



İsrailli Olmak: Kolektif Bir Kimlik Geliştirmenin Zorlukları*

Tuğçe Ersoy**

Öz

İsrail kurulduğu yıldan itibaren Yahudi nüfusunu Filistin nüfusu karşısında dengelemek ve çoğunluğu konsolide etmek adına dünyadaki tüm Yahudilerin İsrail'e gelip yerleşmeleri çağrısında bulunmuştur. Bu çağrıya Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki Arap ülkelerinde yaşayan Yahudiler cevap vermiş ve 1950 yılından itibaren ülkeye göçen Yahudiler İsrail nüfusunun artmasında en büyük rolü üstlenmişlerdir. Ne var ki, farklı kültürlerden gelen bu Yahudiler İsrail'de bir kimlik krizinin ortaya çıkmasında katalizör görevi görmüştür. İsrail'in bugün en büyük toplumsal krizlerinden birinin kimlikle ilgili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira bu kimlik krizi ekonomiden siyasete, kültürden eğitime her alanı etkilemektedir. İsrailli kimliğini dini anlamlar barındıran Yahudi kimliğinden ayırmak çok zordur ve bu durum İsrail toplumunu 'İsrail ulusu' ve 'Yahudi halkı' dikotomisinin içerisinde hapsederek bir etnik grup olarak Yahudiler arasında dindar-seküler ayrışma hatlarının oluşmasına neden olmuştur. Dini aidiyete yönelik bu ayrışmanın yanında İsrailli Yahudilerin sosyo-kültürel olarak da farklılık göstermesi çözülme bekleyen bir diğer kimlik sorunudur. İsrailli kimliği için henüz net bir tanımlama yapmak mümkün olmamakla birlikte; ayrışma hatları üzerinden yapılacak bir inceleme İsrail toplumunun yapısını anlamaya yardımcı olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yahudi Kimliği, İsrail Vatandaşlığı, Dindar-Seküler Bölünme, Sosyo-Kültürel Bölünme

* Bu makale Birinci İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Kongresi'nde sunulan özet bildiriden yola çıkılarak yazılmıştır.

** Dr., Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, ersoytugce@gmail.com



Being Israeli: The Difficulties of Developing a Collective Identity

Tuğçe Ersoy*

Abstract

Since its establishment, Israeli policy makers have made calls to all Jews around the world to come and settle in Israel in order to gain demographic balance of Jews vis-à-vis Palestinians and in order to consolidate the majority. This call has found echo among the Jews who lived within the Arab states in North Africa and in the Middle East. From 1950 onwards, those Jews emigrating to Israel have undertaken the biggest role in augmenting Jewish population in Israel. However, those Jews coming from different cultural background compared to Ashkenazim coming from Europe have also been the catalysts of the occurrence of an identity crisis in Israel. Today, it's not inappropriate to claim that one of the Israel's biggest societal problems is about the identity issue since this crisis of identity has huge effects not only in economics and politics but also in culture and education. It is very difficult to separate the Israeli identity from Jewish identity which carries religious connotations and this situation has enprisoned Israeli society into 'Israeli nation' and 'Jewish people' dichotomy which would culminate with the occurrence of religious-secular cleavage in the end. Along with the religious-secular cleavage, Israeli Jews show differences socially and culturally which is another identity problem waiting to be solved. Even though, it's not yet possible to make a clear definition of Israeli identity, an examination made upon cleavage lines might be expedient in understanding the structure of Israeli society.

Keywords: Jewish Identity, Israeli Citizenship, Israeli Society, Religious-Secular Cleavage, Socio-Cultural Cleavage

* Dr., Marmara University, Institute Research of Middle East and Islamic Countries, ersoytugce@gmail.com

1. Giriş

İsrail kurulduğu yıldan itibaren Yahudi nüfusunu Filistin nüfusu karşısında dengelemek ve çoğunluğu konsolide etmek adına dünyadaki tüm Yahudilerin İsrail'e gelip yerleşmeleri çağrısında bulunmuştur. Bu çağrıya Orta-doğu ve Kuzey Afrika'daki Arap ülkelerinde yaşayan Yahudiler cevap vermiş ve 1950 yılından itibaren ülkeye göçen Yahudiler İsrail nüfusunun artmasında en büyük rolü üstlenmişlerdir. Ne var ki, farklı kültürlerden gelen bu Yahudiler de İsrail'de bir kimlik krizinin ortaya çıkmasında katalizör görevi görmüştür. İsraili kimliğinin yaratılmasında gerek Yahudi kimliğinin kendi içinde ayrışması gerekse de etnik bir unsur olarak Filistinlilerle olan ayrışma hatları bu kimliği sorgulanır hale getirmiştir. İsrail'in bugün en büyük toplumsal krizlerinden birinin kimlikle ilgili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira bu kimlik krizi ekonomiden siyasete, kültürden eğitime her alanı etkilemektedir.

