Rochelle A. Davis

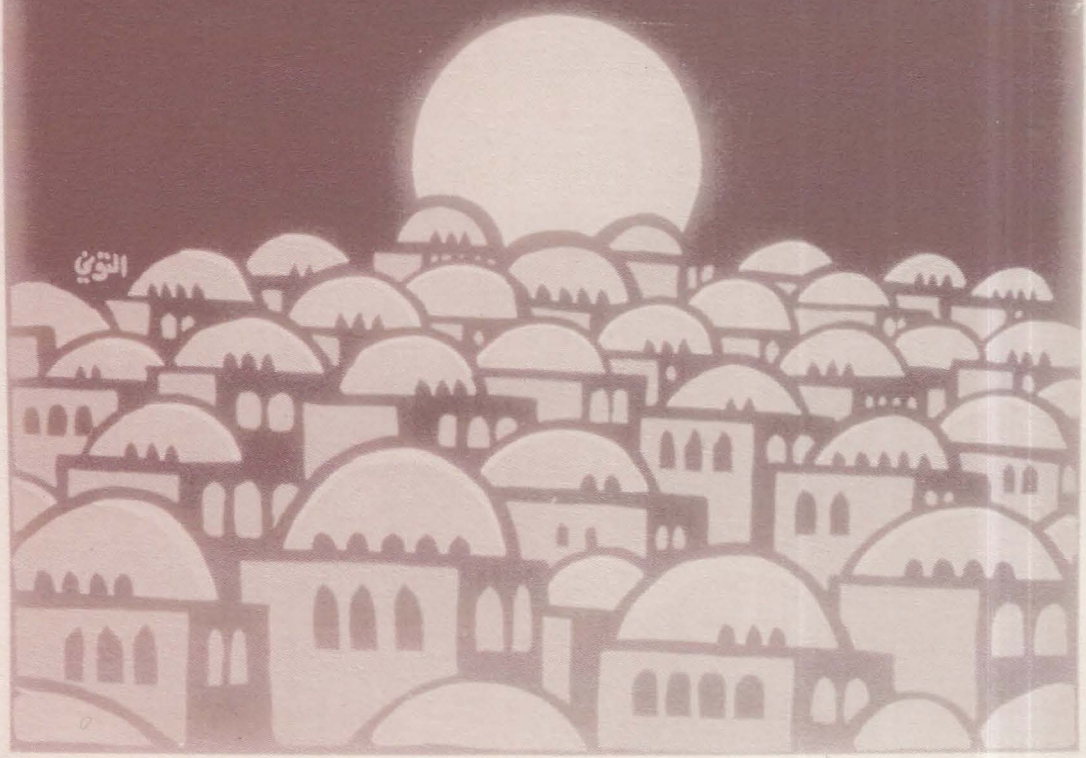
Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları

Filistin Köy Tarihleri

Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları *Rochelle A. Davis*

الثورة الفلسطينية

١-١-١٩٦٥
١-١-١٩٧٥



YERİNDEN EDİLENLERİN COĞRAFYALARI

FİLİSTİN KÖY TARİHLERİ

Koç Üniversitesi Yayınları: 75 ANTROPOLOJİ / TARİH

Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları: Filistin Köy Tarihleri

Rochelle A. Davis

İngilizceden çeviren: Hayrullah Doğan

Yayına hazırlayan: Güllistan Yarkın, Rana Alpöz

Düzelti: Müge Karahan, Osman Safa Bursalı

Kitap ve kapak tasarımı: Gökçen Ergüven

Ön iç kapak fotoğrafı: Helmi Eltouni, *Filistin Devrimi 1 Ocak 1965 – 1 Ocak 1975*. Poster. 1975.

Arka iç kapak fotoğrafı: Riyad Ahmad, *Nekbe*. Poster, 2011. Yıkılan Filistin köylerinin listesini veriyor.

Palestinian Village Histories: Geographies of the Displaced by Rochelle Davis was originally published in English by Stanford University Press.

© 2011 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. All rights reserved. This translation is published by arrangement with Stanford University Press, www.sup.org.

© Türkçe yayın hakları: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011

1. Baskı: İstanbul, Ocak 2016

Bu kitabın yazarı, eserin kendi orijinal yaratımı olduğunu ve eserde dile getirilen tüm görüşlerin kendisine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendisinden başka kimsenin sorumlu tutulamayacağını; eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul eder.

Baskı: Yılmaz Ofset Sertifika no: 15878

Nato Caddesi 14/1 Seyrantepe Kâğıthane/İstanbul +90 212 284 0226

Koç Üniversitesi Yayınları Sertifika no: 18318

İstiklal Caddesi No:181 Merkez Han Beyoğlu/İstanbul +90 212 393 6000

kup@ku.edu.tr • www.kocuniversitypress.com • www.kocuniversitesiyayinlari.com

Koç University Suna Kıraç Library Cataloging-in-Publication Data

Davis, Rochelle

Filistin köy tarihleri : yerinden edilenlerin coğrafyaları / Rochelle A. Davis ; İngilizce'den çeviren Hayrullah Doğan ; yayına hazırlayan Güllistan Yarkın, Rana Alpöz.

pages ; cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-605-5250-75-1

1. Palestinian Arabs--Historiography. 2. Palestine--History, Local. 3. Villages--Palestine--Historiography. I.Doğan, Hayrullah. II. Yarkın, Güllistan. III. Alpöz, Rana. IV. Title.

DS113.6.D3820 2015

Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları

Filistin Köy Tarihleri

ROCHELLE A. DAVIS

İngilizceden çeviren: Hayrullah Doğan

KÜY

Anneme, babama ve yeğenim Evan Goodwin'e (1984–2004)

İçindekiler

Harita ve Şekillerin Listesi 11

Çeviriler ve Harf Çevirileri Üzerine Bir Not 13

Teşekkür 15

Önsöz 19

Benim Kendi Coğrafyalarım ve Konumsallığım 21

BİRİNCİ BÖLÜM 31
Mülksüzleştirme Coğrafyaları

Filistin'in Tarihini Yazmak ve 1948 Savaşı *Nekbe*'si 35
Geçmişin Temsili — 20. Yüzyıl Filistin Tarihi 39
Köy Tarihi ve Temsil 42
Tarih, Antropoloji ve Tarihyazımı 43
Mülksüzleştirme ve Yıkımın Tarihlerini Yazmak 47
Mülksüzleştirme Coğrafyaları 49
Nostalji ve Geçmiş 52

İKİNCİ BÖLÜM 57
Köy Kitapları: Yerel Tarihler, Ulusal Mücadeleler

Köy Kitapları: Yerel Tarihler 59
Köy Kitaplarının Yayımlanması 65
Kanıt Dosyaları 68
Değişen Köy 71
Filistinlilerin Ulusal Mücadelesi, Yerel Tarih ve Köy Kitapları 75
Tarihin Amacı: Gelecek İçin Hatırlamak 81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 93
Köy Tarihi ve Köy Değerleri

Filistin Tarihinin Yazılı Kaynakları 96
Köy Değerleri Kitapları 100
Aile Soyağaçları Yazmak 106
Aile Soyağaçlarını Tarih Olarak Okumak 110
Aile Ağacında Toplumsal Cinsiyet 114

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 121
Bir Tarih Yazmak, Bir Geçmişi Tanımlamak

Köy Tarihi Yazmak 123
Tarihin Kaynakları Olarak Kadınlar 126
Köyde Din ve Toplumsal Cinsiyet: Geçmişteki Şimdi 128
Yoksulluk, Hastalık ve Sosyoekonomik Sınıflar Hakkında Yazmak 135
Tarihin Belgeleri: Tapu Kayıtları ve Bunların Gösterdikleri 139
Tarih Yazarken İnsanları Dahil Etmek ve Dışarıda Bırakmak 141

BEŞİNCİ BÖLÜM 149
Hafızanın Otoritesi

Susmalara ve Susturmalara Rağmen ve Bunlara İnat Tarih Yazmak 151
Tarihin Kaynağı Olarak Hafıza 152
Hafızanın Otoritesi 159
Deneyimin Otoritesi 160
Anıları Anlatmak 165
Köy Kitaplarında Anıların Anlatılması: Arap Tarihi ve Akademinin Bugünü 167
Köy Kitaplarını Okumak 170

ALTINCI BÖLÜM 177
Geçmişi Haritalamak: Köyün Peyzajı

Yerlerin Tarihleri 178
Geçmişi Haritalamak 179
Fiziksel Peyzajı Haritalamak 181
Yer Haritaları 183
Harita Formundaki Hikâyeler 187
Yolculuk Haritaları 192
Dönüş Haritaları, Geride Kalanların Haritaları 195
Geçmişi ve Yerlere İlişkin Anıları Haritalamak 202

YEDİNCİ BÖLÜM 205
Kimlikler ve Tarih

Filistinlilerin Ulusal ve Bölgesel Kimliklenmeleri 207
Kimliği Yeniden Değerlendirmek 209
Birliktelik ve Farklılık Anıları: Filistin'deki Yahudiler ve Araplar 213
Arap, Filistinli, Müslüman: Grup Olma, Değişim ve Devamlılık Anlayışları 222
Geçmiş Vizyonları: Toprağa Dayalı Bir Kimliklendirme 226
Kenan ve Bölgenin Tarihi 228

SEKİZİNCİ BÖLÜM 235
Sonuç: Mülksüzleştirme Coğrafyalarının Birbirine Bağlanması
Mülteci Olarak Yaşanan Hayatlar 237
Köyü Diasporada Yeniden Yaratmak ve Yeniden Organize Etmek 239
Geri Dönüşler ve Direnişler Yoluyla Yeniden Köyle Bağ Kurmak 243
Filistinlilerin Köy ve Ulus Kimliklenmeleri 246
Yeniden Düzenlenen Köy: Yeni Teknolojiler, Yeni Bağlantılar 248
Mülksüzleştirme Coğrafyaları 253
Notlar 257
Kaynakça 299
Dizin 339

Harita ve Şekillerin Listesi

HARİTALAR

1. Britanya Mandası Filistin'i ve 1947 Birleşmiş Milletler Taksim Planı'nda ve 1949 Ateşkes Antlaşmaları'nda öngörülen sınırlar 26
2. 1948-1967 arasında boşaltılan ya da yıkılan Filistin köyleri (Kuzey) 27
3. 1948-1967 arasında boşaltılan ya da yıkılan Filistin köyleri (Orta) 28
4. 1948-1967 arasında boşaltılan ya da yıkılan Filistin köyleri (Güney) 29
5. Filistinlilerin konumları ve nüfusları (2009 itibariyle) 30

ŞEKİLLER

1. Remle vilayetindeki Katra köyü kitabının kapağı 88
2. Akka vilayetindeki Kuveykat köyü kitabının kapağı 89
3. Kudüs vilayetindeki Deyr Aban köyünde bulunan yolların ve tarım arazilerinin haritası 90
4. Kudüs vilayetindeki Kalunya köyü kitabından aile ağacı 91
5. Yafa vilayetindeki Selame köyünde bulunan bir arazi için Britanya Mandası Tapu Tescil Belgesi 92

Çeviriler ve Harf Çevirileri Üzerine Bir Not

Bu kitabı akademik literatüre katkıda bulunacak ve akademisyenlerin yanı sıra akademisyen olmayanların da okuyabileceği bir üslupla kaleme almayı tercih ettim. Köy kitaplarının içeriğini, özellikle bunları bulamayanlara ve okuyamayanlara aktarmayı amaçlıyorum. Bu nedenle, Arapça kelimelerin harf çevirilerini mümkün olduğunca az kullandım ve kullandığımda da metinde ilk geçtiği yerde kelimenin tanımını verdim.

Bununla birlikte, konunun niteliğinden dolayı, kitapta pek çok Arapça insan ve yer adı geçiyor.* Arapçadan İngilizceye harf çevirisi yaparken *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) uyarınca değiştirilmiş bir sistem kullandım ve harf imlerinden ve uzun ünlü işaretlerinden kaçındım. Arapça bilmeyen okur için bir şey ifade etmeyen onca nokta ve çizgiden kaçınmak için harf imlerini kullanmamayı tercih ettim. Harf imleri İngilizceyi yeniden Arap alfabesine dönüştürmeyi kolaylaştırır ve bu tercihimle bu işi güçleştirdiğimin farkındayım. Bazen modern standart Arapça kullanmak yerine, bir adın halk ağzındaki telaffuzunun çevriyazısını kullanmayı, örneğin "i" yerine "ee" yazmayı tercih ettim. Ama genellikle, en azından kısmen Filistinlilerin telaffuzundaki değişiklik nedeniyle, *merbut te*'nin harf çevirisini "eh" ya da "ah" değil, "e" olarak yaptım. Ayn (') ve hemze (') harfleri için standart işaretleri kullandım. Köy adlarının harf çevirilerini seçerken (Filistin Çalışmaları Enstitüsü tarafından yayımlanan ve Walid Khalidi tarafından yayına hazırlanan) *All That Remains*'te [Kalan Her Şey] ve PalestineRemembered.com sitesinde kullanılan imlayı esas aldım. Karışıklıkları önlemek amacıyla, mülteci kamplarından bahsederken –kullandığım harf çevirisi sistemine uygun olmamasına karşın– bu kamplara verilen hizmetleri idare eden Birleşmiş Milletler Yardım ve Çalışma Örgütü'nün (UNRWA) İngilizce metinlerde kullandığı imlayı tercih ettim. Alıntıladığım Arap yazarların metinleri İngilizce olarak yayımlanmışsa bu yazarların söz konusu metinlerde adlarını yazarken kullandıkları imlaya sadık kaldım (örneğin, Constantine Zurayq ve Sharif Kana'ana) ama onların Arapça çalışmalarının harf çevirilerini değiştirilmiş IJMES sistemine göre yaptım (Zurayk

* Arapça kişi ve yer adları Türkçeleştirilirken Arapça okunuşları esas alındı. Literatürde İngilizce transkripsiyonla yerleşen adların İngilizce yazılışları olduğu gibi bırakıldı. (e.n.)

ve Ken'ane). Filistinlilere özgü bazı soyadlarının İngilizceye harf çevirilerini yapmak zor oldu ve bu adların Arapça asıllarını bulmak isteyenler de zorlanabilirler. Çoğu Arapça metinde kısa ünlüler işaretlenmediği için bazı soyadlarını ve yer adlarını tahmin ettiğim şekilde yazmak zorunda kaldım. Örneğin, Arapça bir ad olan S-m-r-y-n adının harf çevirisini başta Semereyn şeklinde yapmıştım. Tanıdığım tüm Filistinlilere danışmama karşın, ancak Galib Sumreyn'le tanışınca bu adın hangi ünlülerle yazıldığını öğrenebildim. Tahminlerimin hepsi olmasa da çoğunun doğru olmasını ve adlarının harf çevirisini yanlış yaptığım kişilerin beni bağışlamasını umuyorum.

Teşekkür

Filistin köyleri projem, Filistinlilerin 1948'den önceki hayata ilişkin anlatıları üzerine araştırma yaparken ilgimi çeken ikinci bir konu olduğu için, üzerine araştırma yapmam ve bu kitabı kaleme almam on yıldan uzun sürdü. Borçlu olduğum insanların en azından bir kısmına teşekkürlerimi sunmaya çalışacağım ama teşekkür etmem gereken herkese burada yer vermem mümkün olmayacak. Kitaptaki hatalar bana aittir.

Ürdün, Suriye, Lübnan ve Filistin/İsrail'deki köy kitabı yazarları bu araştırmayı ufuk açıcı ve zevkli bir süreç haline getirdiler. Yazma ve araştırma tekniklerini bana açıkladılar ve tarih yazmaya ilişkin perspektiflerini benimle paylaştılar. Hassas ve bazen üzücü bir konu olmasına rağmen bana topluluğun çalışmalarını nasıl karşıladığını anlattılar. Mülakat yaptığım ve yapmadığım yazarların, kitaplarıyla ilgili yorumlarımı, tarihi hem onlarınkine benzer hem de farklı gözlerle gören ilgili bir okurun yorumları olarak değerlendireceklerini umuyorum. Bu yazarların akraba ve arkadaşları arasında bu kitapları gün yüzüne çıkaran, beni yazarlarla tanıştıran, bana çay-kahve ikram eden ve beni evime kadar götüren sayısız kişi var. Yardımları ve cömertliklerinden dolayı onlara minnettarım.

Bu kitap, ofisimi temizleyen insanlardan kitapları arayıp bulan kütüphanecilere ve bana araştırma bursu sağlayan kuruluşlara kadar çeşitlilik gösteren pek çok kurumun farklı şekillerdeki destekleri sayesinde mümkün olabildi. Bu araştırmanın farklı aşamalarında Ramallah'taki Kudüs Çalışmaları Enstitüsü ve Ürdün Üniversitesi'ndeki Stratejik Çalışmalar Merkezi'yle birlikte çalıştım. Stanford Üniversitesi'nde doktora sonrası çalışmamı yaparken öğretim görevlisi olarak çalışmaya ara vermemi sağlayan Andrew W. Mellon araştırma bursunu aldım. Amerika Doğu Araştırmaları Merkezi'nden (ACOR) aldığım Ulusal Beşeri Bilimler bursu, Ürdün'de araştırma yapmak için zaman bulabilmemi sağladı. Georgetown Üniversitesi Dışişleri Fakültesi ve Yüksek Lisans Enstitüsü'nün verdiği bir burs ve Umman Burs Programı'nın Georgetown Güncel Arap Çalışmaları Merkezi (CCAS) aracılığıyla verdiği Umman Sultanlığı Üniversite Araştırma Bursu, birkaç araştırma yolculuğuna çıkabilmemi sağladı. Ürdün Üniversitesi'ndeki kütüphane ve mikrofilm odasının çalışanlarına; Amman'daki Abdulhamid Şuman Kütüphanesi'ndeki

kütüphane ve fotokopi görevlilerine; el-Cana (Beyrut'taki Arap Halk Sanatları Kaynak Merkezi) ve Şam'daki Daru'ş-Şecere personeline; harika bir insan olan Mona Nsouli'nin yönetiminde Beyrut'ta faaliyet gösteren Filistin Çalışmaları Enstitüsü'nün kütüphane görevlilerine; Georgetown Üniversitesi'nde Ortadoğu'dan sorumlu kütüphane görevlisi Brenda Bickett'a; ve Georgetown Üniversitesi'nin Kütüphaneler Arası Kitap Değişimi servisinin personeline desteklerinden dolayı teşekkür borçluyum. Stanford University Press'in [Standford Üniversitesi Yayınları] editörleri çok zevkli bir birlikte çalışma süreci sağladıkları gibi yazarlık becerilerimi geliştirmeme de yardımcı oldular.

Ürdün'de, eski bir dostum olan Bilal el-Hiccevi, köy kitabı yazarlarının izini sürmek ve Amman'ın tabelasız sokaklarında onların evlerini bulmak konusunda çok başarılıydı. ACOR çalışanlarına —Nisrin Ebu'ş-Şeyh; Muhammed, Said ve 'Abid Adevi; Humi Eyyubi; Pierre ve Patricia Bikai; Samya Kafafi; Kathy Nimry; Barbara Porter; ve Chris Tuttle— yıllarca süren desteklerinden dolayı hem mesleki anlamda hem de kişisel olarak teşekkür borçluyum. Suriye'de Süleyman ed-Debbağ, Eymen Kasım, Gassan eş-Şihabi, Muhammed Celbut, Mai eş-Şihabi, Nahid eş-Şihabi ve Ömer Şenbur fikirlerini benimle paylaştılar; toplantılar ayarladılar; yararlı kitaplar, videolar ve DVD'ler buldular; ve araştırmalarımı olanaklı ve eğlenceli kıldılar. Bunun için onlara minnettarım. eş-Şecere ve Samed'deki genç insanlar çalışma ortamlarına girip çıkmama ve onlara beklenmedik sorular yöneltmeme hoşgörüyle yaklaştılar. Lübnan, Filistin, Ürdün ve ABD'deki başkaları da nezaketle bana bu projede yardımcı oldular. Bunlar arasında Sakr Ebu Fahir, Mu'taz ed-Decani, 'Uthman Hasan ve oğlu (Chicago Kalunya cemaatinden) ve Ebu Kusay en-Neccar'ı saymalıyım. Birzeit Üniversitesi'nde siyaset bilimi öğretim görevlisi olan Salih Abdulcevad zamanını, kütüphanesini ve Birzeit Üniversitesi Filistin Toplumu Araştırma ve Dokümantasyon Merkezi (CRDPS) [Center for Research and Documentation of Palestinian Society] direktörüyken kendisine gönderilen köy kitapları hakkındaki mektupları büyük bir cömertlikle paylaştı. Kendisi köy kitapları ve CRDPS'nin bu kitapları yayımlarken yaşadığı sorunlar hakkında ayaklı bir kütüphaneden farksız. Georgetown Üniversitesi'nde yıllar boyunca benimle çalışan tüm araştırma asistanları –Ziad Ebu-Rish, Adam Coogle, Dahlia Elzein, Andrew Farrand, Elizabeth Grasmeder, David Greenhaulgh, Hammad Hammad, Nehad Khader, Ava Leone, Megan Schudde, Omar Shakir, Dina Takruri, Alissa Walter ve Mat Zalk– son derece meşakkatli ve yararlı görevler üstlendiler. Azimleri ve fedakârlıklarından dolayı onlara minnettarım. CCAS'nin akademik kadrosu ve idari personeli bu süreçte çalışma arkadaşlarım ve dostlarım haline geldiler. Onların tutkulu ve fedakâr gayretleri CCAS'yi çalışmak için mükemmel bir yer haline getiriyor.

Bu kitabı tasarlama ve kaleme alma sürecinde pek çok kişi çok önemli roller oynadı. Uzun yıllardır akıl hocam ve dostum olan Salim Tamari'ye hem entelektüel katkıları hem de ilham vericiliği açısından teşekkür borçluyum. Akademik rehberliği, teşviki ve desteği benim için çok değerli. Kimberly Katz, hem meslektaşım hem de dostum olarak, beni sürekli teşvik ederek ve taslaklarım üzerine zekice ve ayrıntılı yorumlarda bulunarak kitabı geliştirmemi sağlamak konusunda çok fedakârca davrandı. Meslektaşlarım Fida Adely ve Melissa Fisher, fikirler üzerine benimle tartışarak ve taslakları okuyarak çok değerli bir destek ve entelektüel katkı sağladılar. Onlar sayesinde bu kitabı yazma süreci benim için çok zevkli bir işe dönüştü. Yazma sürecinin ilk aşamalarında Andrew Shryock ve Rosemary Sayigh'le sözlü tarihler ve yazılı metinler üzerine yaptığım çeşitli sohbetlerden çok yararlandım. Lila Abu-Lughod ve Ahmed Sa'di bir bölümün taslaklarını okudular. Bölümleri okumak konusundaki nazik desteği, Arapça ve İbraniceden çeviriler konusundaki yardımları ve ayrıntılara dikkati nedeniyle Joseph Sassoon'a teşekkür ederim. Adlarını gizli tutan iki eleştirmen taslak metne muazzam katkılarda bulundular; onlara da müteşekkirim.

Araştırmalarımı çeşitli şekillerde kolaylaştıran ve entelektüel tartışmalar yoluyla bana büyük bir fayda sağlayan diğer kişiler arasında Suad el-Amiry, Kara Cooney, Şerif Elmusa, Brien Garnand, Issam Nassar, Sherene Seikaly, Lucia Volk ve Dan Walsh'ı (Filistin Afiş Projesi Arşivi'nin küratörü) anmak isterim. Kitaplığını cömertçe bana açarak köy kitapları koleksiyonumu genişleten Jomana Amara'ya; hazırladığı yemekler ve sonsuz sıcaklığından dolayı Nur Hasan'a; transkripsiyon işlerine harcadığı büyük emek ve zekice şakalarından dolayı Hulud Hüseyin'e; her zaman ilginç olan sohbetlerinden dolayı Sifsaf'tan Mahmud Zeydan'a; Arap İnsan Hakları Birliği'ndeki ilham verici çalışmalarından dolayı Nasıra yakınlarındaki el-Reyne'den Muhammed Zeydan'a; ve tutkuları ve inançlarından dolayı Areej Sabbagh-Khouri ve ailesine karşı da minnet doluyum. Kenneth Herbst, sayılamayacak kadar çok konuda çok cömert davrandı. İşlerine bağlılıklarına ve dürüstlüklerine hayran olduğum Süleyman ed-Debbağ ve Eymen Kasım'la arkadaş olmaktan büyük bir mutluluk duyuyorum. Mısır, Ürdün ve Michigan'daki Arapça öğretmenlerim bu dili akıcı bir şekilde konuşmama yardımcı oldular ama en güzel ve etkileyici Arapçayı Marcel Khalifa, Mahmud Derviş, Şeyh İmam ve Ahmed Fuat Nagm'dan öğrendim.

Pek çok arkadaşımın dostluğu, sohbeti ve konukseverliği evimden uzaklardayken kendimi evimde hissetmemi sağladı. Bunlar arasında, özellikle, Anna Newman ve Mueen Ghani'yi (California-Menlo Park'ta); Mazen Daqqaq'ı ve Tania Attiya'yı, bu kitabın yazım sürecinde aramıza katılan minik Ahlam'ı ve aramızdan çok erken

ayrılan Sufyan el-Hiccevi'yi (Amman'da); Yasir Revaşde ve harika ailesini (Ürdün'ün Şevbek kentinde); ve Griffin ailesini (New York ve Connecticut-Lyme'da) saymalıyım. Robin Bhatty (o üç saat için), Ahmed Dellal, Vickie Langohr, Nureddin Cebnun, Kimberly Katz, Laurie King, Armand Lione, Anna Newman ve Nadya Sbaiti gibi dostlar bu uzun süreç boyunca bana çok destek oldular ve arada kafamı dinlememi sağladılar. Nick Griffin pek çok maceraya atılmamı teşvik etti, bana suyu sevmeyi öğretti ve neyin önemli olduğunu öğrenmeme yardımcı oldu. Son olarak, annem ve Bob; babam ve Fifi; Mark, Ellie ve LiAnna; Andrea, Lindsay ve Evan; Melinda, Brian, Brett ve Chelsea; ve Kevin, Kjersten, Dustin, Kane ve Chase başta olmak üzere ailem ve akrabalarımın desteği ve sevgisi bana bu mesleği seçme ayrıcalığını sağladı. Büyükannelerim Martha Canterbury Davis (1903–1995) ve Anne Pommeroy Orlowski (1911–1990), Colorado'daki bir çiftlik evinin hayat dolu hikâyeleriyle ve San Francisco'nun hareketli kent yaşamıyla çocukluğumu zenginleştirdiler ve küçük yaşta gündelik hayata büyük bir ilgi duymamı sağladılar.

Önsöz

1948 Arap-İsrail Savaşı'nda boşaltılan ve büyük ölçüde yok edilen dört yüzü aşkın Filistin köyü hakkında 120'yi aşkın "köy anma kitabı" yayımlandı.[1] Tarihi belgeler olarak derlenen ve köylerini hatırlayanların aktardıklarına dayanan bu kitaplar, bu köylerin bir zamanlar var oldukları ve "harita üzerindeki noktalar"dan daha fazlasını ifade ettikleri konusunda kanıt dosyaları olarak sunuluyorlar.[2]

Bu kitapta köylerin ve onların tarihlerinin nasıl insanların bugünkü hayatlarının bir parçası olduğu incelenerek Filistin mültecisi olmanın bir yönüne yoğunlaşılıyor. Çok alanlı araştırma çalışmasına dayanan kitap, 1948 Savaşı'ndan bu yana köyün insanların hayatında oynadığı rolleri irdeliyor. Bunun için çok çeşitli kaynaklardan yararlandım: Batı Şeria, Gazze, Lübnan ve İsrail'de köy kitapları topladım ve Ürdün ve Suriye'de etnografik çalışma yürüterek köy kitapları toplamaya devam ettim. Araştırmamda insanların köylerinin kitap formundaki metinsel temsilini nasıl algıladıklarının izini sürdüm, bunun için hem köy kitaplarının yazarlarının hem de bunları okuyan hedef kitlenin perspektiflerini dikkate aldım ve bu kitapların ortaya çıkardığı bilgi türlerini ve tarihlerinin bu yönünün temsil edilmesinin Filistinliler için ne ifade ettiğini inceledim.

Filistinliler neden bu köy kitaplarını yazıyorlar? Köy kitaplarının yazarları tarihlerini kataloglayarak, açıklayarak, yaratarak ve anlatarak köyleriyle ilgili bilgileri ve değerlerini gelecek kuşaklara aktarmaya çalışıyorlar. Bazı kitaplar, anlatılan köyde doğup büyüyen ve ailesinin ve köyünün tarihini kaydetmeyi ulusal bir görev olarak algılayan yaşlı erkekler tarafından yazıldı. Birkaç kitap, miraslarıyla bağlar kurarak topluluklarını dönüştürmek isteyen toplumsal aktivist genç kadınlar tarafından derlendi. Ama yazarların çoğunluğu bu köylerde doğup çocukken köylerinden ayrılan, çocuklarının ve torunlarının da bu köyleri tanımasını isteyen orta yaşlı erkeklerdir.

Yazarlar kitaplarını –genellikle ailevi, belgesel ve fazla yerel bağlamdaki– kayıtlar olarak tasarlıyorlar ve 1948'de kaybedilen hayatları, toprağı, köy kültürünü çocukları ve torunları için kaydetmek istiyorlar. Bu geçmişi belgelemek için, köyü hatırlayan ve çoğu zaman, köy hayatının nasıl olduğuna ilişkin kolektif bir vizyonu yeniden kurgulayan yaşlılardan yardım alıyorlar. Benim etnografik araştırmam, tarihlerinin

köy kitaplarında nasıl temsil edildiği üzerine mülteci toplulukların içinde çıkan ve okurların güçlü tepkilerine, özür, yeniden baskı ve gözden geçirilmiş ikinci basım taleplerine yol açan kopmaları ve anlaşmazlıkları gün yüzüne çıkardı.

Yazarlar bu metinleri kurgularken, anlatılarını Filistinlilerin siyasi haklar ve bir Filistin devleti için verdikleri ulusal mücadelenin içine yerleştirdiler. Bu yerel tarihler, ancak 1980'lerde, pan-Arabizmin önemini kaybetmesine ve Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) 1982'de Tunus'a taşınarak silahlı mücadeleyi bırakmasına paralel olarak ön plana çıktı. Filistinlilerin bu yerel tarihleri kaydetmeye yönelmeleri, sıradan Filistinlilerin mücadelesini uzak (ve artık büyük ölçüde itibarını kaybetmiş) bir lider kadrosunun peşinde gitmekten kendi seslerine, hikâyelerine, perspektiflerine ve tarihlerine yoğunlaşmaya kaydırdı. Ted Swedenburg'un ulusal sembol olarak Filistin köylüsüne ilişkin makalesinde tartıştığı gibi, *fellah* (köylü) gerek İsrail'in yerleşimci sömürgeciliğinin özgül formuna karşı bir direnişçi, gerekse "bir ulusal kültürün zamansız karakterini güvence altına alan" geleneklerin sürdürücüsü olarak daima birçok anlam taşımıştır.[3] Köy kitapları, eski köylülerin Filistinlilerin ulusal tarihine olan katkılarını değerlendirmelerine ve böylece o topraklardaki insanların gündelik hayatlarının tarihlerine dayanan Filistinli bir mevcudiyeti ortaya koyan milliyetçi söylemin geliştirilmesine katkıda bulunmalarına izin verir.

Bu yerel tarihin köy kitaplarında toplanışı, Filistin toplulukları tarafından düzenlenen Filistin'e geri dönüş yürüyüşü gibi anma etkinliklerinde, köy hayatıyla ilgili oyunlarda ve 1948 öncesi Filistin tarihiyle ilgili okul ödevlerinde farklı biçimlenir. Kitapların içeriklerini ve bu kitaplarda aktarılan hikâyeleri, tanıklıkları ve Filistinlilerin 1948 öncesindeki hayatına ilişkin betimlemeleri analiz ederek, günümüzde Filistinlilerin kim olduklarını tanımlamak için hangi konuları ve olayları tarihlerine dahil etmek ve canlı tutmak istediklerini anlayabiliriz. Köy kitaplarını, belli hikâyelerin ve perspektiflerin hâkimiyetinin, hem geçmişte hem de bugün tarihinin sesleri olarak erkeklerin hâkimiyeti, belli sınıf ve aile hiyerarşileri diasporaya taşınırken bazılarının ortadan kalkması, genç kuşaklar arasında köyü romantize eden ve yücelten özel bir vizyonun yeniden yaratılması ve köy tarihinin toprağa dayanan Filistinli kimliğinin yeniden yaratılmasındaki rolü gibi çeşitli güçlerin etkilerini nasıl gösterdiğini görmek için de okudum. Bu yerel tarih kitapları, yazarların diğer anlatıları ve konuları geçersiz kılmalarına ya da susturmalarına da izin veriyor; kitap boyunca bunları da ortaya çıkarmaya ve yorumlamaya çalıştım. Son olarak, Filistinlilerin köydeki toplumsal yapıları, aile ilişkilerini ve yeni teknolojileri kullanarak şu anki hayatlarını belirleyen mülksüzleştirme coğrafyaları arasında nasıl bağlantı kurduklarını inceledim.

1948 öncesi köy tarihinin açık bir tarihyazımsal tablosu henüz geliştirilmemiş olduğu için, çalışmamla; tarihin yazılmasıyla bağlantılı sorunlar, yazılı kaynakların yokluğunda köylülerin tarihinin kaydedilme yöntemleri, mültecilerin vatan anlayışları, yerel ve ailevi kaygıların etkisi, hafızanın cazibesi, susturan ve bastıran güçler ve geçmişi anmanın yolları konusunda farkındalık yaratmaya çalıştım. Bu yerel tarihler, sözlü anlatılardan yazılı tarih formlarına ve aile içi bilgilerden kamusal alanlara doğru kayıyorlar; bu nedenle benim analizlerim yerel tarihin yeni bir türünün sıfırdan yaratılması sürecinde ilham, yayın, içerik, anlatı formu, otorite ve alımlama açısından bu geçişlere yoğunlaşıyor. Bu kitaptaki varsayım ve tahminlerimin, bu sorunlar üzerine çok uzun süredir devam eden tartışmalara katkıda bulunmasını ve yeni fikirler üretmesini umuyorum. Köy kitaplarının üretildikleri tüm yerlerdeki üretim bağlamlarını ve diasporadaki, Batı Şeria'daki, Gazze'deki ve İsrail'deki köy toplulukları tarafından nasıl algılandıklarını anlamanın ve bu yayınların yazım tarihlerini belirlemenin güçlükleri nedeniyle kesin beyanlarda bulunmak istemiyorum. Bunu İczim köy kitabının yazarı Mervan el-Madi'nin kitabını bitirirken kullandığı cümleleri alıntılayarak ifade edeceğim: "Toplayabildiğim bilgilerde boşluklar olduğunun farkındayım [...], bu nedenle insanlardan [...] bana yazmalarını ve [bir sonraki çalışmaya] dahil edebilmem için eksik bilgileri bana göndermelerini rica ediyorum."[4]

Benim Kendi Coğrafyalarım ve Konumsallığım

1990 yılında Doğu Kudüs'ün Salahaddin Caddesi'ndeki bir kitapçıda Birzeit Üniversitesi tarafından basılmış, dikkat çekici siyah ve kırmızı kapakları olan iki köy kitabını bulduğumdan beri zaman zaman Filistinlilerin köy kitaplarını topluyorum. O dönem, hem bu kitaplarda modern standart Arapça ile yerel ağızlar karışık biçimde kullanılmış olduğu için hem de ben henüz Arapça eğitimimin üçüncü yılında olduğum için kitapları okumakta zorlanmıştım. Kudüs'te geçirdiğim 1995 yılında Sahire Dirbas bana 1993'te yayımlanan Selame köyüne ilişkin kitabını verdi. Dikkatli bir şekilde okuduğum kitapta, köy fotoğraflarından oluşturulan brikolajı, bir günlüğün kopyasını ve köy hayatının akıllıca özetlenme tarzını çok sevmiştim. O dönemde eski Filistin, yeni İsrail köyü 'Ayn Havz/Ein Houd üzerine yazdığı *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village* [Hafızanın Nesnesi: Filistin Köyünün Arap ve Yahudi Anlatısı] kitabı için araştırma yapan Susan Slyomovics'le yaptığım ufuk açıcı sohbetler sayesinde, ulusal ölçekte yerel üretimler olarak köy kitaplarının kapsamını da anlamaya başladım. 1998'de Ürdün'deyken, Amman'daki Abdulhamid Şuman Kütüphanesi'nde otuz kadar köy kitabı bulunduğunu fark ettim. Bu kitaplardaki köy hayatı hikâyelerine iyice

bağımlı hale gelince, 2002'de köy kitapları üzerine ciddi anlamda bir araştırma yürütmeye başladım. Şimdi koleksiyonumda yok edilen köylere ilişkin 112 (ayrıca duyduğum ama edinemediğim 10), Filistin kentlerine ilişkin 30'u aşkın ve İsrail/Filistin, Ürdün, Suriye ve Lübnan'da hâlâ mevcut olan köylerin tarihinin anlatıldığı 40 kadar kitap var. Üzerinde çalıştığım metinsel malzemeyi tamamlaması için 2005'te etnografik araştırmalara başladım ve köy kitabı yazarlarıyla yaptığım mülakatlar beni Ürdün, Lübnan ve Suriye'ye taşıdı. Bu ülkelerde birkaç yıla yayılmış şekilde toplam yaklaşık sekiz ay geçirdim.

Amerikalı bir araştırmacı olarak konumum, –yarattığımız dünyanın bir sonucu olarak– araştırma boyunca sürekli olarak karşıma çıktı. ABD pasaportum Filistinlilerin bugün yaşadıkları her yere rahatlıkla gidebilmeme izin verdi. Bir Filistinli (ABD pasaportu taşısa bile) bu konuda güçlük çekebilir. 1980'lerin sonunda ve 1990'larda, üniversite (lisans ve yüksek lisans) öğrencisiyken, Arapça öğrenmek için üç yıl Mısır'da kaldım ve sonra dört yılımı da, eğitimime devam etmek, araştırma yürütmek ve sosyal kalkınma kuruluşlarında gönüllü olarak çalışmak üzere Ürdün'de (Amman'da, İrbid'de ve güneyde bir köyde) geçirdim. Ayrıca, üç yıldan uzun bir süre Batı Şeria'da yaşadım ve 1948'den önce Kudüs'te yaşayan Filistinlilerin sözlü tarihlerini derlediğim ilk araştırma projeme de burada başladım.

Hem yazı hem de konuşma dilinde Arapçayı iyi bilmeme ve Filistin lehçelerinden birini neredeyse aksansız konuşmama rağmen Amerikalı olmam, Filistinlilerin ve Arapların arasında yaşarken ya da mülakat yaparken onlarla tüm etkileşimimi etkiledi. Bu, en temel düzeyde, bana anlattıkları hikâyelerin başkaları, yani kendi topluluklarının dışından insanlar tarafından tüketileceğini bilmeleri anlamına geliyordu. İsrail'de bir Filistinli-Amerikalı olarak büyüyen ve Filistinli-Amerikalılar hakkında yazan Rhoda Kanaaneh, "İnsanlar onlar hakkındaki anlatının eninde sonunda dünyanın farklı yerlerine –onlara pek de iyi davranmamış çevrelere– ulaşacağının bilincindeydiler,"[5] yorumunu yapmıştı. Mülakat yaptığım kişiler, çoğu zaman, öncelikle ABD'nin dış politikası ve Filistin'in tarihi üzerine bana ders verdiler. Eğitimli ve beyaz bir Amerikalı olarak, halkıma Filistinlilerin (ve Ürdünlülerin, Lübnanlıların ve Suriyelilerin) bu konuları nasıl gördüklerini anlatmam istendi. Beni hikâyelerini ve perspektiflerini Amerika'ya –hem Amerikan halkına hem de siyasi karar alıcılara– ulaştıracak bir kanal olarak görüyorlardı.

Bu etkileşimlerden dolayı çok mutluyum, çünkü insanlar böylece sorularımı cevaplamanın ötesine geçerek onlar için önemli olan sorunları bana anlatmış oldular. Bu etkileşimleri kısmen ABD'de iktidarı temsil eden birilerine söylenmiş sözler olarak görüyorum. Daha metodolojik bir seviyede değerlendirildiğinde, bu etkileşimler, tüm soruları benim yönlendirmediğim ve insanların ülkem ve devletim

hakkında ne düşündüklerini bana kendi dillerinde anlatabildikleri bir ortamın doğmasına imkân tanıdı. Bu fırsatları bulmaları onların bireyler ve Filistinliler olarak bakış açılarını öğrenmek istediğimi anlamalarını sağladı. Onları (bazen tek gözle kayıt cihazında ne kadar yer kaldığını izleyerek de olsa) daima dinledim ve çoğu zaman ben de kendi bakış açımı onlara açıkladım. Çalışmalarım ve kökenim hakkında daima dürüst davrandım, konumumu daima açık sözlülükle açıkladım ve inandıklarımı belirtmekten çekinmedim. Onları çalışma arkadaşlarım olarak gördüm, onlarla fikirler, onların görüşleri ve benim görüşlerim üzerine tartıştım ve kendimi özgürce ifade ettim. Bunu burada belirtme ihtiyacı hissediyorum, çünkü araştırmacılar çoğu zaman ya pasif bir şekilde bilgileri soğuran kişiler olarak görülüyor ya da, daha kötüsü, bilgi kaynaklarından ihtiyaç duydukları ya da istedikleri bilgileri alabilmek için kendileri hakkındaki bilgileri gizlemekle suçlanıyorlar. Ben bunların ikisini de yapmadım. Ayrıca, Arap dünyasındaki akademisyenlerle ve topluluk üyeleriyle ilişki kurmak ve araştırmamı konuşmalar ve yayınlar yoluyla Arapça olarak sunmak için de zaman ve emek harcadım. Bu ülkelerdeki harika meslektaşlarım sayesinde bu fırsatları bulabildim.

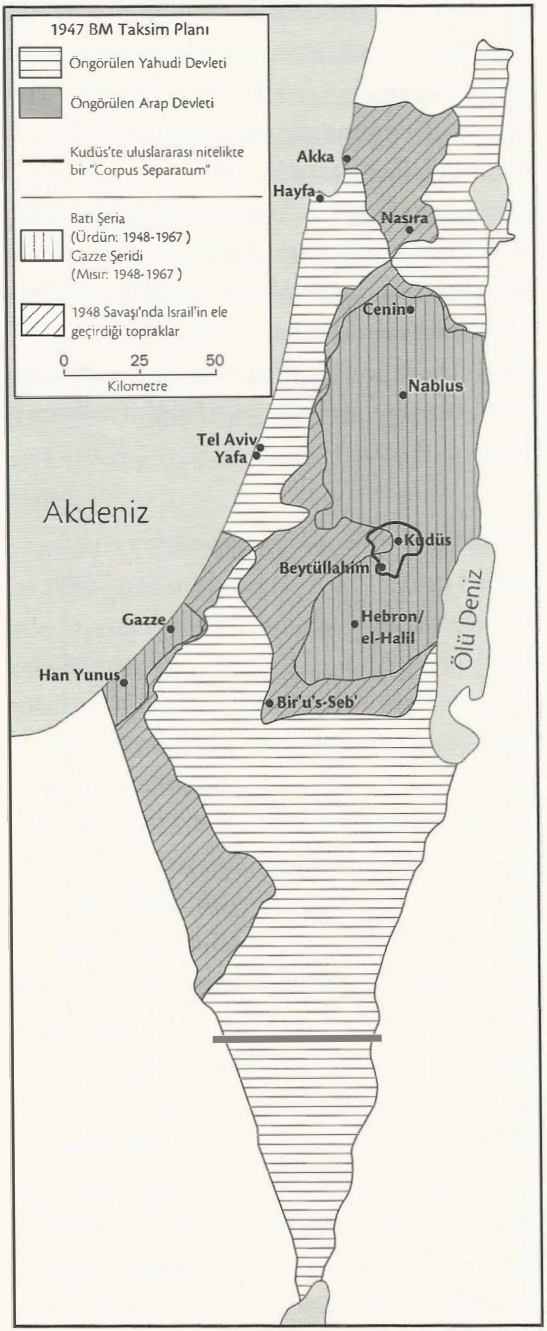
Amerikalılığıma ek olarak, adım da, pek çok insanda ciddi bir şaşkınlık uyandırdı. Yahudi miydim? Bunu soranlara, hayatımın ilk 18 yılının her pazar sabahını, Kuzey California'da, doğup büyüdüğüm küçük kasabadaki son derece sıcak, açık fikirli ve ilerici bir Hıristiyan kilisesine giderek geçirdiğimi, bu kilisenin bana bir cemaate mensup olma duygusu, ailem için bir dayanak noktası ve hümanist bir bakış açısı kazandırdığını söyleyerek cevap verdim. Biz Protestanlar arasında haç takmak, Katolik ya da Ortodoks olan Arap Hıristiyanlarındaki kadar yaygın olmadığı için, görüştüğüm kişiler aşina oldukları Hıristiyanlık simgelerini bende göremiyorlardı. Hatta Ürdün'de mülakat yaptığım bir köy kitabı yazarı (Tanrı onu korusun) bir hafta sonra bana gelip "*mitekdeh innik miş yehudiyye?*" ("Yahudi olmadığından emin misin?") diye sordu. Ürdün'deki Filistinliler, hem bu konudaki şüphecilikleri hem de yaşlı erkek yazarların dini muhafazakârlıkları açısından farklıydı. Aile bireyleri haricinde karşı cinsten biriyle her türlü fiziksel temastan kaçınmak suretiyle yeni çıkmış dini muhafazakârlık trendine uyarak elimi (herhangi bir kadının elini) sıkmayı reddeden adamlarla sadece Ürdün'de karşılaştım. Ama yine de beni evlerine davet ettiler; sorularımı cevapladılar; bana ısrarcı bir şekilde çay, kahve, meyve ve kuruyemiş ikram ettiler; ve yazar olarak yaşadıkları güçlükleri ve başarıları benimle paylaştılar. Dindarlıkları entelektüel ilişkimizi hiçbir şekilde etkilemedi.

Lübnan, Batı Şeria, İsrail ve Suriye'de yaşayan Filistinliler, bu aşırı muhafazakâr normları paylaşmıyorlardı ve bana aynı ölçüde şüpheyle yaklaşmadılar. Lübnan'daki

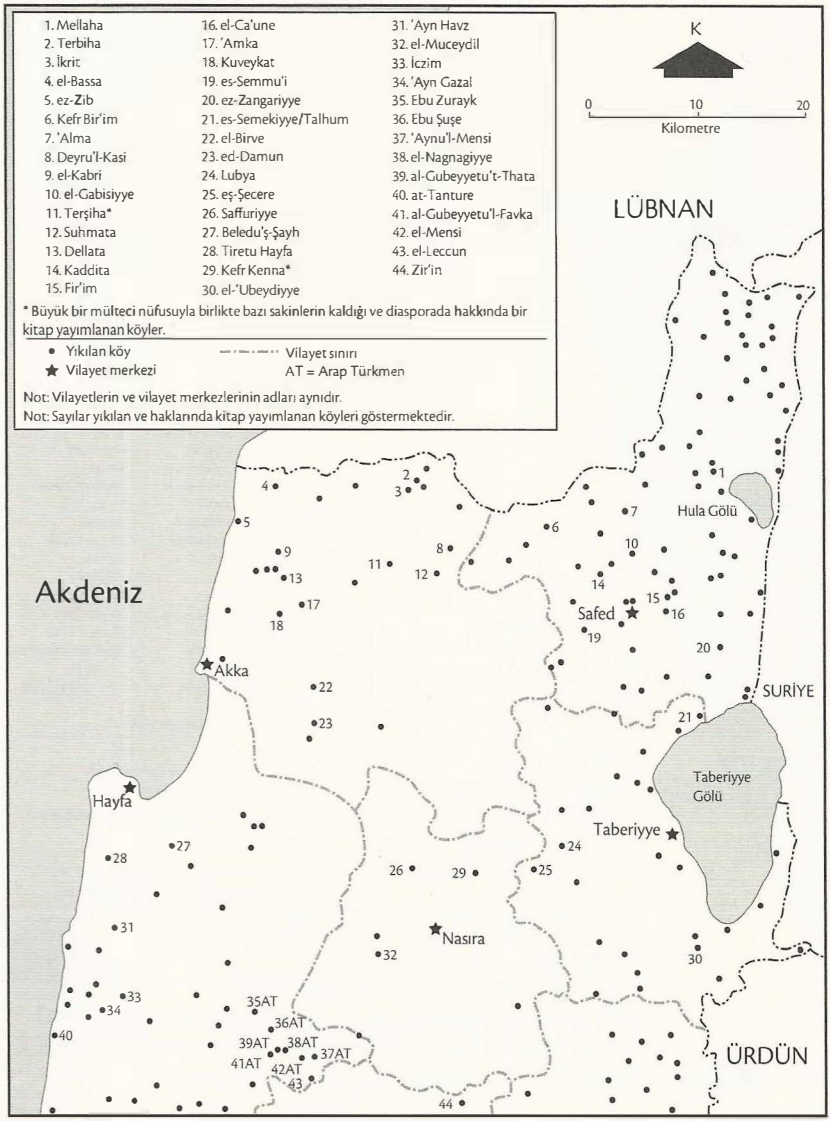
mülteci kamplarından birine ilk ziyaretimde, bir yazarla mülakat yapmaya giderken heyecandan hafifçe titrediğimi hatırlıyorum. Filistinli ve Lübnanlı şehitlerin eski ve yeni afişleri duvarlardan sarkıyordu. Dar, karanlık sokaklardan, çocukların uçurtmalarının iplerinin çepeçevre sardığı kalın elektrik kablosu demetleri geçiyordu. Yazarın kitabını okumayı bir önceki gece bitirmiştim ve kitabın giriş bölümünü İslami Cihad'ın Lübnan'daki genel sekreterinin yazmış olması dikkatimi çekmişti. Ürdün'deki toplumsal dini muhafazakârlığa alışmıştım ve şimdi Lübnan'a özel bir siyasi-dini eğilimin bu yaşlı yazarın bana karşı algısını nasıl etkileyebileceğini düşünüyordum. Yazar, son derece sıcak bir havada geçen mülakattan sonra koluma girerek beni anacaddeye kadar geçirdi, ayrılırken elimi sıvazladı ve onu yeniden ziyaret edebileceğimi söyledi. Ürdün'de yaşarken alıştığım tarzda bir muhafazakârlığı yoktu. Kamptaki ortak tanıdığımız bir kadın üzerinden birbirimize selam göndermeye devam ediyoruz.

Uzun bir döneme yayılan bir araştırma yürütmenin avantajlarından biri, değişime tanıklık edebilmektir. 1990'ların sonlarında ve 2000'lerin başlarında Filistinlilerle yaptığım görüşmelerde insanların ABD'nin dış politikasını yerden yere vurmaya başlamadan önce ya da hemen sonrasında daima "Ama bizim Amerikan halkıyla hiçbir sorunumuz yok," diye belirtmeyi ihmal etmemeleri dikkatimi çekmişti. Filistin/İsrail'de şiddetin artmasının ve Filistinlilerin dünya sahnesinde izole edilmelerinin, ABD'nin Filistinlilerin sorunlarını ele almak için hiçbir girişimde bulunmamasının, ABD'nin 2003'te Irak'ı işgal etmesinin ve 2004'te George W. Bush'un ABD başkanlığına yeniden seçilmesinin ardından, Amerikan halkına karşı öfkeli olunmadığının belirtilmesi formalitesine uyanların sayısı azaldı. İnsanlar ABD'nin cesaret kırıcı politikalarında Amerikan halkının da suç ortaklığının olduğunu gördüler ve bana da ısrarla bunu anlatmak istediler. Çoğu siyasi konularda hiçbir söz haklarının olmadığı otokratik rejimlerde yaşadıkları ve siyasi haklardan mahrum bırakılmış bir azınlığa mensup oldukları için, beni dünyanın her yerinde en büyük demokrasi olmakla övünen bir ülkeden gelen bir kişi olarak gördüler. Onlara göre, ABD vatandaşlarının uzun yıllardır Ortadoğu'yla iyi ilişkiler kuramadığı ve Ortadoğu'ya karşı olumsuz politikalar izlediği açık olan başkanlara ve kongrelere oy vermiş olmaları, Amerikalıların dünyaya ihraç ettikleri politikaların Amerikan halkının seçimi olduğunu gösteriyordu. Beklenebileceği gibi, pek çok ilginç tartışmaya girdim. Bununla birlikte, mülakat yaptığım ya da birlikte çalıştığım Arapların ve Filistinlilerin, ABD'nin dış politikasını ve Amerikan halkının bu politikadaki sessiz suç ortaklığını şiddetle eleştirmekle birlikte, bana karşı daima nazik ve cömert olduklarını da mutlaka vurgulamalıyım.

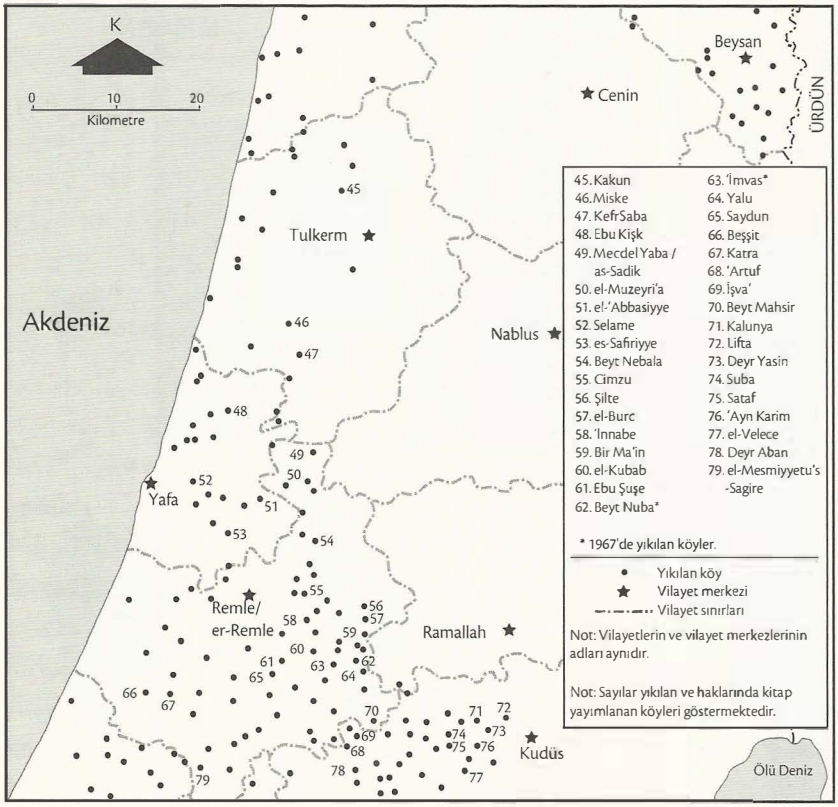
Kendi tarihim beni siyaset, yurtseverlik, sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, korku ve inanç gibi küresel baskıların ve güçlerin etkisinde sınırların öte tarafına ve farklı kültürlere, dinlere ve dillere taşıdı. Çocukken iki büyükannem de bana hayatları hakkında beni büyüleyen hikâyeler anlatırlardı. Biri 1900'lerin başlarından itibaren Güney Colorado'da bir çiftlikte yaşamış, tereyağı yapmış, ot biçmiş ve yazlarını reçel yaparak geçirmişti; diğeri işçi sınıfından bir San Franciscoluydu, Seal Point'te cankurtaran olarak çalışmıştı, tırnaklarını kırmızıya boyar ve Camel marka sigaralar içerdi. İkisi de bana hikâye ve gündelik hayat sevgisini hediye ettiler ve ben de bu sevgiyi bu Filistin köy tarihi çalışmasına taşıdım. Bu kitap, Filistinlilerin 20. yüzyılda şekillenen mülksüzleştirme coğrafyasının yaşayan anılarının ve kaydedilmiş tarihinin bugün Filistinliler için ne anlama geldiğini anlama girişimimdir.



HARİTA 1 - Britanya Mandası Filistin'i ve 1947 BM Taksim Planı'nda ve 1949 Ateşkes Antlaşmaları'nda öngörülen sınırlar. BM haritalarına dayanılarak Chris Robinson tarafından hazırlanmıştır.



HARİTA 2 – 1948–1967 arasında boşaltılan ya da yıkılan Filistin köyleri (Kuzey). Chris Robinson tarafından hazırlanmıştır. *All That Remains* (Institute for Palestine Studies, 1992) adlı kitapta yayımlanan çalışmalara dayanmaktadır.



HARİTA 3 – 1948–1967 arasında boşaltılan ya da yıkılan Filistin köyleri (Orta). Chris Robinson tarafından hazırlanmıştır. *All That Remains* (Institute for Palestine Studies, 1992) adlı kitapta yayımlanan çalışmalara dayanmaktadır.



HARİTA 4 – 1948–1967 arasında boşaltılan ya da yıkılan Filistin köyleri (Güney). Chris Robinson tarafından hazırlanmıştır. *All That Remains* (Institute for Palestine Studies, 1992) adlı kitapta yayımlanan çalışmalara dayanmaktadır.



HARİTA 5 – Filistinlilerin konumları ve nüfusları (2009 itibariyle). UNRWA'nın haritalarından ve verilerinden yararlanılarak Chris Robinson tarafından hazırlanmıştır.

Mülksüzleştirme Coğrafyaları

Ürdün, Batı Şeria ve İsrail: 2004

İsrail devletinin doğmasıyla sonuçlanan 1948 Arap-İsrail Savaşı'nda[1] tahrip edilen ve tamamen boşaltılan Beyt Mahsir ve Suba adlı Filistin köylerini arıyorum. Birkaç evin ve tanınabilir durumdaki birkaç yapının ayakta kaldığını öğrendim. Suba ve Beyt Mahsir köylerinin sakinleri 1948'den önce bu köylerdeki hayatın tarihini kaydeden dört *köy kitabı* yazmışlar. Bu kitaplarda yazarlar köyleri köylerin konumu, köy sakinlerinin geçim kaynakları, tarımsal faaliyetler, tarihi yerler, doğal kaynaklar, aile soyağaçları, folklor gelenekleri ve kültürel âdetler gibi kendileri için bugün anlamlı olan yönleriyle yansıtıyorlar. Kitaplarda, ayrıca, düğün şarkılarının, köyün tarlalarının ve evlerinin haritalarının, Osmanlı ve Britanya Mandası döneminden kalma belgelerin kopyalarının ve köyün eski ve daha yakın tarihli fotoğraflarının bulunduğu geniş belge bölümleri var.

Suba köyü için yazılan iki kitabın yazarlarını bulup onlarla mülakat yaptım. Bu yazarlardan biri, Ürdün'de mülteci olarak yaşayan ve kitabını 1996'da kendi imkânlarıyla bastıran İbrahim 'Avadallah; diğeri ise ayrıntıları özenle hazırlanmış ve tarihsel kaynakları belirtilmiş 331 sayfalık kitabı 2000 yılında Batı Şeria'da basılmış olan Muhammed Said Rumman.[2] Rumman'ın kitabının köyün ortasındaki arkeolojik kalıntıların (bir Haçlı kalesinin) parlak renkli fotoğraflarıyla süslenmiş göz alıcı bir kapağı var.[3] Beyt Mahsir köyüne ilişkin iki kitabın yazarları da Ürdün'de yaşayan mülteciler. Kitaplardan biri kaligrafik el yazısıyla 1988'de el-Beka mülteci kampında, diğeri ise 2002'de basılmış.[4] Bu kitaplardan bu köylerin büyük ölçüde yok edilmiş ve yerlerine İsrail kasabalarının inşa edilmiş olduğunu öğreniyorum. Artık Beit Meir olarak anılan Beyt Mahsir dini bir "moşav"a (kooperatif çiftliğe) dönüştürülmüş, Suba ise Kibbutz Tzova olmuş.

Kudüs'ün batısındaki bu bölgenin şu anki durumunu gösteren haritalar buldum ve Kibbutz Tzova/Suba ve Beit Meir/Beyt Mahsir'in Şehitler Ormanı'nda (Ya'ar HaKdoshim) bulunduğunu gördüm. Şehitler Ormanı 1951 yılında, Holokost'ta öldürülen altı milyon Avrupalı Yahudinin anısına, Yahudi Ulusal Fonu (JNF)

tarafından oluşturulan bir ormandır.[5] JNF'nin Şehitler Ormanı haritasında anıtların yerlerinin yanı sıra piknik alanları, bisiklet yolları, arkeolojik sit alanları ve bu bölgede kurulan İsrail kasabaları gösteriliyor.[6] Coğrafya öyle düzenlenmiş ki, geçmişte burada Filistinlilerin köylerinin bulunduğunu bilmeden bir zamanlar burada olduklarını anlamak imkânsız.

Diğer Filistin köyleri üzerine araştırma yapmaya devam ettikçe, 20. yüzyıl coğrafyasının derinliklerinde Filistin/İsrail'de gerçekleşmiş ve dünya çapında bağlantıları olan pek çok yıkım, yeniden adlandırma ve yeniden inşa katmanıyla karşılaştım. Bir zamanlar Nasıra vilayetinin en büyük köyü olan Saffuriyye, Temmuz 1948'de boşaltılmış ve tamamen yıkılmıştı; bugün aynı yerde antik Roma ve Yahudi kasabası Tzippori için arkeolojik bir park ve Guatemala'nın bağımsızlık günü olan 15 Eylül 1821 anısına bir JNF ormanı var.[7] Safed kenti yakınlarındaki Biriya adlı küçük Filistin köyü 2 Mayıs 1948'de boşaltıldı ve şimdi İsrail'in oluşturduğu Biriya Ulusal Ormanı'yla çepeçevre sarılmış durumda. Ormanın bir bölümüne, 2007'de, ABD'deki sivil haklar hareketinin liderlerinden Martin Luther King Jr.'ın eşi Coretta Scott King'in adı verildi.[8] Filistin'in 1940'lardan kalan haritalarında, kentlerin, kasabaların, kibbutzimin ve moşavimin yanı sıra yüzlerce köy de görülüyor. Bugünkü İsrail haritalarında ise İsrail kasabalarının, çiftliklerinin, tarlalarının, fabrikalarının, su parklarının ve üniversitelerinin eskiden mevcut olan Filistin köylerinin çoğunluğunun yerini aldığı yepyeni bir coğrafya görüyorsunuz.[9]

21. yüzyılda bu adlara eşlik eden ve bağlam kazandıran mülksüzleştirme coğrafyaları, küresel ve tarihsel sınırların ötesine geçer, derin duygular, tarihsel zaferler ve adaletsizlikler yaratır ve hiç de kolay olmayan bir haritalama sürecine yol açar. Holokost'un Yahudi kurbanları için yapılan anıtları ve yok edilen Filistin köylerini aynı paragrafta anmanın, hatta kitaba bu şekilde giriş yapmanın, sanki bu konular hakkında konuşmak başlı başına problemli bir şeymiş gibi, hem bu kitabın konusu olan Filistinli mültecileri hem de beni ve uzmanlığımı tatsız bir şekilde "tartışmalı" konuma soktuğunun elbette farkındayım. Bununla tartışma yaratmayı değil, kurbanları pek çok coğrafi sınırın ötesine geçen 20. yüzyıldaki mülksüzleştirmeleri ortaya koymak istedim. İdeolojilerin, devlet politikalarının ve silahlı hareketlerin insanlar üzerindeki yıkıcı etkilerine odaklanmak amacıyla bu konuda ihtiyatlı davranmak istiyorum. Acıları karşılaştırmayı, karşılaştırmaları kışkırtmayı ya da birilerini suçlamayı amaçlamıyorum. Amacım, tarihi nasıl kaydettiğimizi, geçmişlerimizi nasıl anlamlandırdığımızı ve günümüzün dünyasında yerinden edilmişlerin coğrafyalarının haritasını nasıl çizdiğimizi anlamaktır. Ayrıca, bugün için aktif roller üstlendikçe ve yeni gelecekler yarattıkça coğrafyalarımız arasında nasıl yeniden bağlantılar kurduğumuzu da göstermek istiyorum.

* * *

Suba, Saffuriyye, Beyt Mahsir, Biriya... Bu köylerin hikâyeleri 1948 Savaşı'nda İsrail'in her yerinde ele geçirilen ve boşaltılan dört yüzden fazla Filistin köyünün nasıl yeni adlar verilerek farklı kullanımlara sokulduğunu gösteriyor. Bu köylerdeki evlerin çoğu yıkıldı ya da başka kişilerin mülkiyetine geçti, taraçalar dağılmaya bırakıldı, camiler ve kiliseler başka kullanımlara açıldı ve mezarlıklar sürülüp tarla haline getirildi.[10] Filistinliler bu köy ve kent adlarını (ve elbette anılarını, umutlarını, trajedilerini ve eşyalarını) kendileriyle birlikte diasporaya taşıdılar. Fiziksel çevre yok edilmiş olsa da köy adları Filistinlilerin gündelik hayatlarının bir parçası olmaya ve geçmişin anılarını canlandırmaya devam ediyor.[11] Filistinliler köylerini ve kentlerini hatırlamak ve anmak amacıyla şu anda yaşadıkları yerleri de köylerinin adlarıyla anıyorlar.

Bugün, Ürdün'ün başkenti Amman'ın yedi "dağ"ından biri olan Cebelu'l-Merih'te (Merih Dağı) dolaşırken "es-Saris Elektronik Eşyalar", "Eykirmevi Bakkalı" gibi dükkân tabelalarıyla karşılaşıyorsunuz. Suriye'nin başkenti Şam'da bulunan Yermuk mülteci kampında da insanlar son moda giysileri Lubya Caddesi'nden, altını Safed Caddesi'nden ve en taze sebze ve meyveleri Filistin Caddesi'nden alıyor ve Terşiha ya da Saffuriyye mahallelerinde yaşıyorlar. Güney Lübnan'daki Aynu'l-Hilve mülteci kampında da, çocuklar her sabah Faluce ve Kibye ilkokullarına gidiyorlar. es-Saris, 'Ayn Karim, Lubya, Terşiha, Saffuriyye, Faluce ve Kibye'nin Filistin köyleri olduğunu bilmeyenler, mülksüzleştirme coğrafyasının Filistin diasporasının bugünkü dokusuna yerleştirildiğinin de farkına varamazlar. Bu ülkelerin başka yerlerinde caddeler ünlü insanların ya da tarihsel olayların adlarını ve dükkânlar da sahiplerinin adlarını ya da sattıkları ürünleri niteleyen adları taşımasına rağmen Filistin topluluklarında dükkânların ve caddelerin 1948 Savaşı'nda boşaltılmış ve yıkılmış Filistin köylerinin ve kentlerinin adını taşıması sık rastlanan bir durumdur.

Bu mülksüzleştirme coğrafyasında, sürekli olarak görülen ve bahsedilen geçmişe yönelik adlar ve referanslar, gündelik hayatın görsel ve sözel işaretlerini oluşturuyor. Bu adlar insanların, tarihleri olan Filistin'i, bildikleri ve 1948'de kaybettikleri şeyleri anmalarını sağlıyor; dolayısıyla diasporadaki yeni yerler için bu adların kullanılması, somut ve ortak bir hatırlama eylemidir. İnsanlar böylece buzdolaplarını nereden aldıklarını söylerken, nerede yaşadıklarını belirtirken, kızlarını okula götürürken geçmişte kalan yerleri hatırlamakla kalmaz, onlara bugünde yeni anlamlar ve çağrışımlar yüklerler. Bu adlar Filistinlilerin 1948'de mülksüzleştirilmelerini hatırlatırken bir yandan da diasporadaki hayatla bağlantılı yeni çağrışımlara ve hikâyelere atıfta bulunurlar.

Bu kitapta, diasporada yaşayan Filistinlilerin 1948 öncesi Filistin'e ilişkin bilgilerini hikâyeleri, belgeleri ve aile deneyimlerini toplulukları için resmi tarihlere dönüştürerek nasıl sürdürdükleri analiz ediliyor ve modern Filistinlilerin hayatlarındaki mülksüzleştirme coğrafyaları kayda geçiriliyor. Bu tarihler çok farklı biçimler alabiliyor ve bu şekilde geçmişin iç içe geçmiş nesille ilgili, toplumsal cinsiyetle bağlantılı ve somutlaşmış bilgisi ile bu bilginin günümüzde oynadığı roller ifade ediliyor. Birincil olarak, Filistinlilerin yerel tarihi yazılı hale getirdikleri metinlerde –yani, köy kitaplarında– gerçekleşen dönüşüm süreçlerine odaklanıyorum, çünkü bu çalışmalarda gündelik hayat perspektifiyle geçmiş üzerine düşünülüyor ve bu perspektif daha geniş toplumsal, siyasi, kültürel ve doğal çevreyi yansıtıyor.[12]

Yerlerinden edilen ve bugün Lübnan'da, Suriye'de, Ürdün'de, Batı Şeria'da, Gazze'de ve İsrail'de yaşayan Filistinlilerin kaleme aldıkları bu köy kitapları, mültecilerin bakış açısıyla 1948'den önce köylerdeki hayatı kayda geçirir. Bu kitaplar, ayrıca, 1948 Savaşı'nda yaşanan olayları birinci ağızdan aktarır ve –bazen– diasporadaki mülteci topluluğu hakkında bilgiler içerir. Köy kitaplarında açıklanan ayrıntılı ve yerel konularla bakış açıları insanların hayatlarının nasıl siyasi, toplumsal, ekonomik ve dini ilişkilerle örülü olduğunu anlamamızı sağlar. "Verili güç ilişkileri gündelik deneyimlerde, olağan arzunun bağlamlarında ve bir şeylerin üstesinden gelme girişimlerinde, yani daima yarım kalan, çoğu zaman kesin bir şekilde 'kaybedilmeyen' ya da 'kazanılmayan' bir müzakere sürecinde sorgulanır ya da sağlamlaştırılır."[13] Köy kitapları, gündelik hayatı yansıtan ürünler olarak, köy hayatı üzerine önemli bir tarihsel ve toplumsal bilgi kaynağı oluşturur. Bu tür bir bilginin edinilebileceği diğer tek kaynak olan bu köylerde yaşayan insanlar öldükçe, bu bilgi kaynağı da kamusal alana giriyor. Bu kitaplar, Filistinlilerin köy hayatının tarihlerini kaydetme ve koruma konusundaki aktif ilgi ve çabalarının kanıtını oluşturuyor.

Bu kitapta, Filistinlilerin yerel olarak bu tarihleri anlama ve tüketme biçimleri, üretimlerinin daha geniş tarihsel ve siyasi bağlamları içinde inceleniyor. Amaç, köy tarihlerinin nasıl yazıldığını, kaydedildiğini ve yeniden yaşandığını ve Filistinlilerin geçmişe ilişkin kavrayışlarının güncel hayatta oynadığı rolleri analiz etmektir. Bu bağlamda, insanları yerel tarihin ve topluluk hayatının Filistin'in ulusal tarihinin ve siyasetinin daha geniş çerçevelerini hem dolduran hem de bunların dışında kalan unsurlarını hatırlamaya ve anmaya teşvik eden –yerel müzeler, anma törenleri, köy günleri, Filistin'e geri dönüş yürüyüşleri, okul ödevleri, web siteleri vb.– diğer anma etkinliklerini de tartışıyorum. Elit olmayan –siyasi güce sahip kişiler ya da küreselleşmiş profesyoneller dışındaki– aktörlerin faaliyetlerine odaklanıyorum. Köy kitaplarını yazan ve bahsettiğim anma etkinliklerini tasarlayan yazarlar,

öğretmenler ve devlet memurları eğitimli yerel bir elit oluşturmakla birlikte yine de kendi küçük topluluklarının tamamen içindeler ve onların ayrılmaz parçaları durumundalar. Dolayısıyla, bu kitapta, farklı konumlardaki ve mecralardaki çok sayıda kaynak incelenerek Filistinlilerin kendi tarihleri ve bu tarihlerin propagandasını yapan bu kitapları ve etkinlikleri üreterek neyi başarmak istedikleri üzerine gündelik görüşleri ortaya konuyor.

Bu kitap tarihle ilgili olmakla birlikte, bir "tarih kitabı" olması amacıyla yazılmadı. Bunun yerine, Filistinlilerin kendi tarihleri ve bu tarihlerin bugünkü hayatlarında oynadığı –sözlü, görsel, edimsel ve özellikle yazılı formlardaki– rolleri konusundaki kavrayışlarının açıklanması ve analiz edilmesi amaçlandı. Bu kitap dar anlamda bir tarihyazımı çalışması da değil çünkü kitapta Filistin'in geçmişine ilişkin bilgilerin üretildiği, kamuya açıklandığı ve tüketildiği bağlamları ve ortamları açıklamak için antropolojik kuramlardan ve yöntemlerden yararlandım. Yazarlarla yaptığım mülakatları ve Ürdün, Suriye, Lübnan ve Batı Şeria'da yürüttüğüm etnografik saha çalışmasını bu kitabın ve analizimin temeli olarak kullandım. Yazarların geçmiş hakkında yazarkenki niyetlerini ve ilgilerini anlamak, bireylerin tarihi kavrama ve betimleme yollarını açıklamamı mümkün kıldı. Mülakatlar yaparak ve köy kitabı okurlarından oluşan bir topluluğun içinde yaşayarak, belli konularla uğraşılmasını kısıtlayan ve baskılayan, bazı konularla uğraşılmasını ise teşvik eden yerel güçleri, cinsiyetlenmiş kaygıların temsil üzerindeki etkisini ve yaşayan hafıza ve yazılı kitapların Filistin topluluklarında oynadığı rolü irdeleme fırsatını buldum.

Filistin'in Tarihini Yazmak ve 1948 Savaşı *Nekbe*'si

Dr. Haidar Abdel Shafi (1919–2007), Gazze, Haziran 1998: "Filistinlilerin vatanlarının dörtte üçünü kaybettikleri ve toplumun yarısının zorla ve terör yoluyla sürülerek evsiz mülteciler haline getirildiği Felaket yılları olan 1947–1950 dönemini unutmak güçtür."

Reuters, 22 Temmuz 2009, "İsrail, ders kitaplarında Filistinlilerin nekbe *teriminin kullanılmasını yasakladı."*

Filistin köy kitaplarında 1948 Savaşı'ndan önce, (çoğu zaman tarihi Filistin olarak adlandırılan) Britanya Filistin Mandası sınırları ve yetki alanı içinde kalan köylerdeki hayat anlatılır. Filistinliler, bu kitaplarda ve başka forumlarda, kendi tarihlerini çoğu zaman başkalarının kendi kaderleri üzerine aldıkları kararlar çerçevesinde betimlerler. Aralık 1917'de Britanya'nın askeri işgaliyle başlayan Batı'nın sömürgeci yönetiminden önce, Filistin coğrafyası dört yüz yılı aşkın bir süre Osmanlı İmparatorluğu'nun parçası olmuştu. Bu dönem zarfında bölge hal-

kı kendi yerel liderlik yapısını oluşturdu, çeşitli rejimler altında yaşadı (örneğin, Cezzar Ahmed Paşa'nın Akka ve civarında kurduğu yönetim); baskıcı yöneticilere karşı ayaklandı; ve çeşitli işgaller yaşadı (örneğin, Mısır'ı yöneten Kavalalı İbrahim Paşa 1831-1839 yılları arasında Filistin'i işgal etti). Bu insanlar, kendilerini nasıl tanımladıklarına bakılmaksızın, Osmanlı ordusunda silah altına alındılar, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Arap ayaklanmasına katıldılar ve bu savaşın getirdiği acılardan, ölümlerden, salgın hastalıklardan ve kıtlıklardan etkilendiler. Köy kitaplarındaki hikâyelerde, aile tarihlerinde, göçlerde ve köy hayatına ilişkin anılarda geç Osmanlı dönemi Filistin tarihinin başlıca belirtilerine rastlamak mümkündür.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun toprakları bölünürken, Doğu Akdeniz bölgesinin kontrolü de emperyal güçler arasında paylaşıldı ve 1922'de Filistin'de Britanya Mandası dönemi başladı.[14] Bu toprakların bölünmesi, büyük ölçüde, Britanya ve Fransa arasında imzalanan ve bölge halkının bir şekilde kendi kendini yönetme ve bağımsız olma isteğine karşı dayatılan Sykes-Picot Antlaşması çerçevesinde oldu.[15] 1922 ile 1948 arasındaki Britanya Mandası, ekonomik ve idari büyümenin yaşandığı, çok sayıda Yahudinin Filistin'e göç ettiği ve yerli nüfusun siyasi baskı altında kaldığı bir dönem oldu. Bu süre zarfında Filistin'deki Yahudi nüfusunun oranı yüzde 11'den yüzde 33'e çıktı ve bu nüfus toprakların yaklaşık yüzde 8'ine sahip olarak Yahudi cemaatine özel, ayrı toplumsal ve siyasi kurumlar yarattı.[16] Bu dönemin sonunda Britanya hükümeti, o sırada yeni kurulmuş olan Birleşmiş Milletler'e başvurarak, Filistin üzerindeki sömürgeci yönetim dönemini sona erdirmek konusunda bir çözüm talep etti.

29 Kasım 1947'de, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, Kudüs ve Beytüllahim'deki "kutsal bölgeler"de BM idaresi altındaki (*corpus separatum* adı verilen) bir uluslararası bölge haricinde, Filistin'in Arap ve Yahudi devletleri şeklinde bölünmesi planını içeren 181 sayılı kararı kabul etti (bkz. **HARİTA 1**). Hiçbir zaman hayata geçirilemeyen Arap devleti, Filistin topraklarının yüzde 43'lük bölümünü kaplayacak ve bu topraklarda 725.000 Arap ve 10.000 Yahudi yaşayacaktı. Filistin'in yüzde 56'sını kaplayacak Yahudi devleti 498.000 kişilik bir Yahudi ve 407.000 kişilik bir Arap nüfusunu barındıracaktı. Uluslararası Bölge'nin nüfusu ise 105.000 Arap ve 100.000 Yahudi sakinden oluşacaktı.[17] Bu dönemde halklar arasında başlayan ve 1949 sonlarında ateşkes antlaşmalarının imzalanmasıyla sona eren çatışmalar, 15 Mayıs 1948'de İsrail devleti olarak ilan edilen Yahudi devletinin sınırlarının genişlemesiyle ve bu devletin sınırları içinde yaşayan Arapların çoğunluğunun evlerinden sürülmesi ya da kaçmasıyla sonuçlandı.[18] Bu tarihten 1967'ye kadar İsrail, tarihi

Filistin'in yaklaşık yüzde 78'inde hüküm sürdü. Kalan topraklar, yani Batı Şeria ve Gazze, sırasıyla Ürdün'ün ve Mısır'ın yönetimindeydi.

20. yüzyılda Filistinli akademisyenler ve uzmanlar tarihlerinin odağına bu savaşı koydular ve *–en-Nekbe* ("felaket") adı verilen– bu dağılmayı güncel varoluşlarını belirleyen ve tanımlayan en önemli olay olarak değerlendirdiler.[19] *Nekbe* kelimesi, bu dönemdeki olayların tümü –1948 Savaşı, tarihi Filistin topraklarında İsrail devletinin kurulması ve bunun sonucunda Filistin'de yaşayan 1,5 milyon Arabın yarısının yerinden edilmesi, dört yüzü aşkın köyün yok edilmesi (bkz. **HARİTA 2-4**),[20] Akka, Hayfa, Safed, Taberiyye, Bi'ru's-Seb', Yafa ve Beysan kentlerinden Filistinlilerin çıkarılması ve Celile'den, Beysan vilayetinden, kıyı ovalarından ve Necef'ten on binlerce Bedevi'nin sürülmesi[21]– için kullanılır.

Toplamda 750.000'i aşkın Filistinli çevre ülkelerde –Lübnan, Suriye, Ürdün (bir süre sonra Batı Şeria'yı ilhak etti), Mısır ve Gazze Şeridi'nde– mülteci statüsünde yaşamaya başladı ve ayrıca 45.000 kişi İsrail içinde, ülkesinde yerinden edilmiş (ÜYE) durumuna düştü.[22] İsrail devleti dahilinde en azından kısmen Arap nüfusuna sahip yaklaşık yüz köy ve iki kasaba kaldı ve birkaç kentte de (Hayfa, Yafa ve Akka) küçük Arap toplulukları yaşamaya devam ediyor. Kudüs, İsrail tarafı ve Ürdün tarafı şeklinde bölündü.[23] Remle, Yafa, Hayfa ve Beysan gibi belli vilayetlerde ve Tulkerm, Gazze ve Kudüs vilayetlerinin İsrail kontrolüne giren kısımlarında, neredeyse tüm köyler boşaltıldı ve kısmen ya da tamamen yıkıldı. Bu köylerde yaşayıp yerinden edilen kişiler, mültecilerin toplam sayısının yarısını oluşturuyor.[24]

Mülteci kampları Filistinlilerin diasporadaki mevcudiyetinin simgesi haline geldi ve bugün de aynı durum devam ediyor. İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında geliştirilen modellere dayandırılan kamplar önceleri Amerikan Dostluk Hizmet Komitesi (AFSC) ve Uluslararası Kızılhaç Komitesi (ICRC) gibi uluslararası kuruluşlar tarafından yönetildi.[25] 1949'da Birleşmiş Milletler, Birleşmiş Milletler Filistinli Mültecilere Yardım ve Çalışma Örgütü'nü (UNRWA) kurdu ve bu örgüt Mayıs 1950'de mülteci kamplarının kurulmasına yardım etti (bkz. **HARİTA 5**). Örgüt yardım malzemeleri, temel sağlık hizmetleri, ilk ve mesleki (ve bazı yerlerde orta) öğretim hizmetleri sağlama görevlerini üstlendi ve bugün de bu hizmetleri vermeye devam ediyor. Mülteciler, genellikle Ürdün, Batı Şeria, Gazze, Lübnan ve Suriye'nin belli başlı kasabalarının ya da kentlerinin kenar mahallelerinde bulunan kampları zaman içerisinde geliştirerek büyüyen ve kalabalık mahallelere dönüştürdüler. Ama mültecilerin çoğunluğu kamplara yerleşmediler, 1953'te yayımlanan ilk istatistiklere göre mültecilerin toplam sayısının yüzde 34,6'sı kamplarda yaşıyordu.[26] Filistin kentlerinden gelen mültecilerin çoğu kampların dışında barınacak yerler bulmayı başardılar. Bir süre sonra yukarıya doğru hareketli köy mültecileri de onlara katıldı.

Mültecilerin Ürdün vatandaşlığı alabildiği Ürdün ve Batı Şeria'da bu hareketlilik daha hızlı oldu. Suriye'deki Filistinli mülteciler Suriye pasaportuna ve oy hakkına sahip olmamakla birlikte, iş ve eğitim hakkına ve devletin Suriye vatandaşlarına sağladığı diğer hizmetlerin ve hakların çoğuna sahipler.[27] Lübnan'daki Filistinli mülteciler sendikaların koruması altındaki işlerde (bunların neredeyse tümü tıp, hukuk, eğitim, mühendislik vb. alanlarda beyaz yakalı ve vasıflı kişilere yönelik pozisyonlar) çalışamıyorlar ve bu yüzden vasıf gerektirmeyen, düşük ücretli işlerde ya da BM ya da başka uluslararası örgütler için çalışmak zorunda kalıyorlar. Lübnan'da, mültecilerin yerlerinden edilmesinden sonraki altmış yıllık dönemde çeşitli değişiklikler yapılmakla birlikte, esas itibariyle yabancılar için geçerli düzenlemeler uygulanıyor.[28] 1948–67 yılları arasında Mısır yönetiminde olan, 1967–2005 yılları arasında İsrail işgali altında kalan ve 2005'ten bu yana Filistin Otoritesi ve Hamas hükümeti tarafından yönetilen Gazze Şeridi'ndeki mülteciler bir dönem faal olan bir toplumda yaşadılar.[29] Bugün (2010'da), İsrail'in ve diğer ülkelerin üç yıldır süren ablukası altında yaşıyor ve Gazze Şeridi'nden ayrılamıyorlar, 1,4 milyon sakinin yüzde 80 ila 90'ı gıda ve temel malzeme yardımı alıyor. Dolayısıyla, Filistinli mültecilerden bahsederken 1948 Savaşı'nın ortaya çıkardığı, ortak duyguları ve ulusal hedefleri olan ama çeşitli nedenlerden dolayı pek çok konuda farklı deneyimler yaşayan bir nüfustan bahsediyoruz.

1948 Savaşı'na rağmen, Filistin nüfusunun yarısı memleketleri olan köylerde ve kentlerde yaşamaya devam etti ama *nekbe* onların da dünyasını dönüştürdü. Filistin toplumunun dokusu bozuldu; daha önce hiçbir sınırın bulunmadığı yerlerde sınırlar yaratıldı ve bu yüzden iş ve ticaret ilişkileri zarar gördü, aileler ve toplumsal ilişkiler dağıldı. Kendilerini İsrail devletinin sınırları içinde bulan 125.000 Filistinli akrabalarını, komşularını ve yurttaşlarını sürgüne gönderen insanların kurduğu bir devletin vatandaşı olmak zorunda kaldılar. Üstelik artık yeni bir devlet yapısına ve azınlık statüsüne tabiydiler. Batı Şeria'da ve Gazze Şeridi'nde mülteciler, toplumun kendi evlerinde ve topraklarında kalan kesimi için aşırı büyüklükte bir yük –kendi toplulukları içinde mültecilere bakma ve imkânlar sağlama yükü– yarattılar.[30] *Nekbe,* Filistin tarihinin çok temel bir oluşturucu öğesi olduğu ve devam eden ihtilaf için henüz kabul edilen bir çözüm ortaya atılmadığı için, Filistinlilerin bilincinin bir parçası, onları bir arada tutan ve ortak tarihlerinin bir unsuru ve güncel Filistinli kimliğinin bir işareti olan ortak bir deneyim olmaya devam ediyor.

1947-1949 yılları arasında boşaltılan 418 köy, coğrafi olarak yeni İsrail devleti tarafından soğuruldu. Devletin 1948 Savaşı sırasındaki ve sonrasındaki politikası, insanların dönme isteklerini azaltmak için köylerdeki evlerin yıkılması şeklindeydi.[31] Bu süreçte, bu köylerin yaklaşık yüzde 70'i tamamen yıkıldı, yüzde 22'sinde

ise sadece birkaç ev ve dini mekân bırakıldı.[32] Dolayısıyla, bu kitapta betimlenen fiziksel yerlerin neredeyse tamamı artık ya yok ya da yıkıntı halinde.[33] Köyler fiziksel olarak büyük ölçüde ortadan kalkmış olsa da, köy kitapları köylerin ve köy sakinlerinin hayatlarının hatırlanmasını, anılmasını ve belgelenmesini sağlıyor ve eskiden sadece ayrı belgeler, fotoğraflar, istatistikler, hikâyeler ve şarkılar halinde mevcut olan bilgileri yayımlanmış toplu bir kayıt haline getiriyor.

Geçmişin Temsili — 20. Yüzyıl Filistin Tarihi

Bu kitapta köy kitaplarının ve anma etkinliklerinin üretimi analiz edilirken Filistinlilerin, yerel ve ulusal tarihlerinin anlatısında neyin önemli olduğu konusundaki güçlü farkındalıkları ele alınıyor ve belli bilgilerin, anlatıcıların, ailelerin, olayların ve hikâyelerin dahil edilmesi ya da dışarıda bırakılması inceleniyor. Köy kitabı yazarları, Batı'nın ve Siyonizmin sömürgeci ve modernist argümanlarda çok incelikli bir biçimde kullanılan ilerleme ve kalkınma anlatılarını irdelerler.[34] Siyonist hareket (kutsal kitaptaki inançlara dayanan, milliyetçi bir siyasi Yahudi hareketi) aynı sömürgeci retoriği büyük ölçüde benimsedi. Siyonist vizyonerlere, liderlere ve inananlara göre Filistin medeni olmayan, çok fakir ve geri kalmış insanların yaşadığı çorak ve metruk topraklardı ve Siyonist proje de yaratıcı, ileri görüşlü ve aydınlanmacı bir projeydi. Bir yazar Siyonist projeyi gerekçelendirirken bu görüşlerin yarattığı ikiliği şu sözlerle açıklamıştı:

> Bir yanda ayırt edici özelliği klan ayrılıkçılığına dayanan ve yüzyıllardır değişmeden kalmış, katı bir sınıf sistemi olan Arap topluluğu vardı. Bu sistemin tepesinde küçük bir toprak sahibi aileler grubu vardı. Nüfusun çoğunluğunu ise cahil, fakir ve borç harç içinde yaşayan fellahlar ve kentli işçiler oluşturuyordu. Diğer yanda ise karakter bakımından ağırlıklı olarak Avrupalı, dinamik, eğitimli ve modern Yahudiler vardı.[35]

Britanyalıların, Fransızların, İspanyolların, Hollandalıların, Belçikalıların ve Portekizlilerin sömürgeci hedeflerinde yankısını bulan bu tür bir kavramsal ayrım Filistin'de yaşayan insanları, yani yerlileri ve yerleşimcileri karakter itibariyle birbirine aykırı, birbirinden ayrı ve bütünleşmesi mümkün olmayan iki grup şeklinde düşünmek için zemin hazırladı. Bu düşünce biçimi, hem gücü elinde bulunduranlar hem de kolonize edilenler tarafından özümsenen –ve Kuzey Afrika, Latin Amerika, Sahra Altı Afrika, Hint altkıtası ve Güneydoğu Asya'daki pek çok başka sömürgeci projede de somutlaşan– bir ayrılık ve üstünlük dinamiği yarattı.[36]

Erken dönem Siyonist hareket, Avrupa merkezli bir hareket olarak, Araplara yukarıdan bakmak konusundaki sömürgeci yaklaşımı benimsedi ve bu yaklaşım Siyonist yerleşimlerin bölgenin yerlisi olan (ve bugün Mizrahim adıyla bilinen) Arap

Yahudilerine karşı tutumunu da şekillendirdi.[37] 1950'lerde ve 1960'larda İsrail'e gelen Arap Yahudileri, medenileştirilmesi ve Aşkenaz ya da Avrupa Yahudilerine benzer hale getirilmesi gereken bir iç öteki olarak algılandı.[38] Arap Yahudilerini İsrailliye dönüştürme süreci onları kültürlerinden ve dillerinden koparmak üzerine kuruluydu. Bu süreçte Arap olmaları ise, onların İsrail'in düşmanıyla paylaştıkları bir şey olarak tanımlanıyordu. Bu şekilde, Ortadoğu'nun sömürgeci algısı Avrupalıların (hem Hıristiyanların hem de Yahudilerin) bölgenin kültürlerine ve insanlarına yönelik perspektiflerini belirledi ve bugün hâlâ geçerli olan ayrımlar yarattı.

Filistinliler bu betimlemelerin içinde var oldular ve bunlara tepki gösterdiler (ve bugün de buna devam ediyorlar). 20. yüzyılın ilk yarısındaki köy hayatının yoksulluğunu kabul etseler de –sonuçta Filistin Birinci Dünya Savaşı'nın vahşetinden ve kitlesel açlık ve hastalıkların yarattığı yıkımdan güçlükle kurtulabilmişti– başkalarının toprak üzerinde orada halihazırda yaşamakta olanlardan daha fazla hak sahibi olduğu şeklindeki sömürgeci anlayışı reddediyorlardı. Filistin İstiklal Partisi'nin sekreteri 'Avni 'Abdulhadi, 1935 yılında Haim Kalvarisky'le[39] arasındaki bir tartışmada şunları söylemişti: "Filistin'in bir Yahudi ülkesi olmasını isteyen Yahudilerle hiçbir uzlaşmaya gidilemez [...] Filistin'de [...] dört bin yıldır Araplar yaşıyor. Evet, fakirlik içinde yaşadılar ama yaşadılar [...] Biz Yahudilere Yahudi oldukları için karşı değiliz. Sizin yaşamanız bizim yaşamamızı engellememeli."[40] 19. yüzyılın sonlarında milliyetçi hareketlerin yükselişiyle birlikte Filistinliler, Filistinliliklerini ortaya koyan ve toprak üzerinde o toprağın yerlisi olmaktan kaynaklanan haklarını iddia eden gazete yazıları, kitaplar, bildiriler, yerel halka ve uluslararası topluma yönelik konuşmalar, popüler şarkılar, şiirler ve başka sanat yapıtları üretmeye başlamışlardı.[41]

Filistin milliyetçiliği pek çok farklı öğe yoluyla ifade edildi ama Filistinliler, bir devlete sahip olmadıkları için, milliyetçilik uzmanlarının çalışmalarında kabaca ortaya konan devlet hegemonyasının güçlerinden yararlanamadılar.[42] İsrail'de, Batı Şeria'da, Gazze'de ve diasporada siyasi aktörler hiçbir zaman uzun süreli ve istikrarlı bir şekilde ordu kurma, sınırları kontrol etme, para basma, okul müfredatlarını belirleme, müzeler ve başka kültür kurumları kurma ve işletme, medyayı kontrol etme ve devletin hükümranlığını belirleyen başka kurumlar yaratma ve işletme imkânını bulamadılar.[43] Bazı yerlerde (1968-1970 arası Ürdün'de, 1969-1982 arası Lübnan'da, 1994 ve sonrası Batı Şeria ve Gazze'de) Filistin milliyetçi hareketleri görünüşte bazı devlet işlevlerini üstlenecek güce ulaştılar; örneğin, bu yerlerin bazılarında belirtilen dönemler boyunca bazı alanlarda devriye faaliyetlerinde bulundular, kararlar aldılar, eğitim müfredatını belirlediler, pul bastılar ve buna benzer başka çalışmalar yaptılar. Ama 1948'den sonraki altmış yılın büyük

bir bölümünde Filistin milliyetçiliğinin ifadeleri –ulusal direniş hareketlerinin ve askeri grupların ortaya çıkması; Filistin el sanatlarını, dansını ve müziğini canlı tutan kültürel gruplar; afişler, filmler ve başka sanat yapıtları gibi görsel üretimler; birinci İntifada'da broşürlerin yayımlanması; gösteriler; mezarlık ziyaretleri gibi anma etkinlikleri; yayınevlerinin ortaya çıkması; oyunların, törenlerin tertiplenmesi ve kitapların üretilmesi ve devlet ile sivil toplum arasındaki açık ayrımları ortaya çıkaran başka faaliyetler gibi– devlet dışı kanallarda kendini ortaya koydu.[44] Bu tarih nedeniyle, bu kitabın tüm bölümlerinde açıkça görüldüğü gibi, Filistinliler hayatlarını, çalışmalarını ve kültürlerini bütünüyle Filistin milliyetçiliği çerçevesine ve siyasi ve sivil haklar mücadelesine yerleştirdiler.

Onlar kendilerini Filistinli olarak tanımlamakta aktif bir rol üstlenmeseler bile, başkaları –yaşadıkları ülkelerin halkları, devletleri ve küresel rejimler– onları tüm sonuçlarıyla birlikte bu şekilde tanımladılar.[45] Filistinlilerin ulusal kaybının ve bir Filistin devletinin var olmamasının hayaleti en sıradan deneyimlerde bile hiçbir zaman eksik olmaz. Filistinliler, Lübnan ve Suriye'de vatandaş olmamalarıyla; İsrail'de vatandaş olmalarına rağmen Yahudi olmadıkları için dışlanmalarıyla; Batı Şeria'da askeri işgal altında yaşamalarıyla; Gazze'de İsrail'in ve Mısır'ın politikalarının öldürücü baskısına ve uluslararası toplumun ilgisizliğine maruz kalmalarıyla; diasporada Filistinli ailelerin çocukları olarak doğdukları için öteki olarak damgalanmalarıyla tanımlanıyorlar.[46]

Bir sınır kapısındaki Filistinlinin acı mizahı, Filistinlilerin nasıl bir dünyada yaşadıklarını çok iyi anlatıyor. Lübnan'dan ayrılan yabancıların girdikleri kuyrukta arkamda duran düzgün giyimli bir yaşlı adamın seyahat belgelerinde, Lübnanlılığın açık işareti olan sedir ağacı resmi vardı. Başka bir adam ona "Siz Lübnanlısınız," dedi. "Bu kuyrukta beklemenize gerek yok." "Değilim," diye cevap verdi adam, "Ben Filistinliyim." Hepimiz bunun ne anlama geldiğini anladık: Lübnan mercileri ona bir seyahat belgesi vermişti ve bu belgeyle, özel vize talebinde bulunduktan sonra belgeyi kabul eden ülkelere gidebiliyordu. Kuyrukta bekleyenlerin, durumuna üzüldüklerini belirten mırıldanmalarına karşılık yaşlı adam gülümseyerek "Sadece altmış yıl kadar sıkıntı çekiyorsunuz ama sonra alışıyorsunuz," dedi. Dağılmış, devletsiz ve çoğu zaman vatandaşlık haklarından yoksun durumdaki Filistinliler, (vatandaş oldukları durumlarda bile) kendilerine dışarıdan gelmiş yabancı unsurlar muamelesi yapan devlet güçlerine tabi olarak yaşıyorlar. Böyle bir ortamda Filistinliliklerini tanımlamalarını sağlayan kendi milliyetçiliklerini, kimliklerini, söylemlerini ve anlatılarını koruyarak devlet güçlerine karşı mücadele ediyorlar. Filistinliliğin bu durumunu anlamanın –benim de bu kitapta denemiş olduğum– bir yolu, gündelik hayatın merceğinden ve dışavurumlarından yararlanmaktır.

Köy Tarihi ve Temsil

Filistin köy kitabı yazarları, yerlerinden edildikleri 1948'in üzerinden altmış yıldan fazla zaman geçmesine rağmen kendilerini Filistinliler olarak, bir halk, bir ulus olarak temsil etme haklarının olduğunu öne sürüyorlar. Barbara Parmenter, deneyim ile retorik anlatı arasındaki bu etkileşimi İsrail-Filistin çatışmasının temel unsurlarından biri olarak görüyor:

> Siyonistler Filistin'e önceden hazırlanmış bir toprak retoriğiyle geldiler ve bu retoriğin fazla tekrarlanmaktan yıpranmış kelimelerinin yerine deneyimlerden doğan, açıkça ifade edilmeyen ve sorgulanmayan bağları koymaya çalıştılar. Bunu yapmaya çalışırken, birçok farklı şekilde, Filistinli yazarları tam tersi yönde ilerlemeye –artık kontrollerinden çıkmış olan deneyimin yerine ikna edici ve kapsayıcı bir retorik koymaya– zorladılar.[47]

Ama temsil konusundaki mücadele değişmez bir biçimde ulusal bir mücadele değildir; köy kitapları yerel Filistin ve köy topluluklarını köyün ve sakinlerinin temsili konusunda da tartışmaların içine çekiyor. Köy kitapları "resmi" tarihin herhangi bir türünü temsil etmediği için, hem yazım sürecinde hem de yayımlanmalarının ardından Filistin topluluklarının içinde yoğun bir incelemeye tabi tutuluyorlar. Bu metinsel ve görsel üretimler pek çok insan açısından daha erişilebilir bir bilgi kaynağı haline geldikleri için, aynı zamanda köy topluluklarının içinde daha tartışmaya açık oluyor ve tartışılıyorlar. Bu yerel tarih metinlerinin nasıl üretildiğini öğrenmek için, yazarların yazma sürecinde başvurdukları sözlü ve yazılı kaynakları ve kullandıkları anlatı ve kaynak toplama yöntemlerini inceledim. Kitap boyunca, bu kitaplara çok farklı, çoğu zaman tahmin edilemeyecek tepkiler veren okurların bu metinlerle kurdukları ilişkiyi de açıkladım.

Kitapta, bu grupların o geçmişle nasıl bir bağ kurdukları –başka bir deyişle, günümüzde Filistinli mültecilerin belki de hiç görmedikleri ya da yaşamadıkları, hiçbir yazılı kaynakta anlatılmayan ve orada yaşayan nüfusun farklı perspektifler ya da bireysel anılar üzerinden ve Filistin'in önemi üzerine güçlü bir milliyetçi anlatıyla aktardıkları bir yer hakkında nasıl bir tarih yazabildikleri– inceleniyor. İçinde bulunduğumuz an, geçmişin anlatımlarını yakalamak için benzersiz bir fırsat sunuyor. 1993'te İsrailliler ile Filistinliler arasında (artık büyük ölçüde mülga olan) Oslo İlkeler Antlaşması'nın imzalanmasının, 2004'te Filistin Kurtuluş Örgütü'nün uzun yıllar liderliğini yapmış olan Yaser Arafat'ın ölümünün, İsrail'in Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nde süren işgalinin, uzun yıllar etkili olmuş Filistin siyasi hareketlerinin zayıflamasının ve İslami direniş hareketlerinin yükselişinin ardından diasporadaki Filistinliler kendilerinin de anlamlı bir şekilde dahil olacakları bir siyasi uzlaşmanın artık eskisinden de uzak olduğunu düşünüyorlar.

Mülteciler olarak, geriye dönüş haklarının ve tarihi Filistin'e duygusal ve ulusal bağlarının tanınmasını istiyorlar. Aynı zamanda, tarihi Filistin'in köylerini ve kentlerini hatırlayanlar, nüfusun giderek küçülen bir bölümünü oluşturuyorlar. Bu nedenle, bu kitapta, Filistinlilerin kimliklerinin bir parçası ve bir tarihsel haklar söylemi olarak geçmişleri hakkındaki bilgilerini ortaya çıkarmak, bilgiyi ve hafızayı çeşitli yollarla yazılı ve görsel formlara dönüştürmek için çaba sarf ettikleri bir geçiş ânını yakalamış oldum. Özetle, bu kitap tarihin nasıl yazıldığını anlamaya yönelik bir çabadır.

Tarih, Antropoloji ve Tarihyazımı

Köy kitapları kendilerini tarih kitapları olarak konumlarlar ama tüm tarih metinleri gibi, tarihin ne anlama geldiğini açıklamakta zorlanırlar. Akademisyenler ve dili kullanan bireyler olarak, İngilizcedeki *history* [tarih] kelimesinin dilbilimsel muğlaklığının yarattığı kısıtlamayı yaşıyoruz. Tarihin ne olduğunu ve geçmişi nasıl temsil ettiğini nasıl anladığımız konusunda konuşmanın güçlüğü dile içkindir. Ünlü Afrikalı tarihçi Elizabeth Tonkin'in belirttiği gibi, "Birçok dilde aynı kelime –İngilizcede 'tarih'– hem 'geçmiş'i, yani yaşandığı şekliyle tarihi, hem de 'geçmişliğin temsili'ni, yani kaydedildiği şekliyle tarihi anlatmak için kullanılmak zorunda kalınıyor."[48] Aynı durum Arapçada da geçerlidir: "19. yüzyıl sonlarına kadar *tarih* sadece bir tür yazıya ya da bilgiye atıfta bulunuyor gibidir ama modern Arapçada *tarih* (İngilizcedeki *history*, Almancadaki *Geschichte* vb. gibi) muğlaktır ve hem başlı başına olayları hem de bu olayların sözel temsilini içerir."[49]

History kelimesi için uzmanların yaptığı dilbilimsel açıklamayla bağlantılı olarak, tarihin kavramsal olarak anlaşılması bilginin kendisi hakkındaki entelektüel tartışmalarda ön planda oldu.[50] Antropoloji disiplini de –kültürel antropoloji araştırmalarının ayırt edici özelliği olarak– kültür kavramı çerçevesinde insan davranışı ve anlam hakkında nasıl düşündüğümüzü yeniden tanımlayarak bu tartışmalara katıldı. Antropolog Clifford Geertz, tartışmayı hem başkalarının hem de antropologların temsili üzerine düşünmeye kaydırarak kültür üzerine başat entelektüel tartışmayı değiştirdi.[51] Geertz, kendi anlayışını, anlamlar ağına yaptığı ve artık ünlü hale gelen atıfla açıkladı: "Max Weber gibi insanın kendi ördüğü anlam ağlarında asılı kalan bir hayvan olduğuna inanarak, kültürün bu ağlar olduğuna ve dolayısıyla kültürün analizinin yasa arayışındaki deneysel bir bilim değil, anlam arayışındaki yorumsal bir bilim olduğuna inanıyorum."[52] Hem aktörlerin hem de gözlemcilerin merceklerinden anlaşıldığı şekliyle temsilleri yorumlamaya kayış antropoloji, sosyoloji, tarih ve diğer sosyal ve beşeri bilim alanlarındaki güncel çalışmaların büyük bir bölümü için geçerlidir.

Edebiyat eleştirisi anlatı üretimi yoluyla bilginin anlam üretici gücünü analiz etmenin önemini uzun süredir benimsemiş, hatta artık normalleştirmiştir. Postmodern edebiyat uzmanı Edward Said tarihsel eylemin ancak "öncelikle dilde ve sonra kültürde, kurumlarda ve temsil edenin siyasi ortamında yerleşmiş durumdaki" tarihsel temsiller yoluyla erişilebilir olduğuna inanıyor ve şöyle devam ediyordu: "Bir temsilin, zaten kendisi de bir temsil olan 'hakikat'in yanı sıra pek çok başka şeyle de kendiliğinden kapsandığı, iç içe geçtiği, bunların içinde yerleşik olduğu, birbirine karıştığı olgusunu kabul etmeye hazır olmalıyız."[53] Tarihin bir gücü olarak tarihsel temsilin önceliğini kabul edersek, geçmişi anlamak olayların soyut bir şekilde kaydedilmesine dayandırılamaz ve bireylerde ve topluluk benliklerinde varolan ve tam da tarih oluşturma süreçlerinde yerleşik olan dil, duygu ve kültürel ve siyasi varsayımların filtresinden görülmek zorundadır. Antropolog Michael Kenny, hafıza üzerine çalışmasında, bu analitik perspektifi farklı bir şekilde ifade eder: "Geçmişin belli açılardan herkese açık olduğunu fark etmek de gereklidir. Asıl önemli olan geçmişin anlamıdır."[54]

Bu şekilde anlama odaklanmak, tarihin konusu için ikiye ayrılmış bir anlayış yarattı: Anlam sadece aktörlerin, tanıkların, vakanüvislerin, akademisyenlerin, gazetecilerin ve başkalarının olayları, eylemleri ya da konuşmalarıyla değil aynı zamanda bu olayların, eylemlerin ve konuşmaların bu aktörlerin ürettiği temsilleri tarafından da dikte edilir. Antropoloji özellikle temsillerde gerçekleştirilen anlam üretici yönlerle ilgilenmiştir. Çok etkili bir çalışma olan *Writing Culture* [Kültür Yazmak], antropologların etnografyalarının antropologların içinde yaşadıkları ve çalıştıkları güçlere ve yapılara nasıl bağımlı olduğunu inceler ve çoğu antropolog bağlama verilen bu önemin tüm disiplinler için geçerli olduğunda hemfikirdir.[55]

Writing Culture'ın yazarları, temsilin çoğul güçlerine yaptıkları bu vurguya rağmen kültürü neyin oluşturduğu konusundaki eski kavramsallaştırmalar çerçevesinde fikirlerini sunarlar. Lila Abu-Lughod, buna yanıt olarak, "Writing Against Culture" ["Kültüre Karşı Yazmak"] başlıklı makalesine feminist kuramların (ve başka kuramların) teorik ve pratik ilgilerini yerleştirmiştir. Abu-Lughod bu makalede, antropologların 1980'lere kadar hakkında yazdıkları "kültür" fikrinin bir yerin ya da halkın ayırt edici özelliği olan kültürü akla getirdiğinden korktuğunu ifade eder. O bunun yerine, "kültür kavramının ... sınırlılığı, hatta idealizmi varsayımını engellediği için yararlı olan" şahsi ve gündelik olanın etnografyalarını savunur.[56] Bu konuda şunları söyler:

> [K]işiye özel öğeler, başkalarının da bizim kendi hayatımızı algıladığımız gibi yaşadığını, "kültürel" kurallarla programlanmış robotlar olarak değil, verdiği kararlardan dolayı acı çeken, hatalar yapan, iyi görünmek için çaba

> sarf eden, trajediler ve kayıplar yaşayan, başkalarının varlığından memnun olan ve mutluluk anları yakalayan insanlar olarak kendi hayatlarını yaşadıklarını ortaya koyar.[57]

Abu-Lughod'un önerisi bizi "biz ve onlar" (nesneler olarak ve birbirinden farklı) anlayışından "biz" (hepimizi ortak bir insan olma durumunu paylaşan özneler olarak) anlayışına geçmeye iter. Bu "biz" anlayışı –antropologlar ne kadar farklı olduğumuzu belgeliyor, şemalıyor ve analiz ediyor olsa bile– günümüzde antropoloji çalışmalarına hâkim durumdadır. Burada vurgulanan ortak insan kültürü anlayışı; devletlerin, orduların ve diğer dışlayıcı grupların (ve onların çıkarları için çalışan akademisyenlerin) insanların görüşlerini ve "kültür" kavramını şekillendirme biçimine terstir.

Antropologlar ayrıca, alanı, "zaman dilimi"ne özel kültürel açıklamaları şemalamaktan tarihsel bağlamı (zaman içindeki değişimi) gözeten ve sınıf, iktidar, toplumsal cinsiyet analizlerini içeren çalışmalara kaydırarak da araştırmalarının ve yazılarının odak noktasını değiştirdiler.[58] Gerald Sider, antropologların araştırmalarında şemalanan toplumsal ilişkilerin ve gündelik hayatın "yerel eşitsizliklerin biçimlenme, önemli kılınma ve yeniden üretilme yolları üzerindeki mücadele alanlarını betimlediğini" savunur. Sider aynı zamanda, analizlerimizin "daha büyük eşitsizlik sistemlerine karşı yerelleştirilmiş muhalefet sistemlerinin büyük tahakküm ve sömürü sistemleriyle –eşzamanlı olarak– ayrı, ittifak halinde ve onlara muhalif olarak şekillendiği ayırt edici yolları" ele alması gerektiğine inanır.[59] Çoğul sistemlere ve güçlere duyulan bu ilgi antropologların şu anki çalışmalarının ayırt edici özelliğidir. Dünyada yaşıyor olmanın somut ifadelerine odaklanmayı sürdürmelerine karşın bu ifadeleri içlerinde varoldukları yerel ve küresel alanlardaki bağlamlarına oturturlar ve kültürü, toplumu ve insan varoluşunu etkileyen siyasi, toplumsal ve ekonomik güçleri analiz ederler.

Bağlam ve güce duyulan bu ilgi, antropologların antropoloji disiplininin ayırt edici özelliği olan şeyle, yani başkalarının perspektiflerini anlama gerekliliğini yüceltme pozisyonuyla kurdukları ilişkiyi de etkiledi. Yeni kuramcılar ve perspektifler böyle bir pozisyonun daha zayıf pozisyondakileri ele alırken bilinçli bir şekilde yapılması ve bir iktidar pozisyonundan tanınması gerektiği konusunda antropologları düşünmeye sevk etti. Başka bir deyişle, güçlü aktörler güç kullanarak ya da zorlayıcı eylemler yoluyla kendi perspektiflerinin daima dikkate alınmasını sağlarken, daha zayıf aktörler kendi perspektiflerini ortaya koymak için mücadele ederler. Bu nedenle antropoloji, bilginin üretimini –bilgi üretebilme yeteneğini ve bununla birlikte, Hayden White'ın açıkladığı gibi, "gerçek" olanı "hakiki" olana dönüştürebilme yeteneğini– anlamak konusunda Gramsciyen hegemonya kavram-

larının ve Foucault'cu iktidar fikirlerinin katkılarından etkilenmiştir.[60] Son kırk yıldaki kuramsal çalışmalar akademisyenlerin, iktidarı artık sadece devletin alanı olarak görmeyi bırakmalarını ve kontrolün baskıcı yasalar ve aygıtlar dışında pek çok başka yoldan da uygulandığını anlamalarını sağladı.[61] Akademisyenler iktidarın gündelik hayattaki ilişkilerde –oynadığımız toplumsal roller ve içinde yaşadığımız siyasi ortamlar yoluyla somutlaşmış, dışavurulmuş, müzakere edilmiş, göz ardı edilmiş ve direnilmiş şekillerde– nasıl mevcut olduğunu irdelediler.[62] Dünyaya bu şekilde bakmak, dünyanın statik varlıkların izolasyonist kavrayışları olarak değil ilişkiler açısından anlaşılması gerektiğini ve "iktidarın bir şekilde toplumsal ilişkilerden ya da söylemsel formlardan soyulmasının ve çekirdekteki özün ortaya çıkarılmasının mümkün olmadığını"[63] öne sürer. Bu entelektüel trend, bizi başka kaynakların, karşı argümanların ve başka anlatıların varlığına rağmen neden belli anlatıların belli dönemlerde başat konuma yükseldiğini ve tarih dediğimiz şeyin tarihselliğini açıklamaya iter. Hafıza, geçmişin anılması ve köy kitapları üzerine yaptığım analiz bu iktidar ve anlam sorunlarını farklı açılardan –Filistinlilerin başat Siyonist anlatılara karşı kendi tarihlerini yazma çabaları, Filistinli erkeklerin tarihi neyin oluşturduğu konusundaki başat tanımlardaki otoritatif perspektifleri, belli ailelerin yerel toplumsal yapılarda yükselme çabaları ve belli toplumsal değerlerin her yere nüfuz eden ve susturucu varlığı olarak– ele alıyor.

Tarihin bu şekilde anlatıcılara, perspektiflere ve iktidara bağımlı olarak anlaşılması bir araştırma alanı olarak tarihi nasıl ele alacağımızı iki yönlü olarak etkiler. Bir analiz aracı olarak bu düşünce biçimi, akademisyenlerin tarihsel anlatıları analiz etmelerini ve "tarih" yazanların (başka bir deyişle, bu olayları otoriter ve kesin bir şekilde temsil edebilenlerin) hegemonik gücünü ve olayları anlama biçimlerini "tarih"e dönüştürebildiklerini anlamalarını sağlar. Geçmişi söylemsel olarak bütünleştirilmiş bir anlatıma dönüştürmeye yönelik olan bu süreç, pek çok modern antropolog ve tarihçi için, olayların gerçekleşmeleri kadar ilgiye değerdir.[64] Aynı zamanda, bu analitik dönüş, uzmanları hegemonik söylemlerin ve malzemelerin temsilinin farkında olan tarihçiler ve antropologlar olarak, kökü kendi dönemlerinin normlarında ve iktidarlarında olan anlatılar kurgulamaya teşvik etmiştir. Penelope Papailias'ın modern Yunanistan'da kişisel arşivler ve bilginin üretimi üzerine çalışması, olayların önlenemez bir şekilde anlatı yapılarında, bilişsel çerçevelerde ve toplumsal yapılarda yerleşik olma biçimlerini gün yüzüne çıkarmanın değerini gösterir.[65]

Raphael Samuel, *Theatres of Memory*'de [Hafıza Tiyatroları] "önemli adamların yaptığı önemli işler" tarzı tarihten uzaklaşmayı çok iyi açıklar. Samuel tarihin "bilginin toplumsal bir formu; her bir örnekte bin farklı elden çıkmış bir çalışma"

olduğu fikrinden yola çıkar ve şunları söyler: "Bu doğruysa, tüm tarihyazımı tartışmalarında ele alınacak nokta, uzmanın bireysel çalışması ya da rakip yorum ekolleri değil, tarih fikirlerinin yerleşik olduğu ya da bir geçmiş-bugün ilişkileri diyalektiğinin provasının yapıldığı faaliyetler ve uygulamalar topluluğu olmalıdır."[66] Bu tarihi anlama fikri –tarihin sadece bireysel kaynağın yanlılığına ya da rakip yorumlamalara değil; derleme, eylemler ve anlayışların kesişimine dayandırılabilir olması– benim Filistin köy kitaplarını okuma, analiz etme ve bağlamına yerleştirme yaklaşımımın da temelini oluşturuyor.

Tarihin yazılması bilgi üretimine bağlıysa, Filistinli yazarlar devletsiz, marjinal toplulukların perspektiflerini yansıtmak açısından benzersiz bir konumdalar. Güçlü devlet yönetimlerinin hâkimiyetindeki günümüz dünyasında, kökeninden koparılmış mülteciler, toprakları işgal edilmiş topluluklar ya da azınlık vatandaşlar olarak Filistinliler yaşadıkları ülkelerde sadece azınlık değil, aynı zamanda devletsiz insanlar olarak görülüyorlar ve bu şekilde küresel siyasi sistemde anormal olarak patolojikleştiriliyorlar.[67] Diasporada kendilerini Filistinli olarak tanımlayan ve geçmişe sıkı sıkıya sarılmaya devam eden Filistinli mültecilerin varlıklarını sürdürmeleri, siyasi yorumcular ve analistler tarafından sık sık "problem" olarak nitelendirilir. Bunun nedeni mültecilerin kökenlerinden koparılması değil, mevcut durumu kabul edip geçmişten kopmamaları ve diğer insanlar gibi yaşadıkları ülkelere entegre olup "problemi" ortadan kaldırmamalarıdır.[68]

Filistinli mülteciler, elbette, kendilerini "problem" olarak görmüyor ve mülksüzleştirilme ve vatandaş olamama durumlarının devam etmesinin ve uluslararası devletler sisteminde yer alamamalarının nedenleri olarak küresel güçleri, uluslararası siyasi rejimleri, Arap devletlerini, İsrail'i ve kendi siyasi liderlerini sorumlu tutuyorlar.

Mülksüzleştirme ve Yıkımın Tarihlerini Yazmak

Filistinlilerin yer ve tarih anlayışları, aynı topraklara ilişkin Siyonist fikirlere karşı çıksa da her zaman bu fikirlerin tamamen geçersiz olduğunu öne sürmez. Siyonistler İsrail'i anavatanları ve Yahudi halkının tarihinin sahnelendiği yer olarak görürler. Filistinlilerin mücadele ettiği şey, Yahudilerin Filistinlileri kendi topraklarından, geçim kaynaklarından ve haklarından dışlayan bir devlet kurma haklarıdır. İsrail devletinin modern ulusal ideolojiden güç alan tarih görüşü, bölgenin tarihini ağırlıklı olarak antik Yahudi hayatı açısından önemli dönemler ve olaylar üzerinden anlamaya çalıştı.[69] Meron Benvenisti, Nadia Abu El-Haj ve Ted Swedenburg'un irdelemiş olduğu gibi, Siyonizmin ve İsrail devletinin anlatıları bölgenin tarihine ilişkin olarak kendi anlayışlarını ortaya koymakla kalmaz, Filistinlilerin Filistin'i için bir tarih yazılmasını da reddeder.[70] Dolayısıyla, Filistinlilerin 1948 öncesi

yerleşimlerinin ve hayat tarzlarının yıkılması sadece buldozerler ve dinamitlerle gerçekleştirilmemiştir. İsrailli siyaset bilimci Benvenisti, "Yok olan Arap coğrafyasının, Arap propagandasından yani 'Geriye Dönüş'ü kışkırtarak İsrail'i yıkmaya yönelik bir imalattan ibaret olarak değerlendirilmesi noktasına ne kadar yakın olduğumuzu görmek için, 'öncesi ve sonrası' tarzı yani bölgenin 1948 öncesindeki ve bugünkü durumunu gösteren İsrail ders kitaplarını okumak ya da albümleri görmek yeterlidir,"[71] diyor. Bu dönüşüme izin veren sadece 1948'de Filistinlilerin yarısının bölgeden uzaklaştırılması değildir; onların fiziksel varlıklarının yok edilmesi ve geriye kalan her şeyin adının değiştirilmesi de Filistinlilerin tarihsel varlıklarının silinmesini, göz ardı edilmesini ve unutulmasını mümkün kılmıştır.

Filistinliler açısından 1948'de yaşadıkları yıkım bölgenin yerlileri olarak varlıklarını, çevrelerindeki kültürlerle ve miraslarla bağlantılarını ve atalarının toprağı olarak Filistin'deki köklü tarihlerini ve bağlarını yazılı ve sözlü anlatımlarda ve gündelik konuşmalarda sürekli olarak ortaya koyma sonucunu doğurdu.[72] Filistinlilerin yerleşimlerine ve geçmişlerine ilişkin anlayışları –hayatlarını Filistin tarihinin bir parçası olarak kaydetmeye, Filistin'in tamamının bir coğrafi bütün olduğu dönemleri hatırlamaya ve yok edilmeden önce varolan bir topluluğu kaydetmeye yönelik– bir siyasi ve ulusal karakterle de şekillenmiştir. Bu anlamda, Filistinlilerin geçmişi hatırlama ve kaydetme girişimleri, Holokost'ta toplulukları yok edilmeden önceki hayatlarını anı kitapları, sözlü tarih koleksiyonları ve müzeler yoluyla kaydetmeye çalışan Doğu Avrupa Yahudilerinin yaklaşımlarına çok benzer.[73] Ne var ki, Filistinlilerin çabaları, Holokost sonrası hafızalaştırmalardan çok farklı bir yıkım sonrası ortamda gerçekleştiriliyor.

Nazilerin antisemitik kampanyalar çerçevesinde altı milyon Avrupa Yahudisini öldürmelerinin; onların evlerini, köylerini ve hayatlarını yok etmelerinin; ve bir Yahudi mülteci topluluğu yaratmalarının ardından Holokost sonrasında Avrupa'daki Yahudi nüfusu neredeyse yok olmuştu. Yahudi mültecilerin büyük bölümü Nazi rejiminin parçası olmuş ülkelere ya da bu rejimle suç ortaklığı yapmış topluluklara dönmek istemiyorlardı ya da dönemeyecek durumdalardı. Bu nedenle, pek çok mülteci Almanya, Polonya, Romanya, Macaristan, Avusturya, Çekoslovakya, Yunanistan, İtalya, Bulgaristan, Litvanya, Letonya, Ukrayna ve Batı Rusya'da yaşanan katliamlar, tehcirler ve pogromlardan sonra bu ülkelerde hayatlarını yeniden kuramadılar.[74] Naziler tarafından Alman, Polonyalı ya da Letonyalı değil, Yahudi olarak kategorize edilmiş olmaları, vatandaşı oldukları ülkelere karşı milliyetçi duygularını zayıflatmış ve kendilerini yükselen Yahudi ulusunun parçası olarak hissetmelerine ya da sürgüne gönderildikleri ülkelerin vatandaşlığına geçmelerine yol açmıştı. Avrupa'daki Yahudi nüfusunun üçte ikisinden fazlasının ölmesi ya da

öldürülmesi, 20. ve 21. yüzyıllarda Avrupalıların ve Yahudilerin kendilerini kimliklendirme biçimlerine silinmesi mümkün olmayacak bir damga vurdu. Hayatta kalanlar, İsrail'de, ABD'de, Kanada'da, Güney Amerika'da, İngiltere'de ve başka ülkelerde yeni hayatlar kurmak zorunda kaldılar.

Çok sayıda mülksüzleştirme ve yıkım, hem Filistinlilerin hem de İsraillilerin yakın tarihlerinin ayrılmaz parçalarıdır. İsrail'in devlet söyleminde, Siyonist hareketin ve Avrupa Yahudilerini ve topluluklarını yok eden Holokost'un gerisindeki ana gücün Avrupa'daki antisemitizm olduğu vurgulanır. İsrail'in kurulmasından bu yana devlet Avrupa'yla bağlantısını vurgulamaya ama İsrail kurulduktan sonra çok sayıdaki Mizrahi Yahudisinin Arap ve Müslüman ülkelerde mülksüzleştirilmelerini göz ardı etmeye devam ediyor.[75] Fas, Tunus, Cezayir, Libya, Mısır, Yemen, Suriye, Lübnan, Irak, İran, Türkiye ve Orta Asya'dan gelen bu Yahudiler eskiden beri bölgede yaşayan küçük Filistin Yahudisi topluluklarına ve daha önceden göç eden Mizrahi göçmenlere eklendiler (1990'lara kadar İsrail nüfusunun yarısını Mizrahi Yahudileri oluşturdu).[76] İsrail'in kurulmasının ardından, çoğu Arap devleti Yahudi vatandaşlarına karşı çeşitli baskıcı ve kısıtlayıcı politikalar uygulamaya başladı ve bu durum çok sayıda Yahudinin ülkelerinden ayrılmalarına yol açtı.[77] Pek çok ülke, ayrılmaya karar veren Yahudilerin yanlarına alabilecekleri ya da satabilecekleri mülkler ve para konusunda da sıkı kısıtlamalar getirdi.[78] İsrail bu mülksüzleştirilmiş grupları içine aldı ve yukarıda açıklandığı gibi, İsrail politikaları ve başat Aşkenazi toplumsal ve kültürel normları, bu kişilere İsrail'in "modern" vatandaşları olabilmeleri için ulaşmaya çalışacakları standartlar olarak gösterildi. Pek çok Mizrahi Yahudisi, özellikle özel hayatlarında, kendi dillerine ve kültürlerine bağlı kaldılar. Yaşadıkları göçle sadece coğrafi bir yerinden edilmeyi değil, topluluk kültürleri ve dilleri açısından bir mülksüzleştirmeyi de deneyimlemişlerdi. Ancak daha sonraki kuşaklar asimile olup başat kültürün "İsrailli" olmak şeklinde tanımladığı şeye ulaşmak için büyük bir hevesle çaba gösterdiler.

Mülksüzleştirme Coğrafyaları

Yirminci yüzyılın bu karmaşık tarihinde, açıkladığım mülksüzleştirmeler sadece fiziksel olarak yerinden edilmeyi değil, bunun insanların hayatlarındaki toplumsal, kültürel, dilsel, dinsel ve başka türden öğeler üzerindeki etkileri de kapsıyor. Coğrafyalar sadece insanların coğrafi olarak yer değiştirmeleri için değil, topluluklarını ve anılarını yeniden oluşturdukları alanların ve forumların yaratılması için de kullanılıyor. Bu nedenle bu mülksüzleştirme coğrafyaları ve insanların ve yerleşimlerin yerlerinin değiştirilmesi, anlatılarda ve faaliyetlerde; mekân, zamansallık ve biçim açısından dikkat çekici benzerlikler de yaratıyor.

Bu mülksüzleştirmelerin kaydedilmesi eski köyleri, kentleri ve hayatları üzerine kitaplar yazan, kökeninden koparılmış ve yok edilmiş birçok topluluk tarafından üstlenildi. Ermeniler, Doğu Avrupa'daki Yahudi toplulukları, Filistinliler ve son olarak Bosnalılar önceden oralarda yaşayanlar için, kayıp bir geçmişi korumak üzere bu yöntemi benimsediler.[79] Bu kitapların gerisindeki başlıca güdü nelerin yok edildiğini belgelemek ve ilgili yerleşimlerin sakinlerinin evler, araziler, dini kurumlar ve ayrıca toplumsal ilişkiler ve başlıca olaylar hakkındaki hikâyelerini ve anılarını kaydetmektir. Jack Kugelmass ve Jonathan Boyarin'in *From a Ruined Garden: The Memorial Books of Polish Jewry* [Harap Bir Bahçeden: Polonyalı Yahudilerin Hatıra Kitapları] adlı kitabında bu anı (*yizkor*) kitapları hakkında ayrıntılı bilgiler verilir ve bu kitapların "shtetl'deki gündelik hayatı şekillendiren gelenekleri ve dönüşümleri" ortaya çıkardığı ve haritalar, ölenlerin adlarının belirtildiği listeler, hikâyeler ve mimari özellikler içerdiği belirtilir.[80] Susan Slyomovics, yok edilen ve şimdi Ein Hod adıyla İsrailli sanatçıların köyü haline gelen Filistin köyü Ein Houd ('Ayn Havz) üzerine gerçekleştirdiği yenilikçi ve çok alanlı etnografya çalışmasında, bir tür olarak anı kitapları hakkında temel bilgiler sunar ve incelediği birkaç Filistin köy kitabının nasıl bu anı kitabı geleneğinin bir parçası olduğunu gösterir.[81]

Filistinlilerin kitapları gerçekten de bu türe uygun olsa da, ben bu kitapları anı kitabı yerine köy kitabı olarak adlandırmayı tercih ettim.[82] Filistin köy kitaplarını okurken bu kitapların konuları, ifade edilen duygular ve yaklaşımları ile geçmişte kaybedilmiş yerlere ve hayatlara odaklanmaları açısından, diğer anı kitaplarıyla pek çok benzerlikler taşıdığını fark ettim. Bununla birlikte, Filistinlilerin bu diğer kitapları bildiklerine, bu kitaplardan herhangi bir şekilde haberdar olduklarına ve hatta bunların yazıldığı dillerdeki (Ermenice, İbranice, Yidiş, Lehçe, İngilizce vb.) kitapları okuduklarına dair hiçbir göstergeyle karşılaşmadım. Filistin köy kitaplarının bibliyografyalarında bu kitapların hiçbirinden bahsedilmez ve mülakat yaptığım insanlar arasında bu kitapları bildiğinden bahseden hiç kimse çıkmadı. Ayrıca, Arapçada Arap ve İslam tarihi üzerine yazılmış, köy kitaplarına benzer pek çok kitap olmasının, Filistinli yazarların gerek konu gerekse tarz açısından ilham alacakları kendi kültürel kaynakları olduğunu düşünmek için yeterli neden olduğuna inanıyorum.

Filistinliler BM güvencesinde evlerine dönme hakkı elde etmek ve durumlarının uluslararası düzeyde tanınması için mücadele ettiler. Tıpkı Avrupa Yahudisi mültecileri topluluğu gibi, Filistinliler de izleri silinemeyecek yerinden edilme, şiddet ve sürgün deneyimleri yaşadılar.[83] Filistinliler topraklarından sürüldüler ve bazıları öldürüldüler ya da başka şekillerde öldüler ama Filistinlilerin o dönemde ve şimdi kendilerini tanımlama biçimlerini belirleyen, toplam Filistin nüfusunun yarısından

fazlasının yerinden edilmesi oldu. Filistinliler 1948'de yerlerinden edilmelerinden önce, Britanya Filistin Mandası'nın coğrafi sınırlarına dayanan ortak bir ulusal birliktelik duygusu inşa etmişlerdi. Bu, anti-sömürgeci ve anti-Siyonist nitelikteydi ve bu sınırlar içinde bir Arap Filistin devletinin kurulmasını savunan ulusal bir hareketti.[84] Topraklarından sürülmeleri, başka ülkelerde ya da İsrail yönetimi altında yaşamaları ya da yerel topluluklarının yok edilmiş olması bu ulus anlayışını yok etmedi. Filistinliler, günümüzde hâlâ kendilerini tarihi Filistin topraklarına bağlayan bir ulus duygusunu paylaşıyorlar. Son dönemde bu ulus duygusuna, Filistin'i (ve dolayısıyla içinde yaşayan insanları) başat kimliklendirici güç olarak İslam'ın alanına sokan ve Müslümanların iddialarına ve kendilerine önceki daha kapsayıcı milliyetçiliğin üzerinde ayrıcalık tanıyan dışlayıcı bir dini duyarlılık da eklendi.[85]

Bu köy kitapları, günümüz Filistinlilerinin yaşamında hızla değişen bir yer kaplıyor. Yaşlı Filistinliler tarihlerini, hikâyelerini ve anılarını sonraki kuşaklara anlatmayı ve geçmiş hakkında kültürel ve tarihsel birer bilgi kaynağı olmayı sürdürüyorlar. Ne var ki, bu kitabın yazıldığı dönemde köylerin boşaltılmasının ve yıkılmasının üzerinden altmış yıldan fazla zaman geçmiş durumdaydı ve köylerde 1948 öncesindeki hayatı hatırlayan az kişi kalmıştı. Basılı kitaplar olarak 1980'lerin ortalarında ortaya çıkmaya başlayan köy kitapları, bu sözlü anlatımları ve kişisel anıları süzerek Filistinlilerin seleflerinin ve atalarının hayatlarını ve onların zamanındaki kırsal Filistin'i öğrenebilecekleri kaynaklar olması amacıyla yazılı tarih kitapları haline getirirler.

Bu kitapta, köy kitaplarının içerikleri ve günümüzde Filistinlilerin tarihi yazma biçimlerinde oynadıkları rol analiz ediliyor ve bu kitapların günümüzdeki Filistin kültürü ve toplumu üzerindeki önemi açıklanıyor. Filistinlilerin 1948 öncesi hayatlarının tarihini nasıl oluşturduklarının bir anlatımı olan kitap, köy kitaplarında oluşturulduğu şekliyle bu tarihlerin anlamlarını, tarihyazımının aldığı biçimleri, kullandığı kaynakları ve köy hayatı tarihinin günümüzde Filistinlilerin hayatlarında oynadığı rolü anlamaya ve ele almaya çalışıyor. Bu tarihi yazmaya girişmiyor ve bunun yerine köy tarihini yazanları inceliyor. Bu kitapları yazarlar henüz hayattayken ve kitaplar toplum içinde dolaşımdayken incelemek bize tarih üretiminin yerel bağlamını inceleme fırsatı verir. *Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları* bitmiş ürünü okumakla yetinmeyip tarih yazma sürecini de inceliyor; yazarların yaptıkları tercihleri, okurların tepkilerini ve üslubu, anlatı formunu ve içeriği belirleyen toplumsal, siyasi ve kültürel güçleri ve etkileri değerlendiriyor. Tüm bu öğeler, bu metinlerin Filistinlilerin tarihini oluşturan konuları ve anlatı üsluplarını nasıl şekillendirdiği –kullanılan kaynaklar ve geçmişin yazılı formda nasıl kaydedildiği ve sunulduğu– konusunda içgörüler sağlıyor. Bu kitaplar, yazarların mensup oldukları

topluluklar içinde, yazma sürecinde ve yayından sonra çok ayrıntılı bir incelemeye tabi tutuluyor ve bu incelemeler tarihin anlatılmasında neyin önemli olduğuna, hangi insanların, olayların, hikâyelerin ve bilgilerin neden dahil edildiğine ya da hariç tutulduğuna ışık tutuyor. Köyün ve geçmişinin bu şekilde anılması, Filistinli kimliğinin önemli bir öğesini oluşturuyor ve Filistinlilerin geçmiş, bugün ve gelecek hakkındaki görüşlerini ifade ediyor. Kitabım, tarihin nasıl kurgulandığı üzerine kafa yorduğu gibi, aynı zamanda Filistinli topluluklarda ve metinsel formda iletildiği ve müzakere edildiği şekliyle yerel ve ulusal kimliğin bir etnografyasıdır da.

Dünyanın başka yerlerinde benzer durumlarda geçmişi kurgulamak için tarihçilerin ellerinde sadece resmi kayıtlar olabiliyor ve bu durum kırsal topluluklar için perspektifleri ve önem taşıyan konuları anlamakta ciddi boşluklara yol açabiliyor. Bu kitapta sunulan tarihyazımsal çalışma ise 1948'den önceki hayatın bir tarihinden ibaret değildir ve Filistinlilerin bugün kendi toplulukları, kültürleri ve değişen siyasi koşulları için anlam ifade eden biçimlerde tarihlerini oluşturmak için seçtikleri yeni araçların ve yöntemlerin bir incelemesidir. Kitapta, köy kitaplarındaki anlatıların ve kullanılan kaynakların metinsel bir analizi yoluyla, Filistinli yazarlar için tarihi ve (hem sözlü hem yazılı) tarihsel kaynakları neyin oluşturduğu konusunda ayrıntılı bir açıklama sunuluyor. Aynı zamanda, toplulukların hafızanın metinselleştirilmesine verdikleri yanıtlar da araştırılıyor. Bitmiş ürünü incelemeye yönelik daha geleneksel yaklaşım yerine, tarihin metinsel analiz metodolojisi ile antropolojinin mülakat, yerel etnografya ve anlatı analizi yöntemlerini birleştiren disiplinlerarası bir yaklaşımdan yararlanılıyor. Analizim bu şekilde tarihi yazma (kaynakları değerlendirme, konuları seçme ve tarihsel metinleri yaratma) ve tarihi okuma (bu metinlerin topluluk hayatının bir parçası olmasını anlama) süreçlerini açıklıyor.

Nostalji ve Geçmiş

Geçmiş hakkında yazma konusu ortaya çıktığında kaçınılmaz olarak nostalji sorunu da ortaya çıkar. Filistinlilerin adaletsizliğe uğrama duyguları ve vatanlarından koparılırken gördükleri şiddet, kaybedilenleri daima hatırlama arzularını kamçılıyor. Ayrıca, geçmiş –nelerin var olduğu ve nelerin yaşandığı–, geriye dönüş hakkı, sınırların çizilmesi ve özür talebi etrafında dönen siyasi tartışmanın merkezi bir unsuru olmaya devam ediyor. Filistinlilerin duygularını uzun zaman önce kaybedilmiş bir geçmişe ve topraklara duyulan nostaljik bir arzuya atfetmek kolay olsa da, bu konuda şimdiki zaman da önemli bir rol oynuyor. Ailelerinin 1948'de yaşadıkları yıkım, çalkantı ve sürgünün yanı sıra kendilerinin şu anda yaşadıkları yoksulluk, haklardan yoksunluk ve –pek çoğu için– doğup büyüdükleri ülkenin vatandaşı olamama durumu da geçmiş perspektiflerini belirliyor.

Köy kitabı yazarları, mülteci hayatındaki yoksullukların etkisine rağmen, –hem yaşlı hem de genç– Filistinlilerin geçmişin hikâyelerine yükledikleri idealleştirme ve nostaljinin etkisini de kabul ediyorlar. Bir köy kitabı yazarı bu durumu bana şu şekilde açıklamıştı:

> Yeni kuşak eskiden hepimizin kral olduğumuzu sanıyor. O zamanlar hemen herkesin çoban olduğunu, evlerde banyo ya da yatak odası olmadığını bilmiyorlar. Bunları işitmek istemiyorlar; benden fakir ve mütevazı köyümüzü çağdaş ve modern bir yermiş gibi resmetmemi istiyorlar. Eşek sırtında dolaştığımız ve yalınayak gezdiğimiz gerçeğini kabul etmek istemiyorlar.[86]

Bununla birlikte, çoğu mülteci için, köylerindeki hayat, ne kadar zorlu olursa olsun, 1948'den sonra kamplarda sürmek zorunda kaldıkları hayattan çok daha iyiydi. Bir köy kitabında bir adamın "Allah için, Filistin'de dilencilik yaparken bile hayatlarımız şimdikinden daha iyiydi," [87] yorumunu yaptığı aktarılıyor. Köy kitapları yazılırken yararlanılan sözlü ifadeler, tarım ve hayvancılıkla uğraşırken birdenbire topraksız kalan ve hayatını sürdürmek için yardım kuruluşlarından ve akrabalarından yardım almak ya da diğer Arap ülkelerinde düşük ücretli işlerde çalışmak zorunda bırakılan insanlara aittir. Pek çok insan için geçmiş gerçekten daha iyiydi. Köylüler, mülteci kamplarında tarımsal becerilerinin bir anda değersiz kaldığını gördüler ve kalabalık, sağlıksız kamplarda, tanımadıkları insanların arasında yaşamak ve hayatta kalabilmek için her gün başkalarından, özellikle de Birleşmiş Milletler'den yardım almak zorunda kaldılar.[88] Kentli mülteciler ailelerine, toplumsal ve ekonomik ağlarına ve sermayelerine ilaveten mülklerini, işlerini ve servetlerini de kaybettiler.[89] Mülteciler, yerinden edilmenin getirdiği yoksulluk ve işleyecek toprak bulamama durumu yüzünden geçmişi doğal bolluğun olduğu bir bereket dönemi olarak görme eğilimi gösteriyorlar. Kırk yıl sonra köyünü ziyaret eden Umm Cemal şunları söyledi:

> [K]öyde ['Allar] 200-300 dönüm toprağımız vardı ve refah içinde yaşıyorduk. Dışarıdan bir saman çöpü bile almaya ihtiyacımız yoktu. Bir sürü su kaynağı vardı! Ummu'l-Hasan kaynağı, Ummu's-Sa'd kaynağı, Umm Nuh kaynağı, el-'Uyun kaynağı ve Ummu'l-'Uyun kaynağı. Kaynaklardan su fışkırırdı ve su hiç kesilmezdi. Yanlış hatırlamıyorsam, Beytüllahim ve Beyt Cala'nın suyunu köyümüz karşılardı. Köyün Tennur harabelerine kadar uzanan tarlalarında her şeyi yetiştirirdik. Patlıcan, nar, salatalık ve fasulye. Hiçbir zaman bir domates ya da mercimek ya da arpa satın almamız gerekmezdi.[90]

Köyün ve kaybedilen toprakların ne kadar zengin ve bereketli olduğu, geçmişi aktaran yaşlıların betimlemelerinin çoğunda rastlanan bir unsurdur.

Nostalgia kelimesinin orijinal anlamı, Filistinlilerin geçmişi hatırlama biçimini kelimenin günümüz İngilizcesindeki anlamından daha iyi anlatıyor. *Nostalgia*

Yunanca gibi görünmekle birlikte, aslında 1688'de İsviçreli doktor Johannes Hofer tarafından "bir kişinin memleketine dönme arzusundan kaynaklanan üzgün ruh hali" anlamında kullanılmak üzere türetilmiş bir kelimedir.[91] Kelime, "17. yüzyılda yerinden edilmiş farklı insanların" bedenlerini de olumsuz etkileyen ve hâlâ geçerli olan zihinsel bir fenomeni anlatan bir tıp terimi olarak Avrupa'da hızla yayıldı.[92] Svetlana Boym nostalji ıstırabı ile ulusal ruhun gücü arasındaki bağlantıyı "nostalji için vatana dönüşten daha iyi bir ilaç olamaz," sözüyle aktarır.[93] Geri dönüş istenen bir çözüm olsa da, aradan geçen yıllarda yaşanan değişiklikler nedeniyle Filistinliler topraklarının aynı kalmadığını biliyorlar. Köy kitaplarından birindeki bir şiir, düzyazı bir girişle başlar ve şair bu bölümde geçmişe tutunma arzusunu aktarır:

> Köyümü [*beledi*] o toprakları terk edişimden beri ziyaret etmedim. İçimdeki hasret her gün daha da büyüyor ve beni oraya çekiyor. O taraflardan gelenlere hâlâ gençlerin gittiği parkları ve rüyalar diyarını soruyorum. Bana toprağın ıpıssız olduğunu, bahçelerin kuruyup gittiğini ve köyün önemli binalarının eski hallerinde olmadığını söylüyorlar. Bu mısralarla, gördükleri karşısında nutku tutulan o kişilerin duygularını ifade etmeye çalışıyorum.[94]

Şiirin bundan sonrası, bu duyguları Arap okurlara hitap edecek şekilde ifade etmek amacıyla, çok kurallı bir şiir türü olan kaside formunda yazılmış. Yazarın bir zamanlar bildiği (ama artık uzak kaldığı ve erişemeyeceği) bir yere duyulan bu hasret, "geçmişe duyulan arzu dolu özlem" anlamındaki nostaljinin de tipik bir örneğidir.[95]

Bugün uzmanlar nostaljiyi anlamanın, fiziksel bir yerinden edilme şeklindeki orijinal çağrışımına ya da bizim gündelik dilde kullandığımız geçmişin bir yönüne özlem duyma anlamına işaret etmekten çok, bugüne anlam kazandırmanın bir yolu olduğunu öne sürüyorlar. Kathleen Stewart, nostaljinin belirsiz bir şimdide anlam üretme özelliklerini vurguluyor: "Bir 'şimdi'yle bağlantılı olarak bir 'bir zamanlar' ortaya atarak bir anlam çerçevesi ve giderek akışkanlaşan ve adsız bir toplumsal hayatın bazı yönlerini dramatize etmenin araçlarını yaratır."[96] İnsanların hayatlarını ve bugünün dünyasındaki yerlerini nasıl tasavvur ettiklerini anlamak için onların geçmişi nasıl gördüklerini anlamamız gerektiğini savunuyorum. Filistinlilerin 1948 öncesi köy hayatına ilişkin anlatımlarını gözlemlenen bir hayatın yoksulluğunu değil, yaşanan bir hayatın zenginliğini yansıtan anlatımlar olarak görürsek, yaşanan deneyimlerin benzersiz öğeleri bizim olmaları gerektiğini düşündüğümüz şeyler olarak değil, oldukları gibi okunabilir. Bu kitapta, Filistinlilerin Filistin'in geçmişini nasıl anladıkları, nasıl yazdıkları ve bu kavrayışlarını nasıl aktardıklarına dair bir anlayış benimsenmiştir.

