprak-su ve sermaye) ile ulusal toprağın, suyun ve sermayenin kullanılması karşılığında sembolik olarak karşılığı ödenen kişisel emek arasındaki karşılıklı ilişkiler çerçevesinde. Tarım gene sadece bir ekonomik girişim değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi olmayı sürdürüyor. Ev ile çiftlik organik bir bütün oluşturuyor. Köylüler nüfus içerisinde giderek

8 Samuel Pohoryles, "Agricultural Transformation in Israel", *The Jerusalem Quarterly* (33), sonbahar 1984, s. 95-101.

9 Erik Cohen, "The City in Zionist Ideology", *The Jerusalem Quartely* (4), s. 126-144.

daha etkilidir ve ülkenin, savunmasının ve siyasal *kurum*'unun görüntüsünü onlar yaratıyor. Ekonominin ve toplumun tamamlayıcı parçası olan tarım sektörü, aynı zamanda ilk Yahudi öncülerden miras kalmış değerlerin de dört dörtlük temsilcisidir.

1880'li yıllarda, yeni gelenler, geldikleri yerde "eski *yişuv*'u" bulmuşlardı, bu, hayırseverlik üzerine kurulmuş ve varlığı diasporanın mali yardımına *(haluka)*[10] bağlı olan bir topluluklar bütünüdür. Bu topluluklar o dönemde ülkenin Yahudi nüfusunun çoğunluğuydu. Topluluklar ayrı ayrı türdendiler ve birlik oluşturmuyorlardı. Merkezleri Kudüs'tü. Toprak ile hiçbir zaman çağdaş milliyetçilerin kurduğuna benzer bir ilişki geliştirememişlerdi.[11] Tarımı destekledikleri zaman, bunu gizemci bir duygusallık çerçevesinde değil, en yoksul katmanların ekonomik umarsızlığına gerçekçi bir yanıt olarak yapmışlardır. "Yeni *yişuv*'" adı sadece, Sion Tutkunları'nın çabalarından doğmuş ve öncelikle baron Edmond de Rothschild tarafından parasal olarak desteklenmiş kurumlar ve yerleşimler için kullanılıyordu. Yeni *yişuv*'un öncüleri olan ve bu ilk göç dalgasından gelen yerleşimcilerin amacı, İsrail'in yeniden doğmasıydı. Onlardan, ulusun yeniden yapılanmasının ve güçlü milliyetçi akımın temellerini atmaları bekleniyordu.

Bu erkeklerin ve bu kadınların ağzında, "eski *yişuv*"deyimi pek olumsuz bir anlam taşıyordu, çünkü diaspora yaşantısının devamı olarak algılanan bir toplumsal gerçeği belirtiyordu. Yeni *yişuv* ise, yeniden doğuşu amaçlıyor, sürgünden miras kalmış yaşam biçimini yadsıyor ve gene bu nedenlerledir ki eski *yişuv*'u da bir başka *geto* sayıyordu. Kuşkusuz, ideolojik nedenlerle, kimi tarihçiler, sonradan Yahudilerin, ister sofu olsunlar, ister milliyetçi, Yahudi olarak Kutsal Toprak'a dönüşlerinin sürgün ile yani geçici olan ile, güvensizlikle, kök salmayı yadsımakla bağlarını kopartmak anlamına geldiğini ve toprağında yaşayan ve geçimini ondan sağlayan bir yeni Yahudi ya-

10 Yehoshua Kaniel, "The Terms "Old Yishuv" and "New Yishuv": Problems of Definition", *The Jerusalem Cathedra*, 1981, s. 232-245.

11 Israel Bartal, *Ülke'ye Sürgün*, *a.g.e.* (İbranice).

ratmayı amaçladığını savunmuşlardır. Ne var ki gerçek çok daha farklı ve bu iki anlayış arasındaki uçurum derindi.

Öte yandan, haklarını elde etmiş olan Avrupa Museviliği bu konuda yanılmıyordu; o dönemde Filistin Yahudi topluluğunu geleneksel Yahudi toplumunun sadece bir kolu sayıyor, üstelik, Kutsal Topraklar'da yer aldığı için de daha büyük bir özenle "yeniden yaratılması" gerektiğini düşünüyordu. Böylelikle her tür yardımın yapılması, bu ilkenin hayırseverler tarafından benimsenmesi koşuluna bağlanıyordu. Aynı zamanda da, Kutsal Topraklar ve daha doğrusu onun Aşkenaz içeriği (Sefaradlarla Doğulular başka bir tutum takındıklarından), çağdaşlığa direnişin sofu kalesi olarak dikiliyordu. İşte ilk milliyetçiler, bu ortama geldiler ve bu çelişkili ortamda öncü rolünü oynamaya soyundular. Şunu da unutmamak gerekir ki, 1880'li yıllarda, Rusya ve Romanya'daki pogromlardan sonra bile, binlerce Yahudi Filistin'e yöneldiği sırada, bir ulusal bilinç kavramıyla davrananların sayısı pek azdı. Böylece eski *yişuv* yeni katılanlarla zenginleşti ve daha uzun bir süre, ülkenin Yahudi nüfusunun temsilcisi olmayı sürdürdü. Siyonist bir beklenti içinde kurulmuş olan yeni *yişuv*'un amacı, Filistin Yahudilerinin ekonomik temelini sağlamak ve güçlendirmekle birlikte ve aynı zamanda, halk yığınlarına iş ve kazanç olanağı sağlamaktı. Tarım yerleşimlerinde sadece onun üyeleri yaşıyordu. Ama eski *yişuvlar* gibi, onlar da dış güçlere bağımlı kalmışlardı. Kimilerine baron Edmond de Rothschild bakıyordu, kimilerine Sion Tutkunları, daha sonra da Siyonist organizmalar. Bununla birlikte, yeni *yişuv* üyeleri, aldıkları para karşılığı hizmet veriyor ve bu yardımı geçici sayıyorlardı. Buna karşılık, eski *yişuv*'ların yararlandığı yardım, ideoloji açısından haklı bir kurum olarak oluşturulmuş ve yerleşmişti: üyeleri, Filistin'e göçü dinsel bir eylem sayıyor ve kendilerini tümüyle Tevrat'ın incelemesine adamak istiyorlardı.

Böylece, bundan sonra yeni tasarılara açılan bu Filistin'de iki gerçek birbiriyle zıtlaşıyordu: eski *yişuv*'un temsil ettiği gelenek ile geleceğin Yahudisi için, yalnızca ulusal yeniden doğuşa değil, aynı zamanda da hiç görülmemiş, yani üretken bir

yaşam biçiminin kurulmasına adanmış bir çağdaşlık. Yeni *yişuv*'un gözünde, kol gücü ve özellikle toprağı işleme, başkalarının Yahudi konusunda ve Yahudinin de kendi üzerine edinmiş olduğu kavramı derinlemesine değiştirecek niteliktedir. Çağdaş ve üretken bir Yahudinin doğması, topraktan ayrılamaz. Bu, ilk tarım yerleşmesi girişimi değildir, çünkü örnekleri önceden de Rusya, Avusturya veya Amerika'da görülmüştü.[12] Ama bu kez, seçilen toprak bir Kutsal Kitap'ın toprağıdır ve o da herhangi bir kitap değildir. Demek oluyor ki, ilk yerleşimciler ve onlardan sonra gelen çocukları, artık, bu toprak ile bu kitap arasında gidip gelmekten geri durmayacaklardır.

Çünkü, öncülerin pek sağlam biçimde kanıtladıkları somutlaşmasına varıncaya değin bu toprak bir Kutsal Kitap'ın toprağıdır ve kutsal olarak kalır. Onunla ilgili her şey kutsallığa bürünür. Onu satın almakla görevli organizmalar da onu işleyenler de kutsal bir göreve katılmış olurlar. Yahudi Ulusal Vakfı'nın mavi para toplama kutuları, aynı zamanda hem kurtarıcı, hem kahraman olan öncü yerleşimci, Siyonist mitolojinin ağını dokurlar. İlk öncülerin arasından çıktığı Rusya Yahudi gençliğinin seçkin tabakası için bildik olan toprak işçisinin yüceltilmesi, Lev Tolstoy'un yazılarının etkisi ve belirli bir romantik doku, bir toplumsal reform özleyen ve basit yaşamın idealleştirilmesi temeli üzerine kurulmuş bir akımı somutlaştırmak doğrultusunda birbiriyle kaynaşır. Çağın basınında ve yazınında, toprağı işlerken izini ta Filistin'e değin süren Yahudi kişiliklere ve tarımsal konulara ayrılan yer, bu toprak özlemini ve bu, Yahudi yaşantısının normalleştirilmesi isteğini pek güzel dile getirir. Gerçekten tarım, ülkeye göç etmesi tasarlanan Yahudi kalabalıkları için birinci derecede önemli bir etkinlik oluşturuyordu. Ve ataların toprağının *(erets)* fethedilmesi de işlenmiş toprak *(adama)* mitolojisi yaratılmasından geçiyordu. Çelişkili bir durum, sanki ancak bu yeniden masallaştırma ve dolayısıyla soyutlaştırma işlemi, fazla uzun bir zaman sürgün hayalleri içine gömülmüş bir toprağı Yahudiler

12 S. Ettinger et I. Bartal, "The First Aliyah", *a.g.e.* (İbranice).

için elle tutulur hale getirebilirmiş gibi. Böylece milliyetçiler de Siyonistler de her zaman ideolojilerini üzerine oturtacakları temel mitoslara başvuracaklardır ve öyle görünüyor ki ancak bu mitoslar onların gerçekten toprağa erişmesine olanak verebilecek - ekilebilir toprakların sadece satın alınması ülkenin ulusal açıdan sahiplenilmesi için yeterli olmayacaktır.

Öncü simgeselliği

İsrail toprağı, İbrani insanı ve İbranice, ulusal yeniden doğuşun Siyonist inanç tazelemesidir.[13] Halkın kurtuluşu ister istemez toprağın kurtuluşundan geçer. Öncüler, yerleşimden, kendilerini aynı zamanda hem bireysel hem de toplu kurtuluşa götürmesini beklerler. İnşa etmek ve inşa ederken kendini yeniden inşa etmek, işte yerleşimcilerin sözcülüğünü yaptığı, zamanından önceki varoluşçu felsefe; öncülük mitosunun sağlamca yerleşmesinde katkısı olan, zamanın, çağın halk şarkılarında dile getirilmiş felsefe. Yerleşmek tam bir öncülük eylemidir, kök salmanın güvencesi ve kanıtıdır. Bir yerleşim çiftliği kurmak ise Siyonist gençlik akımlarının üyelerine aşıladıkları ideolojinin kusursuz bir gerçekleştirilmesidir.

Emeğin fethi, işte 1904'te, Doğu Avrupa'daki yeni pogromların ardından başlatılıp Birinci Dünya Savaşı'na değin süregiden ve üyelerinin sosyalist idealleri ulusal yeniden doğuş kavramlarıyla bağdaştırdığı ikinci göç dalgasının savaş çığlığı budur.[14] Kullanılan İbranice sözcüğün, *kibuş*, "fetih" sözcüğünün askeri bir anlamı vardır, bu anlam, emeğin (toprağı işlemek gibi) denetim altına alınması için gerekirse güç kullanmaya başvurulabileceğini de içerir. Bu slogan başlangıçta, yerleşim bölgelerindeki işçiliğin Araplardan Yahudilere aktarılmasını hedefliyordu. Gerçekten de İsrail toprağı Yahudiler tarafından işlenmediği sürece, Yahudi toprağı olmazdı. Siyonistler böyle-

13 Y. Zerubavel, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995.

14 Anita Shapira, "The Origins of Jewish Labor" Ideology", *Studies in Zionism* (5), nis. 1982, s. 93-113.

likle Yahudi çiftlikleri kurarak Arap topluluğundan kendilerini ayırmak istediklerini gösteriyorlardı ve bu tutumu manda dönemi boyunca sürdüreceklerdi. Böylelikle biri Arap, öteki Yahudi, birbirinden ayrı iki topluluk geliştirileceği sanılıyordu, her biri ayrı bölgelerde yoğunlaşmış ve her biri gerçek özerkliğe sahip iki ayrı topluluk. Böyle bir yerleşim stratejisi pragmatik ve siyasal bir gereklilik gibi algılanıyor, yerleşim işinin zamanla ilgili bölgelerde ulusal egemenliğe geçişi istemeye hak kazandıracağı düşünülüyordu.

Emeğin fethi konusundaki ilk girişimler başarısızlıkla sonuçlandığı zaman, başlangıçtaki dogma, yeni bir anlam kazandı. Çünkü *kibuş* sözcüğü, askeri anlamlarından ayrı olarak, aynı zamanda da manevi gücü, karakter gücünü ve dolayısıyla herkesin kol gücüyle çalışmaktaki zorlukları yenebileceğini ve sonsal amacı göz önüne almaksızın bundan zevk alabileceği anlamını da içerir. Böylelikle toprak ve çalışma, her ikisi de aynı zamanda hem maddesel, hem ahlaksal bir anlamla yüklenmiş olur. Toprak, niteliği gereği bu ikisine de bağlı olduğundan, çalışma erdemi sonunda ele geçirilmesinin de buna bağlı olması kaçınılmazdı. Toprağı işlemek, sadece bir mülkiyeti devretme işlemi değil, aynı zamanda kendine karşı zafer kazanmak oluyordu.

Aharon David Gordon'un yazdıkları, bu, emeğin fethi kavramının gelişmesine geniş ölçüde katkıda bulundu. İşçiliğin bedensel ve ruhsal boyutları arasındaki bağı sıkılaştırdı, kutsal niteliğini vurguladı ve çalışma dini kavramının *(dat ha avoda)* geliştirilmesine olanak verdi. Anlaşılan o ki toprak, Kutsal Toprak statüsünden kurtulamıyordu. Onu işleyen, onun aracılığıyla kutsallığa erişir: bir İbrani yerleşiminin kurulması mutlak bir bağlılık ve bir kendini adama, bir de fedakârlığa hazırlıklı olmayı gerektiriyordu. Yazıları, üçüncü göç dalgasının (1919-1923) öncülerinin deneyimlerini yansıtan Avraham Şlonsky, öncünün kutsal emeğini Yahudi ayininden alınmış bu sözlerle yansıtır. Ona göre Siyonist yerleşimci, yaratıcı olarak Tanrı'nın yerine geçer.

"Öncü"nün İbranicesi *haluts*'tur ve o da askeri sözlükten

alınmıştır. *Haluts* bir savaşçıdır, bir öncüdür. Askerden beklenen sıkıdüzen (disiplin) ondan da beklenir. *Haluts* aynı zamanda toprağı savunmak için ölen bir kahramandır. 1920'de, Celile'de, Tel Hay olayı, mitoslaştırılmış ve sonradan Siyonist akımın revizyonist eğilimince yeniden ele alınmış bu olay, Joseph Trumpeldor ile adamlarından beşinin badevi saldırganlar karşısında, eşitlikten yoksun bir savaşımda ölümünü anlatır ve böylece ulusal canlanışın simgesi, gerçek Yahudi yurtseverliğinin uyanışının işareti sayılır, oysa Araplarla bu türden çatışmaların ilki değildir. Filistin'deki Yahudi varlığının enikonu zayıf olduğu bu yerleşim döneminde insanları coşturmak için bu gibi simgeler gereklidir. Gerçekten de 1855'te, Kutsal Topraklar'da sadece 10.500 Yahudi vardı ve bunların 5.700'ü Kudüs'te yaşıyordu. Sion Tutkunları ve Bilu'im örgütleriyle bir ilk göçmen dalgası (1882-1885 ve 1890) yılda 1.500 kişi getiriyor. 1898'de Filistin'deki Yahudi sayısı ancak 50.000 tahmin ediliyor; 1907'deki ikinci göç dalgasının başında 75.000 olmuştur. Birinci Dünya Savaşı başladığı zaman, sayıları 85.000 kişiye ulaşıyorsa da savaş sırasında 65.000'e düşüyor. 1922'de, üçüncü göç dalgasıyla birlikte, Yahudi topluluğu yeniden genişlemeye başlamış, 165.000'i bulmuştur.[15]

Bu yeni ve değer kazanmış öncü kişiliği ve savunduğu erkekçe erdemler karşısında, Siyonist akım içerisinde kadın görünümünün başlangıçta tümüyle geleneksel kalması, ilgi çekici bir noktadır; onun yeri ev, okul ya da bürodur.[16] Onlarca Siyonist lider arasında tek bir kadın bulunmaz. İşçilerin çiftliklerinde kadınlar çalışamaz, sadece mutfak işleri ve ev işlerini görürler, o kadar. Birinci göç dalgası sırasında, yerleşimcilerin karıları yeni çiftliklerde ev kadınlarına dönüşürler. O dönemde az sayıda çiftçi kadın vardır. Ancak ikinci göç dalgasıyladır ki

15 Gershon Shaked, "Shall All Hopes Be Fulfilled? Genre and Anti-Genre in the Hebrew Literature of Palestine", J. Reinharz et A. Shapira (der.), *Essential Papers on Zionism*, *a.g.e.*, s. 763-789.

16 Margalit Shilo, "The Women's Farın at Kinneret, 1911-1917. A Solution to the Problem of the Working Woman in the Second Aliya" Deborah S. Bernstein (der.), *Pioneers and Homemakers. Jewish Women in Pre-State Israel*, Albany, SUNY Press, 1992, s. 119-143.

yeni bir görünüm biçimlenir, işçi kadın, emekçi kadın, dışarda çalışan kadın görünümü, *halutsa*, yaşamın anlamını toprakta çalışmakta bulan öncü kadın görünümü. Bununla birlikte, kadınların isteğine, çiftliklerde iş dağıtımı yapanlar karşı çıkar, onlara bu etkinlik kapısını açmaktan çekinirler. Kadınların kendilerinin, erkeklerin yanında, toprakta çalışmaya katılmak istemeleri ve tarım ekonomisi için birinci derecede önemli olduklarının bilincine varmaları, sonunda, 1911'de, Aşağı Celile'de bir kadınlar çiftliğinin kurulmasının yolunu açacaktır. Bu kuruluşa verilen başlıca görev, kadınları tarım işi için eğitmekti. Burada ev işlerine değil, çiftçilik işlerine öncelik tanınıyordu. 1917'de çiftlik, etkinliğini durdurdu. Bu serüveni paylaşan yetmiş kadın arasından sadece ikisi ülkeden ayrıldı; ötekiler kaldılar ve tarım sektöründe işe alındılar. Kadınların direşken oluşu, tarımsal işlerdeki ustalıklarıyla birleşince, erkeklerin de toprak ile ve yer ile ilişkilerinin sağlanmasında katkıda bulunacaktı. Sonunda öncü kadın da var olabiliyordu, erkeğin kendini tümüyle toprağına adayabilmesi için. *Halutsa* bu nitemiyle, *haluts* gibi kutsallaşmaya hak kazanamadı; ama öncülük işlevini gördüğü sürece buna katkıda bulundu.

Bir ulusal yeniden doğuş girişiminin başrol oyuncuları olarak, yerleşimciler kendilerini bir yaratı işine adanmış görüyorlardı. Bu yaratışı anımsatan dinsel benzetiler dünyasallaştırılmıştı ve bunların yeni bir dinsel çağa katkısını nitelemek üzere Eski Ahit imgelerine başvuruluyordu. Bilindiği gibi Yahudiler, öncülerin gelmesinden çok önce de Filistin'de yaşıyorlardı ve başka Yahudiler de, büyük kalabalıklar halinde, başka yerlerde yaşamayı sürdürüyor, üstelik vatanın nankör toprağında bulmayı umacaklarından çok daha belirli bir refah içinde yaşıyorlardı. Öncüler, yaptıkları işin önemini vurgulamak için, gözlerine bunca sürgün kokuyor görünen, Siyonizm öncesi Filistin Yahudi topluluğunu tümüyle gözden çıkarmak zorunda kaldılar. Yeni *yişuv*, eskisinin gönderildiği geçmişe karşı, şimdiki ve gelecek zamanı simgeliyordu. Yeni *yişuv* ile öncü, tek beden olmuş, ikisinin görünümü birbiriyle yer değiştirebiliyordu. Öncü kimliğini benimsemekle yeni *yişuv* onun tüm

ayırıcı özelliklerinin de mirasçısı oluyor. Böyle bir toplum, haksızlık edemezdi. Öncülerin genel görünümü değiştirmek ve ortamı düzeltmek için doğa ile giriştikleri savaşım, onların bu toprakta yaşama hakkını güçlendiriyordu. Siyonist yazın, kumluk bir kıyıda kentler kuran, bataklıkları kurutan, kuyular kazan bu insanları hoşgörüyle anmaz mı? Bu yeni insanlar eskiyle yetinemezler, ormanlar dikerek yer yüzünü de, iklimini de değiştirmek sevdasındadırlar.

Gerçekten de ağaç dikmek tam anlamıyla bir ayindir, insan için, toprak ile ilişkiye girmesi açısından vazgeçilmez bir eylem.[17] Yahudi Ulusal Vakfı da, Yahudi Ajansı da ağaç dikmeye toprağın kurtuluşuna götürebilecek nitelikte, kutsal bir görev olarak bakarlar. İbrani eğitim örgütleri bu organizmaların etkinliklerini destekler; çocuklar bu amacı gerçekleştirmek için aralarında para toplarlar. Ocak-şubattaki *Tu Bişevat* "Ağaç Bayramı", ağaçlardan konuşmak ve Yahudi Ulusal Vakfının yeniden ormanlaştırma görevini tanıtmak için bir fırsattır. Ağaç dikmek, İbrani dünyasal kültürünün içinde olan bu bayramın en önemli yurtsever ayini olup çıkmıştır. Böylelikle toprak söz konusu olunca dindarı laiki bir araya gelir, toprağa ilişkin her eylem son derece dinsel bir anlam kazanır. Devletin doğmasından önce ağaç, ulusal yeniden doğuşu, halkın anavatan toprağına kök salmasını simgelerdi. Siyonist bellekte, Eskiçağda ormanlarla kaplı olan İsrail toprağı, Yahudilerin yokluğu süresince çöle dönüşmüştür. Ancak onların dönüşü, bu çölü yeniden ekili toprak haline getirebilir. Ağaç dikme, işte bu yasal mülkiyet sahibi olmayı simgeleştirir.

Orman, canlılar için ölüleri saygıyla anma görevini de üstlenmiştir. Ormanlara bir bireyin ya da bir topluluğun adı verilir. Ölülerin anısı ve ulusal yeniden doğuş, geçmiş ve gelecek, ağaç dikme işine yüce bir anlam vermekte birleşirler. Yahudi dininde ölülerin anısına bağlı olan kutsallık bilinirse eğer, yeniden ağaçlandırmaya verilen önem daha iyi ölçülebilir. Kuşkusuz buna bir de pragmatik kaygı eklenir çünkü böyle bir

17 Yael Zerubavel, "The Forest as a National Icon: Literature, Politics and the Archeology of Memory", *Israel Studies*, 1, (1), ilkbahar 1996, s. 60-99.

görev, aynı zamanda Yahudi Ulusal Vakfı'nın ağaç dikme etkinliklerinin de desteklenmesine olanak verir. Akımın büyük temsilcilerinin adlarını taşıyan bu ormanlar, Siyonizm için tarihsel kilometre taşları oluşturur. İsrail savaşı sırasında ölen askerler veya Şoah (Yahudi kıyımı) kurbanları için dikildiklerinde canlı anı statüsüne erişirler. Tarih kitabı orman, metne dönüşmüş orman, böylece yaşayanların karşısına dikilir, açılır, unutmamaları için ve anımsamaları için.

Orman, öncünün savaşımında da yerini alır, kendi geçmişini, sürgünü, Kutsal Toprak'ın ıssızlığını, doğanın düşmanlığını, iklimi ve Arapları unutturmak için. Orman dikmekle yerleşimciler, toprağı ele geçirme uğruna verdikleri savaşta ilerlerler. Orman onların zaferidir. Edebiyat da bu simgeselliğin bir yankısı olur çıkar. İki roman, birincisi Eliezer Smolly'nin 1933'te, tam da öncüler döneminin ortasında yayımlanan *Kurucular* adlı romanı, ikincisi de Avraham B. Yehoşua'nın 1968'de yani devletin kuruluşundan sonra çıkan *Ormanlara Karşı* romanı, ikisi de orman konusunu ve Araplar tarafından yok edilmesini işlerler (ve bu sayede yazarlarının ününe ün katarlar). Ağaçları ve ormanları, bu toplu kimlik simgelerini ve tartışmalı bir toprağın bu mülkiyet göstergelerini kesmek ya da yakmak, önce Yahudi-Arap, sonra da İsrail-Filistin anlaşmazlığı çerçevesinde, son derece önemli bir çatışma konusudur.

Gerçekten de, 1936 ile 1939 arasındaki Arap ayaklanması yılları boyunca bu tür baltalamaya çok sık rastlandı. Daha sonra, 1980'li ve 1990'lı yıllarda, ormanlar ve meyve bahçeleri, İsraillilerle Filistinliler arasında yeni topraklar edinme çerçevesinde, yeniden önemli anlaşmazlık etkenlerine dönüştü. İsrail ve yerleşimcileri, yerleştiklerini belirtmek için ağaç dikerler, Filistinliler de İsrail resmi makamlarının topraklarına el koymasını önlemek için aynı şeyi yaparlar. Yerleşim döneminin başlangıcında olduğu gibi, amaç hep aynıdır: toprağa sahip çıkma, elden her zaman kaçan bir toprağa. Ve bir yanda, bir yeniden ağaçlandırma yöntemi benimsenirken, öte yanda da bir yok etme karşıyöntemi yürürlüğe sokulur: ağaçlara karşı İntifada. Geçmişte olduğu gibi, Yahudi Ulusal Vakfı gene "Ağaca karşılık

ağaç" adı verilen kampanyayı başlatır. 1989'da, Karmel Ormanı yangınından sonra, Ağaç Bayramı'nda, vakıf, kül olan bir milyon ağacın yerine üç milyon yeni ağaç dikilmesi için çağrıda bulunuyor. Buna karşılık, İsrailliler de, 1987 ile 1994 arasında Maverai Ürdün'de 170.000 ağacı kökünden kesiyorlar.[18] Demek ki ormanlar, toprağı ele geçirme uğruna verilen uzun tarihsel savaşın ön saflarında yer almaktan kurtulamıyor.

Gerçi mekâna egemen olma yöntemleri dönemine göre değişim gösterir. Gene de değişmeyen bir öğe vardır: simgesel ile pragmatiğin sıkı ilişkisi, bunlardan birincisi her zaman ikincinin yardımına koşmak durumundaymış ve Yahudilerin gerçekten sahip oldukları toprakların maddesel yetersizliğini karşılamak zorundaymış gibi. Toprağın toprak olarak yüceltilmesi toprağın gerçeğiyle orantılı değildi. Kurtuluş toprağa mı bağlıydı yoksa? Öncüler Filistin'e yanlarında eşya olarak bir anlatıyla gelmişlerdi: Kutsal Kitap'ta anlatılanlarla. En büyük istekleri, toprakla ilişki kurmak yoluyla simgeselden gerçeğe geçmek ve olabildiği yerde, yeni bir yurt yaratmaktı. Kudüs manevi merkezinden uzaklaşmaları, kentlere gösterdikleri güvensizlik, onları karşı konulmaz biçimde yeni topraklara, üzerinde kimselerin yaşamadığı yabanıl topraklara iten toprak tutkunluğu böyle açıklanabilir.[19] Bununla birlikte, aynı zamanda, bu anlatı, öncünün eylemini besliyor, suluyor, yol gösteriyor, o tarihe değin ancak onun tanıdığı bir toprağa kök saldırıyordu.

Gerçekten, kimileri için İsrail toprağı, geniş ölçüde, bir düşünce olarak kalır. Örneğin Ahad Ha-Am için böyle olmuştur: o, öncülük idealinin, Arap varlığı dolayısıyla, yaşama geçirilemez olduğunu savunuyor, politika ve ekonomi açısından Amerika'yı yeğliyor. Ama öncüler için de durum böyledir, çünkü toprak ile yeniden ilişki kurmak için gereken gücü her şeyden önce düşünceden alırlar. Bu yeni fatihler, topraklarını Eski Ahit aracılığıyla ele geçirirler. Bu yüzden köylerin Arapça adlarının arkasında eski İbrani yerleşimlerinin kalıntılarını

18 *A.g.e.*, s. 97, n. 61.

19 Z. Gurevitch ve G. Aran, "Yer üzerinde", *a.g.e.*

ararlar. Öncüler, sonra da onların yerine geçen, orada doğmuş olanlar, Eski Ahit'in sancağını yeniden altınla yaldızlar onu gene merkez yapar, bir esin kaynağına dönüştürürler. Böylece yüzyıllardır süregelen ve Talmud'a ve onun incelenmesine odaklanmış olan sürgün, dinsel geleneğiyle bağları kopartır, Kutsal Kitaba yönelmiş bir laik dindarlık yaratır. Eski Ahit, Filistin Yahudi topluluğunun okul programlarına girer.

David Ben Gurion da kendini sadece bir politikacı değil, aynı zamanda bir Kutsal Kitap öğretmeni ve yorumcusu olarak görürdü. Ona göre Kutsal Kitap'ı ancak ve ancak İsrail toprağında yaşayan ve o toprağı işleyen bir Yahudi anlayabilir.[20] Ancak bu toprağın coğrafi özellikleri, iklim özellikleri ve tarihsel özellikleriyle içli dışlı bir yakınlık, ancak bu toprağa bağlı deneyimin yaşanması, kitap metninin açık seçik anlaşılmasına olanak sağlardı. Ben Gurion'a göre Kutsal Kitap, sadece bir felsefenin bir Yahudi ahlakının ya da evrensel bir insancıllığın kaynağı değildir, toprak ve üzerinde yaşayanlar konusunda bilimsel bir otoriteye bürünmüş bir belge de değildir sadece. Yenilenmiş Yahudi devletinin kuruluşundaki ortak paydadır. Yurduna dönmüş olan Yahudi topluluğunun birliğine hizmet edecek güce sahiptir. Bir kahramanlar kaynağıdır. Yahudi ulusuna geleceği öğretir.

Yeni yerleşimlere eski İbranice adlar verilir. Bu İbranileşme, bir günah çıkarmadır, bir pişmanlık getirmedir. Ama aynı zamanda da dilin ve sözcüğün önem kazanmasına ve dolayısıyla toprağa kişilik kazandırılmasına, toprağın adıyla sahiplenilmesine katkıda bulunmuş olur. Örneğin bir çöl bölgesi olan ve hiçbir esin kaynağı yaratamayacak kadar, tarihsel bir gelenekten yoksun bulunan Necef'te, 1949 ile 1950 arasında, güneyde Eylat'tan kuzeyde En Gedi Gazze şeridine değin 533 kadar coğrafi yere ve yerleşime, İbranice adlar verildi.[21] Bunların 120'si tarihsel adlar, 50'si Kutsal Kitap kişilerinin adlarıydı.

---

20 Zeev Tzahor, "Ben Gurion's Mythopoetics", Robert Wistrich ve David Ohana (der.), *The Shaping of Israel*, London, Frank Cass, 1995, s. 61-84.

21 Yossi Katz, "Belgeler: 1949-1950 yıllarında Negev'de yer ve sit adlarının İbranileştirilmesi" *Iyunim bi tekumat Israel* (5), 1995, s. 615-619.

Geri kalanlar için de ya Arapça adlar İbraniceye çevrildi ya onlara İbranice bir biçim kazandırıldı, ses uyumu yakınlığı ölçütlerine göre. Yersel kuruluşların, bitkilerin, hayvanların tek sözcükle toprağa ve çevre manzarasına sıkı sıkıya bağlı olan her şeyin de adları Arapçadan çevrildi. Böylece Eski Ahit'in dili, diriltilmiş olan dil, tarihsel sürekliliğin içine sokulamayacak ne varsa tümünü de kurtarıyor, kutsallaştırıyordu. Toprağı arındırıyor, ad verme yoluyla ele geçirilmesini sağlama bağlıyordu, somut olarak ele geçirilmesi yetmiyormuş gibi. Görülüyor ki ad, yeri, metne dönüştürüyordu.

Böyle bir süreç içinde Kutsal Kitap doğal olarak koruyucu işlevi görür, çelişkili bir durum, yakın teması önler. Başlangıçtaki anlatının üzerine yeni yeni anlatılar gelir yerleşir, masal toprağından kopmuş olmaktan uzak bir yurt yaratır yeniden. Kutsal Kitap'tan doğmuş Siyonist yurtseverlik de, ilk toprak mitosunu desteklemek için ve toprak henüz ancak tasarı durumundayken, başka başka kitaplar yarattı, kilometre taşları dikti. Toprak da tüm bu anlatılarla doldu, bu manevi ve ruhsal derinliği içine sindirdi, onun bütünleyici parçası oldu. Düşünceyle somutun böyle birbirinin içine girmesi daha XIX. yüzyılın son onyıllarından başlayarak, İsrail toprağının tüm tarihini dokur. İsrail toplumunun, günümüzdeki de dahil, kendi üzerindeki anlayışını da biçimlendirir. Edebiyat, sinema, şarkı, afişler, tarih, coğrafya, arkeoloji, ders kitapları, tümü de toprağın böyle, ideal olarak yeniden ele geçirilmesine katkıda bulunmuştur.

Mitoslar toprağın yardımına koşuyor

Yazınsal olarak tahta bir kulübede zeytinyağına batırılmış Arap ekmeği yiyen İbrani çiftçi imgesi, üç değişimin altını çizer: bir işçidir, toprağın gerçek oğludur, Yahudi tarzında yemiyordur.[22] Yeşil zeytinler, zeytinyağı ve beyaz peynir, yerel halkların karşılama törenleri, kefiyeler, birinci derecede önemli bir simgesel

22 Itamar Even-Zohar, "The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine, 1882-1948", J. Reinharz ve A. Shapira (der.), *Essential Papers on Zionism*, *a.g.e.*, s. 727-744.

statü kazanırlar. Filistin'e gelen çeşitli Yahudi göç dalgalarınca bedevilerin ve fellahların kültür öğelerinin benimsenmesi aynı zamanda XIX. yüzyıl duygusal kavramlarının etkisini ve örneğin bedevi giyisisini Eski Ahit'teki ataların giyisisiyle karıştıran basmakalıp ölçütleri dile getirir. Gravürler, resimler de bu etkiyi güçlendirir. Bedeviler kullanıma hazır, sonunda halkın ve çevrenin gerçeğine ayak uydurabilecek olumlu bir tutum yaratacak bir örnek sunuyorlar. XIX. yüzyılda bölgeyi ziyarete gelen, Yahudi olmayan Avrupalılar da buna benzer düşünceler üretiyorlardı. Göçmenlerin Doğu üzerindeki bu Batılı bakışı kendilerine mal etmelerinde şaşılacak hiçbir yön yoktur, zaten Yahudiler konusundaki pek çok Batılı önyargıyı da onlardan alıp benimsemiş bulunuyorlardı: köksüz, bedensel açıdan zayıf, kol işlerinde çalışmayı sevmez, doğaya yabancı gibi önyargılardı bunlar. Kuşkusuz bu genellemeler ve bu kimlik yakıştırmaları temelden yoksundu. Gene de Siyonistlere tarım yoluyla, diaspora Yahudisinden yeni İbraniye geçişi duyurma olanağı sağlıyorlardı. Üstelik, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda gerçek anlamıyla olay yerinde çalıştıkları için, Siyonistler hâlâ, Araplardan yana önemli bir direnişe yol açmaksızın Filistin'de bir ulusal merkez kurabileceklerine inanıyorlardı.[23] O dönemde geçerli olan bir kuram uyarınca, yerli fellahlar gerçekte eski İbranilerin soyundan gelirlerdi, ne var ki, Müslüman fatihler tarafından bunlar zorla Müslüman yapılmışlardı. Kimi Siyonist önderler onları özümseyebileceklerini ya da en azından onlara Musevi dinini benimsetme eylemi başlatabileceğini düşünüyorlardı. Bu, bölgenin Yahudi olmayan halkını özümseme isteği, kendine yeni bir İbrani kişilik yaratma isteğiyle sıkı sıkıya bağlıydı. Filistin'i ele geçirmek, sadece mekâna değil, zamana da egemen olmayı gerektiriyordu. Bedeviler, hem bu toprağın gerçek çocukları, hem de "aşağı" ve "yabanıl" bir halk sayılıyorlardı. Siyonist yerleşimciler, beslenme biçimi, giyimi, tutumu, müziği aynı zamanda hem yiğitlik, hem sadakat, hem köklülük hem de değerlendirilmiş bir "ilkellik" sergileyen bu

23 S. Almog, "People and Land", *a.g.e.*

adamlara ait olan bu toprağa yeniden can vermek için gelmişlerdi. Onlara benzemeye çalışırken öncüler, ancak düşünce yoluyla tanıdıkları bir toprağı gerçekten sahipleniyorlardı. Tam tersine, bu toprağı Yahudi emeğiyle canlandırmak bir yandan kendi kendini canlandırırken, öte yandan da onu kendine maletmenin bir başka yoluydu. Filistin'e ilk göç dalgasının kadın yazarları da, Hemdah Ben Yehuda gibi ya da Nehamah Pukaçevski gibi, aynı doğrultuda, bir yerleşim atılımından ve yeni bir çerçeve içinde, çağdaş ve özgürlüğüne kavuşmuş bir Yahudi kadınının bir an önce ortaya çıkması gereğinden dem vuruyorlardı.[24] Toprak da, insanları da eski olsun, yeni olsun, tüm erdemlerle donatılmıştır. Bununla birlikte, üzerine basılmaya başlanmış olan toprak, her zaman için, erkeği başkalaşıma uğratabilecek ve kadını özgürlüğüne kavuşturabilecek bir Adanmış Toprak olarak kalacaktır.

Öncülük anlayışına koşut olarak gelişen iyimser "gerçekçi" yazındaki kişiler pek doğal olarak, Kutsal Kitap kahramanlarının değer verilen nitelikleriyle donatılmışlardır.[25] Doğa ile kusursuz bir uyum içindedirler, gözlerini geleceğe çevirmişlerdir, insan olarak tamamlanmışlardır. Zeev Yavetz'in, *Yurtta Geziler* (1891), *Sapan Demirine Dönüşen Kılıçlar* (1893) gibi öykülerindeki genç kahramanları, onlara anavatanın doğasıyla ilişki kurmalarını sağlayacak yürüyüşlerinde Eski Ahit'te değinilen yerleşimlerden sık sık geçerler. Filistin manzaralarının betimlenmesi toprağın idealleştirilmesine kırsal bir işlev kattığı gibi, yerleşim yoluyla ele geçirilmesine de bir anlam kazandırır. Bu anlatım, mekânı ve zamanı yeniden biçimlendirir, onları düşsel, zaman dışı ve mekân dışı alanlara dönüştürür.[26] Tüm bu öyküler, öncülerin, bastıkları toprağa duydukları derin bağlılık ile başlar; olaylar, ancak bundan sonra gelir. İkinci kuşağın

24 Yaffa Berlovitz, "Literature by Women of the First Aliyah: the aspiration for Women's Renaissance in Eretz Israel", D. S. Berstein (der.), *Pioneers and Homemakers*, *a.g.e.*, s. 49-73.

25 J.-M. Delmaire, *De Hibbat-Zion au sionisme politique*, *a.g.e.*, cilt.I

26 Nurit Gertz, "Social Myths in Literary and Political Texts", *Poetics Today*, 7 (4), 1986, s. 621-639.

Filistinli Yahudi yazarları Doğu Avrupa'nın yazınsal geleneğinin ağırlığını üzerlerinden atmış olarak, bir yandan köksüz olduklarını açığa vururken, öte yandan da onlara bir demir atma ve ait olma duygusu sağlayan bu toprağa karşı sınırsız bir hayranlık dile getirirler. Örneğin Meir Wilkanski, *Göç Çağı*'nda (1935), bu yeni toprağın, göklerinin, dilinin, ona kazandırdığı kurtarıcı deneyimden, hemen hemen dinsel bir biçemde söz eder. Öncülük anlayışının saf bir hazırlığı olan, 1920-1930 yıllarında, aynı zamanda da 1950'li yıllarda ve daha sonra gelişmiş bu yazın, gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Daha çok, hayal âleminde yaşamaya karar vermiş olan genç yazarların coşkusunun dile getirilişidir.

