

Pratik Şiddetin Pasif Teorileri: Post-Buberyen Dönem Yahudi Düşüncesinde Vaadedilmiş Toprak ve Kudüs Yaklaşımları

The Passive Theories of the Practical Violence: The Approaches to the Promised Land and Jerusalem in the Post-Buberian Jewish Thought

Mustafa Alıcı*

Öz

Çağdaş Yahudi düşüncesi, “Holokost sonrası (veya Post-Şoah) dönem” olarak bazen de modernizmin etkisini hissettiren bir dönüm noktası figür olan ve dini varoluşçu ve diyalojik ilişkilerin filozofu olarak tanınan “Martin Buber’den sonraki (post-Buberyen) devir” yahut çok daha seküler bir perspektif formuyla “postmodern dönem” diye betimlenebilmektedir. Bu makalede gittikçe ideolojiden kurtulup bir duruma dönüşerek sıfat haline gelen Postmodernizmin etkisi altında gelişen söz konusu düşüncüyü felsefi, normatif teolojik (Talmudik) ve seküler (etnolojik) anlamda özel ve anahtar terimlerden biri olan “vaadedilmiş toprak” ve daha hususi olarak bu toprak fikrinin kalbinde veya tüm İsrail’in umuta bağlı hevesinin çekirdeğinde yerleşik olan “Yaruşalmi (Kudüs)” yaklaşımlarını değerlendireceğiz. Bu bağlamda birinci katmanda postmodern döneme damga vuran Yahudi filozofları, ikinci katmanda postmodern düşünce ile Talmdu düşüncesini uzlaştıran düşünürleri ve son olarak postmodern çağın perspektifiyle seküler Yahudi düşüncesini işleyen başlıca figürleri ele alacağız. Burada dikkatlerden kaçmayan en önemli özellik, dünyayı en fazla olumlayarak teyit eden bir gelenek olan Yahudilik’te Kutsal fikri tarihsel gelişim düzleminde gittikçe seküler hale gelirken kutsalla ilintili olan her fenomenin de sekülerleşerek daha fazla fiziksel aygıtlarla izah edilebildiği gerçeğidir.

Anahtar Kelimeler: *Dinler Tarihi, Postmodernizm, Rabinik Yahudilik, Vaat Edilmiş Toprak, Kudüs, Sekülerleşme*

Abstract

The contemporary Jewish thought could be described sometimes as era known as “the post-Holocaust or (Post-Shoah) period” as well as sometimes considered as “the postmodern period” having more secular perspectives even as “the post-Buberian” having emerged after the religious existentialist and dialogical philosopher Martin Buber, who was to be the influensive figure in modern Jewish thought. In this article, we will study on the so-called thought, which developed under the influence of Postmodernism, gradually got rid of ideology and has turned into an adjective, has presented some perspectives on “promised land” along with the special key terms such as promised land and Jerusalem figured in the philosophical, normative theological (Talmudic) and secular (ethnological) sense, which are located at the core of all Israel’s hopeful enthusiasm. In this context, we will discuss the Jewish philosophers who left their mark on the postmodern era in the first layer, the thinkers who reconciled postmodern thought and Talmud thought as the second layer, and finally the main figures who processed secular Jewish thought from the perspective of the postmodern era. The most important feature that does not go unnoticed here is the fact that while the idea of the “Sacred” in Judaism, a tradition affirming the world, becomes increasingly secular in the historical development in the traditional plane, every religious phenomenon related to the sacred becomes more secularised and can be explained within more physical devices.

* Prof. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, malici@erzincan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8070-8425.

Keywords: *The History of Religions, Postmodernism, Rabbinic Judaism, The Promised Land, Jerusalem, Secularisation*

Extended Abstract

In general terms, postmodernism can be defined as a “contradictory initiative” that strives “against the usual” by first using it properly, then exploiting it, establishing it properly and then turning it into unstable, and finally with the art of critical and ironic “re-readings”. Therefore postmodern Jewish thought “selectively” skips over the modern period and “departs from classical Rabbinic ideas by asking sacred critical questions”, “dealing with the problems surrounding Jewish religious lives” and “reformulating the nature of the Jew’s life” and “Jewish subjectivity” or “ Focusing on reshaping and updating the perception of the “Jewish self”, the mind dialectics of Athens and/or Jerusalem, which is called “the fundamental final solution problem of the Jewish “ as its most important characteristic, provides any conflicting or reconciling complex dilemmas such as philosophy and/or prophecy, reason and/or revelation. He does not want to approach Politics without taking a side.

In this article we try to deal with the philosophers of Post-Buberian period classified into three layers in terms of ethnic and global influences; In the first layer, philosophers such as Noam Chomsky, Emmanuel Levinas, Leo Strauss, Richard Rorty, Jacques Derrida, who can be considered as the axis philosophers who are still living and trying to transform Postmodernism from ideology to situation, stand out. In the second layer, there are theologians/thinkers who pursue “a new Rabbinical/Talmudic Jewish thoughts under the influence of postmodernism”. Such philosophers include thinkers such as Jacob Neusner, Peter Ochs, Eugene Browitz and Susan E. Shapiro. In the third and final layer, there are popular intellectual scientists such as David Novak, Rafael Jospe and Shlomo Sand, who, under the influence of postmodernism, have become more humane and even civil by directing basic theological ideas or teachings to “popular culture” and “profane” thoughts.

In this sense we may say that three-layered Jewish postmodern thinkers, feeling reduced to bear the utopian fruits offered by modern universalisms from Marxism to monotheism, attempt to critically re-engage all concepts, including the idea of land and Jerusalem, with traditional Jewish particularist ways of thinking, interpreting and living in general. According to them, the Jewish concepts and approaches of the classical period are exclusionary and modern views that emphasize the absolute and monopolistic universality of the particularist tradition are invalid. In this respect, postmodern Jewish thinkers, although they are sincerely committed to the promise-performance reconciliation and are based on the idea that God is together with people, they oppose the classical interpretation of this promise or modern conceptualizations containing abstract universality; lastly they are based on the idea of a religious Jew who can pervade all times and live in all places.

Giriş: Post-Buberyen (Postmodern) Dönem Yahudi Düşüncesinde Yeni, Eleştirel, Çoğulcu, Parçalı ve Güncel Bir Kutsal Toprak Hermenötiğine Dönüşümler

Seküler batılı zamanlar Antik Ortaçağ Modern Postmodern dönem şeklinde dönüşürken Modern Yahudi düşüncesi, bu çağları inişli çıkışlı ve travmatik devirler olarak hem Tanrının kurtuluş tarihi hem kutsal kitap tarihi aynı zamanda etnik açıdan çok bölmeli anlamaktadır. Bu modern taksinomiye göre atalar dönemi, Mısır’da kölelik, Çöl hayatı, krallar dönemi Babil sürgünü, II. Tapınak dönemi, Helenistik dönem, Diaspora dönemi şeklindedir. Vaadedilmiş Toprak, alem özellikle başkent Kudüs algısı Yahudiler için her ayrı dönemde için farklı anlamlar ve boyutlar kazanan karmaşık bir hal almıştır.

Modern çağda genel anlamda Yahudi düşüncesinde en göze çarpan sınırtası, paradigmatic model ve perspektif verici filozofu Martin Buber ve onun etkisindeki Hermann Kohen, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig gelmektedir. Modern Yahudi düşüncesine hakim olan felsefi aygıtlar bilimsel evrensel bilgi, ilerleme ve gelişmeyi, mutlak rasyonellik olup özellikle toprak ve millet kavramlarının geleceğine dair şüphe, mistisizm ve kötümserlik içermekteydi. (Breslauer, 2001: 7).

Çağdaş Yahudi düşüncesinde bilhassa “ben-sen”, “ben-o” gibi dayalı insana dayalı diyalojik ilişkilere teolojik varoluşculuk üzerinden teorik boyutlar kazandıran ve genel anlamda modern zamanların en önemli Yahudi düşünürü kabul edilen Martin Buber (ö. 1965) sonrası dönem, kavmin çektiği elemelerin feryadın tanırşallığına işaret etmek üzere Holokost sonrası (veya İbranicesiyle Post-Şoah) dönem ve çok daha antropolojik ve seküler anlamda “bir durum” veya “bir paradigma” ve “perspektif” sonucu sistematik spekülative çağ “Postmodern dönem” olarak karşılık bulmaktadır. Zaten tarih boyunca öteki düşüncelerle “karşıtlık”, “uzlaş” ve “kalıplanarak” gelişen Yahudi düşünce sistemi, artık son dönemde gittikçe karmaşık ve çok boyutlu konumlamalara sahip oldu. İnsanlık tarihindeki en gelişimi dini düşüncesi sistemlerinden biri olan geleneksel Yahudi spekülative düşüncesi, zaten her devirde zihinsel açıdan zamanın ruhunu güçlü bir şekilde yansıtan özgün bir sistematige sahipti. Bu çok boyutlu yeni perspektifler, karakteri icabı çağının etkisinde gelişen anti rasyonel, aşırı reel politik, gettocu evrensellikten veya pragmatik bölgesellikten uzaklaşarak radikal olarak her mikro alana sığabilecek kadar mahalli, aşırı parçalı, bölümlenmiş yerellik, en önemlisi tekelci hegemonyacı ideolojik gelecek vadici mega mitlerden sıyrılarak “tekrarlanan, öznel ve şizofren şimdi zamanlara odaklı olan, teolojik ve kutsal kitap odaktan uzaklaşarak alabildiğine seküler ve son olarak eleştirel Yahudi düşünceye dönüşen bir dönemle karşı karşıya bulunmaktayız. (Alıcı, 2020:3-4).

İnsanlık düşünce tarihinde postmodernizmin doğuşu kendi karakterine uygunluk göstermektedir; XX. Yüzyılın başlarında Batı’da eleştirel Mantıksal Pozitivizmin etkisiyle bizzat modernist filozoflarca modernizmin temellerinin sarsılıp sorgulandığı ve çözülüşe götürüldüğü bunun yanında aşkın fenomenoloji tarafından mevcut modern ontolojiye karşı septik görüşler ortaya atıldığı zihinsel çelişki ve uyumsuzluklar baş göstermişti. Bu bağlamda bilhassa 2. Dünya Savaşının hemen akabinde içerden gelişen eleştirilerle modernizm gittikçe felsefi açıdan yıpranmaya ve hayatın tecrübe edilen gerçeklikleri ile modern objektif ve mutlaklık iddiaları arasında derin uçurumlar ortaya çıkmaya başlamıştı. 1930’larda tarih biliminde teorik isimlendirmeye başlayan 1960’larda mimari/sanatta kendini “gösteren” 1970’lerden itibaren felsefi hatta dini düşüncede kendisini daha fazla “hissettiren” postmodernizm, metafizikle derin ilişkileri olan modern hümanizm, antropoloji ve nihayet 1990’larla beraber Din Bilimleri (Religionswissenschaft) gibi alanlarda insan, bilgi ve varlık ana tanımlarında yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bilhassa bilginin bir zemine, kimliğe, otoriteye hatta aşkın bir yeterliliğe dayanarak üretilmediği aksine çoklu, parçalanmış ve teorik açıdan çeşitli kaynaklardan beslenerek üretildiği iddia edilmiştir. Bunun gittikçe aşırı hale gelen modern iddialar olan evrensellik, mutlaklık, süreklilik, sözde birlik, bütünlük, kapsamlık ve tutarlılık yerine modern sonrası olarak

süreksizlik, farklılık, dağınıklık ve çeşitliliğin öne çıkarıldığı yeni, eleştirel bir düşünsel çağa dönüşümler başlamıştır. (Kınağ, 2022:474). Böylece en genel formuyla postmodernizm, “alışıldık olana karşı” olmak üzere onu önce yerinde kullanıp sonra istismarlarıyla, onu yerli yerince tesis edip sonra onu istikrarsız hale dönüştürmekle, son olarak da eleştirel ve ironik “yeniden okumalar” sanatıyla gayretler içine giren “çelişkili bir girişim” şeklinde tanımlanabilmektedir. (Hutcheon, 1988:3-4).

Benzer şekilde Postmodern Yahudi düşüncesi de modern dönemini “secici şekilde” atlayarak “klasik Rabinik düşüncenin yoluna girerek “kutsanmış eleştirel soru sorma”, “Yahudi dini hayatını kuşatan sorunlarla detaylı ilgilenme” ve “Yahudi olmanın doğasını yeniden formüle ederek “Yahudi öznelliğini” veya “Yahudi ben” algısını yeniden şekillendirmeyi ve güncellemeyi odağına alarak en önemli karakteristiği olarak “Yahudi aklının temel nihai düşünce sorunu” dediği Atina ve/veya Kudüs diyalektiği, felsefe ve/veya peygamberlik, akıl ve/veya vahiy gibi karşıtlık veya uzlaşıcı karmaşık ikilemlerde herhangi bir tarafı tutmadan meseleye yaklaşmak istemektedir. (Kohen, 1994; 315).