* * *

Bundan sonraki bölümlerde bu köy kitaplarında yazılan tarihlerin Filistinlilerin bir tarih kitabına hangi konuların dahil edilmesi ve bu konuları hangi kaynakların aktarabileceği konusundaki farklı algılarını nasıl yansıttıkları tartışılacak. Genel olarak, bu kitaplarda tarih, aile adlarının ve kökenlerinin anlatımıdır; su kaynakları ve kuyularından mağaralara, bostanlarına ve Roma kalıntılarına kadar, toprağın ayrıntılı bir betimlemesidir; ve köy sakinlerinin inşa ettikleri evlerin ve okulların, yedikleri yemeklerin, geçimlerini nasıl sağladıklarının, başka köylülerle kurdukları ilişkilerin, düğün ve cenaze âdetlerinin bir kaydıdır. Tarih, ayrıca, yaşlanan kuşakların tüm bunların kayda geçirilmesi konusundaki sorumluluğu olarak da düşünülür. Hepsinden önemlisi, bu kitapların tümü için tarih köye ilişkin bilgilerin köyde hiç yaşamayan ve köyü hiç görmeyen kişilere aktarılması demektir. Ve bu bilgilerin aktarılmasına diaspora kuşaklarının kendilerini köye bağlı hissetmeleri ve o topraklara ve o geçmişe duyulan sevgi ve özlem duygularını paylaşmaları için teşvik edilmesi de eşlik eder. Köy kitabı yazarları, belli bir Filistin köyünden gelmenin ne anlama geldiği konusundaki bilgi ve duygularını açıklayarak, tarihin diaspora kuşaklarının köylüler ve Filistinliler olarak kimliklerini korumalarına yardım etmekteki rolünü savunmuş olurlar.

Köy Kitapları: Yerel Tarihler, Ulusal Mücadeleler

Selame, Filistin: 1948
Birzeit, Batı Şeria: 1986
Amman, Ürdün: 1990
Hayfa, İsrail: 1993
Kfar Şalem, İsrail: 2007

Uzun bir hukuk mücadelesinin ardından, 25 Aralık 2007'de, İsrail polisi otuz aileyi Kfar Şalem'deki evlerinden çıkardı. Hükümet, Tel Aviv'in büyük ölçüde Mizrahi Yahudilerinin oturduğu bu yoksul mahallesini mutenalaştırma planı çerçevesinde yıllarca çeşitli özel girişimcilere arsa sattı. Kfar Şalem'de oturan ailelerin evlerinden çıkarılması süreci 1980'lerden beri devam ediyordu ama daha önceden çıkarılan ailelerin tamamına tazminat ödenmiş ya da yeni konutlar verilmişti. Aileleri yarım yüzyılı aşkın bir süredir burada yaşayan bu son grup da tazminat ya da alternatif konut hakları olduğunu ileri sürdüler, çünkü buraya hükümet tarafından yerleştirilmişlerdi ve hükümetin konut şirketi Amidar'a kira ödüyorlardı. Yetkililer ise bu insanların burada işgalci olduklarını öne sürüyorlardı ve –mahkemenin de hükümeti haklı bulması üzerine– aileleri evlerinden çıkardılar ve onlara tazminat ödemeyi reddettiler.

Evlerinden çıkarılanların tümü Yemen kökenli Yahudilerdi ve bir gazetecinin aktardığına göre, "eskiden saldırgan Arap köyü Selame'nin bulunduğu topraklara" yerleşmişlerdi. "İsrail kuvvetleri keskin Arap nişancıların Yahudi mahalleleri Yad Eliyahu, Ezra ve HaTikva'ya ateş etmelerini önlemek için bu bölgeyi işgal etmişti. Yeni Yahudi mahallesine Kfar Şalem adı verilmişti."[1] Otuz iki yaşındaki, üç çocuk babası Avi Harayti, "Ben Gurion karımın büyükbabasını ve büyükannesini buraya yerleştirmişti,"[2] dedi. Kfar Şalem'in hikâyesi, devletin ilk yıllarda araziyi yönetme ve sürekli olarak ülkeye gelen göçmenleri ve mültecileri yerleştirme yöntemleri hakkında bilgi veriyor. Devlet ancak yeni gelenleri ülkeden sürülenlerin ya da kaçanların evlerine yerleştirerek büyük nüfuslara yer bulabilmişti.[3] 1949 yılında, savaşın bitmesinin ardından, Filistinli mültecilerin mülkleri 5710/1950 sayılı

Gaiplerin Mülkleri Yasası uyarınca Gaiplerin Mülklerinin Kayyumu'nun yönetimindeki devlet mülkleri haline getirildi.[4] Bu yasa uyarınca, araziler kiracılardan kira toplayan çeşitli devlet kuruluşlarının idaresine ya da mülkiyetine girdi. Kfar Şalem'deki boşaltmalarda ihtilaf konusu, hükümetin arazinin bir Britanya vatandaşına ait olduğunu ileri sürmesi, sakinlerin ise devletle sözleşmeleri olduğunu ve devlet kurumlarına kira ödemekte olduklarını iddia etmeleriydi. Ailesi Yemen'den gelen ve buraya yerleştirilen Dudi Balasi şunları söylüyordu: "Yıllardır hükümetin konut şirketi Amidar'a kira ödüyorum. Ama [şimdi öğrendiğime göre] bu arazi 2002 yılında [girişimci] Bayan Efrati'ye satılmış. O zaman neden benden para almaya devam ettiler?"[5]

İşin ilginç yanı, bu arazinin bir zamanlar Filistinlilere ait olduğunu ispatlamak, işgalci oldukları gerekçesiyle evlerinden çıkarılan Yemenli Yahudilerin işine yarayabilir. Gazeteci Meron Rapoport bu konuda şunları söylüyor: "Aile reislerinin Gaiplerin Mülklerinin Kayyumu'yla imzaladıkları sözleşmeler, Yahudi Ajansı'nın Yemen'den göç eden bu insanların Salameh'e [metinde aynen böyle] gönderildiğine tanıklık ediyor. Belgeler bu insanların terk edilmiş Arap evlerine yasalara uygun olarak ve izin alarak taşındıklarını da gösteriyor."[6] Eğer durum böyleyse, ailelerin tazminat ve alternatif konut alma hakkına sahip olmaları gerekir. Olayla ilgilenen bir aktivist Kfar Şalem'deki Yemenli Yahudilere, Selame köyünde yaşarken mülksüzleştirilmiş Filistinlilerle konuşmalarını önerdi: "Devlete arsaların Gaiplerin Mülkü kapsamında olduğunu ve özel mülkiyet olmadığını ispatlamak için Selame köyünün eski sakinleriyle konuşup onlardan bu arsalara ait tapularının kopyalarını isteyebilirler mi? Yoksa bu girişim kışkırtıcı bir durum olarak mı görülür ve İsrail devletinin yargı kararlarında haksız olduğunu ispatlamaya çalışırken Filistinlilerin toprak meselelerini de devreye mi sokar?"[7]

Sahire Dirbas'ın yok edilen Selame köyü üzerine 1993'te İsrail'de basılan kitabı sakinlerin argümanlarını desteklemek için kullanılabilirdi. Dirbas kitabında, Britanya Mandası döneminden kalma ve köye ait olan 66 arsa belgesinin kopyasına yer verir. Tüm bu arsalar kayıtlı olup 1940'lı yıllarda Selame'nin Filistinli Arap sakinleri (yaklaşık 7.000 kişi) tarafından satılmış ve alınmıştır. 1948 yılının Nisan ayının sonlarında Yafa ve civarındaki köylerde yaşanan yoğun çatışmalarda Selame sakinlerinin çoğunluğu köylerinden kaçtılar ve sonunda Ürdün'e ve sonradan Batı Şeria adını alacak bölgeye yerleştiler. Dirbas, savaş sırasındaki havan topu saldırıları ve savaş sonrasındaki kentsel gelişim çalışmaları yüzünden "bugün köyden geriye birkaç ev, kahvehane, Seyyidna Selame Camisi ve devletin kurumu Halamiş'in yüksek katlı binalar dikerek varlık belirtilerinin çoğunu yok ettiği mezarlıklar dışında hiçbir şey" kalmadığını belirtir.[8] Dirbas'a göre, 1993'te Filistinlilerin Selame'den son

kez çıkarılmaları (mezarlıkta gömülü ölülerin taşınması) Selame'deki hayatların, tarihin ve mirasın üstünün tamamen örtülmesinin –yapım yoluyla yıkımın– çok iyi bir simgesidir. Dirbas'ın kitabında Halamiş kurumunun şantiye haline getirdiği mezarlığın ve "Girilmez" tabelasının fotoğraflarına ve Arapça ve İngilizce basında konuyla ilgili olarak yayımlanmış beş yazıya da ulaşılabilir.

Filistinlilerin mülksüzleştirilmesi bağlamında, Filistin köy kitapları kanıt dosyaları işlevi görüyor. Bu kitaplarda, köylülerin –artık orada olmasalar ve köy artık mevcut olmasa bile– köydeki mülkleriyle ilişkilerini ortaya koymaya ve bu yolla onların o topraklardaki varlıklarını ve dolayısıyla tarihlerini ispatlamaya yönelik arsa kayıtları, soyağaçları, fotoğraflar ve hikâyeler yer alıyor. Bununla birlikte, yerel bir hedef kitleye yönelik olmaları açısından, Filistin köy kitaplarının en önemli işlevi köylerin –sadece arkeoloji ve coğrafya açısından değil, yazarlara anlatılan ve onların aktardığı şekliyle bizzat köylülerin deneyimleri açısından tanımlanan– tarihlerini kaydetmeye yönelik bireysel çabalar olmalarıdır. Köyler bu kitaplar sayesinde, hikâyeler, haritalar, fotoğraflar, aile ağaçları ve şiirler yoluyla metinsel formda yakalanan ve korunan bir geçmişe dönüşürler. Tüm bu malzemeler, bu köylerde yaşayan insanların tarihini korumak ve bu geçmişi gelecek kuşaklara aktarmak amacıyla kullanılır. Köy kitaplarının içeriklerini, bileşimlerini, yayımlanma biçimlerini, yazarların bu kitapları yazma gerekçelerini ve kitapların 1980'lerde yayımlanmasının gerisindeki tarihsel bağlamı incelemek, bize Filistin tarihinin kamusal doğasını ve Filistinlilerin yakın dönemde destek verdikleri çeşitli siyasi güçleri ve kimlikleri anlama fırsatını sunar.

Köy Kitapları: Yerel Tarihler

Bu bölümün kalan kısmında Selame köyü hakkındaki üç kitabı inceleyerek birer metin olarak üretim aşamalarında köy kitaplarını çevreleyen sorunlara odaklanacağım. Bu üç kitabı yayın ve dağıtım süreçleri çerçevesinde açıklayıp yorumlayarak, daha genel olarak, köy kitaplarının görsel ve maddi bileşimi, organizasyonu, yazarlığı, basımı ve dağıtımının parçası olan biçimsel ve pratik değerlendirmelerin bazılarını ele alacağım. İncelediğim 112 köy kitabının üçü dışında tamamı Arap dünyasında yayımlanmış ve tamamı Arapça olarak kaleme alınmış kitaplar.[9] Selame üzerine yazılmış bu üç köy kitabı yerel tarihin üretiminde yaygın olan pek çok mecazı, tartışmayı ve tarihsel trendi temsil ediyor ve köy kitaplarının merkezi olmayan üretimindeki çeşitlilik ve farklılıkları irdelememiz için bir temel olarak kullanılmaya imkân tanıyorlar.

Sahire Dirbas'ın 1993'te yayımlanan kitabı, yazarın "Unutulmayı Reddeden Vatan" (*Vatan 'asi 'ale'n-nisyan*) adlı dizisinin üçüncü kitabını oluşturuyor. Tiretu

Hayfa köylülerinin soyundan gelen Dirbas 1960'larda doğdu ve İsrail'in Hayfa kentinde büyüdü. Memleketi olan köy hakkında yazdığı ilk kitabı 1991'de araştırdı, hazırladı ve yayımladı. Celile bölgesindeki el-Birve köyünü anlatan ikinci kitabı 1992'de yayımlandı. Dirbas, kitaplarını "köylülerin hafızalarında kalanları yazılı kelimelere ve köylülerin ve gelecek kuşakların kullanabilecekleri belgesel kanıtlara dönüştüren, bu ülkede ve diasporada onlara ulaşan çalışmalar" olarak hazırlar.[10] Selame kitabını şu konular çerçevesinde organize etti: konum; köyün sakinleri ve aileleri; kültürel, toplumsal ve mimari tarih; folklor; ulusal mücadele; haritalar ve arsa belgeleri. Dirbas, köyün eski sakinleriyle on iki mülakat gerçekleştirdi (üç kadınla ve dokuz erkekle). Diğer kitapları da benzer bir şekilde organize edildi, araştırıldı ve hazırlandı. Dirbas'ın Selame kitabı, Selame üzerine yazılmış üçüncü kitaptı; daha önce biri Batı Şeria'da ve biri Ürdün'de olmak üzere iki Selame kitabı daha yayımlanmıştı.[11]

Hakkında bu şekilde birden fazla kitap yazılmış başka Filistin köyleri de var (benim köy kitapları koleksiyonumda on altı köy için, birden fazla kitap bulunuyor). Selame üzerine yazılmış üç kitabın yanı sıra, şu ana kadar, 'İnnabe, 'İmvas,[12] Beyt Mahsir, 'Ayn Karim, Suba, ed-Devayime, ez-Zangariyye, el-'Abbasiyye, el-Faluce ve Merc bin 'Amir'deki 'Arab et-Turkmen köyleri için ikişer kitap; Kalunya, Lifta ve Mecdel 'Askalan köyleri için üçer kitap; Saffuriyye için dört kitap; ve Tiretu Hayfa için beş kitap yayımlandı. Dirbas'ın durumunun da örneklediği gibi, mülteciler pek çok farklı ülkeye dağılmış durumdalar ve her zaman birbirleriyle irtibat kuramıyorlar. Dirbas kitabında köy hakkında daha önce yayımlanmış iki kitaptan sadece birine atıfta bulunuyor; Dirbas'ın kitabının bibliyografyasında Batı Şeria'da yayımlanmış kitap yer alıyor ama Ürdün'de yayımlanmış kitap yer almıyor. Bir İsrail vatandaşı olan Dirbas'ın, 1994'te Ürdün ile İsrail arasında imzalanan barış antlaşmasından önce Ürdün'e gitmesi mümkün değildi ve ülkeler arasındaki kitap ticareti son derece sınırlıydı (hâlâ da öyle).

Selame üzerine ilk kitap, 1986 yılında, Birzeit Üniversitesi Filistin Toplumu Araştırma ve Dokümantasyon Merkezi (CRDPS) tarafından Filistin'de yok edilen köylere ilişkin bir dizinin parçası olarak yayımlandı. CRDPS, başarılı bir halkbilimci olan Sharif Kana'ana'nın başkanlığında, tarihi Filistin'in çeşitli yerlerinden tipik özelliklerdeki altı köyün ele alınacağı, bu köylerin sakinleriyle mülakat yapılıp onlardan içerik toplamaya dayalı bir anma kitapları projesi geliştirmişti.[13] Bu, vizyonu ve kapsamı açısından öncü bir diziydi. O zamana kadar sadece iki köy kitabı yayımlanmıştı. Muhammed Ebu Abdulhadi Fadda'nın 'Accur ve Musa 'Abdusselam Hedib'in ed-Devayime köyüne ilişkin kitapları 1985 yılında Ürdün'de basılmıştı.[14]

Birzeit projesi, Filistin'in 1948 *nekbe*'si ulus bağlamında tasarlanmıştı: "*The Destroyed Palestinian Villages* [Yıkılan Filistin Köyleri] dizisi, 1948 ile 1950 yılları arasında yok edilen Filistin köylerinin 1940'lardaki hallerinin etnografik fotoğraflarının bir koleksiyonudur."[15] Başlangıçta Kana'ana'nın yanı sıra beş araştırmacı, bir daktilocu ve bir haritacıdan oluşan grup 1985'te çalışmaya başladı. Bu kitapların yazarları, diğer köy kitaplarının yazarlarının çoğundan farklı olarak, sözlü tarih kayıtları topladıkları köylerin yerlileri değillerdi.[16] Kana'ana yönetiminde dizi genişletildi ve en az 13 kitap yayımlandı.[17] CRDPS'nin yeni başkanı Saleh Abdel Jawad'ın yönetiminde ikinci bir grup kitap üretildi; bu gruptaki kitapların önemli bir farkı köylerin eski yerlileri tarafından kaleme alınıp CRDPS çalışanları tarafından yayına hazırlanmalarıydı.

Birzeit projesinde, Filistin'in her yerinde yok edilen köyler arasından seçilen köylerin sistemli bir şekilde incelenmesi amaçlandı. Birinci gruptaki tüm kitaplar aynı formatla hazırlandı. Bu kitapların birinci bölümlerinde "köyün popüler tarihi" (*"et-tarihu'ş-şa'bi li'l-karye"*) açıklanır ve köyün konumu ile hangi köylere ya da kasabalara komşu olduğu belirtilir. Diğer bölümlerin başlıkları, "Klanlar ve Aileler," "Köyün 1940'lardaki Hali," ve "Siyaset, Savaşlar ve Sürgün"dür. Bu kitaplar metodolojik açıdan sözlü tarih koleksiyonları olmakla birlikte, mülakatları yapan ve bilgileri toplayan kişilerin soruları ve diğer tüm izleri metinden çıkarılmıştır. Kitaplardaki bilgilerin neredeyse tamamı yazarların topladıklarından ve belli anlatıcılara atfedilen hikâyelerden gelir. Kana'ana'nın projede sözlü tarih standartlarına titizlikle bağlı kalınması konusundaki ısrarı nedeniyle, yazarlar her bir hikâyeyi köylülerin lehçesiyle yazıya geçirmiştir. Koleksiyonumdaki diğer köy kitaplarının neredeyse tümünde hikâyeler ve alıntılar modern standart Arapçaya (*fusha*) çevrilerek aktarılmış (dikkat çeken bir istisna olarak İyad Şahin'in 2002'de yayımlanan *Beşşit* kitabı sayılabilir). Örneğin, Birzeit'in el-Faluja için hazırladığı köy kitabında, modern standart Arapçadaki *haza* ("bu") kelimesi, söylendiği gibi ("hada") yazılırken Bedevi köyü Miske için *haza* kelimesi *onların* söylediği gibi ("ha-sa") yazıya geçirilmiş.[18] Bu yazma ve kaydetme yöntemleri, hem tarihçilerin hem de okurların orijinal kaynakları, zamanın dilini ve dil modern standart Arapçaya çevrilirken kaybedilen hikâye anlatma biçimlerini çok iyi anlamasını sağlıyor. Bu hikâyeler konuşma dilinde yazıya geçirilince, (sorular ve bağlam dışında) ilk anlatıldıkları haliyle kalıyor ve sözlü olarak kolayca yeniden anlatılabiliyorlar. Mülakat yaptığım yazarlara, kulaktan öğrendikleri hikâyeleri yazıya geçirirken neden konuşma dilinden modern standart Arapçaya çevirdiklerini sorduğumda Arapçanın bu şekilde yazılması gerektiği cevabını aldım. Modern standart Arapça aynı zamanda eğitim ve kültür göstergesidir ve yazarların halkbilimci değil, yazar

olarak parçası olduklarını hissettikleri bir dünyadır. Bu şekilde konuşma dilinin kullanılması, mülakat yapılan insanların sözlerinin kelime kelime aktarılması ve bilgilerin adı belirtilmiş kişilere atfedilmesi, Birzeit kitaplarının birinci grubunu benzersiz kılar ama aynı zamanda bazı sorunlara yol açar.

Ürdün'de mülakat yaptığım 'Abdulaziz Sakr, *Selame el-basile: Basaletu belde Filestiniyye* (Cesur Selame: Bir Filistin Köyünün Kahramanlığı) adlı kendi köy kitabını yazmaya ve yayımlamaya Birzeit'in Selame kitabını görünce karar verdiğini söyledi. Sakr'ın kitabı titizlikle düzenlenmiş ve yazılmış. Sakr, dolu dolu 174 sayfadan oluşan ve dokuz bölüme ayrılmış kitabında köyün tarihini, temel özelliklerini, köydeki siyasi faaliyetleri, ekonomik gelişmeleri ve toplumsal dünyaları anlatıyor. Sakr'ın ayrıntılara kolayca ulaşabilmesi ve köy hakkındaki bilgilerinin genişliği, kendi geçmişinin sonucuydu: 1948'de 24 yaşındaydı ve avukatlık yapmaya başlamıştı. Ayrıca, bir dokuma şirketinin kurucu ortağıydı ve köyün köklü ailelerinden birine mensuptu. Yerel siyasette aktifti ve köyü savunan komiteyle birlikte savaşmıştı. Bu geçmişi nedeniyle, Sakr'ın kitabı, köyden Batı Şeria'ya gelmiş mültecilerle yapılan mülakatlara dayanan Birzeit ve Dirbas'ın kitaplarından son derece farklıdır.

Sakr, kitabında, köyün tarihiyle ilgili malzemeleri, çoğu köylünün tarihsel bilgileri yazılı olarak aktarmanın doğru yolu olarak gördüğü şekilde sunuyor. Kitabı neden yazdığını açıklayan bir girişin ve köyün, tarihi Filistin'deki yerini gösteren çok basit bir haritanın ardından Sakr, köye adını verdiği düşünülen kişi hakkındaki çeşitli inançları ve iddiaları aktarmaya geçiyor. Farklı iddiaları değerlendirdikten sonra, kesin bir biçimde, mümkün olan tek seçeneğin Peygamber Muhammed'in sahabelerinden biri olan, hicri 14 (miladi 635) yılında Doğu Akdeniz bölgesinin fethine katılan ve es-Sifr Savaşı'nda ölen Seleme bin Hişam olduğunu belirtiyor. Sakr, daha sonra, ortaçağ İslam tarihinin köyü ilgilendiren bazı bölümlerini ve 19. yüzyılın başlarında Seyyidna Selame Camisi'nin inşa edilmesini anlatıyor. Birzeit'in hazırladığı kitapta ise aynı bilgiler şöyle aktarılır: "Köylülerin köyün adının kökeni konusunda inandıkları ve köyde yaşanan gerçek bir tarihsel olay olarak anlattıkları hikâye, bölgenin Müslümanlar tarafından fethi sırasında Peygamber'in sahabeleriyle birlikte savaşan Selame adlı bir şehitle ilgilidir."[19] Kitapta daha sonra konuşma diliyle hikâyenin üç farklı versiyonu aktarılır. Sakr ise, bir tarihçiden beklenebileceği gibi, köyün adının kökenine ilişkin hikâyeleri değerlendirip kesin bir yargıya varmayı tercih etmiştir. Bu zıt tarzlar, sadece Birzeit'in yayımladığı kitabın yazarlarının köylülerin köken hikâyesini anlatma yollarını sunmak istemelerinden değil, Sakr'ın köy için geçmişe doğru izi sürülebilecek ve doğrulanmış bir tarihin mevcut olması hususundaki kaygısından da kaynaklanır.

Sakr, köyün kökenine ilişkin hikâyeleri bu şekilde tarihsel olaylara bağladıktan sonra daha yakın tarihe geçer. 1800'lerin başlarında insanlar göç dalgaları halinde bölgeye gelip köyü inşa etmiştir. Sakr nüfus sayıları ve ekonomik faaliyetler için bir fikir ortaya atar. 1810 ile 1850 yılları arasında Filistin köylerinden ve ayrıca kendi ailesi gibi Mısır'dan gelenlerin köye nasıl yerleştiklerini anlatır. Bu aileler köyün topraklarını dört parçaya ayırmış ve bu parçalar insanlar arasında bölünmüştür (ya da dönüşümlü olarak kullanılmıştır). Bu olaydan sonra köyün parçası olanlar toprak haklarına sahip olmamışlar ya da, toprak sahibi olabilmek için, toprağı satın almak ya da miras olarak devralmak zorunda kalmışlardır. Sakr bu şekilde, köyün kuruluşunu, köyün ailelerinin köydeki tarihleri açısından sosyoekonomik bölünmelerini ve belli ailelerin hâkimiyetini açıklamış olur. Ayrıca köyün en bilinen binası olan Seyyidna Selame Camisi'nin hikâyesini de anlatır. Hâlâ ayakta olan cami, köyün adını kökenine bağladığı ve bu hikâyeyi bugüne taşıdığı için, tüm köylülerin kendilerini özdeşleştirebilecekleri bir simge işlevi görür.

Ama Sakr'ın Selame kitabının en önemli ve ayrıntılı bölümü, Britanya Mandası ve 1948 Savaşı'ndaki çatışmalar sırasındaki siyaseti ve olayları anlattığı yetmiş sayfadır. Birzeit'in yayımladığı kitapta siyaset ve savaşa on altı, Dirbas'ın kitabında –çok sayıda gazete yazısı da dahil olmak üzere– yirmi yedi sayfa ayrılmıştır. Sakr'ın kitabında, diğer iki kitaptan farklı olarak, bir bibliyografya yer almaz. Sakr'la mülakat yaptığımda ona kitabı yazarken yararlandığı kaynakları sordum. Çok ayrıntılı bir metin oluşturmasına rağmen hiçbir kaynağın adını anmamasına şaşırmıştım. Köyde yaşadığını ve bu nedenle orayı bildiğini söyledi. Özellikle 1948 Savaşı'nın öncesinde ve savaş sırasında yaşanan mücadele ve çatışmalar hakkında aktardığı ayrıntılı bilgilerden kendi deneyimlerini aktardığı açıkça anlaşılıyordu. Köylere bu perspektifle yaklaşmak az rastlanan bir durumdur. Sakr, köy kitabı yazarları arasında, köyünden ayrıldığında yetişkin ya da neredeyse yetişkin olan az sayıdaki kişiden biridir. Bu kişilerin, köyleriyle ilgili kavrayışlarını kendi deneyimleri belirlemiştir.[20]

Köy kitaplarının çok büyük bir bölümü erkekler tarafından yazılıyor ve bunların çoğu da öğretmenlikten emekli olduktan sonra yazmaya başlıyor. Sahire Dirbas da dahil olmak üzere, köy kitabı yazan sadece üç kadın var. Bir kadının kaleminden çıkmış ilk köy kitabı 'Alya' Hatib'in kitabıydı. *'Arab et-Turkuman: Ebna'u Merc ibn 'Amir* (Türkmen Araplar: Merc ibn 'Amir'in oğulları) adlı bu kitap 1982 yılında Ürdün'de toplumsal tarih alanında bir yüksek lisans tezi olarak yazılmıştı. Tez, bu alandaki ilk projelerden biriydi ama Katip kitabını ancak 1987'de yayımladı. Hatib'in etkileyici çalışması, bu bölgede yerleşmiş Bedevi aşiretinin kökenlerini ve tarihini anlatmak üzere 120 kişiyle yapılmış mülakatları ve yetmiş belgenin

kopyalarını içerir. Kevser el-Emir, *Li key la tensi hafideti el-Burc* (Torunumun el-Burc'u Unutmaması İçin) adlı kitabı soru-cevap formatında, kendisiyle torunu Behiye arasında bir diyalog olarak kaleme aldı. 2002'de yayımlanan bu kısa kitap, yenilikçi bir şekilde çocuklara, köylülerin köyü hiç görmeyen torunlarına yönelik olarak tasarlanmıştır. Yazarın el-Aksa İntifadası'nın başlamasından dolayı öfkeli olduğu açıktır. Altmış dört sayfalık kitabın bazı bölümleri köyden uzaklaşarak Batı Şeria ve Gazze'deki şiddeti betimlemeye ve silahlı mücadeleyi ve bu mücadelede ölenleri yüceltmeye yoğunlaşır.

Çoğu köy kitabında yazarın köy hakkında nasıl bilgi topladığı açıklanır. Birzeit'in Selame kitabında yazarların uyguladıkları metodoloji açık bir biçimde anlatılır: "Bu monografide yer alan bilgileri, 1985 yılının Şubat ve Mart aylarında, Selame köyünden gelen ve Ramallah bölgesine yerleşen insanlardan topladık. İnsanların son derece yardımsever, dürüst ve cömert olmaları işimizi çok kolaylaştırdı ve tüm güçlüklere rağmen bu projeye devam etmek konusunda bizi yüreklendirdi."[21] Kitabın yazarları, diğer köy kitabı yazarlarının da yaptıkları gibi, köylülerin proje için ne kadar önemli olduklarını ve insanlar için bu konular hakkında konuşmanın ne kadar acı verici olduğunu belirterek yardımseverlikleri için topluluk üyelerine teşekkür ediyorlar. Alçakgönüllü bir şekilde çabalarının potansiyel zaaflarını da kabul ediyorlar: "Köylülerin yardımseverliklerine ve cömertliklerine karşın kitapta, hiç şüphesiz, bazı boşluklar, hatalar ve eksik bilgiler vardır. Bunlar için özür diliyor ve bu malzemelerdeki hataları ya da eksiklikleri fark edenlerin, bundan sonraki baskılarda eklenmek üzere, bize doğru bilgileri ileteceğini umuyoruz."[22] Yazarların topluluğu bu şekilde irtibata geçmeye davet etmeleri bu kitaplar için araştırma yürütmenin doğasında olan işbirliği hakkında bir fikir veriyor. Bazı köy kitabı yazarları da, bu tür bilgilere sahip olanların kendilerine kolayca ulaşabilmeleri için, kitaplarında posta adreslerini ve telefon numaralarını belirtiyorlar.

Ve okurlar gerçekten bu taleplere karşılık veriyorlar. CRDPS'ye gönderilen mektuplar, kitapların okurları ne kadar derinden etkilediğini ve okurların, yazarların düzeltme çağrılarını ne kadar ciddiye aldıklarını gösteriyor. CRDPS'nin, Selame kitabının yayımlandığı dönemdeki arşivlerine ulaşamadım ama CRDPS'nin ikinci direktörü olan Saleh 'Abdel-Jawad, daha sonraki dönemde gelen mektupları benimle paylaşma nezaketini gösterdi. Okurlardan sayısız övgü mektubu geldiği anlaşılıyor. Örneğin: "Az rastlanır bir hazine olan Zir'in köyü kitabını yayımladığınız için sizi sevgiyle selamlıyorum. Kitabı bir oturuşta yutarcasına okudum. Kitap geçmişe, köyüm Zir'in'de yaşadığım zamanlara, köyümün insanlarına, tarlalarına, hasatlarına, evlerine ve mücadeleye dönmemi sağladı." Ürdün'ün İrbid kentinden yazan başka bir adam da Lubya köyüne ilişkin kitabın bir nüshasını edindiği için

ne kadar memnun olduğunu belirtmiş: "Bu kitaplar Filistin halkı için gerekli ve önemli, çünkü Siyonist işgal pek çok köyü yok etti ve bu köyler hakkında kitaplar yazılmazsa çoğu insan oraları unutacak."

Daha sık olarak insanlar kitaplarda yapılması gerektiğini düşündükleri düzeltmeleri ve eklemeleri göndermişler. CRDPS'nin direktörü Ürdün'ün başkenti Amman'daki el-Vihdat kampından yazan bir kişiye şu cevabı vermiş: "Kitabın birinci baskısının dağıtımı biter bitmez hazırlamaya söz verdiğimiz ikinci baskıda kullanılmak üzere, bahsettiğiniz malzemeleri ilk fırsatta göndermenizi rica ediyoruz."[23] Birzeit dizisindeki kitapların bir kısmının yeni baskıları yapıldı ama bu yeni baskılarda ne ölçüde değişiklik yapıldığını bilmiyorum. Kitaplarının yeni bilgilerle önemli ölçüde değiştirilmiş ikinci baskılarını hazırladığını bildiğim sadece iki yazar var.[24] Aynı zamanda köy divanının (derneğinin) başkanı olan bir yazar yeni bilgisayar teknolojilerini kullanarak kitabını çok daha şık bir formatta ve yeni fotoğraflar ve haritalar ekleyerek yayımladı. Çoğu yazar kitabını kendi imkânlarıyla bastırdığı için, yeni baskı yapmak büyük bir emek, dağıtım çalışması ve masraf gerektiriyor. Kitabını ilk baskıda beş yüz ya da bin adet bastıran ve bu nüshaların büyük bir kısmı elinde kalan çoğu yazar ikinci baskı için kitabını yeniden yazacak, yayına hazırlayacak ve baskıya verecek imkânlara sahip değil. Bu yüzden bazı yazarlar düzeltmelerin listesinin tek sayfalık bir çıktısını alıp kalan kitapların arka kapaklarına zımbayla iliştirmekle yetindiler. Bu düzeltmelerin çoğu dizgi hatalarıydı ama bazılarında eksik ya da yanlış dizilmiş soyadları da vardı.

Hâlâ ayakta olan el-Kebabir köyü hakkında 1980 yılında bir kitap yayımlamış olan 'Abdullah 'Avde, CRDPS'ye yazdığı bir mektupta Birzeit'in Tiretu Hayfa hakkındaki kitabını övüyor. 'Avde, mektubunda, Tiretu Hayfa köyü kendi köyüyle yakın ilişki içinde olduğu ve Tiretu Hayfa kitabında kendi çalışmasından alıntılara yer verildiği için bu kitabı okumaktan memnun olduğunu belirtiyor. Ayrıca, yaşadığı Hayfa'daki Arapça kitap satan kitapçıların hiçbirinde kitabın başka bir nüshasına ulaşamadığını belirtip kendisine bir nüsha gönderilmesini rica ediyor.[25] Muhtemelen CRDPS'ye gelen mektupların en yaygın nedeni olan bu talep, yazarların kitaplarını yazarken en sık karşılaştıkları sorunlardan birinin kitaplarının basılması, yayımlanması ve dağıtılması olduğunu açıkça ortaya koyuyor.

Köy Kitaplarının Yayımlanması

Köy kitapları çoğu zaman yazarların kendi girişimleri ve maddi imkânlarıyla yayımlanıyor ve dağıtılıyor ama bazı durumlarda kurumsal yapılar da bu sürece katkıda bulunuyor. Köy kitaplarının üretilme süreçlerine katkıda bulunan köy dernekleri ve birlikler (divanlar dahil), yayınevleri, matbaalar ve araştırma enstitüleri var.

Birzeit Üniversitesi'nin Sharif Kana'ana tarafından başlatılan projesi, yeni direktör Saleh Abdel Jawad tarafından önemli ölçüde değiştirildi.[26] Jawad'ın liderliğinde CRDPS, kendi personelinin topladığı sözlü tarih kayıtlarından kitap üretmek yerine köylerin yerlileri olan yazarların yazdığı kitapları yayımlamaya başladı. Yeni dizide daha uzun ve kapsamlı kitaplar üretmek için Abdel Jawad kitapları bizzat yayına hazırladı ve yazarlarla yakın temas halinde çalıştı.[27] Gazze'de Ulusal Çalışmalar ve Dokümantasyon Merkezi tarafından yürütülen başka bir proje çerçevesinde 1990'ların sonlarında ve 2000'lerin başlarında en az dört kitap yayımlandı.[28]

Sakr'ın Selame kitabı, köy derneklerinin köy kitaplarının dağıtımına nasıl katkıda bulunduklarını gösteriyor. Susan Slyomovics ve Anne Marie Baylouni'nin açıkladığı gibi, pek çok köy (ve büyük aileler) divanlar kurdular.[29] Yirmi köy kitabında Batı Şeria ve Ürdün'de bulunan bu derneklerden söz edilir. Amman'daki Selame derneğine üye olan herkese Sakr'ın kitabından bir tane verilerek kitabın çok sayıda kişiye, özellikle de köyden Ürdün'e gelen herkese dağıtılması sağlandı.[30] En az on köy kitabı, kapağında köy derneğinin adı ya da logosuyla yayımlandı ve derneğe üye olan kişilere verildi. Bunlar dışında iki kitabın yayını da köye özel dernekler değil, aileye özel divanlar tarafından finanse edildi. Bu şekilde, en azından Ürdün'de, köy dernekleri üyelerine kitap satarak ya da vererek üyelerinin köy hakkında kitaplarda yer alan bilgileri edinmelerini teşvik ettiler.

Bununla birlikte, en sık rastlanan köy kitabı yayımlama biçimi, yazarın kitabın basım masraflarını kendi cebinden karşılaması ve sonra kitabı bizzat dağıtmasıdır. Arap dünyasındaki yayıncılık, Avrupa ve Kuzey Amerika'dakinden çok farklıdır. Sürecin üç temel aktörü vardır: matbaa, yayınevi ve kitapçı. Kitabı matbaa üretir. Matbaanın sadece kendisine teslim edilen baskıya hazır nüshayı bastığı örnekler de vardır ama çoğu kitap için matbaa, kapağın tasarımına, sayfa düzeninin oluşturulmasına ve haritaların, tabloların ve diğer görsellerin hazırlanmasına da katkıda bulunur. Ama kitap basıldıktan sonra matbaa o kitabın dağıtılmasını ya da pazarlanmasını üstlenmez ya da o kitapla ilgili başka bir çalışmada bulunmaz.

Bazı yayınevleri (*Duru neşr*) köy kitapları yayımlıyor ama ilk kez ve amatör olarak kitap yazan pek çok yazar çalışmalarını önemli yayınevlerine kabul ettirmekte güçlük çekiyor. Arap dünyasındaki iyi bilinen yayınevleri, dünyanın başka yerlerindeki yayınevlerinde olduğu gibi, bir editör kadrosuyla çalışırlar ve hem kendilerine gelen kitap taslaklarını değerlendirir hem de aktif olarak basılacak taslak ararlar. Daru'ş-Şecere, çok sayıda köy kitabı yayımlayan ve hâlâ faaliyette olan tek yayınevidir. Ofisi Şam'daki bir mülteci kampında bulunan yayınevi, pek çok farklı konudaki kitapların yanı sıra, 2008 itibariyle 18 köy kitabı da yayımlamıştı. Yayınevi kendi editörlüğünde kitaplar yayımladığı gibi, masraflarını karşılayan

her yazarın kitabını düzenleyip yayımlayan ticari bir yayınevi olarak da faaliyet gösteriyor. Daru'ş-Şecere'nin direktörü editörlük ve yayıncılık politikalarını bana açıkladı. Köy kitapları için yazarlara iki seçenek sunuluyor. İlk seçenek kitabın taslak metnini baş editör tarafından okunmak üzere yayınevine teslim etmek. Daha sonra editör değişiklikler öneriyor ve yazar bu önerileri kabul ederse yayınevi kitabı sahiplenerek onun yayın ve pazarlama masraflarını üstleniyor. Yazar için ikinci seçenek, kitabın yayın masraflarını bizzat üstlenip hiçbir editoryal sürece sokmaksızın doğrudan yayınlatmak. Bu durumda yayınevi sadece sayfa düzenini, kapak tasarımını ve kitabın matbaaya teslim edilmesini üstleniyor.

Yazarları uğraştıran diğer bir sorun da dağıtım. Arap dünyasında kitapçılar (*mektebat*) çeşitli yayınevlerinin kitaplarını ve yazarların kendi girişimleriyle yayımladıkları kitapları satıyorlar. Kitap stoklarını farklı yollarla oluşturuyorlar: Bağımsız dağıtımcılar, aralarından seçmeleri için kitapçılara bazı kitaplar getirebiliyorlar, kitapçılar yayınevlerine gidebiliyorlar, yayınevi temsilcileri kitaplarıyla kitapçıları ziyaret edebiliyorlar, kitapçılar kitap depolarına gidip dükkânlarında bulunmasını istedikleri kitapları seçebiliyorlar ya da yazarlar kendi kitaplarını kitapçıya götürebiliyorlar. Üniversitelere ve dini kurumlara yakın yerlerde bulunanlar başta olmak üzere bazı kitapçılar, belli konular ya da türler üzerine uzmanlaşabiliyor ve bazı kitapçılar da kişiselleştirilmiş bir hizmet sunarak müşterilerinin talep ettikleri kitapları getirtebiliyorlar. Birçok yazar bana kitapçılardan yakındı ve satılan kitaplarının parasını onlardan tahsil etmekte zorlandığını söyledi. Büyük yayıncıların kendi kitaplarını sattıkları bir (ya da daha fazla) kitapçıları var (bu kitapçılarda başka yayınevlerinin kitapları satılmıyor). Köy kitaplarının büyük çoğunluğu doğrudan yazarı tarafından yayımlandığı için dağıtım işi de yazara kalıyor. Çoğu zaman yazarlar evlerine gelenlere kitaplarından birer nüsha veriyor ya da satıyorlar.

Tüm Arap ülkelerinde kitapların yayımlanması ve dağıtılması büyük ölçüde merkezi olmayan bir süreç olduğu için, bir kitabı bulmak ve satın almak hiçbir zaman kolay bir iş değildir. Yayımlanan kitapların taranabileceği merkezi bir veritabanı, hatta Amazon, Alibris ya da Bookfinder gibi bir web sitesi bile yoktur. Bugün Ürdün'de kitap yayımlamak isteyen bir kişi yeni bir kitap numarası almak için başvuruda bulunuyor, bunun üzerine kitap kayda geçiriliyor ve kitabın bazı nüshaları Ulusal Çalışmalar ve Dokümantasyon Merkezi'de tutuluyor. Lübnan, Suriye, Batı Şeria, Gazze ve İsrail sansür kısıtlamalarını gevşetti ve bu nedenle köy kitapları herhangi bir devlet kuruluşuna başvurmadan yayımlanıp dağıtılabiliyor. Bu ülkelerde tüm kitapların kayıtlarının ya da nüshalarının tutulduğu belli bir yer yok. Belli bir köy hakkında yazılmış bir kitabı arayan kişi, muhtemelen bu köyün yaşlı ya da önemli bireylerinden birine danışarak bu kitaba ulaşabilir. Köy

kitaplarının üretildiği ülkelerin neredeyse tamamında yazarlar kitaplarının birer nüshasını kamusal ve özel kütüphanelere ve arşivlere de veriyorlar. Dolayısıyla, doğumundan beri bu toplulukların içinde yaşamayan ve her köyden tanıdıkları olmayan benim gibi biri köy kitapları koleksiyonu oluşturmak istiyorsa kitapçılarda, kütüphanelerde ve köy derneklerinde dolaşmak için büyük bir zaman harcamak zorundaydı. Yazarlarla yaptığım mülakatlarda, kitapları köy dernekleri tarafından dağıtılanlar dışındaki yazarlardan çoğunun, kitaplarını köylülere ulaştırma çabalarının yeterince sonuç vermediğini düşündüğünü gördüm. Çoğu yazar sonunda kitaplarını ücretsiz olarak dağıtmak zorunda kalmıştı. Bu durum, yazarlar için hiç de azımsanmayacak bir mali yük getirmişti ve bazı yazarlar insanların, çalışmalarına yeterince değer vermediklerini düşünüyordu.[31]

Kanıt Dosyaları

Tüm köy kitaplarında aralara serpiştirilmiş ya da sona eklenmiş fotoğraflar, haritalar, belgeler ve başka önemli malzemeler vardır ve bazı kitapların büyük bir kısmı bu malzemelerden oluşur.[32] Kitapların tamamına yakınında (yüzde 80'inde) –köylerin, insanların, giysilerin vb.– modern konuların ve yaklaşık yarısında köylerin, sakinlerinin ya da her ikisinin 1948 öncesindeki durumlarının fotoğrafları yer alıyor. Kitapların pek çoğunda resmi belgelerin kopyaları; yarısından fazlasında Britanya Mandası vergi makbuzları, kimlik kartları, hayvan sayım kayıtları, spor kulübü üyelik kartları, aşar vergisi makbuzları, doğum belgeleri, tütün yetiştirme ruhsatları, sürücü belgeleri, evlilik cüzdanları, pasaportlar, öğrenci karneleri ve arsa mülkiyeti belgeleri bulunuyor. Filistinli mültecilerin öncelikli ilgileri toprak meseleleri olduğu için, kitapların üçte birinden fazlasında Osmanlı ve Britanya Mandası dönemlerindeki alım satımları gösteren arsa belgelerinin ve hatta köyün arazileri için Britanyalıların kadastro etüdü çerçevesinde oluşturulmuş tapu sicillerinin tamamının yayımlanmış olması şaşırtıcı değildir.[33]

Birzeit'in ve Dirbas'ın Selame kitapları, içerdikleri çeşitlilik ve malzeme ayrıntısı açısından en zengin kitaplar arasındadır. Bu kitaplar, Britanyalıların kurduğu hukuk ve yönetişim sistemlerine ve Filistin ulusal hareketinin yapılarına ve faaliyetlerine bağlı bir köy tablosu ortaya çıkarıyor. Kitaplarda, Britanya Filistin Mandası pasaportları, bir sürücü belgesi ve (İngilizce, Arapça ve İbranice olarak) Selame için blok planı haritası ve indeksi gibi, Britanya Mandası yönetiminin bir Filistin vatandaşı olmanın parçası ve insanların hayatlarının devlet tarafından nasıl düzenlendiğinin göstergesi olan belgelerinin kopyaları bulunuyor. Köylülerin Filistin milliyetçiliği faaliyetleri, *Filestin* adlı Arapça gazetenin 1945 ile 1947 arasında –özellikle de 1947'de Yahudilerle yaşanan büyük çatışma sırasında[34]– yayımlanan sayılarında

çıkan ve köyden bahsedilen yazıların ve 10 Nisan 1948 tarihinde "Ortabatı Sektörü" yönetiminden gönderilen ve aktivist Tevfik Ebu Zayid'in Selame ile Yafa arasında serbestçe gidip gelebilmesini istirham eden (antetli ve mühürlü bir kâğıt üzerindeki) talebin[35] kopyalarıyla belgeleniyor. Dirbas, kitabında, Britanya Mandası döneminden kalma 66 adet tapu tescil belgesine de yer veriyor. Bu, benim gördüklerim arasında en çok tapu tescil belgesinin yer aldığı köy kitabı.

Birzeit'in ve Dirbas'ın Selame kitaplarında yer alan belgelerin çoğu (başka girişimlerin yanı sıra) Selame Otobüs ve Otomobil Şirketleri'nin ortaklarından olan Mustafa Ebu Nicim'in ailesinden geliyor. Dirbas'ın kitabının kapağında Selame Otomobil Şirketi'nin hazırladığı otobüs hatları haritası kullanılmıştır. Bu harita kentler (Yafa, Remle ve Lud), civardaki köyler (Selame, Hayriyye, Sakiye, Kefr 'Ana, el-'Abbasiyye ve diğerleri), Alman Tapınak mezhebi üyelerinin yerleşimi (Wilhelma) ve Yahudilerin yerleşimleri (HaTikva, Tel Litwinsky, Ramat Gan, Petah Tikva ve diğerleri) arasındaki bağlantıları gösteren çok dikkat çekici bir görseldir.[36] Dirbas, Selame Otobüs Şirketi'nin sefer tarifesini de kitaba dahil etmiş. Birzeit'in kitabında Selame Otobüs Şirketi'nin bir biletinin ve Selame Otomobil Limitet Şirketi'nin kuruluş sözleşmesinin kapağının kopyaları var. Bu basılı malzemeler köyün civardaki kent merkezleriyle ilişkilerini de gösteriyor. Selame Otomobil Şirketi'nin reklamları Kudüs'teki Birleşik Sanatçılar Reklamcılık tarafından tasarlanmış ve yayımlanmış ve kuruluş sözleşmesi Yafa'daki Ticari Matbaa tarafından basılmış.[37]

Ebu Nicim'in kentli elitlerle, Britanya Mandası yetkilileriyle ve Filistin milliyetçiliğinin liderleriyle bağlantıları, yaşarken topladığı pek çok belge ve fotoğrafta açıkça görülüyor. Bu belgeler onun Selame'de kurduğu ilişkilerin derinliğini ve köyü geliştirmeye verdiği önemi de gösteriyor. Görevi sona eren Britanya Mandası Bölge Komisyoneri İhsan Haşim onuruna Mustafa Ebu Nicim'in evinde verilen öğle yemeği için bastırılmış 1945 tarihli resmi bir davetiye var. Ebu Nicim önemli bir işadamı olmasının yanı sıra siyasette de aktifti. Genç erkekleri örgütlemek ve onlara bir miktar askeri eğitim vermek üzere kurulmuş Filistin milliyetçisi Futuvve grubunun bir üyesiydi.[38] Her iki kitapta da Ebu Nicim'in 1947 ve 1948 yıllarında el yazısıyla tuttuğu günlükten bazı sayfaların kopyaları var. Bu sayfalar Ebu Nicim'in Selame'de (ve başka yerlerde) katıldığı faaliyetler ve ülkede yaşanan olaylar hakkında bir fikir veriyor.

Dirbas'ın ve Birzeit'in kitaplarında kopyalarına yer verilen günlük sayfaları (muhtemelen planlanmamış olsa da) 1940 sonlarındaki Filistin'deki ekonomik hayat ve toplumsal tarih hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlıyor. Ebu Nicim günlüğünü, her sayfasında büyük üreticilerin ve başka işletmelerin reklamlarının yer aldığı bir ticari ajandaya yazmış. Bu reklamlardan bazıları şöyle:

> Arap Triko Dokuma ve Çorap Limited Şirketi. Yafa-Tel Aviv Caddesi, Yafa, Posta Kutusu: 319.
>
> Mobilya Galerisi, 'Ali ed-Debbağ ve ortakları. Yafa, el-Mahatta Caddesi, Telefon: 653. En büyük Arap modern mobilya şirketi.
>
> et-Tahir Kardeşler Kütüphanesi. Posta Kutusu: 134, Yafa, Telefon: 261. Filistin'deki en büyük Arapça kitap, okul kitapları, büro ve okul malzemeleri deposu.

Reklamlar dönemin ekonomisinin bir özelliği olarak ithalat ve ihracatın rolünü ve Filistin'in bölge ülkeleriyle ilişkilerini de ortaya koyuyor:

> Haccac Şirketi, Yafa. Posta Kutusu: 4020, Telefon: 1217. Narenciye ve her tür taze ve kuru meyve ve sebze üreticisi ve tedarikçisi. Portakal paketleme ve deniz yoluyla ve Ortadoğu'ya ihraç etme yüklenicisi.
>
> Sa'diyya Kitapçısı, Yafa. Telefon: 1255. En yeni bilim ve edebiyat kitapları, her türden kırtasiye malzemesi ve Filistin, Suriye, Lübnan ve Mısır gazeteleri ve dergileri.
>
> Her zevke ve ortama uygun içecekler: Kola, Şampanya, Elmalı Sherry, Karışık Meyve. San Pierre Deposu, Picot Caddesi, Beyrut. Telefon: 97–55.

Diğer reklamlar ürünler, hizmetler ve eğlence açısından okurların modern olma anlayışına hitap ediyor:

> Boliphoto. Kudüs. Yafa Caddesi, eski Belediye Binası'nda, Barclay's Bankası yönünde. En modern sanatsal fotoğraf teknikleri ve tüm fotoğrafçılık ihtiyaçlarınıza cevap.
>
> Zarif sigara kullanıcıları için: Size en kaliteli İngiliz çakmağı olan Dunhill'i sunuyoruz. Ürün Arap Ajansı. Telefon: 896, Yafa, Posta Binası, Posta Kutusu: 268.
>
> Edward Restoran-Kafe-Bar. Hayfa, Muluk Caddesi, Carmelite Binası, Telefon: 4056.

Bu reklamların çoğunda Araplık vurgusunda kendisini belli eden bir Filistin milliyetçiliği göze çarpıyor. Yayıncı reklam olmayan sayfalara da çeşitli tavsiyeler ve milliyetçi görev mesajları koymuş:

> Ağaç dikin ... ağaç kesmeyin. Ağaçlar ve ormanlar bu ülkenin hayatı, güzelliği ve zenginliğidir. Daha fazla ağaç dikin.
>
> Filistin'de Arap Doktor – mesleğinde çok başarılı, görevine bağlı ve hiç kimseyi sömürmüyor. O halde neden sizi sömüren ve kanınızı emen doktorlara gidesiniz?
>
> Vatan topraklarını savunmaya ve onları işgalci düşmanlardan korumaya yönelik tüm milliyetçi projelere destek verin.[39]

Mustafa Ebu Nicim koleksiyonundan gelen malzemelerin ağır basması, köye yönelik perspektifimizi etkiliyor. Ebu Nicim'in hayatının tüm yönlerini dikkatle arşivlemiş olmasından dolayı onunla ilgili konular ve bilgilere inanılmaz bir erişimimiz var. Gelgelelim, bu malzemeler ne kadar zengin ve benzersiz olsa da, okurun Selame hakkında bütünlüklü bir perspektif oluşturamamasına yol açıyor ve Ebu Nicim ailesiyle bağlantısı olmayan konulardaki büyük bilgi boşluğu devam ediyor.

Sakr'ın kitabı biraz farklı perspektifler (köyde 1940'larda yetişkinliğe geçiş yapan daha genç bir kuşağın ve farklı bir ailenin perspektiflerini) sunuyor ama onun da köyün yakınlarındaki kentli ve eğitimli insanların hayat tarzına yakın bir hayatı vardı. Kitapta Selame Otobüs ve Otomobil Şirketleri'ni, Modern Arap Süt Ürünleri Şirketi'ni, (kendisinin de ortağı olduğu) Selame İplik ve Dokuma Şirketi'ni ve Selame Ticaret Şirketi'ni anlatan paragraflar var. Diğer kitaplarda Otobüs ve Otomobil Şirketleri dışında bu şirketlerin hiçbirinden bahsedilmez. Sakr, köyde tarımın yanı sıra yürütülen deri boyama, iki tahıl değirmeni, kamyonculuk ve su depolama ve dağıtımı gibi çeşitli ekonomik faaliyetleri anlatır. Ayrıca, 1978'de Ürdün'de köy derneğini kurmuş olduğu için diğer yazarlara göre daha hâkim olduğu bir konu olarak köyün ailelerini daha kapsamlı bir şekilde belgeler. Kitabın toplam 38 sayfası Selame'yi oluşturan ailelere, onların kökenlerine ve bazı aile ağaçlarının gösteren şemalara ayrılmıştır. Sakr'ın kitabının dördüncü bölümünde köydeki (dini ve seküler) âdet ve geleneklere, eğitim faaliyetlerine ve okullara, çeşitli kuruluşlara (örneğin, Arap İşçiler Birliği, Selame Spor Kulübü ve Neccade ve Futuvve siyasi örgütleri) ve köy konseyi ve onun seçimle gelen temsilcilerine odaklanılır.

Değişen Köy

Köy kitaplarındaki betimlemeler, belgeler ve fotoğraflar 20. yüzyılda köylerde yaşanan dönüşümleri ortaya koyar. Selame'de 1948'den önce çekilmiş fotoğrafların çoğu, kendisine ait bir fotoğraf makinesi olan Mustafa Ebu Nicim tarafından çekilmiştir.[40] Ebu Nicim'in çektiği tarzda fotoğraflar diğer köy kitaplarının hiçbirinde yoktur. Diğer kitaplarda yer alanlar ya kişilerin vesikalık fotoğrafları ya da profesyonel fotoğrafçıların köylerde çektikleri fotoğraflardır; Ebu Nicim'in fotoğrafları ise bir köylünün kendi köyünde çektiği fotoğraflardır ve bu nedenle çok farklı konulara yoğunlaşır. Bu resimlerde, köye su sağlamak için Selame Toprak Yatırım Şirketi tarafından kurulan bir su depolama tesisinin kenarında durup gülümseyen dört adam; eğik çekilmiş bir fotoğrafta çizgili formalarıyla poz veren Selame futbol takımı; bir düğünde damat için bir parça çalmakta olan Yafalı Hacc Cuma'a Bandosu; ve bir patikada başlarının üstünde dengeledikleri büyük toprak küplerde su taşıyan köylü kadınlar gibi köy hayatının gayri resmi ve

özel hayata ilişkin ayrıntıları vardır. Bir fotoğrafta, Ebu Nicim'in de dahil olduğu Futuvva örgütünün dört üyesi, 16 Şubat 1946'da Kahire'deki Kraliyet Tarım Birliği'nde objektife poz vermiştir. Bu fotoğraflar, o dönemde moda olan, Kutsal Kitap hikâyelerini anımsatacak şekilde poz veren (ya da bu şekilde yorumlanan) insanların folklorik fotoğraflarından çok farklıdır. (Örneğin, buğday ya da arpa hasadı yapan Filistinli köylüleri gösteren ve Rut ve Boaz'ın tarlada çalıştıkları Kutsal Kitap hikâyesine gönderme yapılan kartpostallar çok yaygındı).[41] Ebu Nicim'in fotoğrafları köyden biri tarafından çekilmiş olduğu için, bu fotoğraflarda görülen insanların çoğunun –hem erkeklerin hem de kadınların– adları belirtilmiştir. Ebu Nicim'in fotoğraflarında objektifin farkında olan ve hayatlarındaki hem önemli hem de gündelik olayları yansıtan köylüler görürüz.

Bu fotoğraflar belli bir anı ya da kişiyi yakalamaktan daha fazlasını yapar; toplumsal âdet ve geleneklerin metinsel betimlemelerinin yanı sıra fotoğraflara baktığımızda özellikle teknoloji, inançlar ve giyimde yaşanan değişimleri görürüz. Örneğin, 1920'lerin sonlarında ve 1930'ların başlarında çekilmiş ve başlarının üzerinde küplerle su kaynağına giden kadınları gösteren fotoğraflar ile 1940'larda çekilmiş ve iki yeni su depolama tesisini ve pompasını gösteren fotoğraflar kesin bir karşıtlık içindedir. 1930'larda çekilmiş fotoğrafların çoğunda erkekler ya kent giysileriyle (takım elbise ve kravatlarla) ya da kuşaklı bir *kumbaz* ve takım ceketinden oluşan köy giysileriyle görülürler.[42] Bu fotoğrafların hepsinde erkeklerin başları ya *tarbuş* (fes) ya da *'ikal* (çember şeklinde ip) tutturulmuş bir *kufiyye* (kefiye) ile örtülüdür; hiçbir Arap erkeğin başında Batı tarzı şapka yoktur (sadece bir resimde fötr şapka takmış bir Alman vardır). Bu resimlerin en az dördünde görülen Mustafa Ebu Nicim, stüdyoda çekilmiş resmi fotoğraflarda köy giysisiyle görülür (bir fotoğrafta babası ve erkek kardeşiyle, diğerinde oğlu ve asistanıyla). 1947'de Futuvve'nin toplantısı için gittiği Kahire'de çekilmiş fotoğraflarda askeri üniforma ve takım elbise giymiştir. Bu fotoğraflar insanların durumun gereklerine göre giyim tarzlarını nasıl kolayca değiştirebildiklerini, köylü giysilerinden kentli takım elbiselerine ve askeri üniformalara geçebildiklerini gösterir.

Köy kitaplarında ele alınan âdetler ve folklor, sınıfın, toplumsal cinsiyetin, modernitenin ve eğitimin sahnelenmesinin ve zaman içerisinde değişmesinin çeşitli yollarını da ortaya koyar. Selame kitaplarındaki fotoğraflardan üçü düğünlerde çekilmiştir. İki fotoğrafta damatlar erkek misafirlerle otururken görülür. 1940'lardan kalma ve uzaktan çekilmiş üçüncü bir fotoğraf, bazı binaların dışında duran erkeklerin ve kadınların sırtlarını gösterir. Fotoğrafın altında şu yazı vardır: "Selame'de Ferhane Caddesi'nden geçen düğün alayı. Arka planda *fellahin* ailesinden Muhammed Hüseyin'in evinin ikinci katı ve onun bitişiğinde

Ramazan ailesinin misafirhanesi görülüyor."[43] Dirbas bu düğünleri şu şekilde betimler:

> Düğün damat evinde, misafirlerin ve damadın ailesinin gelini almak üzere gelin evine doğru yola çıkmasıyla başlar. Kadınlar şarkı söyleyip zılgıt çekerken erkekler oynar ve *sahce*'yi söylerler. Köyün merkezinde Selame Camisi ile meydan arasında tur atıp damat evine dönerler.
>
> *Sahce*, en tanınmışları Racih es-Selfiti olan ve gelini, damadı ve köy halkını öven şiirler ve şarkılar okuyan şarkıcılar [*hadda'un*] tarafından organize edilir. Grubun ortasında maskeli bir Çingene kadın dansçı dans eder,[44] ve onun çevresinde kadınlar bir çember oluşturarak dans edip *huveydle* [bir şarkı türü] söylerler ve zılgıt çekerler.
>
> Gece çalgıcılar [...] ve Çingene kadın dansçılar gelir ve sabahın erken saatlerine kadar dans ederler. Bu eğlenceler bir hafta sürer. Kadınlar çift hakkında, genellikle de damadı ve ailesini öven şarkılar söylerler. [...]
>
> Siz, altın gençler, bütün köylerde bilinir ne kadar iyi olduğunuz.
>
> Ey sen, altın çocuk, ünün ülkenin her yerine yayılmış.
>
> Kılıçla ya da tüfekle getir onları, Ebu Fulan, kadınlarını almak için.
>
> Bir kılıç ya da tüfek ver onlara, Ebu Fulan, kızlarını almak için.
>
> Ama, bazen, damadın bir kadına ilan-ı aşk ettiği ama ona ihanet edip başka biriyle evlendiği durumlarda onu kötüleyen şarkılar da söylenir.[...]
>
> Köyün oğlu, sen her gün yeni bir şeye meylediyorsun. Beni aşkımdan mahrum bıraktığın için sen de mutluluktan mahrum kalacaksın. Her gün, kuzenim, *kufiyye* ve 'ikal takıp beni bana ait olandan mahrum bırakıyorsun. Sen de mutluluktan mahrum kalacaksın. [...]
>
> Her düğünün sonunda, damadın ailesinden biri bir evin çatısına çıkarak şu sözlerle tüm köylüleri yemeğe çağırır: "Aç olanlar için bol bol yemeğimiz var. Yemekler bizden ama [gelmezseniz] günahı sizin boynunuza."[45]

Selame kitaplarında belgelenen ve ayrıntılı biçimde aktarılan yöresel düğün gelenekleri neredeyse tüm köy kitaplarında karşımıza çıkar. Muhammed el-Feteyani'nin Sataf üzerine yazdığı kitabın altı sayfası düğün şarkılarına, Hani el-Hindi'nin el-Kubab üzerine yazdığı kitabın on dört sayfası düğün şarkılarına ve betimlemelerine ayrılmıştır ve Kasım er-Remahi, el-Muzeyri'a köyündeki düğün geleneklerine ve şarkılarına otuz sekiz sayfa ayırmıştır. Selame köyü için yazılan kitaplar, popüler toplumsal geleneklerin daha ciddi ve resmi, hatta belki kentli pratiklerle bağ kuran varlıklı köylülerin sınıf duyarlılığı taşıyan faaliyetleriyle nasıl bir arada varolabildiği konusunda bir fikir verir. Örneğin, Dirbas'ın kitabında Mustafa Ebu Nicim'in (basit bir şekilde olmakla birlikte) matbaada basılmış olan düğün davetiyesi vardır:

> Sayın ve Değerli _____ :
>
> 16 Kasım 1932 Pazar günü oğlumuz Mustafa 'Abdulkadir Ebu Nicim'in Selame köyündeki evimizde yapılacak olan düğününe sizi davet etmekten onur duyuyorum. Teşrifiniz mutluluğumuzu daha da artıracaktır.
>
> —eş-Şayh 'Abdulkadir Ebu Nicim[46]

İnsanların sözlü olarak davet edildikleri ve günlerce devam eden geleneksel düğünlerden farklı olarak bu düğün sadece bir günlüktür. Bu davetiye hem sınıf hem de prestij göstergesi olan, eğitimli köylülere özgü ve resmi bir köy kültürünü ortaya koyuyor. Bu ayrıca, köyün sınırlarının ötesine geçen bir davetiyedir; çünkü ailenin böyle bir davetiye bastırabilmesi için Yafa'da böyle matbaalar olduğu bilgisine, maddi imkânlara ve ayrıca köy dışından davet edilecek tanıdıklara sahip olması gerekiyordu.

Bu tür belgeler, sadece değişen gelenekler değil, değişen himaye, sınıf ve toplumsal konum peyzajları hakkında da bilgi verirler. Salim Tamari'ye göre, arazi mülkiyeti yasalarındaki ve eğitim kurumlarındaki değişiklikler köy elitleri için çeşitli fırsatlar yaratmıştı. "*Musha'* sisteminin [tarım arazilerinin dönüşümlü olarak kullanılması] sona erdirilmesinin ardından büyük çiftlikleri sahiplenmeyi başaran nüfuzlu köy ağaları bir süre sonra gücü kuvveti yerinde olan oğullarını ya da akrabalarını kendilerine iş kurmaları ya da bir kamu görevine girmeleri için bölge merkezine göndereceklerdi."[47] Mustafa Ebu Nicim'in aile tarihi, ailenin köyde hami konumunda olduğunu gösteriyor. Selame Gençlik Kulübü'nün Spor Komitesi'nden Ebu Nicim'e gönderilen el yazısıyla yazılmış ama resmi görünümlü bir davetiyede, 7 Nisan 1946 Pazar günü saat 14.30'da onun sponsorluğundaki Selame Kulübü ile Arap Kalkiliyye Kulübü arasında bir futbol karşılaşması yapılacağı bildiriliyor. Davetiye, "Ülke için bir hazine olarak kalmanız ve sporculara yardımınızın sürmesi dileğiyle," diye bitiyor.[48] Selame Kulübü'nün hamisi olması onun hem köyde gördüğü saygıyı hem de kulübe mali destek verdiğini gösteriyor ve köy halkının eğitimli üst sınıflarının sahip olduğu prestij hakkında bir fikir veriyor.

Köy kitaplarındaki diğer malzemeler; hizmetlere erişimdeki, inançlardaki, mülkiyet ve sınıfa dair fikirlerindeki benzer değişimleri ortaya koyuyor. Bir katırın üstüne ters olarak oturtulmuş bir oğlan çocuğunun resminin altında şöyle yazıyor: "14 Haziran 1932'de çekildiği düşünülen bu fotoğraf çocuk felcinin nasıl tedavi edildiğini gösteriyor. Çocuk bu şekilde oturtulunca ve aile başka çocuklara ve yoksullara yiyecek dağıtınca hastalığın geçeceğine inanılırdı."[49] Fiziksel hastalıkların biyomedikal tedavisine alternatif olan bu yöntemler, Birzeit'in Selame kitabında sağlığa ayrılmış olan iki sayfada da açıklanır. Bu bölümde köyde sıkça rastlanan

rahatsızlıklara, bunlar için uygulanan tedavilere, geleneksel tıbba ve muska ve büyülere yer verilmiştir. Köye gelen doktorların adları ve köylülerin Yafa'da gittikleri hastaneler de belirtilir. Sakr'ın Birzeit kitabına itirazlarından biri, kitapta bu tür ayrıntılara yer verilmesidir. Bu konuda bana şunları söyledi: "[Kendisiyle mülakat yapılan kadın] insanların geleneksel tıp ve büyü yöntemleriyle nasıl tedavi edildiğini anlatıyor. Bu tür şeyleri gerçekten yaşadıysa bile, bu kadın köylülerin genel deneyimlerini yansıtan bir kişi değil."[50] Sakr, geleneksel tedavi yöntemlerine bağlı kalan cahil bir kadına köydeki sağlık uygulamaları hakkında bir perspektif sunma fırsatı verilmesini reddediyordu. Kitabının diğer bölümlerinde gördüğümüz gibi Sakr, köyü ülkenin ekonomik kalkınmasına katılan ve moderniteden payını alan bir köy olarak betimler ve ülkenin çöküşünün geleneksel toplumsal yapılara ve düşünce ve davranış biçimlerine çok fazla bağlı kalmaktan kaynaklandığını öne sürer.

Son olarak, Selame kitaplarında yer verilen fotoğrafların ve belgelerin köyün değişen peyzajını ve nüfus yapısını ortaya koyduğunu belirtmeliyiz. Köyün ayakta kalan binalarının 1980'lerde ve 1990'larda çekilmiş fotoğrafları, 1948'den önceki fotoğraflarla karşılaştırılınca, temel kent mimari üsluplarının nasıl geleneksel köy mimarisine nüfuz ettiği ve (taş yerine) iki katlı betonarme evlerin bugün hâlâ varolduğu görülür. Köyün kahvehanelerini gösteren 1993 tarihli üç fotoğraf köyde nelerin olduğunu ve bunların nasıl değiştiğini gösterir. Ebu Usba"nın kahvehanesinin üstünde gençlik kulübü vardır; Hafız kahvehanesi, İbn Nassar'ın berber dükkânı ile Mahmud az-Zağlul'un kasap dükkânının arasındadır; ve el-Kemudi kahvehanesi sinagoga dönüştürülmüştür.[51] Sakr'ın kitabının son sayfalarında Ürdün'deki Selamelilerin bir köy derneği (*Rabitatu Ehali Selame*) kurma süreci açıklanır. Bu dernek, 1977'de Ürdün hükümeti tarafından resmi olarak tanınmıştır. Sakr sonra derneğin kurucularını ve onların çeşitli faaliyetlerini aktarır (ve derneğin kuruluş belgelerinin kopyalarına yer verir). Bu dernek, Sakr'ın köy kitabını yayımlayıp dağıtarak üyeleri için köy toplumunu ve tarihini belgelemekte de bir rol oynamıştır. (2004'te, köy derneğine üye olmak için iki Ürdün dinarı (3 ABD doları) ödemek gerekiyordu ve kitabın bir nüshası da bu fiyata dahildi. 1948'den önceki hayatın belgelenmesi ve bu belgenin bugünkü köylülere dağıtılması, yazarların çalışmalarının dayanağıdır.

Filistinlilerin Ulusal Mücadelesi, Yerel Tarih ve Köy Kitapları

Köy kitaplarının neden ancak 1980'lerde, yani köyler yıkılıp boşaltıldıktan otuz yıl sonra yayımlanmaya başlandığı sorusunu cevaplamak için, Filistin tarihinin Filistinliler (ve başkaları) tarafından yazılışının nasıl değiştiğini daha geniş bir bağlama oturtmak zorundayız. Tarihyazımsal konularda ve malzemelerde yaşanan bu değişimler, birçok açıdan, Filistinlilerin çeşitlilik gösteren bağlılıklarını ve ulusal

mücadele ve ulusal liderliğin onların hayatındaki önemini gösterir. Tarihyazımsal metinler, Filistin tarihinin nasıl büyük ölçüde Filistin milliyetçiliği anlatısı içinde modern Filistin hayatının yol işaretlerini oluşturan geçmişe ait üstanlatılar yoluyla anlatıldığını ortaya koyar. Filistin tarihinin ve Filistinlilerin siyasi mücadelesinin üstanlatıları, Filistin'in daha geniş siyasi kimlik yapılarının ve belirli tarihsel bağlamların içindeki dışavurumunu içeriyordu. Siyasetle ve birleştirilmiş tek bir anlatıyla ilgilenen bu yapılar, yerel Filistin hikâyelerini, tarihlerini ve konularını ikinci plana itti. Daha yakın bir dönemde, Filistinliler bu çerçeveleri kullanarak geçmişe ilişkin olarak kendi deneyimlerini ve yorumlarını ortaya koydular. Böylece tarihsel kaydın boşluklarını doldurdular ve hatta bu kayda karşı çıktılar ve Filistin tarihyazımını üstanlatılardan gündelik hayatın toplumsal ve kültürel tarihlerine kaydırdılar.

Filistin üstanlatıları, 1917 Balfour Deklarasyonu,[52] Filistin için Britanya Mandası'nın dayatılması (1920–1948), Siyonist hareketin ortaya çıkışı, 1936-1939 Filistin ayaklanması, 1948'deki *nekbe*,[53] 1967 Arap-İsrail Savaşı, 1982'de İsrail'in Lübnan'ı işgali, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (FKÖ) Lübnan'dan çıkarılması, 1982'de Sabra ve Şatila katliamı gibi olaylara verilen kolektif anlama işaret eden belirli tarihlere dayanır. Bu tarihi anlamaya yönelik kavramsal süreç Filistinlilerin büyük siyasi olaylara katılımlarına odaklansa da, üstanlatılar Filistinlilerin hedeflerine ve eylemlerine zarar veren iktidarlara ve güçlere, farklı zamanlarda Britanyalı, Siyonist, Filistinli, İsrailli ve Amerikan olabilen güçlere öncelik verme eğilimindedir. Bu üstanlatılar, istatistiklerde çok sık bir şekilde adlandırıldıkları gibi "Yahudi olmayan" olarak ya da Balfour Deklarasyonu'nda adlandırıldıkları gibi "Filistin'de mevcut olan Yahudi olmayan topluluklar" olarak değil de Arap ve Filistinli olarak görülmek istediklerini ortaya koymalarıyla Filistinlilerin mücadelesinin gelişmesini yansıtır.

Sakr, Selame için yazdığı köy kitabının yetmiş sayfalık ikinci kısmını düzenlerken bu kronolojik yol işaretlerine bağlı kalmıştır. Bu bölümdeki alt bölümlerin her birini Balfour Deklarasyonu'ndan *nekbe*'ye kadar kronolojik olarak düzenler ve dönemin belli başlı siyasi olaylarını ortaya koyduktan sonra direkt olarak Selame köylülerinin bu olaylara nasıl katıldıklarını ve bu olaylardan nasıl etkilendiklerini anlatmaya girişir. Ama bölüme giriş yaparken, Filistin'deki siyasi duruma değinirken kapsamlı bir tarih tartışması yapmayı amaçlamadığı konusunda okuru uyarır. Böyle bir tartışma için ciltlerce kitap yazmak gereklidir ve zaten bu tür pek çok kitap başkaları tarafından yazılmıştır. Kendisinin Selame'de yaşanan olayların daha geniş bir bağlam içinde anlaşılabilmesi için bir tarih özeti yapmakla yetindiğini belirtir.[54]

Üstanlatılar olarak, bu olayların tartışılması, tarihi daha büyük siyasi ve ulusal mülksüzleştirme ve mücadele anlatısı içinde anlamayı sağlayacak çerçeveler yaratır.

Bu şekilde, Filistinlilerin benimsedikleri siyasi çerçevelerin incelenmesi, Filistin mücadelesinin ve Filistinlilerin kendilerini ifade biçimlerinin evrilen tarihini ortaya çıkarır. Bunlar kolektif mücadelenin, Arap milliyetçiliğinin ve fedakârlığın çerçeveleridir. Laleh Khalili, *Heroes and Martyrs of Palestine* [Filistin'in Kahramanları ve Şehitleri] adlı derinlikli çalışmasında, bu olayların kayda geçirilmesinin bireyleri, "sürekli ve dinamik bir şekilde ulusal geçmişi temsil eden, yeniden yorumlayan ve hatırlayan ve bunu yaparken gelecek stratejilerini ustalıkla üretmek için ortamı hazırlayan" bir sürecin parçası olan kolektif anma pratiklerine nasıl bağladığını açıklar.[55] Ancak, 1960'ların ikinci yarısına kadar Filistinliler tarafından Arapça olarak çok az kişisel hikâye, otobiyografi ya da anı yayımlanmıştır. Yoksulluk, işsizlik, siyasi açıdan aktif ya da temsil edici bir organın olmayışı, okuma-yazma oranının düşüklüğü ve nüfusun dağılmış olması, Filistinliler için kayıplarının ötesinde bir bireysel kendilik anlayışı oluşturmayı güçleştirmiştir.[56]

1948 Savaşı'ndan bugüne kadarki Filistin tarihyazımını incelemek, Filistinlilerin tarihlerini yazma tercihlerinin nasıl değiştiğini görmemizi sağlar ve Filistinlilerin içinde yaşadıkları evrilen siyasi bağlamları yansıtır. Tarif Khalidi'nin Filistin tarihyazımı üzerine makalesinde ele aldığı gibi, 1930'larda ve 1940'larda yazarlar yerel konular üzerine kitaplar yazdılar. Örneğin, 'Arif el-'Arif'in *Tarihu Gazze* (Gazze'nin Tarihi) ve İhsan en-Nimr'in *Tarihu Cebeli Nablus ve'l-Balka* (Nablus ve Balka'nın Tarihi) adlı yapıtları, yerel tarih geleneğiyle anlatılır. "Bir bütün olarak düşünüldüğünde," der Khalidi, "bu yazarların tarih kitapları, Filistin'in Siyonist yerleşimlerle sürekli olarak tahrip edilmesine cevap verircesine, bölgeyi ataların güçlü varlığıyla yeniden doldurmaya yönelik bir tür arazi etüdü oluşturur." Khalidi, bu erken dönem çalışmalarına ilişkin değerlendirmesini "Arapların Filistin topraklarındaki bu muazzam tarihsel varlığı bir ulusal birlik anlayışı oluşturmanın bir yoludur," yorumuyla bitirir.[57] 1948 Savaşı'nın ardından yazarlar kayıpların nedenlerini ve mümkün çözümleri incelediler. Başlangıçta, bir Arap Filistin devleti için mücadele edenler Arap milliyetçiliğinin kendilerini kurtaracağına ve onlara bir vatan sağlayacağına inanarak güçlerini bu yöndeki siyasi hareketlere yoğunlaştırdılar.[58]

Filistin tarihi hakkında yazan entelektüeller bu inançları analizlerinde ifade ettiler ve bu konuyla aktif olarak ilgilenen entelektüellerin çoğu Filistin'in özgürleşmesinin bir aracı olarak Arap birliğini ve Arap devletlerini savundular. 1948'de *Ma'ne'n-Nekbe* (Felaketin Anlamı) adlı etkili yapıtı yazan ve yayımlayan Kustantin Zurayk, dahili reform ve ulusal Arap birliği ihtiyacının önde gelen savunucularından biriydi. Zurayk ve başka yazarlar, Arap ülkelerinin hem genel hem de özgül olarak Filistin meselesinde sessiz kalmalarından duydukları hayal kırıklığını ifade ettiler. Zurayk'in Beyrut Amerikan Üniversitesi'ndeki öğrencileri –özellikle de el-Lid'den

gelen bir Filistin mültecisi ve tıp öğrencisi olan George Habash– bu fikirleri benimseyerek Arap Milliyetçileri Hareketi (ANM, *Hareketu'l-Kavmiyyine'l-'Arab*) adlı bir siyasi hareket başlattılar.[59] Tehdit ettikleri çeşitli Arap rejimleri tarafından takip edilen ve artık dağılmış olan bu hareket, Arap dünyasının her yerinde eylemci ve komünist-sosyalist eğilimli siyasi hareketlerin doğmasına yol açtı. 1960'larda yaşanan çeşitli olayların ve özellikle de Suriye ve Mısır'ın birleşmesiyle doğan Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin, sadece üç yıl sonra (1958-1961) dağılmasının ardından, Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdül Nasır'ın ve Baas Partisi'nin kurucularının retorik olarak benimsedikleri Arap milliyetçiliği uygulanabilir bir siyasi ideoloji olarak görülmekten çıkmaya başladı.

Arap milliyetçiliği retoriğinin Filistin'i özgürleştirmekte etkisiz kaldığının anlaşılması, Filistinlilerin Filistin'i kendi başlarına özgürleştirmeyi hedeflemeyi seçerek Filistinli milliyetçi hareketleri yaratmalarıyla sonuçlandı. Siyaset bilimci Yezid Sayigh, *Armed Struggle and the Search for State* [Silahlı Mücadele ve Devlet Arayışı] adlı kitabında bu dönüşümü kapsamlı ve mükemmel bir şekilde anlatır. Bu hareketler, *Filistin* kelimesini içeren adlar benimsediler ve Filistin platformunu en öne ve merkeze yerleştirdiler. Böylece 1960'larda *Hareketu't-tahriri'l-vatani el-Filestini* (Filistin Ulusal Kurtuluş Hareketi ya da bu adın baş harflerinin tersinden türetilen kısaltmasıyla Fatah ya da el-Fetih), Filistin Kurtuluş Cephesi ve Filistin'in Kurtuluşu İçin Halk Cephesi gibi örgütlerin yükselişine tanık olundu. Sayigh, adı belirtilmeyen bir el-Fetih liderinin 1968'de yapılan bir basın toplantısında şunları söylediğini aktarır: "Filistinliyi Arap patronajının, parti kavgalarının ve Arapların bölgesel planlarının cenderesinden çekip almak ve onu vatanını kaybetmiş ve onu yeniden kazanmak için mücadele etmek zorunda olan bir insan olarak doğal yerine döndürmek gerekiyordu ... [el-Fetih] bu yüzden bu sloganları benimsedi: Filistinlilerin mücadele birliği, Arap patronajının reddedilmesi, bağımsız Filistin iradesi [...]."[60]

Bu devrimci hareketler çeşitli devlet dışı ittifaklar kurdular, İsrail'e doğrudan askeri saldırılar düzenlediler, Arap rejimlerine meydan okudular ve FKÖ adı altında birleştiler. Arap rejimlerinin İsrail'e karşı tamamen aciz kaldıklarının ortaya çıktığı 1967 Savaşı'ndan sonra bu örgütler önem kazandılar. 1968'de Ürdün Vadisi'nde yaşanan Kerame Savaşı'nda FKÖ savaşçıları, Ürdün ordusuyla birlikte Kerame kasabasına saldırmak üzere Ürdün'ü işgal etmiş olan İsrail Savunma Kuvvetleri'yle çarpıştılar. Bu olay Filistin kurtuluş hareketlerini bir anda ilgi odağı haline getirdi ve *feda'iyyin* (fedailer) kahraman olarak görülmeye başlandılar. Fedailerin en cüretkâr ve zayıf düşürücü eylemi 1969-1970'de FKÖ ile Ürdün hükümeti arasında çıkan ve FKÖ'nün Ürdün'den çıkarılmasıyla sonuçlanan iç savaştı. 1969'da imzalanan Kahire

Anlaşması uyarınca FKÖ'nün Lübnan'daki Filistin mülteci kamplarında sınırlı bir özerkliği vardı ve FKÖ bu ülkede (kendisinin de katıldığı) iç savaş boyunca önemli bir direniş hareketi kurdu. FKÖ 1982 yılında Lübnan'dan da çıkarıldı.

1960'larda Filistin odaklı milliyetçi ve militan hareketlerin yükselişiyle birlikte, Filistinlilerin kendi durumlarını tasavvur etme biçimleri köklü bir dönüşüme uğradı.[61] Laleh Khalili, Filistinlilerin ulusal kahramanlık ve fedakârlık anlatılarını FKÖ'nün ve diğer direniş hareketlerinin Ürdün ve Lübnan'daki faaliyetlerinin yükselişine eşlik edecek şekilde geliştirdiklerini ikna edici bir şekilde ortaya koyar. Khalili bu dönemdeki retoriğin feda, mücadele ve kahramanlık gibi kavramlar çevresinde oluşturulduğunu ve fedailerin ve şehitlerin bu kavramların somut örnekleri olduklarını açıklar. Ancak bireylerin, hikâyelerinin ve yerel kimliklerin ya da köy kimliklerinin daha genel bir ulusal hareketin altında toplandığını da vurgular. "Çeşitli siyasi fraksiyonlar birçok özel gün yaratırken ve çeşitli simgesel olaylar üretirken, sıradan mültecilerin anılarını kaydetme çabaları en yumuşak tabirle sönük kaldı."[62] Filistinliler enerjilerini bir ulusal blok ve Filistin davasının savunucuları olarak konuşan bu hareketlere verdiler.

İsrail'in Beyrut'u işgal ettiği 1982'de, FKÖ Lübnan'dan çıkarıldı ve Tunus'a sığındı. Böylece ilk kez Filistinlilerin liderleri –ve 1948'den itibaren geliştirilen askeri direniş yapıları– İsrail-Filistin sınırıyla coğrafi bağlantısı olmayan bir ülkeye yerleşmek zorunda kaldılar. Aradaki 2300 kilometrelik mesafe, FKÖ'yü oluşturan örgütlerin silahlı kanatları ile İsrail'in karşı karşıya gelmesini imkânsız hale getirdi. 1985'te ilk köy kitabının yayımlanması Filistin mücadelesindeki bu önemli dönüm noktasıyla eşzamanlı olarak gerçekleşti. Aynı dönemde, İsrailliler FKÖ'nün Beyrut'taki Filistin Araştırma Merkezi'nin arşivinin tamamını ele geçirdiler.[63] Bu olay, pek çok Filistinli için tarihleriyle ilgili olarak o güne kadar oluşturdukları dokümantasyonun artık ellerinde olmadığı anlamına geliyordu. Batı Şeria ve Gazze'de 1987 sonlarında başlayan Birinci İntifada da bir halk mücadelesi formunda yerele kayışı yansıtır. Pek çok Filistinliye göre, 1993'te FKÖ ile İsrail hükümeti arasında gizlice imzalanan Oslo Anlaşması, FKÖ'nün asıl amacının halkını, özellikle de diasporadaki (ve İsrail'deki) Filistinlileri savunmak değil, kendi varlığını korumak olduğunu gösterdi.

Tüm bu olaylar sonucunda pek çok Filistinli, haklarını kazanmak ve tarihlerini korumak için Filistinli siyasi liderleri desteklemeyi tek mücadele biçimi olarak görmeyi bıraktı. Bunun yerine, yerel ve kişisel kaynaklara –anılara, kişisel kayıtlara ve kendi ailelerinde ve topluluklarında saklanan diğer belgelere– yöneldiler. 1980'lerin sonlarında köy kitaplarının bir anda boy göstermesi, Filistinlilerin enerjilerini nereye yoğunlaştıracakları konusunda yaşadıkları bu temel değişimi yansıtır. Artık

kendilerini temsil etmesi ve tanımlaması için uzaklarda yaşayan ve çeşitli tavizler vermiş olan FKÖ liderliğine bel bağlamıyor, bunun yerine geçmişte kim olduklarını, o anda kim olduklarını ve tarihlerinin neden önemli olduğunu anlatmak için köy kitapları formuyla kapsamlı dosyalar oluşturuyorlardı.

Çok sayıda farklı gücün oluşturduğu bu bağlamda, Filistinliler birey olarak kendilerinin ya da topluluklarının kontrolü altında olan bu tür projeleri canla başla devam ettiriyorlar. Köy kitapları, savaşacak durumda olmayan ya da savaşmak istemeyen eğitimli ve saygın kişilerin benimseyebilecekleri projeler. Bu kişiler "mücadele"nin anlamını silah taşımaktan ve savaşmaktan kaydırıyor ve Filistinlilerin kendi tarihlerinin ve temsillerinin kontrolünü üstlenmelerini sağlıyorlar.

Salim Tamari bu tür bir yerelciliğin, aynı zamanda, 20. yüzyılın büyük bölümünde Filistinlilerin toplumsal ve siyasi tarihine damgasını vuran, kent merkezlerinin köyler üzerindeki hâkimiyetine karşı bir tepki olduğunu öne sürüyor:

> [K]üçük kasaba ortamı, tepkisel partikülarist yerelcilik ideolojisi ve daha yakın dönemdeki dini zafercilik ideolojisi için bir arka plan olarak belirdi. Bu dini ideoloji, FKÖ'nün 1980'lerde Lübnan'da askeri olarak kuşatılmasının ardından ortaya çıktı ve o tarihten bu yana Osmanlı reformlarıyla ve Britanya Mandası döneminde ortaya çıkan kentsel liberalizm geleneğinin ve 20. yüzyılın büyük bölümü boyunca Filistin ve Arap siyasi kültürüne damgasını vuran seküler milliyetçiliğin yerini almaya başladı.[64]

1948'den önceki hayatı anlatan metinlerin yükselişini etkileyen diğer faktörler arasında, dünya edebiyatında otobiyografi ve anı türü ile gündelik hayat meselelerinin, madun tarihinin ve tarihsel kaynaklar olarak sözlü tarih kayıtlarının önemine odaklanan yeni kuramsal ilgilerin ağırlık kazanmasını da anmak gerekir.[65] "Aşağıdan yukarıya tarih"i destekleyen akademik ve kuramsal perspektifler, sadece haklarını kaybetmiş bir grup olarak Filistinlilere değil, daha özel olarak Filistin toplumunun marjinalleştirilmiş kısımlarına da odaklandı.[66] Bu akademik, toplumsal ve siyasi itkiler, Filistin'in entelektüel ve siyasi elitinden olmayan insanların, özellikle de 1948 öncesi hayatı betimleyen önceki tarih literatüründe temsil edilmeyen köylülerin ve kadınların da metinler üretmelerini mümkün kıldı. Bu şekilde ortaya çıkan metinler ve hikâyeler Filistin toplumunun yeni yönlerini ortaya çıkardığı gibi tarihsel kayda bireysel katkılar yoluyla geçmişi de zenginleştiriyor.

Bireylerin, sivil toplum kuruluşlarının ve yayınevlerinin yaptığı bu üretimler, Filistinlilerin, uluslararası toplumun yanı sıra kendi seçtikleri siyasi temsilcileri olarak FKÖ tarafından bile ihmal edilen kendi hikâyelerinin duyulabilmesini sağlıyor. Filistin köy kitapları Filistinlilerin kimler olduklarını ve bir zamanlar hangi topraklara ve mülklere sahip olduklarını açık bir şekilde ilan ediyor ve şu

anki ve gelecekteki kuşaklar için belgeleme ve hatırlama ihtiyacını teyit ediyorlar. Elbette, Filistinliler 1948 öncesindeki köy hayatına ilişkin anılarını daha önce de akrabalarına, arkadaşlarına ve hatta sözlü tarihçilere anlatıyorlardı.[67] Ne var ki, köy kitaplarının hazırlanması ve yayımlanması sürecinde, Filistin anlatıları hem köylüler hem de başkaları için kamusal formlarda ortaya konuyor, dinleniyor, derleniyor, yayımlanıyor ve bu şekilde köyün geçmişini anlamanın belirli bir yolunun kolektif bir nosyonu, bir gözle şimdiye, diğeriyle geleceğe bakılarak ifade ediliyor. Köy kitabı yazarları bu kitapları neden yazdıklarını farklı şekillerde açıklıyor, köyleri hatırlayanların birer birer öldüklerini ve genç Filistinli kuşakların kendi köylerini bilmediklerini öne sürüyorlar. Bir sonraki başlıkta toplulukların köy hayatı hakkındaki özel bilgileri çocuklara ve torunlara aktarmaya verdikleri öneme odaklanılıyor.

Tarihin Amacı: Gelecek İçin Hatırlamak

Yerlerinden edilmelerinin üstünden geçen altmış yıl içinde Filistinlilerin mücadeleleriyle ve ulusal liderleriyle ilişkilerinin değişmesi, onların kendilerini ifade edebilecekleri çeşitli başka siyasi hareketlerle bağ kurmalarına yol açtı. 1980'lerde köy kitaplarının ortaya çıkışı, Filistinlilerin enerjilerini nereye yoğunlaştıracakları ve onları kimin temsil ettiği konusunda yaşadıkları değişimi ortaya koyar ama köy kitapları aynı zamanda Filistinliler arasında yaşanan kuşaksal değişimleri de yansıtır. 1948'den sonra doğan ya da diasporada büyüyen pek çok insanı seferber eden Direniş hareketlerinin 1960'larda yükselmesiyle birlikte, insanlar yeni kuşakların eski kuşaklarla kıyaslandığında 1948 öncesi Filistin hakkında ne kadar az şey bildiklerini fark ettiler. Ribhi 'Alyan 1988'de yayımlanan Yalu hakkındaki kitabında, "Bu kitabı yazma fikri 1970'lerde, Yalulu ailelerin çocuklarından oluşan yeni kuşağın köy hakkında hiçbir şey bilmeden büyüdüğünü fark ettiğimde doğdu," der.[68] Neredeyse tüm köy kitabı yazarları kendilerini yazmaya, bilgiyi yeni kuşaklara aktarma ve gelecek için geçmişi koruma arzusunun sevk ettiğini ifade ediyorlar.

Köy kitaplarında ele alınan konuların çeşitliliği, yazarların Filistinlilerin jeotarihsel, sosyoekonomik ve ailevi ve kültürel deneyimlerinin genişliğini koruma niyetlerini gösteriyor. Yazarlar bunu yapmak için, fiziksel mekân, toplumsal dünyalar, aile ilişkileri, ekonomik faaliyetler ve kültürel pratikler hakkında yazıyorlar. Kitapların yaratıcıları, üretimlerinin arkasındaki gerekçeleri, köklere ve mirasa ve ayrıca kolektif bir milliyetçi tarih yaratmaya verdikleri öneme odaklanarak açıklıyorlar. Ama köy kitaplarının yazarları ve derleyicileri bu ihtiyaçları tarihlerini kaydetmek, çalışmalarını çocukları ve torunları için eğitim malzemesi olarak konumlandırmak ve daha genel olarak, köy hakkındaki bilgilerin gelecek kuşaklar için

saklanmasını sağlamanın bir yolu olarak ele alıyorlar. Köy kitaplarından ve yazarlarla yapılan mülakatlardan toplanan aşağıdaki örnekler yazarların kitaplarını yazma ve kitaplarına dahil ettikleri malzemeleri seçme gerekçelerini ortaya çıkarıyor.[69]

İki hedef açıktır: Birincisi, köyün tarihini basılı bir metin formunda herkesin ulaşabileceği bir hale getirmek ve ikincisi, köylülerin boşaltılmış ve yıkılmış köylerine karşı duyarlılıklarını ve duygusal bağlarını ifade etmek. Örneğin, Dib Ken'an, "Bu kitabın amacı, okurların İşva''nın topraklarının ve insanlarının 1948'deki *nekbe*'den önceki durumlarını bilmelerini sağlamaktır," der.[70] el-Velece kitabının dört yazarı ise şunları söylerler: "el-Velece hakkında, önemini koruyacak bir kitap hazırlamaya giriştik ve bu kitapta köyümüzle ilgili önemli bilgilere yer verdik. Bu kitap hem şimdi hem de gelecekte çocuklarımız için bir kaynak [*merca*'] işlevini görecektir."[71] Suba hakkında yazılmış kitaplardan birinin yazarı olan ve Ürdün'de yaşayan İbrahim 'Avadallah, kendisiyle yaptığım mülakatta bana şunları söylemişti:

> Yeni kuşaklar çeşitli ülkelere –Ürdün'e, Suudi Arabistan'a, Filistin'e, Amerika'ya– dağılmış durumdalar ve birbirlerini tanımıyorlar. Amerika'da yaşayanlar Filistin'i ziyaret edebiliyorlar ve sonra buraya gelip bize anlatıyorlar. Biz Ürdün'de, oraya sadece elli kilometre mesafede yaşıyoruz ama ne oraya ulaşabiliyor ne de orayı görebiliyoruz. Bu nedenle, çocuklarımızın köyü tanımalarını istedim. Her evde köyle ilgili bir kitap bulunsun ve insanlar köylerini hatırlayabilsinler ve onun hakkında bir şeyler okuyabilsinler istedim.[72]

Lübnan'da ise yazar Hüseyin el-Lubani bana şunları söyledi: "Kitabım, yararlanmaları, zevkle okumaları ve bir zamanlar haritada Damun diye kendine has bir karakteri, kendi doğası olan bir köyün varolduğunu hatırlamaları için [...] Damun'un unutulmaması için [...] köyümün insanlarına sunduğum bir belgeden başka bir şey değildir."[73] Tarihçiler salt gelecek uğruna olayları kaydetmek için değil, zaman içerisinde değişimi incelemek için tarih yazarlar. Yani aslında, köy kitabı yazarları geçmişte varolanları tam da bunlar değişmiş olduğu için belgelerler. Topladıkları belgeler, sözlü tarih kayıtları ve hikâyeler ve hazırladıkları haritalar kendi tarih yazma anlayışlarına dayanır ve tarihsel araştırma için malzeme işlevi görebilir.

Bu örneklerin gösterdiği gibi, bu kitapların ve yazarlarının açıkça belirttikleri hedef köy, köyün bulunduğu topraklar ve Filistin vatanının tamamı hakkındaki bilgilerin aktarılmasıdır. Yazarlar bu bilgilere sahip olmanın iki yönlü bir haklar ve sorumluluklar kümesini kapsadığını ya da içerdiğini vurgularlar. Bu hafıza projelerini üstlenmek yaşlı kuşakların görevi ve sorumluluğudur; bu bilgileri öğrenmek istemek de genç kuşaklar için bir hak ve sorumluluktur. Bu duygular Suhmata köyü için hazırlanan anma kitabında da karşımıza çıkar. Kitabın yazarları adları

bilmeyi köyün mirasının bir parçası ve tüm köylülerin görevi olarak konumlandırırlar. Kitaptan alınan "Unutmamamız İçin" başlıklı şu kompozisyon bir "çağrı" ve "cevap" formunda kaleme alınmıştır:

> *Çağrı* (*ataların çocuklarına söyledikleri*): Suhmata sizin köyünüzdür, vatanınızın aziz bir parçasıdır; topraklarının tamamı bizimdir, biz bu toprakları babalarımızdan miras aldık, onlar da büyükbabalarımızdan miras almışlardı ... Çocuklarımıza, torunlarımıza ve bizden sonra gelen tüm kuşaklara vasiyetimiz şudur: "Vatanınızı hatırlayın, köyünüzü unutmayın... Önünüze köyün topraklarının, bunların her bir parçasının adlarını, kaynakların ve vadilerin adlarını, göletlerin ve kuyuların adlarını, meyve ağaçlarının ve diğer ağaçların adlarını, mevsimlik mahsullerin adlarını koyuyoruz ve emanetçilerimiz olan sizlere, çocuklara ve torunlara bu sorumluluğu ve bu görevi veriyoruz...
>
> *Cevap* (*çocukların atalarının vasiyetine verdikleri cevap*): Adları ve yerleri muhafaza edeceğiz, haklarımızı savunacağız, toprağı ve taşı, mahsulleri ve ağaçları koruyacağız. Ne kadar sürerse sürsün ve Suhmata'yı ve Filistin'i kurtarmak ne kadar sıkıntılı ve zor olursa olsun, samimi olan herkesle birlikte çalışarak vasiyeti ve sorumluluğumuzu yerine getireceğiz.[74]

Bu çağrı ve cevap bölümü, köyde 1948'den önce yaşamış yaşlıların çocuklarına –her ne kadar artık mevcut olmasa da– köyle ilgili vasiyetlerini ve köyün ve topraklarının onların doğuştan hakları ve mirasları olduğunu bildirmelerini yansıtır. Atalar fiziksel bir miras değil, belirli bir bilgi aktarırlar ve çocuklarına köyü ve onun kaynaklarının, kuyularının, mahsullerinin ve topraklarının adlarını hatırlamalarını tembihlerler. Metin genç kuşaklara, her ne kadar artık bu yerler mevcut olmasa da ve köylüler ve onların çocukları o topraklardan sürülmüş olsalar da, bu adları öğrenmeleri ve bu şekilde köyü ve bu yerlerin konumlarını öğrenmeleri çağrısında bulunur. Suhmata köyü için yazılan –ve artık yıkılmış olan bu köyün bulunduğu İsrail'in içinde yayımlanan– bu kitaptaki bu kompozisyon, hem gençlere hem de yaşlılara bir yakarış niteliğindedir. Gençlere geçmişlerini bilmeleri ve tarihlerine saygı duymaları, yaşlıların öğretilerini ve bilgilerini almaları ve savaşmaya ve Suhmata'ya ve Filistin'e dönülebileceğine inanmaya devam etmeleri için yapılmış bir çağrıdır. Köydeki hayatlarını hatırlayan daha yaşlı kuşağın mensuplarına ise miraslarını ve vasiyetlerini sürdürme çağrısı yapılır. Bu kompozisyon gençleri ve yaşlıları, mülksüzleştirme coğrafyasına karşı hatırlamak suretiyle mücadele etmeye ve geçmişte kendileri için çok büyük anlam taşıyan yerleri hatırlayabilmelerini ve o yerler hakkında bilgi edinebilmelerini güçleştiren, o topraklardan fiziksel olarak çıkarılmış olmalarına karşı savaşmaya teşvik eder.

Suhmata kitabı, İsrail'de yayımlanan diğer birçok Filistin köy kitabı gibi, köy hakkında diasporada yazılmış kitaplara göre çok farklı bir yaşanmış gerçekliği ve ilişkiyi yansıtır. Suhmata kitabının yazarları 1948'de ülkesinde yerinden edilmiş (ÜYE) ve İsrail adını alan ülkenin sınırları içinde kalmakla birlikte –bir süre sonra zaten yok edilecek olan– köylerinde yaşamalarına izin verilmeyen kişilerdendir. Bu kişiler kendilerine *muheccerin* ("zorla göç ettirilmiş") adını verirken İsrail devleti onları 1950 tarihli ve 5710 sayılı Gaiplerin Mülkleri Yasası uyarınca "mevcut gaipler" (Arapçada *hazirin ga'ibin*, İbranicede *nokhehim nifkadim*) olarak adlandırır.[75] İsrail mevzuatı Mayıs 1948'de evlerinde olmayan herkesi "gaip" olarak sınıflandırmış ve bu şekilde kendisine bu kişilerin evlerini, topraklarını ve mülklerini istimlak etme hakkını tanımıştı. Bu girişimin başlıca amacı, devlet sınırlarının dışında olan Filistinlilerin dönmesini önlemekti. Bununla birlikte, Wakim ve Beidas'a göre, Birleşmiş Milletler Yardım ve Çalışma Örgütü, 1950'de, hâlâ İsrail'de yaşamakta olan ve İsrail vatandaşlığı alan 156.000 Filistinliden yaklaşık 46.000'inin bu gruba girdiği tahmininde bulunmuştu.[76] 1966'ya kadar, yani İsrail devletinin kurulmasından sonraki 19 yıl boyunca, İsrail'de yaşayan Filistinliler, askeri yönetime tabi tutuldular ve ikamet ettikleri yerden ayrılmak için seyahat izni almak zorunda kaldılar.[77] Çoğu eski köylerine yakın yerlerde yaşayan bu Filistinlilerin bu köylere yaşamak üzere dönmelerine ve hatta bu köyleri (ya da kalıntılarını) ziyaret etmelerine izin verilmedi. Sadece yılda bir gün, İsrail Bağımsızlık Günü'nde, Filistinlilerin eski köylerini ziyaret etmelerine yasal olarak izin veriliyordu ve –Michel Khleifi'nin *Ma'lul Yıkımını Kutluyor* (*Ma'lul tahtefilu bi-dimariha*) adlı filmiyle kayda geçirdiği gibi– 1970'lerde ve 1980'lerde bu günde büyük toplanmalar gerçekleştirilmeye başlandı. Son yıllarda bu ziyaretler kolaylaştırıldı. Artık insanlar mezarlıkları ve kutsal yerleri ziyaret edip temizlemek ve tarlalarda hâlâ yetişen meyveleri ve diğer bitkileri toplamak için köylerine gidiyorlar.[78] İsrail'de Ülkesinde Yerinden Edilmiş İnsanların Haklarını Savunma Birliği (*Cema'iyyetu'd-Difa' 'an Hukuki'l-Muheccerin*) gibi örgütler yılda bir kez "Geri Dönüş Yürüyüşleri" düzenliyor ve Zochrot yıkılan köylere belirli aralıklarla geziler düzenleyerek anma amaçlı levhalar yerleştiriyor.[79]

İsrail'de yaşayan yerinden edilmiş köylüler köylerini ziyaret edebilirken, sınırların ötesinde, Ürdün'de, Suriye'de ya da Lübnan'da yaşayanların büyük bir bölümü bu fırsatı bulamıyor. Bunun yerine, diasporada özellikle de kamplarda yaşayan köylüler, kendilerini toplu halde köylerine bağlayacak gösteriler ve başka etkinlikler düzenliyorlar. Suriye'nin başkenti Şam yakınlarındaki Yermuk ve Lübnan'daki Aynu'l-Hilve kamplarında, 2008'de, *nekbe*'nin altmışıncı yıldönümü için okullarda gündüzleri çeşitli etkinlikler düzenlendi ve akşamları köylüler bir araya gelerek ta-

rihlerini, köylerini ve Filistinli olarak kimliklerini yücelttikleri toplantılar yaptılar. Bu anma toplantılarından birinde köylüler (artık kentli mülteciler) okunan şiirleri dinlediler, çocuklar geleneksel giysiler içinde halk oyunları gösterisi yaptılar ve yaşlı adamlar sahneye çıkıp evlerinin anahtarlarını torunlarına verdiler.

Köyün yakınlarda bir yerde mi, yoksa sınırın öte tarafında mı olduğundan bağımsız olarak, insanlar köyde yaşamış olan ve köyü ve Filistin'i bilen yaşlı insanlara köy hakkında bilgi aktarma sorumluluğu yüklüyorlar. Kitaplar yazmak, konuşmalar yapmak, gazetecilere ya da sözlü tarih çalışması yapanlara mülakat vermek ve torunlarının bu konudaki ev ödevlerine yardım etmek de yaşlı insanların görevleri olarak görülüyor. Konuştuğum insanlar, köy hakkında bildiklerini genç kuşaklara aktarmazlarsa, her şeyden önemlisi Filistinli olarak sorumluluklarından kaçtıklarının ve ayrıca bir dede olarak torunlarına bir miras bırakmayı başaramadıklarının düşünüleceğinden korkuyorlardı. İşva' köyüyle ilgili kitabın yazarı bu konuda şunları söylüyor:

> Vatanlarının dışında doğmuş bir kuşak, orada yaşamış [...] ve oradaki yaşam tarzlarını bilen insanlardan hakikati kendi önlerine koymalarını talep etme hakkına sahiptir. Genç kuşak ancak bu şekilde durumu anlayabilir. Bu şekilde kaybedilmiş hakları ve çalınmış vatanları için verilen mücadeleyi üstlenebilirler. Onlara ağır bir yük ve büyük bir sorumluluk miras kaldı. Bu yükten kurtulmak ve daha önceki kuşağın başaramadığı şeyi başarmak istiyorlarsa, başka özelliklerin yanı sıra, bilgi ve akılla da donanmak zorundalar.[80]

Bu şekilde bir kuşağın hatırlamaya ve hatırlatmaya, sonraki kuşakların da dinlemeye ve öğrenmeye teşvik edilmeleri, gerek yaşlı gerekse genç Filistinlilerin bu tarihi kaybettiklerini ve bilgilerin kuşaktan kuşağa aktarılmadığını düşünmelerinden kaynaklanıyor. Ürdün'de, Filistin'de ve Suriye'de Filistinlilerle yaşarken, gençlerin yaşlı akrabalarının 1948'den önceki hayatlarını anlatmamalarından yakındıklarına tanık oldum. Gençler bu bilgileri edinmek istiyorlardı ve 1948'de Kudüs'ten ayrılmak zorunda kalan Filistinli Kudüslülerle yaptığım mülakatların çoğu, genç aile bireylerinin yanımıza gelmeleri, benimle birlikte yaşlı akrabalarına sorular yöneltmeleri, onlardan belli hikâyeleri anlatmalarını istemeleri ve yeni hikâyeleri merakla dinlemeleri sonucunda bir tür toplu mülakata dönüştü.

Yaşlı Filistinliler, gençler kendilerinden deneyimlerini aktarmalarını istediklerinde, hem kişisel hem de kolektif acılarla dolu ve aile bireylerinin ölümünün ve topraklarından zorla çıkarılmanın yarattığı acıları deşen hikâyeler anlatıyorlar. Bu acı verici anları yeniden yaşamak istemeyen yaşlılar köy kitaplarını çok yararlı buluyorlar. Yazar Galib Sumreyn, kitabına gençlerin mi, yaşlıların mı daha çok ilgi gösterdiğini sorduğumda, yaşlıların ona şöyle dediklerini aktardı: "Bizi bir yükten

kurtardın. Ailemizdeki pek çok kişi biz yaşlılardan geçmişe ait hikâyeler anlatmamızı istiyorlar. Ama biz istemiyoruz. Ve artık şu kitabı al ve oku, diyebiliyoruz."[81] Bazı yaşlılarsa, başka yerlerdeki yaşlılar gibi, genç kuşakların ilgisizliği yüzünden üzüntü duyuyor ve gençlerin para kazanmak ve müzik klipleri seyretmekten başka bir şey düşünmediklerini söylüyorlarmış. Sumreyn bu konuda şunları söyledi: "Yeni kuşağın en azından yarısı kitabı okuyor ve sorular soruyorlar ama gerisinin aklı fikri Hayfa'da [Vehbi, popüler bir şarkıcı], televizyonda ve dansta. Bu gençler köy hakkında bir şey öğrenmek istemiyorlar."[82]

* * *

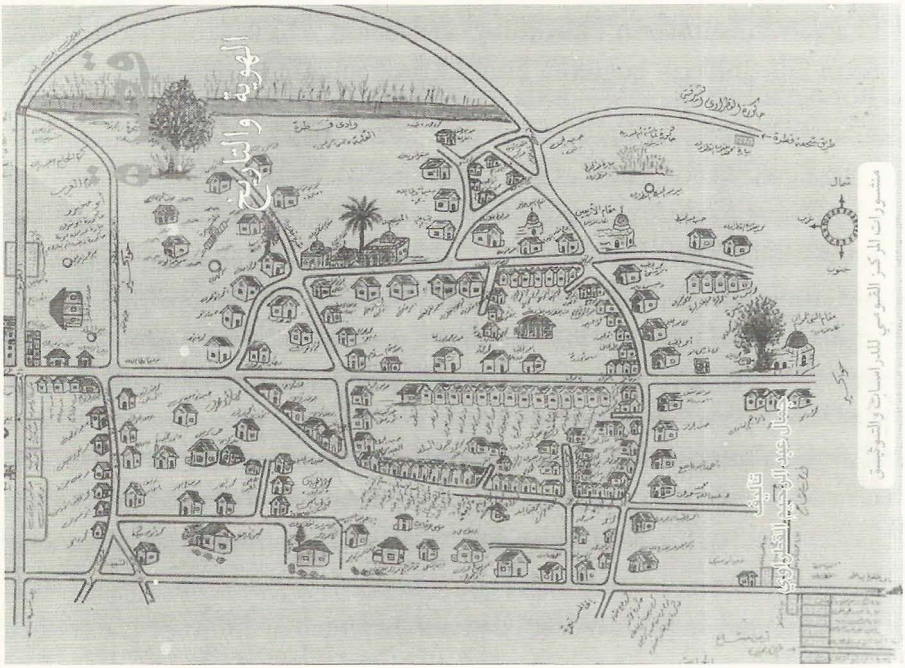
Köy kitapları, üsttarihsel tarih metinlerinden farklı olarak, gündelik hayatın toplumsal dokusunu kayda geçiren biçimlerde köy hayatının yeniden yaratılmasına odaklanırlar. Bu kitaplarda siyasi olana olduğu kadar sıradan olana da –hasat işleri, düğün şarkıları, çocuk oyunları, 1936-1939 ayaklanmasına katılan köy savaşçılarının adları– yer verilir ve bu kitaplardaki anlatılarda gündelik hayat ve bir siyasi topluluk olarak Filistin ulusunun kaybettiklerinin anlamı bir arada ele alınır. Modern Filistin tarihinin üstanlatılarından farklı olarak, köy kitapları köy hayatının yerel ve ayrıntılı bir anlatımını sunarlar ve köylülerin yaşadıkları acıları, Siyonizme ve Britanya'nın sömürgeci yönetimine karşı mücadelelerini ve bu dönemde yaşanan olayları aktarırlar. Aynı zamanda, köy kitabı yazarları köy hayatını yüceltir, ayrıntılarıyla anlatırlar ve köydeki hayat tarzlarını, âdetleri, gelenekleri ve manzaraları gelecek kuşaklara aktarmaya büyük bir önem verirler.

Filistinlilerin siyasi mücadeleleri bizi, köy kitaplarının ortaya çıkmasını ve yaygınlaşmasını, Filistinlilerin dahil oldukları bu daha geniş siyasi hareket bağlamına oturtmaya davet eder. Bu harekette başlangıçta Arap milliyetçiliği ve Filistin milliyetçiliği çerçeveleri uğruna yerel unsurlardan uzak durulmuştu ama 1980'lerde bu milliyetçi çerçevelerin mücadeleyi sürdüremez ve tüm Filistinlileri temsil edemez hale gelmesi sonucunda Filistinliler kendileri hakkında kendi bireysel ve yerel anlayışlarını ve kimliklerini siyasi direnişin dışındaki Filistinliler olarak dillendirmeye başladılar.[83]

Birçok köy kitabında olaylara ve siyasi anlatıya dayalı bir tarih çerçevesi kullanılmış olsa da kitapların genel içeriği yazarların, kendilerinin, yani bu küçük köylü topluluğunun hâlâ varolduğunu vurgulamanın bir yolu olarak (Arap milliyetçiliğinden ziyade) Filistin milliyetçiliğini onaylamaya eğilimli olduklarını gösterir. Bu nedenle köydeki hayatı, insanları ve kendileri için anlamlı malzemeleri ve toplumsal pratikleri çok özenli ve ayrıntılı bir şekilde kaydeder ve büyük bir masrafa girerek kendi imkânlarıyla yayımlarlar. Köy kitaplarının yazarları kitaplarında yer verdikleri malzemeleri, köylülerin hâlâ hayatta olduklarının bir kanıtı ve 1948'de dağılan

Filistin ulusal dokusunun parçası olan ve artık yerel toplulukların kaybettikleri her şeyin bir kaydı ve kataloğu olarak sunarlar.

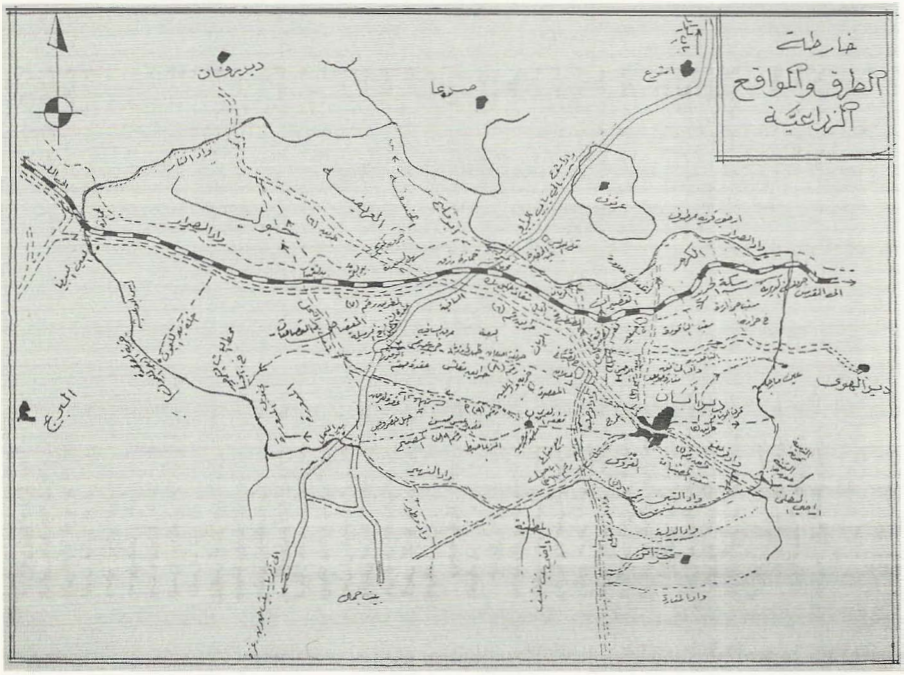
Köy kitaplarının 1980'lerde ortaya çıkışı ve bu kitaplarda köy tarihinin ayrıntılı bir şekilde kurgulanması, belki de siyasi otorite üzerine yürütülen bir mücadelenin parçası olarak okunabilir. Bir zamanlar köy eliti ve toprak sahipleri tarafından yönetilen köylüler, çeşitli siyasi hareketlerin ve liderlerin kullandığı ve güçlendirdiği mültecilere dönüştüler. 1990'larda FKÖ tamamen Batı Şeria'ya ve Gazze'ye yerleşti ve diasporadaki ve İsrail'deki Filistinlileri kendi hallerine bıraktı. Bu siyasi boşlukta, köy kitapları Filistinlilerin Filistinliliği üretmenin yeni yollarına kaydıklarını ve bireylerin Filistinlilerin bugünkü kimliklerini temsil etme otoritesini gösteriyor.



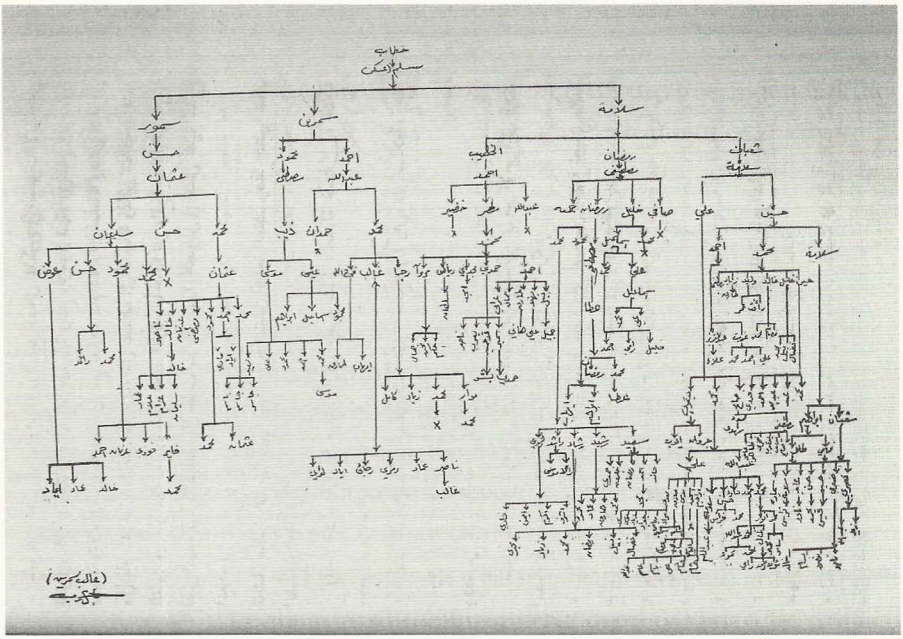
ŞEKİL 1 – er-Remle vilayetindeki Katra köyü için yazılmış kitabın, köyde, binaların olduğu kısmı gösteren elle çizilmiş haritanın bulunduğu kapağı. Haritada, soyadlarıyla işaretlenmiş evlerin yanı sıra okul, cami, türbeler ve önemli coğrafi işaretler de gösterilmiş. Cemal 'Abdurrahim al-Katravi'nin kitabı. el-Merkezu'l-Kavmi li'd-Dirasat ve't-Tevsik'in (Gazze Ulusal Çalışmalar ve Dokümantasyon Merkezi) izniyle kullanılmıştır.



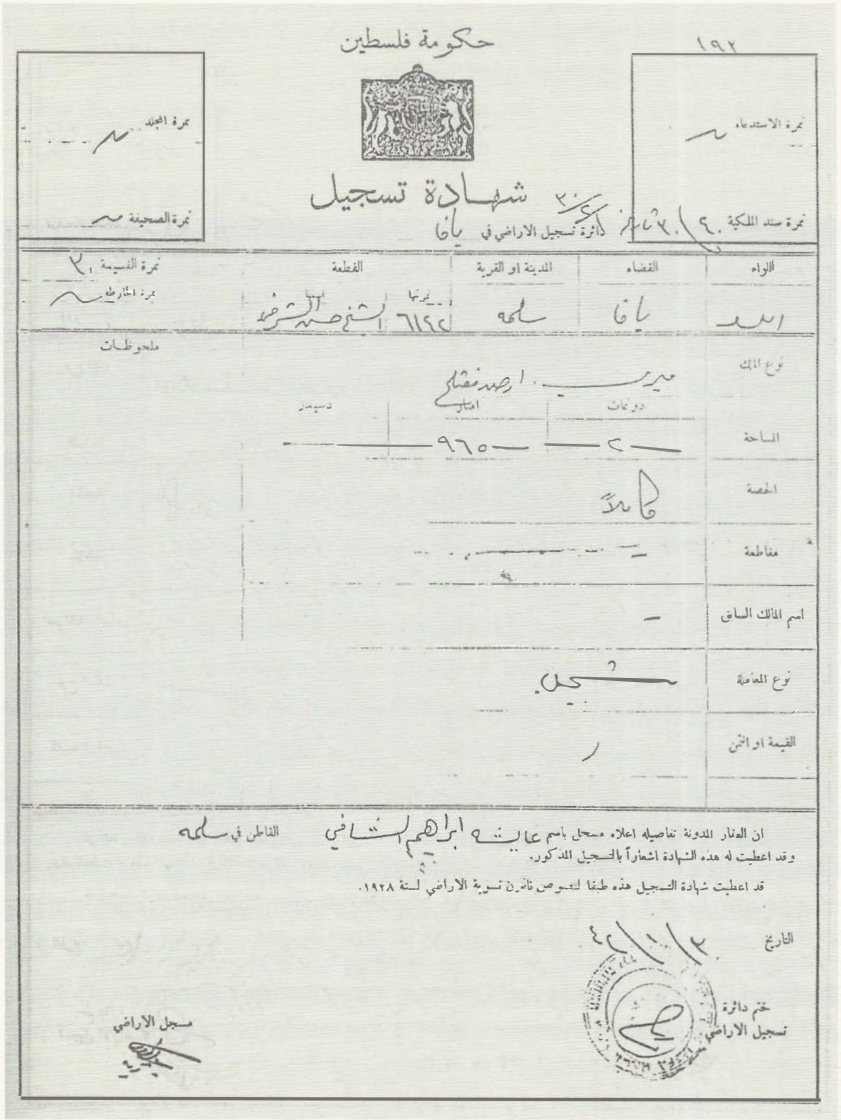
ŞEKİL 2 – Akka vilayetindeki Kuvaykat köyü kitabının kapağı. Kapakta tarihi Filistin'in bir haritası, köyün konumu, Akka vilayetinin sınırları ve köyün vilayet içindeki konumu, köy evlerinden birinin bugünkü durumunu gösteren bir fotoğraf ve köy muhtarı Halil İbrahim el-'Ali'nin 1941 tarihli mührü görülüyor. el-Hac Abdulmecid 'Ali'nin kitabı. Yazarın izniyle kullanılmıştır (Lübnan).



ŞEKİL 3 – Kudüs vilayetindeki Deyr Aban köyünde "Yolların ve Tarım Arazileri"nin haritası. Bu haritada, köyün fiziksel peyzajını belirleyen tüm mahsuller ve çiftçilik faaliyetleri görülüyor. Haritada demiryollarına ve köyün binalarına (koyu renkli alan) ilaveten komşu köylere de (Deyr Refat, Sar'a, İşva', 'Artuf, Deyru'l-Heva, Cereş ve el-Bureyc) yer verilmiş. Köy kitabı yazarı 'Abdulaziz Ebu Hedba'nın izniyle kullanılmıştır (Batı Şeria).



ŞEKİL 4 – Kudüs vilayetindeki Kalunya köyü için yazılmış kitaptan aile ağacı. Hitab ailesine ait olan bu aile ağacında ilk atadan itibaren sekizden fazla kuşak oğulun yeri gösteriliyor. Ayrıca, üçüncü kuşaktaki köy ailelerinden üçünün –Selame, Sumreyn ve Sumur– soyağacı bağlantılarına yer veriliyor. Kalunya köy kitabının yazarı Galib Muhammed Sumreyn, yedinci kuşağa mensup. Yazarın izniyle kullanılmıştır (Ürdün).


حكومة فلسطين

شهادة تسجيل

دائرة تسجيل الاراضي في يافا

اللواء	القضاء	المدينة او القرية	القطعة	نمرة القسيمة
اللد	يافا	سلمه	٦١٢٤	٢٠

ملحوظات

نوع الملك: ميري

المساحة: دونمات ٠ امتار ٩٦٥ سنتيمتر

الحصة: شائعة

مقاطعة: —

اسم المالك السابق: —

نوع المعاملة: تسجيل

القيمة او الثمن: —

ان العقار المدونة تفاصيله اعلاه مسجل باسم عايشه ابراهيم الشافعي القاطن في سلمه

وقد اعطيت له هذه الشهادة اشعاراً بالتسجيل المذكور.

قد اعطيت شهادة التسجيل هذه طبقاً لنصوص قانون تسوية الاراضي لسنة ١٩٢٨.

التاريخ

ختم دائرة تسجيل الاراضي

مسجل الاراضي

ŞEKİL 5 – **Britanya Mandası Tapu Tescil Belgesi.** Belge 1942 yılında Yafa vilayetindeki Selame köyünde iki dönüm, 965 metrelik tarım arazisinin 'A'işe İbrahim eş-Şafi adına kayıtlı olduğunu gösteriyor. Yazar Sahire Dirbas'ın izniyle Selame köy kitabından alınmıştır (İsrail).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Köy Tarihi ve Köy Değerleri

Şam, Suriye: 2008

Nekbe'nin altmışıncı yılının anıldığı 2008'de, Şam'daki bir mülteci kampında bulunan okullarda çocuklara verilen ödevlerin çoğu Filistin köyleri (ve kentleri) ile ilgiliydi. Çocukların hem genel olarak Filistin hem de kendi kişisel kökenleri hakkında bilgi edinmeleri amaçlanmıştı. Bir ödevde yedi ila on yaş arası çocuklardan köyleri hakkında dört sayfalık bir dosya hazırlamaları istendi. Çocuklar köylerinin konumunu belirtecek, harita üzerinde gösterecek, köyün sınırlarını çizecek, doğal topografya unsurlarını (kanyonlar, kaynaklar, dağlar, vadiler) ve önemli arkeolojik yapıları (camiler, kiliseler, Roma döneminden kalma kuyular, kaleler vb. dahil) işaretleyecekti. Ayrıca bu arkeolojik yapılardan birinin resmini çizmeleri, köyün en ünlü yiyeceklerini listelemeleri, bir yemeğin tarifini yazmaları, şehit köylülerin adlarını saymaları, en ünlü çatışmaları belirtmeleri ve köyden bir erkek bir de kadın giysisinin resmini çizmeleri gerekiyordu.

Öğrencilerin bu ödevi tamamlamaları için ihtiyaç duydukları bilgiler aileden alınacak bilgilerle kitaplardan alınacak bilgilerin bir karışımıydı. Yani, ne kaynak kitaplar ne de aileler ödev için tek başına yeterli olacaktı. Aile bireyleri (nineler ve dedeler ya da büyük nineler ve dedeler) öğrencilere köylerin farklı özelliklerini anlatabilirlerdi ama bu bilgiler insanların zihinlerinde yaşanmış, mekânsal deneyimler olarak mevcut olduğu (yani, onlar bu özellikleri görmüş ve onların arasında yürümüş oldukları) için, çocuklar ninelerin ve dedelerin sözlü anlatımlarını kâğıt üzerinde iki boyutlu temsillere aktarmak zorundalardı. Ailenin yaşlı kadınları onlara köy giysilerini anlatabilir, hatta gösterebilirlerdi ve onlara köy yemekleri yapabilirlerdi; çünkü bunlar gündelik hayatlarının bir parçası olmaya devam ediyordu ya da folklor olarak yaygınlaşmıştı. Ama ünlü çatışmalar, şehit köylüierin listesi ve arkeolojik yapıların ve köy sınırlarının görsel temsilleri gibi diğer bilgiler, büyük ölçüde, ailenin dışındaki kaynaklardan –özel olarak köy ve genel olarak Filistin üzerine yazılmış kitaplardan– bulunmak zorundaydı. Dolayısıyla, hem tüm mülteciler kaynak kitaplara erişebilecek durumda olmadıkları hem de her

öğrencinin ailesinde bu tür bilgileri hatırlayacak yaşlı bireyler bulunmadığı için, bu ödevin tamamını yapmak öğrenciler için güç bir işti.

Kitaplara erişemeyenler internetteki kaynaklardan yararlandılar. Suriye'de çok az evden internete erişilebiliyordu ama çok sayıdaki internet kafelerden birine gidip çeşitli sitelerdeki genel erkek ve kadın giysisi resimlerine ve ödevde istenen coğrafi bilgilere ulaşmak mümkündü. Dükkânında bağış amaçlı olarak Filistin bayrağı renklerinde bileklikler, zeytin ağacından yapılmış Filistin plaketleri, işlemeli giysiler ve tişörtler satan Ahmed, çocukların kendisinden bu proje için yardım istediklerini söyledi. Bunun üzerine Ahmed Google'da Arapça arama yaparak karşısına çıkan sitelerin hangilerinde çocukların aradığı bilgilerin bulunduğunu araştırmaya karar vermişti. Bana, "İnsanlar bu tür şeyleri pek bilmiyor," dedi. "Bunları dışarıdan kaynaklardan bulmak zorundalar." Ahmed aradığı bilgilerin büyük bir kısmını, Arapça ve İngilizce olarak hazırlanmış ve her köy için çok sayıda bağlantının bulunduğu son derece büyük ve kapsamlı bir web sitesi olan PalestineRemembered.com'da bulduğunu söyledi. Başlangıçta, yok edilen tüm köylerin ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı *All That Remains*[1] kitabının içeriğinden yararlanılarak hazırlanan bu web sitesi, köylülerin kendi hikâyelerini anlattıkları, fotoğraflar yükledikleri, duygularını ifade ettikleri ve sanal ortamda bağlantılar kurdukları çeşitli forumlar da içerir.[2]

Bu ev ödevi için, aile hikâyelerini bilmek ve köyün kolektif *ethos*'una ve değerler anlayışına aşina olmak yeterli değildi. Çocukların ve yetişkinlerin, bunlara ilaveten, ailenin geldiği yer hakkında, olgulara dayanan, bilimsel bir çerçeve oluşturacak ve ancak bir tarih kitabında bulunabilecek türden bilgilere de (coğrafya bilgileri, görsel temsiller ve istatistikler) ulaşması gerekiyordu. Bu ödev insanları –hem çocukları hem de yetişkinleri– köyleri hakkında düşünmeye ve Filistinliler olarak neleri bilmeleri gerektiğini yeniden değerlendirmeye sevk etti.

Başka bir deyişle, ödev insanların dikkatlerini hassas bir konuya çekti; yani kendi köyleri hakkında neler bildiklerini sorgulamalarına ve –okulda çocuklarından beklendiği gibi– genel olarak Filistin tarihini anlamak için köyleri hakkında ailelerinden öğrendikleri bilgilerin yetersiz kaldığını fark etmelerine yol açtı. Ailelerinin eski köylerini hiçbir zaman görmeyen ya da ziyaret etmeyen çocuklar için köy, okullarında bir köken ve üzerine ödevler yazacakları bir coğrafi ve kültürel bilgi olarak konumlanıyor. Bu tür bilgiler, ailelerin ve eski köylülerin köy hakkında birbirlerine aktardıklarının dışında kalıyor. Aileler şüphesiz, köyü bir köken olarak görüyorlar ve köyü hatırlayan kişiler için bu köken anlayışı, köyün ailelerinin soyağaçları dahil olmak üzere, o köyün yerlisi, Filistinli ve Arap olmanın ne anlama geldiği konusundaki temel değerlerle iç içe geçmiş durumda. Ancak ödevlerde, değerlerle ilgili olan bu bilgilerin hiçbiri çocuklardan istenmiyor.

Kökenleri olan köy hakkında ödev yazan çocuklara ilişkin bu hikâyenin gösterdiği gibi, köy hakkında hâlâ farklı bilgi kaynakları mevcuttur. Ama köyü hatırlayan yaşlılar birer birer öldükçe, köy hakkında yaşanmışlığa ve deneyime dayanan bu bilgiler de onlarla birlikte kayboluyor. Çocukların öğrendikleri köy tarihinin hem kaynakları hem de türü açısından, kitaplardaki ve internetteki bilgilerin ağırlığı zaman geçtikçe daha da artıyor.

Çocukların ödevlerinde yer vermeleri gereken bilgilerin büyük bir bölümü aile, topluluk ve geleneksel tarih bilgilerinin bir karışımını içeren köy kitaplarında mevcuttur. Görüştüğüm bir yerel yayınevi müdürü, Filistin köyleri üzerine on beşi aşkın ve Filistin kültürü ve tarihi üzerine pek çok başka kitap yayımlamıştı. Ailesinin köyü hakkında yazılmış bir kitaba ulaşacak kadar şanslı olan çocuklar, bu kitapta köyün haritalarını, doğal ve arkeolojik sit alanlarının listesini, eski binaların ve giysilerin listelerini, şehitlerin adlarını, köyde yetişen meyvelerin, sebzelerin ve diğer mahsullerin listesini ve köyün tarihini bulabiliyorlardı. Yayınevi müdürü bana, kendisine başvuran anne babaların, çocuklarının okul ödevleriyle ilgili olarak kendilerine sordukları soruları cevaplayamadıkları için mahcup olduklarını ve çocuklarına yardım edebilmek ve bir bilgi kaynağı olabilmek için köy kitapları satın (ya da ödünç) aldıklarını söyledi.

Köy kitapları, profesyonel anlamda tarih kitapları yazmak iddiasıyla yazılmamıştır. Yazarlar köy betimlemeleri için herkesçe bilinen Filistin tarihi metinlerinden yararlanmakla ve özel olarak köyler ve genel olarak Filistin hakkındaki bilgi birikimine katkıda bulunduklarını düşünmekle birlikte, bu kitapları yazarken yerel topluluğun gerek bilgi gerekse hissiyat açısından köyle bağlantılarını sürdürmesine ve korumasına yardımcı olmayı da amaçlıyor. Bu şekilde, hem aile hem de köy bağlamında kökenlerle ilgili bu bilgilerin sunulacağı ve kaydedileceği bir didaktik forum sağlıyorlar. Bu bölüm boyunca ve kitabın diğer bölümlerinde de ele alındığı gibi, köy kitabı yazarları köyle ilgili ayrıntılı metinlerini kurgulamak için –hem yazılı hem de sözlü– çeşitli kaynaklardan yararlanır. Köyle ilgili geleneksel akademik malzemeler (nüfus, arazi mülkiyeti, binaların olduğu bölgenin büyüklüğü vb.) ile köy hayatı hakkında okuru eğitmeye yönelik bilgilerin bu şekilde bir araya getirilmesi, belgesel öğelerine ek olarak diaspora topluluğunun temsil, devamlılık ve bilgilerin kesinliğiyle ilgili kaygılarını da ortaya koyan kitaplar yaratıyor. Bu nedenle köy kitapları, köyün coğrafi konumu, istatistikler ve köyün adına ilişkin etimolojik bilgiler gibi, modern tarih metinlerinde sunulanlara benzer "olgular" içerir; ama aynı zamanda, köylülerin kolektif değerlere, aile soyağaçlarına ve köken hikâyelerine odaklanmak yoluyla, varolmanın özgül ve yerel bir biçimini ortaya koyma arzularını temsil eder. Bu malzemeler bir araya gelince, yazarların bir köye

mensup olmanın anlamını başkalarına aktaran ve devreden kapsamlı köy tarihleri olarak tasavvur ettikleri şeyi oluşturur.

Filistin Tarihinin Yazılı Kaynakları

Okul ödevinin gösterdiği gibi, köyleri hakkında bir şeyler öğrenmek isteyen insanlar çeşitli kaynaklara başvuruyor. Filistin köy kitapları, Filistin hakkındaki resmi tarih kitapları ve özellikle 1948 öncesi Filistin'i belgeleyen kitaplar için çok önemli bir tamamlayıcı rol üstlenir. Resmi tarih kitapları köyler hakkında özgül bilgiler –özellikle köyle ilgili coğrafi ve tarihi bilgiler, Osmanlı ve Britanya Mandası istatistikleri– sağlamakla birlikte köylüler ve hayatları hakkında çok az bilgi içerir. Köy kitabı yazarlarının büyük bir çoğunluğu kendisini profesyonel tarihçi olarak görmediği için, hem okurlarına konu hakkında bilgi sahibi ve dolayısıyla daha genel Filistin tarihi bağlamında yazmaya ehil olduğunu kanıtlamak hem de köyü daha genel anlamda tarihi Filistin ve 1948 felaketi bağlamına oturtmak için bu iyi bilinen ikincil Filistin tarihi kaynakları kanonundan alıntı yapar.

Filistinli yazarların iyi bilinen kitaplarına yapılan göndermelere 112 köy kitabının tamamının dipnotlarında ve bibliyografyalarında rastlanıyor. Tüm kitaplarda adı anılan sadece bir kaynak var: Mustafa Murad ed-Debbağ'ın on ciltlik yapıtı *Biladuna Filestin* (Ülkemiz Filistin). Bu ciltlerde her bir Filistin köyüne kısaca değinilerek köyün civardaki kentlere göre konumu; topografyası; Britanya Mandası istatistiklerine göre arazi yüzölçümü ve nüfusu; adının kökeni; varsa, çeşitli antik, klasik ya da Yahudilikle, Hıristiyanlıkla ya da İslam'la ilgili kaynaklarda köyle ilgili bilgiler; ve Siyonist hareketin 1880'lerden 1950'lere kadarki yükselişinin sonucunda civarda ortaya çıkan Yahudi yerleşimleri belirtilir. Her bir köye bir ya da en fazla iki sayfa yer ayrılan kitap –köy kitabı yazarlarını üzecek şekilde– fazla ayrıntıya girmeksizin temel bilgileri aktaran bir ansiklopedi niteliğindedir. ed-Debbağ'ın çalışması, Filistin hakkında daha önce belgelenen bilgilerin muazzam bir koleksiyonudur. Kapsadığı alanın genişliği ve yazarın tüm bu bilgileri bir araya getirme ve yayımlama azmi çok etkileyicidir.[3]

Köy kitabı yazarları için ikinci en popüler kaynak, *Ülkemiz Filistin*'de bulunan bilgilere benzer bilgileri farklı bir formatta sunan *el-Mevsu'a el-Filestiniyye*'dir (Filistin Ansiklopedisi).[4] Filistin Çalışmaları Enstitüsü'nün (IPS - the Institute for Palestine Studies), Britanya Mandası istatistikleri, gezginlerin aktardıkları, araştırmacıların o dönemde yaptıkları ziyaretler ve fotoğraflar gibi kaynaklardan yararlanılarak, yok edilen tüm köylerin kataloglandığı 1992 tarihli yayını *All That Remains* de sıkça alıntılanan bir kaynaktır (kitap *Key la nensa* "Unutmamamız İçin" adıyla Arapçaya da çevrilmişti). *All That Remains,* çok sayıdaki araştırmacı

ve yazarın yürüttüğü etkileyici çalışmalar sayesinde, köylerle ilgili bu üç tarihi bilgi kaynağı arasında açık farkla en kapsamlı ve ayrıntılı olanıdır.[5] Kitap, tamamen metinsel kaynaklara dayandırıldığı için toplumsal tarih, köylüler ve onların âdetleri ve yaşam biçimleri ya da köyün peyzajının ayrıntıları üzerine bilgi sağlamaz. Kitapta dine göre nüfuslar ve arazi mülkiyeti üzerine istatistikler konusunda devlet belgeleri ve istatistikleri esas alınmıştır. Ne yazık ki, Ürdün'de, Lübnan'da ve Suriye'de kitabın Arapça (ya da İngilizce) nüshalarına ulaşmak kolay değildir.[6]

Köy kitapları, hem bilgi hem de statü açısından Filistin tarihinin bu iyi bilinen ve kapsamlı akademik kaynaklarına dayanır. Birçok yazar köylerin coğrafi betimlemesi için ed-Debbağ'ın *Ülkemiz Filistin* kitabından ve *Filistin Ansiklopedisi*'nden alıntılar yapar. Bu alıntılar birçok kitabın birinci bölümünün açılış satırlarını ya da paragraflarını oluşturur. Bazı yazarlar, sadece köylülerin doğrudan deneyimlerinin ya da aile hikâyelerinin parçası olmayan, prehistorik, antik ve klasik dönemle ilgili bilgileri ed-Debbağ'dan alır. Yazarlar, köyleriyle ilgili bilgi kaynakları olarak bu yayımlanmış tarihlerden alıntı yaparak, kendilerini ve köyü daha geniş bir Filistin coğrafi varlığı anlayışı içinde bu tarihe ve toprağa bağlıyor.

Ne var ki köy kitabı yazarları bu ansiklopedik, iyi bilinen ve çok saygı duyulan kaynakların kendi köyleri hakkında ancak sınırlı bilgiler sağladığından da yakınıyor. İkinci Bölüm'de ele alınan Suba kitaplarından birinin yazarı olan İbrahim 'Avadallah, bana şunları söylemişti: "Yazılı kaynaklar için, Filistin hakkındaki kitaplara başvurdum [...] Bu kitapları okudum ama hepsinin Filistin tarihi hakkında genel bilgiler içerdiğini gördüm. Suba hakkında bir satırdan daha fazla bilgi içeren bir kitap bulamadım."[7] Galib Sumreyn, Kalunya köyü hakkındaki kitabını yazarken yararlandığı kaynakları sorduğumda, sözlü kaynakların yanı sıra "yazılı kaynaklardan, ilk olarak Mustafa Murad ed-Debbağ'ın tarih kitapları dizisinden ve ikinci olarak yazar 'Arif el-'Arif'in çalışmalarından" da yararlandığını söyledi. Bu konuda biraz daha bilgi vermesini isteyince şöyle devam etti: "Filistin tarihi hakkında yazan yazarları biliyorum [ve] onların kitaplarını kaynak olarak kullanıyorum... ama Mustafa ed-Debbağ Kalunya hakkında sadece birkaç satır yazmış... Köyümden bahseden pek çok kitap okudum ama hiçbirinde on satırdan daha uzun bilgi yoktu. [...] Bu yazarlar tüm köyler hakkında genel olarak yazmışlar ama ben özel olarak kendi köyüm hakkında yazdım."[8] Sumreyn, ed-Debbağ'ı ve el-'Arif'i hem bibliyografyasında hem de benimle konuşurken anarak, köyü hakkında fazla bilgi içermedikleri halde, standart metinleri okuduğunu ve onlardan yararlandığını gösterdi. Kitabını tarih yapıtları olarak bu metinlere bağlamış ve böylece kendi metninin itibarını yükseltmişti.