Kurgularındaki olayların ve kişilerin seçiminde öncü Siyonizmin isteklerine karşılık verirler ve bir bakıma, onun propagandasının büyük konularını göklere çıkartırlar. Ulusal bütünün organik bir üyesi olarak tanınırlar.[27] Mitosların başlıca yaratıcılarıdırlar. Ürettikleri yazının, öğretici bir bağlamda yeni yerleşimcilerin, eylemleri ve inançlarına duydukları güveni desteklemesi beklenir. Başlangıçtaki Filistin Yahudi topluluğunun, sonra da 1940-1950 yıllarının roman ve tiyatrosu, evrenselliğinden çok, davaya adanmışlığı ve belgelere bağlılığıyla kendini gösterir. Saf gelenekteki yazarlar, gerçeği kendi görüşleri çerçevesinde aktarırken böyle tanıtılması gerektiğini düşünürler ve Siyonist hayallerini büyütmek için de iletilerini diasporaya yöneltirler; Aharon Avraham Kabak'ın *Denizle Çöl Arasında* (1932-1933) ve Asher Brash'ın *Bahçıvanlar* (1937-1938) adlı kitapları bunlara örnektir. Okurları, ister Filistin'de yaşasınlar, ister diasporada, gerçeği bu yazının sunduğu betimlemelerin süzgecinden geçirerek öğrenir ve yorumlarlar. Gazete makalelerinde bile, toprak ve toprağı işleyenlere ve yerel halkın karşısında bu yeni fatihlerin yurtseverliğine duyulan coşku yer alır. Herhalde o zamanlar, yaşamın metinleri etkilemesinden çok yaşam, metinlerden etkileniyordu.

27 Glenda Abramson, "Israeli Literature as an Emerging National Literature", Ilan S. Troen ve Noah Lucas (der.), *Israel. The First Decade of Independance*, Albany, SUNY Press, 1995, s. 331-353.

Daha sonra gelen ve oldukça farklı nitelikte başka bir yazınsal akım, İsrail'i, yeni İbrani kimliğinin tek öğesi sayar. Başını ozan Yonatan Ratoş'un çektiği bu akım içerisinde, Bağımsızlık Savaşı sırasında etkinlik göstermiş, içlerinden kimileri sağ eğilimli gizli örgütlere üye olan bir grup genç yazar, üniversite öğrencisi, gazeteci, "Kenanlılar", akımın *Alef* adlı dergisinde, yeni bir İbrani kültüründen beklentileri konusunda köktenci görüşler dile getiriyorlar.[28] Çünkü önerdikleri, temelde Yahudi kimliğinden ayırt edilmiş bir İbrani kimliğinin yerleştirilmesidir. Yahudi kimliği, toprak ile de, geçmişiyle de hiçbir bağı bulunmayan temelde dinsel bir nitelik olarak algılanırken, Kenanlıların istediği İbrani kimlik onların gözünde tüm Ortadoğu halkları tarafından, geçmişleri ve ortak yerel kökleri nedeniyle paylaşılmaktadır. İbrani ulusu kendini toprak ile tanımlamalıdır: İsrail toprağı ile, bu ülkenin geçmişi ve kültürüyle kusursuz bir uyuşum sağlar. Bunun tersine, İslam kültürü ya da diaspora Yahudisi kültürü gibi, bu toprakta kökleri olmayan ya da bu toprak tarafından beslenmeyen, hiçbir bakımdan ona ait değildir. Diasporanın Yahudi yazınına ve Filistinli ardıllarına karşı eleştirel davranan Kenanlılar, onları, İsrail toprağına, halkına ve geçmişine bağlı, yiğitlik ve güç gibi gerçek İbrani değerleri bilmezlikten gelmekle ya da bu değerlere sırt çevirmekle suçlarlar.

Köklere dönüş, çocuklukta yapılacak bir ilk yolculuktan geçer. Benyamin Tammuz'un, *Alef*'de yayımlanan "Eden ile Ofir" arasında adlı öyküsü, yazarın, çocukluğuna dönüşünü anlatır ki bu, aynı zamanda eski Filistin'i ve manzaralarını, boydan boya geçiştir. Birkaç başka öykü de aynı konuyu işler. İsrail, çocukluk toprağı ve geçmişin toprağı olarak öyle bir kimlik oturtur ki bu, şimdiki zamanın toprağıyla yetinmeyi bilmez. Yolculuğa çıkmayı gerektiren bir hoşnutsuzluktur bu, akımın ideologları tarafından aranan kök salma eyleminin antitezi olsa bile. Bu, geçmişe susamışlık genel olarak toprağın gerçekte ya

28 Nurit Gertz, "The Canaanites: Ideology vs Literature", *The Jerusalem Quarterly* (48), sonbahar 1988, s. 46-64; Ya'acov Shavit, *The New Hebrew Nation: a Study in Israeli Heresy and Fantasy*, London, Frank Cass, 1987.

da simgesel açıdan sahiplenilmesine egemendir ve bu toprak da, gene çelişkili bir tutumla, ona sahip olanlara ya da Kenanlılar gibi, Büyük İsrail'in düşünü kuranlara bile yabancılaşır.

Çünkü, yeni kurulmuş İsrail devleti yeterli olmayacaktı, toprak, tamamlanmamış hep vaat edilmiş olarak kaldığı için. Gerçi Kenanlıların sayısı yirmiyi geçmiyordu ama İsrail'de bunların toplumsal, kültürel ve yazınsal etkisi önemli oldu. Bunlar başarının doruğuna 1950'li yıllarda, durumları, Bağımsızlık Savaşı'nın ardından yeni ulusal çerçeve içinde gençliğin desteklediği bir kültür rönesansı beklendiği bir zamanda Siyonist akım içerisinde moda olan görüşlerle uyuştuğu zaman, eriştiler. Altı Gün Savaşı'ndan sonra, "tarihsel" İsrail toprağıyla (Yahudiye-Samiriye) buluşma, bu köklerin araştırılmasına yeni bir anlam veriyor. Yazın da kendince tepki gösteriyor, İsrail toprağı üzerine odaklaşmış bir tür anlatıya yer veriyor ki bunlar konuşulan İbraniceyle yazılmıştır, bölge manzaraları içine yerleştirilmiştir, şimdiki zamanda geçer ve toprağın tarihine bağlıdır, fetih, sahiplenme yasallık getirmeye yetmiyormuş gibi, Kutsal Kitap, her zaman onun imdadına koşacakmış gibi. Kutsal Kitap, fetihten önce de vardır, fetihten sonra da.

1936 Arap ayaklanmaları sırasında sol ve sağ partilerin afişleri, eyleme çağırır. O zaman Yahudinin öncü olarak, yüksek değer verilen eylemi, geleneksel Yahudi edilgenliğinin karşısına dikilir. Sol için eylem demek, yerleşimin desteklenmesi demektir; sağ için, savaş ve öç almaktır. Yahudilerin Romalılara karşı, 70 yılında İkinci Tapınağın yıkılmasıyla son bulan büyük başkaldırısı, 132-135'teki Bar Kohba ayaklanması ve ilk Siyonist öncülerin korkusuz kuşağı, halkın geçmiş yiğitliği, gelecek için bir güvence olarak ve zamanın savaşçılarını yüreklendirmek için, bir arada, yüceltilir. Savaşın hedefi, Adanmış Toprak'tır. Sağa göre bu toprak, tümüyle Yahudilerindir ve bir karışı bile geri verilmemelidir; sola göre, İsrail bu toprağa ebedi bir bağla bağlanmıştır. Afişlerde gelecek zaman, artık tarihsel değil, tarihüstüdür; sonu olmayan bir zamandır bu, Yahudi halkının kendi toprağında güvenlik içinde (sola göre) ve tek bir parçasından vazgeçmeden (sağa göre) sürgit yaşayacak

olduğu. Ulusal kimlik de, geçmiş de, toprağa odaklanmış ve şimdi partiler tarafından benimsenmiştir, böylelikle dünün kahramanlarının doldurduğu ve şimdiki zaman eylemi için bir parti mitosuna dönüşen bir ulusal mitos yaratırlar.

Bağımsızlık öncesi Filistin İbrani şarkılarında toprak ile manzara, birdir. Ayrıcalıklı çerçevesi, tarımsal yerleşimdir. İşçilere olduğu kadar öğrencilere de seslenir, yürüyüşe de, çalışmaya da eşlik eder. Öncülüğün bu yüce merkezinde odaklaşmıştır, çok kısa bir zamanda diasporadan ayrılır, ona sadece yerel ideal görünümünü bırakır. Bulunduğu ortama bağlılık, şarkılarda önemli bir yer tutar.[29] 1967 öncesi eserlerinde, bu geleneğin mirasçısı olan şarkıcı Naomi Şemer, İsrail toprağını, gezgin ve asker kişileriyle yüceltir, asker sevgilisinin yolunu gözleyen genç kızın sabırsızlığını ve korkularını, kurucular kuşağının çalışmasını ve anılarını dile getirir. Sonraları şarkısı daha ideolojik bir havaya bürünür, bu gelişim de Altı Gün Savaşı'ndan önce yazılmış olmasına karşın, daha *Yeruşalayim şel zahav* ("Altın Kudüs") şarkısında bile kendini duyurmaya başlamıştır. Şarkının havası ciddileşmiştir: toprak artık çiçeklerinin rengiyle ya da sakin direyiyle tanımlanmaz, bundan böyle Davud'un tarlasıdır, İşaya'nın oğlunun mirasıdır. Böylece, bir devletin kurulmasının sağladığı yasallıktan sonra bile, zaferden sonra bile, Kutsal Kitap tarafından da yasallaştırılma her zaman gerekli görülmüştür. Çok daha sonraki şarkılarında Naomi Şemer, yarı gizemci, hatta neredeyse Mesihçi bir niteliğe kaymıştır. 1967'de Eskiçağ İsrail'inin yüreğinin fethedilmesiyle birlikte, kutsalın çağrısı kendini yeniden duyurmaktadır. Gerçek ve sonunda sahiplenilmiş toprak her zaman için gerçekten kaçmaya hükümlüymüş gibi. Bundan sonra da, şarkılarında, gerçek İsrail, yüceltilmiş İsrail artık toprağında, yaratıkların olduğu yerde, manzaralarında değil de gizli derinliklerinde kendini tanıtacaktır. Naomi Şemer'in şarkısındaki bu değişim, önce Filistin, sonra İsrail Yahudi toplumunun tümüyle aynı telden çalmaktadır. Öyle görülüyor ki, kaçınılmaz bir bi-

29 Dan Miron, "Bilinmedik, görülmedik bir ülkeden şarkılar. Naomi Şemer'in yaşamımızdaki yeri", *Igeret* (1), 1984, s. 173-206 (İbranice).

çimde, böylelikle somuttan soyuta, günlükten ciddiliğe, bir kayma vardır, sonunda kıyamete kavuşmak üzere. Konuları ve uzun ömürlülüğü anlam taşıyan böyle bir şarkıcının ürünlerine iyi kulak verilirse, manzaranın kendinin de o şarkılarda bir gerçek gibi değil, gerçeğin yerine geçen bir öğe gibi göründüğü anlaşılır. Manzara ile en ufak bir karşılaşma, bir kaynaşma duyumsanmaz. Manzara artık sadece bir kartpostaldan ibarettir. Toprağın gerçeği, onu kaldıramayan Kutsal Metin tarafından süzülmüştür. Metin, kendi kendine yeter, gerçeğe gelince, onun, varolmak için Metne gereksinmesi vardır. Metin, topraktan öncedir, onu yaratır ve onu gözlerden gizler.

Bununla birlikte, orada doğanların kültürü toprak ile ilişkiyi yüceltir. Yerlinin İbranice *tsabar* (sabra) diye, Arapçadan alınmış, sözlük anlamıyla "kaktüs" demek olan bu sözcükle belirtilmesi rastlantı değildir. Nankör ve asi bir toprakta çıkan bu bitki, Siyonistlerin ne pahasına olursa olsun, pek güzel kök salıp bütünleyicisi olmasını istedikleri bir çevrenin simgesi olan kaktüs, dikenli, özeği yumuşak çiçekler verir. Bununla birlikte kuraklığın bitkisidir, çölün, o hiçbir yer olmayacak yerin, Kitap'ın indirildiği yerin... Sabra, hâlâ taşıdığı ada karşın ya da o ad yüzünden yurtsuz Yahudi, yaşanabilir bir toprağın bitmek bilmeyen arayışı, sonunda onu ayaklarından tutacak ve yukarı bakmasını önleyecek bu toprağın arayışı peşindeki Yahudi mi olacaktır? Ne var ki bekleyiş, sonsuz derecede büyüktü ve demir atma isteği de o derece baskın. Çağdaş şair Şaul Çernikovski şöyle yazmamış mıydı: "İnsan küçük bir toprak parçasından ibaretti/İnsan yurdunun manzarasının yansımasından başka bir şey değildir." Ne pahasına olursa olsun, Adanmış Toprak'ın ana vatana dönüşmesi gerekiyordu. Öncüler, çevreyi kurtarmakla kalmazlar, üstelik bu çevrenin çocuklarını beslemesini, onları toprağa bağlamasını, hem de somut değil gerçekten tensel bir ilişkiyle bağlamasını da isterler. Ama böyle bir istek nasıl doyurulur, Siyonistlerin, bu dindar laiklerin zenginleştirdiği simgesel bir yığışımın üst üste gelen katmanları toprak ile insan arasına girmeyi sürdürürken?

Yaya gezintiler temel bir eğitsel etkinlik sayılır. Ülkeyi so-

mut olarak tanımanın ve doğası ile doğrudan ilişki kurmanın tek yolu olan ünlü *tiyul* (gezinti, dolaşma), daha devletin kurulmasından çok önce, tam anlamıyla ibadet olarak karşımıza çıkar. Okullar olsun, gençlik akımları olsun, daha pek erken bir tarihte ona önemli bir yer verirler, özellikle de yıllık gezi seferleri uygulamasını geliştirirler. 1950'li yıllarda İsrail'de Doğayı Koruma Derneği kurulur. Bir bakıma, Avrupa'nın yeşil akımlarının İsrail örneğidir bu.[30] Çeşitli siyasal eğilimlere sahip, ülkenin yaşam niteliğinden ve doğal ve tarihsel mirasının korunmasından kaygı duyan İsraillileri bir araya getirir. Bir coğrafya ve doğa bilimleri öğrenimi sunar, turizm, araştırma ve doğayı koruma alanlarında çeşitli hizmetler ve burslar verir. Düzenlediği araştırma gezileri neredeyse ulusal bir görev gibidir. Kullandığı rehberlerin üniforması, Palmahların* ve daha sonra da gençlik rehberlerin, kendilerini çevreye kök salmış gibi duyumsamalarına ve bu duyguyu eşlik ettikleri gezginlere de aşılamalarına olanak sağlar. Gene bu düşünceyledir ki açıklamalarında Arapça sözcükler kullanırlar, açık havada bedevi ekmeği *(pide)* pişirirler, otlardan çay kaynatıp dinleyicilerine bedevi folklorundan esinlenmiş öyküler anlatırlar. Oysa bedeviler çöl insanıdır ve temelde göçebedirler. Ancak, İsrailli rehberler de, gezginler de, onların, yukarıda görüldüğü gibi, ilk öncüler tarafından onca değer verilmiş olan yaşam biçimini taklit ederek, her bir yönünü dolaştıkları bu topraklara sözde yerleşmiş oldukları izlenimine kapılırlar... Ait olunan toprak, her zamanki gibi *no man's land* (kimsenin olmayan toprak) mıdır ve yolculuk da, gene demir atma belirtisi midir? Bununla birlikte, gerilim döneminde, bu geziler toprak ile bağları sağlamlaştırmaya yarar ve Yahudilerin yaşamadığı bölgede de Yahudilerin varlığını sağlar. Ayrıca bir amacı daha vardır ki o da

30 Orit Ben-David, "Tiyul (Hike) as an Act of Consecration of Spaece", Eyal Ben-Ari ve Yoram Bilu (der.), *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, SUNY Press, 1997, s. 129-145; ayrıca aynı eserin giriş böl. bkz.

(*) Hagana'nın Plugot mahats (şok birimleri) sözcüklerinin baş hecelerinden oluşturulmuş ad; İngiliz mandası döneminde Filistin Yahudi topluluğunun askeri örgütü, geleceğin İsrail devleti ordusunun çekirdeği.

böyle gezilere çıkanlara İsrail topraklarında Yahudi varlığını dünya çapında bir tarihsel gerçekmiş gibi göstermektir. Bu geziler İsrailliye bu toprak üzerinde hak sahibi olduğuna değgin güvence verir. Bireylere de, ulusal kimliklerini olduğu kadar kişisel kimliklerini de vurgulama olanağı sağladıktan başka, bir de topraklarının sınırlarını belirlemeye izin vermiş olur. Uygulanmaya başladığından beri bu geziler, öteki dinsel törenler gibi, halk-toprak bağlantısını güçlendirir, bu bağlantının yasallığını doğrular ama hiçbir zaman, çift yönlülüğünü silemez. Zaten bu çift yönlülük, bu iki yöne çekilebilirlik, kültür ile doğa arasında kurulan ilişkilere de damgasını vurur.

Coğrafya örgütlerin üniformasını anımsatır. Bu üniforma tıpkı buna benzer nedenlerle, eğitimde de merkez rolü oynar. Uzun zaman, İsrail toprağının coğrafyası, Yahudi olmayanların tekelinde kalmıştır denebilir ve bu bilim dalına Yahudilerin ilgi göstermesi, Abraham Moşe Luncz ile başlar. Luncz, 1882'den başlayarak on üç ciltlik bir dizi yayımladı: *Kudüs* adındaki bu dizi İsrail toprağının tarihi ve coğrafyası üzerine yazılan yazıların bir derlemesidir (topografya, arkeoloji, Filistin Yahudi topluluğunun tarihçesi vb.).[31] Yirmi bir yıl süreyle Luncz ayrıca daha geniş bir okuyucu kitlesine seslenen bir *İsrail Toprağı Yıllığı ("Luah Erets Yisrael")* yayımladı. 1918'de, Birinci Dünya Savaşı'mn sonunda, İsrail toprağının ve eski kalıntılarının incelenmesi için bir İbrani Derneği yeniden kuruldu.

Gerçekte, daha yerleşim döneminin başlarında, coğrafya, yeni *yişuv*'un eğitim konusundaki kaygılarının baş konusudur. Ve 1918'de son bulan bu birinci dönem boyunca, İsrail toprağının coğrafyası, tıpkı İbranice öğretimi gibi, bu idealistlerin ellerinde, eğitim sisteminin başlıca araçlarından biri olup çıkmıştır.[32] Okul yılları boyunca bu ders vardır: küçük sınıflarda, genel eğitimin içine katılmıştır; orta sınıflarda, anlamlı bir ad alır, *moledet* (vatan), büyük sınıflarda ise asıl adıyla, coğrafya dersi olarak

31 S. Klein, *Histoire de l'étude de la terre d'Israël*, *a.g.e.*

32 Yoram Bar-Gal, *Moledet ve yüz yıllık Siyonist eğitim-öğretime göre coğrafya*, Tel-Aviv, Anı Oved, 1993 (İbranice).

verilir.[33] Bu eğitim, deneye, doğrudan gözleme, araziye çıkışa, *tiyul*'a dayandırılır, ama gerek eğitbilim açısından, gerekse içeriği açısından güçlü bir Avrupa etkisinin izlerini taşımaktadır.

1918 ile 1948 arasını kapsayan ikinci bir dönemin ayırıcı özelliği, İbrani-Siyonist eğitimle güçlendirilmiş bir siyasallaşma ve bir ideolojik yönelimdir. Bundan böyle İsrail toprağı öğretimin yüreğidir. İşte o zaman "toprağı öğrenmek" *(yediat haarets)* eğitsel ideolojisi geliştirilir. Burada söz konusu olan, çocuğu gerek zihinsel alanda, gerekse duygusal alanda, dünyayı vatan gibi yaşamaya yöneltmektir ki dünya kişilik gelişmesinin temel bir öğesi olabilsin. Yeni insan, bir yere kök salarak yaşamak durumundadır. Bu kök salma doğada gezintilerle ve doğayı öğrenmekle, İsrail halkını ve toprağının tarihini öğrenmekle kazanılır. *Moledet* ya da "vatan" dersi eğitsel sistemin çekirdeği ve öteki dersler ona bağımlı olurlar. Bu dönemde coğrafyayı meslek edinmiş olanlar çıkmaya başlar ortaya. Ne var ki biçimlendirmeye katkıda bulundukları öğretim, öncü-siyonist iletisinin bir devamı olmayı amaçlar. İngiliz mandası süresince *moledet* artık sadece bir ders değil, aynı zamanda kapsamlı bir eğitici ideoloji olmuştur. Ülkenin doğaya ilişkin yönlerini işler, toprağını, biteyini, direyini, insan öğesinin çevresiyle olan, yerleşim biçimleri ve tarım gibi ilişkileriyle birlikte, ki hepsi de güçlü milliyetçi bildirilerle yüklüdür. Mevsimlerin birbirini izlemesiyle, tarımsal etkinliğin çeşitli evreleri, ulusal bayramlar ve kimi zaman da kimi tarihsel yerleşimler ve ulusal tarih olayları arasındaki ilişki, özellikle vurgulanır. Sınıfta verilen ders, uygulamalarla, deneylerle tamamlanır, okulun bahçesinde kimi mevsim sebzelerinin yetiştirilmesi gibi ya da simgesel tarihlerde anlamlı yerleri ziyaret etmek gibi. Gerçekten, "vatan" dersleri öğrenciyle toplu kimliğin uzamsal ve zamansal boyutları arasında sağlam bir duygusal ilişki kurmayı, çocukların ulusuna ve 1948'den sonra da devletine duydukları sevgiyi güçlendirmeyi amaçlar. Bu derslerin başlıca hedefi, Genç Yahudilerin Filistin toprağına, bu, aynı zamanda hem ata toprağı, hem İbra-

33 Uri Ram, "Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: the Case of Ben Zion Dinur", *History and Memory*, *a.g.e.*, s. 91-124.

ni ulusunun doğum yeri, hem anavatan olan ve gerçek bir Yahudi maddesel ve ruhsal kültürünün doğal olarak yaratıldığı yere sağlamca demir atmaları için gerekeni yapmaktır.

Toprak ile vatan, geleceğin devletine zemin hazırlamak için, bir bütün, tek beden olurlar. "Vatan" ve coğrafya öğretimi bir kuşaktan ötekine sadece bilgi aktarılmasından çok daha öte bir şeydir. Daha çok, Siyonist akımın, ister sağ kanadının olsun, ister sol kanadının, toplumsal kurallarının ve değerlerinin yerini tutmaya yarar. Bu öğretim, ancak 1970-1980 yıllarında sistemli bir ders niteliği kazanır. Ve bir yüzyıllık Siyonist eğitimde kullanılan ders kitapları incelendiğinde, bunların yazarları dört türe ayrılabilir. Bir kez, Doğu toprağına sömürgeci bakışıyla bakan Avrupalı yazar vardır. Ardından, Yahudilerin ilk Peygamberler toprağına dönmesi ve tarihsel yerlerle Kutsal Kitap özleminin üzerinde ısrarla duran Siyonist idealist yazar gelir; ki o, öğrencileri, verimli diye tanımladığı, dolayısıyla dünkü gibi olduğuna inandığı bu toprağın dağılmış kalıntılarına, yeniden bağlamayı düşler: milyonlarca Yahudinin göç etmesiyle bu toprağın eski görkemine kavuşacağı umuduyla. Üçüncü tür yazar, pratik Siyonisttir ki o, öncekinin yerini alır ama bu toprağın şimdiki zamanına bağlanır ve Siyonizmin etkisi altında burada yapılanların üzerinde durur ve Siyonizmin manzarayı değiştirebileceğini ve bir hiçten başlayarak yaratabileceğini vurgular, sık sık da çiftçiliğe ve kırsal yaşama dönmenin önemi üzerinde durur. Son olarak bir de bilim adamı vardır ki ders kitaplarını nesnel bilimsel ölçütlere dayanarak hazırlamıştır ve ne yazık ki zaman içerisinde ortaya çıkması oldukça geç olmuştur.

Köklerin araştırılmasında arkeoloji de en az coğrafya kadar önemli bir rol üstlenir. Araştırmalar, toprağın bağrına bir inistir, orada, toprağın *altında* bulunmanın, yakınlarını bulmanın ve toprağın *üstüyle* kesilmiş olan zinciri yeniden bağlamanın bir yoludur. Arkeoloji, yerlere ad verilmesine ve güçlü bir simgesel ve tarihsel anlam ile yüklü adların gerisinde, somut yerleri yeniden bulmaya olanak verir.[34] 1930'lu yıllarda, siyasal

34 Yaakov Shavit, "Gerçek topraktan çıkacak"-1930'a kadar arkeolojiye duyulan popüler ilgi", *Cathedra* (44), haz. 1987, s. 27-54 (İbranice).

tartışmalarda da arkeolojiden yararlanılmıştır, çünkü bundan böyle söz konusu olan, İsrail toprağında Yahudi yerleşmesinin sürekliliğinin benimsenmesi, bir paylaşım tasarısıyla Araplara bırakılacak bölgelerin Yahudi niteliğinin kanıtlanması, Eski Ahit'in tarihselliğinin vurgulanması, özellikle de o toprakta yaşayan Yahudilerin toprağıyla olan ilişkisinin belirtilmesi İsrail toprağında Yahudi yaşamının toprağa-ülkeye ilişkin yönlerinin altının çizilmesidir. Daha yakın zamanlara değin, arkeoloji araştırmaları, özellikle, temelde Filistin'deki Yahudi varlığının kolaylıkla kanıtlanabileceği dönemler üzerine yürütülüyordu.[35] Böylece çağdaş Yahudi yerleşimine yeni bir tarihsel derinlik kazandırmış oluyordu. Bu bakış açısından, İkinci Tapmak döneminden, önemli bir diasporanın varlığına karşın gene de Filistin'in Yahudi dünyasının merkezi olduğu bu dönemden kalma tarihsel yerleşim bölgeleri temel nitelikteydi: gereksinme duyulan simgeleri bunlar sağlıyordu. Pek anlamlı bir olay, ilk Yahudi arkeolojik kazısı, Celile'de, Taberiye'de yapılmıştır, çünkü Celile, Bar Kohba ayaklanmasının ardından, Yahudi Filistin'in kalbi olmuştu. Ve her ne kadar arkeologlar ve tarihçiler Davud Krallığı'nın ya da İkinci Tapmak döneminin, *Mişna*'nın veya Talmud'un incelenmesini çok önemsiyorsalar da, buna karşılık ondan sonraki dönemleri, Yahudi ulusunun toprağı üzerindeki bu bir tür ayraç içinde kalmış dönemleri pek önemsemiyorlar.

Bir başka temel kültürel üretim, sinema da, doğaldır ki seferber edilmiştir. Onun kutsal görevi, Filistin Yahudi topluluğunun deneyini, dışarıdaki, diaspora Yahudilerine, dünya kamuoyuna anlatmak ve gençliği eğitmektir. Sinema kurucuların çabalarını destekler ve toprak ile bu yeni ilişkiden bir şeyleri, uzakta yaşamak zorunda kalanlara aktarır. Siyonist propagandanın ayrıcalıklı bir aracıdır. Kuşkusuz davasını tanıtmak için sinemaya ilk başvuranlar Siyonistler değildi gerçi, her türden milliyetçiler de aynı şeyi yapmışlardır. Bununla birlikte, Siyonist sinema propagandasının tüm özgünlüğü, tam da bu, top-

35 Meron Benvenisti, *Jérusalem, une histoire politique*, İbranice'den Fransızca'ya çev. K. Werchowski ve N. Weill, Arles, Actes Sud, 1996.

rak üzerinde odaklanmasından ileri gelir. Çünkü her ne pahasına olursa olsun, sadece vaat edilmiş ve henüz fethedilmesi gerekli bir toprağa taze gelmiş bu Yahudiler açısından toprağın gerçekten de birinci derecede önem taşıdığına inanmak ve inandırılmak istenir. Toprak ne denli az olursa, onu arayış da o denli coşkulu olur. Somutta ne denli az var olursa, o denli çok, zihinlerde canlandırılır. Yaakov Ben-Dov'un 1921'de çevirdiği *Dirilen İsrail Toprağı* gariptir, toprağı vurgular, kurtarıcılarını değil.[36] Hiçbir insan yüzü yoktur. Sadece uzakta insan karartıları, ancak bir topluluğun üyeleri olarak, gerçekte filmin başoyuncusu sayılan ve diyaloga bir ortam sağlayan manzaranın egemenliğindeki bir görünüm içerisinde. Birkaç yıl sonra, 1927'de, Natan Akselrod'un *Öncüler*'i, konusunun merkezine *halut*'u alır. Ama 1933'de çevirilen *Gezgin Oded*'de, yönetmenler Hayim Halahmi ile Natan Akselrod, gene başkişinin dertli yüzünden çok, Yezreel vadisinin manzarasıyla ilgilidirler... 1934 de, Aleksander Ford tarafından yönetilen *Öncüler* filmi çiftçilerin yaşamına öylesine yabancı bir kahve şirketine karşı *halutsim*'in sıkı çalışmasındaki erişilmez erdemleri göz önüne serer. İlk İbranice sesli filmin adı, *Toprak Budur*'dur (1935). Baruh Agadati'nin bu yapıtı, Filistin Yahudi topluluğunun tarihi üzerine, 1880'de, ilk öncülerin gelmesinden başlayan bir belgeseldir. Kişilerini bir Eski Ahit manzarasına yerleştirir, oraya kök salarken de çektikleri sıkıntıları vurgular, sürgünden dönmüşleri bir araya toplanmaya çağırır. O dönemin bir başka filmi, *Emek* ise ana konu olarak suyu aramayı almıştır. Film bir zaferle son bulur, öncüler, bayraklarının ardında, hep birlikte yürürler.

1935'te, Nürnberg yasalarının çıktığı yıl, Berlin'de bir Siyonist propaganda filmi gösterilir: *Vaadin Toprağı*. Bu film sonradan tüm dünyayı dolaşacaktır. İsrail devletinin ilk yıllarında, geçici kamplarda hâlâ, öğrencilere ve göçmenlere gösteriliyor-

36 Igal Bursztyn, "Faces as Idea, Faces as Object: a Cinematic History (1911-1967)", *Studies in Zionism*, 10 (2), 1989, s. 139-154; Hillel Tryster, "The Land of Promise (1935): a Case Study in Zionist Film Propaganda", *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 15 (2), haz. 1995, s. 187-217; Ella Shohat, *Israeli Cinema. East / West and the Politics of Representation*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1989.

du. Bugün bile, İsrail'in devlet öncesi tarihine ilişkin belgesellerin çoğu, bu filmden yararlanır. Bu filmde toprak, bir Kutsal Kitap öğesi olarak yer almıştır, gençlik, egemen bir öğedir, duyulan şarkılar, her şeyin temeli olan toprak ile bağları vurgular. Yozlaşmaya yüz tutmuş, halkından ayrı düşmüş bir toprak, bu halkın soyu tarafından evcilleştirilir; suyla ve ellerinin emeğiyle beslenir ve ürün kaldırılırken doruğuna erişir. İngilizcesi *(The Land of Promise)* de sık sık yinelenen bir ibare vardır, "uzun süre ihmal edilmiş üretkenlik": Gerçekte tüm bu yapıtların konusunda merkez, topraktır, tarımdır ve toprağın işlenme yoluyla "üretkenleştirilmesi"dir. Toprak ile üzerinde yaşayanlar arasındaki bu derin ortakyaşama (sembiyoz) arzusu, Devlet'in kuruluşundan çok sonra da dile getirilmeyi sürdürür. 1965'te çevirilen *Kudüs* adlı bir belgeselde, halk, bu şehrin doğasıyla tam bir uyum içinde yaşıyor gibi sunulur, çünkü gerçekte o şehrin tamamlayıcısı, bir parçasıdır. Doğa, tarih ve mitos, orada, sonsuza dek birbiriyle dokunmuş, kaynaşmıştır.

Tarihçilerin toprağı

Tarih de toprağın yeniden yaratılması için vazgeçilmez bir araç olmuştur. Bu konuda da, Siyonistlerin girişimi hiç de istisna sayılmaz. Nitekim birçok ulus tarihin yardımından yararlanmak istemiştir ve ulusal toplulukları biçimlendirmekte tarihçilerin üstlendiği görev de pek iyi bilinmektedir. Ne var ki, bu örnekte söz konusu olan sadece bir halkın geçmişinin yüceltilmesi, yaptığı işlerin övülüp göklere çıkartılması, bellekte kalacak yerlerinin haritasının çizilmesi değildir. Gerçekten de Siyonizmi savunan tarih bilimi, öyle bir ulusal toprak çevresinde örgütlenir ki o toprağın ulusal topluluğu yüzyıllar boyunca somut olarak oradan uzakta bırakılmıştır ve oraya yeniden kök salmak peşindedir. Bu tarih biliminin işlevi, bir halkı, ona yabancı olan bir toprağa yerleştirmeye katkıda bulunmak, bu yerleşimi yasallaştırmak, çevresini ve sınırlarını çizmek ve böylece yeni bir ulusal kimlik taslağı hazırlamaktır. Aslında dinsel olan simgelere ve anılara dayandırılmış olan bu

tutum aynı zamanda iki yadsımaya dayanarak biçimlenir: orada yaşayan öteki halkın, Arapların yadsınması ve topraktan haksız yere uzaklaştırılmış diasporanın yadsınması.

Toprak, düşünceden doğacaktır (ya da yeniden doğacaktır). Ne var ki orada yaşayan ve toprakların büyük bir kesimine sahip olan Araplarla Filistinlileri de düpedüz ve uluorta tanımazlıktan gelmek elbette olacak şey değildi. Daha çok, zaman boyunca oradaki Yahudi varlığını vurgulamak ve hiç kesintisiz süregeldiğini kanıtlamak gerekiyordu. Öncelik, eskilik ve sürekllik, şimdiki el koymaya ve yeniden yerleşime yasallık kazandırabilirdi. Uzamsal deyimle, Yahudi olmak, doğallıkla Sion'la bağlantısı olmak gibi görülmeli ve zamansal deyimle de sürekli ve sonsuz bir bütünmüş gibi gösterilmeliydi. Toprak satın almak yeterli değildi: ayrıca ve bir de, bu toprağın, sadece buraya yeni göç edenlerin değil, aynı zamanda geleceğin yerleşimcileri ya da geleceğin Siyonistleri sayılan diaspora Yahudilerinin de kimliğinin bütünleyici parçası olması için, sahiplenmek ve özümsemek gerekiyordu. Yahudileri, sözcüğün çağdaş anlamıyla bir ulusa dönüştürmek gerekiyordu. Tarih ve tarih bilimi bunu başarmak için işe koyuldu. Ve bu girişime katılmaya çağırılan tarihçiler herhangi bir önderin ya da kurulu bir rejimin izinde gitmiyorlardı. Tam tersine, kendileri etkin Siyonistlerdi; tarihi kendi inançları doğrultusunda yazıyorlardı. Milliyetçilikten önce bir millet kurulması ve bu milli varlığın her zaman ve her yerde birlik ve sürekliliğinin kanıtlanması görevi, tarih bilimine düşüyordu. Çağımız Yahudileri, İsrail toprağının beşiği olduğu Eskiçağ İbrani ulusunun doğrudan mirasçılarıydı. Onların İsrail toprağına dönüşü aynı zamanda tarihe dönüşleri oluyordu, çünkü Siyonist düşüncenin gözünde sürgün, aynı zamanda tarih dışına sürgün demekti.[37] Yeniden kök salınan toprağı yaratmak (yeniden yaratmak), tarihçilere düşüyordu.

37 David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995; Shmuel Almog, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, İbraniceden çev. I. Friedman, New York-Kudüs, St. Martin's Press/Magnes, 1987; B. Kimmerling, "Academic History", *a.g.e.*; Ilan Pappe, "Critique and Agenda: the Post-Zionist Scholars in Israel", *History and Memory*, *a.g.e.*, s. 66-90.

Siyonist öğretinin belirgin özelliklerinden bir tanesi, insana, hem toprağının yaratıcısı hem de yazgısının yaratıcısı olarak önemli bir görev vermesidir: bu, dünyasallaştırılmış bir kutsal görevdir. Bu yüzden, Kudüs tarih "okulu", 1930'lu yıllarda, İsrail halkının tarihini değişmeyen bir merkez çevresinde, İsrail toprağının çevresinde yeniden yaratmaya kalkışıyor. Böylece, İbrani bilimsel dergisi ve bugün bile tarih bilimi kurumunun simgesi olan *Zion*'un ilk sayıları, 1935'te ve Kudüs'te yayımlanmaya başlıyor. Bu dergi kısa zamanda yeni bir düşünceyi işleme aracı olup çıkıyor. Yahudi tarihi yalnızca budunsal ya da dinsel bir topluluğun tarihi değil, aynı zamanda da İsrail toprağı üzerinde doğmuş, eşsiz bir ulusun tarihidir. Siyonizmin, Yahudilerin gerçekten bir bütün oluşturduğunu, İsrail ve Eskiçağ'ın Yahuda'sı ile çağdaş Musevilik (Yahudilik) arasında hiçbir kesinti olmadığını kanıtlamak için tarihe ihtiyacı vardı.

Siyonist ortak belleğinde, Eskiçağ, İbrani ulusunun kendi toprağı üzerinde refaha eriştiği ve özerk bir siyasal, toplumsal yaşamdan ve kültür yaşamından yararlandığı o ayrıcalıklı dönemdir. Ve kesin tarihsel kopuş, sürgünle başlamıştır. Bu yüzden de yeni tarih bilimi, birbirinden apaçık ayırt edilebilen iki tür Yahudi yaşantısının karşıtı olarak geleneksel Sion-sürgün ayırımını yeniden ve kendi hesabına ele alır. Bununla birlikte, haham Yahudiliği, aynı zamanda, Yasa'nın geliştirilmesine ve bilgelerinin birbirini izlemesine dayandırılmış olan, başka tür dönem saptama biçimlerine de oynuyordu. Üstüne üstlük ve geleneksel bakış açısından, bu iki kavram arasında dayanışma vardı. Siyonizm ise tam tersine, bunları önlenemez bir karşıtlığa hapseder. Mutlak pozitif olarak toprak, ancak mutlak negatif olarak sürgüne *karşı* var olabilir. Böylece Siyonizm, sürgünün yadsınması olarak kendini gösteriyor. Eskiçağ dönemi, toprak ile bağlantı dönemiyken, sürgün, bu bağın yitirilmesi dönemidir. Eskiçağ, Siyonistlerin dönmeye can attıkları, ulusun o altın çağıdır. Halkın tam anlamıyla kökleri; millet anlayışı, İbrani kimliği, İbrani dili, vatan ve bağımsız bir ulusun temelleri, orada gömülüdür ve oradan bulunup çıkartılabilir. Siyonist tarih belleğinde, Eskiçağ İbranileri, atalarının toprağı-

na sağlam biçimde kök salmış gururlu bir ulus oluşturuyorlardı. Bu toprağı işliyor, doğasını tanıyorlardı, özgürlükleri için savaşmaya ve gerekirse o uğurda ölmeye hazırdılar. Güzel, duygusal bir görünüm, sürgünün karşıt görünümü olarak kurulmuş, yeni çağlar için esin kaynağı...