Bu doğrultuda Post-buberyen dönemdeki Yahudi düşüncesi etnik ve küresel etkileri açısından üç katman halinde tasnif edilebilir; birinci katmanda çoğunluğu hala yaşayan ve Postmodernizmi ideolojiden duruma dönüştürmeye çabalayan eksen filozoflar denilebilecek düşünürler Noam Chomsky, Emmanuel Levinas, Leo Strauss, Richard Rorty, Jacques Derrida gibi filozoflar öne çıkacaktır. İkinci katmanda ise “postmodernizmin etkisinde yeni bir Rabbilik/Talmudik Yahudi düşüncesinin” peşine düşen teolog/düşünürler gelmektedir. Bu tür filozoflar arasında Jacob Neusner, Peter Ochs, Eugene Browitz ve Susan E. Shapiro gibi düşünürler bulunmaktadır. Üçüncü ve son katmanda ise postmodernizmin daha fazla etkisinde olarak temel teolojik fikir veya öğretileri “popüler kültür” ve “profanlaşmış” düşüncelere yönlendirerek daha fazla beşeri hatta sivil hale getiren David Novak, Rafael Jospe ve Shlomo Sand gibi popüler entelektüel bilim adamları bulunmaktadır.

Bu bağlamda bu üç katmanlı Yahudi postmodern düşünürler Marksizm’den ahlaki tektanrıcılığa kadar modern evrenselciliklerin vaat ettikleri ütopyik meyveleri vermekte başarısız olduklarını hissederek, toprak ve Kudüs fikri dahil tüm kavramlar hakkında oluşturulan geleneksel Yahudi tikelci düşünme, yorumlama ve yaşama biçimleriyle ilişkiyi eleştirel açıdan yeniden kurmaya girişmektedirler. Zira onlara göre klasik döneme ait Yahudi kavram ve yaklaşımları dışlayıcı ve özenci gelenek olurken mutlak ve tekeli evrenselciliği öne çıkaran modern görüşler ise geçersizdir. Bu açıdan postmodern Yahudi düşünürler, ise vaat-ifa uyumuna samimi olarak bağlı ve Tanrı’nın onlarla beraber olduğu fikrine dayanan insanlar olmasına rağmen bu vadin klasik yorumuna veya soyut evrensellik içeren modern kavramlaşmalarına karşı çıkmakta; buna karşın tüm zamanlara yayılmış ve tüm mekanlara yaşayabilen dindar bir Yahudi fikrine dayanmaktadırlar. (Kepnes- Ochs, 1998:36-37).

1. Eksen Perspektifteki Yahudi Asıllı Postmodern Filozoflarda Vaat Edilmiş Toprak ve Kudüs Yaklaşımları

Bu bölümde birinci katmanda yer alan eksen filozofların kutsal toprak odaklı Kudüs perspektiflerini değerlendireceğiz. Buna yönelik olarak öncelikle insanları kuşatıcı sembol olarak Kudüs fikrini öne çıkaran Levinas, ütopist toprak fikrine ulaşırken geleneksel düşünceye yapı sökülüm teorilerini uygulayan Derrida, Yahudilerin reel politik yaklaşımını belirlemede dilci ve teopolitik durum filozofu Noam Chomsky özellikle seçilmiştir. Zira söz konusu postmodern Yahudi filozoflar, temel odak veya eksen olarak aynı zamanda Yahudi postmodern dünya görüşüne şekil verirken aynı zamanda daha özel anlamda ve Arz-ı Mev'ud ve Kudüs hakkında kendilerine özgü perspektiflerle gelenek için etkili yaklaşımlar sunmayı sürdürmektedirler.

a. *“Imago Templi”: Levinas’ın Tüm İnsanlığın Sembolü Harabe Tapınak Yaklaşımı*

1906’da Litvanya Yahudi toplumunda dünyaya gelen Fransız varoluşçuluğunun etkili filozoflarından olan Emmanuel Levinas (ö. 1995) çoğunlukla “Talmud etrafında düşüncelerini şekillendiren Yahudi filozof” olarak nitelendirilmektedir. Bir filozofun “Yahudiliği”, genel olarak “düşüncesindeki derin tanrısal izlerle, Talmudik jargona hakimiyetiyle, midraşik Yahudi kutsal metinlerindeki hürnerli tahlilleriyle, Tevrat ve Talmud öğretilerinden yoğun istifadesiyle, özel veya genel ilahi yaratılış kavramı ve ilgili Yahudi öğretisel kavramlara çok yönlü bakışlarıyla ölçülebilmektedir. Aynı zamanda “bir Talmud öğrencisi olarak” Levinas’ın küresel felsefesi için Talmud metinleri yalnızca bir yorum meselesi değil aynı zamanda onun her bakımdan hareket noktasıdır. Zira bu gelenek, Levinas’ın düşüncesine dayanan bir dizi bilinçli varsayımlar sunmaktadır (Patterson, 2006:508). Levinas’ın var olmaya layık olan “öteki” hakkında düşüncesine ilişkin Yahudi geleneğinin etno-teolojik yaygın yansımalarına odaklanmaktadır. Zaten Levinas’ın, 1975’te bizzat itiraf ettiği gibi, “felsefe dinden türemiştir o, alabildiğine bağımsız hatta “başıboş” bir din tarafından var edilmiştir ve din, muhtemelen her devirde serbest hareket edecektir”. (Levinas, 1996:182).

Levinas’a göre Yahudi teorilerinin reel tarihle sürekli çarpışması gibi evrensel insani değerler ve partiküler Siyonist değerler zorla birbirlerine kök salmasına rağmen yapay politik ve etik değerler sürekli birbirinden ayrılmaktadır. Dahası Levinas, postmodern dünyada şiddetin artık tüm ahlaki durumların ötesine geçerek savaş ve barışın politik fenomenlerden biri olmaması gerektiğini açıklamaktadır. (Levinas, 1990:190-191).

Bir Yahudi filozof Levinas’ın düşünce dünyasında seküler karakterdeki fenomenoloji ve genel felsefenin yanında Yahudiliğe ahlak, metafizik ve hermenötik gibi temel yapıtaşları da bulunmaktadır. O aynı zamanda “her mekanda ve toprakta kendini evinde hisseden” çok boyutlu biri olarak “öteki” sorunlarıyla da yoğun ve yakından ilgilenmektedir. Levinas, gerçek başkalığı gizleyen ya da ona karşı şeffaf olmayan fenomenolojik gelenekten kendisini uzaklaştırırken bu yaklaşımını meşrulaştırmak için temel bir ilham kaynağı olarak teolojik veya metafizik (Yahudi) iddiaları kullanmaktadır. (Bozga-Szigeti, 2016:3-4). Söz gelişi derinden “Rabinik gelenek okuyucusu” olarak Levinas, kutsal

toprakların tam merkezinde bulunan Kudüs'teki tapınağın sembolik değeri hakkındaki Talmud metninden çıkarılan ve tapınağın Romalılar, Persliler ve Keldanilerle yapılan savaşlarla ve politik kararlarla ilgili bölümü (Tractate Yoma 10a) dikkatlice müzakere etmektedir. Tapınağın hem Keldani hem de Romalılarca tahrip edildiğinin anlatıldığı yerde Levinas, dengeli bir bakışla mabedin inşacıları veya tahripçileri gibi seçenekli bir anlayış geliştirmektedir. Her iki durumda da ona göre tapınağın sembolik değeri değişmemiştir. Bir başka ifadeyle Levinas'a göre tapınağın inşa edildiği dönemdeki değeri ile harabe haldeki değeri asla değişmemiş ve çok boyutlu anlamlarla tüm insanlık için önemli olmuştur. Ona göre diğer tüm kültür ve halkların sosyal ve politik gücü Tapınakla ilgili tavırlarına göre değerlendirilmelidir. Zira tüm insanlık, İsrail'in ahlaki ve dini kurumsallığında sadece gerçek anlamda sembolize edilebilmektedir. Bu bakımdan Tapınak sadece Yahudilik için ulusal bir kurum değil aynı zamanda bir interaktif ilişki olarak diğer tüm millet hatta sıradan halklardan istenen ahlaki isteklerin ve karşılığında bu talebe yönelik halkların kendi nispi yanıtlarının da somut sembolüdür. Bu bakımdan Tapınağın asırlarca süren harabe hali bir sembol olarak "Musa Yasası(Tora)"nın insanlığıyla yakın ilişkisinin de göstergesidir". Kutsal tarih ile evrensel tarih bir bütünlük oluşturamaz.(Levinas, 1994: 63).

Levinas'ın felsefi düşüncesindeki ana temalardan birini de büyük ölçüde Yahudilik'ten gelen Tanrı ile insanlık arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Levinas'a göre Tapınak İsrail oğulları için "Tanrı'yla ahitin icrasına ait beşeri ilişkiler alanı" olarak sayılırken Tanrı için ise "ilahi aşkınlığın rasyonel tecelligahıdır". Aynı şekilde postmodern Alman filozof Martin Heidegger'in yaklaşımında da tapınak merkezli toprak mevcuttur. Hatta Heidegger'e göre Tapınak, Tanrının varlığıyla yakın ilintilidir. Tanrının dinamik varlığı, başlı başına kutsal bir bölge olarak tapınak alanının metafizik bir uzantısı ve sınırlandırılmasıdır. Ancak tapınak ve çevresi, belirsizliğe doğru kaybolamaz. Heidegger, doğum ve ölümün, felaket ve bereketin, zafer ve rezaletin, tahammül ve çöküşün birlikte beşerin için kader şeklini aldığı yolların ve ilişkilerin birliğini ilk önce birbirine bağlayan ve aynı zamanda kendi çevresinde toplayanın tapınağın işi olduğunu söyler.(Heidegger, 1971:40-41). Heidegger'e göre tapınak, dünyanın gizemlerinin açığa çıkarıldığına işaret eden bir simgedir; alem bu tapınak etrafında toplanmaktadır. Tapınak, bir kültürün, «şeylere kendi görünüşlerini ve insanlara kendilerine dair bakış açılarını veren» bir dünya görüşünün simgesidir. (Heidegger, 2017:42). Heidegger'e göre Tapınak her şeyden önce bir sanat eseridir. Ve bu haliyle, onun ana işlevi bir dünya kurmak, Varlığın uyumlu bir anlamlar dizisinin gizliliğini açığa çıkarmaktır. Ancak Levinas ne genel olarak Tapınak'tan ne de bir Yunan tapınağından söz eder ve sadece Helen olmayan özel bir tapınaktan Kudüs'teki Tapınak'tan söz eder. Böylece Levinas, Heidegger ile aynı fikirde değildir; çünkü «dünyadaki varlık» olarak insan, diğer insanlara pasif ve alıcı bir şekilde alabildiğine maruz kalan bir insan değildir." Bu bakımdan Levinas'a göre bu Tapınak sadece Yahudi kültürü, Yahudi kurumları veya Yahudi dünyası hakkında değil, insanlık hatta tüm insanlık hakkında da konuşmaktadır. Dahası Yahudi geleneği "kutsal olanı mevcut olduğu haliyle ne olarak değil, olması gereken haliyle kim olarak" görmekte olduğundan "harabe halindeki bir Tapınağın" mükemmel bir şekilde inşa edilmiş

Tapınağın kutsallığını daha iyi gösterdiğine inanmaktadır. Aslında Yahudi düşüncesinin aksine genel anlamda bir şeyin harabe halinde olması onun varlığının yok olması anlamına gelmektedir. Üstelik Levinas'a göre de "öteki" olası her türlü mevcudiyetin ötesinde olup bu nedenle mevcut olması imkansızdır. Hatta o, herhangi bir öznenin deneyiminin de ötesinde, bilincin dışında ve bu nedenle "tenzihi (negativa) bir aşkınlığa" sahiptir. Daha açık ifadeyle Yahudi ile konuşan Tapınağın gayr-ı mevcudiyetidir. (Padial, 2017:85-86).

Levinas'a göre Tapınak artık bir bütünlük olarak değil, bizlere savaşı, acıları, sürgünü, istilayı ve fetihleri parçalar anlatan, böylece kendi harabeleriyle bize ahlaki ve dini taleplere uygulanan şiddeti anlatan kesitlerden oluşan bir mekandır. Bu nedenle Kudüs Tapınağı'nın kalıntıları, insanlık olarak bizim sorumluluğumuza yönelik bir davet yani Tamamen Farklı Olan Kutsal Varlığa karşı etik görevlere, ahlaki yükümlülüklerle sahip olmamız gerçeğiyle tanımlanan öznelliğimizin özüne yönelik bir çağrıdır. (Padial, 2017:86). Söz gelişi Levinas'a göre Talmud'da Yoma 10b adlı bölüm, bazı önde gelen Rabbanilerin tarihin sonu hakkında bir kehaneti tartıştığı bir metindir. Asırlardır bekledikleri Persler ile Romalılar arasında, yani iki büyük imparatorluk arasında bir savaş olacağını öngören Rabbanî kehanettir. «tüm insanlık Tarihini nihai kılacak olacaktır ama eğer devam ederse bu iki imparatorluk arasında oynanacak olası bir mücadele tarihin en belirgin sonlarından biri olacaktır.» (Levinas, 1994: 18).