Şu ana kadar anılan kitaplar ve ayrıca 'Abdulvehhab el-Keyali'nin *Tarihu Filestin el-hadis* (İngilizcede *Palestine: A Modern History* adıyla yayımlandı [Filistin:Bir Modern Tarih]) ve 'Arif el-'Arif'in *Nekbetu Filestin ve'l-firdevsu'l-mafkud* (Filistin Felaketi ve Kaybedilen Cennet) adlı kitapları gibi büyük, kolektif tarihler, 1948 Savaşı'yla ve Filistin'in kaybedilmesiyle sonuçlanan siyasi olaylara öncelik veren bir yazılı tarihin geliştirilmesine katkıda bulundu.[9] Filistin tarihinin bu üstanlatıları geçmiş için, sayısallaştırılmış, kişisellikten çıkarılmış ve genelleştirilmiş tarihlerden ve siyasi açıdan anlamlı olaylardan oluşan ve olaylara Filistin ulus ve toprağıyla bağlantılı bir anlam yükleyen bir vizyon yaratır. Bu metinlerin tarihyazımsal özellikleri, 1948 Savaşı'nın sonuçlarını entelektüel, toplumsal ve siyasi elitin nasıl algıladığını ortaya koyar. Salim Tamari çeşitli bağlamlarda, bu perspektiflerde normalliğin eksikliği sorununun mevcut olduğunu vurgulamıştır. Bu anlatılarda anlatıcı "normal"in bilindiğini, herkesçe kabul edildiğini ve bu nedenle bunu hatırlatmaya gerek olmadığını varsayar.[10] Bu anlatımlarda Filistin toplumu –insanların gündelik hayatları; yaşadıkları, çalıştıkları, çiftçilik yaptıkları, hasat topladıkları, hayvan otlattıkları ve seyahat ettikleri yerlerin anlamı; toplulukların içindeki karmaşık ilişkileri, özel, sosyal ve ailevi hayatları ve ekonomik süreçleri; ve varoluşlarının bu türden bir tarihyazımının parçası olmayan sayısız başka ayrıntısı– eksiktir.

Köy kitabı yazarları bu toplumsal tarihi çalışmalarına dahil ederek, Filistin tarihini Filistin ulusal anlatısının içinde anlatmaya çalışan literatüre nitel olarak farklı bilgiler ve perspektifler katar. ed-Debbağ'ın *Ülkemiz Filistin* kitabındaki Kalunya maddesinin Galib Sumreyn'in köy kitabında sunulan bilgilerle karşılaştırılması, ed-Debbağ'ın ve benzer Filistin ansiklopedilerinin ve tarihlerinin yazarlarının tarihsel bilgiye yaklaşımlarındaki farkı ortaya çıkarır. ed-Debbağ, Kalunya'ya Kudüs cildinde değinir ve köyün Kudüs'ün beş mil [sekiz kilometre] kuzeybatısında, Yafa yolu üzerinde bulunduğunu ve en yakın komşusunun al-Kastal köyü olduğunu belirtir. ed-Debbağ'a göre Kalunya, muhtemelen MS 81'de Mosa adlı Kenan yerleşiminin kalıntıları üzerine kurulmuştu. Yerleşim Romalı lider Titus döneminde Colonia Amassa adıyla biliniyordu ve köyün adı da buradan türemişti. ed-Debbağ buradan Osmanlı dönemine atlayarak bu bölgede iki modern Yahudi yerleşiminin kurulduğunu belirtir. Bunlardan biri 1894'te kurulan, 1929'da yıkılan ve 1930'da yeniden inşa edilen Motza'dır.[11] 1956'da Kalunya'nın kalıntıları üzerine Mevaseret Yerushalayim adlı ikinci bir Yahudi yerleşimi kuruldu. ed-Debbağ 1922, 1931 ve 1945 tarihli arazi istatistiklerini sunmanın yanı sıra, 1942-1943'te okulda en yüksek sınıfın üçüncü sınıf olduğunu belirtir. Bu betimlemeyi tamamladıktan sonra, köyün 1948'de yıkıldığını ve köy sakinlerinin dağıldığını açıklar.[12]

ed-Debbağ'ın kitabından alınan bu örnek, kitabın köy kitapları için neden değerli bir kaynak olduğunu gösteriyor. Yazar, İngilizce kaynaklardan köylerin arkeolojik tarihlerine ilişkin bilgileri derlemiş olmasının yanı sıra arazi, nüfus ve eğitimle ilgili mevcut Britanya Mandası istatistiklerini, özellikle de Arapların, Yahudilerin ve devletin elinde olan köy arazilerinin yüzdelerini; din ve cinsiyete göre köy nüfusunun dağılımını; köyde kaç dönüm zeytinlik olduğunu; ve komşu köylerin adlarını da aktarır. Aslında kitapta daha önceden yayımlanmamış bilgiler ya da herhangi bir orijinal belge yoktur. Ama çoğu Filistinli için, Arapça çevirisi olmayan Britanya Mandası kaynaklarına ve arkeoloji raporlarına ulaşmak kolay değildir; dolayısıyla ed-Debbağ'ın dizisi bu bilgilerin Arap okurlara sunulmasını sağlamıştır.

ed-Debbağ'ın köylerle ilgili olarak aktardığı bilgiler burada belirtilen açılardan değerli olmakla birlikte, köylülerin bu aktarımları neden eksik buldukları da açıktır. Bu bilgiler arasında köyün insanlarına, köy ortamına, toplumsal tarihe ve köyde yaşamış, çalışmış, evlenmiş ve çocuk büyütmüş insanların hissiyatlarına ilişkin hiçbir bilgi yoktur. Galib Sumreyn'in Kalunya üzerine yazdığı 343 sayfalık kitapta ise (içindekiler bölümünde listelenen) şu konular ele alınmıştır: köyün peyzajı, önemli binaları, mahalleleri ve tarlaları; tarihi, kökenleri ve aileleri; Kalunya köyü ve Yahudiler; köy için yapılan çatışmalar; Kalunya'da eğitim; evlilik ve aşk; halk hekimliği ve tedavileri; ve folklor ve âdetler (şarkılar, yetişkinliğe geçiş törenleri, çocuk oyunları vb). Sumreyn ayrıca, köyün haritalarına da yer vermiştir. Bu haritalardan biri, her bir evin ve hane halkı reisinin, okulun, değirmenin ve diğer önemli yerlerin işaretlenmiş olduğu, binaların olduğu bölgeyi gösteren haritadır.

Bu örneğin de ortaya koyduğu gibi, köy kitaplarının yazarları ed-Debbağ'ı ve *Filistin Ansiklopedisi*'ni sık sık alıntılamakla birlikte, bu kitaplarda köylerle ilgili olarak yer alan bilgilerden nadiren yararlanırlar. Köy kitaplarının tarih çalışmaları olarak değeri, Filistin'in geçmişine ilişkin anlayışımızı iki açıdan genişletmelerinde yatar: Bu kitapların içeriği Filistin'in kolektif tarihine katkıda bulunur ve onu geliştirir; ve, aynı zamanda, köy kitapları her bir köyün tarihinin kendine özgü yanlarını kayda geçirerek sıkı sıkıya kontrol edilen Filistin tarihsel anlatısını etkisiz kılar. Köy kitapları, çok uzun süre Filistin tarihyazımına hâkim olan homojenleştirici ve geniş bir çerçeveden ele alınmış ulusal tarihleri hem zenginleştirir hem de sorgular.

Köy kitaplarının çoğu yaşlı erkekler tarafından yazıldığı için, köyün betimlenmesi ve hangi malzemelerin bilinip hangi duyguların hissedilmesi gerektiği konularında kitapların içeriği bu kuşağın ve cinsiyetin ilgilerini yansıtır. Kitapları bu açıdan inceleyecek olursak, sadece yer listeleri, soyağaçları ve düğün betimlemeleri değil, bir *ethos*'un iletimini de görebiliriz. Bu bölümün geri kalanında irdeleyeceğimiz gibi, köy kitapları didaktik topluluk tarihleridir ve belli bir köye mensup

olmanın ne anlama geldiğini açıklarlar. Yazarlar okurları bilgilendirmek amacıyla ve kendine özgü fiziksel mekânı içinde köyün değerlerini, ahlak kurallarını ve ayırt edici özelliklerini ortaya koyan kolektif bir tarih sunduklarının düşünülmesi için anlatılarını hikâye şeklinde kurgularlar.

Köy Değerleri Kitapları

Köy kitapları köy hayatının düz bir şekilde belgelenmesinden daha fazlasını içerir. Anlattıkları hikâyelerin türleri ve bunları anlatma biçimleri açısından belli bir köyden geliyor olmanın, Filistinli ve Arap olmanın –ve bunların ne anlama geldiğinin– bir tarihini aktarırlar. Bu olma biçimleri, yazarların kaynak, içerik, öyküleme ve anlatı tarzları konusundaki seçimlerini etkileyen belli gelenekler, değerler ve standartlar içine yerleştirilmiş durumdadır. Kitaplarda belli türde anlatılara –köylülerin kendilerinin ötesinde önemli gördükleri değerleri de nasıl hatırlamak istediklerini yansıtan anlatılara, hatta mecazlara– yer verilir. Olaylara dayalı bir tarih yerine, neyin önemli olduğu konusunda ütopik olsa da yanlış olmayan bir tür vizyon sunulur.[13]

Köy kitaplarının merkezinde köy hayatına hâkim olan ortak değerleri ifade eden betimlemeler ve hikâyeler bulunur; kitaplar konuklarına saygı gösteren ve herkese karşı cömert davranan, bütünleşmiş bir topluluk portresi çizer. Bazı yazarlar bu değerleri dolaysız bir şekilde ifade ederler:

> el-Velece köyü ve sakinleri, çok eskilerden beri, nezaketleri, cesaretleri ve cömertlikleriyle tanınırlar. İşbirliği [*et-te'avun*] sloganını ortaya atanlar onlardır. Bu, yardım [*el-'avne*] olarak da bilinir. İyi günde de kötü günde de ev yapmak, hasat toplamak ve ekin ekmek için birbirlerinin yardımına koşarlar. Küçük düşürmeyi ve düşmanlığı reddedenler, her kişinin onurunu koruyanlar ve başka bir köyden bir zarar gelmesi durumunda zarara uğrayanların yardımına koşanlar onlardır. Köyümüzde konuklar hoş tutulur ve sıcak ve nazik bir şekilde karşılanırdı. Genç-yaşlı herkes konuklara saygı göstermek için yarışırdı.[14]

Köy kötü günde bütünleşen, kolektif bir yapı olarak betimlenir. *el-'avne* kavramı bir topluluk olarak hareket etme ideali olarak pek çok kitapta karşımıza çıkar ve 19. ve 20. yüzyıllardaki köy hayatının önceden kestirilemez niteliği düşünüldüğünde bireysel hayatı ve aile hayatını mümkün kılan unsurdur.

Köy değerleri özellikle milliyetçi değerler, köydeki bazı yerler (örneğin mağaralar, kuyular, ağaçlar ya da kamusal binalar) hakkında anlatılan hikâyeler yoluyla iletilir. Hikâyeler daha sonra yavaş yavaş, cömertlik ve birlik gibi, köy değerlerini örnekleyen derslere ya da kıssadan hisse bölümlerine evrilir. Bu değerler, aynı zamanda Siyonizme

karşı 1948 öncesinde verilen mücadele çerçevesindeki milliyetçi duygulara bağlanır ve bu bağlama oturtulur.[15] Kalunya hakkında yazılan köy kitabında, yazarın köyün çeşitli kuyularını anlatması, okurların hangi kuyunun nerede ve kimin mülkiyetinde olduğunu öğrenmesinin yanı sıra köylülerin zor zamanlarda birbirlerine yardım etmelerinin bir yolunu anlatan bir hikâyeyi yerleştirebileceği bir alan da sağlar.

> Köyümüzde kaynaklar bulunduğu için, insanlar evlerinin avlularına özel kuyular kazmak zorunda değillerdi. Ama yine de birkaç özel kuyu vardı. Bunlardan en ünlüsü, İsmail Halil Ramazan'ın sahip olduğu onlarca odanın ortasında bulunan avludaki kuyuydu. Ramazan, Motza ve Erza yerleşimlerinde yaşayan Yahudilerin köyü kuşattıkları günlerde bu kuyuyu köylülerin kullanımına açtı.[16] Kadınların Yahudi keskin nişancıların hedefi olmamak için köyün yukarısındaki ya da aşağısındaki kaynaklara gidemedikleri o günlerde bu, köyün ailelerine yapılmış büyük bir hizmetti.[17]

Bu hikâye, okurlara köylülerin kaynakları nasıl paylaştıklarını, ortak değerlere verdikleri önemi ve kriz anında nasıl (bir adamın girişimiyle) kolektif ihtiyaçları bireysel çıkarların önüne koyduklarını anlatıyor. Hikâyenin çerçevesi, köylülerin Siyonist güçlerin saldırılarına karşı ayakta kalma mücadeleleridir ve bu durum, kitabın tamamı için de geçerlidir. Ama herhangi bir tarihe ya da olaya bağlanmayan hikâye mülksüzleştirilme ve sürgünle sona eren köy hayatının temel bir unsuru olarak sunulur.

Köy kitabı yazarlar, hikâyeleri, insanların dürüstlük, cömertlik ve erkeklik gibi değerleri nasıl sergilediklerini (ya da sergileyemediklerini) anlatmak için kullanırlar. Ders ve hisse çıkarılması için hikâye anlatma geleneği pek çok yerde, toplumda ve dönemde mevcuttur. Bu tür hikâyeler değerleri bildirmeye ve toplumsal normlar için kolektif bir anlayış yaratmaya, bireysel davranışlar hakkında hüküm vermeye ve başkalarını uyarmaya ve eğitmeye yönelik ortak bir kültürel anlatı mecazının parçasıdır. Liisa Malkki, Tanzanya'daki Hutu mülteciler üzerine yaptığı çalışmalarda mültecilerin, geçmişi "temelde ahlaki terimler" yoluyla anlatıda yeniden biçimlendirilmiş olarak anlamalarını betimler.[18] Andrew Shryock anlatı yapılarını ele alarak Ürdün Bedevilerinin "eskiden nasıldı?" tarzı anlatımlarını analiz eder ve normların ve değerlerin nasıl yaygın olarak şiirler ve hikâyeler yoluyla ifade edildiğini ve bilgi aktarımının nasıl daha geniş anlam sistemlerinin içine yerleştirilmiş olduğunu gösterir.[19] Filistin köy kitapları sözlü anlatıların amacını yazılı anlatılara ve içeriğe aktarır. Örneğin, Ebu Kişk hakkında yazılan köy kitabında, bir adam köyün Kefr Suls köyüyle ilişkilerinin hikâyesini anlatır.

> Bir ara, Dar Ebu Kişk'in [Ebu Kişk ailesinin] buğdayı bitmişti. Dar Hilal'le [Hilal ailesi] Kalkiliyye'ye on beş deve ve para gönderip buğday getirmeleri [için anlaştılar]. İnsanlar develere binip Dar Hilal'in en varlıklı üyesi olan

> Farha adlı bir adamdan buğday almak üzere yola çıktılar. Ama Farha onlara buğday vermeyi reddetti. Akrabaları buna bozuldular. Dar Ebu Kişk ona altın göndermişti ama o, buğdayı develere yüklemeyi kabul etmiyordu. Sonunda deveciler develerine binip dönmekten başka çare bulamadılar. Onları sadece Hirbatu Kefr Suls köyünden Dar Şreymli [Şreym ailesi] el-Hasan diye biri gördü. Deve kervanının önüne geçti ve neler olup bittiğini sordu. "Allah için, Farha bize buğday vermek istemiyor," dediler. Bunun üzerine, Mahmud el-Hasan adlı bu adam, Dar Şreym'e gitti ve develere buğday yükletti. Bunun için hiç para istemedi ve sadece "Ebu Kişk'in yaşlılarına [*meşayih*] selamımı söyleyin," dedi.[20]

Bu hikâyede bir adamın yaptıkları yüceltilirken başka bir adam da sahtekârlığı yüzünden ayıplanıyor. Ancak, sağduyulu bir şekilde, sahtekâr adamın akrabaları onun bu davranışını tasvip etmediklerini ifade ediyorlar; hikâyede sadece bir adam eleştiriliyor ve onun ailesinin ya da köyünün eleştirilmesinden kaçınılıyor. Dolayısıyla, hikâyede sadece köylülerin buğdayı nasıl elde ettikleri anlatılmıyor; köylülerin saygı duydukları davranış normları ve değerler de aktarılıyor ve onların bu normlara uymayan bir kişiyi kınayıp bunları devreye sokabildikleri ortaya konuyor.

Bu hikâyelerde köylülerin değerleri, bireysel eylemleri itham etmenin ötesinde, Britanya sömürgeci yönetimi karşısında bu Filistin değerlerini savunmak için de aktarılır. eş-Şecere köyünün anlatıldığı bir köy kitabında, Resmiyye Muhammed as-Salih, Ferradiyye köyünden Kasım al-Hatib'den dinlediği, eş-Şecere'nin cömertliği hakkındaki hikâyeyi anlatır. İlk olarak köy dışından birinden dinlenmiş bu hikâyenin de köyün itibarı hakkında olması, genel olarak Filistin köylüleri arasında cömertlik ve milliyetçi aktivizm değerlerinin önemini gösterir. Britanya Mandası döneminde geçen hikâyede gümrük polisinin, devlet tarafından denetlenen (ve vergilendirilen) sigaraların içilmesini sağlamak amacıyla insanların üstlerini araması ve yerel Arap tütünü içenlere ceza vermesi anlatılır. Hikâyedeki gümrük polisleri Britanya Mandası yönetiminin Filistinli memurlarıdır.

> Bir gün gümrük polisleri eş-Şecere'ye, Ahmed el-'Ali'nin evine geldiler. Ahmed onları komşusu olan, al-Hutba' hamulesinden [klan] Yusuf el-Hasan'ın misafirhanesine götürdü. Polisler misafirhanede otururken, kendilerine ikram edilen sigaraları incelediler ve devlet tarafından denetlenmeyen sigaralar bulundurduğu için Yusuf'a bir Filistin Poundu (FP) ve üç lira ceza kestiler. Ahmet durumu babasına bildirdi ve bu durum yüzünden belki de komşularının dostluğunu kaybedeceklerini söyledi. Bunun üzerine babası polislerin yanına geldi ve "Alın, size benden 1 FP ve 1 FP de oğlumdan ve benim sigaralarımdan için," dedi. Sonra Yusuf ayağa kalktı ve "Size yemek vermeyeceğiz," dedi. Gümrük polisleri buna çok kızdılar ve Tamre köyüne geçtiler. Köyün muhtarının misafirhanesine giderek eş-Şecere köyünde

> kendilerine yemek verilmediğinden yakındılar. Ferradiyye köyünden Kasım al-Hatib de oradaydı. Muhtar şaşırdı ve şöyle dedi: "eş-Şecereliler cömertlikleriyle bilinirler; birini yemek yedirmeden göndermeleri imkânsızdır." Bunun üzerine gümrük polisleri neler olup bittiğini anlattı ve muhtar öfkelendi. Polisleri dışarıya attı ve şöyle dedi: "Size Allah yardım etsin! Benim soframda da ağzınıza bir lokma bile koyamayacaksınız. Allah adına yemin ederim ki, eş-Şecereliler cömert insanlardır."[21]

Gümrük polisleri eş-Şecerelilerin kendilerine ikramda bulunmadıklarını söyleyerek köylülerin konuklara karşı cömert davranma arzularından yararlanmaya çalışınca, Tamra muhtarı onlara bu durumun nedenini söyletmeyi başarır ve kendisi de yemek ikram etmeyi reddederek açıkça eş-Şecerelilerin yanında yer alır. Sonuç itibariyle hikâye, eş-Şecerelilerin ve Tamrelilerin birbirlerine sadakatlerini, bir köyün insanları konukları olan polislerden kötü muamele görünce diğer köyün insanlarının da her zamanki cömertliklerini terk ettiklerini ve birbirlerine destek olmak ve Britanya Mandası yönetiminin taleplerine karşı çıkmak konusundaki güçlü milliyetçi tavırlarını ortaya koyar. Köy kitabı yazarları bu hikâyeleri insanların (olumlu ve olumsuz) davranışlarını sergilemek için aktarırlar ve bu hikâyelerin içerdiği tarihsel bilgilerle pek ilgilenmezler. Kaçak sigaralar örneğinde kitabın yazarı, Britanya Mandası'nın insanların hangi sigarayı içeceklerini belirlemesi ya da yasaları çiğnedikleri için onlara para cezası vermesi üzerine yorum yapmaz, bunun yerine hikâyenin merkezine (Filistinli) polislerin nasıl toplumsal gelenekleri ihlal edip insanlara hakaret ettiklerini ve köylülerin nasıl birbirleriyle dayanışma içine girip otoriteye karşı vakur bir duruş sergilediklerini yerleştirir.[22]

Köy değerleri, hem doğrudan ifadelerle hem de kişisel ve toplu deneyimler ve bilinen olaylar hakkındaki münferit hikâyeler yoluyla anlatılır. Tarihi anlatmanın bu farklı yolları toplu olarak sahip olunan fikirleri ve toplumsal normları; değerleri doğrudan ele alarak ve başka konuları ya da amaçları olabilecek münferit hikâyeleri dahil ederek aktarır. Sonuçta bu hikâyeler, nasıl anlatıldığından bağımsız olarak, insanların *nekbe*'den önce bir Filistin köylüsü olmanın ne olduğu konusundaki farkındalıklarını, sahip oldukları kolektif değerleri ve onların bu değerleri nasıl ifade ettiklerini anlatır. Yazarların, köy hayatı anlatılarında kolektif olarak sahip olunan köy değerlerini betimlemeye verdikleri önem, ideal olarak olması gereken şeylere odaklanır. İczim'le ilgili köy kitabının yazarı, köylüleri sömürgeci güçlere karşı işbirliğine giden Filistinliler olarak betimler: "Ülke halkının Osmanlı İmparatorluğu'na, Britanya Mandası'na ve Siyonist yerleşimciliğe karşı mücadelede birleşmesi gibi, köylülerin ve liderlerinin çabaları da, Britanyalılar Filistin toprağına ayak bastığı andan itibaren ve öncesindeki Türkleştirme politikalarına karşı da birleşmişti."[23] Bu birlik iddiasına rağmen, İczim –diğer Filistin köylerinde, daha

doğrusu her yerdeki her insan topluluğunda olduğu gibi– iktidar, sadakat ve siyasi ittifak mücadelelerine sahne olmuştu. Ylana Miller ve Efrat Ben-Ze'ev'in göstermiş olduğu gibi, köylüler yerel yönetimdeki söz ve temsil hakları için şiddetli bir çekişme yaşamışlardı ve hem Britanyalılar hem de Siyonistler bu mücadeleleri etkilemiş ve bunlardan yararlanmak için çok hevesli olmuşlardı.[24] Sözlü tarihlerde ve tarihsel belgelerde anlatılan bu olaylar, köyün yönetimini kontrol etme girişimlerinde yaşanan aile çatışmalarını ve bir adamın Siyonist hareketle birlikte çalışmasına dair hikâyeleri ortaya koyar. Ama İczim köy kitabında bunların hiçbirini bulamazsınız.

Olumsuz tarihsel olayların dışarıda bırakılması, yazarın bir kişinin davranışları ve o kişinin ailesinin itibarıyla ilgili kaygılarıyla da açıklanabilir. 'Abdulaziz Sakr, köyü Selame'deki arazilerin durumunu sorduğumda, Yahudilerin köyde bir arazileri olduğunu söyledi. Bu araziyi bir köylüden değil, "Yafa'daki Ebu Hadra ailesinin bir ferdinden" almışlar ve "[bu arazide] bir yerleşim" kurmuşlardı. Kitabı dikkatle inceledikten sonra yazarla tekrar konuştum: "Sanırım, kitapta Ebu Hadra ailesinden bahsetmemişsiniz. 'Yafa sakinlerinden biri' demekle yetinmişsiniz." Sakr şu cevabı verdi: "Bazı sorunlara yol açmak istemedim. Sana gerçeği söylüyorum. O kişinin yaptığı şey doğru değildi ama aile vatansever bir ailedir ve iyi insanlardır. O ailenin bir ferdi kendisine ait bir araziyi satmışsa, ben onun ismini yazamam ya da Ebu Hadra ailesinin ismini veremem, çünkü bunu yaparsam, Ebu Hadra ailesinin tüm fertlerini rencide etmiş olurum."[25] Yazarların sorun çıkarmaktan ya da başkalarını rencide etmekten kaçınmaları, topluluk sorumluluğunun gücünü ve yazarların bu yerel tarihleri yayımlarken kitaplarının olumsuz yankılar uyandırmasından duydukları kaygıyı gösterir. Bu tür kaygılar, köy değerlerinin hâlâ yazarları bilgileri gizli tutmaya itecek kadar güçlü olduğunu ortaya koyuyor. Başka bir deyişle, isim belirtmekten ve kişiler hakkında olumsuz şeyler bildirmekten kaçınmak ve Sakr'ın ifade ettiği gibi, bunun onların aileleri için doğuracağı sonuçların bilincinde olmak, birlik ve cömertlik gibi köy değerlerine saygı göstermenin bir biçimi olarak görülebilir. Dolayısıyla yazarlar, kişiler hakkında kötü ya da olumsuz yorumlar yapmaktan kaçınarak, köylüler arasında düşmanlık ve kötü niyetlerin tohumunu ekmeme şekildeki köy değerine bağlılıklarını göstermiş oluyorlar. Bu şekilde bir kişinin eylemleri yüzünden ailenin adına leke sürmekten ya da aile için sonuçlar yaratmaktan kaçınmak, gördüğümüz gibi, hiç şüphesiz, nelerin anlatılacağı (ya da anlatılmayacağı) ve nasıl anlatılacağı konusunda bir rol oynuyor.

Aynı zamanda, köy davranışları hakkındaki olumsuz hikâyeler de yazarların köy değerlerini sergilemeleri için bir fırsat sunabiliyor ve bu şekilde kitapların didaktik amacını yerine getirmesini sağlayabiliyor. Sakr, 1940'ların başlarında köyde başlayan bir kan davasını anlatır. Sakr'ın hikâyesine göre, bir kahvede kâğıt

oynayan iki adam (Halil 'Abdulhadi ve Şehade 'Ali Salih) arasında kavga çıkar ve Halil, Şehade'ye bir sandalyeyle vurur. Bunu büyük bir hakaret olarak kabul eden Şehade, bir tabanca bulur ve işten dönüş yolunda Halil'e pusu kurarak onu öldürür. Sonra Halil'in ailesinden bir kişi 'Ali Salih ailesinden bir kişiye saldırır (bu kişinin annesi de Halil'in kız kardeşi) ve sonra 'Ali Salih ailesi Halil'in ailesine saldırarak bir kişiyi öldürüp bir kişiyi yaralar. Pek çok kişinin araya girmesi sonucunda nihayet kan davası sona erdirilebilir. Araplar ve Yahudiler arasında şiddetin artmasının ve köye yapılan Siyonist saldırıların köylüler arasında dayanışma ihtiyacını artırması da çözümü hızlandırır.[26] Sakr'la yaptığım mülakatta böyle olumsuz bir hikâyeyi kitaba dahil etmiş olmasının beni şaşırttığını söyledim ve Selamelilerin bu hikâyenin kitapta yer almasından rahatsız olup olmadıklarını sordum. Şöyle cevap verdi:

> Hayır, çünkü bu gerçek bir olay ve onlar da bunu biliyorlar. Zaten ben bu hikâyeyi ne kadar bağışlayıcı insanlar olduğumuzu ve ailelerin düşman karşısında nasıl kinden ve intikamdan vazgeçip birbirlerine destek olabildiklerini göstermek için aktardım. Bu hikâye ailelerin aralarındaki kan davasına rağmen nasıl bir araya gelip düşmanla savaşabildiğini gösteriyor. Ve ayrıca şimdiki gençler, anne babalarının ve nine ve dedelerinin ne kadar asil ve iyi niyetli olduklarını ve nasıl birbirlerine karşı kinlerini unutup gerçek düşmana karşı savaştıklarını bilmek istiyorlar.[27]

Sakr, bu hikâyeyi kitabına dahil ederek, köyde yaşanan olumsuz bir olayı almış ve bunu, köylülerin aralarındaki çatışmaları nasıl geride bırakıp birlik olabildiklerini gösteren eğitici bir hikâyeye dönüştürmüştü.

Birzeit Üniversitesi Filistin Toplumu Araştırma ve Dokümantasyon Merkezi'nin (CRDPS) direktörünün, CRDPS'nin köy kitaplarından birinde ailelerin temsil edilme tarzından şikâyet eden bir kişiye cevaben yazdığı bir mektup, direktörün bu tür durumlardaki yaklaşımını gösteriyor. Direktör Saleh Abdel Jawad, mektuba şu şekilde cevap vermiş:

> Bazı ailelerin kitapta yansıtılma biçimi için yaptığınız eleştiriye ilişkin olarak benim görüşüm, köyü ölümsüzleştiren böyle bir çalışmayla ilgili olarak bu tür meselelerin önemli olmadığı yönündedir... Köyünüzdeki aileler arasında yaşanan çekişmelerin ve beslenen kinlerin geçmişte pek çok ciddi soruna yol açmış olması son derece talihsiz bir durumdur ve genç kuşakların geçmişteki ayrılıkları geride bırakabilmelerini umuyoruz.

Köy değerlerinin aktarılması sadece kitapların içeriğiyle değil, günümüzde toplulukların içinde bu değerlerin müzakere edilmesiyle de gerçekleşiyor. CRDPS direktörü, mektup yazarını köy ailelerinin bir özelliği üzerine tartışmakla eleştiriyor ve günümüzün değerlerinin geçmişteki uygulamaları geride bırakmayı gerektirdiğini öne sürüyor.

Genel Filistin tarihi kitapları Filistinli olmanın anlamı üzerine daha büyük anlatıları aktarırken, köy kitapları, büyük bir önem atfedilen ve hem doğrudan hem de hikâyeler üzerinden aktarılan değerler yoluyla tanımlandığı şekliyle belli bir köyden olmanın anlamı da dahil olmak üzere, köy hayatının gözler önüne serilmesine yoğunlaşıyor. Yazarlar özel olarak köy değerlerine yoğunlaşarak, birliğe ve işbirliğine odaklanmış, münferit hataların ve olumsuz davranışların göz ardı edildiği ve Filistin ulusal mücadelesi bağlamına oturtulmuş bir köy görüntüsünü ön plana çıkarıyorlar.

Aile Soyağaçları Yazmak

Köy kitabı yazarları, aile tarihlerini köylerin tarihleri açısından vazgeçilmez önemde görürler ve bu nedenle köyü, aile kökenlerine bağlarlar. Bu kökenler, Arap ve Müslüman kökenleriyle ve bölgesel, antik, yerel ve yabancı kökenlerle de bağlantılıdır. Hemen hemen tüm kitaplar, yazılı ve/veya görsel formda aileleri, kabileleri, klan ilişkilerini ve kökenleri temsil etmek için belli bir yer ayırır. Bazı kitaplarda soyağacı bilgileri inanılmaz bir ayrıntı düzeyinde –kitabın üçte birini ya da daha fazlasını oluşturacak şekilde– ele alınırken, birkaç kitapta da tam tersine dikkat çekici bir şekilde bu bilgilere hiç yer verilmiyor. Köy kitaplarının çoğunluğunda bu soyağaçlarına verilen ağırlık, bu bilgilerin Filistinlilerin sürdürdükleri kültürel hafızanın temel bir bileşenini oluşturduğunu gösteriyor. Aile kimliklenmesi, ayrıca, Filistinlilerin geçmiş anlayışlarını, çoğu Filistinlinin kendisini kimliklendirdiği ve genellikle soyağacı açısından ortaya konan daha genel bir Araplık anlayışına bağlıyor.

Köy kitaplarında temsil edilen soyağacı bilgileri, aile adı listelerinden aile ağacı çizimlerine ve aile kökenlerinin, ataların ve onların soyundan gelenlerin uzun ve betimleyici anlatımlarına kadar değişen çok farklı türlerde olabiliyor. Örneğin, Galib Sumreyn'in Ürdün'de yazıp yayımlattığı Kalunya köyü kitabında, 100 yılı aşkın bir dönemi kapsayan betimleyici aile soyağaçlarına elli yedi sayfa ayrılıyor. Osman Muhammed Hasan'ın Chicago'da yazıp yayımlattığı Kalunya kitabında ise, köyün aileleri iki sayfalık bir metinle ve köyün dört *hamule*'sini (klanını) gösteren bir sayfalık bir diyagramla aktarılıyor.[28] Kitaplarda ne kadar aile bilgisine yer verileceği, büyük ölçüde, yazarların çeşitli ailelere mensup ve bu bilgileri verebilecek olan insanlara ulaşabilmesine bağlı. Birzeit Üniversitesi'nin yıkılan köyler üzerine hazırlanan orijinal dizisinde, her kitabın ikinci bölümü "klanlara ve ailelere" (*el-hama'il ve'l-'a'ilat*) ayrılıyor ve kapsamlı aile ağaçları içeriyor. Birzeit dizisindeki diğer kitaplar da, her zaman ayrı bölümde olmasa bile bu bilgileri içeriyor.

Hem aile hem de klan kimlikleri, akrabalık ilişkilerini anlamanın, tarih yazmanın ve geçmişe ilişkin bilgileri kategorize etmenin yolları olarak, Filistinliler

tarafından hâlâ kullanılıyor. Bu aileler ve klanlar, hem biyolojik akrabalıklardan hem de Filistin'deki toplumsal örgütlenmenin ve aile hayatının temel yapıları olan kurgusal akrabalıklardan oluşan babasoylu soy grupları şeklinde kaydediliyor.[29] Köy kitapları, Filistinliler arasında akrabalığın nasıl aile (*dar* ya da *'a'ile*), klan (*'aşire* ya da *hamule*) ve kabile (*kabile*) şeklinde kurgulandığını yansıtır. Bunlardan kabilenin varlığı (ya da yokluğu) akrabalık grubunun kökenine, konuma ve yaşam tarzına (kentsel ya da kırsal; yerleşik ya da göçebe; yayla, kıyı ya da çöl) göre değişir.[30]

Köy kitaplarında yer alan bu kesin nesep listelerine ve düzenlenmiş aile ağaçlarına rağmen, bu kimliklenme kategorileri yazılı kayıtlarda göründüğü gibi durağan değildir (ve hiçbir zaman da olmamıştır). Bireyleri ve aileleri ilişki ağlarında birbirine bağlayan bu ailevi ilişki kurgularının anlamları, zamana ve yerine göre çok değişiklik gösterir.[31] Rhoda Kanaaneh, Celile'deki Filistinliler üzerine yürüttüğü çalışmada şunları söylüyor: "Klanlar sürekli olarak çatlar, yeni aileler oluşur ya da bazı aileler yok olur ve sınırlar tartışma konusu haline gelir. Klan biyolojik olarak kesin bir biçimde belirlenmiş bir kategori olmadığı gibi, klanın önemi ve bireylerin hayatlarını şekillendirmekteki rolü de zaman içinde azalıp çoğalmaktadır."[32] Soyağaçlarındaki bu belirsizliğe karşın, Filistin köy kitaplarının yazarları, kültürel ve toplumsal açıdan önemli köken anlatımları ve toplulukça kabul edilen gruplara bağlantılar yansıttıkları için bunlara önem verirler.

Köy kitabı yazarları aile tarihlerini sunar ve aile kökenlerini çeşitli biçimlerde belli yerlere bağlarlar. Kitaplarda aile kökeni hikâyelerine yer verildiği durumlarda bu hikâyeler, insanların Suriye'nin köyleri ve kentleriyle, Arap Yarımadası'ndaki Bedevi kabilelerle, Ürdün Nehri boyunca yaşayan çiftçi topluluklarla ve göçebe gruplarla ve Lübnan, Suriye, Mısır, Kıbrıs ve Irak'tan gelip tarihi Filistin'e yerleşen seyyahlar ve askerlerle bağlantılarını ortaya koyar. Aile tarihleri için çizilen bazı soyağaçları, bazen tüm Arapların ceddi olduğu öne sürülen kişilere, İslam öncesi kabilelere ve önemli kişilere kadar gerilere götürülür. "Ebu Sa'ad kabilesi (Benu Sa'ad da denir) köyümüze geldi ve Yemen'deki Kahtan'ın Cazam kabilesindendir. Jadham kabilesi Filistin'e ve Mısır'a İslam'ın ortaya çıkışından önce ve sonra geldi ve Filistin'deki Cazamlar [Peygamber] Şuayb Aleyhisselam'ın soyundan gelir."[33] Bazı kitaplarda da ailelerin soyları belli bir yerdeki kökenlere kadar götürülür. Böylece aile tarihi ailenin atasının köye gelişiyle başlatılır. "Dekvar ailesi Kefr Bir'im'e, 17. yüzyılda, Güney Lübnan'daki Rumeyş el-Cebel köyünden gelmiştir. Aile ataları Louis tarafından kurulmuştur."[34] Köken böylece soyağacının başlangıç noktasını oluşturur ve anlatım, aile tarihinin başlangıcını ifade eden, atanın köye gelişine odaklanır. Atanın köye gelmeden önce yaptıkları, çoğu durumda anılmaya değer bulunmaz ya da anılıyorsa da bu kişinin köye yerleşme nedeninin ya da köyde

sonuçlanan yolculuğunun bir parçası olarak anlatılır. Aile kökenine ilişkin bu hikâyeler, sözlü tarihçiler Kristin Langellier ve Eric Peterson'a göre, "aile yapma" biçimimizin ayrılmaz bir parçasıdır:

> Çoklu ve çelişkili anlamlarıyla, yaşandığı şekliyle aile, "aile yapmak"ta kullandığımız çeşitli söylemsel pratikler yoluyla gündelik olarak ve kuşaklar boyunca örgütlenir ve sürdürülür. Aile yapmak, aileyi meşru ve yorumlanabilir olarak sunan pratikleri içine alır. Aile yapmak için önemli stratejilerden biri, hikâye anlatmak, yani hem anlatılacak hikâyeler hem saklanacak sırlardır.[35]

Toplumsal baskılar ve değerler, nerede yaşıyor olurlarsa olsunlar, kişilerin aileleriyle ilgili ifşalarını kısıtlar. Köy kitapları örneğinde, yazarlar çoğu zaman aileler için kamusal olarak kabul edilebilir bir köken hikâyesi sunuyorlar.

Aile soyağaçları ve kökenler hakkında sözlü olarak aktarılan bilgiler, insanların kendi tarihleri olduğuna inandıkları şeyi oluşturuyor. İnsanlar hikâyelerine çoğu zaman, "bana şöyle anlattılar..." ya da "yaşlılar derlerdi ki..." diye başlarlar. Genellikle, belli bir ailenin soyunu sadece o ailenin fertleri bilirler; bu nedenle, geçmişin bu bölümünü hatırlayan ve kaydeden kişiler bu konuda otoriteye sahip olurlar.[36] Bir köy kitabı yazarı şöyle diyor: "Arapların geçmişten bugüne gelen bir özelliği kendisi, soyu, kökeni, soyağacının diğer dalları, babaları ve dedeleri ve mensup olduğu kabile için özel bir gurur duymasıdır; bu gurur [*'itizaz*] asabiyet [*'asabiyye*] noktasına varır."[37] Andrew Shryock'un iki Ürdün kabilesi 'Advan ve 'Abbad üzerine yürüttüğü etnografya çalışmasında irdelediği gibi, tarih şiirsel formda anlatılan olaylarla iç içe geçmiş soyağacı çalışmasıdır.[38] Aile hakkındaki sözlü hikâyeler kazanılan savaşlara, mağlup edilen diğer kabilelere ve alınan topraklara ilişkin kahramanlık hikâyeleri olduğu için, genellikle belli bir ailenin şanına ve gücüne odaklanırlar ya da en azından bunu gösteren bir sonuca ulaşırlar.

Bir köyün, ailenin ya da kabilenin köken hikâyesini anlatmayı amaçlayan bu tür anlatımlar, soybilimsel olguların sorgulanmayan açıklamalarından ibaret değildir. Shryock, bu bilgileri hikâye formundan olgusal geleneğe dönüştürmenin, uygun kaynakları alıntılamayı ve iletiyi bir atalar zinciri üzerinden almayı gerektirdiğini gösterir.[39] Bir köken ve bir geçmiş arzusu, bir soylu aile tarihi iddiasında bulunmak için nelerin söz konusu olduğunu bilen bazı köy kitabı yazarlarının kafasını karıştırmıştır. Yazarlardan biri, bu soybilimsel geleneklerin gerçek ve mümkün olup olmadığını sorgular:

> Necid, Hicaz, Yemen ve Arap Yarımadası'nda ve Körfez Bölgesi'nde yaşayan herkesin, İslam öncesinden günümüze kadar nesiller boyunca, hatasız ve katışıksız bir şekilde 'Adnan'a ya da Kahtan'a, Kays'a ya da Yemen'e ya da başka herhangi bir kabileye kadar varan soyağaçlarına sahip olduğuna ancak naif

> [*sadic*] biri inanabilir. Soyağaçlarını kaydetmek ve [aile] ağaçlarını [münferit] yaprakların arasına dikmek, belli zamanlarda Arapların belli sınıfları [tabakat] tarafından asil ve şef olduklarını iddia etmek ve kendilerini bir üstünlük ve aristokrasi görüntüsü içine sokmak amacıyla izlenen bir alışkanlıktır [sunne]. Bu şekilde, kendilerine benzer başka insanlara zarar vermek pahasına kendi kurulu düzenlerini ve çıkarlarını koruyan bazı ayrıcalıklar elde ederler. Karıştırma, unutkanlık ya da kayıplar yüzünden zarar gören soyağaçları için sürekli bilgi uydururlar ve yeni düğümler örerler.[40]

Benzer şekilde, köyün yaşlıları tarafından kendilerine anlatılan tüm köken hikâyelerine anlam yüklemeye çalışan köy kitabı yazarları, çoğu zaman tek bir anlatı tarihine ulaşamadıklarını ve dolayısıyla köy için tek bir tarihsel anlatı fikrinin çatladığını görüyorlar. Kefr Saba köyü için yazılan kitabın yazarları, köyün sakinlerinin on beş farklı aileden ya da kabileden geldiğini açıklarlar ama köylüler kimin ilk olarak köye geldiği konusunda anlaşamazlar:

> [Köylüler] ailelerin çoğunluğunun Güney Filistin'den geldiğine inanıyor. İlk gelen kabilenin, köy nüfusunun yaklaşık yarısını oluşturan el-Velveyl kabilesi olduğunu düşünenler var. Bazıları ise ilk olarak Cebr ailesinin geldiğine inanıyor. Başka bir grup da dört kabilenin –el-Velveyl, Cebr, Badeir ve en-Neccar– buraya gelip köyü kurduklarını ve 'Allan, Ferrac, Suveylim, Ebu Sabit, 'Arbas, Yassin, Taha, el-Belesme ve al-Hatib gibi başka kabilelerin sonradan geldiklerini düşünüyor.[41]

Köy sakinlerinin bu köken anlatımları, köye ilk gelen ya da en önemli kökene sahip ailelerden olmanın getirebileceği prestij ve iktidarı da yansıtıyor. 1948'deki *nekbe*'den sonra, Filistin diasporasında, mülteci hayatının genel yoksulluğu, herkes için ilköğretim imkânlarının artması ve yerel yönetimde muhtarların ağırlığının azalması sonucunda, ailenin önemine ilişkin iddialar eskisine göre daha sembolik bir nitelik kazandı ve eskiden önemli olan toplumsal ve sınıfsal yapılar daha az önemli hale geldi. Bu nedenle, insanlar köy tarihinde önemli olduklarını iddia ederken hâlâ aile kökenini ön plana çıkarsalar da, bunun getirisi (toprak, köy liderleri olarak roller vb.) altmış yıl öncesine göre azaldı. Nitekim ailelerin çoğunluğu, köy kitaplarında kökenlerine ilişkin olarak yaptıkları açıklamalarda, mütevazı kökenlerden geldiklerini –atalarının o bölgeden geçen bir orduda piyade olduğunu, başka bir yerdeki kuraklık yüzünden geldiklerini ya da soyağaçlarını sadece altı kuşak önce köye gelen bir ataya kadar geriye götürebildiklerini– kabul ediyorlar.[42]

Irak'tan, Mısır'dan ya da başka köylerden göçen atalarla ilgili hikâyelerde genellikle atlanan nokta, bu kişilerin Filistin'e gelmek üzere eski memleketlerinden neden ayrıldıkları oluyor. Çoğu kişi, şüphesiz, zorluklar, cezalandırmalar ya da korkular yüzünden yerini terk etmeye zorlandığı için göç etti. Ayn Karim köyün-

den bir adam, ailesinin Filistin'de yaşamasının, dedesinin ailevi görevlerini yerine getirmemesinin sonucu olduğunu anlatmıştı. Adamın dedesi Lübnan'da, ailenin dışından bir kadına âşık olmuş ve onunla gizlice evlenmişti. Aile bu tercihini kabul etmemiş ve onu sürmüştü; adam Filistin'e seyahat etmişti *(rahale)* — bu nedenle, adamın yeni "aile" adı Rahil (seyyah) olmuştu.[43]

Filistin köyü Ebu Kişk'in köken hikâyesinin çeşitli versiyonlarından birinde, kurucu ata Ebu Kişk, Mısır'dan gelen ve yerel emir ya da Bedevi kabilesi başı Ya'kub al-Harisi'nin muhafızı olarak çalışan bir yabancıdır. Hikâyede Ebu Kişk'in kabileyi nasıl yabancıların saldırısından "kurtardığı" ama ancak kendi ailesini Mısır'dan getirip onurlu köklere sahip olduğunu ispatladıktan sonra kabilenin parçası olabildiği anlatılır.[44] Bu hikâye, kabilenin bir parçası olacak ve aynı topraklarda yaşayacak olan yabancının itibarı konusunda herkesin nasıl bir endişe yaşadığını gösterir. Köyün atası olarak Ebu Kişk'in onurlu davranışı hikâyede ön plana çıkar ve onun saygın kökenlerden geldiğinin de ispatlanması gerekir.

Belli ailelere ilişkin ayrıntıların eksikliği, şüphesiz diasporanın coğrafyasıyla ilgilidir, yani insanların nereye kaçtıklarına ve kitabın nerede yazıldığına bağlıdır. Bazı aileler sadece diyagramlarda yer alırlar; bazı aileler hakkında çok az bilgi ve aile ağacına yazılacak çok az ad vardır. Kefr Bir'im için yazılan köy kitabı, İsrail'de kalan ailelerle yapılan mülakatları içeriyor; ve yazarlar ve kendisiyle mülakat yapılan insanlar, Lübnan'a kaçan köy ailelerinin tarihlerinin ayrıntılarını bilmenin imkânsız olduğuna dikkat çekiyorlar.[45] Bu ailelerden köy kitabı yazarlarına soyağaçlarını anlatabilecek yakınlıkta hiç kimse kalmadığı için, bu ailelerin tarihleri belirlenemiyor ve dolayısıyla istemeden kayıtlardan çıkarılıyor. Bu ailelerin listeleri ve köken hikâyeleri, kitaplara dahil edilse de edilmese de köy kitaplarının yazarları için en fazla tartışma yaratan konular oluyor.

Aile Soyağaçlarını Tarih Olarak Okumak

Köy kitapları üzerine araştırma yürüttüğüm yıllar boyunca, ailenin öneminin böyle seçici bir şekilde aktarılması, konuştuğum insanların belli bir köy kitabına değer vermemelerinin en yaygın nedeniydi. Bazı okurlar, bir kitabın belli aileleri ön plana çıkardığını ve diğer aileleri göz ardı ettiğini ya da yazarın yeterince özenli davranıp tüm köy ailelerini kitaba dahil etmediğini düşünüyorlardı.[46] Bir aile, sayfalar dolusu bilgi verilerek ve asil köken iddiasında bulunularak aşırı derecede ön plana çıkarılırsa ve diğer aileler bir paragrafla geçiştirilirse, köylüler bu durumu protesto ederek doğrudan yazara gidebiliyor, kitabı boykot edebiliyor ve hatta kitapta değişiklikler yapılmasını talep edebiliyorlar.[47] Köy kitaplarıyla ilgili olarak konuştuğum bazı insanlar bazı kitapları belli bir ailenin kendisini ön plana çıkarma

çabasından ibaret olmakla eleştirdiler ve ailesi köyünün kitabına dahil edilmeyen kişiler, çoğu zaman, o köy kitaplarını tamamen değersiz gördüklerini söylediler.

1999'da Batı Şeria'daki araştırmalarım sırasında, bir arkadaşımın babasına Selame için yazılmış köy kitaplarından ikisini verdim. Batı Şeria'da bir mülteci olarak büyümüş, iyi eğitimli bir profesyonel olan bu kişi, İsrailliler tarafından sürülmüş ve 1995'te FKÖ'yle birlikte Batı Şeria'ya dönmüştü. Ona kitaplar hakkında ne düşündüğünü sordum. Kendi ailesinden bahsedilmediği için kitapları önemsemedi. Kitapların içeriği ya da gelecek nesiller için köy hayatını belgeleme projesi üzerine başka hiçbir yorum yapmadı. Bu kişinin ailesinin neden dışarıda bırakıldığını anlamaya çalıştım. Selame (yedi bin civarındaki nüfusuyla) çok büyük bir köydü ve bu aile küçük ya da göçmen bir aile olabilirdi. Geçmişi nasıl olursa olsun ailenin şu anda önemli bir aile olduğu kesin. Bu örnekte ve belki başka örneklerde de, köy kitabı, ailelerin 1940'lardaki, yani 1948'deki kargaşadan önceki statüsünü yansıtıyor. Kitaplarda, geçmişte mevcut olan ve bugün değişmiş olduğunu herkesin bildiği toplumsal yapılar yansıtılıyor. Yazarların ve okurların, ailelerin kitaplara nasıl kaydedileceği konusunda farklı fikirleri var. Değişen aile statüleri ve insanların, köy ailelerinin mümkün olduğunca kapsayıcı ve doğru bir şekilde temsil edilmesi konusundaki makul istekleri, insanların günümüzde köy kitaplarını nasıl okuduklarını ve bunlara nasıl tepki verdiklerini açık bir şekilde etkiliyor.

Köy kitaplarının yazarlarıyla ve okurlarıyla yaptığım mülakatlarda ve Suriye'deki etnografik çalışmalarımda, köylülere göre köy kitaplarındaki en tartışmalı noktanın soyağaçları ve aile kökenlerinin ve mensubiyetlerin belirlenmesi olduğunu fark ettim. Aile adları listeleri olgusal, basit ve belirsizlik içermeyen bir iş gibi görünebilir ama kitapların yazarlarıyla yapılan mülakatlar, aileleri ve aile adlarını kaydetmenin onlar için tarih çalışmasının en sorunlu bölümü olduğunu ortaya çıkardı. Bir yazar, "Kitap için en büyük felaket, aileler hakkında yazmam oldu," dedi. "Bu konuda hiçbir şey yazmasam çok daha iyi olurdu."[48] 'İnnabe hakkındaki kitabın yazarına malzemelerini nasıl yapılandıracağını neye göre belirlediğini sorduğumda, şu cevabı aldım: "Kitabı yazmaya başladım – kitabın organizasyonu açısından, insanları üzmemek için, evlerle, evlerin dizilişiyle (*tertibu'l-buyut*) ve onların nerede ve nasıl inşa edildikleriyle başladım. Çünkü farklı ailelerle başlamış olsaydım, neden bu aileyle başladın, diyeceklerdi?"[49] Yazar "kimin önce, kimin sonra geldiği konusunda bir tartışma çıkmaması için" köyün otuz küsur ailesini alfabetik sırayla listelemişti.

CRDPS'ye, yayımladıkları köy kitaplarıyla ilgili olarak gönderilen mektuplar da, aile bilgilerinin sunulma tarzı konusundaki anlaşmazlıklarla ilgiliydi. Yaşlı bir

beyefendinin el-yazısıyla ve küçük harflerle kaleme aldığı iki sayfalık bir mektupta, yazar ve direktör sert bir dille eleştiriliyordu:

> Sorun [...] yazılanların hakikat aşkıyla mı, yoksa kör bir bencillikle mi yazıldığıdır. Yazar, kibirli bir böbürlenmeyle, köyde kendi ailesi dışında herhangi bir prestije sahip hiç kimsenin bulunmadığını söylemeye getiriyor. [...] Bu, maddi bir kazanç için mi, yoksa bir milliyetçilik anlayışıyla mı yapılmıştır? Milli duygular söz konusuysa, neden tarih çarpıtılmış ve hakikatler değiştirilmiştir? Bu kandırılmış yazar dışında, 'İmvas'ın ve çevresinin tarihini gelecek kuşaklar için kayda geçirecek bir edebiyatçı ya da düşünür yok mudur? Yazarın açıkladığı Latrun Savaşı hakkında tartışmaya girmek bile istemiyorum; anlatılanların büyük bir kısmı apaçık yanlıştır. Aileler hakkında yazdıkları da sanki 'İmvas'ı sadece kendi ailesinin yaşadığı bir yer gibi gösteriyor. Ve köyde sadece erkekler yaşıyormuş gibi; çünkü hiçbir kadından bahsetmiyor. Köyü oluşturan diğer dört aileden sadece şöyle bir bahsedip geçmiş. Kendisine neden Hasan ailesinden hiç bahsetmediğini sormak istiyorum. [Mektubun bundan sonraki kısımda, mektup yazarı bir buçuk sayfa boyunca kitaba alınmayan köylülerin adlarını sıralıyor].[50]

Yazar, eleştirisinde tam ve hakikate uygun bir tarih yazmak gibi genel bir soruna atıfta bulunsa da, ayrıntılı mektubunu ağırlıklı olarak soybilimsel malzemelerin düzeltilmesine ayırıyor ve köyün betimlenmesinde bu bilgileri diğer tüm konulardan daha öncelikli olarak gördüğünü açıkça ortaya koyuyor.

Cenin'de ve çevresindeki mülteci kamplarında yaşayan ve ailenin yansıtılma şekliyle ilgili olarak aynı kaygıları paylaşan Şelebi ailesi, 31 Ocak 1995'te bir Filistin gazetesinde çeyrek sayfa büyüklüğünde bir ilan yayımlattı.[51] "Hakikati Ortaya Koymak" başlıklı ilanda, Zir'in kitabını yapanlar yine benzer bir şekilde paylanıyordu.[52] Bilgilerin iç yüzünün araştırılması gerektiğine yönelik bir Kuran ayeti alıntılandıktan sonra,[53] ailenin sekiz noktayla ilgili olguları açıklığa kavuşturmak istediği belirtiliyordu. Bunların hemen hepsi, aileleriyle ve köyün muhtarı Hac 'Abdallah Salih eş-Şelebi'yle ilgiliydi.[54] İlan şöyle bitiyordu: "Tarih adına, bu bilgilerin hakiki olduğunu doğruluyoruz ve kitaptaki hataların sorumluluğunun Birzeit Üniversitesi CRDPS'ye ait olduğunu belirtmek istiyoruz. CRDPS'den kitabın yeni bir basımında yukarıda belirtilen bilgileri belgelemesini istiyoruz ve bu yanlış bilgileri verenlerden hukuki zeminde ve kabile hukuku uyarınca hesap sorma hakkımızı saklı tutuyoruz." Metnin sonundaki örtülü tehditlere karşın, ilanı verenler, korumak istercesine, yazarın adını anmıyorlardı. İtiraz ettikleri eksik ya da yanlış bilgiler, işittiğim ya da okuduğum başka şikâyetlerden daha vahim ya da korkunç değildi, hatta muhtemelen daha hafifti. Bir tepki vermek için aile konseyini

toplamaları ve ilan için para vermeleri, aile tarihlerinin hem kitapta hem de tarihsel kayıtlarda doğru aktarılması için kolektif bir ihtiyaç içinde olduklarını gösteriyor.

Aile mirası ve tarihi meselesi, sadece kitaplarda ortaya çıkmaz, adlar ve geçmişe yönelik iddialar içeren tüm geçmiş temsilleri boyunca da yankılanır. Aile tarihlerini köy kitaplarında temsil etme sorunu, insanlar arasında ve web sitelerinde ailelerin ne kadar öne çıktıkları ve tarihsel malzemeler üzerine yürütülen tartışmalara da yansır. PalestineRemembered.com sitesinde yaşanan bir tartışma bunun için iyi bir örnektir. Fotoğrafçı Makbule Nassar, İczim köyünde çok iyi korunmuş bir taş evin fotoğrafını siteye koydu. "Muhtar Mes'ud el-Madi'nin evi" olarak tanıtılan evin üstündeki bir levhada "The Castel" [Kale] yazıyordu.[55] Fotoğrafın altında şu yorumlar yapıldı:

> Mesaj 48527: "Adım Muhammed el-Madi ve babam, dedem, onun kardeşleri ve Madi ailesinin büyük bölümü, İczim'den çıkarılarak Irak'a gitmek zorunda bırakıldı. Şimdi, altmış yıl sonra, Iraklı mezhepçi milisler yüzünden, bu kez Suriye sınırına kaçmak zorunda kaldık. Köyün muhtarı ve dedemiz olan Mes'ud el-Madi'nin evini görmek bana büyük bir acı veriyor. Köylülerin çoğu Madi ailesindendi; başka bir deyişle, iyi bir aileden geliyoruz, toprağımız ve evlerimiz var... ama altmış yıldır devam eden yerinden edilmişlik sonucunda artık kamplarda yaşıyoruz."[56]
>
> Mesaj 57641: "Adım 'Abdurrahman el-Hasan. İczimliyim ve Lutfi Emin Ahmed eş-Şayh Hasan'ın oğluyum. Köken itibariyle el-Bahhuri klanındanız (çift "h"ye dikkat). Kardeşim Muhammed el-Madi için şunu açıklığa kavuşturmak istiyorum ki, biz de İczim'deki diğer aileler gibi, örneğin el-Nebhani, el-Es'ad, el-Ciyab vb. gibi büyük bir aileydik ve dedem çok miktarda tarım arazisine ve eve sahip olan eş-Şayh Hasan'dı. Benim bilgilerime göre, eş-Şayh Mes'ud el-Madi İczim köyünün muhtarı değildi. Muhtar başka bir kişiydi ama adını bilmiyorum..."[57]
>
> Mesaj 57656, Makbule Nassar, fotoğrafçı: "Kardeşim 'Abdurrahman, köyünde çekilmiş bu fotoğrafların, beraber mücadele etme ve birlik olma arzusu yerine klancılık ve tarafgirlik duyguları ve bir liderlik (*mahtere*) arzusu yaratmasına çok üzüldüm. [Mevkileri] böylesine önemsemek boş ve abartılı [...] artık hepimiz mülteciyiz."[58]

Gerçekte 'Abdurrahman haklıydı ve bu mesajında ve sonraki mesajlarında sadece tarihsel bilgileri düzeltmeye değil, köyde hâkim durumdaki el-Madi ailesinin yanı sıra başka ailelerin de değerinin bilinmesini sağlamaya da çalışıyordu. Daha sonraki mesajlarda (ve daha ayrıntılı olarak İczim köy kitabında) Mes'ud'un hiçbir zaman muhtar olmadığı, 'Abdurrahman'ın ifadesiyle şeyh (köyün ve/veya klanın başı) olduğu belirtilir. İczim kitabında Şeyh Mes'ud bölgedeki önde gelen liderlerden biri olarak tanıtılır ve onun, Mısır işgaline (1831–1840) karşı bölgede gerçekleşen

ayaklanmada oğluyla birlikte erlere komuta etmek de dahil olmak üzere, 19. yüzyılın ilk yarısında çeşitli tarihi olaylarda rol oynadığı anlatılır. O dönemde Mısır'ın başında olan İbrahim Paşa, Mes'ud'u ve oğlunu idam ettirdi ve sonra Mes'ud'un diğer oğullarını yakalattı.[59] Muhtarlık makamı 1860'da, Şeyh Mes'ud öldükten çok sonra, Osmanlılar tarafından tesis edildi.

'Abdurahman altı ay sonra cevap verip mesajların kendisini çok şaşırttığını, İczim'deki diğer ailelerden unutulmamalarını istediği için bahsettiğini söyledi. "Elbette el-Madi ailesinin bölgede köklü bir geçmişi vardır," diyerek ailenin önemini teslim etti. Son olarak, "Filistin mücadelesiyle ilgili olarak da, ben her zaman vatanıma çok büyük bir değer verdim ve vermeye devam ediyorum ve burada, Washington'da düzenlenen eylemlere katılıyorum," dedi.[60] Son sözleri, mesajına yapılan saldırıyı sadece bilgisini değil, vatanseverliğini de sorgulamak olarak algıladığını gösteriyor.

Okurların köy kitaplarına ve ailelerle ilgili olarak üretilen başka malzemelere gösterdikleri birçok tepki, bir köydeki tüm ailelerin kapsayıcı bir şekilde temsil edilmesine büyük bir önem atfedildiğini gösteriyor. Bu bilgilerin –yazılı formda (köy kitabında) ya da internette– yayımlandığı bağlam, özellikle yazarın tarihsel kayıt olarak yazılı bir belge oluştururken kendi ailesi dışındaki aileler hakkında yazması, topluluk içinde sorunlara yol açıyor. Köy kitabı yazarları bu konularda ihtiyatlı davranıyorlar. Birçok yazar kitabın ön ya da arka kapağının iç tarafında uyarılara ve irtibat bilgilerine yer veriyor ve okurlardan ek bilgi göndermelerini ya da eksik bilgileri tamamlamalarını rica ediyor. Bilgilerin doğru bir şekilde kayıtlara geçirilmesinin böylesine önemsenmesi, yazarların, bireylerin ve ailelerin hayatlarını etkileme gücünü, ama daha da önemlisi köy tarihi kalıcı formlarda kayda geçirilirken geçmişin temsilinin ve özellikle de kendilerinin kapsanmasının insanlar için ne kadar önemli olduğunu gösteriyor. Araştırmamda, yazarlardan, çabalarına değer verilmemesi ve insanların yayımlanan zengin bilgiler yerine sadece eksik bilgilere odaklanmaları karşısında apaçık hayal kırıklığının ötesinde nasıl bir tepki verdiklerini öğrenmek güç oldu. Kitaplara böyle bir tepkinin gösterilmesi –insanların, köyün ve köylülerin kitaplarda yanlış yansıtıldığını düşünmeleri– onların bu tarih yayınlarını ciddiye aldıklarını gösteriyor. Herkes hemen bir cevap ya da başka bir kitap yazmaya girişmese de, insanlar bu kitapların kayda geçirilmiş ve kabul edilen bir tarih olarak topluluk üzerinde bir etkiye sahip olduğunu ve olacağını kabul ediyorlar.

Aile Ağacında Toplumsal Cinsiyet

Arap toplumu aile adını ve kökenini ataerkil bir soyağacı üzerinden belirlediği için, burada ele alınan soyağaçlarının büyük bir çoğunluğu sadece erkek ataları

ve çocukları kapsıyor ve kadınları yazılı soybilimsel kayıtların tamamen dışında bırakıyor.[61] Erkek ataların köken hikâyeleri onları Filistin'e geldikleri tarihe bağlıyor. el-Kevfaha köyünden Habib ailesinin örneğinde olduğu gibi, bazı hikâyelerde başlangıç noktası din değiştirme. Ebu Ramazan bunu şöyle anlatıyor: "[ailem] önceden Hıristiyan'dı ve atam Müslüman oldu. el-Kevfaha'ya gelen, dedemin babası 'Ali Halef Hasan'dı [Gazze'den]."[62] Başka bir yerden göçen ya da kaçan erkekler şüphesiz, köydeki yerli nüfustan bir kadınla evlenmiş. Dolayısıyla, nineler aileler için Filistin'de (ve ilgili köyde) dedelere göre daha uzun bir tarih sunabilirler; ama ne tuhaftır ki, kadınların kökenleri geleneksel aile soyağaçlarına kaydedilmiyor.

Köy kitaplarının yazarları babasoylu soyağaçlarını ve aile bilgilerini öne çıkarmakla birlikte, bazı yazarlar, kadınlarla ilgili olarak, resmi soyağaçlarının dışında kalan bilgilere kitaplarında yer veriyorlar. Örneğin, herkes annesinin, ninesinin ve büyük ninesinin adlarını, evlenmeden önceki aile adlarını ve kökenlerini biliyor. Bu bilgiler biliniyor ve kayda geçirilmese de, aile içinde aktarılıyor. Kuşaklar geçtikçe, bu bilgi resmileştirilmiş soy kayıtlarına geçişte kayboluyor. Bununla birlikte, Filistinlilerin, "kaybedilmiş" geçmişlerini kaydetmeye duydukları ilgi nedeniyle, güncel kaydetme ve tarih yazma yollarının kadınların soyağacı kayıtlarına dahil edilmesi için yeni fırsatlar sağladığını düşünüyorum.

Örneğin, Kalunya kitabının yazarı kitabını kaleme alırken, kadınların adları ve kökenleri için kişisel bilgilerinden yararlanmış. Yazar, "Kökenlerimiz: Antik Çağlardan 1948 Diasporası'na Kadar Köyümüzün Sakinleri" başlıklı bölümde, köydeki farklı kabileleri ve klanları (*hama'il ve 'aşa'ir*) anlatır. Elli üç sayfalık bölümde, 1948'den önceki yüz yıllık dönemde köyün sakinlerinin aile kökenleri için bu standart ve resmi açıklamayı yapar. Küçük bir bölüm şu şekildedir:

Dar Selame aileleri (fasa'il):

- Selame Şaban Selame, (Hüseyin Selame Şaban Selame'nin annesi olan) Siriye 'Atiye'yle evlidir; buna karşılık onun kız kardeşi Fatma Şaban, Mahluf *hamule*'sinden 'Atiyelerden biriyle evlenmiştir.
- Hüseyin Selame Şaban Selame. Üç kadınla evlenmiştir:

  'Osmane Osman Semur "Ummu Selame"

  er-Ram köyünden Subha Muhammed 'Abidrabbo "Ummu Muhammed"

  'İzziyye Muhammed 'Ali Selame "Ummu Ahmed". Bu, onun, ilk kocası Hamdan Bereket Osmanlı ordusunda öldükten sonra, ikinci evliliğidir.
- Selame Hüseyin Selame Şaban Selame, Fatma Muhammed 'Ali Selame Şaban Selame 'Asker "Ummu Şaban" ile evliydi.

- Muhammed Hüseyin Selame Şaban Selame iki kadınla evlendi: Bunlardan birincisi, Mahluf ailesinden Ni'me el-'Abid Osman Salah "Umm Hüseyin" idi ve o öldükten sonra evlendiği ikinci karısı Mahluf ailesinden 'Azize Muhammed 'Atwa "Umm Halil" idi.[63]

Bu köy kitabında kaydedilen bilgiler, pek çok nedenle istisnaidir. Bu çalışma, bize resmi sözlü soyağaçlarında, yazılı soyağaçlarında ya da diğer tarihsel belgelerde kayıtlı olmayan, annelerin ve kız kardeşlerin adları gibi, kişisel aile bilgileri verir. Bu liste, ayrıca, kaç erkeğin –eşzamanlı olarak ya da ilk eşin ölümünden sonra– birden fazla kadınla evlendiği ve kaç kadının yeniden evlendiği gibi konularda ilginç bilgiler sağlar. Yazar gelinin hangi aile ya da klandan olduğunu ya da ayrı bir köyden gelmiş olup olmadığını da belirtir. Böyle bir belgeleme, birkaç kuşak boyunca kadınların aile tarihlerindeki yerini, evlilikler üzerinden komşu köyler arasındaki ilişkileri ve köyün toplumsal tarihini (çoklu evliliklerin, ölümlerin ve aile, kabile ve klan içinden ya da dışından evliliklerin sayılarını) anlama olanaklarını görmek açısından az rastlanır bir fırsat sunar.

Sadece üç kuşağı kapsayan yukarıdaki kısa alıntıda bile (kitaptaki liste üç kuşak daha devam ediyor), çoğu zaman ya Arap toplumlarının ve köy ilişkilerinin "ayırt edici özellikleri olan" ya da bunlar için "alışılmamış olan" çok çeşitli bilgiler buluyoruz ama üzerinde çalışma yapabileceğimiz gerçek verilere nadiren rastlıyoruz. Yazar, Selame Şaban Selame ailesinin altı kuşağı için, on dokuz evlilik listeliyor. Bunlar arasında, bir "karşılıklı evlilik" örneği vardır. Bu evlilik anlaşmalarında bir aileden bir damat başka bir aileden bir gelinle evlenir ve bunun karşılığında damadın ailesinden bir kız kardeş, diğer aileden bir erkekle evlenir (bu düzenlemenin nedeni, tahminen evlilik maliyetlerini düşürmektir; çünkü böylece her anlaşmada kocalar karılarına ve ailelere daha az para ve mal sağlarlar). Selame Şaban Selame ailesinde başka köylerden gelin olarak gelen yedi kadın, aynı aile içinde kuzenleriyle evlenen beş kadın, aynı klan (*hamule*) içindeki diğer ailelerden gelen üç kadın ve (aynı klanın [*'aşire*] içinde olmakla birlikte) başka kabilelerden gelen üç kadın görüyoruz.[64] Yazar, bu köy için o dönemdeki toplumsal ilişkileri anlamaya yönelik veriler ve özetler (evlilik istatistikleri, evliliklerin nitelikleri ve kadınların kökenleri ve aileler) sunuyor.[65] Evlilik ve aşka ayırdığı bölümü, yüz yıllık bir dönemdeki evlilikler üzerine yaptığı araştırmaların sonucu olan iki tabloyla bitiriyor. Köyün tüm *hamule*'leri arasında, *hamule* dışından kadınlarla evlenen erkekler, yüzde 22,5 ile yüzde 39,2 arasında değişiyordu ve ortalama olarak yüzde 32,3'tü (aykırı değer yüzde 15'ti).[66] Akrabalar arasındaki bu evlilikler, 445 evlilikte 144 kez gerçekleşmişti. Ancak, bu evliliklerin çok büyük çoğunluğu (133), Kalunya'daki diğer *hamule*'lerden kadınlarla yapılmıştı. Yazar, bu istatistiklerdeki

köy evlilik örüntüleri üzerine okurların anlayışını, her kadını listeleyerek ve aile içinde sadece birkaç kuşak korunan ve Filistinlilerin daha geniş ve kolektif yazılı ve sözlü soybilimsel tarihlerine nadiren dahil edilen, belki de hiç edilmeyen özgül aile bilgilerini (kadınların adlarını ve aile ve köy kökenlerini) dahil ederek de zenginleştirir. Bu aile kitabı yoluyla, sadece küçük bir grup tarafından bilinen özel aile bilgileri köyün daha geniş ve kolektif bir tarihine kaydedilmiştir. Dolayısıyla, köy kitapları, çoğu zaman toplumsal normlara ve metinsel geleneklere uygun olmakla birlikte, ne anlatılabilecek tek bir bilgi kümesi ne de bunu anlatmanın tek bir yolu olduğunu da ortaya koyar.

Kefr Bir'am köyünü anmak için yazılan başka bir kitap da, aile tarihini anlatırken kadınları da dahil eder. Bir aile, kökenini ve es-Susan olan aile adını, "ilk atamız Susan [*ummuhum el-ula Susan*]" diye ifade ettikleri kişiye atfeder. Beş silsilesi olan başka bir aile de soybilimsel çalışmasına, hem de soyağacı üzerinden kadınları da dahil eder. Davud er-Rişe ailesinin Zeknun kolunun Yusuf silsilesinden olan bu aile hakkında metinde başka bilgi yoktur. Bu ailenin tüm kadınları neden dahil ettiği benim için net değil. Bunun nedeni, bu bilgilerin ya aile kayıtlarından (örneğin bir İncil nüshasından) ya da kilise kayıtlarından alınması olabilir. Bu kaynakların ikisinde de tüm doğumlar kaydedilir. Diğer bir olasılık da, bu bilgilerin, aile tarihiyle ilgilenen ve bu tür şeyleri hatırlayan (ya da kaydeden) bir erkek ya da kadın tarafından anlatılmış olmasıdır.[67]

Silsilelerin bu şekilde erkekler üzerinden belirtilmesi, bazı köy kitabı yazarlarını, (erkek çocuklara ve atalara dayanan) aile kökenlerini ve silsilelerini, köy tarihini ve hikâyelerini sürdürebilecek olanlarla birleştirmeye yöneltir. Dolayısıyla, bazı yazarlar için köyün kaybı sadece erkek referans çerçevelerinde kaydedilir ve hatırlanır. Julie Peteet ve Rhoda Kanaaneh'in belirttiği gibi, Filistinli kadınlar Filistin kültürünün taşıyıcıları olarak tasavvur edilseler ve onlardan Filistinli çocukları yetiştirmeleri beklense de, erkek merkezli dilin hâkimiyeti sürüyor.[68] Kanaaneh, İsrail'de yaşayan Filistinliler arasında yürüttüğü üreme üzerine araştırmada, "Ataerkil devamlılığa bu şekilde odaklanılmasının kadının üretkenliğine derinden bağımlı olması çarpıcıdır," der. Bu, "bahsedilmeyen ve sadece varsayılan bir konudur."[69] Bazı köy kitaplarında kullanılan dil köyün tarihine, topraklarına ve kökenine ilişkin bilgilerin erkeklerin alanına giren bir konu olduğu, çünkü bunları sonraki kuşaklara aktarmanın erkeklerin görevi olduğu düşüncesini yansıtır. Kadınların görevi ise halk şarkıları, elişleri, giyim kuşam ve yemekler gibi konulardaki âdetleri ve gelenekleri aktarmaktır. Köy kitaplarının çoğundaki dipnotlar köye ilişkin bilgiler için bu ikili anlayışı açıkça yansıtır; bir ya da iki kadının adı şarkılarla ve başka kültürel öğelerle ilgili bilgilerin kaynağı olarak anılır ama diğer bölümlerde neredeyse hiçbir kadının adı

geçmez (CRDPS kitapları başta olmak üzere bazı istisnalar da vardır). Dolayısıyla kadınların bilgilerinin sadece belli konularla ilgili olarak önem taşıdığı kabul edilir ve bu bilgiler onların köy toplumunun üyeleri olarak genel deneyimlerinin bir parçası olarak görülmez.

Köye ilişkin bilgilerin kaynağının erkekler olduğu yönündeki bu anlayış, bazı köy kitaplarının giriş bölümünde sadece erkek okurlara hitap edilerek açıkça ortaya konuyor. Beyt Mahsir kitabının yazarı, köyün dışında doğan kuşak için "köyde yaşamış olan ve onun özelliklerini, hayat tarzını bilenlerden hakikati kendi önlerine koymalarını" istemenin bir hak olduğunu belirtir. Yazar giriş bölümünün tamamı boyunca, bu yeni kuşaktan bahsederken eril tekil kişi formunu kullanır (*ahi ve ibnu karyeti eş-şebb* – erkek kardeşim ve köyümün genç oğlu) ve bitirirken "Bu mütevazı araştırma denemesini hiç görmediğin köyünü [...] sana tanıtmak için yazdım, erkek kardeşim," der.[70] Tabii, bu kullanımın Arapça gramerinin bir özelliği olduğunu öne sürmek de mümkündür. Bununla birlikte, çoğu yazar kitaplarının giriş bölümünde, okurlara hitap ederken (iki cinsiyeti de kapsayacak şekilde kullanılabilen) çoğul formu tercih eder. Bazı yazarlar, Cimzu kitabının yazarı 'Atiye en-Neccar'ın yaptığı gibi, hem erkek hem de kadın köylülere ve okurlara hitap eder:

> Cimzevi erkekleri ve kadınları [*eyuhe'l-cimzevi ve eyetuhe'l-cimzeviyye*], sözlerimi size hitaben yazıyorum. Benim ve sizin köyünüzden, benim ve sizin memleketinizden, tüm atalarımızın toprağından bahsediyorum... Bir kalem oynatmayla köyümüzün adını sildiler, bir sürü bombayla onu havaya uçurdular, evlerini yıktılar, sınır işaretlerini sildiler ve tamamen ortadan kaldırmak için, kalanları da buldozerlerle yok ettiler. Sevgili köyümüze ne yaparlarsa yapsınlar, o bizim kalplerimizde yaşamaya devam edecek.[71]

Ürdün'de kendisiyle yaptığım bir mülakatta, bu kitabın yazarı, mesleğinin Birleşmiş Milletler Yardım ve Çalışma Örgütü'nün yönettiği kız okullarında Arapça ve İslam öğretmenliği yapmak olduğunu söyledi. Kız öğrencilere sadece müfredattaki konuları değil, köy üzerine de eğitim vermenin önemine inandığı açıktı. en-Neccar, Beyt Mahsir kitabının yazarının tersine, iki cinsiyete de açıkça hitap ediyor ve böylece her iki cinsiyetten insanların da köyün geçmişini bilmelerinin ve bunu bir miras olarak devralmalarının önemini vurguluyordu.

'Ayn Karim köyü için yazılan kitabın yazarı ise, yazdığı ithafta, köy hakkında bilgi aktarma isteğinden bahsederken sadece erkek ataları ve çocukları göz önünde bulundurur:

> Babasının ve dedesinin anıları, işittikleri ve okudukları ve hissettikleri ve içindeki sızı dışında bir vatanı olduğunu bile bilmeyen oğluma. Şunu bil ki oğlum, senin bir vatanın, aziz ve güzel bir vatanın var. [...]

> Vatanın en hakiki varlık, en güzel rüyadır, oğlum. Vatanın Allah'ın mübarek kıldığı ve geçmişten kıyamet gününe kadar cihadın mekânı olarak tayin ettiği topraklardır... "'Ayn Karim" denen bu köy babanın, dedenin ve senden önceki tüm atalarının doğdukları yerdir. Ve Allah'ın izniyle, biz, senin çocukların, çocuklarının çocukları ve soyundan gelen herkes bir gün oraya döneceğiz.[72]

Daha sonra, giriş bölümünde yazar, köyün kasabını (ve kedisi için ona nasıl kemik verdiğini) ve kasabın oğullarının ileride, yazarın oğlunun dayıları (*ahval*) olduğunu anlatır, çünkü yazar bu kasabın kızıyla evlenmiştir. Dolayısıyla, yazarın annesi ve onun ailesi de Ayn Karim köyündendir. Ama kitabın ithaf bölümünde ne yazarın karısının ne yazarın karısının ailesinin ne de yazarın kendi ninesinin –yani, ne oğlunun ne de kendisinin anne tarafından büyüklerinin– adı geçer. İthafta vatana ait hikâyeleri sürdürme görevi münhasıran erkeklerin oluşturduğu silsileye atfedilir.[73]

Kamusal ve kabul gören soybilimsel aile temsilleri, tarihsel olarak kadınların silsilenin kayda değer üyeleri olarak dahil edilmesini önlese de, tüm yerel ve kişisel aile ve köy tarihi anlayışlarında bu görüş benimsenmez. Belki de güncel siyasi ortamda köyler yok edildiği ve kişisel Filistin kimliği tehdit altında olduğu için, bu toplumsal norm bir tür dönüşüm yaşıyor. Köy kitabı yazarları, hem geçmiş temsil geleneklerini yansıtıyor hem de kadınların hayatlarını ve deneyimlerini 1948 öncesi Filistin'in yazılı kaydına dahil etmenin yeni yollarını yaratıyorlar ve böylece onları ailevi, köye dayalı ve ulusal kimliklenmelere ve duygulara katkıda bulunan ve bunları taşıyan kişiler olarak tanımış oluyorlar.

* * *

Aile hikâyeleri sayesinde her Filistinli, hangi köyden ya da kentten geldiğini bilir. Çoğu insanın edindiği aile bilgisi anne, babadan; teyze, hala, amca ve dayılardan; nineler ve dedelerden gelir. Bu bilgiler, kişilerin köydeki deneyimlerine, ailenin 1948'deki göçüne, soyağaçlarına ilişkin hikâyeler olarak ve köyde yaşanan önemli, komik, kahramanca ya da başka açıdan önemli olayların hikâyeleri olarak aktarılır. Bu bölümde irdelendiği gibi, köy kitapları, yazarları tarafından, hem aile hikâyelerine hem de Filistin'le ilgili olarak yayımlanmış ünlü tarih metinlerine dayanan ve bunlardan yararlanan köy bilgilerinin kolektif depoları olarak konumlanır. ed-Debbağ'ın (ve başkalarının) çalışmalarını alıntılamak, yazarlara, kendi çalışmalarını modern Filistin tarihinin başat metinleriyle ve en saygın tarihçileriyle bağlantılandırma ve böylece belli bir saygınlık kazanma ve kendi bilgi birikimlerini vurgulama fırsatı veriyor. Köy kitapları, hem köyün kolektif anlatılarında hem de kişilerin hikâyelerinde, köyün bir mensubu, bir Filistinli ve bir Arap olmanın anlamının değerini de yansıtır. İnsanlar, köyün aileleri ve köy değerleri hakkındaki

bu beyanlarda köye ve geçmişi, insanları birleştiren şekillerde temsil etmeye olan güçlü bağlılıklarını ifade ederler.

Okurların bu kitaplardan alabilecekleri şey, 1948'den önce köyün bir mensubu olmanın ne anlama geldiği ve halen bir Filistinli ve bir Arap olmanın ne anlama geldiği konusundaki kolektif *ethos*'tur. Bu *ethos*, ayırt edici özellikleri cömertlik eylemleri, ortak kaygılar ve ortak refah olan bir hayat yaşamaya değer verir. Köy kitaplarında köy hayatının idealize edilmesi, çatışmayı kısmen geri plana itse de, aynı zamanda, köyün birliğine daha fazla odaklanmaya çalışarak köy değerlerini de hayata geçirir. Aile adlarını kaydetmeye bu şekilde odaklanılması, hem aileyi temsil etmenin yaygın olarak kullanılan yolunu (erkek silsilesi üzerinden) hem de yazarların soybilimsel bilgileri temsil etmek için geliştirdikleri diğer yolları ortaya koyar. Bu yeni yollar, genel olarak tarihi Filistin'in ve özel olarak da köyün yok edilmesi karşısında, tüm köy bilgilerini koruma arzusunu yansıtır. Bu belgeleme itkisinin bir öğesi de, kadınların ve onların kökenlerinin ve geçmişlerinin de kitaplara dahil edilmesidir.

Filistin tarihinin siyasi üstanlatılarından farklı olarak köy kitapları, köy hayatının ayrıntılarına odaklanıyor ve bu yüzden, belli bilgiler atlandığında ya da vurgulandığında temsil ve haksız tarafgirlik tartışmalarına açık hale geliyor. Bu suçlamalar ve çekişmeler, başka konuların yanı sıra, geçmişin insanlar için önemini de gösteriyor. İnsanlar geçmişi önemsemeselerdi ya da kitapları ve web sitelerini okumasalardı hiçbir tartışma olmayacaktı. Köy kitaplarının yayımlanmasının yarattığı ve internet üzerinden sürdürülen canlı ve ateşli tartışmalar, bu tarihin günümüzde insanlar için ne kadar önemli olduğunun açık bir göstergesidir.

Bir Tarih Yazmak, Bir Geçmişi Tanımlamak

Amman, Ürdün: 2004

Abdullah es-Sufi, memleketi olan 'İnnabe köyü üzerine bir kitap yazmaya nasıl karar verdiğini sorduğumda, daha önce köy üzerine yazılan bir kitabın kendisini buna ittiğini söyledi. Bu kitabın yanlış bilgilere dayanan, zararlı bir kitap olduğunu düşünüyordu, çünkü kitap köyden olmayan araştırmacılar tarafından yazılmıştı.[1] Özellikle bu kitaptaki bir hikâye es-Sufi'yi kendi kitabını yazmaya itmişti. Bu hikâyede, köyün muhtarı eşeğiyle giderken kafasını bir dala çarpıyor ve bilincini kaybediyordu. Olayı ilginç kılan, eşeğin, son derece şaşırtıcı bir şekilde, baygın vaziyette ve hâlâ sırtında olan muhtarı köyün kahvehanesine getirmiş olmasıydı. es-Sufi buna çok kızmıştı: "Tarih kitapları yararlı bilgiler içermeli, böyle seviyesiz bilgiler değil. Bir amacı olan, eğitici bilgiler içermeli. Bu [muhtar ve eşek hikâyesi] ne biçim bir bilgidir? Saçma sapan bir hikâye (*mashare*). Başka hiçbir şey değil."[2]

Eski bir kütüphaneci olan es-Sufi, kitabının bir cevap değil, bir düzeltme (*tashih*) olduğunu öne sürdü. Tarih yazmanın bilgiyi kaydetmekten ibaret olmadığını, bilgiyi değerlendirmenin de önemli olduğunu ekledi:

> Bazı tarihçiler, dahil ettikleri malzemeleri seçmiyorlar. Ne bulurlarsa yazıyorlar; mutfak lavabosuna varıncaya kadar (*kullu ma hebbe ve deb*). Evet, biriyle görüşüyorum ve ondan bilgi alıyorum. Ama sonra kullanılacak uygun bilgileri seçmem gerekmez mi? Ben tarih yazmak istiyorum. Başkaları için yazıyorum, kendim için değil. Böylece unutmuş olanlar bilgilerden faydalanabilirler. Falancayla ya da filancayla alay etmek için değil. İnsanların yararlanabileceği şeylere ihtiyacımız var, saçma hikâyelere ve hakaretlere değil.

Yani, es-Sufi'ye göre tarihin bir amacı, bir hedefi olmalıydı. Ona "tarih"in ne olduğunu düşündüğümü sorduğumda, "Olup biten her şeydir –tarih budur– *ve* insanların gelecek için ihtiyaç duydukları şeydir. Yazar ya da derleyen, anlattığı tarihin olumlu bir etkisi olmasını ya da gelecekte kaçınılması gereken olumsuz bir şeyi ortaya çıkarmasını sağlamalıdır." es-Sufi'nin tarih görüşü, zaman içerisindeki değişim hakkında yazan profesyonel tarihçilerin görüşüyle zıtlık oluşturur. Profesyonel tarihçiler belki de bir gözleri şimdide ve gelecekte olsa da bunlara açıkça atıfta bulunmazlar.

es-Sufi, hedeflediği okurlar yani köyde doğmayan genç insanlar için tarihin daha aktif bir rolü olduğunu düşünüyor: "Yeni kuşak için bu anlamsız bilgileri bilmenin ne faydası var? [...] Ama eğitici bilgiler aklınızda kalır. Hakiki bir anlamı olan bilgiler aklınızda kalır." "Hakiki" (*hakikiyye*) derken ne kastettiğini sordum, çünkü eşek hikâyesi gibi olaylar gerçekten yaşanmış olmaları açısından hakikiydi. "Evet," dedi, "gerçekten yaşandı ama bunu tarihsel bir olaya (*la yu'errah*) dönüştürmeye gerek yok. Böyle bir şeyin yazıya dökülmesi, anlatan kişi için de, yazan kişi için de saçmalıktır." es-Sufi, tarihçilerin hangi olayları anlatacaklarını seçmeleri ve bunların ne anlama geldiğini düşünmeleri gerektiğine inanıyor ve 'İnnabe köy kitabının yazarı olarak, nasıl bir tarih anlatmak istediğini açıkça ortaya koyuyor. Tarihi neyin oluşturduğu konusundaki fikirleri (yararlı ve saygın olan ve başkalarını olumsuz göstermeyen bilgiler) köy kitaplarının yazarlarının bu kitapların Filistinlilerin güncel hayatında oynamasını hedefledikleri rolle bağlantılıdır; yazarlar kitapların kökenler, kimlik ve duygular konusunda bilgi ve ilham kaynakları işlevini görmesini isterler. es-Sufi, muhtar ve eşek hikâyesi gibi ciddi olmayan ya da anlamsız hikâyeler mevcut olsa bile, bu malzemelerin yazılı tarihin ya da bir kişinin resmi olarak başkalarına aktardığı değerlerin parçası olmaması gerektiğine inanıyor; yani ona göre her şey tarih değildir.

Peki köy kitabı yazarları hangi bilgileri kitaplarına koyacakları konusunda nasıl seçim yapıyorlar? İnsanları köy hakkında bilgilendirmeyi ve geçmişi kaydetmeyi amaçlayan belgeleme projeleri olarak köy kitaplarının yazılması kısmen hangi konuların tarihi oluşturduğunu da şekillendirir. Kitapların yazarları, belli konulara odaklanarak ve belli kaynakları değerlendirerek (ve muhtemelen diğerlerini göz ardı ederek) köy hakkındaki bilgileri ve duyguları belgelemekle yetindiklerine inanabilirler. Bir bütün olarak köy kitapları ve bireysel olarak onların yazarları, köy hakkında bilinmesi gerekenleri, bu bilgilerin hangi çerçeve içinde yazılacağını ve bu bilgilerin kaynağının kim ya da ne olabileceğini betimlerler. Aslında, yazarlar Filistin ve Filistinliler hakkında daha geniş bir tarihsel anlatı içinde belli bir köye odaklanan belli bir türde tarih oluşturma sürecine katılırlar. Elizabeth Tonkin, insanlar hem bireyler hem de toplulukların üyeleri oldukları için, "dolayısıyla bireyler ya kimliklerini garanti altına alan ya da onun önemini inkâr eden kamusal geçmiş temsilleri tarafından desteklenebilir ya da tehdit edilebilirler," görüşünü ileri sürer."[3] Bir kitabın yazarı ile kitabın konusu, kültürel değerler ile başat hikâyeler, siyasi hedefler ile ulusal davalar ve kendilik ile kolektif kültür arasındaki etkileşimlerin tümü, köy hayatının anlatılarını yaratan geçmiş temsillerinin parçalarıdır.

Bu bölümde, yazarların konuları vurgulamak ya da göz ardı etmek konusunda yaptıkları seçimlerin ve ayrıca bilgi kaynağı seçimlerinin, köy kitaplarında tarihin

içeriği ve bileşimini nasıl etkilediği irdeleniyor. Bazı durumlarda, bu tür seçimler, köydeki mevcut toplumsal ilişkileri ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini, ataerkil toplumsal yapıları ve ekonomik sınıf ayrımlarını yansıtır. Bazı durumlardaysa, yazarlar kitabı yazdıkları dönemde geçerli olan toplumsal ve dini normları yansıtan malzemeleri betimleme yollarını tercih ederler. Bazı yazarlar ise, kitapları açıkça tarihlerini en iyi şekilde belgelediğine inandıkları perspektiflerden yazarlar. Ancak, sonuçta hem diğer yazarlarla hem de okurlarla diyalog içinde köyün bir tarihini tanımlarlar. Kitaplar yayımlandıkça, okundukça, gözden geçirildikçe ve eleştirildikçe, insanlar tanımlanan bu tarihi onaylarlar ya da buna karşı çıkarlar. Ayrıca, bu bölümde köy kitabı yazarlarının kadınların, erkeklerin, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, dinin ve arazi kayıtlarının yansıtılmasıyla ilgili karmaşık ve muğlak meseleleri nasıl ele aldıkları ve yazarların seçimleri sonucunda ortaya çıkan köy hayatı imgeleri ele alınıyor. Filistinliler için, bu köy kitaplarındaki tarih, Filistinlilerin kendileri hakkında başkalarına ne anlatmak istedikleriyle ilgilidir ve bu da başka unsurların yanı sıra, Filistin toplumu içinde hafızalara ve geçmişi hatırlama ve geçmiş üzerine düşünme biçimlerine hâkim olan etkili dahili güçlere tabidir.[4]

Köy Tarihi Yazmak

Köy kitapları tarih araştırmaları, sözlü tarih, kültürel antropoloji ve otobiyografik yazarlıkta kullanılan yöntemlerden yararlanılarak yerel tarihler olarak yazılıyor. Bununla birlikte bu kitaplar, uzmanların tarih çalışmalarını ayırmakta kullandıkları amatör tarih ile uzmanlık ürünü tarih arasındaki ayrımlara uymuyor.[5] Bu metinleri üretmek için kullanılan farklı yöntemler ve bunların anlatı tarzındaki çeşitlemeleri nedeniyle, köy kitaplarını Arapçadaki yazılı yerel tarihler geleneğinin bir parçası olarak görmek daha doğrudur. Ayrıca, köy kitaplarının yazarları, biçimsel bakımdan itibarlı tarih formlarını çağrıştıran çeşitli tarih tarzlarını benimserler. Burada bunu irdeleyeceğim.

Köy kitabı yazarları, metinlerinin içeriğini bulmak ve metinlerini inşa etmek için otobiyografi, sözlü tarih ve birincil ve ikincil araştırma yöntemlerini kullanıyorlar. Koleksiyonumdaki 112 köy kitabının tamamında, kullanılan kaynaklara bir şekilde atıfta bulunuluyor – ya kişilerden doğrudan yapılan alıntılara ve dipnotlara ya da alıntılanan ve başvurulan çalışmaların bir bibliyografyasına yer veriliyor. Ama kitapların yazılma tarzları farklılık gösteriyor. Bazı yazarlar, kendi deneyimlerini ve anılarını esas alırken bazı yazarlarsa sözlü tarihçi rolünü üstlenerek kişilerin sözlerini gündelik Arapçada ifade edildikleri şekilde kitaplarına taşıyorlar. Başka bazı yazarlar da, Osmanlı ve Britanya arşivleri ya da Filistin tarihi üzerine ikincil kitaplar gibi tarihsel kaynaklardaki bilgileri araştırıyorlar. Bu yazma tarzlarının

her biri tarihin ne olduğu, bilgilerin nasıl toplandığı ve işlendiği, nelerin tarihin kaynakları olarak kullanılabileceği ve bu kaynakların nasıl okunabileceği ve anlaşılabileceği konusunda farklı perspektifler sağlar.

1948'de sürgün edildikleri sırada yetişkin olan yazarlar, yazarlıklarının ana kaynağı olarak kendilerini ve köye ilişkin kendi bilgilerini esas alma eğilimindedir. 1927 doğumlu olan Dib Ahmed Ken'an'ın İşva' hakkında yazdığı köy kitabında kitabın sonundaki kısa kaynaklar listesi dışında hiçbir türden kaynak veya dipnot yoktur. Kitapta "köyün insanlarının kişisel tanıklıkları"na da değinilir ama hiç kimsenin adı belirtilmez. Ken'an'la mülakat yaptığımda, bana kendisinin köyü ve insanlarını bizzat hatırladığını ama aktardığı bilgilerin doğruluğundan emin olmak için kendisi gibi başka yaşlılara da danıştığını söyledi.[6] Benzer şekilde, 1988'de Yalu hakkındaki kitabını yayımlayan Ribhi Mustafa 'Alayan, "Hayatımın önemli bir bölümünü köyde geçirdim ve gözlemlerim ve kişisel deneyimlerim yoluyla köy hakkında pek çok şey biliyorum," der. 'Alayan da köyün yaşlılarıyla mülakat yaptığını belirtir.[7] Bu iki adam, köy tarihini sunarken işleme tarzı ve bilgi kaynağı olarak kendi deneyimlerini ve bilgilerini esas alan kişileri temsil eder. Bu kişiler olayları hatırlamak, ilgili kişilerin belli özelliklerini ya da adlarını toplamak ve soyağaçları hazırlamak için başkalarıyla da konuşmakla ve bazı kitaplar okumakla birlikte, köylerinin tarihine ilişkin bilgilerinin nihai kaynağı olarak kendilerini ve kendi deneyimlerini görüyorlar. Tüm köy kitaplarında, köyü bilen ve tarihi kaydetme amacıyla bu bilgilerini hâlâ hatırlayabilen kişiler olarak yaşlı insanların otoritesi esas alınıyor.

Bununla birlikte, yazarların büyük bir çoğunluğu, köyü ya hiç bilmiyorlar ya da 1948'de küçük birer çocuklar; bu nedenle, bu kişiler kaynak olarak yaşlılara ve yazılı metinlere başvuruyorlar. Köy kitaplarının yarısından fazlasında yazarın ya da yazarların araştırmaları kapsamında mülakat yaptıkları kişilerin listeleri yer alıyor (ama mülakat yaptıkları kişilerin listesine yer vermeyen yazarlar da bana yaşlılarla konuştuklarını söylediler). Kuveykat köyü hakkında yazan el-Hac 'Abdulmecid el-'Ali, 1948'de yaşadıklarını hatırlıyor ve kitabı yazarken kullandığı bilgileri nasıl topladığını şöyle açıkladı: "Filistin'den ayrılmak zorunda bırakıldığımızda ben 12 yaşındaydım. Dolayısıyla köyümü, köyümün topraklarını hatırlıyorum. Ama köyümün yaşlılarından da bilgi topladım ve onların bana anlattıkları bilgileri bir araya getirdim."[8] Fadi Suleyme ise 2003 yılında ailesinin köyü eṣ-Şecere hakkında yazdığı ilk kitabı yayımlandığında 26 yaşındaydı. Suleyme bu kitapta, yayımlanmış anlatımlar üzerine yürüttüğü araştırmayı ve yaşlı köylülerden topladığı bilgileri esas alarak hiç görmediği bu köy hakkında bir imge oluşturuyor. Uzak geçmişe ait bu hikâyeleri yeniden anlatıyor ve bunlardan bazıları için "Bu hikâye, anlatanların vicdanına dayanmaktadır; her şeyin en doğrusunu Allah bilir," ("*Ve zalek 'ala*

zimeti'r-revahu vallahu 'alem")[9] notunu düşerek bilgilerin doğruluğunun sorumluluğunu anlatıcıya devrediyor. Suleyme bir araştırmacı ve yazar olarak bir noktadan sonra kendisine bu hikâyeleri anlatanların insafına kalmıştı. Toplumsal normlara bağlı kalmaya çalışan bir genç olarak, muhtemelen yaşlılara saygı gösterme ve güvenme ihtiyacını hissetmişti ama hikâyelerine bu notu düşmeden de yapamamıştı. Hakkında yazdıkları köyde hiç yaşamayan kitap yazarları, kendi deneyimlerinden yararlanamadıkları için, sürekli olarak, kendilerine anlatılanlar ve bunları kimin anlattığı –ve neye ve kime inanacakları ve neyi kitaba dahil edecekleri– üzerine kafa yormak zorundadır.

Birçok köy kitabı yazarı –hem kitaplarında hem de kitapları yazmak için bilgi toplama sürecinde– köy tarihini neyin oluşturduğu üzerine tartışmalara girerler. Köy kitabı yazarları kitaplarda nelerin sunulması (ya da nelerin dışarıda bırakılması) gerektiği ve insanların doğru bilgi olarak nelere inanacakları konusunda kendi topluluklarının baskısına cevap verirler. Bu, bir düzeyde bir metodoloji tartışmasıdır. Bazı yazarlar için, bir köy tarihi yazma becerisi, doğru bilgilere erişebilmeyi gerektirir. Örneğin, Cimzu köyünden 'Atiye en-Neccar, yazdığı köy kitabında köy hakkındaki bilgileri düzeltmek üzerine yazar:

> Başka Cimzululular da köy hakkında yazdılar ve böyle bir niyetleri olmasa da, yanlış ve çarpıtılmış bilgiler verdiler. Bu nedenle, köyden pek çok insan köyün önemli yerleri ve sınırları, okul, sınıflar, öğretmenlerin sayısı, toplumsal davranışlar ve başka konular hakkında gerçeği bilmiyorlardı. Bu, can sıkıcı bir durumdu ve bazı köylüler için büyük bir üzüntü ve sıkıntı kaynağıydı [...] Bu durumu aktararak, kaydederek ve belki düzelterek [insanları üzen yanlış bir yayını düzelterek] görevimi kısmen ve elimden geldiğince yerine getirdim, çünkü biz bunu yaşadık ve biliyoruz. Dedikleri gibi, Mekkeliler Mekke'de yaşayanları bilirler [*ehlu Mekke edre bi-şa'biha*].[10]

en-Neccar, kitabı yazma konusundaki yeterliliğini, köyden olmasıyla ve dolayısıyla köyü tanımasıyla gerekçelendirir:

> Köyde yaşadım ve 1940'ların başlarında neler olup bittiğinin farkındaydım. Köyün mahallelerini, sokaklarını ve sokak aralarını gördüm ve köyün kendisine has kamusal mekânlarını hâlâ hatırlıyorum. Harman yerini, köy meclisini, camiyi, madafe'yi [misafirhaneyi], zaviyeyi [klanın toplantı yeri ya da dervişlerin yaşadıkları yer], mezarlık ve zeytin presi; sanki hâlâ tam karşımda gibiler. Düğün ve cenaze âdetlerini ve geleneklerini, yemekleri ve içecekleri, bayramları ve kutlamaları hâlâ hatırlıyorum. Bu olaylar, hayatım boyunca hiçbir şekilde silinemeyecek şekilde zihnime kazındı. Çocukların, etraflarında olup bitenlerin farkında oldukları ve her şeyi hatırladıkları söylenir. Ben de kendi gözlerimle tanık olduğum bu olayları hiçbir abartıya yer vermeksizin aktarıyor ve kaydediyorum.[11]

en-Neccar, köy hakkında yanlış bilgiler yazanları kınamaz (onların bunu istemeden yaptıklarını söyler) ama temel mesajı, bilgisi ve çalışmaları sayesinde doğru tarihi yazdığı yönündedir. Köy hakkındaki tartışmasının doğru olup olmadığından bahsetmiyorum (çalışmamın konusu da bu değil). 450 sayfalık kitapta konu kapsamlı ve hakkaniyetli bir şekilde ele alınıyor (ve benim onun köy hayatının ayrıntılarını ne kadar doğru şekilde betimlediği konusunda hüküm belirtebilecek durumda olmadığımı da kabul ediyorum). Benim vurgulamak istediğim nokta, onun için tarih konusunda önemli olanın, bilgilerin doğru olmasını ve topluluğun köyü "bilen" diğer üyelerini sürece dahil etmeyi sağlamak olduğudur. Köy tarihleri yazmak, herkesin fikirleriyle katkıda bulunabildiği eşitlikçi bir girişim değildir. Bu yazılar anlatının ve köyün temsilinin doğruluğu ve kimin bu konuda konuşabileceği ve yazabileceği hakkında iç tartışmaların gerilimiyle yüklüdür. Topluluğun kitaplara yanıtları, okurların, yanlış bilgiler ya da köy tarihi olarak basılmaya değer olmayan hikâyeler sunduğunu düşündüğü kişilerin değerlendirmelerini ve bunlara karşı çıkışlarını içerir.

Tarihin Kaynakları Olarak Kadınlar

Yazarlar köy tarihlerini metinsel formda kurarken kaynaklarını farklı şekillerde belgeliyorlar. Köy kitapları yazılırken kadınlardan bir bilgi kaynağı olarak yararlanılması iki meseleye dayanıyor: İlk olarak, ele alınan konular; ikinci olarak, tarihi neyin oluşturduğu konusunda yazarların bireysel perspektifleri. Folklor, şarkılar ve giyim gibi belli bazı konuların kadınların alanına girdiği düşünülüyor ve bu nedenle yazarlar, kaynak olarak gösterseler de göstermeseler de bu konularda bilgi almak için kadınlara başvuruyorlar. Köy kitaplarında vurgulanan belli tarih türleri, içeriğin büyük bölümü için kaynak olarak kadınlardan çok az yararlanılması anlamına geliyor. Mülakat yaptığım yazarlar, hem köyün kamusal yüzü hem de "tarih"in amacı açısından ilgilenilen konular hakkında daha bilgili kişiler olarak erkeklerin rolüne yoğunlaşıyorlardı. Bilgi ve kamusal roller hakkındaki bu fikirler, yaşlı erkeklerin bilgilerine öncelik veren ataerkil toplumsal sistemin yerleşik bir unsurudur. Ayrıca, yazarlar kadınların adlarının kamusal forumlarda görünmesinden kaçınma bağlamındaki kültürel muhafazakârlıklara dayanarak, bazı kadınların adlarının kitaplarda yer almasını kendilerinin istemediğine de dikkat çektiler.[12]

Kadınlar köy kitaplarının yarısından daha azında sözlü kaynaklar olarak kabul edilmiş.[13] Mülakat yapılan kişilerin listelerini içeren seksen köy kitabının yaklaşık kırkında kaynaklar arasında kadınlar da var. Kuveykat köyü hakkında bir kitap yazan el-'Ali'yle konuşurken, onun başka yazarlardan farklı olarak erkeklerin yanı sıra kadınlarla da mülakat yaptığına ve onları kaynak gösterdiğine dikkat çektim.

"Kadınlardan Filistin'den nasıl ayrıldıklarını bana anlatmalarını istedim ama onlardan köy hakkında bilgi istemedim; çünkü erkekler bu konuda daha çok şey biliyorlar," diye cevap verdi. Bunun nedenini açıklamasını isteyince, erkekler "Tarlalara baktıkları ve hasadı topladıkları için köyün topraklarını ve bu toprakların nasıl bölündüğünü biliyorlar," dedi. Erkeklerin deneyimlerini yararlanılacak bir şey olarak ön plana çıkardığı açıktı. Erkeklerin neden daha güvenilir kaynaklar olduğu konusunda Kuran'dan bir ayeti örnek göstererek "Kadınlar birbirlerine hatırlatmak zorundadır," dedi.[14] Yine de, ona göre, kadınların deneyimsiz olmaları bilgisiz olmalarını engellemiyordu. Bu açıklamaları belki de kendisine bile çelişkili geliyor olmalıydı; çünkü 1948'de köyden sürgün sırasında yaşanan olaylar konusunda kadınlara güveniyor ama köyün toprakları konusunda güvenmiyordu. el-'Ali'nin yorumları, köyle ilgili olarak erkeklerin daha çok bilgi sahibi oldukları düşünülen konularda kadınları güvenilir kaynaklar olarak görmek konusundaki genel bir isteksizliğin örneğidir.

Yazarlara köy tarihlerini yazarken kadınlardan da kaynak olarak yararlanmak konusundaki fikirlerini sorduğumda çoğu, kadınlarla da konuştuklarını ama onları sözlü kaynak listelerine dahil etmeyi düşünmediklerini ya da onların adlarının kitaba dahil edilmemesi isteklerine saygı gösterdiklerini belirttiler. Bir yazara, köyle ilgili bilgilerini ve duygularını aktaranlar arasına her ikisi de köyün yerlisi olan kendi kayınvalidesini ve annesini neden dahil etmediğini sordum. Yazar, bunun iyi ve çok yerinde bir gözlem olduğunu ve kitabı yazarken bunu düşünemediğini söyledi. Annelerinin ve ninelerinin hikâyelerinin gençler için önemli olmadığını öne sürmediğini ama babanın daima, her konuda, *seyyid*, yani usta olduğunu, bilgilerin aktarımının da buna dahil olduğunu belirtti. Ona göre, kadınlar çocuklara masallar anlatabilir, bilmeceler sorabilir, şarkılar söyleyebilirlerdi; ama bu, köylülere neler olduğu, onların köyden nasıl atıldıkları ve nasıl sürgüne zorlandıklarının hikâyelerinden çok farklıydı. Kitabını yazarken kadınlar ona şarkılar ve ona göre basit ve folklorik bilgiler sağlamışlardı.[15]

Belli konular ve bilgi kaynakları, yazarların kendileri açısından tarihi neyin oluşturduğunu tanımlamaları ve kurgulamaları konusunda önemli bir gerilime yol açıyor. Görmüş olduğumuz gibi, birçok yazar topraklar, mekân, soyağaçları ve tarım gibi konularda bilgi almak için erkeklere ve kültürel âdetler, gelenekler, şarkılar ve giyim gibi konularda bilgi almak için kadınlara başvurmak gibi toplumsal cinsiyete dayalı bir bilgi anlayışına sahipler. Yazarların hem erkeklere hem de kadınlara başvurma ihtiyacı hissettikleri konulardan biri, 1948'de köyden kaçma anlatılarıdır. Bilgi kaynaklarını bu şekilde cinsiyete göre ayırmak tarihin özgül şekillerde tanımlanmasına yol açıyor. Yazarların köy hakkında yazdıklarının büyük bir bölümünü

erkeklere dayandırmaları açıkça ortadadır ve bu durum köy hakkındaki hikâyelerin ve betimlemelerin erkek perspektifinden ve erkekler konusunda toplumdaki yaygın beklentilerden etkilenmesi sonucunu doğuruyor. Dolayısıyla, belli konuların bu yerel tarihlerde betimlenmesi, çoğu zaman köyün idealize edilmiş ve erkeklerin rolünü ön plana çıkaran bir imgesini yansıtıyor. Kitaplar üzerinde yapılacak toplu bir okuma, kitapların bağlı kaldıkları toplumsal cinsiyete dayalı mecazlar ve ayrıca yazarların başka perspektifler sundukları pek çok durum hakkında bir kavrayış sağlar. Bu bölümün bundan sonraki kısmında, bazı durumlarda yazarların nasıl kendilerini idealize edilmiş belli köy hayatı nosyonlarıyla sınırladıklarını, bazı durumlardaysa, köyün yerel tarihi hakkında nasıl daha geniş, daha düşünceye dayalı ve dolayısıyla daha zengin perspektifler sunduklarını irdeleyeceğim.

Köyde Din ve Toplumsal Cinsiyet: Geçmişteki Şimdi

Köy kitaplarında dinin ve kadınların ele alınışının yakından incelenmesi, yazarların köy değerlerini betimleme biçimleriyle ilginç bir tezadı ortaya çıkarır. Köy kitabı yazarları çoğu zaman köy değerlerini, toplumsal ve ailevi ilişkilerin insanların hayatlarını küçük topluluklar içinde tanımladığı bir döneme bağlayarak idealize ederler. Bu şekilde, köy değerleri kitapta tarihin belli bir noktasında köylüler için neyin anlamlı olduğunun ifadesi olarak sunulur. Bu değerleri ihlal eden insanların anlatıldığı hikâyeler için bile bu geçerlidir. Gelgelelim, yazarlar dini ve kadınları bunun tam zıddı bir şekilde ele alma eğilimindedirler; bunların geçmişteki durumlarını idealize etmek yerine, hem dini hem de kadınları modern anlayışların merceğinden ele alırlar; dini ifade etme ve kabul edilebilir ibadet biçimleri konusunda günümüzün modern anlayışlarını, erkeklerin ve kadınların toplumdaki rolleri konusundaki güncel idealleri tarihe empoze ederler. Bu şekilde kitaplar sadece köyün belli imgelerini sürdürmesine yönelik baskıları ortaya koymaz, bunun yanı sıra, bazı durumlarda tarihi köye empoze edilen toplumsal ve dini değerlerin modern anlayışlarını da yansıtır. Hangi konuların hangi sebeplerde dışarıda bırakıldığını irdelemek, geçmişte kamusal tartışmaların konusu yapılmayan konular (örneğin, belli bir ailenin yoksulluğunun görmezlikten gelinmesi) hakkında bize içgörü sağladığı gibi, insanları geçmişte nasıl yaşadıkları üzerine yeniden düşünmeye iten modern anlayışları da ortaya çıkarır. Her ne kadar pek çok Filistin köyünde hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar yaşamış olsa da, kitapların küçük bir bölümünde Hıristiyanlıkla ilgili dini pratiklerin ayrıntılarına değiniliyor; bu nedenle ben de İslam'a odaklanıyorum.[16]

Müslümanlar arasındaki dini pratiklerde, son yüz yıl içinde dramatik bir değişim yaşandı. Hem 1948 öncesine ilişkin akademik çalışmalar hem de 1940'lardaki

hayatı hatırlayan Filistin köylüleri, 20. yüzyılın ilk yarısında uygulanan dini ibadet ve inanç biçimlerini ortaya koyuyorlar.[17] Buna göre, köyün şeyhi Müslüman köylüleri camide namaz kılmaya teşvik ediyor, çocuklara Kuran okumayı öğretiyor ve dini törenleri yönetiyordu. Ama köylerdeki dini pratikler, çok çeşitli folklorik unsurları da içeriyordu. Manda yönetimi sırasında görev yapmış bir Filistinli doktor ve etnograf olan Taufik Canaan, Filistin folkloru üzerine yazdığı otuz beş makalede Müslüman evliyalar, türbeler ve "korku bardakları" gibi bu türden pek çok pratiğe değinir.[18] Bu tür dini pratikler köy kitaplarında çok az yer alır ve yer aldığında da batıl inanç olarak kötülenir. Ama bu pratikler, 20. yüzyılın başlarında hem Filistinliler hem de yabancılar tarafından ayrıntılı bir şekilde kayda geçirildi.[19]

1970'lerde, değişen küresel ekonomi ve tarım sisteminde kimlik açısından önemi dolayısıyla bu kültürel mirasın korunması yeniden ön plana çıktı ve el-Bire'deki İn'aşu'l-Usre Derneği'nden 'Abdulaziz Ebu Hedba, 'Abdullatif el-Barguti ve Sharif Kana'ana gibi halkbilimciler, değişen âdet ve gelenekleri belgeleyen pek çok monografi ve dergi makalesi ürettiler. 1970'lerin sonlarında İn'aşu'l-Usre Derneği'nin çıkardığı *Heritage and Society* [Miras ve Toplum] dergisinde yayımlanan makalelerin çoğunun konuları, sonradan köy kitaplarında ele alınan konularla ve kitaplarda yer alacak malzemelerin toparlanmasıyla paralellik gösterir (örneğin, hacca giden kervanları uğurlarken ve hacdan gelen kervanları karşılarken söylenen şarkılar, çocuk oyunları ve Filistin köylerindeki toplumsal değişim, Filistin toplumundaki "nazar" inancı ve köylü toplumundaki çeyiz ve düğün masrafları).

1970'lerde halkın hayat tarzını ve folkloru korumaya yönelik bu ilgiyle eşzamanlı olarak, Arap dünyasındaki Müslümanların İslam pratiğinde, gerek yerleşik İslam öğretilerinin içindeki gerekse dışındaki hareketlerin desteklediği geleneksel inançlar giderek ağırlık kazandı.[20] 1927'de bile Canaan, "Filistin'in ilkel özellikleri o kadar hızlı bir şekilde ortadan kalkıyor ki, çok yakında bunların çoğu unutulmuş olacak," diye yazar.[21] İslam inancını ve ibadetini tanımlamanın bu yeni yolları, nasıl Müslüman olunacağını belirlemek konusunda merkezi din otoritesinin iktidarını normalleştirdi. Bu yeni tanımlar, halk dininin ve eski pratiklerin, örneğin velilerin türbelerinde hayvan kurban etmenin ve adaklar sunmanın, hatta türbelerin ve velilerin bizzat varlığının, peygamberler için özel günlerin kutlanmasının,[22] ve *nizr*, yani ilahi bir müdahale için edilen yeminler ve dualar gibi batıl inançların dinin aslına aykırı ve dolayısıyla kabul edilemez olduğunu öne sürdüler.

Devlet okullarında ve dini düzenleyen ülkelerde eğitim gören ve İslam pratiği için bu güncel anlayışı benimseyen köy kitabı yazarları, 1948 öncesi Müslüman köylülerin pratiklerini hoş görmek bir yana kayda geçirmek bile istemiyorlar. Örneğin, Fadi Suleyme, eş-Şecere köylülerinin "köyde bulunmasına rağmen *mezarat*'a [ve-

lilerin türbelerine] inanmadıkları ve *bida'* [yenilik] oldukları ve dinde yerlerinin olmadığı gerekçesiyle *mevlidu'n-nebi*'yi [Muhammed Peygamber'in doğumunu] ya da *hitme fi'l-matim*'i kutlamadıkları" için Vehhabi[23] olmakla suçlandıklarını yazar.[24] Bununla birlikte, Mahmud 'İsa ya da Mustafa Murad ed-Debbağ gibi yaşlı yazarların eş-Şecere üzerine yazdıklarında ve PalestineRemembered.com sitesinde bu konudan hiç bahsedilmez.[25] Ayrıca, başka Filistin köylerinde de köylülerin ziyaret ettiği yerel türbeler vardı ve insanlar Filistin'deki çeşitli peygamberlerin türbelerine hac ziyaretlerinde bulunuyorlardı. Bu durumun makul bir açıklaması, Suleyme'nin görüştüğü eş-Şecere köylülerinin bugün kabul edilemez bulunan bu âdetleri ve inançları hatırlamaktan rahatsızlık duymaları ve İslam'ın modern ve normatif geleneksel yorumuna bağlı kalmayı tercih etmeleri olabilir. Bu yoruma göre bu halk inanışları heteropraksi ya da hatalı İslam pratikleridir.[26] Geçmişin bu şekilde yeniden yorumlanması, nostaljiye dayanan bir idealleştirme değil, uygun davranış ve inançlar konusundaki modern anlayışın daha eski bir dönemde yaşamış insanların pratiklerine empoze edilmesidir.

Cimzu köyü kitabının yazarı, köy kitaplarının belgeleme misyonuna daha sadık kalarak, halkın bu dini pratiklerini farklı bir şekilde ele alır. en-Neccar, köylülerin eskiden köyde yaşamış bir derviş olan Şeyh 'Abdulkadir Ahmed el-Hac'ın türbesine yaptıkları ziyaretleri anlatırken, buranın adakların adandığı ve yerine getirildiği ya da ilahi müdahale (*nizr*) için dua edilen bir yer olduğunu belirtir. Bunun için türbenin yakınlarında bir hayvanın kesilmesi ve adak adayan kişi ya da kendisi için adak adanmış çocuk tarafından, hayvanın üzerinden birkaç kez geçmek gibi başka bazı ritüellerin yerine getirilmesi gerekiyordu.[27] en-Neccar, "Bu pratiklerin tamamen cehalet ve İslam hukukunun teamüllerinin ilkel bir ihlali olduğunu söylemeye bile gerek yok," yorumunu yapar.[28] Şeyhin alışılmadık şekilde camiye gömülmesi hakkında yaptığı yorum da benzerdir.[29] Bu örneklerde en-Neccar köylülerin (kendisinin de çocukluğunda hiç şüphesiz katılmış olduğu) davranışlarını değerlendirir (ve eleştirir) ama köyündeki hayatı belgeleyen ve kayda geçiren bir kişi olarak, köylülerin inançlarını ve uyguladıkları ritüelleri betimlerken bunları da dahil etmeyi tercih eder. Eskiden kız okulunda din öğretmenliği yapmış biri olarak, İslam inancının ve pratiğinin geleneksel ve uygun biçimlerini bilir ama köy hayatını belgeleyen bir kişi olarak, yanlış olduğuna inandığı ve hatta köylülerin cahil olarak algılanmasına yol açabilecek konuları tarihsel kayıtların dışında bırakma yoluna gitmez. Bu konuda bulduğu çözüm, bu inançları ve pratikleri betimlemek ve sonra bunları kendisinin şu anki pozisyonuna göre bağlamına oturtmaktır. en-Neccar'ın tarihi kaydetmek için geçmişi ve bu tarihi değerlendirmek için şimdiyi kullanması, bir kaynak olarak hafızanın değerini gösterir. Velilerin türbelerinde

izlenen bu pratikleri, 1920'lerde ve 1930'larda yazılan köy hayatı anlatımlarından tanıyoruz,[30] ve günümüzün şeyhlerinin ve ortopraksinin de bunları kınadığını biliyoruz. Ama en-Neccar'ın onun şimdi kınadığı pratikleri bir zamanlar yerine getiren insanları anlatması, okurlara pratiklerin ve inançların nasıl dönüştüğünü, bu tür değişimlerin hangi zaman diliminde gerçekleşebildiğini ve otoritenin, bir kişinin yaşam süresi içinde bir ritüelin kabul edilebilir bir pratikten reddedilmesi gereken bir pratiğe dönüşmesi için ortaya çıkması sürecini gösterir.

Çağdaş dini inançların rolüne benzer şekilde, kadınların davranışları, erkeklerin rolleri ve sosyal muhafazakârlık konusundaki mevcut normlar da bazı kişilerin anılarını ya da belli yazarların, köylerinin anlatılarını kurgularkenki vizyonunu da etkileyebilir. Bu bölümde bazı erkek yazarların kadınları tarihin kaynakları olarak kullanmak konusundaki kaygılarını ele almıştım. Bazı yazarlar kadınların hayatlarını tarihin konuları arasına dahil etmekte de güçlük yaşıyorlar. Kadın okurların kitaplara yanıtı onların bu şekilde yansıtılmaya karşı tepkileri konusunda bazı işaretler içeriyor. Köy kitabı yazarlarından Galib Sumreyn, bana yaklaşık 150 akrabasıyla birlikte gittiği bir piknikte yaşadıklarını anlattı. "Bir akrabam, 'Fatma Hamdan diye bir kadın on yıl önce, 1993'te yayımladığım kitap yüzünden sana kızgınmış.' dedi. 'Bu kadın, kocasının ölümünden sonra yeniden evlenmeyi reddetmiş ve çocuklarını tek başına büyütmüş. Ama sen onun adını kitapta anmamışsın.' Akrabamdan, bu hanıma, azmini ve çalışkanlığını takdirle karşıladığımı ve kitabın bir sonraki baskısında onun adını da anacağımı iletmesini istedim." Bu örnek, kadınların, köy kitaplarında konu olarak ele alınmalarını kısıtlayan ataerkil normlara karşı direndiklerini gösteriyor.

Bazı kitaplarda, kadınlar katıldıklarını bildiğimiz bazı faaliyetlere bile katılmamış gibi gösteriliyorlar. Örneğin, Fadi Suleyme, eş-Şecere kitabında, köyün kadınlarının, diğer tüm köylerden farklı olarak, yumurta ve süt gibi ürünleri kentlere götürüp satmadıklarını söyler.[31] Suleyme'nin bu yorumu, köydeki ticareti ele aldığı bir bölümün son kısmını oluşturur. Suleyme bu bölümde köydeki küçük dükkânları anlatır ve 1936 Filistin Ayaklanması'ndan önce yakınlardaki Sejara yerleşimindeki Yahudilerin, çoğu üretimlerinin fazlasını misafirler ve fakirler için saklayan eş-Şecere köylülerinden çeşitli ürünler satın aldıklarını söyler.[32] Hem sözlü hem de yazılı pek çok anlatımdan, köylü kadınların düzenli olarak kentlere gidip tarım ve hayvancılık ürünleri sattıklarını biliyoruz (bu uygulama kısa süre önceki kapatmalara kadar Batı Şeria ve Gazze'de devam ediyordu). Suleyme eş-Şecereli kadınların ürünlerini köy dışında satmadıklarını söyler (ama bunun nedenini belirtmez) ve bunun diğer köylerdekinden farklı bir uygulama olduğunu kabul eder. Suleyme o dönemde henüz doğmamıştı ve dolayısıyla bu bilgiyi başkalarının

aktardıklarına dayanarak verir. Her köyün sakinlerinin tahıl, meyve, sebze ve süt ürünleri gibi ürünleri civardaki kasabalarda ve kentlerde sattıkları düşünüldüğünde,[33] kadınların emeklerinin ürünlerini satma hikâyelerinden çıkarılması dönemin yaygın uygulamalarına aykırı gözüküyor ve kadınların köy hayatındaki rollerinin muhafazakâr bir bakış açısıyla değiştirildiğini düşündürüyor. Buna karşılık, örneğin Sahire Dirbas şunları söyler:

> [el-Birve köylüleri] ürünlerinin büyük bir kısmını Akka kentinin pazarında satardı. el-Birveli kadınlar (*el-Birveniyyat*) erken bir saatte yola çıkarlar, peynirleri ve sütleri başlarının üstünde taşırlardı. Ovayı boydan boya geçerler, sonra Mucavebe yolundan as-Suvene'ye ve Tellu'l-'Ayadya'ya ve oradan da Na'im es-Salim'in meyve bahçesinin yanındaki boş araziye paralel yoldan Akka'ya ulaşır ve sonra da pazaryerine giderlerdi.[34]

Filistin'in tüm köylerinde kadınlar, pazarların kurulduğu günlerde ya da bazı özel günlerde bu şekilde yürüyerek civardaki kentlere ve kasabalara giderler ve topladıkları ya da yaptıkları ürünleri satarlardı. Ama günümüzde hem kadınların kendileri hem de erkekler bunu anlatmakta isteksiz davranıyorlar. el-Velece köyü üzerine yazılan köy kitabının yazarlarından Mahmud Süleyman bunu sorduğumda bana şu cevabı verdi:

> Ne yazık ki, o dönemde bizim köyde ve civardaki köylerde erkekler kadınlardan daha çok evde kalırlardı. Size bir örnek vereyim. Annem, –Allah rahmet eylesin– sabah daha güneş doğmadan sepetini doldurup Kudüs'e ürün satmaya gider, sonra eve döner, çamaşırları yıkar, yemek pişirir, tarlaya gider, hasadı toplar, yeniden eve döner, ekmek yapar, yeniden yemek pişirir, temizlik yapar, dereden su taşır ve sonra da dikiş ve nakış işleriyle uğraşırdı... Ama bu bilgileri yayımlamayacağım; kadınların sabahın üçünde kalkıp başlarının üstünde onca yükle pazara gittiklerini yayımlamayacağım... Akıllı okurlar satır aralarında gizli bilgilerden onun çok yoğun çalıştığını anlarlar. Kitapta "elleri erkek elleriyle birleşmişti," yazdığımızda bundan ne anlaşılır? İşleri yapanın o olduğu anlaşılır.[35]

Süleyman'ın yorumları, erkek yazarların tarihi yazarken toplumsal cinsiyet açısından üstlendikleri rolü ve onların toplumsal normlar konusundaki kaygılarını gösteriyor. Köy kitabı yazarlarının ve onların kaynaklarının büyük çoğunluğunun erkek olduğu düşünüldüğünde, kitaplarda kadınlara ilişkin olarak yer alan hikâyelerin, gerçek deneyimlerden çok erkeklerin toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl betimlenmesi gerektiği konusundaki düşüncelerini yansıttığı anlaşılıyor. Bu yazarlar kadınları esas itibariyle köyün parçaları olarak görmekle birlikte, açık bir şekilde, kadınlar için, kadın ve erkeklerin saygınlığı ve erkeklerin sorumluluğu konusundaki güncel fikirlere bağlı bir alan tanımlıyorlar.

Mahmud Süleyman, köydeki ve evdeki işlerin çok büyük bir kısmını kadınların yaptığını kabul etmekle birlikte, kitapta bu bilgiyi ön plana çıkarmanın erkekleri kötü göstereceğini düşünüyor. Bu nedenle o ve el-Velece köy kitabının diğer yazarları, kadınların erkeklerin eşiti olduklarını yazmışlar:

> Tarihçiler kadınları belli bir konum ya da gerçekleşen olay için överlerse, onların rolü doğal bir roldür. el-Veleceli kadınlar, tarihçilerin betimlemelerini aşan bir kaliteye [hayat kalitesine] sahipti. Erkek olsun, kadın olsun, tüm okurlara, köyün kadınlarından dinlediklerimizi ve kadınların evleri inşa etmek, çocukları büyütmek ve evi geçindirmek [*kesbu'l-'ayş*] için kuşaklar boyunca el-Velece'de üstlendikleri bazı rolleri ve yaptıkları işleri aktarma ihtiyacı hissettik.[36]

Velece kitabının yazarları daha sonra, kadınların önemli bir rol oynadıkları çeşitli alanları şu şekilde listeliyorlar: evin hanımı (*seyyide fi beytiha*) olmak, tarlalarda ve bahçelerde kocasına yardım etmek, onun tarım ürünlerini satmasına yardım etmek, dikiş-nakış yoluyla ev eşyaları üretmek, oğlanları okula gitmeye teşvik etmek, kızlara ev işlerini öğretmek ve toprağı savunmak konusunda kocasına yardım etmek.[37] Başka bir yazar, Suba köyündeki hayatı, "Kadınların erkeklerle birlikte çalıştıklarını ve iyi günleri, kötü günleri ve gündelik işleri onlarla paylaştıklarını gördük," diye betimler.[38] Bu geçmiş vizyonlarında, kadınlar ev ve çocuklarla ilgili işleri üstlenirken ekonomik, siyasi ve milliyetçilikle ilgili meselelerde erkeklere yardım ederler.

Kitaplarda yazılan köy tarihi, ailevi sorumlulukların, güncel ve kentsel idealleri ve hayat tarzlarını yansıtan toplumsal cinsiyet boyutlarını açıkça ortaya koyar (kadınlar evle ve çocuklarla ilgilenirken erkekler ekonomik ve siyasi işleri üstlenirler). Celile'deki bir köyden gelen ve köyünde kendisinden çok yaşlı ve varlıklı bir toprak sahibiyle evlenmiş olan bir kadın, bana kocasının kendisini şımarttığını ve tarlalarda çalışmak diye bir şey bilmediğini söylemişti. Bu örneklerin gösterdiği gibi, erkeklerin kadınların geçimini sağlamaları ve kadınların çalışmak zorunda kalmamaları fikri, hem daha kentsel olan yukarıya doğru hareketli sınıf normlarıyla[39] hem de kadın emeğinin yokluğunun yerini dolduran artan refahla bağlantılıdır. Bu etkilerin ikisi de köydeki az sayıdaki elit dışında kimsenin hayal bile edemeyeceği ideallerdi. Ama bugün Ürdün, Batı Şeria ve Lübnan'daki kamplarda ve alt sınıf mahallelerde yaşayan Filistinli köylüler arasında, çocuk bakımıyla ilgili sorunlar, eğitim seviyeleri, erkeklerin kontrolü ve başka nedenlerle evin dışında çalışan fazla kadın yok.[40] Dolayısıyla, kadınların köydeki rollerinin geriye dönük olarak yeniden tasarlanması, 20. yüzyılın ikinci yarısında (ve şimdi 21. yüzyılın başında) sorumluluk ve emek konusunda değişen toplumsal cinsiyet bölünmelerini yansıtıyor.

Kadınların çalışma sürelerinin ve sorumluluklarının 1948 öncesine göre bu kadar düşmesi, köy kitabı yazarlarının kadınların köydeki rolünü –erkeklerin kadınlara bakmaktan ve hayatı onlar için kolaylaştırmaktan gurur duymaları ve kadınların kendilerini bütünüyle ailelerine ve evlerine adamaları gibi– şu anda sahip oldukları değerler üzerinden yorumladıklarını düşündürüyor.

Kadınların ağır işleri üstlenmeleriyle ilgili hikâyelere kitaplarda yer verilmemesi, erkeklerin kendilerini aileyi geçindiren kişiler olarak algılamalarını ve köyde kadınların ailelerine bakmak için ne kadar ağır çalıştıklarını açıklamak konusundaki rahatsızlıklarını yansıtıyor. Elbette tüm köy yazarları bu şekilde yazmıyorlar. Mahmud Said'in Tiretu Hayfa için yazdığı kırk sayfalık kitapta, "tarım işlerinde kadınların üstlendikleri temel rol"den bahsedilir: "Tireviyye kadını kocasıyla tarlaya girmeye alışkındı; hatta zeytin hasadı zamanında ailenin tamamı zeytinliklere giderdi."[41] Benzer şekilde, Kalunya köyü üzerine yazdığı kitapta yazar Galib Sumreyn, annesinin köyün şifacısı olarak yaptığı işleri ve kadınların tarlalardaki ve evlerindeki çalışmaları ayrıntılı bir şekilde anlatır.

Diğer bir dikkat çekici istisna, Yusuf 'Ali 'Abdulal'ın Mellaha köyü için yazdığı kitaptır. Bu kitabın tüm bölümlerinde kadınlara da yer verilir. 'Abdulal, köyün ebesi Fatima eş-Şemruh'tan ve Raşid el-İmam'ın karısı terzi Nazire'den bahseder. Bir aile ağacı ya da Filistin haritası üzerinde çeşitli kişilerin yer aldığı, profesyonel olarak üretilmiş mozaik fotoğraflar da dahil olmak üzere, 1970'lerden sonra üretilmiş tüm fotoğraflarda kadınlar da yer alır. Diğer kitaplardaki fotoğraflarda kadınlar ya uzaktan çekilmiş ya da "folklorik" işler yaparken ya da giysiler giyerken gösterilir ama bu kitapta tıpkı erkekler gibi resmedilirler. Yazar, kitaba 1859'dan bugüne kadar köyün çeşitli kuşaklarını anlatan ve önemli ataların anlatıldığı paragraflar içeren otuz sayfalık bir bölüm de eklemiştir. Bunlardan biri, fotoğrafıyla birlikte tanıtılan, 1937 doğumlu Fatma Musa 'Abdulal'dır. Yazar onun hayatını, evliliğini, çocuklarını ve yaşadığı güçlükleri anlattıktan sonra, "Cömertlik ve ahlak timsaliydi ve öyle de kalacak," der.[42] Bu köy kitabının yazarı neredeyse hiçbir başka yazarın yapmadığı şekilde neden kadınları anlatıya dahil etmiştir? Bu konuda tahmin yürütürken aklıma modern Filistin tarihi ve toplumuyla ilgili olarak çok az araştırılmış bir konu olan Gavarne geliyor. Bu Filistinli "grup", "ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun güney sınırlarından 'taşınan' ve bunun sonucu olarak zayıf klan yapılarına sahip olan ve Kuzey Filistin'de Hula Vadisi'ndeki ve Ürdün Vadisi'nden güneye uzanan topraklardaki çiftliklerde (devlete ait arazilerde) yarı feodal koşullara tabi olarak yaşayan köylüler"den oluşur.[43] Bu grup tarihsel olarak büyük ölçüde unutuldu ve grubun üyeleri soylu kökenlere sahip olmadıkları gerekçesiyle modern zamanlarda hâlâ bazı ayrımcı uygulamalarla karşılaşıyorlar. Genellikle, Suriye ve Lübnan'daki

görece fakir ve az gelişmiş kamplarda yaşıyorlar. Lübnan'daki bir araştırmacı onların "kadınlarının onuru konusunda kaygı yaşamayan" insanlar olarak görüldüklerini anlatmıştı. Bu çerçevede kadınlar toplumda daha görünür roller üstleniyorlar. Çalışmak ve kitaplardaki fotoğraflarda görülmek de bunu bir parçası.[44]

Gelgelelim, bu kitapların çoğu, kadınların köy hayatına katılımını, köy hayatına ilişkin olguları ve yorumları erkeklerin sağladığı ve önemli buldukları tüm konuları erkeklerin üstlendiği, erkek merkezli bir gerçeklik çerçevesinde betimliyorlar.[45] Kadınların köy hayatıyla ilgili deneyimlerini, tarihin birincil anlatıcıları olarak erkekler temsil ediyor ve anlatıyorlar. Ve erkekler kadınlar hakkında bu hikâyeleri anlatınca, burada sunulan bazı örneklerin de gösterdiği gibi, sonuç otoritenin yeniden erkeklerde toplanması oluyor. Kadın yazarlar bile, erkek yazarlara göre çok daha fazla kadınla mülakat yapmış olsalar da, kitaplarında yine aynı otorite yapılarını sergiliyorlar.

Yoksulluk, Hastalık ve Sosyoekonomik Sınıflar Hakkında Yazmak

Köy kitaplarında köydeki kadınların ve İslami pratiklerin ele alınma biçimine benzer şekilde, köy hayatıyla ilgili utandırıcı ya da olumsuz olarak görülebilecek bazı konular da bazen olduğundan güzel gösterilmeye çalışılıyor, tamamen dışarıda bırakılıyor ya da modern gözlüklerle yeniden değerlendiriliyor. Yoksulluk, hastalık ve ekonomik ve toplumsal sınıf ayrımları, hem köyü ideal bir yer olarak gösterme konusundaki kolektif arzudan hem de köylülerin torunlarının kendilerinin de köyü öyle görme arzularından dolayı genellikle tamamen görmezden geliniyor. Köy için bu vizyonu sunma arzusu, kısmen, zaten pek çok insanda varolan geçmişe yönelik genel nostaljiyle açıklanabilir.[46] Ama Filistinli yazarların bu faktörleri azaltma çabası, kendilerini sağlıklı, güçlü ve birbirlerini her zaman destekleyen insanlar olarak betimleme arzularıyla da bağlantılı. Filistinliler Britanyalıların ve Siyonistlerin, modernliği ve gelişmeyi o topraklarda yaşamayı *hak etmeye* bağlayan yönetim ve devlet olma söylemlerini inkâr etmeye çok önem verirler. Bu tür argümanlar, Arapların ve Filistinlilerin, fakir, hastalıklı ve üretkenlikten uzak oldukları için toprak üzerinde hakları olduğunun düşünülmesini hak etmediklerini gösteren örneklerdir.[47]

Tarihçiler ve 1930'lardaki ve 1940'lardaki köy hayatı üzerine temel bilgilere sahip olan kişiler, köy kitaplarını okurken bu kitaplarda vergilerden, yoksulluktan ve (hem insanlarda hem de hayvanlarda görülen) hastalıklardan çok az bahsedilmesini şaşkınlıkla karşılayabilirler. Gerek Britanya Mandası'nın o dönemde yayımladığı raporlar (örneğin, 1929'da ve 1930'da kırsal Arap ekonomisindeki koşulları belirlemek için oluşturulan dört komisyonun raporları) gerekse modern akademik

çalışmalar o dönemde kırsal yerlerde yaşayan Filistinlilerin yoksullaşmış olduğunu ortaya koyar.[48] Bu konulardaki söylem, dışarıdan bakanlarca oluşturulmuş olsa da, önlem gerekliliğine ve Manda yönetiminin ihmaline dikkat çekmek isteyen Filistin milliyetçileri tarafından da sürdürüldü. Yakın dönemde bir akademisyen bu konuda şunları yazdı:

> Arap nüfusun büyük bölümünü *fellahin*, yani tarımla uğraşan köylüler oluşturuyordu. Bu köylüler çok sıkıntıda olan bir sınıftı. İçinde bulundukları koşullar çok ağırdı. Yoksullukları ve bitmez tükenmez borçları dillere destandı. Küçük, genellikle parçalı topraklar; mülkiyet güvencesinin olmaması; özellikle çoğunluğun yaşadığı tepelik yerlerde toprağın verimsiz olması; suyun yetersiz olması; tarım yöntemlerini geliştirmeleri için gerekli olan eğitimin de sermayenin de olmaması yoksulluğun başlıca nedenleriydi. Toprak ağalarının ve vergi tahsildarlarının topladıkları haraçlar, kuraklık ve kötü hasatlarla bir araya gelince, köylülerin durumlarında ciddi bir iyileşme sağlama kapasitelerini daha da azaltıyordu.[49]

Köy kitapları ise, geleneksel ve değişen tarım tekniklerine, kapitalist olmayan pazar girişimlerine, takas ekonomisine ve geçimlik tarıma yoğunlaşırlar. Bu kitaplarda sadece insanların nasıl yaşadıkları betimlenir ve onların hangi koşullarda yaşadıkları sorgulanmaz. Ayrıca, yoksulluğun ezici yüküne rağmen, Filistin nüfusu artmaya devam etti. Britanyalıların 1922'de yaptıkları ilk nüfus sayımında 562.002 olan nüfus, 1946'da 1.237.334 kişi olarak tahmin edildi.[50] Bununla birlikte, bu yoksulluk ve umutsuzluk mecazı, Manda yönetimi altında Filistin köy hayatını betimleyen yabancılar tarafından kullanılmaya devam edildi. Bu, Filistinli köylülerin fakir olmadıkları anlamına gelmiyor ama onları sadece bu yönleriyle betimlemek, onların her türlü eylemlilikten ve hatta her türlü faaliyet ya da duygudan da yoksun olduklarını ima etmek anlamına gelir. Ben tüm bu kaynakları –köy kitaplarını, Manda yönetimi kaynaklarını, milliyetçi mecazları ve akademik çalışmaları– birlikte okumamız gerektiğini düşünüyorum. Böylece, hem zenginlikleri hem de yoksullukları ile köy hayatlarını, yönetim sistemlerinin ve bu sistemlerde yaşamayı başaranların perspektiflerinden görebilir ve bu hayatların bütünlüklü bir resmini çıkarabiliriz.

İlginç bir şekilde, köy kitapları o dönemdeki vergilerden ve Britanya Mandası'nın insanların hayatlarına müdahalesinden neredeyse hiç bahsetmezler. Oysa bu konularda kayıtlar mevcuttur ve dolayısıyla akademik çalışmalarda bu konular da ele alınır.[51] Britanya Mandası, Osmanlı döneminde kırsal kesimlerde uygulanan aşar vergisinin yerine bir emlak vergisi koymuştu ve bunun sonucunda bireyler üzerindeki vergi yükü azalmıştı.[52] 1940'larda Britanya reform politikasında çok kullanılan argümanlardan biri, bu vergilerin kırsal bölgelerde yarattığı ezici yükün kentlere

işgücü göçüne ya da insanların topraklarını satmalarına yol açtığıydı. Manda yönetimi yol, su, eğitim, işgücü ve tarımsal gelişme gibi pek çok meseleyi yeterince finanse etmemek ya da tamamen göz ardı etmekle birlikte, toprak vergilerine, sağlığa ve hijyene zaman ve kaynak ayırdı.[53] Köy kitaplarında yönetimin köylülerin vergilendirilmesi, sürülerin aşılanması ya da malarya gibi bazı hastalıkların tamamen yok edilmesi gibi konulardaki rolüne çok az değinilir ya da hiç değinilmez.

Ama bazı köy kitaplarında yönetimin bu çalışmalardaki rolü konusunda, sürülerin düzenlenmesi çalışmalarının bir parçası olarak kendilerine verilen vergi ve aşı belgelerinin kopyaları gibi bazı kanıtlara yer verilir. Yerel tıp uygulamalarına ayrılan bölümlerde, kemik kırılmaları, yılan ısırması, vücudun çeşitli yerlerindeki tutulmalar ve büyü gibi konularda geliştirilen yerel çözümler ele alınıyor. Çoğu kitapta ölüme, cenaze uygulamalarına ve mezarlıklara da değinilir ve bu toplumsal geleneklerin çevresindeki ritüeller betimlenir ama çok az kitapta ölüm ve hastalıkların gerçek nedenleri açıklanır. Felaket derecesine varan büyük sağlık sorunlarından az sayıdaki kitapta bahsedilir. Örneğin, Cimzu köy kitabında köyde yaşanan depremler ve hastalıklar anlatılır. İnsanların 1902'de baş gösteren ve pek çok köylünün ölümüne yol açan kolera salgınıyla ilgili anıları da bunlardan biridir.[54]

Kitaplarda odaklanılan temel noktalardan biri köylüler için neyin anlam taşıdığı olsa da (toprakları, aileleri,birliği ve yardımseverliği öne çıkaran topluluk ruhu) ve her ne kadar köylüler arasındaki işbirliği şüphesiz köylülerin sahip olduğu değerlerin doğru bir betimlemesi olsa da, köylüler arasındaki ekonomik farklılıklar ve asil ailelerden gelmenin önemi yoksulluk ve toplumsal tabakalaşmayla sonuçlandı. Kitaplarda açık bir şekilde ele alınmasa da, köylüler sınıf farklılıklarının, yoksulluğun ve bilinmeyen bir aileden gelmenin acılarını biliyorlardı. Ayrıca, servete ve güçlü bir soyağacına sahip olmanın prestijinden de haberdarlardı. Mülakat yaptığım bir yazar, köyde doğan insanlarla mülakatlar yaparak ve aile soyağaçlarını yazan insanlarla yakın temas halinde çalışarak yürüttüğü kapsamlı araştırmayı anlattı. Bu çalışma iki yıl sürmüş ve dört yüz sayfalık bir kitapla sonuçlanmıştı. Dolayısıyla, köyün en önde gelen ailesine mensup insanların ona, "Sen kim oluyorsun da böyle bir kitap yazıyorsun? *Senin* baban sadece bir portakal satıcısıydı," demelerini biraz kızgın bir şekilde aktardı.[55] Benzerlerini başkalarından da duyduğum bu olay, 1948 öncesi köyden kalma toplumsal ve ekonomik hiyerarşileri açık bir şekilde gösteriyor. Ve köy kitaplarındaki retorik genellikle köyün işbirlikçi doğasından ve tüm köylülerin birbirlerine yardım etmeye ne kadar hazır olduklarından bahsetse de, köylüler arasında kimin ve hangi ailenin yazar olmaya ehil olduğu konusundaki bu olay, bu kolektif köy *ethos*unu yok eder ve o dönemde mevcut olan ve anlaşılan hâlâ belli şekillerde devam eden yazılmamış sınıf farklılıklarını ortaya çıkarır.