Laik İbrani kültürü özellikle kalabalık işgalci güçlere karşı verilmiş savaşlarıyla büyüleyici saydığı İkinci Tapmak dönemiyle ilgilidir: Makkabilerin Suriyelilere karşı giriştikleri savaşlar, Yahudalıların Romalılara verdikleri savaşlar. Yuda Makkabi veya Bar Kohba gibi Eskiçağ kişileri, başını çektikleri ayaklanmalar kanlı yenilgilerle sonuçlanmış olsa bile, yerleşimcilerin ve öncü gençliğin karşısına, tarihsel örnekler olarak çıkartılırlar. Bozgun ve yenilgi görmezden gelinir, sadece kahramanlık vurgulanır. Bu, canla başla verilmiş savaşlar Yahuda'nın kayıtsızlık yüzünden ya da yurtseverlik çabalarının eksikliği yüzünden düşmediğinin, tam tersine, Yahudilerin, toprak için ve özgürlük için umutsuzca çırpındıklarının kanıtıydı. Bundan böyle, bu Eskiçağ kurtuluş savaşları anılırken, dinsel boyutları hafifletilmeye çalışılır, Siyonist yerleşimcilerin kendilerine örnek alabilecekleri ulusal ve siyasal anlamı öne çıkartılır. Bu yerleşimciler, atalarının toprağına dönmek, onu bir yabancı boyunduruktan kurtarmak için sürgün yaşamını kendi istekleriyle terk etmemişler midir? Bu Eskiçağ örneklerinin ışığında, Yahudi-Filistin anlaşmazlığı, yüce bir anlama bürünür. Öncüler, bugünün laik kurtarıcılarıdır.

Siyonizm, geleneksel olarak değersiz kılınmış eski kahramanlara döner yeniden. Zelotları, Hançercileri* ya da *Biryonim*'leri** aklar. Uyuyan bir anıyı uyandırarak, sürgünü de, zararlı etkisini de yenmeyi öngörür. Bunları örnek olarak öncü gençliğe sunarken bir yandan da, diaspora sürgünlerini dışlar, çünkü onlar, bu kahramanların soyundan geldiğini öne süre-

(*) Roma eyalet valisi Felix döneminde (52-60) kurbanlarını kalabalık ortasında, pelerin altına gizlenmesi kolay küçük hançerlerle vurma taktiği uygulayan Yahudi eylemciler.

(**) Ibranice, "zorbalar, haydutlar". İkinci Tapınak döneminde Roma'da ılımlı Yahudilere de sataşan, zor kullanmadan yana, Roma karşıtları.

bilecek durumda değildirler. Yeni Filistin Yahudisi, bir yeniden yaratıdır: bu yüzden, amaçlarına uygun bir soyağacıyla donatılması gerekir. Kendine *ivri* (İbrani) demez mi, doğrudan doğruya bu toprağın Eskiçağ geçmişine bağlanmak için ve aynı zamanda da sürgün Yahudisinden *(Yehudi)* kendini ayrı tutmak için? Artık yalnız İbrani gençliği, İbrani yazını, İbrani vardır. Yeniden kavuşulmuş toprağın doğal meyvesi olan bir İbranilik söz konusudur. Sabra, yani yerli, korkusu, çekinmesi ve elbette zayıf yönü de olmayan bir yaratıktır, diaspora Yahudisinin tam karşıtı olduğu gibi, sürgün Yahudisiyle de hiçbir benzerliği yoktur. O İbranidir, Yahudi değil. Toprağa dönüşün, kök salmanın adamıdır. Kuşkusuz bu, geniş ölçüde düşsel bir kurgudur, çünkü yeni İbrani kültürü hiçbir zaman sürgün etkilerinden kendini tümüyle kurtarabilmiş değildir. Yeni göçmenler, sürgünde edindikleri öz dillerinden ve kültürlerinden vazgeçmeleri ve yeni İbrani kültürünün değerlerini ve kurallarını benimsemeleri doğrultusunda baskı görürler. Uzun süre Siyonistlerin inanageldiği ünlü *melting-pot* (eritme potası) anlayışının çokkültürlülükle hiçbir ilişkisi yoktu elbette: tam tersine eşsiz ve egemen bir örneğin benimsenmesini öngörüyordu. Ve girişimin uğradığı başarısızlık da, yarattığı umutlar kadar yüksek oldu.

Siyonistlerin yenilenme ve birlik olma umutları, temelde elbette, öteki milliyetçi akımların veya başka ulus-devletlerin beslediği umutlardan farklı değildi. Ne var ki, Siyonist örnekte dikkati çeken, sürgünü silmek, yok saymak uğruna gösterilen telaştır. Sanki sadece ve yalnızca halkın toprak üzerindeki varlığının gerçeği ve sürekliliği önem taşıyormuş gibi. Siyonistlerin Yahudi tarihini dönemlere ayırma ve yeniden yapılandırma yöntemi, pek seçicidir, bu açıdan oldukça anlamlıdır. Örneğin Ben Gurion, her türlü kanıtı göz ardı ederek, Yahudi kabilelerinin hiçbir zaman Mısır'a gitmediklerini, hep toprağa bağlı kaldıklarını, sadece Yusuf'un ailesinin, o da bir süre için, oradan ayrıldığını, yeni inancın kurucusu Musa'nın tek tanrıcılığı çölde yarattığını ve Kenan'da kalan İsrail kabileleri arasında bu inancı sonradan yayan kişinin Yeşu olduğunu savunmuştur...

Siyonist tarih biliminde öylesine baskın olan, İsrail'in Eskiçağ tarihine duyulan ilgiyi, özellikle bilmezlikten gelinen pek çok olay besler: örneğin, M.Ö. 722'de Kuzey Krallığının on kabilesinin sürülmesi konusunda veya önce İbranilerin, sonra da Yahudalıların Babil, Pers, Yunan ya da Roma egemenliği altında yaşadıkları uzun dönemler konusunda. Bunun gibi, Ortaçağda, yani sürgün dönemi boyunca, Yahudilerin kendini savunması konusu da geçiştirilir. Siyonist bakış açısından, uzun ve karanlık sürgünden önce parlak ve zengin bir sürgün öncesi dönemi (Eskiçağ) ve ardından da aynı derecede parlak ve zengin bir sürgün sonrası dönemi (ulusal yeniden doğuş) yaşanmıştır. Dağılmadan, toprak ile ilişkinin yitirilmesi doğmuştur ki bu da hem ruhsal hem siyasal bir yozlaşmaya yol açmıştır. Sürgün, salt olumsuzluk demektir, topraktan uzak düşmek demektir. Temelde çift yönü olan bu görüşte, İsrail toprağına dönüş, tersine, en yüksek derecede bir olumlu anlam taşır, çünkü ideal bir Eskiçağ ile bağlantıyı yeniden kurmuş olur.

Böyle bir anlayış içerisinde, bir ayraç olarak algılanan sürgünün tarihsel süresini kısaltmak, bir zorunluluktur. Nitekim birkaç ciltlik *Yisrael Be Gola* (Sürgündeki İsrail) adlı birçok ciltlik anıtsal eserinde Kudüs tarih okulunun önderlerinden bir tanesi, Zion Dinur, Yahudi tarihinin herkesçe benimsenmiş olan dönemlere ayrılması yönteminden bile bile uzaklaşıp sürgünü VII. yüzyılda yani Filistin'i Müslümanların ele geçirmesiyle başlatır. Tarihçiler, kuşaklar boyu onun örneğini izleyeceklerdir. Genellikle yapılageldiği gibi, dağılmanın Birinci Tapmak, sonra da İkinci Tapınak'ın yıkılmasıyla ve Yahudi egemenliğinin sona ermesiyle başladığını benimsemek şöyle dursun, Dinur ayrıca Yahudilerin Kutsal Toprak'tan kopartılıp atılmalarının sorumluluğunu da Araplara yükler, Siyonizm de, ilk sahiplerinin elinden alınmış olan bu mülkü, yani toprağı yasal sahiplerine geri vermeyi öngördüğü için, doğal olarak haklı çıkar. Zincirin öteki ucunda, Dinur yenilenme çağını Aydınlanma döneminden ya da Fransız Devrimi'nden değil, daha XII. yüzyılın ikinci yarısından, Şabatcıların yarattığı bunalımdan ve Yehuda Hasid Ha-Levi ile ardıllarının Filistin'e göç et-

melerinden başlatır. Siyonizmin, Sabetay Sevi'nin başlattığı türden Mesihçi coşkulardan titizlikle uzak durduğu biliniyor. Gene de şurası bir gerçek ki, her şeye karşın bir başlangıç noktası yapmakla Dinur, o halkça pek tutulan Sion özlemini vurgulamış oluyor ve onun gözünde bu özlem, siyasal Siyonizmden hem önce geliyor, hem de onun doğuşunu hazırlıyor. Bu gibi uyarlamalardan amaç, hem sürgün dönemini kısaltmak (artık otuz kırk yıl kadar bir süreye indirilmiştir), hem de ulusun İsrail toprağıyla bağını etkin biçimde ortaya koyduğu yüzyılları uzatmaktır. Dinur'a göre, Yahudi tarihinin en dengeli, can alacak, düğüm noktası, kuşkusuz, İsrail toprağıdır. Merkezi ulus olan bu tarih üzerine yazdıkları, Filistin'de bir ulusal merkezin kurulmasının bu tarihin doğal ve önceden belli sonucundan ibaret olduğunu göstermekten yanadır. Yahudi tarihi, baştan başa, bu son aşamaya hazırlık gibi sunulmuştur ve kalıba girmeyen ya da ikinci derecede sayılan yönleriyse sadece silinmiş gitmiştir, hepsi bu.

İsrail'in kurulmasından sonra, okul programları Siyonizmin devletçi yönüyle ideolojik varsayımlarına dayandırılır. Ders kitapları Siyonizmi, diaspora tarihinin en eski ve en etkin akımı olarak anlatır ve her zaman bir Siyonist politika olduğunu kanıtlamaya çabalar.[38] Hem yeni Yahudi Devleti'nin millî eğitim bakanı (1951-1955), hem de bu programların kaleme alınmasında söz sahibi olan Dinur, İsrail'in özelliğini, tüm ulusun mirasına dönüşen, kendine özgü tarihsel bilinci, budunsal akrabalık ve dil ortaklığının oluşturduğunu yazmıyor muydu?[39] Oysa Kudüs bilincinin yani Kutsal Şehir imgesinin ve İsrail ile sürdürdüğü ilişkilerin bu tarihsel bilincin organik öğelerinden biri olduğu, onun açısından, kuşku götürmez bir gerçektir. Klasik Yahudi yazınında, sonra da Ortaçağ Yahudi yazınında, diye anımsatıyor tarihçi, Sion ile Kudüs, İsrail ile eşanlamlı bir görev yüklenmiştir. İlk Peygamberlerde ve Kutsal Tarih yazarlarında, sık sık, ulustan söz edilir. Sion, İsrail'in anasıdır. Di-

38 Ruth Firer, *Siyonist eğitimin memurları*, Tel-Aviv, Sifriyat Poalim, 1985 (İbranice), ayrıca zikreden U. Ram, "Zionist Historiography", *a.g.e.*

39 B. Dinaburg, "Sion'un İmgesi", *a.g.e.*

nur bize diyor ki, Talmud'da sık sık rastlanan bu imge, Ortaçağ Yahudi düşünürlerinin yazılarında da değişmemiş bulunuyor. Ve bu temanın dinsel uygulamalarla bütünleştirilmesi de ona göre, halk arasında bile ne derece, bilincin bir parçasına dönüştüğünü kanıtlıyor. Çağdaş Yahudi ulusal akımının da ulusun simgesi olan yerin adını (Sion/Siyonizm) alması kadar doğal ne olabilir? Böylelikle tarih boyunca etkin bir Yahudi "milliyetçiliğinin" sürekliliği böylelikle ve dindar bir açıdan kanıtlanmış oluyor. Buna karşılık da Yahudi Aydınlık akımı veya milliyetçi olmayan çözüm gibi, başka her türlü seçenek, bir tür yoldan sapma gibi görünüyor.

Bununla birlikte, devlet döneminde, tarihin bu sunuluş biçimi, yeni ve çok önemli bir boyutla zenginleşiyor: Şoah, Siyonizmin geçerliliğinin yadsınamaz kanıtı olarak ve İsrail topraklarında devlet kurulması da Yahudi tarihsel milliyetçiliğinin doruk noktası olarak sunuluyor. Tarihçi olarak ve eğitimci olarak Dinur, bu sistemin yerleştirilmesine katkıda bulundu. Şoah'a eğitim-öğretimde yer verilmesine duyduğu ilgi, aynı zamanda onun, yeni devlette tarihsel belleğin sınırlarının açık seçik belirlenmesi isteğinden de geliyordu. Öte yandan devletin kurulmasından sonra, ders kitapları, önceki döneme oranla Yahudilerin Filistin üzerinde sahip olduğu hakkı daha çok vurgularken bu hakkı Araplara hiç tanımazlar. Geriye bakıldığında ve tarihlerde bir yanılgıya düşülerek, Siyonizm, çağdaş Yahudi tarihinin dayanak noktası sayılır ve Yahudi geçmişinin tüm akışı da şu açıdan başlayarak ele alınır: İsrail Devleti Yahudi tarihinin *telos*'udur, mutlu sonudur. O zamanlar geçerli olan söylem, kurbanlarla kahramanlar arasındaki ayırımı belirgin çizgilerle çizer: birinciler diasporada, ikinciler İsrail topraklarındadır. Bu ikilik sadece millî eğitim bakanlığının tekelinde olan ders kitaplarında değil, aynı zamanda Şoah'nm (Yahudi kıyımı) anısına düzenlenen dinsel törenlerde de kendini gösterecektir. İsrail parlamentosu 1951'de, yalnızca Nazizm kurbanları için değil, aynı zamanda direnişte vuruşmuş Yahudi savaşçıları için de bir anma günü saptayacaktır. Olaydan alınılması istenen tarihsel ders şudur: Yahudi edilgenliği ölümcül

sonuçlar getirmiştir, buna karşılık Yahudi direnişleri ulusal canlılığın parlak ifadeleri olmuştur. Bu çakışma, tam bir kahramanlık yuvası olan Sion ile tam bir alçaltıcı ıstırap yuvası olan diaspora arasında var olan hiyerarşiyi de güçlendirir. Bu geriye bakış aynı zamanda da gözyaşları vadisine, birbirini kovalayan uğursuz baskınların, pogromların ve baskıların tarihine dönüşmüş olan diaspora Yahudi tarihinin yazılmasını da derinden etkileyecekti. Bugün bile pek çok tarihçiye damgasını vuran ve Yahudilerin de, Yahudi olmayanların da Yahudi tarihine gösterdikleri ilgiye egemen olan, gözü yaşlı bir esindir bu.

Gerçi Siyonist tarih, bu sayfalardan belki çıkartılabilecek anlamdaki tek yönlülükten uzaktı. Milliyetçi tarihçiler tek bir yorum çizgisinin savunucusu olmadılar. Gene de şurası bir gerçek ki, Yahudi gizemciliğinin uzmanı olan Gerşom G. Şolem dışında hepsi de ulusu -ve toprağı- incelemelerine merkez yapmışlardır. Yeni bir ulusun yaratılması, yeni bir tarihin de yaratılmasını gerektiriyordu: bu tarih, İsrail'in yaşantısını sürgit, yeniden kavuştuğu toprağına yerleştirmeliydi; bir toprak ki, sonsuza dek Yahudi olması -ve yeniden Yahudiliğe dönmesi- neredeyse dinsel ve tarihsel bir özlemle isteniyordu. Bu amaçla tarihçiler, kendilerini uygun kavramlarla donattılar. Bunun için de bölge, tüm tarihsel dönemlerde sistemli bir biçimde İbranice *Erets Yisrael* sözcük anlamıyla "İsrail toprağı" olarak anılır; hatta Filistin'de hiç Yahudi kalmadığı dönemler ya da yörenin başka devletler tarafından yönetildiği dönemler için de bu ad verilir oraya. Sürekli öne sürülen bir kavram daha, *aliya,* sözcük anlamıyla "yükseliş", İbranice, bir Yahudinin İsrail yönünde göç etmesi eylemi için kullanılır özel olarak. Filistin'e 1882 ile yaklaşık 1939 arasında, tarihçilere bakılırsa, art arda tam beş Yahudi göç dalgasını belirtmek için de bu sözcük kullanılır. Gerçi İbranicede göç etmek ve göçten dönüş için tarafsız bir sözcük de yok değildir: *hacira;* ne var ki bu, sadece Yahudi olmayan göç hareketleri veya hedefi İsrail olmayan Yahudi göç hareketlerini belirtmekte kullanılır. Oysa *aliya* sözcüğünün ilk anlamı, dinseldir. Her şeyden önce Eskiçağ'da, İsrailoğulları'nın yılda üç kez Kudüs merkez tapınağı-

na adaklar ve kurbanlar getirmek için yapılan hac seferlerini belirtir. Dağılmadan sonra, aynı zamanda dindar Yahudinin, sinagogdaki ayin sırasında Tevrat'ı okumaya yücelmesi demek olan *aliya*, din kaygısıyla ya da orada ölmek ve gömülmek için Kutsal Toprak'ı ziyaret etmeye gidenin yola çıkmasını belirtmek için kullanılır. Siyonist tarih söylemi, böyle bir sözcük dağarcığını benimsemekle şimdiki gerçekler ile geçmişin gerçekleri arasında doğrudan bir bağlantı kuruyor ve kutsal ile dindışıyı birbirinden çözülemeyecek biçimde bağdaştırıyordu. Filistin'e her türlü göç eylemi, sonradan ideolojik ve Siyonist bir anlam kazanıyordu - pek çok göçmenin, oraya hiç de bu amaçla gitmemiş olsalar bile, gene de gerçekte kimi Siyonist ideolojileri zamanla özümsedikleri bilindiği halde.

Dinur'a göre, Yahudiler İsrail toprağının dışında iki bin yıl yaşamış olsalar bile, bu toprak ulusal kimliğin eksenini oluşturmaktan hiçbir zaman geri kalmamıştır. Gerçi tarihin şu veya bu döneminde, Filistin topluluğundan başka topluluklar da Yahudi dünyasında birinci derecede rol oynamışlardır. Gene de İsrail toprağı herkes için bir "egemen merkez" olarak kalmıştır. Son olarak ve özellikle İsrail toprağı, söndürülemez bir sıla özleminin kaynağı olan, vazgeçilemez merkez niteliğini, Yahudilerin gönlünde ve zihninde koruyagelmiştir. Ayrıca statüsü de her zaman Filistin toprakları üzerinde somut bir Yahudi varlığıyla sağlamlaşmıştır. Bu statü, diasporanın mali yardımına dayanıyor ve zamanla ister istemez, içeride olsun, dışarıda olsun, tüm Yahudilerin ortak amacına dönüşüyordu. Ulusun ata toprağında yaşamakta direnen bu kesimi aynı zamanda en direşken ve en dayanıklı kesimiydi.

Sürgünü yadsımak, kendini yadsımak

Yahudi tarihine böylesine bir yaklaşım içerisinde, diasporaya hiç yer kalmıyordu. Gerçekten de sürgünün yadsınması (inkâr edilmesi) Siyonist söylemden ayırt edilmesi olanaksız bir gerçektir. Ne var ki gerçekte, çok daha önce, XIX. ve XX. yüzyıllarda Doğu Avrupa'da geliştiği biçimiyle, Yahudi Aydınlık ha-

reketi *(Haskala)* içerisinde ifadesini bulmaya başlamıştır. Bu akım Talmud'u inceleyen ve Yidiş dili konuşan sofu Yahudileriyle, geleneksel topluluk yaşamının pek de iç açıcı bir görünümünü yansıtmaz. Öte yandan, aynı kendini yadsıma eğilimlerine, XIX. yüzyılın son onyıllarmda, Batılılaşma sürecine girdiği zaman Sefarad dünyasında da rastlanır. Aydınlık yandaşları tarafından kaleme alınmış, Avrupa'daki ilerici Yahudi okullarında ve elbette Filistin'de XX. yüzyıl başlarında okunan İbrani yazınında sürgünün pek acıklı bir görünümü vardır. Bu karanlık görüntü Siyonist gençliğin diasporaya karşı olumsuz tutumunu büsbütün pekiştirir. Bundan böyle Siyonizm, sürgünün karşıt modeli ve sürgüne bir çözüm olarak kendini gösterir. Zaman boyunca oluşan Siyonist toplum belleğinde sürgün, acı çekme, küçük düşürülme, korku ve belirsizlik yeridir. Gerçi ilk öncüler Filistin'e, diasporada hedef oldukları pogromlar yüzünden gelmişlerdir ve baskı görmeyi sürgün yaşamıyla aynı potaya koymamakta zorlanmışlardır. Kuşkusuz oradan, bu olumsuz sürgün belleği, diasporanm bütününü etkilemiştir. Herhalde Siyonistler, Yahudi karşıtı basmakalıp ölçülerden geniş ölçüde esinlenmiş olan zayıf ve korkak sürgün Yahudisi örneğini bu iklimden alıp tasarlamış olacaklar. İnsanda itici etki yapan bu kişiliğin karşısında, İsrail toprağıyla temasa gelince canlanıp dirilen, kahramanlık ve soyluluk gibi tüm erdemlerle donanmış Yahudi yer alır. Bu yeni insanı yaratmayı ancak İsrail toprağı başarmıştır. Diaspora Yahudisi bir olumsuz örnektir ve yeni İbrani kimliği ona karşı oluşturulur. Diasporanm yadsınması, eğitimde en geçerli konulardan birine dönüşür ve diaspora Yahudisi de, özellikle 1930'lu yıllardan başlayarak, boyun eğmiş ve edilgen bir kurban, ne de olsa tarihin dışında kaldığına göre, tarihin etkin konusu olmaktan çok, nesnesi durumunda biri olarak tanıtılır.

Bununla birlikte, diasporanın böyle yadsınması, eleştiriye yol açmıştır, özellikle de Brit Şalom* topluluğu üyeleri Samuel Hugo Bergmann, Gerşom G. Şolem, Martin Buber ve başkaları

(*) Sözcük anlamı, "Barış ittifakı". 1920'li yılların sonunda ve 1930'lu yılların başında etkinlik gösteren topluluk.

gibi, Siyonizm ya da Filistin'in, Yahudi sorununu düzene sokma gücüne sahip olduğuna inanmayan kişilerin eleştirisine hedef olmuştur.[40] Üstelik, bu Orta Avrupalı Yahudi milliyetçilere göre, Siyonizmi böyle, Yahudi tarihinin genel akışından kesip ayırmak, yanlıştır. Siyonizm, Yahudiler tarafından, varlıkları ve özleri uğruna verdikleri savaşların upuzun zincirinde yeni bir halka olarak algılanmalıdır. Filistin'in kuruluşu bir cephedir hem de bu büyük savaşta birinci derecede önem taşıyan bir cephe. İsrail toprağı, diaspora Yahudileri için bir ışık kaynağı ve Yahudi yeniden doğuşunun yaratıcı merkezi olmaya adaydır. Siyonist eserin bu belirgin yönlerine sıkıca bağlanmış, ta Ahad Ha-Am'a değin çıkartılabilecek bir esin kaynağına sadık olan bu düşünürlerden kimileri, gene de bir Yahudi Devleti kavramını yadsımazlar, pratik nedenlerle ve her şeyden önce de Arap sorunu yüzünden. Bergman'a göre, "diasporanın bütününün İsrail toprağını kendi çabalarıyla yapılandırması gerçeği, İsrail toprağına diaspora üzerindeki belli başlı etki kaynaklarından birini sağlar.[41] Onun gözünde, Filistin Yahudi merkezi, diasporanın ya da onun yaratıcı güçlerinin zararına kurulmamalıdır.

Öte yandan, gerek Ahad Ha-Am, gerekse Gordon, Yahudi halkının diasporadaki tarihi boyunca sergilemiş olduğu olağanüstü yaşam gücünü gözlemlemişlerdi. Bu halkın hayatta kalmış olması bile yeterli bir kanıtıydı bu gücün. Ahad Ha-Am, diasporanın yadsınmasının çağdaş bir yorumunu yapmış, sürgünün öznel yadsınması yani sürgün yaşamından ve eksikliklerinden doğan kişisel hoşnutsuzluğun dile getirilmesi ve diasporanm nesnel yadsınması, yani, haklarına kavuşmasıyla, çevresini kuşatan duvar yıkıldığından, büyük, bir dağılma tehlikesiyle karşı karşıya kalması arasında bir ayırım gözetmiştir. Ahad Ha-Am gerçekten de diaspora Yahudilerinin Filistin ruhsal merkezinin olumlu etkisinden yarar sağlayacağını öngörü-

40 Shalom Ratzaby, "The Polemic about the "Negation of the Diaspora" in the 1930s and Its Roots", *The Journal of Israeli History*, 16 (1), 1995, s. 19-38.

41 "Toprak ve Sürgün", *Şeifotenu*, 2 (8), 1932, s. 360 (İbranice), zikreden S. Ratzaby, *a.g.e.*, s. 30.

yordu. Öte yandan, Gordon da sürgün yaşantısında, Yahudi halkının durumundan çok daha ilerisini görmekteydi; bu, aynı zamanda bireyin ve insanlığın da durumuydu. Gerçekte çağdaşlığın kendisinin varoluşçuluk deneyimiydi. Sürgünün bu ayrıntılı ve karmaşık incelemeleri de, yadsınmasındaki görece gereklilik de, siyasal Siyonizmler tarafından ve özellikle de pratik Siyonizm tarafından pek tutulmadı, bu görüşe katılan olmadı. İkinci ve üçüncü göç dalgasının öncüleri için, Filistin'deki Siyonist girişimin başarısı, besbelli, ulusun tüm enerjisinin tek bir ülkede toplanmasına bağlıydı.

Gene de diasporanm yadsınması Siyonistlerin, Eskiçağ İbranilerini bugünün Yahudilerine bağlayan bir tarihsel sürekliliğin varlığı konusundaki kuramlarıyla ters düşüyordu. Bir tür kendinden nefret etme niteliğine bürünüyordu. Öncüler kendileri de, dışlamak, tanımamak için birbirleriyle yarıştıkları o diasporadan çıkmışlardı. Geçmişlerini kolayca, bir kalemde silemezlerdi, özellikle de durum gereği ve ister istemez bir göç ülkesine dönüşecek olan, yani herkesin kendi diaspora kültürünü yüklenip geldiği bir toprakta. Sürgünün ya da sürgün *durumunun* yadsınması *(şelilat ha-galut)*, çok zaman bir, sürgünde yaşayan *Yahudilere* hüküm giydirme *(şelilat hagola)* biçimine dönüştü. Gene de diasporanın en ateşli kınayıcıları bile onunla bağları tümüyle koparmaktan yana çıkmadılar. Gerçekten, XX. yüzyıl başlarında, ders kitapları da, eğitsel kitaplar da diaspora tarihine henüz geniş yer ayırıyorlar. Profesörlerin kendileri de sürgünden çıkıp gelmişlerdir. Tarihçilerden Dubnov ile Graetz'in yapıtlarından yararlanılıyor henüz: bunlardan Dubnov, Yahudi ulusunu bir kültür bütününe indirgemiş, Graetz ise onu kültürel ve ruhsal bir bütün olarak görmüştür. Bunda olağanüstü hiçbir şey yoktu, çünkü Yahudi tarih biliminin başka öncüleri de, XIX. yüzyılda Isaac Marcus Jost gibi, Yahudilerin kendi kimliklerini algılama biçiminin, her birine göre değiştiğini ve Yahudi topluluklarının tarihinin, yerleşmiş oldukları ülkenin tarihi ve ev sahibi toplumların tutumuna göre biçimlendiğini öne sürmüştü. Jost'a göre, İsrail toprağı Yahudi tarihinde özel bir rol oynamamıştır - Yahudi olmayan

rejimlerde orada yaşamış olanların dışında. Çağdaşı olan, reform hareketinin babası Abraham Geiger de, benzer bir tutumu savunuyordu. Böylece, Yahudi gençliği, Yahudi Aydınlık hareketi yazınının sürgün konusunda yarattığı olumsuz görünümünü benimsemiş olsa bile, okullarda şimdilik İsrail'in, pek de merkezi Filistin olmayan görüntüleriyle karşı karşıya kalıyordu. Bunda eğitbilimsel kaynakların eksikliğinin büyük payı vardı. Gerçekten, İbrani eğitim sisteminin ve tarihsel belleğinin yerleşmesi zaman aldı.

Gerçi zamanla Kudüs okuluna bağlı tarihçiler, Graetz dışında, Yahudileri bir siyasal ulus saymayan bu öncülerin tarihsel bakış açılarını tanımayacaklardı. Gene de, ne Dinur, ne Yitzak Fritz Baber, bu yeni tarihbilimi geleneğinin bu iki devi, diaspora konusunda, Siyonist militanların o sert çizgisini benimsemişlerdir. Bu büyük tarihçiler, her şeye karşın, geçmiş ile şimdiki zaman arasında sağlam bir bağ dokumaya çalıştılar ve Yahudi belleğiyle modern çağ Yahudi tarihi arasındaki eytişimsel (diyalektik) ilişkiyi gün ışığına çıkarmak için uğraştılar. Ancak Kudüs tarih okulunun ikinci kuşak tarihçileri, kendilerinden önce gelenlerin Filistin merkezli eğilimlerini, hem de sürgün tarihinin zararına, iyice pekiştireceklerdir. Bundan sonra, uzun süre işlenmiş olan, diasporanın olumsuz görünümü çok, çok daha ileri bir tarihte, 1967'den sonra yayımlanan ders kitaplarında biraz düzelmeye yüz tutacaktır; tam da üretken tarım işçiliğinin ve ortak yaşama övgülerin gözden düşmeye yüz tuttuğu dönemde.[42] Bu son dönüş, İsrail toplumunda kültür açısından yer alan büyük değişikliğin bir ifadesidir: bu arada dinsel duygularda yeniden doğuşa tanık olunmuş, Şoah'ın algılanmasında büyük değişim yaşanmış ve sosyalist Siyonist miras da geniş ölçüde aşınmıştır.

Bugün daha yakından bakıldığında ve bu tutum değişiklikleri göz önüne alınmazsa, Siyonistler tarafından olduğu kadar Siyonist tarihçiler tarafından da kurulmuş olan bu merkez, hatta "kendi kendine yeten" toprak, geniş ölçüde düşsel gibi

42 Tamar Katriel, "Remaking Place. Cultural Production in Israeli Pioneer Settlement Museums", E. Ben-Ari ve Y. Bilu (der.), *Grasping Land*, *a.g.e.*, s. 147-175.

görünüyor ve sanki tarihsel, siyasal ve ekonomik gerçeklere pek ayak uyduramıyor gibi geliyor. İsrail sisteminin sürekliliği bugün bile, en azından kısmen, bir diasporanın varlığına bağlıdır.[43] İsrail dışında yaşamayı sürdüren Yahudilere, hep, diaspora Yahudileri (*yehudeyi hatefutsot*) gözüyle bakılır. Böylesine bir kavramdan, İsrail devletinin dünya Yahudiliğinin merkezi olduğu ve yabancı ülkelerde yaşayan Yahudilerin bu merkezle olan ilişkilerine göre tanımlandığı, yani çevre olarak algılandığı anlaşılır. İsrail, diasporayı artülkesi (*hinterland*) olarak, insansal, siyasal ve ruhsal destek aldığı kaynağı olarak görür.

Oysa İbrani devleti küçük bir ülkedir, işgal edilmiş topraklarla birlikte ele alınmış olsa da. Gene de, gerçek anlamıyla büyük devletler arasında yer almasa bile, önemli Batı ülkelerinden sayılır. Bu da onun doğal ya da insansal kaynaklarının zenginliğinden ileri gelmez. İsrail'in gücü ve belki de varlığı, yerel toplumsal politika tarafından iyice benimsenmiş sağlam bir diasporaya bağlıdır. Buna elbette bu diasporanın ekonomik yardımını ve uluslararası satranç tahtasında İsrail'in durumunu güvence altına almış olan Amerikan politikasının siyasal desteğini eklemek gerekir. Buna karşılık, dünya Yahudiliği de kimliğinin kuruluşunda İsrail'in varlığına seçkin bir yer tanır ve bu devlette bir avuntu bulur, ama kuşkusuz, Siyonistlerin hayal ettiği anlamda değil. Diaspora Yahudilerini İsrail ile birleştiren, daha çok, duygusal bağlardır. Bu bakış açısından, İbrani devleti onlar için birinci derecede önemlidir, ama hiçbir zaman, o devletin kurucularının hayal ettiği gibi bir ağırlık merkezi oluşturmaz.

Siyonist ideoloji geniş ölçüde, diasporanın Yahudi değerlerinin özel kaynağı olma statüsünü yadsıma üzerine kurulduğundan ve diasporanın, Yahudi halkının ayakta kalmasını sağlama yeteneğini tanımaya yanaşmadığından ve devlete, her şeyin bağlı olduğu ulusal ve kültürel bir ulusal öncü olarak baktığı için, İsrail ile dışarıdaki Yahudiler arasında kurulan simgesel ilişkiler söz konusu olduğunda, zorluklar ve gerginlikler

43 Baruch Kimmerling, "Boundaries and Frontiers of the Israeli Control System: Analytical Conclusions", aynı yazar (der.), *The Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers*, Albany, SUNY Press, 1989, s. 265-284.

yaratmaktan geri duramazdı.[44] Yıllar geçtikçe bu gerginlikler, Siyonist önderler arasında sürgünü yadsıma öğretisinin aşınması ve özellikle de yapısal gerekler nedeniyle, azalmıştır. Bir yanda bir amaç, öte yanda da uzun süre örtbas edilmek istenmiş bir gerçek vardı. Mitoslar, bu toprağı yaratmak için gerekliydi: öteden beri onun anası olagelmişlerdi.

Bu mitosları yaratmak ve sürdürmek için, kimliğe değgin ve milliyetçi savlarla uyuşmayan kimi tarihsel olayları elbette ya tümüyle silmek ya da yeniden yazmak gerekmişti. Bu yüzden, 1930'lu yıllara değin, Fenikelilerin ve Fenike tarihinin, çağdaş Yahudi bilincinin benimsediği Eskiçağ İsrail geçmişinde yeri olmadı.[45] Kimi yazarlar önceleri Kenanlıları ve Fenikelileri İbranilere düşman halklarmış gibi sundular ve Yahudi tarih bilimi uzun zaman Kenan ve Fenike kültürleriyle İsrail halkının kültürü arasındaki temel farkın altını çizmeye adadı kendini. Oysa 1930'lu yıllarda, İbraniler, Kenanlılar ve Fenikeliler geçmişten geleceğe esin kaynağı olabilecek örnekler sunma peşindeki çeşitli aracılar için yeniden yararlı olup çıktılar. Siyonizmi yeniden gözden geçirmek tutkusuyla, dikkatleri bir deniz gücünün gereğine çekme peşinde, gençlerden oluşan bir topluluk, Fenike örneğini öne sürdü, İbraniler, onlarla eş değerde ortaklar olarak gösterildi. Ben Gurion bile baştan aşağı uydurma olan bu tarihsel görüntüye katıldı. Gerçekten, tarihsel bir doğru düzeyine yükseltilen bu masal, öncüler arasında, bir Akdeniz bilincinin gelişmesine önayak olacaktı. Doğrusu, Siyonizm Akdeniz'i İsrail'in batı sınırı olmaktan çok daha ileri bir şey, onun doğal bir uzantısı gibi görüyordu. İsrail'in atalarının eski Ortadoğu'nun en büyüleyici deniz serüvenlerinden birine katıldığı söylentisini yaymakla, bir taşla iki kuş vurulmuş oluyor, bir Ernest Renan'ın, İbranileri, hayal gücünden yoksun ve ulusal yaşantıya uygun olmayan bir çöl halkı gibi gösteren varsayımının beline kazma indiriliyordu. Yeni bir

44 Dan Horowitz ve Moshe Lissak, "The State of Israel at Forty", *Studies in Contemporary Jewry* (5), 1989, s. 3-24.

45 Yaakov Shavit, "Hebrews and Phoenicians: an Ancient Historical Image and Its Use", Studies in Zionism, 5 (2), 1984, s. 157-180.

kavram peşinde olanlar (revizyonistler), İbranilerin tarihini yorumlamakta Fenikelilerin artık işe yaramaz olduğunu görünce, onları hiç acımadan başlarından atıverdiler. Çünkü bundan böyle İsrail halkının, bulunduğu ortama bir tepki çerçevesinde kalkındığı gösterilmek isteniyordu. İbranilerle Fenikelilerin işbirliğinin artık hiçbir önemi kalmamıştı...

Gel gör ki İsrail'in Eskiçağ tarihinin son demleri çok büyük bir anlamla donatılmıştır. Böylece, 74 yılında Massada'daki Yahudi kalesinin düşmesi ve kuşatılmış halkın bu yüzden ortak intiharı ve 132-135'teki, felaketle sonuçlanan ayaklanma, doğrudan doğruya etkin bir kahramanlığın değerlerine bağlanmış, olayların karanlık yüzü ve yıkıcı sonuçları hiç göz önüne alınmamıştır. Düşmana silahlı karşı koyma, başlı başına bir zafer sayılmışken, acıklı tarihi gerçeğin ne önemi kalır ki? 1920'deki acı Tel Hay olayı da buna benzer bir masallaştırma konusu yaratmıştır: sadece, az sayıda insanın çok daha güçlü saldırganlara karşı verdiği kanlı savaşımın üzerinde durulmuş, yerleşimin, kaçarak canını kurtarabilen, öteki üyelerine değinmek, tümüyle unutulmuştur.

1882 ile 1931 arasında, çok kimse Samariye'nin güneybatısında, Lod şehrinin komşusu olan El Medieh köyündeki toprakların satın alınmasıyla ilgilendi. El Medieh, Modiin ile bir tutuldu: Modiin, Rahip Matatya'nın M.Ö. 167'ye doğru, Helen Hükümdarı IV. Antiohos Epifanes'e karşı bir ayaklanmanın başlama işaretini verdiği Filistin kasabasıdır: bu ayaklanma ulusal toprakların kurtarılmasıyla ve bir Yahudi siyasal özerkliğinin kurulmasıyla noktalanmıştır.[46] Daha 1911'den itibaren, Modiin'e hac ziyaretleri düzenlendi. 1925 ile 1931 arasında, yazarlar ve Siyonist kuruluşlar, bu tarihsel yerin "kurtarılmasına" çalıştılar. O dönemde Filistin'de böylesine bir "kurtulma"nın İbrani gençliğinde coşku uyandırmaya, ona atalarının yurtsever anlayışını işlemeye ve Yahudi halkıyla vatanı arasındaki bağı sıkılaştırmaya olanak vereceği düşünülüyordu. Böylece Modiin bir mitos boyutuna büründürüldü, ulusal simge

46 Ruth Kark, "Historical Sites-Perceptions and Land Purchase: the Case of Modiin, 1882-1931", *Studies in Zionism*, 9 (1), 1988, s. 1-17.

değeri kazandı ve Hanuka yani Işıklar Bayramı'nda bir kutsal ziyaret yeri oldu. 1945'ten bu yana, orada bir meşale yakılır ve alevi ülkenin çeşitli kesimlerine götürülür ve İsrail'in kuruluşundan beri de devlet başkanının konutuna getirilir. Modiin ile onu kuşatan dinsel hava, Siyonistlerin bu, şimdiki zamanın esinini geçmişte aramak tutkusunun ve kendi yarattıkları mitosların özelliği olan, dindışı ile dinseli karıştırma merakının pek simgesel bir göstergesidir. Bu arada Hanuka gibi bir dinsel kutlamanın da ulusallaştırılmış olmasının kanıtıdır.