Burada Levinas'a göre tarih, kişinin bireysel veya kolektif hedeflere ulaşabileceği "beşer zamanıdır". Bu hedefler, "Tarihin gerçek amaçları" olarak anlaşılmaktadır ve bu nedenle tarihin "gerçek bir anlamı" vardır. Ancak bu hedefleri geliştirmek ve tarihi sonuçlandırmak için mutlaka politikacıların çalışmalarına ihtiyaç vardır. Sonuç olarak Levinas'a göre tarih, siyasetin, hırsların, ideolojik toplumsal düzenin inşasının böylece tarihin nihai amacına yönelik kalıcı bir kuruluşun zamanıdır. Son tahlilde tarihte zamanın akışı geleceğe, bir sona, bir hedefe doğru yönelmiştir. (Levinas, 1994: 52).

Böylece Levinas için Kudüs Tapınağı'nın kalıntıları bize siyasetin kutsal tarihle olan ilişkisini de yansıtmaktadır. Ona göre bu ilişki, amansızca beliren evrensel Tarih karşısında hemen zafer kazanmaz; ama yargılanmasına izin verir. Bu bakımdan Kudüs Tapınağı, Mesihanîk barışının değil, ahlaki taleplerin siyasi ve hukuki güçlere üstünlüğünün sembolüdür. Tapınağın kalıntıları, dünyadaki diğer tüm insanlar için ahlak önceliğinin bir sembolüdür. Sonuç olarak Levinas'ın düşüncesinde kendisine ve çevresinde toplanan insanlara karşı şiddete maruz kalan yıkılmış bir tapınak, her türlü acıya karşı evrensel sorumluluğumuzun güzel bir simgesi olabilir. Beklenen mesihçilik, tarihi durduran bir adamın gelişinin kesinliği değildir. Herkesin acılarına katlanmak benim gücümdür. Bu gücün ve evrensel sorumluluğumun farkına vardığım andır." (Padial, 2017:87-89).

Levinas, "kutsal toprakla yakın bağlantıda gördüğü" Talmud mesihçiliği politik meşruluk arayışı değil bireylerin insani tavrı olarak kabul ederek "kavga" yerine ötekilerin acısını yüklenme özellikle herhangi bir insanın her türlü acısına yönelik hiçbir genel veya özel pragmatik hesap içinde olmadan "teolojik açıdan azami sorumluluk içinde hissetme" tavrı olarak değerlendirecektir. Ona göre herhangi bir acının sorumluluğunu hissetmenin bir

varoluş biçimi olarak fedakarlığı gerektirdiği açık olduğundan özellikle kurban, “diğerine yer açan şeydir”. (Levinas, 1996:90).

Aktüel siyaset, şiddet kullanımını ve acı çektirmeyi meşrulaştırırsa da diğer yandan dini mesihçilik, yalnızca kendi şimdiki zamanının insanların acılarına değil, tüm insanlığın acılarına katlanma konusunda kendi gücü ve kendi sorumluluğu anlamına gelecek sonuçta “dünyanın görüp görebileceği tüm acıları” da kucaklamayı sürdürecektir. Levinas’ın bu mesihçiliği oluşturmada Hristiyan aleminden hem Kierkegaard gibi filozoflara hem Dostoyevski gibi yazarlara hem de Barth ve Wahl gibi Hristiyan teologlara büyük borcu olduğu söylenebilir. (Moyin, 2005: 25).

Ancak Hristiyan coğrafyaya sahip bu figürlerden farklı olarak Levinas’a göre “Sonsuza” sevgi odaklı değil kurban yani “kendimi feda ederek yaklaşım” mottosu esastır. Nitekim ona göre İbrani Kutsal Kitabına göre (mesela II. Tarihler, 3/1) Kudüs’teki Tapınağın İshak’ın kurban edildiği yer olan Moriah Dağı üzerinde inşa edilmiş olması tesadüf değildir. Bu, İbrahim ve İshak’ın en yüksek yere yani “Sonsuzluğa” yükselişlerinin (Grekçesi ile analēmpsis /ἀνάλημψις) dağı sayılmalıydı. Mezmurlarda Kudüs’e yükselişin teması, yani tüm ulusların En Yüce Olan’a hac yolculuğu bulunabilir. İshak’ın kurban edilmesinden dolayı Abram (“ata” anlamına gelir), Ab-raham’ın “kalabalığın/milletlerin babası” adını aldı. İbn Meymun’dan alıntılanarak Levinas, İbrahim ve İshak’ın kurban vermesinin sebebi şudur; “O (Avraham), Şehina’nın kanatları altında toplanmış olan tüm dünyanın babasıdır.” (Levinas, 1996:76).

Buradan hareketle Levinas için bu veriler Kudüs’teki Tapınağın tüm insanlık adına sembolik değerini artırmaktadır. İbrahim sadece İsrail’in değil kendini feda ederek tüm dünyanın mistik babası olup Moriah tepesinde inşa edilen tapınak, fedakarlığın özdeşten ötekine geçişi, insanın Sonsuzluğa duyduğu derin arzusunun yerine getirilmesini mümkün kıldığını insanlığı hatırlıyor. Son tahlilde Levinas her zaman dilediği sonsuzluğa fedakârlıkla yani sınırsız sorumluluklarla yaklaşmakta insanın kendini bir davayı veya bir ideali savunmak için, anne babasına iyilik için ve ülkesinin yükselmesi için kendisini feda edebileceğini göstermektedir.

Levinas’a göre “sembolik bir harabe” olarak Kudüs Tapınağı, yalnızca Yahudi halkının muhteşem siyasi geçmişinin bir parçası değil aksine ölü haliyle bile tüm insanlık adına eskatolojik kurtarıcı gelecekten söz etmekte; insanlığa görsel olarak hitap etmekte ama her insanı gelecek zamanın kaygısından kurtararak bilhassa tüm siyasetin temeli olan “gelecek ve tarih kaygısından kurtarmaktadır. Bu bakımdan ona göre her haliyle Kudüs Tapınağı “her zamanı” yani mutlak değer anının gerçekte öteki insanları beslediğimiz ve önemsedığımız anların tamamı olduğunu sembolize eder. Zira Kudüs Tapınağı sembol olarak, aynı zamanda en kutsal olanın da simgesidir, çünkü “mutlak kutsallık nizamı olan göksel Tapınağın tam bir replikası (kopyasıdır)”. Yani sembolik Kudüs’teki mevcut mabet, “Dünya’daki Göksel Tapınağı” temsil ederken tam olarak bir *imago Templi* yani sonsuzluğun ve adaletin bir imgesidir. (Levinas, 1994:158). Son olarak Levinas’a göre mevcut haliyle Tapınak olsa da ve sonsuza kadar sadece kalıntı olarak kalsaa da İsrail

Halkı'nın bu mabet bağlamında gerçekleştirdiği tüm ritüeller, her zaman dünyayı, insanlığı ve geleceği kurtarabilecek ve onu yargılayabilecek yüz yüze ilişki prototipini oluştururlar. Bu ritüellerden belki de en bilineni günde iki kez Şema Ysra'el duası olup Rabinik geleneğe göre göksel krallığın ve boyunduruğun kabulünü ve Torah'a teslimiyeti ifade eder. (Levinas, 1994:25).

b. Şiddet ve Hayalet Dilemmasında Ütopya veya Mutlak Gerçekler Altındaki Hayal Gerçek: Derrida'nın Konuksever Hipostasik Kudüs Yaklaşımı

Postmodern yapı-sökümcü ve yapısalcı dil bilim felsefesinin kurucu babalarından, Yahudi asıllı Fransız bir filozof Jacques Derrida (ö. 2004), 1930 yılında Fransa'nın sömürgesi Cezayir'de dünyaya gelmiş ve çocukluğunun ilk yıllarını orada geçirmiştir. Eğitim için geldiği Fransa çok çekmeden Hitler Nazi Almanyasının işgaline uğramış kurulan kukla Fransız hükümeti sırasında Nazi ideolojisi altında Yahudilerin belirli işler yapması yasaklanmış, kamu hizmetleri ve serbest meslekler için kota getirilmişti. Anti-semitizm ideolojisine maruz kalan Derrida, öğrenci iken sabah okul önünde sınıfında birinci olduğu için bayrak kaldırma onurunu kazanmasına rağmen kendisine değil Yahudi olmayan bir öğrenciye bu görev verilmişti. (Karaoğlu- Alıcı, 2023:434).

Son kırk yıldaki yazılarına bakıldığında boyunca Derrida'nın özellikle genel anlamda küresel İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Batılı entelektüeller üzerinde muazzam bir etki yarattığı gözlemlenebilmektedir. Yine Yahudi düşüncesi, kutsal topraklar ve Kudüs hakkındaki çalışmalarıyla Derrida'nın eleştirel yapı-söküm bağlamında Post-holokost dönem Yahudi düşüncesi ve Yahudi din bilimlerinin (*Judenswissenschaft*) temellerini yeniden yönlendirmeye yardımcı olan olumlu toplumsal etkisini kabul etmemek veya en hafifinden göz ardı etmek insafsızlık olacaktır.

Daha özelde Derrida Yahudiliğin anti-Siyonist çeşitlerini Siyonist Yahudilik ile birleştirmekte ve sanki tüm “Mesih beklentisindeki gelecek teolojilerini eskatolojileri) Siyonizm ile özdeş kılmaktadır. Ancak Derrida, Siyonizmi Yahudiliğe yalnızca Yahudi dininin politik belirli yansıması bağlamında düşünürken Ona göre bu, Mesih'in ikinci gelişini bekleyen Hristiyanlık ve Mehdi/Mesih bekleyen İslam'ın bazı paradoksal yansımalarına etkileri açısından indirgenebilir. Sonuçta ona göre Siyonist ideoloji, sadece Yahudiliğin etkisiyle diğer iki ilahi dinin taraftarlarına sirayet edecek kadar özel değildir; aksine seküler, agnostik veya ateist halklar tarafından da sıklıkla benimsenebilir Doğrusunu söylemek gerekirse, ona göre Siyonist emperyalizm, hiçbir zaman pişmanlık duyulmadan yapı-söküme uğratılması şarttır. Zira bilhassa Hz. İbrahim'e bağlı olduğunu iddia edenlerin dışında sevgilileri Mesih/Mehdi bekleyerek kendilerini diğer insanlardan moda tabirle “ghostlayarak” siyonist şiddet ve emperyalizme kayıtsız kalan sözde insan hakları savunucusu insafsızlar için de bu “imkansız gelecek deneyimi” geleceğin olumlu anlamda onaylanması anlamına gelecektir.

Emperyalist hayaletçi Siyonizme karşı Derrida'nın önerdiği çözüm üretici yaklaşım olarak yapı-bozum yaklaşımlar, mümkün olduğu ölçüde, en anlaşılır dille olmalı ve anlaşılması güç olmaktan uzak temel insan hakları sorunlarının kasıtlı olarak karartılmasından da

kaçınmalıdır. Zira insanlığın şiddet sarmalına dönüşen “Kudüs savaşlarını” anlamaya çalışan derin bilgiden yoksun eğitimsiz okuyucu, binlerce yıllık Talmud eğitiminden geçerek gizemli, şifreli gözlemleri (veya «hayalet figürleri») öne çıkaranları deşifre etmek zorunda olan kafası karışık bilim adamının (yani «iyilerin» taraftarı konuksever Horatio rolündeki) konumundan farksızdır. Dahası aslında tarihçilerin önündeki sis perdelerinde kaybolan sadece çocuk çılgınlıklarıyla farkına varılan, Arapların “Filistin sorunu”, Yahudi Siyonistlerin eskatolojik yeryüzü cenneti ideali, insanlık kadar karmaşık bir tarihin sonucu olsa da, ne politik kargaşalar, kavmi çıkarlar ne de askeri çözümsüz belirsizler, temel insani ve sivil hak savunucularını bu sorunlarla “boğuşmaktan” asla geri durdurmamalıdır. Yahudi, en kutsalı değerlerini hatta merkezi gördüğü kutsal metni bile elem ve ıstırap içeren Kabalacı mistik inancıyla şiddet sarmalıyla ancak anlarken doğal olarak onun ötekine bakışı asla sağlıklı olamayacaktır. (Wise, 2001:70).