Bu konuyu ele almamın nedeni, köyde farklı ekonomik ve toplumsal statüler olduğuna dikkat çekmek değil – Filistinliler bunu zaten biliyorlar. Amacım, bu farkların kitaplarda bu şekilde kaydedilmediğine ve vurgulanmadığına dikkat çekmek. Dolayısıyla, bu farklılıkları algılamak ve bu metinlerdeki altmetinleri ve anlamları anlamak için metinlerin o köyden gelen bir köylünün sahip olduğu bilgilerle okunması ve akrabalardan, kimin zengin ve kimin yoksul olduğuna dair hikâyelerin dinlenmesi gerekiyor. Bu metinleri bugün okuyanlar şüphesiz bu bilgileri okumalarına taşıyordur (sözgelimi benim, okur olarak kendi durumumdan farklı olarak). Bununla birlikte, zaman geçtikçe ve diasporadaki eğitsel ve ekonomik durumlar değiştikçe, yeni kuşakların farklı temel bilgilere sahip olacaklarına ve farklı konuları merak edeceklerine inanıyorum. Ayrıca, kitaplarda bu tür sınıf farklılıkları kaydedilmediği için, belli bir ailenin başına gelen talihsiz olaylar ya da hastalık, kaza ve yoksulluk trajedileri tarihe kaydedilmiyor (ve koruma altına alınmıyor). Bu nedenle, 1948'den bu yana insanların durumları değiştiği ve çoğu insan şu anki sınıf meseleleriyle karşı karşıya kaldığı için, metinler yazarların daha sınıfsız, birleşmiş bir toplum resmi yaratma çabaları için dayanak oluşturur hale geliyorlar. İlginç bir şekilde, bu tarih bir orta nokta tablosu ortaya çıkarıyor; hiç kimseyi elit düzeyine çıkarmadığı gibi (Siyonistlerin ve Britanyalıların anlatımlarında çoğu zaman yaptıklarından farklı olarak) hiç kimseyi çok yoksul da göstermiyor. Bunun yerine, hem elitleri hem de yoksulları ortadan kaldırıp hepsini, yaşamak ve kendisini geliştirmek için yeterli kaynaklara sahip olan insanlarla bir araya getiriyor. Sonuçta ortaya çıkan yazılı tarih gerçekten de (acı gerçekler yerine) Filistinlilerin 1948 öncesi köy hayatı hakkında sahip oldukları değerleri yansıtıyor ve köylüleri ayıran toplumsal ve ekonomik farklılıkları daraltıyor. Bu tarihlerin okurları, özellikle de anne babalarından ve ninelerinden ve dedelerinden hikâyeler dinleyen yeni kuşaklar elektriği ve suyu olmayan bir köyde yaşamanın zorluklarını değil, köy hayatının pastoral güzelliklerini anlatan tarih kitapları istiyorlar. Bu, kısmen memleketlerinin tarihlerinin, şu anda diasporada, gündelik ekonomik mücadelelerle dolu ve Filistinli olarak yabancı statüsünde yaşadıkları hayatların yansıması olmasını istememelerinden kaynaklanıyor. Sınıf farklılıklarının, yoksulluğun, hastalığın ve köy hayatının güçlüklerinin tarihin dışında bırakılması, gençlerin köyü anlama biçimlerini etkiler. Damun köyünden Hüseyin el-Lubani şu yorumu yaptı:

> Yeni kuşak o zamanlar hepimizin krallar gibi yaşadığımızı zannediyor. Herkesin esas itibariyle çobanlık yaptığını, evlerde banyo ya da yatak odası olmadığını bilmiyorlar. Ama bunları dinlemek istemiyorlar — benden yoksul ve mütevazı köyümüzü yeni ve modern bir yermiş gibi resmetmemi istiyorlar. Eşeklerle dolaştığımızı, yalınayak gezdiğimizi kabul etmek istemiyorlar.[56]

Yazarları olumlu değerler hakkında yazmaya ve bir dönemin ya da toplumun pek de cazip olmayan yönlerini göz ardı etmeye iten tek neden geçmişi hatırlayanların nostaljisi değildir. Ayrıca, başkalarının –çocukların, torunların, komşuların ve yerel liderlerin– başat stereotiplere ya da köy hayatı hakkındaki başat bilgilere uyan hikâyeler anlatılması yönündeki baskıları da yazarların konu seçimleri üzerinde etkili oluyor. Babası, portakal bahçeleriyle bilinen Yafa'dan olan bir kişi, 1970'lerde geçen şu hikâyeyi anlattı:

> Ben on dört yaşındayken Yunanistan'da yaşayan amcam bizi ziyarete gelmişti. Bir gün, sonradan öğreneceğim bir nedenle, Yafalı olmayan annem, babamla alçak sesle tartışıyordu. Ailenin Yafa'da sahip olduğu pek çok portakal bahçesini kaybetmesiyle ilgili bir şey söyleyince, babamın anneme ailesinin tarihini ne kadar anlattığını bilmeyen amcam araya girerek bana, "Dedenin Yafa'da hiç meyve bahçesi yoktu; toptancı pazarında tüccarlık yapardı, meyve bahçesi sahibi değildi," dedi. Annem evlendikten sonraki yirmi yılını ailenin ihtişamını ve Yafa'daki portakal bahçelerini düşünerek geçirdi. Babam ise hiçbir zaman ona gerçeği söyleme cesaretini gösteremedi.[57]

Bu hikâye insanların geçmiş hakkında belli bir anlatı –bir tür kanalize edilmiş ve yanlış nostalji– benimsemek isteyebileceğini ve zamanla o geçmiş ve o yer hakkında belli bir fikir oluşturabileceğini ve buna sıkı sıkıya bağlanabileceğini gösteriyor. Tarihi karmaşıklaştırmakta, olumsuz hikâyeleri dışarıda bırakmakta, sahip olmadığımız şeylere sahip olduğumuzu iddia etmekte ve geçmişi görme yollarımızı yeniden formüle etmekte kullandığımız bu yöntemler, tarihi anlatma biçimimizin, hafızalarımızın rolünün ve tarihi hayatlarımızın içine nasıl kattığımızın birer parçasıdır.

Tarihin Belgeleri: Tapu Kayıtları ve Bunların Gösterdikleri

Köy kitabı yazarları köylerdeki toprak sahipliğini, köylülerin, o topraklar üzerinde çiftçilik yapan, sürülerini otlatan ve o topraklar sayesinde hayatını sürdüren insanların perspektifinden ele alır. Dolayısıyla yazarlar, Filistinlilerin, 1948 Savaşı'nda (ve sonrasında) İsrail tarafından ellerinden alınan toprak üzerindeki hakları için kanıtlar sunmak ve ayrıca köyün içindeki ekonomik yapıları yansıtmak amacıyla, toprakların ayrıntılı betimlemelerine, toprak mülkiyeti tablolarına ve tapu ve kayıtların kopyalarına kitaplarda yer verirler. Yazarlar, köylülerin tabi oldukları ve içinde faaliyet gösterdikleri genel idare, düzenleme ve vergilendirme sistemlerine ve toprak mülkiyetinin tarihsel bağlamına –değişen toprak mülkiyeti yasalarına, miras uygulamalarına, Osmanlılar zamanında başlayan ve Britanya Mandası döneminde devam eden, toplu olarak ya da bütün köy tarafından sahip olunan tarım arazileri sistemlerinden özel tarlalar sistemine geçişe– ancak arada bir değinirler.[58]

Bu, büyük ölçüde, Filistin'deki toprak mülkiyeti meselesinin, ortaya çıkarılması ve anlaşılması olağanüstü derecede zor olan tarihsel bir karmaşa ve bölgeler arasında da çok farklılık gösteren bir mesele olmasıyla ilgilidir.[59]

Kitaplarda köyün toprak mülkiyeti kayıtlarının kopyalarının yayımlanması, hem yazarların neden bunların kopyalarına yer verdiklerini hem de okur olarak bizim bunları nasıl yorumlamamız gerektiğini nasıl anlayacağımız sorununu ortaya çıkarır. Örneğin, el-Birve köy kitabı, Toprak Hakkı (Tapu Kararı) belgeleri listesinin tamamının bir kopyasını içerir ve bu liste sayfa sayısı olarak kitabın üçte ikisini oluşturur. Filistin'deki Britanya yönetiminin toprak sahipliği üzerine resmi kayıtlarının bir kısmını oluşturan bu belgeler, yönetim toprak mülkiyeti konusunda mevzuat değişiklikleri yapınca ve köylerin toplu olarak sahip olunan toprağı özel mülkiyete geçirmelerini şart koşunca oluşturulmuştu.[60] 115 sayfa tutan bu kayıtlar arazilerin sayısı, parseli ve kategorisi,[61] hak sahiplerinin (toprak sahiplerinin) adları, hisseler, sınırlar, hakkın niteliği ve ayrıca toprağın verimliliği ya da kullanımı (örneğin, eski zeytinlik, yeni zeytin ağaçları, ağaçsız arazi (*selih*), ev bahçesi (*hakure*), üzüm bağı, meyve ağaçları ve Ortodoks Kilisesi'nin Hıristiyan mezarlığı olarak kullandığı vakıf toprakları[62]) hakkında bilgiler içeriyor. Bu bölümde sayfa başına en az yirmi beş hak yer alıyor ve bu şekilde 1948'de yaklaşık 1.500 kişiye ait ve bu kişiler adına kaydedilmiş olan yaklaşık üç bin arazi parçası hakkında bilgi veriliyor (köyün kayıtlara geçen toplam 13.542 dönüm arazisi var).[63]

Bu kayıtların tarihsel olarak yakından incelenmesi, köyün topraklarının kişiler ve aileler arasında nasıl dağıldığının, topluluğa ait mülk türlerinin ve hisselere nasıl sahip olunduğunun ve son olarak, insanların oransal toprak hisselerini nasıl ele aldıklarının daha iyi anlaşılmasını sağlayarak köyün toplumsal tarihine önemli bir katkı sağlayabilir.[64] Örneğin, Dirbas'ın Selame üzerine yazdığı kitapta yer verdiği tapu sicil kayıtlarını (*şehadatu tescil* ya da *kushan*) analiz edecek bir tarihçi bunları toplumsal tarih için bilgilendirici bir kaynak olarak görebilir.[65] Bu kayıtlarda, satılan, devredilen, miras kalan ve bölünen toprakların yanı sıra, sahip olunan mülkün türü, alanı, mal sahibi (ya da satıcı) ve alıcı (satın alınan bir tapu söz konusuysa), tarih, ada numarası ve kaydedilen toprağın köyün hangi bölümünde olduğu da belirtiliyor.[66] Ama köy kitapları, hem yazarları eğitimli tarihçiler olmadıkları hem de yazarların ve okur kitlelerinin ilgileri akademisyenlerin ilgilerinden farklı olduğu için, profesyonel anlamda tarih kitapları değildir. Dirbas da diğer köy kitabı yazarları da, bu kayıtları, köyün adının resmi belgelerde yer aldığının ve Filistinlilerin köyde toprak sahibi olduklarının tılsımlı kanıtları olarak kitaba dahil etmişlerdir. İdeal koşullarda ben ya da başka okurlar bu hak talepleri listesine yakından bakabilir ve listenin içeriğini analiz edebilirdik ama kitaplardaki kopyanın kalitesinin düşük

olması, el yazısıyla tutulmuş bu kayıtları okumayı çok güç hale getiriyor. Bu, belki de, bu kopyaların en kışkırtıcı ve sinir bozucu özelliği; çok eski belgelerin kopyaları genellikle çok bulanık olduğu için bunları çözmek çok güç olabiliyor ve çoğu zaman bunlar, köylülerin sahip oldukları binlerce belgenin sadece küçük bir kişisel koleksiyonundan ibaret oluyor. Her iki durum da bir uzmanın ya da profesyonel tarihçinin bunlar üzerinde çalışmasını çok zor hale getiriyor. Bu kayıtlar, yine de, hem köylülere hem de uzmanlara, neyin var olduğu konusunda bir fikir veriyor ve Filistinlilerin köy hayatının yazılı dokümantasyonunun eksik ve parçalı yapısını ortaya koyuyor.

Tarih Yazarken İnsanları Dahil Etmek ve Dışarıda Bırakmak

Bu toprak mülkiyeti belgeleri resmi belgeler olarak, köy kitaplarının okurlarını tarihi anlamak konusunda da rahatsız edici bir ikilemle karşı karşıya bırakır.[67] Maduniyet çalışmaları uzmanları, sözlü tarihçiler, toplumsal tarih uzmanları, kadın tarihçileri ve başka uzmanlar; –kişisel anlatımlar, sözlü tarihler, mektuplar ve günlükler gibi– alternatif kaynakların kadınların tarihleri, siyasi ya da ekonomik açıdan marjinal nüfusların hayatları ve standart olmayan tarihsel bağlamlar –yani, genellikle resmi tarihlerin dışında bırakılan konular– hakkında uzmanlara ve tarihçilere daha kapsamlı ve kapsayıcı bilgiler sağlayabileceğini başarılı ve doğru bir şekilde ortaya koydular. Ama, büyük ölçüde, haklarından yoksun bırakılmış insanların ve kadınların hayatları hakkında daha fazla bilgi sağladığı için övülen hafıza ve sözlü tarih gibi kaynaklara dayanan köy kitaplarında, köyün topraklarının dönüşümlü olarak kullanıldığı ve ailenin tüm bireylerinin toprağa erişimini sağlayan, bölgeye özel sistemler, kadınlara mülk miras kalmasına izin veren miras yasaları ya da toprak ağalarına ya da hükümet düzenlemelerine direnç gibi konular ayrıntılı bir şekilde ele alınmaz. Dolayısıyla, köy kitaplarında, yerleşik sistemler ya da kişilerin özel çabaları sonucunda köylülerin hayatlarına giren pek çok eşitsizlik nadiren ele alınır.

'Abdulal'ın Mellaha üzerine yazdığı ve bu bölümde daha önce ele aldığımız kitapta, toprak yasalarındaki değişikliklerin bu konularda daha çok bilgi sahibi olan köylüler tarafından nasıl kendi menfaatleri için kullanılabileceğine dair bir örneğe yer verilir ve pek çok köyde varolan patronaj sistemi açıklanır.

> [Muhtarımız] bölgedeki tüm muhtarları ve Safed'deki devlet dairelerinde çalışan memurların çoğunu tanıyordu. Yahudiler adına çalışan Arap emlakçıların ve hırsızların el-Mellaha'nın topraklarını bölmelerini önlemek için elinden geleni yaptı. [Köyün bütün arazilerinin] sahibi ve alıcısı oydu; toprağı o dağıtıyordu ve her karış toprağın satışına nezaret ediyordu. Köylüler

> arasından da toprağını satmak isteyenler, herhangi bir problem çıkmasından korkarak muhtara sattılar. O bu insanlara ne gerekiyorsa veriyordu. Bazı dar kafalı insanlar muhtarı açgözlü ve bencil olmakla suçladılar ama o bu işleri dürüstlükle ve köyün iyiliği için yapıyordu.[68]

Yazar bu pasajda muhtarın milliyetçi olduğunu ve köylülerin çıkarına hareket ettiğini söylüyor ama aynı zamanda onun köyün tüm topraklarını kendi üzerine geçirdiğini ve bunun eleştirilere yol açtığını da kabul ediyor. Toprağın Yahudi yerleşimcilerin eline geçmesi şekildeki dışarıdan gelen tehlike, muhtarın bir ağa ve koruyucu gibi hareket etmesi için bir açıklayıcı çerçeve sağlıyor. Bu durum, onun diğer köylüler üzerinde büyük bir iktidar kurmasını sağlamış olabilir ya da olmayabilir.

Ne hikâyeler ne de resmi kayıtlar mevcut olduğu için, o bölgede yaşamış bazı küçük aileler, bireyler ve Bedeviler konusunda tarihte boşluk söz konusu. Tahrip edilen belgeler, hem Osmanlı hem de Manda dönemlerinde toprak mülkiyeti yasalarında yapılan değişiklikler ve 1948'de köylülerin farklı yerlere dağılmaları bu boşluğa neden oldu. 1948'de göçen, öldürülen ya da başka şekilde ölen ve diaspora içinde bir mevcudiyet oluşturamayan pek çok kişi ve küçük aile muhtemelen tamamıyla unutuldu. Onlar adına konuşacak biri olmayınca köy kitaplarına giremediler ve köy tarihinde anılarının yaşayacağının hiçbir güvencesi yok. Daha önceden, geç Osmanlı ve Manda dönemlerinde yürütülen ve daha güçlü köy ailelerine avantaj sağlayan mülk kaydı çalışmaları sırasında mülksüzleştirilen topluluklar da büyük ölçüde hafızalardan silindi. Daha güçlü ailelere ve başat köken hikâyelerine bağlanan birikmiş anlatılar arasından bu hikâyeleri bulup çıkarmak kolay değil. Örneğin Kevfaha köyü 19. yüzyılın sonunda Gazze'den yapılan bir göçün sonucunda ortaya çıktı. Walid Khalidi'nin *All That Remains* ve ed-Debbağ'ın *Ülkemiz Filistin* kitaplarına ve Kevfaha köy kitabındaki bazı anlatımlara göre Gazze kentinin bazı sakinleri o bölgedeki topraklarda çiftçilik yapmak için geldiler ve köyü kurdular.[69] Bu tarihlere göre, Hac Şaban el-Hilu, Osmanlı otoriteleriyle bir anlaşma yaptı. Bu anlaşma çerçevesinde köylüler toprağa sahip olma karşılığında orduda görev yapacaklardı. Ama, köy kitabında yer alan bir sözlü anlatımda, Hac Şaban'ın başkaları tarafından kullanılan toprağı nasıl elde ettiğine değinilir.

> Yaşlıların bize anlattıklarına göre, Kevfaha Sultan Abdülhamit zamanında devlet arazisiymiş [çiftlik] ve burada 'Arabu'l-Katatve [al-Katatve Bedevi kabilesi] yaşıyormuş. el-Hac Şaban el-Hilu adında bir adam buraya gelmiş ve köyü kurmuş. Hac Şaban, 'Arabu'l-Katatve'yle çekişme içine girmiş ve onlara "Allah için sizi bu topraklardan atmak zorundayım," demiş. Hac ilgili devlet dairesine girmiş, devlete ait arazilerden sorumlu olan adamı bulmuş ve ona "Kevfaha'nın harabelerini yeniden inşa etmek istiyorum ve bu olursa orduda askerlik yapacağız," demiş. Yetkili ona tüm gerekli bilgileri içeren belgeler

> vermiş. Bu belgeler Gazze'den Hafız el-'Alami diye bir adam tarafından yazılmış. Sonra devlet yetkilisi, 'Arabu'l-Katatve'ye o araziye yerleşmek (*ta'mer)* isteyen insanlar olduğunu bildirmiş. 'Arabu'l-Katatve mensupları biz buraya onlardan önce geldik, demişler. Bunun üzerine yetkili onlara, devlete hizmet etmeye, orduda askerlik yapmaya ve bizim sizden insan almamıza (*ve yahdu minkum enfar*) razıysanız burada kalabilirsiniz, demiş. "Razıyız," demişler. Bunun üzerine bizim adamlarımız, Şeyh Şaban ve adamları "Taktiğimiz işe yaramadı, en iyisi biz Şeyh el-Huzayl'a gidelim," demişler. el-Huzayl çok tanınan ve çok güçlü bir Arap şeyhiydi. Ona hikâyeyi anlatmışlar ve o da 'Arab (al-Katatve) kabilesine adam gönderip "Hac Şaban'ın ve insanlarının (*bidku tiftahu fi beyt eş-şa'be tagra*) orada yaşamasına izin vereceksiniz, yoksa Allah için sizi bitiririm (*gayr akta' diyarkum el-bu'ada*)" demiş. Bunun üzerine buradan ayrılmışlar; bir kişi bile kalmamış.[70]

Köyün "bilinen" tarihinden farklı olarak, sözlü olarak kaydedilen bu anlatım, Kevfaha'nın boş bir arazide kurulmadığını ve en azından örfi haklara ve devlet arazilerini kullanmalarına izin veren toprak yasalarına dayanarak burada sürülerini otlatan yerel Bedevi kabilesinin hakları elinden alınarak kurulduğunu açıkça ortaya koyuyor. Bugün hafızalarda ve köyün tarihinin yazılı anlatımlarında yerel Bedeviler neredeyse hiç yoklar ya da sadece köyün varlığı karşısındaki bir güç olarak varlar.

Kadın mülk sahipleri söz konusu olduğunda, kadınların arazi işlemlerindeki, satışlarındaki ve alımlarındaki rollerini köy kitapları değil, resmi belgeler ortaya koyar. Toprak kayıtlarının köy kitaplarına dahil edilmesi, tarihsel kayıtların, kadınların toprak sahipliği söz konusu olduğunda, sözlü tarihin ve maduniyet perspektiflerinin aydınlatmadığı yönlerini ortaya koyar. Dirbas'ın Selame kitabındaki Britanya Mandası dönemine ait altmış altı toprak kaydında, dokuz farklı kadının tek mülk sahibi olduğu en az yirmi bir işlem yer alır.[71] Yirmi bir işlemden dokuzu arazi satan kadınlarla, üçü arazi alan kadınlarla ilgilidir, ikisi mülkiyet (*tescil*) ve yedisi mülk değiş tokuş (*tebdil)* kaydıdır.[72] Bunlara ilaveten iki kayıtta da erkekler ve kadınlar birlikte satıcı konumundalar. Dirbas'ın orijinal tarihsel belgeleri kitaba dahil etmesi, okurların, kadınların mülk sahibi ve ekonomik ve toplumsal güce sahip aktörler olarak köy kitabı yazarlarının sunduğundan çok daha önemli bir role sahip olduklarını anlamalarını sağlıyor.

Tarihsel olarak bakıldığında, emlak işlemlerine katılan kadınların yüksek oranı, uzmanların şu anda mülk sahibi olan kadınlar için aktardıklarıyla tezat oluşturur. Annalies Moors, 1920 ile 1990 arasında Nablus bölgesinde kadınların toprak mülkiyeti üzerine ikna edici antropolojik yorumlar yapar. Moors, çok sayıda kadın ve aileleriyle yürüttüğü derinlemesine saha çalışmasına dayanarak kadınların çeyiz, satın alma, satış ve miras yoluyla toprak mülkiyetine katılımını ele alır. Kırsal

bölgelerde bazı kadınlar aile ve evlilik ilişkilerinde başka haklar elde etmek için mülkiyet haklarından vazgeçtiği için kadınların mülkiyete erişiminde bir azalma olduğunu tespit eder.[73] Ancak, bu azalma Batı Şeria'ya ve yüksek bölgelere özgü olabilir ve kıyı bölgelerinde ya da Celile'de geçerli olmayabilir. Iris Agmon'un çalışmaları, daha önceki yüzyıllarda kadınların (ya da en azından kentli kadınların) aktif toprak ve mülk sahipleri, alıcıları ve satıcıları olduğunu gösteriyor.[74]

Sözlü kaynakların ve hafızanın kullanılması Filistinlilere Siyonist güçlerin fiziksel mülksüzleştirmesi karşısında toprağın gerçek sahipleri olduklarını iddia etmek için bir ses sağlıyor olabilir ama Filistinliler aynı zamanda köyü erkek ve ataerkil bir perspektiften görmeyi tercih ediyorlar. Kadınlar erkek aile bireylerinin koruması altında kabul edildikleri için, köy kitaplarında toprak mülkiyetinin sunuluşunda kadın mülk sahipleri "aile"ye dahil edilir ve aile de en yaşlı erkek tarafından temsil edilir ve mülkler onun adıyla hatırlanır ve kitaplara kaydedilir. Örneğin, eş-Şayh Davud hakkındaki kitapta, köyün yetmiş yedi hanesi, aile reisine ve mimari unsurlara göre numaralanır ve listelenir; bunlardan yetmiş biri bir erkek aile üyesinin adıyla, altısı ise içlerinde yaşayan dul ya da evlenmemiş kadınların adlarıyla anılır.[75] Kayıtlı evlerin bu değerlendirmesinde, evin mülkiyeti de hane halkı reisine atfedilir ve evin ona ait olduğu söylenir. Dolayısıyla, hem fiziksel mülkiyet hem de hane halkı soyağacındaki statü açısından yalnızca bir erkekle birlikte yaşamayan kadınların bir evin sahibi oldukları kabul edilir (kadının ölümüyle bu statü son erer). İçinde yaşadığı evi satın alarak ya da miras olarak devralarak o evin kısmen ya da tamamen sahibi olan kadınlar, bu evde kocalarıyla, erkek kardeşleriyle ya da oğullarıyla birlikte yaşıyorlarsa bu listeye dahil edilmemiştir. Böylece, akrabalık ve ikametin patrilokal, babasoylu ve ataerkil bir şekilde değerlendirilmesi, incelikli bir şekilde o mekânın "mülkiyet"inin toplumsal açıdan köylüler için anlamlı olan bir şekilde kaydedilmesine geçiş sağlar ama kadınların mülk sahipliğindeki rolü için yanlış ve tarihdışı bir imge yaratır.[76]

Devletin toprak kayıtları ise, köylü kadınların tamamıyla ya da hisse olarak her tür mülke –tarım arazilerine, meyve bahçelerine ve üzerinde binaların olduğu arsalara– sahip olabildiğini gösteriyor. Köy kitaplarında resmi kayıtlar mevcut olsa da, kayıtlar da kitaplar da köydeki kadınların ve erkeklerin bu konudaki gerçek eylemleri konusunda bize herhangi bir fikir vermezler ve dolayısıyla kadınların bu toprakların alınmasında, satılmasında ya da işlemlerinde herhangi bir karar alıcı role sahip olup olmadıklarını bilmiyoruz. Mevcut uygulamalardan ve tarihsel anlatımlardan bildiğimiz kadarıyla, kadınların mülkleri, onların adına alım satım yapmak ve onların ticari faaliyetlerini yürütmek konusunda genellikle kocalar, babalar ve erkek kardeşler onların kamusal yüzü işlevini görüyorlar.[77] Bu nedenle,

kadınların mülk sahibi olmaları bunun ötesinde bir şey olarak yorumlanmamalıdır ama bu durum onların ekonomik, toplumsal ve siyasi açıdan etkin olma olasılıklarını artırır. Kadınların mülk sahibi oluşlarında son dönemde yaşanan düşüş ya da düşüş algısı, Moors'un öne sürdüğü gibi, 20. yüzyılın sonunda yazan yazarların, belgelerin gösterdiği gibi, bazı köylerde kadınların yüzyılın ilk yarısında önemli mülk sahipleri olduklarını bilmiyor olmalarından kaynaklanabilir. Ayrıca, mülk sahibi kadınları köy tarihlerinden çıkararak, 20. yüzyıl sonunun daha muhafazakâr toplumsal değerlerinin, toplumsal geleneklerin ve İslam hukukunun 1948'den önce uygulanma şeklinin yerini aldığı öne sürülebilir. (İslam hukukuna göre, kadınlar evlenince ve anne babalarının, kocalarının ya da çocuklarının ölümü üzerine miras yoluyla kendi adlarıyla mülk ve servet sahibi olabilirler.)[78] Köylerdeki velilerin türbelerinde dua etme pratiğinin "gerçek" İslami pratiklerle çeliştiğine dikkat çekmeye çok hazır olan yazarlar bile, İslami miras ve mülkiyet pratiğinin bu şekilde göz ardı edildiğini görmezden geliyorlar.

Geleneksel tarihsel belge kaynakları olarak toprak kayıtları, bu şekilde, sözlü tarihlerin büyük ölçüde dışında bırakılmış olan, kadınların köy hayatındaki rolleri üzerine daha kapsamlı ve doğru bir tablo ortaya koyuyor. Bu dışarıda bırakma, bazı açılardan, pek çok uzmanın kadınların tarihini yazmak konusunda öne sürdükleriyle çelişiyor.[79] Tarih disiplininde bu köy kitapları, tarihsel bağlamlara ve gerçekliklere daha iyi erişmemizi sağlayan ve kadınların hayatlarını daha doğru bir şekilde temsil eden madun ya da alternatif tarih kaynakları olarak görülür. Ne var ki, resmi kaynaklar bize, toprak kayıtları gibi, kadınların köydeki hayatlarının diğer boyutlarını anlamamızı sağlayan malzemeler sağlarken, köylülerin hafızaları ve sözlü tarihler bu konuyu neredeyse tamamen dışarıda bırakarak köy hayatı hakkında topluluğun sahip olduğu belli normları teyit ediyor.

İronik bir şekilde, Filistinliler kendi tarihlerini yazmak ve hayatları hakkındaki başat betimlemeleri sorgulamak için alternatif ve madun kaynaklara yönelirken aynı zamanda köyün toplumsal yapıları, aile dinamikleri ve toplumsal cinsiyet rolleri konularında toplumsal olarak başat normlara dayanıyorlar. Belgelerde yer alan kanıtlar ve kitaplarda yer alan kişisel hikâyeler, kitaplardaki atlamaların,"tarih"i oluşturan unsurların özel bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunduğunu ortaya koyuyor. Köy kitaplarında anlatılan tarih, ataerkil güçleri sorgulamadığı gibi, kadınların mülk sahipleri olarak ekonomik güçlerini, Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat öncesi döneminde geçerli olan topluluğa ait haklar sistemi içerisinde toprak mülkiyetinin önemi ya da yerleşik toplumsal grupların marjinalleştirilmiş Bedevi ya da Gavarne gruplarına karşı devlet sistemi içerisinde ortaya koyabildikleri iktidar ve ayrıcalık konularında bir anlayış da sağlamaz. Mevcut göç örüntüleri, hafızanın hataları

ve dönemin iktidarının etkileri küçük ailelerin ve marjinalleştirilmiş grupların tarihten silinmesi sonucunu doğururken, en güçlü toplumsal normların ve köyün en büyük ve en güçlü ailelerinin temsil edilmesini sağlar. Köy kitapları, bu şekilde kişisel mülkiyet haklarının ya da kayıtlarının ayrıntılarına yer vermedikleri gibi, iddia ettikleri şekilde eşitlikçi bir köy vizyonunu da temsil etmezler. Bunun yerine, gerçek ya da zaman içerisinde üstlenilmiş ve insanların geçmişi hatırlama ve bugün geçmiş hakkında yazma biçimleri üzerinde hâkim olmuş güçleri temsil ederler.

* * *

Köy kitabı yazarları geçmiş hakkında yazarlarken 1948 öncesi köy hayatında yaşanan olaylardan daha fazlasını belgelerler. Bu bölümde yazarların konu ve kaynak seçimlerinin nasıl çoğu zaman, bazı konuları destekleyen ve bazılarını susturan toplumsal güçleri temsil eden, sınırları toplulukça çizilmiş bir geçmiş vizyonuyla sonuçlandığını irdeledim. Elbette, bazı yazarlar, kasıtlı olarak ya da bilmeden, toplumsal eğilimlerden ve anlatı eğilimlerinden kopuyor ve köy hayatının başat betimlemesinden uzak düşen tarihsel konuları ve tarih yazma yöntemlerini ön plana çıkarıyorlar.

Filistinlilerin köy kitaplarında tarihi yazma ve okuma biçimleri, 1948 öncesi toplumsal yapıların, ataerkil güçlerin ve toplumsal ve ekonomik hiyerarşilerin kopyalarının ve ayrıca bunların güncel olanlarının da örneklerini sunar. En belirgin unsur olarak, kadınların dahil edilmesi ya da dışarıda bırakılması bu güçleri yansıtır. Yazarlar, kadınların mülk sahibi olduklarını belirtmeyerek, ataerkil normları pekiştirir ve ayrıca köy hakkında, bugün olduğu gibi tarihsel olarak da, mülk sahibi olan kadınlar hakkındaki kendi anlayışlarını yansıtabilen (ya da yansıtamayan) fikirler sunarlar. Günümüzde, erkek olsun kadın olsun, çoğu köylünün mülteci olarak Suriye, Ürdün, Lübnan, Gazze ya da Batı Şeria'da yaşadığı, hiçbir mülke sahip olmadığı ya da sadece mülteci kampında bir eve ya da kentte bir daireye sahip olduğu düşünüldüğünde, mülkiyet meselesi muhtemelen fazla gündemde olan bir mesele değildir. Yine de yazarlar, kitapları yazarken ve köyü betimlerken topluluktan kabul görecek bir tarzı benimseyerek, erkeklerin toplumsal ve koruyucu rollerine öncelik veren ataerkil otoriteyi benimsemiş oluyorlar. Bu şekilde, kadınların mülk sahibi olarak rollerini ve 1948 öncesinde köylülerin kadınların miras alma ve evlilikte mülke sahip olma hakları konusunda İslam hukukuna bağlı kalmalarını görmezden geliyorlar. Kadınların mülke sahip olduklarını ve bunları alıp sattıklarını öğrenmemizi sağlayan ve bu olguları ad ve sayılarla birlikte gösteren, çoğu zaman köy kitaplarına dahil edilen belgelerdir. Kitaplarda açık bir şekilde kadınların mülke sahip olmadıkları söylenmez ama mülk sahibi olarak

kadınlardan bahsedilmemesi belgelerle tezat oluşturur. Benzer şekilde, bilgilerin ataerkil kaynaklardan aktarılması, kadınların büyük ölçüde dışarıda bırakıldığı aile tarihlerinin ve soyağaçlarının hazırlanmasına devam edilmesine yol açar. Kadınların adlarına ve kökenlerine yer verilen köy kitapları çok daha zengin bir Filistin köy hayatı tarihi yaratıyor ama bu tarih Filistinlilerin genellikle sözlü ve yazılı formda kayıtlara geçirdikleri bir tarih değil, kişisel bilgileri yansıtan bir tarih.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Hafızanın Otoritesi

Kudüs, Filistin: 1923

1923'te, Kudüslü ünlü eğitimci ve edebiyatçı Halil es-Sekakini, Mısır gazetesi *es-Siyase*'de okuduğu bir yazı karşısında hayretler içerisinde kalır. Rosita Forbes tarafından yazılan ve Arapçaya çevrilen yazıda şu iddiada bulunuluyordu: "[Arap] sakinlerin tümü servetlerini büyütmenin tek yolunun Yahudi sermaye sahiplerine bel bağlamak ve onların projelerinden yararlanmak olduğunu biliyorlar... Filistin'in Siyonist ve Arap sakinleri arasında çözülemeyecek bir anlaşmazlık yok gibi görünüyordu."[1] Bir İngiliz gezgin ve yazar olan Forbes, Filistin'de dört gün geçirmiş ve İngiltere'ye dönüşünde es-Sekakini'yi çok şaşırtan bu yazıyı yazmıştı. Aynı gazetede daha sonra es-Sekakini'nin, Forbes'un yanıldığını göstermeye çalıştığı bir yazısını yayımlandı:

> Filistin ne Kuzey kutbudur, ne de Mars gezegeni. Halkın düşünceleri apaçık ortadadır. Ulusal gazeteler, konferansların raporları, birlikler ve halkı temsil eden siyasi kulüpler, halkın düşüncelerini açıklamak için Doğu'ya ve Batı'ya giden heyetler – tüm bunlar Filistin'de bir Manda yönetimini reddediyor, Balfour Deklarasyonu'nu kabul etmiyor, Siyonizme direniyor ve onların projelerini boykot ediyorlar [...] Tüm bunlar halkın düşüncelerini temsil ediyorsa, o zaman Filistin'den gözlerimizin önündeki bir hayalet gibi [çok hızlı bir şekilde] geçmiş olan Bayan Rosita Forbes'un halkın düşünceleri olduğunu [iddia ettiği şeyleri] nasıl ayırt edebildiğini anlayamıyoruz [...] Rosita Forbes'un bahsettiği şeyi hiç kimse söylememiştir. Yönetim ve Siyonistler ellerinde Diyojen'in feneriyle ülkeyi geziyor ve bunu söyleyen birilerini arıyorlar ama tıpkı Diyojen gibi kimseyi bulamıyorlar.[2]

Hem es-Sekakini'nin protestosu hem de Forbes'un makalesi artık tarihin bir parçasıdır ve geçmişi anlamak için okunup analiz edilebilecek kaynaklardır. Bu kaynaklar Britanyalıların Filistin'deki kolonizasyonunun daha beşinci yılında bile Filistinlilerin gerçekliği temsil etme hakkına ve hayatlarını, düşüncelerini, görüşlerini ve tarihlerini anlatma ve temsil etme otoritesine kimin sahip olduğu konusunda mücadele etmekte olduklarının çok iyi farkında olduklarını gösteriyor.

Küresel siyasi güçler, 1917'deki Balfour Deklarasyonu'ndan bugüne kadar, Filistinlilerin tarihlerini ve hayatlarını şekillendirdi ve dolayısıyla aynı zamanda Filistinlileri bu daha büyük güçlerin egemenliği altında kişisel tarihlerini görmeye ve temsil etmeye zorladı. Siyasi hareketler onlara devlet statüsü getirmedi ya da küresel siyasi iradenin davaları çevresinde toplanmasını sağlamadı. Bu arada, 1948 felaketini, diasporada ya da İsrail'in askeri yönetimi altında yaşamı, Ürdün ve Lübnan'daki iç savaşları, Batı Şeria ve Gazze'de 1967'de başlayan ve hâlâ devam eden işgali, halkın *nekbe*'yi hatırlayan üyelerinin yaşlanmalarını, ölümlerini ve Filistin devleti için verilen mücadeleyi gördüler. Mülksüzleştirilme, dağılma ve devletsizliğin damga vurduğu bu varoluşta, Filistinlilerin hiç eksikliğini çekmedikleri bir şey varsa o da kişisel hikâye ve anı koleksiyonlarıdır.[3]

Tüm bu faktörler, normal koşullarda hikâyelerini herkese duyuramayacak ya da duyurmak istemeyecek olanlar için bir itici güç oldu. Filistin köy kitaplarının (ve otobiyografilerin) yayımlanmaya başlandığı 1980'lerden bu yana, Filistinliler bireysel tarihlerini ve kolektif deneyimlerini, korunması ve kaydedilmesi gereken bir miras olarak kamusal hale getiriyorlar. Elizabeth Tonkin, insanların geçmişi hatırlamaya ve korumaya önem vermeye başlamalarının zamanlamasının ve kaydettiklerinin niteliğinin kritik önemde olduğuna inanıyor: "Geçmişe olan ilgideki bir değişim, bugünkü bilincin bir parçasıdır ve toplumsal koşullardaki değişimler bu bilinci değiştiriyor gibi görünüyor."[4] Bu bölümde Filistinlilerin –davalarının haklılığını destekleyecek malzemeler ve varolduklarının kanıtları olarak– kendilerini, hayatlarını ve deneyimlerini nasıl gördükleri irdeleniyor.

Köy kitaplarının yazarları için bu bireysel, kişisel ve yerel hikâyeler, Filistin'in geçmişinin daha genel tarihsel anlatısını genişletir ve zenginleştirir ve nasıl yazdıklarını ve dahil etmeyi seçtikleri bilgileri tanımlar. Filistinli tarihçilerin bir "tarih" yaratmak için kendi kişisel hikâyelerini ve anılarını kullanmaları fikri bir dizi güçlüğe yol açar: ilk olarak, sözlü aktarılan anıları bütünlüklü ve kabul edilebilir yazılı metinlere dönüştürmek; ikinci olarak, kişisel hikâyeleri yazılı metinler halinde sunmanın getirdiği karmaşık atıf meseleleriyle uğraşmak; üçüncü olarak, bu anlatıları ikna edici bir şekilde sunmak için kültürel ve dilbilimsel açıdan anlamlı formlar kullanmak; ve dördüncü olarak, bu anlatıların yayımlanmasını, okunmasını ve tarihsel kaydın bir parçası olmasını sağlamak. Bu kitaplar sadece Filistinlilerin kendi hikâyelerini anlatma ve bu şekilde kendi tarihleri üzerinde kontrole sahip olma haklarını talep etmeleriyle değil, bilgiyle bağlantılı iktidarı talep etmekle de ilgilidir.

Susmalara ve Susturmalara Rağmen ve Bunlara İnat Tarih Yazmak

Filistinliler için, İsrail devletinin kurulmasından hem önceki hem de sonraki hayat hakkında hikâyeler anlatmak hep zor bir iş oldu ve bu zorluk devam ediyor.[5] Ne kendilerini temsil edecek devletleri ne de kritik tarihsel anlara ilişkin resmi bir anlatıları olduğu için, bir topluluk olarak varoluşlarını gerekçelendirecek birleştirilmiş bir kurucu mitin anlatı gücünden yoksunlar.[6] Bununla birlikte, Filistinlilerin son altmış küsur yıldaki siyasi statüleri düşünüldüğünde, her şeyi kapsayıcı bir tarih anlatısını destekleyen birleştirici bir hegemonik gücün yokluğu, tarihin çeşitli yerel ve bireysel anlatımlarının ortaya çıkmasını mümkün kıldı.[7] Filistinliler ulusal bir söylem ve kendini anlama gayreti içinde Filistinliler olarak varoluşlarını meşrulaştırmanın yollarını aradıkça, farklı deneyimlerinden köy kitapları ortaya çıktı.

1967 Savaşı'ndan ve İsrail'in Batı Şeria'yı ve Gazze'yi (tarihi Filistin'i) işgalinden sonra, Filistin toplumunda yaşanan başka bazı değişimler Filistin'in geçmişinin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kıldı.[8] Bu bölgelerden gelen mülteciler nihayet kendilerini eski evlerinden ve köylerinden ayıran sınırı aşabilmeye başladılar. Karşılarına çıkan manzaranın –tamamen yıkılan köylerin, ahırlara ya da restoranlara dönüştürülen camilerin ve kiliselerin, Filistinlilerin evlerinde yaşayan ve bu evlere eklemeler yapan İsraillilerin– yaşattığı şok, Filistinlilere hatırladıkları geçmişin artık mevcut olmadığını çok acı bir şekilde gösterdi. Hala Sakakini, Haziran 1967 Savaşı'ndan bir ay sonra, 4 Temmuz 1967, Salı günü şunları yazar:

> [T]am on dokuz yıl sonra kız kardeşimle birlikte, Kudüs'ün Katamun köyündeki evimizi ziyaret ettik. Çok hüzünlü bir karşılaşmaydı. En son genç, sağlıklı ve bakımlı halde gördüğünüz bir sevdiğinizi; yaşlı, hasta ve perişan halde bulmak gibi bir şeydi. Daha da kötüsü, artık kişiliği tamamen değişmiş ve aynı kişi olmaktan çıkmış eski bir dostunuzla karşılaşmak gibiydi.[9]

Sakakini bir yerle fiziksel olarak karşılaştıklarında yaşadıkları duygusal tepkiyi betimler ve eski evlerine dönüşlerini bir evle değil bir insanla karşılaşmışlar gibi kişileştirir. Maddi çevredeki derin değişiklikler ve insanların bu ziyaretlere tepkileri, içgüdüsel tepkilerle ve derin duygusal metaforlarla anlatılır. Çok farklı metin türleriyle ve hem yazılı hem de görsel medyada kaydedilen eve ya da köye "dönüş" ziyareti hikâyeleri, otobiyografilerde, sözlü tarih koleksiyonlarında, köy kitaplarında, kurgusal yapıtlarda ve son zamanlarda, videolarda önemli bir yer tutar.[10]

Yine de, 1948'in acısı, hikâyelerini kamusal hale getirme yönündeki teşviklere rağmen bazı Filistinlilerin susmalarına yol açıyor. Şam'daki iki arkadaşım (bir erkek biri kadın olan iki kardeş) bana 1948'deki çatışmalar sırasında hamile olan ve köyden yürüyerek kaçmak zorunda kalan teyzelerinin hikâyesini anlattılar. Bu

kadın ve elinden tuttuğu küçük kızı, o kargaşada ailenin diğer fertlerinden ayrı düşmüşler. Bana hikâyeyi tüm ayrıntılarıyla anlattılar. Teyze ve kızı, top ateşinden ve patlamalardan uzaklaşmak için kuzeye doğru yürümeye devam etmişler. Küçük kız bir süre sonra yorulmuş ve annesi elbisesini kullanarak onu sırtına bağlamak zorunda kalmış.[11] Yürüyüş sırasında doğum sancıları başlayan kadın bebeğini yalnız başına ve kimseden yardım almadan doğurmak zorunda kalmış. Bebek ölü doğmuş ve kadın bebeğini doğum için durduğu yere gömmüş. Burasının neresi olduğunu bilmiyormuş ve sonradan da hatırlayamamış.[12]

Bu hikâyeyi yaşandıktan elli yıldan uzun bir süre sonra bana anlatan kız kardeş, bunu teyzesinden dinlemiş ve erkek kardeş de ailenin diğer bireylerinden öğrenmiş. Aile tarihinin bir parçası olarak bunları kayda geçirmek istemişler. Uzun ısrarlardan sonra teyzelerini hikâyesini anlatmaya ikna etmişler ama sesini cep telefonlarıyla kaydetmeye başladıklarında teyze durmuş ve devam etmeyi reddetmiş. Ona kayıt yapmaktan vazgeçtiklerini söylemelerine rağmen devam etmeyi kabul etmemiş. Yeğenlerine hayatının ve acılarının kaydedilecek, kalıcılaştırılacak ve ailesi dışındaki insanlara aktarılması mümkün hale getirilecek bir hikâye olmadığını söylemiş. Bu örnek, bireysel deneyimlerin bir tarih kaynağı olarak rolünün ne kadar karmaşık olduğunu gösteriyor: Bazı insanlar hayatlarını kolektif tarihsel deneyime sunmamayı tercih ediyorlar.[13] Bu kadının hikâyesini, arkadaşlarım bana genç kuşağın yaşlı akrabalarından bu hikâyeleri öğrenmek için ne kadar zorluk çektiklerinin bir örneği olarak anlattıkları için burada aktardım. Ayrıca hem akrabalarının hem de benim kadının hikâyesinin anlatılmaması isteğini ihlal ettiğimizi kabul etmekle birlikte, hikâyeyi kahramanını gerektiği gibi gizleyerek buraya almaya karar verdim. Bunu tam da kişisel olanı kamusal kayıtların bir parçası haline getirme isteğinin, mahrem olanı sessizleştiren bir sürece yol açtığını dolayısıyla da insanların kişisel acılarını ve utançlarını kamuya açıklamaktan çekindikleri için trajik bir ölüm gibi evrensel bir olayın bile anlatılamadığını göstermek için yaptım.[14] Bu şekilde kişinin hikâyesinden ayrılması ve kadının akrabalarının bu anlatımın kaybolmaması gerektiği konusundaki inançları, onun anlatımının Filistin tarihinin bir parçası haline getirilmesine neden oldu ve böylece birey,bireyin duyguları, istekleri ve varlığı, bireyden daha önemli görülen tarihsel anlatıda içerildi.

Tarihin Kaynağı Olarak Hafıza

Sömürgeci yönetimlerin, ulus-devletlerin büyümesinin ve sayfalarca kayıtlar, istatistikler, raporlar ve başka belgeler yaratan karmaşık idari bürokrasilerin damgasını vurduğu 20. ve 21. yüzyıllarda bile, hafıza –hem bireysel hem de paylaşılan– deneyimlerin hem kişisel hayatta hem de topluluğun hayatında saklanmasının birincil

biçimi olmaya devam ediyor. Belli bir yeri, halkı ya da olayı anlamak istediğinizde insanların çeşitli konuları kapsayan günümüzdeki varoluşlarının büyük bir bölümünün yazılı ve görsel kayıtlara girmediğini ve belgelenmiş bir arşivde bulunamayacağını görüyorsunuz. İnsanların deneyimlerini anlamaya çalıştıkça, onların kendi geçmişlerini nasıl kaydettiklerinin, aktardıklarının ve hatırladıklarının bu deneyimleri anlamanın ayrılmaz bir parçası olduğunu kabul etmeye başladık. Dolayısıyla geçmişteki anıları incelediğimizde bunların tarihi oluşturan bilgilerle ve anlatılarla nasıl iç içe geçtiklerini tasavvur edebilmeye ve her şeyi zaman içerisinde değişen belli şekillerde görmemize ve anlamamıza yol açan filtreleri fark edebilmeye başlarız.[15]

Hafızanın geçmiş ve onun ne anlama geldiği üzerindeki yoğun etkisi ve onu silinip gitmeyecek formlara aktarma ihtiyacı, Salman Rushdie'nin Hindistan'ın 1947'deki bağımsızlığını ele aldığı *Midnight's Children* [*Geceyarısı Çocukları*] romanını yazarken kendi anılarını kullanması üzerine yaptığı yorumlarını hatırlatıyor. Rushdie, Bombay'da geçen çocukluğunu hatırlarken "bölük pörçük anı parçaları daha önemli bir statü, daha büyük bir yankı kazandı, çünkü bunlar *kalıntılardı;* parçalanma küçük şeylerin simgeler gibi görünmesine yol açtı ve sıradan şeyler esrarlı bir niteliğe büründü," der. Rushdie, geçmişinin bu parçalarını anlamaya çalışırken "bölük pörçük anı parçaları"na anlam veren duygularla mücadele içindedir:

> Anlam hurdalardan, dogmalardan, çocukluk yaralarından, gazete yazılarından, tesadüfi yorumlardan, eski filmlerden, küçük zaferlerden, sevilmeyen insanlardan, sevilen insanlardan inşa ettiğimiz derme çatma bir binadır; belki de gerçeğin ne olduğu konusundaki anlayışımız böylesine yetersiz malzemelerden inşa edilmiş olduğu için onu böylesine şiddetle, hatta ölümüne savunuruz.[16]

İnsanların o geçmişin yaşandığı yerler artık mevcut değilken anılara nasıl tutunduklarını ve onlardan nasıl anlam yarattıklarını anlamak, hayatları savaşlarla, yerinden edilmelerle ve altüst oluşlarla çerçevelenmiş insanların tarihini anlamanın bir parçasıdır. Bu anılar ifade edilince, yazılınca ve başkalarıyla paylaşılınca, insanların kimliklenmelerini ve geçmişi, bugünü ve geleceği anlayışlarını biçimlendirmekte bireysel ve kolektif rolleri olan belli anlamları betimler. Anıların bu paylaşılan doğası, Maurice Halbwachs'ın *On Collective Memory* [Kolektif Hafıza Üzerine] kitabının temelini oluşturur: "Bir şeyleri nasıl hatırladığımıza biraz daha yakından bakacak olursak, hiç şüphesiz, en çok anının anne babamız, arkadaşlarımız ya da başka kişiler hatırlattıklarında bize döndüklerini fark ederiz... İnsanlar normal koşullarda anılarını toplum içinde edinirler. Anılarını hatırlamaları, fark etmeleri ve bunların yerlerini saptamaları da toplum içinde olur."[17]

Pek çok uzmanın gözlemlediği gibi, anılar insan hayatının geri kalanından yalıtılmış bilgiler olarak depolanmaz. Yeni bilgilere, inançlara, deneyimlere ve zihinlerimizin önceden kestirilemeyen kaprislerine bağlı olarak yeniden yorumlanmaya ve yeniden değerlendirilmeye açıktırlar. Alessandro Portelli, Roma merkezli sözlü tarih ve folklor girişimi Circolo Gianni Bosio'nun hafızayı nasıl tasavvur ettiğini şöyle açıklıyor: "Hafızayı hiçbir zaman bir arşiv, verilerin ve anlamların saklandığı bir derin dondurucu gibi ele almadık; daima bunları geçişli biçimde dönüştüren ve geliştiren ve –bazen sadece inkâr etmek ya da kurtulmak için bile olsa– daima eski verileri ve anlamları da içeren yeni veriler ve anlamlar üreten bir işlemci olarak düşündük."[18] Bu bağlamda, Susan Slyomovics de, birincil kaynak olarak hafızayı kullanan köy kitaplarının eski köy sakinleriyle onların soyundan gelenler arasında ve eski köy sakinlerinin anılarıyla artık metin ve görsel formda kamusal alana giren kitaplar arasında yeni bir ilişki yarattıklarına dikkat çeker. Slyomovics'e göre, "Anı kitaplarını yazmak ve yayına hazırlamak için malzeme toplama süreçleri, hayatta kalanların paylaşılan bir yazarlık ve topluluk halinde okurluk anlayışına verdikleri önemi yansıtır."[19] Bu önem de, geçmişe ait anıların nasıl hatırlandığında ve betimlendiğinde bugünün ve diğer faktörlerin rolünün yansımasıdır.[20]

Bazı kişiler bu (ve başka) nedenlerle geçmişi anlamakta hafızayı güvenilir bir kaynak olarak görmek konusunda çok isteksizdir. Ama uzmanların ve başkalarının kastettikleri, sadece insanların olayları ya da eylemleri yanlış hatırladıkları değildir (elbette bu da doğrudur); ama asıl önemli olan insanların zamanla bu olayları yorumlama biçimlerinin değişmesi ya da belli eylemlere farklı anlamlar yüklemeleridir. Bununla birlikte, bilinçaltımız anılarımızın genel olarak bizim için anlamlı kalmalarını sağlar ve ne olursa olsun, anılarımız olayları ve duyguları anlamakta ve yorumlamakta kullandığımız bir anlam yaratma ağının vazgeçilmez bir parçası olarak kalır. Sonuç, geçmişin olayları üzerine sürekli olarak değişen, amorf, kökleri hafızanın su yüzüne çıktığı bugünde olan ve başka birçok faktörün yanı sıra, hedef kitleyle ve hatırlamanın amacıyla dolayımlanan bir anlayıştır. Anıların yorumlanması ve kaydedilmesi, yerel dinamiklerin, siyasi güçlerin, bireysel duyguların, maddi koşulların, aile ilişkilerinin, toplumsal cinsiyetin, sınıfın, eğitimin, kişiliğin ve diğer faktörlerin değişen derecelerde etkili olduğu bir ortamda oluşur. Önemli bir sözlü tarihçiye göre, "İnsanların açık yürekli olma eğilimleri zamanla azalmaz, aksine artar. Hayatın sonuna doğru, bir ömür boyunca yaşanan deneyimlere anlam kazandırmak için, her şeye mümkün olduğunca dürüst bir şekilde bakma ihtiyacı ortaya çıkıyor..."[21] İnsanların hayatlarındaki ve bir şekilde kişiyi tanımladığı düşünülen olaylar ve dönemler –örneğin, evlilik, çocukların doğumu, çok mutlu

olaylar, ölüm gibi travmatik olaylar ya da, Filistinli mültecilerin örneğinde evin ve topluluğun kaybedilmesi– insanların hafızalarında önemli yerler kaplar.[22]

Nasıl belgelerde yanlış kayıtlar yer alabiliyorsa, elbette insanlar da olayları yanlış hatırlayabilirler. Bununla birlikte, neyi nasıl hatırladığımızın sınırlılıkları ve bunlar üzerindeki etkilere rağmen, pek çok geleneksel tarihçinin sık sık öne sürdüğü gibi, hafızayı bir tarih kaynağı olarak değersiz görmemeliyiz. Benny Morris, 1987 tarihli önemli kitabı *The Birth of the Palestinian Refugee Problem*'da [Filistinli Mülteci Probleminin Doğuşu] İsrail arşivindeki gizliliği kaldırılmış arşiv kaynaklarını kullanarak 1948 Savaşı'nın analiz edilmesine yeni bir yaklaşım getirdi. Bununla birlikte, Morris, araştırmasında hiçbir sözlü kaynağa atıfta bulunmaz ya da önem vermez ve bu tercihini bir disiplin olarak tarih geleneğine başvurarak gerekçelendirir. Şunları savunur:

> [U]zun ve titiz bir değerlendirmeden sonra, bilgi kaynağı olarak Yahudilerle ya da Araplarla yapılmış mülakatları hemen hemen hiç kullanmamaya karar verdim. Eğitimimde bana belgelerin değerine inanmak öğretildi. Her ne kadar güncel belgelerin yanlış bilgi vermeleri, olayları çarpıtmaları, eksiklikler içermeleri ya da yalan söylemeleri mümkün olsa da, benim deneyimlerime göre belgeler bunu, mülakatlarda yaklaşık 40 yıl önce yaşanmış son derece tartışmalı olayları aktaran kişilerden çok daha az yaparlar. [...] Mülakatların sadece hâkim koşulların "rengini" ve resmini elde etmekte yararlı olduğunu gördüm. Sözlü tarihi olguları belirlemekte çok ama çok nadiren esas aldım.[23]

Morris'in sözlü tarihi sadece "gerçek" tarihe "renk" katan bir unsura indirgemesi, bir tarihçinin güvensizliğinden daha fazlasını anlatıyor. Morris, hafızayı böyle kötü şöhretli ve hatalı bir şey olmakla suçlarken iki önemli gücü göz ardı ediyor: Birincisi, belgelere sahip olanların metinlerin hâkimiyetinde olan ortamlarda hegemonik tarihsel anlatılar yaratma gücü ve ikincisi, belgelere sahip olmayanların tarihsel kayda itirazları. Bu insanlar bizi sıklıkla tarihin tek kaynağı olarak metinlere verdiğimiz önceliği sorgulamaya ve bunlar yerine kendi deneyimlerinin anlatılarını değerlendirmeye zorlarlar.[24] 1948 Savaşı'yla ilgili olarak, sadece yazılı kaynaklara bağlı olunursa çok önemli bazı bilgilerin eksik kalmaya devam edeceğinden hiç kimse kuşku duymuyor. Ayrıca, farklı disiplinlerden uzmanların yazılı belgelerin ötesine geçemeyeceklerini ve sözlü kaynakları yorumlayamayacaklarını düşünürsek, onların becerilerini küçümsemiş oluruz. Tarihçiler nasıl (Morris'in kelimeleriyle "yanlış bilgi veren, olayları çarpıtan, eksiklikler içeren ya da yalan söyleyen") belgelerin şifrelerini çözmeyi ve bunların içeriğinin ötesini okumayı öğreniyorlarsa, sözlü kaynaklardan ve hafızadan yararlanan uzmanlar da kendilerine anlatılan malzemelerin şifrelerini çözmeyi ve bunların içeriğinin ötesini *işitmeyi öğ*renirler.[25] Nitekim Morris'in araştırması, 1948 Savaşı'na ilişkin, Filistinlilerin eskiden beri

deneyimlerine dayanarak iddia ettikleri, sözlü tarihlerde ve kişisel anlatımlarda aktardıkları ama 1980'lerde gizliliği kaldırılan yazılı İsrail kaynaklarına erişim imkânı buluncaya kadar bazı tarihçiler ve başkaları tarafından inkâr edilen bazı olayların doğruluğunu kanıtlamış oldu.[26]

1948 olaylarını araştıran başka bazı araştırmacılar da, Filistinlilerin sözlü anlatımlarının çoğu zaman Siyonist-İsrail kuvvetlerinin kaydettikleriyle çakıştığını gördüler. Efrat Ben-Ze'ev'in 1948 Savaşı sırasında Filistin köyü İczim'de yaşanan olayları tartışan kaynakları inceleyen çalışmasında, "Köylülerin sözlü anlatımları ve ordu belgeleri çoğu zaman birbirlerini tamamlıyor ve bazen aynı noktada buluşuyor," sonucuna ulaşılır.[27] Sözlü anlatımlar insanlara, kahramanlıklara, duygulara, motivasyonlara ve olayların gelişimi için bir iç mantığın geliştirilmesine odaklanır. Bu konular, bir askeri istihbarat raporunun içeriğinden farklılık gösterir ama yine de askeri raporda anlatılan eylemleri ve faaliyetleri yaşamış insanların perspektifini sunar. Sözlü anlatımlarda sağlanan perspektiflerle eklenen bilgilerden belki daha da önemli olarak, insanlar hikâyelerine bu olayları yaşayanların onlara atfettikleri *anlamı* katarlar. Tarih yazmak, sadece olanları değil, olanların bunları yaşayan insanlar için ne anlama geldiğini ve gelmekte olduğunu da anlamayı gerektirir.

Sözlü tarihler üzerine yoğun bir şekilde çalışan insanlar, bireysel anlatımların hâkim anlatılara uymadığının farkındadır. Alessandro Portelli, İtalya'daki faşizme ve Nazi işgaline karşı direniş üzerine sözlü tarihler topladığı çalışmasından sonra, hikâyelerini anlatan insanların "tarihin profesyonel yazarlarına ve idarecilerine göre kendilerini daha iyi ifade eden ve güvenilir tarihçiler olduklarına" ikna olduğunu söylemişti.[28] İnsanlar Direniş döneminde yaşanan şiddeti ve yurdu savunmak için verilen savaşa paralel olarak yaşanan sınıf savaşını ve iç savaşı hatırlıyorlardı. Onların bireysel hikâyeleri ve deneyimleri büyük resim içinde belli noktaları tamamlar ve Portelli'nin ince ayrıntılarla zenginleştirilmiş ve daha tam bir tarih kaleme almasını ve bu şekilde dönemi daha net ve doğru bir şekilde betimlemesini mümkün kılar. Bireysel anılar olayların daha geniş tarihsel yapısı içinde bir yerlere oturmakla birlikte her zaman bu olayların hâkim ya da hegemonik anlatısına teslim olmazlar. Swedenburg, 1936-1939 Filistin Ayaklanması'nın kolektif ve bireysel anılarını araştırmıştır ve bunu sözlü kaynaklara dayanarak ayaklanmanın "alternatif bir tarih"ini kurgulamak için değil, ayaklanmanın günümüzdeki bireysel, popüler ve milliyetçi hafızaya nasıl dahil olduğunu anlamak için yapmıştır. *Memories of Revolt* [Ayaklanma Hatıraları] adlı kitabında, geçen yılların ve yaşanan olayların etkisini, ulusal gösterenlerin ortaya çıkışını ve kullanılmasını ve ayaklanmaya ilişkin bireysel ve resmi anlatımların karşılaştırılmasını inceler. Ayaklanmanın bireysel anılarının daha geniş siyasi bağlam ve ulusal anlatı tarafından yok edilmediğini ve tarihin

yeniden yazılması ve iç toplumsal ve siyasi mücadelelerin, sınıf meselelerinin ve güçlü bir şekilde sahip olunan değerlerin dahil edilmesi konusunda onlarla rekabet içinde olduğunu görür.[29]

Antropologlar uzun süredir insanların, geçmişi ve tarihin hayatlarında oynadıkları rolü nasıl anladıklarını ve bunu nasıl ifade ettiklerini ortaya koymak için çalışıyorlar. Çoğu antropolog belli bir grup ya da topluluğun dünyayı nasıl gördüğünü yeniden kurgulayarak okurlara onlar üzerine bir anlayış sunar. John Neihardt, Andrew Shryock, Keith Basso ve Penelope Papailias gibi bazı antropologlar ise üzerinde çalıştıkları topluluklarda tarihin nasıl oluşturulduğunu, iletildiğini ve algılandığını anlamak için yerel tarihçilerle yakın temas halinde çalıştılar.[30] Örneğin Basso, "Geçmişi yorumlamak konusunda Apaçi standartlarının bizimkilerle aynı olmadığını ve Apaçi tarihçilerin [...] işlerini farklı amaçlarla ve prosedürlerle ele aldıklarını" ortaya koyar.[31] Son dönemde gerek antropologların gerekse tarihçilerin yürüttükleri akademik çalışmalarda, geleneksel olmayan tarihsel malzemelerin, yöntemlerin ve anlatıların kullanılması olanakları konusundaki nosyonumuzu genişletmek amacıyla yerel tarihyazımı projelerine ve yerel tarihçilere odaklanıldı; yerel ve daha geniş topluluklar içinde tarihyazımı projelerinin nasıl algılandığı irdelendi.[32]

Yerel tarihlerin nasıl oluşturulduğunu anlama bağlamında, Batılı akademisyenler olarak tarihi neyin oluşturduğu konusundaki anlayışlarımızın evrensel olduğunu varsaydığımızı unutmamalıyız. Shryock, Bedevilerin sözlü olarak aktarılan tarihsel anlatılarını incelerken, bunları, ağırlıklı olarak Batılı bir nosyon olan akademik tarihçilik içinde düşünmenin imkânsızlığını değerlendirir. Ona göre, geçmişi anlamak için kullandığımız tarih modelleri, "diğer tarihleri hegemonik açıdan Batılı olan tarihlere karşı ikincil konuma itmek konusunda güçlü araçlar haline geliyor."[33] Shryock, bu konuda, akademik çalışmalarda tarihin uyması gereken kronolojik şablona ve başka örneklere değinir. Basso, Apaçi tarihçilerin Batılıların tarih yazma yöntemlerinin "tarihsel olayların tarihini belirtmek konusunda saplantılı" ve "nihai tarihsel hakikatlerin arayışında" olduğunu düşündüklerini aktarır.[34]

Tarih konusunda kendimizden emin olmamız ve olayları kronolojik çerçevelere oturma konusundaki ısrarımız, insanların belli bir anı yaşandığı anda ve sonrasında nasıl deneyimlediklerini kolayca anlamamıza izin vermiyor. James Olney şunları yazar: "Geçmiş ile bugünün karşılıklı etkileşiminde ve bugünkü varoluş olma yolundaki geçmiş deneyimler üzerine düşünen bugünkü hafızada olaylar zamandan ayrılır ve salt kronolojik sıralamaya değil, örüntülenmiş bir anlama yeniden yerleştirilir."[35] Belli bir olayın anlamlılığı, olay geçene kadar katılımcılar ya da gözlemciler için açık hale gelmeyebilir. 1948'den önce Filistin'de hayat üze-

rine topladığım sözlü tarihlerde, görüştüğüm herkese Kudüs'teki evlerinden ne zaman ayrıldıklarını sordum. Neredeyse hiç kimse bana kesin bir tarih veremedi; bazı kişiler hangi ayda ayrıldıklarını söylediler. Bazılarına açıkça "Bunun tarihini hatırlıyor musunuz?" diye sordum. Çoğu hayır cevabını verdi; hatırlamıyorlardı. Cevaplar arasında, tarihin hesaplanmasını sağlayabilecek bilgilere ("Paskalya'dan önceki pazar") ya da olaylarla ilgili bir gelişmeye ("Bahçıvanımız bahçede çalışırken bir keskin nişancı tarafından vurulup öldürüldükten sonra" ya da "Deyr Yasin Katliamı'ndan sonra") dayalı ve fazla özgün olmayan ("İlkbaharda") genel cevaplar vardı. Bu tür soruların açığa çıkardığı, her şeyden önce, kronolojik anlama ve tutarlılık açısından benim kendi ilgilerim ve düşünce biçimimdi. Ayrıca, konuştuğum insanların sadece kronolojik açıdan düşünmedikleri ortaya çıktı. Kudüs'teki ve başka yerlerdeki evlerinden ayrıldıklarında, bunun sonradan ortaya çıkacağı gibi çok büyük bir dönüm noktası olduğunu düşünmemişlerdi. Bir kişi bile hiçbir zaman evine dönemeyeceğini düşünmemişti ve dolayısıyla o an için hangi gün ve saatte ayrıldıklarına dikkat etmemişlerdi. Bunun yerine hafızalarına kazınan ayrılmalarına yol açan olay olmuştu. Takvime dayalı kronolojideki bu belirsizlik, Batı'daki akademik metinsel tarihin içinde Filistin tarih anlatımlarının da yer alması konusunda bir sorun teşkil eder. Bu anlatımlar, Batı'daki üniversitelerde geliştirilen ve anlatımları ölçülmüş tarih merkezli bir tarihe oturtan akademik tarihsel standartlara uymaz. Altın standart konumunda olan bu takvimsel kronoloji, bize anlatımları karşılaştırmakta kullanacağımız bir tür metre sunar. Bu tarihleme ölçüsünü halihazırda kullanmakta olan kurum ve kişiler –devletler, ordular, akademisyenler, bürokratlar– neyin güvenilir tarihi teşkil ettiği konusunda şartları belirler ve bu şartlara uymayan her şeyi dışarıda bırakırlar.

Benny Morris bir anlamda haklı olabilir: Anılar çeşitli güçler, ideolojiler, baskılar ve fiziksel faktörler karşısında bir bükülme geçirirler ve tüm bunlar insanlar olarak hepimizin hatırlama biçiminin parçalarıdır. Ama Morris'in argümanı şu iki varsayıma dayanır: İlk olarak, "biz" (Batılılar, akademisyenler) tarihi tamamen yanlılıktan uzak ve evrensel bir tarzda yazarız (bizim kronolojik ve büyük resme bakma şeklindeki tarih anlayışımız ideolojiler, baskılar ve güçler karşısında bükülmemektedir); ve ikinci olarak, tarih sadece olayları kayda geçirmekten ibarettir. Aslında geçmişe ait anıların bize sağlayabileceği şey, insanların yaşadıkları bu olaylara hangi anlamları yüklediğidir. Farklı tarihsel uğraklardaki başka topluluklar ve kültürler de geleneksel olmayan tarihsel malzemeleri kullanmaya ve malzemeleri sadece olgu olarak almayıp içine gömülü olduğu bağlamı da araştırmaya önem veriyorlar. Ufuk açıcı bir çalışma olan *The Slave's Narrative* [Köle Anlatısı] ABD'de 18 ile 20. yüzyıllar arasında köleler tarafından kaleme alınan otobiyografik çalışmalar üzerine yapılan

akademik incelemeleri bir araya getirir ve "bu anlatıların temsil ettiği dünyanın yapısını açıklamayı" amaçladığını belirtir.[36] Tarihlerimizi inşa ettiğimiz yapıları anlamak yoluyla, malzemelerin içeriğini daha iyi yorumlayabiliriz.

Sözlü tarihçiler ve antropologlar da anlatıların, gerçekliğin versiyonları olarak, "nesnel, her şeyi bilen anlatımlar yerine bir ya da daha fazla bakış açısından" oluştuğunu bilirler.[37] Raphael Samuel ve Paul Thompson hegemonik olmayan anlatıların tarihyazımına dahil edilmesi için ciddi çabalar sarf edilmesini savunurlar, çünkü:

> [A]zınlıkların kolektif hafızalarının çoğunluğun tarihsel gelenekleri tarafından soğurulmasını ya da boğulmasını önlemek için, bunların sürekli olarak aktif bir şekilde dışa vurulması gereklidir. Bu hâkimiyet sadece sayılarla ilgili bir durum da değildir. Gücü elinde tutanlar geçmişe kendi anlamlarının damgasını vurmak konusunda inanılmaz bir yeteneğe sahiptir. İmparatorluğa ilişkin hikâyelerimiz daha üstün bir askeri teknolojiye ya da kölelerin plantasyonlarda ya da maden kuyularında aşırı derecede ağır bir şekilde çalışmalarına değil, "efendi ırk"ın kahramanlığına ve iyi niyetli yönetimine ilişkindir.[38]

Belki benzer şekillerde ama farklı nedenlerle, metinsel kaynaklar da sözlü kaynaklar da hatalar içerir — metinsel kaynaklar pek çok sesi dışarıda bırakarak güçlü ve hegemonik olanların perspektiflerini diğer her şeyin ve herkesin üzerine çıkarırlar, sözlü kaynakların ise güvenilirlikleri sabit değildir. Filistinliler, kendi hikâyelerini ve deneyimlerini kullanarak, seslerinin Arap-İsrail çatışmasının tarihsel kaydına dahil edilmesi için çaba gösteriyorlar. Onların sesleri sadece nelerin olup bittiğini ve kimlerin bu olaylara dahil olduğunu değil, aynı zamanda geçmişin –hâkim ve hegemonik anlam üretim merkezlerinin dışında kalanlar da dahil olmak üzere– farklı insanlar için ne anlama geldiğini de anlamamızı sağlıyor.[39]

Hafızanın Otoritesi

Köyleri hakkında yazan Filistinliler, köylülerin ancak az sayıdaki yazılı kayda ve tarih kitabına kendi damgalarını vurabildiklerini görüyorlar. Britanya Mandası kaynakları yönetim yapıları –yerel konseyler, eğitim, sağlık ve hijyen, vergiler, kanunlar ve benzer konular– üzerinedir. Ylana Miller, bu kaynaklardan Britanya Mandası yönetiminin idare, düzenlemeler ve eğitim açısından köy hayatı üzerine etkisini açıklamakta ilginç amaçlarla yararlanır.[40] Miller'ın çalışması Filistinlilerin o dönemde devlet düzenlemeleri üzerine perspektiflerini ortaya koymakla birlikte, bu bağlamın dışında onlar için neyin anlamlı olduğu konusunda çok az bilgi verir.

Köy kitabı yazarları, köyün tarihini, o köyden olmanın ne anlama geldiği konusundaki duygularla birlikte ve bu bilgiyi çocuklarına ve torunlarına aktarma

amacıyla, o köyde yaşamış olanların perspektifinden anlatmak isterler. Bu kitaplar, tarih kitapları olarak köye ilişkin Britanya Mandası kaynaklarına –Filistinlilerin hayatlarına ilişkin resmi perspektifleri açıklayan belgelere ve malzemelere– fazla ilgi göstermez ve bunlara bağlı kalmazlar. Bu nedenle, köy hayatını yaşayanların anıları, bu geçmişi bilmek için Filistinli köy kitabı yazarları için ulaşılabilir olan birincil kaynaktır.

Birincil kaynak olarak olayları hatırlayanları esas alan sadece köy kitabı yazarları değildir. Suriye ve Lübnan'daki genç ve orta yaşlı Filistinlilere köyleri hakkındaki bilgileri nereden edindiklerini sorduğumda, çoğu kitaplar ya da internet yerine yaşlı akrabalarından bahsetti.[41] 2008'de Şam'daki Yermuk mülteci kampında yaşarken tanıştığım insanlara da köylerinin tarihini nereden öğrendiklerini soruyordum. Kamptaki bir kafede birbirlerinin kuzeni olan iki kişiyle pizza yiyip nargile içerken yine bu konuyu açtım. Onlara köy tarihlerini öğrenmek için hangi kaynaklara yöneldiklerini sordum. Otuzlarına yaklaşmış olan iki kadın da eğitimli, siyasi açıdan bilinçli ve aktif kişilerdi ve köyleri üzerine yazılmış köy kitabının birer kopyasını edindiklerini biliyordum. Ama yazılı kaynaklara ya da çok bilinen tarihlere hiç değinmediler; bunun yerine köyleri hakkındaki hikâyeleri büyükannelerinden öğrendiklerini söylediler. Sonra gidip onunla konuşmam konusunda ısrar ettiler. Bunun için kampın içinde uzun bir yürüyüş yapmamız gerekti (ve mağazaların vitrinlerinde şık bir şekilde sergilenen giysilere bakmak için sık sık yürüyüşe ara verdik). Eve vardığımızda büyükanneyi kız kardeşiyle şeftali yiyip kahve içerken bulduk. Büyükanne bir yabancının aniden evine gelip çocukluk yıllarını öğrenmek istemesinden biraz tedirgin olmuş gibiydi ama yine de hatırladığı birkaç hikâyeyi anlatma nezaketini gösterdi. Bu iki eğitimli ve siyasi açıdan aktif genç kadının, köyleri hakkında bir kitabın ve PalestineRemembered.com sitesinde ayrıntılı bir sayfanın mevcut olmasına rağmen bu konuda en iyi kaynak olarak büyükannelerini görmeleri, insanların yerel tarihleriyle bağ kurmalarında hâlâ birincil kaynakların çok önemli ve güçlü olduğunu gösteriyor.

Deneyimin Otoritesi

Köy kitapları, insanların geçmiş hakkında bilgi edinmek için başvurdukları kaynaklar olarak bireylerle rekabet ediyorlar. Bu konu üzerine çalıştığım ve Filistinli toplulukların içinde yaşadığım on yıl içinde, Filistinlilerin tarihlerini bilmek ve anlamak konusunda o geçmişi yaşayanları birincil otorite ve kaynak olarak gördüklerine tanık oldum. Ne var ki, zamanla insanların köyü hatırlayan akrabaları birer birer öldükçe metinsel kaynaklar köy hayatı üzerine en eksiksiz kayıtlar haline geliyor. Ama o noktaya ulaşılıncaya kadar çoğu insan, Filistin tarihinin en doğru

ve gerçek kaynağı olduğuna inandıkları deneyimin otoritesine değer veriyor ve başvuruyorlar.

Bu tür kişisel bilgilere ve deneyimlere sahip olan insanlardan bir şeyler öğrenmek isteyenlerin onlara başvurmasının yanı sıra, onların birikimleri ve bilgileri hem köy kitaplarında hem de insanların tartışmalarında köyler hakkındaki başka tür bilgilerin karşına da konabiliyor. Örneğin, Britanya Mandası yönetiminin köyler hakkında verdiği bazı rakamlara ve bilgilere karşı çıkılabiliyor. Dirbas, Selame köyü hakkındaki kitabına şu açıklamayla başlar: "Selame, tahrip edilen Yafa bölgesinde tahrip edilen büyük köylerden biriydi. 1948'de dağıtılmadan önce köyün nüfusu 6.730 kişiye ulaşmıştı (kayıtlara girmemiş sakinler de hesaba katılırsa bu sayının 10.000'e yaklaştığı düşünülüyor). Selame halkı *nekbe* sırasında farklı yerlere dağıldı ve 1950'ye gelindiğinde köyün binalarının çoğu yıkılmıştı."[42] Tiretu Hayfa köyü hakkında yazılmış beş kitaptan birinin yazarı olan Ahmed el-Baş, 1945 tarihli resmi Britanya Mandası istatistiklerine göre, Tiretu Hayfa'nın nüfusunun 5.270 olduğunu belirtir. Ama köylülerin istatistiklerine ve tahminlerine göre 1948'deki nüfus 8.000 ile 12.000 arasındadır ve İkinci Dünya Savaşı sırasında Devlet Gıda Kontrolü Müdürlüğü köyde 10.000 kişinin yaşadığı tahmininde bulunmuştur.[43] Ve Dirbas'ın el-Birve üzerine yazdığı diğer kitabında 20. yüzyıl boyunca köyün nüfusunun listelendiği bir tablo yer alır ve bu tabloda 1948 nüfusu 2.000 kişi olarak belirtilir. Buna, "köylülerin anlatımlarına göre kayıtlara geçmemiş olan köy sakinleri de dahildir."[44] el-Baş'ın ve Dirbas'ın kitaplarında, Selame'nin, Tiretu Hayfa'nın ve el-Birve'nin "kayıtlara girmemiş" ve toplam nüfusları artıran sakinleri, bu köyler için belirtilmiş resmi Britanya Mandası istatistiklerinin karşısına konur. Böylece her iki yazarın metinleri o dönemin statükosuna (Britanya Mandası yönetimine), onun insanları doğru bir şekilde sayma ve izleme becerisine ve bu rakamlarla birlikte bırakmış olduğu tarihsel mirasa meydan okur.

Bu yazarlar köydeki durum hakkında daha çok şey bildiklerine inandıkları köylülerin kişisel deneyimlerine öncelik veriyorlar. Bu yazarlar, nüfus rakamlarını bu şekilde kullanarak, nüfus sayımını Filistinlilerin kendi tarihlerini kontrol etme ve kendi hayatlarını, köylerini ve ülkelerini "daha iyi tanıma" çabalarıyla yakından bağlantılı bir mesele haline getiriyorlar. Dirbas, el-Baş ve köy kitapları ya da Filistin tarihi üzerine başka metinler kaleme alan başkaları, çoğu zaman hafızanın ve benim "deneyimsel" otorite adını verdiğim otoritenin –yani, tanıklığın ve ilk elden deneyimin otoritesinin– tarih yazarken çoğu zaman kullanılan belgesel otoriteden daha öncelikli olduğuna inanıyorlar.[45]

Geçmiş üzerine yerlilerin algılarını, bu algıların üretildiği toplumsal, tarihsel ve kültürel bağlamları inceleyerek irdelersek, bu anıların yerleşik doğasını ve bugündeki

işlevini değerlendirebiliriz. Örneğin, Renato Rosaldo'nun Filipinler'deki İlongotlar üzerine yürüttüğü çalışma, İlongotların kendilerinin ya da güvendikleri insanların deneyimledikleri olaylara inandıklarını ortaya koyar. Bu bağlamda, bir olay ancak deneyimlere doğrudan bağlantı yoluyla doğrulanabilir.[46] Bilginin iletilme yolları, yaşanan deneyim ile dışarıdakilerin teknokratik bilgileri arasındaki farklılıkları ifade eder.[47] Örneğin, Britanya Mandası raporlarında tarım ve kuyular hakkında bilgiler vardır ve 1945 ve 1946'da hazırlanan iki ciltlik *A Survey of Palestine* [Filistin Üzerine Bir Araştırma] adlı kitapta örneklendiği gibi bu tür konular sayım ve ölçüm rakamlarında ifade edilir.[48] Burada kastedilen, bilgileri bilmenin doğru ve yanlış yolları olduğu değil, bir kişinin bilgileri bilme, kaydetme ve kullanma biçiminin bağlamsal ve otorite ve iktidar biçimlerine bağlı olduğudur. Beşşit köy kitabının yazarının bir anlatımı bilginin bağlamsallığının önemini gösterir.

> Hikâyeleri toplama sürecinde, köyün su kaynakları açısından ne kadar zengin olduğu açıkça ortaya çıkar. Köyün muhtarı Hac Yusuf Ebu Fuda bunu şu şekilde açıklar: "Yirmiden fazla artezyen kuyusu vardı. Bu kuyulardan iki tanesinde pompa vardı. Bunlardan biri Michelin'di ve ağaçlar içindi; diğeriyse Rüstem'indi ve sebzeler içindi. Başka pompalar da vardı: Bir tane Sbayh ailesinde, bir tane Hadravi'lerde, bir tane de 'Askula ailesinde vardı ve ayrıca Barhum, Hasan Hilal, Sa'd Hilal, Hac'lar, Şarkavi'ler, Salih ailesi, Hilal ailesi vs. de vardı."[49]

Bilgiyi toplamanın ve iletmenin çeşitli yolları arasındaki farklar, bilginin amacına bağlıdır. Britanyalılar tarımsal kalkınma için makineleşme ve teknoloji üzerine istatistiklere sahip olmak istiyorlardı. Bu tür gelişmeler köylüler için de önemli olmakla beraber, kuyular –özellikle köydeki çeşitli kaynakları kimin kontrol ettiği açıklanırken– insanların ve onların birbirleriyle ilişkilerinin önemli olduğu toplumsal dünyaların da bir parçasıydı.

Filistinliler kendi deneyimlerinin otoritesini, kendileri ve Filistin hakkındaki başka bilgi formlarını sorgulamak için kullanıyorlar. Bu sorgulamayı ben de bizzat deneyimledim. 1998'in kış aylarında, Ürdün'ün başkenti Amman'da yapılan Kudüs Forumu'nda Kudüslülerden ve kentin tarihiyle ve güncel siyasi durumuyla ilgilenen kişilerden oluşan bir gruba Arapça olarak bir konuşma yaptım. Konuşmamda Kudüs'ün modern tarihine ve kentin tarihinin yazılma biçimlerine odaklandım. Dinleyiciler arasında, 1948'den önce çocuk ya da yetişkin olarak kentte yaşamış olan birçok yaşlı insan da vardı. Konuşmamın bir parçası olarak, Britanya Mandası'nın kentin nüfusuna ilişkin istatistiklerine de değindim. Bunlara göre 1946 itibariyle Yahudi nüfusu 99.320, Arap (Müslüman ve Hıristiyan)[50] nüfusu ise 65.010 kişiydi.[51] Buna göre Yahudiler açıkça çoğunluğu

oluşturuyordu. Dinleyicilerim bu bilginin doğruluğuna inanmadılar ve kendilerinin öyle hatırlamadığını söylediler.

Konuşmamın ardından başlayan canlı tartışmada neredeyse sadece (herhangi bir art niyetim olmaksızın) alıntıladığım Britanya nüfus sayımı kaynaklarındaki nüfus istatistikleri konuşuldu. Tartışma bazılarının rakamların kesinlikle yanlış olduğunu iddia etmeleriyle başladı; bunları ya Britanyalılar uydurmuştu, ya ben yanlış anlamıştım ya da (kasıtlı olarak) yanlış rakamlar kullanmıştım. Birkaç kişi istatistiklerin ciddiye alınması gerektiğini ve öyle hemen reddedilemeyeceğini öne sürdü. Sonra dinleyiciler Britanya istatistiklerinin güvenilir olmayışının makul nedenlerini öne sürmeye başladılar: Toplumsal nedenlerle, yani erkek bir araştırmacının Arap kadınlarla görüşmesi ve onların adlarını öğrenmesi uygunsuz görüleceği için, Arap kadınların sayısı gerçekte daha fazla olabilirdi; Osmanlı döneminden kalma zorunlu askerlik korkusu yüzünden genç erkeklerin sayısı gerçekte daha fazla olabilirdi; ve 1945'teki nüfus istatistikleri aslında 1931'de yapılan sayımdan türetilmiş tahminlerdi.[52] O gün dinleyiciler arasındaki o Filistinlilerin bu istatistikleri tarihlerinin bir parçası olarak görmediklerini açıkça anlamıştım, ben ve başka uzmanlar da öyle görmüyorduk. Onlar bu rakamları "başkalarının" kendileri hakkında topladığı bilgiler olarak görüyorlardı ve bu yüzden bunlar Britanya Mandası'nın (ve başkalarının) Filistinlilerin Kudüs'le ilgili taleplerini geçersiz kılmak ve onları kendi topraklarından yoksun bırakmak için yararlandıkları kullanışlı bir araç olarak görülüp göz ardı edilebilirdi.

Verdiğim demografik bilgilere Filistinli dinleyicilerden gelen bu şiddetli tepki, sayısız akademisyenin, politika belirleyicisinin, devlet görevlisinin, sosyal hizmet uzmanının, BM ve sivil toplum kuruluşu çalışanının ve başkalarının çalışmalarımızın temel yapıtaşları olarak kullandığımız bilgilere verdikleri gerçek tepkileri anlamamı sağladı. Antropolojik, tarihsel ve kuramsal yöntemler üzerine eğitim almış Amerikalı bir akademisyen olarak, dinleyicilerimin büyük bölümünün erişemediği ya da belki saygı duymadığı belli kaynaklara erişimim vardı ve bunları yararlı buluyordum. Alıntıladığım istatistikler onların hafızalarındaki Arap Kudüs'e aykırı düşüyordu ve siyasi hassasiyetleri 1948'den beri hâkim olan "Arap Kudüs" vizyonu dışında herhangi bir perspektiften haberdar olmalarına izin vermiyordu. Dinleyicilerin tepkisi, ayrıca, onların Kudüs'teki bu çok büyük Yahudi topluluğu neden hatırlamadıkları konusunda bende merak uyandırdı. Ayrıca, kentin Manda dönemi belediyesinin sınırlarını gösteren haritada, nüfus sayımına, uzakta olmasına rağmen sakinlerinin dilekçeleri üzerine belediye sınırlarının içine alınan Yahudi mahallelerinin dahil edildiği ama daha yakında olmasına rağmen belediye yönetiminin dışında ve özerk olmak isteyen Arap köylerinin dahil edilmediği anlaşılıyor.[53]

Dolayısıyla, dinleyicilerin Britanya Mandası istatistiklerine gösterdikleri tepki ve Dirbas'ın ve el-Baş'ın bu istatistikleri sorgulamaları, Filistinlilerin kendi tarihlerini yazma ve kendilerini yabancı ve sömürgeci otoritelerden daha iyi tanıdıklarını ilan etme hakkını savunmaya yöneliktir.

Bazı köy kitabı yazarları, Kudüs Forumu'ndaki dinleyiciler gibi, köyleri hakkında toplanan istatistikleri sorguluyorlar. Ahmed el-Baş, Tiretu Hayfa için fiili sayım rakamlarının neden başka kaynaklarda iddia edilenden daha düşük olabileceğini araştırıyor. Filistin'de son fiili nüfus sayımının 1931'de yapıldığına dikkat çekiyor ve bu tarihten sonra Tiretu Hayfa'da yaşayan insanların sayısının dramatik bir şekilde arttığını, çünkü köyün Hayfa'ya çok yakın olduğunu ve limanda ve Britanyalıların askeri kamplarında çalışan Filistinliler için kentin içi yerine burada oturmanın daha kolay olduğunu belirtiyor. Bu artış, ona göre, "köylülerin cömertliğinin; samimi ve herkese güvenmeye hazır insanlar olduklarının ve yabancılara karşı ayrımcılık yapmadıklarının göstergesidir." Köy nüfusundaki diğer bir artış kaynağı, başka yerlerden gelip köydeki kadınlarla evlenen ve karılarının ailesinin ya da klanının bir parçası haline gelen erkeklerdir. el-Bash, kendisinin bunu ancak köydeki aile tarihlerini incelediğinde fark ettiğini söyler. Son olarak, nüfus sayımında köyün doğusundaki bir bölge olan Hirbatu'd-Damun'da yaşayanların da, çalışmak için Hayfa'da yaşayan tüm Tiretu Hayfa köylülerinin de sayılmadığını belirtir.[54] el-Baş, Tiretu Hayfa nüfusuna tüm bu eklemeleri yaparak nüfus sayımı rakamlarının kavranışı konusundaki iki unsuru ortaya koyar: Bunlardan birincisi ikamet, ikincisi hissiyatla ilgilidir. Nüfus sayımlarında ikametin esas alınması standart uygulamadır ama el-Baş bu rakamların Filistinliler tarafından nasıl kullanıldığı konusunda önemli bir noktayı ortaya çıkarıyor. Bugün kaç Tirevi (Tiretu Hayfalı) olduğunu bilmek isteyenler genellikle o dönemde kaç köylü olduğunu göstermek için Britanya Mandası istatistiklerini kullanırlar ve sonra dışarıdan değerlendirmeyle bugünkü Tirevi sayısına ulaşırlar. el-Baş, bu şekilde değerlendirmesine, Tirevi olmaya devam ettikleri gerekçesiyle, köyde doğup Hayfa'da yaşayanları da dahil eder. Ayrıca, köyde yaşayan ve Tirevi olma yönünde ilerleyen ya da ilerlemeyen herkes de dahil edilir. Ama nüfusu ikamete göre belirleme yönündeki bu süreç, 1948'de köylülerin yerlerinden edilmesiyle aniden sona erer, böylece nüfus hakkında belli bir sayı ve nosyon zamanın bir anında donup kalır ve köylüler başka yerde yaşamalarına rağmen Tiretu Hayfalı olarak tanımladıkları insanları da bu sayının üzerine eklerler.

Tarihin yazılması ve geçmişin kaydedilmesi sadece olgulara ve olaylara değil, aynı zamanda bilgiyi bilme ve üretme yeteneğine de odaklanır. Britanya Mandası

yönetimi, Filistin'deki genel durum üzerine yüz binlerce belge üretti.[55] Ann Stoler'a göre, hakikat iddialarına dayanak oluşturan bilgiler "bazı bilgileri geçersiz kılmakla ve diğerlerine değer biçmekle, bunlar arasındaki iletişimi normalleştirmekle, bir bilgiler hiyerarşisi tesis etmekle" dolayımlanır.[56] Daha önce irdelendiği gibi, dünya arenasında Filistinlilerin tarihsel perspektifleri bu bilgi hiyerarşisinde çok daha aşağıda olmuştur, çünkü onlar 1948 Savaşı'nın kazananları değildi ve perspektifleri genellikle yazılı kaynaklara dayanmıyordu. Dirbas ve el-Baş, köy nüfusları üzerine iddialarda bulunurken Britanya Mandası'nın belgelerine dayanan tarihi ellerinin tersiyle iterler ve bizzat köylülerden doğan deneyimsel otoriteye yönelirler – bunlar on beş yıl önce yapılmış bir nüfus sayımına dayanan nüfus artışı tahminlerine değil, günü gününe yaşanmış deneyimlere ve kimin köye ait olduğu konusunda bir hissiyatın değerlendirilmesine dayanan bilgilerdir.

Dirbas'ın, el-Baş'ın ve bu bölümün başında 1923'te yazdığı yazıya değindiğimiz Halil es-Sekakini'nin özgül olarak ve diğer Filistinli köy kitabı yazarlarının daha genel olarak yaptıkları şey, bilgi hiyerarşisini tersine çevirmektir. Böylece, kendi toplulukları içinde, doğrudan ve kamusal olarak, geçmişin o dönemini daha iyi bildiklerini, çünkü o tarihi yaşayan kaynakları kullandıklarını iddia ederler. Ben bu kaynaklardan herhangi birinin diğerine üstünlüğünü savunuyor değilim; burada benim için önemli olan Filistinlilerin kendileri hakkında üretilen bilgileri nasıl ele aldıklarını ve bunlara nasıl karşılık verdiklerini anlamak. Filistinliler tarafından ve Filistinliler hakkında yazılan köy kitapları, onların sadece kendi hikâyelerini anlatma ve böylece kendi tarihleri üzerinde kontrole sahip olma haklarını değil, bilgiyle ve bilgi üretimine dayandırdıkları iktidarı da talep etmeleriyle ilgili bir girişimdir.

Anıları Anlatmak

Anılar, anlatılma ve iletilme biçimleri bağlamında da bir anlama sahiptir. İnsanlar, hikâye anlatma ya da yazma yoluyla başkalarına anılarını aktarırlarken, iletişim biçimlerinin anlatı yapısı, hafızanın nasıl anlaşılabileceğini tanımlar. "Hafıza bir yere, bir bağlama ihtiyaç duyar. Bir kuşaktan daha fazla yaşayacak bir yer bulabilirse bu yer, anlattığımız hikâyelerde bulunabilir."[57] Elizabeth Tonkin, insanların geçmişleri hakkında nasıl konuştukları üzerine kapsamlı çalışmasında şöyle der:

> [İ]nsanlar yaşadıkları deneyimleri yorumlayabilmek için eski anlayışlarını bu deneyimlere uygulamak *zorunda* olan toplumsal varlıklardır. Bu deneyimleri kelimelerle aktarmaya çalıştıklarında, bunun bilinen formülasyonlarına, modlarına ve türlerine başvururlar. Bu durum, derinden hissedilen deneyimlerin klişelerle dolu gibi görünmesine yol açabilir ama en "özgün"

> deneyim bile dilin ve anlatı üretiminin kabul edilen kuralları yoluyla temsil edilmek zorundadır.[58]

Geçmişte yaşanmış bir deneyimi (sözlü ya da yazılı) dil yoluyla ifade etme süreci, onu hedef dinleyicilerin ya da okuyucuların anlayabileceği bir yapıya ve üsluba sokmayı gerektirir. Aynı şekilde, insanların iletişim kurduklarında bunu eylemlerine ilişkin bir anlayışla yaptıklarını biliyoruz: "'Yerli bilgi kaynakları' da dahil olmak üzere insanlar, hiçbir zaman, ne hakkında, kime ve neden konuştukları üzerine bir fikir ya da bir kuram oluşturmaya çalışmaksızın konuşmazlar."[59] Michael Kenny, Kanada yerlileri üzerine yürüttüğü çalışmada insanların anılarını nasıl bilinen çerçevelere oturttuklarını ve bunun eskiden insanların zihninde olan anıyı ve çağrışımlarını nasıl kaçınılmaz olarak değiştirdiğini irdeler: "Anlattıkları için kabul edilebilir bir anlatı çerçevesine –hafıza için bir yere ve bireysel ve kolektif tarihlerin birleşmesine– bağımlılar."[60]

Ayrıca, anıların formu ve içeriği, kamusal bir rol ve mevcudiyet üstlendikleri tarihsel uğrakla da yakından bağlantılıdır. Kenny'nin 1990'larda Kanada'da yürüttüğü çalışma, insanlar için anılarını ifade etmenin yeterli olmadığını, bunların işitileceği bir zamanın ve yerin varlığının da önemli olduğunu gösterir. Kenny şu gözlemi yapar: "[Kendilerine özel yatılı] okullara katlanmış olan yerlilerin anlatacak bir hikâyeleri var ama bunun anlatılmakla kalmayıp aynı zamanda işitileceği ve işitilmenin de ötesinde kolektif hafızada kalıcı hale geleceği bir alan ancak son zamanlarda açıldı."[61] Bireysel anılar bir kez anlatılınca ya da kabul edilen kamusal bilginin parçası haline gelince geçmiş için kolektif bir anlayışı şekillendirme rolünü üstlenirler.[62]

Seçilen anlatı tarzları, insanları kişisel hikâyelerini anlatmak için cesaretlendiren (ya da onların cesaretlerini kıran) siyasi ortam ve toplumsal ve kültürel bağlama ek olarak, benzer toplumsal kabul edilebilirlik, kültürel gelenekler ve sanatsal dışavurum güçlerine de bağlıdır. Alessandro Portelli, "bakış açısı ve toplumsal ve mekânsal göndergeler açısından tarihsel anlatıyı organize etmek için yollar" sağlayan üç farklı tarih anlatma tarzı önerir. Birinci tarz, mekânsal olarak siyasete ve yönetimlere göndermeyle ulusla ya da devletle bağlantılı bir şekilde konumlanan kurumsal tarzdır. Bu tarzda, hikâyenin anlatılışı çoğu zaman üçüncü kişiye ve kişisel olmayan bir üsluba kayar. İkinci tarz, topluluk tarzıdır. Bu tarz yerel bir mekândaki bir topluluğa göndermede bulunur ve birinci çoğul kişinin ağzından anlatılır. Üçüncü tarz, birinci tekil kişinin bireye ve onun memleketi olan mekâna göndermede bulunan kişisel tarzdır.[63] Portelli'ye göre, anlatıcılar sürekli olarak bu tarzlara girip çıkarlar ve "tarih anlatmak tam da tarzları anlamlı örüntüler halinde birleştirme sanatıdır."

Tarih anlatmanın anlamlı örüntüleri, Portelli'nin önerdiği farklı göndergeli tarzlar yoluyla, insanların hikâyelerini dinleyenlerin bu hikâyelere anlamlar yüklemelerine yardımcı olur.[64] Portelli'nin anlatı tarzları sınıflamasını bu kadar ikna edici bulmamın nedeni, benim Filistinlilerin geçmişle ilgili anlatılarını dinleme ve okuma deneyimlerimle örtüşmesidir. Bireysel Filistinli anlatıcılar, hem metinsel hem de sözlü anlatımlarda, kurumsal konular (örneğin, sömürgeci yönetimin eylemleri, siyasi antlaşmalar ve devlet politikaları vb.), yerel olaylar (örneğin hasat mevsimleri, düğünler, ekonomik grevler ve askeri direniş) ve kişisel anlatımlar (örneğin okul bahçesinde birlikte oynadıkları arkadaşlar, Britanyalıların nasıl zorla evlerine girip babalarını tutukladıkları ve köyden nasıl kaçtıkları) arasında gidip gelirler. Sözlü tarih çalışmaları yürütürken, bu tür değişimleri bir yabancı olarak benim varlığıma bağladım ve bu nedenle onların benim siyasi olayların daha genel çerçevesini anlamamı ve böylece hayat hikâyelerini perspektife oturtmamı istediklerini varsaydım. Bu hiç şüphesiz doğru olmakla birlikte, zamanla, Filistinlilerin hikâyelerini birbirlerine anlatırken bile çok sayıda göndergeyle –örneğin daha genel kurumsal güçler, yerel topluluğun eylemleri ve kendi düşünceleri ve eylemleri– tarihe anlam kazandıracak anlatılar yaratmayı tercih ettiklerini fark ettim.

Son olarak, insanların geçmişe ait anılarını aktarırken hikâyeleri nasıl şekillendirmeyi ve bağlamına oturtmayı seçtikleri, başkalarının, tarihsel koşulların hem bireysel hem de toplumsal açıklamaları olarak bunları anlama ve bağlamına oturtma biçimlerini etkiler. Anılarını anlatan insanlar, aynı zamanda kültürel bir hafızanın parçası ya da belki kültürün bir hafızası olan özgül anlatma türleri ve yöntemleri seçerler.[65] Aşağıdaki bölümde, köy kitabı yazarlarının seçtikleri anlatı türlerinin Arap tarihyazımı geleneği bağlamındaki kültürel ve anlatısal özgüllüğü ele alınıyor.

Köy Kitaplarında Anıların Anlatılması: Arap Tarihi ve Akademinin Bugünü

Arapça, binbeş yüz yıllık bir yazı dilidir ve 9. yüzyıldan bu yana çeşitli biçimlerde tarihsel metinler kaleme alınmıştır.[66] Arap tarihyazımı, Arap sözlü ve anlatısal tarzlarla üst üste binmiş yazılı tarih geleneklerinden oluşur.[67] Dünyanın büyük bir kısmında olduğu gibi Arapların da 20. yüzyılın ortalarından önce okuma yazma oranları düşüktü. Son elli yılda Arap dünyasında tüm ekonomik sınıflarda ve cinsiyetlerde okuma yazma oranlarında kaydedilen büyük ilerlemeler, insanların sözlü anlatılar ve performanslarla ilişkisini değiştirmeye başladı.[68] Daha önce örnekleriyle açıklandığı gibi, Filistinliler hâlâ geçmişten hatırladıklarını öğrenmek için yaşlı aile üyelerine başvuruyorlar. Aynı zamanda, Arap ve İslam tarihi hakkında eğitim görüyorlar ve hem eski hem de modern tarih metinlerini okuyorlar. Bu şekilde hem

sözlü hem de yazılı geleneklerden beslenen Filistinlilerin güncel tarih anlayışları kaynaklar, tarzlar ve konular brikolajından oluşuyor.

Filistinli köy kitabı yazarları, eğitimli, okuryazar Araplar olarak, hem okullarda öğrendikleri yazılı tarih geleneğinden hem de büyüklerinden dinledikleri hikâyeler yoluyla sözlü aktarımlar ortamından yararlanıyorlar. Tüm yazarlar, kendilerine sözlü olarak aktarılan anıları metinlerinin bir parçası haline getiriyorlar. Yazılı kitap formuna aktarım, yazarların anlatı tarzları arasından seçim yapmalarını ve sözlü anlatımların tarihsel metinlerdeki kullanımıyla bağlantılı tarihsel etkileri ele almalarını gerektirir.

Köy kitabı yazarları iki farklı tarza ve dile bağlı kalırlar. Bazı yazarlar, özellikle Sharif Kana'ana'nın yönetiminde yayımlanan Birzeit Üniversitesi'nin CRDPS köy kitapları dizisindeki ilk kitapları kaleme alanlar, neredeyse tamamen proje için topladıkları sözlü tarihlere dayanan metinler oluşturdular. Bu yazarlardan çoğu, mülakat yaptıkları kişilerin gündelik Arapçada söylediklerini hiç değiştirmeden kitaplarına taşıdılar. Bu tarz, folklor ve kültürel miras çalışmalarındaki geleneklere ve antropolojide kullanılan bir akademik tarza uygundur.[69] Bu dizinin dışında olup hikâye anlatımına ve konuşma diline dayanan bu tarihyazımı tarzını benimseyen başka köy kitapları da var. Bununla birlikte, yazarların büyük çoğunluğu farklı bir anlatı tarzı kullanarak geçmişe ait hikâyeleri ve anıları topluyorlar ve sonra metni modern standart Arapçayla ve kendi kelimeleriyle yeniden yazıyorlar.[70]

Sözlü anlatımlara dayanarak metin oluşturmanın bu iki tarzı, 20. yüzyıla kadar varlığını sürdüren erken dönem Arapça metin oluşturma tarzlarını hatırlatır. Stephen Humphreys 9. yüzyılda erken dönem İslami tarihin nasıl yazıya geçirildiğini ama bu yapılırken önceki yüzyılların sözlü anlatıma dayalı aktarım sisteminin özelliklerinin nasıl korunduğunu açıklar. Bu erken yazılı tarihlerde metinlerin yazarlarının farklı rolleri vardır. Bir tarzda yazarın rolü organizasyondur: Tarihi, konulara böler ve sonra bilinen anlatıcılardan konuyla bağlantılı hikâyeler alıntılar. Humphreys buna *derleme* tarzı adını verir. Tarihyazımının günümüzde hem Arapçada hem de modern akademik tarihte daha yaygın olan diğer tarzında, yazar başkalarının hikâyelerini ve anlatımlarını esas alır ve sonra tarihi kendi kelimeleriyle yeniden anlatır.[71]

Sözlü malzemelerin metne dönüşmesinin bu erken örnekleri, Mihail Bahtin'in konuşmaya ve yazmaya dayalı türler arasındaki etkileşimin yazılı metni temel olarak etkilediği yönündeki inancına dayanak oluşturur; "sözlü diyaloğun belli türleri"nde yansıtıldığı şekliyle konuşma türleri, yazılı dile nüfuz eder ve edebiyat tarzlarını temel olarak değiştirir.[72] Arap dünyasında sözlü ve yazılı formlar yüzyıllardır etkileşim içindedir. Sözlü anlatıların sonradan yazılı metinler olarak kaydedildiği Arap

edebiyatı ve tarihi buna örnek oluşturur. Bu tarz pek çok uzman ve şair kuşağını etkilemiştir. Bu kişiler bilgi birikimlerinin bir parçası olarak bu metinleri ezberliyor ve gerektiğinde alıntılayabiliyor ya da ezberlerinden okuyabiliyorlardı.[73]

Derleme tarzı, hikâyeyi anlatmak konusunda alıntılanan kişinin otoritesini korur. Anlatıcı olarak aktardığı bilgilerin sorumluluğu bu kişiye aittir. Bu alıntı derleme tarzı, 20. yüzyılda büyük ölçüde zayıflamıştır ama tüm köy kitabı yazarlarının atıfta bulunduğu ed-Debbağ'ın muazzam yapıtı *Ülkemiz Filistin'in* bazı bölümlerinde buna rastlamak mümkündür.[74] İkinci tarz, yani metnin yeniden kaleme alındığı ve yazarın değiştiği versiyon, sunulan bilgiler için otoriteyi yazara aktarır. Köy kitaplarının çoğunluğu, birazdan ayrıntılı olarak ele alınacak nedenlerle bu tarzda kaleme alınıyor. Bir anlamda bu iki yazma tarzı –tarihin kaydedilmesinde herkesin katılımına müsaade eden eşitlikçi bir anlayıştan türeyen– sözlü tarih tekniklerini, temsiliyeti ve yazarın dahil etme ve dışarıda bırakma otoritesini kontrol etmek isteyen kolektif güçlerle yarıştırır.

Tarih anlatısı tarzları bazı yazarların söz hakkı ve atfetme konusundaki tercihlerini şekillendirirken, diğer topluluk güçleri ve siyasi güçler de hikâyelerin nasıl yazılı forma sokulacağının ve yayımlanacağının belirlenmesinde etkili oluyor. Filistinliler, devletin ya da askeri güçlerin yazılanlar ve kendilerine atfedilenler yüzünden kendilerini cezalandırmasından korkuyorlar. *Destroyed Palestinian Villages* [Yıkılan Filistinli Köyler] serisinin ilk cildinin girişinde, proje süpervizörü ve eş yazar Sharif Kana'ana, CRDPS'in 'Ayn Havz köyünden gelen insanlardan sözlü tarihler toplarken yaşadığı bazı sorunları şu şekilde açıklar:

> Karşılaştığımız güçlüklerden biri, görüştüğümüz insanların bize bilgi vermek konusundaki isteksizliğiydi. Ya başka köylüleri gücendirmekten ya da daha sık olarak, İsrail otoritelerinin kendilerini cezalandırmasından korkuyorlardı. Bu nedenlerle ve köylülerin duygularına ve isteklerine saygımızdan dolayı, alıntıları ya da ayrıntılı bilgileri belirli kişilere atfetmeyeceğiz. Bunun yerine, bize bilgi vererek yardımcı olan herkesin adını andık ve kitaptaki bilgileri toplu olarak tüm köylülere atfettik.[75]

Toplulukça kınanma ve otoritelerce cezalandırılma korkusu, yazarların hikâyeleri kişilere nasıl atfedeceğini sınırlar ve kısıtlar. 'İnnabe köy kitabının yazarı Abdullah es-Sufi'yle çeşitli eski köy sakinlerinden bilgileri nasıl topladığı ve bu yöntemin köy için nasıl bir resim oluşturduğu üzerine konuştum. Herkesle konuşmak ve herkesin söylediklerini dahil etmek konusundaki tereddüdü, hem doğru bilgileri elde etmek hem de kitapta köyü temsil etme tarzının topluluğunun onayını almasını istemesinden kaynaklanıyordu.

> Burada, Amman'da bir köy derneğimiz var. Ben 'İnnabe'den ayrıldığımda on üç yaşındaydım. Ama dernekteki bazı kişiler köyden ayrıldıklarında otuzlarında ya da kırklarındaymış; dolayısıyla yazdığım bilgileri biliyorlar ya da en azından benden daha iyi biliyorlardı. Ben de bilgilerin doğru ve kabul edilebilir olmasını istiyordum. Bu nedenle, kitabın elyazması taslağını olduğu gibi onlara götürdüm ve şu anda yetmişlerinde ve seksenlerinde olan insanlarla defalarca bir araya gelip kitabı satır satır irdeledik. Sonunda kitabımın gelecek nesil, onların çocukları ve çocuklarının çocukları için köyün doğru bir resmini ortaya koyduğunu kabul ettiler.[76]

Hakkında yazdıkları köye mensup olanlar başta olmak üzere, yazarlar çoğu zaman belli konuları dahil etmek, belli konuları göz ardı etmek ve köy için insanların kabul edecekleri kolektif bir temsil yaratmak istiyorlar (ya da buna zorlanıyorlar).

Köyü haritalama sürecini hatırlamak (ve unutmak) konusundaki bu kolektif baskıyla yapılandıran bir yazar var. Hayfa yakınlarındaki Beledu'ş-Şayh köyünden olan Nabil es-Sehli, bir yazar olarak kişilerin anıları ile kolektif onay arasında doğabilecek potansiyel sorunları çözmesinin bir yolunun kendisiyle konuşanların birbirlerini düzeltmeleri olduğunu söyledi. es-Sehli, köyün yaşlılarını bir araya getirmiş ve sonra yaşlılar köyün sokaklarında "dolaşarak" her sokağın sağında ve solunda hangi evlerin olduğu ve bu evlerin kime ait olduğunu tartışmışlar. es-Sehli'nin aktardığına göre, yaşlı adamlar aralarında tartışarak ve birbirlerini düzelterek her şeyi hatırlamışlar ve hiç kimse kendisine ait olandan fazla toprakta hak iddia edememiş ve hiç kimse unutulmamış.[77] Bu anlatımlar, bir olay hakkında onun hakikat değerini, temsil ediciliğini ve köy tarihi açısından değerini tartışmaya yönelik kolektif bir sürece tabi tutulan bir bireysel hikâye ya da bireysel hafızayla karşılaştırıldığında bireyin hikâyesinin rolünü ve bir metinde nasıl işlediğini ortaya koyuyor.[78]

Köy Kitaplarını Okumak

Tarih yazmanın ve yazarların yaptıkları atıfların farklı formlarının avantajları ve dezavantajları çevresinde ortaya çıkan sorular, insanların hikâyeleri yazarların yaptıkları anlatı seçenekleri içinde nasıl okuduklarını ve anladıklarını irdelememize de izin verir. Farklı anlatı tarzları otorite ve verilen bilgilerin sorumluluğu sorunlarıyla da ilgilidir. Bireysel hikâyelerin yan yana konduğu tarihyazımının derleme tarzı (birinci tarz) hikâye anlatıcısını kendi hikâyesinden sorumlu hale getirir ve yazarın otoritesini azaltır. Aynı zamanda, bilginin kaynağını bilinir kılar ve gündelik Arapçada sunuluyorsa, okurların köy şivesinde varolan toplumsal ve sınıfsal farklılıkların ayırdına varmalarını sağlar. (Filistin köy şivesi neredeyse hiç yazılmaz, çünkü bir kişi yazmayı biliyorsa standart Arapçada ya da değiştirilmiş gündelik Arapçada yazıyordur.) Yazarların kaynakları atıfta bulunmaksızın kullandıkları

ve olayları her şeyi bilen yazarın ağzından yeniden aktardıkları ikinci tarihyazımı tarzı bilgiler için otoriteyi yazarın kendisine devreder. Bu tarzda adı verilmeyen bir kişinin bilgileri gasp edilirken aynı zamanda özgün sözlü anlatımı yapan kişinin kimliği korunmuş, sunum modern dönemde otorite getiren ve eğitimli sınıflar için kabul edilebilir olan bir metinsel formda standartlaştırılmış olur.

İki farklı anlatı tarzında eğitim hakkında anlatılan iki hikâye örneği, her bir tarzın nasıl okunabileceğini ve anlaşılabileceğini daha ayrıntılı bir şekilde açıklamama izin verecek. Aşağıdaki hikâye, yazarın değiştiği tarzın kolektif temsili için örnek oluşturuyor:

> el-Velece, tıpkı diğer komşu köyler gibi, Osmanlı döneminin sonunda ve Britanya Mandası döneminin başında *kuttab* eğitim sistemine sahipti. [*Kuttab* sisteminde] öğrenciler İslam, Kuran, Arapça ve aritmetik eğitimi alıyorlardı. Öğrenciler Kuran'ı okumayı bitirinceye kadar *kuttab* sisteminde kalıyorlardı. Okuma süreci bitince bir kutlama yapılıyor ve *kuttab*'ın şeyhi ve öğrencileri okumayı bitiren öğrencinin evine gidip toplu halde yemek yiyorlardı. Kuran'ın bir bölümünü bitiren öğrenciler de arkadaşlarına şeker dağıtıyorlardı. Bu durum 1938'e kadar sürdü. el-Veleceli oğlanlar küçük bir ücret karşılığında öğretmenin evinde eğitim alıyorlardı.[79]

Bu anlatı tarzı kişisel izlenimleri ve deneyimleri dışarıda bırakır ve bilgileri köy tarihinin olgusal bir bileşeni olarak sunar. Bu, aynı zamanda kendisi, babası ya da dedesi okula gitmemiş olsa bile, her köylünün anlatabileceği ve herkes tarafından kabul edilebilecek bir hikâyedir; köyde bir okul vardı ve o okulda bu anlatılanlar oluyordu. Malzemelerin bu şekilde sunulması, kolektif olmayan bir deneyimi kolektif hale getirir. *Kuttab* sisteminde eğitim almak, el-Velece için benzersiz bir anıdır. Bu sistem, zaten sadece nüfusun bir kesiminin (erkek çocukların) ayrıcalığı olmasının yanı sıra bu küçük ücretleri ödeme ve daha da önemli olarak, oğullarının emeğinden vazgeçme lüksü olan ailelerle sınırlı kalan bir sistemdi. Bununla birlikte, bu anlatıda hikâye sanki o hiç kimseye bağlı olmayan ortak bir etkinlikmiş gibi anlatılıyor. Tarihsel olaylar bu şekilde zamansız ve failsiz hale getiriliyor. Okul, adı hiçbir şekilde belirtilmeyen bir kişi olan köy öğretmeninin evinden ibarettir.

Velece köy kitabının dört yazarından biriyle mülakat yaptım; ona bilgi toplama ve metni oluşturma yöntemlerini sordum. Her birinin birkaç yaşlı adamla konuştuğunu ve onların hikâyelerini yazıya geçirdiklerini söyledi. Sonra dört yazar bir araya gelmişler ve en az iki yaşlı adamın mutabık olduğu konuları alarak kitabın ilk taslağına koymuşlardı.[80] Mülakat yaptığım pek çok yazar gibi onlar da bu şekilde en doğru malzemeleri elde edebileceklerini düşünmüşlerdi ve bu düşünceleri gerçekten doğru olabilir. Bununla birlikte bu yöntem, aynı zamanda köyün üzerinde

en çok anlaşmaya varılan temsiline de ulaşmalarını sağlamıştı. Yazarlar daha sonra, tarihyazımının yazarın değiştiği tarzını kullanarak, kendi kelimeleriyle ve dilleriyle hikâyeleri kaleme almışlardı. Bireysel hikâyeleri ve anıları, köyün tarihini temsil etmek için bunlardan yararlanan kişiler tarafından incelenen ve kabul edilen, dolayısıyla itiraz edilemeyecek (ve adsız) hikâyelere dönüştüren kolektif yöntemleri seçmişlerdi. Köy kitaplarının yazarları, bu şekilde, köy hayatının kolektif betimlemelerini sunarak, köyün genel ve olgusal bir şekilde anlatılmasını sağlarlar.

Eğitim konusundaki bu anlatımı, Birzeit Üniversitesi CRDPS'in Miske köyüne ilişkin köy kitabındaki aşağıdaki anlatımla karşılaştırın. Bu kişinin hikâyesinin kendi kelimeleriyle kitaba dahil edilmesi, bir kişinin hikâyesinin anlatıldığı ve ardından başka bir kişinin hikâyesinin geldiği derleme tarzı tarihyazımının tipik bir örneğidir. Bu anlatı tarzında geçmişin karmaşık ve çok sesli bir imgesi betimlenir. Bu anlatı tarzının içeriği ve hikâye anlatma unsuru üzerine bir fikri vermek için, buraya bir hikâye aldım.

> *Kuttab* odası kasabanın merkezinde, camiye çok yakın bir yerdeydi. Daru'd-Dehmesi'nin misafirhanesindeydi. Sonra onu doğuya, belki Daru Cebr'e taşıdılar. Burada, Nablus'ta Şeyh Abdullah Sufan'dan ders almış olan Şeyh Abdülhafız ez-Zuhd ders veriyordu. Sonra *kuttab,* Selim ed-Dehmes'e ait olan Babu'z-Zaviye'de, Süleyman Ebu Tahun'un *metben*'inde (deposunda) yapıldı. Şeyh 'Abdurrahman Abdülaziz çocuklara burada ders veriyordu. Kefr Saba'da ders veriyordu ve Miske'ye de geliyordu. Yusuf eş-Şina'a'nın kızı Nebihe küçükken fark ettirmeden öğrencilerin arasına karıştı ve [okuma yazmayı] öğrendi. Kuran'ı çok iyi okuyabiliyordu. Şeyh ez-Zuhd'dan sonra, Tulkerm'den 'Arif el-'Avvad diye biri gelmeye başladı. Çok kültürlüydü, epey bir eğitim görmüştü ve şiir yazıyordu. Britanya Mandası döneminde Miskeli çocuklara o ders verdi. [...] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, eğitim müfettişi Ahmed Semih el-Halid, burs verilecek öğrencileri seçmek için ülkeyi gezerken bizim köyümüze de geldi. İlk soruyu bana sordu: "Oğlum," dedi –o kadar yavaş ve alçak sesle konuşuyordu ki, yerdeki karıncanın yürümesini bile duyabiliyordum– "o mübarek insanın [Muhammed'in] soyağacını biliyor musun?" Ona "Evet,." dedim. "Söyle ki, bildiğini göreyim," dedi. Bunun üzerine, "O, Muhammed bin Abdullah bin 'Abdulmuttalib bin Haşim bin 'Abdulmenaf bin Kusay bin Kuleyb bin Malik bin en-Nizr bin Kinane bin el-Gazine bin Mudrike bin Mugiz bin 'Adnan"dır, dedim. "Aferin," dedi ve yeniden sordu: "Peki, akıllı çocuk, bölme yapmasını biliyor musun? Biri sana on sterlin verirse ve bunu dört kişi arasında bölüştürmeni isterse her kişiye ne kadar düşer?" "İki buçuk sterlin," dedim. "Bu kadarı yeterli" dedi. Bir deftere "Bu öğrenciye burs verilmeli ve onun Kudüs'e gidebilmesi sağlanmalı," yazdı. O sırada on ya da on iki yaşındaydım. Ailem bu durumdan hiç hoşlanmadı. Annem, "Aman Allah'ım, oğlum Kudüs'e mi

> gidecek?" dedi. Annemin tek çocuğuydum ve ondan uzaklaşmamı istemiyordu. Müfettiş el-Halid'e gitti ve beni göndermemesi için yalvardı.[81]

Eğitimin sadece kişisel değil, kolektif tarihini de açıklayan bu kişisel anlatımın niteliklerini vurgulamak için, uzun olmasına rağmen tüm adlarla ve ayrıntılarla birlikte bu hikâyenin tamamını buraya almak istedim.

Köy kitabının yazarları, bu adamın eğitimi kendi perspektifinden anlatmasına izin vermişler ve diğer anlatımdan daha zengin ve ayrıntılı bir anlatım ortaya çıkmış. Ama bu tür bireysel hikâyeler aynı zamanda topluluklara da aittir: "Geçmişi anlatırken hiçbir şekilde sadece kendimizden bahsetmediğimizi ve pek çok başka kişinin deneyimlerini de kendi deneyimimize dahil ettiğimizi gösterir; başka perspektifleri ifade etmek konusundaki muhteşem kapasitemiz sayesinde söylediklerimizin arasından başka deneyimler de görünür."[82] Böylece, bu bireysel hikâyeden köy hakkında genel bilgiler de ediniriz. Örneğin, bazı köylülerin fazla odaları vardı ve bunları okula ayırabiliyor ya da kiralayabiliyorlardı. Öğretmenler köyden değildi; başka kasabalardan ve köylerden geliyorlardı ve aynı zamanda başka yerlerde de ders veriyorlardı. Bu adamın hikâyesi, o dönemdeki eğitimin cinsiyetçi yapısının da açığa çıkmasını sağlar. Bir kızın oğlanlarla birlikte okula gitmek istemesi (o dönemde Miske'de kızlar için okul olmadığı anlaşılıyor) ve sonunda onun kalmasına ve Kuran öğrenmesine izin verilmesi, örtük olarak, *kuttab* eğitiminin neredeyse tamamen oğlanlara yönelik olduğunu ve kız çocuğunun gizlice onların arasına karışmak zorunda kaldığını ama sonunda şeyhin de, kızın anne babasının da onun okula devam etmesine itiraz etmediklerini anlamamızı sağlıyor. Bu kişisel hatırlamalar kişi ve yer adları açısından zengindir ve bu hikâyeyi anlatan kişi, ayrıca, kendisinin okuldaki başarısını da vurguluyor. Kudüs'e gitme ve eğitimini tamamlama fırsatı bulduğunu belirtiyor.[83] Bu hikâye, olayların yaşandığı daha genel bağlam içinde ve belli bir bağlama oturtulmamış ama belgelerde ve fotoğraflarda sezilen başka unsurların örneği olarak da okunabilir. Örneğin, Beledu'ş-Şayh köy kitabında Yunus Abdülhafız es-Sehli'nin okula giriş belgesinin kopyası yer alır. es-Sehli de, Miskeli anlatıcı gibi, muhtemelen yüksek notlarından dolayı Kudüs'teki Reşidiyye Lisesi'ne kabul edilmiş ve 1943'te bu okuldan mezun olmuştur. Ama Beledu'ş-Şayh kitabında Hayfa yakınlarındaki bir köyden bir öğrencinin nasıl evinden ayrılıp Kudüs'e gittiğinin ve o dönemde ülkenin en iyi okullarından birine kaydolduğunun hikâyesi anlatılmaz. es-Sehli'nin belgesine hiçbir hikâye eşlik etmez ve onun hikâyesi sır olarak kalır.[84]

1948'den önceki eğitim üzerine genel bir paragraf, Miskeli kişinin eğitim deneyimlerine ilişkin ince ayrıntılarla dolu anlatımının yanında çok düz ve renksiz kalırdı. Bu kişisel hikâye ve bu tarzda anlatılan tüm hikâyeler, burada birinin başın-

dan geçen ve dönemin toplumuna ve eğitim sistemine ışık tutan deneyimler olarak anlatılıyor. Ama bunlar kendi başlarına anlamlı hikâyeler olarak da anlatılabilir. Bu anlatı ve tarihyazımı türü, bu sesleri (köye özgü telaffuzlar ve deyimlerle birlikte) yazılı formlara ve kamusal alanlara taşır ve böylece bunları okumak, aktarmak, reddetmek, çeşitli şekillerde kullanmak, kabul etmek ve tanımak mümkün hale gelir.[85] En önemlisi, hikâye anlatıcısının anlatısında kullandığı kelimelerin ve tarzın korunması, bireysel deneyimlerin kolektif deneyimlere vekalet etmek yerine onların bir parçası haline gelmesini sağlar.

* * *

Filistinliler, geçmiş üzerine nasıl yazacaklarını keşfederlerken, tarihsel kaynaklarının yokluğunda ellerinde sadece kendi hafızalarının kaldığını ve tarihlerini anlatmak için ondan yararlanabileceklerini fark ediyorlar. Filistinlilerin kendi kelimeleriyle aktardıkları anlatıları olmasaydı, onların deneyimlerini ve hayatlarını yeniden kurgulamak için elimizde çok az malzeme kalırdı. Filistinliler, gerek kendi hikâyelerini anlatan bireyler gerekse köy kitabı yazarları olarak, sözlü tanıklıkları ve anlatılan anıları alarak nadiren Batı'nın tarihsel formlarına uyan anlatı yapılarına dönüştürüyorlar. Bu kültürel olarak konumlandırılan anıları yazmak için kullanılan konular ve anlatı tarzları, Arapların tarihsel ve kültürel geçmişine özgüdür.

Filistin köy kitaplarının yazarları, geçmişlerinde kalmış (ve hiçbir kaydı olmayan) yerlerin yazılı bir kaydını oluşturmaya ve bu geçmişi belgeleyen yeni bir yazılı belge bütünü yaratmaya koyuldular. Bu kitapların yazarlarının birincil kaynakları, hem kitaplarını tasarlama biçimlerinden hem de çoğu zaman sadece bunlar mevcut olduğu için, köylerde yaşayan insanların anılarıdır. Margaret Somers'ın kuramlaştırdığı gibi, anlatılar toplumsal hayatın, toplumsal pratiklerin ve toplumsal analizlerin yaratılması, yayılması ve sürekliliği açısından büyük önem taşır.[86] Bazı durumlarda bu anılar, altmış yıldan uzun bir süre önce yok edilen ve sakinleri yerlerinden edilerek iki, üç ya da daha fazla ülkeye dağılan köylerden geriye kalan neredeyse tek şeydir. Ama sınırlı yazılı kaynakların olduğu durumlarda da, hafıza Filistinlilerin kendi kaynakları olduğu ve yazılı kaynaklar onlar hakkında başkaları (büyük ölçüde Britanya Mandası yetkilileri) tarafından oluşturulduğu için hafıza bu kaynaklara ağır basar.[87] Filistinliler için, çok eskiden yıkılmış köylerin tarihlerini bu köylerin sakinlerinin hikâyelerine ve anılarına dayanarak yazmak, kendi perspektiflerini ve deneyimlerini sunmak için kendi anılarının geçerli bir kaynak olduğunu kamusal olarak ilan etmek anlamına gelir. Geçmişlerini bu şekilde ortaya koymaları, Filistinlilerin hafızalarını bir tarihsel kaynak olarak kullanmak

konusundaki güçlü kurumsal muhalefet içinde gerçekleşir, çünkü hafızanın geçerli olduğunu kabul etmek, ifade edilenleri ciddiye almak anlamına gelecektir.

Kişisel anılar eskiden varolanı geçerli kılma ve bir zamanlar haritalarda somut bir varlık olarak kaydedilmiş olan bir Filistin'e tanıklık etme işlevini görürler. İnsanlar, İsrail merkezli tarihin yok edici doğasına karşı çıkmaya yönelik daha büyük bir trendin parçası olarak, hikâyelerini anlatma ve kaydetme zorunluluğu hissettiler. İnsanların hafızalarından gelen metinler ve sözlü anlatımlar, Filistinlilerin kendi vatanlarına fiziksel, duygusal ve ahlaki bağlılıklarını ortaya koyar. Filistinlilerin tarihsel hak taleplerinin ve uluslararası yasaların uygulanabilirliğinin reddedildiği, geçmişe ilişkin belgelerin düzenli olarak yapısöküme uğratıldığı ve yeniden yorumlandığı zorlu bir atmosferde, Filistinliler tarihsel kaynaklar olarak kendilerine ve anılarına yöneldiler. Örneğin, Salman Rushdie ile Edward Said arasında geçen ve Rushdie'nin *Imaginary Homelands* [Hayali Vatanlar] adlı kitabında yer alan diyaloğa bakalım. Rushdie, bir Filistinli olarak Said'e, "Aynı hikâyeye tekrar tekrar geri dönmek bıktırıcı olmuyor mu?" diye sorar. Said şu cevabı verir:

> Oluyor ama yine de yapıyoruz. Her şeyin başladığı o büyülü anı bulmaya çalışmak gibi bir şey ... Ama bunu yapmak çok zor, çünkü her şeyi hesap etmek ve günlük basındaki Filistinlilerin neden oldukları yerde kalmadıkları ve sorun çıkarmaktan vazgeçmedikleri türünden pek çok soruyu bir kenara bırakmak zorundasın. Bu, anında seni müthiş bir nutkun içine sürüklüyor ve insanlara "Annem Nasıra'da doğdu, babam Kudüs'te doğdu..." diye izah etmen gerekiyor. İlginç olan, dünyada hikâyeni destekleyen neredeyse hiçbir şeyin olmaması; eğer sen oturup anlatmazsan bu hikâye yok olup gidecek.[88]

Edward Said gibi önemli bir edebiyat profesörü bile Filistin tarihinin, bu tarihin nasıl başladığının hikâyesini anlatacağı zaman, geçmişi açıklamak için kişisel deneyimlerine başvuruyordu. Filistinliler, tarihi, giderek artan bir sıklıkla kişisel hikâyeler ve aile kayıtları üzerinden ya da anlatının bir parçası olarak kişisel anlatımları içeren belli bir dönemin tarihlerini yazarak anlatıyorlar.[89] Kişisel deneyimler, çoğu zaman çok güç bir iş olarak, ancak yaşanmadığı kanıtlanırsa çürütülebilecek bir kaynak haline gelerek olayların tarihsel anlatımlarının karşısına çıkıyor.[90] Bu bölümde, Filistinli köy kitabı yazarlarının çalışmalarını nasıl hafızanın otoritesine dayandırdıklarına odaklanılarak, bu yazarların hem varolduklarını kanıtlamak hem de –fiziksel olarak Filistin'den uzaklaştırılmalarını kopyalamaya çalışan bir mülksüzleştirme olarak– söylemsel olarak tarihin dışında bırakılmaya karşı çıkmak için nasıl bir deneyim otoritesi iddiasında bulundukları analiz edildi. Bir sonraki bölümde Filistinlilerin, bu deneyim otoritesini yansıtacak yollarla, gerek kartografik olarak gerekse hikâyeler ve şiirlerle köyün haritasını nasıl çıkardıklarını ele alacağız.

Geçmişi Haritalamak: Köyün Peyzajı

Londra, İngiltere: 1950'ler

> Annem "Nabluslu Kenanlılardan mısın, Kudüslü Kenanlılardan mı?" diye sorardı. Filistin'in her karışını çok iyi bilmekle övünen babam da sık sık konuşmaya dahil olurdu. Ama bazen, birisi küçük bir köyün adını verdiğinde ne diyeceğini şaşırırdı. Bu köyün yerini buluncaya kadar rahat edemezdi. "Ha," derdi sonunda, "bu köy Yafa vilayetinde! Neden baştan söylemedin?"
>
> Yıllarca insanların memleketleri, aile adları ve kimin kiminle akraba olduğu konusundaki bu takıntılı merakın annemle babama özgü tuhaf bir huy olduğunu sandım. Onlar zavallı Filistinli konuklarımızı bu konularda sıkı bir sorguya çektikten sonra ablamla kendi odamıza gider, kafalarımızı sallayarak onları taklit eder ve kahkahalara boğulurduk. Yıllar sonra anladım ki, 1948'den sonra, bir kişinin kökenini belirlemek Filistinliler için bir tür haritalama ve *nekbe*'yi reddederek Filistin'i temsili olarak yeniden Filistinlilerle doldurma anlamı kazanmıştı. Bu şekilde kaybedilmiş vatanlarını yeniden yaratıyorlardı. Sanki bir zamanlar bildikleri aileler, köyler ve akrabalıklar hâlâ oradaydı ve onları bekliyordu.[1]

Ghada Karmi, ailesinin Londra'daki hayatını anlatırken anne babasının diğer Filistinlileri sorgulamasını diasporada Filistin'i sürdürme –kendi deyimiyle "kaybedilmiş vatanı yeniden yaratma"– çabasının bir parçası olarak görür. Filistinliler, 1948 Savaşı, onun getirdiği altüst oluş ve topluluk ve aile bağlarının kopuşu karşısında, Filistinlileri –artık fiziksel olarak mevcut olmayan– coğrafi yerlerle ve kökenlerle eşleştiren bu zihinsel haritaları korudular. 1948 öncesinde varolan fiziksel yerler ve bunlarla bağlantılı her şey, pek çok farklı biçimde ve ortamda korunan ve paylaşılan, kavramsal ve anma amaçlı mekânlar haline geldi.

Bu bölümde, köy kitaplarında kullanılan –kartografik haritalar, listeler, şiirler, yolculuklar ve geri dönüş haritaları gibi– farklı geçmişi haritalama yöntemlerini ele alacağım. Geçmişte kalan yerleri haritalamanın farklı biçimleri, 1948 sonrasında bu mekânların, bilginin ve deneyimin otoritesi kullanılarak çok çeşitli yollarla biçimlendirildiğini ve hak iddialarına konu olduğunu gösteriyor. İnsanların yarattığı bu haritalar sadece kaybedilenlerin değil, bir zamanlar orada olanların işareti olarak

kalanların da haritalanmasına ilişkindir. Filistinlilerin 1948 öncesi peyzaja ilişkin haritaları –kartografik temsillerde genellikle geçerli olduğu gibi– sadece yer adlarını değil, deneyimleri, değerleri ve idealleştirmeleri de içerdiği için, Filistinlilerin 1948 öncesi mekânları ve yerleri görsel ve sözel biçimlerde nasıl temsil ettiklerini anlamak, Filistinlilerin bugün aktif bir şekilde yaratmakta oldukları kimliklerle doğrudan doğruya bağlantılıdır.

Yerlerin Tarihleri

Filistin köy kitapları, biçim ve içerik olarak pek çok başka kitap ve elyazmasıyla benzerlikler içerdiği gibi aynı zamanda yerler hakkında yazmak konusunda varolan özgün Arap-İslam geleneğini de açıkça sergiler. İçerik açısından köy kitapları, yok edilen yerler hakkında yazmaya yönelik belli bir türün parçasıdır. Bu tür tamamen özgün olmadığı gibi, sadece yok edilen Filistin köylerine özgü de değildir. Daha önce de değinildiği gibi, köy kitaplarının Yahudilerin Holokost sırasında Avrupa'da yok edilen yerleşim yerleri hakkındaki anı kitaplarıyla ve Ermenilerle Bosnalıların yazdıkları kitaplarla pek çok benzerliği vardır. Bununla birlikte köy kitapları, hem biçim hem de içerik açısından, yer tarihleri üreten melez bir Arap tarihsel-coğrafi yazı geleneğinden türemiştir. *Encyclopedia of Islam*'daki [İslam Ansiklopedisi] tarih maddesinde, kentsel yerleşim merkezleri hakkındaki yerel tarihlerin ilk olarak MS 11. yüzyılda üretildiği ve günümüze kadar devam ettiği belirtiliyor. Bu yerel tarihlerde

> [Ç]ok çeşitli tarihsel ve biyografik malzemenin sunulması için bir çerçeve olarak, kentin önemli yerlerinin ve anıtlarının sistematik bir kataloğu kullanılıyordu. Genellikle, kentsel topografya yerleri tek tek ele alarak ilerliyor ve belli binaların hangi koşullar altında inşa edildiği açıklandıktan sonra o binayla bağlantılı başlıca kişilerin biyografik taslakları buna ekleniyordu. Bu şekilde, kentin fiziksel dokusunun onu yaratan ve sürdüren insanlarla bağlantılı olduğu ve onların amaçlarını, değerlerini ve eylemlerini somutlaştırdığı ortaya konmuş oluyordu.[2]

Yerler hakkındaki bu yazı geleneği, fiziksel mekânlardan fazlasını içine alır ve aynı zamanda bu mekânları insanlara, olaylara, eylemlere, toplumsal ilişkilere ve kültürel üretime bağlar.

Günümüzde Arap yazarlar, Suriye'de, Lübnan'da, Ürdün'de, Filistin'de ve başka ülkelerde halen varlığını sürdüren köyler ve kentler hakkında bu formda yerel tarihler yazmaya devam ediyorlar.[3] Bu türde yüzden fazla Arapça kitap topladım. Bu yerel tarihlerin yazarları, özellikle de kırsal bölgeler üzerine yazanlar, folklor, kültürel miras ve kültürel gelenekler başta olmak üzere, geçmişi

belgelemeyi amaçlarlar.[4] Yıkılan köyler hakkındaki kitaplar gibi bu kitaplar da, başka konuların yanı sıra, tarım uygulamalarının, soyağaçlarının, kahve kavurma tavaları, giysiler ve ev dekorasyonları gibi maddi nesnelerin betimlemelerini ve köyün eski ve şimdiki halinin resimlerini içerir ("şimdiki hal", yıkılan köyler hakkındaki kitaplarda yer alan ormanlar, tarlalar ve taş yığınlarından farklı olarak, inşa edilmiş, modern ve içinde yaşanan mekânlardır). Benzer şekilde, bu kitaplarda da köyün değişen peyzajı ve kültürü kayda geçirilir ve bu anlatıları oluşturmak için önemli ölçüde anılardan ve geleneksel tarih metinlerinde yer verilen bilgilerden yararlanılır. Bununla birlikte, yerel tarihler, yıkılan Filistin köyleri hakkındaki kitaplardan farklı olarak, hâlâ üzerinde yaşanan ve köylülerin hayatlarını bu yerlere bağlayan bir coğrafyayı belgeler. Bu kitaplarda söz konusu olan bir mülkiyet coğrafyası, hâlâ aynı yerde varolunsa da çoktan yok olmuş hayat tarzlarına özlemi ifade eden bir coğrafyadır. Hâlâ ayakta olan köylerin yerel tarihleri ile yıkılan köyler hakkındaki kitaplar arasındaki bu temel fark, yazarların bu yerleri ve mekânları nasıl tanıttığını, hatırladığını ve onlar hakkında nasıl yazdığını gösterir. Yazarların kendilerinin de yerlerinden edilmiş olmaları, bu mevcut olmayan fiziksel mekânı yeniden yaratacak şekilde belgelemeye yönelik bir istek uyandırır ve bu bölümde köy kitaplarında yıkılan köylerin görsel, sözel ve deneyimsel olarak nasıl haritalandığı ele alınıyor.

Geçmişi Haritalamak

1948'de mülteci haline gelen ve yaşadıkları yerlerden ve topraklarından tamamen koparılan Filistin köylülerinin sonradan köylerini kitap formunda anıtsallaştırmaları, köylerinin 1948'den önce varolan halini hem yeniden yaratma hem de sunma ve sadece geçmişe değil bugüne ve geleceğe dönük tarihsel taleplerini vurgulama girişimi olarak anlaşılabilir.

Haritalar yaratmak pek çok meseleye bağlıdır; nelerin görüldüğü ve nelerin temsil edileceği, nihai haritanın neye benzeyeceği konusunda merkezi meselelerdir. Filistin köy kitapları, unutulmuş bir dönemin değil, artık mevcut olmayan yerlerin haritalarını içerir. Bu yerlerin haritalarının yaratılması, yazarın kendi anılarına ve başvurduğu kişilerin anılarına dayanır. İnsanların aynı peyzaja bakarken yaşlarına, eğitimlerine, cinsiyetlerine, tarih bilgilerine, ulusal kimliklerine ve daha pek çok başka faktöre bağlı olarak apayrı şeyler gördüklerini hepimiz biliyoruz. Dolayısıyla, görme eylemi, tamamıyla insanlarının yarattıkları ve katıldıkları tarihsel süreçlere bağlıdır. Görülenleri ve içselleştirilenleri başkalarına yönelik bir temsile aktarma eylemi de bizi formu, dili, siyaseti, ideolojiyi, tarihi göz önünde bulundurmaya zorlar ve benim analizim tüm bunları kapsayacak.

Köylerde her şey yok edilmedi. Şimdi İsrail'in 1948 Savaşı için yaptığı bir anıt alanında kalan el-'Abbasiyye camisinin minaresi; şimdi pansiyon olarak işletilen İczim muhtarının evi; Kefr Saba'daki çatısız ve penceresiz okul; Ma'lul ve Kefr Bir'im'deki kilitli kiliseler; 'Ayn Havz'daki (restorana dönüştürüldü), Selame'deki (bir süre kulüp olarak kullanıldı, şimdi kapalı) ve el-Gabisiyye'deki (dikenli tellerin gerisinde çürüyor) camiler gibi bazı yapılar ayakta kaldı. 1948 öncesinden kalan ve hâlâ ayakta olan yapıların güncel fotoğrafları köyün geçmişinin ve devam eden varlığının kanıtları olarak sunuluyor; kalıntıların görsel belgeleri kitaplarda sunulan hikâyeleri ve belgeleri tamamlıyor. Bu görsel ve sözel temsiller, işlevleri değişmiş olan yerleri kayda geçiriyor. Bu yerler, artık büyük ölçüde fiziksel mekândan silinmiş olan Filistin köylerinin geri kalan bölümleri için işaretler olarak ayakta duruyorlar. Köylerin artık mekânda ya da toplumsal dünyalarda varolmaması bu yapıların temsil gücünü azaltmıyor. Ve tıpkı bu anıların kitaplardaki fiziksel kayıtlarının geçmiş tarafından yazılmış olması gibi, bu bilgilerin bilgi birikimi olarak saklanması da daha önceden varolanların ve Filistinlilerin deneyimlediklerinin tarihini yeniden kayda geçiriyor.

Bugünkü köylüler için yerler, anma amaçlı kitaplarda kaydedilen diğer konulardan farklı bir işlev görüyor. Örneğin, köylüler hâlâ düğün şarkıları söylüyor ya da en azından onları yeniden canlandırıyor, icra ediyor ya da kaydediyor olabilirler; benzer şekilde, aile silsileleri köylülerin yeni çocukları ya da çocuklarının çocukları olduğunda değişiklikler yaptıkları kesintisiz bir sürecin parçasıdır. 1948 sonrası diaspora bunu etkiledi ama yok etmedi. Nakış ve sepet yapımı gibi maddi uygulamalar bile modern giyim ve ev dekorasyonu formlarında yeniden canlandırıldı. Bu kültürel uygulamalar ve maddi nesneler, bir "geçmiş"e dayanan bir "gelenek" nosyonuna bağlı olmakla birlikte, aynı zamanda kültürel devamlılık, devam eden toplumsal gelenekler ve değişen maddi uygulamalar yoluyla "şimdi"nin gövdesinin de bir parçasını oluşturur. Bununla birlikte köydeki yerler, tarım arazisine veya ormana dönüştürüldükleri ya da bakımsızlıktan harap oldukları ya da insanlar savaş ve sınırlar yüzünden köylerinden koparıldıkları için fiziksel olarak ulaşılabilir değildir.

Köy anma kitapları bu fiziksel koparılma ve uzaklık karşısında, artık varolmayan, ziyaret edilemeyen, fotoğraflanamayan ve hatta herhangi bir şekilde yeniden oluşturulamayan yerleri kaydetmek ve anmak için yer adlarını korumaya odaklanırlar. Pierre Nora, insanların geçmişte kalan yerleri nasıl tasavvur ettikleri üzerine düşünmenin yararlı bir yolu olarak geçmişten kopmayı simgeleyen somut yerler, nesneler ve jestler olan *lieux de mémoire,* yani hafıza mekânları ya da yerleri kavramını önerir. Nora bu kavramı şu şekilde açıklar: "*Lieux de mémoire* uğrağı,

muazzam ve içten bir hafıza kaynağının yok olması ve sadece eleştirel tarihin bakışının altında yeniden oluşturulmuş bir nesne olarak varlığına devam etmesiyle aynı zamanda gerçekleşir. Bu dönemde bir yandan tarihsel araştırma kesin bir derinleşme ve diğer yandan bir mirasın pekişmesini yaşar."[5] Filistinliler köyü ve onun fiziksel mekânlarını 1948 öncesinde varolan her şeyin taşıyıcıları olarak konumluyor ve köydeki yerleri yeniden yaratmak ve 1948 öncesi Filistin'in toplumsal dünyalarına ve doğal peyzajlarına bağlamak amacıyla onları hatırlatacak ve kayda geçirecek çok çeşitli biçimlerde haritalar yaratıyorlar.