Gerçekten, genel kural olarak, İsrail toplumunun kurucuları, geleneksel Yahudi bayramlarına, milliyetçi bir mitoloji ile birleştirerek, yeni bir anlam vermişlerdir. Tanrısalın yerini insansal almıştır. Ulusal dirilişin örnekleri ve yüceltilmesi olarak, bu kutlamalar, İbranileştirilir, tarımsal temellerini öne çıkartır, ki bu da İsrail toprağının merkez oluşunu ve ulusal kültür içinde doğanın yerini anımsatmaya ve vurgulamaya olanak sağlar. Bunların dinsel anlamları geri plana itilip aralarında çoğunun temelinde yatan savaşımların boyutu üzerinde durulur. Hanuka'da bundan böyle, Tapınağın yeniden kutsanmasına ve orada yeniden ayinler yapılmasına olanak sağlayan küçük yağ şişesi mucizesinden çok, Makkabilerin yabancı zorbalara karşı kazandığı zaferin üzerinde durulur. Purim, ortak bir kurtuluşun anısını yaşatır: Mardoke ile Ester'in, Haman'ın ölümcül tasarılarını boşa çıkarmayı başaran oyunlarının meyvesidir bu kurtuluş. Pesah, Musa ile Harun'un önderliğinde kurtuluşun ve ulusal dirilişin anısına kutlanır. Şoah ve kahramanlık günü, nazi vahşetini hatırlatır. Eski ve çağdaş kutlamalar tüm bir mitolojiyi yaratmak ve sürdürmekte katkıda bulunur: Pesah'ta kölelikten Şoah gününde kurbanlara, bu arada ulusal savaş (savaşta ölen İsrail askerlerini anma günüyle) ve bağımsızlığa (İsrail'in kurtuluş bayramıyla) varıncaya değin.

Böylelikle İsrail toprağı mitoslar ve simgeler tarafından geniş ölçüde yeniden dünyaya getirildi. Bu yeni doğum, aynı zamanda, yeniden sahiplenme ile eşanlam taşıdı mı acaba?

7. Olanaksız Toprak

Bir kök salma kültürü

Siyonistlerin ayırıcı özelliği olan toprak saplantısı, toprağın edinilmesi veya yeniden simgeye dönüştürülmesi için yetmedi; bir de kentin yadsınması geldi birlikte. Siyonizmin kurucu babaları, Herzl de dahil olmak üzere, Filistin'de kentsel gelişmenin karşısında değildiler.[1] Buna karşılık yerleşimciler, kente karşı hem ilgisizlik hem de çok zaman düşmanlık gösterdiler. Onların başlıca kaygısı toprak olarak kaldı, işlemek yoluyla sahiplenmeyi, sonunda tek beden olmayı tasarladıkları toprak. Bu açıdan bakılınca, diasporanın yadsınması da, kentin yadsınması da aynı tutuma bağlanıyordu. Yeni Yahudi için, çağımızın İbranisine dönüşmek ve sonunda kök salmayı tanımak olanağını sağlayan, sürgüne karşı toprak-*erets* ve şehire karşı toprak-*adama* olmuştur.

Yerleşim çabasının önderleri, diasporanm kentlileştirilmiş Yahudilerinin, Filistin'e geldiklerinde, şehirlere yerleşmelerini önlemeye çabalıyorlardı. Ama bunda her zaman başarılı olamadılar. Hareketin genel eğilimi ister kibutz olsun, ister toplu

1 Erik Cohen, "The City in Zionist Ideology", *a.g.e.*

köy ya da *moşav* yani kooperatif çiftlik-köy, tarımsal toplulukların kurulmasına öncelik tanıyordu. Kırsal sektörün böyle, dikkatleri üzerinde toplamasına ve ulusal kurumlar tarafından yönetilmesine karşılık, kentsel çevreyi kalkındırmak için aynı ölçüde çaba gösterilmedi. Siyonist önderler kent politikası konusunda ya da gelecekte kentleşmenin nasıl olması istendiği üzerine resmi bildirilerde bulunmadılar. Çünkü gelecek, ne olursa olsun, tarımsal yerleşimin devrimci yapısındaydı, kentlerde değil. Uzun süre köy, kente egemen oldu, hem de sadece ideoloji açısından değil, aynı zamanda siyasal açıdan da. Zaten pek iyi bilinir ki, ütopya yazınında, kente olumlu bir bakış yoktur: kent, tüm toplumsal kötülüklerin kaynağı ve endüstri öncesi dönemin sağlıklı ve mutlu kırsal topluluklarının dağılmasının nedeni sayılır.

Siyonistlerin kente hiç mi hiç ilgi göstermeyişi, gerçek ile büyük bir çelişki yaratıyordu, çünkü Filistin Yahudilerinin büyük çoğunluğu kentliydi. Kırsal sektör, Yahudi nüfusunun hiçbir zaman %30'unu aşmamıştır ve bugün ise sadece %15'ini oluşturur. Kırsal nüfusun ağırlığı İngiliz manda yönetiminin ikinci bölümünde gerilemeye başladı ve 1941'deki %29 oranında kırsaldan 1945'de %26 oranına geriledi. Bu iniş eğilimi, devlet döneminde giderek güçlendi ve 1960'da %18'e düştü.[2] Bununla birlikte, Filistin Yahudi topluluğunun oluşum aşamasında hiçbir yeni kent kurulmadı: 1909'da, öncü ve çiftçi ahlak anlayışı henüz yerel Siyonizme tam anlamıyla egemen olmadığı bir aşamada kurulmuş olan Tel Aviv dışında. Bu ideolojik ihmal çağımız İsrail'inde kentsel kalkınmayı etkilemekten geri durmadı. Orada kent ile kırsal, birbirine ters yönlerde geliştiler. Solun tarımıyla sağın kentleri (özellikle Tel Aviv) arasındaki büyük fark, ülkenin siyasal sahnesinde kırsallar ile kentliler arasında bir çatışmanın koşullarını yarattı. Ve maddeseli, parasalı, toplumsalıyla, her türden sorunlar, askıda bırakıldı.

Kent, yazgısına terk edildi ve ekonomik olanaklarla toprak olanakları açısından kırsal sektör tarafından özümsenmek isten-

2 *A.g.e.*, s. 129.

meyen ya da özümsenemeyen göçmenlerin baskısı altında kalkındı. Hızlı, planlı ve merkeziyetçi büyüme gösteren bir toplumda toplumun temel bir sektörünü planlamanın dışında tutmak, ister istemez pek çok güçlüğün kaynağı olacaktı. Bu yüzden, Tel Aviv gibi bir kent, her yönde ve rastgele yayıldı. Gerçekten de İsrail şehirleri, çağdaş kent görünümünden yoksundur. Öncü çabanın liderleri kentlerde olup bitenlerden çok kentsel büyümenin tarımsal kalkınma için gereken kaynakları tüketmesinden kaygı duyuyorlardı. Kent sıkışıklığı, gecekondulaşma, unutulmaz trafik sıkışıklıkları ve bugün sık sık ele alman daha pek çok sorun, tümüyle yeni olmaktan uzaktır: kökenleri manda dönemine ve devletin başladığı döneme dayanır. Kente karşı ilgisizlik, kalkınmış kolektif çiftliklerin ortasına kurulu ve büyük ölçüde eski savaşçıların yaşadığı göçmen köylerinde daha da ağır sonuçlarıyla duyurdu kendini. Bu göçmen köyleri, zenginliğin ortasında yoksulluk adacıkları oluşturdular. Kalkınma kentleri denilen ve gene göçmenlerin yaşadığı, ama daha yeni kentler de İsrail toplumunun genel akışına ayak uyduramadılar; onlar da yalnız bırakıldı, orada yaşayanların en talihlileri de çok geçmeden bu yerleri terk edip geride en yoksulları bıraktılar.

Bununla birlikte, toplumbilimsel bakış açısından, kentsel kalkınma konusunda ideolojik yönlendirmenin olmayışı, sadece sakınca getirmekle kalmaz. Kendi haline bırakılmış, bu yüzden de ideolojik baskılarla daha az ezilmiş olan kent halkı, tarımsal öncülerin nadasa bıraktığı alanlarda girişim anlayışını kullanmayı başardı. 1950-1960 yıllarında kibutzlular da, kentsel etkinlikler ve kurumların toplumda yarattığı değişimin bilincine vardılar ve endüstriyi kentlere getirerek ve etkinliklerini, üyelerini yüksek öğrenim kurumlarına göndermek yoluyla, mesleki bir yola sokarak bu akımı izlemeyi denediler. Bugün bile, kolektif çiftlikler büyük kentlere dönüktür, bu kentlere karşı az çok ilgisizlik göstermeyi ve yakınlarına kurulu yeni kentlere egemen olmayı sürdürseler bile. Gene de şurası bir gerçek ki, şehir, öylesine kutsal ve öylesine arzulanıp özlenmiş toprağın mihrabında, pek güzel kurban edilmiştir.

Toprağa bu büyük saygı ve bu saygının kırsal yankıları gene

de Siyonist eylemi hiçbir zaman katıksız duygusallığa götürmemiştir. Tam tersine, bu eylem daha çok erken bir dönemde, ilerlemeyi ve çağdaşlığı özellikle vurgulamış ve Yahudi tarımını yenilemek ve rekabete açılmasına olanak vermek için son derece büyük çabalar harcamayı göze almıştır. Yahudi çiftçi çok kısa bir zamanda, Ortadoğu'nun en ilerici çiftçisi olup çıktı. Hayal edilen toprağı yeniden yaratmak ve gerçek kılmak hem yöntem hem de planlama gerektiriyordu.

Filistin'de yerleşime destek olan çeşitli hayırsever örgütler, bunu bir eğitim işi sayıyorlardı: bu eğitimin amacı, diaspora Yahudilerine örnek olarak hizmet verebilecek çiftlikleri hayata geçirme gücüne sahip olan, seçilmiş bir halkın manevi yönden iyileştirilmesiydi.[3] 1897'de Dünya Siyonist Örgütü'nün kurulmasıyla yeni bir tutum ortaya çıktı: bu tutum Yahudi köylülerini özerk bir ulusal Yahudi ekonomisinin temeli olarak görüyordu. O andan başlayarak, bir uzman topluluğu çıktı ortaya; belirlenmiş hedeflerin gerçekleştirilmesi için gerekli olan teknik yeteneklerle ve yönetim bilgisiyle donatılmış çiftlik uzmanlarından oluşan bir topluluktu bu. Bunlar yerleşim sürecinin ilk mühendisleri, ilk mimarlarıdır. Önce Alman kültür çevresinden çıkmışlardır ve orada egemen olan eğilimlerin geniş ölçüde etkisindedirler. Bu arada Max Bodenheimer ve Herzl de yerleşim programları hazırlarlarsa da, yaşama geçiremezler. Buna karşılık, Herzl'in 1904'de ölümü üzerine, Alman koloni hizmetlerinden bir botanikçi olan Otto Warburg Filistin'de kalkınma ve araştırma için birtakım tasarıların öncülüğünü ele alıyor. Ve 1909'dan başlayarak, ikinci bir grup Orta Avrupa Yahudisi geliyor ortaya, ki Alman eğitimi almış olan ve Siyonist akımın işçi çevresine bağlı olan bu topluluk, Siyonist örgütün çiftlik kurumlarına giriyorlar.

Fransız hayırseverlerin tarım yerleşimini manevi bir "yeniden canlanma" eylemi olarak görmesine karşılık, mühendisler bunu bir ekonomik bağımsızlık ve toplumsal reform aracı sayıyorlardı. Teknik açıdan ilerlemiş bir tarım sektörünün, XIX.

3 Derek J. Penslar, *Zionism and Technocracy. The Engineering of Jewish Settlement in Palestine, 1870-1918*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

yüzyılın son onyıllarında oluşmuş bulunan ve yaşadıkları yerde pek de iyi karşılanmayan çok kalabalık bir Yahudi proletaryasını özümseyebilecek güçte dengeli ve sağlıklı bir ulusal ekonomi sağlayabileceğini savunuyordu bunlar. Siyonistlere göre bu proletarya, başka topraklara yerleştirilmeliydi. Ve bu yerleştirme işine giriştikleri zaman, endüstri toplumunun kusurlarının yeni Yahudi vatanına yayılmasından kaçınmanın mutlaka gerekli olduğunun altını çizmekten geri durmadılar.

Mühendisler sömürge tarımının ilkelerinden de esinlendiler, devletin bir tarımsal kalkınma aracı olması gerektiğini öne sürdüler. Bununla birlikte, Alman yöntemi sömürgeleştirmeyle Siyonistlerin desteklediği arasında büyük ayrılıklar vardı. Almanlar, yönetici hükûmetin yararına, yerleşimleri işletecek ve denetleyecek bir emperyalist iktidar oluşturuyorken Siyonistler özerk bir vatan yaratmak için uluslararası bir kuruluştan yararlanıyordu. Ayrıca, emperyalist uygulamada, sadece sömürge yöneticilerinin karmaşık teknolojik bilgiye ulaşmaya hakkı vardı. Buna karşılık Siyonistlerde, teknoloji aktarımı Yahudiler tarafından ve onlar için yapılıyordu. Gerçi Siyonist yerleşim tasarılarının, yerleştirmenin Araplar açısından yaratacağı sonuçları pek göz önüne aldığı yoktu. Gene de Filistin Yahudi topluluğu, batı teknolojisini, yerli gözüyle baktığı bir halk ile paylaşmaktan yanaydı, bu halkın kendi düşmanlık duygularını bastırmayı başaracağı ve sonunda Yahudileri kardeş olarak benimseyeceği umuduyla. Gene de pek çok Siyonist, Birinci Dünya Savaşı'nm son yıllarında, Arap ve Osmanlı direnişine karşı duyarlı davrandılar. Mühendislere gelince onlar, bu direnişe, birçok sorun arasında ve tıpkı bu sorunlar gibi, aşılması gereken bir sorun daha gözüyle baktılar. Filistin'de toprakların paylaşımı incelenince görülür ki Siyonist olmayan Jewish Colonization Association (ICA, Yahudi Yerleşim Derneği) Yahudi kırsal topluluğunun taşınmazlarının %54'üne sahipti. Özel şirketler %27'sini denetim altında tutuyordu ve Dünya Siyonist Örgütü'nün mühendisleri ise sadece %4'ünü.[4]

4 *A.g.e.*, s. 4.

Böylece Siyonist örgütün mühendisleri dar bir çerçeve içinde çalışmak zorunda kaldılar. Bununla birlikte, etkileri doğrudan doğruya yetkileri altında bulunan sektörü geniş ölçüde aştı ve topluluğun bütününe canlılık aşılamaktan geri durmadı.

Yahudi aydınlık akımının izdaşları gibi, Siyonistler de XVIII. yüzyıl insanlarının eleştirilerini benimsemişler, Yahudilerin üretken olmayışını bahane ederek onları ticaretten ayrılıp tarıma ve endüstriye yönelmeye çağırmışlardır. Böyle bir bakış açısından, teknik beceri, toprak insanı olan yeni Yahudinin temel özelliği oluyordu. 1948'de kibutz ulusal bir özelliğe ve Siyonist düşünce için inanılmaz bir eğitim ve seferberlik aracına dönüşüyor. Ve, tıpkı çiftçi ve savaşçı gibi, toprak teknisyeni de Siyonist ülküsüyle yetiştiriliyor; bu ülkü, Siyonist ideolojinin oluşum halindeki yeni Yahudi toplumuna aşılamak istediği pragmatik anlayışın somutlaşmasıdır.

Toprak yönünde harcanan tüm bu çabalar, toprağı kurtarmak ve yeni Yahudi'nin yaşantısına katmak doğrultusundaki bu önüne geçilemez istek, gerçekleşmiş midir? Bu toprak ne ölçüde, en azından simgesel olarak, gerçek anlamıyla Yahudiye mal edilebildi? Toprağı aynı zamanda hem anavatan hem de vaat edilmiş Toprak olarak benimsemek olası mıydı?

Sonu gelmeyen sürgün

Yahudi aydınlık akımı edebiyatında İsrail toprağı, göz konulmuş ama hayal edilen, uzak ve bilinmedik bir topraktır. Ona tümüyle Doğu Avrupa gerçekleriyle yüklü bir bakış yöneltilir. Buna karşılık, bir kez oraya ayak bastıktan sonra Doğu Avrupa'dan gelen göçmenler, geride bıraktıkları ülkenin özlemiyle yanıp tutuşurlar, İsrail toprağı asla onların olamayacakmış gibi. Onların olduğu zaman bile, toprak, sürgünü içinde taşır. İsrail toprağında bir sürgün yaşantısı, dünya ulusları arasındaki sürgünden daha da zordur... Oysa, ondan beklenen, sürgünün sona ermesi değil miydi? İnsan Yahudi olup da İsrail toprağına ayak basınca ister istemez, sürgünü de bagajında getirerek basmıştır. Toprağın bu "yabancılığına" boş vererek bir İbrani ulusu

kurulabileceğini düşünmek, akıl almaz bir hayaldi, ki bu "yabancılık" sonradan orada doğanların bile peşini bırakmayacaktır. Çünkü sürgün, aktarılır, kuşaktan kuşağa. Yoksa Yahudiler sürgünü üzerlerinden atma ve sonunda toprağına yerleşmiş bir ulusa dönüşme yeteneğine sahip miydiler? Her ne olursa olsun, kesin denecek bir şey var: toprak düşüncesi hiçbir zaman, toprak gerçeğine egemen olmaktan geri durmamıştır.

Birinci göç dalgası yazarlarının birçoğu, yeni girdikleri ortamda -ona sınırsız bir hayranlık ve bir sevgi beslemekle birlikte- kökünden kopartılmışlığını açık açık belirtmiştir. Bu eğilim özellikle ikinci göç dalgası (1904-1914) yazarlarında belirgindir. Öncülerin Filistin ortamıyla uyum sağlaması pek zordur. Bu zorluk da, bu gerçeği etiyle, canıyla yaşamış olanların yazdıklarında açıkça yansır. Yenilenme umutları ve umutsuzluk korkusu onların yapıtlarında, birbirlerinden apayrı kişilikler üretir.[5] Bir yandan, öncülerin ve kahramanların parlak portrelerini çizerken, öte yandan, çıldırmanın eşiğine gelmiş olan kahramanlarının karanlık yazgısını anlatırlar. Tüm bu yapıtlar sanki gerçek ile karşı karşıya gelmek için düşüncenin eşiğini aşmak yeteneğinden yoksun kalmış gibi görünür. Bunların yazarları Sion'da yaşar, ama yürekleri Doğu Avrupa'da kalmıştır. Hâlâ *ştetl*'i ve sorunlarını anlatırken ve kökünden kopartılmış hem dindar hem dinsiz Yahudilerin yazgısını ele alırken, aynı zamanda da göz dikilmiş toprakta kök salma ve orada yeni bir gerçeklik kurma isteğini dile getirirler. Bu kez yerleşimlerin, kolektif çiftliğin ya da levanten köyünün ufkunu oluşturan, Avrupa kenti ve *ştetl*'dir. Özlemin konusu artık dün olduğu gibi, Kutsal Toprak değil, geride bırakılmış, terk edilmiş topraktır. Artık, diaspora Yahudi Aydınlık akımının yazarlarınca işlenmiş olan o kırsal manzaradan, zeytin ağaçlarıyla, güvercinleri ve dereleriyle ülküsel (ideal) bir toprağın görünümünden, yeni gelen aydının kendini sürgünde duyumsadığı düşman bir toprağa geçilmiştir.[6]

Yeni yaşamının acımasızlığından yılmış olan Yitsak Lamdan,

5 G. Shaked, "Shall All Hopes Be Fulfilled?", *a.g.e.*

6 G. Abramson, "Here" and "There", *a.g.e.*

Avrupa'daki yuvasını özlediğini açıklıyor, ama bir yandan da öteki yazarların yaptığı gibi, Yahudilerin önünde bir seçenek olmadığına inanıyor. Öncülüğe övgüler yağdırıyor, Filistin'in doğası karşısında kendinden geçiyor, ama sıcaktan kavrulan ve çöl rüzgârı *hamsin*'in kol gezdiği bu yeni ortamda yaşamın zorluklarından yakınmaktan da geri durmuyor. Diaspora yazınında dile getirilen sonsuz ilkbahardan da, kırsal görünümlerden de uzağız şimdi. Lamdan, diaspora geçmişinden sahneleri özlemle anıyor. O zaman Filistin kavramı pek tatlı ve ahenkliydi. Başka yazarlar da aynı şeyleri yaşamışlar. Onların idealindeki Filistin'in yüceltilmiş görünümleri, şimdi yerini, ayrıldıkları ve artık geride kalmış olan ülkenin görüntülerine bırakıyor. Masalsı anlatılarındaki sedir ağaçları, zeytin ağaçları, yerlerini güneşte kızarmış tarlalarla kayınlara ve kar manzarasına bırakıyor. Bundan böyle avutucu gibi görünen ama gerçekte sürgün olan bir geçmişe kaçılıyor.

Bu, gene sürgünde yaşıyor olma duygusu kuşkusuz Vaat Edilmiş Toprak ile bir çatışma yaratacak ve onun umut edilen anavatana dönüşmesini engelleyecekti. Çağdaş İbrani yazınının anıtları olmaya aday, Şaul Çernikovski veya Lea Goldberg gibi yazarlar bile, Vaat Edilmiş Toprak ile karşılaşmadaki güçlükleri anmadan edemiyorlar. Lea Goldberg, artık yok olan Avrupa'daki kentini özlemle anıyor. Çernikovski'ye gelince o, ilk dizeleri kök salma isteğinin simgesi sayıldığı için sık sık alıntı yapılan bir şiirini gezginlik konusuyla bitiriyor. "İnsan küçük bir toprak parçasından öte bir şey değildir/İnsan vatanının manzarasının yansımasıdır sadece"[7] Ulusal şair Hayim Nahman Bialik'e gelince o, Filistin'e göç ettikten sonra bile sürgün şairi olarak kalmıştır. Terk edilmiş ülkeye özlem kimi zaman oranın kültüründen alınma küçük öğelerle dile getirilir. Kazak ve Ukrayna, öncü yazınında bedevi veya fellaha dönüşür, kefiye, galoşların yerine geçer ve Filistin şarkısı "Ne güzeldir Kenan geceleri" de duygusal bozkır şarkılarının yerini alır...[8]

---

7 Z. Gurevitch et G. Aran, "Yer üzerinde", *a.g.e.*

8 I. Even-Zohar, "The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine", *a.g.e.*

Daha çağdaş yazarlar, Bağımsızlık Savaşı'na etkin kahramanlar olarak katıldıkları halde, bu, yitirilmiş toprağa duyulan özlemden kendilerini kurtaramamışlardır. Ve her ne kadar Yehuda Amihay, İsrail manzaralarına ve Kudüs'e duyduğu aşkı dile getirmekten geri durmuyor ise de on iki yaşında ayrıldığı, Almanya'da doğduğu şehir de yapıtında, özellikle de *Son Tudelalı Benjamin'in Yolculuğu* (1963) adlı şiirinde, bir mitos gibi işlenmektedir. Kimileri de sıla özlemini dile getirmekle yetinmiyorlar: dönüş yolculuğuna da çıkıyorlar. Diasporanın çağrısının büyüsünü bozmak ya da İsrail toprağına kesinlikle bağlanabilmek için, yeniden gitmek ve sonra dönmek gerekiyor... Şmuel Yosef Agnon'un romanı *Bir Gecelik Misafir* (1938-1939) böyle, bir adamın uzun bir ayrılığın ardından doğduğu şehire, Şibuş'a dönüşünün öyküsüdür.[9] Romanda, anlatan, Şibuş'tan genç yaşında ayrılmış ve yirmi yıl sonra, kırk bir yaşında, Kudüs'teki evi yıkılınca ve onu yeniden yapmak için gücü de, nedeni de kalmayınca, geri dönmüştür. Bir yenilenme umuduyla, bir destek ve kurtarıcı bulabilmek için, geçmişe döner. Bu amaçla ve öncülerin Filistin yolculuğuna çıktığı ruh haliyle çekip gider... Anlatıcının böyle, Şibuş'a doğru yola çıkışı, İsrail toprağının, geçirmekte olduğu manevi bunalımı çözmek için yeterli olmadığını belirtir. Doğduğu şehir de yeterli olamayacaktır. Acaba burada İsrail'in -ve kısaca Yahudinin- bir türlü aşamadığı ikilemin dile getirilişini mi görüyoruz? Romanın sonunda kişinin İsrail'e dönmesi, bir, aileye, ulusal yuvaya, bir kendine dönüştür.

Agnon'un kahramanının serüveni bugün de pek çok genç İsraillinin askerlik görevini tamamladıktan sonra yaptıkları neredeyse dinsel yolculuğu anımsatmaktan geri durmuyor. Bir yıl kadar sürebilecek olan, yabancı ülkelere bu yolculuk, çağdaş İsraillinin töresi oldu çıktı. Çok zaman vatana dönüşle noktalanır. Buna benzer bir olgu da anayurdunu ziyaret için yola çıkan İsraillilerde görülür, şu son yıllarda birçok Müslüman ülkenin ve Doğu Avrupa ülkesinin turizme açılması saye-

9 Zilla Goldman, "Israel as Redemption in S. Y. Agnon's A Guest for the Night", M. Sheron (der.), *The Holy Land in History and Thought*, a.g.e., s. 150-162.

sinde.[10] Hem mekân hem de zaman açısından uzak bir yerde bir tür kimlik arayışıdır bu. İsrailli kimliğin köklerini bu yolcular, doğrudan doğruya onların olmayan ama onları tarihleri konusunda bilgilendiren bir geçmişte bulurlar ya da bulduklarını sanırlar: anayurttan döndüklerinde bu kez kendilerini İsrail'de sürgün hissederler... İsrail, sürgün toprağı mıdır yoksa anavatan mı? Kendi istekleriyle gidip temelli Birleşik Amerika'ya yerleşen, ama benimsedikleri bu ülkeyle uyum sağlamayı başaramayan şu yordim* denenler de ister istemez ve her zaman aynı soruyu akla getirirler. O halde İsrail toprağının, kendi üstünde doğanlar da dahil, var olmak için başka topraklara mı gereksinmesi var? *Bir Gecelik Misafir*'in anlatıcısı ise, İsrail'e döner ama içinde bir dönemin özlemiyle: bu, her şeyin yaradılışın birliğine gömüleceği, ad ve biçimin tümüyle birleşip tek olacağı ve tam bir kurtuluşla, içlerindeki kusursuzluğu açığa vuracakları bir dönemdir. Yeniden Kutsal Kitap'a dönüşmüş bir toprağa duyulan özlem...

Kırk yıl kadar Filistin'de yaşamış olmasına karşın, Dvora Baron'un yapıtında, bu somut, gerçek, oluşum sürecindeki toprak hemen hemen yoktur.[11] Toprağın olanaksızlığı, gizliliğe bürünmesinde ifadesini bulur. Baron'un İsrail toprağı, İncil'deki İsrail toprağıdır, Talmud'da ve gelenekte sözü edilen ve kimi dinsel ayinlerin bağlı olduğu topraktır. Baron, Litvanya'daki *musar*** akımınca eğitilmişti. İbranice bilmenin çağdaş İbrani yazınını okumak ve siyasal gençlik etkinliklerine katılmak için gerekli sayıldığı bir kültür atmosferi içinde yüzmüştür. Bu kadın yazar, Kutsal Kitap'ın ve Siyonizmin gerçekleştirilmesinin

10 André Levy, "To Morocco and Back. Tourism and Pilgrimage among Moroccan-Born Israelis", E. Ben-Ari ve Y. Bilu (der.), *Grasping Land, a.g.e.*, s. 25-46 ve eserin giriş böl.

(*) Sözcük anlamı, "füru, çocuklar, torunlar". Kendi istekleriyle yabancı ülkede yaşamayı seçmiş İsrailliler.

11 Miriam Veinberger, "Erets Israel"in Dvora Baron'un eserindeki yeri", *Be-emet* (4-5), 1990-1991, s. 61-76 (İbranice).

(**) Sözcük anlamı, "ahlak". İsrail Lipkin Salanter (1810-1883) tarafından başlatılmış olan ve eğitim kurumları öğretmenlerin sadece öğrenim bakımından değil aynı zamanda ahlak açısından da kusursuz olmasını amaçlayan hareket.

kusursuz bir sentezini yapar. Diaspora yaşamıyla İsrail toprağının hayal edilen ve duyarlı gerçeği arasında köprüyü kuran, Kutsal Yazılardır. Baron'a göre, Tevrat mitosu, çağdaş gerçeğin anahtarını verir ve gerek sürgün Siyonizminin, gerekse Kutsal Toprak'taki Siyonizmin demir atmak için Kutsal Kitaba gereksinimi vardır. Kitap dışında, toprak olamaz.

Kitap-toprak, 1978 Nobel Edebiyat Ödülü sahibi İsaac Basevis Singer'de de hep vardır.[12] Onun durumu kuşkusuz buraya değin adı geçen yazarlarınkinden başkadır, çünkü o Yidiş dilinde yazan bir Amerikan Yahudisi yazardır, bir İsrailli değildir ve diasporanın İsrail'e bakışını sunar. Bununla birlikte eseri, İsrail devletinin kuruluşundan sonra bile, İsrail'in Vaat Edilmiş Toprak statüsünü yitirmediğini gösterir. Sürgün, her yerde vardır, İsrail'de bile, çünkü sürgün her birimizin içindedir. Her Yahudinin içinde olduğundan, devletin somutlaşmasıyla birlikte sona ermez. Singer, manevi Sion, sonsuz kurtuluş umudu olan Kutsal Toprak'ı, laik bir Siyonizmin eseri ve dirilmenin çağdaş bir gerçekleşmesi olan İsrail devletinden, belirgin çizgilerle ayırır. İsrail'de geçen anlatılarının tümü de Singer'in kendisiyle yakınlığı olan, birinci kişi ağzından yazılmıştır. Olayın geçtiği yer, hep Tel Aviv'dir. Çöl rüzgârı, kumu şehrin üzerine üfürür, orada yaşamı zorlaştırır. Yalnızca iklim değil, doğanın geri kalan her şeyi de düşmandır. Anlatıcı, her yerde İbranice konuşulmasını ve yazılmasını aykırı bulur. Dilin kutsal kökeni ile kullanılışındaki dinsizlik arasında derin ve yıkıcı bir gerginlik algılar. Bu gerçeğin Mesih tarafından değil de insan tarafından yaratılmış olması onu rahatsız eder. Yoksa İsrail toprağı, bir Vaat Edilmiş Toprak olarak kalmaya hükümlü müdür? Siyonizmin kaydettiği çağdaş siyasal başarılar, Sion'un yeniden kurulması doğrultusundaki Mesih vaadini de kuşkulu kılmıştır. Uzun sürgün yaşamı boşunca Yahudi halkı Eski Ahit'teki Kutsal Toprak'ın manevi açıdan canlandırılacağının hayalini kurmuştu. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra, siyasal bir vatanın somut olarak kurulması için canla başla çalıştı.

12 Joseph Sherman, "The Gates of Zion and the Dwellings of Jacob: Zion and Zionism in the Work of Isaac Bashevis Singer", M. Sheron (der.), *The Holy Land in History and Thought*, *a.g.e.*, s. 163-172.

Ortaya, kaçınılmaz biçimde, Singer'e kutsaldan çok dinsizlik gibi görünen ilkelere dayandırılmış bir şey çıktı. Singer, "Tutsak" (İng. çev., 1973) adlı bir öyküsünde laik Siyonizmin çarpıklıklarından birkaçını ele alır. İnsan yaradılışı hep kurtarılamaz olarak kaldığı için, insanların yaşadığı yerler, ne de olsa, birbiriyle değiştirilebilir: burada olmak ile başka yerde olmak, ikisi aynı şeye gelir. *Moskat Ailesi* (1950) romanında, Tel Aviv halk pazarı *Şuk Ha-Karmel,* yazarın Polonya'da geçmiş gençliğindeki Krochmalna sokağını çağrıştırır. Singer'in yazdıklarında, İsrail toprağı da, Mısır gibi, bir coğrafya bölgesi değil, ruhsal bir durumdur. Zaten İsrailli olan Agnon da, Devlet'i kendine bir Mesih boyutu maleder gibi göstermekte pek çekingen davranan yazarlar arasındadır.[13] Gerçekten, Ben Gurion'a göre, İsrail devleti, somut bir tarihin ürünü olmaktan çok daha geniş ölçüde, peygamberlerin kurduğu hayallerin gerçekleşmesiydi. Onun gözünde, çağdaş İsrail'in Yahudileri, Yeşu döneminin İbranileriyle eş düzeyde bulunuyordu! Ben Gurion'un karşısında ve ona karşı çıkmaktan çekinmeyen Agnon, zamanını moda konulara ayırmış olan ve çağdaş İsrail devletinin eserlerinin üzerine Eski Ahit mitolojisini yapıştırmaya katkıda bulunan o aydınlardan, tarihçilerden, araştırmacı ve arkeologlardan, belirgin çizgilerle ayrılır.

Toprak söz konusu olduğunda, günümüzün kimi İsrailli yazarları, Aharon Meged gibi, ona kıyısı olan denizi ya da onu kemirip yutan çölü anımsatmakla yetinirler.[14] Meged'de deniz, bir özgürlük duygusuyla, bir günlük yaşamın boyunduruğundan kurtulma duygusuyla bağlantılıdır. Bununla birlikte, son yıllarda hemen hemen tümüyle silinip yerini hem özgürlüğün, hem de ölümün simgesi olan çöle bırakıyor. Çöl, Yahudi halkının potasıdır. Ama aynı zamanda yalnızlığı, bir yabancılık duygusunu ve yok olma isteğini de çağrıştırır. Üzerinde yaşa-

13 Mikhael Keren, "Edebiyat ve Millî Rönesans. Devlet Kitabı'ndaki Yahudi Ulus-Devleti Tanımına Agnon'un Tepkisi", *Iyunim bi-tekumat Israel* (5), 1995, s. 446-454 (İbranice).

14 Yehoshua Kohen, "Yazar Aharon Meged'ın meskûn yerler ve manzaralar anlatımı", Erets, Israel. *Mehkarim bi-yediat ha-arets ve-atikoteiha* (22), 1990-1991, s. 95-105 (İbranice).

nılan toprak karşısındaki bu yabancılık duygusu, Palmah kuşağından olan bu yazarın eserlerine nedense egemendir. İsrailliliğe bağlı bir yabancılık. Kişi olduğu yerde rahat değildir, başka yerde olmak ister. Vaat Edilmiş Toprak üzerinde bile, bu toprak gerçeğe dönüştüğü halde, her zaman için bir Vaat Edilmiş Toprak'ın hayali kurulur. Meged, altı yaşında Filistin'e geldiğinde, önce bir kolektif köyde, ardından da bir kibutzda yaşadı. Sonra da şehre göçtü ve yaşamının büyük bölümünü orada geçirdi. Gel gör ki, Tel Aviv'de kaleme alınmış eserinde yazar, köyü veya kibutza oranla şehri anlatmaya az yer vermiştir. Ve, 1965'ten başlayarak da kibutzun anlatılması yerini köyün, çocukluğun ve ilkgençliğin geçtiği yerin anlatılmasına bırakmıştır. Bu iki yaşam biçimine karşı da eleştiriler eksik değildir. Kitaplarının her yerinde rastlanır bunlara. Tel Aviv'deyken, yitirilen şeylerin hayali kurulur, henüz kibutzda ya da köydeyken şehrin hayalinin kurulduğu gibi... Ayrıca, Meged kibutzun maddesel yapısıyla veya uzamsal örgütlenmesiyle pek ilgilenmez. Kibutzun anıldığı yerlerin çoğu, bulunduğu yere değgin bir şey, orada sürdürülen yaşama ilişkin bir yargıdır. Köye gelince Meged, köy manzaralarını hiç betimlemez. Kişilerini öne çıkarmayı yeğ tutar. Böylece, mekâna yer vermekten kaçınmış olur. Çünkü Vaat Edilmiş Toprak, sınırlı uzamın ötesine geçer, ancak bu koşulladır ki vaat edilmiş olarak kalır. Halk-toprak ile sınırlar arasındaki bağlantıyı hiçe saymakla Meged'in, 1967'den sonra İsrail'in vicdanında, Sina'nın işgal ettiği yeri anımsatmaktan geri durmayan, çölü, göz dikilmiş, sınırlandırılmış toprak hayalinden kurtulmaktadır. Gerek deniz ve çöl, gerekse kibutz ya da köyün, bundan böyle hayaline dönüşen, iki halkın paylaşamadığı, uğruna kavga ettiği bir tartışma konusu toprağın baskısından kaçıp kurtulmaya olanak verir.

Olanaksız, İsrail toprağı sadece birkaç aydın açısından böyle olmakla kalmaz. Sofu Yahudiler de, İsrail devleti gibi, temel açıdan yeni ama melez bir gerçeği algılamaktan çekinirler.[15]

15 Aviezer Ravitzky, "Exile in the Holy Land: the Dilemma of Haredi Jewry", *Studies in Contemporary Jewry* (5), 1989, s. 89-125; A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, a.g.e.*

Doğal olarak bir soru çıkar karşılarına: tarih sahnesinde çağdaş Yahudi etkinliği, ne ölçüde süregelen tarihötesi emellerle bir arada yaşayabilir ve aynı zamanda da, doğası gereği, Yahudi inancının temel kavramlarını yadsıyabilir? Bu ikilik, dilde vardır zaten. İbranice gerçi dünyasallaştırılmıştır ama gene de, her zaman uyanmaya hazır eski dinsel yükü de üzerinden silkip atamamıştır. *Medinat Yisrael* (İsrail devleti) deyimi bile tartışmalıdır. Daha yüzyılın başında, Siyonizm karşıtı, Grodnolu Haham Elyakum Şlomo Şapira, Tevrat olmadan ve emirlere uyma olmadan bir "İsrail devleti"nin varlığına nasıl katlanılabileceğini kendi kendine soruyordu. Bu deyişi ilk kullanan odur. Herzl'e gelince o, somut bir halkı ve onun somut tutumunu kastederek bir "Yahudilerin devleti"nden söz etmişti. Buna karşılık "İsrail devleti" tarihötesi, dinbilimsel çağrışımlarla yüklüdür. 1920'den kısa bir süre önce, dinsel Siyonizmin önde gelen düşünürlerinden Abraham Isaac Kook, bu iki boyuttan bir karışım öneriyor: bunu da oluşum halindeki İsrail devletini Tanrı'nın yere inmek için kullandığı bir basamak saymakla yapıyor ve bunu yapmakla ona olağanüstü bir Mesih statüsüyle bir fizikötesi kimlik vermiş oluyor. 1948'de yeni devleti belirtmek için bu deyimi seçenlerin, onun dinsel çağrışımlarının bilincinde olduğu, akla yakın gelmiyor. Bununla birlikte, ister Siyonist olsun, ister Siyonizm karşıtı, sofuluk, uzlaşmaya yanaşmaksızın, hayali bir kusursuzluğa ulaşmak amacını dile getirir. Ve ona göre sorun, şunu bilmekte yatar: Siyonist diriliş sadece bir başkaldırı, İttifakın bir yadsınması, dünyasalın ve ulusalın manevi ve dinselin yerine geçirilmesi midir, yoksa tam tersine, bu, dünyasala dönüşün, bir dinsel ve manevi dirilişin hazırlık evresi midir?