Derrida’nın postmodern mekan teorisinde koşulsuz konukseverlik kavramını öne çıkarmaktadır. Ona göre dünya üzerinde her birey istediği yerde bulunma hakkına sahip olmalıdır. Bu insani hak aynı zamanda uyulması gereken bazı kuralları söz gelişi bireyin gittiği yerde uyması gereken hukuki ve sosyo-ekonomik şartlara bağlı yükümlülükler sebebiyle koşullu misafirperverliği savunmaktadır. (Karaoğlu- Alıcı, 2023:434).

Derrida, Talmud dahil tüm Yahudi gelenek kitaplarındaki ifadelerdeki eskiyen anlamların yerinden edilerek yeniden, eleştirel bir bakışla çağcıl olarak yapılandırılıp, anlamlandırılıp yeniden yorumlanması gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre artık kutsal metin yorum bilimi hermenötik metnin kontrolünün okuyucunun elinde olduğu, okuyucunun birikimsel bilgisinin öne çıktığı bir anlayışla metnin okuyucuya dinamik yanıtlar vermesini ve okuyucunun doğrudan metne anlamlar yüklemesini temel alan bir perspektife doğru kaymalıdır. (Alıcı, 2020: 13-14).

Derrida, hayaletlerin dolaştığı Siyonist Kudüs emelinden tüm gerçeklerin altında yatan hipostasik Kudüs anlayışına dönüşümün peşindedir. Derrida, Kudüs’ün evrenselleştirilerek Siyonistleştirilmektense yerelleştirilerek Filistine ait kılınmasını tercih etmektedir. Marxist ideolojiye benzer dini bir Mesihçi eskatolojik ideoloji yazan Siyonistler veya terör içeren en büyük hayalet olarak İsa Mesih’i sunan evanjelik Hristiyanların yanında doğulu Levantenlerin konuksever mirasına sahip çıkarak şehri her boyutuyla kutsayan (ve bunun için şehre Kudüs adını veren) Müslümanlar Derrida’nın yapı-sökümcü dikkatinden kaçmaz. (Wise, 2001:76).

Yapı-bozumcu Derrida, “il n’y a pas de hors-texte” anlayışının artzamanlı yapı-bozumu ile Yahudi ‘Qahal Jahweh’ yani Yahve tarafından seçkinciliği üzerinden diyalektik bir şekilde metin-tapınak anlamlandırma çabası içine girmektedir. Dolayısıyla; Derrida, yıkımı/tahrifatı (ve bunları hazırlayan kaos, çatışma, savaşı) “kutsal yakı” (holocaust) bütünlüğünde Talmud şifreleriyle kodlayıp (bilinçli ve/ya bilinçsiz) her zaman “ötekini elimine etmenin “kutsal” meşruiyetini kutsal metinler ve çabalar (eser, sanat, tapınak vs.) üzerinden “yeniden kurma” denemesi olarak sunmaktadır. Bu bağlamda öncelikle “Mabedin harabe” oluşuna hermenötik fenomenolojik yorumlar getirmektedir. O,

Çıkış, 32/18'de geçen Hz. Musa (as)'nın buzağıyla tapan kavmine öfkelenerek levhalarını kırmasını anlattıktan sonra öncelikle "yazılı bir metnin artık kırık, harabe, uçurumlar içinde hatta kendi yansıması veya temsiline dönüşmüş kabul eder. Tanrı kendinden bizimle konuşma pahasına ayrılarak ödünler vermiş ve biz insanları hayrete düşürmek ve sorgulamak üzere bu tür kopuş ve kırılmaya izin vermiştir. Ancak konuşarak değil sessiz kalarak, sessizliğin konuşmasını ve işaretlerini bölmesine müsaade ederek hatta levhaların kırılmasına rıza göstererek bunu yapmıştır. Bu bakımdan Derrida'ya göre yazı, konuşmaya nazaran çok daha muğlak ve ikincil önemdedir. (Derrida, 1978: 65). Ona göre levhaların kırılması aynı zamanda tarihe köken vermek olarak Tanrı'daki bir kopuşu da ifade etmektedir. Bu bakımdan Derrida düşüncesinde başlangıçta "harabe" vardı ve hiçbir şekilde onarımın esamesi yoktu. (Gideon, 2001; 81-82).

Derrida, unutmaya riski barındırmayan bir hafızanın gerçek hafıza sayılamayacağını, en şahane bir sanat eserinin temellindeki olası bir harabiyetin bile, temsil ettiği şeyin kabulündeki yüksek başarısızlığı da sembolize edebileceğini açıklar. Portredeki yüzün temsil ettiği yüzdeki bozulma veya yaşlanma izleri taşımadan yansıtılması onu gerçek kılmayacaktır. Her sanat eseri gibi Kudüs tapınağı da, Yahudinin ulusal (oto) portresi olarak başka bir açıdan tarihsel etnik resmi betimlemektedir. Hatta öteki hakkındaki en küçük bir tahribat bile aslında İsrail için bir oto-portre durumu olup hafızadaki gibi yüzün kendini çirkinleştirip bozması gibidir. Harap olma veya yok olma ihtimali olmayan bir şeyi bir insan nasıl sevebilir. Bu bakımdan tahribat, salt bir imgeden, göze ifşa olandan daha fazlasıdır. Yani açık bir tecrübe ve kendini kendini gizleyen bütünlük olarak aşkın sevgi olması gibi Tapınak harabesi de "ilahi ademiyeğin gerçek sembolüdür". Öteki düşüncesini geliştirirken Derrida Tapınağın öteki milletler (Babililer, Persliler veya Romalılarca) tarafından yapılan tahribatta ortaya çıkan kutsalın harabe durumunu, "amacı dünyanın temsili olan her kültürdeki gibi Yahudilerde var olması gereken gerçek sembol ilke" olarak değerli görmektedir. Böylece Derrida'ya göre Tanrı'nın gözünde insan, ilahi sözden yazıya dönüşmesi sürecinde sürecinde "kopuş", "tahribat" ve nihayet "yıkım" bağlamında tasnif edilmektedir. Son tahlilde o, bir sanat eserindeki gizleneni, görülmeyeni veya silik mevcut olanı ortaya çıkarabilmektedir. Zira sanatçının körlüğünü ilahi vahye şahitlik edenin körlüğü ile özdeş gören Derrida, yaratıcı bir eserdeki gibi körlüğün karanlığını, tapınağın yıkım imgesi ile bağlantılı hale getirir; eserin tamamlanmasından sonra ancak gelebilen yıkım, en son yıkım olarak hiçbir onarım vaadi olmayan bir kopuş olup "teşekküllü ayırtırmak olarak yapı-bozum" aynı zamanda "teşekkülün bizzat kendisidir". (Gideon, 2001; 82-84).

Son tahlilde Derrida, 1986 yılında Yahudi bir topluluk önünde Kudüs'te verdiği bir konferansta Tapınak diye isimlendirilen mekanın nerede olduğunu bu mekanla Yahudiyi ayıran gerçek uzaklığın ölçüsünün ne olduğunu dinleyicilere sorduktan sonra cevabı ilk Hristiyan kilise babalarından ve Paris'in ilk Hristiyan piskoposu Dyionisus'tan naklederek verir; "Kudüs'ten uzaklaşmayın! hatta benim ağzımdan duyduğunuz Babanın vaadini beklemeye devam edin. (Gideon, 2001; 84-85).

c. Şiddetin Gerçek Yüzü veya Barışı Tıkayan Siyonist Çözüm, Endişe Verici Problemin Kendisidir: Chomsky'nin "İşgal Edilmiş Toprakların Teo-politiği" Yaklaşımı

Reel politik açıdan en sert eleştirel jargon, Postmodern dönemin küresel etkili dil bilimcisi, sosyal eleştirmeni ve teo-politik siyaset düşünürü, 1928 yılında Amerika, Pensilvanya doğumlu çağdaş Yahudi filozof Noam Chomsky'den geldi. Ona göre özellikle öğretilerinde tarihsel-sosyo kültürel ritüel sistemler barındıran Yahudilik gibi tarihsel dini sistemlerde yapılarıdaki kasıtlı durağanlar hatta yeknesak tekdüzelikler, toplumların kült olarak organizasyonu ile bilhassa mezkur dini sosyal grupların sembolik kültürel yapıları üzerinde uygulayacağı vaat edilmiş topraklar gibi güçlü aygıtlar arasında derin ilişkisi bulunmaktadır. Bu bakımdan postmodern dini teorilerde sosyal sistem kavramına yönelik beklentiler, Chomsky'nin dil araştırmalarını daha umut verici bulmaktadırlar. (Lawson-McCauley, 1993:80).

O, sözün sonsuzluk kazandığı kitaplarında veya makalelerinde değil anlık etkisine güvendiği söyleşilerinde veya konferanslarında İsrail'e karşı tenkitlerinin dozunu artırır. Yahudilik bağlamında pratik açıdan siyonizme ve ideolojik açıdan siyonist emellere hizmet eden her türlü çözüm önerisinin reel politik açıdan sorunun kendisi olduğunda ısrar etmektedir. (Chomsky, 2002:1). Chomsky, son politik olayları yorumlarken İsrail'in pagan güçler tarafından yakılıp yıkılmasından hemen önce güçlü kehanetlerle İsrail oğullarını uyaran ve kendisinin favori peygamberim dediği Amos'un görüşlerinden hareketle fiili durumu yorumlamaktadır. (Chomsky, 2023: 1).

Yine eleştirel anlayıcı hermenötik "soft dil" kullanan diğer Yahudi düşünürlerin aksine "postmodern dönemin kognitif bir dil teorisini" Chomsky'e göre Yahudilerin her zaman yaptığı tek bir şey vardır; insan derken kendisini, dünya/toprak derken Arz-ı Mevud'u anlarlar. Bu bakımdan Yahudilerin her yaptığının temelinde etno-teolojik dışlayıcılık bulunduğundan temelde umutlarının korkuya dönüşmesi ve sonuçta korktuklarının daima başlarına gelmesi hatta kaçınılmaz ve tekrarlanan kader olması açıktır. Söz gelişi Chomsky, bu yargıya varırken çözümlediği önerme politiktir ve işgalci İsrail devletinin ilk başkanı Ben Gurion'un Siyonist politik şiddeti meşrulaştırmasını somut bir şekilde açıklayan cümlesine dayandırmaktadır; "siyonist sorunlara ahlaki açıdan yaklaşan biri, asla Siyonist olamaz".(Chomsky, 2001:1).

2004 yılında *Media Education Centre* (Medya Eğitim Merkezi) adlı bir düşünce kuruluşundaki atölye çalışmasında Chomsky, modern anlamda aşırı şiddet içeren, hayatı yaşanmaz kılan, barışı şiddete çeviren Gazze ve Batı Şeridi'nin Yahudilerce işgali askeri açıdan dünyanın en uzun muhasara altındaki işgal toprakları işaret ettiğini açıklamaktadır. Ona göre İbrani kitaplarca teolojik açıdan kurtuluş vaat ededen mukaddes topraklar, artık tüm zamanların en büyük ve tarihsel ve konjonktüre bakımından en zulme maruz işgal edilmiş topraklar diye anılmaktadır. Devlet olarak değil insanlar bağlamında İsrail'e yaklaşan Chomsky, Yahudilerin bunu masum ve haklı gerekçeleri olan bir halk olarak değil inişli çıkışlı siyasetlerinde kendilerini savunmak için yaptıklarını iddia ettiklerini aslında sanki herhangi askeri bir işgalci gücün reel politik çıkarları uğruna çatıştığı bir topluma karşı kendisini savunmak için yapması gibi davrandıklarını açıklamaktadır.

Son tahlilde Chomsky başkasına ait “yerleşik bir toprağı” askeri açıdan işgal ederek hiç kimsenin kendisini hiçbir şekilde savunamayacağını ve buna hiçbir şekilde bir savunma diye isimlendiremeyeceğini belirtmektedir. Ona göre Siyonist şiddetin yolunu açan, diplomatik yolları tıkayan Dünya süper gücü Birleşik Amerika, bunu barış süreci adını verdiği ve gerçekte çözüm süreçlerini problemin kendisi dönüştüren hatta İsrail’in her türlü şiddet ile bölgede kalıcı kontrol sağlamasının üstüne diploması kılıfı ile örten ve bir anlamda güçlü bir gerçekçe sunan ustaca bir jargon uygulamaktadır. Ona göre İsrail’in politik açıdan yaptıklarındaki uluslararası tüm birincil sorumluluklar ABD’ye aittir. Bu bakımdan İsrail tarafından işlenen her türlü yara verici zulmün altında yatan Amerikan politikalarını kınamanın Yahudi düşmanlığı veya kendinden nefret eden bir Yahudi olmayla yakından alakası yoktur. Dahası hem Amerika hem de Siyonistler, barışçıl bir çözümü engelleyip birkaç kez dünyayı küresel savaşa hatta nükleer savaşa oldukça yaklaştırdılar. Asıl endişe edilmesi gerekenler bunlardır. Son kertede ona göre İsrail’in yaptığı şey, aslında bizzat Yahudileri de endişelenmesi gerektiren ama daha çok insanlığı endişelendiren şeylerdir. (Media Education Foundation, 2024:2).