Fiziksel Peyzajı Haritalamak

Filistinlilerin yıkılan köyler için haritalar çıkarırken amaçları sadece fiziksel yerleri kayda geçirmek değil, aynı zamanda köydeki toplumsal, doğal, emekle ilgili, ekonomik ve akrabalıkla ilgili ilişkilerde ifade edilen karmaşık dünyayı da betimlemektir. Denis Wood'un açıkladığı gibi, "Haritanın amacı bize görebildiğimiz dünyayı göstermek değil, bilebileceğimiz bir dünyaya işaret etmektir."[6] Köy kitaplarında yer verilen kartografik haritalar şaşırtıcı derecede çok ayrıntı içerir ve köyün fiziksel peyzajını, binalarını ve arazilerini gösterir. Yazarların köy kitaplarına koydukları çok çeşitli haritalar, köyün ve çevresindeki köylerin tarihi Filistin içindeki yerini göstermenin yanı sıra köyün planı ve peyzajı hakkında da ayrıntılar sağlar. Koleksiyonumdaki 112 kitaptan 60'ında köyün çizilmiş haritalarına yer verilmiş; bazı haritalarda sadece çok genel bilgiler bulunurken bazıları inanılmaz derecede ayrıntılarla doldurulmuş. 1948'den sonra çizilen bu haritalar, haritayı çizen kişinin ya da yazarın köyün, mahallenin ya da kasabanın vazgeçilmez bileşenleri olarak neleri gördüğünü ortaya koyuyor. Bu bileşenler arasında kuyular, mağaralar, vadiler, tepeler, patikalar, tarlalar, binalar, camiler, kiliseler, ağaçlar, kahvehaneler ve dükkânlar olabiliyor. Örneğin, Deyr Aban köy kitabı, sırasıyla köyün üç mahallesindeki evlerin, yolların ve tarım arazilerinin, kaynakların ve vadilerin, tepelerin ve dağların, sınır işaretlerinin ve sınırların ve dini ve arkeolojik yapıların gösterildiği altı harita içerir.[7] Bu haritalar, tüm haritalar gibi, belli bir zaman ya da yerde ve belli bir topluluk için nelerin önemli olduğuna işaret ederek dünyayı görmenin farklı yollarını ifade eder.[8] Köylüler tarafından kullanılan fiziksel olarak görünür mekânlar –yollar, evler, kuyular, meyve bahçeleri– haritalanarak gündelik hayatın iki boyutlu coğrafyası yaratılır. Bu unsurların haritaları ve listeleri belli bir köyü ve coğrafya ile insan ikameti arasındaki iç içe geçen ilişkiyi tanımlar. Bu haritalar üzerine herhangi bir okuma, köylülerin toprakla olan yakın ilişkisini gösterir.

Gelgelelim, coğrafya önemli ölçüde değişmiştir. Araya giren yıllarda köyün topraklarında yeni yerler, yeni binalar, yeni insanlar, yeni tarım teknikleri, ormanlar

ve alışveriş merkezleri ortaya çıktığı için artık bu haritaları kullanmak mümkün değildir.[9] O halde bunlar sadece geçmişin haritaları ya da hafızanın haritaları mıdır? Toprak üzerindeki Filistin-İsrail mücadelesi düşünüldüğünde, geçmişin haritasını yaratma eylemi başlı başına, bir bilme otoritesinin (insanlar farklı yerlerin adlarını listeleyerek o yerleri bildiklerini ortaya koyarlar) ve bu otorite yoluyla toprağa kendi varlığının damgasını basma iddiasıdır. Bu otorite, Filistinlilerin 1948 öncesi Filistin toprağıyla bağlarını sürdürme işlevi görüyor; haritalar, toprakla yakın ve bilgiye dayalı ilişkilerini ve eskiden bu toprağa bağlılıklarını göstererek kişilerin kendilerini Filistinli ve belli bir köyün mensubu olarak tanımlamaya devam etmelerine yardımcı oluyor. Filistinliler bir zamanlar fiziksel olarak varolanların görsel bir temsilini yaratırken aynı zamanda bugün diasporadaki Filistinlilerin toplumsal dünyasında kim oldukları konusunda bir köken iddiasında da bulunuyorlar. Ve doğal dünyada o dönemde ve şimdi varolanları (tepeler, kaynaklar, ağaçlar) kayda geçiriyorlar.

Bir zamanlar varolanların kartografik temsili yoluyla ifade edilen deneyimin otoritesinin bu şekilde ortaya konması, Siyonistlerin ve İsraillilerin Filistinlileri bu topraklardan önce söylemsel sonra da fiili olarak koparmasıyla karşıtlık içindedir. 19. yüzyıl sonlarındaki ve 20. yüzyıldaki Siyonist söylem, Filistinlilerin bu topraklara yabancı ve burada istilacı konumunda oldukları ve hayat tarzları ve hissiyatları açısından burada yaşamayı hak etmedikleri fikrini yaygınlaştırdı.[10] Liisa Malkki'ye göre kökünden sökülmüş bir halk fikri, sınırlarda yaşayan, deneyimlerinin özgüllüğünden yoksun bırakılan ve tanınabilir bir kültürel topografyaya sahip olmayan bir halktır.[11] Bir kişinin (ya da bir şeyin) bir yerde ya da mekânda kökleri olmadığında başkalarının onu yerinden alması, başka bir yere götürmesi ya da ona başka bir mensubiyet atfetmesi zor olmaz.

Bu inançlar, Filistinlilerin 1948 Savaşı'nda fiziksel olarak yerlerinden edilmelerinden önce yaygınlık kazanmıştı.[12] 1947'deki Filistin taksim planında Yahudi devletinin 500.000 Yahudi ve 416.000 Araptan oluşması öngörülürken[13] İsrail'in 1948'de gerçekleştirdiği nüfus sayımında (nüfus kaydında) kayıtlara geçirilen 806.000 kişiden sadece 145.080'i Araptı.[14] Yeni İsrail devletinin BM tarafından belirlenen sınırların dışında kalan bazı bölgeleri de içine almasına rağmen Arapların sayısının böylesine düşük kalması, 1948 Savaşı sırasında Filistinlilerin evlerinden çıkarılmalarının ve sonrasında ülkeden göç etmelerinin sonucuydu. Savaştan sonraki birkaç yılda İsrail Arap ülkelerinden ve Avrupa'dan muazzam miktarlarda göçmen alırken[15] ülkenin kuzeyindeki ve Üçgen Bölgesi'ndeki Filistinlilerin sınır dışına göçleri sürdü.[16] Bu göçler İsrail devletinin politikaları, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki yerleşimci hareketine desteği, mültecilerin iadesi, hedef gözeterek öl-

dürmeler, ikamet ve aile birleşme izinlerinin verilmemesi, Filistinlilerin İsrail'de, Batı Şeria'da ve Gazze'de yaşamasını önleyen pek çok bürokratik politika ve askeri operasyon sonucunda –1967 Savaşı'ndan sonra daha da hızlanarak– günümüze kadar devam etti.[17] 1948 ve 1967 savaşlarında Filistin nüfusunun yarısından fazlasının yerinden edilmesine rağmen, Filistinliler doğdukları köylere, kasabalara ve kentlere bağlı kalmak gibi uygulamalar yoluyla Filistin ulusunun üyeleri olarak kendileri hakkında bir anlayışı korudular.

Yer Haritaları

Filistinli yazarlar, köy kitaplarında fiziksel peyzajı haritalamak konusunda –yerlerin betimlemelerinde ve doğal özelliklerin ve adların listelerinde– kartografik haritalardan başka yollar da yarattılar. Örneğin, Deyr Aban köy haritası Cebel Hakrus, 'Aynu Ummi 'Abbus, Harikatu Aslan, Si'bu Biri'n-Nehal, Huseyniyyat, Vadi Karayka' ve el-Merc gibi yerlerin adlarını içerir.[18] Bu yer adları dağları, kaynakları, içinden dere geçen arazileri, vadileri, eski yangınları ve ovaları ifade eder. Köylülerin çocukları, bu adları öğrenerek bölgenin topografyasını da öğrenebilirler. Ayrıca, doğal ve insan yapımı önemli yapıların listeleri, Filistin köylülerinin nereleri köyün önemli yerleri olarak gördüklerini de ortaya çıkarır. Bu listeler, köylülerin bir bölgeyle ilişkisinin, o bölgenin iş ve hayat açısından üretkenliğini bilmekten ve ondan yararlanmaktan türediğini gösterir. Kartografide olduğu gibi, listeler yoluyla yerleri haritalamak, her ne kadar toplumsal anlamdan, önemden ve bağlamdan uzaklaşmış olsa da, adların ve yerlerin bilgisinin saklanmasını sağlar. Gündelik kullanımlarından ve tarihlerinden koparılan bu yerler, Filistinlilerin toprakla bilgi üzerinden ilişki kurduğunu gösterecek şekilde, onları bilgi olarak niceliğe dönüştüren liste formuyla anlamlı kılınır.

Köydeki yerlerin adlarını veren diğer anlatı tarzları daha betimleyicidir ama benzer şekilde deneyimin otoritesini göstermeye yarar. Mahmud Said'in Tiretu Hayfa kitabında tarım ürünleri ve bunların yetiştiği yerler, sadece bu toprağı bilen birinin anlayabileceği bir şekilde betimleniyor.

> Tiretu Hayfa'da şanslıydık, çünkü tepeler üzüm yetiştirmek için en uygun yerlerdi ve *Hirbatu Yunus*'ta [Yunus'un Harabeleri] ve *el-Masliyye*'de bağlarımız vardı. Tiretu Hayfa halkı, tepelerde, üzüm bağlarının yanında incir ve badem de yetiştiriyordu. Kaynağın havuzunun yakınında ve *Fereşu'l-Halaka*, adı verilen yerde Ebu 'İsa ailesine ait büyük bir üzüm bağı vardı. Bu ailenin bağları ve pek çok meyve ağaçları vardı. *Vadi Fellah*'ın [Köylü Vadisi] sonunda başka bir yer daha vardı. Burası *İmsekker Babu* [Kapısını Kapattı] denen alanın sonunda başlıyordu ve doğuya doğru, Hayfa ile Yafa arasındaki anayolda bulunan köprünün 1.000 metre kadar ötesine, 'Atlit polis

> istasyonunun doğusuna kadar uzanıyordu. Burası muz ve nar yetiştirmek için uygun bir araziydi ve vadinin doğu tarafındaki yüksek kesimlerinde bir şelale vardı. Burası pek çok meyve ve çam ağacıyla çok güzel bir yerdi.[19]

Tiretu Hayfa'da üzüm ve başka meyveler yetiştirmek için kullanılan tarım arazileri hakkındaki bu betimleme, anlatıcının (ya da kaynağının) bu toprakları bilen ve işleyen biri olduğunu açıkça gösteriyor. Hikâyesi, sadece üzüm bağlarının ve meyve bahçelerinin gösterildiği kartografik bir harita gibidir; anlatı haritası ise belirlenmiş bir yerden belirlenmiş bir yere atlayarak gider ve köylüler tarafından bilinen diğer işaretlere (tepeler, havuz, vadi) göre betimlenir. Anlatı tarzında bölgenin bilindiği varsayılır ve hiç bu bölgede bulunmamış ya da bölge hakkında ayrıntılı hikâyeler dinlememiş bir okur için, bu bilgilere sahip olmaksızın bu mekânları ve onların birbirleriyle ve köyle bağlantılarını tasavvur etmek ve anlamak güçtür. Ama bu mekânların köylülerle bağlantısı açıktır.

Pek çok köy kitabı yazarı için önemli yerlerin adlarını korumak, coğrafi bir nostalji eyleminden ya da bilgi konusunda otoriteye dayanan bir talep unsurundan daha fazla anlam ifade eder. Antropolog Kathleen Stewart'a göre, yerleri hatırlatmak ve hatırlamak, "gündelik hayatın doğallaştırılmış akışına karşı açılmış bir anlatı mekânıdır." Stewart, "Yolun kenarındaki *yerler*, gerçekleşen şeylerin ve bunları yaşayan insanların simgeleri olarak dururlar," der.[20] Bu anlamda, belli yerleri hatırlatmak aynı zamanda bunlarla bağlantılı olaylara ve bireylerin hafızalarındaki ve köylülerin kolektif hayatlarındaki önemli anlara göndermede bulunur. Kalunya köyü örneğinde, haritalar ve betimlemeler köydeki tüm kaynakların yerlerini belirtiyor ama yazarın farklı kuyulara ilişkin anlatımı bunların adlarını ve yerlerini belirtmenin yanı sıra bunların kime ait olduğunu ve köylülerin hayatlarında nasıl rol oynadığını da içeriyor.

> Köydeki diğer önemli kuyuların arasında, Şeyh Hamad Camisi'nin kuyusu; Muhammed 'Ali Selame 'Asker kuyusu; el-Cifir'in doğusunda el-Matayin'deki Daru Halil kuyusu; Daru 'İsa Hamdan kuyusu; ve es-Safha tarlalarında bulunan ve kocasıyla birlikte tarlada çalışan bir köylü kadının içine düştüğü el-Misevvis kuyusu sayılabilir.
>
> Köylüler Deyr Nahle bölgesinde, el-Kubab köyü yakınlarında, hasat ve harman sırasında herkesin yararlandığı ortak bir kuyu kazdılar. Mustafa Ramazan'ın Beyt Mezze bölgesinde bulunan kuyusunu çok iyi hatırlıyorum. Bu bölgedeki yedi kuyu arasında içinde yıl boyunca su bulunan tek kuyu buydu. Bu kuyu köyümüz Kalunya'nın en kuzeyde kalan kısmında bulunan Beyt Mezze'deki 'Asker klanına aitti. Bu kuyulara, "yağmur suyuyla beslenen kuyular" denirdi. Bunlar Roma zamanlarından beri bilinirdi. Kışın yağan yağmurlar buralarda toplanırdı. Bu kuyular tamamen yağmurlara ve [küçük

> kanallar yoluyla toplanan] yüzey akışlarına bağımlıydı ve hiçbir yeraltı su kaynağından beslenmiyordu. Ne yazık ki, bu kuyuların ihmal kurbanı olduğunu gördüm; artık yıl boyunca kuru kalıyorlar.[21]

Bu kuyu listesiyle bağlantılı hikâyelerin gösterdiği gibi, kuyular köylülerin hayatlarında önemli bir rol oynuyordu. Köylülerin doğal kaynaklar ve bunların en iyi şekilde nasıl kullanılacağı konusundaki bilgileri (bu örnekte, Roma döneminden bu yana aktarılan, yağmur suyunun nasıl depolanacağı bilgisi), aynı zamanda, yazarın köyü ne kadar iyi bildiğini göstermek ve okurların bölge konusundaki aşinalıklarını ve yakınlıklarını artırmak için kullanılıyor. Bu anlatımlar, insanları, olayları ve grupları belli coğrafi özelliklere bağlıyor ve köyün fiziksel yerleri ile paylaşılan tarihi arasında bağlar yaratıyor.

Mellaha köy kitabının yazarı Yusuf 'Abdulal, babasının hikâyeleri yoluyla sadece köyün fiziksel çevresini değil babasının hatırladığı her yerle bağlantılı özellikleri de anlatır:

> Babam, el-Mellaha'yla ilgili olarak hatırladığı pek çok hikâyede bana Filistin'deki aileler ve köyler arasındaki işbirliğini ve sevgiyi aktardı. Beysemun köyünü ve sakinlerini, Cahula'yı ve halkını ve onlarla kurduğumuz işbirliğini, 'Almaniyye'yi, onun temiz havasını ve meyve bahçelerini, el-Halisa'yı ve cömertliğini ve en-Nebi Yeşu' köyünü ve burada akşamları yapılan eğlenceleri, *dabka* danslarını ve sınırsız miktardaki eti anlattı... Düğünlerden ve bayramlardan, balıklardan [...], buğdaydan, mısırdan ve portakallardan bahsetti. [Tüm bunlardan bahsederken] el-Halisa köyündeki bir düğüne arkadaşlarıyla beraber gidişini de anlattı. Köye vardıklarında misafirler için hazırlanan siyah keçi kılından çadırlarla karşılaşmışlardı. Bunlardan her biri neredeyse elli metre uzunluğundaydı. Ayrıca, hatırladığına göre o kadar çok yemek ve o kadar çok misafir vardı ki, *mensef* (yoğurtla pişirilen ve pilavla servis edilen et) tepsilerini dağıtmak için yardım almaları gerekmişti.[22] Hayatında hiç bu kadar cömertçe bir ağırlama görmediğini söyledi.[23]

Bu aktarımlarla, köyün çevresindeki bölge, ana hatlarıyla da olsa yeniden oluşturulabiliyor. 'Abdulal mülakatımızda kitabının aslında kendi ailesinin tarihine ve hikâyelerine ilişkin olduğunu kabul etse de kitabında bir anlatısal yer yapısı içinde köyü daha büyük bir bütünün parçası olarak sunar ve bu bilgilerin de bilinmesi gerektiğini düşünür. "Çocuklarımıza sadece duygular yoluyla değil, bilgi ve malumat yoluyla da vatanımız, köyümüz, tarihimiz ve kimliğimiz hakkında her şeyi öğretmeliyiz. Bunu kitapları, haritaları ve tarihi çalışarak yapmalıyız. Böylece Filistin'i... ve Safed'i, Hayfa'yı, el-Ca'una'yı, Mellaha'yı, el-Halisa'yı ve Cahula'yı... yani Filistin'in tamamını bilebilirler."[24] 'Abdulal böylece Filistinli olmanın önemi-

ni –ülkenin tamamından başlayıp büyük kentlere ve sonra küçük köylere doğru giderek– bir mekân erçevesine oturtur.

Köy kitaplarının yazarlarına göre, vatanı haritalamak, yerler ve deneyimler arasında bağlantılar yapmak yoluyla mümkün olabilir. Dib Ken'an, İşva' üzerine kaleme aldığı kitapta şunları söyler:

> Vatan topraktan ibaret değildir, bundan fazlasıdır: bebekliğin tarlaları, çocukluğun oyun alanları, gençliğin hevesleri, ihtiyar heyetleridir [*mecalisu'l-uns*]. Kaygılarla, umutla ve acıyla dolu anıların bir bütünüdür. Bir yerde duran bir taşın da, bir ağacın da bir anlamı vardır; vatan, bir kişi ile çevresi ve çevresinde bulunan tüm insanlar, hayvanlar, kuşlar, taşlar ve toprak arasındaki ilişkidir. Harabeleri bir rehberle gezerseniz, taşların ve ağaçların hikâyeler anlattığını görecek ve ölülerin yaşadığı, yerin hayatla dolup taştığı, akrabalarla ve dostlarla dolu bir dünyaya gireceksiniz.[25]

Ken'an'ın vatandaki yerlere ilişkin betimlemesi, bir köy tarım kültürünün parçası olan ve toprağa bağımlı yaşayan bireyler ile insanların hayatta kalabilmek için toprak hakkında sahip olmak zorunda oldukları bilgiler arasında bir bağ kurar. Ama vatanın aynı zamanda insan ilişkilerinden ve insanların birbirleriyle ve mekânlarla kurdukları duygusal bağlardan oluştuğunu da belirtir. Ona göre, söz konusu yer harabe halindeyken bile bu bağa rastlanabilir; birisi insanları fiziksel çevreye bağlayan hikâyeler sağlayabilir.

Bazı köy kitapları okurları köyde geçerli olan toprakla ilgili terimler konusunda eğitme görevini de üstlenir. Deyr Aban kitabında, toprağı betimlemek için kullanılan terimleri açıklayan bir listeye yer verilir:

- *eş-şaka*: yaklaşık on dönüm (10.000 metrekare)
- *eş-şi'b*: içinden sığ bir dere geçen arazi
- *el-meris*: uzun ve düz tarım arazisi şeridi
- *el-merah*: hafif eğimli, yüksek ve düz arazi
- *el-cisr*: iki yüksek yer arasında uzanan düz tarım arazisi
- *el-cure*: her yönden yüksek yerlerle çevrelenmiş tarım arazisi, havza
- *el-merc*: düzlük, ova
- *ed-dibe*: her yönden alçak yerlerle çevrelenmiş yüksek tarım arazisi, *el-cure*'nin zıddı
- *et-ta'mire*: üzerine meyve ağaçları dikilmiş, kayalık arazi
- *el-mişa*: sulak alanlarla ve yabani çalılarla çevrelenmiş düz tarım arazisi...[26]

Bu liste, köyden olmayan birinin yer adlarını okuyabilmesini ve örneğin, *şi'bu'l-huseyniyyat*'ın "tilkilerin bulunduğu sığ dereli arazi" anlamına geldiğini anlayabil-

mesini sağlar. Bu yer adlarının şifresini çözmeye çalışırken, toprağı işleyen köylüler dışında bu terimleri iyi bilen, hatta kullanan fazla insan olmadığını fark ettim. Bu terimler harekesiz yazıldığı için,[27] bunlardan bazılarını Latin alfabesine çevirirken bu kelimelerin nasıl okunduğunu bilen insanlara danışmak zorunda kaldım. Bunu yaparken sadece anne babalarından bu adları ve tarım terimlerini duymuş ya da köy hayatını hatırlayacak kadar yaşlı olan insanların sorularıma cevap verebildiklerini fark ettim. Gençler bu kelimelerin nasıl telaffuz edileceğini bilmiyorlarsa, bunlar sadece hikâyelerde ya da haritalarda *okunan* ve gündelik hayatta kullanılmaktan çıkmış adlar haline gelmiş demektir. Dolayısıyla, köy kitapları bu bilgileri yeni nesillere aktarmaya çalışsa da bu aktarım yazılı formda, yani köyün çevresinde dolaşırken kullanılmak ya da hangi mahsulün nereye dikileceğini bilmek için değil, geçmişin bir kaydını oluşturmak için yapılıyor.[28]

Harita Formundaki Hikâyeler

Köy kitaplarındaki hikâyeler yaşanan mekânları fiziksel ve kartografik varlıklarının ötesinde bir derinliğe ve anlama sahip haritalara dönüştürür. Haritalara koyduğumuz adlar için toplumsal bağlam, Michel de Certeau'ya göre yerleri nasıl gördüğümüzü tanımlayan hikâyelerden gelir. Hikâyeler, mekânlara özel olarak seçilmiş bağlamsal anlamlar yükler. De Certeau'ya göre, her hikâye, tarihsel öznelerin eylemleri yoluyla deneyimi yerlere yansıtması açısından mekânda bir yolculuktur.[29] Toplumsal bir bağlam olmaksızın, doğal ve insan yapısı çevrelere ilişkin yer listelerindeki ve konum haritalarındaki adlar, Filistinli halkbilimci Sharif Kana'ana'nın korktuğu gibi, sadece "eski haritalardaki adlardan ibaret" adlar olarak kalmaya devam ederler.[30] Bir tarih kaydı işlevi görürler ama bu tarih, kitapları okuyan ama bölgeyi bilmeyenlerin deneyimlerinden uzaklaşmıştır. Bununla birlikte, köyde yaşayan ve köyü hatırlayan pek çok kişi için, bu yer adları hikâyeleri ve deneyimleri akla getirir. Deborah Tall, "Bölgenin özellikleri ile sözlü gelenek arasındaki simgesel ilişki çok önemlidir," der; çünkü "Toprak olmadan hikâyeler soluklaşır ve hikâyeler olmadan toprak daha az anlamlı hale gelir."[31] Bu kavram, Mecdel 'Askalan için yazılan ve bir tarlanın ortasındaki bir ağacın resmini içeren köy kitabında açık bir şekilde örnekleniyor. Sadece fotoğrafa bakıldığında ağaç dışında hiçbir şey görülmez. Ama fotoğrafın altında şunlar yazar: "Mecdal 'Askalan: 'Imran Şuşer grubu olarak bilinen, 1936 Ayaklanması'nın 17 şehidi bu ağacın altında yatıyor."[32] Ancak ağaç ve bu yer hakkında anlatılan hikâye, bizim bu ağacın önemini ve köylülerin hayatlarındaki tarihini anlamamızı sağlar. Anlamı sağlayan, hikâyeyle birleşen resimdir ama bu, bu yerle ilgili olarak mümkün olan pek çok hikâyeden ve anlamdan sadece bir tanesidir.

Bu anlatımlar yoluyla, bu yerler ve adlar, konum işaretleri olarak rollerinin ötesinde anlamlar üstlenirler; adlarda somutlaşan, onların toplumsal kurgularında ve iletimlerinde gömülü olan belli bir geçmişin gösterenleri ve ideografları haline gelirler. Dilbilimsel antropolog Keith Basso'nun Batı Apaçilerinin adlandırma sistemi üzerine yürüttüğü çalışma, "her biri kolayca değerli derslerin çıkarılmasına uygun olan ve hemen insanın kalbine işleyen bazı üzücü ya da trajik olayların gerçekleştiği yerleri işaretleyen anma amaçlı yer adlarının, kendilerine eşlik eden hikâyeleriyle birlikte, birikmeye devam ettiği"ni anlamasını sağladı.[33] Filistin bağlamında, köyler yıkılmış ve insanlar topraklarından çıkarılmış olsalar da hikâyeler varlıklarını sürdürüyor ve bazı örneklerde, birbirlerine eklenerek büyümeye devam ediyorlar. Başka bir Filistinli fotoğrafçı Makbule Nassar'ın İczim köyünde çektiği ve PalestineRemembered.com sitesinde yer alan fotoğraflarında kırmızı kiremit çatılı bir taş ev görülüyor. Fotoğrafın altındaki yorumlar kısmında, Batı Şerialı Hüseyin Ömer Kadir Ali Balalta, 8 Mart 2008'de şu yorumu eklemiş:

> Kırmızı kiremitli bu ev, dedem Kadir 'Ali Hüseyin Balalta tarafından inşa edilmiştir. İczim Camisi'nin hemen kuzeydoğusundadır. Evin yapımı 1947'de bitti ve sadece birkaç ay bu evde oturabildiler; çünkü [kısa süre sonra] Cenin'e [Batı Şeria'ya] kaçmak zorunda kaldılar. Burada önce Cenzur mülteci kampında, ardından Nuru'ş-Şems kampında kaldılar. 1967'de, İsrail'in Batı Şeria'yı işgalinden birkaç ay sonra, insanların 1948'de terk ettikleri yerleri ziyaret etmelerine izin verilince, el-Fureydis'te [İsrail'in içinde kalan bir köy] yaşayan bir akrabamız Cenin'e bizi ziyaret etmeye geldi. O sırada yedi yaşlarındaydım. Akrabamız bizi (dedemi, babamı, annemi ve beni) İczim'e götürdü. Bu evin önünde arabadan indik ve yaşlı bir Yahudi adam bize ne istediğimizi sordu. Akrabam İbranice olarak adama bizim evin sahibi olduğumuzu ve sadece içeri girip eve bakmak istediğimizi söyledi. Adam ricamızı reddetti, akrabamızla on dakika kadar İbranice olarak sert bir şekilde tartıştı ve bizi polis çağırmakla tehdit etti. Nihayet "ihtiyar adam" (İbranice olarak *zaken* dedi), yani dedem hariç iki dakikalığına içeri girmemize izin verdi. Dedemin camiye gidip çatıya çıkışını ve elinde bastonuyla yere çömelip kuzeyde uzanan köye bakarak ağlayışını hiç unutmadım ve hiçbir zaman da unutamayacağım. Sonra Nuru'ş-Şems mülteci kampına döndük, dedem hastalandı ve altı gün içinde öldü. O günden beri her fırsat bulduğumuzda evi ziyaret etmeye gidiyoruz ama üst rütbeli bir asker ya da polis oturduğu ve bu kişinin bir koruması olduğu için eve fazla yaklaşamıyoruz. Ama bu ziyaretler sayesinde Kadir 'Ali Hüseyin Balalta'nın tüm torunları ve onların çocukları evi çok iyi biliyorlar ve dedeme nesiller boyunca tüm çocuklarımızın evi bilmelerini sağlayacağımıza söz verdik.[34]

Bu ailenin tarihi, kaybedilmesinin taşıdığı anlam yüzünden daimi olarak bu fiziksel yerle (evle) iç içe geçmiş durumdadır. Bu kişinin anlatımı, her yeni ziyarette evin

bu hikâyeleri biriktirmeye devam ettiğini düşündürüyor. Her ziyarette evi inşa eden dedenin hikâyesi orada bulunan herkese anlatıldığı gibi, daha sonraki her bir ziyarette nelerin yaşandığına ilişkin hikâyeler de yeniden anlatılmaya devam ediyor. Bu hikâye olmasa, bu web sitesini ziyaret edenler adı artık Kerem Maharal olarak değiştirilen İczim köyünde yenilenmiş bir Filistin evinden başka hiçbir şey göremezlerdi. Ama bu web sitesi, benzersiz bir şekilde, Filistinlilerin hayatlarının diaspora coğrafyasında geçmişi bugüne, fotoğrafları hikâyelere ve aile tarihlerini Filistin tarihlerine bağlayan köprüler kurmalarına izin veriyor.

Filistin köy kitaplarındaki hikâyelerin çoğu bireysel deneyimler yerine kolektif bir tarih anlatır. Susan Slyomovics, *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village* adlı kitabında bu bağlamı şu şekilde açıklar:

> Filistinli Arap tarihi, hayal edildiği, anlatıldığı, yazıldığı ve hafızalardan yola çıkılarak resmedildiği haliyle, belirli yerlerin ve gerçek ortamların imgelerini ve betimlemelerini içerir. Hafızadaki yerleri anma projeleri hayal gücü kullanılarak kurgulanmakla ve yeniden kurgulanmakla kalmazlar, Fransız tarihçi Maurice Halbwachs'a göre, aynı zamanda kolektif olarak benimsenirler; yani sadece topluluk halinde hatırlarız. Ona göre bireysel hafıza, ifade edilmek için, hatırlatıcının mensup olduğu toplumsal gruplara bağımlıdır.[35]

Dolayısıyla, köy kitabı yazarları, Filistinlilerin *nekbe* anlatımlarında çoğu zaman olduğu gibi, köyün hikâyelerini kolektif *biz* ya da *onlar* zamirlerini kullanarak anlatırlar ve köydeki yerlerden bahsederken nadiren *ben* zamirini kullanırlar.[36] Başka bir yerde köy kitaplarını "kolektif otobiyografiler" olarak görmemiz gerektiğini yazmıştım; çünkü bireylerin deneyimleri ve hatırlananlar köydeki herkesin paylaştığı bir geçmiş şeklinde birleşir.[37]

Filistinliler, geçmişlerinde kalan yerleri "paylaşılan bir geçmiş" şeklinde hikâyeleştirir ve bu geçmiş bu kitaplarda şiir, kişisel anılar, kolektif tarihler, haritalar ve sanat yapıtları gibi anlatısal ve görsel formlarda köyün temsilini üstlenir. İnsanların faaliyetlerinin temsilleri fiziksel yeri –bir mahallenin binalarını, köy meydanını ya da bir ağacı– köyün ve topluluk hayatının anlamlı mekânlarına dönüştürür. Köyü anmak için yazılan kitaplarda, yerlerle bağlantılı hikâyeler, genellikle, belli zamanlarda ve tüm köylüler tarafından paylaşılan etkinlikler için önemli olan ortak mekânlara odaklanır. Gündelik faaliyetlerin yürütüldüğü bu ortak mekânlar, köy için özellikle simgesel bir rol üstlenirler. Beşşit köy kitabında yer alan hikâyelerde olduğu gibi, bu hikâyeler bir kişi tarafından kendi kelimeleriyle anlatıldığında bile kolektif deneyimlere örnek oluşturur. Burada Ahmed Muhammed ed-Duveyri, Şit Peygamber'in[38] yanında büyük bir çınar ağacı olan türbesinin etrafındaki alanı anlatıyor:

> Türkler zamanında, bu ağaca metal bir kutu koymuşlardı. Zenginler yanlarındaki bozuk paraları bu kutuya bırakır, fakirler de ihtiyaçları olduğu kadar parayı buradan alırdı. Bu ağaç biz köyden sürülene kadar orada kaldı. Sonra İsrailliler ağacın yerini değiştirdiler. Herkese ait bir yer olduğu için düğünler burada yapılırdı. Böylece insanlar türbeyi de ziyaret etmiş olurlardı. Ayrıca, yemek pişirmek için yeterli alan da vardı.[39]

Bu hikâyenin gösterdiği gibi, köyler köy meydanı; caminin ya da kilisenin yanındaki açıklık; tarlalar, kuyular ve kaynaklar ya da köyün harman yeri gibi, toplu faaliyetlerin yürütüldüğü çeşitli alanlara bölünmüştü. Kalunya hakkındaki köy kitabında yazar şunları söyler:

> Pek çok anı bizi duygusal olarak [köyün] harman yerine bağlar. Orası bizim için çok özel bir yerdi. Harman yeri çocukluğumuzun geçtiği, oyunlarımızı oynadığımız yerdi. Pek çok kutlama harman yerinde yapıldı. Düğünlerde kadınlar dans eder, kızlar şarkı söylerdi. Erkekler *dabka,* yaşlı erkekler sahce dansı yaparlardı. Bu alana hasırlar ve kilimler serilirdi ve hem erkeklere hem de kadınlara *mensef* [yoğurtla pişirilen et] ve büyük kâseler içinde *cerişe* [yoğurtla pişirilen buğday] ikram edilirdi. Yine harman yerinde, her yıl harman dövme ve savurma zamanlarında hasadını yaptığımız tahılları ve meyveleri gururla sergilerdik.[40]

Köyün harman yeri, dikkatle temizlenmiş ve sertleştirilmiş bir açıklıktır. Köylüler burada harman dövme ve savurma işlerini yaparlar. Ama yukarıdaki mekân betimlemesinde harman yerine *sadece* yararlı bir işlevinin anısı değil, kutlamalar, ağırlamalar, misafirlere verilen yemekler ve çocukluk oyunları gibi kolektif köy hayatının başka özgün yönleri de yükleniyor. Yazar, betimlemeyi bu şekilde sunarak köyün tüm mensuplarının –erkeklerin, kadınların, çocukların, yaşlıların– bu yerle ilgili bir anıya sahip olmalarını mümkün kılıyor. Bu anlatımda hasadın, harman dövmenin, harman savurmanın ve ayrıca büyük miktarlarda *cerişe* ve *mensef* pişirmenin ne kadar ağır işler olduğuna hiç değinilmiyor ve sadece köylülerin hep birlikte geçirdikleri güzel zamanlara odaklanılıyor.

Bazı yerlerden bahsedilmesi, aynı zamanda, insanları belli değerleri ya da özellikleri hatırlamaya teşvik eder. Keith Basso, Batı Apaçileri bağlamında her bir yere eklenen ahlaki davranışı ve bu yerlerin hikâyelerinin yaşadıkları çevredeki görünürlükleriyle insanların davranışlarını nasıl düzenlediği ve yönlendirdiğini de açıklar.[41] Filistinliler için, yerler kolektif değerlerle bağlantılıdır. Örneğin, yukarıda bahsedilen düğünlerdeki cömertlik belli bir yerden bahsedilirken anılıyor. Bazı yazarlar, belli yerlerin çağrıştırdığı anlamlı toplumsal pratikleri ve topluluk değerlerini vurgulamanın yanı sıra bir yerin bilinen karakterini hatırlatmak için de yer adlarını kullanıyorlar ve bu şekilde o yeri bölgenin doğal özelliklerine bağ-

lıyorlar (örneğin, zeytinlikler, kır çiçekleri, *za'ter* (kekik) tepeleri). Aşağıdaki şiir, manzum anlatımlarda, köydeki belli yerlerin adlarının geçmişteki hayatın anılarını hatırlatmak için nasıl kullanıldığına iyi bir örnek oluşturuyor:

el-Velece'nin Kalıntılarını Ziyaret [*Rihle fi etlali'l-Velece*]
Mustafa Halil es-Seyfi
Susadım... Kaynaklar ve kuyular nerede?
Çorak topraklar ve çöl dışında hiçbir şey yok,
Kasvetli boş araziler dışında bir şey yok
Tarlalar taşla kaplanmış.
Badem tomurcuklarının "az-Zuhur"u nerede?
Ve kır çiçekleriyle çevrelenmiş "Hadayif"
"el-Halayil"in tarlaları ve kuşları nerede?
Ya kekliklerle dolu olan "Vadi Ahmed"
"el-Hina" ve şırıl şırıl akan suları nerede?
Gölgesinde yolcular dinlenirdi
Ansızın çıkıp gelen misafirler nerede?
Kuffe'de [misafirlere yemek yapmak için] kömürler yanardı
Her evde erkekler yarışırdı
Bir kasırganın yolunu açan dev bir dalga gibi
Misafirlerine duydukları derin sevgiyle
Gençler ve yaşlılar birbirleriyle yarışırdı
Karılarına yemekleri yenmezse onları boşayacaklarını söylerlerdi
Misafirleri için hepsi birer kasap olurdu
[...]
"Curun"da çocuklar oyun oynardı
"Habayil" bir ev vardı
Cezvelerde hâlâ yeterince kahve var mı?
İnsanların geç saatlere kadar oturup kahve içmeleri için?[42]

Bu şiirde köydeki belli yerler hatırlatılıyor, bu yerlerin özellikleri belirtiliyor ve birçoğu köylülerin misafirlerine karşı cömertliğiyle bağlantılandırılıyor. Köylülerin atalarının bu şiirde hatırlatılan özellikleri, (ziyaretçilerin ve onlara gösterilen cömertliğin özgül örnekleri yerine) kahve ikram etme ve hayvan kesme geleneklerinde somutlaşan bir ortak konukseverlik *ethos*unu ortaya koyuyor.

Köy kitaplarında hikâye haritaları gibi belli yerlerle ilgili olarak yazılmış şiirler de yer işaretlerinin listelerinden ve fiziksel haritalarından farklılık gösterir. Listeler ve fiziksel haritalar köyde neler olduğunu hatırlamaya ve bunları gelecek nesiller için kalıcı hale getirmeye odaklanırken şiirler ve hikâyeler hafıza ile geçmişte kalan yerler arasında doğrudan duygusal bir ilişki yaratır. Yukarıdaki şiirde yazar, hafızasında kalan yerlere ağıt yakmak için İslam öncesi ve klasik Arap şiirinde bir şiir

formu olan *etlal*'e (harabe) başvuruyor. *Etlal* formunda şair geçmişinde kalan terk edilmiş yerleri ziyaret eder ve kaybettiği sevgilisi için ağıt yakar.[43] Örneğin, el-Velece köyü için yazılmış olan bu şiirde kaybedilen köy için ağıt yakılıyor ve terk edilen yerler ve sevgili bir bütün haline getiriliyor. Köyün mekânları arasındaki şiirsel yolculuk, sevgilisinin fiziksel özelliklerini, örneğin gözlerini ve saçlarını anlatan "geleneksel" *etlal* şairini hatırlatır. el-Velece şiirinde de, buna paralel şekilde, şair köyün fiziksel mekânlarını adlarıyla birlikte açıklıyor, her bir mekânla özdeşleşen erdemleri ve özellikleri sıralıyor (örneğin, badem tomurcuklarının az-Zuhur'u, şırıl şırıl akan sularıyla Hina). Bu şekilde klasik Arap şiir formlarının kullanılışı, kaybedilenler için ağıt yakma içeriği ve cömertliğin yüceltilmesi, köyün anılışını daha geniş bir Arap toplumsal ve kültürel bağlamına yerleştirir ve böylece bağlanma ve özlem duygularını bilinen bir duygusal ifade ve formla idealize eder ve bağlamına yerleştirir.[44] Köydeki yerlerle bağlantılı hikâyeler ve şiirler, tüm köylüler tarafından paylaşılan varlıklar ve köy gururunun unsurları olarak kitaplarda iletilen olayları, anıları, duyguları ve değerleri anlatır ve böylece köy için bir araya geldiğinde bir sahicilik duygusu yaratan bir hafıza ve bir geçmiş yaratır.

Yolculuk Haritaları

Köy kitabı yazarları, köyün peyzajını, hem geçmişte hem de bugün köyde yapılan gerçek ya da hayali yolculuklarla da yeniden kurgularlar. Yolculuk haritaları yazarın köye yapılan gözetlemeci bir ziyareti yeniden kurgulamasına izin verir. Doğal ve insan yapımı bir manzarada yapılan yolculuk, aynı zamanda, okullarda, örneğin 1950'lerde ve 1960'larda Ürdün'de okutulan coğrafya kitaplarında karşılaşılan bir yöntemdir.[45] Yazar, köye giden yolları ve köyün mekânlarını anlatarak okuru, haritalarda görülen adları köy mekânına fiziksel bir dönüşte somutlanan bir insan ilişkileri çerçevesine yerleştiren bir yolculuğa çıkarır. Bu yolculuk haritaları, aşağıda yer alan Deyr Aban'la ilgili örneğin de gösterdiği gibi okura, 1948'den önce varolduğu haliyle köyü sanal olarak gezme ve sakinlerinin gözlerinden görme imkânı kazandırır:

> Köyün topraklarında çıkacağımız bu yolculukla köydeki önemli yapıları ve bu yapıların köyün temel yapısı içindeki yerini öğreneceğiz. Bu yolculuğu Haziran 1946'da yapacağız ve yolculuğumuza Kudüs'ten başlayacağız. Buradan bindiğimiz bir arabayla batıya doğru yirmi üç kilometre yol alacağız ve Kudüs tepelerinin batı ucundaki Babu'l-Vad'a varacağız. Sonra yönümüzü değiştirip güneye yöneleceğiz. Solumuzda Beyt Mahsir ve 'Artuf köylerinin toprakları, sağımızda ise 'İsalin, İşva' ve Sar'a köylerinin toprakları olacak. Dokuz kilometre sonra anayolun doğu tarafındaki polis karakoluna varacağız... İbrahim Şureym'in kendi özel değirmeni ve değir-

> menin motorunun Deyr Abani buğdayını öğürtürken çıkardığı uğultu, Ebu Haşebe vadisinin üzerindeki köprüyü geçtikten sonra kuzeyde yer alan ve yanından geçtiğimiz köyün ilk işaretidir... Kuzeye baktığımızda sevinçle iki önemli yapıyı göreceğiz: Ana yola 150 metre uzaklıkta bulunan ve köyün kızlarının ellerindeki kaplara Mercelin kaynağının sularını doldurmak üzere bekledikleri Havvuzu'l-Meyye ve büyük bahçesi çocuk sesleriyle ve bahçeyi işleyen aletlerin çıkardıkları seslerle dolan köy ilkokulu.[46]

Bu köy yolculuğu herkesin bildiği bir noktadan (Kudüs) başlıyor ve köye yaklaşılırken okurlara farklı noktalardaki önemli yapılar ve insanlar hakkında bilgi veriliyor. Böyle bir süreç harita üzerinden izlenebiliyor ve Deyr Aban kitabında olduğu gibi çoğu köy kitabındaki haritalarda önemli yerler yaygın bir şekilde temsil ediliyor. Ama bu yolculuk anlatımında bir haritada ya da istatistiklerde anlatılabilenden daha fazlası anlatılıyor; yazarın tarihsel hafızasında yer alan değirmen motorunun kesintisiz uğultusu, kaynakta kaplarını dolduran kadınların görüntüsü ve ilkokul öğrencilerinin ve bahçe çalışmalarının sesleri de okurlara sunuluyor. Bu yolculuk haritasında bu mekânlara okurların –sanki orada durup oyun oynayan çocukları ya da değirmenin uğultusunu işitiyorlarmış gibi– köy hayatını gözlemlediklerini ya da bu hayata katıldıklarını hayal etmelerini sağlayacak duyusal bir unsur da kazandırılıyor.

Bazı yolculuk haritalarında, örneğin 'İmvas köyünü anmak için yazılan kitapta[47] ise folklorik bir tablo gibi köyün planı ve köy sakinlerinin eylemleri anlatılır:

> Köyün önemli yapıları arasında, Şeyh 'Ubeyd (Ebu 'Ubeyde 'Amr bin el-Cerrah) türbesi, Şeyh Mu'ala (Mu'az bin Cebel) türbesi ve Şeyh 'Ubeyd türbesinin yanında bulunan ve 'İmvas kadar eski olan büyük *sidr* ağacı [*Zizyphus spini-christi*] sayılabilir. Akşamları köyün yaşlıları bu ağacın altında oturur [*yetesamerun*] ve *sice* [mankale de denen bir masa oyunu] oynardı. Ağacın meyveleri olgunlaştığında (*ed-dom*) köyün çocukları buraya üşüşür ve meyveleri toplamak için birbirleriyle yarışırlardı. Ağacın çevresinde köyün ana mezarlığı ve mezarlık ile köyün binaları arasında sonradan otobüs durağı olarak kullanılmaya başlanan büyük ve boş bir meydan vardı. [...] Caddenin devamında yağmur sularının ve kaynağın ('Ayn Nini) sularının toplandığı Şelale Vadisi'nin üzerinden geçen yüksek köprü vardı. Genç erkekler akşamları köprünün başında toplanıp sohbet eder ve boş anacaddede Deyru'l-Latrun'a [Latrun Manastırı] ya da okula kadar uzanan yürüyüşler yaparlardı. Bu yürüyüşlerde eski kilisenin büyük kapısının ve yüksek duvarlarının önünden geçerlerdi... Okuldan sonra erkek çocuklar ve delikanlılar Şeyh Mu'ala türbesinin çevresindeki *evkaf* [vakıf] arazisinde bulunan spor alanlarına giderlerdi.[48]

Bu yolculuk haritalarında okurlar, köy hayatının toplumsal sistemin bir düzen içinde işlediği ve insanların kendilerinden beklenen işleri yerine getirdikleri ideal-

leştirilmiş bir anısını yeniden yaşayabilirler; genç kadınlar kuyularda su testilerini doldururlar, yaşlı erkekler köyün merkezinde oturup masa oyunları oynarlar, çocuklar ya okuldadırlar ya da toplu halde istedikleri gibi dolaşırlar ve genç erkekler akşamları sokakları doldururken gündüzleri de köyün dışında ve evlerden uzakta bulunan kendi mekânlarında zaman geçirirler. İşlerin büyük bölümünü yapanlar –hem erkekler hem de kadınlar– zamanlarının büyük bölümünü tarlalarda, evlerin içinde ya da köy dışında geçirmek zorunda oldukları için köyün kamusal alanlarının dışındadırlar. Sunulan imge çok düzenli ve istikrarlı bir gelenek imgesidir.

Yolculuk haritaları, kişi ve topluluk hafızalarının benzersiz bir şekilde birleştirilmesini sağlar. Bu haritalar, yolculuğu hazırlayan kişi olarak yazarın yolculuğun yapılacağı tarihsel dönemi ve ziyaretçiye gösterilecek unsurları seçmesine ve dolayısıyla nelerin haritalanmasının ve anlatılmasının önemli olduğuna karar vermesine izin verir. Böylece, yolculuk haritası köyün anlam taşıyan bölümlerinin kolektif olarak saklanan temsillerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmenin yanı sıra köyü yazar rehberliğinde çıkılacak bir gezinin nesnesi olarak sunar. Bu harita, bir kişinin belli bir yerin önemli yapıları, manzaraları, sesleri ve tatları konusundaki anlayışının gündelik hayatın seçilmiş bir imgesi halindeki sunumudur. Bu sunumda mevsimler, çatışmalar, hava koşulları, sağlık sorunları ve gündelik hayatın başka pek çok tatsız ya da hatırlanmayan yönleri yoktur. Bu yolculuk haritaları kişiler tarafından yaratıldıkları için yazara bağlı olarak farklılık gösterir. Bununla birlikte, hepsi benzer bir üslupla ve folklorik ve geleneksel olanın mekânı, hayatın güzel, tatmin edici ve huzurlu olduğu ve sınırları kendisini çevreleyen doğayla belirlendiği bir köy vizyonuna uygun olarak yazılmıştır.

Bazı köy kitabı yazarları yolculuk haritalarını köye fiilen yaptıkları bir dönüş yolculuğuna dayanarak hazırlarlar. Bu haritalar köyün eskiden neye benzediği konusundaki "geleneksel" folklorik görüşü sunmak yerine yazarın içinde bulunduğu iki dünyayı –yani yerin kendisinin dünyası ile yazarın yere ilişkin anılarının dünyasını– betimler. Lübnan'daki Burcu'l-Beracne kampından Abdulmecid el-'Ali, yazdığı köy kitabında, 1977'de, yani yerinden edilmesinden 29 yıl sonra köyüne yaptığı yolculuğu anlatır:

> Köyümüz Kuveykat'a, Kefr Yasifli olan kuzenimle gittik. Arabayla da gidebileceğimiz halde, 1943 ile 1948 yılları arasında Kefr Yasif'te bulunan okuluma gidip gelmek için beş yıl boyunca yürüyerek geçtiğim yolu yine yürüyerek geçmek istedim. Hirbatu Meymes Tepesi'nin yanındaki Meymes kaynağının yanından geçtik. Vadi'l-'Assafiye köprüsünü de geçip köyün tarlalarının kenarına varınca yere eğilip toprağı öptüm. Tarlalarda sebze yetiştiriyorlardı ve doğudaki Rummane Tepeleri'nden batıdaki Baharat

> Tepeleri'ne kadar tarlalar numaralandırılmıştı. Kuzenim İsraillilerin helikopterlerden ilaçlama yaptıklarını ve numaraların pilotların helikopterden ilaçlama durumunu görebilmeleri için konduğunu söyledi. Kuzeye doğru, Cubeyl'e kadar uzanan bir çitin arasından geçip mezarlığa gittik. [...] İsrailliilerin köyü yıktıktan sonra oluşturdukları çam ormanının ortasında kalmış ev kalıntılarının arasından geçtik. Doğduğum evin olduğu yere varınca durduk. Orada bulunan tüm evler, özellikle de komşuların evleri ve İbrahim el-Cişi'nin dükkânı ile onun yanında bulunan 'Ali Hüseyin'in dükkânı bir bir aklıma geldi. İhtiyaçlarımızı bu iki dükkândan alırdık. Tüm bu binalar yerle bir edilmişti. Yere eğilip bir çakıl taşı aldım ve Filistin'de bir evleri olduğunu unutmamaları için çocuklarıma ve torunlarıma götürdüm... [49]

Bu hikâyenin gösterdiği gibi, el-'Ali'nin köyüne yaptığı dönüş yolculuğu, Deyr Aban ve 'İmvas hakkındaki köy kitaplarında anlatılan hayali yolculuklardan farklıdır. Bazı doğal işaretler hâlâ durmakla birlikte İsraillilerin varlığının ve araziyi kullanma biçimlerinin işaretleri de açıkça ortadadır; dolayısıyla hikâye tarihi, zaman içerisindeki değişimi gösterecek şekilde kayda geçiriyor. Yıkıma rağmen el-'Ali nasıl evinin varlığının bir kanıtını bulduğunu ve bunu geçmişten devralıp geleceğe taşıyacakları değerlerin bir simgesi olarak ailesine götürdüğünü anlatır. Tüm bu yolculuk haritaları, ister hayal edilen bir geçmişi ister daha güncel bir dönüşü anlatıyor olsunlar, köyü ve çevresini yazarın deneyimlediği ya da okurlar olarak bizlerin deneyimlememizi istediği gibi sunarlar. Ama bizim deneyimimiz, onun için yaşanmış, görülmüş ve işitilmiş olan yerlerin sözel betimlemeleriyle sınırlı kalır.

Dönüş Haritaları, Geride Kalanların Haritaları

Köy kitapları ve Filistinliler 1948 öncesinden kalan ve yok edilmeyen belli unsurların devam eden varlıklarının hikâyelerini de anlatıyorlar. el-'Ali'nin dönüş yolculuğunun gösterdiği gibi, dönüş yolculukları, bölgeyi bilen kişilerin yıkılan köylerin kalıntılarını bulabildiğini gösteriyor. Sayıları azalsa da, hâlâ ayakta olan evler, camiler, kiliseler, mezarlıklar ve okullar var. Eski Filistin kentleri Yafa, Hayfa, Akka, Taberiyye, Safed ve Bi'ru's-Seb' eski sakinlerine dönüş yolculuklarında farklı türde bir deneyim sunuyor, çünkü bu sakinlerin evlerinin büyük bir bölümü hâlâ ayakta. Pek çok kentli mülteci kendilerinin ya da başkalarının evlerine dönüş yolculuklarını ve evlerin şu anki sakinleriyle karşılaşmalarını kayda geçirdi.[50] Carol Bardenstein'ın "Threads of Memory and Discourses of Rootedness: Of Trees, Oranges and the Prickly-Pear Cactus in Israel-Palestine"[51] ["Hatıranın İzlekleri ve Kökleşmişliğin Söylemleri:İsrail-Filistin'de Ağaçlar, Portakallar ve Dikenli-Armut Kaktüsü"] başlıklı makalesinde açıkladığı gibi, bu yerlere dönmek ya da bu yerler hakkında okumak başka bir görme/anlama biçimini ortaya çıkarıyor. Bardenstein'ın yanı sıra

Meron Benvenisti, Jonathan Boyarin, Sharif Kana'ana ve pek çok başka uzman, akademik metinlerde kalıntılara yapılan bu dönüşleri irdelediler, sayısız Filistinli geçmişin bu tür kalıntılarını araştırdı, ziyaret etti ve belgeledi.[52] Köy kitapları, dönüş yolculuğu videoları, web siteleri, sözlü tarih koleksiyonları, otobiyografiler ve filmler köy mekânlarına dönüşün, kalanların araştırılmasının ve tanınabilir durumdaki unsurların çeşitli anlatımlarını içerir. Görülenler ve bunların nasıl yorumlandığı, insanların geride kalanlar ve dönüşler için oluşturdukları haritaların unsurlarını oluşturur.

Deyr Aban kitabının yazarı 'Abdulaziz Ebu Hedba, özellikle dönüş yolculuklarında nelerin eksik olduğuyla ilgilenir. Köylülerin dikmiş oldukları ağaçların ihmal edildiğine ve bazılarının bakımsızlıktan kuruduğuna, bazılarınınsa yanıp gittiğine dikkat çeker. Ama, "Kaktüsler köyün simgesi olarak yaşamaya devam ediyor; onları yok etmek imkânsız," der. "'Burada bir Arap köyü vardı ve burada Araplar yaşıyordu,' diyorlar."[53] Batı Şeria'ya yerleşen bir mülteci olan yazar, 1967'den sonra (en azından İsrail'in kontrol noktaları ve seyahat izinlerine dayanan kapatma politikasını başlattığı 1991'e kadar) ailesiyle birlikte sık sık köyü ziyaret etme imkânı bulmuştur. Kitapta kendisinin ve ailesinin köyün çeşitli mekânlarında çekilmiş çok sayıda fotoğrafı var. Bir ziyaretçinin karşısında göreceklerini şu şekilde betimliyor:

> Doğudaki mezarlıktan başlayacak olursak, mezarların bazılarının tahrip edilmiş olduğunu, bazı mezarların da buldozerlerle toprağa gömüldüğünü görüyoruz. Köyün ana mezarlığını bulmak daha kolay ama burada da hiçbir mezarı tespit etmek mümkün değil. Batıya yöneldiğimizde eş-Şayh Müslim'in türbesinin olduğu yere geliyoruz ama burada da türbenin arkasındaki çöküntüde yeniden filizlenen incir ağacı dışında bir şey kalmamış. [...] Hızlı adımlarla yürüyerek el-Ömeri Camisi'nin açık kalıntılarına varıyoruz. Caminin avlusundaki iki mezar hasar görmüş ve burada gömülü olan kemikler açığa çıkmış. Okul ve bahçesi tamamen yok edilmiş. Köyde yaşamış olan bir kişi bile okulun yerini bulmakta zorlanır ve ancak Vadi Karayka'yı bir referans noktası olarak kullanarak burayı bulabilir. Kuzey tarafta Ebu Hasan Necd'in türbesi ve (Ebu Hasan'ın soyundan gelen) Ve'are ailesinin çeşitli fertlerinin mezarları vardı. Bunlar da 1973'te tahrip edildi. Benzer şekilde, köye girince ilk dikkat çeken yapı olan değirmen de gitmiş. 1970'e kadar bu değirmenin kalıntıları duruyordu ama bugün artık geriye hiçbir şey kalmamış.[54]

Ebu Hedba'nın bildikleri, geride nelerin kaldığı ve aradan geçen yıllarda nelerin yok edildiği konusundaki betimlemesi, bu bölgenin tarihini çok iyi bildiğini gösteriyor. Geçmişe dair bilgileri, değişiklikleri kayda geçirmeye ve fiziksel ortamın nasıl dönüştürüldüğünü kayda geçirmesine izin veriyor.

Pek çok köyün bir zamanlar varolduğunu gösteren görünür ve ayırt edici fazla kanıt yoktur. 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarında ansiklopedik eser *All That Remains*'in araştırmacıları 418 köyün tümünü ziyaret ettiler ve bu köylerin 292'sini (yüzde 70) tamamen yıkılmış ve 90'ını (yüzde 22) büyük ölçüde yıkılmış olarak katalogladılar.[55] Akademisyen Carol Bardenstein, böylesine bir fiziksel yıkımla karşılaşan insanların "geriye başka pek bir şey kalmadığı için peyzaj okumalarına bel bağlamak zorunda olduklarını" belirtir.[56] Celile'deki Filistin köyü el-Gabisiyye'ye yalnız başına yaptığı ilk yolculukta Yahudi Ulusal Fonu tarafından köyün arazisinde oluşturulan çam ormanı dışında hiçbir şey göremediğini söyler. Daha sonra eski köylülerle birlikte aynı yere gittiğinde köylüler ona daha fazlasını nasıl keşfedebileceğini göstermiştir: Bazı binaların molozları vardır, görünen yuvarlak taş zeytin presinin taşıdır ve "muhtarın evinin girişinde yükselen ve köyde başka örneği olmayan iki uzun palmiye ağacı" artık yok olan evin yerini göstermektedir. "Ağaçların eski işaretleme işlevleri ve otoriteleri düşünüldüğünde, şimdi gülünç bir şekilde bir boşluğu 'çerçevelemelerinde' ve sadece bir eksikliğin ya da yokluğun habercisi olmalarında sanki alaycı bir yan var," der Bardenstein.[57] Benvenisti, yıkılan Filistin köylerine yaptığı yolculuklardan "botanik incelemeler" şeklinde bahseder; çünkü "köyün siluetini koruyan, kaktüsten çitler, yabani ağaca dönüşen meyve ağaçları, eski evlerin üzerinde biten belli yabani ot ve çalı türleri ... [ve] insan unsurunun yok olduğu bir peyzajda işaret direkleri işlevini gören bazı dikilmiş ya da yabani bitkilerdir."[58] Mecdel 'Askalan, Gazze'nin kuzeyinde, Akdeniz kıyısında, küçük bir kasabaydı. Tekstil endüstrisine büyük yatırımların yapıldığı kasabada, dini binalar ve türbeler, okullar, bir banka ve devlet dairelerinin binaları da dahil olmak üzere birçok katlı bina da vardı. Bu binaların çoğu yıkıldı ya da tadil edildi ve kasabanın ana camisi müzeye dönüştürüldü. Mezarlık ve türbelerin çoğu yok oldu. Bunlar arasında Ebu Şuşe zaviyesi, eş-Şeyh Şakir zaviyesi ("yerini belli eden sadece incir ağacı kalmış"), eş-Şeyh Esat'ın türbesi ("yerini belli eden sadece nar ağacı kalmış") ve eş-Şeyh Muhammed el-Ensari'nin türbesi de vardı.[59] Köyün hafızasındaki bu önemli yerlerin gerçek işaretlerinin kaybolmuş olması, çevrelerindeki ağaçlara yok olanları temsil etme gücünü kazandırıyor.

Peyzajdaki dönüşümler, uzun bir aradan sonra dönenlerin nerede olduklarını anlamalarını şaşılacak derecede güçleştiriyor. Kalunya kitabının yazarı Galib Sumreyn, Kuveyt'te yaşarken hazırladığı köy haritasını sorduğumda, bana köye yaptığı dönüş yolculuğunu anlatmıştı. Harita köy kitabının yanı sıra büyük boy renkli poster olarak da basılmıştı.

> Konuşmak istediğiniz noktalara odaklanmak ve bu bilgileri başkalarına aktarmak için haritayı kitaba koymak çok önemlidir. 1970'te köyümü ziyaret

> ettim. Üzülerek söylüyorum ki, köyümün yerini bazı İsrailli Yahudilere sormak zorunda kaldım [çünkü her şey çok değişmişti]. Yedi çocuğumu, karımı ve onun anne babasını da yanımda götürdüm. Batı Şeria'dan geçtik. el-Halil'de hepimizi Kalunya'ya götürecek bir otobüs şoförü bulduk. Kayınpederim köyün topraklarının her karışını biliyordu ama yine de köyde yolumuzu bulamadık; çünkü köy değişmişti; eski evler yıkılmıştı ve sokaklar asfaltlanmıştı. Köydeki tepeye Şfeyr deniyordu ve babamın ve amcamın orada arazileri vardı; ama gittiğimizde o tepe tamamen düzlenmişti ve orada Mevaseret Zion adıyla yeni bir Yahudi yerleşimi kurulmuştu. Köyümüzde bir yerde kayınpederimle birlikte durduk ve çocuklarıma burada dedenizin evi vardı ve eskiden bu arazi bize aitti... diye anlatmaya başladım... Otobüsün şoförü bayılmak üzere olduğumu fark etti ve fenalaşmadan önce beni otobüse taşımak için kayınpederimi çağırdı [...] Filistin'de bir ay kalmayı planlamıştım ama sadece dokuz gün kaldım; çünkü daha fazlasına dayanamadım. Haritanın bu kadar önemli olmasını nedeni budur – insanların yıkılan köylerini görebilmeleri için önemlidir.[60]

Bu dönüş yolculuğu sonucunda Sumreyn, köyünün ne kadar büyük bir tahribata uğradığını görmekle kalmamış; aynı zamanda bu bilgileri kaydetmenin ve başkaları için bir harita hazırlamanın değerini de fark etmişti ve ziyareti izleyen yıllar içinde bu haritayı hazırlamıştı. Bu haritanın gözlerle görülemeyecek her şey için bir referans işlevi göreceğini öne sürüyordu.

Köylerini ve evlerini ziyaret etmek için dönen pek çok insan için, ziyaretin önemli bir parçasını da çeşitli otlar ve asma yaprakları toplamak ve kalan ağaçların meyvelerini yemek oluşturur. Bazılarının her gün, bazılarının yılda bir kez, bazılarınınsa hayatlarında bir kez yaptıkları bu eylemler, o köye mensup olmanın ne anlama geldiğinin somutlaştırılmış biçimleridir – böylece bir zamanlar yaptıkları (ya da atalarının yaptıkları) şeyleri yeniden yapmakla kalmazlar, aynı zamanda toprağın mahsullerini tüketerek köylerini içlerine almış olurlar. Filistinliler, bu eylemdeki somutlaştırma unsurunu –kişinin bir zamanlar kendisine ait olan bir şeyi yiyerek yeniden kendisine ait kılmasını– hiçbir zaman sorgulamazlar. Bunun yerine, bir hak ve bir ritüel olarak bunu sürekli talep eder ve yerine getirirler. *Hikayetu Karye* (Bir Köyün Hikâyesi) adlı sözlü tarih koleksiyonunun yazarları, Beyt Sul köyüne Ummu 'Ali adlı bir köylüyle gitmişler ve Ummu 'Ali köye varınca hemen otlar ve başka bitkiler toplamaya başlamış: "Uzun süre yaprak toplamaya ve topladığı yaprakları göğsüne sıkıştırmaya devam etti. Bir süre sonra sanki içinden büyük bir çalı fırlamış gibi görünüyordu. Bu Ummu 'Ali'ydi ya da bizim hatırladığımız şeydi; yani yıkılmış köyün taşlarının üzerinde şaşırtıcı bir zarafetle dolaşan, bize güvence ve cesaret veren ve bizi bekleyen çocuklarımızı hatırlatan yabani otlar ve yeşilliklerden oluşan bir ağaçtı."[61] Ummu 'Ali'nin toprağın mahsullerini toplama

davranışı, geçmişle fiziksel bağlantıyı pekiştirir. Deyr Aban kitabındaki bir fotoğrafta yazarın ve ailesinin köyde incir yedikleri görülüyor. Ziyaretlerin sadece yapılması değil, kaydedilmesi, yayımlanması ve paylaşılması da önemlidir. Bu tür köyün doğal dünyasını tüketme eylemleri, Filistinlilerin bölgeye ve toprağa bağlarını ilan etmelerine ve bunları somutlaştırmalarına yönelik eylemlerdir ve Filistin sürgününün bir ana motifidir.[62]

Ağaçlar, kaktüsler ve diğer bitki türleri, Filistin köylerinin fiziksel işaretleri olarak, aktivizm, sanat ve edebiyatta hissiyat ve kimliği ifade etmenin simgesel araçları işlevini de görürler. 1987 tarihli *Does the Cactus Have a Soul?* [Kaktüsün Ruhu Var mı?] filminde köylerini ziyaret eden insanlar anlatılır.[63] Filmin adı, kaktüslerin bazen köyün varlığının geride kalan tek kanıtı olmasından geliyor ve filmde onların geçmişin ruhunu da taşıyor olmalarının mümkün olup olmadığı soruluyor. Toprağın mahsulleri –portakal ve zeytin ağaçları ve kaktüsler– Filistin sanatının ikonografisinde, özellikle de edebiyatta ve siyasi afiş sanatında vazgeçilmez önemdeki bir görsel kelime dağarcığıdır.[64] Filistinli sanatçı Rana Bishara, bazı heykellerinde ve enstalasyonlarında kurumuş ve canlı kaktüsler kullanmıştır. Bir mülakatta kaktüsün *nekbe*'nin bir simgesi olduğunu söyler:

> [Ç]ünkü kökleri azimlidir ve attığınız her yerde büyür; ve Filistinliler de zorunluluk karşısında aynı şeyi yapıyorlar. Arapçada kaktüse "sabır" denir ve Filistinliler sabrı yaygın olarak gelecek için bir umut silahı olarak kullanırlar. Kaktüs bir direniş simgesi haline gelmiştir. Aynı zamanda, 1948'de İsrailliler tarafından şiddet kullanılarak Filistin'den çıkarılan köylülerin kahramanlığının ve azminin simgesidir. Kaktüs geleneksel olarak koruyucu bir çittir. 1948'de İsrailliler köylerimizi yıkıp buldozerlerle yerle bir ettikten sonra kaktüsler yeniden büyüdü ve aile evlerinin ve tarlaların sınırlarını tekrar çizerek İsrail'in suçlarını apaçık bir şekilde ortaya koydu.[65]

Filistinliler kendi oluşturdukları peyzajın ayakta kalan bazı unsurlarını, başka amaçlar için dönüştürülmüş oldukları için, kolaylıkla fark edebiliyorlar. Meron Benvenisti, Sharif Kana'ana, Walid Khalidi, PalestineRemembered.com web sitesi ve başka pek çok kaynakta, ayakta kalan binalarda, özellikle camilerde ve türbelerde gerçekleştirilen dönüşümler ayrıntılı bir şekilde gösteriliyor.[66] Genellikle İsrail'de kalan Filistinlilerin –kiliseler ve camiler de dahil olmak üzere– bu tür binaları bakımlı durumda tutmaları önleniyor.[67] Benvenisti'nin saha araştırmalarına göre, sadece kırk köy camisi ayakta kalmış.[68] 1966'da İsrail'in içinde kalan Filistinlilerin askeri yönetime tabi olmalarına son verilince, insanlar seyahat izni almaksızın ülke içinde dolaşabilmeye ve eski köylerine daha kolay erişebilmeye başladılar. Köylü grupları ve sivil toplum kuruluşları, mezarlıkların ve mabetlerin bakımı için temizlik kampanyaları düzenlediler.[69] Ayrıca, siyasi hareketler –önce solcular,

ardından İslami hareketler– bu yerlerden bazılarının bakımını üstlendiler ve bunları yenilemek için para topladılar. Benvenisti, yıkılan el-Gabisiyye köyünden gelen ve hepsi İsrail vatandaşı olan köylülerin mücadelesini anlatır. Bu köylüler, 1970'lerin başlarında "başlıca amacı, 1955'te köyün bütün evleri havaya uçurulduktan sonra ayakta kalan köy camisini ve mezarlığını yenilemeye çalışmak" olan bir komite kurdular.[70] Yetkili mercilere yazılan mektuplara ve yapılan taahhütlere rağmen, İsrail Toprak Yönetimi köylülerin camide yaptıkları tüm değişiklikleri bilfiil söktü, köylülerin eşyalarına el koydu, camiyi mühürledi ve caminin etrafını çitle çevirdi.[71] Kefr Bir'im, Saffuriyye ve Suba gibi bazı başka köylerde, inşa edilmiş yapılar yıkıldı ve arkeolojik sit alanları kazıldı.

Benvenisti'nin *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948* [Kutsal Manzara: 1948'den Beri Kutsal Toprakların Gömülü Tarihi] kitabında kayda geçirdiği gibi, eski binalar hem kasıtlı yapılan hem de ihmalden kaynaklanan bir yıkımla karşı karşıya. Köylerde bulunan Yahudilik-Hıristiyanlık-İslam peygamberlerinin ve kutsal insanların türbeleri, gerek antik çağlardan gerekse ortaçağdan kalma ve sadece Yahudiliğe özgü peygamberlerin ve kutsal insanların türbeleri olarak "yeniden keşfedildi".[72] Bugün bu türbelere hac yolculukları düzenleniyor ve levhalarda buralardan Yahudi türbeleri şeklinde bahsediliyor. 1948'den önce hem Yahudilerin hem Hıristiyanların hem de Müslümanların spritüel tedavi ve yardım için başvurdukları bu mekânları bu amaçlarla artık sadece Yahudiler ziyaret ediyor. İsraillilerin müzelere ve sanat galerilerine dönüştürdükleri Filistin camilerinde ve evlerinde İsrail'in arkeolojik mirası ve küresel modern sanat hareketlerinin örnekleri olan yapıtlar sergileniyor.[73]

Diasporada yaşayan ve köyleri hakkında yazan Filistinliler, çoğu zaman bu mekânların, özellikle de el konulan ve İsraillilerin hayatlarının bir parçası haline getirilen yapıların akıbetinden habersiz oluyorlar. Bir caminin müzeye ya da restorana ya da dini önemi olan bir türbenin sadece Yahudilere özgü bir dini mekâna dönüştürüldüğünden haberdar olsalar bile genellikle bu mekânların tamamen İsraillilerin gündelik hayatlarının bir parçası haline geldiğini kabul etmek istemiyorlar. Bu habersizlik birkaç etkenin birleşiminden kaynaklanıyor: Yazarlar bu mekânlara ulaşamıyorlar, İbranice bilmiyorlar ve belki de hepsinden önemlisi, İsraillilerin son altmış yılda memleketlerinin peyzajını ne kadar değiştirdiklerini bilmek ya da kabul etmek istemiyorlar.

Filistinlilerin peyzajının hâlâ ayakta olan bazı bölümleri, Filistinliler tarafından 1948 öncesi kültürel geleneklerden taşınarak gelen yıkıma direnme gücüyle yükleniyor.[74] 1995'te bir gece geç bir saatte, birkaç başka yolcuyla birlikte Ramallah'tan el-Lid/Tel-Aviv Havalimanı'na gitmek üzere, Ebu Ömer adlı bir taksicinin araba-

sına bindim. Platodan batı yönündeki denize doğru kıvrılarak inen yolda ilerleyen aracın farları bir an için, doğuya ve batıya giden yolların ortasındaki refüjde kalmış çok küçük kubbeli bir türbeyi aydınlattı. Ön koltuktaki Filistinli adam bu yapının ne olduğunu sorunca, Ebu Ömer, İsraillilerin bu yolu genişletirken bu türbeyi de yıkmaya çalıştıklarını söyledi. Ama buldozer sürücüsü ne zaman türbeye yaklaşmaya çalışsa aracın motoru boğularak stop etmişti. Aynı şey defalarca tekrarlanınca sonunda türbeyi olduğu yerde bırakıp, yolu onun etrafına inşa etmeye karar vermişlerdi. Bu hikâye o türbeye özgü değil. Daha sonra, kıyı köyü Selame için yazılan köy kitabında Şeyh Hasan türbesi için anlatılan şu hikâyeyi okudum: Köylüler için kutsal bir mekândır (*makam*); kadınlar burada adak adarlar ve türbeyi ziyaret edip mumlar yakarlar. Bu *makam* insanların huşuyla dolmalarına yol açar, çünkü Siyonist işgalciler defalarca burayı yıkmaya çalıştılar. Ama mucize eseri olarak buldozerleri bozuldu ve binayı yıkmayı başaramadılar. Bu yüzden türbenin etrafını çitle çevirip öylece bıraktılar."[75]

Bu dini binaların doğaüstü gücü eski zamanlardan taşınarak gelir. Bu bölümde daha önce bahsedildiği gibi, Beşşit köyü hakkındaki kitapta "Şit Peygamber'in türbesi" anlatılır. Burası, bereket (*bereke*) ve ilahi yardım için adak ya da dua (*nizr*) yeriydi. Yusuf Ebu Fuda'nın kitapta aktarılan bir hikâyesinde 1948'den önce şöyle bir olayın yaşandığı anlatılır:

> (Daru Ebu Hilal'in parçası olan) Daru Ebu el-'Ayş'tan bazı insanlar, türbenin bitişiğindeki araziyi satın aldılar ve bu insanlardan biri bir işçiye "Git o türbeyi yık," dedi. "Çünkü buraya gelen insanlar araziyi kirletiyorlar, bu yüzden ondan kurtulalım, bizim artık Şit Peygamber'e ihtiyacımız yok. Bunun üzerine işçi türbeye gitti, kazmasını iki-üç kez türbenin duvarına indirdi ama kazma kırıldı. İşçiden türbeyi yıkmasını isteyen adam ertesi gün Yafa'ya gitti ve burada adamın yüzmeye giden oğlu boğuldu. Beş gün sonra da işçi uykusunda öldü.[76]

Farklı dönemlerde anlatılan bu hikâyeler türbelerin gücüne ilişkindir ve Filistinlilerin İsrail'e meydan okumalarını konu alan hikâyelerle sınırlı değildir. Bu hikâyeler Filistinlilerin belli şeylerin nasıl ayakta kaldığını açıklamalarına yardım eder. Türbelerin doğaüstü güçleri vardır. Filistinlilerin 1948'den önce diktikleri meyve ağaçları sürekli olarak kendilerini yeniler ve doğal bir güç olarak büyümeye devam eder ve kaktüsler öldürülemez.

Mezarların ve bitkilerin güçlerine ilişkin bu anlatımları, elbette bu olayların yaşanmış olduğunu doğrulamak için değil, Filistinlilerin eski dönemlerle süreklilik gösterecek şekilde, nasıl hem mamur yerlere hem de doğal çevrenin unsurlarına direnme gücü atfettiklerini göstermek için aktardım. Bu anlatımlarda bu unsurlar

kendi yıkımlarına karşı direnmekle kalmıyor, Filistinliler için başkalarının onların varlıklarını ve tarihlerini topraktan kazıma yönündeki (başarısız) girişimlerinin de bir simgesini oluşturuyor. Mezarlarla ilgili tüm bu anlatımlar, bir bakıma Filistinlilerin İsraillilere bakışlarının bir yönünü ortaya koyuyor. Filistinliler onları da memleketlerini işgal eden ve kendi alanlarına tecavüz eden geçici güçlerden biri olarak görüyorlar.

İnsanlar hikâyelerle ve dönüş anlatımlarıyla geride kalanların, fiziksel peyzajı ziyaret sırasında gördükleri gibi betimleyen haritalarını yarattıkları gibi peyzajı ve köyü eski haliyle kurgulayan haritalar da tasavvur ediyorlar. Yıkılan binalar ayrıntılarıyla birlikte yeniden canlandırılıyor ve insanlar eskiden köyün önemli yerlerini işaretleyen ağaçları tanıyorlar. Yıkıma direnen ve hem geçmişe hem de bugüne ait hikâyelerine dayanak oluşturacak yerler buluyorlar. Bu betimlemeler yoluyla, kendilerinin ya da atalarının bu yerlerle ilişkilerini ifade ediyorlar ve dönüş yolculuklarıyla geçmişe ait mekânların anılarını canlı tutuyorlar. 1948 öncesi köye ait bu yerler günümüzde Filistinliler için tüm bunları ve daha fazlasını ifade ediyor.

Geçmişi ve Yerlere İlişkin Anıları Haritalamak

Beledu'ş-Şayh, İsrail: 1993

1993 yılında, sıcak bir yaz günü, yanımda bir arkadaşımla ve elimde fotoğraf makinemle, Hayfa'nın hemen doğusunda bulunan yıkılmış Filistin köyü Beledu'ş-Şayh'e gittim. Bu köy en çok 'İzzuddin al-Kassam'ın da gömülü olduğu mezarlığıyla bilinir. Bölgede Avrupalıların sömürgeciliğine karşı savaşan bir Suriyeli sürgün ve militan olan al-Kassam 1920'lerde Filistin'e kaçtı, Hayfa ve Celile'deki fakir ve işçi sınıfına mensup Filistinliler arasında vaiz ve aktivist olarak çalıştı. Kasım 1935'te Britanya Mandası (Filistin) polisi tarafından öldürüldü. Cenazesinde binlerce Filistinli yürüdü ve cenaze 1936-1939 Arap Ayaklanması başta olmak üzere Manda yönetimine karşı milliyetçi aktivizmi seferber etmek için kullanıldı.[77] 1993'te Beledu'ş-Şayh'ı ziyaret ettiğimde mezarlığın yanı başında İsrail'in devasa bir çimento fabrikası yükseliyordu ve mezarlığı yola birkaç metre uzaklıkta bulunan etkileyici taş oyma kapısıyla bir duvar çevreliyordu. Doğudaki duvar boyunca sırtlarını mezarlığa çevirmiş ve yola bakan çok sayıda küçük atölye inşa edilmişti. Mezarlıkta al-Kassam'ın yakın bir zamanda dikilmiş modern mezar taşı ve 1947'de öldürülen Filistinli Arap İşçiler Derneği'nin Genel Sekreteri Sami Taha'nın çok güzel bir şekilde oyulmuş beyaz mermerden nişanı dahil olmak üzere çeşitli fotoğraflar çektikten sonra, atölyelerden birinin gölgesinde biraz soluklandık. Atölyede çalışan ve Nasıra'da yaşayan bir Filistinli olan marangoz nazik bir şekilde bize soğuk su ikram etti. Mezarlığın harap durumda olduğundan, bazı kemiklerin açığa çıktığından, mezar

taşlarının kırıldığından ve mezarlardaki mermerlerin eksildiğinden bahsettim. Elli beş yıldır Filistinlilere ait yerlerde yaşanan dönüşümü, köylerin yıkılmasını ve kalanların da bakımsızlıktan harap olmasını artık kanıksamış olan marangoz, işinden başını kaldırdı ve bıkkın bir şekilde "Bütün bir ülkeyi çaldılar, siz birkaç parça mermere mi takıldınız?" dedi.

Bu hikâyeyi burada Filistinlilerin yaşadıkları yıkımı ve mülksüzleştirmeyi ne boyutta değerlendirdiklerini göstermek için anlattım. Bu marangoz gibi bu yıkımdan sağ çıkanlar ve hâlâ onun içinde yaşayanlar, ihmal edilmiş bir mezarlıktan ve çalınmış mezar taşlarından daha fazlasını görüyorlar. Yıkıntıların arasında canlı toplulukların içinde yaşıyorlar, hâlâ köy şarkıları söylüyorlar (ve yeni şarkılar besteliyorlar), geniş ailelerini tanıyorlar, domates yetiştiriyorlar, üniversiteye gidiyorlar ve hem Arapçayı hem de İbraniceyi kusursuz bir şekilde konuşuyorlar. Ölülere takıntılı bir şekilde yaşamıyorlar. Mezarlıkları da her zaman sorumlu olmaları gereken ulusal simgeler olarak görmüyorlar; çünkü kendi topluluklarındaki mezarlıkların bakımı mezarda yatanların aileleri ve kiliseler ve İslami vakıf idareleri tarafından üstleniliyor. Bu anlamda, yerelcilik insanları kendi topluluklarının tarihlerini temsil etmeye iterken aynı zamanda sorumluluğu topluluğa bırakmak gibi bir sonuç da doğuruyor. Beledu'ş-Şayh köylülerinin tamamı diasporada olduğu için, bu köyün mezarlığı büyük ölçüde terk edilmiş durumdaydı.[78]

Filistin köy kitapları kendilerine köylerin –hem geride kalanların hem de yok edilmiş olanların– tarihlerini o köylerde yaşayanların perspektifinden belgelemek ve genç kuşaklara aktarmak görevini veriyorlar. Bu nedenle, köyün geçmişindeki mekânı haritalamanın çeşitli yollarını ürettiler (ve üretmeye devam ediyorlar). Bu yollar arasında fiziksel haritaların yanı sıra yer adlarının listeleri, belli bir yer hakkındaki hikâyeler, köy hakkındaki şiirler ve yeniden tasavvur edilen yolculuklar da var. Köyün coğrafi haritaları fiziksel mekânları alıyor ve bu mekânlara ayrılmaz şekilde bağlı olan insan hayatlarının ve deneyimlerinin hikâyelerini anlatarak onları yaşanan mekânlara dönüştürüyor. Geçmişin bu haritaları, büyük ölçüde, şu anda mevcut olduğu haliyle bölgeden ayrılmış olan yazma ve hayal etme biçimleri yoluyla ayakta kalır. Bu haritalar, aynı zamanda, bir şekilde tüm köylüler tarafından paylaşılabilen alanların –kuyuların, kaynakların, hissiyatların ve yolculukların– haritalarıdır.

Bu bölümde açıkça görüldüğü gibi, haritalanan geçmiş, anılardan ve idealleştirmelerden oluşur. Köy kitapları, köylülerin deneyimlerini sözel ve görsel olarak basılı kaynaklara aktararak fiziksel köyü yeniden yaratmaya ve yeniden kazanmaya çalışır. Filistinliler, haritaları ve köyün topraklarının ve önemli yapılarının listelerini kullanarak bilgi yoluyla; köydeki bazı yerler hakkındaki duygularını ve duygusal

bağlılıklarını gösteren şiirler yoluyla ve okurları yeniden yaşamaya başladıkları ve huzurlu bir kır hayatının hâkim olduğu köyde, onların bu yerlere bağlarını gösteren yolculuklara çıkararak köy üzerindeki haklarını ortaya koyarlar. Her köy kitabı köyün geçmişindeki benzersiz yerleri betimliyor olsa da, bu yerlerle bağlantılı hissiyatlar, duygular, faaliyetler ve çağrışımlar bu tarihsel kavşakta Filistinli olmanın ne anlama geldiği konusundaki daha büyük bir anlatıya tekabül eder. Nihai olarak, köydeki yerler ve köylülerin hayat tarzı için duyulan coğrafi nostaljinin kökleri hem yerel anılara ve deneyimlere hem de Filistinlilerin topraksız ve mülksüzleştirilmiş mülteciler olarak şu anki statülerine dayanır.

YEDİNCİ BÖLÜM

Kimlikler ve Tarih

el-Yehudiyye, Filistin: 1930'lar

1932'de, Yafa'nın 13 kilometre doğusundaki düzlüklerde kurulmuş olan ve yaklaşık altı bin kişinin yaşadığı el-Yehudiyye köyünün sakinleri, köyün adını el-'Abbasiyye olarak değiştirdiler.[1] Bugün açık görünen nedenlerle Filistinli Arap köylüler artık adı modern Arapça söylenişiyle "Yahudi" olan bir köyde yaşamak istemiyorlardı. el-Yehudiyye adı, bölge pek çok farklı hükümdarın ve imparatorluğun hâkimiyetine girmesine rağmen yüzyıllar boyunca yaşadı. Eski Ahit'te, Yeşu 19:45'te, buradan, İsraillilerin Kenan topraklarını ele geçirmesinden sonra Danoğullarına verilen Kenanlı kasabası Yehut olarak bahsedilir.[2] Bizans İmparatorluğu, erken İslam dönemi, Emeviler, Abbasiler, Memlûkler, Haçlılar, Eyyübiler, dört yüzyıl süren Osmanlı İmparatorluğu ve Filistin'deki Britanya Mandası döneminde de bu ad devam etti. Tarihinin bir noktasında köyün adı, köyde bulunan türbesi bölgedeki Müslümanların ziyaret yeri olan Yakup'un oğlu Yahuda'nın adıyla da özdeşleşti (Arapçada, *en-Nebi Huda bin Ya'kub*).[3] 1948'de köyün ele geçirilmesinden ve boşaltılmasından kısa bir süre sonra Yahudi hahamlar yine aynı Yahuda'nın (İbranicede *Yehuda Ben Ya'akov*) mezarının bulunduğu yer olarak köyü kutsadılar ve o günden bu yana burası "bir hac, dua, mucize ve hastalar için şifa yeri" olarak biliniyor.[4]

Köylülerin 1930'lara gelinceye kadar köyün adını değiştirmemiş olmaları, yüzyıllar boyunca el-Yehudiyye adının kabul görmüş olduğunu gösteriyor. Aşağı yukarı bin yıl boyunca köyün sakinlerinin çoğunluğu Müslüman olmasına rağmen (20. yüzyılda az sayıda Yahudinin ve Hıristiyan'ın da burada yaşadığını biliyoruz), bu sakinler köyün adını rahatsız edici bulmamışlar. Buradan Yahudilere ve Yahudiliğe özgü unsurlara göndermelerin, hükümdarların dinlerinden ya da politikalarından bağımsız olarak, yüzyıllar boyunca Filistin'in bilinen ve kabul edilen peyzajının bir parçası olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Ad değiştirme isteği, modern siyasi gelişmelerin, başka bir deyişle 19. yüzyıl sonlarında Siyonist hareketin yükselmesinin getirdiği dramatik değişikliklerin ve 1917'den itibaren Britanyalıların Filistin'i kolonileştirmesinin sonucudur. Demografideki değişiklikler ve hem ülkedeki hem

de ülke dışındaki Yahudilerin Filistinlilerin ülke üzerindeki ulusal haklarını inkâr edecek şekilde Filistin'de Yahudilerin anavatanı olacak bir devletin kurulması yönündeki siyasi talepleri, Filistinli Arapların köyleri için el-Yehudiyye adını kullanmaya devam etmelerini güçleştirdi. Köyün yeni adı olarak el-'Abbasiyye'yi seçmeleri, kendilerini hem yerel hem de daha geniş dini ve etnik açılardan kimliklendirdiklerini gösteriyor. Hüseyin el-Lubani'ye göre el-'Abbasiyye adının seçilmesinin nedeni "köyde türbesi olan ve Muhammed Peygamber'in baba tarafından kuzeni el-Fadl bin 'Abbas olduğuna inanılan eş-Şeyh 'Abbas'tır ama bazılarına göre, köye uğur getirmesi için Arap Abbasi İmparatorluğu'nun adı verilmişti."[5] Bu açıklamanın da gösterdiği gibi, yeni adda Filistinli kimliğinin diğer boyutlarına göndermeler vardır – hem köydeki bir türbeyle yerel düzeyde kimliklenme, hem de Arap ve Müslüman geçmişiyle daha geniş bir kimliklenme söz konusudur. Ancak, ad değişikliğine rağmen, köylüler Manda yöneticileriyle resmi yazışmalarında köyden el-Yehudiyye olarak bahsetmeye devam ederler.[6]

Köyün adının nasıl değiştirildiğine ve kullanıldığına ilişkin bu hikâyenin de gösterdiği gibi, 20. yüzyılın ilk yarısında Filistin köylüleri hem kendilerini nasıl tanımladıklarını, hem de başkalarının onları nasıl tanımladıklarını etkileyen kesişen siyasi güçlerin arasında yaşıyordu. Kendi giderek güçlenen Filistin milliyetçiliği anlayışlarına ek olarak, Britanya Mandası'nın Filistin'deki kolonizasyonunda, Siyonist hareketin güçlendiği dönemde, güçlü Arap milliyetçiliğinin ve yükselen İslami yönelimli siyasi hareketin etkileri altındayken başkaları tarafından da hem üzerlerinde hak iddia edildi hem de dışlandılar. Bu dönemlerde kendilerini nasıl Filistinliler ve Araplar olarak düşündüklerini şekillendirdiler ve yeniden şekillendirdiler ve bu süreç hem başkalarının onlar hakkındaki düşüncelerini etkiledi, hem de bu düşüncelerden etkilendi. Bu bölümde, bu siyasi güçler göz önünde bulundurularak, köy kitaplarında ifade ediliş biçimi başta olmak üzere, 20. yüzyıldaki Filistin kimliğinin kendine özgü özellikleri ele alınacak.

Bu bölümün kuramsal temeli, ağırlıklı olarak kimlik konusunda pratiği esas alan ve kimliğin ulusal, dini, etnik ve başka kimliklenmelerde bireysel ve kolektif olarak ifade edilen karmaşık ve çokdeğerlikli doğasını benimseyen kuramlara dayanıyor. Köy kitapları, kimliği nasıl analiz ettiğimiz ve kavramsallaştırdığımız üzerine yeniden düşünürken bize hem kimliğin nasıl ifade edildiğini, hem de uzmanların bunu nasıl açıkladıklarını anlamak için bir fırsat sunuyorlar. 1980'lerde yazılmaya başlanan köy kitapları, günümüzde Filistinlilerin güncel milliyetçi varoluşları içinde gerek 1948 öncesinde Filistin'deki Yahudi topluluklarla ilişkilere, gerekse kendi Filistinli, Arap, Müslüman, Hıristiyan olma anlayışlarına ve diğer kendini kimliklendirme tezahürlerine nasıl baktıklarına ışık tutuyor. Bölümün son

kısmında da köy kitaplarında nasıl toprağa dayalı bir Filistin köy kimliğinin –yani coğrafi ve siyasi bir varlık olarak Filistin'e bağın yanı sıra çağlar boyunca kendi köylerinin tarihine bir bağın da– ifade edildiği irdeleniyor. Filistinliler köy tarihinin tamamına sahip çıkarak etnisite, din ve milliyetçilik gibi diğer yaygın kimliklenme işaretlerinin ötesine geçerler ve uzun bir süredir bu mekânla aralarında bir bağ olduğu iddiasında bulunurlar. Filistinlilerin bu toprağa dayalı kimlik anlayışı pek çok yerli halkla paylaşılan bir duygudur. Bu tür yakınlık ifadeleri halklar bir tehdit altında olduklarında genellikle sadece dışarıdan insanlar tarafından işitilir, okunur ve incelenir. Bunun gerçekleştiği her yerde ve her zaman bir yerinden edilme ve sömürgeci politikalar mirası söz konusudur.

Filistinlilerin Ulusal ve Bölgesel Kimliklenmeleri

Akademisyenlerin 1980'lerden bu yana milliyetçiliğin kurgulanmış doğasına odaklanmaları, bize milliyetçi duyguları ve kurumları şekillendiren siyasi, tarihsel ve kültürel güçleri irdelemekte kullanabileceğimiz kayda değer bir kuramsal malzeme demeti sunuyor.[7] Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of a Modern National Consciousness* [Filistinli Kimliği: Modern Ulusal Bilincin Kuruluşu] adlı çalışmasında tarihi Filistin'de, 19. yüzyılın sonlarında özellikle de 20. yüzyılın başlarında Filistin ulusal hissiyatının yaygın bir şekilde oluşmasını inceler. Khalidi, Birinci Dünya Savaşı ve Britanya Mandası dönemlerinden kalma, elit ailelere ait belgeler ve gazeteler üzerine yaptığı incelemeleri birleştirerek Birinci Dünya Savaşı döneminde ve hemen sonrasında yaşanan ekonomik ve siyasi değişimlerin nasıl "Filistin'deki Arap nüfusun kendilik duygusunda derin, bir dönüşüme neden olduğu... ve bunun daha birkaç onyıl öncesinde hiçbir şekilde varolmayan bir Filistin ulusal kimliğinin ortaya çıkmasıyla sonuçlandığını" söyler.[8] Khalidi ve başkaları tarafından dikkat çekildiği gibi, Arap dünyasında Filistin milliyetçiliğinin ve diğer milliyetçiliklerin çok önemli bir unsuru, bu ulus-devlet milliyetçiliklerinin münhasır olmaması ve yerel bağlılıkların, dini bağların ve Arapçılık duygularının da bunlarla eşzamanlı olarak varolduklarıdır.

Filistinlilerin Filistin milliyetçiliğini hissiyat ve eylem biçiminde ifade ediş-leri, aynı dönemde bölgenin başka ülkelerinde, örneğin Ürdün'de, Suriye'de, Lübnan'da ve Mısır'da görülen ulusal hareketlerden daha fazla tartışmaya (ve itibarsızlaştırma çabasına) yol açtı. Bunun nedeni, Filistin milliyetçiliğinin, diğer ulusal hareketlerden farklı olarak aynı toprak üzerinde ulusal iddia ve siyasi hükümranlık açısından Siyonist hareketle rekabet içinde olmasıydı.[9] Cezayir dışında diğer ülkelerin hiçbirinde çok sayıda organize yabancının sömürgeci yönetim yetkililerinin yardımıyla yerleşmeye çalışmasına tanık olunmadı. Bölgede milliyetçi

hareketlerin gelişmesiyle birlikte, Filistinliler kendilerini bir ulus olarak görmeye başladılar ve 1948'den itibaren bir ulus-devlet kurmalarını engelleyen pek çok sorunla karşılaştılar. Bunlardan özellikle iki tanesi önemliydi: toprak haklarının reddedilmesi ile toprağı ve insanları yönetecek uygulanabilir (ve temsil niteliğine sahip) bir yönetimin olmaması. Bu nedenle, Filistinliler diğer ulus-devletler gibi, vatandaşlarını eğitmek ve şekillendirmek ve devlet ya da ulus üzerine hegemonik anlatılar yaratmak için gerekli devlet gücüne sahip değildir. Günümüzde Filistinliler tek bir coğrafi bölgede yaşamadıkları gibi vatandaşlarına bir tarih ve kimliklenme pratikleri sağlayan yaygın devlet kurumları üzerinde bir kontrolden de yoksunlar. Para, ordu, müzeler, okullar (Batı Şeria ve Gazze dışında) ve arşivler bu kurumlardan sadece birkaçıdır. Filistinliler bu eksikliğe rağmen, Filistinli olmak konusunda ulusal duygularını –sınırları ve dönemleri aşarak kendilerini birleştiren hissiyatları– ortaya koyuyorlar.[10] Ayrıca, 1948'den sonra kısa süre içinde diğer Arap ülkelerinin içinde asimile olacakları yönündeki uluslararası beklentilere rağmen (ya da belki de bu beklentiler nedeniyle), kendilerini ortak anlayışlara, üzerinde anlaşılmış etiketlere ve belli duyguların ve pratiklerin ne anlama geldiği konusundaki tanımlara sahip Filistinliler olarak kimliklendirmeye devam ettiler.[11] Belki de tam da bir ulus-devletin olmayışı, Filistinlilerin ulusal ortaklıklar konusundaki kolektif anlatıları ortaya koyma ve canlı tutma isteklerinin sürmesine ve güçlenmesine yol açıyor.

Filistinliler, ulusal kimliği öncelikli görmenin yanı sıra, hem ulusal kimliklenme pratiklerinden ayrı hem de bu pratiklerin bir parçası olarak bölgesel, yerel ve ailevi tarihleri de benimsiyorlar. Filistin köy tarihi, köyün sakinlerinin perspektifinden anlatıldığı şekliyle, yerel, ailevi, etnik, ulusal ve dini kimliklenmelerin anılarını yansıtır ve tarihi anlatmak ve ayrıca yaşayan ve meşru bir tarih olarak bu hikâyeleri anlatma otoritesini ortaya koymak için bir çerçeve sağlar.[12] Görece küçük ve yerel köy, kent ve aile tarihi anlatımları, tarihin daha geniş ulusal kolektif anlayışlarıyla bir uyum içinde hareket ederek ve bunlar için bir kontrpuan oluşturarak insanların Filistin'de ayrı ve belgelenebilir bir geçmiş talepleri yoluyla doğrudan ulusal tanınma mücadelesine bağlanırlar. İnsanlar aynı zamanda, kendi hayatlarını, deneyimlerini ve kimliklenmelerini de vurgularlar.

20. yüzyılda Filistin-İsrail'de milliyetçi mücadelenin tarihi rolü ve Siyonizmin dışlayıcı doğası düşünüldüğünde, ulusal mücadele Filistinlilerin hayatlarını hem 1948'den önce, hem de sonra etkiledi ve hâlâ bugünün içinde geçmişi hatırlama biçimlerini etkiliyor. Çatışma çoğu zaman Yahudi-Arap ya da Yahudi-Filistinli çatışması olarak adlandırılır. Ama Filistinlilerin metinsel ve sözlü tarihlerinde bu şekilde içsel bir Araplar ve Yahudiler gruplamasının ya da bu gruplar arasında içsel bir düşmanlığın mevcut olduğuna yönelik yorumlamalardan kaçınılır. Bu nedenle,

Filistinlilerin geçmişe dair anılarında çoğu zaman Yahudi komşulara, tüccarlara ve sınıf arkadaşlarına ilişkin anılar da yer alır. Böylece, 1948 sonrası çatışmanın biçimlenişini yansıtan güncel milliyetçi ve dışlayıcı geçmiş vizyonlarına karşı çıkılır.[13]

Aynı şekilde, Victor Kattan, Arap-İsrailli çatışmasının kökenlerine ilişkin yeni çalışması *From Coexistence to Conquest*'te [Birlikte Yaşamdan Fetihe] "Filistin'de çatışmayı ortaya çıkaran Avrupa'daki antisemitizm ve Britanya sömürgeciliğidir," der.[14] Britanyalıların Büyük Britanya'ya Yahudi göçü nedeniyle nasıl paniğe kapıldıklarını ve buna çözüm olarak Yahudilere Filistin'de bir anavatan sağlamaya yönelik Balfour Deklarasyonu'nu ürettiklerini gösterir. Kattan'a göre, "Bundan önce Filistin'deki Yahudiler, Müslümanlarla ve Hıristiyanlarla bir arada yaşıyorlardı ve onlarla Arapça ve Türkçe konuşarak anlaşıyorlardı. Çatışma, Avrupa'daki antisemitizmin yol açtığı daha sonraki Yahudi göçü dalgalarıyla başladı."[15] Kattan'ın çalışması çok kabul gören bir akademik *ethos*'u yansıtır: Tarihsel dönemlere bakarken, bu dönemleri o zaman yaşananların merceğinden anlamaya yönelik kaynakları ve malzemeleri kullanmalı ve daha sonra yaşananların bu dönemlerin anlamlandırılışı üzerindeki etkisini ayırt etmeliyiz. Bu çabalar geçmişe dair anlayışımıza yeniden odaklamamıza ve güncel anlayışları ve bugünkü geçmişi şekillendirme gücümüzü yansıtacak tarihi yaratmamıza izin verir.

Din pek çok yorumcu tarafından Filistin-İsrail çatışmasının düğüm noktası olarak görülse de, Filistinlilerin 1948 öncesi hayata ilişkin anılarının çoğunluğunda (ister Yahudi, ister Müslüman, isterse Hıristiyan olsun) dini kimliklere, cömertlik ve dostluk gibi ahlaki değerler üzerine tartışmalardan, siyasi bağlılık ve hissiyatlardan, ortak dil ve kültür gibi topluluk fikirlerinden ve ikamet ve iş gibi başka ortak noktalardan bahsedilirken değinilir. Filistinliler, birlikte yaşam bağlamında, etnisite, din ve milliyet gibi kategorik kimlikler kadar akrabalık, dostluk ve siyasi hissiyat gibi ilişkisel kimliklerin de önemini vurgularlar. Bu ilişkisel kimlikler, insanlar komşu, akraba ve siyasi gruplar olarak birbirlerine bağlanmalarını sağlayan ortak anlayışları ihlal ettiklerinde tehdit edilir ve insanlar bu anlayışlara saygı duyduklarında veya bunları geliştirdiklerinde güçlenir. Bu bölümde bu ilişkisel kimliklerin her birinin ve ayrıca dine ve siyasi inançlara dayanan şovenist gruplamaların örnekleri ayrıntılı bir şekilde ele alınacak.

Kimliği Yeniden Değerlendirmek

Çoğu kimlik ve milliyetçilik kuramında, Filistinliliğe kimlik kelimesinin yapısında varolan kısıtlamaların zorlamasıyla sadece belli anlamlar atfedilir. Rogers Brubaker ve Frederick Cooper, "Beyond 'Identity'" ["Kimliğin Ötesi"] adlı makalelerinde, analitik bir kategori olarak kimlik kelimesinin kullanımına karşı çıkarlar; çünkü bu

terimin güçlü ve zayıf anlamlarıyla ilişkili iki büyük sorun olduğunu öne sürerler. Onlara göre, güçlü anlamıyla kimliği tüm insanların sahip olduğu tanımlayıcı bir özellik olarak düşünürüz ve dolayısıyla onların eylemlerini ve davranışlarını sadece tüm insanlarda içsel olarak varolan bir şeyin ürünleri olarak görürüz. Bu tür bir kimlik kavramı, güçlü grup sınırlılığı ve homojenlik nosyonları içerir. Bu kavramda kimliğin değişimi, gelişimi, esnekliği ya da stratejik olarak kullanımı mümkün değildir. Bununla birlikte, kimlik konusunda bu güçlü gerekirci bakışı "kimliklerin kurgulanmış, akışkan ve çoğul olmasını şart koşarak" yumuşatmaya çalıştığımızda başka bir sorunla karşı karşıya kalırız. Kimliği kurgulanmış ve değişen bir şey olarak görmeye yönelik bu yeni ve daha popüler çözüm, "'kimlikler'den konuşmamız için tamamen gerekçesiz, güncel kimlik politikalarının 'katı' dinamikleri ve özcü iddialarını incelemek için donanımsız" olmamıza yol açar.[16]

Yazarlar, bunun yerine, insanların kimlik hakkında yazarken ve konuşurken atıfta bulunulan farklı kavramları analiz edebilmek için *kimlik* kelimesinin altında toplanmış fikirleri üç kategoriye ayırmayı savunurlar. "'Kimlik' söylemi [...] ayrı tutulması gereken dışsal kategorizasyon ile kendini anlama ve nesnel ortaklık ile öznel gruplama öğelerinin birbirlerine karışmalarına yol açar."[17] Bunun yerine *kimliklenme* teriminin analitik bir şekilde kullanılmasını önerirler. Kimliklenme, bir fiilden türetilmiş bir ad olarak, "süreçsel ve aktif bir terim" olarak görülebilir. Bir kişi ya da grubun (kimliği yerine) kimliklenmesini betimlediğimizde, örtük olarak, onları sadece bir varolma durumunu betimlemek yerine bir eylemde bulunan ya da bir inanç ya da duyguyu ilan eden kişiler ya da gruplar olarak düşünmüş oluruz. Ayrıca, kimliklenme bir süreç olduğu için, "bu kimliklenmenin (devlet gibi güçlü failler tarafından yapılsa bile) kaçınılmaz olarak siyasi girişimcilerin ulaşmayı amaçladıkları içsel aynılık, ayrılık ve sınırlandırılmış gruplamalarla sonuçlanacağı önceden varsayılamaz."[18] *Kimliklenme* kişinin kendisi ya da başkaları tarafından tanımlanabilir veya ifade edilebilir ve bu özelliği bu kavramı *kimlik* kavramına göre daha az belirsiz hale getirir, çünkü "bizi kimliklenmeyi yapan failleri belirlemeye davet eder."[19] Bu anlamda, kimliklenme, insanların kendileri ve başkaları hakkında nasıl düşündüklerini ifade etmeye yönelik deneyimlerini ve pratiklerini yakalar ve sadece ideolojileri ya da belirtilen inançları esas almaz. "İnsanların –kendilerini ve başkalarını– kimliklendirmeleri, toplumsal hayatın yapısında yer alırken güçlü anlamda 'kimlik' için bu geçerli değildir.[20] Aynı şekilde, "'kimliklenme' karmaşık (ve çoğu zaman değişken) *süreçlere* dikkat çekerken bir *süreç* yerine bir *durumu* ifade eden 'kimlik' terimi birey ile toplum arasındaki çok basit bir uyumu içerir."[21]

Brubaker ve Cooper "bir kişinin kendisinin kim olduğu konusunda *kendi* anlayışını ifade etmek için"[22] *kendini anlama* teriminin kullanılmasını önerir; çünkü bu,

kendiliğin Aydınlanma sonrası rasyonel düşünceyi ve insanların nasıl düşündükleri konusundaki anlayışı oluşturan faillik ve bireylik niteliğini koruyan bir terimdir. Yazarlar, bir kişinin kendisini nasıl anladığını tanımlamak için "zorlayıcı dışsal kategorizasyonlar"ın gücünü kabul ederek, bireysel olarak ifade edilen hissiyatları inceleme yoluyla kendini anlamanın analiz edilmesinin siyasi, toplumsal ve kültürel hegemonik güçlerin etkisini anlamamızı mümkün kılacağını öne sürerler.

Brubaker ve Cooper'ın "belirgin ve sınırlandırılmış bir gruba duygusal olarak yüklü bir aidiyet anlayışı" yananlamlarına sahip olduğunu öne sürdükleri kolektif kimlik kavramı bu kendini anlamayı tamamlar, ona zıtlık oluşturur ve onu etkiler."[23] Bu kavram, onlara göre, *kolektif kimlik* yerine *ortaklık*, *bağlantılılık* ve *grup olma* terimleriyle daha etkin bir şekilde ifade edilebilir. "Bu terimler, güçlü şekilde bağlayıcı ve şiddetli bir şekilde hissedilen grup olma örneklerini daha gevşek bir şekilde yapılandırılmış, zayıf bir şekilde kısıtlayıcı yakınlık ve bağlantı formlarından ayırabilmemizi mümkün kılacaktır."[24] Bu, aynı zamanda, pek çok kimlik analizinde olduğu gibi, sadece bir gruba aidiyete içsel bir şovenizm uyandırma özelliğinin atfedilmesi yerine farklı zamanlarda ve farklı yerlerde güçlü grupların, başka zamanlarda ve yerlerde ise zayıf bağlantıların oluşmasına yol açan güçleri anlamamızı mümkün kılacaktır.

Ayrıca, kimliklenme türü hakkında daha fazla ayrıntı sağlayarak, "ilişkisel ve kategorik kimliklenme modları"nı da tanımlayabiliriz.[25] İlişkisel kimliklenme "ilişkisel bir ağdaki konum"u (örneğin akrabalık, dostluk ya da hamilik) ifade ederken kategorik kimliklenme "bazı kategorik özellikleri (örneğin ırk, etnisite, dil, milliyet, vatandaşlık, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim vb.) paylaşan bir kişiler sınıfına üyeliği" içerir.[26] Bununla birlikte, kategorik kimliklenme içinde, "güçlü ve otorite sahibi kurumlar", özellikle de modern devlet tarafından geliştirilen dışsal kategorizasyon, kimliklenmenin ve kategorizasyonun uygulanmış ve analitik kavrayışlarında önemli bir rol oynadı.[27] Bu terimler, aynı zamanda, her iki kimliklenme modunun, gerçekte olduğu gibi, eşzamanlı olarak varolmasına izin verir.

Brubaker ve Cooper kimliğin nasıl varolduğunun, işlediğinin ve dünyada kullanıldığının çok daha karmaşık bir analitik anlayışına denk düşen bu daha nüanslı ve doğru dilsel tanımlanmaların kullanılmasını savunuyorlar. Kimliği, bireylerin kendilerini nasıl gördüklerini, insanların kendilerini nasıl tanımladıklarını, bizim başkalarını nasıl gördüğümüzü ve insanların kendileri ve başkaları hakkında ne düşündüklerinin temeliyle nasıl uyum sağladıklarını ve bunu nasıl etkilediklerini ve nasıl başkalarını dışlayan katı gruplar oluşturduklarını ifade eden genel bir terim gibi kullanmayı bırakmamızı tavsiye ediyorlar. Bunun yerine kullandıkları terimler –örneğin, *kendini kimliklendirme*, *grup olma* ve *kimliklenme pratiği*– kim-

liğin insanların hayatlarında ve dünyada nasıl işlediği üzerine analitik bir şekilde düşünme biçimlerimizi daha doğru ifade ediyor. Kimlik konusunda bu düşünme biçimleri, kimliği hem bireyler tarafından yaşandığı, hem de insanları belli ulus, din ya da etnik yakınlık kategorilerinde gruplanmaya iten ya da bundan uzaklaştıran güçlere tabi olduğu şekilleriyle anlamamızı mümkün kılar. En önemlisi, birazdan ele alacağım gibi farklı kimliklenme tiplerinin bu şekillerde kavramsallaştırılması bu gruplarla yakınlıkların zaman içerisinde nasıl güçlenip zayıfladığını görmemizi sağlar. Bu kitap, tarihin yazılması ve insanların bağlılıklarını ve kendilerine verdikleri kimlikleri ilan etmeleri üzerine bir inceleme olduğu için, bu bölümde Filistin kimliği üzerine tartışmaları büyük ölçüde pratiğe dayanan kimlik anlayışı üzerine dayandırdım.

Brubaker ve Cooper'ın kimliği incelemekte kullanmamızı tavsiye ettikleri şekillerde ele alınmış yakınlıkların ve grup olmanın dalgalanan gücü ve zayıflığı özellikle zaman içinde analiz edildiğinde ortaya çıkar. Bu nedenle, tarihsel olarak insanların kendileri ve başkaları hakkında nasıl düşündüklerine bakmak sadece bugün mevcut olandan farklı bir grup olma temelini ortaya çıkarmakla kalmaz; bir zamanlar belirgin, anlamlı ve güçlü olan grupların tamamen yok oluşunu da gösterir. Filistin örneğinde, bir zamanlar güçlü olan Kays ve Yemen kimliklerinin ortadan kaybolduğunu biliyoruz. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında, Filistin'in ortalarındaki dağlık bölgede (Nablus ve el-Halil arasında) yaşayan Filistinli ailelerin soybilimsel sınıflamasının temelini Kays'a mı yoksa Yemen'e mi mensup oldukları oluşturuyordu. Suriye ve Lübnan'da da yaygın olan Kays ve Yemen kimlikleri, ailenin kökeninin Arap Yarımadası'nda İslam öncesi dönemdeki bir ataya atfedildiği "klan yakınlıkları şeklinde ifade ediliyordu."[28] Bu kimliklere dayanılarak siyasi ittifaklar yapılıyor, kan dökülüyor, tarlaların hasadı yapılıyor ve evlilikler onaylanıyor ya da reddediliyordu. Salim Tamari'ye göre, Kays ve Yemen gerçek biyolojik soyağaçları değil, insanların girip çıkabildikleri antik bir kökene dayalı "varsayılan soyağaçları", yani din ve diğer kimliklenmelerden bağımsız olarak feodal ağalarla yakınlıklar kurmaya ve yakınlıkları değiştirmeye izin veren esnek kategorilerdi. 1948'den önce sadece Hıristiyanların yaşadığı bir köy olan Ramallah, yüzde 90 Kays ile yüzde 10 Yemen'den oluşuyordu ve iki Hıristiyan Yemen ailesi, Ramallah'taki Kays çoğunluğa karşı yakınlarda bulunan (ve neredeyse tamamen Müslümanlardan oluşan) Yemen köyleri el-Bire ve Beytuniya'yla ittifak kurmuştu. Kökene dayanan bu bağlılığı dini kimliklenmeden daha önemli bulmuşlardı. Ayrıca, Kays ve Yemen kategorileri sadece korunma ve himaye değil, aynı zamanda hasat zamanında yardım anlamına da geliyordu. Dura köyünün sakinleri Kays'a mensuptu; zeytin ve incir hasadına yardım etmek için Ramallah'a geliyorlardı.[29] 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında

bu kimliklerin çok ciddiye alınmasına ve önemsenmesine rağmen insanlar artık bu şekilde düşünmüyorlar. Kimse kendisini bu terimlerle tanımlamıyor ve bu ayrımlara dayanan herhangi bir grup hissiyatı mevcut değil. Gerçi pek çok köy kitabında bu gruplamalardan bahsediliyor ama bunlar artık herhangi bir gücü, eylemi ve hatta anlamı olmayan gruplar. Bazı insanlar hâlâ Kays'a mı yoksa Yemen'e mi mensup olduklarını biliyor olsalar da, artık hiçbir Yemen mensubu, yüz yıl önce olduğu gibi, kızının bir Kays mensubuyla evlenmesine karşı çıkmıyor ve hiç kimse Kayslı kardeşlerinin hasadına yardım etmek için onlarca kilometre yol kat etmiyor.[30]

Birliktelik ve Farklılık Anıları: Filistin'deki Yahudiler ve Araplar

Günümüzde yazılan köy kitaplarında köy hayatı tarihsel olarak yeniden kurgulanırken topluluk ilişkileri –(Müslüman ve Hıristiyan) köylüler ile yerli ve göçmen Yahudi topluluklar arasındaki ilişkiler– de ele alınır. Bu kısımda Filistinli köylülerin çevrelerindeki Yahudi topluluklarla nasıl etkileşim kurdukları ve onlar hakkında ne düşündükleri ve ayrıca günümüzdeki Filistinlilerin geçmişlerinin bu bölümünü nasıl hatırladıkları ve kayda geçirdikleri irdeleniyor. Pek çok örnekte köy kitaplarının çoğunlukla diasporada yaşayan okurlarının, savaşlar ve direniş amaçlı çatışmalar ve ara sıra başka ülkelerde karşılaşmak dışında, son altmış yılda İsraillilerle ve Yahudilerle çok az irtibat kurdukları ya da hiç kurmadıkları söylenebilir. Elbette, bazı kitaplar da İsrail'de, Batı Şeria'da, Gazze'de yaşayan ve 1948 ya da 1967'den beri İsraillilerle her gün karşılaşan yazarlar tarafından yazıldı ve yayımlandı. Ama kitapların üçte ikisi (benim koleksiyonumdaki 112 kitaptan 80'i) Ürdün'de, Lübnan'da, Suriye'de ya da başka ülkelerde yayımlanmış kitaplar.[31] Filistin-İsrail'de şu anda hâkim olan ve insanları "Yahudiler" ile "Araplar" (ya da "Filistinliler") olarak ikiye ayırmaya yönelik ilişki paradigması, bugünün geçmişin anıları üzerindeki etkisini anlamak için bir fırsat sunuyor. Modern ulusal hareketlerden güç alan bu kategoriler, günümüzde birbirlerini dışlayan kategoriler olarak algılanmaya başlandı.[32] Bu grupların şu anda ulusal hissiyatlar ve coğrafi sınırlarla sınırlandırılmış ve ayrılmış olmalarına rağmen, bu adlandırmaların zaman içerisinde köklü bir değişim geçirdiğini anlamak çok önemlidir.

Tarihsel olarak, Osmanlı millet sistemi yerel grupların ailevi ve toplumsal yasalar bağlamında kendi topluluklarını yönetmelerine izin veriyordu ve ayrıca insanların toplumun bir parçası olabilmek için ait olmak zorunda oldukları gruplar yaratmıştı. Bu dönemde, devlet idaresinin bürokratikleşmesiyle birlikte, hukuki nedenlerle grup aidiyetini belirlemek ve nüfus cüzdanlarına ve pasaportlara kaydetmek için dini, etnik ve ulusal kategorizasyonlar geliştirildi. Bu girişimler, insanların dini inançlar (Yahudiler, Müslümanlar, Hıristiyanlar) ve imparatorluğa bağlılık (Osmanlılar ve

yabancılar) temelinde ait oldukları zorunlu gruplar olarak bu kategorileri şeyleştirdi.[33] Siyonizmin ulusal bir hareket olarak yükselişiyle birlikte, Arap Yahudiler farklı bir grup yakınlığına (Yahudi ve Araptan Yahudi ve Siyoniste) geçişe zorlanırken Arap olmayan Yahudiler de "yabancılar" olarak kategorize edildi.

Teknik olarak, *Arap* kelimesi bir dili konuşanların oluşturduğu bir grubu ve daha yakın tarihli olarak, daha büyük bir topluluğa yakınlık duygularını, *Yahudi* terimi ise bir dini inancı ve şu anda, bir halk olmayı ifade eder. Ama bu iki terim de diğerini dışlamaz. İnsanlar kendilerini (ve başkaları onları) Yahudi Araplar ya da Arap Yahudiler olarak kimliklendiriyorlardı. Bununla birlikte, Ella Shohat ve Joseph Massad'ın ortaya koyduğu gibi, şu anda Arapça konuşan ve Arap ülkelerinde doğup büyümüş olan Yahudilerin çoğu Arap kimliğini kabul etmiyorlar.[34] Araplığı ve Yahudiliği oluşturan unsurlar doğuştan gelmez ve o dönemin başat güçleri tarafından tanımlanır – Ortadoğu'nun son döneminde her iki etiket de çoğu zaman diğerini dışlayan şovenist ulusal unsurlar geliştirdi. Ama bu iki unsurun aynı derecede şovenist olduğu söylenemez. İsrail devletinin ve ordusunun verdiği güçle şiddet kullanarak ve bir apartheid hukuk sistemi yaratarak Filistinlileri İsrail'den, Batı Şeria'dan ve Gazze'den çıkarıyor ya da başka şekilde çıkmak zorunda bırakıyor ve onların buralara girişlerine izin vermiyor. Filistinlilerin ise hiçbir zaman böyle bir güçleri olmadı; hem şiddet kullanarak hem de şiddet dışı yollarla yürüttükleri mücadeleleri başlarda İsrail'i yok etmeye yönelikti ama 1970'lerden bu yana kendi haklarının tanınmasını amaçlıyor. 1948'den sonra, pek çok Arap devleti doğrudan doğruya Yahudi vatandaşlarını hedefleyen baskıcı yasalar çıkardı ve pek çok Yahudiyi ülkelerinden ayrılmaya zorladı. Zaten İsrail de Arap Yahudileri İsrail'e göç etmeye teşvik eden gizli ve açık faaliyetler yürütüyordu. İsrail'in ulusal ve dini şovenizmi, Arap ülkelerinde yaşayan Yahudileri ve onların bir zamanlar birlikte yaşadıkları Arapları, İsrail devletinin hegemonik Aşkenaz (Avrupa) karakterinin baskısı altına aldı. Gidon Giladi'ye göre, göçmen Aşkenaz Siyonistler "Filistinli Araplara ve Müslüman Arap topluluğa karşı niteliksel ve kültürel bir üstülükleri olduğuna inanıyorlardı ve bu durum Arap ülkelerinden gelen Yahudilere karşı da geçerliydi."[35] Arap Yahudiler arasında Araplık duygusunun ortadan kalkması siyasi ideolojiler kadar sömürgeci kültür fikirleriyle de bağlantılıydı. Shohat'a göre, "Sefaradlığın Arap boyutunun silinmesi, Siyonist perspektiften bakıldığında çok önemliydi; çünkü İsrail kendi 'Doğulular'ının varsayılan düşmanları olan 'Araplar'la, bir ulus olarak birleşmeye zorlandıkları Aşkenaz Yahudilere göre daha yakın kültürel ve tarihsel bağlara sahip oldukları paradoksal bir durumla karşı karşıya kalmıştı."[36] İsrailliler Arap olmanın anlamını yeniden tanımlayınca (ve değersizleştirince),

Arap ülkelerinden gelen Yahudiler yüzyıllardır dillerini, kültürlerini ve tarihlerini paylaştıkları insanlardan ayrılmış oldular (ve kendilerini ayırdılar).[37]

Aynı zamanda, 19. yüzyılın sonunda Siyonist hareketin ortaya çıkışından bu yana, Filistin'deki Arap topluluklar, Yahudilerin aralarında yaşamaları konusunda hem semantik hem de fiili sorunlar yaşadılar. Filistinliler Avrupa'dan ve Rusya ya da Sovyetler Birliği'nden yabancı Yahudilerin kitlesel olarak gelmelerini ve Filistin'de bir Yahudi anavatanı kurma isteklerini, karşısında mücadele edilmesi gereken sömürgeci bir proje olarak gördüler (ve görmeye devam ediyorlar). Örneğin, Filistinlilerin Britanyalıların Siyonist harekete tanıdığı imtiyazlara cevap olarak 1929'da Safed ve el-Halil'deki Arap Yahudi topluluklara düzenledikleri saldırılar, bazı Filistinlilerin tüm Yahudileri bir bütün olarak düşünmeye ve Arap Yahudiler ile Aşkenaz Siyonist göçmenler arasında ayrım görmemeye başladıklarını gösteriyor. Aynı zamanda bu Yahudilerin pek çoğunun bu öfkeli ve şiddet yanlısı Filistinli çetelerin elinden Filistinli aileler tarafından kurtarıldığını da belirtmek gerekir.[38] Bu dönemde Arap Yahudilere karşı düzenlenen saldırılar ve Arap Yahudilerin kendilerini Filistinli Arap nüfusu haklarından mahrum eden ve ülkeden süren Siyonist hareketle kimliklendirmeleri Filistin nüfusunu oluşturan Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların birbirlerine karşı hissiyatlarını net bir şekilde betimlemeyi güçleştiriyor. Shohat, Filistin'de Siyonist kurumların ve iktidarın güçlenmesiyle birlikte Filistinlilerin "tüm Yahudileri en azından potansiyel Siyonistler olarak"[39] görmeye başladıklarını öne sürer. Bu korku ortak kültürlere ve dostane ilişkilere zarar verdi ve Filistinlilerin zihinlerinde Yahudileri Araplardan ayırmayı amaçlayan Siyonist harekete avantaj sağladı.

Ama bu belirsizlik hem kişiler, hem de topluluklar arasındaki ilişkiler için geçerliydi. Bu ilişkilerde bazen yakınlık ve komşuluk, bazense şüpheler ön plana çıkıyordu. Bu durum, sürekli olarak değişen siyasi yakınlıklar, kendini anlama biçimleri, kültürel pratikler ve toplumsal ilişkiler karışımında Yahudi, Arap, Filistinli ve Siyonist olmanın ne anlama geldiği konusundaki fikirlerin de hızla değiştiğini gösterir. eş-Şecere üzerine yazılan köy kitabında ilişkilerdeki dönüşümün ve kültürel açıdan benzer Yahudiler ile yabancı Yahudiler arasındaki farkın bir örneğine rastlıyoruz. Kitapta Birinci Dünya Savaşı sırasında Musul'dan bölgeye gelen Kürt Yahudilerden bahsedilir. Bu topluluk topraklarında maruz kaldıkları açlıktan kaçıp köye gelmişti. Yazar bu topluluk için, "Arap ailelerin arasında yerleştiler ve âdetlerimizi ve geleneklerimizi paylaştılar," der. Yazar, ayrıca bazı ailelerin ve onların çocuklarının adlarını da listeler; konuştuğu kişilerin onları adlarıyla bildiklerini ve hatırladıklarını göstermek istedikleri açıktır. Bu topluluk sonradan, yazara göre 1936-1939 Filistin Ayaklanması sırasında güvenliklerinden şüphe ettikleri ve daha

önce bahsedildiği gibi, tüm Yahudiler Siyonizmle özdeşleştirildiği için yakınlardaki Yahudi yerleşimi Sejara'ya göçmüştür.[40] Yazar, bir buçuk sayfa kadar onların âdetlerini ve düğün şarkılarını anlattıktan sonra "köyümüze ilişkin bu araştırmadan Kürt Yahudilerinin Arapların hayatına, İsraillilerin hayatı diyebileceğimiz hayattan çok daha yakın oldukları sonucuna varabiliriz," der.[41] Ama kitapta, aynı zamanda, köylülerin yakındaki Yahudi yerleşimiyle yaşadıkları arazi anlaşmazlıkları ve bu konuda açılmış bir dava ile Britanya Mandası yönetiminin köye ait bir araziye Filistin'deki Yahudiler adına el koyması da anlatılır.[42] Filistinlilerin kabullendikleri ve (köyden ayrılıp yerleşimde yaşamaya başlasalar bile) sıcak duygularla andıkları Filistin'in Yahudi sakinlerini nasıl hatırladıkları ve yazılarında nasıl aktardıkları ile yabancı Yahudi yerleşimcileri nasıl hatırladıkları ve nasıl aktardıkları arasındaki ikilik, onların sadece dini değil, ortak kültür ve değerleri de esas aldıklarını gösteriyor.

Filistinli topluluklarda 1948 Savaşı'ndan bu yana altmış yıldır süren savaşlar, işgaller, askeri harekâtlar, mülteci statüsü, askeri yönetim, askeri işgal, sınırlar ve duvarlar, onların geçmişte Yahudilerle aralarında varolan ilişkileri nasıl hatırladıklarını etkiliyor. Rhoda Kanaaneh, İsrail'in içindeki Celile bölgesinde yaşayan Filistinliler arasında yürüttüğü çalışmalara dayanarak, şu anda Yahudiler ile Araplar arasında mevcut olan ikiliğin "melezliğin tüm anılarını" silecek kadar ileriye gittiği yönündeki korkusunu dile getiriyor.[43] Ama yıllardır süren bu çatışma her zaman paylaşılan mekânlara ve etkileşimlere ilişkin tüm anıları tamamen yok etmiyor; hatta, belki de tam da çatışma nedeniyle ve çatışmanın daha az olduğu zamanlara duyulan nostaljiden dolayı Filistinliler Yahudilerle etkileşimlerine ilişkin hikâyeler anlatıyorlar ve bu konudaki anılarını ön plana çıkarıyorlar. Bu hikâyeler Filistinli Arapların Yahudi Araplarla (ya da Arap olmayan Ortadoğulu Mizrahi Yahudileriyle) aralarında olduğunu hissettikleri kültürel özdeşleşmeyi de yansıtır. Bu özdeşleşme ortak değerlere ve kültürel benzerliklere dayanan bir grup olma duygusundan doğar. Yürüttüğüm mülakatlarda, insanlar, Yahudi komşularıyla iyi ilişkileri içinde oldukları zamanlara, kendi ifadeleriyle topraklarını ellerinden alan sadece Yahudilere ait bir devlet yaratılmasaydı olabileceklere duydukları nostaljiyi ifade ettiler. Aynı zamanda, toprak, kaynaklar ve kontrol için milliyetçi bir mücadeleye girişen Yahudilerle ilgili anılarını da anlattılar.

20. yüzyılda Yahudileri ve Filistinlileri ayıran siyasi ideolojilere rağmen, köy kitapları Filistinlilerin yerli nüfusun bir parçası olarak gördükleri Arap Yahudilerle paylaşılan mekânları, dini olayları ve ticaret ilişkilerini nasıl hatırladıklarını aktarır. Kudüs'ün hemen dışında yer alan Lifta köyüyle Kudüs arasında, köylülerin Şeyh Bedr, Yahudilerin ise Rumeyme adını verdikleri bir bölge vardır. Köy kitaplarından

birinde yer alan sözlü tarihlere göre, Şeyh Bedr'de yaşayanların çoğu, "Araplarınkine benzer bir hayat tarzları olan" … "Doğu Yahudileri"ydi (*Yehud şarkiyyin*).[44] Bir kadın o dönemi şöyle hatırlıyor: "Biz onlardan bir şeyler alırdık, onlar da bizden inşaat taşları alırlardı. Normal komşuluk ilişkileri içindeydik, aramızda hiçbir çekişme yoktu. Hepimiz bir bütündük..."[45] Başka bir kişi de şunları aktarıyor: "Rumeyme'de yaşardık ve tamamen Yahudilerin arasına karışmıştık. Aramızda dostluklar ve başka ilişkiler vardı. Bayramlarda bizi ziyaret ederlerdi. Beraber yemek yerdik. Onlarla iyi ilişkiler içindeydik."[46] Kitaptaki hikâyelerde insanların nasıl Mahne Yahuda pazarında mahsullerini sattıkları ve ilk kez bir Liftalı tıp fakültesinden mezun olup köyün doktoru oluncaya kadar nasıl Rumeyme ya da Mahne Yahuda'daki Yahudi doktorlara gittikleri anlatılıyor. Hatta bu anıları anlatanlar 1948 olaylarında bu Yahudilerin sorumluluğu olmadığını da vurguluyorlar. Şeyh Bedr/Rumeyme'nin Arap sakinlerinden biri Rumeyme Yahudilerinin çatışmalara katılmadığını aktarıyor. Liftalıların bugün bile Rumeymeli Yahudilerle ilişkilerini sürdürdüklerini belirtiyorlar: "Çatışmaları başlatanlar Siyonistler oldu. Eski Yahudiler karakter ve davranış itibariyle Doğuluydular, Araplara yakındılar."[47]

Bireylerin hikâyeleri, aynı zamanda, genellikle nadir rastlanan bir durum olan dinler arası evliliklerin de yaşandığını gösteriyor. Mülakat yaptığım 'Ayn Karimli bir adam, annesinin Kudüs'ün Mea Shea'rim mahallesinde yaşayan Ortodoks Yahudi bir aileden geldiğini söyledi. Yahudi aile kızlarının evlilik haberini alınca onu ölmüş kabul etmişlerdi. Daha sonra 'Ayn Karim'de yaşayan ve (kocasının dini olan) Hıristiyanlığa geçen kadın 1948'de ailenin geri kalanıyla birlikte mülteci olmuştu.[48] Müslüman erkekler arasında da Yahudi kadınlarla evlenenler vardı: Lifta kitabında Yahudi bir kadınla evlenen Liftalı Fehmi İbrahim Ebu Sa'ad'dan bahsediliyor; Tanture hakkındaki kitapta Muhammed Sadık el-Madi hakkında da benzer bir hikâye anlatılıyor.[49] İlginç bir şekilde, kayıtlara geçen ve benim bulabildiğim tüm dinler arası evlilik örneklerinde Yahudi kadınlar Arap erkeklerle evlenmiş.

Kitaplarda Manda döneminde Yahudiler ile Filistinliler arasındaki gündelik etkileşimlerle ve ilişkilerle ilgili bilgiler de yayımlanıyor. Beşşit kitabında hikâyesi anlatılan bir adam şöyle diyor: "Hastalandığımızda, örneğin birinin gözü ağrıdığında Yibna'da Ummu Yusuf adıyla andığımız Yahudi bir kadın doktora giderdik."[50] Selame köyü için yazılan kitapların iki tanesinde de, civardaki köylerin muhtarlarının ve sakinlerinin Selame Otobüs Şirketi'nin seferlerinin el-Lid kentine kadar ulaşması talebiyle el-Lid ve er-Remle kentlerinin emniyet müdür yardımcılarına verilen bir dizi dilekçenin kopyalarına yer veriliyor.[51] Bu kitaplarda durumu açıklayan iki Arapça, bir İngilizce ve bir İbranice dilekçenin kopyaları bulunuyor. Köy kitabı okurlarının çoğunluğunun İbranice belgeyi okuyacak kadar İbranice bilmedikleri

düşünüldüğünde, üç farklı dilde yazılmış belgeler bölgenin tüm sakinlerine, hem de bir Arap ulaşım şirketi tarafından ulaşım imkânları sağlanması konusunda birbiriyle çekişme içindeki ulusal çıkarları aşan bir işbirliğinin örneği olduğu için kitaba alınmış gibi görünüyor. Köy kitabı yazarlarının bu belgelerin kopyalarını basmayı tercih etmeleri, günümüzün Filistinli yazarlarının geçmişin bu yönünü aktarmak konusundaki istekliliğini de gösteriyor.

Bununla birlikte, üç dilekçenin içeriklerinde köklü şekilde farklılık gösteren sorumluluk yorumları ortaya konuyor. Filistinli köylülerin verdikleri Arapça ve İngilizce dilekçelerde, yönetimin otobüslerin kente girmesine izin vermemesinin pek çok insanın hayatını zorlaştırdığı, kadınlar ve çocuklar ve devlet dairelerine, mahkemelere ve polise gitmek zorunda olanların da dahil olduğu insanların yolun geri kalanını yürüyerek geçmek zorunda kaldıkları belirtiliyor.[52] İbranice dilekçede ise HaTikva muhtarların[53] ve sakinlerinin çok farklı bir talebi var: "Yönetimin Selame Otobüs Şirketi'ne S12 seferini Lod [Lydda ya da el-Lid] kentine kadar devam ettirmesi yönünde talimat vermesini ısrarla talep ediyoruz." Yani, Filistinli köylülerin el-Lid'e girmelerini yönetimin engellediğini bilmelerine rağmen (bunu kanıtlayan başka belgeler de var), HaTikva'da yaşayanlar durumu (Arap) otobüs şirketinin yapmayı reddettiği bir şey olarak yansıtıyorlar. Toplulukların bu şekilde birbirlerinden ayrılması bir ölçüde bu iletişim eksikliğinin ve birbirini suçlama politikalarının sonucuydu.

Peki Filistinliler şu an içinde bulundukları durum onları açıkça çatışma ve ayrım anlatılarına zorlarken, neden birlikte yaşamayı ve işbirliğini örnekleyen belgeleri ve hikâyeleri ön plana çıkarıyorlar? Yazarlar rahatlıkla bu birlikte yaşama ve işbirliği hikâyelerini kitaba almamayı ve onların kaynakları da bunları anlatmamayı seçebilirlerdi. Bu belgeleri dahil etmek, bir yere kadar yazarların geçmişi deneyimledikleri, işittikleri ya da topladıkları malzemelerin gösterdiği gibi belgelemeye çalışmalarının bir sonucu olabilir. Sonuçta bu ilişkiler de o geçmişin bir unsuruydu. Ama bu durum, aynı zamanda Filistinlilerin birlikte çalışabildikleri, ortak değerlere sahip oldukları ve kendilerine saygı gösteren insanlara karşı bir yakınlık hissettiklerini de gösteriyor. Dolayısıyla 1948 öncesi ilişkilerini hatırlayan Filistinliler sorunu Yahudilik olarak görmüyor, belli değerleri ve bir vatandaşlık anlayışını paylaştıkları insanlarla bağlarını ve yakınlıklarını ifade ediyorlar. Bu, daha önce değindiğim gibi neler olmuş olabileceğine karşı duyulan bir nostaljidir.

Bununla birlikte, Filistinliler bazı Yahudiler ve Britanyalılar hakkında eleştiri içeren hikâyeler de anlatıyorlar. Özellikle, Filistinlilerin siyasi ve ulusal amaçlarına ulaşmalarını önleyen ve 1948'de pek çok insanı mülteci durumuna düşüren sömürgeci projenin arkasında olan insanlar (hem Yahudiler, hem de Britanyalılar), köy

kitaplarındaki sözlü saldırıların hedefi ve olumsuz hikâyelerin konusu oluyorlar. Güncel Arap-İsrail ilişkileri ortamında Filistinliler ile Yahudiler arasındaki düşmanlığa ilişkin hikâyeler şaşırtıcı değil. Köy kitaplarında çatışmaya dayanan anlatımlar, Siyonistler ile Filistinliler arasındaki mücadeleleri yansıtıyor. Bu hikâyelerde Yahudilere, çoğu zaman köylülerin milliyetçi faaliyetleri ve Siyonist harekete karşı somut direnişleri, özellikle de arazi satışları ve Yahudi-Arap ilişkilerinde olumsuz bir dönüm noktası oluşturan 1936-1939 Ayaklanması anlatılırken değiniliyor. Bu daha büyük ulusal meseleler, bu dönemde köy hayatının merkezinde yer alan ve tüm Filistinlilerin daha büyük kaygılarını yansıtan meseleler olarak betimleniyor. Kawfakha köyünden gelenler, tarihlerinin bir parçası olarak, 1941'de köyün yakınlarında kurulan Yahudi yerleşimine köyün herhangi bir arazisini satmayı reddetmelerini anlatırlar. Bir anlatıma göre köyden bir adam kardeşiyle kavgalıymış. Kardeşi, sırf abisinden hıncını almak için üç yüz dönümlük arazisini Dorot adlı Yahudi yerleşiminin başkanına (*kabaniya*) satmaya karar vermiş:

> Yerleşimin başkanı ve muhafızları atlarıyla kasabamıza geldiler. Yanlarında hediye olarak patlıcan, domates ve patates getirmişlerdi. Arazisini satmak isteyen adamın evine gittiler. Muhtarımız bu adamların ne yaptıklarını ve neden kasabaya geldiklerini sordu. Ona olan biteni anlatıp adamların falancanın arazisini satın almak için geldiklerini söylediler. Muhtar (Allah onun ruhuna rahmet eylesin) onlara yaklaştı ve "Bir dakika, *ya hace* [beyefendi], bir dakika," dedi. "Bu köye bir daha ayak basmayın. Burada kimse arazisini satmak istemiyor. Buraya bir daha gelirseniz ya da bir karış toprağımızı satın alırsanız neler olacağını biliyorsunuz." Allah'a yemin ederim ki, çocuklar onlara taş attılar ve onlar da kaçıp gittiler ve bir daha geri dönmediler. Hikâyenin önemli noktası, aramızda [köylüler ile yakındaki Yahudi yerleşimciler arasında] hiçbir işbirliği olmamasıydı.[54]

Bu hikâyede muhtar, köylüleri, köydeki bir kavgadan faydalanmak isteyen yerleşimcilerden koruyor. Hikâyenin merkezinde toprak satışının varoluş nedeni olarak Yahudi yerleşimcilere toprak satmak isteyen kardeşin alçaklığı vardır. O dönemde bunun milliyetçilik karşıtı bir eylem olduğu artık anlaşılmıştır. Muhtar milliyetçi ve aynı zamanda böyle bir satışın bütün köyün itibarını olumsuz yönde etkileyeceğinin farkında olan bir figür olarak görülmektedir. Dolayısıyla, bir köylünün eylemlerine karşı köyü ve milliyetçi davayı savunan bir kişi olarak betimlenir. Köylülerin Yahudi yerleşimcilerle hiçbir zaman işbirliğine gitmediği ya da onlara toprak satmadığı söylenemez ama belgeler toprak satanların çoğunluğunun başka ülkelerde yaşayan ya da kentlerin ileri gelenleri arasında yer alan toprak sahipleri olduğunu gösteriyor.[55]

Ebu Kişk hakkındaki köy kitabında, köylülerden biri 1936-1939 Ayaklanması'ndan sonra köylüler ile Yahudiler arasındaki ilişkilere örnek olarak şu hikâyeyi anlatıyor:

> Babam yolda on iki baş sığırla birlikte al Kar'anlı birkaç köylüyle karşılaşmış. Onlara "Bu inekleri nereye götürüyorsunuz?" diye sormuş. "Yahudilere satacağız," demişler. Babamın tabancası yanındaymış. Tabancasını çekip on iki ineği de öldürmüş ve böylece köylülerin onları Yahudilere satmalarını önlemiş.[56]

1936-1939 Ayaklanması'nın başlangıcındaki altı aylık grev sırasında izlenen stratejiler arasında, Yahudi (ve Britanya) işletmelerinin boykot edilmesi ve Britanya Mandası'na vergi ödenmemesi de vardı. Amos Nadan, ayaklanmadan önceki iki yılda "Yahudilerin yerel sebze tüketimlerinin yüzde 61'inin Araplar tarafından tedarik edildiğini" ve ayaklanma sırasında bu oranın yüzde 26'ya düştüğünü gösteriyor.[57] Greve katılmak konusunda hem isteğin hem de baskının önemli düzeylerde olduğu anlaşılıyor.

Ayrıca, Siyonist hareketin dışlayıcı karakteri, Filistinlilerin Arap Yahudilere bakışında belirleyici olan komşuluk ilişkileri ve paylaşılan değerlere ters düşer. Bu dönemde Siyonist hareket Filistin'deki Arap toplumuna zarar vermek pahasına bir Yahudi devleti kurmaya kararlıydı. Siyonist hareketin iki sloganı, *'Avoda 'Ivrit*'i (Yahudi emeğini) desteklemek ve *Tozat 'Ivrit* (Yahudi ürünleri) satın almaktı.[58] 1901'de toplanan 5. Siyonizm Kongresi'nde "Yahudi halkının kutsal mülkleri olarak Filistin'de toprak almak üzere" Yahudi Ulusal Fonu (Jewish National Fund - JNF) kurulmuştu.[59] Hem JNF'in sahip olduğu, hem de Yahudi Ajansı'nın satın aldığı topraklar Yahudi olmayanlara kiralanmıyor ya da satılmıyordu. Yahudilere yapılan kiralamalarda, Yahudi olmayan kişilerin topraktan çıkarılmaları yönünde hükümler yer alıyor ve Yahudi olmayanların çalıştırılması durumunda para cezaları öngörülüyordu.[60] Sömürgeci ve dışlayıcı tutumların ve politikaların ağırlık kazandığı böyle bir ortamda (hepsi olmasa da) pek çok Filistinli, dışlayıcı faaliyetleri ve Filistinlileri dışarıda bırakan bir Yahudi devleti vizyonları yüzünden Yahudilerle işbirliğine gitmekten kaçınmayı bir milliyetçilik görevi olarak gördü. Yahudilerle işbirliği yaptığı için başka Filistinlileri cezalandıran ve ineklerini vuran Filistinli hikâyesinin gerisinde bu yaklaşım vardır.