Kimi aşırı sofu önderler, Siyonist girişimi diledikleri gibi şeytanileştirip bizzat İblis'in Mesih karşıtı eseri sayar. Onlara göre Şoah ve İsrail devletinin doğuşu, tek ve aynı sürecin birer parçasıdır: kurtuluşa hazırlık olarak kötü güçlerin son bir kez ortaya çıkmasıdır. Bunlar, Kutsal Toprak'ın, günahkârların ellerine bırakılmış dünyasal araçlarla kalkındırılmasına şiddetle karşı çıkarlar. Kimileri Ortaçağ'dan kalma eski bir geleneğe

dayanır ki buna göre İsrail toprağının kutsallığı, üzerinde yaşayanlardan, özellikle yüksek bir manevi düzey ister ve bekler. Sıradan bir ölümlünün orada yerleşmesi demek, en büyük tehlikeleri göze alması demektir. Kutsal Toprak, örnek Yahudinin oturabileceği yerdir, elbette sıradan Yahudinin değil. XX. yüzyılın başında bir Macar Hasidim bilgesi, Munkacz'lı Hayim Elyazar Şapira, İsrail toprağının salt dua için ve ruhsal etkinlik için yaratılmış olduğunu anımsatır. O toprakta her tür tarımın ve el emeğinin geliştirilmesine karşı çıkar. Böylece onda, İsrail toprağının kutsallığının sık sık vurgulanması, bir çelişkiyle, maddeselliği tanımamakla sonuçlanır. Kurtuluş ancak gökten gelebilir ve sadece kötülük güçleriyle gerçekten "savaşanlar", yani aşırı sofular, o toprakta yaşamayı öngörebilirler.

İsrail'deki aşırı sofu kanat (*haredim* denilenler),* "Şehir Bekçileri" *(Neturei Karta)* gibi Siyonist karşıtı olduğundan, elbette Yahudi devletinde yaşamı bir sürgün durumu sayarlar. Çünkü devletin kurulması, Yahudi halkının Mesih beklentisine bir ihanettir, çünkü temelde dünyasal gerçek olan bu devlet, sürgünü asla sona erdirmemiştir. Tevrat Krallığı'na girmekle Yahudi halkı, tarihin olağan akışından çıktı. Siyonist akım da, ilke olarak bu halkın yazgısına yön veren gizli ve yüce yasayı yeniden sorguladı. Yahudilerin üzerine yağan felaketler, günahlarının bedelidir. Şoah da, İsrail'in saygı göstermekle yükümlü olduğu "yeminleri" bozma yönündeki Siyonist dürtünün, sonu hızlandırmanın, halklara ve ilahi yönetime başkaldırmanın cezası olarak yorumlanır. Üstelik Siyonistler Araplarla çatışmaları kışkırtarak, Yahudilerin Kutsal Toprak'taki yaşamını da düpedüz tehlikeye atarlar. Siyonizm, kendi amaçlarını ne derece gerçekleştirirse, Siyonizm karşıtı aşırı-sofu kanat da o derece, edilgen bir ideoloji ve tarih felsefesi üzerinde direnir. Böylece sürgünde yaşamak gerçek bir iman tazelemesine dönüşür.

Siyonist olmayan aşırı sofulara göre de İsrail'in kurulması, sürgünün sonu demek değildir. Hem de, somut olarak kurtul-

(*) Sözcük anlamı (Tanrı karşısında) "korkanlar, titreyenler."

maya karşın ve devlet kurulmasının olanak verdiği, dağılmış kavimlerin bir araya gelişinin başlangıcına karşın, böyledir. Siyonist olmayan aşırı sofuların gözünde, tümüyle Mesihçi olmayan dünya, tanım açısından, sürgün demektir. Aslında bu kavram onlar için dinbilimsel ve fizikötesi bir gerçekle örtüşür: sürgün, Tanrısal Varlığın sürgünüdür, sürgün, günahtan arınmamış bir dünyadır. 1948'de, temelde hiçbir şey değişmemiştir, ne lubaviç hasidim lideri Menahem Mendel Schneerson açısından, ne de karşıtı olan, Litvanya Talmud Akademilerinin başı Haham Elyezer Menahem Şah açısından; Şah, İsrail halkının kurtarıcının gelmesine değin, hatta İsrail toprağında olduğu zaman bile, sürgünde kaldığını ve bunun ne kurtuluş, ne de kurtuluş başlangıcı olduğunu belirtiyor.

Aşırı sofulara göre, İsrail'i, Yahudi olmayan bir ortamdan, yani diasporadan ayıran hiçbir şey yoktur. İsrail'de de sürgünde yaşarlar. Daha da çetin bir sürgündür bu, çünkü bir Yahudi yönetimin vesayeti altındadır. Çünkü onlara kucak açan yuva varsayılan şeyin, yabancı ve düşman olduğu anlaşılmıştır. Kimileri durumlarını, milletler tarafından baskı görmüş Yahudilerin durumuyla bir tutmaya ve böyle, laiklerin yönetimine geçmiş bir İsrail toprağında sürgün yaşamayı günahlarının bedeli olarak görmeye değin götürürler işi. Kutsal Topraktaki, çifte sürgündür. Önce genel ve fizikötesi sürgün, kurtuluşun olmayışı. Sonra özel sürgün, Kutsal Toprak'ın şu dünyasal yeniden yapılanmasında, Tevrat'tan ve emirlerinden uzaklaştırılmış bir Yahudi milliyetçiliği karşısındaki sürgün.

Böyle bir mantık içerisinde, Haham Şah'ın da belirttiği gibi, İsrail devleti, olsa olsa, Yahudi halkının yaşamda kalabilmesi sorununa getirilmiş, çözümlerden bir çözümdür. Hatta sürgün ve diaspora, Yahudilerin aynı bölgede yoğunlaşmasına engel oldukları için, daha bile iyi birer güvence sayılır...[16]

16 Menahem Friedman, "l'Etat d'Israël comme dilemme idéologique", *Pardès* (11), 1990, s. 15-65.

Vaat Edilmiş Toprak'ın dönüşü...

Altı Gün Savaşı'nın ve Kudüs ile Kutsal Topraklar'ın tamamının, Tanrısal vaat doğrultusunda ele geçirilmesinin ertesinde İsrail, özellikle dinsel heyecanı içerisinde, sonsuz bir ruhsal coşkuya ve sevince kapıldı. Yahudi halkı ansızın kutsal yerlerle, batı Duvarıyla, İlk Peygamberlerin, Kutsal Anaların ve Ataların mezarlarıyla ilişkilerini yeniden kuruyordu. Bu olay pek çok kimse için, kurtuluşun başladığı inancını yarattı, hatta sofu kanadın en Siyonist karşıtı hiziplerini bile etkiledi. Bu "tarihsel" toprakların ele geçirilmesi ve din yasasının orada uygulandığını görebilmek umudu, çelişkili bir durum yaratıyor, toprağı, tartışmanın tam ortasına çekerek, sofu kanadın, çağdaş kavram olan hükûmet ile olan bağlarını çözüyordu. Laik ve dolayısıyla dinsiz Siyonistlerin eseri olan devletin, bu niteliğiyle, kurtuluş ile hiçbir ilişkisi yoktu. Bundan böyle tümüyle Yahudi egemenliğine geçmiş olan İsrail toprağı, bir yandan da, gözlemcilere olduğu kadar dinsizlere geri verilmiş oluyordu. O zamana değin İsrail'de yaşamı sürgün sayan sofuluk akımı, ele geçirilmiş toprakları alıkoyabilmek için eyleme geçti, İsrail toprağının en küçük bir parçasının bile Yahudi olmayanlara geri verilmesi, dinsel yasanın çiğnenmesi demek olduğu için. Sofu akım, ilke olarak İsrail devletinin, Yahudi devleti değil Yahudilerin devletinin, her türlü yasallaştırılmasını yadsıyorken, Yahudi denetiminin böyle genişleyerek tüm İsrail toprağını kapsamasını dinsel bakış açısından son derece olumlu saymaktan da geri durmuyordu.

O zamana değin, henüz ele geçirilmediği için, vaat edilmiş, Kutsal Kitap'ın ve hayal âleminin alanı toprak, işgal altındaki "topraklar" böylelikle İsrail'i gene siyasal arenanın tam ortasına çekiyor. Sözlük, konuşanların seçeneklerine göre değişiyor. Araplara ve aşırı sola göre, "işgal edilmiş" topraklardır, ilhaktan yana olanlara göre, "kurtarılmış" topraklar. Resmi terminolojideyse, ordu tarafından "yönetilen" topraklardan "Yahudiye ile Samiriye"ye geçer.[17] Yahudi varlığının kültürel,

17 C. Klein, *La Démocratie d'Israël*, a.g.e.

siyasal ve toplumsal yönlerinden koparak ülkenin ağırlık merkezi topraktan, onun kutsallığından ve bütünlüğünden yana eğilir.[18] 1967 öncesi siyasal söylemi İsrail devleti *(Medinat Yisrael)* üzerinde odaklanıyordu. 1967 sonrası söylem, İsrail Toprağı *(Erets Yisrael)* üzerinde somutlaşıyor.[19] Birincisi siyasal bir kavramdır, ikincisi, ulusal ve dinsel. Bundan böyle bir İsrail devleti vardır, bir de İsrail Toprağı. Bu değişim siyasal simgeler üzerine kurulmuş bir ortak kimlikten, geleneksel dinsel simgeler üzerine kurulmuş bir başkasına geçişi yansıtır.

Sofu kanat için bir gedik açılmıştır. Orada, ilkeleriyle uyum sağlamanın bir yolunu bulabilecektir. Likud'un* temsil ettiği bir laik milliyetçiliğe koşut olarak etkin bir dinsel milliyetçilik, fethi izleyen yıllarda, gelişmektedir. Toprağı somut olarak ele geçirir. Merkeze geri dönen toprak, bölünmüş bir topraktır. Onun çevresinde örgütlenen akımlar, bunu ilhak/geri kazanım ikilemi temeline göre yaparlar. Barış hareketleri geri kazanım uğruna savaşırken karşıtları ilhak için savaşım verir. Burası Yahudilerin oturmadığı bir topraktır, bir "boş" topraktır ki bu da onun madde dışılığını büsbütün güçlendirir. Başka bir topraktır bu, İsraillinin yaşamının geçtiği toprağa benzemeyen. Onu çevreleyen tartışmaların ve heyecanın yoğunluğu göz önüne alındığında, burasının sıradan bir "ülke" olduğunu düşünmek zordur. Burası bir Kitap-topraktır, tarihötesi bir kutsallıkla donatılmış, zamanın öte yanında, gerçeğin ötesinde. Tüm nefretler ve tüm umutlar, Mesih umutları da dahil, gerçekten çok simge olan, bu, iştah kabartan, yer olmayan yerde odaklanır. Bir tür, ilk zamanlara dönüş gerçekleşir. Geri kazanım uğruna savaşım verenler, büyüklerinin, onların ulaşabileceği yere getirmek istediği ve üzerinde doğdukları bu Kitap-toprağı, toprağa ters düşüyor diye, yadsırlar. Bu Kitap-top-

18 Y. Elam, "Gush Emunim. A False Messianism", *a.g.e.*

19 Erik Cohen, "Israel as a Post-Zionist Society", R. Wistrich ve D. Ohana (der.), *The Shaping o Israeli Society*, *a.g.e.*, s. 203-213.

(*) "Birlik". 1973'den bu yana, birçok merkez ve sağ oluşumu Herut partisinin çevresinde toplayan İsrail siyasal koalisyonu.

rak onları Vaat Edilmiş Toprak'a geri getirir ve olanaksız toprak deneyimini yeniden canlandırır.

Barış hareketleri canlılığını Tel Aviv'de, bu denize açık, dinsiz, Kitap'ın simgelerinden kendini kurtarmış Öteki şehirde gösterir. 1909 yılında sıfırdan kurulmuş bir şehir, öncülerin kenti, tarihsiz bir şehir. Öte yanda ise Kudüs vardır, toprak uğruna savaşın verildiği meydan - aynı zamanda da bu savaşın amacı. Dindar olmayan İsrailliye o derece yabancı bir şehir, aşırı sofu Mea Şearim mahallesiyle, surlarla kuşatılmış eski Arap şehri gibi kapalı dünyaların yan yana bulunduğu şehir. Laik Yahudiye, bu toprağın tümüyle ona ait olmadığını ve burada başka yerli birimlerin, tıpkı onun, bu birimler karşısında kendini sürgünde hissettiği gibi, sürgünde yaşadığını anımsatan, duvarlarla çevrili birçok mahalle.

Kudüs, günlük yaşantının üstünde bir şehirdir, manevi niteliğini kıskançlıkla koruyan bir yer. Yahudiye-Samiriye'nin fethedilmesi onu Büyük İsrail'in geri kalanına, o zamana değin asla fethedilmemiş olan Vaat Edilmiş Toprak'a bağlar. Masal toprağı oradadır, Vaat Edilmiş Toprak, sürekli sınırlarını geri iten bir toprak ihtiyacını gidermek için. Toprak somutlaşmaya başlar başlamaz, bir simgesel toprak hayali yeniden doğar, yeniden, somutlaştırmak için kolların sıvandığı. Vaat Edilmiş Toprak'ı kaçırmak korkusu gibi. Her gün yaşanan toprak, varlığını sürdürebilmek için durmadan Kitap'tan yararlanmak zorundadır ve simgeselin peşindeki sonsuz arayış da işte buradan doğar.

1974'te kurulan Guş Emunim ("İnanç Bloku") işte bu gedikten içeri dalıyor. Parlamento dışı olan bu hareket kurulduğunda kendini dinsel milli partinin ayrılıkçı bir bölümü olarak tanıtıyor.[20] Amacı grupları "kurtarılmış topraklara" kök salmaya hazırlamaktır, Filistin Arap halkının tam merkezine bile. 1977'de Likud'un iktidara gelmesi bu harekete yasallık kazandırıyor. Sadece önemli insan kaynaklarıyla örgütsel kaynaklara sahip olmakla kalmıyor: eylemini, akıl yoluyla, Yahudi Mesih

20 Ehud Sprinzak, "Gush Emunim: the Tip of the Iceberg", *The Jewish Quarterly Review* (21), sonbahar 1981, s. 28-47; ayrıca bkz. Alain Dieckhoff, "Le Gouch Emounim. Esquisse d'ethnographie politique", *Pardès* (11), 1990, s. 84-110.

beklentileri çerçevesinde de haklı gösteriyor. Esini geniş ölçüde, İsrail toprağının ilk büyük Aşkenaz hahamı (1921) kendine özgün dinsel Siyonist düşünür Abraham Isaac Kook'dan ve özellikle de oğlu Zvi Yehuda Kook'un öğretisinden alıyor: bu oğul Kook, hareketin, manevi babası olarak tanınan etkileyici (karizmatik) bir kişidir.

Guş Emunin'e göre, Altı Gün Savaşı sırasında Yahudiye-Samiriye'nin işgali, Siyonizmin doğuşuyla başlamış bulunan uzun Mesihçilik süreci içinde yer alır. Bir, İsrail toprağının kutsallığı öğretisi geliştirir ki bu öğreti içinde, Yahudi halkı ve toprağı bir bütündür. Bu "eksiksiz" (*şelema*) İsrail toprağı 1967'den sonra genişletilmiş sınırların dışına taşar: Doğuş bölümünde anıldığı biçimiyle İttifak Toprak'ıyla tıpatıp birleşir ve sınırları, vaat edilenin sınırlarıdır. İşgal edilmiş toprakları ve özellikle de "tarihsel" İsrail'in yüreği olan Yahudiye-Samiriye'yi içine alır. Guş hareketi böylece bir mitos toprağına ve sınırsız, fethi hiçbir zaman tamamlanmamış bir toprağa dönüş yapar. Üyelerine göre, olduğu yere sıkı basmak, Amerikan ve genellikle yabancı baskılarına direnmek, İsrail topraklarının sınırları içerisinde bir Arap biriminin kurulmasını önlemek ve büyük kurtuluş sürecine katılmayı sürdürmek kutsal bir görevdir.

Guş Emunim kendini "Siyonist başarının yenilenmesi hareketi" olarak tanıtır. Gerçekten de kendini 1950-1960 yıllarında ölmüş olan, tarihsel Siyonizmin bir yeniden doğuş hareketi sayar. Üyeleri kendilerini *yişuv*'un, toprağa yerleşmek, el emeği ve kişisel örnek temeli üzerine kurulmuş olan bu yeni Filistin topluluğunu yaratmış olanların gerçek mirasçıları sayarlar. Guş'un temelleri en katıksız Siyonist eyleme dayanır. İlk zamanların öncüleri gibi bu akıma bağlı olanlar da toprağın kurtuluşu savaşma girişirler. İdeolojik ayrılıkları ne olursa olsun, bu her iki grup için de Vaat Edilmiş Toprak'ı sahiplenme isteği en önde gelir. Bir defa denemek yeterli olmadığından, Guş, meşaleyi yeniden ele alır. İsrail toprağı hiçbir zaman, vaat edilmiş olmaktan öteye gitmeyecek midir? Bir bölümü ele geçirilir geçirilmez, bir başkası çıkar ortaya, kurtulmayı bekleyen. Gene de, bu Guş hareketini öncekilerden ayıran bir fark vardır:

kurtarmaya niyetlendiği toprak, bir kutsal niteliğe sahiptir, Tanrısal bir karar gereği Yahudilere aittir, tam anlamıyla bir Kitap-Toprak'tır. Zaten, bu akıma göre Filistin sorunu da bir ulusal sorun değil, bireylerin bir sorunudur; Filistinliler sadece *gerim*'dirler, İsrail toprağında yaşayan, Yahudi olmayanlardır ki Tevrat'a göre Yahudi halkı bunlara, sadece hoşgörü ve saygıyla davranmak zorundadır, hepsi bu kadar.

Gerçekte, 1967'yi izleyen dönemde, Siyonizm, İsrail'in toprakları işgal etmesinin getirdiği sorunlara yanıt verecek gücü gösteremedi. Bu ideolojik tutukluk, bu toprakların statüsünün belirlenemeyişinin sürüp gitmesine katkıda bulundu, bu da İntifada'ya yol açtı. Bu yüzden de İsrail toplumu üzerindeki etkisi azaldı. Siyonizm, Yahudileri Filistin'e geri getirmek için dinsel simgeyi kullanmıştı, Guş ise bundan böyle vaat edilmiş Toprak simgesini yaratmak için toprak ile ilişkisinde Siyonist uygulamayı kullanıyordu. Gerçekten de Guş'un toprağı, en vurgulanmış somutluğuna varıncaya değin Vaat Edilmiş Toprak dolayısıyla simge özelliğini koruyordu. O halde, bundan böyle sınırsız olan toprağa mutlak değeri veren bir simge Araplarla nasıl pazarlık konusu yapılabilirdi? Bu simgenin bir parçasına, bu toprağın bir parseline dokunmak gerçekten de ister istemez bir simgeye el uzatmak ve dolayısıyla katlanılmaz bir şey demekti...

Siyonizm sonrası geldiği zaman

Siyonizm, İsrail Yahudi toplumunun birçok sektöründe harekete geçirici bir güç olmaktan çıktı ama yerine, devletin yasallaştırılması açısından geniş bir ortak kavrama ulaşabilecek bir başka ideoloji ya da dünya görüşü geçemedi. İsrail'de durum, sosyalizm ya da komünizm gibi güçlü ideolojilerin yıkıldığı ülkelerin durumuna benziyor. Ne var ki bu ülkelerin yaşadığı bunalımdan farklı olarak, İsrail toplumunun geçirdiği bunalım, Siyonizme sözle bağlılığı sürdüren güçlü toplumsal baskılar nedeniyle, oybirliğiyle kabul edilmedi. Gene de bu "postsiyonist (Siyonizm sonrası)" çağın kimi sözcüleri, Siyonizmin

kurucu mitoslarına amansız saldırılara kalkışmaktan geri durmazlar ki bunlar arasında toprak ve yerleşim sorunu, doğallıkla en önemli yerdedir. Toprak ile aralarına set çeken her şeyden kurtulmakla "postsiyonistler" veya kendilerini öyle sayanlar gerçekte, simgelerinden kurtarılmışlardır ve dolayısıyla Filistinlilerle üzerinde pazarlığa girişilebilecek bir toprağa ulaşmanın peşindedirler. Gerçekten de "tarafsızlaştırılmış", "normalleştirilmiş" bir toprak, herhangi bir toprak olur çıkar. Guş Emunim'in yeniden kutsallaştırılmış, dolayısıyla bölünmez toprağının tam tersi uçta yer alan...

PostSiyonizm genellikle, "yeni" tarihçiler denilen düşünürlerle bir tutulur. Bunların yeni oluşları, esasında, İsrail devletinin Siyonizm tarihinin yeniden ele alış biçiminden ileri gelir. Gene de onların tarihi yapmak ve yazmak biçimi, yöntembilimin bakış açısından devrimci değildir. Yorumları, şu son yıllarda gerek İsrail basınında, gerekse akademik dünyada şiddetli anlaşmazlıklara yol açmıştır. Başka bir yenilik öğesi, uzun süre üniversite dışına çıkmamış olan tarih tartışması böylece gün ışığına çıkmış ve medyalarda birinci sırayı almıştır. Pek çok noktada, öne sürülen savlar, Siyonizm ile ve tarihçesiyle ilgilenenler için tümüyle bilinmedik değildi. Ama bundan böyle yarattıkları yankılar, İsrail'de aydın tartışmasının halka indirilmesinin ve burada meydanı boş bulan çoğulculuğun ek bir kanıtıdır. Söylemeye gerek yok ki bu "yeni" tarihçilerin "soruşturmaları" içrektir; ülkenin iç kaygılarının dışavurumudur ve hiçbir biçimde hesaba katılmayan diaspora Yahudilerinin kaygılarından çok uzaktır. Önceki tarih bilimini eleştirirken, onu milliyetçi tarih biliminin, içinde geliştiği yalnızlık koşullarına sıkı sıkıya bağımlı,[21] tipik bir örneği olarak görürken, "yeni" İsrail tarihi bundan böyle Arapları da göz önüne alsa bile, aynı derecede, salt İsrail merkezcidir. "Kudüs okulu", İsrail toprağını merkeze koymuştur; "yeni" tarihe gelince, o da, dikkat konusu olarak salt İsrail'i seçmiştir. Revizyonist olmakla birlikte, gene de, daha az eğitici olduğundan, canlandırıcıdır denebilir.

21 Ilan Pappe, "Critique and Agenda: the Post-Zionist Scholars in Israel", *History and Memory*, 7 (1), 1995, s. 66-90.

Filistin taleplerinin doğrultusunda, Yahudi halkının İsrail toprağında sahip olduğu hak üzerine başka türden sorular çıkar ortaya.[22] Dinsel Siyonizmin Mesihçiliği ve geleneksel sağın köktenciliği karşısında, -ki bunların her ikisi de Yahudi halkının toprağına karşı görevlerine yanıt verebilecek tek şey olan genelleştirilmiş bir Yahudi yerleşimini öngörür,- postsiyonizme, hatta postmodernizme bağlı olduklarını öne süren tarihçilerin de aralarında bulunduğu lâik solun içerisinde, ağır suçluluk duyguları dile getirilir. Altı Gün Savaşı'ndan sonraki fetihlerin yarattığı pişmanlıklar, giderek, daha önceki fetihlerin yeniden incelenmesine yol açar. Siyonizm, anımsanamayacak denli eski zamanlardan beri burada yaşayagelen Filistinlilerin somut haklarını çiğneyerek Yahudi halkının toprağı üzerindeki tarihsel hakkını gerçekleştirmek için dışarıdan kendini zorla kabul ettirmemiş midir? Böyle bir hakka öncelik tanıyacak herhangi bir yasallık ya da herhangi bir sebep var mıdır? Siyonizm, ta başladığından bu yana, Filistin'in tarihsel yerli halkına karşı sömürgeci gibi davranarak haksızlık etmemiş midir? Bir ahlaksal-siyasal temele dayandırılan bu sorgulamalar Kippur Savaşı'ndan önce bu biçimiyle çıkmadı su yüzüne. Gene de bu ruh durumları aynı zamanda Siyonizmin yakın geçmişteki yanlışlarına da bağlıydı. 1948'den bu yana Siyonizm, yerleşimin ve toprakta yapılanmanın temelini, devletin güvenliği üzerine kurdu. Öncü hareketin yerini silahlı kuvvetler aldı ve savunma savaşı Siyonist amaca ulaşılmasının başlıca simgesine dönüştürüldü. Bu da "Yahudi Devleti" üyeleriyle Arap-Filistin halkı arasındaki karşılaşmaları biçimlendirdi.

Baruch Kimmerling veya Gerşon Şafir gibi postsiyonist okulun tarihçi ve toplumbilimcileri, siyasal Siyonizmin başlangıcını yeniden yorumlamaya açıyorlar. *Aliya* (Yahudi göçü), *Erets Yisrael* (İsrail Toprağı), *geula* (bağışlanma-kurtulma), *geulat hakarkaot* (bağışlanma-toprakların kurtarılması), "olaylar" (*meoraot*, 1920-1930 yıllarının Arap ayaklanmaları ve gösterilerini belirtmek için kullanılan sözcük) gibi bildik sözcüklerden sa-

22 Eliezer Schweid, "Beyond All That-Modernism, Zionism, Judaism", *Israel Studies*, 1 (1), ilkbahar 1996, s. 224-246.

kınmak için büyük çaba harcıyorlar. Bu esasta Yahudi-İsrail sözcük dağarcığıyla ilişkilerini keserken üniversite *kurumunun* toplumbilimcilerini ve tarihçilerini de genelde Yahudi-Arap anlaşmazlığını ve özellikle Filistin toplumunu göz önüne almamakla suçluyorlar.[23] Bu yeni aydınlar kuşağı 1980'li yolların sonuna doğru, Simha Flapan, Benny Morris, Avi Şlaim ve İlan Pappe'nin "1948 Savaşı" demeyi yeğledikleri Bağımsızlık Savaşı'nın tarihsel eleştirisi üzerine İngilizce yazdıkları kitapların çıkmasıyla biçimlendi.[24] Çok geçmeden başkalarının da katıldığı bu yazarlar, Filistin Yahudi nüfusunun 1948'de yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya olmadığını ve 1947 kasımından 1948 mayısına değin süren iç savaş döneminin kurbanlarının da siviller olduğunu savunurlar. Öte yandan, Ürdün Krallığı'yla Yahudi Ajansı arasında, Arap Lejyonu'nu tarafsızlaştırmak için varılmış olan anlaşmayı da anımsatırlar. Yahudi kuvvetleri tarafından işlenen kimi genel kıyımları açıklamak için yeni savlar öne sürerler, kaçırılmış barış olanakları üzerine yorumda bulunurlar, İsrail'in kurbanı olduğu evrensel komplo kavramını ortaya atarlar ve Yael Zerubavel gibi, siyasal Siyonizmin kurucu mitoslarını yeniden gözden geçirirler. Tom Segev gibi bazıları da, gerek Nazi baskısının kurbanlarına karşı Filistin Yahudi topluluğunun takındığı tutumu, gerekse Şoah'ın sonradan, İsrail devletinin kuruluşunu ve Araplarla karşı karşıya getiren politikasını yasallaştırmak için kullanılmasını sorgularlar. Bu yeniden gözden geçirme girişiminin şiddetli saldırılara yol açması, İsrail ulusal bilincinin duyarlı bölgelerini nasıl derinden etkilediğinin kanıtıdır. Postsiyonistlerin başını çektiği düşünce akımı, Filistin'deki toprak sorunsalını ve Yahudi yerleşimini,

23 Moshe Lissak, "Critical" Sociology and "Establishment" Sociology in Israeli Academic Community: Ideological Struggles or Academic Discourse", *Israeli Studies*, (1), ilkbahar 1996, s. 247-294.

24 Simha Flapan, *The Birth of Israel: Myths and Realities*, New-York, Pantheon, 1987; Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge-New-York, Cambridge University Press, 1987; Avi Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement, and the Partition of Palestine*, Oxford, Columbia University Press, 1988; Ilan Pappe, *Britain and the Arab-Israeli Conflict 1948-1951*, New York, St Martin's Press, 1988.

yeni bir ışık altında gösteriyor. Kuşkusuz pek çokları, duygusal olduğu kadar ideolojik nedenlerle, bu düşünceye katılmakta duraksıyorlar. Gene de eleştiri ve karşı-eleştiri, her ikisi de, bu sorunsalın ne denli önemli olduğunu ortaya koyuyor.

Filistin Yahudi topluluğunun, sonra da İsrail'in yerleşim toplumu olarak nitelendirilmesi, herhalde Siyonist kavramın kendisi kadar eskiye dayanır. Ne var ki, toplumsal beklenti olarak ancak yakın bir zamanda, 1967'deki Altı Gün Savaşı'nı izleyen gelişmelerin ışığında dile getirilmiştir.[25] İsrail'in sömürge tipinde bir yerleşim toplumu olduğu kavramı, 1960'lı yılların sonunda Arap ve Filistin düşüncesinin temelini oluşturuyordu. Gerçekten de İsrail'in sömürgeciliğinden söz etmek, Yahudilerin bir ülkeyi ele geçirdiği, o ülkenin yerli halkını soyup sömürdükleri anlamını da çağırıştırıyordu. İşte Siyonizmin, kendi üzerine geleneksel olarak yaratmak istediği, "halksız bir toprağa" dönen "topraksız bir halk" hareketi imgesiyle hiç de bağdaşmayan bir durum. Gerşon Şafir'e göre Siyonizm, sömürgecilik döneminde doğmuş olan, tipik bir sömürgeci harekettir; hem de, bir başkentten yoksun olması, kazanç ve çıkar gibi kapitalist kaygıların ikinci derecede önem taşıması, milliyetçi gerekçeler söylemi gibi, tümüyle kendine özgü niteliklerine karşın.[26] Siyonist tarih bilimi, Filistin'in sömürgeleştirilmesini, sömürgeciliğe gönderme yapmaksızın ele alır. Şafir'e göreyse Siyonizm, tam tersine, son derece ilgi çekici bir sömürgecilik örneğidir, askeri ve parasal olanaklardan yoksun olmasına karşın gene de bir devlet kurmayı başardığı için. Kibutz veya kolektif çiftlik gibi kolektif yerleşimler Siyonizme onur getirirken tipik öncü yerleşimleri olarak tanıtılmışlardır. Diasporadaki örneklerinden kendini kurtarmış ve çevresinde Siyonizmin somutlaştığı, yeni Yahudinin yaratılması için gerekli olan "çalışmanın kazanımı", o toprağın yerlisini emek pazarından da, toprak pazarından da dışlamayı amaçlayan bir sömürgeci tasarıya dönüşüyor.

---

25 U. Ram, *The Changing Agenda of Israeli Society*, a.g.e.

26 Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1941*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Siyonist sol öteden beri toprağı işleme yoluyla kendini özgürlüğe kavuşturmayı ve kurtarmayı savunduğundan, bu tür yorumlardan titizlikle uzak durur. Sağ ise elbette, "tüm İsrail toprağının" tarihsel bir hak, hatta Tanrı'yla varılmış bir anlaşma gereğince Yahudi halkının vazgeçilmez mülkü olduğunu savunduğu için, kendisine bu düşünce içerisinde bir yer bulamaz. Altı Gün Savaşı'ndan sonra Guş Emunim tarafından geliştirilen yerleşim girişimi, tümüyle hükümet tarafından desteklenmiştir. O tarihten beri İsrail, "işgal altındaki topraklarda" yüz bin kadar insanı barındıran yaklaşık yüz kadar yerleşim kurmuştur. Bu yeni yerleştirme akımı, 1948'e değin geçerli olan akımdan şu yönlerden ayrılır: bir kez, bundan böyle önemli bir birleştirici güç yani hükümet ve ordu tarafından desteklenmektedir ve ayrıca da dinsel ilkelerle yasallaştırılmıştır. Bu farka karşın, devlet öncesi dönemin işçi Siyonist öncülerinin ahlak anlayışını, onun laikliğinden ve sosyalizminden kendini kurtarmakla birlikte, benimsemiştir. Bu gölge düşürücü akrabalık, işçileri az çok tedirgin eder, onların *hityaşvut* (kök salma, yerleşme) geleneğiyle, Guş Emunim'in *hitnahlut* (sömürgeleşme) anlayışı arasında bir ayırım gözetmekten hoşlanırlar: bu sömürgeleşme terimi Kutsal Kitap'ta sunulmuş olan bir İbranice kök üzerine kurulmuş bir terimdir ve orada eski İbranilerin Kenan toprağını nasıl ele geçirdikleri anlatılırken kullanılmıştır... Böyle davranmakla işçi hareketi Guş'un kutsal boyutunu -onunla savaşmak için- tanımış oluyor. *Hitnahlut* bir "miras"m *(nahala)* ele geçirilmesini, "mal"ın ve "ata toprağı" *(nahalat avot)* yasal sahiplerine geri verilmesini anımsatır.

1967 fetihleri İsrail denetim sisteminin ve ilahî İsrail toprağının sınırlarının çakışmasına yol açtı.[27] Ne dindarlar ne de dindar olmayanlar "İlk peygamberlerin toprağına" bu dönüşü görmezlikten gelebilirlerdi. O zamana değin Yahudi yerleşimlerinin çoğu Sion'un çevresindeki topraklarda yani kıyı bölgelerinde ve manda altındaki Filistin vadilerinde bulunuyordu. Kudüs'ün dışında, dağlık bölgeler ve dolayısıyla da Eski Ahit'te

27 B. Kimmerling, "Boundaries and Frontiers", *a.g.e.*

yeri olan Yahudiye ve İsrail krallıklarının bulunduğu yerlere ulaşılamamıştı. Yahudiler oralarda ne toprak satın alabilmişler, ne de 1947/1948 savaşından önce koloniler yerleştirebilmişlerdi. Ve bu birinci savaş sırasında bile "tarihsel" İsrail toprağının kalbine ilişilmemişti. Bu yüzden, 1967 fetihlerinin getirdiği büyük değişiklikler, gerek Yahudilerin devletinin bir Yahudi devletine dönüştüğünü gören din adamları, gerekse geleneksel olarak devletin laik tanımına bağlanmış bulunan din adamı olmayanlar üzerinde derin dinsel-siyasal yankılar bırakmıştı. Öte yandan, zamanın siyasal koşulları ve nüfusa değgin koşulları bir tür iç kuşatma duygusu yarattı, bu duygu dış kuşatma duygusunu büsbütün alevlendirdi ve "işgal altındaki toprakların" İsrail'in siyasal sınırları içine alınmasını engelledi. Bununla birlikte resmi makamlar gene de bu yeni yerleri mutlu bir olanak, devlete olası bir askeri saldırı karşısında yararı dokunabilecek stratejik bir derinlik, bir tür toprak deposu sayıyorlardı. Böylelikle yeni fethedilmiş toprak, İsrail toplumunun çeşitli kesimlerince pek farklı biçimlerde algılanıyordu.

"Büyük İsrail" halkının tümü de bu durumdan eşit yarar sağlamadı. Ve yer olarak sınırlar geriye itilmiş gibi görünüyorken, topluluğu boydan boya aşan başkaları oluşuyordu. "İşgal altındaki topraklar"ın Guş Emunim'e üye olan yerleşimcilerinden sadece %18'i doğu kökenli Yahudilerdir,[28] geri kalanları Aşkenazlardır. Ülke sınırının böyle genişletilmesinden yararlanıp yeni yeni topraklar edinen ve çiftlikleri geliştiren Aşkenazlardan farklı olarak, simsarlar arasında sayıları oldukça kalabalık Doğulular, özellikle, fetih sayesinde ekonomik pazarın genişlemesinden çıkar sağladılar. İşgal edilmiş toprakların böyle, İsrail ekonomik sistemine katılması bir karşılıklı bağımlılık yarattı. Maverai Ürdün ve Gazze'de yaşayan Filistin toplumunda da değişikliklere yol açtı. İsrail'in yakın oluşu, bir yandan geleneksel öğelerin uyguladığı denetimi zayıflatırken, yoksul halk katmanlarının önünde de geniş ekonomik olanaklar açtı. Maverai Ürdün ile İsrail arasındaki ayırım çizgisi Filis-

28 *A.g.e.*, s. 278.

tin'in geleneksel ve kültürlü seçkin sınıfı için bir uç oluşturmayı sürdürürken, İsrail'de iş bulabilen en yoksullar açısından, daha çok, bir iş bulma sınırı söz konusuydu. İsrail toplumunda olduğu kadar, Filistin toplumunda da sınırlar böylece çevrelere göre farklı algılanmaktadır. İsraillilerle Filistinliler beklentilere ve ihtiyaçlara göre, gerek İsrail, gerekse "işgal altındaki topraklar" konusunda ayrı ayrı umutlar besliyorlardı.

Böylece, maddi olmaktan çok, hayali olan İsrail sınırları şaşılası bir hareketlilik sunmaktadır. İsrail, toprağını, kimi Avrupa ülkeleri gibi ve başka yerlerdeki ülkelerin yaşamasını öğrendiği gibi, yaşayamaz. Orada insanlar kendilerine başka sorular sorarlar, toprak edinilmiş bir nesne değildir, soru işareti getirmeyen dengeli bir veri değildir. Orada kimlik, değişmez bir mekânın değişmez sınırları içinde oluşmaz. Toprak henüz, yerlisine, soluduğu hava gibi ait değildir. İsrailli olduğu kadar Yahudi için de, ama Filistinli için de toprak hiçbir zaman edinilmemiştir. İşgal altındaki topraklarda Yahudi yerleşiminin genişlemesi Filistin Kurtuluş Örgütünün yükselmesine elverişli ortam sağlamıştır. İntifada, 1930 yılından bu yana ilk halk seferberliğidir ve bu olgu İsrail toplumunu derinden etkilemiştir. İşte bu gelişmelerin izindedir ki İsrail yerleşimi üzerine açılan soruşturma çokyönlü varsayımlara dönüşme sonucu yaratmıştır.

Siyonizm sonrası toplumbilimin önde gelen temsilcilerinden Baruch Kimmerling, İsrail'in tarihindeki olayların ve kuruluşunun ancak ve sadece Yahudi deneyimiyle açıklanabileceği düşüncesini yadsır.[29] O, bu deneyimin yerine sömürgecilik örneğini koymayı yeğler, çünkü İsrail'e aynı türden toplumlarınki gibi, bir göçmen yerleşimciler toplumu olarak yaklaşılmalıdır. Yahudilerin bunca az toprağı olduğu bir sırada toprak edinme gereksinimi, görüldüğü gibi, Siyonizmin başlangıcında Filistin'de oluşum halindeki toplumun niteliğine bunca derin damgasını vurmuş bulunan bir ahlâk anlayışının ve kurumların oluşmasına yol açtı.[30] Yahudi Ulusal Vakfı tarafından kurumlaştırılan sa-

29 Anita Shapira, "Politics and Collective Memory: the Debate over the "New Historians" in Israel", *History and Memory*, 7 (1), s. 9-40.