2. Post-Talmudik Dönem veya Postmodernizmi Rabinik Yahudi Düşüncesiyle Uzlaştıran Normatif Düşünürlerin Kudüs ve Vaat Edilmiş Toprak Anlayışları

Babil sürgünü öncesi Yahudi kutsal metin külliyatında Tanrı’nın Yahudi toprak anlayışını şekillendiren ilahi söylemi (veya Yahudi tabiriyle) “Yahvist dil”, oldukça eleştirel ve ağırdalır; İsrail her an kaotik şiddetle el değiştirebilecek ve yabancı güçlerce tahrip, tecavüz ve işgale uğrayacak kadar kaygan olup garantide olmayan, yönetimi daima içerden zalimlerin elinde oyuncağı dönüşebilecek kadar muğlak, namusu kirletilmiş genç kız kadar narin veya manevi açıdan profanlaştırılmış bir belde olacak kadar ironi içeren neticede her zaman ötekileştirilmeye maruz ve açık topluma sahip ama daima içerden veya dışarıdan onu hakketmeyen yabani, yabancı veya layık olmayan ellere teslim edilmesini kabullenilecek bir kimlikle daima şiddetli eleştiri altındadır.

Talmudik veya Rabinik Yahudilik, Yahudilerin topraklarını vaat edilmiş görmekte ve vaat edilmiş toprakları tüm insanların topraklarından daha kutsal hatta en kutsal olarak değerlendirmektedir (mesela *Bamidbar Rabbah*). Dahası klasik dönem Yahudi bilgeler, İsrail’in yaşadığı toprakları “alemin merkezi” Kudüs’ü ise bu toprakların merkezi kabul etmektedirler (*Midraş Tanhuma*). Yahudi geleneksel bakışa göre Kudüs, kutsal mekan oluşun yanında ulusal bir şehir olup nasyonalist sembol hükmündedir. İsrail halkı için ulusal bir uyanış olarak Siyonist bir itki ve kitab-ı Mukaddes varlığı arasında doğrudan bağ sağlayan bir şehirdir.

Buna karşın umut ve heves dolu etnik özlemleri dinamik tutmayı başaran Rabinik Yahudiliğin örgüsünde yorumlanan en genç kutsal kitap yorum geleneği Midraşim’de ise geleneğinde Talmud yorumcularının elinde daima Yahudinin tekelinde olacak şekilde biçimlendirilme sürekli pozitif yöndedir. Midraşim Rabbileri için özellikle Kudüs, kalbindeki tapınak ile “İsrail’in Rabbinin Dağı” sıfatına sahip olup yaklaşık üç bin senedir Yahudi halkının tapınak, toprak ve kral üçlü vaat ifa geriliminde tam çekirdek

mesele olmayı sürdürecektir. Olması gerekenin aksine Yahudi için umut vaat edici krizler kavimden kaynaklanırken helak edici politik gerilimler Tanrıdan gelecektir. Bu anlayış, Tanrı Yahve'nin bizzat genel insanlık kurtuluş tarihine özel olarak İsrail'e müdahale ettiği (sonuçta dünyevi, materyalist karakterdeki) "politik teolojiyle" hareket ettiği buna karşılık bu teolojiden daima yararlanarak durumsal vaziyetler çıkaran Rabbilerin ise her kutsal kelimesini adeta yeniden yazdıkları anlayıcı metaforik dile sahip "politik bir teolojiler" ürettikleri gözlerden kaçamaz.

M.S. II. asır şeriat külliyatı Mışna'ya göre Ahit Sandığının nerede olduğu bilinmese de onun içinde ebediyen ikamet edecek olan Şekina/Sekine adlı "Tanrının gizemli varlığı" asla İsrail'i terk etmeyecek şekilde Batı (Ağlama) Duvarında bulunacaktır. Bu bakımdan o, hem milli hem de ruhani ihya eylemlerinin sembolü olup İsrail milli marşında hem Siyon tepesine hem de Kudüs'e özlem anlatılır. Yahudi günlük duasında günde üç kere Tanrı'ya "Ey Rab şehrine merhameti geri getir" diye yakarılır. Kudüs'ün Yahudinin bilincinin merkezinde olmadığı tek bir an bile yoktur. Ortaçağ Yahudi toplumlarında önemli bir eylem olarak yaşlılar öldüklerinde kutsal topraklara gömülmek için Kudüs'e giderlerdi. Yüzyıllar boyunca manevi dindarlık içinde yaşamak için Kudüs'te yaşamayı bir ideal olarak tuttular. 1844'e gelindiğinde Osmanlı'nın son dönemlerinde Yahudiler yavaş yavaş dönüşümler yaşattıkları şehirde artık en büyük dini grubu oluşturuyorken 1870'lerde artık ezici mutlak çoğunluk onlara geçmişti ve o günden bu güne kadar da öyle kaldılar.(Berger, 1996-92-93).

Postmodern düzlemin karakterinde olan yeni ve farklı olma, eleştiri, yerellik, öznellik, mutlaklıktan sıyrılıp kaotik muğlaklık gibi terimler örgüsünde antik dönemden itibaren Talmud ışığında gelişen klâsik kutsal toprak algısının eleştirisi, modernize edilen siyonizmin yeni toprak ve Yeni Kudüs algısının yeniden değerlendirilmesi ve son olarak bu aşırılık içinde görülen algıdan çıkarılan Postmodern bakışlar bulunmaktadır. (Alıcı, 2021:49-74).

Bu bakımdan klasik ve modern dönemden farklı olarak Postmodern dönemde bilhassa normatif din felsefesiyle uğraşan düşünürler, yeni bir dil, yeni bir hermenötik geliştirmekteler ve Tanrı, Yahudi, alem ve kutsal topraklar hakkındaki postmodern fikrin soyutlanma, idealizm veya idolojizm içermeyip aktüel, şimdiki zamana ait somut ama parçalı gerçeklikler ihtiva ettiğini söylerler. Bu bağlamda onların hermenötüğünde kutsal metinde geçen (Çıkış, 3/11-12) ve Tanrı Yahveh'in Musa peygambere vaadi olan "Ben seninle birlikte olacağım" ifadesi artık Ben sana Torah'ı vereceğim ve Torah yoluyla seninle beraber olmayı sürdüreceğim şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bakımdan Postmodern Yahudi hermenötüğü metin ve yorumda çoğulcu fikirlere bağlı, izole edilmemiş, otonomi sahibi olmayan, özel kütüphanelerin küçük odalarına hapsolunmamış aksine bazen modern olanla da bağı koparmadan Franz Rosenzweig'in terimiyle konuşarak düşünme veya Martin Buber'in tabiriyle diyolojik düşünme fikrine kapılarını ardına kadar açık bırakmaktadır.(Kepnes- Ochs- Gibbs, 1998:6).

Postmodern Yahudi düşüncesi Klasik Talmudik /Rabbini Yahudi düşüncesini şu bağlamlarda güncellemek istemektedir; a. Postmodern Talmud düşünürleri daha fazla çoğulcu sosyolojiye, farklı kültürel yapılarla merak etmeye ve anlık çıkarlara dayalı post-urban hayata açık olup bu bağlamda dışlayıcı ve klasik ghettopuluğu korumak isteyen geleneksel Yahudi yaklaşımını güncellemek isterler. b. Post-Talmudik düşünürler, aynı zamanda güncel bir Yahudi benliği oluşturmak üzere klasik toprak ve tapınak merkezli Yahudi benlik anlayışını oluşturan öğretilere ve yapılara eleştirel yaklaşmışlardır. c. Onlara göre kutsal topraklarla ilgili Yahudi Yasasına ait temel pasajlar, liberal teoloj bağlamında değerlendirildiğinde oldukça fazla “köylü” veya “taşralı” görünmekte olup onların günümüz şehir anlayışına ve toplum fikrine uyarlanması ancak postmodernitenin yapıtaşlarıyla mümkün olabilecektir. d. Klasik Yahudiliğin insanlığın geleceğine ait nihai hedefleri ve tüm insanlığın kaderine dair teolojik fikirler aslında klasik çağlarda Yahudi peygamberlerin kitaplarındaki başlıca temaları oluşturmuşken artık günümüz Yahudi toplumuna hitap edemez haldedir.(Ochs,2000:23-25). e. PostTalmudik Rabinik düşünce, yeniden “inşa edici” perspektifle tapınak, toprak ve kutsal kitap merkezli toplum inşa edici “mega hikayeler” daha radikal kararlar almalı ve çağdaş Yahudi toplumunda karşılığı olan bireysel, öznel ve sübjektif çoklu anlamlara sevk edici yeni kutsal metin okumalarla, daha mahalli hatta mikro eleştirel akılcılığa dayalı model anlatılar peşinde olmalıdır. (Alıcı, 2021:82). f. Bu açıdan bakıldığında uzakarıktan uzak bu yüzden Ortodoks olamayan Postmodern Yahudi düşüncesi daha fazla neo-liberal akımlara yaklaşırken, Musa Yasasını mutlak gören, dışlayıcı monoteist Tanrı anlayışına, teklici toprak fikrine sahip olan ve kendisini güncellemekten uzak kalan ve normatif ve caydırıcı özelliğini kaybeden Ortodoks dini görüşlere agnostik veya şüpheyile yaklaşmayı hedefleyerek kutsal mekan konusunda teolojik hedefleri öncelemek yerine aktüel hatta ampirik sosyo-politik endişelerden hız almalıdır. g. Postmodern Talmudik dini düşünürler, İbrani değerlerin mutlaklığını savunan Ortodoks Yahudiliğe ait olan ve sadece Yahudileri bağlayıcı, hiyerarşiye dayalı, otoriter, dogmatik hukuki (*halakah*) kurumlarının, erkek egemen cinsiyet anlayışının artık günümüzün sorunlarına olumlu cevaplar üretmediğini, bunun yerine kendisini sürekli aklayıcı söylemler geliştirdiğini veya etno-teolojik açıdan seçkinliğini elitist bir şekilde yorumlamaya devam ettiğini; en önemlisi de çağdaş çoğulcu dünyaya karşı daha katı dışlayıcı yaklaşımlar ve klasik Siyonist söylemlerle ötekileri rahatsız edici dil geliştirmeye devam ettiğini ve böylece dünyayı yaşanmaz kıldığını açıklamaktadır.(Greenberg, 2000b:5051). h. Neticede Post-kritik bir kimlikteki bu yeni Yahudi düşüncesi, daha fazla beşeri sezgilere güvenen, doğrusal olmayan çok boyutlu kognitif bilişsel anlayışlara açık olan ve yeni pratik maneviyat gibi Postmodern çoklu unsurlara yönelen alem inşa etme amacındadır.(Greenberg, 2000a:52-54).

a. Post-Talmudik Yahudi Düşüncesinde Ama Atina Kalıbındaki Kudüs : Jacob Neusner’in Eleştirel Kudüs Yaklaşımı

Çağdaş dönemde Kudus Talmudu’nu İngilizce’ye çeviren ve “kutsal metinlerde form kritiği” bağlamında en önemi Amerikalı Yahudi düşünürlerinden olan Jacob Neusner, *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy* (Brill: Leiden-

London, 1997) adlı etkili eserinde Yahudilerin uyum adına her dönemde büyük dönüşümler yaşadığını vurgular.