Filistin köy kitaplarında 1948 Savaşı olaylarına ayrılan geniş bölümlerde yazarlar çoğu zaman hem köylülerin hem de civardaki Yahudi yerleşimlerinin askeri saldırıları önleme girişimlerine ilişkin hikâyelere yer veriyorlar. eş-Şecere hakkındaki köy kitabında Kürt Yahudilerin liderinin 15 Mayıs 1948'den önce eş-Şecere köylüleriyle iki grubun da çatışmaya girmemesi konusunda bir anlaşmaya varmak istediği ama eş-Şecere köylülerinin (o tarihe kadar 200 ila 300 bin Filistinlinin zaten köylerinden ve kentlerinden çıkarılmış olduklarını dikkate alarak) savaşmak ve topraklarını savunmak istedikleri aktarılır.[61] Vadi'l-Havaris'te 1948 Savaşı başlamadan hemen

önce Bedevi kabilenin lideri, yerel Yahudi bölge konseyine barış çağrısında bulunur ama "Haganah kabileden geri kalanlara saldırır, onlara oradan ayrılmalarını 'tavsiye eder' ve sonra da '*bölgedeki Yahudi yerleşimlerinin yardımlarıyla* [...] Vadi'l-Havaris'teki [...] evleri ve kulübeleri sistemli bir şekilde yıkar [...] ve geri dönüşü neredeyse imkânsız hale getirir.'"[62] İsrailllilerin 22-23 Mayıs 1948'de 1.500 nüfuslu sahil köyü Tanture'ye düzenledikleri saldırıda, çok sayıda erkek esir alınır, bazıları öldürülür ve kalan köylüler de önce el-Fureydis köyüne, sonra İsrail sınırlarının dışına sürülür.[63] Köy kitabında bu olaylar ayrıntılı bir şekilde aktarılıyor ve İsrail Haganah kuvvetlerinin köyün doğu ucunda buldukları iki silahsız Filistinli adamın hikâyesi anlatılıyor. Askerler adamlara köyün yüksek kayalıklarından birine doğru dönmelerini söylerler ve silahlarını kaldırırlar. Ama, "Haganah birliğine eşlik eden Zichron Ya'akovlu Yahudilerden biri, köyde yaşadığı için Yahya bin Muhammed Kadir el-Madi adındaki adamı tanıdı. Yahudi adam kendisini kötü hissetti ve el-Madi'nin karakterini ve davranışlarını övdü. Askerler de onu affettiler. Ama Mustafa Ebu Camus adındaki diğer adamı oracıkta kurşuna dizdiler."[64]

Köy hayatının bu yerel tarihlerinde 1948 öncesi Filistin sakinlerinin iç içe geçmiş tarihlerine değiniliyor olsa da, bu tarihlerin Manda ya da Osmanlı dönemlerinde Filistinlilerin ve Yahudilerin kolektif deneyimlerini temsil ettikleri düşünülmez. Şu anda diasporada yaşayan ve İsrailllilerle (ve hatta İsrailli olmayan Yahudilerle) hiçbir irtibat içinde olmayan Filistinliler, artık son derece katı kategoriler haline gelen İsrailli Yahudiler ile Araplar arasında kişisel irtibat ve dostluk hikâyelerini kabul etmekte güçlük çekiyorlar. İsrail devleti artık Yahudileri bir bütün olarak kategorize ettiği ve günümüzdeki Filistinliler bu devletin mensuplarının şiddetine maruz oldukları ve haklarından mahrum kaldıkları için, Yahudilerin ve Arapların komşu, iş arkadaşı ve dost olmaları fikri artık giderek silikleşen bir anıya dönüşüyor. Yine de, Filistin'in pek çok kentsel ve kırsal sakini, 1948 öncesine ilişkin olarak, Filistin'deki Yahudilerle birlikte çalışma, ticaret yapma ve komşuluk etme hikâyeleri anlatıyorlar. Filistinlilerin kolektif ve özellikle bildirilerde ve kitaplarda ön plana çıkarılan, kamusal anlatılarında bu savaş öncesi ortaklık etkileşimleri büyük ölçüde göz ardı edilir ve tarih sürekli çatışmalardan ve saldırıya maruz kalmaktan ibaretmiş gibi yorumlanır. İsrailli Yahudiler, kendilerini tanımlayan bir Avrupalı-Aşkenaz Yahudi deneyimine ve Araplarla birlikte yaşama ve ortak mahalleler deneyimlerini örtbas eden ve hatta bazen kendisini bunlara karşıt şekilde konumlayan bir Yişuv (1948 öncesinde Filistin'de yaşayan Siyonist Yahudiler topluluk) tarihine yatırım yaptılar.[65] Bu başat İsrail hafızası, özellikle İsrailliler için bugünün kimlik politikalarını temsil etmeye başladı. Geçmişin çeşitlilik gösteren bireysel anılarına karşın, mevcut durumun düşmanca tarihi bu dönemlerin ulusal

ve kolektif anlayışı üzerinde bir hegemonya kurarak Filistinlilerin ve İsraillilerin paylaşılan ortaklıklara ve deneyimlere ilişkin anlatılarını büyük ölçüde etkisiz kıldı ve ulusal çatışmayı ön plana çıkardı. Ayrı yaşama bağlamında siyasi ideolojiler ve din gibi insanları ayıran kimlikler, özellikle de insanlar bunları farkları, imkânları ve ayrıcalıkları göstermek ve desteklemek için kullandıkça daha belirgin hale geliyor.

Arap, Filistinli, Müslüman: Grup Olma, Değişim ve Devamlılık Anlayışları

Filistinlileri 19. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıl boyunca ve bugün hâlâ birbirlerine bağlayan grup olma anlayışlarından biri Arap olma duygusudur. Arap olmanın anlamı da, bu gruba kimlerin dahil edildiği de, zaman içinde, insanların bağlar yaratmakta kullandıkları çeşitli duyguları, yakınlıkları ve çıkarları yansıtacak şekilde değişti. 19. yüzyıldaki *nahda*'dan, yani Arap rönesansından önce yüzyıllar boyunca Arapçadaki çoğul *'Arab* kelimesi göçebe Bedevileri ifade etmek için kullanıldı ve kentlerde ve köylerde yerleşik olarak yaşayan insanlar kendi kimliklerini ifade ederken bu kelimeyi kullanmadılar. Yine de anadili Arapça olan insanlar olarak, kendilerini anadili Arapça olmayan insanlardan ayırmaları gerekiyordu ve bu nedenle Arap olmayan insanlara karşı kendilerini Arap olarak görmüş olabilirler. Ama geçmişteki kimlikleri anlamanın güçlüklerinden biri, ilgili dönemde insanların kendileri hakkında ne düşündükleri üzerine popüler ve gündelik anlayışlara ulaşmamızı sağlayacak çok az kaynak olması ya da belki hiç kaynak olmamasıdır.

19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında tarihi Filistin'de yaşayan insanlar kendilerini bir bütün olarak görmenin yeni yollarını yarattılar ve bu dönemde Araplığın ve Arapçanın yeniden benimsenmesi ve canlandırılması gereken bir miras olarak görüldüğü *nahda*'nın (rönesans) yükselişine tanık olundu. Bu miras, Arapların ve Müslümanların entelektüel yaratıcılık, bilimsel keşifler ve imparatorluk gücüne sahip oldukları çağlara dayanıyordu. *Nahda* hareketi, Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri gücünün zayıfladığı ve Türklük vurgusunun güçlendiği, her yerde milliyetçi duyguların yükseldiği ve Avrupa'nın ekonomik, siyasi ve kültürel nüfusunun Kuzey Afrika'da ve Ortadoğu'da hissedilmeye başlandığı bir dönemde ortaya çıktı. Bu dönemde Araplık geçmişle gurur duymak, paylaşılan bir tarih ve anadili olarak Arapçanın vurgulanması anlamına geliyordu. Müslümanlık aracılığıyla Arapların ve Arapçanın bütün Ortadoğu'ya yayılmış olması yüceltiliyor olsa da, Arap olma duygusu dinler arasındaki sınırları aşıyordu. *Nahda* boyunca ve 20. yüzyılın önemli bir bölümünde, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler süreli yayınlarda, kurgusal yapıtlarda, şiirlerde, makalelerde, tiyatroda ve tarih metinlerinde Arapçayı kullanan okuryazar bir toplumun yaratılmasına katkıda bulundular.[66]

1930'lar ile 1960'lar arasındaki özgürlük hareketleri sırasında Araplık yeni siyasi anlamlar kazandı ve insanlar ona yeni bir düşünme biçimi atfederek onu bu etnolinguistik kimliklenmenin etrafında kurulan bir birliğe duyulan siyasi bir inanç haline getirdiler. Bu Araplık, eski ortak dil, Arabistan kökeni ve ortak Arap atalar anlayışının üzerinde kuruldu. Tüm bunların, Araplar ve Arapçanın Müslümanların fetihleriyle bağlantısı dışında, hâlâ dinle pek bir ilgisi yoktu.[67] *Arap* olma kavramı insanların kendileri ve ötekiler hakkındaki milliyetçi düşünme şekli haline geldi ve Arap milliyetçiliği 1950'lerde ve 1960'larda Arap dünyasının tamamında Filistinli liderler ve hareketlerle bağlantılı bir siyasi hareket oldu. Filistinlilerin Araplığını Brubaker ve Cooper'ın kimlik anlayışından yararlanmak için bu şekilde anlatıyorum: Araplık zaman içerisinde dalgalanan bir grup olma duygusudur ve Araplığın bağlantılandırıldığı tarihsel geçmişler, bazen zayıf hayat tarzı ve miras yakınlıkları yaratırken bazen de insanları siyasi hareketler çerçevesinde güçlü bir şekilde birbirlerine bağlar.[68]

Dilbilimciler ve arkeologlar Arapların devlet güçlerinin kıyılarında yaşayan göçebeler olarak anıldığı referanslar keşfetmiş olsalar da,[69] günümüzde Arapça konuşanları antik geçmişteki insanlara bağlayan, o geçmişle kurulan bir devamlılık çevresinde kurgulanan bir kimliktir. Filistinlilerin Araplık anlayışları, İslami fetihlerle ve Arap kabilelerin güneyden göçleri ve bu bölgeye yerleşmeleriyle yakından bağlantılıdır. Müslümanların 1.300 yılı aşkın yönetimleri boyunca Filistin (aynı yönetimin altındaki tüm diğer bölgelerle birlikte) ayrı bir ulus-devlet olarak değil, insanların farklı bölgeleri arasında göç ve seyahat ettikleri geniş bir toprağın parçası olarak varoldu. Bu paylaşılan tarih ve dil anlayışı, Filistinlilere, daha genel Müslüman ve Arap kimliklenmeleriyle yerel ve ailevi kökenlerini anlamalarını, bir tarihi ve kimliği sahiplenmelerini sağlayan bir bağ sunar.

Filistin'in, Doğu Akdeniz'in ve Arap kabilelerin daha genel tarihinin bağlamı içinde bir köyün, kentin ya da ailenin ayrı tarihini ayrıntılandırmak, insanların kendilerini daha güçlü bir Arap göçleri, İslami fetihler ve Haçlılara karşı yerel direniş tarihsel anlatısına bağlayan bir geçmişe erişmelerini sağlar. Köy kitaplarının yazarları ve anlatıcıları yerleşim yerlerini ve bunların sakinlerini ulus-devlet öncesi kimlikleri vurgulayacak şekilde betimlerler. Bu, kendilerini ve geçmişi hâlâ anlam taşımaya devam eden bir kültürel kimliklenme sistemi içinde düşünmenin bir yoludur. Mihail Bahtin, aileler yoluyla aktarılan kolektif bilgi ile daha genel geçmiş anlatıları arasındaki ilişki konusunda "Ulusal ideal atalar tarafından temsil edilir," der.[70] Aile, kabile ve köy kökenlerini bir Müslüman kimliğinin içine yerleştirmek, Filistinlilere bu topraklarda yüzyıllar öncesine uzanan bir tarih kazandırır. Filistin'in tarihi, Arap ve İslam geçmişinin bir parçası olduğu için, Filistinliler Filistinli,

Müslüman ve Arap olduklarını ve daha büyük gruplarla "doğal" tarihsel, dilsel, kültürel ve toplumsal bağlar paylaştıklarını iddia edebilirler.

Slyomovics, Filistin köyü 'Ayn Havz üzerine yürüttüğü araştırmada, köydeki beş ailenin (*dar*) soylarını, Salahaddin Eyyubi'nin, Hıttin Savaşı'nda Haçlılara karşı gösterdiği başarıdan dolayı Hayfa tepelerinde kendisine toprak verilen generallerinden birine kadar geri götürdüklerini gördü.

> Bir Ortaçağ geçmişine ve kahramanları Salahaddin Eyyubi'nin verdiği ödüllere tarih ve soy açısından bağlantılar, güncel Filistin anlatısının Filistin halkının Filistin'deki varlığından ve sonrasında vatanlarından edilmelerinden ayrılabilir olmadığı yolları gösterir. Filistin ulusal anlatısı Siyonizme tepkiye indirgenemez; Ebu'l-Heyca'nın 'Ayn Havz'daki tarihinde hikâyenin kaynağı Salahaddin'in 12. yüzyıldaki zaferleridir.[71]

Geçmişe olan bu bağlar yazılı ve belgelenebilir tarihte olduğu kadar hafızada da mevcuttur. Ebu'l-Heyca ("Cesur"), Irak'taki Erbil vilayetinin valisinin takma adıdır. Haçlıların 1189 ile 1192 arasında devam eden Akka Kuşatması sırasında kentteki garnizonun komutanlığını üstlendi. Kendisi Irak'a döndüğü ve burada öldüğü halde, "sultanın emriyle ailesinin birçok üyesi ülkede kaldı ve Kermel bölgesinde, Aşağı, Doğu ve Batı Celile'de ve Hebron yaylalarında kendilerine verilen geniş arazilere yerleşti."[72] Köy kitaplarında, 'Ayn Havz'ın kökeni köyü Filistin, Arap ve İslam tarihi anlatısı içinde inandırıcılığa sahip bir olaya ve kişiye bağlayan kolektif bir hafıza üzerinden anlatılır.

Köy kitaplarında, ayrıca, İslam öncesi Arap geçmişine atıfta bulunarak Araplığa çok daha dolaylı bir aile ya da tarih bağlantısının varlığı varsayılır. Pek çok akademik ve popüler Araplık anlayışı İslam'a dayandırılır ama Filistinliler İslami fetihlerin öncesine uzanan bir Arap tarihine de atıfta bulunurlar. Beyt Nebala kitabında, İslam'ın bölgeye gelmesinden önce, MS 3. yüzyılda Güney Suriye'de, Ürdün'de ve Filistin'de yaşayan bir Arap Hıristiyan grup olarak Gassanilerden bahsedilir.[73] Köy kitaplarında Arapların İslam öncesi tarihlerine ilişkin bilgiler ve akademisyenlerin, arkeologların ve filologların Kenanlıların Arap Yarımadası'ndan göç ettikleri ve proto-Arapça denebilecek bir Sami dili konuştukları yönündeki tahminleri de benimsenir.[74] Örneğin, 'Ayn Karim üzerine yazılmış köy kitaplarından birinin yazarı Filistin'in ve halkının tarihini MÖ 3500 dolaylarında Kenanlıların Arap Yarımadası'ndan Kutsal Topraklar'a göçüne kadar geri götürür.[75] Filistinliler bu şekilde kendilerini Kenanlılarla bağlantılandırarak hem antik hem de modern bir Araplık anlayışına bağlandıkları gibi, bu topraklarda İsraillilerden daha eski bir geçmişe sahip olduklarını da iddia etmiş olurlar. Günümüzde insanlar kendileri hakkında hâlâ bu şekilde düşünüyorlar.

Filistinliler bu topraklarda uzun süredir varolduklarını kanıtlamak için modern dönemden önce varolan pek çok uygarlığa değinirler. Tıpkı modern Siyonist hareketin Yahudi halkının İsrail topraklarına antik çağlara uzanan tarihsel ve etnik bir bağının olduğunu öne sürmesi gibi, Filistinliler de İbrani Kutsal Metinlerindeki Arap Kenanlılar ve Filistliler olarak aynı topraklar üzerinde antik bir tarihsel ve etnolinguistik bağ iddiasında bulunuyorlar. Filistinliler bu şekilde toprağa ve mekâna fiziksel bir bağın yanı sıra Araplığa, kökene ve dile de etnolinguistik bir bağlarının olduğunu iddia ediyorlar. Köy anma kitapları bu ailevi ve etnolinguistik tarih anlayışının toprak üzerindeki ulusal iddialar açısından temel önemde olduğunu gösteriyor. Bir kitapta köydeki kabileler ve aileler tartışılırken "Bizim konumuz silsilelerin incelenmesinden ziyade, eski zamanlardan bugüne kadarki varlıklarını ve köklerini göstermek için el-Velece ailelerinin ve kabilelerinin adlarını hatırlamak ve teyit etmektir [*zikr ve tesbit*]," deniyor."[76]

Hem köylerde hem de kentlerde yaşayan Filistinlilerin bazıları Arap değildir ve Çerkez, Arnavut ya da başka etnik kökenlerden gelmedir.[77] Bu kimlikler bir miras ve köken olarak kabul edilir ve tanınır ve çoğu örnekte sonradan bir Filistin ulusal kimliğinin içine oturtulmuştur. Bu, yakın zamana kadar, tarihi Filistin'de yaşamış ve bir Filistin ulusuna aidiyet ifade eden herkesi içine alan, kapsayıcı ve toprağa ve hissiyata dayalı bir siyasi kimliktir. Akka vilayetindeki Ummu'l-Ferec köyünde yaşayanlar kökenlerini Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminde Mısır'dan sürülen Çerkez Memlûklere bağlıyorlar.[78] Kendi geçmişleri hakkındaki bilgileri onlara aile ve köy tarihlerini anlamalarını sağlayacak başka çerçeveler sağlıyor. Bununla birlikte, şimdi Lübnan'da mülteci olan bir köylü, "Türk geçmişine sahip olsam da, olmasam da Filistin sonsuza kadar kalbimde yaşayacak," dedi.[79] Bu yazarın bir Filistinli olarak duyguları ve kimliği, (kendisinin geçmiş olarak bahsettiği) etnik kökeniyle hiçbir şekilde çelişmez ya da ondan bir şey eksiltmez ve dolayısıyla bir Filistin kimliği iddia etmesi mümkündür. "Ben Türk kökenimden gurur duyuyorum ama babam gibi, bir Filistinli olmaktan daha da fazla gurur duyuyorum," der.[80] Bir Filistinli olmak konusundaki duygularını ifade etmekle kalmaz, aynı durumu babasına da atfeder. Dolayısıyla ulusal kimliği aile mirasının da parçasıdır. Bir Çerkez Türkü olarak etnik geçmişi, ailesinin ve köyünün tarihinin ve kimliğinin bir Filistin ulusal kimliğinin altında yer alan başka bir katmanıdır. Bu örnekte ve pek çok başka örnekte, köy ve kent kökenleri ve sakinleri İslam ve Arap tarihinin içine yerleştirilir. Bu, köy kitabı yazarlarının ailelerinin ya da köylerinin hem ulusal hem de etnokültürel kimliğini vurgulamalarını mümkün kılar.

Geçmiş Vizyonları: Toprağa Dayalı Bir Kimliklendirme

1998'de, İsrail devletinin kurulmasından elli yıl sonra, Filistinli şair Mahmud Derviş, "*Nekbe*'nin 50. Yılında Filistin Halkının Çağrısı"nı kaleme aldı. Derviş, metinde Filistinlilerin tarihini şu şekilde anlattı:

> Mitlerin ya da efsanelerin karanlığında değil, en eski uygarlığı doğuran bu topraklarda tarihin apaçık ışığının altında doğduk. İnsanlık ilk evini yapmayı, ilk buğday tohumunu ekmeyi ve ilk alfabesini oluşturmayı bu topraklarda başardı. Yaradan'a ilk şükran duaları Kudüs tepelerinden yükseldi. Boyut olarak büyük sayılamayacak topraklarımız, bazen savaşan bazen uyum içinde yaşayan pek çok kültür ve uygarlığa ev sahipliği yaptı. Bizim kültürümüz de farklılıklarıyla zengin olan bu mirasın tamlığından doğdu. İnsan olarak tarihimiz insanlığın tarihiyle birlikte başladı. Arap olarak tarihimiz Arapların tarihiyle birlikte başladı. Ulusal tarih bilincimiz ise topraklarımıza musallat olan işgale ve açgözlülüğe direnişimizle birlikte başladı.[81]

Derviş betimlemesinde, Bereketli Hilal'e ve insanlık tarihinin başlangıcına bağlanan bir antik tarih, ilk tektanrılı dinlerle bir bağlantı, bir Arap tarihi ve kuşatma altında bir ulusal tarih şeklinde birden çok geçmişi ve kimliği bir araya getirir. Filistin'in geçmişi hakkındaki bu anlayışta, yani bu geçmişin zaman içerisinde Filistinlilerin bu şekilde çeşitliliklerle zengin bir topluluk haline gelmelerini sağlayan sürekli bir gelişim olarak görülmesinde, Filistin anavatanının tarihiyle Filistinlilerin bugün kim olduğunu şekillendiren bir *yer* olarak hayal edilmesi söz konusudur. Bu görüşe göre, Filistinlilerin bir halk olarak tarihlerini anlayışları sadece modern bir ulus-devletin yaratılmasına bağlanmaz ve aynı zamanda bu topraklarda yaşanan her şeyin burada yaşayan herkes için yarattığı bir mirasa da başvurulur.

Bu şekilde, yani toprağa dayalı bir kimliklenme kategorisini esas alarak düşünmek, İsrail'in kimliğini (Yahudi olmayan insanlara da vatandaşlık vermekle birlikte) Yahudi olarak tanımlanan bir grup insan için bir Yahudi devleti olarak tanımlayan etnik ve dini kimliklenmeyle zıtlık içindedir.[82] Filistinliler, milliyetçilik anlayışlarını insanlar ile toprak arasındaki bağı vurgulayan bir söyleme, toprağa dayalı bir kimliklenme anlayışına dayandırdılar. Bir toprakla ve o toprağın tarihiyle olan ulusal bir bağ, tabii ki, milliyetçiliğin yaygın bir öğesidir. Filistinliler başka kimliklenmelerle (siyasi inançlar, din, etnisite, klan, aile) bağ kurmakla ve bunları Filistinli olma anlayışlarına bağlamakla birlikte, köyleri ve Filistin toprağı üzerine düşünme biçimleri, 20. ve 21. yüzyıllarda Filistinlilerin kendilerini tarih, bilgi ve Filistin toprağıyla bağlarından oluşan bir ağ içinde gördüklerini düşündürüyor.

Filistinlilerin ulusal kimliklenmeleri coğrafi köken ve Filistin'e karşı duygularla çerçevelenmiştir ve kendilerine Filistinli demelerinin de nedeni budur.[83] Köy ki-

tapları, her bir topluluğu Filistin ulusal varlığı içinde düşünürler ve köylerin ulusla coğrafi ilişkisini ortaya koyarlar. Örneğin, Dirbas, "el-Birve, Akka vilayetinde 1948 Savaşı'nda tahrip edilen Arap Filistin köylerinden biridir..." der.[84] Bu köy kitabı anlatılarında yazarlar, özellikle ortak ulusal akıbetlerinden dolayı, her bir köyü tüm diğer Filistin köylerine benzer şekilde betimlerler. Başka bir kitapta "Suba, 1948'de Filistin haritasından silinen yüzlerce Filistin köyünden biridir," denir.[85] Coğrafi betimlemelerde de köyler ulusal bağlama oturtulur: "el-Faluce, Güney Filistin'de yer alan bir Arap Filistin köyüdür."[86] 'İnnabe köyüyle ilgili kitaplardan birinin yazarları da, "'İnnabe (b'nin üzerinde bir üstünle yazılır) er-Remle vilayetindeki bir köydü," denir.[87] Yazarlar köyleri ve köy sakinlerinin deneyimlerini, tarihi Filistin'deki diğer köylerle ve kentlerle ilişki içinde ve coğrafi sınırlarla tanımlanan bir ulusal kimliğin temsilcisi ve parçası olarak görürler.

Köy kitaplarında, yazarlar köyleri sadece tarihi Filistin'in topraklarına değil, aynı zamanda Filistin'de gerçekleşen tarihi kronolojiye de yerleştirirler. Köy kitapları köylerin hikâyelerini sadece bir halkın tarihi olarak değil, aynı zamanda o yerin tarihi olarak da anlatırlar. Yıkılan Filistin köyünü köyün modern öncesi ve ulus öncesi tarihine bağlarlar ve o topraklardaki insan yaşamının kayıtlarının tamamını kendi tarihlerinin bir parçası olarak sahiplenirler. Özellikle, antik tarih öncesi, Kenanlı, Filistli, Yevuslu, İsrailli, Yunan, Roma, Bizans, İslam ve Osmanlı geçmişleri aynı bölgedeki aynı yerlerin sakinlerinin mirasının ve tarihinin parçası olarak tanımlanır.[88]

Köyün antik geçmişle olan bu bağları, yazarların tarihsel kaydın parçası olarak dahil ettikleri köken hikâyelerinde, köy adlarının anlamlarında ve arkeolojik kanıtlarda ortaya konuyor. Tarihsel kayıtta nelerin olduğundan bağımsız olarak, beni burada asıl ilgilendiren Filistinlilerin köylerin tarihini tarihsel kaydın tamamını dahil edecek şekilde nasıl yeniden anlattıklarıdır. Liisa Malkki'ye göre, "İnsanların yerle ilişkileri genellikle söylemsel ve diğer pratiklerde doğallaştırılır."[89] İnsanlar, geçmişin insanları yerlere bağlayan hikâyelerini hatırlayarak ve yeniden işleyerek "tanıdık tekrarlanan şekilleri söylemsel tarihsel hafızaya taşırlar..."[90] Örneğin, CRDPS web sitesinde Ebu Şuşe köyü hakkındaki özeti ele alalım:

> Ebu Şuşe, Tel Cezer'in güney yamacında, kıyı ovasının Kudüs bayırlarıyla birleştiği yerdeydi [...] ve tali bir yolla kuzeydoğudaki Yafa-Kudüs otoyoluna bağlanıyordu. Tel Cezer, Eski Ahit'teki Gezer kentiyle özdeşleştirilmektedir ama yerleşim yerinin tarihi MÖ dördüncü binyıla kadar uzanıyor olabilir. Ebu Şuşe'de 1900'lerin başlarında yürütülen kazılarda MÖ üçüncü binyıldan (erken Bronz Çağı'ndan) kalma buluntulara ulaşıldı. Roma döneminden önce, kentin Kenanlılar (kentin çevresine surlar inşa ettiler), Mısır (3.

> Thutmosis'in MÖ 1469 dolaylarında fethettiği bir kent olarak anılır) ve ilk Yahudi krallığı (Süleyman'ın kenti önemli bir kaleye dönüştürdüğüne inanılmaktadır) tarafından kontrol edildiği belgelenmiştir.[91]

Bu değerlendirmede, birbirini izleyen antik uygarlıklar köyün tarihinin bir parçası olarak görülüyor. Köy kitabı yazarları, köylülerin bu tarihi bilmelerini, kendilerini buna bağlamalarını ve köyün mirasının bir parçası olarak buna sahip çıkmalarını istedikleri için bu hikâyeleri anlatıyorlar.

Kenan ve Bölgenin Tarihi

Günümüzde bazı akademisyenler sömürgeciliğin, Kutsal Kitap çalışmalarının ve Siyonist hareketin anlatılarının, İsraillilerin tarihinin ön plana çıkarılması ve aynı coğrafi bölgedeki diğer tarihlerin göz ardı edilmesi konusunda birlikte hareket ettiğini ileri sürüyorlar.[92] Dini açıdan antik İsraillilerin geçmişinin, yani dini metinlerde belirtildiği gibi bu toprakların Tanrı tarafından kendilerine verildiği yönündeki antik Yahudi iddialarının savunulması, siyasi olarak bir modern İsrail devletinin yaratılmasını gerekçelendirmek için kullanıldı ve hâlâ da kullanılıyor. Siyonist hareket bu dini inançlara dayandırılsa da, aslında 19. yüzyılda Avrupa'daki ulusal hareketlerden doğdu. Kutsal Kitap uzmanları ve Siyonistler, 19. ve 20. yüzyıllarda, Avrupalıların ve Amerikalıların üstten bakarak tanımladıkları gibi Kutsal Topraklar'da yaşayan Filistinlilerin tıpkı "Kutsal Kitap dönemlerindeki gibi" yaşadıklarını memnuniyetle tespit ettiler.[93]

19. yüzyıl sonlarından günümüze kadar metinsel çalışmalar ve arkeolojik kazılar Kutsal Kitap metinlerini ve hikâyelerini Kutsal Topraklar'daki gerçek fiziksel yerlerle bağlantılandırdı ve arkeolojik çalışmalarda büyük ölçüde Eski Ahit'le (İbrani kutsal metinleriyle) bağlantılı dönemlere odaklanıldı. Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and territorial Self-Fashioning in Israeli Society* [Zemindeki Gerçekler: Arkeolojik Pratik ve İsrail Toplumundaki Bölgesel Öz-Biçimleniş] adlı kitabında "Arkeoloji pratiği, ulus, anavatan, hükümranlık, ulusal haklar, tarih ve miras konularındaki temsillerde ve argümanlarda onyıllar boyunca neredeyse bir alışkanlık haline gelen bir tarihsel bilgi ve epistemoloji yarattı," görüşünü öne sürer.[94] Böyle bir Kutsal Kitap, geçmişi aramak ve bunu modern bir ulus-devletin temeli olarak kullanmak, İsrailoğulları öncesi tarihin ve İsrailoğullarından sonraki yüzyılların göz ardı edilmesiyle sonuçlandı. Halbuki bu dönemler de tarihi Filistin'in ve burada yaşayan halkların tarihi, ticaret ilişkileri ve dilleri açısından temel önemdeydi.[95]

Köy kitabı yazarları, "Avrupalıların Kutsal Kitap'la ve ondaki geçmişle devamlılık konusundaki entelektüel ve manevi iddialarını destekleyen"[96] bir tarih

bulmaya kararlı arkeologların ve Kutsal Kitap uzmanlarının ürettiği bu özel tarihsel kayıttan hem yararlanıyor, hem de onunla farklarını ortaya koyuyorlar. Köy kitabı yazarları ve genel olarak Filistinliler varlıklarının bu şekilde "kutsal kitapsallaştırılması"nın dışında ve ona paralel kökenlerini arıyorlar. Bunun için kökenlerini, coğrafi Filistin'de, yani Akdeniz kıyısında günümüzdeki Lübnan'dan güneyde Gazze'ye ve doğuda Ürdün Nehri'ne kadar uzanan topraklarda İsrail krallıklarından önce yaşamış ve Batı Sami dilleri konuşmuş olan Kenanlılara dayandırıyorlar.[97] Örneğin, el-Velece köy kitabının yazarları, "Filistin eskiden Kenan ülkesi olarak bilinirdi ve el-Velece köyü de bu ülkenin parçasıydı," derler.[98] Ama, aşağıda açıklayacağım gibi, Filistinliler Arap olmak istedikleri için, Kenanlı geçmişini her zaman etnik bir köken olarak sahiplenmezler. Bu, daha çok etnik tonları olan toprağa dayalı bir kökendir. Konuyla ilgili arkeolojik kuramların çoğunda MÖ 2.500 dolaylarında Arap Yarımadası'ndan göçerek Doğu Akdeniz'e yerleşen bazı grupların Kenanlılar ve Amoriler gibi bu bölgedeki ilk Sami grupları oluşturdukları öne sürülür. Meron Benvenisti, Filistinlilerin Kenanlılar olarak bu antik geçmişi sahiplenerek "İsraillilerin, *fellahin*'in [köylülerin] antik (Yahudi) atalarının yaşam biçimlerinin yaşayan kanıtları olduğu iddiasını tersine çeviriyorlar; yaşayan kanıt olsalar bile İsrail kabilesinden daha eski olan Kenanlı-Arapların yaşamının yaşayan kanıtları haline geliyorlar," tespitini yapıyor.[99]

Benvenisti 1948 ile 1951 yılları arasında gerçekleşen ve JNF'in adlandırma komitesinin artık boşaltılmış ve İsrail devletinin parçası haline gelmiş eski Filistin köylerine ve arazilerine "200 yeni ad verme" sürecini şu şekilde anlatıyor:[100] "Terk edilmiş Arap köylerinin içinde ya da yakınında türeyen Yahudi yerleşimlerinden biri için bir ad seçmek çoğu zaman çok kolaydı: Komitenin tek yapması gereken, yerin Arapça adında neredeyse değişmemiş şekilde korunmuş olan antik İbranice adı o yerleşime vermekti."[101] Benvenisti arada geçen yüzyıllardaki Filistinli Arap ve Müslümanların varlığının göz ardı edildiğine dikkat çekmekle birlikte, antik İbranice adların Kenanlıların yer adlarından alınmış olabileceğini kabul etmez. Bu yer adlarının kökeninin Kutsal Kitap'taki adlar olduğunun normalleştirilmesi, tarihsel kayıtların üzerinde yürütülen çalışmalara ve bilgiye dayalı irdelemelere değil, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın kutsal metin geleneğine dayanır.

Benvenisti'nin "eski adın yeniden konması" çalışmalarına verdiği örneklerden biri, Filistin köyü Yibna'nın adının Yavne'ye çevrilmesidir. Bu ad, İbrani kutsal metinlerinde Yavne (ya da Yavneel) olarak geçer. Bununla birlikte, Kutsal Metinlerde Yeşu bölümünde İsrailoğullarının Kenan ülkesinin belli bölümlerini almasının ardından toprakların bölünmesi açıklanırken, iki kez anılan Yavne bir İsrailoğlu kasabası değil, bir Kenanlı kasabasıdır.[102] Ayrıca, 2. Tarihler 26:6–7'de,

Yahuda Kralı Uzziya "Filistinlilere savaş açtı. Gat, Yavne ve Aşdot'un surlarını yıktırdı. Sonra Aşdot yakınlarında ve Filist bölgesinde kentler kurdu. Filistliler, Gur-Baal'da yaşayan Araplar ve Meunlular'a karşı Tanrı ona yardım etti."[103] Ama İsraillilerin 1949'da köyün adını değiştirirken kullandıkları tarih, Kutsal Kitap'taki anlatımlar değildi ve bu da Kenanlı kasabası Yavne'nin İsraillilerden daha eski olduğunu gösteriyor. Benvenisti Yavne'nin Yahudiler için önemine çok sonra değinir: Kasaba, MS 70'te Kudüs'ün yıkılmasından sonra, Celile'de Yahudi eğitim ve dini liderlik merkezleri kuruluncaya kadar, 20 yıl boyunca yeniden oluşturulmuş bir Sanhedrin'e ev sahipliği yapmıştır.[104] Siyonist söylemde, Yahudilerin bölge üzerindeki haklarını kanıtlamak için kutsal metinlere başvurulur; bu örnekte ise, kutsal metinler modern öncesi tarihin Siyonist versiyonuna uygun olmayan bir şekilde İsrailoğulları'ndan önce başkalarının bu bölgede yaşadıklarını gösteriyor. Ulusal anlatıların inşa edilmesinde kullanılan tarihsel uğrakların dikkatle seçilmesi İsraillilere ya da Filistinlilere özgü değildir ve uygun olmayan bilgilerin çıkarılması ve seçilen hikâyeyi destekleyen bilgilerin onaylanması anlamına gelir. Ama köy adlarının binyıllar boyunca devamlılık göstermesi, modern dışlayıcı milliyetçi tarih okumalarına rağmen, adlar ile yerler arasında, değişen nüfusların devam ettirdikleri daha köklü bir bağ olduğunu düşündürüyor.

Filistinliler antik bir geçmişi sahiplenirken, İsraillilerin tarihini Kutsal Topraklar'da önem taşıyan tek tarih olarak konumlayan din uzmanlarının ve siyasi ideologların hâkimiyetine karşı çıkmış oluyorlar. Filistinliler bunu, kısmen, köy adlarının etimolojisini Kenanlı dönemine kadar götürerek ve aynı adların belli bir formunu hâlâ kullanmakta olduklarını göstererek yapıyorlar. Abdullah Ebu Sbayh, el-'Abbasiyye köyüne ilişkin kitabında, el-Yehudiyye köyünün Kenanlılar dönemindeki tarihini Yafa (Kenanlılar dönemindeki adı Yafo'ydu), Yalu köyü (eski adı Ilon), Seyidna 'Ali (Arsuf) ve Hadid (Haditha) gibi civardaki diğer köylerin tarihinin yanı sıra ele alır.[105] Hüseyin el-Lubani'nin *Mu'cemu esma'i'l-mudun ve'l-kura el-Filestiniyye ve tefsiri me'aniha* [Filistin'deki Kentlerin ve Köylerin Adları ve Bunların Anlamları] adlı kitabı gibi kitaplarda köy ve kent adları ansiklopedik formda incelenir. Bu kitapta er-Remle'nin doğusundaki engebeli arazide yer alan Filistin köyü Cimzu şu şekilde betimlenir: "Burada bulunan Kenan kentinin adı 'çok çınar' anlamına gelen Gamzu'ydu. Roma döneminde bu kente Gamza adı verildi."[106] Adlardaki çeşitlemeler ve bunların çağlar boyunca taşınarak gelmesi, yerleşimlerin pek çok tarihle bağlarının köklerinin ne kadar derinlere indiğini gösteriyor.

Antik geçmişle bu bağlantı sadece köy adlarının kullanımının ve bilgisinin devam etmesinde değil, aynı zamanda köylerde insanların hayatlarının parçası

olan yerlerde de devam ediyor. Filistinliler bölgeyle İsraillilerden önceye dayanan bir bağları olduğunu iddia etmekle kalmıyor, aynı zamanda Yunanların bölgeyi ele geçirmelerinden bugüne kadar süren iki bin küsur yıllık tarihle de bağ kuruyorlar. Bu tür bir tarihin kanıtları en yaygın olarak arkeolojik kalıntılarda ve Yunan ve Arap kaynaklarına atıflarda bulunur; bu nedenle, bu tarih Kutsal Toprakların tarihini sadece Kutsal Kitap kaynaklarına dayanarak anlatan tarihlerden farklı olan otoritelerden alıntı yapar. Köy tarihinin bu türleri, kendilerini bağlayabilecekleri tarihsel açıdan önem taşıyan başka imparatorluklar ve düğüm noktaları arar: "Köyümüz Beyt Mahsir'de, çoktan Arap Müslümanlar tarafından mağlup edildikleri ve yok oldukları halde, Yunanların ve Romalıların kayalara oyulmuş yağ presleri hâlâ durmaktadır. Benzer şekilde, o dönemden kalan anıtsal zeytin ağaçları bugün hâlâ ayaktadır."[107]

Köydeki bu yerler sadece köylülerin sahiplendikleri bir geçmişin kalıntıları değil, aynı zamanda köylülerin kullandıkları ve onların hayatlarının bir parçası haline gelen mekânlardır. el-Velece hakkındaki köy kitabında önemli yerlerin listesinde "köyün kuzeybatısındaki tepenin üzerinde bulunan el-Çerçe tepesi"nden bahsedilir. "Bu tepeye, köydeki eski bir kilisenin kalıntıları nedeniyle bu adın verildiği söyleniyor."[108] PalestineRemembered.com'da yer alan şu hikâyede anlatıldığı gibi, el-Çerçe köylüler için farklı bir anlam kazanmıştı:

> *Ale'l-Çerçe ya Velegia ale'l-Çerçe* [Çerçe'ye, Veleci, Çerçe'ye]: Küçükken sevgili babam (*rahimehullah*) bize, el-Velece ve Kerke (el-Velece diyaloğunda [metinde aynen böyle] *çerçe*) denen bu özel tepe hakkında hikâyeler anlatırdı. el-Velece'de herhangi bir Hamoulah'dan insanlar birbirleriyle kavgaya tutuştuklarında, birbirlerine "Ale'l-Çerçe ya Velegia ale'l-Çerçe" derlermiş. Bu tepe çok kayalık ve diktir. Bu tepenin zirvesine ilk varan kavgayı kazanmış sayılırmış. Ve kazanan aşağıdaki insanlara yukarıdan taşlar ve kayalar atarmış.[109]

Muhtemelen Bizans döneminden kalma kilise, köylülerin gündelik hayatlarının parçasıydı; sadece Müslüman köylülerin eski adıyla anmaları açısından değil, onlar için artık farklı bir işlevi yerine getirmesi açısından da özel bir yerdi.

Köy kitapları antik, klasik, Bizans ve İslam dönemi kalıntılarının nasıl köylülerin hayatlarının parçaları olduğunu pek çok farklı şekilde ortaya koyarlar. Deyr Aban köyünden birkaç kilometre mesafede Bir el-Limon'un (Limon Kuyusu) kalıntıları vardır. 1948'e kadar köylüler burada sürülerini sularlardı. Hikâyelere göre buranın adı çok eskiden varolan limon ağaçlarından geliyordu. Köylüler, hiçbir zaman güneş ışığı almadığı için, bu kuyunun suyunun şifalı olduğuna inanıyorlardı.[110] Kuyunun üstündeki duvarlardan birinin üzerinde yer alan rölyefte, yaprak desenleriyle çev-

relenmiş bir haç vardı. Köylüler köyle ilgili olarak iki hikâye anlatırlar: Bunlardan biri, birbirlerinden ayrı düşen, kuyuda yeniden birbirlerine kavuşan ama hemen sonra ölen iki sevgiliyle ilgiliydi.[111] İkincisinde Dyarba ailesinden yaşlı ve bekâr bir adam koyunlarına su vermek için Bir el-Limon'a gidiyor ama birinin kuyunun girişini kapattığını görüyordu. Dyarbalı adam bu kişiden defalarca çekilmesini istemiş ama adam bunu yapmayınca tüfeğiyle onu vurmuştu. "Adam ona karşılık vermemiş, sadece 'Geç ama Allah senin soyunu kurutsun,' demişti. Ve gerçekten de öyle oldu. Bugün Dyarba ailesinden geriye fazla insan kalmamıştır."[112] Köydeki Bir el-Limon gibi antik yerler, sadece eski insanların ve uygarlıkların kalıntıları değil, aynı zamanda köylüler için anlam taşıyan ve geçmişi bugüne bağlayan yerlerdir. Bir el-Limon görünürde tek bir limon ağacının olmadığı bir yerdir ama köylüler bazı günlerde eski çağlardan gelen bir limon çiçeği kokusunu aldıklarını söylerler.[113] Bu kuyu ve onunla özdeşleştirilen hikâye aynı zamanda köylüler için bir toplumsal meseleyi, Dyarba soyundan geriye neden çok az insan kaldığını da açıklıyor.

Köylülerin soyundan gelenler, eski uygarlıklardan kalan bu kalıntıları ve yapıları kendi yapıları arasına sokarak bölgenin kendisini bu köyden olmakla yaptıkları kimliklenmelere entegre ediyorlar. Bu kitaplarda, köylülerin bu yerlerle ilişkileri bir devlet gücü ya da ulusal mitler tarafından üretilmek yerine bizzat yaşanmıştır.[114] Burada tarih ortaya çıkarılmakla ve bugünü meşrulaştırmak ve ulusal bir anlatının parçası haline getirilmek için kullanılmakla kalmaz, aynı zamanda köylülerin yaşanmış ortamlarının parçası olarak da ifade edilir.

* * *

Çağdaş Filistinli kimliğine ilişkin çalışmaların büyük bir çoğunluğu, bir ulus-devletin yokluğunda Filistinli kimliğinin nasıl oluşturulduğuna ve aktarıldığına odaklanır. Bu kimlik hem İsrail'de kalan Filistinliler hem de diasporadaki topluluklar için ulusal kimlik, siyasi hareketler; aile hikâyeleri; şiir, müzik ve sanattaki kültürel hareketler; topluluk etkinlikleri ve öğrencilerin aktivizmi gibi devlet dışı çabalarla sürdürüldü, inşa edildi ve geliştirildi. Bunlara son dönemde köy kitapları ve başka metinler de eklendi.[115]

Filistinlilerin kimliklenme pratikleri ve *Filistinliler* olarak grup olma duyguları onlara bir ulusun üyeleri olarak güçlü bir kategorik kimlik sağlar ve aynı zamanda onların din, etnik köken, akrabalık ve aile tarafından sağlanan kimliklenme pratiklerini kurgulamanın eskiye dayanan ilişkisel modlarını ifade etmelerini olanaklı kılar. Dolayısıyla, Filistinliler, modern hayatlarının ve tarihlerinin anlatılarında açıkça görüldüğü gibi, anlatımlarını, kendilerini birbirlerine bağlamaya ve ulusal kimliklenmelerin çeşitliliğini oluşturan etnik, dini ve başka ilişkisel ve kategorik

kimliklenme pratiklerinin ifade edilmesine izin vermeye, hatta bunun da ötesinde bazen teşvik etmeye yönelik daha genel bir Filistin ulusal kimliğinin çakışan anlayışlarıyla anlar ve ifade ederler.

Sonuç: Mülksüzleştirme Coğrafyalarının Birbirine Bağlanması

Filistin: 1948
er-Rame, İsrail: 1960'lar
Kudüs, Batı Şeria ve er-Rame, İsrail: 1984
Nasıra, İsrail: 1990'lar
Şam, Suriye: 2000'ler
Beyrut, Lübnan: 2003

1948'den sonra İsrail'de yaşamaya devam eden Filistinli şair Semih el-Kasım 1960'larda *Ahki li'l-'alem* (Dünyaya Anlatacağım) başlıklı bir şiir yazdı. el-Kasım bu şiirde yıkılan Filistin köylerinin arasında yaşamaya devam etmenin, zamanın bir noktasında donup kalmış hayatlar görmenin nasıl bir şey olduğunu anlatıyordu:

Dünyaya anlatacağım, dünyaya...
Feneri kırılmış bir evi anlatacağım,
Bir süseni kesen bir çapayı anlatacağım
Ve bir saç örgüsünü yıkan bir yangını.
Sütü sağılmamış bir keçinin hikâyesini anlatacağım,
Hiç içilmemiş bir fincan sabah kahvesini
Bir annenin hiç fırına verilmemiş ekmeğini,
Üzerinde otların bittiği kerpiçten bir çatıyı.
Dünyaya anlatacağım, dünyaya...
Komşumun unutulmuş kızını,
Oyuncak bebeğini hâlâ saklıyorum.
Bebeğin yanımda, lütfen sen de gel,
Doğudan esen rüzgârların sırtında.
Hanna, yüzünü hatırlamıyorum,
Ama hatırlamayı çok isterdim...
Kalbimde ayak seslerini duyabiliyorum.
[...]
Dünyaya anlatacağım, dünyaya...[1]

İsrail'de kalanlar için, şiirdeki gibi boşalmış köylerin, bakımsız bahçelerin ve yıkılan evlerin sessiz ama etkileyici halleri, her gün işlerine ya da kalan tarlalarına giderken karşılarına çıkan bir görüntüdür.

Şiir, el-Kasım, Mahmud Derviş ve Tevfik Zeyyad gibi, İsrail'de kalan pek çok Filistinli için güçlü bir ifade aracı haline geldi. Şiirleri sözlü, yazılı ve –Arap dünyasının her yerinden müzisyenler hem içerik hem de müzikal form açısından devrimci bir şarkılar repertuarı oluşturdukça– şarkı formuyla sınırları aştı.[2] "Dünyaya Anlatacağım" en az dört müzik grubu tarafından akılda kalıcı ve tutkulu şekillerde müziğe dönüştürüldü. 1984'te, İsrail ve Batı Şeria'da yaşayan avangard Filistinli müzisyenlerden oluşan müzik grubu Sabrin, *Volkanların Dumanı* (*Duhhanu'l-berakin*) adlı albümlerinde şiirin hızlı ritimli bir formuna yer verdiler.[3] İsrail'in Nasıra kentinde yaşayan ve Arap dünyasının pek çok yerinde sahneye çıkan başka bir Filistinli müzisyen olan Rim Benna, kocası Ukraynalı müzisyen Leonid Alexeienko'yla birlikte şiiri lirik bir ağıt şeklinde besteledi.[4] Suriyeli şarkıcı ve besteci Dima Orşo, şiirin kendi operatik soprano sesini sergileyecek bir bestesini üretti.[5] Ve Lübnanlı müzisyen Ziyad el-Ahmediyye, 2003'te şiiri koro için besteledi.[6]

Pek çok Filistin şiiri şarkıcılar ve müzisyenler tarafından şarkı sözü olarak kullanıldı. Dolayısıyla, çoğu insan bu şiirleri kâğıt üzerinde ya da bilgisayar ekranında okumak yerine dinledi. İnsanlar bu şiiri dinlediklerinde, doğrudan 1948'den ya da *nekbe*'den bahsedilmediği, hatta herhangi bir tarih ya da yere atıfta bulunulmadığı halde, şiirin Filistinlilerin mülksüzleştirilme deneyimleriyle ilgili olduğunu anlarlar. Ancak, şiir, bir zamanlar canlı olan bir hayatın hüzün verici boşluğunu, boşaltılan bir bölgeyi ve bu anıların tekrar hayata gelmesi ve o geçmişe ait insanları görme arzusunu ifade eder. Bu şiir ve gerek şarkı olarak söylendiğinde gerekse dinlendiğinde yarattığı imgeler, Filistinlilerin pek çok başka eylemi gibi bir hatırlama tanıklığının parçasıdır.

el-Kasım, şiirinde bu hikâyeleri "dünyaya anlatacağını" ilan eder. Kişilerin kendi deneyimlerini bu şekilde kanıt olarak ortaya koymaları, adalet arayışındaki Filistinlilerin çok başvurdukları bir tarzdır. Latin Amerika'da, insanların siyasi, ekonomik ve toplumsal iktidar merkezlerinin çevresinde ya da sınırlarında geçen hayatlarındaki kişisel deneyimlerini betimleyen metinsel anlatımların (*testimonios*) ortaya çıkışına tanık olundu.[7] Latin Amerika'da, *testimonios* sömürgeci yapıların ya da yerel elitlerin tarih yazmak konusundaki otoritesini yıktı. Filistinlilerin anlatımlarının da bir kısmı Filistin toplumunun sınırlarında yaşayanlardan gelse de, bu her zaman geçerli değildir. Filistinlilerin 1948 öncesi hayata ilişkin anlatıları, küresel devlet sisteminde ve Filistin için verilen mücadelede marjinalize edilenlerin kolektif tanıklıkları olarak düşünülür.

Filistin köy kitapları ve Filistin tarihi hakkındaki diğer malzemeler gerek Filistin toplumunun içindeki gerekse dışındaki siyasi açıdan hâkim güçlere karşı çıkar ve temsili bir iktidar ortaya koyar. Filistinlilerin kendileri hakkında nasıl düşündüklerini ve tarihlerini nasıl yazdıklarını irdelemek için yaptığım çalışma kapsamında, 1948'deki mülksüzleştirmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan yerinden edilme coğrafyalarının bir tablosunu çıkardım. Filistinlilerin bu tarihi kayda geçirme süreçlerini özetleme çabalarımın bir parçası olarak, onların bu coğrafyanın her yerinde aileleriyle, miraslarıyla, tarihleriyle, başka Filistinlilerle ve kendileri için tanıdık olan toplumsal ve mekânsal yapılarla yeniden bağ kurmalarına da tanıklık ettim. Bu bölümde Filistinlilerin köyleriyle ve tarihleriyle bağ kurmalarının pek çok yolundan bazıları ve Filistinlilerin hayatlarına damgasını vuran mülksüzleştirme coğrafyalarında nasıl yeniden bağlantı kurdukları inceleniyor.

Mülteci Olarak Yaşanan Hayatlar

Filistinlilerin 1947-1949'da yaşanan çatışmalarda neler yaşadıklarının ve yerlerinden edilmiş kişiler olarak hayatlarını nasıl yeniden inşa ettiklerinin bir tablosunu çıkarmak, insanların köylerinin içindeki ve köyleriyle aralarındaki bağlantıları kullanmalarının çeşitli yollarını ortaya koyuyor. Çatışmalar, köylerde ve kentlerde yaşayan 750.000 Filistinliyi yerlerinden etti. Çoğu Kudüslü ve Hebronlu/el-Halilli olmak üzere en az 20.000 Yahudi de mülteci haline geldi. Köylü mülteciler aşamalı bir şekilde kaçtılar. Çoğu başlangıçta köylerinin yakınlarındaki mağaralara, ormanlara ve başka köylere sığındılar. Devam eden askeri saldırıların insanları kaçmaya devam etmeye zorlamasının yanı sıra İsrail insanları savaş zamanındaki sınırlara taşımak için kamyonlar da seferber etti.[8] Benny Morris, bu dönem boyunca mülteci hareketinin aşamalarının kaydını çıkarır. İlk dalga Kasım 1947 ile Nisan 1948 arasında kent merkezlerinde ve kıyılardaki köylerde yaşandı; orta sınıf ve varlıklı aileler Filistin'in içindeki ya da dışındaki daha güvenli yerlere gittiler.[9] İkinci mülteci dalgası 1948 yılının Nisan ve Mayıs aylarında gerçekleşti ve bu dalgayla birlikte İsrail devletinin kurulduğu tarih itibariyle yerinden edilen Filistinlilerin sayısı 200 ila 300.000'e ulaştı. Hayfa, Yafa, Taberiyye, Safed, Beysan ve Akka'da ve bu kentlerin çevresindeki kasaba ve köylerde Arap kalmadı.[10] Üçüncü ve dördüncü dalgalar İsrail kurulduktan ve Arap orduları bu devlete saldırdıktan sonra gerçekleşti. Bu dönemde kendi isteğiyle ayrılan insan sayısı çok daha azdı. Çoğu insan doğrudan askeri saldırılar, hava saldırıları ve hedeflenmiş boşaltmalarla yerlerinden ayrılmaya zorlandılar. Pek çok insan defalarca dönme girişiminde bulundu.

Yerlerinden edilenler, komşu ülkelerin tamamına, İsrail'deki başka yerlere ve tarihi Filistin'in Ürdün'e katılan (Batı Şeria) ya da Mısırlılar tarafından yönetilen

(Gazze Şeridi) bölümlerine dağıldılar. Celile'dekilerin çoğu Lübnan'a ve Suriye'ye kaçtı. Ülkenin orta ve güney kısımlarındaki insanlar Batı Şeria'ya, Gazze Şeridi'ne ve Ürdün'e gittiler. 1950 yılında Filistinli Mülteciler için Birleşmiş Milletler Yardım ve Çalışma Örgütü (UNRWA) kurulduğunda ve mültecileri kayda geçirdiğinde, Ürdün (Batı Şeria dahil) 500.000'den fazla, Gazze Şeridi yaklaşık 200.000, Lübnan 127.000 ve Suriye 82.000 mülteci almış durumdaydı.[11] 1967 Savaşı'nda, çoğu Batı Şeria'dan ve önemli bir bölümü ikinci kez olmak üzere, tahminen 300.000 ila 400.000 Filistinli yerlerinden edildi.[12]

Mültecilerin hayatları ve statüleri, kaldıkları ülkelerin hükümetlerine, politikalarına ve siyasi ortamlarına bağlı olarak zaman içerisinde değişti.[13] Ürdün'deki mültecilere vatandaşlık verildi. Suriye'de ne vatandaşlığa ne de oy hakkına sahip olmakla birlikte eğitim, sağlık hizmetleri ve istihdam açısından Suriyelilerle aynı haklara sahipler. Lübnan'da Lübnan vatandaşlığından, okullardan, pek çok işten ve devlet hizmetlerinden dışlanıyorlar.[14] Gazze'de ve Batı Şeria'da 1967'den bu yana tüm hayatları İsrail askeri güçleri tarafından çevrelenmiş olarak yaşıyorlar.

Kayıtlı mülteciler, UNRWA'dan ilköğretim ve birinci basamak sağlık hizmetleri alabiliyorlar.[15] 30 Haziran 2009 itibariyle, UNRWA'nın kayıtlarında 4.718.899 kayıtlı Filistinli mülteci vardı. Bunlar arasında 1.385.316 kişi, yani toplam kayıtlı mültecilerin yüzde 29,3'ü mülteci kamplarında yaşıyordu. Bu yüzde, yıllar içerisinde biraz değişti: 1953'te mültecilerin yüzde 34,6'sı kamplarda yaşarken 1965'te bu oran yüzde 39,1; 1980'de ise 32,9'du.[16] Kamplarda yaşayan mülteci sayısı zaman içerisinde biraz azalmış olsa da kamplar kuşaklar boyu Filistinlilerin kalıcı mekânına dönüşmüş gibi görünüyor.

Mültecilerin bu şekilde doğdukları köylerden edilmeleri ve hayatlarını yeniden inşa etmek için yerel topluluklara ve uluslararası topluma muhtaç hale gelmeleri, yeni ikamet örüntülerinin ve toplumsal ve ailevi ilişkilerin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Mülteciler 1948'den bugüne kadar, güçlü bir ulusal bağlılık anlayışıyla ve daha yakın dönemde dini kategorizasyonlarla birlikte, yerel bağlar ve sınıf ve aile bağları arasında hayatlarını kurmaya çalıştılar ve köy hayatının yerel ve ulusal simgelerine yeni anlamlar yüklediler.[17]

Yine bu dönem boyunca, Filistinliler de dahil olmak üzere pek çok insan mültecilerin kaldıkları ülkelerde neden daha iyi muamele görmediklerini, topluma entegre edilmediklerini ve vatandaşlık almadıklarını sorguladılar. Bu soruların cevapları muhtelif ve karmaşıktır. Yine de kısa bir cevap vermek gerekirse, mültecilere ev sahipliği yapan ülkelerin ilk yıllarda açık ve cömert olduklarını ama geçen zamanla birlikte idare rejimlerinin katılaştığını ve dışlayıcılığın arttığını vurgulamak

gerekiyor. Bazı ülkelerde, özellikle Ürdün'de entegrasyon fiili olarak gerçekleşti. Ama Filistin nüfusunun adalet ve geri dönüş isteğini kaybetmesi korkusuyla, hem Filistinli liderlerin, hem de Arap ülkelerinin mültecilerin entegrasyonunu istemediği yaygın olarak dile getirilen bir görüştür. Mültecilerin düşük sayılabilecek bir yüzdesi kamplarda yaşıyor olsa da Filistinliler tarihsel olarak Filistin fikrine bağlı kaldıkları için bu argüman o kadar da ikna edici değil. Mülteciler hâlâ yasal haklar açısından ya da uygulamada ayrımcılığa uğrayan azınlıklar olmaya devam ediyorlar. Son olarak, Irak'tan kaçan ve yıllarca Suriye ve Ürdün'deki sınır kamplarında tutulan Filistinliler de bunu gösterdi. Aynı dönemde Iraklılar rahatça ülkelerinden çıkıp geri dönebildiler. Altmış yıldır yaşadıkları ülkelerin hükümetlerinden yeterli hizmet alamayan ve hâlâ Birleşmiş Milletler'in yardımlarından yeterince yararlanamadıkları düşünülen mülteciler, 20. yüzyıldaki mülksüzleştirmelerin etkisinin 21. yüzyılda da devam ettiğini göstermeye devam ediyorlar.

Köyü Diasporada Yeniden Yaratmak ve Yeniden Organize Etmek

Filistinli mülteciler 1950'lerin başlarında yaşayacak ve çalışacak yer arayışı içinde defalarca yer değiştirdiler. Bazıları kentlerde ya da kasabalarda konut kiralayabilecek durumdaydı. Bazıları, sonradan uluslararası yardım kuruluşlarının ve bir süre sonra kurulan UNRWA'nın himayesinde mülteci kampı haline getirilen bölgelere götürüldüler ya da gittiler. Kamplarda yüz binlerce yerinden edilmiş insana barınma imkânı ve yardım sağlamak için yürütülen çalışmalarda iki farklı ikamet örüntüsü ve toplumsal örüntü gelişti. İlk örüntü mültecilerin ortak yerinden edilmesinden kaynaklandı: İnsanlar tanımadıkları insanlarla bir arada yaşamaya başladılar ve dolayısıyla kamp hayatındaki yakınlığa dayanarak toplumsal ilişkilerini yeniden düzenlediler. Sürgünün ilk yıllarında düzenlenen bir düğün şu şekilde anlatılıyor:

> [B]asitliği ve hüznü açısından hepimizin kendimizi içinde bulduğumuz duruma uygundu. Neyin [*micviz*] sesi, *dabka* dansı yapan birkaç kişinin ayak hareketleri, şarkıcıların özlem ve hüzünle dolu şarkıları ve kadınların gözyaşları içinde dile getirdikleri düğün dilekleri için tempo oluşturuyordu. Kamptaki kaos ortamı toplumsal olarak kaynaşmaya zemin hazırlamıştı. Bir Bedevi aile, bir köylü aile ve bir kentli aile yan yana oturuyordu. Kader onları eski farklı hayatlarından ve toplumsal statülerinden koparmış ve tek bir potada bir araya getirmişti.[18]

Yani 1948 diasporası, bir açıdan da, Filistin'de 1930'larda ve 1940'larda kırdan kente göçün ve kentleşmenin sonuçlarına benzer şekilde, daha önce fazla birlikte yaşamamış toplumsal ve ekonomik sınıfların birbirine karışması sonucunu da doğurdu.[19]

Bununla birlikte, kamplarda bir yandan farklı gruplar birbirlerine karışırken, bir yandan da insanlar hem kendi köylerinden insanların yaşadıkları kamplara yerleşerek, hem de köylerinin ve evlerinin tanıdık mekânlarını yeniden yaratarak köylerini yeniden oluşturmaya çalışıyorlardı. Julie Peteet, Gazze ve Lübnan'daki mültecilerin kampları aile bağlarına ve köy kökenlerine dayanan alanlar olarak düzenleyerek sonuçta nasıl "tanıdık ve güvenli bir toplumsal ortama" yerleştiklerini açıklar.[20] Rosemary Sayigh, Britanyalılara karşı direnişte savaşan ve savaş sırasında Lübnan'a gitmek zorunda kalan Mecdu'l-Kurum'dan 'Abid Bişer'in hikâyesini anlatır. 'Abid'in oğlu babasının Şatila kampının kuruluşundaki rolünü şöyle açıklar:

> [Babam] –o sıralarda faaliyete geçen– UNRWA'dan yirmi çadır almayı başardı ve sonra Mecde'l-Kroom [metinde aynen böyle] sakinlerinin dağıldığı her yere giderek onları Beyrut'a getirdi. Yirmi çadıra insanlar yerleşti, sonra başka insanlar geldi ve babam daha fazla çadır buldu. Filistinlilerin ihtiyaç duyduğu süt ve yiyeceklerin dağıtımı, çadırlar vb. konularda UNRWA'yla sürekli irtibat halinde olmak zorundaydı. Bir süre sonra UNRWA, babama ayda 75 Lübnan Lirası maaşla kamp lideri olmasını teklif etti. O dönemde bu çok büyük bir fırsattı. Babam itiraz etmedi. Paraya çok ihtiyacımız vardı. Yaffa'daki [Yafa] Kuraytam Camisi'nde kalan yaklaşık yirmi beş aileyi almayı kabul etmesi şartıyla resmi olarak bu göreve atandı.[21]

Yabancı bir kişi tarafından fark edilmesi güç olsa da ve günümüzde nüfus artışları ve azalmaları yüzünden durumda önemli değişiklikler yaşansa da, kamplarda köylerin toplumsal açıdan tanıdık yapısı yıllar boyunca devam etti. Bunun bir örneği, Julie Peteet'in Lübnan'daki büyük kent kampları Şatila ve Burcu'l-Beracne'de yürüttüğü çalışmada açıkladığı gibi, kadınların giysi seçimlerinde görülür. Peteet kadınların kampın içindeki köy alanından ayrılacakları zaman resmi misafirlik kıyafetlerini giydiklerini ama kendi köylerinin mahallesinde rahat ev kıyafetleriyle dolaştıklarını aktarır. Bu, kampta, tıpkı köydeki gibi bir "köy mekânı"nın tanıdıklığı ve mahremiyetinin oluştuğunun bir göstergesidir.[22]

Diasporada, büyük ölçüde kampların dışında, bir zamanlar köylerde mevcut olan benzer mekânlara tekabül eden başka bir fiziksel mekân formu daha yaratıldı. Bu, *madafe* ya da *divan* (konukevi) formuydu. Susan Slyomovics, 1948'den önce köylerdeki konukevlerinin nasıl topluluğa ait mekânlar olarak kullanıldığını anlatır. Buralar, anlaşmazlıkların çözüldüğü, konukların yemek yiyip geceyi geçirdikleri ve mutluluk verici ve üzücü olaylarda köylülerin bir araya geldikleri mekânlardır.

> Tarihsel olarak, klanların ya da alt klanların sürdürdüğü *madafe,* kutsal konukseverlik görevini yerine getirmeye yönelik topluluk mekanizmaları olmanın yanı sıra, bir yandan grubun kendi içindeki akrabalık ilişkisini, diğer yandan grubun dünyanın geri kalanıyla olan ilişkilerini vurgulamak yoluyla

> toplumsal bir birim olarak akrabalık grubunu pekiştirmek ve sürdürmek üzere tasarlanmış faaliyetler için de bir ortam işlevi görmüştür.[23]

Ürdün'deki Filistinli mülteciler, büyük ölçüde Ürdünlülerin benzer pratiklerinin etkisiyle, ya aile *madafe*'leri (devlet kurumlarında *divan* olarak kaydedildi) ya da köy yardım dernekleri kurdular.[24] Örneğin, 1968'de kurulan el-Velece Kooperatifi'nin Amman ve ez-Zarka'da şubeleri vardır; 1964'te kurulan 'Ayn Karim Yardım Derneği'nin yeri Amman'da Kraliyet Spor Kulübü'nün yakınındadır ve 1980'de kurulan el-Muzeyri'a Yardım Derneği Amman'ın Eşrefiyye mahallesindedir. Bu oluşumlar, üyelere kredi vermek, eğitim için özel krediler oluşturmak, cenaze törenleri (*li-istikbali'l-mu'ezzin*) ve düğünler için salon sağlamak, ailelerin içinde ya da arasında ortaya çıkan sorunları çözmek ve üyeler arasındaki ihtiyaç sahipleri için bağış kabul etmek gibi faaliyetler gösteriyorlar.

Bu dernekler, bu şekilde, ortak bir topluluk mekânı oluşturuyorlar ve özel günlerde insanları bir araya getirerek onların arasındaki bağı koruyorlar.[25] Birçok köy kitabı köy derneklerinin yardımlarıyla yayımlandığı ve bu dernekler tarafından dağıtıldığı için, derneklerin üyelerinin benimsedikleri yerel kimliklerin önemli bir unsuru, yerel ve ulusal geçmişin kitaplarda yeniden kurgulanan ve yaratılan ortak kültürel hafızasıdır.

1948 Savaşı'nın yarattığı kaos ve çalkantı ortamında, insanlar kendilerini bağlayan mekânsal bağları yeniden inşa ederlerken aynı zamanda 1948 öncesi Filistin köyünde mevcut olan toplumsal yapılara yöneldiler ve onları değiştirdiler. Hem köylüler hem de mülteci nüfusu yönetmeye çalışanlar için bu yapılar istikrar ve güvenlik sağladı. Bu toplumsal yapılardan biri, basitleştirilmiş bir yerel liderlik sistemiydi. 1948 öncesi Filistin'de köyler muhtarlar ve bazı durumlarda, muhtarlara ilaveten genellikle yerel ailelerin reislerinden oluşan yerel bir heyet tarafından yönetiliyordu. Küçük köylerde bir muhtar olurdu ama daha büyük köylerde her biri köyün önemli ailelerinden birini temsil eden birkaç muhtar olması da alışılmış bir durumdu.[26] 1861'de tesis edilen muhtarlık, Osmanlıların getirdiği bir sistemdi. Muhtarın köyü temsil etmek üzere köylüler tarafından aralarında anlaşarak ya da seçim yoluyla belirlenmesi gerekiyordu.[27] Muhtarlar, görevleri zaman içerisinde değişiklik gösterse de doğumları ve ölümleri kaydetmeye, vergileri tahsil ve tahsis etmeye ek olarak[28] merkezi otoriteyle irtibat kurma ve arazi devirleri, satış senetleri vb. resmi belgeler imzalama gibi görevler üstleniyorlardı.[29]

Köy muhtarının rolü ve işi, Britanyalılar döneminde de devam etti. Britanyalılar bu kişileri "bilgi kaynakları ve kontrol araçları" olarak görüyorlardı.[30] Ayrıca, kişileri atama ya da atamaları reddetme yetkisini kendi çıkarları için kullanmaya çalıştılar. Ylana Miller, Manda yönetiminin Filistin köylerine ilişkin düzenlemelerini konu

aldığı kitabında, 1924'te Kudüs'teki Müslüman-Hıristiyan Derneği tarafından, Britanya Mandası yetkililerinin bu yerel makamların idaresini üstlerine almaları konusunda şikâyette bulunmak üzere, Filistin Arap Kongresi'nin İcra Kurulu'na gönderilen bir mektuptan alıntı yapar:

> Muhtar seçimi daima halkın haklarından biri olagelmiştir. Muhtarları seçen de, ihtiyaç doğması durumunda onlardan istifalarını isteyen de bu istifaları onaylayan da halktır. Ama şimdi muhtarların atanması ve görevden alınması yetkisi tamamen valilere verilmiş gibi görünmektedir... Yönetimden muhtar seçimini yeniden halka devretmeleri talep edilmelidir.[31]

Filistinliler bu makamları kendi seçimlerinin ve temsil ve liderlik konusundaki dahili iktidar yapılarının ifadeleri olarak görüyorlardı. Britanya Mandası'nın içişlere yeni müdahalesine yaptıkları itiraz, onların Filistin'deki Britanya sömürgeci yönetimine karşı olumsuz tepkilerini yansıtıyordu. Köy seviyesinde bile, yerel liderleri seçmek konusundaki yerel isteğin karşısına belli kişileri engelleyip diğerlerini ön plana çıkaran Manda yönetimi yetkilileri çıkıyordu. Muhtar, köylüler tarafından aynı zamanda kendi çıkarlarını ve topraklarını koruyan milliyetçi bir lider gibi görülüyordu. Bazen de köylüler bu görevi yerine getirmeyen ya da yolsuzluğa bulaşan muhtarları görevden alıyordu.

Filistinliler muhtarlığı temsili bir süreç (demokratik anlamında değil) olarak görüyorlardı ve kendi yerel liderlerini seçme hakları için mücadele ettiler. Böyle bir liderlik sistemi için yapılan yatırım 1948'de bir anda yok olmadı. 1948 Savaşı'nda ve sonrasında, hem mülteciler bu köy liderliği yapılarına bağlı kaldılar, hem de mültecilere yardım sağlayan kuruluşlar (önce Kızılhaç ve Amerikan Dostluk Hizmet Komitesi, sonra da UNRWA) bu yapılardan yararlandılar. Peteet'in çalışmasında gıda yardımlarının nasıl köy muhtarlarının gözetiminde dağıtıldığı açıklanır. Çünkü, muhtarlar köylüleri ya da en azından temsil ettikleri aile klanlarını tanıyorlardı ve dolayısıyla yardım kuruluşları ile halk arasında aracılık rolünü üstlenerek yardımları etkin bir şekilde insanlara ulaştırabiliyor, yardıma ihtiyaç duyan insanların sayısını belirleyebiliyor ve yardım dağıtımını yardım kuruluşunun yapamayacağı bir şekilde düzenleyip izleyebiliyorlardı. Elbette bu süreç yardımların dağıtılmasına yardımcı olmanın yanı sıra güçlü ailelerin güçlerini korumalarına da katkıda bulundu.[32]

Mültecilere ev sahipliği yapan ülkelerin hükümetleri, özellikle insanları geçici barınaklara taşımak için bu yerel liderlerden yardım aldılar. Bazen belli bölgeleri boşaltmak için polisten yararlandıkları gibi, başka yöntemler de denediler. Peteet, Lübnan'daki Nebatiyye Kampı'nın kuruluşu konusunda bir muhtarın oğlundan dinlediği hikâyeyi aktarır:

> 1955'te hükümet [Lübnan hükümeti] Filistin ile Lübnan arasında çok fazla kaçakçılık olduğuna ve bu durumun güvenliği tehdit edebileceğine karar verdi. Askeri operasyonlar düzenlenebilirdi. Bu yüzden tüm Filistinlileri bu bölgeye toplamaya karar verdiler. Sınır bölgesinde başıboş dolaşan bu gruplar için bu kampı kurmak konusunda UNRWA'le anlaşmaya vardılar. Onları kampa çekmek için çeşitli yöntemlerden yararlandılar. Babam köyümüzün muhtarıydı. Ona, "Sen ve köylülerin için bir yer hazırladık," dediler. "Kira ödemeyeceksiniz. Bir okul da olacak." Yani, kampa yerleşmeyi kabul ettirmek için belli motivasyonlar yarattılar.[33]

Hem hükümetler hem de insani yardım kuruluşları, bu tür yöntemlerle, eskiden köy liderleri olan adamlarla ilişkileri güçlendirdiler. Bu şekilde, yerinden edilmenin ilk yıllarında, köyün dahili toplumsal yapısının bazı özellikleri sürgünde de korundu ve belli ailelerin ve kişilerin 1948 öncesinde köyde varolan iktidarları devam etti. Bu durum, muhtarların köyün temsilcileri ve dış otoriteyle aracılık görevini üstlenen kişiler olarak sürgünde de liderlik rolleri üstlenmeye devam etmelerini sağladı.

Muhtar halk tarafından seçildiği için, köy varlığını devam ettirmemiş olsa da, 1948'in hemen sonrasındaki dönemde bu tür liderlikler devam etti. Ama bir süre sonra, liderlik rolünü üstlenen kişilerin köyü, hatta köydeki belli bir aileyi ya da klanı temsil etme güçleri kalmadı; çünkü köylüler farklı kamplara ve farklı ülkelere dağıldılar. Muhtar için yapılan temsili seçimler köyün yapısını, hatta ailelerin çıkarlarını yansıtmaktan çıktı ve kampın yapısını yansıtmaya başladı.

Geri Dönüşler ve Direnişler Yoluyla Yeniden Köyle Bağ Kurmak

1948'den sonra ve 1950'lerin başlarında, insanlar köylerine dönmenin çeşitli yollarını buldular. Birçoğu buna teşebbüs bile etmedi ancak bazıları denedi ve bunun maliyeti ağır oldu. Bazı insanlar kalıcı olarak dönüp İsrail'de yaşamaya başladılar. Ama geri dönenlerin çoğunun amacı kalan mahsulü, erzakı ve eşyaları almak ve geride kalan aile fertlerini ziyaret etmekti. Birçok insan sınırı geçmeye çalışırken öldürüldü ve bu şekilde en gözü kara olanlar dışındaki insanların aynı şeyi denemesi önlendi. Bu geri dönüş çabaları sırasında henüz Filistin direnişinin askeri baskınları başlamamıştı.[34] Ilana Feldman'ın Gazze'deki mültecilere ilişkin araştırmasında, insanların 1948 sonrasında geride bıraktıkları evleriyle ve köyleriyle bağlarını koruma çabaları anlatılır. Feldman, etkileyici bir şekilde, Filistinlilerin "yuvalarını bir nakarat gibi tekrarlayarak" hayatta kaldıklarını vurgular. Bununla kastettiği, köylerine geri dönüp eşyalarını geri almanın, İsraillilerden bir şeyler çalmanın ya da militanca eylemlere katılmanın anılarına bağlanma ve bunları yeniden anlatma eylemleridir. Feldman'a göre, bu eylemler "Filistin tarihinin trajik gerçeklerinin

Filistin toplumunu ve siyasi hayatını tamamen yok etmesinin önlenmesine yardımcı oldu."[35]

Başkaları için, bu dönüşler, köyün peyzajının tamamen dönüştüğü ve Filistinlilerin siyasi olarak zayıf durumda oldukları gerçeğinin diasporaya taşınması anlamına geldi. Dönüşler bir zaferden çok mutsuzluk kaynağı oldu. Matar 'Abdurrahim, babasının İsrail sınırları içindeki Nohaf köyünde kalan anne babasını ziyaret etmek için yaptığı dönüş yolculuğunun hikâyesini anlatır:

> 1951 yılının sonlarında babam İşgal Altındaki Filistin'e [İsrail] dönmeye karar verdi. Günlerce endişe içinde onun Suriye'ye dönüşünü bekledik. Elinde herhangi bir seyahat belgesi olmadan Ürdün'e ve oradan da Filistin'e geçecekti. Çeşitli kötü senaryolar hiç aklımızdan çıkmıyordu. Belki köye hiç ulaşamayacaktı. Köye ulaşsa bile aynı sınırlardan yeniden geçerek nasıl geri dönecekti? İsrailliler onu yakalarlarsa bir Arap ülkesi için casusluk yapmakla suçlayacaklardı. Bir Arap ülkesinde yakalanırsa, bu kez de İsrail için casusluk yapmakla suçlanabilirdi. Sonra bir akşam kapımızın tıklandığını duyduk ve hep birlikte rahat bir nefes aldık. Babam bize hikâyesini ya da en azından bizim bilmemizi istediği kısmını anlattı. Ayaklanma sırasında çok iyi bildiği yolları gizlice geçerek bitkin ve kir pas içinde ailesinin Nahaf'taki evine varmıştı. Orada annesiyle, babasıyla, kardeşiyle ve diğer akrabalarıyla üç gün geçirmişti. Geceleri anılarını tazelemek için köyünü dolaşmıştı. Evimize geri döndüğünde artık aynı adam değildi. Hayatım boyunca taptığım o iyimser ve güçlü adam gitmişti. Memleketi ve eviyle birlikte hayata karşı duyduğu umut da yok olmuştu.[36]

Bu hikâye bir mülteci olmanın bazı psikolojik etkilerini ortaya koyuyor. Gizli geri dönüşler, bazen, mültecilerin evlerinden sürülmenin ve bölgenin dönüşümünün ne anlama geldiğini daha iyi idrak etmelerine ve yerinden edilmelerinin kalıcılığını fark ederek kedere ve umutsuzluğa sürüklenmelerine yol açtı. Özellikle yaşlılar hayatlarının sürgünde sona ereceğini anladılar. Köylerinin nasıl İsrail kasabalarına, kibbutzlara ve kooperatif çiftliklerine (*moşav*'lara) dönüştürüldüğünü; buralarda artık başka insanların yaşadığını ve buraları kendi evleri haline getirdiklerini bilmeyen insanlar için umutlarını ve hayallerini canlı tutmak daha kolaydı.

1950'lerin başlarında köy, toplumsal ve simgesel bir rol oynamaya ilaveten Filistinlilerin siyaseti etkilemek ve eski evlerine yeniden kavuşmak amacıyla İsrail'e karşı direnişlerini kurmakta kullandıkları bir organizasyon noktası işlevi de gördü. 1960'larda oluşturulan direniş türünden yaygın ya da organize bir direniş o dönemde henüz mevcut olmadığı için, Filistinliler başkalarıyla koordine edilmeyen, bireysel dönüş ya da İsraillilerle çatışma girişimlerinde bulundular. Ilana Feldman, Gazze Şeridi'nden İsrail'e giren silahlı kişilerin, daha iyi "hedefler" olabilecek ama

bilmedikleri noktalar yerine eski köylerinin çevresindeki bildikleri bölgelere gitmeyi tercih ettiklerini anlatır.[37]

Organize Filistin direnişinin yükseldiği 1960'ların sonlarında bile köyler bireysel savaşçıların hayatlarında önemli bir yer tutuyordu ve savaşçılar bireysel arzularını gerilla eylemlerinin hedefleri ve amaçlarıyla birleştiriyordu. Bir kişinin Filistin direnişindeki "yoldaş"ı hakkında anlattığı aşağıdaki hikâye bireysel ve milliyetçi eylemlerin iç içe geçişine örnek oluşturur:

> Velid 1948'de köyünden kaçtığında çocukmuş. O kargaşa ve korku ortamında yalnız başına Lübnan'a ulaşmış. Ailesini orada bulacağını sanıyormuş ama aslında onlar dağlarda saklanmışlar ve çatışmalar bitince köylerine dönmüşler. Bir süre sonra da İsrail devletinin vatandaşları olmuşlar. Velid ilk *fida'i* [gerilla] operasyonuna büyük bir şevkle katıldı. Amacı gizlice İşgal Edilmiş Filistin'deki köyüne giderek ailesini bulmaktı. Onların başına ne geldiği konusunda hiçbir fikri yoktu. [...] Gecenin karanlığında evi bulmuş ve yavaşça kapıyı tıklatmış. Kapıyı, son gördüğünde daha üç yaşında olan kardeşi Mahmud açmış. [...] [Eve girdikten sonra,] Velid babasının elini tutmuş ve defalarca öpmüş, ona sıkı sıkı sarılmış ve sonra onu göğsünden, kalbinin olduğu yerden öpmüş. Annesinin üç yıl önce öldüğünü öğrenmiş. Yedi gece orada kaldıktan sonra, yürüyerek, kâh gülerek kâh ağlayarak yine sürgündeki hayatına döndüğünde halkı için savaşmaya devam etmek konusundaki inancı ve kararlılığı daha da güçlenmişti. Onların tarihin karanlığına gömülmesini istemiyordu.[38]

Bu hikâyedeki savaşçı savaşa sadece geride bıraktığı köyüne ve ailesine dönmek için katılıyor. Onlarla biraz zaman geçirdikten sonra direnişçilerden oluşan yeni ailesine ve vatanı için savaşmak gibi daha büyük bir davaya dönüyor. Gassan Kenefani'nin *Return to Haifa* [Hayfa'ya Dönüş] adlı eseri başta olmak üzere edebiyata da giren bu hikâyenin anafikri, geri dönüp kaybedilenlerle yüzleşmenin insanlara daha büyük bir milliyetçi kararlılık ve vatanları için savaşmak konusunda daha büyük bir arzu aşıladığıdır.

Zamanla birleşerek Filistin Kurtuluş Örgütü'nü (FKÖ) oluşturan Filistin direniş hareketleri bu enerjiyi ve kararlılığı kanalize ederek eğitimli savaşçı birlikleri oluşturdu. FKÖ 1970'e kadar Ürdün'de ve 1969 ile 1982 yılları arasında Lübnan'da devlet içinde devlet hareketi yürüttü. Yezid Sayigh, FKÖ'nün "toplumsal kontrol sağlama" girişimlerinin nasıl "sürekli olarak karşısında rakip devlet merkezlerini (özellikle İsrail ve Ürdün)" bulduğunu ve nasıl "devletçi bir aktör olarak kendi gelişiminin nihai olarak ortak 'sosyolojik alan'a sahip bir toplum şeklinde bir karşılığa bağımlı olduğunu" analiz eder.[39] 1960'larda oluşan direniş hareketleri halk arasında güçlü siyasi örgütlenme biçimleri yarattı ve köy muhtarlarının gü-

cünü zayıflattı. Peteet, insanların 1969 Kahire Anlaşması'nın ardından Lübnan'da hızla ortaya çıkan ve kampları yönetmeye başlayan siyasi fraksiyonlar ve direniş hareketleri içinde nasıl yeni liderlikler bulduklarını gösterir.[40] Bugün muhtarlık kurumu hâlâ mevcut ama çoğu durumda muhtemelen idari bir makamdan çok simgesel bir öneme sahip. Yine de, bazı muhtarlar, sorunları çözmek, köyü temsil etmek ve yerel ve merkezi yetkililere karşı aracı rolü üstlenmek gibi, 1948 öncesinde geçerli olan görevlerinden bazılarını hâlâ yerine getiriyorlar. Suriye'de muhtarların temsil ettiği yapı değişti; muhtarlar artık kamptaki mahalleleri temsil ediyorlar. Mahalle heyetleri tarafından seçiliyor ya da atanıyorlar ve üstlendikleri roller belli bir ölçüde ilgilerine, yeteneklerine ve topluluktaki statülerine bağlı. Benzer şekilde, günümüzde FKÖ'nün siyasi fraksiyonları da hem Filistin toplumu içinde, hem de faaliyet gösterdikleri ülkelerin hükümetlerine karşı siyasi güçlerini büyük ölçüde kaybettiler ve bazı durumlarda yerlerini militan İslami hareketlere bıraktılar.[41]

Filistinlilerin Köy ve Ulus Kimliklenmeleri

Elbette, bu kitapta anlatıldığı gibi, Filistinlilerin eski köyleriyle ilişki ve bağ kurmak için başvurdukları çeşitli yollar, Filistin ulusunun, vatanının ve ulusal kimliğinin parçası olarak köye yöneliktir. İnsanlar kendilerini sadece Zeynatiyye (Ummu'z-Zeynat köyünden), sadece Havalde (Ummu Halid köyünden) ya da sadece Şecarne (eş-Şecere köyünden) olarak değil, bu köylerden gelen Filistinliler olarak görürler. Kendilerini ve kimliklerini ifadelerine ek olarak, metinsel, akademik ve kültürel üretimleri de Filistinli olmak hakkındaki ulusal söylemlerin içinde mevcuttur ve köyü Filistinli olmanın ne anlama geldiği konusundaki daha genel anlatıların içine yerleştirir. Köy kitaplarında, düğün şarkıları, kişi adları, evlilik âdetleri, ittifaklar ve hatta göçler gibi kültürel ifadelerin ve toplumsal âdetlerin ayrıntıları, Filistin köylerinin ve köy hayatının önemini ve köylerin daha genel ulusal söylemler ve Filistin ulusal kimliğinin ifadeleri içindeki yerini gösterir.

Daha önce ele alındığı gibi, Filistinlilerin ulusal kimliklenmeleri coğrafi köken ve Filistin'e yönelik duygular çerçevesinde oluşmuştur. Filistinli adının kullanılmasının nedeni budur. Filistin milliyetçiliği hep, kökeni insanlar ile toprak arasındaki bütünsel bir ilişki hakkında bir söylemde olan toprağa dayalı bir kimlik oldu ve olmaya devam ediyor ve bu açıdan insanların kendileri hakkında kendilerini başka insanlara bağlayan ortak etnisite, dini yakınlıklar, ortak dil ya da ulusal köken gibi kategoriler çerçevesinde düşünmelerine dayalı diğer kimliklenme pratiklerinden ayrılıyor. Bu milliyetçilik anlayışı, Britanya Mandası sınırlarıyla ve 1948'deki *nekbe*'yle belirlenen Filistin'e sıkı sıkıya bağlıdır. Tıpkı etnik ve dini kimliklenmenin İsrail'i bir Yahudi devleti olarak tanımlaması gibi, Filistinliler de Arap olmanın

Filistinli kimliklerinin parçası olduğunu iddia ediyorlar. Dolayısıyla, bölgedeki diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi, hem Müslüman hem de Hıristiyan Araplar ve Ermeni, Türkmen, Boşnak vb. Arap olmayan azınlıklar da bu tanımın içine giriyor. Filistinliler tüm bu kimliklenmelerle bağ kuruyor olmakla birlikte, köyleri ve Filistin toprağı üzerine düşünme biçimleri 20. ve 21. yüzyıllarda Filistinlilerin kendilerini özellikle toprağa bağladıklarını düşündürüyor. Artık Gazze'de yaşayan Yibnalı bir mülteci, bugün kendisini Filistinli olmanın karmaşık katmanları arasında tanımlıyor:

> Ben Gazze'denim. Ben ve Gazzeliler Filistinlileriz... Başka ülkelerde –sözgelimi Amman'da– benim için Yibnalı demiyorlar. Benim için Gazzeli diyorlar – Suudi Arabistan'da Gazzeli diyorlar; Mısır'da Gazzeli diyorlar... Ben, "Gazze'de yaşıyorum," diyorum. Bana adımı sorarsanız, Yibna halkından [Ebu Eyub] diye cevap veririm... Yibna'da yaşıyorum demem ama "Yibna halkındanım," derim... UNRWA dosyasında Yibnalılar olarak kayıtlıyız. Herkesin *beled*'i [köyü] kayıtlı... Bir mülteci her zaman bir mültecidir ama Gazzeliler Filistinlidir ve ben de Filistinliyim.[42]

Ebu Eyub'un bu karmaşık açıklaması, hem onun kendisini nasıl anladığını, hem de başkalarının onu nasıl tanımladığını kapsıyor. Ebu Eyub tüm bunları pek çok tanımlayıcı içeren bir bütünün içinde birleştiriyor. Her Filistinli hayatının farklı zamanlarında bu yer, memleket, vatandaşlık ve etnisite bağları konularında karmaşık açıklamalara girişmek zorunda kalıyor.[43]

Köy kitapları bu kimliklenmeleri yıkılan Filistin köyünü köyün modern öncesi ve ulus öncesi tarihine bağlayarak ve topraklardaki insan yaşamının kayıtlarının tamamını Filistinlilerin kendi tarihlerinin bir parçası olarak sahiplenerek anlatırlar. Diasporada bu kimliklenme artık mekânda ikamet etmek yoluyla yaşanmaz. Bunun yerine, insanların kendilerini köylerine bağlamak için benimsedikleri kişi adlarında ilan edilir. Artık memleketlerinde yaşamayan insanlar Arapça adlarında yaygın olarak *nisbe*, yani memleketlerinin adını kullanırlar. Örneğin, el-Bağdadi, Bağdatlı; el-Makdisi ise Kudüslü (Arapçada al-Kuds ya da Beytu'l-Makdis) anlamına gelir. Örneğin, Zangariyye üzerine yazılan köy kitaplarından biri insanların bu adları nasıl aldıklarını gösteriyor.[44] 1948'den önce Britanyalılarla ve Siyonistlerle yapılan mücadelelerde hapsedilen ya da öldürülen insanlar listesinde erkekler -Muhammed Salih, Faris el-Mukbil ve Halid Hasan el-Faza'- ön adlarıyla ve ardından babalarının adıyla ve belki de bir soyadıyla anılıyorlar.[45] Kitabın 1948 ile 2000 yılları arasındaki direnişin tarihine ilişkin bölümünde (öldürüldüğü, hapsedildiği, savaşçı olduğu vb. için anılan) otuz beş kişinin ise neredeyse tamamının soyadları ez-Zangari'dir, yani ez-Zangariyye köyünün *nisbe*'sidir.[46] Bu, 1948'den önce erkeklerin köy adla-

rıyla anılmaya ihtiyaç duymadıklarını gösteriyor; çünkü o sırada köyde yaşamaya devam ediyorlardı. ed-Damun köy kitabının yazarı olan Hüseyin el-Lubani'nin adı, yazarın Lubya (el-Lubani) köyünden gelen birinin soyundan geldiğini gösteriyor ama yazar kitabın kapağında ve ilk sayfasında adını Hüseyin 'Ali el-Lubani "ed-Damuni" olarak yazmış. Benzer şekilde, Beyt Mahsir kitaplarından birinin yazarı adını (soyağaçlarında açıklandığı gibi) 'Ali Muhammed İslim el-Mahsiri olarak belirterek İslim klanından geldiğini ifade ediyor ve ayrıca mensup olduğu köyün adını da aile adına ekliyor. Filistinliler, mülteci durumuna düştüklerinde adlarına köy adlarını da eklemek yoluyla doğdukları köye mensup olduklarını belirtiyor ve böylece kişisel tarihlerini anavatan ve kimliklenme olarak daha genel Filistin bağlamına bağlıyorlar.[47]

Yeniden Düzenlenen Köy: Yeni Teknolojiler, Yeni Bağlantılar

Beklenebileceği gibi, başta internet olmak üzere, yeni teknolojiler insanların Filistin köyleriyle bağ kurma, onları anma ve köylüler olarak birbirleriyle bağlantı kurma biçimlerini değiştirdi. 1950'lerde ve 1960'larda mülteciler başka ülkelerdeki mültecilere Kızılhaç yoluyla mektup gönderiyorlardı. Belli zamanlarda radyolarda mesajlar okunuyor ve selamlar gönderiliyordu; böylece insanlar akrabalarının nerede olduğunu öğrenebiliyor ve kapalı sınırların öte tarafından haberler alabiliyorlardı. Şimdi insanlar yeni teknolojileri kullanarak coğrafi açıdan uzak ve fiziksel olarak geçemedikleri sınırlarla bölünmüş yerler arasında bağlantılar kurmanın yeni yollarını buldular ve bulmaya devam ediyorlar.

Bağlantı kurmanın örneklerinden biri de köy kitaplarının değiş tokuş edilmesi ve yeniden yayımlanmasıdır. Cemil 'Arafat, yıkılan köyler üzerine yazan ve İsrail'in Nasıra kentinin dışındaki bir Filistin köyünde yaşayan üretken bir yazardır. 'Arafat kitaplarından bazılarını köylerin dahil olduğu Britanya Mandası yönetim bölgesine göre organize ediyor. Hayfa, Beysan, Celile ve başka bölgelerdeki köyler üzerine kitaplar yazdı. Örneğin, Beysan alt bölgesinin köyleri ve kabileleri üzerine kaleme aldığı kitaplar, her bölüm iki ila on sayfa uzunluğunda olmak üzere otuz altı köye ve birkaç Bedevi topluluğuna ilişkin bilgiler ve hikâyeler içeriyor. Sözlü tarih ile İbranice ve Arapça kaynakların bir birleşimini kullanan 'Arafat, her köy üzerine, o köyün benzersiz özellikleri ve (hem 1948 öncesinde hem de sonrasında) daha genel bölgesel ve ulusal bağlamdaki yeri hakkında ansiklopedi maddeleri derliyor.[48]

Nasıra'dan kuş uçuşu üç saat, bir ABD pasaportuyla bir buçuk gün, 'Arafat'ın İsrail pasaportuyla ise asla ulaşılamayacak bir uzaklıkta, Suriye'nin başkenti Şam'da, Yermuk mülteci kampı bulunuyor. Kamptaki kitapçılarda köy kitapları sorduğumda bana sık sık 'Arafat'ın kitaplarını verdiler ama Suriye ile İsrail arasında ne siyasi

ne de diplomatik ilişkiler olduğu için (ve dolayısıyla ticari ilişkiler bir yana, posta, telefon ya da başka bir iletişim aracıyla bile haberleşmek mümkün olmadığı için) aslında onun kitaplarını burada bulabilmek o kadar kolay olmamalıydı. Ne var ki, kamptaki Daru'ş-Şecere yayınevi, yürüttüğü geniş kapsamlı Sözlü Tarihlerimizi Canlı Tutma Projesi çerçevesinde 'Arafat'ın kitaplarını elde etmenin ve yeniden basmanın bir yolunu bulmuş. Ayrıca yayınevinin editörleri, kitapları Suriye'de yaşayan okurlarına, "anavatan"da kalanlar ile diasporada yaşayanlar arasında bağ kurmanın gerekliliğini vurgulamak açısından bu kitapların önemi konusunda bir girişle sunuyor. Filistinliler üçüncü ülkelerde buluşabildikleri ve bu yolla başkaları eliyle birbirlerine posta gönderebildikleri için bu tür bağlantılar mümkün hale geliyor. Ayrıca, 1979'da İsrail ile Mısır ve 1994'te İsrail ile Ürdün arasında siyasi ilişkilerin başlaması daha yakın ilişkileri mümkün hale getirdi.

Anma etkinlikleri de Filistinlilerin bağları sürdürmeleri için diğer bir fırsattır. Eskiden Celile'deki yıkılan Saffuriyye köyünde yaşayan ve şimdi İsrail'e, Suriye'ye ve başka ülkelere dağılmış olan köylüler, Filistinlilerin köyleriyle bağlantılarını nasıl koruduklarına iyi bir örnek oluşturuyor. Yüzlerce, hatta belki binlerce Safafre (Saffuriyyeli) hâlâ İsrail'de, yıkılan köylerinden birkaç kilometre ötede, Nasıra'nın adını kendilerinin koyduğu Hayyu's-Sefefre mahallesinde yaşıyorlar. 55.378 dönümle Nasıra vilayetinin en büyük toprağına sahip olan bu köy hakkında birkaç kitap yayımlandı.[49] Yermuk kampında da Saffuriyye adlı bir mahalle var ve burada da pek çok Safafre yaşıyor. Önde gelen Saffurilerden Hişam el-Mev'id, hayattayken Saffuriyye'nin özellikle vurgulandığı bir Filistin Mirası Evi (*Beytu't-Turas*) kurmak için büyük bir çaba ve kaynak harcamıştı.

Yermuk kampının Saffuriyye mahallesinde yaşayan insanlara bu yıkılan köy hakkında ne bildiklerini sordum. Çoğu kişi köyün coğrafi konumunun yanı sıra, Mayıs 2008'de *nekbe*'nin yıldönümünü anmak için düzenlenen Geri Dönüş Yürüyüşü'nün burada yapıldığını da biliyordu. Geri Dönüş Yürüyüşü, İsrail'de yaşayan Filistinlilerin mültecilerin evlerine dönüş haklarının tanınması için başlattıkları bir hareketin yürüttüğü bir çalışmadır. Hareket faaliyetlerinin bir parçası olarak her yıl farklı bir boşaltılmış köyün bulunduğu yere doğru yürüyüş düzenliyor.[50] 2008'deki yürüyüşe yaklaşık on beş bin kişi katıldı. Karşı gösteri düzenlemek için toplanmış olan sağcı İsrailli Yahudi göstericiler, köyden ayrılmakta olan yürüyüşçülere saldırdı. Bunun üzerine, İsrail polisi de Filistinli ve Yahudi İsrailli göstericilere coplarla müdahale etti, göz yaşartıcı gaz kullandı, gerçek mermi kullanma tehdidinde bulundu ve Filistinli katılımcılardan bazılarını gözaltına aldı (bu kişilerin hepsi sonradan serbest bırakıldı).[51] Suriye'deki Filistinliler, Geri Dönüş Yürüyüşü geçemedikleri sınırların gerisinde gerçekleştirilmiş olsa da, YouTube'a (http://www.

youtube.com) ve başka web sitelerine konan çok sayıda video yoluyla bu olaydan haberdar oldular ve İsrail polisi tarafından kovalanan ve dövülen insanları izlediler.

Teknoloji, organize edici bir ilke olarak köye odaklanan ilginç yayınların yapılmasını da teşvik ediyor. Örneğin, yıkılan bir köye mensup olan tüm insanların adlarını ve telefon numaralarını içeren ve ayrıca köyün tarihinin de anlatıldığı rehberler yayımlandı. İsrail'de yayımlanan *Iqrit 2002* adlı rehber kendisini "diasporada [*şetat*] yaşayan aileler için bir rehber" olarak tanımlıyor (burada diaspora kelimesi "köyün dışında" anlamında kullanılıyor). Iqrit köyü Kasım 1948'de İsrail Savunma Kuvvetleri tarafından geçici olarak boşaltıldı ve bir daha köylülerin dönmesine izin verilmedi. Köylülerin çoğu İsrail içinde Hayfa, Nasıra, Ebu Sinan, er-Rame, Terşiha ve Şahnin kentlerine yerleştiler ve bazı köylüler de Lübnan'a gönderildi.[52] Bu kitapta köyün kısa bir tarihine ve köylülerin (ve onların eşlerinin ve çocuklarının) adlarından, adreslerinden ve telefon numaralarından oluşan bir listeye yer verilir. Başka bir listede de bu kişilerin şu anda İsrail'in neresinde ikamet ettikleri belirtilir. Ürdün'de yaşamakta olan Liftalılar da *Lifta Rehberi 2004* adlı bir rehber hazırladılar. Rehberin (aralara sponsorların reklamları serpiştirilmiş şekilde) yirmi beş sayfası köye ilişkin tarihi bilgilere, otuz küsur sayfası da, soyadlarına göre düzenlenmiş şekilde, köyün erkeklerinin adlarından ve telefon numaralarından oluşan bir listeye ayrılmış. Bu kitaplarda okurların ihtiyacı olduğu düşünülen temel tarihi bilgilere yer verilmekle birlikte, büyük ölçüde şu anda yaşayan köylülere (onların irtibat bilgilerine) odaklanılıyor.

Bazı köy kitapları da bugüne, yaşayan köylülerin adlarına ve şu anda bulundukları yerlere ve onların başarılara odaklanmak açısından bu rehberlerle aynı özelliği taşıyor. Çoğu köyün nüfusu binlere, hatta on binlere ulaştığı için bu tür ad listeleri yapmak her zaman mümkün değil. Bu nedenle, birçok yazar sadece üniversite mezunlarını ve onların uzmanlık alanlarını içeren listelere yer veriyor. Emekli bir okul müdürü olan Kasım er-Remahi, el-Muzeyri'a için yazdığı köy kitabının 2004'te yayımlanan ikinci basımına "Eğitim Rönesans'ı 1948–2003" başlıklı bir bölüm ekledi. Yazar, bu bölümde, mezunların sayılarını ve eğitim aldıkları alanları (tıp, dişçilik, eczacılık, hemşirelik, laboratuvar uzmanlığı vb.) doktora yapanları ve bunların uzmanlıklarını belirtiyor. Bu bölüm, erkekler için bir liste ve fotoğraflar ve kadınlar için bir liste ve fotoğraflar içeren iki alt bölüme ayrılmış.[53] Başka köy kitaplarında da şu anda hayatta olan köylüler için "Kim kimdir?" tarzı bölümler bulunuyor.

Bu yeni teknolojiler ve köylülerin kataloglandığı listeler, kuşaklar arasında ittifaklara ve bölünmelere yol açıyor. Özellikle de, güncel hayat, mültecilerin köyle bağ kurmak ve köy hakkında bilgi yaratmak için kullandıkları karmaşık yöntemleri

ortaya çıkarıyor. Bu yöntemler, birden çok kuşağı kapsayabiliyor ve ülke sınırlarına ve başka engellemelere rağmen kurulan ilişkileri daha da geliştiriyor. Antropolog Efrat Ben-Ze'ev, Hayfa yakınlarındaki yıkılan Filistin köylerine mensup topluluklar üzerine yürüttüğü bir çalışmada, geçmişe ilişkin bilgilerin farklı Filistin kuşakları arasında nasıl sürdürüldüğünü ve yeniden üretildiğini gösteriyor. Hâlâ İsrail'de yaşayan ve köylerini ziyaret edebilenler ve ayrıca Ürdün'de ve Batı Şeria'da yaşayanlar için, köyü hatırlayan yaşlılar, "Belli yerlerin, olayların, kokuların ve renklerin anılarını sürdürüyor."[54] Ben-Ze'ev, daha genç ve daha eğitimli kuşakların ise, yine aynı derecede tutkuyla olmakla birlikte, köyü anmak için köye dönmek, fotoğraflar toplamak ve köy hakkında kitaplar yazmak gibi, başka yollar bulduklarını öne sürüyor. Ama ben kendi araştırmamda, kuşaklar arasında bu tür net bölünmelere rastlamadım. Köy kitaplarının yazarları arasında köyde doğup büyüyenler kadar pek çok ikinci ve üçüncü kuşak mülteci de var. Yaşlılar kadar gençler de, Yermuk kampındaki "Saffuriyye günü" gibi, diasporadaki toplulukların köyü anmalarına yönelik törenleri organize edebiliyor ya da bunlara katılabiliyorlar. Benim deneyimlerime göre, insanların bu eylemlere ve faaliyetlere katılımını, onların bireysel, yerel ya da ulusal seviyede bu duygulara ne kadar katıldıkları belirliyor. Ayrıca, çocuklarına ve torunlarına geçmişin hikâyelerini anlatmak konusunda istekli olmayan, köyü ziyaret etmek ve hatta onun şu anki durumunun fotoğraflarını görmek bile istemeyen insanlarla da karşılaştım (ve başkalarından da bu yönde hikâyeler dinledim). Doğduğu köyde hâlâ on bin kadar İsrail vatandaşı Filistinli yaşayan Matar 'Abdurrahim bana şunları anlattı:

> Oğlum bir internet kafede çalışıyor ve bana Nahaf'ın bugünkü halinin fotoğraflarını gösterdi. Dikilen yüksek apartmanlar yüzünden kendi köyümü tanıyamadım. Benim köyüm basit bir yerdi. Bir bahçeyle çevrelenmiş küçük bir evde yaşıyordum. Tanıdığımız insanlar, oturup sohbet ettiğimiz mekânlar... tüm bunlar tamamen değişmiş. Ben köyün bu halini istemiyorum; onun eski halini istiyorum. Eskiden bir gün köyüme dönersem her şeyi eski haliyle bulacağımı sanıyordum. Hiçbir şeyin değişmesini istemiyorum. İnsanların da aynı kalmasını istiyorum ama insanlar ölüyor ve gömülüyorlar, köy de değişiyor.[55]

Abdurrahim, köyde yaşanan dönüşümler ve bunların köyle ilgili anılarıyla kurduğu bağı nasıl etkileyebileceği konusunda tereddütteydi.

1990'larda ve 2000'lerin başlarında, İsrail'deki Filistinliler Suriye ve Lübnan'daki yaşlı akrabaları için ziyaret izinleri almaya başladılar ve böylece geriye dönüş yolculukları yapıldı. Pek çok insan ziyaretlerini video kameralarla kaydettiler ve şimdi bu kayıtlar (önceleri video kaset, şimdi DVD olarak) paylaşılıyor. Kayıtlar aile fertleri arasında paylaşılmakla da kalmıyor, müzik ve film satan mağazalarda

da satılıyor. Bu kayıtların çoğu, yıkılmış ve üzerini yabani otlar kaplamış duvarlar ve köyün çevresinden manzaralar gibi görüntülerle başlıyor. Bir dış ses, "Burası en yakınımızdaki kuyuydu," ve "Burası Halime Hala'nın eviydi," gibi cümlelerle, köyün bellibaşlı yerlerini anlatıyor. Bazen kameraya köyü elli yıl sonra ilk kez gören ziyaretçilerin şaşkınlığı da yansıyor. İnsanlar içinde bulundukları ortamı tanıdık bulmayı bekliyorlar ama bir zamanlar tanıdıkları köyü karşılarında göremiyorlar.

Zamanla bu videoların büyük bir bölümünün köyün kendisiyle ya da en azından fiziksel köyle ilgili olmadığını fark ettim – sonuçta köy zaten artık mevcut değildi. Videolar asıl geride (köyde olmasa bile ülke içinde yerinden edilme sonucunda İsrail'in başka bir yerinde) kalan köylülerle ilgiliydi. Bu kişiler (İsrail söyleminde bilindiği şekilde) "mevcut gaipler"dir. Bu kişilerin varlığı, "mevcut olmayan gaipler" olan, diasporadaki akrabalarına örtük bir atıftır.[56] Bu geri dönüş yolculuklarında hazırladıkları videolarda konuklar onuruna bol miktarda yiyecekle donatılmış uzun masalar ve evlerin duvarlarında asılı resimleri, divanları ve önlerinde insanlarla birlikte kapıları gösteren kaydırmalı çekimler vardır. Kameralar oyun oynayan çocuklara, traktörlere, otomobillere, atlara, utangaç akrabalara odaklanır ve oturma odalarında sessizce ve kameradan dolayı rahatsız bir şekilde oturan insanlar görüntülenir. Köyün bu görüntülerinin kaydedildiği CD'ler ve DVD'ler Filistinlilerin hayatlarının o kadar içindedir ki, bazı insanlar bunları bir dekorasyon unsuru olarak arabalarının dikiz aynalarına asarlar. Ama çok değerli geri dönüş hikâyelerini ve insanların yeniden keşfettikleri akrabalarının ve memleketlerinin görüntülerini içerdiği için bu disklerin anlamı büyüktür.

Dolayısıyla, geri dönüş ziyaretleri mültecilere, fiziksel yıkım yüzünden eski halleriyle köyleri yeniden ziyaret etmeleri mümkün olmasa da, yine de köylüler üzerinden köylerle yeniden bağ kurmalarının mümkün olduğunu gösterdi. İnsanların boşalan ve tahrip edilen mekânlara yeniden hayat veren hikâyeler dinleyerek ve anlatarak köylerini hatırlamalarını sağladı. Bu videoların köylerle ilgili olduğu söylense de, asıl sergilenen insanlardır. Bir videoda kot pantolonlu ve kısa saçlı bir genç kadın kendinden emin ve cilveli bir şekilde yıkılan köyündeki bir kayanın üstüne oturuyor ve kameraya bakarak "Fatma Teyze'ye ve kocasına selam söyleyin, yeni bebeği için oğlunu tebrik ettiğimi de iletin," diyor. Bu kadın, muhtemelen haklarında bilgi sahibi olduğu ama aile ilişkileri ulus-devletlerin sınırlarıyla kesintiye uğradığı için hiçbir zaman görmediği insanlara selam yolluyor. Bu yeni teknolojiler yüz yüze görüşme dışında da bağlantılar kurmayı mümkün hale getiriyor. Bazı insanlar pasaportlarıyla başka ülkelere gidip akrabalarını ziyaret edebiliyorlar ama Filistinliler devletlerin, siyasi çatışmaların ve güvenlik düzenlemelerinin sadece az

sayıda insanın kendilerini akrabalarından ayıran sınırları aşabilmesine izin veren bir dünyada yaşıyorlar.

Ebu Semih, Suriye'de görüştüğüm yaşlı Filistinliler arasında köyünü ziyaret etme izni almayı başarmış az sayıda kişinden biriydi ve 2000 yılında bu ziyareti gerçekleştirmişti. 2008'de gerçekleştirdiğimiz görüşme sırasında seksen yaşını aşmıştı. Seyahat iznini Celile'deki köylerden birinde yaşayan bir adamla evlenerek İsrail'de yaşamaya başlayan kızı sayesinde almıştı. Bana yıkılan köyünün fotoğraflarını gösterdi. Kendisinin de köyün kuyusunu gösterirken, mezarlığı ziyaret ederken ve caminin kalıntıları arasında namaz kılarken fotoğrafları çekilmişti. Ayrıca, hem kişisel geçmişi açısından anlamlı olan yerlerde, hem de –Safed ve Akka kentleri ve MS 7. yüzyılda Müslüman ve Bizans orduları arasında Yermuk savaşının yapıldığı alan gibi– Filistin açısından tarihsel öneme sahip noktalarda fotoğraflar çektirmişti. Ebu Semih'in çok genç (otuzlarında) olduğu için ziyarete katılmasına izin verilmeyen torunu da fotoğraflara bizimle birlikte baktı. Bu kişi daha sonra bana dedesinin ziyareti sayesinde yeni bağlantılar kurduğunu söyledi. Bir internet sohbet programı sayesinde düzenli olarak İsrail'deki genç kuzenleriyle görüşüyordu. İnsanlar bu şekilde önceden tahmin edilemeyecek yollar kullanarak geçmişle ve bugünle yeni bağlar kurabiliyorlar. Breckenridge ve Appadurai'nin açıkladığı gibi, "Diasporalar daima başka bir yer ve zaman hakkındaki kolektif hafızanın bir izini bırakırlar ve yeni arzu ve bağlanma haritaları yaratırlar."[57] Aileleri birbirine bağlayan anılar ve bağlantılar aynı zamanda yeni peyzajlar yaratıyorlar ve Filistinliler için, sınırları geçmek köylerin geçmişe ait yerlerden daha fazlası olduğunu, kendilerinin hâlâ o köyün köylüleri olduğunu gösteriyor.

Mülksüzleştirme Coğrafyaları

Gördüğümüz gibi, 1948'den bu yana Filistinliler tek bir coğrafi bölgede ya da siyasi birimde yaşamıyorlar ve ancak bir devletin sağlayabileceği ortak kurumları –vatandaşlara ortak bir tarih ve bir bütün olarak kendilerini kimliklendirebilecekleri yapılar ve anlayışlar sunan kurumları ve güçleri– kontrol etmiyorlar.[58] Bu kurumlar, kültür, bilgi ve eğitim bakanlıkları ve okullar, medya, ordular, arşivler, müzeler, para vb. yoluyla vatandaşlara bilgiler ve duygular aşılarlar (ve dayatırlar).[59] Dolayısıyla, Filistinliler, vatandaşlarını eğitip şekillendirmekte ve devleti ve ulusu yaratmak ve sürdürmek konusunda çok etkili olan hegemonik anlatılar yaratıp yaymakta kullanabilecekleri devlet gücünden yoksundur. Dünyanın başlıca güçlerinin Filistinlilerin 1948'den sonra kısa sürede diğer Arap ülkelerinin içinde asimile olmaları yönündeki beklentilerine rağmen (ya da belki de tam da bu beklentiler nedeniyle), Filistinliler kendilerini Filistinliler olarak görmeye ve ortak anlayışlara,

üzerinde anlaşılmış simgelere ve belli duyguların ve pratiklerin ne anlama geldiği konusunda genel tanımlara sahip olmaya devam ettiler. Kaldıkları ülkelerde kendilerine vatandaşlık hakkı verilse de verilmese de; Ürdün ve Suriye'de olduğu gibi belli ölçülerde topluma entegre olsalar da; ya da Lübnan'daki gibi toplumdan dışlansalar da, hem kendileri hem de başkaları onları Filistinli olarak tanımlıyor. Bugün bile, tarihi Filistin'i hiç görmemiş ve burada hiç bulunmamış Filistinliler kendilerini Filistinli olmakla ilgili ulusal duygulara bağlayan ailelerinin köyüyle ilgili duygularını ifade etmeye devam ediyorlar ve başka ülkelerdeki insanlarla aile bağlarını desteklemekten öte günümüzde Filistinli olmanın anlamının yaratılmasına da katkıda bulunan bağlantıları sürdürüyorlar.[60] Bu yerlerde yaşadıkça ve buraları evleri olarak gördükçe, aktif olarak geçmişle birleştirdikleri bir bugünde, geçmiş olmadan hayal bile edilemeyecek bir bugünde yaşıyorlar, onların hem zamanda hem de mekânda sınırları aşmalarını mümkün kılan insanlarla ve yerlerle ilişkiye giriyorlar ve günümüzde Filistinli olmanın ne anlama geldiği konusundaki bir anlayışı sürdürüyorlar.

1940'lardan 1970'lere kadar, Filistin milliyetçiliği ve siyaseti üzerine tarihsel ve siyasi anlatılar –Filistinlilerin mülksüzleştirilmelerinin ve hak taleplerinin kanıtı olarak kullandıkları tarihsel olaylara dayanan üstanlatılar– oluşturan, Filistin tarihinin önemli aktörlerine tanık olundu. Filistin'in her yerindeki köylere mensup insanlar, ister köylerinde yaşamaya devam ediyor ister mülteciler ya da ülke içinde yerinden edilmiş insanlar olarak yaşıyor olsunlar, Filistin'in en iyi bilinen ve en çok saygı duyulan tarih metinlerine baktıklarında köyleriyle ilgili çok az bilgi bulabildiler. Filistinliler, bu durumu düzeltmeye yönelik bir çaba olarak, *nekbe*'den yaklaşık kırk yıl sonra, kendi hafızalarına ve köylerinin yaşlılarının anılarına dönerek köyleri üzerine kitaplar yazmaya başladılar. Bu kitaplar, bu tür bilgiler sağlayacak az sayıda belgenin mevcut olmasına ve tarihte Filistinlilerin varlığına dair sürekli ve sistemli bir inkârla karşı karşıya olmalarına rağmen, toplumsal tarihlerini ve hayatlarını ayrıntılı bir şekilde inceleyebilmelerine izin verdi. Yerel araştırma kurumları da köyler hakkında kitaplar yaratmaya yönelik bu çabalarla eşzamanlı olarak Filistin köyleri üzerine sözlü tarihler toplamaya başladılar ve yıllar sonra da, bu konuda kurgusal olan ve olmayan televizyon programları ürettiler.[61]

Filistin tarihinin modern anlatıları ve Filistinlilerin geçmişe ait yerlerle ilişkilerinin ifadeleri onların hayatlarındaki iktidar ilişkilerinin –hem sömürgecilik, devlet şiddeti ve milliyetçilik gibi küresel güçlerin, hem de cinsiyetçi söylemler, sınıf hiyerarşileri ve kontrol mücadeleleri gibi yerel toplumsal ve siyasi baskıların– dışavurumlarını ve farklı biçimlerini incelememize izin verir. Kitap boyunca günümüz diasporasında Filistinlilerin bazı faaliyetlerinin ve bu faaliyetlerin geçmişle bağlantı-

sının izini sürdüm ve hem bireyler hem de topluluklar üzerinde baskı uygulayan ve günümüzde yaşayan tüm Filistinli kuşaklarında direniş ve yaratıcı yanıtlar yaratan bu güçlerin etkilerini yorumladım. Bu durum sadece Filistinlilerin geçmişleriyle ilişkilerini nasıl ifade ettiklerini ve kendileri hakkında şimdiki zamanda nasıl düşündüklerini geçmişin nasıl etkilediğini değil, aynı zamanda onların ulusal ve yerel kimliklerini nasıl sürdürdüklerini ve geliştirdiklerini de anlamamızı gerekli kılar. Hepsinden önemlisi, "dahil olan insanların kendilerini kim olarak gördüklerini" açıklığa kavuşturarak kendimizi onların yaşadığımız küresel dünyanın neresinde yer aldıklarına açabiliriz.[62]

Diasporadaki Filistinlilerin kökenleriyle ve Filistin milliyetçiliğiyle ilişkilerindeki simgeler, işaretler ve önemli unsurlar olarak köylere ve köylülere bu şekilde odaklanılmasına rağmen, bu bilginin Filistin toplumunda nasıl konumlandırılması ve kullanılması gerektiği konusunda güçlü duygular mevcuttur. Üç otobiyografik kitap yayımlayan Matar 'Abdurrahim'e yaklaşık altmış yıldır görmediği bir yer hakkında yazmanın nasıl bir şey olduğunu sordum. Şöyle cevap verdi:

> Köyü ve insanları sevmek ve bu sevginin ne anlama geldiği üzerine yazmak istiyorum. Hayat nedir ve neden bizim bildiğimiz şekillerde gerçekleşiyor? Ama köydeki taşları anlatmak, kaç aile olduğunun hesabını tutmak falan istemiyorum. Birisi Saffuriyye köyü hakkında 360 sayfalık bir kitap yazmış. Bütün köylülerin isimlerini tek tek yazmış; kimin üniversite mezunu olduğunu, kimin olmadığını yazmış. Ama bu tür kitapların bir faydası yok. Benim üniversiteye giden bir kuzenim var ve bizim köyde şu büyüklükte bir tarlamız vardı ve o tarlada falanca ürün ile filanca ürünü yetiştirirdik diye kitap yazmanın ne faydası var? Ben bu şekilde yazmak istemiyorum. Neden harabeler için ağlayıp duralım? Benim Filistinliler olarak davamız ve dünyanın hali için ağlamam lazım. Ben bu dünyanın nasıl işlediğini, Allah'ı ve insanlar olarak duygularımızı anlamak istiyorum. Taşları, eskiden ne kadar büyük bir evimiz olduğunu veya zengin mi ya da fakir mi olduğumuzu, bunları anlatmak istemiyorum.[63]

Abdurrahim, köyün geçmişteki ya da bugünkü hali üzerine bu tür ayrıntılı bilgilerin önem taşımadığını ve asıl önemli olanın köye, daha genel Filistin davasına ve insan haklarına karşı doğru bir anlayışa sahip olmak olduğunu düşünüyordu.

Filistinlilerin köy hayatına ilişkin anıları üzerine bir araştırma yürüttüğümü duyan Tiretu Hayfa köyünden Ebu Eyham da bana benzer bir açıklama yaptı:

> Biz geri dönmekten bahsettikçe insanlar köylerine ve evlerine geri dönmek, kendi topraklarında yeni bir hayat kurmak istiyorlar... ama bunu nasıl yapabiliriz ki? Her şey yakılıp yıkıldı ve Filistin nüfusu büyüdü. Mesela bir yerde bir üniversite kurulduysa ne yapacağız? Onu yıkacak mıyız? İnsanlar neden

> böyle belli şeylere saplanıp kalıyorlar? Mesela bu taş at-Tire'den diyorlar. Aslında mesele çok daha büyük; mesele işgal edilmiş bir vatandır (*vatan muhtell*). Geri dönüş hakkı bir insan hakkıdır ya da insani bir haktır, bir Filistinli hakkı değildir. Dünya tarihi işgaller ve devrimler tarihidir ve biz de bunun bir parçasıyız.[64]

Göstermiş olduğum gibi, tarihi Filistin –köyleri ve kentleri, evleri ve bostanları, okulları, sürüleri, taşları, düğünleri, camileri, kiliseleri, değirmenleri, dükkânları ve mahsulleri– bugün Filistinlilerin kim olduğu konusunda önem taşımaya devam ediyor. Filistinli çiftçilerin, öğretmenlerin, savaşçıların, şairlerin, ebelerin, tüccarların, Bedevilerin, mülk sahiplerinin ve çobanların hikâyelerini kayda geçirmek, diasporadaki Filistinlilere kendilerini bağlayabilecekleri, bütün topluluğa ait hikâyeler sağlıyor. Filistinliler topraklarının ve mücadelelerinin tarihlerini belgelerken, Filistinli kimliğinin, kendilerini geçmişteki dönüşümsel olaylarla kimliklendirmelerinin ve kendilerini gelecekteki ulusal kimliklenmelerin belli biçimlerine yönelten güçlerin güncel ifadelerini yeniden düzenliyorlar. Bu şekilde, Filistinliler, köylerine ilişkin bilgileri korurken, köy hayatının bilinen yönlerine dayanan mekânları ve toplumsal yapıları yeniden yaratırken ve geçmişi belgeleyen kitaplar yazarken, aynı zamanda 21. yüzyılda Filistinli olmanın ne anlama geldiğinin ulusal, küresel ve evrensel tanımları çerçevesinde kendileri hakkında düşünmüş de oluyorlar.

Notlar

ÖNSÖZ

1. 1948 Arap-İsrail Savaşı, 29 Kasım 1947'de Birleşmiş Milletler'de yapılan oylamada Filistin'in Arap ve Yahudi devletleri şeklinde bölünmesi kararının alınması üzerine, 1947'de başladı ve İsrail ile Suriye arasında nihai ateşkes antlaşmasının imzalandığı 1949 yılının sonlarında sona erdi. 1948 Savaşı, o zamana kadar Britanya Mandası altında olan Filistin topraklarında İsrail devletinin doğmasıyla sonuçlandığı için İsrailliler tarafından Bağımsızlık Savaşı (*milhemet ha-atzma'ut*) olarak adlandırılır. Diğer bir sonucu da Filistin'deki Arap nüfusun yarısının yerinden edilmesi olduğu için, bu savaş aynı zamanda *nekbe* (felaket) olarak da adlandırılır. Britanyalıların çekildiği 15 Mayıs 1948 tarihinden sonra bir dizi Arap devleti de savaşa katılmıştı.
2. Bende nüshaları bulunan 112 köy kitabı Bibliyografya'nın birinci bölümünde listeleniyor. On kitaptan daha bahsedildiğini duydum ama bunları okuma fırsatı bulamadığım için listeye dahil etmedim. Ayrıca, her yıl yeni köy kitapları yayımlanmaya devam ediyor. Bibliyografya'daki liste 2008 sonlarında derlendi ve dolayısıyla daha sonra yayımlanan kitapların hiçbirini içermiyor.
3. Swedenburg 1990, s. 19.
4. el-Madi 1994, s. 236. Alıntıyı biraz uyarlayarak aktardım. Yazar "insanlar" yerine "köyümün insanları" ve "bir sonraki çalışma" yerine "bir sonraki baskı" diyor.
5. Kanaaneh 2002, s. 21.

BİRİNCİ BÖLÜM: MÜLKSÜZLEŞTİRME COĞRAFYALARI

1. Çatışmalar Birleşmiş Milletler'in Filistin'in bir Yahudi devleti ile bir Arap devleti şeklinde ikiye bölünmesi yönündeki kararının ardından, 1947 sonlarında başladı ve İsrail'in Şubat-Temmuz ayları arasında Rodos adasında Mısır, Lübnan, Ürdün ve Suriye'yle ayrı ayrı ateşkes antlaşmaları imzaladığı 1949 yılına kadar devam etti (Shlaim 2000, s. 41-47). Britanyalılar resmi olarak 15 Mayıs 1948'de çekildiği ve İsrail bu tarihte bir devlet olduğunu ilan ettiği için, bu savaş İngilizcede ve Arapçada yaygın olarak 1948 Savaşı olarak adlandırılır. İsrailliler bu savaşa Bağımsızlık Savaşı derler.
2. 'Avadallah 1996, Rumman 2000.
3. Rumman 2000. Bu arkeolojik sit alanı İsrail'de hazırlanan turizm broşürlerinde önemli bir yer tutar (Rumman fotoğrafları bu broşürlerden almış). Rumman'ın kitabı, koleksiyonumda bulunan köy kitapları arasında, yazarın Osmanlı mahkeme kayıtlarında (sicil) yürüttüğü tarih araştırmalarını da içeren tek kitap.
4. Salih 1988, el-Mahsiri 2002.

5. Zerubavel 1995, Cohen 1993.
6. Yahudi Ulusal Fonu'nun Şehitler Ormanı haritası. http://www.shtetlinks.jewish gen.org/Mazeikiai/MapM.jpg. 15 Ağustos 2009'da erişilmiştir.
7. Saffuriyye'nin nüfusu 1944-1945'te 4.330'du ve köylülerin 55.378 dönüm toprağı vardı (bunun 13.630 dönümü kamu arazisiydi). Bir dönüm, bin metrekareye eşittir. W. Khalidi 1992, s. 350–351.
8. Evans 2007.
9. Benvenisti 2000, Golan 1997, Kana'ana 2000, Shai 2006.
10. W. Khalidi 1992, Benvenisti 2000.
11. Slyomovics 1998, s. 201–203.
12. De Certeau 1984, Scott 1985, Scheper-Hughes 1992. Pek çok başka kaynakta da gündelik hayatın farklı biçimleri üzerine çarpıcı incelemeler mevcuttur.
13. Dirks, Eley ve Ortner 1994, s. 17.
14. Britanyalılar 1917'de Filistin'i ve çevresindeki toprakların bir bölümünü işgal ettiler ve Filistin'de askeri bir yönetim kurdular. Manda yönetimi 1920'de kuruldu ve 1922'de resmiyet kazandı.
15. Sykes-Picot Antlaşması, 1916 yılında Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarının nasıl paylaşılacağı konusunda, bölge halklarıyla istişare edilmeksizin Britanya'yla Fransa arasında imzalanan bir anlaşmadır. Sonuçta Irak, Mavera-i Ürdün ve Filistin Britanya mandasına, Suriye ve Lübnan ise Fransız mandasına girdi.
16. Ayrıntılı nüfus istatistikleri için bkz. McCarthy 1990. Siyonist hareket ve tarihi Filistin'de Yahudi toplulukların gelişimi üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Başka kaynakların yanı sıra bkz. Jewish Agency for Palestine 1947, Lockman 1996, Stillman 1991, Sufian 2007, Wasserstein 1991.
17. Filistin meselesiyle ilgili tüm BM belgeleri için bkz. United Nations Information System on Palestine (UNISPAL), http://domino.un.org/unispal.nsf. Sayılar üzerine bir tartışma için bkz. Kattan 2009, s. 151–166.
18. Birleşmiş Milletler Filistin Uzlaştırma Komisyonu'nun 1948'den sonraki yıllarda oluşturduğu kayıp mülk kayıtlarının en ayrıntılı taraması için bkz. Ebu Sitta 1998, 2004. Aynı konu için ayrıca bkz. Fischbach 2003 ve 2008.
19. Bu kayıp anlatılarının yayın dünyasına girişi çok hızlı oldu. 1948 yazında, yani savaş daha bitmeden, Constantine Zurayk (Kustantin Zurayk) "*nekbe*'nin anlamı"nı açıkladığı *Ma'ne'n-Nekbe*'yi yayımladı ve Arap birliği için bir plan önerdi. (Kitap, 1956'da İngilizce olarak da yayımlandı.) 1949'da, Musa 'el-Alami, Filistin toplumunda demokratik ideallerin eksik olmasını şiddetle eleştirdiği ve *nekbe* sonrasında Filistin'in yeniden inşasına yönelik bir plan önerdiği provokatif eseri *'İbretu Filestin*'i (Filistin Dersi) yayımladı. Bu metinlerde ve benzerlerinde *nekbe* hem bir felaket hem de harekete geçmek için bir katalizör gibi görülüyordu. Filistin toplumunun dağılmasıyla, kitlesel mülteci akınıyla ve kendi üzerlerinde sömürgeci projenin başarısı olarak gördükleri durumla sarsılan bu yazarlar, bu platformu toplumsal ve siyasi değişimi savunmak için kullandılar. Daha betimleyici bir nitelikte olan 'Arif el-'Arif'in hacimli eseri *Nekbetu Filestin ve'l-firdevsu'l-mafkud* (Filistin Felaketi ve Kaybedilen Cennet), savaş sırasında

yaşanan olaylar hakkında kendisinin ve başkalarının bilgilerine dayanan kronolojik bir anlatıdır. el-'Arif 'in eseri altı ciltlik bir dizidir. Her kitabın ilk baskısı 1956'dan başlanarak farklı bir yılda yayımlanmıştır (ve 1980'de dizinin tamamı yeniden basılmıştır). *Sicillu'l-hulud* (Ölümsüzlük Sicili) adlı ciltte, 1947 ile 1952 yılları arasında Filistin için savaşırken ölen şehitlerin adları listelenir.

20. Ebu Sitta 1998, 2004. Boşaltılan köylerin, mezraların, yerleşimlerin ve kasabaların toplam sayısının 290 ile 472 arasında olduğu tahmin ediliyor. En kapsamlı ve yerleşimleri dahil etmek ya da dışarıda bırakmak konusunda en net yöntemlerin kullanıldığı çalışma, hacimli bir eser olan *All That Remains*'tir (W. Khalidi 1992). Bu çalışmada köy sayısı 418 olarak tahmin edilir. Bu çalışmaya göre İsrail'in topografik haritalarında 290, Benny Morris'in 1987 tarihli çalışmasında 369 ve Hey'etu'l-Mevsu'ati'l-Filestiniyye tarafından yayımlanan Filistin ansiklopedisinde 391 köye yer verilmektedir (bu konunun ele alındığı başka kaynaklar da mevcuttur). *All That Remains*'in Ek IV bölümünde (s. 585-594) kaynaklar ve bu kaynakların yöntemleri ile birbirlerine göre güçlü ve zayıf yanları karşılaştırılır.

21. Yerinden edilen Filistinlilerin sayısı, özellikle siyasi nedenlerle bu sayıyı azaltmaya ya da artırmaya çalışan insanlar yüzünden, daimi bir tartışma konusudur. Çoğu uzman bu sayının 750.000 civarında olduğunu tahmin eden BM'yle aşağı yukarı aynı fikirdedir (J. Abu-Lughod 1971). Bedevilerle ilgili olarak, W. Khalidi'nin (1992) tahminine göre bu sayılara 70.000 ila 100.000 Bedevi'nin eklenmesi gerekiyor. Ebu Sitta'nın hesabına göre, Necef/Negev'den sürülen Bedeviler 90.000 kişidir. Ebu Sitta, Khalidi'den farklı olarak, yerinden edilen Bedevi aşiretlerinin her birini aşiret adı, yöre ve nüfus olarak ayrıntılarıyla belgeler (1998, s. 28-35, 56-57; 2004). Wakim ve Beidas'a göre (2001, s. 33-34), Bedeviler hem 1947-1949 arasındaki çatışmalar sırasında (bu dönemde hem kaçıp sonradan eski yerine dönmesine izin verilmeyen ve de zor kullanılarak yeri değiştirilen Bedeviler oldu) hem de ateşkesten sonra sürüldüler. Filistin'de 1948'den önceki kent merkezlerinin çoğunda (Akka, Hayfa, Safed, Yafa, Kudüs, Taberiyye) Filistinliler ve Yahudiler birlikte yaşıyordu ama bazılarının (Nablus, Mecdel/Aşkelon, Gazze kenti, Beysan, Bi'ru's-Seb', Nasıra, Şefa Amr) nüfusunun neredeyse tamamı Filistinli ve bir kentin (Tel Aviv) nüfusunun neredeyse tamamı Yahudiydi. 1948'de İsrail devletinin parçası haline gelen kentlerin (Akka, Hayfa, Safed, Taberiyye, Mecdel/Aşkelon, Bi'ru's-Seb', Yafa, Beysan) Filistinli sakinlerinin ezici çoğunluğu, Rumlar, Ermeniler ve Yahudi olmayan diğer kent sakinleriyle birlikte, savaş sırasında ve sonrasında ya kaçtılar ya da sürüldüler. İsrail'deki bu kentlerin şu anki Filistinli sakinlerinin çoğu, çevre köylerden gelen, ülke içinde yerinden edilmiş insanlardır.

22. Bu ÜYE'ler, ülkede bulunmalarına rağmen 1950 tarihli ve 5710 sayılı Gaiplerin Mülkleri Yasası'na (Kretzmer 1990) tabi oldukları için, İsrail devlet kurumları tarafından "mevcut gaipler" olarak sınıflandırılırlar (Wakim ve Beidas 2001).

23. 1948'den önce Kudüs belediyesinin yönetimindeki 32,5 kilometrekarelik alanın 6,5 kilometrekarelik bölümü 1948 ile 1967 arasında Kudüs'ün Ürdün'e ait kısmı olarak kaldı (Jones 1975, s. 223, Belediye Başkanı Ruhi el-Hatib'den alıntı. Ürdün Kudüs'ü hakkında daha kapsamlı bilgi için ayrıca bkz. Katz 2005). 1948'den sonra kentin Arap yarısında yaklaşık 30.000 Filistinli kaldı ve kentin İsrail kontrolü altına giren bölümündeki Yahudi olmayan 30.000 mülteciden bir kısmı da kentin bu bölgesine geldi. 5.000'i aşkın Yahudi mülteci Eski Şehir'den İsrail tarafına gönderildi.

24. Wakim ve Beidas 2001. Ayrıca bkz. W. Khalidi 1992. Bu kaynakta mülteci nüfusun yarısının (yaklaşık 383.150 kişi) bu köylerden, geri kalanın ise boşalan kentlerden (241.016) ve Bedevi topluluklardan (70.000 ila 100.000) geldiği belirtiliyor. W. Khalidi'ye göre, mültecilerin toplam sayısı 714.150 ile 744.150 arasında (s. 581-582).
25. Birleşmiş Milletler, Filistin mültecilerine yardım etmek ve yardım çalışmalarını koordine etmek üzere Kasım 1948'de Birleşmiş Milletler Filistinli Mültecilere Yardım Örgütü'nü kurdu. İlk yıllarda sağlanan hizmetler hakkında daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Feldman 2007, el-Mawed 1999, Peteet 2005, Yahya 1999.
26. http://www.un.org/unrwa/publication/pdf/figures.pdf
27. el-Mawed 1999.
28. R. Sayigh 1994.
29. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Feldman 2008.
30. Feldman 2007, 2008; Jones 1975.
31. Benvenisti 2000, Kana'ana 2000, Masalha 1992, Pappé 2006.
32. Bu istatistikler, 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarında köylerin bulunduğu yerlerin tamamına giden araştırmacılar Gazi Falah, Sharif Kana'ana, Kemal Abdülfettah, Albert Glock ve Şerif Elmusa tarafından sağlanmıştır. Bu araştırmalar *All That Remains* adlı kitabın temelini oluşturdu. *All That Remains*, W. Khalidi 1992, s. xviii-xix: "418 köyden 292'si (yüzde 70'i) tamamen yıkıldı; 90 köy (yüzde 22) büyük ölçüde yıkıldı, yani bu köylerdeki evlerin sadece küçük bir yüzdesi ayakta kaldı (bu kategorideki 20 köyde ayakta kalan sadece birer ev var). Sekiz köyde (yüzde 2'nin altında) evlerin küçük bir yüzdesi yıkıldı, 7 köy (yüzde 2'nin altında) ise hiç yıkılmamakla birlikte İsrailli yerleşimcilere verildi. [...] 20 köyde (yüzde 5) yıkımın seviyesi tespit edilemedi. [...] Ayrıca, bunların dışındaki 69 köy ve birkaç kasaba, nüfuslarının bir kısmı ya da tamamı yeni İsrail devletinin sınırları içinde kalacak şekilde ayakta kaldı."
33. *All That Remains* (W. Khalidi 1992) projesi için köyler belgelenirken neredeyse tüm köyler fotoğraflandı ama tüm fotoğraflara kitapta yer verilmedi. Bu fotoğraflar, Filistinlilerin, İsraillilerin ve başkalarının çektiği diğer fotoğraflarla birlikte http://www.PalestineRemembered.com adresinde her bir köyün sayfasına kondu.
34. Sömürgeci projenin ayrılmaz bir parçası, 19. yüzyılda Avrupalıların bilincinde özel bir statüye yükselen ve (Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar arasında) dini projeler ve dini yayma çalışmaları şeklini alan Kutsal Toprak takıntısıdır. Nassar 2006b'de kullanılan şekliyle bu "kutsal kitaplaştırma" terimiyle, pek çok fotoğrafta, kartpostalda ve diğer anlatı biçimlerinde karşılaşılır. Bkz. Moors ve Machlin 1987; Nassar 2006a, 2006b; van Oord 2008.
35. Gabbay 1959, s. 24. Ben-Ze'ev'in Filistin köyü İczim üzerine çalışması, hem geçmişi temsil etmekte hem de fethedilenin ve fethedenin ifadelerinde içkin olan çok sayıda perspektifi ortaya koyuyor. Bir Yahudi subayın Temmuz 1948'de ele geçirdikten sonra köyü betimleme şekli, İsrailli haline gelen Yahudilerin Filistinlileri nasıl gördüklerini ve İsraillilerin Filistinlilerin köyleriyle bağlarını nasıl anlamadıklarını özetliyor: "Girdiğimiz bazı köylerdeki evler bomboş ve fakirdi. Baraka gibi yerlerdi... Ama bu köyde taş evler, sokaklar, iki katlı evler vardı. Buradaki insanların farklı yaşam standartları olduğunu anlayabiliyordunuz. Bu durum, burada kalmak için neden ısrar ettiklerini

de açıklıyordu. Etrafları sarılmıştı ve çoktan buradan kaçmış olmaları gerekiyordu." (Ben-Ze'ev 2002, s. 23). Filistinliler, elbette bu hissiyatı paylaşmıyorlardı. Onlar Filistin'deki varlıklarını kendilerini toprağa hem tarihsel olarak hem de bugünde bağlayan bir durum olarak görüyorlardı. Sadece on dört yüzyıllık Arap ve İslam tarihiyle değil, bu topraklarda yüzyıllardır yaşıyor olmakla da varlıklarını geçmişe bağlayabiliyorlardı.

36. Abi-Mershed 2010, Comaroff ve Comaroff 1992, Fleischmann 2003, Sbaiti 2008.

37. Shohat 1997. Mizrahim (İbranicede "Doğu Yahudileri" anlamına gelir) ya da Arap Yahudileri, Müslüman ülkelerdeki Yahudiler olarak da adlandırılır. Aynı sınıflamaya sokulan Sefardim diye daha küçük bir grup da vardır (İngilizcede çoğu zaman bu iki grubun aynı olduğu sanılır). Oysa Sefardim, 15. yüzyılda İspanya'dan (modern İbranicede Sefarat) sürülen ve Kuzey Afrika'ya, Türkiye'ye ve Mısır'a yerleşen Yahudilerdir.

38. Shohat 1988, 1997. Çoğu Avrupalı Yahudi topluluğu Aşkenazi olarak anılır ve bu toplulukların Orta ve Doğu Avrupa'da uzun bir tarihi vardır. Akdeniz bölgesindeki topluluklar, Kuzey Afrika ve Güneybatı Asya'daki topluluklarla birlikte, Mizrahim olarak adlandırılır. Arap kültürel normlarına ve Arapçaya yakınlıkları küçümsendiği için, bazı Mizrahiler kendilerini ispatlamak amacıyla İsrail istihbaratında Arap uzmanı olarak görev yapma yolunu seçtiler. Böylece, toplumun genelinde kültürleri ve dilleri küçük görülmesine rağmen, aynı beceriler devlet tarafından aynı toplumu korumak için kullanıldı. Bu konudaki kişisel deneyimler için bkz. Shenhav 2006.

39. 1895'te göçmen olarak ülkeye gelen ve (1933'te faaliyetlerine son veren) Brit Shalom hareketinin kurucularından olan tarım uzmanı Kalvarisky, Yahudiler ile Arapların bir arada yaşamasının gerekli olduğuna inanıyordu.

40. Atran 1989, s. 740. 8 Ağustos 1935 tarihli konuşma.

41. Geç Osmanlı ve erken Manda döneminde Filistin milliyetçiliğinin yükselişinin ayrıntıları için bkz. R. Khalidi 1997.

42. Anderson 1991, Gellner 1983.

43. Anderson 1991.

44. Khalili 2007.

45. Brand 1988, 1980'ler dönemi için bu konuyu çok kapsamlı bir şekilde ele alır.

46. Hammer 2005.

47. Parmenter 1994, s. 84–85.

48. Tonkin 1992, s. 2.

49. Dalen vd. 2009. Ağırlıklı olarak hicri (Muhammed'in hicret ettiği, yani Mekke'den Medine'ye kaçtığı yıl başlayan Müslüman takvimi) 3. ya da miladi 9. yüzyıldan öncesinde olmak üzere erken modern döneme kadar özgül tarihsel yazı türlerini anlatmak için kullanılan –*ahbar* (bildirimler, anlatılar), *sire* (biyografi), *magazi* (Peygamber'in seferleri) ve *futuh* (fetihler)– gibi başka kelimeler de vardır. *Ahbar* anlatılarının günümüzde Ürdün'de yaşayan Bedevilerin tarih ve soyağacı anlatılarına ve şiirlerine nasıl yerleştirildiğine ilişkin modern bir değerlendirme için bkz. Shryock (1997).

50. Comaroff ve Comaroff 1992, Dirks 1992, Lockman 2004, J. W. Scott 1991.

51. Geertz 1983.

52. Geertz 1973, 5.

53. Said 1979, s. 272-273.
54. Kenny 1999, s. 437.
55. Clifford ve Marcus 1986.
56. Abu-Lughod 1991, s. 148.
57. Abu-Lughod 1991, s. 158.
58. Dirks, Eley ve Ortner 1994, özellikle s. 39.
59. Sider 2005, s. 173.
60. White 1980.
61. Foucault 1978, 1980; alıntılayan Dirks, Eley ve Ortner 1994.
62. Dirks, Eley ve Ortner 1994.
63. Dirks, Eley ve Ortner 1994, s. 8.
64. Portelli 1997, s. 143.
65. Papailias 2005.
66. Samuel 1994, s. 8.
67. Malkki 1992.
68. Peteet 1995, 2005; Feldman 2007. Malkki'nin argümanının kapsamını genişletirsek, Filistinliler üzerine Filistinli olmayanlar tarafından yapılan pek çok çalışmada mülteciler çözülmesi gereken "problem" olarak görülürken onları kökenlerinden koparanlar dünya toplumunun bir üyesi olarak görülüyor ve kabul ediliyor. Bu tutum Artz 1997'de, Gabbay 1959'da ve pek çok başka çalışmada geçerlidir.
69. Abu El-Haj 2001, Silberman 1989, Zerubavel 1995.
70. Abu El-Haj 2001, Benvenisti 2000, Swedenburg 1990.
71. Benvenisti 2000, s. 4.
72. Bu konuda sözlü tarih malzemeleri sağlayan diğer belgesel projeleri arasında, Diana Allan ve Mahmud Zeidan'ın Lübnan'da yaşayan 1948 mültecileriyle mülakatlar yaparak oluşturdukları ve 1.100'ü aşkın DVD içeren *nekbe* arşivi (http://www.nakba-archive.org); ve PalestineRemembered.com adresinde yer alan mülakatlar da sayılabilir.
73. Slyomovics 1998, 1994.
74. United States Holocaust Memorial Museum 1996; Bauer 2001.
75. Mizrahi Yahudileri (ya da Mizrahim) bir zamanlar Yemen'de, Irak'ta, İran'da, Suriye'de, Lübnan'da, Orta Asya'da vb. yaşayan Yahudilerdir.
76. Mizrahi Yahudileri, eski Sovyetler Birliği'nden 700.000'i aşkın Yahudinin göç ettiği 1990'lara kadar İsrail'deki Yahudi nüfusun yarısını oluşturmaya devam etti.
77. Yaşanan çeşitli olayların ardından, başka vatandaşlar İsrail'e ve İsrail'in Filistinlilere karşı muamelesine duydukları öfkeyi yerel Yahudi topluluklara yönelttiler ve bu durum bir korku ve gözdağı ortamının doğmasına yol açtı. Bkz. Stillman 1991.
78. Stillman 1991. Shenhav 2006 bu tarihi ayrıntılarıyla aktarıp analiz eder ve ayrıca Arap Yahudileri ve Filistinli mülteciler arasında yaratılan ilişkileri ve tazminat hesaplama ve mülkiyet değişimi planlarını geliştiren çeşitli kurumları açıklar.

79. Slyomovics 1994; 1998, s. 1-7. Polonya'da Yahudi toplulukların anı kitaplarına kapsamlı bir giriş ve bu kitaplardan bölümler için bkz. Kugelmass ve Boyarin 1998. Şehitler Ormanı'ndaki anma noktalarından biri, Polonya'daki Turek ili içindir. Yahudi Ulusal Fonu'nun hazırladığı sertifikada bu insanların anısı için 2.500 ağaç dikildiği yazılmıştır. Bkz. http://www.zchor.org/turek/turek.htm adresindeki "We Remember Jewish Turek!" sayfası. Pek çok anı kitabı yenilikçi biçimlerde sunulan resimler ve metinlerle internet üzerinde de mevcuttur. Örneğin, http://www.jewishgen.org/yizkor/jurbarkas/yurburg.html adresinde Yurburg Litvanya Yahudi topluluğunun anı kitabına ulaşılabilir. Bu web sitesinde *yizkor* (anı) kitapları şu şekilde açıklanıyor:

"Holokost'ta yok edilen Yahudi toplulukların anılarıdır. Genellikle bu toplulukların hayatta kalan üyeleri tarafından bir araya getirilmiştir ve *shtetl* (Orta ya da Doğu Avrupa'da küçük Yahudi kasabaları) hakkındaki açıklamaları ve tarihi bilgileri, belli başlı kişilerin biyografilerini, ölen insanların listelerini vb. içermektedir. Bu kitaplar genellikle fotoğraflarla, haritalarla ve başka anı öğeleriyle zenginleştirilmektedir.