30 B. Kimmerling, *Zionism and Territory*, *a.g.e.*

tın alma politikasının hedefi Arapların toprağının Yahudilere aktarılmasını sağlamak ve geri satış yoluyla Araplara dönmesini önlemekti ki bu da toprağı, önceden o yolla edinilmiş olmasına karşın, serbest piyasadan çıkartmak anlamına geliyordu. Satın alman topraklar ulusal sorumluluk altında tutuluyordu, Yahudi Ulusal Vakfı'nın onları kiralama yetkisi vardı ama satma yetkisi yoktu ve ancak Yahudilere kiralayabilirdi. Böylece bu, toprağın Arap uyruklardan Yahudi uyruklara aktarılması yöntemi aynı zamanda onun özel mülkiyetten ulusal mülkiyete geçişi demek oldu. Yerleşim örneği, bir toplumcu etki yarattı. Filistin'de geçerli olan toplumsal ve ulusal bağlam içerisinde toprak satın almak ancak *hukuken* denetim güvencesi veriyordu, o kadar; girişimin etkili olması için bir de çiftlik kurulması yani bir *fiili denetim* kurulması gerekiyordu. Böylece toplumcu çiftlik örneği toprağın millileştirilmesinin vazgeçilmez, ayrılmaz bir öğesi olmuştur. Bunun gibi, Arapların çalıştırılmasını Herzl tasarısının anlayışına bir sövgü sayan bir işçi topluluğunun baskısıyla, Arap işçilerin yerine Yahudiler getirildi. Hatta Kimmerling, Yahudi yerleşimcilerin, eğer bunu yapacak durumda olsalardı, yerlileri kovacaklarına veya yok edeceklerine bile inanıyor. Marksizmden yana bir yorum geliştiren Şafir'e gelince, o da, Arap rekabetinin ortadan kaldırılması yoluyla emek piyasasının bölünmesinin ulustan ayrı bir Yahudi kimliğini yerleştirdiğini öne sürüyor. Bağımsızlık ve 1948 zaferiyle birlikte, İsrail'in toprak olarak temeli, satın alınabilecek ve üzerinde çiftlik kurulabilecek toprakların çok daha ötesine genişledi. Bundan sonra devlet, sınırlarının içinde bulunan tüm topraklar üzerinde egemenliğini kabul ettirdi ki Kimmerling bu değişimi, toprağın "İsrailleştirilmesi" diye adlandırıyor. 1962'de, tüm İsrail topraklarının yaklaşık %75'i bir devlet kuruluşuna, %18 kadarı Yahudi ulusal vakfına ve sadece %7'si özel kişilere aitti.[31]

1967'den sonraki dönemde Şafir üç aşama belirliyor. Askerî olan birinci aşamada 1977'ye değin iktidarda kalan işçi hareketinin egemenliğinde "işgal altındaki topraklara" ılımlı bir yer-

31 *A.g.e.*, 143.

leşim politikası güdülüyor ve bu politika güvenlik gerekçesiyle haklı gösteriliyor. İkinci bir aşama, Guş Emunim etkisindedir, dinsel ve Mesihçi bir gerekçeye bağlanmıştır. Son aşama ise, ekonomiktir: Likud, ekenomik canlanmaya elverişli ortam hazırlamak için "işgal altındaki topraklara" küçük ve orta sınıftan İsraillileri çekmeye çalışıyor. Bu üç aşama birbiri ardından, sınır anlaşmazlıklarını alevlendirmekte katkıda bulunuyor.

Şafir'e göre, İsrail tıpkı Amerika Birleşik Devletleri veya Güney Afrika gibi, öncü çiftçiler (kolon) yerleştirici türden bir toplumdur. Şafir bu kolon (çiftçi) yerleştirme eyleminin doğuşunu ekonomik verilerle açıklar. 1880'li yıllarda, Doğu Avrupa göçmenleri ilk tarım çiftliklerini, *moşavot*'ları kurarlar, Rişon Le-Zion veya Zihron Yaakov gibi çiftçi (tarım) yerleşimleri yaratırlar. Ekonomik durum pek de parlak olmadığından, bu yerleşimler Baron Edmond de Rothschild'in yönetimine verilir ve kalifiye olmayan mevsimlik Arap işçileri çalıştıran kolon tipi çiftliklere dönüşür. Baronun sistemi 1900 yıllarından başlayarak geçerliğini yitiriyor. Çiftlikler de o zaman Yahudi Çiftçi Yerleştirme Derneği'nin (Jewish Colonization Association-ICA) yönetimine geçiyor. Bir ekonomik akılcılık (rasyonelleşme) politikası, el emeğine yer değiştirtiyor. 1094'te başlayan ikinci göç dalgasıyla birlikte, piyasaya bir yoksul Yahudi dalgasının girişine tanık olunuyor. Bunlar, kısa bir süre, kendi yaşam düzeylerini alçaltarak Arap işçilerle rekabete giriyorlar. Ama 1905'ten itibaren, işgücünde baskın çıkmak için savaşım başlıyor, ücretler daha yüksek düzeyde tutuluyor ve Araplar işçi piyasasından yani çiftliklerden uzaklaştırılıyor. İşverenlerin yanıtı, Araplara verilen ücret düzeyinde çalıştırmayı umdukları Yemen Yahudilerini dışarıdan getirmek oluyor. Şafir'e göre, böyle bir uygulama, çeşitli Yahudi budunsal topluluklarının statüsünde bir hiyerarşi saptıyor. Bunun içindir ki, İsrail'in toplumsal yapısında Yemenliler, toplum merdiveninin en alt basamaklarında ve dolayısıyla başka doğu göçmenlerinin ötesinde yer almışlardır.

1909'a doğru, yeni bir anlayış çıkıyor su yüzüne, toprak ve işçilik sorunlarına Siyonist çiftçi yerleştirme politikası çerçevesinde çözüm sunan bir anlayıştır bu: kooperatif çiftlikler mo-

deli. Bu aşamada ulusal kimlik, Arapları dışlayan ve Doğulu Yahudileri de, ikinci sınıf statüsüyle içine alan Aşkenaz işçi hareketinde odaklanıyor. Siyonist hareket yeterince özel sermaye ya da kapitalist öncü çekmeyi başaramadığı zaman yerleşim için kullanabileceği tek topluluk, tarım işçileri topluluğudur. Bunlar sosyalist hayali değil de adeta katıksız bir sömürge çiftliği örneği gerçekleştiriyorlar. 1905'de başlayan kibutz hareketi, bu örneğin canlandırıcı öğesidir. Şafir'in öne sürdüğüne göre, kibutz ideolojisinin sosyalist içeriği başlangıçta salt bir çiftçi (kolon) yerleştirme stratejisi olan kavramın, geçmişi kapsamak üzere yasallaştırılmasından ibarettir. Kibutz, Filistinli Arap işçilerinin rekabet tehlikesini işçi pazarından uzaklaştırmak yoluyla yerleşmeciliğin başlangıç işaretini verdiği gibi, başarısı da toprağa ulus adına el konulmasında üstlendiği görevden ileri gelmektedir. Şafir aynı zamanda Filistin tarihinden ilk yararlanan kişi olmuştur ama bu elbette ortak belleği ve Filistin tarihini tümüyle ve kendine göre yeniden değerlendirdiği anlamına gelmez. İsrail toplumunun ana çizgileri de, çeşitli etnik katmanlarının aldığı konumlar da, onun gözünde gene, toprak sorunu çevresinde hazırlanmaktadır.

Açıkça görülüyor ki, postsiyonistler, düşüncelerini benimsetmek için her zaman, genelleştirmelerden de, kestirmelerden de kaçınamamışlardır. Bu yüzden, onların karşıtları, Sion'a dönen Yahudilerin de kendilerini sıradan yerleşimciler gibi görmediklerini anımsatırlar. Kimmerling ve başkaları da buna şöyle yanıt verirler: Güney Afrika'da Boerler, Cezayir'de Fransızlar da kendilerini yerleşimci olarak görmüyorlardı - en azından, Avustralya ya da Amerika'daki İngilizler gibi görmüyorlardı. Postsiyonistlerin, karşıtları tarafından da altı çizilen bir başka zayıf noktası, 1880'li yıllardaki ilk göç dalgasından bu yana, Filistin'de Yahudi yerleşiminin çağdaş ulusal Yahudi hareketinin dışavurumu olduğunu görmek istemeyişlerinden kaynaklanır. Burada başka etnik-siyasal toplulukların, tarihsel toprak saydıkları bir yerde siyasal bir bütün kurmak için verdikleri savaşıma benzeyen bir kavga söz konusudur. Siyonist hareketin özgün yanlarından biri, sadece, bu örnekte, ulusal

bir devlet kurması için, halkın bir yerden ötekine göç etmesi gerektiğini savunmasıdır. Yahudiler için bu savaş bir, "tarihe dönüş"ü, yani küresel ve bölgesel güçler arasında edilgen bir öğe olmaktan çıkıp kendilerinin etkin ve etkili bir güç olmasını gerektiriyordu. Araplar da tarihin dışındaydılar ve onları yeniden tarihin içine alan etken, Yahudi yerleşimiyle karşılaşmalarıdır. Yahudi yerleşiminin yaratılması sadece, Arap toplumuyla olan bağlarını kesmek ve tümüyle özerk bir sistem, Arap halkına bağımlı olmayan bir ekonomik, siyasal ve kültürel sistem kurmak isteğinden ileri geliyordu.

Elbette Siyonizm tarihinin postsiyonistler tarafından yeniden yorumlanmasına karşı öne sürülecek savlar eksik değildir. Bununla birlikte, "yeni" İsrail tarihi, seçilmiş halkın, küresel açıdan Yahudi karşıtı ve düşman bir dünya karşısında kısa zamanda bir yeryüzü cennetine dönüştürülen, boş vatanına dönüş öyküsüne az yer bırakır. Siyonizm artık eşi bulunmayan bir milliyetçilik örneği değildir. Aynı zamanda pek çok yerleşimcilik arasında, kendi özelliklerine sahip bir yerleşimcilik olarak da incelenebilir. Göğüs gerilecek bir başka meydan okuyuş da bundan böyle Siyonizmin temel ideallerinden biri olan karışım potası *(melting pot)* mitosunu yıkarak Siyonizmin tarihini idealleştirilmekten kurtarmayı sürdürmektir.

Kimileri Siyonizmin Ortadoğu'daki tutumu ile Yahudilerin tarihi ve geleneksel Yahudiye karşı takındığı tutum arasında doğrudan bir ilişki kurarlar. Örneğin, Amnon Raz-Krakotzkin, sürgünün yadsınması anlayışının, ister Yahudi olsun, ister Arap, genellikle Ötekine karşı davranış konusunda duyarsızlık ve açılma eksikliği yarattığını açıklar. Sürgün kavramı için seçenek olarak olumlu bir yaklaşım önerir, çeşitli "yeni Yahudi" tiplerine karşı hoşgörüyü yüreklendirecek, onlara çağdaş İsrail toplumu içinde bir yasallık güvencesi verecek ve onları ortak belleğe yeniden katacak olan bir yaklaşımdır bu.[32] Diaspora

32 Ammon Raz-Krakotzkin, "Egemenlikte Sürgün-İsrail Kültüründe "Sürgünün Yadsınması" eleştirisine doğru", *Teoria u-vikoret* (4), 1993, s. 23-55 (İbranice) ve aynı yazar, "Boş toprağı boşaltmak", *Davar*, 28 haz. 1991 (İbranice), zikreden A. Shapira, "Politics and Collective Memory", *a.g.e.*

deneyini Yahudi olağandışılığından ileri gelen bir yaşam biçimi olarak görmeyi önerir. Diasporayı, İsrail'in bugünkü gerçeğinin tam karşısında, sürekli bir ortakyaşayışlılık olarak tanımlar. Yahudi olmayı seçmek, sürgünü seçmek demektir, fazla söze gerek yoktur. Bunun tersine, Siyonizm, Yahudiler için bir ulusal toprak gerçeğini yeniden yaratmaya çalışmakla ve onları tümüyle bir Yahudi deneyimine sıvanacak duruma getirmekle Yahudi varlığının başka seçeneklerinin yadsınmasını ve bastırılmasını da içeriyor demektir. Gerçekte Raz-Krakotzkin, İsrail'in içinde bile sürgünün anlamını yenilemek peşindedir - hâlâ gerçek bir sürgün yaşamı sürenleri, üçüncü dünya ülkelerinde baskı altında tutulanları ve sığınmacı kamplarında yaşayanları unutmaksızın. Bir tarihsel süreklilik kavramı üzerine dayandırılan ve Yahudi tarihini bir ulusal tarih olarak sunan, Baer ve Dinur gibi Siyonistler tarafından kurulmuş tarih bilimi onun gözünde, sadece kazananların tarihsel örneğini benimsemiş olmaktadır. Sürgünün yadsınması aynı zamanda, Filistinliler için, İsrail devletinin kurulmasının yarattığı tragedyayı da tanımaya yanaşmamak demektir.

Postsiyonist okulunun karşıtları elbette bu gibi incelemelerin postmodern esinini yadsımakta zorlanmamışlardır. Burada söz konusu olan artık olaylar, halklar ya da gerçek değil, sadece metinler ve yorumları, bir tür tarihötesidir. Kuşkusuz tüm postsiyonistler postmodern değildir. Ve eski tarih biliminden yana olanlar, Siyonizme karşı girişilen bu saldırıların ve Siyonizm tarihinin yazılış biçiminin, gerçekte insancıllık, eşitlik ve demokrasi gibi çağdaş değerler adına ortaya atıldığını ve her türlü nihilizmden uzak olduğunu düşünürler. PostSiyonist söylem tarih bilimini haksızlık ve yoksulluğun anlatımına indirgemek eğilimindedir. O zaman da duygusal anlatıma döner, tarihçi, yenik düşmüşlerle bir tutulma ve yenenleri eleştirme durumunda bırakılır. Siyonizmin zaferi, tarihi ahlakdışı yapmak için yeterliymiş gibi.

Bu ulusal tartışmanın girdisi çıktısına dalmaksızın ve İsrail toplumunun ancak küçücük bir kesiminin kendini postsiyonizmden yana gördüğünü akıldan çıkarmaksızın, böylesine bir

söylemin bir, başlanılan noktaya dönüş, bir Siyonizm öncesi duruma dönüş, İsrail toprağının henüz sadece vaat edilmiş bir toprak olduğu zamana dönüş isteği gibi belirsiz bir isteği dışa vurduğu, çaresiz kabul edilmelidir. Sürgün yaşantısının, ahlaksal duygusallığın eğretilemesi (metaforu) olarak ve Öteki'ne açılış olarak yeniden değerlendirilmesi de bu izlenimi büsbütün güçlendirmekten öte bir şey yapmaz. Ve eğer postsiyonistlere esin kaynağı olan, temelde etik gereksinmeler göz önüne alınacak olursa insan kendi kendine sorabilir: bunlar, sadece, son iki yüzyıl boyunca iki halkın türlü serüvenleriyle "kirletilmiş" bir toprağı yadsımayı ve sonunda "arındırılmış", her türlü olağanlığın üzerine, kutsalın sınırına yerleşmiş bir toprağa olan özlemi mi dile getiriyor, diye.

Guş Emunim de "arındırılmış" ama Ötekinden, yani Yahudi olmayandan *(goy)* temizlenmiş bir toprağın, devletin ötesindeki bir Kitap-Toprak'm, Eskiçağ İsrail'inin yeniden kavuşulmuş toprağının özlemi içindedir. Postsiyonistlerin kutsallığı dünyasal ise, Guş'unki dinseldir. Ama postsiyonistlerinki Vaat Edilmiş Toprak'a yakın bir önceliğe sarılırken çelişkili bir durum, Guş'unki, Siyonist ahlakı üstlenerek, fetih dönemine, öncüler dönemine, yürürlükteki Siyonizmin toprağı sahiplenmek ve Vaat Edilmiş Toprak'ı gerçek yapmak istediği döneme katılır.

Gezgin İsrailli

Ülkedeki anlaşmazlıkların giderek ciddileşmesi böylece, orada, bir Vaat Edilmiş Toprak arayışını zaman zaman canlandırma eğilimi gösterir. Bu arayışın bir başka yüzü de gezgin İsrailli kişiliğinin ortaya çıkmasıdır, hem de yüzyıllar süren Yahudi gezginliğine bir son verdireceği beklenen bir devlet içinde. Nirengi noktalarının birbirine karıştırılması da bu hayale yabancı değildir. İsrail, yurttaşlarının başka ufuklara göç etmesini bunca sertlikle yargılayan pek az ülkeden biridir. İsteyerek yola çıkana çok anlamlı bir ad verilir, *yerida* yani sözcük anlamıyla "iniş"; göç eden kişi ister daha iyi ekonomik olanaklar peşinde olsun, isterse sadece orta halli İsraillinin gün-

lük yaşamına egemen olan gerilimden kurtulmayı arzu ediyor olsun. *Yerida* bir bakıma İsrail'i tüm Yahudilerin kusursuz toprağı yapmaya özenmiş olan Siyonizmin temellerinin yadsınması sayılabilir. Bu hedefe elbette ulaşılamamıştır, Yahudi halkının çoğunluğu hâlâ diasporada yaşadığına göre. Ama en azından İsraillilerin varlığına bir süreklilik verilmesi umut edilemez miydi?

Bununla birlikte, ister hayal olarak, isterse gerçek olarak, gezginlik, İsrail'de doğanlar kuşağını bile kaygılandırır. Siyonist ideolojide sabra, diasporanın gezgin Yahudisinin tersidir. Genellikle benimsenen bir sava göre, "Vaat Edilmiş Toprak"a ulaşmakla Yahudi, tarihsel yolunun sonuna varmış oluyor ve bundan böyle uzak ve yabancı topraklarda gezinmekten kesinlikle vazgeçiyordu. Oysa bilindiği gibi, genç İsrailliler, askerlik görevini tamamlar tamamlamaz, birkaç ay, hatta bir yıl boyunca, uzak ve kuşkusuz yabancı yerlerde gezmeyi alışkanlık edinmiştir. Böylece yurt savunmasının uzantısı, bir ayrılış olur. Ama İsrail'de bile Yahudi, bir göçebe olarak kalır, gezginliği, yaşamının bir parçasıdır.

Gerçekten ve büsbütün gitmenin hatta bunu sadece hayal etmenin mümkün olması temel değerlerin çöktüğünün bir kanıtıdır: o temel değerler ki, Filistin'de Yahudi yerleşiminin ilk yıllarında Siyonist öğretinin çevresinde somutlaşmışlardı ve devletin ilk yılları boyunca hep, odak noktası olma niteliğini korumuşlardı.[33] Değerlerin böyle çökmesi de, genç yerleşimin, Siyonist düşüncenin hayal edilen homojenliğiyle bir göçmenler toplumunun gerçekliği arasındaki çelişkiyi tanımaya hazırlıklı olmayışının bir sonucudur. 1960'lı yılların ortalarına değin, medyalar olsun, haberleşme ağları olsun, tümü de bu homojenlik ülküsünün halka ulaşmasını tehlikeye düşürebilecek her tür bilginin yayılmasını önlemek için uğraşıp didindiler. Böylece, Doğu Yahudilerinin, hele özellikle Kuzey Afrika Ya-

33 Zvi Sobel, *Vaat Edilmiş Toprağa Yolculuk*, Tel-Aviv, Am Oved, Sifriyat Ofakim, 1990 (İbranice). Bolca zikreden Sarit Shapira, *Routes of Wandering, Nomadism, Journeys and Transitions in Contemporary Israeli Art*, Sergi kataloğu, Kudüs, İsrail Müzesi, 1991 (İng. ve İbranice).

hudilerinin benimsenememesi ve ekonomik bakımdan giderek baskın çıkan sınıf ayrılığının somutlaşması, titizlikle örtbas edildi. Karışım potası her olanakta coşkuyla öne sürülen, Siyonist inanç olmayı sürdürdü.

Altı Gün Savaşı'ndan sonra, çeşitli toplumsal katmanlar arasındaki fark, gene de göze batar oldu. Bu ayrılığın yeni yeni filizlenen üzücü bilinci, en iyi ifadesini Kara Panterler hareketinde buldu. Bunların şiddet dolu gösterileri Siyonistlerin homojenlik ülküsünün başarısızlığa uğradığının en güzel ifadesiydi. Ancak 1997 yılı eylül ayının sonlarında, Yahudilerin yıl başı yaklaşırken, 1977'ye değin ülkeye egemen olmuş olan sosyalist Siyonizmin doğrudan mirasçısı, İşçi Partisi'nin yeni başkanı Ehud Barak, İsrail'deki sefaradlardan resmen özür diledi: siyasal ailesinin onlara davranış biçiminden ötürü: "İşçi hareketi, İsrail devletinin kuruluşundan sorumludur. Bu süreç, Kuzey Afrika'da ve Arap ülkelerinde pek çok topluluğun kökünden kopartılmasına yol açmış, üyeleri önce geçici kamplara, sonra da "kalkınma şehirlerine" ve *moşav*'lara [kooperatif çiftliklere] dağıtılmıştır. Oysa onlar ülkenin kurulmasında birinci derecede önem taşıyan öncü görevi üstlenmişlerdir. Ama onlara hiçbir zaman, hak ettikleri gönül borcu dile getirilmemiştir. Bugün onların katkısının, sonuca ne denli yön verdiğinin üzerinde özellikle durmak istiyorum. Toplulukların kökünden kopartılması sırasında, aileler insancıl açıdan ağır zarara uğramış, bu zararlar insanların belleğinde işçi hareketine bağlı derin yara izleri bırakmıştır. Bu yüzden verilen bunca acıdan dolayı bugün özür diliyorum, kendi adıma ve İşçi Partisi'nin geçmişi adına."[34]

Şu yüzyıl sonunda her yerde bir pişmanlık rüzgârı esmekte. Gene de bu bildiri pek çok tepkiye yol açtı, ister içten bir itiraf olarak, isterse seçim yatırımı olarak, ister adil bir davranış olarak, isterse ülkenin kurucu babalarına hakaret olarak nitelendirilsin. Kapsamı ne olursa olsun, İsrail'in herkes için bir Vaat Edilmiş Toprak olmadığını, hatta pek çoğunun onu, kendi va-

34 *L'Arche* (478), kas. 1997, Uri Nissan'ın makalesi, s. 31-33.

tanlarında eski sürgünün bir yinelemesi olan yeni bir sürgün gibi yaşadığını pek yerinde olarak, anımsatır. Kuşkusuz Doğulu topluluklar köken kültürünün yadsındığını görmekte yalnız değildiler. Gene de iktidar Aşkenazi Yahudilerin eline verildiğinden, ön sıralarda yer alıyorlardı. Özümsenme umudunun boşuna olduğu, son zamanlarda halkın diasporanın etnik geçmişi, folkloru ve törelerine gösterdiği yoğun ilgide dile gelmiştir. Bu ilgi önce ülke kültürüne, köken kültürlerin uyarlanmasıyla başlar. Doğu şarkıları büyük rağbet görür. Bunun gibi diasporaya yolculuk da öyle, çok zaman Şoah'a bağlı köklerin arayışı içinde. Böylece Siyonist rüyadan uyanış, sürgünün yeniden gündeme gelmesiyle birlikte yürüyor, oysa Siyonizm başlangıçta sürgünü tanımazlıktan gelmeyi, başta gelen öğretilerinden biri saymıştı.

1967 ve 1973 savaşları bir dönüm noktasıdır. O zaman Siyonist değerlerin yıkıntısından gezgin Yahudi imgesi çıktı ortaya. 1991 kışındaki Körfez Savaşı ise bu sürecin büsbütün çizdi altını. Bu garip savaşta İsrailliler anladılar ki devlet sınırları içinde korunmuyorlar ve füzelerin saldırısına hedef oluyorlar. Bu etkilenirliğin bilinci, özel çevreye varıncaya değin işliyor. Halk, gerçekten korkmanın da ötesinde, bir kıyamet dehşetine düşüyor. Ve giderek kimliğinin ayırıcı özelliğine dönüşen bu, yarınını bilemezliğin görüntülerinden, bir tür kendine eziyetten zevk alma duygusu yaratıyor.

Yahudi halkının tarihindeki çatlağın, ayrılmanın kabul edilmesinin, son yıllarda pek çok İsrailliide kabalaya karşı yeniden uyanan ilgiyle ilişkisi yok değildir; kabalaya göre, dünyanın yaradılışı bir tür Tanrısalın küçülmesi ve bir "vazoların kırılışı" sürecinin sonucudur ve varlığı da sürgündür. Yahudi yaşantısını topraktan ayrı düşünen, Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Edmond Jabes ve George Steiner gibi yazarlar yeniden ve coşkuyla okunmaya başlıyor. Talmud örneklerinin dönüşü, sözgelimi tiyatroda duyumsanıyor. Çağdaş İsrail gerçeği, eski Yahudi dünyasının kavramları ışığında anlamaya çalışılıyor. Bu anlayış içerisinde, Şoah'dan sonra devletin kurulması ve ardından dalga dalga göçmenlerin gelişi,

durmadan yinelenen gezgin Yahudi tarihinde yeni bir bölüm gibi algılanıyor.

Gezgin İsrailli İsrail yazınının sık sık yinelenen bir ana konusuna dönüşmüştür.[35] Burada söz konusu olan, gerek ülkeden ayrılıp dışarıda geçici ya da sürekli bir yuva kuran İsrailli, gerekse ülkede kalıp da durmadan başka bir yerdeki yaşamı düşleyen İsraillidir. Ona, son yıllarda yayımlanan kitaplarda rastlanır: Aharon Meged'in *Av Ayında Yolculuk* (1980), Yotam Reuveni'nin *Karma Eğilim* (1982), Amos Oz'un *Kusursuz Bir Barış* (1982), Yitzhak Ben-Ner'in *Uzaklarda Bir Belde* (1982), Amnon Jackont'un *Ödünç Alınmış Zaman* (1982), Avraham B. Yehoşua'nın *Geç Kalmış Boşanma* (1982), Arie Semo'nun *Maskaralık* (1983) adlı yapıtları gibi. Bu eğilim kendini 1980'li yıllarda belirtiyor. Kippur Savaşı'nın sonrasına ve Likud'un iktidara gelişine denk düşüyor. Bir gezginlik isteğiyle büsbütün artan bir tür hoşnutsuzluk.

Bu romanların kahramanları, sabralardır. Gezginlik sorununun ciddiliği, bu kitapların yazarlarının ayrıca seçkin tabakadan sayılan sabralardan yana seçimini kullanmış olmasıyla büsbütün vurgulanmıştır: bunlar öncü olarak Filistin'e gelmiş olan ana babaları politikacı ya da eğitimci olan Aşkenazlardır. En iyi İsrail eğitimini almışlar, ordunun savaşçı birliklerinde gönüllü olmuşlar, öğrenimlerinde en iyi sonuçları almışlardır. İsrail yaşamına sağlamca kök salmış gibi görünürler. Bu yüzden, onların ülkeden ayrılıp başka yerde yeni bir yaşam denemeyi istemeleri, geçirmekte oldukları kişisel ve ideolojik bunalımın olanca ciddiliğini açık seçik gözler önüne serer. Gene de, ülkenin kültür bağlamında bu tür kitapların duygusal gerilimini ve dramatik temelini oluşturan, gerçekten ayrılma ya da belirli bir hedeften çok, ayrılma, gitme isteğidir.

Örneğin, *Uzaklarda Bir Belde*'nin kahramanı Şuvali'de, genişlemiş ailesiyle birlikte, Yeni Zelanda'ya gitme isteği saplantıya dönüşmüştür. Hayalinde hepsi orada, çiftlikte, elbirliğiyle toprağı işleyerek, rüya gibi bir yaşam süreceklerdir... Bu hayal,

35 Yael Zerubavel, "The "Wandering Israeli"in Contemporary Israeli Literature", *Contemporary Jewry*, 7 (1), 1986, s. 127-140.

belirgin Siyonist terimlerle, biraz da alay yollu anlatılmıştır. Gerçekten de Şuvali, başka bir yerlerde, başka bir Vaat Edilmiş Toprak düşü kurar. İlk Siyonistler Akdeniz güneşini düşlüyorlardı, gezgin İsrailli, onu İsrail yaşantısının sıcağından da baskısından da kurtaracak olan kuzey ülkelerini yeğliyor. *Geç Kalmış Boşanma*'da, İsrail yaşlanmakla, çılgınlıkla, hapisle bir tutulurken diaspora gençleşmeye, yaratıcılığa ve verimliliğe bağlanıyor. Gezgin İsrailli çevre değiştirmekten, kendi yurdunda eksikliğini duyduğu kişisel alanının genişlemesini bekliyor. İsrail onda çok zaman, hapislik ve sıkıntıdan boğulma duygusu yaratıyor. Tüm bu yazın, İsrail toplumunun geçirmekte olduğu bugünkü toplumsal ve ideolojik bunalımı yansıtmaktadır: kuşaklar çatışması, mitosların ardından uğranılan düş kırıklığı, sürekli kuşatılma durumundan dolayı, insanın üstüne çöken ve küçük, sıkışık bir toplum ile uyum sağlama gereğinin amansızlığıyla büsbütün artan, hapsedilmişlik duygusu.

İsrail toprağı fazlasıyla gerçektir, üstünde yaşayanları boğar, yiyip yutar. Çağdaş İsrail kurgusu, sabraların ve öncülerin toprağındaki geleceğinin duygusal görünümüyle beslenmiş ve bu görünümün İsrail'in toplumsal-siyasal gerçekliğinden uzaklaşmasını yüklenmek durumunda kalan bir kuşağın, giderek büyüyen rahatsızlığını ortaya çıkarmaktadır. Yoksa bugünün İsraillileri, en azından dünün Yahudileri kadar, "buradan" kaçmalarına olanak verecek bir "oraya" gereksinme mi duyacaklar hep? Hâlâ arayışı içinde oldukları Vaat Edilmiş Toprak ancak başka yerde bulunabilirmiş gibi. Sabrayı gezgin Yahudiden ayıran sınır, pek belirsiz, kırılgandır.

İsrail'de ülkenin doğasına doğrudan bağlı malzeme ve konular, plastik sanatlarda hep odak noktası olmayı sürdürseler bile, 1970'li yıllarda, Ramat Haşaron sanat öğretmenleri için Sanat Okulu çevresinde toprak ile ilişkiler ve ona bağlı mitolojilerin dışında yer alan bir akım, gün ışığına çıkıyor. Sanatçı ve eğitimci Rafi Lavi bu okulda birinci derecede bir rol oynuyor.[36] Eserlerinde İsviçre manzaralarının fotoğrafları görünüyor. Si-

36 S. Shapira, "Waymarks: Local Moves", Routes of Wandering'de *a.g.e.*

yonizm başlangıcı yazarlarının yitirilmiş ülkesinin ve özleminin yerine sanatçı böylelikle İsrail'in tam tersine, ne tanınmış, ne yitirilmiş ülke olan sakin ve karlı bir beldenin görüntülerini sunuyor. Bir düşsel ülkenin bitmek bilmeyen özlemidir bu, Yahudi Aydınlık hareketinin kimi yazarlarınca anlatılan ve yazılan, ama hiç görülmemiş o İsrail gibi. Sahip olunmayan bir toprağın ardından asla bitmeyen bir koşu. Vaat Edilmiş Toprak, nerede olursa olsun, yaşanmış toprağın yerini alıyor.

Aynı girişimde yer alan bazı sanatçılar da kimi görünümlere ve kimi ulusal simgelere özel işlem uyguluyorlar. Örneğin Tamar Geller, ulusal mitolojinin önemli bir mekânı olan Tel Hay'dan yaptığı tablolarda Piero della Francesca'nın "ideal site"sinin rõprodüksiyonunu kullanıyor. Bu yaratıcıları kaygılandıran "burası" ile "orası" arasındaki bu gerilimdir. Yerel düşüncelerin yansıdığı, "ora" görüntüleri, turist broşürlerinden ya da sanat tarihi klasiklerinden alınmıştır. 1991 kışında, İsrail Müzesi'nde bir sergi, köklerin yokluğunu ve belirli bir bölgede veya belirli bir biçimde demir atmanın dışında, gezginliği anımsatan eserleri bir araya getiriyor. Orada Mısır'dan çıkış mitosu, Vaat Edilmiş Toprak'a yolculuğun başlangıcı olarak değil de daha çok, bir çöl kuşağının yazdıkları olarak görünüyor. Bu seçime uyum sağlamış olarak ve Buber'in anlayışıyla, bu çalışmaların dili ve tümce yapısı da toprak vaadinden ("Bu memleketi senin zürriyetine vereceğim)[37] çok, İbrahim'e verilmiş olan yola çıkma emrinin ("Git...)[38] boyutunu vurguluyor.

Çöl, Edmond Jabes'e göre, her göçebenin bedensel ve zihinsel ortamı değil midir? Birçok İsrailli sanatçı çöle yöneliyor, yerleşmiş bedevilerin hâlâ koruyageldikleri göçebe kültürünün kimi özelliklerini alıyorlar. Yolculuğun zahmetlerine katlanıyor, bedevi konak yerlerine gidiyorlar, bu yol onları sonra da Filistin sığınmacılarının kamplarına götürüyor. Kimi sanatçılar da çölü, Yahudi geleneklerinde anlatılanlarda ve onun masalsı anısını koruyagelmiş metinlerde buluyorlar, Pesah

37 Tekvin 12, 1.

38 Tekvin 12, 7.

bayramında Mısır'dan çıkışın ayinlerde anlatıldığı gibi. Bagajlar, kartpostallar, valizler: bu göçebelik sanatçılarının eserlerinde kimlik arayışı olarak tüm yolculuk öğeleri saplantı halinde, göze çarpıyor.

Son konuşmalarından birinde Jabes diyordu ki, İsrail'de bile, Yahudi bir göçebedir, gezginliği, düşüncesinin bir parçasıdır.[39] Bugün dünyanın neresinde ve hangi diasporada olurlarsa olsunlar, Yahudilerin her zaman geldikleri yere oranla sürgün durumunda bulunduklarını ekliyordu. İsraillilerin hayali nedir? diye soruyordu kendi kendine. Biri Fas'ı hayal eder, öteki Polonya'yı. Bir şey vardır ki, eninde sonunda, dünyadır. Yahudi, dünyadır. Yahudilerin toprağı aynı zamanda onların sürgün toprağıdır. İsrailliler öteki Yahudilerden farklı değildirler. Sadece ana babalarının, gerçek olduğu, orada yaşarken tanımak istenmemiş sürgününü değil, kendi sürgünlerini de, onları durmaksızın bir "Vaat Edilmiş Toprak'a", bir Kitap-Toprak'a doğru iten varoluşçu bir sürgünü de içlerinde taşırlar. Toprak İsraillilerden kaçıyorsa, onlar da topraktan kaçarlar. Bu toprak, olanaksızlığa adanmış gibi. Bu toprak olanaksızdır da, çünkü Jabes'in söylediği gibi, Yahudinin asıl yeri Kitap'tır. Kendini orada bulur, orada sorgular, Kitap onun özgürlüğüdür.

İsrail toprağı, Kitap-Toprak olarak yazgısından kaçamaz. Çok sesli okunabilecek olan bir Kitap-Toprak'tır bu.

39 *Routes of Wandering*'de, *a.g.e.*, s. 246-256.

Sonsöz

Kitabı hemen hemen okuyup bitirdiğine göre, okuyucu, pek haklı olarak sorabilir, nasıl oluyor da üç büyük tektanrıcı dinin hayal âleminde eşsiz bir yer tutan bir toprak, aynı zamanda böylesine değişik olabiliyor diye. "Yeni" İsrailli tarihçilerin bugün Siyonist İsrail'i kuşatan mitosları yıkmaya çabalamaları, çoğulculuğun eski Siyonist söz sanatını sarsmaya başladığının yeni bir kanıtıdır ki bu sanat, salt ona özgü olmayan bir ideolojik gayretkeşlikle uzun süre sözcüklerin çatışmasını önlemiştir. Söylemlerdeki bu yeni değişiklik, bir Siyonizm sonrası evreye girildiğinin belirtisi midir acaba? Herhalde gerçek olan bir şey varsa, bu genç ülkeyi şablonlara hapsetmek de, ona basit etiketler yapıştırmak da boşuna olacaktır, çünkü öylesine büyük bir kaynaşma içindedir. Siyonist çağdan Siyonizm sonrası denilen çağa geçiş öyle pek kolay değildir. Siyonist ideolojik yapıları mitos olmaktan kurtarmanın tek bir yolu olmadığı gibi tek bir Siyonist söylem de yoktur.

İsrail toprağında yerleşmek için gelenler, bu toprak üzerine pek açık bir görüşe sahip değildiler ve uzun yüzyıllardan beri başka yerlerde yaşamış olan Yahudileri getirerek burayı bir anavatan yapmak gerekiyordu. Siyonizm bunu başarmakla Yahudi halkını, diasporada yaşadığı sürece beslemiş olan imgelerin

üzerine sünger çekemedi. İsrail, başkaları gibi bir toprağa dönüşemezdi, salt, oraya herkesin kendi toprağıyla, bıraktığı toprak ile ataların gömüldüğü toprak ile gelmesi nedeniyle bile olsa. Her göçmen, sürgününü birlikte taşıyordu. Ülkeyle ne denli az uyum sağlamış olursa, sürgün özlemi o denli su yüzüne çıkıyordu. Kuzey Afrika Yahudileri için ve onların azizlere tapınması konusunda böyle oldu.[1] Onların örneğinde, diasporada gömülmüş bir ünlü azize tapınmadan İsrail'de, tümüyle yepyeni, çoğunlukla da kalkınma halindeki bir kentte, genellikle de varoşlarda kurulan bir göçmen kentinde, aynı türden tapınmaya geçiş gözlemlenir. Bu olgu özellikle 1970'li yıllarda yeni bir atılıma tanık oldu. Azizlerin, böyle göç etmesi, ayrılman toprakta eksik olanları buraya getirip böylelikle demir atma işlemini tamamlamak yoluyla özümsenmeyi, uyum sağlamayı pekiştirecektir. Kimileri anavatanıyla gelir, kimileri de Tevrat'la. Her durumda asla yalnız gelinmez. İsrail toprağının, önceki kuşaklar tarafından aktarılmış imgeleri ve bagajlarda getirilen dinsel tören uygulamalarının yankıları da cabası. Hiçbir ideolojik söylem, Siyonistlerinki de dahil, bu çokyönlü mirası silemez. Son zamanlara değin moda olan, birleştirici sözbilimiyle az çok boğulmuş olsa bile, çokyönlülük, herkese ilan edilmeden önce bile, pekâlâ vardı, oradaydı. Diaspora, diasporada yaşananlar, bu Magrip Yahudilerine, etnik topluluk özelliklerinden vazgeçmeksizin, İsrailli olma olanağını sağlayacaktır. Anlaşılan şu ki, o ünlü karışım potası idealine karşın, her iki vatanın da toprağından beslenmek sürdürülüyor. Böylelikle de kişinin İsrailliği, bugünkü İsrail'in jeopolitik sınırları dışında da güçlendirilebiliyor: belirli bir süre kalmak için Fas'a dönen ve orada İsrailli kimliğinin kökenini bulan Faslılar ya da Polonya'ya Şoah'ın merkezlerini gezmeye götürülen genç İsrailliler gibi.[2] Artık kimliğini oluşturmak için bile, İsrail'e yakın yerleşim yerlerine

1 Galit Hasan-Rokem, "Le culture populaire juive en Israël. Dislogues et passages", E. Benbassa (der.), *Transmission et passages*, *a.g.e.*, s. 137-149; Eyal Ben Ari et Yoram Bilu, "Saints' Sanctuaries in Israeli Development Towns. On a Mechanism of Urban Transformation", aynı yazarlar (der.), *Grasping Land*, *a.g.e.*, s. 61-83.

2 A. Levy, "To Morocco and Back", *a.g.e.*; Y. Bilu et E. Ben-Ari, "Epilogue (Three Years Later)", *Grasping Land*, *a.g.e.*, s. 231-235.

gerek yok, bu kimlik, kaynağım dışarıda, Yahudi tarihinin, en iyisiyle ve en kötüsüyle geçtiği yerlerde de bulabiliyor. Yahudi tarihi artık İsraillilerin tarihinden kesilip ayrılmış değil. Zaten her zaman. sadece yapay yoldan, ideolojik nedenlerle gerçekleştirilmişti bu ayrılık, çünkü her şeyin ille de İsrail toprağı üzerinde geçmesi gerektiği sanılıyordu, önceyi unutmayı zorlamak pahasına, unutulmazı unutmayı zorlamak pahasına. İsrail sınırlarının her zamandan daha çok dalgalanır olduğu, Filistinlilerin sözlerinin daha iyi duyulduğu ve başka bir halkın da bu toprak üzerinde hakları olduğu bilincinin yerleştiği, günümüzde, ufuklar genişliyor ve saplantı derecesindeki toprağa bağlılık, yerini, başka kök salma biçimlerine bırakıyor.