Neusner, Kudüs odaklı ve hareket noktalı tüm aşkın ve kutsal Yahudi değerlerin, önceleri Helenistik dönem profan Yunan kültürü ve düşüncesiyle uyum içinde olmak zorunda kaldığını ve Kudüs'te hakim Yahudi inançlarının Antik Yunan inançlarıyla mezc olduğunu şimdilerde ise II. Dünya Savaşı sonrasında Saul Lieberman ve Martin Hengen gibi Yahudi düşünürlerin vesayet kırıcı istisnaları hariç “Yeni Kudüs” sözlemleriyle bu yabancı etkilerin Hıristiyan batılı düşüncelerin hatta “post-sekülerliğin” etkisinde olduğunu belirtmektedir. Yine ona göre herkesçe bilinir ki ilk dönem patristik Hıristiyan düşünürleri, kutsal topraklardan yayılan İncilleri, Helenistik felsefi bir teolojinin beyanına dönüştürerek, vahyin merkezi olan Kudüs'ün sözünü iletmek için felsefenin anavatanı Atina'nın sesiyle yorumladılar. Aynı şeyi zamanı gelince Müslümanlar da yapmıştı. Bu yüzden Neusner, uzun yüzyıllar süren yas döneminde ve Yahudisiz Tapınak veya Tapınaksız rahiplik yıllarında ‘Kudüs’ün anlamsız kaldığını açıklamaktadır. Çoğu kez tarihte Tevrat ideallerinin tam olarak gerçekleşmesi uğruna Kudüs, Atina akademileriyle kutsanmış hafızaya sahip Yahudi bilgiler ve hevesli öğrenciler tarafından doldurulmuş kutsanmış bir şehir kimliğe girmiştir. Bir başka ifadeyle Tevrat'ı derin entelektüel anlamda gerçekleştirmek için askın kutsal Kudüs Atina'yı taklit etmesi gerekiyordu. Günümüzde ise Talmudik dönemdeki İsrail düşüncesi, kendisini duvarları olmayan bir akademileri olan ve tüm zaman ve mekan sınırlarının ötesinde bir Atina'ya bürünen rasyonelliğin “yeni Kudüsüne” dönüştürmek zorunda kalmıştı. Ancak bir Talmud külliyatı çevirmeni ve yorumcusu olarak Neusner'e göre Talmud'un önemli bir retorığı vardır, “Kutsal topraklardaki midraşim öğretmektedir ki tüm alem bir Midraş dersliğine Kutsal kavim, öğrencilere, Yahudi kültürü ise soyut ama güvenilir hakikatlerin pratik modellemelerine her daim dönüşmüştür”. (Neusner, 1997:134-155).

Neusner'e göre dönüşerek uygunluk ve benimseyerek uyumluluk sayesinde geçmiş, şimdiki ve gelecek dünyanın her anında bir pay sahibi olması gereken bir İsrail kavminden bahsetmektedir. İsrail, ona ait olan Tanrı, ahit, seçilmişlik, Kudüs ile etrafındaki kutsal vaat edilmiş topraklar gibi odağındaki şeylerin aktif olarak belirleyici olmasını asla lokal, etnik hatta folklorik değere düşürülerek minimize edilmesini istememelidir. (Neusner, 2005:85).

Jacob Neusner, *Siyonizm ve Yahudilik* adlı eserinde kutsal toprakların geleceği konusunda da geleneksel görüşü yeni bir dille tekrarlayarak pozitif anlamda yorumlamaktadır. Siyonizm ona göre Yahudiliğin kendisi veya entegral bir parçasıdır. Yahudilerin bu kavramla kendilerinin bir halk oluşturmak ve bu halkın özel bir mekanda tarihte Filistin olarak bilinen Yahudilerin “İsrail Toprağı” olarak isim verdikleri yerde kendi Yahudi devletini kurmaya “insani hakları” ve “teolojik vazifeleri” vardır. Bu topraklar, Neusner'e göre Yahudi dininin ayrılmaz ve içkin bir parçasıdır ve bu da siyonizmi ve Siyonistleri temize çıkarmaktadır. Son kertede Neusner'e göre siyonizm, eleştirel önermeleriyle de normatif ve topraktan ayrılmaz Yahudiliğin tam merkezinde yer almaktadır ve burası Yahudilerce vaat edilmiş toprak olarak sunulduğundan beri böyle devam etmektedir. (Neusner, 2014:2-34).

b. Vahyin Tabirinin Olasılığında Özgün Dışlayıcı Kutsal Toprak: Eugene Borowitz'de Kudüs'ün Post-Talmudik İşlevselliği Yaklaşımı

Çağdaş dönemde en önemli Reformcu Talmud yorumcularından filozof Eugene Borowitz, sade akıl ile vahiy arasında değil, aynı zamanda daha da ayrıntılı olarak vahiy ile modernite ve postmodernite arasındaki dengeye odaklanmıştır. Ona göre gelenek ve değişim, izole olma ve evrensellik, kapsayıcılık ve dışlamacılık arasındaki gerilimler sadece Yahudiliğe değil tüm inançlara ait postmodern sorunlardır. (Breslauer, 2001:56). Bu aslında şu anlama gelmekteydi, Yahudilerlerin toprak merkezli kimliği, artık göreceli ve yerel değerlerden oluşan bir bütünlük içinde cemaatin öznel sorunlarıyla ama farklı yönlerden bakmaya fırsat tanıyacak şekilde oluşturulmak istenmektedir. (Breslauer, 2001:11).

Postmodernizm ışığında İsrail Ahdine ait Musa Yasası, Tanrı, toprak, ilahi emir ve yasaklar, Seçilmiş halk İsrail ve kötülük problemi gibi klasik Yahudi teolojisine ait temel konuları yeniden değerlendirerek “iki arada bir derede olacak şüpheli boyutlarla” güncellemeyi düşünmektedir. Borowitz, köşe taşı olan Yahudi dini tecrübelerini travmatik kronolojik sırasıyla Sina'da Ahit, Toprak olarak kavmin Arz-ı Mevut'a yerleşmesi, etnik yorumlamalar olarak Rabbinik düşüncesi, diaspora, Avrupa'da diasporasında Anti semitizmin gerilemesi ve dini özgürlük kazanma, Nazi soykırımı (Şoah) post-holokost dönem bir başka ifadeyle Yahudi postmodernizmi şeklinde özetlemektedir. O, modern Yahudilerin, Batılı, Aydınlanma kaynaklarının sunduğu ölçütlerle hareket ettiklerini geleneksel Rabbinik kaynaklardan yüz çevirdiklerini İsrail gibi cemaat kültürünü önemseyen bir dinin toplumsal bağlarını koparıp onu bireye bağladıklarını bunu yaparken modern devlet, modern bireysel haklar ve evrensel ahlak gibi katı modern rasyonel standartları esas aldıklarını açıklar. (Borowitz, 1990:20-27).

Öncelikle Borowitz, klasik Sina ahdi fikrini yenilerken Yahudi teolojisinin odağında asimetrik açıdan var olan “Tanrı ile kavmini değil daha simetrik gördüğü Tanrı ile Postmodern Yahudi arasındaki bağlayıcı ahit” fikrini kabul eder. Böylece Postmodern çağda partiküler bir ahdin mümkün olabileceğine inanan Borowitz'in Sina Ahdi doktrinine kitabın son bölümünde detaylandırılması, adalet sorunuyla baş etmek isteyen postmodernlere hitap etmek için bilinçli bir tavır gibi görünmektedir. Borowitz, yapıldığı dönemde Ahdin ortaklarının ilişkilerindeki eşitsizlikleri vurgulamakta ve Rabbinik hermenötikteki çelişkilerin bu farklılıktan kaynaklandığının bilincindedir. Zira ona göre Ahdin ortaklarından İsrail “özel, tarih ve toprak ile sınırlı iken diğer ahit ortağı Yahveh ise “kozmik, kalıcı, mükemmel ve sınırsızdır.” Borowitz, 1996:218). Bu bakımdan Borowitz, ahdin ortağı olarak İsrail'in, Tanrı'nın vaat ettiği topraklara hakkı olduğunu, bunun da Ahdin ahlaki iddialarına bağlı kalmak zorunda olan çağdaş İsrail devleti hakkındaki anlayışını olumlu yönde geliştirdiğini iddia etmektedir. Son tahlilde Borowitz, moderniteye bir miktar taviz vererek, Sina ahdiyle yakın ilişkiye giren bir dindarın eğer tam bir ahit ortağı olmak zorunda ise devlet ve toprak bağlamında özerk ve kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olması gerektiğini öne sürmektedir. (Wyschogrod, 2000, 65).

Sonuçta Talmudik partikularizme bağlı kalan Borowitz, Yahudi'nin Sina Ahdine bağlı yaşamının aileye ve topluma adanmış ve İbrani dili, dini gelenek ve İsrail topraklarıyla bir bütün olarak birbirleriyle bağlantılı hale gelen geleneksel bir hayat olduğunu öne sürmektedir. Aynı zamanda postmodern bir düşünür olarak Borowitz için postmodern dindar bireyin öznelliğinin özelliğiyle kim verici benliğinin bir cemaat yapısına ait olması, onun Yahudi halkı ile ilişkisini de düzenleyecek ve Tanrı ile canlı bir karşılaşma olarak anlayacağı bir ahitleşme ile sorumlu bir birey olarak anlaması bilişsel açıdan akıl yürütme kapasitesi artabilecektir. Zira böyle bir Postmodern parçalanmış benlik anlayışı, tarihte dolu dolu yaşanmış tüm etnik dini tecrübe ile kavmin diri hafızası arasındaki aracılık görevi görebilecek sonuçta da aşırı bireysel kişilik ve Yahudi kimliğinin geçici ve parçalı özdeşleşmesi ortaya çıkacaktır. (Greenberg, 2000:55).

Böylece Borowitz'ın hitap ettiği alan olarak liberal Yahudi, bilinçli olarak dini dışlayıcılık (partikülerizm) sahibi Rabbînik Yahudi geleneği ile insanlığın çoğulcu hümanizmi diyalektiği içinde yaşamalı ve bu ikisi arasında arabuluculuk yapmalıdır. Zira Borowitz, tarihsel Yahudi mirasının benzersizliğini ve başta toprak olmak üzere, Rabbînik kültür ve İsrail halkıyla olan tarihi bağlarını tehlikeye atmadan bu tür bir arabuluculuğun mümkün olabileceği konusunda iyimser görünmektedir. (Greenberg, 2000:51).

c. Postmodern Akil Adamların Şiddetten Arınmış Diyalojik Kudüsü: Peter Ochs'un Metinsel Barışçıl Yahudilik Yaklaşımı

Virginia Üniversitesi, Yahudi araştırmaları Profesörü Peter W. Ochs, postmodern kutsal kitap akıl yürütme yöntemleri ve İlahi dinler üzerine mukayeseli çalışmaları olan bir açık fikirli bir düşündürdür.

Ochs, kendilerine metinsel akılcılar adını veren küçük bir Yahudi Talmud düşünürler topluluğunun üyesidir. Bu grup aynı zamanda aktif olarak her türlü tarihsel ve antropolojik ihtilafları bir kenara bırakarak kutsal metinleri esas alan çok dinli bir kamuoyu, uzlaş ve yakın işbirliği içine giren yuvarlak masaya sahiptir. Bu yuvarlak masayı düzenleyen İbrahim peygamberi millet babası kabul eden Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlardan uzmanlaşmış entelektüeller oluşturmaktadır. Bu oluşumun da içinde olduğu kutsal kitap merkezli akıl adamların öncülerinden Ochs, Arap- İsrail çatışmaları, Siyonizm ve Kudüs hakkındaki ihtilafları giderici barışı öne çıkarıcı kutsal merkezli bir akıl yürütme faaliyeti yürütmektedir. (Ochs, 2000:28-30).

Netice Ochs'un düşüncesinde mevcut tüm teo-politik ve sosyo-kültürel ihtilaflar sığ ve yüzeysel olup Hz. İbrahim'in Tanrısına samimi tapınma sayesinde özde gerçek bir birliktelik sayesinde aynı Tanrıya inanmanın gereğini yapma aklına sahip aklı başında insanlar, olup biten her türlü çatışma ve kavgayı barış ve uzlaşya dönüştücek yetenek, kudret ve özellikle onları aşabilecek samimiyete ve işlevsel açıdan icra kapasitesine sahiptirler.

d. “Yıkımın Zaferi”: Post Şoah Dönem Kabalist Düşünür Mordekhai Yehoşua Atiyah’ın Entik Yıkım- Kozmik Zafer Dikotomik Yaklaşımı

Post-Kabalist dönemin en önemli rabbilerinden Mordekhai Yahoşua Atiyah (1897-1978), Halep’te doğup I. Dünya Savaşı’nın çetin yıllarında çocuk yaşta anne-babasıyla Kudüs’e gelmiştir. Atiya, 1922 yılına kadar Kudüs’te kaldıktan sonra geçim sıkıntısı sebebiyle Amerika, Mexico City’ye göç etmiş orada bir sinagogda rabbi olarak görev yapmıştır. 1967 yılında kalıcı olarak Kudüs’e yerleşen Atiyah, post-şoah dönemin en önemli kabalist yorumcusu olarak bilhassa 1948- 1963 yılları arasında Hahayyim Vebaşşalom Yeşiva başta olmak üzere sürgün, fide, şoah (holokost ve kutsal topraklara dair bir çok kabalist risaleyi neşretmiştir.