Yizkor kitapları, akraba biyografileri ya da fotoğrafları içerdikleri ya da ölen insanlar listelerinde aile bireyleri de bulunabildiği için, soyağacı hazırlayan kişiler için değerli kaynaklardır. Bu kitaplar, ilgili *shtetl*'in tarihi ve buradaki Yahudi yaşamı üzerine de önemli temel bilgiler sağlarlar. Yizkor kitapları, sadece soyağacı uzmanları için değil, Holokost'ta yok olan topluluklardaki Yahudi yaşamı ve kültürü hakkında bilgi edinmek isteyen herkes için değerli olabilir."

http://www.jewishgen.org/yizkor/faq.html#q1. 15 Ağustos 2009'da erişildi.

80. Kuglemass ve Boyarin 1998, s. 1.

81. Slyomovics 1993, 1994, 1998.

82. Arap dünyasındaki meslektaşlarımla bu kitapları nasıl niteleyediklerine dair pek çok konuşma yaptım ve onlara *anı* (*tizkari*) *kitabı* terimini bu kitaplar için uygun bulup bulmadıklarını sordum. O zamanlar, bu kitapları dünyanın başka yerlerinde yok edilen köyler hakkında yazılmış diğer kitaplarla aynı sınıfa sokmak için, *anı kitabı* teriminin kullanılmasını savunuyordum. Bu bir düzeyde anlamlı olmakla birlikte, bu türde kitap yazan farklı coğrafi gruplar arasında hiçbir bağlantı olmadığı ve Filistinlilerin kitap başlıklarında ya da açıklamalarında hiçbir zaman *anı* kelimesini kullanmadıkları da bir gerçektir. Dolayısıyla, bu kitapların bir tür olarak gruplandırılmaları, sadece, insanların evlerini ve yerleşim yerlerini kaybetmelerini nasıl hatırladıklarını ve andıklarını karşılaştırmalı olarak anlamak açısından yararlıdır. (Bu konudaki fikirlerini paylaştıkları için, başka kişilerin yanı sıra, Mervan Hace'ye ve Süleyman ed-Debbağ'a teşekkür ederim.)

83. Hammer 2005, R. Khalidi 1997, el-Mawed 1999, el-Maw'id 1998, Nassar 2002,Parmenter 1994.

84. R. Khalidi 1997.

85. Milton-Edwards 1996, Robinson 1997, Lybarger 2007.

86. Hüseyin el-Lubani'yle mülakat, Damun köyü, Trablusşam, Lübnan, 6 Haziran 2005.

87. Ebu Ahmet ('İsa Ahmed Musa Süleyman), Kana'ana ve el-Medeni 1987a, s. 42.

88. Sayigh 1979.

89. 1948'de ve hatta savaştan sonra, Arap Bankası dışında hiçbir banka insanların banka hesaplarına erişmesine izin vermedi. Kaybın ne anlama geldiğini kendi bağlamında an-

lamak için, (Avrupa'nın tersine) Filistin için İkinci Dünya Savaşı yıllarının müreffeh yıllar olduğunu ve çoğu insanın yaşam standartlarında önemli bir artış yaşandığını da eklemek gerekir.

90. Diab ve Fahoum 1990, s. 66. Ummu Cemal Karafi'nin sözleri.
91. Boym 2001, s. 3.
92. Boym 2001, s. 3.
93. Boym 2001, s. 4. 18. ve 19. yüzyıllarda nostalji aynı zamanda bir asker hastalığı olarak da görülüyordu. Bu hastalık komutanların uzak topraklarda savaş yönetmelerini güçleştirdiği için tehditlerle ve şiddetle cezalandırılsa da, nostaljiden kaynaklanan hastalığın, askerin ülkesi için savaşmak ya da ölmek konusunda isteksiz olsa bile, vatanına güçlü bağlarla bağlı olmasının göstergesi olduğu düşünülüyordu.
94. Bir avukat olan Muhammed Hallad tarafından yazılmıştır. Hallad bu şiirde kendi anılarıyla köyü sonradan ziyaret edenlerin deneyimlerini karşılaştırır. 'Atiye 1991, s. 46.
95. 20. yüzyılda kelimenin bu anlamı yaygınlaşmıştır. Karşılaştırın. "Transferred sense (the main modern one) of 'wistful yearning for the past' first recorded 1920", *Online Etymology Dictionary*, Douglas Harper, Tarihçi, http://dictionary.reference.com/browse/nostalgia. 8 Aralık 2008'de erişildi.
96. Stewart 1988, s. 252.

İKİNCİ BÖLÜM: KÖY KİTAPLARI: YEREL TARİHLER, ULUSAL MÜCADELELER

1. Fendel 2007.
2. Rapoport 2007a.
3. Rapoport 2008.
4. 15 Mayıs 1948'de İsrail devletinin kurulmasının ardından, Aralık 1948'de *gaiplerin mülkleri* olarak adlandırılan mülkler için düzenlemeler (5709 sayılı Acil Durum Düzenlemeleri (Gaiplerin Mülkleri) Yasası) yapıldı ve bir süre sonra 1950 tarihli ve 5710 sayılı Gaiplerin Mülkleri Yasası çıkarıldı. Bu yasa uyarınca, 1 Eylül 1948 (ya da öncesi) itibariyle ikamet ettiği yerde bulunmayan herkesin mülkleri Gaiplerin Mülklerinin Kayyumu'na devredildi. Sabri Jiryis'e göre (1973, s. 88-89), "Kayyum gaip kişilere ait tüm mülklerin yasal sahibi sayılıyordu ve söz konusu mülkleri Gayrimenkul Geliştirme Yönetimi'ne satma yetkisine sahipti [...]." 1950 tarihli Gayrimenkul Geliştirme Yönetimi (Mülklerin Transferi) Yasası, Gayrimenkul Geliştirme Yönetimi'nin "Kayyum'dan ya da başka şahıslardan aldığı" arazileri "devlet, İsrail'de kalan Arap 'mültecilerin' yerleştirilmesiyle ilgilenen bir kuruluş olan Keren Kayemet [JNF]; ya da bir yerel yönetim dışında bir şahıs ya da kuruluşa" satmasını yasaklıyor ve "Gayrimenkul Geliştirme Yönetimi'nin satışa çıkardığı bu tür araziler için Keren Kayemet'in öncelikli satın alma hakkına sahip olması" şartını getiriyordu. Yasanın çeşitli hükümlerinin değiştirilmesine ve yorumlanmasına devam ediliyor.
5. Fendel 2007.
6. Rapoport 2007b.
7. Cohen 2007.
8. Dirbas 1993, s. 13.

9. Bir kitap Kıbrıs'ta ve iki kitap ABD'de yayımlandı. Mahmud 'İsa (1997) köyünü anlatan İngilizce bir metin kaleme alıp internette yayımladı ama kitap olarak basılmadığı için bu metni dahil etmedim.
10. Dirbas 1993, s. 8.
11. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, Sakr 1990.
12. Koleksiyonumda yer alan köylerden ikisi ('İmvas ve Yalu), 1967 Savaşı'nda boşaltılmış köyler.
13. Proje kapsamında giren köylerin bulundukları bölgeler (*live*) ve köyler şöyleydi: Hayfa ('Ayn Havz köyü), Yafa (Selame köyü), Remle ('İnnabe köyü), Kudüs (Deyr Yasin köyü), Hebron/el-Halil (ed-Devayime köyü) ve Gazze (Mecdel 'Askalan kasabası). İlk iki kitap 'Ayn Havz ve Mecdel 'Askalan üzerineydi.
14. Ebu Fadda 1985, Hedib 1985. Daha önce basılan bazı çalışmalar, örneğin Ahmet Ebu Husa'nın 1982'de yayımlanan *Bi'ru's-Seb' ve'l-hayatu'l-bedeviyye* (Bi'ru's-Seb' ve Bedevi Yaşamı) ve Yusuf Haddad'ın 1984'te yayımlanan *Adatu'l-hutbe ve'z-zevac fi Karyeti'l-Bassa el-Filestiniyye* (Filistin'in el-Bassa Köyünde Nişan ve Evlilik Âdetleri) adlı kitapları, bu yerel tarihler için prototip niteliğindeydi ama bu çalışmalar ağırlıklı olarak folklor ve gelenekler üzerineydi. Her iki kitapta da el-Arif'in (1933/2004) erken dönem betimleyici ve kategorize edici antropoloji çalışmalarına dayanan Arapça çalışması örnek alınmıştı. Aynı dönemde İngilizce araştırmalar da yayımlanıyordu (Granqvist 1931-1935/1975, 1947 ve Canaan 1927, 1933).
15. Kana'ana ve el-Medeni 1987c, kapak.
16. Birzeit köy kitapları dizisinin bu ilk grubundaki kitapların metinlerinde yazarların araştırılan köylerin herhangi birinden olduğuna ilişkin herhangi bir gösterge mevcut değildir. Bu kitaplar dışında, yazarı kitapta ele alınan köyden *olmayan* köy kitapları arasında sadece Dirbas'ın iki kitabı (Selame ve el-Birve kitapları) ve Fadi Sulayma'nın Deyr Yasin kitabı vardır. Muhammed Emin Nimr iki ayrı köy –Harbisa beni Haris (2005) ve Shilta (2001)– hakkında kitap yazdı ama bunlardan birincisinde doğup ikincisinde büyümüştü.
17. Bu gruptaki kitaplarda ele alınan köyler şunlardı: Safed vilayetindeki Kefr Bir'im; Hayfa vilayetindeki 'Ayn Havz ve Tiretu Hayfa; Taberiyye vilayetindeki Lubya; Cenin vilayetindeki Zir'in; Tulkerm vilayetindeki Kefr Saba, Miske ve Kakun; Kudüs vilayetindeki Deyr Yasin ve Lifta; Yafa vilayetindeki Selame ve Ebu Kişk; er-Remle vilayetindeki 'İnnabe ve Ebu Şuşe; Hebron/El-Halil vilayetindeki Beyt Cibrin ve Gazze vilayetindeki el-Faluce, el-Kevfaha ve Mecdel 'Askalan. Sakinleri Lübnan'a ve Suriye'ye yerleşen Kuzey Celile köyleri dışında, seçilen köyler, Filistin'in 1948'de İsrail'e dönüşen bölgelerinin büyük bir kısmını temsil ediyor. Bununla birlikte, bu çalışmalar, Necef (Negev) bölgesi başta olmak üzere çeşitli bölgelerde yaşayan ve İsrail kurulunca yerlerinden edilen çok sayıdaki Bedevi topluluğunu kapsamıyor. Bu topluluklar ya İsrail içinde yerlerinden edildiler ya da Ürdün'e iltica ettiler.
18. Kana'ana ve el-Medeni 1987a, s. 14; Kana'ana ve el-Ka'bi 1991b, s. 15.
19. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, s. 9.
20. Bu gruba giren yazarlara örnek olarak Ken'an 1998 (İşva' köyü) ve Salih 1988 (Beyt Mahsir köyü) gösterilebilir. Birçok yazarın anlattığı köyde doğup doğmadığını tahmin etmem güçtü, çünkü doğum tarihlerini kitapta belirtmemişlerdi ve bu nedenle 1948'de kaç yaşında olduklarını anlayamadım. Sakr'ın Selame kitabı bir otobiyografi şeklinde

tasarlanmamış olmakla birlikte, kitapta 1948 Savaşı'ndaki yerler ve olaylara ilişkin ayrıntılı açıklamalar 1948 Savaşı'nda çatışmalara katılan Filistinlilerin anılarına (örneğin, Behcet Ebu Garbiyye 1993) benzer niteliktedir.

21. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, s. 7.
22. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, s. 7.
23. 11 Eylül 1995 tarihli mektup.
24. Suba köyü hakkında yazılmış 'Avadallah 1996; ve Muzeyri'a köyü hakkında yazılmış er-Remahi 2004.
25. Salih Abdülcevad mektupların kopyalarını benimle paylaşma nezaketini gösterdi (2008, el-Bire, Batı Şeria).
26. Susan Slyomovics, *Object of Memory*'de (1998) Sharif Kana'ana'nın proje başkanı olarak yürüttüğü çalışmaları ayrıntılı olarak aktarır.
27. Birzeit dizisinde Saleh Abdel Jawad'ın yönetiminde yayımlanan kitaplar, dizinin birinci bölümünde yayımlanan kitaplardan tamamen farklıdır. Bu kitaplar çok daha uzundur; kitapların nasıl düzenleneceğine ve neleri içereceğine Abdel Jawad'ın editör olarak katkıları ışığında yazarlar karar vermiştir; kitaplarda küçük bir gruptan toplanan sözlü tarih kayıtlarıyla yetinilmeyip çeşitli dokümantasyon türlerinden yararlanılmıştır ve bu kitapların kapaklarında ilgili köyün bir resmi kullanılmıştır.
28. 1990'ların sonlarından bu yana Gazze'ye giremediğim için bu dört kitabı Ürdün'de edindim. Bu dizide belki başka birçok kitap daha vardır. Ulusal Çalışmalar ve Dokümantasyon Merkezi (*el-Merkizu'l-Kavmi li'd-Dirasat ve't-Tevsik*) hakkında da daha fazla bilgi edinemedim.
29. Slyomovics 1993, 1994, 1998; Baylouny 2006. Baylouny, Ürdün'de aile yardım kuruluşlarının büyümesini açıklar.
30. Abdülaziz Sakr'la mülakat, Amman, Ürdün, 1 Haziran 2005.
31. Görüştüğüm yazarların kitaplarının ücretlerini ödemek için ısrar ettim ama tabii ki benden para almayı kabul etmediler. Çoğu yazarı bir nüshayı hediye olarak almaya ama başka ülkelerdeki kütüphanelere bağışlamak üzere fazladan birkaç nüshayı satın almaya ikna edebildim.
32. Birzeit'in Selame kitabında (Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986) 84 sayfanın 27'si belgelere ve fotoğraflara ayrılmış. Dirbas'ın kitabında (1993) belgeler ve fotoğraflar metnin tamamına dağıtılmış durumda olduğu için aynı hesaplamayı yapmak daha güç ama 241 sayfalık kitabın yaklaşık 130 sayfası bu malzemeleri içeriyor.
33. Forman'a (2002, s. 61) göre, "'arazi yerleşimi' ya da 'mülkiyet hakkı yerleşimi' adı verilen adli süreç, manda Filistin'inde Britanyalıların yürüttüğü toprak rejimi reformunun temelini oluşturuyordu. Topografik etüde, kadastro etüdüne, kesin haritalamaya ve kapsamlı adli soruşturmaya dayanan bu süreçle, ülkedeki her bir arazi parçasının sahibini tespit etmek amaçlanmıştı. Reformcu Britanyalılar çoğunluğu oluşturan yerli Arap nüfusun ve azınlığı oluşturan Avrupalı Yahudi yerleşimcilerin geleneksel intifa haklarını mülkiyet haklarına dönüştürmeyi amaçlıyorlardı."
34. Dirbas 1993. 1945'te çıkan yazılarda yakınlardaki bir kuyudan köye içme suyu taşıyan pompa ve boru sisteminin kurulması (s. 72) ve Selame'yi Yafa belediyesine bağlama planları (s. 85) açıklanıyor. 1946 tarihli kupürlerde Selame Otomobil Şirketi'nin Ya-

fa'daki şubesini basan ve iddiaya göre eşya ve para çalan Britanya yetkilileri hakkındaki şikâyeti ve Yahudilerin otobüslere saldırıları hakkındaki haberler yer alıyor (s. 94-96). Kopyası yayımlanan 15 Ağustos 1947 tarihli haberlerde ise Yahudiler ile Araplar arasında Yafa-Tel Aviv hattında yaşanan ve Selame sakinlerinin de dahil olduğu çatışmalar ayrıntılı bir şekilde aktarılıyor (s. 104–111).

35. "Ortabatı Sektörü" (*el-Kita'u'l-Garbi li'l-Mintakati'l-Vusta*) ile neyin kastedildiği belirtilmemiş ama bu muhtemelen (el-Futuvva ya da el-Neccade gibi) bir siyasi grubun bölgedeki şubesi.

36. Selame Otobüs Şirketi ve Yahudi yerleşimleri ile Arap köyleri arasındaki seferler hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Bölüm 7.

37. Dirbas 1993, s. 59 (*Şeriketu'l-Fennanin bi'l-Kuds* (Kudüs Sanatçılar Şirketi)); Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, s. 76 (*el-Matba'atu't-Ticariyye–Yafa* (Ticari Matbaa-Yafa)).

38. Filistin'de Futuvva (Gençlik) Grubu 1935'te Emile el-Guri tarafından kuruldu, 1936-1939 Arap Ayaklanması'ndan sonra kademeli olarak dağıldı ve 1946'da yeniden kuruldu. Diğer Arap ülkelerinde de benzer örgütler vardı. Bu örgütler (ideolojik açıdan değil ama örgütlenme açısından) Almanya'daki Nazi Partisi'nin gençlik hareketlerine benziyordu. Örgütlenmede yüzyılın başından beri kentsel bölgelerde yaygın olan İzci hareketinden yararlanıldı. Filistin Arap Partisi (*el-Hizbu'l-'Arabi el-Filestini*) Futuvva ve Neccade örgütlerini birleştirmeye çalıştı (Neccade 1945'te Muhammed Nimr el-Hawari tarafından bir izci örgütü olarak kurulmuştu) ve Filistin'in savunulmasında toplam üye sayısı on bini geçen bu örgütlerin (ne kadar sınırlı da olsa) becerilerinden yararlanmayı amaçladı. Hem Futuvva hem de Neccade örgütlerinin amacı, genç erkekleri fiziksel ve manevi olarak eğitmek, onlara milliyetçi fikirleri ve silah kullanmayı öğretmek ve talim yaptırmaktı (Khalaf 1991, s. 143).

39. Dirbas 1993, s. 133-151. Günlük kopyaları 1947'de yazılmış 17 sayfadan ve 17-28 Nisan 1948 arasında yazılmış altı sayfadan oluşuyor. *el-Wihda* gazetesinin reklamı ("sadık ve dürüst liderliğin sözcüsü") iki kez karşımıza çıkıyor; bu durum, ajandanın gazete tarafından yayımlanmasından kaynaklanıyor olabilir. *el-Wihda* 1945'te Ishaq 'Abd el-Salaam el-Hüseyini tarafından Kudüs'te kurulan bir günlük gazeteydi.

40. Sakr'ın kitabında 1948 öncesinden kalma resimler ya da belgeler yoktur.

41. Moors ve Machlin 1987; Nassar 2006a, 2006b; van Oord 2008.

42. *Qumbaz* dizlerin altına kadar inen uzun ve önü açık bir gömlektir ve vücuda sarılarak ve (bir sabahlık gibi) bir kuşakla bağlanılarak kapatılır. Genellikle çizgili kumaşla yapılır. Bu konu hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Weir 1989.

43. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, s. 52.

44. Dirbas'ın "maskeli Çingene kadın dansçı" için kullandığı kelime *jankiyat*'tır (çoğul ve dişil). Bu kadınlar Mısır'daki Çingeneler gibi düğünlerde dans ederler. Selame'nin Mısır'la bağlantıları düşünüldüğünde, bu tür geleneklerle Gazze'de olduğu gibi Selame'de de karşılaşılması şaşırtıcı değildir. Salim Tamari'yle yapılan görüşmeden, Şubat 2010.

45. Dirbas 1993, s. 77-80. Çok sayıda başka düğün şarkısı vardır (bunların tümü Arapçadaki belli bir vezin ve kafiyeyle yazılmıştır). Burada verilen çeviriler kelimesi kelimesine yapılmamıştır ve konuşma dilindeki pek çok incelikten yoksundur. Şarkıları anadili İngilizce olan okurlar için önemli ölçüde uyarladım.

46. Dirbas 1993, s. 173.
47. Tamari 2009, s. 7.
48. Dirbas 1993, s. 37.
49. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, s. 51.
50. Abdülaziz Sakr'la mülakat, 1 Haziran 2005. Amman, Ürdün.
51. Dirbas 1993, s. 44–45.
52. Balfour Deklarasyonu Britanya Dışişleri Bakanı Lord Balfour'un Yahudi topluluğunun liderlerinden Baron Rothschild'e yazdığı bir mektuptu. Mektupta Britanya Kabinesi'nin "Filistin'de mevcut olan Yahudi olmayan toplulukların sivil ve dini haklarına zarar getirmediği sürece... Filistin'de Yahudi halkı için ulusal bir yuva kurulmasına" olumlu baktığı belirtiliyordu.
53. Aslında çatışmalar BM'nin 29 Kasım 1947'de aldığı, Filistin'in ikiye bölünmesi yönündeki kararının ardından 1947'de başladı ve resmi olarak İsrail'in Mısır'la (24 Şubat 1949), Lübnan'la (23 Mart 1949), Ürdün'le (3 Nisan 1949) ve Suriye'yle (20 Temmuz 1949) imzaladığı ateşkes antlaşmalarıyla sona erdi.
54. Sakr 1990, s. 93.
55. Khalili 2007, s. 214.
56. Julie Peteet, Rosemary Sayigh ve Ilana Feldman'ın araştırmalarının gösterdiği gibi, 1948'den kısa bir süre sonra, Filistinlilerin anlatılarında Filistinliler köklerinden koparılmış köylüler, yoksullaştırılmış ve kendilerine bakamayacak ve yardıma muhtaç kalacak şekilde mülksüzleştirilmiş insanlar olarak betimlenir. Filistin Arap Mülteci Ofisi tarafından basılan broşürlerle dünyayı mültecilerin tamamıyla gerçek olan acıları konusunda harekete geçirmek amaçlandı. Ilana Feldman, "'mülteci' kategorisinin sadece yardımın yönetilmesi açısından değil mülksüzleştirmenin sonrasında Filistinli siyasi kimliğinin yeniden ifade edilmesi açısından da önemli olduğunun anlaşıldığını" öne sürer (Feldman 2007, s. 130).
57. T. Khalidi 1981, s. 68.
58. Y. Sayigh 1997, birinci ve ikinci bölümler.
59. Y. Sayigh 1997, s. 71. AMH Filistinli George Habash ve Vadi' Haddad, Kuveytli Ahmed el-Hatib ve Suriyeli Hani el-Hindi tarafından kuruldu ve bu hareket 1950'lerde Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdül Nasır'ın yükselişiyle birlikte bir pan-Arap kahramana kavuşmuş oldu. Sayigh, "Nasır'a, siyasi, toplumsal ve ekonomik meselelerdeki felsefesine ve bölge için gündemine bağlılık, on yılı aşkın bir süre boyunca AMH'nin ideolojisi ve davranışları üzerinde belirleyici olacaktı," yorumunu yapar (s. 75).
60. Y. Sayigh 1997, s. 92.
61. Filistinliler, vatanlarındaki İsrail işgaline karşı savaşmak için Direniş (*el-Mukavime*) adı verilen hareketi başlattılar. Direniş, dönemin tüm Filistin silahlı kurtuluş hareketlerini içine alıyordu. Bu hareketler zamanla birleşerek FKÖ'nün farklı fraksiyonlarını oluşturdular (ve sürekli olarak ondan koparak ayrıldılar). Rosemary Sayigh ilk sözlü tarih çalışmasının başlığında bu sürece işaret eder: *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries* (1979) [Filistinliler: Köylülerden Devrimcilere].
62. Khalili 2007, s. 61. FKÖ'ye bağlı olan Beyrut'taki Filistin Araştırma Merkezi (*Merkezu'l-Abhasi'l-Filestini*), bu dönemde, Filistin kentleri üzerine hazırlanan ve köy kitaplarının

öncülü olan bir kitap dizisi de dahil olmak üzere pek çok yayın yaptı. Ama bu kitaplar sadece kentler ve büyük kasabalar üzerineydi ve bu yerleşimlerin konumlarını, coğrafi özelliklerini, tarihlerini, mimarilerini ve önemli anıtlarını ders kitabı tarzında aktaran çalışmalardı. Filistin yerleşimlerinin hikâyelerini bu şekilde anlatmak, Khalili'nin milliyetçi anma söyleminin etkisi olarak gördüğü duruma paralellik gösterir: "Aşağıdan yukarıya tarih, tüm milliyetçi tarihlerin temelini oluşturan kahramanlık anlatıları uğruna büyük ölçüde bastırıldı." (Khalili 2007, s. 62). Kentleri, tarihleri bu kentlerde yaşamış büyük Arap ve Müslüman liderlerin, din büyüklerinin, edebiyatçıların ve hamilerin hikâyeleriyle, yani övgü dolu bir Filistin anlatısının unsurlarıyla süslenmiştir.

63. Bu konuyla ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Rubenberg 1983 ve Cobban 1984. Khalili (2007, s. 62-63) 1982'de Araştırma Merkezi'nin arşivine el konduktan sonra bile nasıl bununla yetinilmeyip Şubat 1983'te bir otomobile yerleştirilmiş bombayla altı katlı binanın içinin tamamen imha edildiğini, on sekiz kişinin öldürüldüğünü ve o sırada yürütülen araştırma çalışmalarının –Eylül 1982'de gerçekleştirilen Sabra ve Şatila katliamlarından sağ kurtulanlarla yapılan sözlü tarih çalışmalarının– yok edildiğini anlatır.

64. Tamari 2009, s. 1.

65. Bkz. Nazzal 1978, Peteet 1991, R. Sayigh 1979, http://www.nakba-archive.org ve başka benzer kaynaklar.

66. Bkz. R. Sayigh 1979, Falah 1989, R. Shafir 1989, Gorkin ve Othman 1996 ve diğerleri.

67. Anılarını anlatmanın Filistinlilerin hayatlarındaki rolünün bir örneği olarak Edward Said'in Salman Rushdie'yle söyleşisine bakabilirsiniz (Rushdie 1991, s. 166–184). Kişisel geçmişin ve hafızanın bu şekilde öncelikli olması özellikle Filistinlilerin Filistinli olmayanlarla etkileşimlerinde geçerlidir (bkz. Hassan Khader'in hiç bitmeyen sorulardan ve çatışmadan kaçınmak için Yemenli olduğunu söyleme hikâyesi, Khader 1997). Filistinliler arasında da "kim, kiminle, ne zaman ve nerede görüştü?" tarzı hikâyeleştirilmiş etkileşimler gündelik etkileşimlerin bir parçasıdır.

68. 'Alyan 1988, s. 3.

69. Çoğu anı kitabında böyle bir projeye girişmenin nedenleri giriş bölümünde açıklanır.

70. Ken'an 1998, s. 8.

71. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 10.

72. Suba köyünden İbrahim 'Avadallah'la mülakat. Mülakat, 4 Haziran 2005'te, Ürdün'ün Amman kentinde yapıldı.

73. Damun köyünden Hüseyin el-Lubani'yle mülakat. Mülakat, 30 Haziran 2005'te, Lübnan'ın Trablusşam kentinde yapıldı.

74. Suhmata, tarihsiz, s. 160.

75. 1950 tarihli ve 5710 sayılı Gaiplerin Mülkleri Yasası'nda gaip bir kişi şöyle tanımlanır: "16 Kislev 5708 (29 Kasım 1947) ile Geçici Devlet Konseyi'nin 10 İyar 5708'de (19 Mayıs 1948) ilan ettiği olağanüstü halin 5708–1948 sayılı Kanun ve İdare Yönetmeliği Madde 9(d) uyarınca kalktığı yönünde bir deklarasyonun yayımlandığı tarih arasındaki herhangi bir zamanda, kendi başına ya da başka biri aracılığıyla, İsrail topraklarındaki herhangi bir mülkün kanuni sahibi olan ya da böyle bir mülkün kullanım hakkına sahip olan ya da böyle bir mülkü elinde bulunduran ve belirtilen dönem boyunca her-

hangi bir zamanda (i) Lübnan, Mısır, Suriye, Suudi Arabistan, Mavera-i Ürdün, Irak ya da Yemen uyruğunda ya da vatandaşlığında olan ya da (ii) bu ülkelerden birinde ya da Filistin'in İsrail toprakları dışındaki bir bölümünde bulunan, ya da (iii) Filistin vatandaşı olan ve her zamanki ikamet yerinden ayrılarak (a) 27 Av 5708'den (1 Eylül 1948) önce Filistin dışında bir yere giden ya da (b) Filistin'in o dönemde İsrail devletinin kurulmasını önlemek için çalışan ya da kurulmasının ardından İsrail devletine karşı savaşan bir gücün hâkimiyetinde olan bir yerine giden herhangi bir kişi."

76. Wakim ve Beidas 2001.
77. Bkz. Jiryis 1976, Robinson 2003, Zureik 1979.
78. Bu türden birkaç ziyarette Filistinlilere eşlik ettim. Eskiden köylülerin bağlarında ve bahçelerinde yetiştirdikleri, şimdiyse yabani olarak yetişmeye devam eden bitkilerden asma yaprağı, incir, kekik, üzüm, yabani kuşkonmaz ve başka ürünler topladık. Köylüler bu ürünleri evlerine götürüyor ve böylece kendi tarlalarının ürünlerini yiyorlar (bkz. Ben-Ze'ev 2004). Ailesi Kefr Bir'im köyünden olan bir kadınla bu köye gittiğimde, Hayfa'dan ve başka yerlerden gelen ve piknik yapan başka Kefr Bir'imli ailelerle karşılaştık. Köydeki arkeolojik sit alanının bekçisi hiçbirimizden giriş ücreti almadı.
79. Her iki örgütün de merkezi İsrail'de. İsrail'de Ülke İçinde Yerinden Edilmiş İnsanların Haklarını Savunma Birliği, büyük ölçüde Filistinlilerden oluşan ve Filistinli ÜYE'leri örgütlemek için kurulmuş bir örgüt (http://www.group194.net/?page=commitees&Id=17). Zochrot, İsrail'de *nekbe* konusunda bilinci artırmak için bir araya gelmiş bir grup İsrail vatandaşı (http://www.zochrot.org/index.php?id=184). 9 Ocak 2009'da erişildi.
80. Ken'an 1998, s. 8.
81. Galip Sumreyn'le mülakat, Amman, Ürdün, 30 Nisan 2005.
82. Galip Sumreyn'le mülakat, Amman, Ürdün, 30 Nisan 2005.
83. Kitabımın taslağını okuyan ama adının belirtilmesini istemeyen bir kişiye aydınlatıcı yorumlarından dolayı teşekkür ederim.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KÖY TARİHİ VE KÖY DEĞERLERİ

1. W. Khalidi 1992.
2. ed-Debbağ'ın *Biladuna Filastin* (1965) adlı yapıtına ek olarak diğer ansiklopedik kaynak W. Khalidi'nin *All That Remains* (1992) adlı kitabıydı. Kitaptaki bilgilerin PalestineRemembered.com sitesinde de yer alması, basılı kitaba ulaşamayan çocukların bu bilgileri site üzerinden edinmelerini sağladı. Zamanla, köy hakkında bir sanal bilgi deposu haline gelen site, bu kitabın çeşitli yerlerinde değinildiği gibi, kâğıt formundaki köy kitapları için popüler bir alternatiftir.
3. ed-Debbağ, bu kitabı bir değil iki kez yazdığını anlatır. 1948'de Yafa'da yaşadığı el-Menşiyye Mahallesi'ndeki çatışmalardan ailesiyle birlikte kaçarken altı bin sayfalık yayımlanmamış elyazmasını tekneden atmak zorunda kalmıştır (ed-Debbağ 1965, Cilt 1, Kısım 1, s. 7-8). Ayrıca, 1947'de Cilt 1, Kısım 1'in ilk halini yayımlamış ama 1948'de Filistin'in kaybedilmesi (ve kitabının diğer bölümlerinin yok olması) üzerine projeyi baştan tasarlamak ve yeni bir Cilt 1, Kısım 1 yayımlamak zorunda kalmıştır.
4. Hey'etu'l-Mevsu'ati'l-Filestiniyye 1984.

5. W. Khalidi 1992. Khalidi kitabın editörüdür. Araştırmalar ve metnin kaleme alınması büyük ölçüde Şerif Elmusa ve Muhammed Ali Halid, köy ziyaretleri ve saha araştırmaları Sharif Kana'ana, Gazi Falah, Kemal Abdülfettah ve Albert Glock ve yayına hazırlama çalışması William Young ve Linda Butler tarafından yürütülmüştür.
6. Batı Şeria'da, Gazze'de ve İsrail'de kısa süre içinde *All That Remains*'in Arapça çevirisinin korsan baskısı yapıldı. Bu baskı, fotoğraflar seçilemeyecek kadar kalitesiz olmasına karşın, orijinal IPS baskısıyla aynı fiyata satılıyor. Arapça nüshaları Beyrut'tan önce Kıbrıs'a, sonra oradan Kudüs'e göndermenin getirdiği maliyet IPS tarafından gönderilen ve satılan nüsha sayısının sınırlı olmasına ve Batı Şeria'daki insanların çoğu için korsan baskıyı edinmenin çok daha kolay hale gelmesine yol açtı. IPS'nin Kıbrıs'taki yöneticisiyle kişisel iletişim.
7. Suba köyünden İbrahim 'Avadallah'la mülakat. Amman, Ürdün, 4 Haziran 2005.
8. Kalunya köyünden Galip Sumreyn'le mülakat. Amman, Ürdün, 30 Nisan 2005.
9. Bu metinler, Filistin tarihini, 1948'de Filistin'in düşmesi bağlamında, siyasi aktörlerin siyasi eylemlerinin ve davranışlarının sonuçlarını gösterecek şekilde anlatmaya odaklanır. Filistin tarihinin hem katılımcıları hem de analistleri olan yazarlar tarafından kaleme alınan bu kitaplar, 1948'den önceki Filistin'i, *nekbe* olaylarını ve savaş ve yerinden edilmenin nüfus üzerindeki etkilerini anlamak açısından paha biçilmez değerdedir. Filistin trajedisi üzerine aynı "büyük resmi gösteren tarih" tarzında pek çok başka kitap yazılmış ve bu kitaplar Beyrut, Kahire, Şam, Bağdat ve başka kentlerde basılmıştır. Tüm bu kitapların odak noktası, Filistinlilerin işgal edilmiş topraklardaki kayıpları ve haklarıdır. Bu konuda daha kapsamlı bilgi için bkz. Hasso 2000 ve Stein 1991. Arif el-Arif'in *el-Mufassal fi tarihi'l-Kuds* (Kudüs'ün Ayrıntılı Bir Tarihi) adlı yapıtı, özellikle "1947'nin Başlarında Gördüğüm Kudüs" başlıklı bölümde kentteki hayatı ansiklopedik bir şekilde betimlemesiyle, bazı açılardan benzersizdir. el-Arif, büyük ölçüde Britanya istatistiklerine ve kendi hafızasına dayanarak, Arap mahallelerini, dini yerleri, pazarları, kütüphaneleri, okulları, yolları, bahçeleri, müzeleri, sanayiyi, iş dünyasını, işgücünü, yaşam standartlarını ve nüfusun özelliklerini listeler ve betimler (1992, s. 327-388).
10. Tamari 2009, s. 57.
11. ed-Debbağ 1965, cilt 6, s. 110. Yazar, Motza'nın nasıl ve kim tarafından yıkıldığını belirtmiyor.
12. ed-Debbağ 1965, cilt 6, s. 110.
13. Keith Basso, Batı Apaçilerinin geçmiş anlatılarına ilişkin çalışmasında (1999), belli bir yerle bağlantılı olarak anlatılan hikâyelere yerleştirilmiş, ders çıkarmaya dayalı ahlak kurallarını açıklar.
14. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 9.
15. Cimzu hakkında yazılmış köy kitabında, köylüler 1936-1939 Arap Ayaklanması sırasında büyük bir ulusal amaç uğruna birlikte çalışırlar: "Çoğu zaman, direnişçilerin ayak izlerini yok etmek için, geceleri koyunları ve inekleri toplayıp köyün içinde gezdirirlerdi. Bu, işgalci güçlerin onları izlemelerini ve yakalamalarını güçleştirirdi" (en-Neccar 1996, s. 43). Bu kitapta ve başka yerlerde bu birlik-bütünlük değerleri, yerel amaçların yanı sıra Filistinlilerin milliyetçi mücadeleleri çerçevesinde betimlenir.

16. Bölgedeki Yahudi yerleşimlerinin listelendiği yayınların hiçbirinde Erza yerleşimini bulamadım. Bu yüzden, bu kelimenin harf çevirisini Arapçada okunacağı şekilde yaptım ama yerleşimin İbranicedeki adı farklı olabilir.
17. Sumreyn 1993, s. 40.
18. Malkki 1995, s. 54.
19. Shryock 1997.
20. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1990, s. 20.
21. Sulayma 2003, s. 178.
22. Bu anlatım, özellikle James Scott'un *Weapons of the Weak* (1985)[Güçsüzlerin Silahları: Köylü Direnişinin Gündelik Biçimleri] ve *Domination and the Arts of Resistance*'ta (1992) [Tahakküm ve Direniş Sanatları] iktidara karşı direniş konusunda yaptığı analitik çalışmaların ışığında okunduğunda, birçok mümkün yorumlama içerir.
23. el-Madi 1994, s. 78.
24. Ben-Ze'ev 2002, Miller 1985.
25. Abdülaziz Sakr'la mülakat. Amman, Ürdün, 1 Haziran 2005.
26. Sakr 1990, s. 82-84.
27. Abdülaziz Sakr'la mülakat. Amman, Ürdün, 1 Haziran 2005.
28. Bir diğer örnek de, Kuzey Celile'deki Safed vilayetinde bulunan ve 1945'te tahminen 360 sakini olan Dallata üzerine yazılmış köy kitabıdır. Bu 117 sayfalık kitabın on sayfası köyün ailelerine ayrılır ve bu sayfalarda babaları ve oğulları ve bu kişilerin şimdi nerede yaşadıklarını gösteren listelere yer verilir. Hummayd 2000, s. 40-49. Yine Safed vilayetinde yer alan Kiddisa için yazılmış köy kitabının 52 sayfası, 1875-1997 yılları arasında köyde yaşamış insanları, köyün beş büyük *hamule*'sindeki kadın ve çocukların adlarının, *hamule*'lerdeki ailelerin sayısının, 1948'de köyde bulunan her ailenin reisinin ve onların soyundan gelenlerin, bu kişilerin şimdi nerede yaşadıklarının ve erkeklerin ve kadınların sayısının ve başka konuların listelendiği çizelgelere ayrılmıştır (Dakwar 2001, s. 35–87). Kakun üzerine yazılan köy kitabının 23 sayfasında, bazıları on dört kuşak geriye giden aile ağaçları vardır (el-Mudawwar 1994, s. 52–75).
29. Barakat 1993, el-Haj 1988.
30. Antropologlar, hem Filistin hem de Ürdün'de köylüler arasında bu akrabalık sistemlerini açıklamıştır. Bkz. Antoun 1972, Asad 1975, A. Cohen 1965, Lutfiyya 1966, Shryock 1997. Naqab/Necef/Negev Bedevileri akrabalığı farklı terimlerle açıklar—altı *qaba'il* (kabile), yetmiş yedi *'aşa'ir* (klan) şeklinde düzenlenmiştir (Falah 1989, s. 57–58).
31. http://www.PalestineRemembered.com web sitesinde, her köyün sayfasında o köyün insanlarının adlarını, "Klan/Hamolah (metinde aynen böyle)" bilgilerini ve şu anda nerede oturduklarını belirtebilecekleri bir alan da vardır. Site, böyle bir kayıt imkânı sunarak, insanların memleketleri olan köylerden artık uzakta olmalarına rağmen (ya da belki de uzakta oldukları için) onlara kendilerini bu köylerle kimliklendirmeleri için bir imkân daha sunmuş oluyor. Bazı kişiler, klanlarına ayrılmış kutuyu doldurmamayı tercih ediyorlar — örneğin, Dellata köyü için, 31 kişiden 11'i, Kalunya için 35 kişiden 14'ü, Tiretu Hayfa için 112 kişiden 25'i klanlarını belirtmemiş. 11 Ocak 2009'da erişildi.

32. Hummayd 2002, s. 129.
33. Hummayd 1993, s. 90. Şuayp, Kuran'da ismi geçen peygamberlerden biridir. Kutsal Kitap'ta geçen Jethro/Yitro (Musa'nın kayınpederi) ya da amcasıyla aynı kişi olduğu düşünülmektedir (Rippin 2009). *Encyclopedia of Islam*'ın ikinci basımında Kahtan şöyle anlatılır: "Müslüman soyağacı uzmanları, tarihçiler ve coğrafyacılar arasındaki uzlaşmaya ve halk arasındaki inanışa göre, tüm Güney Arabistan halklarının atasıdır [...]. Bu nedenle, bazen "bütün Yemen'in babası" ve Yemenliler de *benu Kahtan, kaba'ilu Kahtan* ya da sadece *Kahtan* olarak adlandırılır. Dolayısıyla "Kuzey Araplarının atası... Adnan'a tekabül eder [...]" (Fischer 2009).
34. Kana'ana ve İşteyye 1991, s. 10.
35. Langellier ve Peterson 1993, s. 55–56.
36. Reynolds 2001, Shryock 1997, Slyomovics 1998.
37. 'Atiye 1991, s. 21.
38. Shryock 1997. Özellikle dördüncü ve beşinci bölümler.
39. Shryock 1997, s. 107. Bu hikâyeler, hadislerle (Hz. Muhammed'in sözleri ve yaptıklarıyla) aynı doğrulama mekanizmalarına dayanır. Bir hadisin sağlamlığını doğrulamak ve bu konuda hükme varmak, isnat adı verilen bir İslami tarihyazımı geleneğine dayanır. Bu yöntemde, bir hadisin doğruluğu aktarıldığı ve bu şekilde bilgilerin geçerliliği için otorite sağlayan rivayet zinciri incelenerek değerlendirilir.
40. Sumreyn 1993, s. 85.
41. Kana'ana ve el-Ka'bi 1991a, s. 12.
42. Ama, ailelerin mütevazılıklarının da bir sınırı var. Hiç kimse atalarının köle, ortakçı ya da başka bir köyden sürülmüş kişiler olduğunu itiraf etmeye yanaşmıyor (bazı aileler için bunun geçerli olduğu kesin).
43. Yusuf Rahil'le mülakat. Kudüs, 5 Şubat 1999. Ben eskiden bu aile adının *Rachel*'dan geldiğini tahmin ediyordum ama Yusuf Rahil, dedesinin Khazin ailesinden olduğunu ve Ayn Karim'e geldiğinde ona bu adın takıldığını ya da kendisine bu adın verildiğini söyledi.
44. Hikâyenin kısa versiyonu şöyle: Emir hacca giderken topraklarını ve ailelerini komşu kabilenin emirine emanet eder. Komşu emir, hacdaki emirin kızından hoşlanır ve onunla hemen evlenmeye karar verir. Kızın erkek akrabaları, ne komşu emiri gücendirmek ne de babasının izni olmadan kızı evlendirmek istediklerinden ne yapacaklarını şaşırırlar. Sadece bir muhafız olan Ebu Kişk ise, kabileyi şoke eden bir kararla, aniden kızın komşu emirle evlenmesini kabul eder. Kızın akrabalarına bunu zaman kazanmak için yaptığını, böylece bir çözüm bulmak için beş gün kazandıklarını söyler. Komşu emir onların bir dolap çevirdiklerini anlar ve kabileye saldırır ve emirin kızını (nehre düşmekten ve komşu emirin adamları tarafından kaçırılmaktan) kurtaran ve kabileyi savunan, aslında bir yabancı olan Ebu Kişk olur. Emir hacdan dönünce kızını bu yabancıya vermek ister ama kabilenin diğer erkekleri bu kişi dışarıdan geldiği için bu evliliğe onay vermezler. Reddedildiği için öfkelenen yabancı, babasının çok tanınan ve itibarlı biri olduğunu göstermek için, el-Kişkiyye köyünde yaşayan ailesini getirmek üzere Mısır'a gider. Babasını, amcalarını ve kuzenlerini getirir ve aile emirin topraklarının bir kısmını, "Vadi'l-Havaris ile el-Kibb" arasındaki bölümü alırlar (Kena'ane ve 'Abdulhadi 1990, s. 5–7).

45. Kana'ana ve İşteyye 1991, s. 8.
46. Bazı kitaplarda bu odaklanma aşikârdır. Buna örnek olarak, 'Abdulal (2005) ve Merc ibn 'Amir'deki Türkmen kabileler üzerine yazılmış iki kitap gösterilebilir (Katip 1987, el-Shuqayrat 1999).
47. Mülakat yaptığım kişilerin isteklerini yerine getirmek ve başka kişileri belli kitaplara karşı gereksiz bir şekilde kışkırtmamak için burada isim belirtmek istemiyorum.
48. İsimsiz mülakat.
49. 'İnnabe köyünden Abdullah İsmail es-Sufi'yle mülakat. Amman, Ürdün, 8 Haziran 2005.
50. 29 Nisan tarihli mektup. Yılı belirtilmemiş.
51. Okuduğum kupürün üzerinde gazetenin adı yazmıyordu. Bu gazete, o dönemin en popüler iki gazetesi olan *el-Kudüs* ya da *el-Eyyam*'dan biri olmalı.
52. Mer'i 1994.
53. Kuran 49:6— "Ey inananlar! Eğer yoldan çıkmışın biri size bir haber getirirse, onun iç yüzünü araştırın, yoksa bilmeden bir millete fenalık edersiniz de sonra ettiğinize pişman olursunuz. " (Asad 2003) [Türkçesi: Diyanet İşleri Meali].
54. İlanda değinilen sorunlardan bazıları şunlardı: el-Shalabi, kitapta belirtildiği gibi Britanya Mandası zamanında değil, Osmanlı zamanında köy muhtarı olarak atanmıştı; el-Shalabi'nin divanında 1936–1939 Arap Ayaklanması'nda savaşan kişiler vardı ve 1948 Savaşı'nda Arap Kurtuluş Ordusu'nun (*Ceyşu'l-İnkaz*) karargâhı köydeydi; dükkân sahibi olan kişilerin adları kitapta belirtilenden farklıydı; el-Shalabi ailesi köyde en büyük topraklara sahip olan aileydi ve soyağaçlarında birçok aileye yer verilmemişti.
55. Resim 7876, http://www.palestineremembered.com/haifa/ijzim/picture7876.html. 23 Aralık 2008'de erişildi. Resimdeki levhada "The Castel" yazıyor ama web sitesinde "The Castle" imlası tercih edilmiş. Kerem Maharal'da bulunan bina şu anda (2009'da) hem ev hem de pansiyon olarak kullanılıyor. http://www.web4u.co.il/code_english/main.asp?pID=551. 18 Ağustos 2009'da erişildi. Evin yeni sakinleri binanın 11. yüzyıldan kalma bir Haçlı kalesi olduğunu belirtiyor. Sitenin ana sayfasında evin şu anki sakinlerinin tarihi nasıl anladıkları, Arapları nasıl niteledikleri ve yerinden edilen köylüleri görmezden geldikleri açıkça görülüyor:

"Kale", tarihi 11. yüzyıla kadar uzanan bir Haçlı yapısıdır. Kerem Maharal'daki en yüksek noktaya inşa edilen bina, Carmel Dağları'nın doğu yamaçlarına ve Maharal Vadisi'ne bakmaktadır. "Kale" kral yolundaki deniz kalelerinden biridir (HaBonim, Dor ve Atlit). "Kale", tarihi 1. Tapınak zamanlarına, hatta daha eski zamanlara kadar giden tarihi höyüğün üzerindedir. İslam döneminde bu araziye Emer Zalah a-din [metinde aynen böyle — Salahuddin] adlı hedonist bir Arap prensinden dolayı "Dir El-Ömer" adı veriliyordu. Bu prens, adamlarıyla birlikte civardaki arazilerin tümünü kontrolü altına almıştı ve bölgenin tamamında katı ve terör estiren bir rejim kurdu. "Baha Vadisi" adı verilen vadi ve hükümdarın evi olan "Kale" hakkında pek çok hikâye anlatılır. Ülkenin kuruluşuna kadar "Kale", çok zengin ve nüfuz sahibi bir Arap ailesi olan El-Mahadi'nin [metinde aynen böyle – el-Madi] eviydi. Aile, Hayfa ile Hadera arasındaki alanın tamamını kontrolü altında tutuyordu. "Kale"nin ayaklarında bulunan cami, 17. yüzyılda, el-Mahadi [metinde aynen böyle – el-Madi] ailesi tarafından yaptırılmıştır. Kerem Maharal, tarih boyunca gelişmiş bir yerleşim yeri olan büyük İgazim [metinde

aynen böyle – İczim] köyünün yerinde inşa edildi. 1967 Savaşı'ndan sonra hükümet emriyle pek çok bina yıkıldı. Tsilla bölgede gezerken rastlamasaydı, "Kale" de yıkılacaktı." http://www.web4u.co.il/code_english/main.asp?cat_id=2062&pID=551. 18 Ağustos 2009'da erişildi.

56. Arapçadan çevrilmiştir. 8 Ağustos 2008'de, http://www.palestineremembered.com/Haifa/Ijzim/Picture7876.html adresindeki sayfaya eklenen mesaj.
57. 20 Kasım 2008'de http://www.palestineremembered.com/Haifa/Ijzim/Picture7876.html adresindeki sayfaya eklenen mesaj.
58. 20 Kasım 2008'de http://www.palestineremembered.com/Haifa/Ijzim/Picture7876.html adresindeki sayfaya eklenen mesaj.
59. el-Madi 1994, s. 74–76.
60. 7 Temmuz 2009'da, http://www.palestineremembered.com/Haifa/Ijzim/Picture7876.html adresindeki sayfaya eklenen mesaj.
61. Moors 1995, Peteet 1991, Rothenberg 1998–1999. Shryock (1997, s. xi), Ürdün'deki kabileler arasındaki, ataerkil soy yapısına paralellik gösteren ve tamamen erkek merkezli olan hegemonik tarih yapma yapılarına kısaca değinir.
62. Kana'ana ve el-Medeni, tarihsiz, s. 16.
63. Sumreyn 1993, s. 93–95.
64. Bir kadın sadece adıyla listeye girmiş ve kitapta listelenen ailelerden ya da *hama'il*'den hiçbirine mensup gibi görünmüyor.
65. Kitapta bu Kalunya aileleri listesindeki adların kaynaklarını belirtmiyor ama bir mülakatta bana bu bilgileri köyün yaşlılarından (hem erkeklerden hem de kadınlardan) edindiğini söyledi.
66. Sumreyn 1993, s. 229.
67. Kana'ana ve İşteyye 1991, s. 8. Kitabın başka yerlerinde alıntılanan iki kişi Peder Yusuf es-Susan ve Nimr Zeknun'dur. Bununla birlikte, kitapta ne herhangi bir bilginin belli bir kişiden alındığını belirten bir dipnot ne de proje için kendisiyle mülakat yapılanların bir listesi vardır. Mellaha köy kitabı da, kadınların soybilimsel çalışmalardaki ve fotoğraflardaki mevcudiyetinin iyi bir örneğidir ('Abdulal 2005). Bu durum, muhtemelen, Mellaha köylülerinin Gavarne olmasından kaynaklanır. Gavarne göçebelerden, eski kölelerden vb. oluşan karışık bir topluluktur ve kadınların rolü konusunda diğer Filistinlilerden farklı normlara sahiptir. Bu konuda neredeyse hiçbir araştırma yapılmadı; dolayısıyla, benim burada yazdıklarımın büyük bölümü planlanmamış sohbetlere ve gözlemlere dayanıyor.
68. Kanaaneh 2002, Peteet 1999.
69. Kanaaneh 2002, s. 128.
70. el-Mahsiri 2002, s. 12–13.
71. en-Neccar 1996, s. 1.
72. 'Atiye 1991, s. 3.
73. Dilbilimsel açıdan, yazar 'Atiye'nin bana söylediği gibi, Arapçada babalar ve dedeler anlamına gelen çoğul kelimeler (*aba*'ve *ecdad*) ebeveyn ve kadın-erkek tüm atalar için kullanılabilir; yani bu atıflar, tekil olarak ifade ettiklerinden daha az toplumsal cinsiyete

özgüdür. Ebeveyn için her iki cinsiyeti de içine alan başka kelimeler kullanmak mümkündür (örneğin, *velidan*).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: BİR TARİH YAZMAK, BİR GEÇMİŞİ TANIMLAMAK

1. Kana'ana ve İşteyye 1987.
2. Abdullah İsmail es-Sufi'yle mülakat, 8 Haziran 2005.
3. Tonkin 1992, s. 10.
4. Mülakat yaptığım yazarlara ve köy kitaplarının bibliyografyaları üzerine yaptığım incelemelere göre, kesinlikle çoğunluğu oluşturmamakla birlikte, bazı yazarlar diğer Filistin köy kitaplarını okuyorlar. Özellikle kendi köyleri hakkında yazılmış diğer kitapları okuyorlar ama bazıları diğer köyler hakkındaki kitaplardan da alıntı yapıyorlar.
5. Papailias 2005.
6. Deeb Ken'an'la mülakat, 16 Temmuz 2005.
7. 'Alayan 1988, s. 4.
8. el-Hac 'Abdulmecid el-'Ali'yle mülakat, 7 Ocak 2005.
9. Sulayma 2003, s. 45.
10. en-Neccar 1996, s. 3. Bu yaygın deyiş, insanların, kendi kentlerinde yaşayanları herkesten iyi bilecekleri anlamında kullanılır.
11. en-Neccar 1996, s. 2.
12. Elbette, kadınların adlarının geçmesini istememelerinin başka nedenleri de olabilir: Kaynak olarak erkeklerin yerlerini gasp ediyor gibi görünmek istememiş olabilirler, bu talepten dolayı mahcup olmuş ve kendilerini önemli bir rol oynamış gibi görmüyor olabilirler, alçakgönüllülük göstermiş olabilirler ya da başka nedenler olabilir.
13. Filistinlilerle sözlü tarih çalışmaları yürüten insanlar bu sorunu daha az yaşıyorlar ve Filistinlilerin sözlü tarih koleksiyonları kadınların sesleriyle dolu. Bunun birinci nedeni, kadınların daha uzun yaşamaları. Dolayısıyla, bazen köyde yaşamış ve konuşulabilecek durumda olan insanların tümü kadın oluyor. İkinci olarak, sözlü tarih belli konulara, örneğin kadınların deneyimlerine daha fazla odaklanabiliyor; bkz. Fleischmann 1999, 2003; Gluck 1977; Gluck ve Patai 1991; Peteet 1991; Sayigh 1994, 1998. Üçüncü olarak, kamusal alanda yaşlı erkekler başat konumda olsalar da, yaşlı kadınlar kendi ailelerinin içinde daha çok ön plana çıkıyorlar. Bu nedenle, aileleri hakkında daha çok bilgi edinmek isteyen insanlar genellikle büyükannelere, teyzelere, halalara başvuruyorlar.
14. Aslında Kuran'da bu söz bir borç için sözleşme yapma bağlamında söylenir ama yazar kadınların birbirlerine hatırlatmaları gerekliliğini daha genel olarak almıştı. Bakara Suresi 2:282. "Ey İnananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız. İçinizden bir kâtip doğru olarak yazsın; kâtip onu Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan çekinmesin, yazsın. Borçlu olan da yazdırsın, Rabbi olan Allah'tan sakınsın, ondan bir şey eksiltmesin. Eğer borçlu, aptal veya aciz ya da yazdıramıyacak durumda ise, velisi, doğru olarak yazdırsın. Erkeklerinizden iki şahid tutun; eğer iki erkek bulunmazsa, şahidlerden razı olacağınız bir erkek, biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatacak iki kadın olabilir[...]." [Türkçesi: Diyanet İşleri meali. http://www.kuranmeali.org/2/bakara_suresi/282.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx]

15. Bu mülakatı ad açıklamama kaydıyla yaptım.
16. Ağırlıklı olarak Hıristiyanların yaşadığı köyleri ele alan az sayıda köy kitabı var. Bu durum, büyük ölçüde, tamamen Hıristiyanlardan oluşan köylere saldırı düzenlenmemesinden ve bu köylerin sakinlerinin sürgün edilmemesinden kaynaklanıyor. Köylerdeki Hıristiyanlık inancını özel olarak ele alan iki kitap var: Kana'ana ve İşteyye 1991, Kefr Bir'im hakkında; ve Haddad 2002, el-Bassa hakkında. Diğer kitaplarda Hıristiyan köylülerden bahsedilmekle birlikte, onların dini uygulamaları özel olarak ele alınmıyor.
17. Canaan 1927; Granqvist 1931, 1947.
18. Tamari (2009), "Lepers, Lunatics, and Saints: The Nativist Ethnography of Tawfiq Canaan and His Circle" başlıklı bir bölümde Canaan'ın çalışmalarını ele alır. Ta'satu'r-ra'b, yani korku bardakları, üzerlerine Kuran'dan ayetler yazıldıktan sonra suyla doldurulup gece boyunca dolunayın ışığının altında bekletilir ve bu su problemleri olan kişilere içirilirdi.
19. Örneğin, bkz. Canaan'ın *Palestine Oriental Society* [Filistin Oryantal Toplum] dergisinde yayımlanan makaleleri ve Filistin köyü ve Müslüman türbeleri üzerine monografileri; Artas köyü üzerine yazan Hilma Granqvist'in kitapları (1947/1975, 1931-1935/1975); Rogers 1862 ve Dalman 1928-1942.
20. Rippin 1993, Deeb 2006, Mahmood 2005.
21. Canaan 1927, s. v.
22. Bkz. Canaan 1927 ve Granqvist 1931–1935/1975 ve 1947/1975. Ayrıca bkz. Musa Peygamber'le ilgili kutlamalar için Halabi 2006; ve en-Nebi Rubeen için Tamari 2009.
23. Vahhabilik, 18. yüzyılda Arap Yarımadası'nda doğan muhafazakâr bir İslam hareketidir. İslam'ın günümüzde Suudi Arabistan'da uygulanan biçimidir.
24. Sulayma 2003, s. 127. Hitme fi'l-matim'le ne kastedildiğini bulamadım.
25. Örneğin, bkz. 'İsa 1997 ve ed-Debbağ 1965. ed-Debbağ eş-Şecere köyünden cilt 6, Bölüm 2, s. 426-429'da bahseder. eş-Şecere köyünün bir web sayfası da vardır: http://www.palestineremembered.com/Tiberias/el-Shajara/index.html. Canaan'ın velileri ve türbeleri ziyaret etme pratiği üzerine 1920'lerde yürüttüğü etnografik çalışmalar için bkz. Canaan 1927.
26. Heteropraksi, resmi ya da geleneksel pozisyondan farklılık gösteren pratikler ya da inançlardır.
27. Türbenin yanında, Filistin'deki ve Ürdün'deki pek çok türbede olduğu gibi büyük bir ağaç vardı. Bu ağaç, beş yüz yıllık olduğu söylenen bir harnup ağacıydı.
28. en-Neccar 1996, s. 92.
29. en-Neccar 1996, s. 86. en-Neccar, köylülerin anlattıkları bir hikâyeyi aktarır. Bu hikâyeye göre, köylüler şeyhin cenaze namazını kıldıktan sonra onun cenazesini kaldıramamışlar ve bu yüzden onu oraya gömmek zorunda kalmışlar.
30. Canaan 1927; Granqvist 1931-1935, 1947; Halabi 2006.
31. Sulayma 2003, s. 104.
32. Sulayma 2003, s. 103–104.
33. Örneğin, bkz. Doumani 1995 ve H. Sakakini 1990. Her iki kaynak da köylü kadınların yakın kentlerde ürünlerini sattıklarını gösteren anlatımlar içerir.

34. Dirbas 1992, s. 22.
35. Mahmud Süleyman'la mülakat, Amman, Ürdün, 3 Mayıs 2005.
36. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 99.
37. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 99-100.
38. 'Avadallah 1996, s. 199.
39. Fleischmann 2003.
40. Peteet 1991, Rosenfeld 2004, R. Sayigh 1979.
41. Said 1991, s. 19–20.
42. 'Abdulal 2005, s. 138-139.
43. Y. Sayigh 1997, s. 49.
44. 2006'da Güney Lübnan'daki mülteci kamplarında yürüttüğü çalışmalara dayanarak bu konudaki düşüncelerini benimle paylaşan Sylvain Perdigon'a müteşekkirim.
45. Köy kitabı yazarları, çoğu zaman, köyün kadınlarından bahsederken bile, hikâyelerini anlatmaları ve perspektiflerini paylaşmaları için köyün kadınlarına başvurmuyorlar. Dirbas, yukarıda alıntıladığımız şekilde, el-Birve köyünden Akka'daki pazara yürüyen kadınları bütün ayrıntılarıyla anlatırken (1992, s. 46) bu yolu bilen kişilere danışmış olmalı ama o da kitabı için hiçbir kadınla mülakat yapmamış.
46. Bkz. Boym 2001, Habib 2007, Kotre 1996, Rosaldo 1989, Stewart 1988, Tall 1993.
47. Bkz. Peteet 2005, bölüm 2; ve van Oord 2008.
48. Nadan (2006, s. xxv-xxvii ve 9-11), bu komisyonları, onların çalışmaları sonucunda ortaya çıkan Johnson ve Crosbie raporlarını ve bu konuda yazan çeşitli yazarları ayrıntılı bir şekilde ele alır.
49. Tyler 2001, s. 160.
50. Britanyalılar Filistin'de en son 1931'de nüfus sayımı yaptılar; bu nedenle daha sonraki tüm resmi nüfus rakamları, doğum, ölüm ve göç kayıtlarına dayanılarak belirlenmiştir. W. Khalidi 1971, s. 842-843. Yine bu konuyla ilgili olarak, bkz. McCarthy 1990.
51. Başka kaynakların yanı sıra bkz. Asad 1976, Bunton 2007, Khalaf 1997, Miller 1985, Nadan 2006 ve Sufian 2007.
52. Nadan 2006, s. 28-31.
53. Fleischmann 2003, Sufian 2007.
54. en-Neccar 1996, s. 58-60.
55. Bu yorumların hassas konulara girdiğini düşündüğüm için, bu mülakat için ad belirtmemeyi tercih ettim.
56. Hüseyin el-Lubani'yle mülakat, Trablusşam, Lübnan, 6 Haziran 2005.
57. "Samira Tells the Story of Her Family," http://www.yafa.org. Alıntılayan: Tamari 2005b, s. 176-177.
58. Dakwar 2001; Dirbas 1993; Kark ve Gavish 1993; Sakr 1990, s. 79; Stein 1984.
59. Bkz. Firestone 1990; Nadan 2006, bölüm 6, s. 261-296; Stein 1984; Atran 1986; Tyler 2001; Moors 1995.
60. Dirbas 1992.

61. Bunlar, miri (özel), metruke (kamusal) ve vakıf kategorileridir.
62. Kilise vakıfları Dirbas 1992'nin 112. ve 137. sayfalarında listelenmiştir.
63. W. Khalidi 1992, s. 9-10. Bu toprakların 12.939 dönümü Arapların, 546 dönümü Yahudilerin ve 57 dönümü kamu adına tescil edilmiş. Dönüm yaklaşık bin metrekareye karşılık geliyor (farklı dönemler ve farklı idareler arasında küçük farklılıklar var).
64. Ama bunun sadece toprakları kadastroda yer almayan ya da yanlış bir şekilde yer alan talep sahiplerinin listesi olduğu da gözden kaçırılmamalı. Kayıtların büyüklüğü ve kitaptaki kopyalama kalitesi bu kayıtları okumayı güçleştiriyor.
65. Dirbas (1993), bu kayıtların "Selame köyünün topraklarının yüzde altısını temsil ettiğini" söylüyor ama bu bilgiyi hangi temele dayandırdığı açık değil.
66. Aynı adların pek çoğu kayıtlarda yer alır ve bunların en azından yarısı Ebu Nicim ailesinden biriyle ilgilidir. Bunun nedeni, Ebu Nicim'in köy topraklarının büyük bir bölümüne sahip olmasının yanı sıra, Dirbas'ın kitabının (1993) İkinci Bölümü'nde belirtildiği gibi, Ebu Nicim'in torunlarının kitabın başlıca kaynakları olmasıdır.
67. Bu özel toprak mülkiyeti belgeleri, Filistin'de özelleştirmeye götüren mülk sahipliğinin gelişiminin daha genel çerçevesinin bir parçasıdır. Köy kitaplarında musha' (toplu mülkiyetteki topraklar), *mulk* (özel mülkiyetteki topraklar) ve başka kavramlardan bahsedilir. Ama o dönemin Filistin'inde bu tür kayıtların var olmasının nedeni, Britanyalıların, toprağın geliştirilmesini ve daha verimli hale getirilmesini sağlayacağı gerekçesiyle toprağın özel bölümlere ayrılmasını mecbur etmeleriydi.
68. 'Abdulal 2005, s. 31.
69. W. Halid 1992, ed-Debbağ 1965.
70. Kana'ana ve el-Medeni, tarihsiz, s. 7; (1912 doğumlu) Ebu el-'Abid tarafından anlatılan hikâye.
71. Fotokopilerin ve orijinal kayıtların kalite düzeyi yüzünden altmış altı kayıttan beşini okumak mümkün değil ama bunlardan en az ikisi daha kadınların adlarını içeriyor olabilir. Emin Nasif'in kızları olan Mary ve Victoria, iki odası ve kuyusu olan iki binayı, ayrı iki satış işlemiyle, Sa'id Muhammed Salih ve Mustafa Abdülkadir Ebu Nicim'e satmışlar. İki işlemi Fatma 'Abd el-Raziq Ebu Nicim ve üç işlemi onun kız kardeşi Safiye 'Abdurrazık Ebu Nicim yapmış; her iki kardeş de arazilerini otobüs şirketi sahibi Mustafa Abdülkadir Ebu Nicim'e satmışlar (kuzenleri olabilir). Varlıklı biri gibi görünen bu kişinin Selame'de yaşanan olayları belgelemek için çektiği fotoğraflar hem Dirbas'ın hem de CRDPS'in köy üzerine yayımladıkları kitaplarda kullanılıyor. Mustafa Ebu Nicim'in günlük kayıtlarının kopyaları da kitaplarda yer alıyor. İki satış da Safiye 'Abdurrazık Ebu Nicim'den Mahmud Muhammed Yusuf Ebu Nicim'e yapılmış.
72. Hepsi ayrı işlemler halinde olmak üzere, dokuz kadından dördü tarım arazisi (*arz muftelah*), beşi ise bir ya da iki odalı ve kuyulu bina satmış. Kadınlar bir tarım arazisi, bir inşaat yapılacak arsa ve bir hakure (ev bahçesi) satın almışlar. Diğer tüm işlemler tarım arazileriyle ilgili.
73. Moors 1994 ve 1995. Doumani (1995), Nablus mahkeme kayıtlarında köylü kadınların ellerinden alınan miras malları için karar aldırmak amacıyla mahkemeye başvurduğu birkaç örneği tartışıyor. Atran'ın musha' arazileri üzerine 1986 tarihli çalışmasında, mülk sahibi olarak kadınlardan hiç bahsedilmez ama bunun pek çok nedeni olabilir. İlk olarak, Atran'ın çalıştığı köylerde –Ummu'l-Fahm, 'Isfiya ve Daletu'l-Kermel (metinde

aynen)– kadınlar miras yoluyla toprak elde etmemiş olabilirler. İkinci ve daha muhtemel bir neden olarak, kadınlar *musha'* arazilerinde hisselere "sahip" olmakla birlikte, bu toprakların "temsil"ini babalarına, erkek kardeşlerine, oğullarına ya da kocalarına devretmiş olabilirler. Üçüncü olarak, Atran bu meseleyi ele almamayı tercih etmiş olabilir.

74. Agmon 2006.
75. 'Abdulal 1999, s. 46-49.
76. Köy kitaplarında mülkiyetin kaydedilmesi sorununun kartografik güçlüklerden kaynaklandığı ve bunun da yorumlama güçlüklerinde kendisini gösterdiği düşünülebilir. Her evin ya da zeytinliğin tüm sahiplerinin adlarını 0,5 x 0,5 santimetrekarelik bir yere sığdırmaya çalışmanın yer ve anlaşılırlık açısından yaratacağı sorunları düşünün. Bazı kitaplarda köyün bu şekilde haritalarına yer veriliyor. Katra köy kitabının kapağı (el-Katrevi 2000) (bkz. Şekil 1) ve Kalunya kitabındaki harita (Sumreyn 1993) buna örnek gösterilebilir. Bunun sonucunda, mülkle bağlantılı ad (mülk sahibi olarak), ailenin en yaşlı erkek üyesinin adı oluyor. Ancak, kadınların mülke sahip olma, mülk alma ve satma, bunları akrabalarından miras olarak alma ve çocuklarına devretme konularındaki rollerine bu kitaplarda hiç değinilmemesi, onların adlarını haritalara koymamaktan çok daha büyük bir tarihsel atlamanın göstergesidir.
77. Moors 1995.
78. En-Na'im 2002, 102-103. Ayrıca bkz. Ahmed 1992, Esposito 1998, Fluehr-Lobban 1993 ve Moors 1995.
79. Peteet 1991, Sayigh 1979.

BEŞİNCİ BÖLÜM: HAFIZANIN OTORİTESİ

1. es-Sekakini 1925, s. 47. Forbes'un yazısı, 1922 ile 1934 yılları arasında Muhammed Hüseyin Heykel'in editörlüğünde, "Liberal Anayasa Partisi'nin yayın organı" olarak yayımlanan *es-Siyasa* gazetesinin 158. sayısındaki başyazıda alıntılanıyor. Gazete hakkında daha fazla bilgi için bkz. Library of Congress http://lcweb.loc.gov/rr/amed/nearest.html, ilk dönemlerdeki basın sansürleri üzerine bir makale için bkz. http://ahram.org.eg/weekly/2000/512/chrncls.html ve Heykel'in bir biyografisi için bkz. http://www.sis.gov.eg/VR/figures/english/html/haykal.htm. Eylül 2009'da erişildi.
2. es-Sekakini 1925, s. 48. Diyojen Atina'da gündüz vakti elinde fenerle dolaşıp dürüst bir insan aradığını ama bulamadığını söylemişti.
3. Batı Şeria'da Birzeit Üniversitesi tarafından yayımlanan bir otobiyografinin girişinde şu cümle yer alır: "Bir arşivin ya da ulusal müzenin yokluğunda [...], tarihi yeni yöntemlerle ve samimi Filistinli kalemlerle yeniden yazabilmek amacıyla kişisel deneyimleri ve bunlara eşlik eden olayları korumak için, sözlü tarih yoluyla belgelerin ve kişisel deneyimlerin toplanması, çalışmamızın önemli bir parçasını oluşturdu" (el-Mudawwar 1999, s. i). Bir dizinin parçası olan bu otobiyografi, yıkılan Filistin köyleri dizisiyle birlikte, önce Sharif Kana'ana'nın sonra Saleh Abdel Jawad'ın yönetimi altında, CRDPS tarafından araştırıldı, toplandı ve yayımlandı.
4. Tonkin 1992, s. 11.
5. el-Rimawi 1998.
6. Anderson 1991, Gellner 1983, Malkki 1995.

7. Swedenburg 1995/2003.
8. Bu savaşta İsrail Ürdün'ün kontrolündeki Batı Şeria'yı (Doğu Kudüs dahil), Mısır kontrolündeki Gazze Şeridi'ni, Suriye'deki Golan Tepelerini ve Mısır'ın Sina Yarımadası bölümünü işgal etti. Sina Yarımadası, 1978'deki Camp David Anlaşması'yla Mısır'a iade edildi.
9. Sakakini 1990, s. xi.
10. Otobiyografik anlatımlar için bkz. Lila Abu Lughod 2007, Edward Said 1999b, Hişam Şerabi 1993, Salim Tamari ve Rema Hammami 1998 ve başka kaynaklar. Gassan Kenefani'nin *'A'id ila Hayfa* (1987) ve İlyas Huri'nin *Babu'ş-şems* (1998) kitapları, bu konunun ele alındığı kurgusal yapıtları en iyi temsil eden yapıtlardır. Dönüş videoları konusunu bu kitabın son bölümünde ele aldım.
11. Elbisenin etek kısmının kaldırılması ve annenin vücuduna sarılması çocukları taşımanın yaygın bir yoludur. (Tabii, üzerinde mutlaka ya bir iç giysi ya da *sirval*, yani pamuk pantolon vardı). Arkadaşlarım bu ayrıntıları bana açıkladılar, çünkü artık kampta pek çok çocuk arabası var ve genç kadınların hiçbiri böyle uzun ve işlemeli elbiseler giymiyorlar.
12. Sonra Lübnan'ın bir köyündeki Hıristiyan bir adam onu bulup evine götürmüş ve doyurmuş. Kadın adamın karısının yanında yatarken adam misafir odasında yatmış. Kadın sonra Lübnan'ın Sur kentine ulaşmayı başarmış ve ailesini bulmuş. Bu hikâye bana 2008 yılının yazında Şam'da anlatıldı.
13. Brison 1999, Malkki 1995, Sturken 1999, Hirsch 2002.
14. Bana bu hikâyeyi anlatan iki kardeş onu aktarmama izin verdiler. Teyzelerinin kimliğinin üçümüz dışında kimse tarafından bilinmemesi için ayrıntıları ve adları belirsizleştirdim. Böylece kişi ile hikâyesi birbirlerinden ayrılmış oldu.
15. Fields 1994, Knapp 1989, Kotre 1996, S. Thompson 1994, Tonkin 1992.
16. Rushdie 1991, s. 12.
17. Halbwachs 1992, s. 38.
18. Portelli 1997, s. 44-45.
19. Slyomovics 1998, s. xiv.
20. Portelli 1991, 1997.
21. Yow 1994, s. 18.
22. Rubin vd. 1986.
23. Morris 1987, s. 2.
24. Scott 1985.
25. Portelli 1991, 1997.
26. Bkz. Esber 2008; Kana'ana ve el-Ka'bi, 1987, 1991a, 1991b; Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, 1990, 1991; Kana'ana ve İşteyye 1987 ve 1991; Kana'ana ve el-Medeni (tarihsiz), 1987a, 1987b, 1987c; Masalha 1992; ve Nazzal 1978. Şüphesiz bu konuda başka bazı faktörler de etkili oluyor: İlk olarak, İsrailliler için, özellikle İsrail-Filistin'in dışında yaşayan Filistinlilerden sözlü anlatımlar almanın güçlüğü; ikinci olarak, akademide İsrailli akademisyenler arasında Arapça becerilerinin yaygın olarak bulunmaması ve üçüncü

olarak, İsrail akademisinde Siyonist tarih anlatılarının revizyonist bir şekilde ele alınmasının her zaman kabul görmemesi ya da takdir edilmemesi.

27. Ben-Ze'ev 2002, s. 25.
28. Portelli 1997, s. 139.
29. Swedenburg 1995/2003.
30. Neihardt 1996, Shryock 1997, Basso 1999 ve Papailias 2005.
31. Basso 1999, s. 31.
32. Sahlins 2004, Papailias 2005, Maddox 2006, Shryock 1997.
33. Shryock 1997, s. 28.
34. Basso 1999, s. 33-34.
35. Olney 1985, s. 149.
36. Davis ve Gates 1985, s. v.
37. Ochs ve Capps 1996, s. 21.
38. Samuel ve Thompson 1990, s. 18.
39. Burada kastedilen, insanların olayları yanlış hatırlamadıkları değildir. Kastedilen, sadece belgeler kullanılarak yazılan tarihsel anlatımların da bize aynı ölçüde bükülmüş ve sınırlı bir tarih sunduğudur. Batı'daki akademik ve popüler tarihsel geleneklerde, belgelerden yazılan tarihi öncelikli olarak görürüz. Keith Basso (1999, s. 32), Batılı Apaçi tarihçileri üzerine yürüttüğü araştırmasında anlatıların belli bir zamanda ve yerde ve belli bir insan grubu tarafından nasıl oluşturulduğunu ve icra edildiğini ortaya koyar: "Charles Henry ve Morley Cromwell gibi insanlar için, geçmişteki ülke –ve onunla birlikte Apaçi tarihi– hiçbir zaman anlatılanan uzak bir dünyadan daha fazlası değildir."
40. Miller 1985.
41. Hammer 2005, el-Hardan 2008.
42. Dirbas 1993, s. 7.
43. el-Baş 2001, s. 71.
44. Dirbas 1992, s. 38. Britanya Mandası'nın resmi istatistiklerinde el-Birve nüfusu 1460 kişi olarak belirtilir.
45. Dirbas, hafızayı ve deneyimi, başkaları tarafından köy hakkında sunulan –ve tarihsel ve istatistiksel olgular olarak betimlenen– bilgileri sorgulamanın kaynakları olarak kullanmakta yalnız değil. Kefr Bir'im hakkındaki köy kitabında, çeşitli kaynaklardan alınan nüfus istatistikleri sunuluyor: "Kefr Bir'im sakinlerinin sayısı 1931'de 554'tü (276 erkek ve 278 kadın) *Survey of Palestine 1945*'te dipnot]. Nüfus 1945'te 710'a yükseldi [*Survey of Palestine 1945*'te dipnot]. Nüfus 1948'de 1.010'a yükseldi [köyün rahibi "Peder Yusuf Susan'la mülakat"ta dipnot]" (Kana'ana ve İşteyye 1991, s. 5). Bu kitap, Dirbas'ın kitaplarında olduğu gibi, topluluğun üyelerinin deneyimlerini dile getirir ve Manda kaynaklarının otoritesine karşı çıkar. Rahibin nüfus hakkında yerel ve ayrıntılı bilgiler veren bir kaynak olarak görülmesi son derece makuldür; çünkü doğumları, vaftizleri ve ölümleri o kayda geçirmiş olmalıdır.
46. Rosaldo 1980.

47. Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Technopolitics, Modernity* (2002) [Uzmanların Kuralı: Mısır, Teknopolitik, Modernite] kitabında bu konuyu ustalıkla ele alır.

48. Bu kitaplarda yönetimin, 1934 ve 1935 yıllarında, çoğu kıyı ovalarında olmak üzere 2.550 civarında kuyu üzerine bir etüt yürüttüğü ve "gelecekteki değişikliklerin kolayca anlaşılabilmesi için su seviyelerinin kaydedildiği" bildirilir (s. 399). Filistin Çalışmaları Enstitüsü bu etüdün sonuçlarını 1991'de yeniden yayımladığı için artık bunlara kolayca ulaşılabiliyor.

49. Shahin 2002, s. 13.

50. Bu rakamlara Arap olmayıp Hıristiyan olan Rumlar ve Ermeniler ve ayrıca diğer küçük Hıristiyan toplulukları da dahildi.

51. McCarthy 1990, s. 69. O dönemde, Yahudi nüfustan 97.000 kişi (yüzde 96) kentin surlarının dışında, şimdi Batı Kudüs olarak bilinen alanda yaşıyorlardı. Kalan 2.400 kişi Eski Şehir'de yaşıyordu. Filistin nüfusu ise, Eski Şehir'in içinde yaşayan 33.600 kişi ve surların dışında yaşayan 31.500 kişi şeklinde bölünmüş durumdaydı.

52. 1931 sayımı ve 1945 nüfus tahminlerine ilişkin meselelerin ayrıntılı bir irdelemesi için bkz. McCarthy 1990. Bunları aktarırken Arapların eksik sayıldığını öne sürmüyorum — hatta gerçekte Yahudi nüfusun sayısı daha da yüksek olabilir. Vurgulamak istediğim, rakamların göründüğü kadar kesin olmayabileceğidir.

53. Kentin batısındaki bazı uzak Yahudi mahalleleri –örneğin, Bayet vaGan, Beit ha Kerem ve Giv'at Shaul– bir seçim hilesiyle belediye sınırlarının içine alınmıştı. Bu mahalleler, Britanya Mandası döneminde kent nüfusuna dahil edilmeyen birçok Arap köyüne –örneğin, Lifta, Silvan, et-Tur, Beyt Safafa ve Sur Bahir– göre kentin daha dışındaydı. Bu konuda daha ayrıntılı bir irdeleme için bkz. Davis 1999a, 1999b; Dumper 1997 ve Tamari 1999, s. 10. Bu mahalleler kent nüfusundaki Yahudi sayısını çok büyük ölçüde artırmış olmamakla birlikte, mahallelerin kent merkezinden uzaklıkları sakinlerinin kent nüfusunun bir parçası olmadıklarını düşündürüyor. Ayrıca, Filistinlilerin eski şehrin ve surlara yakın mahallelerin içinde toplanmış olmaları, onların bu alanlarda çoğunluk olarak algılanmalarına yol açmış olmalı. Sami Hadawi tarafından hazırlanan ve Salim Tamari'nin derlediği *Jerusalem 1948*'de (1999) yayımlanan harita, nüfusun belediye sınırları içindeki dağılımı hakkında bir fikir veriyor.

54. el-Baş 2001, s. 71.

55. Örneğin, Filistin hakkında tablolar, istatistikler ve özet bilgilerden oluşan ve (dizinle birlikte) 1,139 sayfalık bir kitap olan *A Survey of Palestine* (Palestine Government 1991). Kitabın bölümleri şu konularda bilgiler içerir: göç, toprak, tarım, sulama ve drenaj, ormancılık, balıkçılık, ticaret ve sanayi, finans, yasalar ve düzen, sosyal hizmetler, işgücü ve maaşlar, kent planlama, beslenme ve giyim, iletişimler, basın, cemaatler ve dini konular, siyasi partiler, uluslararası sözleşmeler, imtiyazlar ve madencilik ve savaştaki ekonomik önlemler. Ayrıca, Yahudi kurumlarının ve kuruluşlarının kendi halkları üzerine ayrıntılı istatistikler tuttukları ve Britanyalıların raporlarında bu istatistikleri de kullanmış oldukları da belirtilmelidir. Araplar için aynısını yapan, bunlara paralel kuruluşlar yoktur.

56. Stoler 1995, s. 77.

57. Kenny 1999, s. 421.

58. Tonkin 1992, s. 86-87.

59. Portelli 1997, s. 12.
60. Kenny 1999, s. 431.
61. Kenny 1999, s. 431.
62. Halbwachs 1992.
63. Portelli 1997, s. 27.
64. Benzer şekilde, Janet Hart, kendisinin kadınların İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Yunan direnişiyle ilişkili anıları üzerine yürüttüğü çalışmaya dayanarak anlatılan anıların bireysel ve kolektif niteliklerini birbirine bağlayan iki tür anlatı betimler: ontolojik (öznel) anlatılar ve hareketlilikle ilgili (özneler arası) anlatılar. Ontolojik anlatılar anlatıcının kendi eylemlerini betimlemesi, zihniyeti ve gelişimi bağlamında anlaşılabilirken, hareketlilikle ilgili anlatılar anlatıcıyı daha geniş bir kolektif hissiyat ve değerler çerçevesi içine yerleştirir. Her iki anlatı biçimi de, doğrudan olayların bir aynası olmaktan ziyade onların bir yorumlanma biçimidir. Hart 1996, s. 52–53.
65. Kluitenberg 1999; Bal, Crewe ve Spitzer 1999.
66. *Encyclopedia of Islam*'daki "Ta'rih" maddesinde, Ta'rih'in yanı sıra çeşitli başka terimler de kullanılıyor: "*ahbar* (haberler, anlatılar) daha eski bir terim olabilir ve her durumda erken modern zamanlara kadar çok yaygın bir şekilde kullanılıyordu. 3./9. yüzyılın ortalarına kadar, tarih çalışmaları konularıyla –örneğin, *sire* (biyografi), *magazi* [*q.vv.*] (Peygamber'in seferleri), *futuh* (fetihler)— olduğu kadar ait oldukları edebiyat türünü ya da bilgi sınıfını adlandıran bir kelimeyle de tanımlanabiliyordu." (Dalen vd. 2009).
67. Humphreys 1991, Shryock 1997.
68. Shryock 1997, Ayalon 2004.
69. Bu, muhtemelen Kana'ana'nın halkbilim alanında akademik eğitim almış ve çalışmalar yürütmüş olmasıyla ilgiliydi. Başka yerlerde yayımlanan diğer kitaplarda neden bu uygulamaya bağlı kalındığı açık değildir.
70. Ama 1948 olayları söz konusu olduğunda bu yazarlar bile bireysel hikâyeleri kullanıyorlar.
71. Humphreys 1991.
72. Bakhtin 1981, s. 65-66.
73. Makdisi 1990, Tibawi 1972.
74. ed-Debbağ 1988, c. 10, s. 142-155. Örneğin, Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki Kudüs'e ilişkin on bir sayfalık bölüm, kentin yargıçlarından Yusuf el-Hakim el-Lazaki'nin 1910'da kent için yaptığı bir betimlemeye dayanır. Bu betimleme şu konuları kapsar: Kudüs ve sosyal hayat, kültür, Hıristiyanlık mezhepleri, Rus kilisesi, Rum Ortodoks Patrikhanesi ile Arap üyeleri arasındaki çatışma, Mescid-i Aksa ve Hz. Musa'nın mezarı, Haremu'ş-Şerif'teki (Tapınak Tepesi) kazılar ve Kudüs'teki Yahudiler. el-Lazaki'nin kente ilişkin betimlemesini Lübnanlı-Mısırlı yazar Circi Zeydan'ın 1913'te kente yaptığı ziyaretten sonra *el-Hilal* dergisinde yayımladığı yazı takip eder.
75. Kana'ana ve el-Ka'bi 1987, s. 5. 'Ayn Havz ilk ciltte ele alınan köydür. Diğer ciltlerin çoğunda bu güçlüklere değinilmiyor ve yine çoğu kitapta bilgiyi verenler metnin içinde adlarıyla ve doğum tarihleriyle birlikte belirtiliyor.
76. Abdullah İsmail es-Sufi'yle mülakat, 8 Haziran 2005.

77. es-Sehli 2001. Bu kitapta, bu şekilde, hakkında insanlarla konuştuğum ve okuduğum birçok kitapta karşılaşılan başka bir sorunlu alan olarak kitabın konusunun ve kaynak malzemelerinin tamamen tek bir ailenin hâkimiyeti altına girmesi sorunu da çözülmüş.
78. Köye mensup olan yazarlar tarafından kaleme alınan bu kitaplardan başka bir yerde kolektif otobiyografiler olarak bahsederken bunu kastediyorum. Köy kitabı yazarı, tıpkı bir otobiyografi yazarı gibi, temsil üzerindeki kontrolünü korur. Bu örnekte, sadece kitabın yazarı değil, topluluğun tamamı kitapta (ya da en azından onun bir bölümünde) köyün nasıl temsil edileceğini etkiliyor ve belirliyor. Davis 2007b.
79. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 69.
80. Mahmud Süleyman'la mülakat, Amman, Ürdün, 3 Mayıs 2005.
81. Kana'ana ve el-Ka'bi 1991b, s. 51–52.
82. Schrager 1983, alıntılayan Tonkin 1992, s. 41.
83. Metinde açıkça belirtilmese de, kişinin ailesi onu okula göndermemiş olmalı.
84. es-Sehli 2001, s. 100.
85. Beyrut'taki bir konferansta sunduğum bir tebliğde, bu hikâyeyi yazıldığı haliyle, yani konuşma Arapçasıyla okudum. Böylece, salonda bulunan ve hepsi kent lehçeleri ve modern standart Arapça konuşan uzmanlar, benim bu adamın hikâyesini köy lehçesiyle ve kendi kelimeleriyle anlatışını aktarmamı dinlemiş oldular. Bunun ilginç bir sınıflar arası bariyerleri yıkma eylemi olduğunu düşündüm, çünkü muhtemelen hiçbir zaman bir arada oturup böyle bir adamın hikâyesini kendi ağzından dinlemeyecek olan bir grup insana o adamın sesini ulaştırmayı başarmıştım.
86. Somers 1994, Brubaker ve Cooper 2000, s. 11-12'de açıklandığı şekilde.
87. Herhangi bir Filistin arşivinin bulunmadığı ve sınırlı Britanya Mandası arşiv kaynaklarının da İngilizce olduğu ve Londra'da ya da İsrail'de bulunduğu gerçeğini de buna eklemek gerekir.
88. Rushdie 1991, s. 178.
89. İngilizce ve Arapça kaynaklar.
90. Bkz. Davis 2002, Amr ve Katz 2009, Qasmiyya 2007 ve Tamari ve Nassar 2007. Filistinlilerin otobiyografik çalışmalarının büyük bir çoğunluğu tanınmış siyasetçilerin, askeri liderlerin, önemli edebiyatçıların ve birkaç istisna dışında hepsi Filistin toplumunun ve siyasetinin ön planında yer alan seçkinlerin kaleminden çıkmadır. Dolayısıyla, Filistin için tarihini yazma yoluyla verilen mücadele, yine, 1948'den önce Filistin'e liderlik eden üst sınıf tarafından yürütülüyordu. Ne var ki, *nekbe*, eğitim seviyeleri, sınıf statüsü ve ilerleme fırsatları açısından Filistin toplumunda köklü değişiklikler yaşanmasına yol açtı ve bu değişiklikler bir süre sonra, yeni seslerin işitilmesi için fırsatlar yarattı. Filistinli kadınlar tarafından kaleme alınan otobiyografiler neredeyse tamamen seçkin ailelerden gelen kadınların kaleminden çıkmadır. Bu kitaplardan ikisi Birzeit Üniversitesi'nin *Pages from Palestinian Memory* [Filistin Hafızasından Sayfalar] dizisi kapsamında (Hanun 1998 ve Salah 1992) ve üçü kişisel girişimlerle (es-Sekakini 1990, Shahid 2000 ve Tuqan 1990) yayımlandı. Başarıya ulaşan bazı erkekler de kendi eserleri olan statüleri ve eğitim ve çalışma sonucunda dönüştürdükleri alt ve orta sınıf kökenleri üzerine düşünüyorlar. Örnek olarak, tarihçi ve entelektüel Muhammed 'İzzet Derveze'nin (1993); eski Yafa Belediye Başkanı Yusif Heykel'in (1988, 1989);

Georgetown Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olan Hişam Şerabi'nin (1993); Arap Bankası'nın kurucusu ve müdürü Abdulhamid Şuman'ın (1984); ve Filistin adına Manda hükümetiyle müzakereler yürüten ve talepler ileten başlıca kişilerden biri olan İzzet Tannous'un (1993) çalışmalarına bakabilirsiniz. Diasporadaki eğitimin durumuna ilişkin istatistikler ve açıklamalar için bkz. Nabil Badran (1980).

ALTINCI BÖLÜM: GEÇMİŞİ HARİTALAMAK: KÖYÜN PEYZAJI

1. Karmi 1999, 40.
2. Dalen vd. 2009.
3. Bu yerel tarihler ile yok edilen köyler hakkında yazılmış kitaplar arasında karşılaştırmalar yapmamı tavsiye eden Beshara Doumani'ye teşekkür borçluyum.
4. Sakinleri yerlerinden edilen Filistin kentleri üzerine de kitaplar yazılmıştır ama bu kitaplar genellikle belirli yerlere ve bunların tarihlerine, önde gelen insanlara ve *olaylara* odaklanmaları açısından köy kitaplarından köklü bir şekilde ayrılırlar. Bu kitaplar daha çok *Biladuna Filestin* (ed-Debbağ 1965) ya da daha önce Dalen vd. (2009) tarafından açıklanan yerel tarih metinleri gibidir ya da kentin tarihi bağlamında anlatılan otobiyografilerdir.
5. Nora 1989, 12.
6. Wood 1992, s. 12.
7. Ebu Hedba 1990, s. 180, 186, 188, 192, 195 ve 300.
8. Adams, Hoelscher ve Till 2001; Agnew ve Duncan 1989; Jackson 1989; Porteous 1990; Shurmer-Smith ve Hannam 1994; Tuan 1996.
9. Bardenstein 1999, Kanaaneh 2002, Zerubavel 1995.
10. Boyarin 1996; W. Khalidi 1961; Masalha 1992; Nassar 2006a, 2006b; Obenzinger 1999; Peteet 2005, s. 34–46; Peters 1984; Said 1979.
11. Malkki 1992; 1995, s. 6–7.
12. Peteet 2005, s. 34–46.
13. 1947 tarihli Birleşmiş Milletler Genel Kurulu raporu: "Yahudi Devleti: 500.000 Yahudi ve 416.000 Arap ve Diğerleri. Arap Devleti: 8000 Yahudi ve 715.000 Arap ve Diğerleri. Kudüs: 100.000 Yahudi ve 106.000 Arap."
14. İsrail devleti, Merkezi İstatistik Bürosu 2009. Bu rapora göre, 1948 yılında, nüfusun yüzde 82'si ya da 660.920 kişi Yahudiydi. 1948 nüfus sayımının "birincil işlevi nüfus kaydını oluşturmaktı." Bir sonraki resmi nüfus sayımı 1961'de gerçekleşti. Ayrıca bkz. Kamen 2005, s. 2.
15. İsrail, Arap ve İslam ülkelerinden 750.000 ila 900.000 Yahudiyi ve Avrupa'dan yüz binlerce Yahudi mülteciyi bünyesine kattı.
16. Jiryis 1976, Lustick 1980, S. Robinson 2003, Zureik 1979.
17. Beinin ve Stein 2006, Collins 2004, Hasso 2005, Peteet 2008, Rosenfeld 2004.
18. Ebu Hedba 1990, s. 195.
19. Said 1991, s. 20.
20. Stewart 1996, s. 37–38.

21. Sumreyn 1993, s. 40.
22. 'Abdulal, yemeklerin *kryakat* (tırmık ya da çapa) üzerinde dağıtıldığını söyler (Kuzey Celile'de aynı kelime el arabası anlamında kullanılır).
23. 'Abdulal 2005, s. 103–104.
24. 'Abdulal 2005, s. 26. Yusuf 'Abdulal'la mülakat, 29 Temmuz 2008, Şam, Suriye.
25. Kenan 1998, s. 7.
26. Ebu Hedba 1990, 207.
27. Matbaa harfleriyle yazılan Arapça kelimelerin çoğu ünsüz ve uzun ünlü harflerden oluşur. Çoğu okur kelimeleri zaten bildiği için kısa ünlüleri gösteren işaretler çoğu zaman kullanılmaz ama bilinmeyen kelimelerin nasıl telaffuz edildiğini kestirmek mümkün değildir. Örneğin, Arapçada *el-meris* kelimesi *el-mer_s*; *eş-şi'b, el-ş_'_b* ve *el-merah, el-m_r_h* şeklinde yazılır. Bu kelimeleri bilen bir okur metni okurken boşlukları doğru ünlüyle dolduracaktır.
28. Yazarların metinlerde harekelere yer vermemeleri, okurların bu terimlere aşina olduklarını varsaydıklarını gösteriyor gibi görünüyor. Benim gayri resmi ve sınırlı deneyimim, diasporadaki genç nesillerin bu terimlerin ne anlamını, ne de telaffuzunu bildiklerini gösteriyor. Kelimelerin ünlülerini tahmin etmek için Abdüllatif el-Barguti'nin *el-Kamusu'l-'Arabi eş-Şa'bi el-Filestini* (Filistin Konuşma Arapçası Sözlüğü, 1987) adlı yapıtından da yararlandım.
29. De Certeau 1984, s. 118.
30. Kana'ana ve el-Ka'bi 1987, s. 3.
31. Tall 1993, s. 207.
32. Kana'ana ve el-Medeni 1987c.
33. Basso 1999, s. 28.
34. Resim no: 7872, yorum no: 30998, http://www.palestineremembered.com/haifa/ijzim/picture7872.html. 23 Aralık 2008'de erişildi.
35. Slyomovics 1998, s. xi.
36. Jayyusi 2007.
37. Davis 2007b.
38. İslam geleneğinde Şit, Adem'in üçüncü oğludur. Lübnan'da en-Nebi Şit (Peygamber Şit) diye bir kasaba ve Irak'ın Musul kentinde yine onun adını taşıyan bir türbe vardır. Şit hakkındaki dini ayrıntılar için bkz. Huart 2009.
39. Shahin 2002, s. 6.
40. Sumreyn 1993, 40.
41. Basso 1999.
42. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 76.
43. Şiir formu ve 1948 öncesi Filistin köylerinin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Davis 2002; ayrıca konunun mükemmel bir değerlendirmesi için bkz. Slyomovics 1998. Bu şiirdeki *etlal* unsurlarına dikkatimi çektiği için Margaret Larkin'e teşekkür borçluyum.

44. Ibrahim Muhawi (2009), şiirsel ağıt formunun Mahmud Derviş'in *nekbe'nin* altmışıncı yıldönümünde yayımladığı "Tren Haritadan Düştü" (*Sakata'l-kitar 'ani'l-harita*) şiirinin girişinde nasıl kullanıldığına dikkat çeker. Bu şiir *el-Kudsu'l-'Arabi* gazetesinin 15 Mayıs 2008 tarihli sayısının 12. sayfasında yayımlandı. Muhawi, şiirin ilk dizelerinin ("çimen, ağırlaşan hava, dikenler ve kaktüs") *etlal* ağıtının açılışını hatırlattığını ve "tam olarak bu yıkılan köylerde karşımıza çıkan şeyleri" anlattığına dikkat çeker. Şiirin adı bile, Filistin tarihinin kaydedilmesinde en somut varlığın (burada tren) bile artık kaybedildiği fikriyle bağlantılıdır (s. 8).
45. Ürdün okullarında okutulan ders kitapları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Katz (tarihsiz).
46. Ebu Hedba 1990, s. 178. Britanya Mandası sırasında köy okullarının müfredatları tarım derslerini de içeriyordu; bu nedenle, her okulun kendi bahçesi vardı. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Tibawi 1956.
47. 'İmvas, 1967'de İsrail'in Batı Şeria, Gazze ve Golan Tepelerine saldırısı ve işgali sırasında Latrun bölgesinde boşaltılan ve yıkılan üç köyden biriydi.
48. Ebu Guş 1990, s. 11.
49. el-'Ali 2002, s. 278–280.
50. I. Abu-Lughod 1998, L. Abu-Lughod 2007, Amiry 2004, el-Hout 1998, Khasawneh 2001, Said 1999b, Sharabi 1993, Tamari ve Hammami 1998.
51. Bardenstein 1998.
52. Bardenstein 2005, Benvenisti 2000, Boyarin 1996, Kana'ana 2000.
53. Ebu Hedba 1990, s. 392. İlginçtir ki, aslında kaktüs Amerika kıtasına özgü bir bitkidir ve Ortadoğu'ya son beş yüzyıl içinde gelmiştir.
54. Ebu Hedba 1990, s. 392.
55. W. Khalidi 1992, s. Daha fazla ayrıntı için 1. Bölümdeki metne ve notlara bakın.
56. Bardenstein 1998, s. 9-10.
57. Bardenstein 1998, s. 9-10.
58. Benvenisti 2000, s. 310.
59. Kana'ana ve el-Medeni 1987c.
60. Galip Sumreyn'le mülakat, Amman, Ürdün, 30 Nisan 2005.
61. Diab ve Fahoum 1990, s. 23.
62. Bardenstein 1999; Lynd, Bahour ve Lynd 1994; Parmenter 1994.
63. Dinnematin 1987.
64. Afişlerde kullanılan Filistin sanatının imgeleri için, Liberation Graphics'in [Özgürleşme Çizimi] http://palestineposterproject.org adresindeki kapsamlı Palestine Poster Project Archives web sitesine bakabilirsiniz. 21 Ağustos 2009'da erişildi.
65. Halabi 1999. http://www.art.net/samia/pal/palart/rana/rana.html
66. Benvenisti 2000, Kana'ana 2000, W. Khalidi 1992.
67. Müslümanların dini binaları artık pek bir işlevi kalmayan vakıf idaresinin yönetiminde. Bkz. Dumper 1994.

68. Benvenisti 2000, s. 288.
69. Yıkılan köylerin ziyaret edilmesi etkinlikleri, bireyler; Abna'u'l-Beled gibi Filistin siyasi hareketleri; köy dernekleri (örneğin, Ebna'u Suhmata, http://www.suhmata.com/indexa.php); ve İsrail'de Ülke İçinde Yerinden Edilmiş Kişilerin Haklarını Savuma Derneği (*Cema'iyyetu'd-Difa' 'an Hukuki'l-Muheccerin*, http://www.ror194.org/index.php?id=250) ve İsraillilerden oluşan Zochrot grubu (http://www.nakbainhebrew.org/index.php?lang=english) gibi sivil toplum kuruluşları tarafından organize edildi.
70. Benvenisti 2000, s. 294-295.
71. Benvenisti 2000, s. 294-296. Caminin, (dikenli tellerle örülmüş) çitin ve köyün geri kalanının resimlerine http://www.palestineremembered.com/Acre/al-Ghabisiyya/index.html#Pictures adresinden ulaşılabilir. 7 Ağustos 2009'da erişildi.
72. Bkz. Benvenisti 2000, özellikle "Saints, Peasants, and Conquerors," başlıklı 7. bölüm s. 270–306.
73. Abu El-Haj 2001; Slyomovics 1998, s. 29-81. Safed ve Mecdel 'Askalan'daki camiler müzeye, 'Ayn Havz ve Taberiyye'deki camiler restorana dönüştürüldü. Bazı camiler harap durumda ve bazıları da ahır ya da depo olarak kullanılıyor. Ayn Karim'deki cami kilitli tutuluyor ve caminin iç süslemeleri siyasi ve dini içerikli duvar yazılarıyla tahrip edilmiş durumda. 1989-2000 yıllarında bu mekânlara yapılmış kişisel ziyaretlerde elde edilen bilgiler.
74. Filistinli doktor ve halkbilimci Taufik Canaan bu konuda şunları söyler: "Velilerin gördükleri genel hürmetten kaynaklanan koruyuculuklarıdır, ölüleri bu kişilerin türbelerinin yakınına gömmenin diğer bir nedenidir. Özellikle siyasi açıdan etkili olan ve başka ailelerle arasında husumet bulunan aileler bu tutumu benimsemiştir. Bir lider öldüğünde, düşmanlarının onun ölüsünü mezarından çıkararak onurunu lekelememeleri için onu kutsal bir yere gömerlerdi. 'Allah'ın adamı' elbette kendisine emanet edilen her şeyi korurdu; hiç kimse bu şekilde gömülen bir adamın kutsallığına zarar vermeye cesaret edemezdi." (1927, s. 9).
75. Dirbas 1993, s. 40.
76. Shahin 2002, s. 7.
77. Çoğu kişi al-Kassam'ın ölümünün Nisan 1936'da sömürgeci Britanya yönetimine karşı başlayan ve aynı zamanda geleneksel elit Filistin liderlerini de hedef alan halk ayaklanması için itici güç oluşturduğuna inanır. Schleifer 1993, s. 164.
78. İsrail'deki Filistinlilerden oluşan bazı siyasi grupların Beledü'ş-Şeyh Mezarlığı için temizleme ekipleri oluşturmuş ve hatta al-Kassam'ın mezar taşını yenilemiş olmalarına rağmen, dört yüzü aşkın terk edilmiş mezarlığın bakımını sağlamaya yönelik –bireysel, topluluk düzeyinde ya da siyasi nitelikte– kapsamlı bir proje yok. Başka ülkelerde Müslümanların mezarlarının bakımını sağlayan İslami vakıf idarelerinden İsrail'de de var ama yönetimi devlet tarafından atanan bu idare büyük ölçüde etkisiz.

YEDİNCİ BÖLÜM: KİMLİKLER VE TARİH

1. Ebu Sbayh 2001 ve W. Khalidi 1992, s. 232'de tarih 1932 olarak veriliyor. Şurrab 2000, s. 164'te, "1936'da okul müdürü Mustafa et-Tahir"in köyde türbesi olan velinin adını esas alarak köyün adını değiştirdiği söyleniyor. el-Lubani 2003, s. 166'da ise, "köy

Kenanlı Köyü Yahud'un topraklarında kuruludur... ve 1932 yılının sonlarında köy sakinleri el-'Abbasiyye adını benimseyinceye kadar köy el-Yehudiyye adıyla biliniyordu," deniyor. Barhum ve Harrub 1990, s. 173-174 ya da Ebu Mayila, el-Lawh, Sha'th ve Ebu Zayid 1998'de ise köyün adının tarihine değinilmemiş.

2. *The New English Study Bible* 1977, s. 243.
3. W. Halid 1992, s. 232.
4. Benvenisti 2000, s. 276.
5. el-Lubani 2003, s. 166.
6. 1936'da ve 1940'ta Manda yönetimi yetkililerine verilen ve muhtarların el-Yehudiyyeli olduklarını belirttikleri dilekçeler için Selame kitaplarına (Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986 ve Dirbas 1993) bakabilirsiniz.
7. Başka kaynakların yanı sıra özellikle Anderson 1991, Gellner 1983 ve Hobsbawm 1983, ulusal kimliğin, ulusların ve milliyetçiliğin kuramlarını oluşturdular ve pek çok başka çalışmada onların kuramları özgül durumlara uygulandı.
8. R. Khalidi 1997, s. 150.
9. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of a Modern National Consciousness*'ta (1997) bunu kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde ele alır. Özellikle 1., 7. ve 8. bölümlere bakın.
10. Hammer 2005, Hasso 2005, Sayigh 1979, Swedenburg 1995/2003.
11. Hammer 2005, Kanaaneh 2002, R. Khalidi 1997, Peteet 2005, Rosenfeld 2004, Said 1979, Tamari 2009.
12. Kendini kimliklendirme, özellikle de Filistinlilerin durumunda, elbette, yalıtılmış bir kategori değildir. Filistinlilerin otorite sahibi ve kurumsal ulus-devlet politikasında rol alamamaları nedeniyle, başkalarına göre kimliklenme de önemli bir etkendir. Bu nedenle, İsrail bir "Yahudi" devleti olarak görülür ve İsrail'in kurulması ve başarısı Filistinlilerin kendilerini ötekiler olarak tasavvur etmelerini etkiler. Benzer şekilde, tarihi Filistin'in sınırlarının dışında yaşayan Filistinli mülteciler de içinde yaşadıkları devletlerin yerli nüfuslara göre tanımlandıklarını fark ederler. Bu nedenle, Filistinlilerin kendilerini kimliklendirmeleri, başkalarının onlar için yaptıkları tanımlarla hem uyum hem de bir tür zıtlık içindedir.
13. el-Ashhab 1999; Davis 2004; Jawhariyah 2005; H. Sakakini 1990; K. es-Sekakini 1955, 2003-2010; Segev 2000; Tamari 2009.
14. Kattan 2009, s. xix.
15. Kattan 2009, s. 259.
16. Brubaker ve Cooper 2000, s. 1.
17. Brubaker ve Cooper 2000, s. 27.
18. Brubaker ve Cooper 2000, s. 14.
19. Brubaker ve Cooper 2000, s. 14.
20. Brubaker ve Cooper 2000, s. 14.
21. Brubaker ve Cooper 2000, s. 17.
22. Brubaker ve Cooper 2000, s. 18.

23. Brubaker ve Cooper 2000, s. 21.
24. Brubaker ve Cooper 2000, s. 21.
25. Brubaker ve Cooper 2000, s. 15.
26. Brubaker ve Cooper 2000, s. 15.
27. Brubaker ve Cooper 2000, s. 15-16.
28. Tamari 1982, s. 181.
29. Salim Tamari'yle görüşme, 21 Nisan 2008.
30. Bu ilişkilerin modern yeniden düzenlenişlerinde, kimliklenmeler siyasi dayanışmalar üzerine inşa edildi. Böylece zeytin hasadı için hâlâ yardım alınabiliyor. Özellikle uluslararası kuruluşlar hasat yapan Filistinlilerin silahlı yerleşimcilerin ve İsrail ordusunun saldırılarından korunmalarına yardım ediyor. Uluslararası Dayanışma Hareketi, Palestine Monitor (http://www.palestinemonitor.org/spip/spis.php?article166), Birzeit Üniversitesi ve başkaları, ulusal ve uluslararası kuruluşların bu konudaki çalışmalarını organize ettiler ve etmeye devam ediyorlar.
31. Kitapların yayımlandıkları yerler kabaca şu şekilde: Ürdün, 45; Batı Şeria ve Gazze, 37; Suriye, 19; Lübnan, 10; İsrail, 2; ABD, 2; Mısır, 1; ve Kıbrıs, 1. Bazı kitaplarda yayımlandıkları yer belirtilmiyor.
32. Alcalay 1993, Boyarin 1996, Shohat 1992.
33. Yabancı-Osmanlı ayrımı önemliydi, çünkü 19. yüzyıl sonlarına kadar yabancıların Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak sahibi olmasına izin verilmiyordu.
34. Massad 1996; Shohat 1988, 1992 ve 2006. Ayrıca bkz. Shenhav 2006 ve Khazzoom 2003.
35. Kanaaneh 2002, s. 157–158'de alıntılandığı şekliyle.
36. Shohat 1992, s. 28.
37. *Forget Baghdad [Bağdat'ı Unut]* (Samir 2002) adlı filmde, 1950'lerde İsrail'e göç eden dört Iraklı Yahudi komünistin deneyimleri kayda geçirilir. Ayrıca, ayrılık ideolojilerine karşı çıkmak için edebiyatın incelendiği Gil Hochberg'in *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination* (2007)[Bölünmeye Rağmen: Yahudiler, Araplar ve Ayrılıkçı Hayal] adlı kitabına bakabilirsiniz.
38. Segev 2000, s. 325-326.
39. Shohat 1988, s. 35.
40. Sulayma 2003, s. 43-44, 58. 1899 dolaylarında kurulan Sejara adlı Yahudi çiftliği şimdi Moshava Ilaniya adıyla anılıyor.
41. Sulayma 2003, s. 145.
42. Sulayma 2003, s. 57. Yazar bu hikâyeyi herhangi bir referans ya da belge vermeksizin aktarır.
43. Kanaaneh 2002, s. 159.
44. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1991, s. 28.
45. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1991, s. 29.
46. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1991, s. 28.
47. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1991, s. 29.

48. Ayn Karimli ('Ikirmawi) bir kişiyle mülakat, Kudüs, 5 Şubat 1999.
49. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1991, s. 29; el-Yahya 1998, s. 43. Tanturalı erkek köye İczim'den gelmiş. Ama Yahudi erkeklerle evlenen Müslüman ya da Hıristiyan kadınlara ilişkin hiçbir hikâye duymadım ya da okumadım.
50. Shahin 2002, s. 20.
51. Dirbas 1993, s. 65–66; Kena'ane ve 'Abdulhadi, 1986, s. 70–73.
52. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1986, s. 70. Dört dilekçe arasında tarihi okunabilenler 1936, 1940 ve 1941'de yazılmış. İbranice dilekçe yakınlardaki Yahudi yerleşimi HaTikva'nın muhtarlarının (*mukhtarim*) ve sakinlerinin, Arapça dilekçeler ise Selame, Hayriyye, Sakiye, Kefr 'Ana ve el-Yehudiyye muhtarları ve yaklaşık yüz kişinin imzalarını taşıyor. el-Yehudiyye köyü 1930'larda adını değiştirmiş olmasına rağmen bu köy tarafından imzalanan dilekçede el-'Abbasiyye yerine hâlâ bu adın kullanılmış olması dikkat çekici.
53. Bu dilekçede Arapça *muhtar* kelimesi kullanılmış ama kelimeye İbranice çoğul takısı getirilmiş (*mukhtarim*).
54. Kana'ana ve el-Medeni, tarihsiz, s. 41.
55. İngilizcede bu konudaki en kapsamlı kaynak Kenneth Stein'ın *The Land Question in Palestine, 1917-1939* (1984) adlı kitabıdır ve son zamanlarda bazı yazarlar Stein'ın çalışmasını daha ileriye götürüyorlar. Amos Nadan'a göre (2006, s. 12-13), 1890 ile 1936 yılları arasında Yahudi Ajansı tarafından tutulan istatistikler Yahudiler tarafından Araplardan alınan toprakların şu şekilde dağıldığını gösteriyor: yüzde 53,6 Filistin'in dışında yaşayan toprak sahiplerinden, yüzde 24,6 çiftçi (köylü) olmayan kişilerden, yüzde 9,4 toprak sahibi çiftçilerden (köylülerden) ve yüzde 13,4 "diğer". Ancak, 'İsa Khalaf (1997, s. 98), köylülerin maaşlı işçi haline gelmelerinin Filistin toplumu üzerindeki istikrarı bozucu bir etki yarattığı argümanını açıklarken bu yüzdelerde değişim olduğunu belirterek şöyle der: "1930'ların başlarından itibaren pek çok küçük toprak sahibi topraklarının bir kısmını ya da tamamını Yahudilere sattı. 1933 ile 1942 arasındaki 6.207 toprak alım satım işleminden 5.713'ü (ya da yüzde 92.04'ü) 100 dönümden küçük toprakların satışıyla ilgiliydi." Bu bilgiler için şu kaynağı gösterir: Stein 1984, s. 182, tablo 13.
56. Kena'ane ve 'Abdulhadi 1990, s. 41.
57. Nadan 2006, s. 22.
58. Gabbay 1959, s. 29.
59. Gabbay 1959, s. 26.
60. Stevens 1971, s. 130.
61. Sulayma 2003, s. 58.
62. Atran 1989, s. 734-735. Alıntılayan: Morris 1987.
63. W. Khalidi 1992, s. 193-195.
64. el-Yahya 1998, s.121. Köy kitaplarında anlaşma girişimlerine, saldırıları durdurma taleplerine ve iki tarafın ret cevaplarına ilişkin pek çok başka hikâye yer alıyor. Bu hikâyelerin kitaplara dahil edilmelerini etkileyen etkenlerden biri, köyün ve bu tür anlaşmalar yapılması için çaba gösterenlerin adlarını koruma istediğidir ve bu istek, sadece geçmiş için değil, bugün için de geçerlidir. İsrail'de kalan bazı Filistinliler için geçerli olduğu gibi, insanlar teslim olmaya ve savaşmamaya istekli gibi görülmeleri durumunda

diasporadaki Filistinli reddiyeci gruplar tarafından işbirlikçi ya da zayıf karakterli olarak damgalanmaktan korkuyorlar.

65. Massad 1996, Shohat 1992.
66. Yükselen Arap milliyetçiliği, kısmen, Arapların da bir parçası olduğu ve 19. yüzyılda tamamen olmasa da ağırlıklı olarak Türklük karakterine bürünen Osmanlı İmparatorluğu'na karşıydı. Bkz. Hourani 1991 ve Rogan 2009.
67. Hourani 1991.
68. Brubaker ve Cooper 2000.
69. Bkz. Eph'al 1982. Bizans yönetimi döneminde Filistin'de ve Ürdün'de Arap kabilelerin varlığı üzerine ayrıca bkz. Shahid 1988.
70. Bahtin 1981, s. 137-138.
71. Slyomovics 1998, s. 107.
72. Benvenisti 2000, s. 194.
73. Qatifan ve 'Allush 1993.
74. Eph'al 1982.
75. 'Atiye 1991.
76. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 77. Bu kitapta ve diğer kitaplarda köylerin ve ailelerin köken hikâyeleri, Arap tarihindeki bazı kahraman atalara ya da önemli olaylara bağlı kalmaz. Ama aile silsileleri bu iddiayı insanlar üzerinden geçmişe bağlanmanın bir parçasıdır.
77. Çerkezler günümüzde Rusya Federasyonu'nun parçası olan Kafkas dağlarında yaşarlar. Çerkezlerin çoğunluğu Müslüman'dır ve anadilleri Çerkezcedir. Günümüzde Türkiye'de ve Doğu Akdeniz ülkelerinde yaşayan Çerkez toplulukların çoğu, Rusların Kafkasya'yı aldıkları dönemde (1763-1864) bu ülkelere sığındılar ama Memlûkler döneminde geçerli olan (ve Memlûk İmparatorluğu yıkıldıktan sonra da devam eden) genç erkeklere elit askeri eğitim verip onlardan bir yönetici sınıfı oluşturmaya yönelik kölelik uygulamaları yüzünden bu bölgelerdeki Çerkez toplulukları daha eskilere dayanır.
78. Abdullah Abd al 'Aal 2001, Agha 2001, Qablawi 2001 ve Ahmad Abd al 'Aal 2001.
79. Qablawi 2001. Alıntı yaptığım İngilizce metin imla ve gramer açısından düzenlendi.
80. Qablawi 2001. İngilizce orijinal metin.
81. Derviş 1998.
82. Kretzmer 1990.
83. Filistinlilerin toprağa dayalı ulusal kimliğinin kanıtı, kendilerine Filistinli diyen insanların çeşitliliğidir: Bu insanlar arasında Araplar, Müslümanlar, Hıristiyanlar, Dürziler, Yahudiler, Ermeniler, Afrika kökenliler ve başka gruplar vardır. Tabii, son yıllarda belli İslami hareketler Filistin'in tamamen Müslüman olmasını istiyorlar ve Filistin'i bu şekilde tanımlıyorlar.
84. Dirbas 1992, s. 5.
85. 'Avadallah 1996, s. 9.
86. Kana'ana ve el-Medeni 1987a, s. 7.
87. Kana'ana ve İşteyye 1987, s. 6.

88. Filistinli yazarlar tarihin İsrailliler döneminin varlığından değil ama bilinen ayrıntılarından haberdar değil gibi görünüyorlar. Bu muhtemelen hem ideolojik nedenlerden (kendilerini anavatanları üzerindeki haklarından mahrum etmekte kullanılan tarihi daha fazla tanıtmak istemedikleri için), hem de pratik nedenlerden (köy kitabı yazarlarının çoğunluğu Kutsal Kitap'la ilgili arkeolojik çalışmaların çoğunluğunun yayımlandığı İbranice ve İngilizceyi bilmedikleri için) kaynaklanıyor.
89. Malkki 1992, s. 34.
90. Malkki 1995, s. 30.
91. Birzeit Üniversitesi CRDPS web sitesinden alındı. http:www.birzeit.edu/crdps/sus@vil.html. Ocak 2002'de erişildi. Artık online olarak mevcut değil.
92. Abu El-Haj 2001; Benvenisti 2000; Nassar 2006a, 2006b.
93. Filistinlilere bu bakış popüler kültüre de geçti. Örneğin, *National Geographic* dergisinin 1950'deki bir sayısında, Filistinli bir kadının işlemeli başörtüsü şu şekilde betimlenir: "Bu genç kadının başında, Rut'un Boaz'ın tarlasından aldığı bir epa arpayı taşıdığı şala benzer bir eşarp vardı." (Shaheen 1992, s. 195).
94. Abu El-Haj 2001, s. 3.
95. Kutsal Kitap çalışmalarında modern dini taleplerin geçmişin sadece belli unsurlarının (yani antik İsrailoğulları krallıklarının) yeniden kurgulanması üzerindeki etkisine ilişkin tartışmalar yapılıyor. Bkz. Thompson 1998, Whitlam 1996, Provan 2003 ve Davies 1992 ve başka kaynaklar.
96. Thompson 1998, s. 24.
97. Lemche 1991.
98. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 83.
99. Benvenisti 2000, s. 262.
100. Benvenisti 2000, s. 34.
101. Benvenisti 2000, s. 34. Diğer yöntemler, yerleşimleri "Kutsal Kitap'taki karakterler"i ya da "Kutsal Kitap'ta geçen şiirsel ifadeler"i kullanarak adlandırmak (s. 34), Arapça adı İbraniceye çevirmek ya da köyü yeni İsrail devletinin simgesel özellikleriyle adlandırmaktı (s. 35). Benvenisti, Nurit Kliot'un bir çalışmasından da alıntı yapar. Buna göre, "İsrail'in Haziran 1967'den önceki sınırları içinde kalan 770 yer adı arasından 350'i 'Kutsal Kitap'ta geçen ya da antik' yerlerin adlarıdır." (s. 34).
102. Yeşu 15:1 – Boy sayısına göre Yahuda oymağına verilen bölge, güneyde Edom sınırına, en güneyde de Zin Çölü'ne kadar uzanıyordu. [...] Yeşu 15:11 – Sonra Ekron'un kuzey sırtlarına uzanıyor, Şikeron'a doğru kıvrılarak Baala Dağı'na ulaştıktan sonra Yavneel'e çıkıyor, Akdeniz'de son buluyordu. Yeşu 19:32-33 – Altıncı kura Naftali'ye, boy sayısına göre Naftalioğulları'na düştü.Sınırları Helef ve Saanannim'deki büyük meşe ağacından başlayarak Adami-Nekev ve Yavneel üzerinden Lakkum'a uzanıyor, Şeria Irmağı'nda son buluyordu. [Türkçesi: Kutsal Kitap, Kitabı Mukaddes Şirketi çevirisi]
103. 2. Tarihler 26:6-7. İbranice metindeki *Aravim* kelimesi "Araplar" olarak çevrilmiş.
104. Ego 2009.
105. Ebu Sbayh 2001, s. 25. el-'Abbasiyye, 1930'lara kadar Yahud (daha doğrusu el-Yehudiyye) olarak kalmıştı.

106. el-Lubani 2003, s. 68. Bu tür bilgiler içeren diğer metinler arasında şunlar sayılabilir: Ebu Mayila, el-Lawh, Sha'th ve Ebu Zayid 1998; el-'Alami 1990; 'Arafat 2004a, 2004b; Barhum ve Harrub 1999; Şurrab 2000.
107. el-Mahsiri 2002, s. 28. el-Mahsiri'nin tarihsel zaman çizelgesi hatalıdır. Müslüman Araplar MS 7. yüzyılda Bizans İmparatorluğu'nu yenerek Filistin'i ele geçirdiler. Kitapta Bizans İmparatorluğu, Yunanlıların bölgeyi ele geçirmelerinin devamı olarak görülüyor. Akdeniz'in her yerinde gövdelerinden iki bin yıllık kadar olabileceği düşünülen çok eski zeytin ağaçlarına *Rum* ya da *Roman* denir (Arapçada bu kelimeler "Bizanslı" anlamında da kullanılıyor).
108. Ebu Khiyara, Fanush, Süleyman ve 'Ashur 1993, s. 45.
109. http://www.palestineremembered.com/jerusalem/al-walaja/story385.html. 20 Haziran 2002'de erişildi. İngilizce orijinal metin. Orijinal metindeki imla hatalarını düzelttim.
110. Ebu Hedba 1990, s. 302.
111. Ebu Hedba 1990, s. 285.
112. Ebu Hedba 1990, s. 285. Mahmud İhrayuş'un anlattığı şekliyle.
113. Ebu Hedba 1990, s. 302.
114. Zerubavel 1995, Abu El-Haj 2001.
115. Hammer 2005, Khalili 2007, Massad 2005, Tibawi 1963.

SEKİZİNCİ BÖLÜM: SONUÇ: MÜLKSÜZLEŞTİRME COĞRAFYALARININ BİRBİRİNE BAĞLANMASI

1. el-Kasım 1993. Şiiri İngilizceye ben çevirdim. el-Kasım'in şiirlerinin toplandığı bu altı ciltlik basımda şiirin ilk olarak hangi tarihte ya da koşullarda yayımlandığı belirtilmiyor.
2. Bu müzisyen ve icracılar arasında en ünlü ve popüler olanı Marcel Khalifa'dır. Diğer ünlü müzisyenler arasında el-'Ashiqin Grubu ve Ahmet Qa'bur da sayılabilir. Filistin müziği üzerine bir tartışma için bkz. Massad 2003 ve McDonald (yayımlanacak). Bu dönemde İsrail'in içindeki Filistin şiiri üzerine bir tartışma için bkz. Kenefani 1966.
3. Sabrin grubu 1980'de kuruldu. Şarkı da Smoke of the Colcanoes [Volkanların Dumanı] adıyla yayımlandı. Grubun üyeleri Odeh Turjman, Kamilya Jubran, Said Murad, Samer Musalam ve Issam Murad'dır. http://www.jerusalemquarterly.org/ViewArticle.aspx?id=271. 17 Eylül 2009'da erişildi.
4. Müzisyenin web sitesi için: http://www.rimbanna.com/index.html
5. Müzisyenin web sitesi için: http://www.dimaorsho.com
6. Müzisyenin web sitesi için: http://www.myspace.com/ziadelahmadie
7. Bkz. Gugelberger ve Kearney 1991, Latina Feminist Group 2001, Marin 1991. Bazı *testimonios* antropologların, aktivistlerin ve başka insanlarının yardımıyla, okuryazar olmayan insanlar tarafından üretilmiştir.
8. Esber 2008, Morris 1987, Nazzal 1978.
9. Morris 1987, s. 57-60.
10. Morris 1987, s. 128-131.

11. UNRWA, "Number of Registered Refugees, as of 30 June (each year)", 1950. Şu adresten ulaşılabilir: http://www.unrwa.org/userfiles/reg-ref%282%29.pdf
12. İsrail 1967'de Golan Tepelerini işgal ettiğinde buradaki yüzü aşkın köyde ve Quneitra kentinde yaşayan 100.000 Suriyelinin yerlerinden edilerek Suriye'nin başka yerlerinde mülteci haline gelmesi fazla değinilmeyen bir konudur. Hiç bilinmeyen ama Suriye'deki mülteci kamplarında yaşayan birinin hemen fark edeceği bir konu da, 1948'de Golan Tepelerine iltica ederek burada çalışmaya ve tarım yapmaya başlayan Filistinli mültecilerin varlığıdır. Bu insanlar 1967'de (ilk kez mülteci olan 100.000 Suriyeliyle birlikte) ikinci kez mülteci oldular.
13. Y. Sayigh 1997, s. 39-42.
14. Peteet 2005 ve R. Sayigh 1994.
15. 2009 itibariyle, UNRWA'in işlettiği 689 okulda toplam 479.156 öğrenci ve 21.217 çalışan vardı. Bu öğrencilerin yüzde 50'sini kız öğrenciler oluşturuyordu. Bu okulların çoğunluğu birincil eğitim okullarıydı, ayrıca Lübnan'da altı orta ve lise seviyesinde okul da vardı. UNRWA aynı zamanda toplam 4.087 kişinin görev yaptığı 137 sağlık hizmetleri kuruluşu işletiyordu. 2009 yılının ilk altı ayında bu kuruluşlara 5.477.516 kez başvuruldu. Kuruluşlar 263.474 Özel Mahrumiyet Vakası'yla da ilgilendiler (kayıtlı mülteci nüfusunun yüzde altısı). UNRWA 2009.
16. http://www.un.org/unrwa/publication/pdf/figures.pdf
17. Lybarger 2007, Milton-Edwards 1996, Robinson 1997, Sayigh 1979.
18. Abdurrahim 1994.
19. Seikaly 1995, Davis 1999a.
20. Peteet 1995, s. 174; ve Peteet 2005.
21. R. Sayigh 1994, s. 35-36. Ayrıca bkz. R. Sayigh 1979, s. 37. Burada Sayigh, Majd el-Krum köylülerinin çok sayıda olmalarına karşın, "Büyük köy bölümlerinin oluşturulduğu Lübnan'daki pek çok kamptan farklı olarak, Şatila'nın küçük ve parçalı yapısı böyle bir köy kümelenmesinin oluşmasını önledi," yorumunu yapar.
22. Peteet 2005.
23. Slyomovics 1998, s. 137.
24. Slyomovics 1998, Ürdün'de grupların İçişleri Bakanlığı'na kayıt yaptırmak zorunda olduklarını ve üyelerine burslar ve krediler vermek, etkinlikler için mekân kiralamak vb. haklar elde etmek için yardım dernekleri olarak kayıt yaptırmayı tercih ettiklerini aktarır (s. 161).
25. Bununla birlikte, mültecilerin mülksüzleştirilmesinden ve yoksullaştırılmasından kaynaklanan toplumsal çalkantılar, aynı zamanda, varlıklı ailelerin 1948'den önce olduğu gibi tek başlarına konukevini sürekli olarak hazır durumda tutamamaları sonucunu doğurdu ve eğitim ve çalışma fırsatlarının artması eskiden yoksul olan ailelerin ev sahipliği konusunda daha aktif bir rol üstlenmelerini sağladı. Bkz. Slyomovics 1998, s. 148-168.
26. Ylana Miller bu konuda şunları söylüyor (1985, s. 55): "Osmanlı kanunlarına göre, muhtarlar ve köy heyetleri köylüler tarafından temsilcileri olarak seçilirdi. Düzenlemelerde muhtarların ve heyet üyesi yaşlıların, on sekiz yaşından büyük ve belli bir miktarda vergi ödemiş olan kişiler tarafından yılda bir seçilmesi öngörülüyordu; daha sonra bu sonuçlar yerel hükümet temsilcisine iletilecekti."

27. Merkezi otoritenin amacı yerel ailelerin otoritesini yok etmekti. 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi otoritesi zayıflarken yerel aileler güç kazanmışlardı. Bazı küçük aileler temsil edilmiyorlardı ve bu nedenle seçtikleri ailelerle ittifak kuruyorlardı.
28. Muhtarların vergi tahsil ve tahsis etme görevleri 1935'e kadar devam etti (Miller 1985, s. 58). Muhtarlık ücreti 1932'ye kadar vergi gelirinin yüzde ikisi, 1932'den 1935'e kadar ise yüzde beşiydi. Vergi tahsilatı işi resmi vergi tahsildarlarına devredildikten sonra muhtarlara düzenli olarak yıllık bir maaş ödenmeye başlandı.
29. Miller (1985, s. 56-57), Filistinliler üzerinde Yahudi göçmenlere ve arazi spekülatörlerine toprak satmak konusunda baskının en yüksek seviyeye ulaştığı 1920'lerde ve 1930'larda bu görevlerin muhtarlara kazandırdığı yeni role dikkat çeker.
30. Miller 1985, s. 62.
31. Miller 1985, s. 55.
32. Hem mülteciler hem de yardım görevlileri, birkaç muhtarın erzakın bir kısmını kendilerine alarak ya da para karşılığı yardım alan birinin ölümünü görmezden gelerek bu yeni görevinden ekstra para kazanmak için yararlandığını aktardılar. Feldman 2007; Peteet 2005, 3. bölüm.
33. Peteet 2005, s. 108.
34. İlk yıllardaki sınır geçme girişimleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Feldman 2006 ve askeri baskınlar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Khalili 2007.
35. Feldman 2006, s. 40.
36. Abdurrahim 2005, s. 256-281.
37. Feldman 2006.
38. Abdurrahim 2004, s. 78-84. Hikâyeyi oldukça kısaltarak çevirdim.
39. Y. Sayigh 1997, s. ix.
40. R. Sayigh (1979), Peteet (2005) ve Khalili (2007), direniş hareketlerinin yükselmesiyle birlikte Lübnan'daki kamp hayatında yaşanan dönüşümleri ayrıntılı bir şekilde anlatır.
41. 2007'de Lübnan'daki Nahr el-Bared kampında yaşanan olaylar, ayrılan (ve ulus aşırı) İslamcı grupların artan şiddetini ve gücünü ve FKÖ'nün güçsüzlüğünü ortaya çıkardı. Suriye'deki kamplarda, Hamas siyasi fraksiyonlar içinde en çok mali kaynağa sahip olan grup ve dolayısıyla halka yönelik olarak çok daha fazla etkinlik düzenliyor ve daha fazla anma afişi hazırlıyor.
42. Feldman 2006, s. 39.
43. Mourid el-Barghouti'nin *I Saw Ramallah* (2000, s. 138-139)[Ramallah'ı Gördüm] adlı filmindeki muhteşem bir sahnede, Barghouti ve ailesi iki araba halinde Fransa'dan İsviçre'ye geçerlerken pasaport kontrolü için sınırda durdurulurlar. Herkesin soyadı Barghouti olmasına rağmen pasaportlar Ürdün, Suriye, ABD, Cezayir, Britanya ve Belize şekilde altı farklı ülke tarafından verilmiştir.
44. Britanya Mandası'nın arazi kayıtlarında köyün adı Zangariyye olarak görülüyor olsa da, burası aslında tek bir köy değil, Zangariyye kabilesine mensup olan ve bir süre önce yerleşik hayata geçen Bedevilerin yaşadığı dört köyden oluşan bir kümedir.
45. el-Jam'an 1999, s. 28-29.

46. el-Jam'an 1999, s. 34-46.
47. Filistinliler insanları yaftalamak, onlara takılmak ya da hakaret etmek için de köy stereotiplerini kullanabiliyorlar: Ja'une'ler, yani el-Ja'une köyünden gelenler cimridir, Lubani'ler, yani Lubya köyünden gelenler elitisttir. Bu türden bazı ünlü sözler vardır: *'Aşir Nuri ve la ta'şir Turi* (bir Çingene'ye yatacak yer ver ama et-Tur köyünden birine verme), *Şebabu'r-Reyne, kullun 'aşere bi'l-kutayne* (er-Reyne köyünden on genç erkek bir kuru incir eder).
48. 'Arafat 2004a, 2004b.
49. el-Mev'id ve el-Mev'id 2004; Musa ve İsmail 2001a, 2001b.
50. Bu hareketin içindeki en aktif grup, İsrail'de Ülke İçinde Yerinden Edilmiş Kişilerin Haklarını Savuma Derneği'dir (*Cema'iyyetu'd-Difa' 'an Hukuki'l-Muheccerin*).
51. Adalah: The Legal Center for Minority Rights in Israel haber bülteni: http://www.adalah.org/newsletter/eng/sep08/5.phs. 30 Mart 2009'da erişildi.
52. Bu telefon rehberi 2003'te Iqrit Mirası Derneği tarafından yayımlandı. 1948'de 491 kişi olan Iqritliler İsrail mahkemelerinde açtıkları pek çok davayı kazandılar ama 1951 yılında Noel gününde İsrail Savunma Kuvvetleri köyü havaya uçurdu. Yine de ve sonradan başka davalar da kazanmalarına rağmen, köylülerin hiçbir zaman köylerine dönmelerine ve topraklarına sahip çıkmalarına izin verilmedi.
53. er-Ramhi 2004, s. 265–275. er-Rahmi'nin doğa bilimleri dışındaki alanlarda ya da mühendislikte lisans derecesi alanları ya da herhangi bir alanda yüksek lisans derecesi alanları neden dahil etmediği açık değil. Listeye aldıklarını neden kadınlar ve erkekler şekilde iki listeye ayırdığını da bilmiyorum.
54. Ben-Ze'ev 2005, s. 13.
55. Matar 'Abdurrahim'le mülakat, 20 Haziran 2005, Şam, Suriye. 'Abdurrahim'in iki anı kitabı için bkz. 'Abdurrahim 1995 ve 2004.
56. Mevcut gaipler, Arapçada *hazirin ga'ibin*, İbranicede ise *nifkadim nokhahim* olarak adlandırılıyor.
57. Breckenridge ve Appadurai 1989, alıntılayan: Malkki 1992, s. 38.
58. Bu kurumlardan bazıları –okullar, polis ve kültür ve bilgi bakanlıkları– Batı Şeria ve Gazze'deki Filistin Yönetimi bünyesinde mevcuttur (ama Filistin hükümetinin 2007'de ayrılmasından ve Gazze'deki Hamas hükümetinin boykot ve ambargosundan beri bu kurumlar Gazze'de işler olmaktan çıkmıştır).
59. Anderson 1991, Gellner 1983.
60. Swedenburg 1995/2003.
61. Pek çok sözlü tarih projesi arasında özellikle PalestineRemembered.com ve Lübnan'da yaşayan 1948 mültecileri olan her köyden insanla mülakatlar içeren nakba-archive.org sitelerine yüklenen sözlü tarih çalışmaları çok kapsamlıdır.
62. Basso 1999, s. 38.
63. Ebu Hüseyin'le (Matar 'Abdurrahim) mülakat, 20 Haziran 2005, Şam, Suriye.
64. Ebu Eyham'la mülakat, Yermuk Kampı, Şam, Yaz 2008.

Kaynakça

Bu kaynaklar listesinde köy kitapları, yazarın adına göre sıralanmış ayrı bir liste halinde verilmiştir. Her köy kitabı yazarına ayrıca köy adının altındaki dizinde de ulaşılabilir. Köy kitabı listesindeki bazı kitaplar hâlâ ayakta olan ve sakinlerinin bir kısmı içinde yaşayan Filistin köyleriyle ilgilidir; bu kitapları da 1948'de mülteci haline gelen ve şimdi diasporada yaşayan yazarlar yazdığı için bunları da listeye dahil ettim. Hâlâ ayakta olan Filistin köyleri ve kentleri hakkındaki kitaplar daha uzun olan bibliyografyada belirtilmektedir. Birzeit Üniversitesi Filistin Toplumu Araştırma ve Dokümantasyon Merkezi (*Merkezu Dirasat ve Tevsiki'l-Muctema' el-Filestiniyye*) tarafından basılan kitaplar için İngilizce kısaltması CRDPS'i kullandım. el-Baş gibi el- ön ekiyle başlayan adlar, *el-* ekinden sonra gelen harfe göre listeye yerleştirilmiştir. Örneğin, el-Baş, B harfinde bulunmaktadır.

Kaynak Köy Kitapları

'Abdulal, Muhammed Hasan. 1999. *Bakiyyetu ma bakayna: al-Gabisiyye, eş-Şayh Davud, eş-Şayh Danun* [Geriye Kalanların Bakiyesi: el-Gabisiyya, el-Şeyh Daoud, el-Şeyh Danun]. Lübnan: el-Lecnetu'l-Filestiniyye li's-Sakafe ve't-Turas.

'Abdulal, Yusuf 'Ali. 2005. *Cuzur ve furu' Filestiniyye mine'l-Mellaha* [Mellaha'dan Filistin Kökleri ve Dalları]. Şam, Suriye: Daru'l-Umma li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.

'Abid, 'Ayiş Muhammed İbrahim. 2003. *Bureyr fi'z-zakire ve't-tarih* [Hafızadaki ve Tarihteki Bureyr]. Gazze: el-Merkezu'l-Kavmi li'd-Dirasat.

Acac, Muhammed 'İssa. 2006. *Karyetu Talhum – es-Semekiyye: Zikreyat haferehe't-tarih* [Talhum köyü – es-Semekiyye: Üzerine Tarih Hakkedilmiş Anılar]. Şam, Suriye: Belirtilmemiş.

el-'Adarba, Ahmed. 1997. *Karyetu'd-Devayime* [ed-Devayime Köyü]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

'Alayan, Ribhi Mustafa. 1988. *Yalu: el-Ard, el-insan, ve'l-ma'se* [Yalu: Bölge, İnsanlar ve Trajedi]. Amman, Ürdün: Rabitatu Ehali Yalu.

el-'Ali, Abdulmecid Fadıl. 2002. *Kuvaykat: Ehadu şerayini Filestin* [Kuvaykat: Filistin'in Bir Arteri]. Beyrut, Lübnan: Belirtilmemiş.

'Amayri, Halid Ahmed. 2007. *el-Ca'une: Karye bi-hacmi'l-vatan* [El-Ca'une: Ülke Büyüklüğünde Bir Köy]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

el-Emir, Kevser. 2002. *Li key la tensi hafideti el-Burc* [Torunumun el-Burc'u Unutmaması İçin]. Amman, Ürdün: Daru 'Alemi's-Sakafe.

el-A'rec, Hassan Sa'id. 2004. *Terbiha fi't-tarih ve't-turas* [Terbiha: Tarih ve Miras]. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Muhacce'l-Bayda'.

'Arar, 'Abdulaziz. 1995. *Karyetu Beyt Cibrin* [Beyt Cibrin Köyü]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

'Arişe, 'Abdulkerim 'Ali. 2002. *Fir'im muhretu Ken'an* [Fir'im: Kenan'ın Atı]. Burcu'l-Beracne, Lübnan: Merkezu Cenin.

'Atiye, Ahmed ve Hassan 'Atiye. 1998. *'Alma: Zeytunetu biladi Safed* ['Alma: Safad'ın Zeytin Ağacı]. Lübnan: Belirtilmemiş.

'Atiye, 'Atiye 'Abdallah. 1991. *'Ayn Karim: el-Hakika ve' l-hulm* ['Ayn Karim: Gerçek ve Rüya]. Ürdün: Belirtilmemiş.

'Avadallah, İbrahim. 1996. *Suba: İhda kura Filestin el-mudemmere* [Suba: Filistin'in Yıkılmış Köylerinden Biri], 2. basım. Ürdün: Cem'iyyetu Suba et-Te'avuniyye.

el-Baş, Ahmed Mustafa. 2001. *Tiretu Hayfa* [Tirat Hayfa]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

el-Biss, Zekeriyya Ahmed. 1990. *Saydun: Karyetu'l-ecdad fi Filestin* [Saydun: Atalarımızın Filistin'deki Köyü]. Ürdün: Belirtilmemiş.

el-Cem'an, Mukbil. 1999. *ez-Zangariyye: Ard ve 'aşire* [ez-Zangariyye: Bölge ve Kabile]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

Caradat, İdris Muhammed. 2001. *Tariku'ş-şumuh ila karyeti'ş-Şuyuh* [eş-Şuyuh Köyüne Giden Gurur Yolu]. el-Halil, Batı Şeria: Merkezu's-Senabil li'd-Dirasat ve't-Tarihi'ş-Şa'bi.

Cud'an, Muhammed Racih. 1998. *'Ayn Gazal: Kifahu karye Filestiniyye* ['Ayn Ghazal: Bir Filistin Köyünün Mücadelesi]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

Dekvar, Mahmud. 2001. *Bakiyyetu ma bakayna: Kiddisa Safad, burkanu'l-cebel* [Geriye Kalanların Bakiyesi: Safad'ın Qidditha'sı, Dağın Volkanı]. Beyrut, Lübnan: Belirtilmemiş.

Damare, İbrahim 'Ali. 1993. *Mecdelu's-Sadık*. Ürdün: Belirtilmemiş.

Dirbas, Sahire. 1993. *Selame: Vatan 'asi 'ale'n-nisyan* [Selame: Unutulmayı Reddeden Bir Vatan]. Batı Şeria: Daru'l-Kudsiyye.

———. 1992. *el-Birve*. Batı Şeria: Belirtilmemiş.

———. 1991. *Tiretu Hayfa: Vatan 'asi 'ale'n-nisyan* [Tirat Hayfa: Unutulmayı Reddeden Bir Vatan]. Batı Şeria: Daru'l-Kudsiyye.

ed-Dirbaşi, 'Abdul-Mu'ti. 2000. *Summil el-Halil: karyeti* [el-Halil'in Summil Köyü: Benim Köyüm]. Ürdün: Daru'l-Yenabi' li'n-Neşr vel-Tevzi'.

Ebu 'Al, 'Abdulaziz Muhammed. 2007. *'Iraku'l-Menşiyye: Fi zakireti't-tarihi'l-Filestini* [Irak el-Mensiyye: Filistin Tarihinin Anısına]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Ebu Fadda, Muhammed 'Abdulhadi. 1985. *'Accur: Ardu'l-ecdad fi Ecnadin* ['Accur: Ecnadin'deki Atalarımızın Toprağı]. Ürdün: Shneller Yayınevi.

Ebu Guş, 'Abdulmecid. 1990. *'İmvas* [İmvas]. Batı Şeria: Matba'atu 'Ayn Rafa.

Ebu Hedba, 'Abdulaziz. 1990. *Dirase fi'l-muctema' ve't-turasi'ş-şa bi el-Filestini: Karyetu Deyr Aban* [Filistin'in Toplumu ve Halk Mirası Üzerine Bir Çalışma: Deyr Aban Köyü]. el-Bire, Batı Şeria: Cemiyyetu İn'aşi'l-Usre.