İsrail bir sorun ise eğer, bunun tek nedeni, ora halkının durmadan ve tekrar tekrar topraklarını ziyaret etmeleri, ona bakışlarını sonsuza dek çoğaltmaları değildir. Çünkü diaspora da kendi beklentilerini ve eksikliklerini, umutlarını ve düşkırıklıklarını, simgelerini ve hayallerini bu ülkeye yansıtır. Diaspora, bu toprağa öylesine bir kutsallık giydirir ki, kimi çevrelerde, bu konuda bir tartışma dahi açmak olanaksızdır. Dokunulamaz. Her kim onu eleştirirse, bazı kimseler tarafından kutsal şeylere sövmüş sayılmak tehlikesini göze almış demektir ve öte yandan, sınırlarının içinde İsrail de uzun ve zahmetli bir mitoslardan arınma ve özeleştiri işine girişmiştir. İsrail hükûmetleri gelir geçer, birbirini kovalar ve diasporada her zaman onların her birine, hiç istifini bozmadan, kucak açacak Yahudiler bulunurken bu arada İsrail'de tutkular zincirinden boşanmıştır. Gerçi diasporanın tüm Yahudilerinin, İsrail'i, yürüttüğü politika ne olursa olsun, kayıtsız koşulsuz onayladığını sanmak, yanlıştır. Gene de şurası bir gerçektir ki bu ülke, özellikle de Altı Gün Savaşı'ndan beri, Yahudiliğin büyük kesiminin, özellikle Fransız Yahudiliğinin, kimliğinin bütünleyicisi olmuştur. Burada söz konusu olan bir varoluşçu Siyonizmdir, asla tek yönlü olmayan, bir ideolojiden çok, bir kişisel arayış diyebileceğimiz bir Siyonizmdir bu.[3] Bir bakıma, Fransa Yahudilerinin temsil ettiği, endüstri sonrası

3 Erik Cohen (*L'Etude et l'éducation juive en France ou l'avenir d'une communauté*, Paris, Cerf, 1991), adlı eserinde bu konuda birtakım değerli veriler sunmaktadır.

toplumuna özgü bir Siyonizmdir. Politikadan arındırılmış, ideolojiden arındırılmıştır ve bireyi yeniden kendi beklentisinin merkezine getirir. Bu, kimliğin yeniden oluşturulması işleminde, İsrail'e bağlanan sevgi yükü kolayca hayal edilebilir. Bu da asla kimlik belirlemesinin ister istemez, geçici bir göç hevesine bağlandığı anlamına gelmez. Buna inanmak için İsrail'e giden çok sayıda insanın çeşitliliğini anımsamak yeter. İsrail hayali ayrıca, topluluklara göre de geniş ölçüde değişim gösterir, dindarlara ve dindar olmayanlara, laiklere ya da aşırı sofulara göre değişir. Fransa'da İsrail, Yahudi halk için ayrıcalıklı bir eğitim alanıdır, sadece ve özellikle dindar olmayan ortamlarda İbranicenin öğrenilmesiyle kendini gösterse bile. İsrail ile sürdürülen ilişkiler nedeniyle öğrenilir İbranice, yoksa ille de kutsal metinleri okumaya dalmak istendiği için değil. İsrail'e yolculuk, eski zamanın hac ziyaretlerinin çağdaş biçimidir ve Fransız Yahudiliği arasında, Birleşik Amerika Yahudiliğine oranla çok daha önemli oranlara erişir. Bu yolculuk hac ziyareti, kimlik açısından yapısal bir rol oynarsa da her hac ziyareti gibi, hacının, ziyaret ettiği ülkenin gerçeğinden çok, kendisini ilgilendirir ve bu ülkenin ancak kendi beklentilerine yanıt veren yönlerini aklında tutar. Neyse ki, şu son zamanlarda, yerel hükûmetin politikasını yadsımak üzere, şuradan buradan aykırı sesler yükselmektedir. Gene de İsrail, diaspora Yahudileri için, özellikle 1967'den sonra, önemli bir övünç kaynağı oluşturmaktan geri kalmaz. Hep öyle, çok sayıda olumlu nitelikle donatılmış bir toprak ve karanlık İşgal dönemi yıllarının gezginliği karşısında, sığınılabilecek bir toprak olarak kalmıştır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde, Altı Gün Savaşı'ndan sonra, İsrail, Amerikan Yahudilerinin dini olmuştur, örgütlenmiş Amerikan Yahudiliğinin dini, aynı zamanda da topluluğun bir kendini ifade ve yüce bir kimlik kaynağı olmuştur.[4] Bu örnekte

4 Theodare Solotaroff et Nessa Rapoport (der.), *Writing Our Home: Contemporary Stories by American Jewish Writers*, New York, Schocken Books, 1992, giriş, s. XIII-XXVI; Andrew Furman, *Israel through the Jewish-American Imagination. A Survey of Jewish-American Literature on Israel 1928-1995*, Albany, SUNY Press, 1997, giriş s. 1-20; E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, *a.g.e.*

de, Fransa örneğinde olduğu gibi, bir çifte bağlılık olgusu görmek yanlıştır. Hatta bu olgudan çok da uzaktır, çünkü burada özellikle toprakla ve bu toprağın gerçeğiyle simgesel bir ilişkidir söz konusu olan. Geliştirilmiş ve dile getirilmiş ilişki, somut İsrail'den geniş ölçüde uzakta kalır. Burada daha çok, eğretileme (metafor) alanında bulunulur, İsrail'den yana militanlık ve parasal dayanışmanın söz konusu olduğu durumlarda bile. Gerçekten de, İsrail, olunmayan ve olmak istenen şeydir - sözde simgeleştirdiği ahlaksal değerler de cabası. Çağdaş Amerikan Yahudi yazını iyi okunacak olursa, öyle görülür ki bugün Amerikan Yahudileri kendilerini İsrail'e bakarak olduğu kadar, babalarının, Doğu Avrupa Yahudilerinin ya da New York'un, Aşağı Doğu Yakası gibi, geniş Yahudi yoğunluğuna sahip eski mahallelerinden gelme Yahudilerin geçmişine bakarak tanımlarlar. İsrail'deki her sarsıntı, onların kimlik yapısını da etkiler ve bu yüzdendir ki İsrail değişmez bir kutsallıkla donatılır. Amerikan Yahudi okullarında çocuklara, İsrail politikasını sorgulamamak öğretilir ve çocukların devlete bağlılık duyguları, desteklenir.

Bu durum bir yana, Amerika Birleşik Devletleri'nde verilen ve alınan eğitime karşın, İsrail'e koşulsuz destek dönemi, 1980'li yıllardan bu yana, Lübnan'ın işgaliyle, son buldu. 1987'de İntifada, o zamandan beri genişleyerek süregelen bu eleştiri dalgasını güçlendirmekten öte bir şey yapmadı. Amerikan Yahudi halkının geniş kesimleri, gerçi bugün, Woody Allen gibi aydınların uyguladığı, İsrail politikasını karalama yönteminden gocunuyorlar. Eleştirel tutum, *Tikkun* gibi, ilerici bir Yahudi dergisinin sütunlarına olduğu kadar, *Commentary* gibi tutucu bir derginin sütunlarına da yayılıyor. Her ne kadar pek çok Yahudinin İsrail'e karşı eleştirici ya da sadece kayıtsız olduğu doğru ise de, örgütlenmiş Yahudilik, İsrail devletinin yürekten desteklemeyi sürdürüyor ki Fransa'da da durum böyledir. Amerikan sofuları tam anlamıyla Siyonist ideolojiyi benimsemeseler bile, Agudat Yisrael'den -1996 seçimlerinden beri İsrail parlamentosunda dört iskemleye sahip olan bir siyasal ve dinsel akım- olduklarını öne sürerek çoğunlukla İsrail'in varlığını savunurlar, çünkü bu ülke günümüzde, sofu Ya-

hudiliğin büyük bir merkezidir ve çünkü onun gerçek anlamıyla bir sofu din devletine dönüştüğünü görmek umudu hiçbir zaman böylesine büyük olmamıştır. Amerikan reform hareketine gelince, o, tümüyle İsrail yanlısıdır.

Günümüzde, Batı Yahudileri, bir yandan orada kurulmuş yuvaya, pek az Amerikalı, Fransız ya da İngilizin yaşamak isteyeceği bir yuvaya gururlu bir bağlılık gösterirken, diasporada özümsenmeden yana çıkarlar. Dünyanın her yanına dağılmış, kültür ve din açısından bölünmüş olan Yahudi halkı, gene de bir Yahudi ulus-devletin *varlığına* verdiği destekte birliğini sürdürüyor; bu, İbranice konuşulan, gittikçe artan sayıda Yahudinin yaşadığı ve daha çok sayıda Yahudinin de, dindar olmadığı zaman bile, yeniden Yahudiliğine dalmak üzere, görmeye gittiği bir devlettir. Şoah'dan sonra, İsrail'e bağlılık, büyük bir duygusallıkla yüklendi, kahraman asker ya da kibutznik'in baskın imgesi, soykırım kurbanlarının acıklı anısını geri alana itti. Altı Gün Savaşı, üstelik Yahudi olmayan kamuoyunun da onayladığı bu parlak imgeyi büsbütün güçlendirdi. Diaspora Yahudi hayal âlemi İsrail'den de İsraillilerden de, duygusal bir biçimde çekiniyor, onlar da bu çekinmenin nedenini aydınlatmak için hiçbir şey yapmıyorlardı. Bugün bile, diaspora, İsrail'e, aslında nasıl ise o gözle bakmaz. Bu da bu toprak ile ve bu toprağın halkıyla gerçek bir karşılaşmayı engeller. İsrail'in de kısmen, aslında olmak istediğine dönüşmesini engeller, çok zaman gerçekleştirilmesi zor bu beklentileri peşinden sürükler durur. İsrail, yurttaşları tarafından günü gününe yaşandığı durumuyla, geniş ölçüde, diaspora Yahudilerinden kaçar, onlarsa İsrail'de, görmek ve bulmak istediklerini görmeyi ve bulmayı yeğlerler. İsrail postsiyonizmi, çağdaş diasporada İsrail konusunda beslenen mitoslara hiç aldırmaz, Siyonizmin mitoslarını yıkmayı kendine başlıca görev sayar. Henüz pek göreceli olan, Amerikan Yahudi nüfusunun bir bölümünün, kimilerinin postsiyonizm olarak nitelediği bir evreye girmesi, belki de İsrail ile tutkulu ve duygusal bir ilişkinin sonu demek değildir. Buna karşılık, iki topluluk arasında daha gerçekçi bir ilişkinin başlangıcıdır. Bununla birlikte Fransa için aynı şey söylenemez, orada Si-

yonizm sonrası, sayıları fazla olmayan kimi seçkinlerin dışında, Fransız Yahudilerinin ufkunun dışarısında kalır.

Gene de, yüzyıllar boyu tekrar tekrar hayal edilen bu toprağın gün gelip de özünden ayrılamayan imge tortularından kurtulup kurtulamayacağı merak edilebilir. Belki de en yakın gerçeği de dahil olmak üzere, birbiri üstüne yığılmış ve birbiriyle çakışan imgelerle varolmaya adanmıştır. Bunca çokyönlü İsraillinin İsrail'i, o da bunca çoğul olan diasporadan görülen İsrail'e hiç benzemez. Medyanın ve daha başka pek çoklarının İsrail'i de unutulmamalı... Eşsiz toprak, İsrail, her zaman tek yönlülükten kaçınmıştır ve mitosları, öncülerin açtığı izlerde filizlenmeyi sürdürmektedir.

2000 sonbaharında ikinci İntifada başlatılıyordu. Bu yeni patlamanın bahanesi, o dönemde muhalefette bulunan İsrailli siyasetçi Ariel Şaron'un, Müslümanlara göre, Camiler Meydanı, Musevilere göre de Tapmak Tepesi olan yere yaptığı ziyaretti. Bu ziyaret İsraillilerle Filistinliler arasındaki düşmanlığın tırmanmasının başlıca nedeni olmasa bile, her iki halkın da üzerinde hak iddia ettiği bu toprağın her bir parçasına tanıdığı son derece simgesel kutsallığın yeni bir kanıtım ortaya koymaktadır.

Bu ikinci İntifada eyleminin ciddiliği ve her iki tarafın da vermiş olduğu yüzlerce ölü, uzun bir süre için gelecek kuşakları önemli bir şekilde etkileyecektir. Bu kuşaklar bundan böyle din kurbanlarının kanıyla doymuş topraklar üzerinde yaşamayı sürdüreceklerdir. Ölülerin anısı daha uzun süre, bir gün gelip gerçekleşecek olsa bile, olanaksızlığını korumuş bir bölünmenin tarihini kovalayacaktır. Bu anı da doğal olarak, bu toprağın kutsallığını iki katma çıkartacaktır.

Kanla ve ölülerle beslenmiş bir toprak, hem de, bu toprağın üzerine kurulmuş ya da kurulacak devletlere gökyüzüne doğru bir kaçış yolu sunan bir kanla beslenmiş.

Kutsallık ve milliyetçilik hiçbir zaman bağdaşmaz olmamıştır, tam tersine. Bu durumda kutsal, milliyetçiliği gücüyle bes-

ler. Çünkü kutsal olan, dinsel olan, dünyasala bağışıklık kazandırır, ona suçsuzluk sunar. Öncüleri laikliği derinden benimsemiş olan Siyonizmin kendi de bu toprakta bir Yahudi devleti kurulmasına anlam ve yasallık kazandırmak için İsrail toprağının kutsallığından, geleneksel Yahudi anlayışında sahip olduğu yerden destek almıştır. Bugün de Filistinliler, gene bu toprağı, öylesine bir kutsallıkla beslemektedirler ki uğruna erkekler de kadınlar da, canlarını feda etmeyi göze almaktadırlar. Onların toprağa bağlılığını dile getiren, üzerinde sahip oldukları kutsal hakkı pekiştiren bir özveridir bu. Bu kutsal savaşın savaşçıları içinden çıktıkları ulusu yüceltirlerken savundukları davanın sınırsız soyluluğunu da ön sıraya getirmektedirler. Bundan böyle, iki taraf açısından da, halk ile toprağının bozulamayacak ittifakı, her defasında kanla yenilenecektir. 1 Haziran 2001'de, Tel-Aviv'de, özellikle genç Rusları etkilemiş olan, Delphinarium diskoteğine girişilen saldırıdan bir yıl sonra, kurbanların yakınlarının hazırladığı bir anı kitabı yayımlandı: Yazarlarından biri, Dimitri Radişevski, anlatıyor: "Ruslar için, Delphinarium, bir mini-soykırım olmuştur. Ne var ki eğer teroristler onları İsrail'den kaçırmayı amaçlamıştıysalar, tam tersi bir sonuca ulaştılar. Bu aileler çocuklarının kanıyla sulanmış bir topraktan artık ayrılamazlar."[1]

Bu kan bağı, gerçekleşme olasılığı her gün biraz daha uzaklaşan bir barışı büsbütün ortadan kaldırmaktan öte bir işe yaramaz. Bir soygeçmiş oluşturur! İsrail soygeçmişinin üzerine örtüşen bir Filistin soygeçmişidir bu. Kutsal Kitap'm Yahudilerin İsrail toprağı üzerindeki hakkını güvenceye alması gibi, bugün de Filistinliler tarafından dökülen kan, toprak üzerindeki bu hakkı onlara vermektedir. Bu kanla sulanmış kurak bir toprak, sonunda "suçsuz" ve arındırılmış bir devletin yeşerecek olduğu bir toprak.

Batılının hayal gücü bu kavganın uzağında kalmıyor. Uluslarası basının dünyanın bu kesiminde meydana gelmekte olan olaylara verdiği yer, gerçekte bir bakıma herkes için kutsal sayılan bu

1 *Libération*, 2 Haziran 2002.

toprağa verilen ölçüsüz simgesel değeri gözler önüne seriyor. Zaten kavga başka yere de, Avrupa'ya da sıçramış, bugüne değin ortak yaşamanın mümkün olduğu yerlerde Yahudilerle Arapları karşı karşıya getirmiştir. Burada da, olayların siyasal boyutu, yeni bir anlam kazanmış olmaktadır. Avrupa'da, dinsel topluluklar arasında, Yahudi cemaatı ile Müslüman cemaatı arasında önemli sürtüşmeler yaratmıştır. Acaba, bir "dinler savaşı" mı başlıyor, üstelik, kaçınılması mümkün olacak bir yerde? Fransa Arapları, kendilerini Yakındoğu'daki kardeşleriyle, önce Müslüman, sonra da Filistinli oldukları için kardeş tutuyorlar. Museviler de İsrailli Musevilerle, din kardeşleriyle aynı şeyi yapmaktalar. Politikanın önde gelmesi gereken yerde, dinsel su yüzüne çıkmakta. Gerçi kuşkusuz Batı Avrupa'nın tüm Musevileriyle tüm Arapları Yakındoğu'daki anlaşmazlığın başını çekenlerle kendilerini bir tutmuyorlar. Ama artık bu yeni "din savaşlarının" dışında kalanların ve kalmak isteyenlerin sesi hiç duyulmaz olmuştur.

Politikanın ve dinselin, kanla dokunmuş bağlarını nasıl çözmeli? İsrail'in sadece adının bile geçmesi yetiyor, sözü edilen şeyin ve hatta politikanın, garip bir dinsel hâle ile kuşatılması için. Kutsal kitapta yazılanların, aşırı simgesel yatırımın, milliyetçiliklerle kışkırtılan dinsel heyecanın mührüyle damgalanmış bu toprak, kendini tarafsız kılmayı ve kutsallaştırılmış politikanın baskısından kurtulmayı başaramıyor. 2000 yazında yer alan Camp David doruğu, sığınmacılar sorunu üzerinde değil Kudüs sorunu konusunda başarısızlığa uğradı.[2] Hatta Fransa Cumhurbaşkanı Jacques Chirac, Tapınak Tepesi sorununa bir çözüm ararken, egemenliğin artık yatay değil, dikey olarak bölünmesini bile düşünmüş. Filistinlilere, Camiler Meydanı ve "toprakaltında belli bir derinliğe kadar"; İsraillilere, "Tapınağın varsayımsal kalıntılarının derinliğinden başlayarak egemenlik tanımayı öneriyor".[3]

Kuşkusuz, inananlar açısından, İsrail toprağının, kutsallığın olanca yükünü taşımasında şaşılacak bir yön yoktur. Ne var ki

2 Charles Enderlin, *Le Rêve brisé. Histoire de l'échec du processus de paix au Proche-Orient, 1995-2002*, Paris, Fayard, 2002, s.264.

3 *A.g.e.*, s. 280.

bu, zaman zaman laikler için de geçerli oluyor. Örneğin, Tapınak Tepesi (Müslümanların andığı adıyla "Haremü'ş-Şerif", İbranice adıyla "Har ha-bayit" sorununun bir anlaşmaya varılmasını engellemesini nasıl kabul edebildiğini soranlara 1999'dan 2001'e değin Ehud Barak adına görüşmeleri yürüten Gilead Sher, laik olmasına karşın, şu yanıtı veriyordu: "Biz aşırı uçlar değiliz ama bir geleneğe sahibiz, üzerinde atalarımızın dua ettiği bir tapınma yerine. Bu da, elinin tersiyle süpürülecek bir şey değildir."[4]

Konuya dünyasallaştırılmış politikacılar tarafından el konması durumu çözülemez hale getiren bir manevranın sonucudur. Kutsal, pazarlığa gelmez. O halde günden güne alevlenen ölümcül bir anlaşmazlığa kim son verdirecek, Tanrı mı? Kurtuluşun sadece ve sadece yukarıdan gelmesi beklenirse, bu toprak üzerinde erkekli, kadınlı, nasıl yaşanacak? Özellikle de ikinci İntifada'dan bu yana, Filistinlilerin olduğu kadar İsrailllilerin de eseri olan, toprağın aşırı kutsallaştırılması, buradaki korları alevlendirmekten, hatta başka yerlere, Yahudilerle Müslümanların yan yana yaşadığı her ülkeye yaymaktan öte bir işe yaramaz. Politikacılar için, kutsal, bir siyasal silaha dönüşmüştür üstelik ve ister istemez, bizzat onu kullananlara yöneltilmiş bir silahtır bu.

İsrail toprağının nihayet, kimlik açısından bölünmesinin zamanı gelmiştir. Emirlere uyanların hayalini kurduğu bir İsrail var bir de barışı özleyen İsraillilerin yaşamak istediği uzlaşma İsrail'i. Filistinliler için de, hayal edilen toprağın kutsallığı ile siyasal özyönetimini birbirinden ayırmanın zamanı nihayet geldi. Çünkü onlara, tanınmış sınırlar içerisinde, özlemini çektikleri devleti kurma olanağını sadece ve sadece, eksik ve kusurlu bile olsa, demokrat ülkelerin kullanmasını bildikleri siyasal yollara başvurmak verecektir. Kutsal, bölünmez. Topraksa, evet, bölünür.

Collegium Budapest, Haziran 2002

4 *A.g.e.*, s.282.

Kronoloji

Aşağıdaki kronoloji sadece okurun, kitapta değinilen, değişik kapsamlı kimi olayları zaman içinde daha iyi yerleştirmesine olanak tanımayı amaçlar. Ne Yahudi halkının geçmişinin genel bir tarih dizinidir ne de Filistin ya da İsrail'in geçmişinin genel kronolojisidir.

M.Ö. XI. yüzyıl sonu	Saul tarafından krallığın kuruluşu
M.Ö. 964'e doğru	Birinci Tapınak'ın yapımının tamamlanması.
M.Ö. 931'e doğru	Süleyman'ın ölümü. Yahuda Krallığı (güneyde) ile İsrail Krallığı (kuzeyde) arasında mezhep ayrılığı.
M.Ö. 722'ye doğru	İsrail Krallığının düşüşü. Asur ülkesine sürülme.
M.Ö. 586'ya doğru	Yahuda Krallığı'nın düşüşü. Birinci Tapınağın yıkılması. Babil ülkesine sürülme.
M.Ö. 539	Keyhüsrev emirnamesi.
M.Ö. 515	İkinci Tapınağın yapımının tamamlanması.
M.Ö. 332	Suriye'nin ve Filistin'in Büyük İskender tarafından fethedilmesi.
M.Ö. 167	Makabilerin Selefkiler hükümdarı Antiohus IV Epihanos'a başkaldırısının başlaması.

M.Ö. 164	Tapınağın Makabiler tarafından kurtarılması.
M.Ö. 63	Yahuda'nın Romalılar tarafından fethi.
M.Ö. 66-74	Yahuda'nın Roma'ya büyük başkaldırısı.
68	Yohanan ben Zakai kuşatılmış Kudüs'ten kaçıyor ve Yavne'ye yerleşmek için Vespasianus ile pazarlık yapıyor.
70	Kudüs'ün düşüşü. İkinci Tapınağın yıkılması.
132-135	Simeon Bar Kohba ayaklanması.
175'e doğru	Prens Yuda, Aşağı Celile'de Bet Şearim'e yerleşiyor.
II. yüzyıl sonu	Babil Yahudi cemaatinin başkanı Huna Kutsal Topraklar'a gömülüyor.
200'e doğru	'Mişna'nın tamamlanması.
III.-V. yüzyıllar	Babil ülkesinin Yahudi yerleşim ve öğreniminin başlıca merkezi olarak ortaya çıkması.
IV. yüzyıl sonu	Kudüs Talmud'unun tamamlanması.
V. yüzyıl sonu	Babil Talmud'unun tamamlanması.
VI.-XI. yüzyıllar	Babil akademilerinin etkisi altındaki "gaon dönemi" denilen dönem.
636-637	Filistin'in Araplar tarafından fethi.
1085	Toledo'nun (Tuleytule) Hıristiyanlar tarafından alınması. Rekonkista hareketinin önemli ölçüde ilerlemesi.
1096	Birinci Haçlı Seferi.
1099	Kudüs'ün Haçlılar tarafından fethedilmesi.
XII. yüzyıl	Regensburg'lu Petahya'nın ve Tudela'lı Benjamin'in yolculukları.
1140	Yuda Halevi İsrail toprağına gitmek için İspanya'dan ayrılıyor.
1180	Moiz ibni Meymun, Mısır'da, Mişna Tora'yı tamamlıyor.
XIII. yüzyıl	Fransız hahamların Kutsal Toprağa göçü. Zohar'ın kaleme alınması.
1267	Moiz Nahmanides Akkâ'ya geliyor.
1290	Yahudilerin İngiltere'den kovulması.

1394	Yahudilerin Fransa'dan son kez kovulması.
1488-1490	Bertinoro'lu Obadia Kutsal Toprak'a yolculuklarını ve ilk izlenimlerini anlattığı üç mektup yazıyor.
1492	Yahudilerin İspanya'dan kovulması.
1515-1516	Filistin'in Osmanlılar tarafından fethedilmesi.
XVI. yüzyıl	Celile'de Yahudi Rönesansı. Safed kabala merkezinin geliştirilmesi. Jacob Berab'ın Sanhedrin'in yeniden canlandırılması doğrultusunda girişimi. Tiberiye'nin canlandırılması. Joseph Karo'dan Şulhan Aruh. Polonya'da ve Litvanya'da Yahudi genel ve bölgesel örgütlerinin yerleşmesi.
XVII. yüzyıl	Sabetay bunalımı.
XVIII. yüzyıl başı	Yidiş dilinde ilk genel coğrafya ve Filistin coğrafyası kitabı.
XVIII. yüzyıl	Hasidiliğin doğuşu. XIX. yüzyılda Doğu Avrupa'da ve Balkanlar'da ve XX. yüzyılda Kuzey Afrika'da yayılan Haskalanm (Yahudi Aydınlık Hareketi) doğuşu. Rus Yahudileri sınırları belirlenmiş bir bölgede, "yerleşim yöresi"nde yerleşmek zorunda bırakılıyor.
1760-1770 yılları	Hasidilerin Kutsal Topraklar'a göçü.
1790-1791	Fransa Yahudilerinin haklarına kavuşması.
1798	Bratislavalı Nahman'ın İsrail toprağına yolculuğu.
1799	Napolyon Mısır'da ve Kutsal Topraklar'da.
1808'den itibaren	Peruşim'in (Vilna'lı Gaon'un izdaşları) Kutsal Topraklar'a göçü.
1827'den itibaren	İngiliz Yahudisi hayırsever Moses Montefiore Filistin'e yedi yolculuk yapıyor.
1830	Mısır genel valisi Mehmet Ali Paşa Suriye ve Filistin'i Osmanlılardan istiyor.
1830'lu yıllardan itibaren	Doğu'dan, özellikle Kuzey Afrika'dan Filistin'e göçler.
1830-1880 yılları	Avrupa'da milliyetçiliklerin uyanışı. Siyonizm

	öncesi dindarlar Yahudilerin Filistin'e dönmesinin ivediliğini öne sürüyorlar.
1840	Şam olayı.
1840'lı yıllar	Mesihçi uyanış.
1859	Süveyş Kanalı'nın kazılması.
1860	Paris'te Dünya İsrail Birliği'nin kurulması.
1860-1870 yılları	Gelenekçi topluluklar, milliyetçi öğrenciler ve hayırseverler Filistin'de tarımsal yerleşim önerilerinde bulunuyorlar.
1862	Moses Hess'in Roma ve Kudüs adlı eserinin yayınlanması.
1865	Londra'da Filistin Araştırmaları Derneği'nin (Palestine Exploration Fund) kuruluşu.
1870	Yafa'da Mikve Yisrael tarım okulunun açılışı.
1876	George Eliot'un, Yahudilerin Kutsal Topraklar'da toplanmasını savunan Daniel Deronda'sının yayımlanması.
1880-1890 yılları	Avrupa'da Filistin'de yerleşim derneklerinin çoğalması. Filistin'de ilk tarım çiftliklerinin kuruluşu.
1881-1882	Rusya'da, Çar II. Aleksandr'ın katledilmesinin ardından Yahudi mahallelerine baskınlar. Yahudilerin Amerika'ya, Batı Avrupa'ya ve Filistin'e kalabalık göçleri. Sion Tutkunları hareketinin doğuşu.
1882	Yehudad Leib Pinsker, Yahudileri yazgılarını kendi ellerine almaya ve kendilerini bir toprağa sahip bir ulus olarak yeniden tanımlamaya çağıran özgürleşme bildirisini yayımlıyor.
1882-1904	Filistin'e ilk Yahudi göç dalgası.
1882'den itibaren	Edmond de Rothschild Filistin yerleşimlerine destek veriyor.
1890	Arjantin'de, Moisesville'de, Baron von Hirsch tarafından ilk tarım çiftliğinin kurulması.
1891	Blackstone Memorial, Amerikan Mesihçi William E.Blacstone'un eseri, Yahudilerin Filis-

	tin'e dönmeleri için dilekçe. Jewish Colonization Association'nun (ICA) kuruluşu.
1894-1906	Dreyfus davası.
1896	Theodor Herzl'in Yahudi Devleti'nin yayınlanması.
1897	Basel'de ilk Siyonist kongresi.
1903-1905	İsrael Zangwill Uganda çözümü için savaşımın başını çekiyor.
1904-1906	Filistin'e ikinci göç dalgası.
1905	Dünya Siyonist Örgütü, Uganda seçeneğini geri çeviriyor. Zangwill bir bölünmeye yol açıyor ve Yahudi Toprak Örgütü'nü (ITO) kuruyor. Filistin'de emeğin fethi ve kibutz hareketinin başlangıcı.
1909	Tel Aviv'in doğuşu.
1911	Aşağı Celile'de bir kadınlar çiftliğinin kurulması.
1917	Balfour Bildirisi.
1919-1923	Filistin'e üçüncü Yahudi göç dalgası.
1920-1930	Siyonizmin ve Filistin'in Yahudi sorununu çözecek gücü olduğuna inanmayan Brit Şalom topluluklarının etkinliği.
1922	Filistin mandası Büyük Britanya'ya veriliyor.
1924-1928	Filistin'e dördüncü Yahudi göç dalgası.
1926-1966	Sürgündeki İsrail, Siyonist tarihçi Ben Zion Dinur'un (Dinaburg) birçok ciltlik anıtsal eseri.
1930-1939	Filistin'e beşinci Yahudi göç dalgası.
1936	Filistin'de Arap ayaklanmaları.
1947	Filistin'in paylaşılması tasarısının BM genel kurulunda benimsenmesi.
1947-1949	Bağımsızlık Savaşı.
14 mayıs 1948	İsrail devletinin bağımsızlığının ilanı.
1950'li yıllar	İsrail'e yığınlar halinde göç.
1956	Süveyş Savaşı.
1964	FKÖ'nün kuruluşu.

1967	Altı Gün Savaşı. Eskiçağ İsrail'inin merkezi İsrailliler tarafından işgal ediliyor. İsrail toplumu altüst oluyor. Siyonizm artık İsrail'in toprakları işgalinin yarattığı sorunlara çözüm üretemeyecektir.
1970	Kipur Savaşı. İsrail toplumu yöneticilerine güvenini yitiriyor, kimliği konusunda kendine gittikçe daha çok soru sorar oluyor.
1974	Parlamento dışı ulusal dinsel Guş Emunim ("İnanç bloku") partisinin kuruluşu.
1977	Devletin kurulmasından beri ilk kez, işgal edilmiş topraklarda Yahudi yerleşimine hız veren milliyetçi sağın iktidara gelmesi. Mısır Cumhurbaşkanı Sedat'ın Knesset'te konuşma yapması.
1978	Mısır ile İsrail arasında Camp David anlaşmaları.
1979	İsrail ile Mısır arasında barış antlaşması.
1980'li yıllar	Bağımsızlık savaşının tarihsel eleştirisi çevresinde oluşmuş yeni bir aydın kuşağının ilk eserlerinin yayımlanması. Onlara "yeni tarihçiler" denecektir. Bu tarihçilerin söylemi çevresinde açılan geniş bir tartışma sürmekte ve birçok olgu arasında, İsrail'de bir postsiyonist çağı başlatmaktadır. Ana konusu gezgin İsrailli olan bir edebiyatın doğuşu.
1981	Golan'ın İsrail tarafından ilhakı.
1982	İsrail'in Lübnan'ı istilası.
1987	"Taş atma savaşı" İntifada'nın başlangıcı.
1991	Körfez Savaşı. Madrid'de barış konferansının açılışı.
1992	İşçi Partisi'nin iktidara dönüşü.
1993	Oslo antlaşmaları. İsrail ile FKÖ'nün karşılıklı birbirini tanıması.
1994	Gazze-Yeriha özerk bölgelerinde bir Filistin otoritesinin kurulmasına izin veren Gazze-Yeriha antlaşması. İsrail-Ürdün barış antlaşması.

1995 Filistin özerkliğinin Batı Şeria'nın tamamını kapsaması konusunda anlaşma. Yaser Arafat ile birlikte barışın mimarı olan Başbakan Yitsak Rabin'in, İsrailli bir aşırı dinci tarafından öldürülmesi.

1996 Durmadan yinelenen İslâm yanlısı saldırılar. İsrail'in Güney Lübnan'ı öldürücü bombalamaları. Likud'dan Binyamin Netanyahu başbakan seçiliyor. Arap ülkeleri ve Filistin yetkilileriyle gerginlikler büsbütün artıyor.

1997 Batı Şeria'da el-Halil'de (Hebron) yeni askerî düzenleme protokolü. İşçi Partisi'nin yeni başkanı Ehud Barak partisinin onlara yönelik davranışından dolayı İsrail Seferadlarından "özür" diliyor.

1998 İsrail devletinin kuruluşunun ellinci yıldönümü. Barış sürecini çıkmazdan kurtarmak için İsrail ile Filistinliler arasında Wye River memorandumu.

1999 İsrail'de erken seçim. İşçi Partisi Başkanı Ehud Barak oyların %56,08'ini alarak başbakan oluyor. İsrail ile Filistinliler arasında imzalanan ve işgal altındaki "topraklar"a sürekli bir statü kazandırmak amacıyla görüşmelere yeniden başlanmasını ve hız kazandırılmasını öngören Şarm el-Şeyh memorandumu. Müteveffa başbakan, İzak Rabin ile müteveffa Kral Hüseyin arasında imzalanan Ürdün-İsrail barış antlaşmasının beşinci yıldönümü. Bu beş yıl içinde her iki ülke antlaşma şartlarını yerine getirmek için her şeyi yaptılar.

2000 Ehud Barak siyasî müttefiklerinden bazılarınca (özellikle dinciler) terk edildi. Hükûmet krizi çıktı. Amerikalıların gözetiminde Barak ile Arafat arasında yapılan Camp David görüşmeleri başarısız kaldı. Kudüs'ün statüsü çözüme engel oldu. Ama bu arada başkentin bölünemezliği ilkesi de İsrail'de sorgulanır hale geldi. Ekim ayında Likud'un şefi Ariel Şa-

ron'un "Kubbetüssahra alanı"na (Yahudilere göre "Tapmak Tepesi") girmesi şiddetli bir çatışmaya yol açtı. Ani bir şiddetle bir "El Aksa İntifadası" patladı. Her iki tarafın aşırıları dinsel savlarında direnerek sorunu çözümsüz kıldılar. 9 Aralık 2000'de Ehud Barak istifa etti.

2001

6 Şubat'ta İsrailliler yeni başbakanı seçti. Ehud Barak yerini Ariel Şaron'a terk etti. Yıl boyunca Filistinli teröristler özellikle canlı bombalar halinde İsrail'de terör estirdiler. İsrail Arafat'a bir liste vererek bu teröristlerin tutuklanmasını, ayrıca bazı suçluların kendisine teslimini istedi. Bu yapılmayınca Arafat'ı artık muhatap kabul etmeyeceğini ilan etti. Arafat'ın Filistin topraklarında dolaşımını kısıtladı. Turizm Bakanı Rehavam Zeevi'ye 17 Ekim'de yapılan suikasta karışan katil zanlılarını tutuklamadan Arafat'ın Beytüllahim'e girmesine izin verilmeyeceği yolundaki ültimatomunu yineledi.

2002

Ocak ayında İsrail komandoları Filistin yönetimine ait bir gemiye baskın düzenleyerek İran menşeli 50 ton silah ve cephaneye el koydu. Kızıldeniz'de yakalanan gemide füzeler, tanksavar silahlar ve çeşitli mühimmat bulunuyordu. İsrail-Filistin anlaşmazlığı ve çatışması bütün şiddetiyle devam etmektedir. Arafat Ramallah şehrinden dışarı çıkamamaktadır. Görünürde bir barış planı ümidi olmaksızın ilişkiler tam bir çıkmaza girmiş durumdadır.

Kaynakça

Bu bibliyografya ancak konu üzerinde derinleşmek isteyenler için bir *seçki* sayılabilir. Genel eserler, Yahudiler hakkındaki genel tarihler, Yahudi düşüncesine ilişkin tarih sentezleri, haham geleneğine ilişkin büyük metinler ve büyük yazarlar bile bile bunlar arasına alınmamıştır. Notlarda adı geçen bütün incelemeler, bu eserde ele alınan temel konulardan herhangi biri hakkında ortaklaşa yazılmış eserlerdeki makaleler hariç, buraya alınmıştır. Makalenin bulunduğu ortaklaşa eser de belirtilmiştir. Yazı ve eser başlıkları yazar adına göre alfabetik sıraya konmuş, ayrıca aynı yazarın eserleri tarih sırasına göre alınmıştır.

Abitbol, Michel, *Les Deux Terres promises. Les Juifs de France et le sionisme, 1897-1945*, Paris, Olivier Orban, 1989.

Adler, Elkan Nathan (der.), *Jewish Travellers in the Middle Ages. 19 Firshand Accounts*, yeni baskı, New York, Dover Publications, 1987.

Adler-Rudel, S., "Moritz Baron Hirsch. Profile of a Great Philanthropist", *Leo Baeck Year Book* (8), 1963, s. 29-69.

Agnon, Shmuel Yosef, "Keçinin Öyküsü", aynı yazar, *Birileri ve Öbürleri*, Kudüs-Tel-Aviv, Shocken, 1978, s. 373-375 (İbranice).

Agus, Jacob B., *High Priest of Rebirth. The Life, Times, and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New York, Block Publishing Company, 1972.

Aharonson, Ran, "Netter-Rothschild Programı: Baron'un Filistin'deki Yerleşim Etkinliğinin Başlangıcı", *Cathedra* (44), 1987, s. 55-79 (İbranice).

Alcalay, Ammiel, *After Jews and Arabs. Remaking Levantine Culture*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1993.

Almog, Shmuel, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, İbranice'den çeviren I. Friedman, Jerusalem-New York, Magnes/St. Martin's Press, 1987.

Almog, Shmuel, "Toprak İşleyenin ve Fellahların Museviliğine Döndürülmesi", *Bir Millet ve Tarihi'nde*, 2. kısım, Kudüs, Zalman Shazar, 1993-1994, s. 165-175.

Aran, Gideon, *Israeli Visions and Divisions: Cultural Change and Political Conflict*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1989.

Ariel, Yaakov, *On Behalf of Israel. American Fundamentalist Attitudes toward Jews, Judaism, and Zionism, 1865-1945*, Brooklyn, New York, Carlson, 1991.

Arkush, Allan, "Relativizing Nationalism: the Role of Klesmer in George Eliot's *Daniel Deronda*", *Jewish Social Studies*, 3 (3), 1997, s. 61-73.

Arni, Efrayim, *Israil Toprağı. Tarih, Politika, Yönetim ve Kalkınma*, Kudüs, Keren Kayemet Le-Israel, 1979-1980 ((İbranice)).

Aronoff, Myron J., "Development Towns in Israel", Michael Curtis ve Mordecai S. Cherrtoff (der.), *Israel: Social Structure and Change*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1973, s. 27-46.

Aronoff, Myron J., "Establishing Authority: the Memorialization of Jabotinsky and the Burial of the Bar-Kochba Bones under the Likud", aynı yazar (der.), *The Frailty of Authority*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1986, s. 105-130.

Attias, Jean-Christophe, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, Cerf, 1992.