Atiyah, on dokuz asırlık kutsallıktan kirlilik durumuna düşüşünden sonra İsrail oğullarının geçirdiği kutsallık- karanlık, dinamik düşüş- potansiyel yükseliş gibi gerilimlerin sonucu ortaya çıkan en büyük patlama olarak holokostu (şoah) görmektedir. Ona göre kavim oldukça karanlıklara dalarak son ışık süzmelerini de kullandığı için özgürlük ancak toplum olarak maruz kalınacak şiddete bağımlıdır. O, Maymonide’den naklederek, kopuş ve aldanış içinde olan kavmin ancak Mesih gelmeden önce Kudüs’e sadece kendi kurallarına ve öteki milletlerin kurallarına karşı gelerek girebileceklerini açıklamaktadır. Ona göre kutsal topraklar ve Kudüs bağlamında etnik açıdan kavmin karşı varoluşsal açıdan karşıya kaldığı politik şiddetler, tarihsel ve tam bir kozmik felakettir. Tora mistik zahitliğinden uzaklaşan Yahudiler, diğer milletlere kendileri satmışlar, kutsal kitapların gizemlerini yitirmişler toprak ve tapınak dahil tüm mukaddesatlarını kirletmişler; Zohar’ın (bilhassa Heleq, 3; Veyiqra, 42b.) kehanetinin ifası olarak “Tanrı da onları düşmanlarının eline teslimi etmiştir”. Tanrı holokost ile birlikte inisiyatifi tamamen öteki milletlere vermiştir. (Greenberg, 2005:143-145).

Holokostu “kutsal toprakları etkileyen eskatolojik bir aygıt” hatta tüm alemleri kuşatan “kozmetik bir olay” gören Atiyah’a göre gelenek kitaplarının haber verdiği gibi (mesela Midraş, Tehillim, Şoher Tov, Pereq 75, Siman,5) İsrail oğullarının beklediği zafer ancak kutsal topraklardaki acıların dinmesiyle mümkündür ve kötülerin borazanlarının susmasından sonra kavmin borusu duyulacaktır. Putperest milletleri yutan güneş, İsrail oğullarını tedavi edecek ve böylece kutsal topraklara sığınanlar, Tanrının özel dairesine kavuşacaklardır. Dünya “alevli fırına” dönüştüğünde İsrail oğulları yılanın önünden kaçan güvercin misali barış içinde kutsal topraklarda selamet ve sükunete kavuşacaktır. Kötülüğün kaynağı olan “yılanlar”, yanıp kül olduktan sonra selamet güvercinleri, kendilerine ait yeni ve güzel yuvalarını kuracak ve ebedi yurda kavuşacaklardır. Üçüncü sürgün dönemi böylece kapanacak ve Tanrının ismi sadece kutsal topraklara değil tüm dünyaya hakim olacak O ve O’nun kutsal ismi eşsiz hale gelecektir. Sonuçta kabalist metinlerden yola çıkarak Atiyah, kavmin yaşadığı acıların, kutsal toprak odaklı kozmik zafere yol açacağını öne sürmektedir. (Greenberg, 2005:153-156).

3. Postmodern Düşüncenin Etkisinde Popüler Seküler Yahudi Düşünürlerin Kudüs ve Vaat Edilmiş Toprak Anlayışları

Talmudik Yahudilik, Yahudilerin topraklarını vaat edilmiş görmekte ve vaat edilmiş toprakları tüm insanların topraklarından daha kutsal hatta en kutsal olarak değerlendirmektedir (mesela *Bamidbar Rabbah*). Dahası klasik dönem Yahudi bilgeler, İsrail'in yaşadığı toprakları "alemin merkezi" Kudüs'ü ise bu toprakların merkezi kabul etmektedirler (söz gelişi *Midraş Tanhuma*). Yahudi geleneksel bakışa göre Kudüs, kutsal mekan oluşun yanında ulusal bir şehir olup nasyonalist sembol hükmündedir. İsrail halkı için ulusal bir uyanış olarak Siyonist itki ile Kitab-ı Mukaddes varlığı arasında doğrudan bağ sağlayan bir şehirdir.

a. Profana Karşı Kutsal veya Ölü Klasiğin Hayalet Dirilişi: David Novak'ın Geri Alınması Gereken Yeni Odak Kutsal Toprak Yaklaşımı

David Novak, şimdilerde Toronto Üniversitesi "Yahudi Araştırmaları ve Felsefeleri" bölümünde öğretim üyesi olup aynı zamanda Geleneksel Yahudilik Birliği başkanı ve Amerika Yahudi Araştırmaları Akademisi üyesidir. Konuyla ilgili en önemli eseri *Athens and Jerusalem: God, Humans, and Nature* (2019)'dir. Postmodern Yahudi düşünür David Novak, Kudüs'ün seçkin durumunu seçilmiş halk öğretisine bağlı değerlendirmektedir. Ona göre Yahudiliğin her fenomeninde vaat ve ifa hemen gözlemlenir. Millet olma, toprak, krallık hatta yeryüzü hakimiyeti vaat edilmiştir. Yahudi şeriatının ceza- ödül diyalektiğinde temel unsur da rahmet yerine vaat etme kavramıdır. Talmud'a göre Tanrının iradesine göre yaşayan Yahudiler, vaat edilen şan, şeref ve barış elde edecektir.

Ona göre Talmud, birinci tapınak döneminden beri Kudüs ve vaat edilen toprakların İsrail halkına ait olduğunu, İsrail'e ilahi söz ile verilen bu topraklarda tam bir politik bağımsızlık olduğunu ötekilerin bile bu politik sözün ardında olduklarını bu bakımdan "ötekilerin de bu toprağa bağlı olarak "mukim yabancı" (*ger-toshav*) hükmünde olduklarını öğretmektedir.

Son tahlilde David Novak'a göre Kudüs ile bağlantı halindeki Araplar dahil tüm öteki insanların kimliği, değeri ve anlamı her zaman merkezde Yahudi'ye ait Kudüs ve mukaddes toprak fikrine bağlı olarak güncellenmeli, yeniden şekillendirilmeli ve her şey bu bağlamda yeniden gözden geçirilip değerlendirilmelidir. Zira bu topraklar hem etno politik hem de otoriter ahlaki normal belirleyici karakterdedir. Yahudiye ait olan her türlü normun formüle edilmesi için mutlaka bu toprakların doğrudan işlevi söz konusudur. Yahudiye Kudüs hakkındaki tüm İlahi vaatler bu yaklaşıma göre "peygamberlik kehanetleriyle ifası kaçınılmaz olanı" ve tarihsel düzlem içinde kronolojik ve somut neticeyi ve politik açıdan "mutlak", "meşru" ve "geçerli" olanı işaretlemektedir. (Novak, 2014:31).

b. Olam Yeruşahalayim: Rafael Jospe'nin "Çoklu Kudüsler Tipolojisinde "Göksel Selam Şehri"- "Yerel Şiddet Şehri" Diyalektiği

Çağdaş Yahudi düşünürlerden Rafael Jospe Kudüs'ün klasik teolojik anlamlarından ve

tarihsel değerlerinden başka bir ifadeleme ile çok boyutlu değerine vurgular yapılmalıdır. Ona göre asırlardan beri Kudüs dua ve literatür içinde daha az gerçekçi daha fazla metafizik bir havada ama daha çok siyonizme ilham verecek şekilde ortaya kondu. Jospe'ye göre mevcut şekliyle yeryüzündeki Kudüs olan "Alçak Kudüs" (*Yerushalayim shel matah*) göksel olandan "Yukarıdaki Kudüs" algısından (*Yerushalayim shel ma'alah*) daha fazla gerçekçi olmasına rağmen Yahudilere daha fazla imge, tanım, alegorik tasvirlerle bürünmüş ve ideal olarak mitolojik açıdan ilham verici olmuştur. Yahudiler için artık temel bir farklılık daha dikkat çekicidir; ideal veya alegorik anlam asla yerini başkasına bırakmamalı ama kendini geliştirip literal anlama payanda olmalıdır. (Jaspe, 2024:3).

Jospe'ye göre "Yukarı Kudüs'ün" kozmik, evrensel vizyonu olmadan, dünyevi Kudüs asla restore edilemeyecektir. Ancak dünyevi Kudüs olmadan da evrensel göksel vizyon asla hayata geçirilemeyecektir. Öyle ki Yahudilerin gökteki Yeruslaim'i hayal etmeleri, yeryüzündeki Yeruslaim'in yeniden kurulmasına ilişkin umutlarına yön ve anlam vermek için olmalıdır. Bu nedenle Yahudiler, teolojik açıdan gelecekte dünyevi Kudüs'ün yeniden kurulmasını umuyorlarsa, bunu evrensel mesih beklentilerinin gerçekleşmesinin ilk ve gerekli bileşeni olarak görmeye devam etmelidirler.

Jospe, realitenin şiddet sarmalından kurtulamamasının gayet farkındadır. Dolayısıyla diyalektik açıdan Kudüs tipolojileri, Yahudilikte hem İsrail'deki Yahudi halkının ulusal restorasyonunu, hem de Mesih'in günleriyle ilişkilendirilen evrensel barış ve adalet çağını ifade edecektir. Ancak Jospe, özellikle zor zamanlarda geçerken gerçekte Yahudilerin sahip oldukları ile gelecekte ideal olarak umdukları arasındaki farkın ne kadar büyük olduğunu hiç kimse bir Kudüslü kadar bilemez. Kudüs sakini için bu şehir "barış beldesi" dışında her tanıma uymakta; kusurları ve sorunları gittikçe kabarmaktadır. Nitekim eskatolojik mesihanizmin başlangıcını ilan eden peygamberlerden Zekeriya (14:16), Kudüs'ün her yıl sonbahar festivalinde Tanrı'ya tapınmaya gelen tüm ulusları karşılayan bir görümünü gördüğünde, haklı olarak baskın imaj olarak şehir için daha çok kanlı bir mücadele içinde görmektedir.

Jospe özellikle postmodern çağdaki Yahudi perspektifinden bakmayı önemsemektedir. Ona göre, Kudüs'ün, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısının nihai gerçeklik olduğunu farkedenden herkes, "Kudüs'ün eşzamanlı evrensel manevi öneme" sahip olduğunu düşünürken çağdaş dönemde İsrail için şehir özel bir ulusal öneme haiz olup sonuçta daha çok şiddet sarmalıyla yaşayan ve barış ile şiddetin birbiriyle bağlantılı olduğu ayrılmaz ve farklılaşamaz olduğu gerçeği açıktır.

Bu bakımdan Jospe, Hermenötik açıdan Yahudi gelecek tasavvurlarını oluşturan eskatolojik kehanetlere sahip Peygamber Yeşaya (ve aynı zamanda hemen hemen aynı kelimelerle Peygamber Mikah) diyalektik açıdan birbirleriyle ilişki içindeki çoklu tipolojilerle hem metafizik değerdeki aşırı olumlu göksel Kudüs, hem fiziksel kaotik durum içeren dünyevi Kudüs, hem Mesih krallığının pasivize ettiği ideal Kudüs, hem de acı ve göz yaşının eksik olmadığı gerçek Kudüs vizyonlarını ön görebilmiştir. Bunlar içinde maneviyat yönü ve ruhani hedefi bakımından göksel ve ideal olan, beşeri yönü

ve maddi amaçları bakımından dünyevi ve gerçek olanla diyalektik bir kavga içinde tıpkı Yahudinin Tanrı ile olan ilişkisi, Torah ile bağı, ahiret hayatı ile yakınlığı kadar doğru olan hukuki ve *de facto* durumu yansıtmaktadır. (Jaspe, 2024:3).

c. Kutsalın Şiddetinden Sekülerliğin Barışına veya Vadedilmiş Mukaddes Topraktan Arındırılmış Seküler Vatan Fikri: Shlomo Sand’ın “Sivil ve Profan Toprak Yaklaşımı”

Avusturya Yahudisi olup bizzat Holokost acılarını çekerek kurtulmuş olan ve şimdilerde Telaviv Üniversitesinde İsrail Tarihi profesörü olan Slomo Sand, 2008 yılında İbranice basıldığında iki hafta içinde İsrail’te hemen tükenen, sayısız baskısı yapılan; 2009 yılında *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland* adıyla İngilizce’ye çevrilerek küresel etki bırakan çalışmasını neşretti. Sand, bu eserinde geleneksel kutsal toprak ve Kudüs yaklaşımını sorgulamakta; gizemli, mukaddes vaat edilmiş ve Siyonist ideoloji ile geleceğe dair kurtuluşun odağına yerleşmiş olan Yahudi toprak anlayışını postmodern yapı söküm anlayışını uygulayarak hem mitolojilerden hem de mega tarih anlayışından arındırarak Yahudileri kuşatan ön yargılardan kurtarmaya girişmektedir.

O, bu noktada Postmodern bir anlayışı benimsemesine rağmen 19 yüzyılın modern dönemin anlam verdiği “millet”, “ülke” ve “vatan” gibi sivil kavramları daha fazla tercih edecektir. Ona göre bu modern kavramlar sadece Ortadoğu hakkındaki sömürge çağından kalma anlayışları arındırmakla kalmayacak aynı zamanda İsrail’in modern bir ülke olarak kendi kutsal tarihinin ağır baskısından da kurtaracaktır. (Sand, 2009:6-32).