Ebu Hadhud, Yusif. 1994. *Tarihu 'Ayn Karim ma bayne 'amey 1095 ila 1948 miladi 'am 587 hicri* [MS 1095 ile 1948 arası 'Ayn Karim Tarihi]. Ürdün: Belirtilmemiş.

Ebu Hiyara, 'Aziz, Salih Fanuş, Muhammed Suleyman ve Musa 'Aşur. 1993. e*l-Velece: Hadare ve tarih* [el-Velece: Kültür ve Tarih]. Amman, Ürdün: Cemiyyetu'l-Vecele et-Te'avuniyye.

Ebu Husa, Ahmed. 1982. *Bi'ru's-Seb' ve'l-hayatu'l-bedeviyye* [Beersheba ve Bedevilerin Hayatı]. Ürdün: Belirtilmemiş.

Ebu Raşid, Abdussamed. 1993. *Tiretu'l-Kermel: Tiretu Hayfa* [Kermel Dağlarındaki Tiretu Hayfa Köyü]. İrbid, Ürdün: Belirtilmemiş.

Ebu Sbayh, Abdullah Vehbe. 2001. *Min zakirati'l-cihadi'l-Filestini: Beldetu'l-'Abbasiyye, tarihuha ve cihaduha* [Filistin'deki Bir Savaşa İlişkin Anılar: el-'Abbasiyye, Tarihi ve Savaşı]. Ürdün: Matabi'u'l-Cezire.

Eşkar, Muslih. 2008. *es-Semmu'i: Muzekkiratu karye Filestiniyye* [Al-Sammu'i: Bir Filistin Köyüne İlişkin Anılar]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere li'n-Neşr ve't-Tevzi'.

el-Feteyani, Muhammed. *Karyetu Sataf beyne'l-mazi ve'l-hazır: Dirase tevsikiyye mine'l-'ahdi'l-Osmani hatta 'ami 1900 miladi* [Geçmiş ile Bugün Arasında Sataf Köyü: 1900'e Kadarki Osmanlı Dönemi Üzerine Belgeli Bir Çalışma]. Şam, Suriye: Belirtilmemiş.

Ganeym, Halid İsmail. 2003. *Tellu's-Safi: Beldetu'r-rev'a ve'l-cemal* [Tellu's-Safi: İhtişam ve Güzelliğin Kasabası]. Amman, Ürdün: Matba'u'ş-Şedfan.

el-Habeşi, Bedreddin. 2002. *Seferu karyeti'l-Kabri: Ravda min riyadi Filestin el-mubareke* [el-Kabri Köyünün Kitabı: Mübarek Filistin'in Çayırları Arasında Bir Bahçe]. Beyrut, Lübnan: Belirtilmemiş.

Hadar, Şefik 'Ayd. 2002. *Karyetu Bir Ma'in: el-Hilm ve'l-hakika* [Bir Ma'in Köyü: Hayal ve Gerçek]. Ürdün: Belirtilmemiş.

Haddad, Yusuf Eyub. 2002. e*l-Muctema' ve't-turas fi Filestin: Karyetu'l-Bassa* [Filistin'de Toplum ve Miras: el-Bassa Köyü]. Belirtilmemiş.

———. 1984. *'Adatu' l-hutbe ve' z-zevac fi Karyeti'l-Bassa el-Filestiniyye* [Filistin'deki el-Bassa Köyünde Nişan ve Evlilik Âdetleri]. Lefkoşa, Kıbrıs: Şu'un Filestiniyye.

Halifa, Ahmed Muhammad Ali. 1988. *Karyetu'l-'Ubeydiyye* ['Ubeydiyye Köyü]. Ürdün: Matabaʿu'l-Cezire.

Hassan, 'Osman Muhammed. 2001. *Kalunya: Bevvebatu'l-Kuds el-garbiyye* [Kalunya: Kudüs'ün Batıdaki Kapısı]. Chicago: Qalunya Association.

Hatib, 'Alya'. 1987. *'Arab et-Turkuman: Ebna'u Merc ibn 'Amir* [Türkmen Arapları: Merc İbn 'Amir'in Oğulları]. Amman, Ürdün: Daru'l-Celil li'n-Neşr.

el-Hatib, Fahri Ahmed. 1999. *Kalunya: el-insan, el-ard, et-tarih* [Kalunya: Halkı, Bölgesi, Tarihi]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Hedib, Musa 'Abdusselam. 1985. *Karyetu'd-Devayime* [ed-Devayime Köyü]. Ürdün: Daru'l-Celil li'n-Neşr.

el-Hindi, Hani 'Ali. 2006. a*l-Kubab: Min zakirati'ş-şuyuh ila kulubi'ş-şebab* [al-Kubab: Yaşlıların Hafızasından Gençlerin Kalplerine]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Hummayd, Nihad Fevzi. 2000. *Dellata: Ta'iru'l-finik el-Filestini* [Dallata: Filistin'in Feniksi]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

el-Hurani, 'Abdullah Ahmed. 1988. *Mesmiyyetu'l-Hurani: Min kura Filestin el-mubade* [Mesmiyyetu'l-Hurani: Yıkılan Filistin Köylerinin Arasında]. Amman, Ürdün: Daru'l-Kermel.

Hüseyin, 'Abdurrahim Ahmed. *Kissatu medineti'l-Mecdel ve 'Askalan* [el-Mecdel 'Askalan Kentinin Hikâyesi]. Kahire, Mısır: el-Munazzamatu'l-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sakafa ve'l-'Ulum.

Kan'ana, Sharif ve Bessam al-Ka'bi. 1991a. *el-Kure'l-mudemmere: Kefr Saba* [Yıkılan köyler: Kefr Saba]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. 1991b. *el-Kure'l-mudemmere: Miske* [Yıkılan Köyler: Miske]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. 1987. *el-Kure'l-Filestiniyye el-mudemmere: 'Ayn Havz* [Yıkılan Filistin köyleri: 'Ayn Havz]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Kana'ana, Sharif ve Lubna 'Abdulhadi. 1991. *el-Kure'l-Filestiniyye el-mudemmere: Lifta* [Yıkılan Filistin Köyleri: Lifta]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. 1990. *el-Kure'l-Filestiniyye el-mudemmere: Ebu Kişk* [Yıkılan Filistin Köyleri: Ebu Kishk]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. 1986. *el-Kure'l-Filestiniyye el-mudemmere: Selame* [Yıkılan Filistin Köyleri: Selame]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Kana'ana, Sharif ve Muhammad İşteyye. 1991. *el-Kure'l-Filestiniyye el-mudemmere: Kefr Bir'im* [Yıkılan Filistin Köyleri: Kefr Bir'im]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. 1987. *el-Kure'l-Filestiniyye el-mudemmere: 'İnnabe* [Yıkılan Filistin Köyleri: 'İnnabe]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Kana'ana, Sharif ve Reşad el-Medeni. 1987a. *el-Kure' l-Filestiniyye el-mudemmere: el-Faluce* [Yıkılan Filistin Köyleri: el-Faluce]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. 1987b. *el-Kure' l-Filestiniyye el-mudemmere: el-Luccun* [Yıkılan Filistin Köyleri: el-Luccun]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. 1987c. *el-Kure' l-Filestiniyye el-mudemmere: Mecdel 'Askalan* [Yıkılan Filistin Köyleri: Mecdel 'Askalan]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. Tarih belirtilmemiş. *el-Kure'l-Filestiniyye el-mudemmere: el-Kevfaha* [Yıkılan Filistin Köyleri: el-Kevfaha]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Katifan, Hassan Mahmud ve Musa İbrahim 'Alluş. 1993. *Beyt Nabala* [Beyt Nabala]. el-Bire, Batı Şeria: el-Fetayib.

al-Katrevi, Cemal 'Abdurrahim. 2000. *Katre: el-Huviya ve't-tarih* [Katre: Kimlik ve Tarih]. Gazze: el-Merkezu'l-Kavmi li'd-Dirasat.

Ken'an, 'Abdurrahim. 1998. *Beldetu Deyr Ba'albe* [Deyr Ba'albe Köyü]. Şam, Suriye: Matba'atu Ekreme.

Ken'an, Dib Ahmed. 1998. *İşva': Karye Filestiniyye* [İşva': Bir Filistin Köyü]. Ürdün: Belirtilmemiş.

Kenş, Hassan Mahmud Hamude. *Cihadu karye Filestiniyye: el-'Abbasiyye 1921–1948* [Bir Filistin Köyünün Savaşı: el-'Abbasiyye 1921–1948]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Lecnetu Ehali Karyeti 'İmvas. 1994. *'İmvas: neşret li-merre vahide* ['İmvas: Bir Defalık Yayın]. Belirtilmemiş: Lecnetu Ehali Karyeti 'İmvas.

el-Lubani, Huseyn 'Ali. 1999. ed-*Damun: Karye Filestiniyye fi'l-bal* [ed-Damun: Zihinlerdeki Bir Filistin Köyü]. Lübnan: Daru'l-'Arabi.

el-Madi, Mervan. 1994. *Karyetu İczim: el-Hamama el-bayda'* [İczim Köyü: Beyaz Güvercin]. Şam, Suriye: el-Ehali li't-Tiba' ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.

Mahcez, Hadar. 2003. *el-Ciyye: Dirasat fi'l-ard ve'l-insan* [el-Ciyye: Bölge ve İnsanları Üzerine Çalışmalar]. Gazze: el-Merkezu'l-Kavmi li'd-Dirasat ve't-Tevsik.

el-Mahsiri, 'Ali İslim. 2002. *Beyt Mahsir ve medinatuhe'l-Kuds* [Beyt Mahsir Köyü ve Bağlı Olduğu Kudüs Kenti]. Amman, Ürdün: Daru'l-Bereke li'n-Neşr ve't-Tevzi'.

Mer'i, İbrahim Cemil. 1994. *Karyetu Zir'in* [Zir'in Köyü]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

el-Mev'id, Hişam 'Arif ve Me'mun Ahmed el-Mev'id. 2004. *Saffuriyye: Cebelu's-sindiyan* [Saffuriyye: Meşe Dağı]. Şam, Suriye: Daru'l-Umme li't-Tiba'a ve'n-Neşr.

Musa, Salih ve Tevfik İsma'il. 2001a. *Saffuriyye: 'Arusu'l-Jalil*. [Saffuriyye: Celile'nin Gelini]. 1. Bölüm. Beyrut, Lübnan: Cem'iyyetu'ş-Şecere li-İhya'i'z-Zakire ve't-Turasi'ş-Şa'bi el-Filestini.

———. 2001b. *Saffuriyye: Safhat muşrike min cihadina* [Saffuriyye: Savaşımızın Şanlı Sayfaları]. 2. Bölüm. Beyrut, Lübnan: Cem'iyyetu'ş-Şecere li-İhya'i'z-Zakire ve't-Turasi'ş-Şa'bi el-Filestini.

el-Muzevver, 'Abdurrahim. 1995. *Karyetu Tireti Hayfa* [Tiretu Hayfa Köyü]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

———. 1994. *Karyetu Kakun* [Kakun Köyü]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Nasir, Muhammed. 2001. *Terşiha: Zehre 'ala sidri'l-Celile* [Terşiha: Celile'nin Bağrındaki Bir Çiçek]. Belirtilmemiş: el-Eva'il li'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-Hizmeti't-Taba'iyye.

Nassar, Cabir. 1991. *el-Muceydil* [el-Muceydil]. Belirtilmemiş: Belirtilmemiş.

Nebhan, Yahya. 2001. a*l-Kubayba te'udu min ardi Ken'an* [al-Kubayba Kenan Ülkesine Dönüyor]. Ürdün: Dar Yafa.

en-Neccar, 'Atiye 'Abdulhafız. 1996. *Karyetu Cimzu: Dirase 'amme el-ard ve's-sukkan ve't-turas ve'z-zakire* [Cimzu Köyü: Bölge, İnsanları, Kültürü ve Anıları Üzerine Genel Çalışma]. Amman, Ürdün: Daru'l-Celile li'n-Neşr ve'd-Dirasat ve'l-Abhasi'l-Filestiniyye.

Nimr, Mahmud Emin. 2005. *Harbesa Beni Haris: Beyne'l-mazi ve'l-hazır* [Harbisa Beni Haris: Geçmiş ile Bugün Arasında]. Belirtilmemiş: Belirtilmemiş.

———. 2001. *Karyetu Şilte* [Shilta köyü]. Belirtilmemiş: Belirtilmemiş.

Oman, Kamil Muhammed Salah. 1997. *el-Kuseyr: Ard ve tarih* [el-Kuseyr: Bölge ve Tarihi]. Ürdün: Belirtilmemiş.

'Osman, İbrahim Halil. 2000. *Deyru'l-Kasi: Zenbaka Halil el-avsat el-garbi* [Deyru'l-Kasi: Ortabatı el-Halil'in Zambağı]. Sur, Lübnan: Belirtilmemiş.

Rahal, Ahmed Salim. 2001. *'Artuf: el-'Ahd ve'l-va'd* ['Artuf: Dönem ve Vaat]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

er-Remahi, Kasım Ahmed. 2004. *el-Muzeyri'a: İhda kura Filestin el-mudemmere* [el-Muzeyri'a: Filistin'in Yıkılan Köylerinden Biri], 2. basım. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

———. 1991. *el-Muzeyri'a: İhda kura Filestin el-mudemmere* [el-Muzeyri'a: Filistin'in Yıkılan Köylerinden Biri]. 1. basım. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Rumman, Muhammed Sa'id Muslih. 2000. *Suba: Karye makdisiyye fi'z-zakire* [Suba: Hafızalarda Kalan Bir Kudüs Köyü]. Kudüs, Batı Şeria: Belirtilmemiş.

Sa'id, Mahmud Ahmed. 1991. *Tiratu Hayfa ma beyn 1900–1948* [1900–1948 Yılları Arasındaki Tiratu Hayfa]. İrbid, Ürdün: Kudsiyye li'n-Neşr ve't-Tevzi'.

Sakr, 'Abdulaziz Muhammed. 2004. *Muhazare ... 'an baldeti Selame muctemi'an ve mevki'an ve nidalen* [Selame Köyünün Halkı, Durumu ve Mücadelesi Üzerine Bir Konuşma]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

———. 1990. *Selame el-basile: Basaletu belde Filestiniyye* [Cesur Selame: Bir Filistin Köyünün Kahramanlığı]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Salih, Osman Muhammed. 1988. *Beyt Mahsir* [Beyt Mahsir]. el-Bak'a, Ürdün: Belirtilmemiş.

Saliha, Muhammed. 1999. *Mecdel 'Askalan: Tarih ve hadare* [Mecdel 'Askalan: Tarih ve Uygarlık]. Gazze: Belirtilmemiş.

es-Sehli, Nebil Muhammad. 2001. *Karyet Beledi'ş-Şayh* [Beledu'ş-Şayh Köyü]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

Siyyam, Zekeriya. 1996. *el-Kuds medineti ve Lifta karyeti* [Kudüs Benim Kentimdir ve Lifta Benim Köyümdür]. Ürdün: Cem'iyyetu 'Ummal el-Matabi'u't-Te'avuniyye.

es-Sufi, 'Abdullah İsma'il. 1993. *'İnnabe: Ardu'l-aba' ve'l-ecdad* ['İnnabe: Anne Babaların ve Ataların Toprağı]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Suhmata: Zehre min riyadi'l-Celile el-a'la [Suhmata: Yukarı Celile'nin Bahçelerinden]. Tarih belirtilmemiş. İsrail: Belirtilmemiş.

Sulayma, Fadi. 2008. *Deyr Yasin: el-Karye'l-şehide* [Deyr Yasin: Şehit Edilen Köy]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

———. 2003. *Min kurane'l-mudemmere fi Filestin: eş-Şecere* [Filistin'deki Yıkılan Köylerimizden: eş-Şecere]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

Sumreyn, Galib Muhammed. 1993. *Karyeti ... Kalunya: el-Ard ve'l-cuzur* [Köyüm... Kalunya: Toprak ve Kökleri]. Amman, Ürdün: Matba'atu't-Tevfik.

Şahin, İyad. 2002. *Hikayatu karye mudemmere: Beşşit* [Yıkılan Bir Köyün Hikâyeleri: Beşşit]. Batı Şeria: Daru 'Alluş li'n-Neşr ve't-Tevzi'.

eş-Şehabi, İbrahim Yahya. 1994a. *Lubya: Şevke fi hasireti'l-meşru'i's-sahyuni* [Lubya: Siyonist Projenin Yanındaki Bir Diken]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

———. 1994b. *Karyetu Lubya* [Lubya Köyü]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

el-Şukayret, Faysal Ahmed. 1999. *Min şuheda'i 'aşa'iri 'Arab et-Turkuman: Ebna'u Merc ibn 'Amir* [Arap Türkmen Kabilelerinin Şehitleri Arasında: Merc İbn 'Amir'in Oğulları]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

eş-Şuyuhi, Hammad Muhammed. 1999. *Karyatu'ş-Şuyuh, muhafizatu'l-Halil* [Şuyuh köyü, el-Halil Vilayeti]. Amman, Ürdün: Cem'iyyetu 'Ummal el-Matabi'u't-Te'avuniyye.

el-Varidat, Envar. 2003. *ez-Zahiriyye goşen bint Filestin* [ez-Zahiriyye, Filistin'in Kızı]. ez-Zarka', Ürdün: Belirtilmemiş.

el-Yahya, Yahya Muhammed. 1998. *at-Tanture*. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

Ya'kub, Nasr ve Fehum eş-Şelebi. 1995. *Karyetu Ebu-Şuşe (kaza'r-Remle)* [Ebu-Şuşe Köyü, er-Remle Vilayeti]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

ez-Zangari, Hamis el-Ceredat. 2002. *el-Cuzuru't-tarihiyye li'z-Zangariyye* [ez-Zangariyye Köyünün Tarihsel Kökleri]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

Zina, Cemil. 2004. *Delilu Lifta: 2004* [Lifta Rehberi: 2004]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Diğer Kaynaklar

el-'Abedi, Mahmud. 1977. *Safed fi't-tarih* [Tarih Boyunca Safed]. Beyrut, Lübnan: Cem'iyyetu 'Ummal el-Matabi'u't-Te'avuniyye.

el-'Abbasi, Mustafa Ahmed. 1996. *Kurau kaza'i Safed fi 'ahdi'l-intidab* [Manda Döneminde Safed Bölgesindeki Köyler]. İsrail: Arap Eğitim İdaresi.

———. 1994. *el-Ciş: Sendiyanatu'd-diyari's-Safediyye* [el-Ciş: Safed'in Evlerindeki Meşe Ağaçları]. İsrail: Matba'atu'l-Ciş.

Abd al 'Aal, Abdullah. 2001. Umm al-Faraj People Are From Mamlukes Origins. http://www.palestineremembered.com/Acre/Umm-al-Faraj/Story608.html adresinden ulaşılabilir.

Abd al 'Aal, Ahmad. 2001. We Are Palestinians. http://www.palestineremembered.com/Acre/Umm-al-Faraj/Story614.html adresinden ulaşılabilir.

Abdel Jawad, Saleh. 2006. The Arab and Palestinian Narratives of The 1948 War. *Israeli and Palestinian Narratives of Conflict: History's Double Helix* içinde, der. Robert I. Rotberg, s. 72. Bloomington: Indiana University Press.

'Abdurrahim, Matar. 2004. *Şazaya min 'umri* [Hayatımdan Parçalar]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

———. 1995. *Udfununi hunake: Sire Filestiniyye yahlum bi'l-vatan* [Beni Buraya Gömün: Bir Filistin Vatan Hayalinin Hikâyesi]. Şam: Daru'ş-Şecere.

Abi-Mershed, Osama. 2010. *Apostles of Modernity: Saint-Simonians and the French Civilizing Mission in Algeria.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Abu El-Haj, Nadia. 2001. *Facts On The Ground: Archeological Practice and Territorial Selffashioning in Israeli Society.* Chicago: University of Chicago Press.

Abu Lugod, İbrahim. 1998. el-Yevmu'l-ahir kable sukuti Yafa [Yafa Düşmeden Önce Son Gün]. *el-Kermel* 55–56 (İlkbahar/Yaz): 117–129.

Abu-Lughod, Janet. 1971. The Demographic Transformation of Palestine. *The Transformation of Palestine: Essays on the Origin and Development of the Arab-Israeli Conflict* içinde, der. Ibrahim A. Abu-Lughod, s. 139–163. Chicago: Northwestern University Press.

Abu-Lughod, Lila. 2007. Return to Half-Ruins: Memory, Postmemory, and Living History in Palestine. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* içinde, der. Ahmad Sa'di ve Lila Abu-Lughod. New York: Columbia University Press.

———. 1991. Writing Against Culture. *Feminist Anthropology: A Reader* içinde, der. Ellen Lewin. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.

Adams, Paul C., Steven D. Hoelscher ve Karen E. Till. 2001. *Textures of Place: Exploring Humanist Geographies.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agha, Ahmad. The Turks of Umm al-Faraj. 2001. http://www.palestineremembered.com/Acre/Umm-al-Faraj/Story609.html adresinden ulaşılabilir. 2 Mayıs 2002'de erişilmiştir.

Agmon, Iris. 2006. *Family and Court: Legal Culture and Modernity in Late Ottoman Palestine.* Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Agnew, John A. ve James S. Duncan. 1989. *The Power of Place: Bringing Together Geographical and Sociological Imaginations.* Boston: Unwin Hyman.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam.* New Haven, CT: Yale University Press.

el-'Alemi, Ahmed. 1990. *el-Mudun ve' l-kura el-'Arabiyye el-mudemmere ve' l-menhube, 1920–1970* [Yıkılan ve Yağmalanan Arap Köyleri ve Kentleri]. Belirtilmemiş: Belirtilmemiş.

el-'Alemi, Musa. 1949. *'İbretu Filestin* [Filistin Dersi]. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Keşşaf.

Alcalay, Ammiel. 1993. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alexander, Livia. 2005. Is There a Palestinian Cinema? The National and Transnational in Palestinian Film Production. *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture*

içinde, der. Rebecca L. Stein ve Ted Swedenburg, s. 150–172. Durham, NC: Duke University Press.

———. 2001. *Conflicting Images: Palestinian and Israeli Cinemas, 1988–1998*. Doktora tezi, New York University.

'Ali, Taha Muhammad. 2006. *So What: New and Selected Poems, 1971–2005*, çev. Peter Cole, Yahya Hijazi ve Gabriel Levin. Port Townsend, WA: Copper Canyon Press.

Amiry, Suad. 2004. *Sharon and My Mother-in-law: Ramallah Diaries*. New York: Pantheon.
Amiry, Suad ve Vera Tamari. 1989. *The Palestinian Village Home*. Londra: British Museum Publications.

'Amr, Sami ve Kimberly Katz. 2009. *A Young Palestinian's Diary, 1941–1945: The Life of Sami 'Amr*, çev. Kimberly Katz. Austin: University of Texas Press.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso.

An-Na'im, Abdullahi, der. 2002. *Islamic Family Law in a Changing world: A Global Resource Book*. Londra: Zed Books.

Antoun, Richard T. 1972. *Arab Village: A Social Structural Study of a Transjordanian Peasant Community*. Bloomington: Indiana University Press.

Arab Higher Committee (Arap Yüksek Komitesi). 1937. Memorandum submitted by Arab Higher Committee to the Permanent Mandates Commission and the Secretary of State for the colonies, 23 Temmuz 1937. Kudüs: Commercial Press.

'Arafat, Cemil. 2004a. *Kura ve 'aşa'iru kaza Beysan* [Beysan Vilayetindeki Köyler ve Kabileler]. Şam: Daru'ş-Şecere.

———. 2004b. *el-Kure'l-Filestiniyye el-muheccere fi kaza Hayfa* [Hayfa Vilayetinde Boşaltılan Filistin Köyleri]. Şam: Daru'ş-Şecere.

el-'Arif, 'Arif. 1961/1992. *el-Mufassal fi tarihi'l-Kuds* [Kudüs'ün Ayrıntılı Tarihi]. Kudüs: Mektebetu'l-Endelus.

———. 1956/1980. *Nekbetu Filestin ve'l-firdevsu'l-mefkud* [Filistin Felaketi ve Kaybedilen Cennet]. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Huda.

———. 1943. *Tarihu Gazze* [Gazze'nin Tarihi]. Kudüs: Matba'atu Dari'l-Eytami'l-İslamiyye

———.1933/2004. *El-Kaza'u beyne'l-Bedu* [Bedevi Kanunu]. Beyrut, Lübnan: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr.

'Arraf, Şukri. 1985. *el-Karyetu'l-'Arabiyye el-Filestiniyye: Mebna ve isti'malatu arazin* [Arap Filistin Köyü: Bina ve Arazi Kullanımı]. Kudüs: Cem'iyyetu'd-Dirasati'l-'Arabiyye.

Artz, Donna. 1997. *Refugees Into Citizens: Palestinians and the End of the Arab-Israeli Conflict*. New York: Council on Foreign Relations.

Asad, Muhammad, çev. 2003. *The Message of the Qur'an*. Bitton, Birleşik Krallık: Book Foundation.

Asad, Talal. 1976. Class Transformation Under the Mandate. *MERIP Reports* (53): 3–8, 23.

———. 1975. Anthropological Texts and Ideological Problems: An Analysis of Cohen on Arab Villages in Israel. *Economy and Society* 4(3): 251–282.

Atran, Scott. 1989. The Surrogate Colonization of Palestine, 1917–1939. *American Ethnologist* 16: 716–744.

———. 1986. Hamula Organisation and Masha'a Tenure in Palestine. *Man* 21(2): 271–295.

———. 1985. Managing Arab Kinship and Marriage. *Social Sciences Information* 24: 659–696.

el-'Avdat, Ya'kub. 1992. *Min a' lami' l-fikr ve' l-edeb fi Filestin* [Filistin'de Fikir ve Edebiyatın Işıkları Arasında]. Kudüs: Daru'l-İsra'.

'Avde, 'Abdullah. 1980. *el-Kebabir ... Bledi* [el-Kebabir, Toprağım]. Şefa 'Amr, İsrail: Belirtilmemiş.

Avneri, Arieh L. 1984. *The Claim of Dispossession: Jewish Land-Settlement and the Arabs, 1878–1948*, çev. Kfar-Blum Çeviri Grubu. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Axel, Brian, der. 2002. *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*. Durham, NC: Duke University Press.

Ayalon, Ami. 2004. *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900–1948*. Austin: University of Texas Press.

'Azize, Halid ve Cemil 'Arafat. 1988. *Debburiyye: Vatan ve cuzur* [Debburiyye: Vatan ve Kökler]. Nasıra, İsrail: Belirtilmemiş.

Badran, Margot. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Badran, Nabil. 1980. The Means of Survival: Education and the Palestinian Community, 1948–1967. *Journal of Palestine Studies* 9(4): 44–74.

Bahloul, Joëlle. 1996. *The Architecture of Memory: A Jewish-Muslim Household in Colonial Algeria, 1937–1962*. New York: Cambridge University Press.

Bakhtin, M. M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*, der. Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

Bal, Mieke, Jonathan V. Crewe ve Leo Spitzer. 1999. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover, NH: Dartmouth College Press.

Barakat, Halim. 1993. *The Arab World: Society, Culture, and State*. Berkeley: University of California Press.

Bardenstein, Carol. 2005. Cross/Cast: Passing in Israeli and Palestinian Cinema. *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture* içinde, der. Rebecca L. Stein ve Ted Swedenburg, s. 99–125. Durham, NC: Duke University Press.

———. 1999. Trees, Forests, and the Shaping of Palestinian and Israeli Collective Memory. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde, der. Mieke Bal, Jonathan V. Crewe ve Leo Spitzer, s. 148–168. Hanover, NH: Dartmouth College Press.

———. 1998. Threads of Memory and Discourses of Rootedness: Of Trees, Oranges and the Prickly-Pear Cactus in Israel-Palestine. *Edebiyat: A Journal of Middle Eastern Literatures* 8(1): 1–36.

Al-Barghouti, Mourid. 2000. *I Saw Ramallah*, çev. Ahdaf Soueif. Kahire, Mısır: American University in Cairo.

Al-Barghuti, 'Abd al-Latif. 1987. *el-Kamusu'l-'Arabi eş-şa'bi el-Filestini* [Filistin Konuşma Arapçası Sözlüğü]. el-Bire, Batı Şeria: Cem'iyyetu İn'aşu'l-Usre, Lecnetu'l-Abhasi'l-İctima'iyye ve't-Turasi'ş-Şa'bi el-Filestini.

Barhum, Mahmud ve Muhammed Harrub. 1990. *Kamusu'l-kure'l-Filestiniyye ibbane'l-intidabi'l-Britani* [Britanya Mandası Filistin Köyleri Sözlüğü]. Amman, Ürdün: Daru'l-Kermel.

Bashir, Nabih. 2004. *Judaizing the Place: Misgav Regional Council in the Galilee*. Hayfa, İsrail: Mada al-Carmel—Uygulamalı Toplum Araştırmaları İçin Arap Merkezi.

Basso, Keith H. 1999. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bauer, Yehuda. 1982/2001. *A History of the Holocaust*. New York: Franklin Watts. Baylouny, Anne Marie. 2006. Creating Kin: New Family Associations as Welfare Providers in Liberalizing Jordan. International Journal of Middle East Studies 38: 349–368.

Beinin, Joel ve Rebecca L. Stein, der. 2006. *The Struggle for Sovereignty: Palestine and Israel, 1993–2005*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Benvenisti, Meron. 2000. *Sacred Landscape: The Buried History of the Holy Land Since 1948*. Berkeley: University of California Press.

Ben-Ze'ev, Efrat. 2005. Transmission and Transformation: The Palestinian Second Generation and the Commemoration of the Homeland. *Homelands and Diasporas: Holy Lands and Other Places* içinde, der. Andre Levy ve Alex Weingrod. Stanford, CA: Stanford University Press.

———. 2004. The Politics of Taste and Smell: Palestinian Rites of Return. *The Politics of Food* içinde. Oxford, Birleşik Krallık: Berg.

———. 2002. The Palestinian Village of Ijzim During the 1948 War: Forming an Anthropological History Through Villagers' Accounts and Army Documents. *History and Anthropology* 13(1): 13–30.

Blecher, Robert. 2005. Citizens Without Sovereignty: Transfer and Ethnic Cleansing in Israel. *Comparative Studies in Society and History* 47(3): 725–754.

Bowker, Robert. 2003. *Palestinian Refugees: Mythology, Identity, and the Search for Peace*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Boyarin, Jonathan. 1996. *Palestine and Jewish History: Criticism at the Borders of Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———, der. 1994. *Remapping Memory: The Politics of Timespace*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.

Brand, Laurie. 1988. *Palestinians in the Arab World: Institution Building and the Search for State*. New York: Columbia University Press.

Brison, Susan J. 1999. Trauma Narratives and the Remaking of the Self. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde, der. Mieke Bal, Jonathan Crewe ve Leo Spitzer, s. 39–54. Hanover, NH: Dartmouth College Press.

Brockmeier, Jens. 2002. Introduction: Searching for Cultural Memory. *Culture and Psychology* 8(1): 5–14.

Brubaker, Rogers ve Frederick Cooper. 2000. Beyond "Identity." *Theory and Society* 29(1): 1–47.

Bunton, Martin. 2007. *Colonial Land Policies in Palestine, 1917-1936*. Oxford, Birleşik Krallık: Oxford University Press.

Burke, Peter. 2004. *What is Cultural History?* Malden, MA: Polity Press.

Canaan, Taufik. 1936. Arabic Magic Bowls. *Journal of the Palestine Oriental Society* 16: 90-92.

———. 1935. The Curse in Palestinian Folklore. *Journal of the Palestine Oriental Society* 15: 235-279.

———. 1933. *The Palestinian Arab House: Its Architecture and Folklore*. Kudüs: Syrian Orphanage Press.

———. 1927. *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. Londra: Luzac.

Casey, Edward S. 1987. *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press.

Cevheriyye, Vasıf. 2005. *el-Kuds el-intidabiyye fi'l-muzekkerati'l-Cevheriyye* [Cevheriye Anılarında Britanya Mandası Kudüs'ü], Cilt 2, der. 'Issam Nassar ve Salim Tamari. Kudüs: Filistin Çalışmaları Enstitüsü.

Christelow, Allan. 1994. The Art of Autobiography in Post-Independence Algeria. *Maghreb Review* 19(3–4): 257–265.

Clifford, James ve George E. Marcus, der. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley: University of California Press.

Cobban, Helena. 1984. *The PLO: People, Power and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, Abner. 1965. *Arab Border-Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organization*. Manchester, Birleşik Krallık: Manchester University Press.

Cohen, Chester. 1985. *Shtetl Finder: Jewish Communities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries in the Pale of Settlement of Russia and Poland, and in Lithuania, Latvia, Galicia, and Bukovina, with Names of Residents*. Los Angeles: Periday.

Cohen, Hillel. 2008. *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917–1948*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Ilise. 2007. Kfar Shalem: The Village of Wholeness is Being Broken Apart." *Sephardic Heritage Update* 290. http://groups.google.com/group/newprofile/browse_thread/ thread/c6ab3af959a11bbd?pli=1 adresinden ulaşılabilir.

Cohen, Shaul Ephraim. 1993. *The Politics of Planting: Israeli-Palestinian Competition for Control of Land in the Jerusalem Periphery*. Chicago: University of Chicago Press.

Collins, John. 2004. *Occupied by Memory: The Intifada Generation and the Palestinian State of Emergency*. New York: New York University Press.

Comaroff, John ve Jean Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.

Cooke, Miriam. 1992. Arab Women Writers. *The Cambridge History of Arabic Literature: Modern Arabic Literature* içinde, der. Muhammad Mustafa Badawi, s. 443–462. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

Creswell, Robyn. 2009. Eloquent Phantom: Tayeb Salih's Search for an Elusive Present. *Harper's Magazine* 319(1910): 75–79.

Dalen, B. van, R. S. Humphreys, Manuela Marín, Ann K. S. Lambton, Christine Woodhead, M. Athar Ali, J. O. Hunwick, G.S.S. Freeman-Grenville, I. Proudfoot ve F. C. de Blois. 2009. Ta'rikh. *Encyclopedia of Islam* içinde, 2. basım, der. S. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. S. Heinrichs. Brill Online, http://www.brill online.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1184. 2 Eylül 2009'da erişildi.

Dalman, Gustaf. 1928–1942. *Arbeit und Sitte in Palästina* [Filistin'de Çalışma ve Âdetler]. Sekiz cilt. Gutersloh: C. Bertelsmann.

ed-Damin, Revan ve Dina ed-Damin. 1997. *et-tehcir fi zakireti't-tufule: Şehadat Filestiniyye hayye* [Çocukluk Hafızasında Yerinden Edilme: Yaşayan Filistinli Tanıklar]. Batı Şeria: el-Lecnetu'l-Vataniyye el-Filestiniyye li't-Terbiye ve's-Sakafe ve'l-'Ulum.

ed-Debbağ, Mustafa Murad. 1965. *Biladuna Filestin* [Ülkemiz Filistin]. 10 cilt. Beyrut, Lübnan: Daru't-Tali'e.

ed-Deccani, Emin Hafiz. 1996. *Cebhetu't-terbiye ve't-ta'lim ve nidaluha dide'l-isti'mar: el-Beramic ve'l-menahic ve'l-mu'allimun va't-tullab 'abre erba'a 'uhud* [Sömürgeciliğe Karşı Eğitim Cephesi ve Savaşı: Dört Dönem Boyunca Programlar, Müfredatlar, Eğitmenler ve Öğrenciler]. Batı Şeria: Belirtilmemiş.

Derveze, Muhammed 'İzzet. 1993. *Hamse ve tis'un 'amen fi'l-hayat: Muzekkirat ve tescilat* [Doksan Beş Yıllık Hayat: Anılar ve Kayıtlar]. Kudüs: Arap Düşünce Forumu.

Derviş, Mahmud. 1998. "Nekbe'nin 50. Yılında Filistin Halkının Çağrısı." 14 Mayıs'ta yapılan konuşma.

———. 1973. *Selected poems of Mahmoud Darwish*. Cheshire, Birleşik Krallık: Carcanet Press.

Davies, Philip R. 1992. *In Search of "Ancient Israel."* Sheffield, Birleşik Krallık: JSOT Press.

Davis, Charles ve Henry Louis Gates Jr. 1985. *The Slave's Narrative*. Oxford, Birleşik Krallık: Oxford University Press.

Davis, Rochelle. 2007a. Mapping the Past, Re-creating the Homeland: Memories of Village Places in pre-1948 Palestine. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* içinde, der. Ahmad Sa'di ve Lila Abu-Lughod. New York: Columbia University Press.

———. 2007b. el-Kutubu't-tizkariyye el-Filestiniyye ve's-siyeri'z-zatiyye el-cema'iyye [Filistinlilerin Anı Kitapları ve Kolektif Otobiyografiler]. *Dirasat fi't-tarihi' l-ictima'i li-Biladi'ş-Şam* [Doğu Akdeniz'in Toplumsal Tarihi Üzerine Çalışmalar], der. Salim Tamari ve Issam Nassar, s. 153–180. Ramallah, Batı Şeria: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü.

———. 2004. Peasant Narratives: Memorial Book Sources for Jerusalem Village History. *Jerusalem Quarterly* (20): 62–72.

———. 2002. The Attar of History: Palestinian Narratives of Life Before 1948. Doktora tezi, University of Michigan.

———. 1999a. The Growth of the Western Communities. *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and their Fate in the War* içinde, der. Salim Tamari, s. 32–73. Kudüs: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü ve Badil Filistinlilerin İkamet ve Mültecilik Hakları İçin Kaynak Merkezi.

———. 1999b. Ottoman Jerusalem. *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and their Fate in the War* içinde, der. Salim Tamari, s. 10–31. Kudüs: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü ve Badil Filistinlilerin İkamet ve Mültecilik Hakları İçin Kaynak Merkezi.

De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

De Certeau, Michel, Luce Giard ve Tom Conley. 1997. *Culture in the Plural*, çev. Tom Conley, der. Giard Luce. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deeb, Lara. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dinnematin, Gilles (der.). 1987. *Does the Cactus Have a Soul?* Fransa: La Boîte à images.

Dirks, Nicholas B. 1992. Introduction: Colonialism and Culture. *Colonialism and Culture* içinde, der. Nicholas B. Dirks, s. 1–26. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Dirks, Nicholas B., Geoff Eley ve Sherry B. Ortner. 1994. Introduction. *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* içinde, der. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley ve Sherry B. Ortner, s. 3–47. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Diyab, İmtiyaz ve Ziyad Fehum. 1990. *Hikayetu karye: Kura Filestin el-mudemmere 'am 1948 fi mintakati' l-Kuds* [Bir Köyün Hikâyesi: 1948'de ve Kudüs Bölgesi'nde Yıkılan Filistin Köyleri]. Beyrut, Lübnan: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr.

Doumani, Beshara. 1995. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Cebel Nablus, 1700–1900*. Berkeley: University of California Press.

Dumper, Michael. 1997. *The Politics of Jerusalem Since 1967*. New York: Columbia University Press.

———. 1994. *Islam and Israel: Muslim Religious Endowments and the Jewish State*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.

Ebu Cerrar, Muhammed Hasen. 1999. *el-Cebarat: Tarih ve vucud munzu akdemi'l-'uhud* [el-Cebarat: Çağlar Boyunca Tarih ve Mevcudiyet]. Ürdün: Belirtilmemiş.

Ebu Garbiyye, Behcet. 1993. *Fi hidammi'n-nidali' l-'Arabi el-Filestini: Muzekkiratu' l- munadil. 1916–1949* [Arap Filistin Davası İçin Mücadelenin Ortasında: Özgürlük Savaşçısı Behcet Ebu Garbiyye'nin Anıları, 1916–1949]. Beyrut, Lübnan: Mu'essesatu'd-Dirasati'l-Filestiniyye.

Ebu-Ghazaleh, Adnan. 1972. Arab Cultural Nationalism in Palestine During the British Mandate. *Journal of Palestine Studies* 1(3): 37–63.

Ebu Hanna, Hanna. 1998. Mine'l-mufekkire [Günlükten]. *el-Kermel* 55–56 (İlkbahar/Yaz): 232–249.

Ebu Mayile, Yusif, Mansur el-Lavh, Meha Şa's ve Ra'ide Ebu Zayid. 1998. *el-Kure'l- mudemmere fi Filestin hatta 'am 1952* [1952'ye Kadar Yıkılan Filistin Köyleri]. Mısır: el-Cem'iyyetu'l-Cugrafiyye el-Misriyye.

Ebu Sitta, Salman. 2004. *Atlas of Palestine, 1948*. Londra: Palestine Land Society.

———. 1998. *Palestinian Right to Return: Sacred, Legal and Possible*. Londra: Palestinian Return Centre.

Ego, Beate. 2009. Jabne. *Brill's New Pauly*, der. Hubert Cancik ve Helmuth Schneider. Brill Online. http://www.brill.nl/brillsnewpauly adresinden ulaşılabilir.

Eickelman, Dale. 1997. Tardjama: In Literature. *Encyclopedia of Islam* içinde, Cilt 9, 2. basım, der. H.A.R. Gibb, s. 224–225. Leiden, Hollanda: E. J. Brill.

Enderwitz, Susanne. 1999. The Mission of the Palestinian Autobiographer. *Conscious Voices: Concepts of Writing in the Middle East: Proceedings of the Berne Symposium, July 1997* içinde, der. Stephan Guth, Priska Furrer ve J. Christoph Bürgel. Beyrut, Lübnan: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Eph'al, Israel. 1982. *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th–5th Centuries bc*. Kudüs: Magnes Press, İbrani Üniversitesi.

Esber, Rosemarie M. 2008. *Under the Cover of War: The Zionist Expulsion of the Palestinians*. Alexandria, VA: Arabicus Books & Media.

Esposito, John. 1998. *Islam and Politics*, 4. basım. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

el-Eşheb, 'Avde. 1999. *Tezekkuratu 'Avde el-Eşheb: Safahat mine'z-zakireti' l-Filestiniyye*['Avde el-Eşheb'in Anıları: Filistin Hafızasından Sayfalar]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Evans, Ben. 26 Nisan 2007. Israeli Forest Honors Coretta Scott King. Associated Press.

Farah, Randa. 1998. Zikreyatu't-tufule fi Hayfa [Hayfa'da Geçen Bir Çocukluktan Anılar]. *el-Cana el-'Arabi* içinde, Cilt 6. Beyrut, Lübnan: Arap Halk Sanatları Kaynak Merkezi.

Felah, Gazi. 1989. e*l-Filestiniyyun el-mensiyyun: 'Arabu'n-Nakab, 1906–1986* [Unutulan Filistinliler: Necef Arapları, 1906–1986]. at-Tayyibe, İsrail: Merkezu İhya'i't-Turasi'l-'Arabi.

Feldman, Ilana. 2008. *Governing Gaza: Bureaucracy, Authority, and the Work of Rule, 1917–1967*. Durham, NC: Duke University Press.

———. 2007. Difficult Distinctions: Refugee Law, Humanitarian Practice, and Political Identification in Gaza. *Cultural Anthropology* 22(1): 129–169.

———. 2006. Home as a Refrain: Remembering and Living Displacement in Gaza. *History* & Memory 18(2): 10–47.

Felman, Shoshana ve Dori Laub. 1992. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.

Fendel, Hillel. 25 Aralık 2007. Kfar Shalem: Government Erred in 1948, Residents Pay Price Today. *Arutz Sheva*, http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/124705

Fentress, James, and Chris Wickham. 1992. *Social Memory*. Oxford, UK: Blackwell.

Fields, Karen. 1994. What One Cannot Remember Mistakenly. *Memory and History: Essays on Recalling and Interpreting Experience* içinde, der. Jaclyn Jeffrey ve Glenace Ecklund Edwall, s. 89–106. Lanham, MD: University Press of America.

Firestone, Ya'akov. 1990. The Land-Equalizing *Musha'* Village: A Reassessment. *Ottoman Palestine, 1800–1914* içinde, der. Gad Gilbar. Leiden, Hollanda: E. J. Brill.

Fischbach, Michael R. 2008. *Jewish Property Claims Against Arab Countries*. New York: Columbia University Press.

———---. 2003. *Records of Dispossession: Palestinian Refugee Property and the Arab-Israeli Conflict*. New York: Columbia University Press.

Fischer, A. 2009. Kahtan. *Encyclopaedia of Islam* içinde, 2. basım, der. S. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. S. Heinrichs. Brill Online. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1184 adresinden ulaşılabilir.

Fisk, Robert. 1 Kasım 2008. Arabs Have to Rely on Britain and Israel for their History. *The Independent*. http://www.independent.co.uk/voices/commentators/fisk/robert-fiskrsquos-world-arabs-have-to-rely-on-britain-and-israel-for-their-history-981765.html adresinden ulaşılabilir.

Fleischmann, Ellen. 2003. *The nation and Its "New" Women: The Palestinian Women's Movement, 1920–1948*. Berkeley: University of California Press.

———. 1999. Women's Movements in the Middle East. *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East* içinde, der. Margaret Lee Meriwether ve Judith E. Tucker, s. 220. Boulder, CO: Westview Press.

———. 1998. Young Women in the City: Mandate Memories. *Jerusalem Quarterly File* 2: 31–39.

Fluehr-Lobban, Carolyn. 1993. Toward a Theory of Arab-Muslim Women as Activists and Scholars in Secular and Religious Movements. *Arab Studies Quarterly* 15: 87–107.

Forman, Geremy. 2002. Settlement of the Title in the Galilee: Dowson's Colonial Guiding Principles. *Israel Studies* 7(3): 61–83.

Forty, Adrian ve Susanne Küchler. 1999. *The Art of Forgetting*. Oxford, Birleşik Krallık: Berg. Foucault, Michel. 1984. What is an Author? *The Foucault Reader* içinde, der. Michel Foucault ve Paul Rainbow. New York: Pantheon Books.

———. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, der. ve çev. Colin Gordon. New York: Pantheon.

———. 1978. History of Sexuality, Cilt 1, çev. Michael Hurley. New York: Pantheon.

Freij, Jamileh. 1993. Growing up in Jerusalem. *Middle East Report* 182(Mayıs-Haziran): 15-17.

Frisch, Michael H. 1994. American History and the Structures of Collective Memory: A Modest Exercise in Empirical Iconography. *Memory and History: Essays on Recalling and Interpreting Experience* içinde, der. Jaclyn Jeffrey ve Glenace Edwall, s. 33-60. Lanham, MD: University Press of America.

Furlonge, Geoffrey Warren, Sir. 1969. *Palestine is my Country: The Story of Musa Alami*. New York: Praeger.

Gabbay, Rony E. 1959. *A Political Study of the Arab-Jewish Conflict: The Arab Refugee Problem, a Case Study*. Cenevre, İsviçre: E. Droz.

Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

———. 1973/2000. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford, Birleşik Krallık: Blackwell.

General Union of Palestinian Women. The National Strategy for the Advancement of Palestinian Women: 3. In the Legal Realm. http://www.gupw.net/publications/st5.htm adresinden ulaşılabilir.

Glavanis, Kathy ve Pandeli Glavanis (der.) 1989. *The Rural Middle East: Peasant Lives and Modes of Production*. Londra: Zed Books.

Gluck, Sherna. 1977. What's So Special About Women? Women's Oral History. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 2(2): 3–17.

Gluck, Sherna Berger ve Daphne Patai (der.) 1991. *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*. New York: Chapman and Hall.

Golan, Arnon. 1997. The Transformation of Abandoned Arab Rural Areas. *Israel Studies* 2(1): 94–110.

Gordon, Edmund W., Faynesse Miller ve David Rollock. 1990. *Educational Researcher* 19(3): 14–19.

Gorkin, Michael ve Rafiqa Othman. 1996. *Three Mothers, Three Daughters: Palestinian Women's Stories*. Berkeley: University of California Press.

Graham-Brown, Sarah. 1989. Agriculture and Labour Transformation in Palestine. *The Rural Middle East: Peasant Lives and Modes of Production* içinde, der. Kathy ve Pandeli Glavanis, s. 53–69. Londra: Zed Books.

Granqvist, Hilma. 1947/1975. *Birth and Childhood Among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine. New York: AMS Press.*

———. 1931–1935/1975. *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. New York: AMS Press.

Green, Arnold H. 1997. Family Trees and Archival Documents: A Case Study of Jerusalem's *Beyt al-Dajani*. *Arab and Islamic studies: In Honor of Marsden Jones* içinde, der. Thabet Abdullah, Bernard O'Kane, Hamdi Sakkut ve Muhammad Serag, s. 95-110. Kahire, Mısır: American University in Cairo Press.

Greenberg, Ela. 2004. Educating Muslim Girls in Mandatory Jerusalem. *International Journal of Middle East Studies* 36(1): 1–19.

Groiss, Arnon ve Yohanan Manor. 2001. *Jews, Israel and Peace in Palestinian School Textbooks: A Survey of the Textbooks Published by the Palestinian National Authority in the Years 2000-2001*. İsrail: Center for Monitoring the Impact of Peace. http://www.impact-se.org/docs/reports/PA/PA2001.pdf adresinden ulaşılabilir.

Gugelberger, Georg ve Michael Kearney. 1991. Voices for the Voiceless: Testimonial Literature in Latin America. *Latin American Perspectives* 18(3): 3–14.

Guri, Imil. 1972. *Filestin 'abraesittine 'amen* [Altmış Yıl Boyunca Filistin]. Beyrut, Lübnan: Daru'n-Nehar, 1972.

———. 1959. *15 Ayyar 1948: Dirase siyasiyye 'ilmiyye murekkeze 'ale'l-esbabi'l-hakikiyye li-nekbeti Filestin* [15 Mayıs 1948: Filistin'deki *Nekbe*'nin Gerçek Nedenlerine Odaklanan Bilimsel ve Siyasi Bir Çalışma]. Beyrut, Lübnan: Daru'n-Neşri'l-'Arabiyye, 1959.

Gusdorf, Georges. 1980. Conditions and Limits of Autobiography. *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* içinde, der. James Olney, s. 360. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Guşe, Subhi. 1988. *Şemsuna len tağib* [Güneşimiz Batmayacak]. Kuveyt: Belirtilmemiş.

Habash, Dalia ve Terry Rempel. 1999. Assessing Palestinian Property in the City. *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and their Fate in the War* içinde, der. Salim Tamari. Kudüs: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü ve BADIL Kaynak Merkezi.

Habib, Jasmin. 2007. "We Were Living in a Different Country": Palestinian Nostalgia and the Future Past. *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns* içinde, der. Daniel Monterescu ve Dan Rabinowitz, s. 65–83. Burlington, VT: Ashgate.

Habiby, Emile. 1989. *The Secret Life of Saeed, the Ill-Fated Pessoptimist: A Palestinian Who Became a Citizen of Israel*. Londra: Readers International.

Hadawi, Sami. 1970. *Village Statistics, 1945: A Classification of Land and Area Ownership in Palestine*. Beyrut, Lübnan: Filistin Kurtuluş Örgütü Araştırma Merkezi.

———. 1957. *Land Ownership in Palestine*. New York: Palestine Arab Refugee Office.
Hadawi, Sami ve A. A. Kubursi. 1998. *Palestinian Rights and Losses in 1948: A Comprehensive Study*. Londra: Saqi Books.

Al-Haj, Majid. 1988. The Changing Arab Kinship Structure: The Effect of Modernization in an Urban Community. *Economic Development and Cultural Change* 36(2): 237–258.

Hajjar, Lisa. 2001. Human Rights in Israel/Palestine: The History and Politics of a Movement. Journal of Palestine Studies 30(4): 21–38.

Halabi, Awad. 2006. The Transformation of the Prophet Moses Festival in Jerusalem, 1917–1937: From Local and Islamic to Modern and Nationalist Celebration. Doktora tezi, University of Toronto.

Halabi, Osama. 1993. *Belediyyet el-kudüs el-'Arabiyye* [Kudüs Arap Belediyesi]. Kudüs: Uluslararası İlişkiler Çalışmaları İçin Filistin Akademi Derneği.

Halaby, Samia A. 1999. "Rana Bishara in Tarsheeha." http://www.art.net/samia/pal/palart/rana/rana.html adresinden ulaşılabilir. 7 Ağustos 2009'da erişildi.

Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

el-Halidi, 'Anbare Selam. 1997. Cevle fi'z-zikrayet beyne Lubnan ve Filestin [Lübnan ile Filistin Arasında Hafızada Yapılan Bir Yolculuk], 2. basım Beyrut, Lübnan: Daru'n-Nehar.

el-Halidi, Velid Ragıb. 1992a. el-Kulliyetu'l-'Arabiyye fi'l-Kuds: Cina lek ya Şarka'l-Urdun cina lek [Kudüs'teki Arap Üniversitesi: Sana Geldik, Ey Doğu Ürdün, Sana Geldik]. *el-Kudsu'ş-Şerif* 87: 44–53.

———. 1992b. el-Küuliyetu'l-'Arabiyye fi'l-Kuds: Sene 'ula intermediat [Kudüs'teki Arap Üniversitesi: Birinci Yıl Orta Seviye]. *el-Kudsu'ş-Şerif* 86: 39–49.

———. 1991. el-Kulliyetu'l-'Arabiyye fi'l-Kuds [Kudüs'teki Arap Üniversitesi]. *el-Kudsu'ş-Şerif* 78: 40–52.

Hamadina, Muhammad Sa'id Sabir. 1998. *'Asireş-Şemeliyye ... Turas ve 'amal* ['Asire'ş Şemeliyye... Miras ve Umut]. Amman, Ürdün: Belirtilmemiş.

Hammer, Juliane. 2005. *Palestinians Born in Exile: Diaspora and the Search for a Homeland*. Austin: University of Texas Press.

———. 2001. Homeland Palestine: Lost in the Catastrophe of 1948 and Recreated in Memories and Art. *Crisis and Memory in Islamic Societies: Proceedings of the Third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam Held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut* içinde, der. Angelika Neuwirth ve Andreas Pflitsch, s. 453–482. Würzburg, Almanya: Ergon Verlag.

Hammond, Marle. 2001. Review of *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village* by Susan Sloymovics. *Journal of Palestine Studies* 31(1): 87.

Al-Hanna, Nizar. 2000. The Cleansing of al Bassa. http://www.palestineremembered.com/Acre/al-Bassa/Story103.html adresinden ulaşılabilir.

Hannun, Sare. 1998. *Tezekkurat el-marhume Sare Hannun* [Sare Hannun'un Anıları]. Birzeit, Batı Şeria: CRDPS Birzeit Üniversitesi.

Al-Hardan, Anaheed. 2008. Remembering the Catastrophe: Uprooted Histories and the Grandchildren of the *Nakba*. *Auto/biography Yearbook* içinde, der. Andrew Sparkes. Oxford, Birleşik Krallık: Clio Press.

Hart, Janet. 1996. *New Voices in the Nation: Women and the Greek Resistance, 1941–1964.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Hasso, Frances. 2005. *Resistance, Repression, and Gender Politics in Occupied Palestine and Jordan*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

———. 2000. Modernity and Gender in Arab Accounts of the 1948 and 1967 Defeats. *International Journal of Middle Eastern Studies* 32(4): 491–510.

Haşan, Matar. 2002. *Kefr Kenna: el-Celil beyne'l-mazi ve'l-hazır* [Kefr Kenna: Geçmiş ile Bugün Arasında Celile]. Şam, Suriye: Daru'ş-Şecere.

Hayden, Dolores. 1995. *The Power of Place: Urban Landscapes as Public History*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hey'etu'l-Mevsu'a el-Filestiniyye 1984. *el-Mevsu'atu'l-Filestiniyye* [Filistin Ansiklopedisi]. Şam, Suriye: Hey'etu'l-Mevsu'a el-Filestiniyye.

Heykel, Yusif. 1989. *Rabi'u'l-hayat* [Hayatın Baharı]. Amman, Ürdün: Daru'l-Celil.

———. 1988. *Eyyamu's-siba: Suver mine'l-hayat ve safahat mine't-tarih* [Gençlik Günleri: Hayattan Enstantaneler ve Tarihten Sayfalar]. Amman, Ürdün: Daru'l-Celil.

Hirsch, Marianne. 2002. Marked by Memory: Feminist Reflections on Trauma and Trans-Mission. *Extremities: Trauma, Testimony, and Community* içinde, der. Nancy K. Miller ve Jason Daniel Tougaw. Champaign: University of Illinois Press.

Hobsbawm, Eric. 1983. Introduction: Inventing Traditions. *The Invention of Tradition* içinde, der. Eric Hobsbawm ve Terrence Ranger. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

Hochberg, Gil. 2007. *In Spite Of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hoffman, Adina. 2009. *My Happiness Bears No Relation to Happiness: A Poet's Life in the Palestinian Century*. New Haven: Yale University Press.

Hourani, Albert. 1991. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Belknap Press.

———. 1968. Ottoman Reform and the Politics of the Notables. *Conference on the Beginnings of Modernization in the Middle East in the Nineteenth Century* içinde, der. William Roe Polk ve Richard L. Chambers, s. 427. Chicago: University of Chicago Press.

Hoyland, Robert G. 2001. *Arabia and the Arabs: From the Broze Age to the Coming of Islam*. New York: Routledge.

Huart, Clement. 2009. Shith [Şit]. In *Encyclopedia of Islam*, Cilt 9, 2. basım, der. C. E. Bosworth. Leiden, Hollanda: E. J. Brill.

Humphreys, R. Stephen. 1991. *Islamic History: A Framework for Inquiry*, gözden geçirilmiş basım. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Humphries, Isabelle. 2008a. Listening to the Displaced Narrative: Politics, Power and Grassroots Communication Amongst Palestinians Inside Israel. *Middle East Journal of Culture and Communication* 1(2): 180.

———. 2008b. The Dust and Stones of al-Birweh. *Washington Report on Middle East Affairs* 27(8): 17-18.

———. 2007. Looking Back to Look Forward: A Call for International Commemoration of Nakba 60. *Washington Report on Middle East Affairs* 26(1): 18.

Hurani, Faysal. 1998. Harbu'l-leyl ve'n-nehar [Gündüz ve Gece Savaşı]. *el-Kermel* 55-56: 149-161.

Huri, İlyas. 1998. *Babu'ş-şems* [Güneşin Kapısı]. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Adab.

Huri, Yusef. 1976. *as-Sahafetu'l-'Arabiyye fi Filestin: 1876-1948* [Filistin'de Arapça Basın: 1876–1948]. Beyrut, Lübnan: Filistin Çalışmaları Enstitüsü.

Huseyin, Salah. 1998. el-Belde'lleti lem ezurha [Hiç Ziyaret Etmediğim Kasaba]. *el-Kermel* 55–56.

Husseini, Mohammed Emin. 1937. *Memorandum submitted by the Arab higher committee to the permanent mandates commission and the secretary of state for the colonies, dated July 23d 1937.* Kudüs: Commercial Press.

el-Hut, Şefik. 1998. Yafa: Medinetu'l-'inad [Yafa: İnat kenti]. *el-Kermel* 55–56: 130–139.

Hutchinson, John. 1987. *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State.* Londra: Allen & Unwin.

Hutton, Patrick H. 1993. *History as an Art of Memory.* Lebanon, NH: University Press of New England.

Ibn Rabi'ah, Labid. 1974. *The Golden Ode*, çev. William Polk. Chicago: University of Chicago Press.

Idris, Kirsten. 1998. *Me'llezi tagayyere? Mulahazat evveliyye havle't-tarihi'ş-şefevi li-zakirati'l-iktila'il-Filestini fi'l'am 1948.* [Ne Değişti? Filistinlilerin 1948'deki Sürülmesinin Anılarına İlişkin Sözlü Tarih Çalışmaları Hakkında İlk İzlenimler]. el-Cana el-Arabi. Beyrut, Lübnan: Arap Halk Sanatları Kaynak Merkezi.

Irshaid, Alex A. Ala. 2001. Ala al-charcha ya walagia ala al-charcha [Çerçe'ye, Veleci, Çerçe'ye] http://www.palestineremembered.com/Jerusalem/al-Walaja/Story385.html adresinden ulaşılabilir. Haziran 2002'de erişildi.

Issa, Mahmoud. 1997. Decoding the Silencing Process in Modern Palestinian Historiography. Worlds & Visions, Perspectives on the Middle East Today konferansında sunulan tebliğ, 5-7 Aralık 1997, Aarhus University, Aarhus, Danimarka.

'İsa, Mahmud. 1996. Filastiniyyun fi'ş-şetat: Tecarib ve şehadat [Diasporadaki Filistinliler: Deneyimler ve Tanıklıklar]. *Samid el-Iktisadi* (105).

İsrail Devleti, Merkezi İstatistik Bürosu. 2009. *Israel in Statistics, 1948–2007.* Kudüs: Merkezi İstatistik Bürosu. http://www1.cbs.gov.il/statistical/statistical60_eng.pdf. 17 Eylül 2009'da erişildi.

Jabra, Jabra Ibrahim. 1995. *The First Well: A Bethlehem Boyhood*, çev. Issa Boullata. Fayetteville: University of Arkansas Press.

———. 1993. *el-Bi'ru'l-ula* [İlk Kuyu]. Beyrut, Lübnan: Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr.

Jackson, Peter. 1989. *Maps of Meaning: An Introduction to Cultural Geography*. Boston: Unwin Hyman.

Jayyusi, Lena. 2007. Iterability, Cumulativity, and Presence: The Relational Figures of Palestinian Memory. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* içinde, der. Ahmad Sa'di ve Lila Abu-Lughod. New York: Columbia University Press.

Jayyusi, Salma Khadra, der. 1992. *Anthology of Modern Palestinian Literature*. New York: Columbia University Press.

Jeffrey, Jaclyn ve Glenace Edwall, der. 1994. *Memory and History: Essays on Recalling and Interpreting Experience*. Lanham, MD: University Press of America.

Jewish Agency for Palestine. 1947. *The Jewish Case Before the Anglo-American Committee of Inquiry on Palestine: Statements and Memoranda*. Kudüs: Jewish Agency for Palestine.

Jiryis, Sabri. 1976. *The Arabs in Israel*. New York: Monthly Review Press.

———. 1973. The Legal Structure for the Expropriation and Absorption of Arab Lands in Israel. Journal of Palestine Studies 2(4): 82–104.

Jones, Christina. 1975. *The Untempered Wind: Forty Years in Palestine*. Londra: Longman.

Kabha, Mustafa. 2007. *The Palestinian Press as Shaper of Public Opinion: 1929–1939*. Londra: Vallentine Mitchell.

———, der. 2006. *Nahve siyagat rivaye tarihiyye li'n-nekbe: İşkeliyyat ve tahadiyyat*. [Tarihsel Bir Nekbe Anlatısına Doğru: Karmaşık Noktalar ve Güçlükler]. Hayfa, İsrail: Mada el-Kermel.

Kamen, Charles. 2005. *The 2008 Israel Integrated Census of Population and Housing: Basic Conception and Procedure*. Kudüs: Merkezi İstatistik Bürosu. http://www.cbs.gov.il/ mifkad/census2008_e.pdf adresinden ulaşılabilir. 17 Eylül 2009'da erişildi.

Kana'ana, Sharif. 2000. *Still on Vacation! The Eviction of the Palestinian in 1948*. Kudüs: SHAML: Palestinian Diaspora and Refugee Centre.

Kanaaneh, Rhoda Ann. 2002. *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian Women in Israel*. Berkeley: University of California Press.

Kark, Ruth ve Dov Gavish. 1993. The Cadastral Mapping of Palestine, 1858–1928. *The Geographical Journal* 159(1): 70-80.

Karmi, Ghada. 1999. After the Nakba: An Experience of Exile in England. *Journal of Palestine Studies* 28(3): 52-63.

———. 25 Nisan 1998. Leaving the Lemon Tree. *The Tablet*. http://www.thetablet.co.uk/article/6619 adresinden ulaşılabilir. 3 Haziran 1999'da erişildi.

———. 1994. The 1948 Exodus: A Family Story. *Journal of Palestine Studies* 23(2): 31–40.

el-Kasım, Semih. 1993. *el-A'mal el-kamile li'ş-şa'ir Semih el-Kasım* [Şair Semih el-Kasım'ın Tüm Yapıtları], Cilt 1–6. Kuveyt: Daru Su'ad as-Sabah.

Kasımiyye, Hayriyye. 2007. el-Muzakerat ve's-siyeri'z-zatiyye masdaran li tarihi Filestin fi'l-karni'l-'aşrin [20. Yüzyılda Filistin Tarihinin Kaynakları İşlevini Gören Anılar ve Otobiyografiler]. *Dirasat fi't-tarihi'l-içtima'i li-Biladi'ş-Şam* [Doğu Akdeniz'in Toplumsal Tarihi Üzerine Çalışmalar] içinde, der. Salim Tamari ve Issam Nassar, s. 153-180. Ramallah, Batı Şeria: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü.

Kattan, Victor. 2009. *International Law and the Origins of the Arab-Israeli Conflict 1891–1949*. New York: Pluto Press.

Katz, Kimberly. 2005. *Jordanian Jerusalem: Holy Places and National Spaces*. Gainesville: University Press of Florida.

———. 1998. *School Books and Tourism Brochures: Constructions of Identity in Jordan*. Middle East Studies Association'ın yıllık toplantısında sunulan ve yayımlanmayan tebliğ, Chicago.

Kayyal, Mahmud. 2001. Tashih ba'de'l-ma'lumati'l-varide 'ani'l-Birve [el-Birve hakkındaki bilgilerden bazıları için düzeltmeler]. http://www.palestineremembered. com/Acre/al-Birwa/Story667.html adresinden ulaşılabilir.

Kemal, Hatim. 1995. *Tezekkurat* [Anılar]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Kenefani, Gassan. 1987. *A'id ila Hayfa*[Hayfa'ya Dönüş]. Beyrut, Lübnan: La Fondation Culturelle Ghassan Kanafani.

———. 1980. *Sevrat 36–39 fi Filestin: Halfiyye ve tafasil ve tahlil* [Filistin'de 36–39 Ayaklanması: Temel Bilgiler, Ayrıntılar ve Analiz]. Kudüs, Batı Şeria: Vikaletu Ebu 'Arafa li's-Sihafa.

———. 1966. *Adabu' l-mukaveme fi Filestin el-muhtelle, 1948–1966* [İşgal Edilmiş Filistin'de Direniş Literatürü, 1948-1966]. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Adab.

Kenny, Michael G. 1999. A Place for Memory: The Interface Between Individual and Collective History. *Comparative Studies in Society and History* 41(3): 420–437.

Keyyali, 'Abdulvehhab. 1981. *Tarihu Filestin el-hadis* [Modern Filistin Tarihi], 8. basım. Beyrut, Lübnan: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr.

———.1978. *Palestine: A Modern History*. Londra: Croom Helm.

———. 2005. Virtual Nation: Palestinian Cyberculture in Lebanese Camps. *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture* içinde, der. Rebecca L. Stein ve Ted Swedenburg, s. 126–149. Durham, NC: Duke University Press.

———. 2004. Grassroots Commemorations: Remembering the Land in the Camps of Lebanon, *Journal of Palestine Studies* 34(1): 5–22.

Khader, Hassan. 1997. Confessions of a Palestinian Returnee. *Journal of Palestine Studies* 27(1): 85–95.

Khalaf, Issa. 1997. The Effect of Socioeconomic Change on Arab Societal Collapse in Mandate Palestine. *International Journal of Middle East Studies* 29(1): 93–112.

———. 1991. *Politics in Palestine: Arab Factionalism and Social Disintegration, 1939–1948*. Albany: State University of New York Press.

Khalidi, Rashid. 2009. *Sowing Crisis: The Cold War and American Dominance in the Middle East*. Boston: Beacon Press.

———. 1 Ekim 2006. Unwritten History: The Challenges of Writing Palestinian History Reflect the Larger Challenges Facing the Palestinians' Quest for Statehood. *The Boston Globe*, s. D-1.

———. 2001. The Palestinians and 1948: The Underlying Causes of Failure. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948* içinde, der. Eugene L. Rogan ve Avi Shlaim, s. 12–36. New York: Cambridge University Press.

———. 1997. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.

Khalidi, Tarif. 1981. Palestinian Historiography: 1900–1948. *Journal of Palestine Studies* 10(3): 59–76.

Khalidi, Walid. 1993. Benny Morris and Before Their Diaspora. *Journal of Palestine Studies* 22(3): 106–119.

———, der. 1992. *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.

———, der. 1984. *Before Their Diaspora: A Photographic History of the Palestinians, 1876–1948*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.

———. 1971. *From Heaven to Conquest*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.

———. 1961.Plan Dalet: The Zionist Master Plan for the Conquest of Palestine. *Middle East Forum* 37(9): 22–28.

Khalili, Laleh. 2007. *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration*. New York: Cambridge University Press.

Khasawneh, Diala. 2001. *Memoirs Engraved in Stone: Palestinian Urban Mansions*. Ramallah, Batı Şeria: Riwaq-Mimari Koruma Merkezi ve Kudüs Çalışmaları Enstitüsü.

Khazzoom, Loolwa, der. 2003. *The Flying Camel: Essays on Identity by Women of North African and Middle Eastern Jewish Heritage*. New York: Seal Press.

Khleifi, Michel, dir. 1985. *Ma'loul Celebrates Its Destruction* [*Ma'lul tahtefilu bi-dimariha*]. Brüksel, Belçika: Marisa Films.

Kilpatrick, Hilary. 1991. Autobiography and Classical Arabic Literature. *Journal of Arabic Literature* 22(1): 1-20.

Klaus, Dorothee. 2003. *Palestinian Refugees in Lebanon – Where to Belong?* Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Klein, Kerwin Lee. 1995. In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People Without History. History and Theory 34(4): 275-298.

Kluitenberg, Eric. 21 Temmuz 1999. Politics of Cultural Memory: Identity, Belonging and Necessity. http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9907/msg00083.html adresinden ulaşılabilir. 4 Mayıs 2002'de erişildi.

Knapp, Steven. 1989. Collective Memory and the Actual Past. *Representations* 26: 123-149.
Kotre, John N. 1996. *White Gloves: How We Create Ourselves Through Memory*. New York: Norton.

Kretzmer, David. 1990. *The Legal Status of the Arabs in Israel*. Boulder, CO: Westview Press.

Krystall, Nathan. 1999. The Fall of the New City. *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and Their Fate in the War* içinde, der. Salim Tamari. Kudüs: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü ve Badil Kaynak Merkezi.

———. 1998. The de-Arabization of West Jerusalem 1947-1950. *Journal of Palestine Studies* 27(2): 5-22.

Kubursi, A.A. 1996. *Palestinian Losses in 1948: The Quest for Precision*. Washington, DC: Center for Policy Analysis on Palestine.

Kugelmass, Jack ve Jonathan Boyarin. 1998. *From a Ruined Garden: The Memorial Books of Polish Jewry*, 2. basım, Bloomington: Indiana University Press.

Langellier, Kristin ve Eric Peterson. 1993. Family Storytelling as a Strategy of Social Control. *Narrative and Social Control: Critical Perspectives* içinde, der. Dennis K. Mumby. Newbury Park, CA: Sage.

Latina Feminist Group. 2001. *Telling to Live: Latina Feminist Testimonios*. Durham, NC: Duke University Press.

el-Lecnetu'l-'Arabiyye el-'Ulya, Great Britain, and Palestine Royal Commission. 1937. A memorandum submitted by the Arab Higher Committee to the Royal Commission on January 11, 1937. Kudüs: Modern Press.

Lejeune, Philippe ve Paul John Eakin. 1988. *On Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lemche, Niels Peter. 1991. *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*. Sheffield, Birleşik Krallık: JSOT Press.

LeVine, Mark. 2005. The Palestinian Press in Mandatory Jaffa: Advertising, Nationalism, and the Public Sphere. *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture* içinde, der. Rebecca L. Stein ve Ted Swedenburg, s. 51–76. Durham, NC: Duke University Press.

Lockman, Zachary. 2004. *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

———. 1996. *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906–1948*. Berkeley: University of California Press.

Lowenthal, David. 1985. *The Past is a Foreign Country*. New York: Cambridge University Press.

el-Lubani, Hüseyin 'Ali. 2003. *Mu'camu esma' il-mudun ve'l-kura el-Filestiniyye ve tefsiri me'aniha* [Filistin'deki Kentlerin ve Köylerin Adları ve Bunların Anlamları]. Beyrut, Lübnan: Merkezu Bahis li'd-Dirasat.

Lustick, Ian. 1980. *Arabs in the Jewish State: Israel's Control of a National Minority*. Austin: University of Texas Press.

Lutfiyya, Abdulla M. 1966. *Beytin, a Jordanian Village: A Study of Social Institutions and Social Change in a Folk Community*. Londra: Mouton.

Lybarger, Loren. 2007. *Identity and Religion in Palestine: The Struggle Between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lynd, Staughton, Sam Bahour ve Alice Lynd. 1994. *Homeland: Oral Histories of Palestine and Palestinians*. New York: Olive Branch Press.

Maddox, Gregory H. ve Ernest M. Kongola. 2006. *Practicing History in Central Tanzania: Writing, Memory and Performance*. Portsmouth, NH: Heinemann.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Makdisi, George. 1990. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh, İskoçya: Edinburgh University Press.

Malkki, Liisa H. 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1992. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7(1): 24–44.

Marin, Lynda. 1991. Speaking Out Together: Testimonials of Latin American Women. *Latin American Perspectives* 18(3): 51–68.

Masalha, Nur. 1992. *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882–1948*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies.

el-Masri, Zeki Hasan. 1994. *Hadisu'z-zikrayat: Fusul ve terceme zatiyye munzu 'ami 1936–1994* [Anı Anlatısı: 1936–1994 Arası Bir Otobiyografinin Bölümleri]. Ramallah, Batı Şeria: Belirtilmemiş.

Massad, Joseph. 2005. Liberating Songs: Palestine Put to Music. *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture* içinde, der. Rebecca L. Stein ve Ted Swedenburg, s. 175–201. Durham, NC: Duke University Press.

———. 2003. Liberating Songs: Palestine Put to Music. *Journal of Palestine Studies* 32(3): 21–38.

———. 1997. Review: Reviving the Discredited. *Journal of Palestine Studies* 27(1): 103–106.

———. 1996. Zionism's Internal Others: Israel and the Oriental Jews. *Journal of Palestine Studies* 25(4): 53–68.

Mast, Edward. 2000. Sahmatah: Awakening History. *The Drama Review* 44(3): 113–130.

Al-Mawed, Hamad Said. 1999. *The Palestinian Refugees in Syria: Their Past, Present and Future*. Ottawa, Ontario: International Development Research Centre.

McCarthy, Justin. 1990. *The Population of Palestine: Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*. New York: Columbia University Press.

McDonald, David. Yayına hazırlanıyor. *My Voice is My Weapon: Music, Nationalism, and the Poetics of Palestinian Resistance*. Durham, NC: Duke University Press.

el-Mev'id, Hamad. 1998. Hamsun 'amen mine'l-lucu': el-Muhayyem ve'l-huviyyeti'l-Filestiniyye [Elli Yıllık İltica: Kamp ve Filistin Kimliği]. *Samid el-İktisadi* (113).

Miller, Ylana N. 1985. *Government and Society in Rural Palestine, 1920–1948*. Austin: University of Texas Press.

Milton-Edwards, Beverly. 1996. *Islamic Politics in Palestine*. Londra: Tauris.

Mitchell, Timothy. 2002. *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.

———. 2000. Introduction. In *Questions of Modernity*, der. Timothy Mitchell, s. xi–xxvii. Minneapolis: University of Minnesota Press.

———. 1988. *Colonising Egypt*. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

Mittwoch, E. 1999. Eyyam el-'Arab [Arapların Günleri]. *Encyclopaedia of Islam* içinde, Cilt 1, 2. basım, der. H.A.R. Gibb. Leiden, Hollanda: E. J. Brill.

Monterescu, Daniel ve Dan Rabinowitz, der. 2007. *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns*. Hampshire, Birleşik Krallık: Ashgate.

Moors, Annelies. 2001. Presenting Palestine's Population Premonitions of the Nakba. *MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 1.

———. 1995. *Women, Property, and Islam: Palestinian Experience, 1920–1990*. New York: Cambridge University Press.

———. 1994. Women and Dower Property in Twentieth-Century Palestine: The Case of Cebel Nablus. *Islamic Law and Society* 1(3): 301–331.

Moors, Annelies ve Steven Machlin. 1987. Postcards of Palestine: Interpreting Images. *Critique of Anthropology* 7(2): 61–77.

Morris, Benny. 1987. *The Birth of the Palestinian refugee problem, 1947–1949*. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

Morrow, Phyllis. 1995. On Shaky Ground: Folklore, Collaboration, and Problematic Outcomes. *When Our Words Return: Writing, Hearing, and Remembering Oral Traditions of Alaska and the Yukon* içinde, der. Phyllis Morrow ve William S. Schneider, s. 27–51. Logan: Utah State University Press.

Moughrabi, Fouad. 1 Ekim 2001. Battle of the Books in Palestine. *The Nation*. http://www.thenation.com/article/battle-books-palestine adresinden ulaşılabilir.

el-Mudevver, 'Abdurrahim, der. 1999. Mukaddime [Giriş]. *Tezekkuratu 'Avde el-Eşhab: Safahat mine'z-zakireti'l-Filestiniyye* ['Avde el-Eşheb'in Anıları: Filistin Hafızasından Sayfalar] içinde. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Muhawi, Ibrahim. 2009. *Contexts of Language in Mahmoud Darwish*. Occasional papers. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies.

Nadan, Amos. 2006. *The Palestinian Peasant Economy Under the Mandate: A Story of Colonial Bungling*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Najjar, Orayb Aref ve Kitty Warnock. 1992. *Portraits of Palestinian Women*. Salt Lake City: University of Utah Press.

al-Nammari, Muhammad. 2000. A Jerusalemite Story. http://www.jerusalemites.org/memoirs/men/8.htm adresinden ulaşılabilir. 27 Şubat 2000'de erişildi.

Nassar, Issam. 2006a. *European Portrayals of Jerusalem: Religious Fascinations and Colonialist Imaginations*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

———. 2006b. 'Biblification' in the Service of Colonialism: Jerusalem in Nineteenth-Century Photography. *Third Text* 20(3): 317–326.

———. 2002. Reflections on the Writing of Palestinian Identity. *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics & Culture* 8/9(1): 24–37.

———. 1997. *Photographing Jerusalem: The Image of the City in Nineteenth-Century Photography*. Boulder: East European Monographs.

Nazzal, Nafez. 1978. *The Palestinian Exodus From Galilee, 1948*. Beyrut, Lübnan: Filistin Çalışmaları Enstitüsü.

Neihardt, John Gneiseau. 1996. *Black Elk Speaks*. Woodstock, IL: Dramatic Publishing. *New English Study Bible, The*. 1977. Oxford Study Edition. New York: Cambridge University Press.

en-Nemmari, Tahir Haşim. 1995. *Hayy en-Nememre fi'l-Bak'a* [Bak'a'da Nememre Mahallesi]. Kudüs, Batı Şeria: Belirtilmemiş.

en-Nimr, İhsan. 1936-1961. *Tarihu Cebeli Nablus ve'l-Balka* [Cebeli Nablus'un ve el-Balka'nın Tarihi]. 4 cilt. Nablus. Belirtilmemiş: Belirtilmemiş.

Nofal, Mamdouh, Fawaz Turki, Haidar Abdel Shafi, Inea Bushnaq, Yezid Sayigh, Şefik el-Hut, Salma Khadra Jayyusi ve Musa Budeiri. 1998. Reflections on al-Nakba. *Journal of Palestine Studies* 28(1): 5–35.

Nora, Pierre. 1996. General Introduction: Between Memory and History. *In Realms of memory: Rethinking the French Past*, Cilt 1: Conflicts and Divisions, der. Pierre Nora ve Lawrence D. Kritzman. New York: Columbia University Press.

———. 1989. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations* 26: 7–24. Obenzinger, Hilton. 1999. *American Palestine: Melville, Twain, and the Holy Land mania*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ochs, Elinor ve Lisa Capps. 1996. Narrating the Self. *Annual Review of Anthropology* 25: 19–43.

Odeh, Nadja. 1998. Coded Emotions: The Description of Nature in Arab Women's Autobiographies. *Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature* içinde, der. Robin Ostle, Ed de Moor ve Stefan Wild. Londra: Saqi Books.

Ohnuki-Tierney, Emiko. 1990. *Culture Through Time: Anthropological Approaches*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Olney, James. 1985. "I Was Born": Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature. *The Slave's Narrative* içinde, der. Charles Davis ve Henry Louis Gates Jr. Oxford, Birleşik Krallık: Oxford University Press.

———. 1980. Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Historical, and Bibliographical Introduction. *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* içinde, der. James Olney. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: Methuen.

Ortner, Sherry B. 1989. *High religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1984. Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 122–166.

Owen, Roger, der. 1982. *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Ozick, Cynthia. 1989. *Metaphor and Memory: Essays*. New York: Vintage International.

Palestine Government. 1945–1946/1991. *A Survey of Palestine: Prepared in December 1945 and January 1946 for the information of the Anglo-American Committee of Inquiry*. Yeniden basım. Cilt I, II ve Ek. Beyrut, Lübnan: Filistin Çalışmaları Enstitüsü.

Papailias, Penelope. 2005. *Genres of Recollection: Archival Poetics and Modern Greece*, der. Ann Stoler ve John L. Comaroff. New York: Palgrave Macmillian.

Pappé, Ilan. 2006. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford, Birleşik Krallık: Oneworld.

———. 2005. Post-Zionism and Its Popular Cultures. *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture* içinde, der. Rebecca L. Stein ve Ted Swedenburg, s. 77–95. Durham, NC: Duke University Press.

———. 2001. The Tantura Case in Israel: The Katz Research and Trial. *Journal of Palestine Studies* 30(3): 19–39.

———. 1999. Were They Expelled? The History, Historiography and Relevance of the Palestinian Refugee Problem. *The Palestinian Exodus, 1948–1998* içinde, der. Ghada Karmi ve Eugene Cotran, s. 37–62. Reading, Birleşik Krallık: Garnet.

Parmenter, Barbara M. 1994. *Giving Voice to Stones: Place and Identity in Palestinian Literature*. Austin: University of Texas Press.

Passerini, Luisa. 1988. *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

Peteet, Julie. Sonbahar 2008. Stealing Time. *Middle East Report Online* (248). http://www.meris.org/mer/mer248/peteet.html adresinden ulaşılabilir. 4 Eylül 2009'da erişildi.

———. 2005. *Landscape of Hope and Despair: Palestinian Refugee Camps*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

———. 1999. Gender and Sexuality: Belonging to the National and Moral Order *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamic/ate Societies* içinde, der. Asma Afsaruddin, s. 70–88. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 1995. Transforming Trust: Dispossession and Empowerment Among Palestinian Refugees. *Mistrusting Refugees* içinde, der. E. Valentine Daniel ve John Chr Knudsen, s. 168–186. Berkeley: University of California Press.

———. 1991. *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press.

Peters, Joan. 1984. *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict Over Palestine*. New York: Harper & Row.

Pollock, Della. 1998. Making History Go. *Exceptional Spaces: Essays in Performance and History* içinde, der. Della Pollock, s. 394. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Portelli, Alessandro. 1997. *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press.

———. 1991. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany: State University of New York Press.

Porteous, J. Douglas. 1990. *Landscapes of the Mind: Worlds of Sense and Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press.

Provan, Iain W., V. Philips Long ve Tremper Longman. 2003. *A Biblical History of Israel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Qablawi, Sami. 2001. Who Are The People of the Acre District? http://www.palestinere-membered.com/Acre/Umm-al-Faraj/Story610.html adresinden ulaşılabilir. 2 Mayıs 2002'de erişildi.

Quandt, William, Fuad Jabber ve Ann Lesch. 1973. *The Politics of Palestinian Nationalism*. Berkeley: University of California Press.

Rabinowitz, Dan. 2007. 'The Arabs Just Left': Othering and the Construction of Self Amongst Jews in Haifa Before and After 1948. *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns* içinde, der. Dan Rabinowitz ve Daniel Monterescu, s. 51–64. Burlington, VT: Ashgate.

Rapoport, Meron. 6 Mart 2008. Demolition Derby. *Ha'aretz*. http://www.haaretz.com/print-edition/features/jerusalem-s-demolition-derby-1.247050 adresinden ulaşılabilir.

———. 2007a, 25 Aralık. Police Finish Evacuation of Kfar Shalem Residents in South Tel Aviv. *Haaretz*. http://www.haaretz.com/news/police-finish-evacuation-of-kfar-shalem-residents-in-south-t-a-1.235892 adresinden ulaşılabilir.

———. 2007b, 15 Temmuz. Suddenly They Are Called "Squatters." *Ha'aretz*. http://www.haaretz.com/print-edition/features/suddenly-they-are-called-squatters-1.225574 adresinden ulaşılabilir.

Raymond, André. 2002. *Arab Cities in the Ottoman Period: Cairo, Syria, and the Maghreb*. Aldershot, Birleşik Krallık: Ashgate.

Reiker, Martina. 1992. Constructing Palestinian Subalternity in the Galilee: Reflections on Representations of the Palestinian Peasant. *Inscriptions* 6. http://www2.ucsc.edu/culturalstudies/PUBS/Inscriptions/vol_6/Reiker.html adresinden ulaşılabilir.

Rempel, Terry. 1999. Dispossession and Restitution. *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and Their Fate in the War* içinde, der. Salim Tamari, s. 189–237. Kudüs: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü ve Badil Filistinlilerin İkamet ve Mültecilik Hakları İçin Kaynak Merkezi.

Reynolds, Dwight (der.) 2001. *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press.

Riessman, Catherine Kohler. 1993. *Narrative Analysis*. Newbury Park, CA: Sage.

er-Rimevi, Mahmud. 1998. Sakafetu's-samt [Sessizlik Kültürü]. *el-Kermel* 55–56: 227–231.

Rippin, Andrew. 2009. Shuayb. *Encyclopedia of Islam* içinde, 2. basım, der. S. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. S. Heinrichs. Brill Online.

———. 1993. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. Cilt 2: *The Contemporary Period*. New York: Routledge.

Robinson, Glenn. 1997. *Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution*. Bloomington: Indiana University Press.

Robinson, Shira. 2003. Local Struggle, National Struggle: Palestinian Responses to the Kafr Qasim Massacre and Its Aftermath, 1956–1966. *International Journal of Middle East Studies* 35(3): 393–416.

Robson, J. 1999. Hadith [Hadis]. *Encyclopedia of Islam* içinde, Cilt 3, 2. basım, der. H. A. R. Gibb. Leiden, Hollanda: E. J. Brill.

Rogan, Eugene. 2009. *The Arabs: A History*. Londra: Allen Lane.

Rogan, Eugene ve Avi Shlaim, der. 2001. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

Rogers, Mary Eliza. 1862. *Domestic Life in Palestine*. Londra: Bell and Daldy.

Rooke, Tetz. 1997. *In My Childhood: A Study of Arabic Autobiography*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Rosaldo, Renato. 1989. Imperialist Nostalgia. *Representations* 26: 107–122.

———. 1980. *Ilongot Headhunting, 1883–1974: A Study in Society and History*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rose, John H. Melkon. 1993. *Armenians of Jerusalem: Memories of Life in Palestine*. New York: St. Martin's Press.

Rosenfeld, Maya. 2004. *Confronting the Occupation: Work, Education, and Political Activism of Palestinian Families in a Refugee Camp*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Rosenthal, Franz, çev. 1988. *The History of al-Tabari*. Cilt 1: *General Introduction and from the Creation to the Flood*. Albany: State University of New York Press.

Roth, Michael S. 1989. Remembering Forgetting: Maladies de la Mémoire in Nineteenth Century France. *Representations* 26: 49–68.

Rothenberg, Celia E. 2004. *Spirits of Palestine: Gender, Society, and the Stories of the Jinn*. Lanham, MD: Lexington Books.

———. 1998–1999. A Review of the Anthropological Literature in English on the Palestinian Hamula and the Status of Women. *Journal of Arabic and Islamic Studies* 2. http://www.uib.no/jais/v002ht/02-024-048Rothen1.htm adresinden ulaşılabilir. 18 Ağustos 2009'da erişildi.

Rowan, Yorke ve Uzi Baram, (der.) 2004. *Marketing Heritage: Archaeology and the Consumption of the Past*. New York: Altamira Press.

Rubenberg, Cheryl. 1983. *The Palestine Liberation Organization: Its Institutional Infrastructure*. Belmont, MA: Institute of Arab Studies.

Rubinstein, Danny. 1991. *The People of Nowhere: The Palestinian Vision of Home*, çev. Ina Friedman. New York: Times Books.

Rushdie, Salman. 1991. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981–1991*. Londra: Granta Books.

Safieh, Afif. 2007, 16 Şubat. We Palestinians Will Honor Our Word. Jewish Daily *Forward*.

Sahlins, Marshall David. 2004. *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.

Said, Edward. 2001. Afterword: The Consequences of 1948. *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948* içinde, der. Eugene L. Rogan ve Avi Shlaim. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

———. 1999a, 2-8 Aralık. The Hazards of Publishing a Memoir. *Al-Ahram Weekly*.

———. 1999b. *Out of Place: A Memoir*. New York: Knopf.

———. 1979. *The Question of Palestine*. New York: Vintage Books.

———. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Sakakini, Hala. 1990. *Jerusalem and I: A Personal Record*. Amman, Ürdün: Economic Press.

Salah, Yusra A. 1992. *Tezekkurat: Safahat mine'z-zakireti'l-Filestiniyye* [Anılar: Filistin Hafızasından Sayfalar]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Samilanski, Yazhar. 1988. *Hirbat Haz'a: Karye 'Arabiyye fi Filestin lem ya'ud leha vucud* [Hirbat Haz'a: Filistin'de Artık Var Olmayan Bir Arap Köyü]. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kama li'n-Neşr.

Samir (der.). 2002. *Forget Baghdad: Jews and Arabs—The Iraqi Connection*. Zürih, İsviçre: Dschoint Ventschr Filmproduktion AG.

Samuel, Herbert. 1945. *Memoirs by the Rt. Hon. Viscount Samuel*. Londra: Cresset Press.

Samuel, Raphael. 1994. *Theatres of Memory*. Londra: Verso.

Samuel, Raphael ve Paul Thompson. 1990. Introduction. *The Myths We Live by* içinde, der. Raphael Samuel ve Paul Thompson, s. 1–22. Londra: Routledge.

Sanbar, Elias. 2004. *Les Palestiniens: La Photographie d'Une Terre et de son Peuple de 1839 à nos Jours*. [Filistinliler: 1839'dan Günümüze Bir Ülkenin ve İnsanlarının Fotoğrafı]. Paris: Hazan.

Sayigh, Rosemary. 1998. Palestinian Camp Women as Tellers of History. *Journal of Palestinian Studies* 27(2): 42–58.

———. 1994. *Too Many Enemies*. Londra: Zed Books.

———. 1979. *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries—A People's History*. Londra: Zed Press.

Sayigh, Yezid. 1997. *Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement 1949–1993*. Oxford: Oxford University Press.

Sbaiti, Nadya. 2008. Lessons in History: Education and the Formation of National Society in Beirut, Lebanon, 1920s-1960s. Doktora tezi, Georgetown University.

Schama, Simon. 1995. *Landscape and Memory*. New York: Knopf.

Scheper-Hughes, Nancy. 1992. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Schleifer, Abdullah. 1993. 'Izz al-din al-Qassam: Preacher and mujahid. *Struggle and Survival in the Modern Middle East* içinde, der. Edmund Burke. New York: IB Tauris.

Schmelz, U. O. 1987. *Modern Jerusalem's Demographic Evolution*. Kudüs: Güncel Yahudilik Enstitüsü, Kudüs İbrani Üniversitesi ve Kudüs İsrail Çalışmaları Enstitüsü.

———. 1981. Notes on the Demography of Jews, Muslims, and Christians in Jerusalem. *Middle East Review of International Affairs* 13(3/4): 62–69.

Schrager, Samuel. 1983. What is Social in Oral History? *International Journal of Oral History* 4(2): 76–98.

Schulz, Helena Lindholm ve Juliane Hammer. 2003. *The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of Homeland*. New York: Routledge.

Scott, James C. 1992. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, CT: Yale University Press. [Scott, James. 1995. Tahakküm ve Direniş Sanatları. İstanbul, Ayrıntı Yayınları.]

———. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.

Scott, Joan W. 1991. The Evidence of Experience. *Critical Inquiry* 17(4): 773–797.

———. 1986. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *American Historical Review* 91(5): 1053–1075.

Segev, Tom. 2000. *One Palestine, Complete: Jews and Arabs Under the Mandate*. New York: Metropolitan Books.

Seikaly, May. 1995. *Haifa: Transformation of an Arab Society 1918–1939*. Londra: I. B. Taurus.

es-Sekakini, Halil. 2003–2010. *Yemiyyetu Halil es-Sekakini* [Halil es-Sekakini'nin Günlüğü], Cilt 1–9. Ramallah, Batı Şeria: Merkezu Halil es-Sekakini es-Sakafi.

———. 1955. *Haza ene ya dunya: Yevmiyyet* [İşte Ben Böyleyim, Ey Dünya: Bir Günlük]. Kudüs: el-Matba'atu't-Ticariyye.

———. 1925. *Filestin ba'de'l-harbil-kubra: el-Cuz'u'l-evvel* [Büyük Savaş'tan Sonra Filistin: Bölüm 1]. Kudüs: Beytu'l-Makdis.

Shafir, Gershon. 1989. *Land, Labor, and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

Shaheen, Naseeb. 1992. *A Pictorial History of Ramallah*. Beyrut, Lübnan: Arab Institute for Research and Publishing.

Shahid, Irfan. 1988. *Byzantium and the Semitic Orient Before the Rise of Islam*. Londra: Variorum Reprints.

Shahid, Serene al-Husseini. 2000. *Jerusalem Memories*. Beyrut, Lübnan: Naufal.

Shai, Aron. 2006. The Fate of Abandoned Arab Villages in Israel, 1965–1969. *History & Memory* 18(2): 86– 106.

Shapiro, S. 1973. Planning Jerusalem: The First Generation, 1917–1968. *Urban Geography of Jerusalem: A Companion Volume to the Atlas of Jerusalem* içinde, der. David H. K. Amiran ve Arie Shachar, s. 173. New York: W. De Gruyeter.

Shenhav, Yehouda. 2006. *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Shepherd, Naomi. 1999. *Ploughing Sand: British Rule in Palestine, 1917–1948*. Londra: John Murray.

Shlaim, Avi. 2000. *The Iron Wall: Israel and the Arab World*. New York: Norton.

Shohat, Ella. 2006. *Taboo Memories, Diasporic Voices*. Durham, NC: Duke University Press.

———. 1997. The Narrative of the Nation and the Discourse of Modernization: The Case of the Mizrahim. *Critique* 10: 3–18.

———. 1992. Rethinking Jews and Muslims: Quincentennial Reflections. *Middle East Report* 178: 25–29.

———. 1988. Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims. Social Text 19/20: 1–35.

Shoman, Abdulhameed. 1984. *The Indomitable Arab: The Life and Times of Abdulhameed Shoman (1890–1974), Founder of the Arab Bank*. Londra: Third World Centre.

Shryock, Andrew. 1997. *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press.

Shurmer-Smith, Pamela ve Kevin Hannam. 1994. *Worlds of Desire, Realms of Power: A Cultural Geography*. New York: Routledge, Chapman, and Hall.

Sibley, David. 1995. *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*. New York: Routledge.

Sider, Gerald. 2005. Anthropology and History: Opening Points for a New Synthesis. *Critical Junctions: Anthropology and History Beyond the Cultural Turn* içinde, der. Don Kalb ve Herman Tak. New York: Berghan Books.

Sidki, Necati ve Ebu Hanna Hanna. 2001. *Muzekkeratu Necati Sidki* [Necati Sidki'nin Anıları]. Beyrut, Lübnan: Mu'essesetu'd-Dirasati'l-Filestiniyye.

Silberman, Neil Asher. 1989. *Between Past and Present: Archaeology, Ideology, and Nationalism in the Modern Middle East*. New York: Holt.

Sirhan, Nimr. 1989. *el-Mebani'l-Kan'aniyye fi Filestin* [Filistin'de Kenanlı Yapıları]. Amman, Ürdün: Daru'l-Kermel as-Samid.

———. 1977. *Mavsu'atu'l-fulklur el-Filestini* [Filistin Folklörü Ansiklopedisi]. Amman, Ürdün: Maktebetu Rami.

Sirhan, Nimr ve Mustafa Kebha. 2000a. *'Abdurrahim el-Hac Muhammed: el-Ka'idu'l-'am li-sevreti 1936–1939* ['Abdurrahim el-Hac Muhammed: 1936–1939 Ayaklanmasının Genel Lideri]. Ramallah, Batı Şeria: Belirtilmemiş.

———. 2000b. *Beşir İbrahim: el-Kadı ve's-sa'ir fi sevreti 1936–1939* [Beşir İbrahim: 1936–1939 Ayaklanmasında Hâkim ve Savaşçı]. Ramallah, Batı Şeria: Belirtilmemiş.

Slyomovics, Susan. 1998. *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

———. 1994. The Memory of Place: Rebuilding the pre-1948 Palestinian Village. *Diaspora* 3(2): 156–168.

———. 1993. Discourses on the pre-1948 Palestinian Village: The Case of Ein Hod/Ein Houd. *Traditional Dwellings and Settlements Review* 4(2): 27–37.

Smith, Anthony. 1989. The Origins of Nations. *Ethnic and Racial Studies* 12(3): 348–356.

Snobar, İbrahim. 1992. *Tezekkurat* [Anılar]. Birzeit, Batı Şeria: Birzeit Üniversitesi, CRDPS.

Somers, Margaret R. 1994. The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society* 23(5): 605–649.

Spiegel, Gabrielle M. 2005. *Practicing History: New Directions in Historical Writing After the Linguistic Turn*, der. Gabrielle M. Spiegel. New York: Routledge.

Stein, Kenneth W. 1991. A Historiographic Review of Literature on the Origins of the Arab- Israeli Conflict. *American Historical Review* 96(5): 1450–1465.

———. 1984. *The Land Question in Palestine, 1917–1939*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Stevens, Richard. 1971. Zionism as a Phase of Western Imperialism. *Transformation of Palestine* içinde, der. Ibrahim Abu Lughod. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Stewart, Kathleen. 1996. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an "Other" America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

———. 1988. Nostalgia—A Polemic. *Cultural Anthropology* 3(3): 227–241.

Stillman, Norman. 1991. *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC: Duke University Press.

Sturken, Marita. 1999. Narratives of Recovery: Repressed Memory as Cultural Memory. *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* içinde, der. Mieke Bal, Jonathan V. Crewe ve Leo Spitzer, s. 231–248. Hanover, NH: University Press of New England.

Sufian, Sandy. 2007. *Healing the Land and the Nation: Malaria and the Zionist Project in Palestine, 1920–1947.* Chicago: University of Chicago Press.

Swedenburg, Ted. 1992. Seeing Double: Palestinian/American Histories of the Kufiya. *Michigan Quarterly Review* 31(4): 557–577.

———. 1995/2003. *Memories of Revolt: The 1936–1939 Rebellion and the Struggle for a Palestinian National Past.* Austin: University of Texas Press.

———. 1990. The Palestinian Peasant as National Signifier. *Anthropological Quarterly* 63(1): 18–30.

Şemmas, Anton. 1997, 23 Ağustos. el-Felafil: Tabak İsrail el-kavmi [Felafel, İsrail'in Ulusal Yemeği]. *en-Nehar*, Kültür Eki.

———. 1988. The Retreat from Galilee. *Granta* 23: 44–68.

Şenna'a, Tal'at. 1993. *Eyyamu zeman: et-Tarihu'ş-şefevi li'l-Urdun ve Filestin* [Eski Günler: Ürdün'ün ve Filistin'in Sözlü Tarihi]. Amman, Ürdün: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi'a.

Şerabi, Hişam. 1993. *Suveru'l-mazi: Sire zatiyye* [Geçmişin Resimleri: Bir Otobiyografi]. Beyrut, Lübnan: Daru Nilsun.

Şkayr, Mahmud. 1998. *Zul ahir li'l-medine* [Kentin Diğer Bir Gölgesi]. Kudüs: Daru'l-Kuds li'n-Neşr ve't-Tevzi'.

Şurrab, Muhammed Hasan. 2000. *Mu'cemu esma'i'l-mudun ve'l-kura el-Filestiniyye* [Filistin Kent ve Köy Adları Sözlüğü]. Amman, Ürdün: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzi'.

Tall, Deborah. 1993. *From Where We Stand: Recovering a Sense of Place.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Tamari, Salim. 2009. *Mountain Against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture.* Berkeley: University of California Press.

———. 2005a. Wasif Jawhariyyeh, Popular Music, and Early Modernity in Jerusalem. *Palestine, Israel, and the Politics of Popular Culture* içinde, der. Rebecca L. Stein ve Ted Swedenburg, 27–50. Durham, NC: Duke University Press.

———. 2005b. "Bourgeois Nostalgia and the Abandoned City." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 23(1–2): 173–180.

———. 2001. The Enigmatic Jerusalem Bolshevik. *Jerusalem Quarterly File* 14: 49–55.

———. 1999. ez-Zakire'l-mu'azzebe [Eziyet Gören Hafıza]. *el-Kermel* 54.

———, der. 1999. *Jerusalem 1948: The Arab Neighbourhoods and Their Fate in the War.* Kudüs: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü.

———. 1989. From the Fruits of Their Labour: The Persistence of Sharetenancy in the Palestinian Agrarian Economy. *The Rural Middle East: Peasant Lives and Modes of Production* içinde, der. Kathy ve Pandeli Glavanis, 70–94. Londra: Zed Books.

———. 1982. Factionalism and Class Formation in Recent Palestinian History. *Studies in the Economic and Social History of Palestine in the Nineteenth and Twentieth Centuries* içinde, der. Roger Owen. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Tamari, Salim ve Issam Nassar, der. 2007. *Dirasat fi't-tarihi'l-içtima'i li-Biladi'ş-Şam* [Doğu Akdeniz'in Toplumsal Tarihi Üzerine Çalışmalar]. Ramallah, Batı Şeria: Kudüs Çalışmaları Enstitüsü.

Tamari, Salim ve Rema Hammami. 1998. Virtual Returns to Jaffa. *Journal of Palestine Studies* 27(4): 65–79.

Tannous, Izzat. 1975–1985. *Failures of the United Nations in the Palestine Tragedy*. New York: Palestine Arab Refugee Office.

———. 1988. *The Palestinians: A Detailed Documented Eyewitness History of Palestine Under British Mandate*. New York: I.G.T.

Tessler, Mark A. 1994. *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*. Bloomington: Indiana University Press.

Thompson, Paul. 1994. Believe It or Not: Rethinking the Historical Interpretation of Memory. *Memory and History: Essays on Recalling and Interpreting Experience* içinde, der. Jaclyn Jeffrey ve Glenace Edwall, s. 1–16. Lanham, MD: University Press of America.

Thompson, Thomas. 1998. Hidden Histories and the Problem of Ethnicity in Palestine. *Western Scholarship and the History of Palestine* içinde, der. Michael Prior, s. 111. Londra: Melisende.

Tibawi, Abdul Latif. 1972. *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems*. Londra: Luzac.

———. 1963. Visions of the Return: The Palestine Arab Refugees in Arabic Poetry and Art. *Middle East Journal* 17(5): 507–526.

———. 1956. *Arab Education in Mandatory Palestine: A Study of Three Decades of British Administration*. Londra: Luzac.

Tleel, John. 2000. *I am Jerusalem*. Kudüs: Belirtilmemiş.

Tonkin, Elizabeth. 1992. *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press.

Toubbeh, Jamil I. 1998. *Day of the Long Night: A Palestinian Refugee Remembers the Nakba*. Jefferson, NC: McFarland.

Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, MA: Beacon Press.

Tuan, Yi-fu. 1996. *Cosmos and Hearth: A Cosmopolite's Viewpoint*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tucker, Judith E. 1998. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press.

Tuqan, Fadwa. 1990. *A Mountainous Journey: An Autobiography* [*Rihle cebeliyye, rihle sa'be*]. çev. Olive Kenny ve Naomi Shihab Nye, der. Salma Khadra Jayyusi. St. Paul, Minnesota: Graywolf Press.

Turan, Zeynep. 2004. Personal Objects from the Homeland: Reconstructing Cultural and Personal Identities. *International Journal of Humanities* 1: 465–480.

Tyler, Warwick S. N. 2001. *State Lands and Rural Development in Mandatory Palestine, 1920–1948*. Brighton, Birleşik Krallık: Sussex Academic Press.

United Nations Relief and Works Administration (Birleşmiş Milletler Yardım ve Çalışma Örgütü). 2009. UNRWA in figures. Gazze: UNRWA Headquarters, Public Information Office. http://www.unrwa.org/userfiles/uif-june09.pdf adresinden ulaşılabilir.

United Nations Special Committee on Palestine (Birleşmiş Milletler Filistin Özel Komitesi). 1947. Report on Palestine: Report to the General Assembly by the United Nations Special Committee on Palestine. Foreword by Senator Robert F. Wagner. New York: Somerset Books.

United States Holocaust Memorial Museum. 1996. *Historical Atlas of the Holocaust*. New York: Macmillan.

Van Oord, Lodewijk. 2008. The Making of Primitive Palestine: Intellectual Origins of the Palestine-Israel Conflict. *History and Anthropology* 19(3): 209–228.

Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press.

el-Vuhuş, Muhammed Şehde Mustafa. 1990. *Halhul: Ard ve şa'b* [Halul: Bölge ve İnsanları]. Ürdün: Belirtilmemiş.

Wakim, Wakim ve Riad Beidas. 2001. The "Internally Displaced": Seeking Return Within One's Own Land. Journal of Palestine Studies 31(1): 32–38.

Wasserstein, Bernard. 1991. *The British in Palestine: The Mandatory Government and the Arab-Jewish Conflict, 1917–1929*, 2. basım, Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Weir, Shelagh. 1989. *Palestinian Costume*. Londra: British Museum Publications.

White, Hayden. 1980. *The Value of Narrativity in the Representation of Reality. Critical Inquiry* 7(1): 5–27.

Whitlam, Keith. 1996. *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. Londra: Routledge.

Wood, Denis. 1992. *The Power of Maps*. New York: Guilford Press.

Yagi, Abdurrahman. 1968. *Hayatu'l-adabi'l-Filestini el-hadis : Min evveli'n-nahda hatte'n-nekbe* [Rönesans'ın Başlangıcından Nekbe'ye Kadar Modern Filistin Edebiyatının Hayatı]. Beyrut, Lübnan: el-Mektebu't-Ticari.

Yahya, Adel. 1999. *The Palestinian Refugees: 1948–1998: An Oral History*. Ramallah, Batı Şeria: Palestinian Association for Cultural Exchange.

Yow, Valerie. 1994. *Recording Oral History: A Practical Guide for Social Scientists*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Zemon Davis, Natalie ve Randolph Starn. 1989. Introduction. *Representations* 26: 1–6.

Zerubavel, Yael. 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Zionist Organization of America. 1998. Deir Yassin: History of a Lie. http://www.zoa.org/pubs/deiryassin.html adresinden ulaşılabilir.

Zurayk, Constantine. 1956. *The Meaning of the Disaster*, çev. R. Bayly Winder. Beyrut, Lübnan: Khayat's College Book Cooperative.

Zurayk, Kustantin. 1948. *Ma'nen-nekbe* [Nekbe'nin Anlamı]. Beyrut, Lübnan: Daru'l-'İlm li'l-Malayin.

Zureik, Elia. 1979. *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Mülakatlar

'Abdulal, Yusuf ' Ali. 29 Temmuz 2008. Şam, Suriye.

'Abdurrahim, Matar. 30 Haziran 2005, Şam, Suriye.'

Abdel Jawad, Saleh. 3 Temmuz 2008, el-Bire, Batı Şeria.

Ebu Hedba, 'Abdulaziz. 25 Temmuz 2005, el-Bire, Batı Şeria.

Ebu Sbayh, Abdullah Vehbe. 26 Mayıs 2005, Amman, Ürdün.

el-'Ali, Abdulmecid Fadıl. 7 Ocak 2005, Beyrut, Lübnan.

Kevser el-Emir. 22 Haziran 2005, Amman, Ürdün.

'Atiye, 'Atiye 'Abdullah. 24 Nisan 2005, Amman, Ürdün.

'Avadallah, İbrahim. 4 Haziran 2005, Amman, Ürdün.

Bereket, Vecih. 15 Nisan 1999, Amman, Ürdün.

Guşe, Yusuf. 23 Ağustos 1999, Amman, Ürdün.

el-Haşve, Zuhdi. 2 Kasım 1998, Kudüs, Batı Şeria.

Ken'an, Dib. 16 Temmuz 2005. Amman, Ürdün.

el-Lubani, Hüseyin. 6 Haziran 2005, Trablusşam, Lübnan.

en-Nemmari, Muhammed Zuhayr. 6 Temmuz 1999, Amman, Ürdün.

en-Neccar, 'Atiye. 18 Temmuz 2005, ez-Zarqa, Ürdün.

Rahil, Yusuf. 5 Şubat 1999, Kudüs, Batı Şeria.

erl-Remahi, Kasım. 21 Temmuz 2005, Amman, Ürdün.

es-Sehli, Nebil. 8 Mayıs 2005, Şam, Suriye.

Sakr, 'Abdulaziz. 1 Haziran 2005, Amman, Ürdün.

Şihabi, Gassan. 6 Temmuz 2005, Şam, Suriye.

Siyyam, Zekeriya. 22 Haziran 2005, Amman, Ürdün.

es-Sufi, 'Abdullah İsma'il. 8 Haziran 2005, Amman, Ürdün.

Sulayme, Fadi. 6 Temmuz 2005, Şam, Suriye.

Süleyman, Mahmud. 3 Mayıs 2005, Amman, Ürdün.
Sumreyn, Galib Muhammed. 30 Nisan 2005, Amman, Ürdün.

Dizin

1936-1939 (Filistin) Ayaklanması 76, 131, 156, 187, 202, 215, 219-20, 267, 271, 274

1948 Arap-İsrail Savaşı 7, 19, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 63, 77, 98, 139, 155, 156, 165, 177, 180, 182, 216, 220, 227, 241, 242, 257, 266, 274

1967 Arap-İsrail Savaşı 76

A

el-'Abbasiyye (köyü) 60, 69, 180, 205, 206, 230, 290, 292, 294

Abdel Jawad, Saleh (Birzeit Üniversitesi Filistin Toplumu Araştırma ve Dokümantasyon Merkezi -CRDPS- direktörü) 61, 66, 105, 266, 280

'Abdulal, Yusuf 'Ali (köy kitabı yazarı) 134, 141, 185, 274, 275, 278, 279, 280, 287

Abdulal, Muhammed 134, 141, 185, 274, 275, 278, 279, 280, 287

Abdulhamid Şuman (Kütüphanesi-Amman) 15, 21, 286

'Abdurrahim, Matar (Nahaf köyü) 244, 251, 255, 298

Abdülhamit, Sultan, Osmanlı İmparatorluğu 142, 344

Abid, 'Ayis (yazar) 16, 116, 240, 279

Accur (köyü) 60

aile ağaçları 31, 59, 91 (Şekil 4), 94-5, 99, 106-11, 114-6, 119, 124, 127, 137, 272

Akka (kenti ve bölgesi) 11, 36, 37, 89, 132, 195, 224, 225, 227, 237, 253, 259, 278

el-'Ali, Abdulmecid Fadıl (köy kitabı yazarı) 102, 194, 195, 288

'Almaniyye (köyü) 185

Amerika Birleşik Devletleri (ABD), 16, 22, 24, 32, 49, 75, 158, 248, 265, 291, 297

Amerikan Dostluk Hizmet Komitesi 37, 242

Amerikan Üniversitesi (Beyrut) 77

Amman, Ürdün 15, 16, 18, 21, 22, 33, 57, 65, 66, 121, 162, 170, 241, 247, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 278, 285, 288

Arab et-Turkmen (köyleri) 60

'Arafat, Cemil (yazar) 248

Arafat, Yaser, ayrıca bkz. Filistin Kurtuluş Örgünü (FKÖ) 42

Arap Ayaklanması 202, 267, 271, 274

Arap Halk Sanatları Kaynak Merkezi (el-Cana) 16

Arap Milliyetçileri Hareketi (ANM) 78

Arap Yahudiler (Mizrahim, Sefardim) 214, 215

el-'Arif, Arif 77, 98

arkeoloji ve kazılar 31, 32, 59, 93, 95, 99, 181, 200, 227, 228, 229, 231, 257, 270, 294

Arnavutlarla Filistinlilerin ilişkileri 225

'Artuf (köyü) 90, 192

Aşkenazi Yahudileri, 40, 49, 214, 215, 221, 261, ayrıca bkz. Arap Yahudiler

'Avadallah, İbrahim (köy kitabı yazarı) 31, 82, 97, 257, 266, 269, 271, 278

'Avde, Abdullah (yazar) 65

'Ayn Havz (köyü) 21, 50, 169, 180, 224, 265, 284, 289

'Ayn Karim (köyü) 33, 60, 109, 118, 119, 217, 224, 241, 273, 289

B

Baas Partisi 78

Bahtin, Mihail (dil kuramcısı) 168, 223, 284

Balfour Deklarasyonu (1917) 76, 149, 150, 209, 268

el-Barguti', Abdüllatif (akademisyen) 287

el-Bassa (köyü) 265, 277

el-Baş, Ahmed 161, 164

Batı Şeria 19, 21, 22, 23, 31, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 57, 58, 60, 62, 64, 66, 67, 79, 87, 90, 111, 131, 133, 144, 146, 150, 151, 182, 183, 188, 196, 198, 208, 213, 214, 235, 236, 237, 238, 251, 266, 271, 280, 281, 288, 291, 298

bedeviler 142, 143, 259

Beledu'ş-Şayh (köyü) 170, 173, 202, 203

Ben Gurion, David (Siyonist ve İsrail lideri) 57

Benvenisti, Meron (şehir planlamacısı ve yazar) 47, 48, 196, 197, 199, 200, 229, 230, 258, 260, 262, 288, 289, 290, 293, 294

Beşşit (köyü) 61, 162, 189, 201, 217

Beysan (kenti) 37, 237, 248, 259

Beysemun (köyü) 185

Beyt Cibrin (köyü) 265

Beyt Mahsir (köyü) 31, 33, 60, 118, 192, 231, 248, 265

Beyt Nebala (köyü) 224

Beyt Sul (köyü) 198

Bi'ru's-Seb' (kenti) 37, 195, 259, 265

el-Bire (köyü) 129, 212, 266

Biriya (köyü) 32, 33; Biriya Ulusal Ormanı 32

Birleşik Arap Cumhuriyeti, (Suriye ve Mısır) 78

Birleşmiş Milletler, 11, 13, 36, 37, 53, 84, 118, 238, 239, 257, 258, 260, 286; Birleşmiş Milletler Yardım ve Çalışma Örgütü (UNRWA) 238; genel kurul kararı 36, 286

el-Birve (köyü) 60, 132, 140, 161, 227, 265, 278, 282

Birzeit Üniversitesi 16, 21, 60, 66, 105, 106, 112, 168, 172, 280, 285, 291, 294

Bishara, Rana (sanatçı) 199

Britanya Mandası 11, 26, 31, 36, 58, 63, 68, 69, 76, 80, 92, 96, 99, 102, 103, 135, 136, 139, 143, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 171, 172, 174, 202, 205, 206, 207, 216, 220, 242, 246, 248, 257, 274, 282, 283, 285, 288, 297

el-Burc (köyü) 64

Burcu'l-Beracne (mülteci kampı) 194, 240

el-Bureyc (köyü) 90

Bush, George W., Amerika Birleşik Devletleri Başkanı 24

C-Ç

Cahula (köyü) 185

camiler 33, 58, 62, 63, 73, 93, 125, 129, 130, 151, 172, 180, 181, 184, 188, 190, 195, 196, 197, 199, 200, 240, 253, 256, 274, 289

Canaan, Taufik (etnograf) 129, 265, 277, 289

el-Ca'une (köyü) 185
Cebelu'l-Merih (Merih Dağı) 33
Celile (bölgesi) 37, 60, 107, 133, 144, 197, 202, 216, 224, 230, 238, 248, 249, 253, 265, 272, 287
Certeau, Michel de, (toplum kuramcısı) 187, 258, 287
Cezayir 49, 207, 297
Cezzar Ahmed Paşa 36
Cimzu (köyü) 118, 125, 130, 137, 230, 271
Çerkezlerle Filistinlilerin ilişkisi 225, 293

D

Dallata (köyü) 272
ed-Damun (köyü) 82, 138, 164, 248, 263, 269
dans (*dabka*), 41, 73, 86, 185, 190, 267 Ayrıca bkz. düğünler
Daru'ş-Şecere Yayınevi (Şam) 16, 66, 67, 249
ed-Debbağ, Mustafa Murad (yazar) 96, 97, 130
Derviş, Mahmud (şair) 17, 226, 236, 288
ed-Devayime (köyü) 60, 265
Deyr Aban (köyü) 11, 90, 181, 183, 186, 192, 193, 195, 196, 199, 231
Deyr Yasin (köyü) 158, 265
Diaspora 20, 21, 33-4, 37, 40-2, 47, 55, 60, 79, 81, 83, 84, 87, 95, 109, 110, 115, 138, 142, 150, 177, 180, 182, 189, 200, 203, 231, 221, 232, 239-40, 244, 247, 249-56, 286-7, 293
din değiştirme 115
Dirbas, Sahire (köy kitabı yazarı) 21, 58, 59, 60, 62, 63, 68, 69, 73, 92, 132, 140, 143, 161, 164, 165, 227, 264, 265, 266, 267, 268, 278, 279, 282, 289, 290, 292, 293
direniş hareketleri (Filistin) 41, 79, 81, 245-6, 297
düğünler 31, 55, 72, 73, 74, 86, 99, 129, 180, 216, 239, 246, 267
Dürziler 293

E

Ebu Fadda, Muhammed 265
Ebu Hedba, Abdulaziz 90, 129, 196
Ebu Kişk (köyü) 101, 102, 110, 219, 265, 273
Ebu Nicim, Mustafa (Selame köyü) 69, 71, 72, 73, 74, 279
Ebu Sbayh, Abdullah (köy kitabı yazarı) 230
Ebu Sinan (köyü) 250
Ebu Şuşe (köyü, er-Remle vilayeti) 197, 227, 265
Edebiyat 44, 309; Arap edebiyatı 168
Evlilik 116, 265; dinler arası evlilik 217. Ayrıca bkz. düğünler

F

el-Faluce (köyü) 33, 60, 227, 265
Fas, Arap Yahudilerin göçü 49
feda'iyyin (fedailer) 78-9
Filistin Arap Kongresi 242
Filistin Araştırma Merkezi (FKÖ, Beyrut) 79, 268
Filistin Çalışmaları Enstitüsü (IPS) 13, 16, 96, 283
Filistin'in Kurtuluşu İçin Halk Cephesi (PFLP) 78
Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) 20, 42, 76, 78-9, 80, 87, 111, 245, 246, 268, 297
Filistinli Arap İşçiler Derneği 202
Filistinli mülteciler 38, 47, 239, 241, 262, 290
Filistin Mirası Evi (Beyt't-Turas, Şam) 249
Filistliler 225, 230
Forbes, Rosita (İngiliz seyyah) 149, 280

el-Fureydis (köyü) 188, 221

G

el-Gabisiyye (köyü) 180, 197, 200

Gaiplerin Mülkleri Yasası (5710/1950 sayılı) 58, 84, 259, 264, 269

Gassaniler 224

Gavarne (grubu) 134, 145, 275

gazeteler: *el-Eyyam* gazetesi 274; *Filestin* gazetesi 68; *el-Kudüs* gazetesi 274; *es-Siyase* gazetesi 149

Gazze 19, 21, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 64, 66, 67, 77, 79, 87, 88, 115, 131, 142, 143, 146, 150, 151, 182, 183, 197, 208, 213, 214, 229, 238, 240, 243, 244, 247, 259, 265, 266, 267, 271, 281, 288, 291, 298

Geertz, Clifford (kuramcı) 43, 261

Geri Dönüş Yürüyüşü, (2008) 249

Golan Tepeleri 281, 288, 296

H

Habash, George, (Arap Milliyetçileri Hareketi'nin ve PFLP'nin kurucusu) 78, 268

Haçlı seferleri ve Haçlılar 31, 274

hafıza: kolektif hafıza 153, 159, 166, 253; kültürel hafıza 106, 241; bireysel hafıza 170, 189

Haganah 221

Halbwachs, Maurice (teorisyen) 153, 189, 281, 284

el-Halid, Ahmed Semih 172, 173, 246, 247, 271, 279, 290

el-Halisa (köyü) 185

Hamas (siyasi hareket) 38, 297, 298

Hasan, Osman Muhammed (yazar) 106

Hatib, 'Alya' (köy kitabı yazarı) 63, 102, 103, 109, 259, 268

HaTikva (İsrail mahallesi) 57, 69, 218, 292

Hayfa (kenti) 37, 57, 60, 65, 70, 86, 134, 161, 164, 170, 173, 183, 184, 185, 195, 202, 224, 237, 245, 248, 250, 251, 255, 259, 265, 270, 272, 274, 281

Hedib, Musa (yazar) 60, 265

holokost 31, 32, 48, 49, 178, 263

I

'Imran Şuşer grubu (Mecdal 'Askalan) 187

Irak 24, 49, 107, 109, 113, 224, 239, 258, 262, 270, 287

İ

İbrahim Paşa 36, 114

İczim (köyü) 21, 103, 104, 113, 114, 156, 180, 188, 189, 260, 275, 292

iç savaş (Ürdün, 1970) 79

'İmvas (köyü) 60, 112, 193, 195, 265, 288

İn'aşu'l-Usre Derneği (el-Bire) 129

'İnnabe (köyü) 60, 111, 121, 122, 169, 170, 227, 265, 274

İntifada: birinci 41, 79 ; ikinci (el-Aksa) 64

İran'dan göç eden Yahudiler 49, 262

'İsa, Mahmud (köy kitabı yazarı) 130, 183, 184, 263, 265, 277, 29

İslam 50, 51, 62, 96, 107, 108, 118, 128, 129, 130, 145, 146, 167, 171, 178, 191, 200, 205, 212, 223, 224, 225, 227, 229, 231, 261, 274, 277, 286, 287; İslami hareketler 200, 246, 293; İslam öncesi 107, 191, 212, 224; İslam tarihi 50, 167, 224

İsrail Savunma Kuvvetleri (IDF) 78, 250, 298

İsrail Toprak Yönetimi 200

İstiklal Partisi 40

İşteyye, Muhammad, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 282, 293

İşva' (köyü) 82, 85, 90, 124, 186, 192, 265

K

kabileler 107, 108, 112, 116, 223, 272

kadastro etüdü 68, 179, 266

Kahire Anlaşması (1969) 78, 246

kaktüs (sabır) 199

Kakun (köyü) 265, 272

Kalunya (köyü) 11, 16, 60, 91, 97, 98, 99, 101, 106, 115, 116, 134, 184, 190, 197, 198, 271, 272, 275, 280

Kalvarisky, Haim (bilimsel tarım uzmanı) 40, 261

Kana'ana, Sharif (akademisyen ve köy kitabı yazarı) 13, 60, 61, 66, 129, 168, 169, 187, 196, 199, 258, 260, 263, 265, 266, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 292, 293

katliamlar 48, 76, 158, 269

Katra (köyü) 11, 88, 280

Kays ve Yemen kökenleri 212-3

kazılar 228, 284

el-Kebabir (köyü) 65

Kefr Bir'im (köyü) 200, 265, 270, 277, 282

Kefr 'Ana (köyü) 69, 292

Kefr Saba (köyü) 109, 172, 180, 265

Kefr Yasif (köyü) 194

Ken'an, Dib (köy kitabı yazarı) 82, 186

Kenan Ülkesi, Kenanlılar 177, 224-5, 227, 229-30

Kenefani, Gassan 245, 281, 295

Kerem Maharal (İsrail kenti) 189, 274

el-Kevfaha (köyü) 115, 142, 143, 265

Kfar Şalem (İsrail kenti) 57, 58

Khalidi, Rashid (akademisyen) 207, 290

Khalidi, Walid (akademisyen) 13, 142, 199

Khleifi, Michel (film yönetmeni) 84

kiliseler 23, 33, 93, 117, 140, 151, 180, 181, 190, 193, 195, 199, 203, 231, 256, 279, 284

klanlar 39, 106-7, 113, 115-6, 134, 164, 184, 226, 240, 242, 243, 248, 272. Ayrıca bkz. kabileler

köy kitabı yazarları 15, 42, 63, 64, 81, 82, 86, 95, 97, 109, 122, 129, 140, 160, 164, 168, 174, 189, 194

köy videoları 250-1

köylüler 53, 109, 141, 181, 184, 190, 201, 231, 232, 270

el-Kubab (köyü) 73, 184

Kudüs (kenti) 11, 15, 21, 22, 31, 36, 37, 69, 70, 85, 90, 91, 98, 132, 149, 151, 158, 162, 163, 164, 172, 173, 175, 192, 193, 216, 217, 226, 227, 230, 235, 242, 259, 265, 267, 271, 273, 274, 281, 283, 284, 286, 292

Kuttab (eğitim sistemi) 171, 172

Kuveykat (köyü) 11, 124, 126, 194

Kürt Yahudiler 215, 216, 220

L

Libya, Arap Yahudilerin göçü 49

Lifta (köyü) 60, 216, 217, 250, 265, 283

el-Lubani, Hüseyin (yazar) 82, 138, 206, 230, 248, 263, 269, 278, 289, 290, 295, 298

Lubya (köyü) 33, 64, 248, 265, 298

Lübnan 15, 16, 19, 22, 23, 24, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 49, 67, 70, 76, 78, 79, 80, 82, 84, 89, 97, 107, 110, 133, 134, 135, 146, 150, 160, 178, 194, 207, 212, 213, 225, 229, 235, 238, 240, 242, 243, 245, 246, 250, 251, 254, 257, 258, 262, 263, 265, 268, 269, 270, 278, 281, 287, 291, 296, 297, 298

M

el-Madi, Mervan 21

maduniyet tarihi 143

el-Mahsiri, 'Ali İslim (yazar) 248, 257, 275, 295

Ma'lul (köyü) 84, 180

Mecdel 'Askalan (kenti) 60, 187, 197, 265, 289

Mecdu'l-Kurum (köyü) 240

Mellaha (köyü) 134, 141, 185, 275

Memlûk (ler) 293

Merc bin 'Amir' 60

mevcut gaipler (ülkesinde yerinden edilen Filistinliler) 94, 252, 259, 298

el-Mev'id, Hişam (yazar) 249, 298

el-Mev'id, Me'mun (yazar) 298

Mısır 17, 22, 36, 37, 38, 41, 49, 63, 70, 78, 107, 109, 110, 113, 114, 149, 207, 225, 227, 247, 249, 257, 261, 267, 268, 270, 273, 281, 283, 291

militan faaliyetler 79, 202, 243, 246

milliyetçilik: Arap milliyetçiliği 77, 78, 86, 206, 223, 293; Filistin milliyetçiliği 40-1, 68-70, 86, 136, 206, 207, 246, 254, 255, 261; Yahudi milliyetçiliği, bkz. Siyonizm

Miske (köyü) 61, 172, 173, 265

Mizrahim 39, 261, 262

Morris, Benny (akademisyen) 155, 158, 237, 259, 281, 292, 295

Moşav (İsrail'de kooperatif çiftlikler) 31, 32, 244

Ülkesinde Yerinden Edilenlerin (ÜYE) Haklarını Savunma Derneği 84, 289, 298

muhtar 103, 113, 219, 242, 243

el-Muzeyri'a (köyü) 250

mülteci kampları 37

Müslüman-Hıristiyan Derneği (Kudüs) 242

N

Nahaf (köyü) 244, 251

Nahda (Arap rönesansı) 222

Nasıra (kenti) 17, 32, 175, 202, 235, 236, 248, 249, 250, 259

Nassar, Makbule (fotoğrafçı) 17, 75, 113, 188, 260, 263, 267, 285, 286, 294

Nasır, Cemal Abdül (Mısır Cumhurbaşkanı) 78, 268

en-Neccar, 'Atiye (yazar) 16, 109, 118, 125, 126, 130, 131, 271, 275, 276, 277, 278

nekbe (felaket) 2, 7, 35, 37, 38, 77, 93, 226, 258

Nora, Pierre (kuramcı) 180, 286

nostalji 7, 52

nüfus sayımı, 182

O

Orta Asya'dan göçen Yahudiler 49, 262

Oslo Anlaşması 79

Osman, İbrahim 2, 106, 115, 116

Osmanlı İmparatorluğu 35, 36, 103, 134, 145, 205, 222, 258, 291, 293, 297; millet sistemi 213

P

PalestineRemembered.com 13, 94, 113, 130, 160, 188, 199, 231, 260, 262, 270, 272, 298

R

er-Rame (köyü) 235, 250

er-Remahi, Kasım (köy kitabı yazarı) 73, 250, 266

er-Remle (kenti ve bölgesi) 11, 37, 69, 88, 217, 227, 230, 265

S

Safed (kenti) 32, 33, 37, 141, 185, 195, 215, 237, 253, 259, 265, 272, 289

Saffuriyye (köyü) 32, 33, 60, 200, 249, 251, 255, 258

Said, Edward (akademisyen) 16, 31, 44, 134, 175, 183, 262, 269, 278, 281, 286, 288, 290, 295

es-Sehli, Nabil 170

es-Sekakini, Halil (eğitimci ve yazar) 151, 277, 280, 281, 285, 290

Sakakini, Hala (yazar) 151, 277, 280, 281, 285, 290

Sakr, 'Abdulaziz (köy kitabı yazarı) 16, 62, 63, 66, 71, 75, 76, 104, 105, 265, 266, 267, 268, 272, 278

Sefardim 261

Selame (köyü) 11, 21, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 91, 92, 104, 111, 115, 116, 140, 143, 161, 180, 184, 201, 217, 218, 265, 266, 267, 279, 290, 292

sinema ve filmler, 41, 84, 153, 196, 199, 291, 297

siyonizm 39, 42, 46-7, 49, 51, 65, 76-7, 86, 96, 100-1, 103-5, 135,138, 144, 149, 156, 182, 201, 205-8, 214-7, 219-21, 224-5, 228, 230, 247, 258, 282

soyağaçları bkz. aile ağaçları

sözlü tarih 167, 24

Suba (köyü) 31, 33, 60, 82, 97, 133, 200, 227, 266, 269, 271

es-Sufi, Abdullah (köy kitabı yazarı) 121, 122, 169, 274, 276, 284

Suhmata (köyü) 82, 83, 84, 269, 289

Suleyme, Fadi (köy kitabı yazarı) 124, 125, 129, 130, 131

Sumreyn, Galib (yazar) 14, 85, 86, 91, 97, 98, 99, 106, 131, 134, 197, 198, 270, 271, 272, 273, 275, 280, 287, 288

Suriye 15, 16, 19, 22, 23, 33, 34, 35, 37, 38, 41, 49, 67, 70, 78, 84, 85, 93, 94, 97, 107, 111, 113, 134, 146, 160, 178, 207, 212, 213, 224, 235, 238, 239, 244, 246, 248, 249, 251, 253, 254, 257, 258, 262, 265, 268, 270, 281, 287, 291, 296, 297, 298

Süleyman, Mahmud (köy kitabı yazarı) 132, 133, 278, 285

Sykes-Picot Antlaşması 36, 258

Ş

Şahin, İyad (yazar) 61

Şahnin (kenti) 250

şarkılar ve müzik 295

eş-Şecere (köyü) 16, 102, 124, 129, 130, 131, 215, 220, 246, 277

Şehitler Ormanı 31, 32, 258, 263

şiirler 54, 172, 189, 191, 192, 232, 235, 236, 288

Şit (peygamber) 189, 201, 287

T

Taberiyye (kenti) 37, 195, 237, 259, 265, 289

Taha, Sami (Filistinli Arap İşçiler Derneği Genel Sekreteri) 109, 202

Taksim Planı (1947) 11, 26

Tamari, Salim (akademisyen) 17, 74, 80, 98, 212, 267, 268, 269, 271, 277, 278, 281, 283, 285, 288, 290, 291

Tanture (köyü) 217, 221

tarım 72, 90

Tel Aviv (İsrail kenti) 57, 70, 259, 267

Tiretu Hayfa (köyü) 59, 60, 65, 134, 161, 164, 183, 184, 255, 265, 272

toplumsal cinsiyet 25, 34, 45, 72, 99, 114, 123, 127-8, 133, 145, 154, 211, 275

Tulkerm (kenti) 37, 172, 265
Tunus 20, 49, 79
türbeler ve mezarlar 88, 129, 130, 197
Türkiye, Yahudilerin göçü 49, 261
Türkmen 63, 247, 274; Türkmen Araplar 63

U-Ü

Ulusal Çalışmalar ve Dokümantasyon Merkezi (Gazze) 66, 67, 88, 266
Uluslararası Kızılhaç Komitesi 37
Ummu'l-Ferec (köyü) 225
Ürdün 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 75, 78, 79, 82, 84, 85, 91, 97, 101, 106, 107, 108, 118, 121, 133, 134, 146, 150, 162, 178, 192, 207, 213, 224, 229, 237, 238, 239, 241, 244, 245, 249, 250, 251, 254, 257, 258, 259, 261, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 278, 281, 285, 288, 291, 293, 296, 297

V

Vadi'l-Havaris (köyü) 220, 221, 273
vakıflar 140, 193, 203, 279, 288, 289
el-Velece, (köyü) 82, 100, 132, 133, 171, 191, 192, 225, 229, 231, 241

W

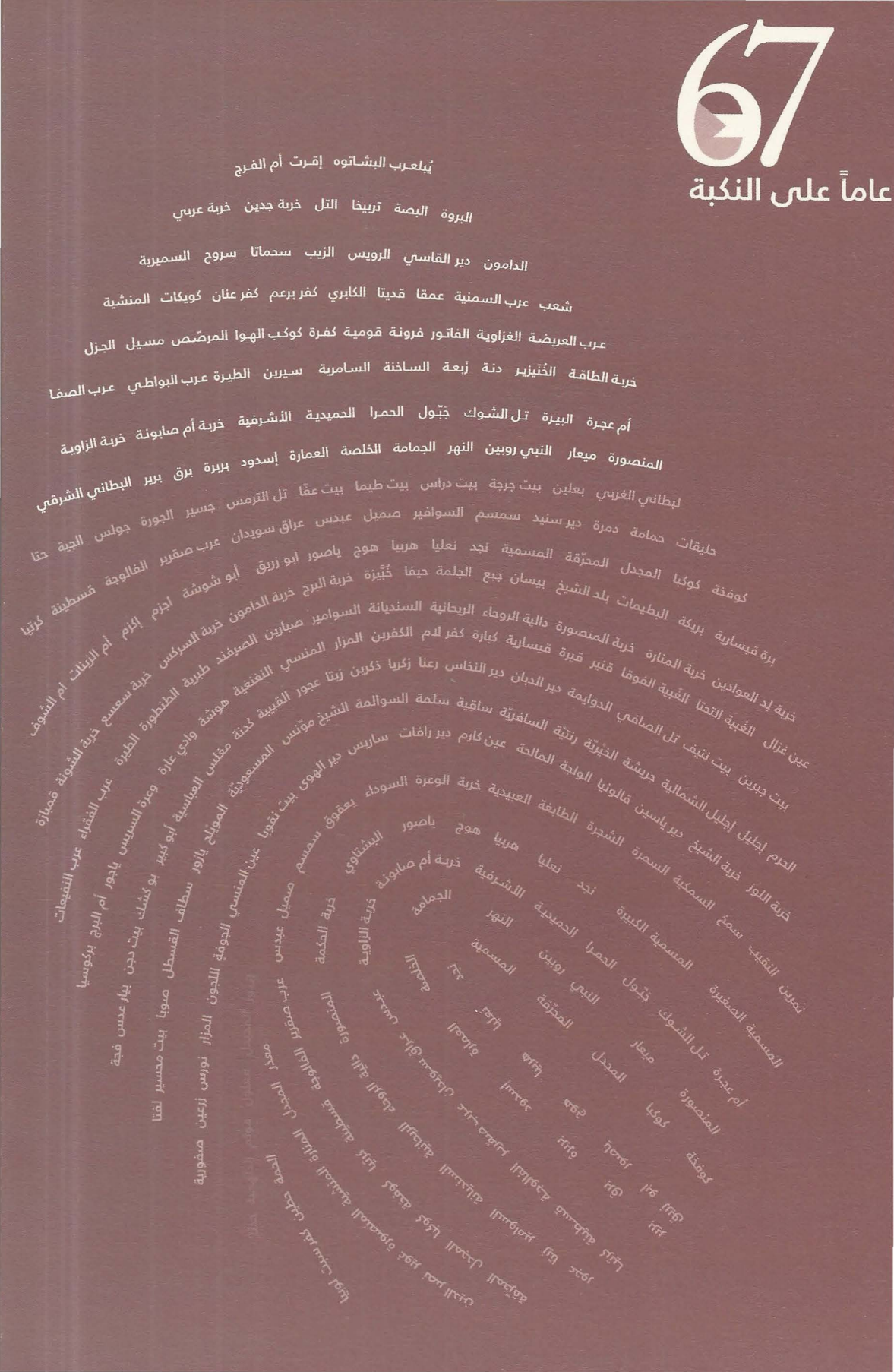
Weber, Max (kuramcı) 43
White, Hayden (kuramcı) 45, 262

Y

Yafa (şehri) 11, 37, 58, 69, 70, 74, 75, 92, 98, 104, 139, 161, 177, 183, 195, 201, 205, 227, 230, 237, 240, 259, 265, 266, 267, 270, 285
Yahudi Ajansı 58, 220, 292
Yahudi mülteciler 48, 259, 286
Yahudi Ulusal Fonu 31, 197, 220, 258, 263
Yalu (köyü) 81, 124, 230, 265
el-Yehudiyye (köyü) 205, 206, 230, 290, 292, 294
Yemen, Arap Yahudilerin göçü 49, 57, 58, 107, 108, 212, 213, 262, 270, 273
Yibna (köyü) 217, 229, 247
yoksulluk 8, 77, 135

Z

ez-Zangariyye (köyü) 60, 247, 297
Zichron Ya'akov (İsrail kenti) 221
Zir'in (köyü) 64, 112, 265
Zochrot (grubu) 84, 270, 289
Zurayk, Kustantin (akademisyen ve aktivist) 13, 77, 258


67
عاماً على النكبة
يُبلعرب البشاتوه إقرت أم الفرج
البروة البصة تربيخا التل خربة جدين خربة عربي
الدامون دير القاسي الرويس الزيب سحماتا سروح السميرية
شعب عرب السمنية عمقا قديتا الكابري كفر برعم كفر عنان كويكات المنشية
عرب العريضة الغزاوية الفاتور فرونة قومية كفرة كوكب الهوا المرصّص مسيل الجزل
خربة الطاقة الخُنيزير دنة زبعة الساخنة السامرية سيرين الطيرة عرب البواطي عرب الصفا
أم عجرة البيرة تل الشوك جبّول الحمرا الحميدية الأشرفية خربة أم صابونة خربة الزاوية
المنصورة ميعار النبي روبين النهر الجمامة الخلصة العمارة إسدود بربرة برق برير البطاني الشرقي
لبطاني الغربي بعلين بيت جرجة بيت دراس بيت طيما بيت عفّا تل الترمس جسير الجورة جولس الجية حتا
حليقات حمامة دمرة دير سنيد سمسم السوافير صميل عبدس عراق سويدان عرب صقرير الغالوجة قسطينة كرتيا
كوفخة كوكبا المجدل المحرّقة المسمية نجد نعليا هربيا هوج ياصور أبو زريق أبو شوشة أجزم إكزم أم الزينات أم الشوف
برة قيسارية بريكة البطيمات بلد الشيخ بيسان جبع الجلمة حيفا خُبّيزة خربة البرج خربة الحامون خربة السرکس خربة سعسع خربة الشونة قمبازة
خربة إد العوادين خربة المنارة خربة المنصورة دالية الروحاء الريحانية السنديانة السوامير صبارين الصرفند طيرة عرب الفضاء عرب الفضيعات
عين غزال العبية التحتا العبية الفوقا قنير قيرة قيسارية كيارة كفر لام الكفرين المزار المنسي النفنغية هوشة وادي عارة وعرة السريس ياجور أم البرج يرقوسيا
بيت جيرين بيت نتيف تل الصافي الدوايمة دير الدبان دير التحاس رعنا زكرين زرنتا عجور القبيبة كُدنة مقلس العباسية أبو كبير بو كشك بيت دجن بيار عدس فجة
الحرم إجليل إجليل الشمالية جريشة الخيرية رنتية السافرية ساقية سلمة السوالمة الشيخ موّنس المسعودية عين المنسي اليوقع اللجون المزار نورس زرعين صفورية
خربة اللوز خربة الشيخ دير ياسين قالونيا الولجة المالحة عين كارم دير رافات ساريس دير الهوى بيت نقوبا
تمرين النقيب سمخ السمكية السمرة الشجرة الطابغة العبيدية خربة الوعرة السوداء يعقوق سمسم صميل عبدس
المسمية الصغيرة المسمية الكبيرة نجد نعليا هربيا هوج ياصور البشتاوي
أم عجرة تل الشوك جبّول الحمرا الحميدية الأشرفية خربة أم صابونة
المنصورة ميعار المجدل النهر الجمامة خربة الزاوية
كوفخة كوكبا المحرّقة النبي روبين خربة الحكمة

1948 Arap-İsrail Savaşı sonucunda Filistin'de yaşayan binlerce Arap yerinden oldu, onlarca köy yok edildi. Filistinlilerin önemli bir kısmı Lübnan, Suriye, Ürdün, Mısır ve Gazze Şeridi'nde mülteci statüsünde yaşamaya başladı. Filistinliler tüm bu olayları *nekbe* (felaket) olarak adlandırdı. *Nekbe* sürecinde boşaltılan ve büyük ölçüde yok edilen 400'ü aşkın Filistin köyü hakkında 120'den fazla "köy anma kitabı" yayımlandı. Bugün bu kitaplar, Filistinlilerin yaşadığı bu köylerin bir zamanlar haritada var olduğuna dair kanıt dosyalar olarak sunuluyor.

Ağırlıklı olarak etnografik araştırmalara ve köy kitaplarına dayanan *Yerinden Edilenlerin Coğrafyaları*, tarihin nasıl yazıldığını, kaydedildiğini ve tartışıldığını inceliyor. Yok edilen Filistin köylerinin ve onların tarihlerinin, Filistinli mültecilerin bugünkü hayatlarını nasıl etkilediğini gösteriyor. Rochelle A. Davis, köy tarihlerinin ve köy kitaplarının bugün Filistinliler için ne ifade ettiği ve mücadelelerinin neresinde yer aldığı sorularına cevap arıyor.

Rochelle A. Davis, Georgetown Üniversitesi Dışişleri Fakültesi öğretim üyesi.

İngilizceden çeviren: Hayrullah Doğan

ANTROPOLOJİ | TARİH

KÜY

30 TL

978-605-5250-75-1