Attias, Jean-Christophe, "Du judaïsme comme pensée de la dispersion", *Les Nouveaux Cahiers* (129), sonbahar, 1997, s. 5-12.

Avineri, Shlomo, *Histoire de la pensée sioniste*, İngilizce'den çeviren E. Spatz, Paris, Lattès, 1982.

Avni, Haim, "*Arjantin, Vaat Edilmiş Toprak*", Kudüs, Magnes, 1972-1973 (İbranice).

Avni, Haim, "*Ülke Edinmecilik, Yerleşerek Ülke Edinme ve Yahudi Yerleşmeciliği*", *Yahadut Zmanenu* (1), 1993-1994, s. 69-87 (İbranice).

Baer, Yitzhak F., *Galut*, yeni baskı, İngilizce'den çeviren R. Warshow, Lanham-London, University Press of America, 1988.

Bar-Gal, Yoram, *Yüzyıllık Siyonist Eğitime Dayalı Moledet ve Coğrafya*, Tel-Aviv, Am Oved, 1993 (İbranice).

Barnavi, Elie, *Une histoire moderne d'Israël*, yeni baskı, Paris, Flammarion, 1991.

Bartal, İsrael, "'Old Yishuv' and 'New Yishuv': Image and Reality", *The Jerusalem Cathedra*, 1981, s. 215-231.

Bartal, İsrael, "Les émissaires de terre d'Israël: entre la réalité d'un lien et l'abstraction d'une vision", Shmuel Trigano (der.), *La Société à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, cilt IV, s. 107-121.

Bartal, Israel, *Ülke ye Sürgün*, Kudüs, Ha-Sifria ha-Tsionit, 1995 (İbranice).

Bar-Yosef, Hamutal, "Ulusal Uyanış düşüncesi Bağlamında Brenner'de Çöküş Kavramı" *Iyunim bi-tekumat Israel* (1), 1991, s. 496-522 (İbranice)

Baumgarten, Jean, "Images du monde séfarade dans les récits de voyages vers la Terre sainte en langue yiddish (XVIIe-XVIIIe siècles)", Esther Benbassa (der.), *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*, Paris, Publisud, 1996, s. 223-237.

Ben-Ami, Yisakhar, *Fas Yahudileri Arasında Ermişler İnancı*, Kudüs, Magnes, 1984 (İbranice).

Ben-Ari, Eyal et Bilu, Yoram (der.), *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany, SUNY Press, 1997.

Ben-Arieh, Yehoshua, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteeth Century,* Kudüs-Detroit, The Magnes Press/The Wayne State University Press, 1979.

Benbassa, Esther, "Les relais nationalistes juifs dans les Balkans au XIXe siècle", aynı yazar (der.), *Transmission et passages en monde juif,* Paris, Publisud, 1997, s. 403-434.

Benbassa, Esther et Dieckhoff, Alain (der.), *Identités israéliennes. Modernité et mémoire d'une nation, Pardès* (18), 1993.

Ben Guigui, Jacques, *Israel Zangwill. Penseur et écrivain (1864-1926),* Toulouse, Imprimerie toulousaine, 1975.

Benvenisti, Meron, *Jérusalem, une histoire politique,* İbranice'den ve İngilizce'den çeviren K. Werchowski et N. Weill, Arles, Actes Sud, 1996.

Ben-Zadok, Efraim, "National Planning-The Critical Neglected Link: One Hundred Years of Jewish Settlement in Israel", *International Journal of Middle Eastern Studies* (17), 1985, s. 329-345.

Bernstein, S. Deborah, "Political Participation: New Immigrants and Veteran Parties in Israeli Society", *Plural Societies* (5), 1984, s. 13-32.

Bernstein, S.Deborah (der.), *Pioneers and Homemakers. Jewish Women in Pre-State Israel,* Albany, SUNY Press, 1992.

Boaz, Evron, *Jewish State or Israeli Nation,* Bloomington, Indiana University Press, 1995.

Bonfil, Roberto, "Gerusalemme 'Umbilicus Mundi'", Franco Cardini (der.), *La Città e il Sacro,* Milan, Libri Scheiwiller, 1994, s. 43-82.

Bruner, Edward M., et Gorfain, Phyllis, "Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada", Edward M. Bruner ve Stuart Plattner (der.), *Text, Play and Story,* Washington, D.C., American Ethnological Society, 1984, s. 56-79.

Buber, Martin, *On Zion. The History of an Idea,* yeni baskı, Almanca'dan çeviren S. Godman, London, Horovitz Publishing, 1973.

Bursztyn, Igal, "Faces as Idea, Faces as Object: A Cinematic History (1911-1967)", *Studies in Zionism,* 10 (2), 1989, s. 139-154.

Carmell, Aryeh, "The Mitzvah of Living in Eretz Yisael: an Halachic Survey", H. Chaim Schimmel & Aryeh Carmell (der.), *Encounter: Essays on Torah and Modern Life, Jerusalem*-New York, Feldheim Publishers, 1989, s. 292-310.

Cohen, Erik, "Development Towns: the Social Dynamics of "Planted" Urban Communities in Israel", Shmuel N. Eisenstadt ve başkaları (der.), *Intergration and Development in Israel,* Kudüs, Israel Universities Press, 1970, s. 587-617.

Cohen, Erik, "The City in Zionist Ideology", *The Jerusalem Quartely* (4), yaz 1977, s. 126-144.

Cohen, Erik, *L'Etude et l'éducation juive en France ou l'Avenir d'une communauté,* Paris, Cerf, 1991.

Cohen, Richard I., *The Return to the Land of Israel,* Kudüs, Dünya Siyonist Örgütü / Merkez Zalman Shazar, 1986.

Davies, W. D., *The Territorial Dimension of Judaism,* Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982.

Delmaire, Jean-Marie, *De Hibbat-Zion au sionisme politique,* Lille, ANRT, 1990, 2 cilt.

Deshen, Shlomo, "Social Organization and Politics in Israeli Urban Quarters,", *The Jerusalem Quarterly* (22), kış 1982, s. 21-37.

Dieckhoff, Alain, *Les Espaces d'Israël. Essai sur la stratégie territoriale israélienne*, yeni baskı, Paris, Fondation pour les études de défense nationale/Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1989.

Dieckhoff, Alain, "Les trajectoires territoriales du sionisme", *Vingtième Siècle*, ocak-mart 1989, s. 29-43.

Dieckhoff, Alain, "Le Gouch Emounim. Esquisse d'ethnographie politique", *Pardès* (11), 1990, s. 84-110.

Dieckhoff, Alain, *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

Dieckhoff, Alain, *Israéliens et Palestiniens. L'épreuve de la paix*, Paris, Aubier, 1996.

Dieckhoff, Alain, "De Saint-Pétersbourg à Jérusalem. Les empreintes du climat intellectuel russe sur le sionisme socialiste", E. Benbassa (der.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, s. 434-450.

Dinaburg, B., "Tarihi Israil Bilincinde Sion ve Kudüs Imgesi", *Zion*, 16 (1-2), 1951-1952, s. 1-17 (Ibranice).

Dolev-Gandelman, Tsili, "The Symbolic Inscription of Zionist Ideology in the Space of Eretz Israel: why the Native Israeli Is Called *Tsabar*", Harvey E. Goldberg (der.), *Judaism Viewed from Within and Without*, Albany, SUNY Press, 1987, s. 257-284.

Doron, Adam (der.), *Israil Devleti ve Israil Toprağı*, s. 1., Beit Berl, 1988 (Ibranice).

Dvir, Ori, *Bu Hafta Nereye Gezmeye Gideceğiz*, Tel-Aviv, Levin Epstein, 1972 (Ibranice).

Efrat, Elisheva, *Israil'de Coğrafya ve Siyaset*, Tel-Aviv, Ahiasaf, 1984 (Ibranice).

Efrati, Nathan et Stern, Jossi, *Homecoming*, Kudüs, The Israel Economist Publishing, 1982.

Eisen, Arnold, *Galut: Modern Jewish Reflections or Homelessness and Homecoming*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1986.

Elam, Yigal, "Gush Emunim. A False Messianism", *The Jerusalem Quartely* (1), sonbahar 1976, s. 60-69.

Encel, Frédéric, *Géopolotique de Jérusalem*, Paris, Flammarion, 1998.

Enderlin, Charles, *Le Rêve brisé. Histoire de l'échec du processus de paix au Proche-Orient, 1995-2002*, Paris, Fayard, 2002, s.264.

Epperson, Steven, *Mormons and Jews*, Salt Lake City, Signature Books, 1992.

Ettinger, Shmuel, "Le peuple juif et Eretz Israel", *Les Temps Modernes* (253bis), 1967, Dosya: Le conflit israélo-arabe, s. 394-413.

Ezrahi, Sidra, "Our Homeland, the Text... Our Text, the Homeland: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination", *Michigan Quartely Review* (31), 1992, s. 463-497.

Feldman, Jackie, "Le Second Temple comme institution économique, sociale et politique", Shmuel Trigano (der.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, s. 155-179.

Feldman, Jackie, "Les pèlerinages au Second Temple", Shmuel Trigano (der.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, cilt IV, s. 161-178.

Firer, Ruth, *Siyonist Eğitimin Görevlileri*, Tel-Aviv, Sifriyat Poalim, 1985 (İbranice).

Fischer, Shlomo, "Empire, conscience identitaire juive et relations internationales des Juifs à l'époque du Second Temple", Shmuel Trigano (der.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, cilt III, s. 407-432.

Flapan, Simha, *The Birth of Israel: Myths and Realities*, New York, Pantheon, 1987.

Fox, Marvin, "The Holiness of the Holy Land", Jonathan Sacks (der.), *Tradition and Transition: Essays Presented to Chief Rabbi Sir Immanuel Jakobovits to Celebrate Twenty Years in Office*, Jews' College Publication, 1986, s. 155-170.

Friedman, Menahem, "L'Etat d'Israël comme dilemme idéologique", *Pardès* (11), 1990, s. 15-65.

Friesel, Evyatar, "1918-1919 Yıllarında Baron Edmond de Rothschild ve Siyonistler", *Zion* (38), 1973, s. 117-136 (İbranice).

Furman, Andrew (der.), *Israel through the Jewish American Imagination. A Survey of Jewish-American Literature on Israel 1928-1995*, Albany, SUNY Press, 1997.

Gafni, Yeshayahu, "Kutsal Toprak'ta gömülmek amacıyla cenaze nakli. Geleneğin başlangıcı ve evrimi", *Cathedra* (4), temmuz 1977, s. 113-120 (İbranice).

Gafni, Isaiah, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

Ganuz, Yitshak, "Beyaz Rusya şehirlerinde sokak isimleri", *Yeda-Am*, 17 (41-42), 1974, s. 69-71 (İbranice).

Gelman, Yehuda, "Sion ve Kudüs- Haham Abraham Izak Kuk'a göre Yahudi devleti", *Iyunim bi-tekumat Israel* (4), 1994, s. 505-514 (İbranice).

Gertz, Nurit, "Social Myths in Literary and Political Texts", *Poetics Today*, 7 (4), 1986, s. 621-639.

Gertz, Nurit, "The Canaanites: Ideology vs Literature", *The Jerusalem Quarterly* (4), sonbahar 1988, s. 46-62.

Gil, Moshe, "*Aliya* ve Müslüman egemenliğinin ilk döneminde (634-1000) hac ziyaretleri", *Cathedra* (8), temmuz 1978, s. 124-132 (İbranice).

Golden, Deborah, "The Museum of the Jewish Diaspora Tells a Story", Tom Selwyn (der.), *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*, New York, John Wiley & Sons, 1996, s. 223-250.

Gonen, Rivka, "Eski mezarlar ve kutsal yerler. Mahpela Mağarası ve Tapınak Tepesi", *Cathedra* (34), ocak 1985, s. 3-14 (İbranice).

Goren, Hayim, "XVIII. yüzyılda İsrail Toprağının durumu ve R. Moşe Yeruşalmi'nin Sefer Yedei'si", *Cathedra* (34), ocak 1985, s. 75-96 (İbranice).

Green, Arthur, "The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism", JAAR (45), 1977, s. 327-347.

Greilsammer, Ilan, *La Nouvelle Histoire d'Israël. Essai sur l'identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998.

Gurevitch, Zali et Aran, Gideon, "Ülke Toprağında (İsrail antropolojisi)", *Alpayim* (4), 1991, s. 9-44 (İbranice).

Hadas-Lebel, Mireille, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Cerf, 1990.

Hadas-Lebel, Mireille, *Massada. Histoire et symbole*, Paris, Albin Michel, 1995.

Halkin, Abraham S. (der.), *Zion in Jewish Literature*, yeni baskı, Lanham-London, University Press of America, 1988.

Hall, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora", Jonathan Rutherford (der.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990, s. 222-237.

Hallamish, Moshe et Ravitzky, Aviezer (der.), *Ortaçağ Yahudi Anlayışında İsrail Toprağı*, Kudüs, Yad Itshak Ben-Zvi, 1991 (İbranice).

Handelman, Don et Shamgar-Handelman Lea, "Shaping Time: the Choice of the National Emblem of Israel", Emiko Ohnuki-Tierney (der.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press, 1990, s. 123-226.

Haran, Raya, "Magid'in tilmizlerini İsrail Toprağı'na çıkmaya kim yöneltti?", *Cathedra* (76), temmuz 1995, s. 77-95 (İbranice).

Hasdai, Yaakov, "İsrail Toprağı'nda Hasidi yerleşiminin başlangıcı ve Mitnacılık. - Emir olarak *Aliya*'dan görev olarak *Aliya*'ya", *Şalem* (4), 1983-1984, s. 231-269 (İbranice).

Hasan-Rokem, Galit, "La culture populaire juive en Israël. Dialogues et passages", Esther Benbassa (der.), *Transmission et passages en monde juif*, Paris, Publisud, 1997, s. 137-149.

Hasson, Shlomo, "Social and Spatial Conflicts: the Settlement Process in Israel during the 1950s and the 1960s", *L'Espace géographique* (3), 1981, s. 169-179.

Hasson, Shlomo, "The Emergence of an Urban Social Movement in Israeli Society: an Integrated Approach", *International Journal of Urban and Regional Research*, 7 (2), 1983, s. 157-174.

Hazan, Efrayim, "Kuzey Afrika Yahudilerinin dinî ve dindışı şiirinde İsrail Toprağı'nın varlığı", *Cathedra* (34), ocak 1985, s. 37-54 (İbranice).

Heilperin, İsrael, *Doğu Avrupa'da Yahudiler ve Musevilik*, Kudüs, Magnes, 1968-1969(İbranice).

Helfand, l. Jonathan, "Fransa Yahudileri ile İsrail Toprağı arasındaki ilişkiler", *Cathedra* (36), haziran 1985, s. 37-61 (İbranice).

Hess, Moses, *Roma ve Kudüs*, Almanca'dan Fransızca'ya çeviren A.-M. Boyer-Mathia, önsöz ve notlar d'Alain Boyer, de Simon Schwarzfuchs, Paris, Albin Michel, 1981.

Heymann, Florence, et Abitbol, Michel (der.), *L'Historiographie israélienne aujourd'hui*, Paris, CNRS éditions, 1998.

History and Memory, 7 (1), ilkbahar-yaz 1995, *Israeli Historiography Revisited*.

Hoffmann, Lawrence A. (der.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

Idel, Moshe, "*Erets Yisrael* dans la pensée juive", Shmuel Trigano (der.), *La Société juive à travers les âges*, Paris, Fayard, 1992-1993, cilt IV, s. 77-105.

Idel, Moshe, "XIII. yüzyıl Yahudi düşüncesinde, Yehoshua Prawer ve Haggai Ben Shammai (der.), *Kudüs Kitabı. Haçlılar ve Eyyubiler dönemi 1099-1250*, Kudüs, Yad Itshak Ben-Zvi, 1990-1991, s. 264-286 (İbranice).

Ish-Shalom, Benjamin, *Rav Avraham Itzhak HaCohen Kook between Rationalism and Mysticism*, İbranice'den çeviren O. Wiskind-Elper, Albany, SUNY Press, 1993.

Jérusalem, Paris, Autrement, 1983.

Kahan, S. Z., "İsrail Tapınağı'nda aziz mezarlarına ve kutsal yerlere yapılan ziyaretlerin öyküleri", *Yeda-Am*, 22 (50-51), s. 112-116 ve *Yeda-Am*, 23 (53-54), s. 36-49 (İbranice).

Kaniel, Yehoshua, "The Terms "Old Yishuv" and "New Yishuv": Problems of Definition", *The Jerusalem Cathedra*, 1981, s. 232-245.

Kark, Ruth, "Agricultural Land in Palestine: Letters to Sir Moses Montefiore, 1839", *Jewish Historical Studies. Transactions of the Jewish Historical Society of England* (19), 1982-1986, s. 207-230.

Kark, Ruth, "Historical Sites-Perceptions and Land Purchase: the Case of Modiin, 1882-1931", *Studies in Zionism*, 9 (1), 1988, s. 1-17.

Kark, Ruth (der.), *The Land that Became Israel. Studies in Historical Geography*, New Haven-London-Kudüs, Yale University Press/Magnes, 1989.

Karsh, Efraim, *Fabricating Israeli History. The "New Historians"*, London, Frank Cass, 1997.

Katriel, Tamar et Shenhar, Aharon, "Tower and Stockage: Dialogic Narration in Israeli Settlement Ethos", *The Quarterly Journal of Speech*, 76 (4), 1990, s. 359-380.

Katz, Jacob, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia-New York-Kudüs, JPS, 1986.

Katz, Yossi, "Belgeler: 1949-1950 yıllarında Negev'de yer ve sit adlarını İbranileştirilmesi", *Iyunim bi-tekumat Israel* (5), 1995, s. 615-619 (İbranice).

Katz, Yossi et Reichman, Shalom, "1967-1970'de Guş Etsion Yahudi yerleşimi", *Iyunim bi-tekumat Israel* (3), 1993, s. 144-153 (İbranice).

Kellerman, Aharon, *Society and Settlement. Jewish Land of Israel in the Twentieth Century*, Albany, SUNY Press, 1993.

Keren, Mikhael, "Edebiyat ve Ulusal Uyanış. *Sefer ha Medina*'ya göre Yahudi ulus-devletine Agnon'un tepkisi", *Iyunim bi-tekumat Israel* (5), 1995, s. 446-454 (İbranice).

Kimmerling, Baruch, "Change and Continuity in Zionist Territorial Orientations and Politics", *Comparative Politics*, 14 (2), 1982, s. 191-210.

Kimmerling, Baruch, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley, Institute of International Studies, University of California, 1983.

Kimmerling, Baruch (der.), *The Israeli State and Society. Boundaries and Frontiers*, Albany, SUNY Press, 1989.

Kimmerling, Baruch, et Migdal, Joel (der.), *Palestinians: The Making of a People*, New York, The Free Press, 1993.

Klein, Claude, *La Démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997.

Klein, S., *Edebiyatta (İbranî ve genel) İsrail Toprağı'nı incelemenin tarihi*, Kudüs, Mosad Bialik, 1936-1937 (İbranice).

Kohen, Yehoshua, "Yazar Aharon Meged'de kırsal alanların ve meskûn yerlerin tasviri", *Erets Israel. Mehkarim bi-yediat ha-arets ve-atikoteiha* (22), 1990-1191, s. 95-105 (İbranice).

Kunin, Seth, "Judaism", Jean Holm, John Bowker ile birlikte (der.), *Sacred Place*, London-New York, Pinter Publishers, 1994, s. 115-148.

— *La Palestine de Balfour à Bevin. Déclarations et documents*, Paris, Les Editions de la Terre retrouvée, 1947.

Laqueur, Walter, *Histoire du sionisme*, İngilizce'den çeviren M. Carrière, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

Lehn, Walter, Uri Davis ile birlikte, *The Jewish National Fund*, London-New York, Kegan Paul International, 1988.

Levinger, Yaakov, "İbn Meymun'a göre İsrail halkının, toprağının ve dilinin özgüllüğü", *Milet* (2), 1983-1984, s. 289-297 (İbranice).

Levinski, Yom Tov, "Tapınağın yeri nasıl saptandı?", *Yeda-Am*, 13 (33-34), 1968, s. 24-40 (İbranice).

Levinski, Yom-Tov, "Diasporanın Kudüsleri", *Yeda-Am*, 14 (35-36), s. 49-50 (İbranice).

Liebes, Yehuda, "Sabetaycı Mesihçilik", *Pe'amim* (40), 1989, s. 4-20 (İbranice).

Lissak, Moshe, "Critical" Sociology and "Establishment" Sociology in the Israeli Academic Community: Ideological Struggles or Academic Discourse", *Israel Studies*, 1 (1), ilkbahar 1996, s. 247-294.

Lustick, Ian S., *For the Land and the Lond: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York, Council on Foreign Relations, 1988.

Luz, Ehud, *Parallels Meet. Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement, 1882-1904*, İbranice'den çeviren L. J. Schramm, Philadelphia-New York-Kudüs, JPS, 1988.

Margulies, Lazarus, *The Right of the Jewish People to Palestine according to the Bible. Statement Presented to the Anglo-American Committee of Enquiry on Behalf of Italian Jewry*, 1946.

Mayorek, Yoram, "Emile Meyerson ve İsrail Toprağı'nda ICA'nın girişiminin başlangıcı", *Cathedra* (62), aralık 1991, s. 67-79 (İbranice).

Mayorek, Yoram, "Between East and West: Edmond de Rothschild and Palestine", Georg Heuberger (der.), *The Rothschilds. Essays on the History of a European Family*, Sigmaringen, Boydell - Brewer, 1994, s. 129-145.

Medina, Joao Barromi Joel, "The Jewish Colonization Project in Angola", *Studies in Zionism*, 12 (1), 1991, s. 1-16.

Mendelsohn, Ezra, *On Modern Jewish Politics*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

Merhavia, H., "Sion'a çağrı sesleri", Kudüs, Merkez Zalman Shazar, 1980 (İbranice).

Mintz, Matityahu, "Ber Borokhov", *Studies in Zionism* (5), 1982, s. 33-53.

Miron, Dan, "Görülmedik, bilinmedik bir ülkenin şarkıları. Naomi Shemer'in yaşamımızdaki yeri", *Igeret* (1), 1984, s. 173-206.

Miron, Dan, "The Literary Image of the Shtetl", *Jewish Social Studies*, 1 (3), ilkbahar 1995, s. 1-43.

Morris, Benny, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Mosse, L. George, "Max Nordau, le libéralisme et le "nouveau juif", Delphine Bechtel, Dominique Bourel et Jacques Le Rider (der.), *Max Nordau 1849-1923*, Paris, Cerf, 1996, s. 11-29.

Myers, N. David, *Re-Inventing the Jewish Past*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.

Nahon, Gérard, *La Terre sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, 1997.

Neher-Bernheim, Renée, *Jérusalem. Trois millénaires d'histoire. Du roi David à nos jours*, Paris, Albin Michel, 1997.

Nehorai, Micael Zvi, "Haham Kuk'un yazılarında Israil devleti", *Daat* (2-3), 1978-1979, s. 35-50 (Ibranice).

Nicault, Catherine, *La France et le sionisme 1897-1948. Une rencontre manquée?*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

Nicault, Catherine (der.), *Jérusalem 1850-1948. Des Ottomans aux Anglais: entre coexistence spirituelle et déchirure politique*, Paris, Autrement, kol."Mémoires", 1999.

Ofrat, Gideon, *Toprak, insan, kan. Yerleşim dramında öncüler ve toprak inancı efsanesi*, Tel-Aviv, Tsherikover, 1980 (Ibranice).

Oz, Amos, *1982 sonbaharında Israil Toprağı'nda şurası burası*, yeni baskı, Kudüs, Keter, 1995 (Ibranice).

Pappe, Ilan, *Britain and the Arab-Israeli Conflict 1948-1951*, New York, St Martin's Press, 1988.

Pappe, Ilan, "The New Historiography:Israel Confronts Its Past", *Tikkun*, kasım-aralık 1988, s. 19-23, 99-102.

Pappe, Ilan, "The Eel and History: a Reply to Shabtai Teveth", *Tikkun*, mart-nisan 1990, s. 19-22, 79-86.

Pappe, Ilan, *La Guerre de 1948 en Palestine*, trad. de l'anglais par E. Hazan, Paris, Ed. de la Fabrique, 2000.

Pardes, Ilana, *The Biography of Ancient Israel. National Narratives in the Bible*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Patai, Raphael, "Earth Eating", aynı yazar (der.), *On Jewish Folklore*, Detroit, Wayne State University Press, 1983, s. 174-194.

Penslar, J. Derk, *Zionism and Technocracy. The Engineering of Jewish Settlement in Palestine, 1870-1918*, Bloomington-Intianapolis, Indiana University Press, 1991.

Peters, F. E., *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, New York - London, New York University Press, 1986.

Picaudou, Nadine, *Les Palestiniens. Un siècle d'histoire*, Bruxelles, Complexe, 1997.

Pohoryles, Samuel, "Agricultural Transformation in Israel", *The Jerusalem Quarterly* (33), sonbahar 1984, s. 95-101.

Porat, Hanina, *Çölden meskûn toprağa*. 1930-1947 arasında Negev'de toprak edinimi ve yerleşim, Kudüs, Yad Itshak Ben-Zvi, 1996 (Ibranice).

Porten, Betsael, "Babil dönüşü. Hayal ve Gerçek", *Cathedra* (4), temmuz 1977, s. 4-12 (Ibranice).

Poznanski, Lucien, *La Chute du Temple de Jérusalem*, Bruxelles, Complexe, 1991.

Ram, Uri (der.), *Israil Toplumu: perspektifler, eleştiriler*, Tel-Aviv, Breirot, 1993 (Ibranice).

Ram, Uri, *The Changing Agenda of Israeli Sociology*, New York, SUNY Press, 1995.

Ratzaby, Shalom, "The Polemic about the "Negation of the Diaspora" in the 1930s and Its Roots", *The Journal of Israeli History,* 16 (1), 1995, s. 19-38.

Ravitzky, Aviezer, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism,* İbranice'den çeviren M. Swirsky ve J. Chipman, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1996.

Raz-Krakotzkin, Amnon, "Egemenlikte sürgün - İsrail kültüründe 'sürgünün yadsınması' eleştirisine doğru", I-II, *Teoria u-vikoret* (4), 1993, s. 23-55; (5), 1994, s. 113-132 (İbranice).

Reiner, Elhanan, *1099-1517 arası Israil Toprağı'nda hacılar ve hac ziyaretleri,* doktora tezi, Kudüs İbrani Üniversitesi, 1988 (İbranice).

Reinharz, Jehuda, et Shapira, Anita (der.), *Essential Papers on Zionism,* New York-London, New York University Press, 1996.

Rosenblatt, Samuel, *This is the Land,* New York, The Mizrachi Organization of America, 1940.

— *Dolaşım Yolları.* Çağdaş İsrail Sanatında Göçebelik, Yolculuk ve İntikal [İsrail Müzesi'nin sergi kataloğu] (kış 1991), Kudüs, İsrael Museum, 1991 (İbranice ve İngilizce).

Safrai, S. et Stern, M. (der.),, *The Jewish People in the First Century,* vol. 1, Assen, VanGorcum & Comp. B. V., 1974, böl. 4, "Relations between the Diaspora and the Land of İsrael", s. 184-215.

Safran, Alexandre, *Israël dans le temps et dans l'espace. Thèmes fondamentaux de la spiritualité juive,* Paris, Payot, 1980.

Salmon, Yosef, "Les émigrations traditionnelles vers la Palestine (1740-1880)", Shmuel Trigano (der.), *La Société juive à travers l'histoire,* Paris, Fayard, 1992-1993, cilt IV, s. 123-138.

Schäfer, Peter, *Histoire des juifs dans l'antiquité, Almanca'dan çeviren* P. Schulte, Paris, Cerf, 1989.

Schmidt, Francis, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qûmran,* Paris, Seuil, 1994.

Schwarts, Barry, Zerubavel, Yael et Barnett, Bernice, "The Recovery of Masada: a Study in Collective Memory", *The Sociologica Quarterly,* 27 (2), 1986, s. 147-164.

Schwartz, Dov, *Yolların kavşağında bir inanç. Dinsel Siyonizmde düşünceler ve eylemler;* Tel-Aviv, Am Oved, 1996 (İbranice).

Schwartz, Regina M., *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism,* Chicago-London, The University of Chicago Press, 1997.

Schwarzbaum, Hayim, "Kudüs Tapınağı'nın dikilmesine uygun yerin seçimine ilişkin efsanenin kaynakları", *Yeda-Am,* 13 (33-34), 1968, s. 41-45 (İbranice).

Schweid, Eliezer, *Vatan ve Vaat Edilmiş Toprak,* Tel-Aviv, Am Oved, 1979 (İbranice) (İbranice).

Schweid, Eliezer, "The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches", *Studies in Zionism,* 5 (1), 1984, s. 43-70,

Schweid, Eliezer, "Postsiyonizmin doğası ve arka planı", *Gesher* (131), yaz 1995, s. 18-26 (İbranice).

Schweid, Eliezer, "'Beyond' All That - Modernism, Zionism, Judaism", *Israel Studies,* 1 (1), ilkbahar 1996, s. 224-246.

Segev, Tom, *1949:* The First Israelis, New York-London, Free Press/Macmillan, 1986.

Segev, Tom, *C'était en Palestine au temps des coquelicots*, Ibranice'den çeviren K. Werchowski, Paris, Liana Levi, 2000.

Selzer, Michael (der.), *Zionism Reconsidered: the Rejection of Jewish Normalcy*, London, Macmillan, 1970.

Seri, Eyal (der.), *Tora ve Devlet'i düşünme günleri. Tevrat'a, düşünceye ve halahaya bakılarak İsrail Toprağı'nda kaynakların derlenmesi*, Efrat, Mosdot Or Tora - Yeşiva Neve Şmuel, 1991-1992 (Ibranice).

Sha'altiel, Eli, "David Ben-Gourion on Partition, 1937", *The Jerusalem Quarterly* (10), kış 1979, s. 38-59 (Ibranice).

Shafir, Gershon, *Land, Labour, and the Israeli Palestinian Conflict, 1882-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Shamgar-Handelman, Lea ve Handelman, Don, "Holiday Celebrations in Israeli Kindergartens: Relationships between Representations of Collectivity and Family in the Nation-State", Myron J. Aronoff (der.), *The Frailty of Authority*, New Brunswick, N.J., Transaction, 1986, s. 71-103.

Shapira, Anita, "The Origins of 'Jewish Labor' Ideology", *Studies in Zionism* (5), nisan 1982, s. 93-113.

Shapira, Anita, *Yeni Yahudiler, Eski Yahudiler*, Tel-Aviv, Am Oved, 1997 (Ibranice).

Shapira, Avraham, "Aharon David Gordon'a göre kişisel ben ve ulusal ben", *Ha-Tsionut* (18), 1994, s. 39-54.

Shapira, Anita, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Ibranice'den çeviren W. Temper, New York, Oxford University Press, 1992.

Shavit, Yaakov, "Hebrews and Phoenicians: an Ancient Historical Image and Its Use", *Studies in Zionism*, 5 (2), 1984, s. 157-180.

Shavit, Yaakov, "Gerçek topraktan çıkacak" - Arkeoloji için halkın ilgisini uyandırma (1930'lu yıllara kadar)", *Cathedra* (44), haziran 1987, s. 27-54 (Ibranice).

Sheron, Moshe (der.), *The Holy Land in History and Thought*, Leyde, E. J. Brill, 1988.

Shiloah, Amnon, "İsrail'de geleneksel halk edebiyatında *Aliya* şiirleri", Dov Noy et Yissakhar Ben-Ami (der.), Kudüs, Magnes, 1969-1970, cilt I, s. 349-368 (Ibranice).

Shindler, Colin, *Israel, Likud and the Zionist Dream*, London-New York, I. B. Tauris, 1995.

Shmeruk, Chone, et Bartal, Israel, *"Telaot Moşe:* Yidişçe ilk coğrafya kitabı ve R. Moşe bar Abraham tarafından İsrail Toprağı'nın tanımı", *Cathedra* (40), temmuz 1986, s. 121-137 (Ibranice).

Shlaim, Avi, *Collusion Across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Moverment, and the Partition of Palestine*, New York, Columbia University Press, 1988.

Shohat, Ella, *Israeli Cinema, East/West and the Politics of Representation*, Austin, University of Texas Press, 1989.

Shokeid, Moshe, *Children of Circumstances: Israeli Immigrants in New York*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Silberstein, Laurence J.,(der.), *The Other inJewish Thought and History:Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York - London, New York University Press, 1991.

Silberstein, Laurence J., *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York and London, Routledge, 1999.

Solotaroff, Theodore ve Rapoport, Nessa, (der.), *Writing Our Home: Contemporary Stories by American Jewish Writers*, New York, Schocken Books, 1992.

Spero, Shubert et Pessin, Yitzchak (der.), *Religious Zionism after 40 Years of Statehood*, Kudüs, Mesilot & The World Zionist Organization, 1989.

Sprinzak, Ehud, "Gush Emunim: the Tip of the Iceberg", *The Jewish Quarterly Review* (21), sonbahar 1981, s. 28-47.

Stein, Menahem, "La terre mère dans la littérature hébraïque ancienne", *Tarbiz*, 9 (2), ocak 1938, s. 257-277.

Stern, Efrayim, "Yahuda Devleti. Hayal ve Gerçek", *Cathedra* (4), temmuz 1977, s. 13-24 (İbranice).

Sternhell, Zeev, *Aux origines d'Israël*, Paris, Fayard, 1996.

Studies in Contemporary Jewry (5), *Israel. State and Society 1948-1988*, Peter Y. Medding (der.), New York - Oxford, Oxford University Press, 1989.

"İsrail Toprağı", *Talmud Ansiklopedisi*'nde, Kudüs, 1973-1984, 2: 199-235 (İbranice).

Troen, Ilan S., "Siyonist programda bir dönemeç. Tarım yerleşiminden şehir örgütüne", *Yahadut Zmanenu* (5), 1988-1989, s. 217-240 (İbranice).

Troen, Ilan S. et Lucas, Noah (der.), *Israel. The First Decade of Independance*, Albany, State University of Albany, 1995.

Tryster, Hillel, "*The Land of Promise* (1935): a Case Study in Zionist Film Propaganda", *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 15 (2), haziran 1995, s. 187-217.

Tuder, Shimon, "Kudüs'ün meyveleri", *Yeda-Am*, 14 (35-36), s. 43-45 (İbranice).

Udelson, Joseph H., *Dreamer of the Ghetto. The Life and Works of Israel Zangwill*, Tuscaloosa-London, The University of Alabama Press, 1990.

Urbach, Ephraim E., "Center and Periphery in Jewish Historic Consciousness: Contemporary Implications", Moshe Davis (der.), *World Jewry and the State of Israel*, New York, Arno Press, 1977, s. 217-235.

Ussishkin, Anne, "The Jewish Colonisation Association and a Rothschild in Palestine", *Middle Eastern Studies*, 9 (3), ekim 1973, s. 347-357.

Veinberger, Miriam, *"Dvora Baron'un eserinde toprağın yeri"*, *Be-emet* (4-5), 1990-1991, s. 61-76 (İbranice).

Veinfeld, Moshe, "Toprağın mirasçısı - hak ve ödev: Birinci ve İkinci Tapınak dönemi kaynaklarında vaat kavramı", *Zion*, 49 (2), 1984), s. 115-137 (İbranice).

Verman, Mark, "*Aliyah* and *Yeridah*: the Journeys of the Besht and R. Nachman to Israel", David R. Blumenthal (der.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 3, Atlanta, Georgie, Scholars Press, 1988, s. 159-171.

Verses, Shmuel, "On kabileye ilişkin efsaneler ve bunların modern edebiyatımıza uyarlanması", *Mehkerei Yerushalayim be-folklor yehudi* (7), 5746 (1985-1986), s. 38-66 (İbranice).

Vidal, Dominique, et Algazy, Joseph, *Le Péché originel d'Israël. L'expulsion des Palestiniens revisitée par les "nouveaux historiens" israéliens*, Paris, Ed. de l'Atelier, 1998.

Vidal-Naquet, Pierre, *Les Juifs, la mémoire et la présent*, yeni basım, Paris, Seuil, 1995.

Vince, Agnès, "Le quartier juif: comparaisons européennes", Shmuel Trigano (der.), *La Société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 1992-1993, cilt II, s. 499-529.

Vital, David, *L'Avenir des Juifs. Un peuple à la croisée des chemins?*, İngilizce'den çeviren S. Cohen, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

Waxman, Chaim I. (der.), *Israel as a Religious Reality*, Northvale, New Jersey - London, Jason Aronson, 1994.

Werblowsky, R. J. Zwi, "Israël et Eretz Israël", *Les Temps Modernes* (253 bis), 1967, Dosya: Le conflit israélo-arabe, s. 371-393.

Wilken, Robert L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1993.

Wilken, Robert L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1994.

Wistrich, Robert, et Ohana, David (der.), *The Shaping of Israeli Society. Myth, Memory and Trauma*, London, Frank Cass, 1995.

Wohlgelernter, Maurice, *Israel Zangwill*, New York-London Columbia University Press, 1964.

Yaakovson, Yoram, "*Gur Hasidiliğinde sürgün ve kurtulma*", *Daat* (2-3), 1978, s. 175-215 (İbranice).

Yaari, Abraham, *İsrail Toprağı'ndan mektuplar*, Tel-Aviv, 1950 (İbranice).

Yaari, Abraham (der.), *Ortaçağ'dan Sion'a dönüş çağının başlarına kadar Yahudi hacıların İsrail Toprağı'na yolculukları*, yeni baskı, Tel-Aviv, Modan, 1996.

Yosef, Ovadia (haham), "Ceding Territory of the Land of Israel in Order to Save Lives", *Crossroads. Halacha and the Modern World III*, Alon Shvut - Gush Etzion, Zomet Institute, tarihsiz, s. 11-18.

Zak, Brachah, "Zohar'da toprak ve İsrail Toprağı", *Mehkerei Yeruşalayim be-mahşevet İsrael* (8), 5749 (1988-1989), s. 239-253 (İbranice).

Zerubavel, Yael, "The 'Wandering Israeli' in Contemporary Israeli Literature", *Contemporary Jewry*, 7 (1), 1986, s. 127-140.

Zerubavel, Yael, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1995.

Zerubavel, Yael, "The Forest as a National Icon: Literature, Politics, and the Archeology of Memory", *Israel Studies*, 1 (1), ilkbahar 1996, s. 60-99.

Ne siyonizm hülyasının gerçekleşmesi ne de bir Yahudi devletinin kurulması, "İsrail toprağı"nın kutsallık simgelerinin dünyevileşmesine yetmedi. Yahudilerin "vaat edilmiş", kaybolmuş, düşlenmiş ve yeniden yaratılmış topraklarla ilişkilerinin normalleşmesi için harcanan çabalar boşa gitti. Bu toprakların her santimetrekaresini mutlak bir kutsallığa dönüştüren Yahudiler, Filistinlilerin de buna tepki içinde benzer kutsallık simgelerine sarılmalarına yol açtılar. Kutsal Kitap'ın Yahudilerin İsrail toprağı üzerindeki hakkını güvenceye alması gibi, bugün Filistinliler tarafından dökülen kan, toprak üzerindeki bu hakkı Filistinlilere de veriyor. Kutsal, pazarlığa gelmez, bölünmez ama toprak bölünür. "İsrail toprağı"nın nihayet kimlik açısından bölünmesinin zamanı gelmedi mi? *Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail*, Eski Ahit'ten bugüne, "İsrail toprağı" kutsallaştırmasının yaşadığı çelişkili macerayı ele alıyor; günümüz dünyasının önde gelen çatışmalarından birini tüm çetrefilliği içinde görmemizi sağlıyor.

ISBN 975-05-0
9 789750 500