Slomo Sand’e göre şiddet, düşmanlık, tuzaklar, kötülükler ve mücadele ve entrikalar vaat edici olan ve antik dönemin insan, toprak ve savaş fikrinin egemen olduğu sınırlarının bizzat Tanrı tarafından çizildiği ve genetik ve misras yoluyla atalara vaat edilmiş toprak fikrinin banal cinayetlerle ayakta duran toponimler yani her birinin bir mega tarih, patriarkal, teolojik veya mitolojik kahraman, figür veya hatıra ile derin travmalar oluşturan mekan fikrinden uzaklaşmalıdır. (Sand, 2009:36-55).

Sand, tüm eski ve şiddet ve trajedi üreten fikirler yerine yeni, eleştirel, çağdaş ve çoğulcu etnisiteyi esas alan “bir vatan inşasına” girilmeli bir başka ifadeyle tıpkı diğer ülkeler ve milletler gibi doğal, insani/antropolojik, sekülerliği artırılmış yaşam alanlarına, ulusal varlığın daha fazla hissedildiği sınırların coğrafi açıdan belirlendiği bir alana doğru dönüşümler Yahudi halkı için de bir hak ve doğal anlayış olmalıdır. (Sand, 2009:55-68).

Bu dönüşümün kolay olamayacağını belirten Sand, Yahudiler ile onları var eden ve etnik, kültürel ve dini kimlik verici Kutsal Toprak fikri arasındaki kopmaz hatta sarsılmaz bağı farkındadır. Dahası Sand, bir Yahudi olarak kendi halkının dinleriyle, kutsal kitaplarıyla ve Tanrı’nın kurtarıcı tarihiyle özdeş bir kavim olduğunun da farkındadır. Ancak Sand, “toprakla olan dini yakınlığın tarihsel bir hak verdiğini düşünmekte İsrail’in varlığını “tarihsel haklardan dolayı değil, reel politik düzlemde uluslararası topluma ait olmakla yani aktüel açıdan var olmakla elde edebileceğini ve onu bu duruma muhalif olan her türlü çabanın Yahudi halkı için “yeni trajediler ve farklı farklı travmalar, sürgünler, asimetrik holokostlar yaratabileceği gerçeğini göz ardı etmemektedir. Bu bağlamda “iki

devletli” çözümü tek, geçerli ve meşru çözüm olarak gören Sand, son tahlilde kendisini “bilindik tarzda Siyonist” olarak değil, postmodern anlamda eleştirel “post-Siyonist hatta yapı bozumcu bağlamda “Siyonist olmayan” biri olarak nitelendirmektedir. Bunu gerekçelendirirken Sand, Filistin topraklarının meşrulaştırılmasının asla tarihsel bir hak olmaması gerektiğinin altını çizmektedir. (Sand, 2009:76).

Sonuç veya “Sönmüş Güneş Mabet” Etrafında Umutsuzca Dönen Eksen Kutsal Toprak

Çağdaş dönemde özellikle gelecek dünyada hatta dünyanın geleceğinde pay sahibi olmak isteyen Yahudilerdir. Yahudiler, seçilmiş halk olarak kendisine ait Kudüs ile etrafındaki toprakların insanlık tarihinde belirleyici olmasını asla “sıradanlaştırılmış”, “yerelleşmiş olmuş” hatta “folklorik değere düşürülmüş” olmasını istememektedirler. Seçilmiş olana ait her şey onlara göre elit, üst sırada ve zirve meseledir.

Görülen dünyadaki zulüm ve işkenceyle soykırım karşısında bütün yahudi filozofların siyasetçilerin düşünürlerin bilim adamlarının insanlığa ve medeniyete dair sözlerinin düşüncelerinin zerre itibarı ve karakter haysiyet ve şerefleri kalmamıştır. Her üç katmandaki Yahudi düşünürler için İsrail tarihinde Kudüs’e kutsallık atfetmek teolojik ve kutsal kitap bağlamında düşünüldüğünde kral-peygamber Davud öncesine sarkmaz. Talmud düşüncesinde toprak bağlamında Teolojinin vaadi, vadin kutsallığı kutsallığın kurtuluşu doğurduğu zincirleme bir sürecin olduğu söylenebilir. Kronolojik açıdan tarihi Tanrının kendi halkının kurtuluş tarihi gören, zamanın son günlerini ise tüm insanlığın hizmet etmek için birbirleriyle yarışacağı, seçilmiş halkın (Yahudilerin altın çağı) gören Kudüs’ü barış- şiddet diyalektiğine odaklı bir şehir olarak (Yeruşalmi) olarak görürler.

Talmud Yahudiliği için geleneğin ritüellerinin odağındaki kutsal şehir olarak Kudüs, hem millet, hem toprak, hem de yaşayan bu dünya ile özdeş bir şehir-mekandır. Çağdaş Yahudi düşüncesindeki her postmodern eylem ise yeniden teşekkülü anlatır: Onlar için Kudüs’ü doğrudan ilgilendiren geleneğin tarihi, bu toprakları doğrudan etkileyen felaketler, yıkımlar ve ruhbanlarca yenilenme çabaları veya onarımlarıyla doludur. Bilhassa ikinci kez ritüel ve bina olarak Tapınağı inşa eden Rabinik Talmud Yahudiliği, zihinsel açıdan tarihsel olarak Tanrı karşıtlığıyla beslenen bir insanlık fikrini tekrarlanan inşalar dizisine her zaman sokmak istemektedir. Bu bağlamda tezatlık veya çelişki içeren mukayeseler, kendine göre tamamladıkları güncel yeni vaatler, tekrarlanan senaryo üretici güçlü projeler, eleştirilerin tenkitleri ve insanlığın insanı olarak seçilmişlik gibi türetilmiş veya güncellenmiş kavramlar devreye sokulmaktadır.

Yahudi düşüncesinde daha ironi olan, hatta traji-komik hale gelen şey, Chomsky’nin diliyle, “bu çıkmaz sorunun çözümünün bizzat sorunu çıkaranlardan” ve en insafli haliyle onların teorisyen filozoflarından beklenmesi olacaktır. “Yahudi”, uzlaş veya düşünsel akışkanlık süreçlerinde tıpkı isminin aldığı anlamlara uygun olarak alışı ve akışkan bir “dönüştürücü insan olarak vaat edilmiş topraklar olmadan bu dünya hayatını, “yanılsama” hatta geleceğe ait “simülasyon” görebilmekte ve gerçek hayatı

ideolojik umuda çevirmektedir. Bu Siyonist hayale göre reel politik durum olana kadar bu fiziksel aleme ait tüm eşya, zaman ve insan figürleri dönüştürülüp durmalıdır. Ancak unutulmamalıdır ki “insan denen bu meçhul varlık için aşk, neyse imanı da odur”, “zevk ve şevk, neyse dünya da odur” en önemlisi “en masum haliyle heyecan, neyse gelecek de odur”.

Kaynakça

- Alıcı, M. (2021). *Eerie Rosenance* veya İnsanlık Adına Dehşet Verici Yankı: Yahudi Akli. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 23/9, 61-86.
- Alıcı, M. (2020). Posthermeneutica: Postmodern Din Bilimlerinde Hermenötik. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 8/5, 13-54.
- Alıcı, M. (2021) Post-Ratio Judaica: Postmodern Yahudi Teolojisinde Akıl. *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi*, 1/1, 47-76.
- Berger, M. J. (1996). Religion and Politics in Jeusalem. *Journal of International Affairs*, 50/1, 90-118.
- Breslauer, S. D. (2001). A Possibility for The Destruction of Revelation: The Case of Eugene E. Borowitz. *Creating Judaism Without Religion: A Postmodern Jewish Possibility* (56-67). University Press of America.
- Breslauer, S. D. (2001). Creative Betrayal: Hasidism, Israel Writers and Martin Buber. *Creating Judaism Without Religion: A Postmodern Jewish Possibility* (3-30): University Press of America.
- Borowitz, E. (1990). *Exploring Ethics-Papers on Covenant Responsibility*. Wayne State University.
- Borowitz, E. (1996). *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*. Jewish Publication Society.
- Bozga, A. - Attila S. (2016). A Century With Levinas: Notes on the Margins of His Legacy. *Studia Phenomenologia*, VI, 9-16.
- Charting the Holy Land: Jerusalem as the Earth's Centre. [https://www.jewishvirtuallibrary.org/jerusalem-as-the-earth-s-center-judaic-treasures\(07/04/2024\)](https://www.jewishvirtuallibrary.org/jerusalem-as-the-earth-s-center-judaic-treasures(07/04/2024)).
- Chomsky, N. The Solution is the Problem. [https://www.theguardian.com/world/2002/may/11/usa.comment.\(07/04/2024\)](https://www.theguardian.com/world/2002/may/11/usa.comment.(07/04/2024)).
- Chomsky, N., On Palestine, Israel and the Ste of the World. [https://www.aljazeera.com/features/2023/4/9/qa-noam-chomsky-on-palestine-israel-and-the-state-of-the-world.\(07/04/2024\)](https://www.aljazeera.com/features/2023/4/9/qa-noam-chomsky-on-palestine-israel-and-the-state-of-the-world.(07/04/2024)).
- Greenberg, Y. K. (2000). ‘Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew. İçinde Peter Ochs (Ed.), *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology* (49-59). State University of New York Press.
- Greenberg, G. (2005). Mordakhai Yehoshua Atiyah’s Kabbalistic Response to the Holocaust. *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies*, II, 137-156.
- Greenberg, Y. K. (1996). The Hermeneutic Turn in Franz Rosenzweig’s Theory of Revelation”. İçinde Steven Kepnes (Ed.), *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (181-301). New York University Press.
- Heidegger, M.(2017).The Origin of the Work of Art. *Aesthetics*, 40-46.
- Jospe, R. (2024). The Significance of Jerusalem: A Jewish Perspective [https://pij.org/articles/647/the-significance-of-jerusalem-a-jewish-perspective.\(07/04/2024\)](https://pij.org/articles/647/the-significance-of-jerusalem-a-jewish-perspective.(07/04/2024)).
- Kepnes, S. (2007). *Jewish Liturgical Reasoning*. Oxford University Press, 2007.
- Kepnes, S. (1996). Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches. İçinde Steven Kepnes (Ed.), *Interpreting Judaism in the Postmodern Age* (4-13). New York University Press.
- Karaoğlu, K. N. Alıcı M. (2023). Postmodern Şehir Teorileri. İçinde Süleyman Turan- Emine Battal (Ed.), *Genç Dinler Tarihçilerinin Kaleminden- Dinler Tarihi Araştırmaları* (413- 453).Eskiyei.
- Kınağ, M. (2022). Emmanuel Levinas Düşüncesinde Dört Talmud Okuması Bağlamında Başka Olarak Tanrı. İçinde Abdullah Altuncu (Ed.), *Tarihten Günümüze Yahudilik* (469- 498). İlahiyat.

- Lawson, T. E.- R. McCauley (1993). *Rethinking Religion-Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1994). *Beyond the Verse; Talmudic Readings and Lectures*, trans. Gary D. Mole, Indiana University Press.
- Levinas, E.(1996). Enigma and Phenomenon. *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writing*. Indiana University Press, 65-78.
- Levinas E. (1996). Substitution”, *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, 86-101.
- Neusner, J. (2005). Crucifixion in Rabbinic Context: Juridical or Theological?. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 23/3, 79-85.
- Neusner, J. (1997). *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy*. Brill.
- Neusner, J. (2014a). *Judaism and Judaism*. Kindle Edition.
- Neusner, J.(2014b.) *Zionism and Judaism*, Kindle Edition.
- Novak, D. (2014). *Natural Law and Judaism, Natural Law: A Jewish, Christian and Islamic Trialogue*. Oxford University Press.
- Media Education Foundation. (2004).1-25:<https://www.mediaed.org/transcripts/Peace-Propaganda-and-Promised-Land-Transcript.pdf>.(07/04/2024)
- Padial, J.J. (2017). Levinas and the Symbol of the Temple of Jerusalem for the Whole of Humanity. *Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado Review of Anthropology and Philosophy of the Sacrum*, 2, 81-98.
- Ochs, P. (2000). The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy. İçinde Peter Ochs (Ed.) *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. (3-34). State University of New York Press.
- Ofrat, G. (2001). *Jewish Derrida*. trans. Peretz Kidron. Syracuse University.
- Sand, S.(2009). *The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland*, trans. Jeremy Forman. Verso.
- Wise, C. (2001). Destruction and Zionism: Jacques Derrida's "Specter's Marx". *Diacritics*, 31/1, 55-72.
- Wyschogrod, E. (2000) "Reading the Covenant Some Postmodern Reflection". İçinde Peter Ochs (Ed.) *Reviewing the Covenant-Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. (60-68). State University of New York Press.