Bu çalışmada İsrail toplumunun yapısına değinilerek hem toplumsal hem de siyasal açıdan İsrail toplumunun bir sorunsalı haline gelmiş olan kimlik olgusunun anlaşılması sağlanmaya çalışılacaktır. Çalışmanın yazarı İsrail toplumunda kimlik üzerinden var olduğunu öne sürdüğü ayrışmaları etnik grup-içi ve etnik gruplar-arası ayrışma olarak ikiye ayırmıştır. Etnik grup-içi ayrışma İsraili Yahudilerin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bölünmüşlüğüne açıklarken, etnik gruplar-arası ayrışma İsraili Yahudilerin İsrail vatandaşı Filistinliler ile olan kimlik sorunsalını ön plana çıkarır. Bu çalışmada İsraili Yahudilerin genel anlamda Yahudilik üzerinden yaşanan ayrışmaları ele alınacaktır. İsraili Filistinliler için ise bir üst kimlik ya da vatandaşlık kimliği olarak *İsraillilik* kavramı altında ayrı bir inceleme yapılması gereklidir ve bu incelemenin konusu kaçınılmaz olarak ayrımcılık, dışlanma, yabancılaşma gibi hususlarla ele alınmalıdır.

Çalışmada ele alınan konu, çalışmanın analitik çerçevesi olan kolektif kimlik kavramına değinildikten sonra iki ana bölüm halinde incelenecektir. Sosyo-kültürel ayrışma başlığı altında İsrail'deki Aşkenaz, Sefarad, Rus kökenli, Etiyopyalı Yahudiler ele alınacak, bu alt gruplar arasındaki gerilimli ilişkinin sınıf yapısına ve siyasete etkileri tartışılacaktır. İsrail toplumunun dindar ve seküler dünya görüşleri arasındaki yaşam tarzı mücadelesi olarak ortaya çıkan ve sıklıkla gösteriler, protestolar vasıtasıyla ülke gündemine damga vuran bir diğer güncel sorunu ise dindar-seküler ayrışma başlığı altında ultra-Ortodoks Yahudiler olarak tanımlanan grubun

ve seküler Yahudilerin talepleri karşılaştırılarak, bu ayrışmanın derinliği ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

2. Analitik Çerçeve: Kolektif Kimlik

Çalışmanın analiz çerçevesini çizebilmek açısından kolektif kimlik kavramına değinmekte fayda vardır. Günümüzde *kimlik* kelimesini kullanmaksızın göç, etnisite ve güvenlik gibi konular hakkında yorum yapmak eksik bir analiz ve çıkarım yapılmasına yol açmaktadır. Kimlik kavramını tanımlama süreçleri karmaşık ve bağlama göre değişiyor gibi görünse de kısaca “kimlik, bir şeyin ne olduğudur.”¹ Kimlik popüler bir sosyal bilim terimi olarak literatüre 1950’li yıllardan itibaren girmiş ancak kavramı yorumlarken ortaya çıkan farklılaşmalar bu alanda sayısız çalışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kimlik bir yandan benlik aracılığıyla bireysel kimlik, din aracılığıyla dini kimlik, ırk aracılığıyla etnik kimlik ve içinde bulunulan topluma yönelik aidiyet ile de kolektif kimlik olarak tanımlana gelmiştir. Kavramı daha da karmaşık hale getiren ise bahsi geçen tüm bu kimliklerin iç içe olması ve her farklı bağlamda birinin öne çıkmasıdır. Nitekim Erikson’un ortaya koyduğu üzere kimlik “bireyin özünde ve fakat aynı zamanda onun toplumsal kültürünün merkezinde ‘yerleşmiş’ bir süreçle gerçekte bu iki kimliğin kimliğini kuran bir süreçle” ilgilidir.²

Kişi, içinde bulunduğu toplumda çeşitli ilişkilere dâhil olur, farklı rollere bürünür ve çeşitli topluluk ya da cemaat üyesi olur. Bu ilişkiler, roller ve üyelikler sayesinde bir yandan kendini tanımlarken diğer yandan da buna göre tanımlanır. Birey kolektif kimlikleri içselleştirdiği oranda kendini tanımlar ve buna göre tanımlanır; kolektif kimlikler olmadan toplumsal ilişkilerin yapılandırılması mümkün olmaz.³ Dolayısıyla kolektif kimlikle özdeşleşildiği oranda toplumsal ilişki mümkündür. Charles Taylor da temelde diyalojik varlıklar olduğumuzu ve kendi kimliklerimizi -ve kendimizi- diğerleriyle olan ilişkilerimiz -ve onlarla mücadelelerimiz- sayesinde

1 Philip Gleason, “Identifying Identity: A Semantic History,” *The Journal of American History* 69, 4 (1983): 910.

2 Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, (New York, 1950) Alıntılayan Gleason, “Identifying Identity,” 914.

3 Bhikhu Parekh, “Logic of Identity,” *Politics, Philosophy, Economics*, (2009): 274.

tanımladığımızı belirtir.⁴ Son tahlilde benliğimizi her zaman anlamın kültürel bağlamında tanımlar ve dil içinde ifade ederiz.⁵

Bu noktada *özdeşleşme* kavramı önemli bir rol üstlenmektedir. Gordon W. Allport *The Nature of Prejudice* isimli kitabında özdeşleşmenin kişinin diğerleriyle duygusal bir kaynaşma duygusu taşıdığını ifade ederek hem kavramın etnisite ile olan bağlantısını ortaya koymuş hem de toplumsal kimlikle özdeşleşme süreçlerinde toplumun değer ve tutumlarının sözünü ettiği duygusal kaynaşmaya dolayısıyla da grup/toplumsal aidiyet duygusuna olan katkısını gözler önüne sermiştir: “*Toplumsal bir meseleyle ilk kez karşı karşıya gelen bir çocuk, ebeveynine hangi tutumu alması gerektiğini soracaktır. Nitekim ‘Baba biz kimiz? Yahudi mi, putperest mi, Protestan mı Katolik mi; Cumhuriyetçi mi demokrat mıyız?’ diye sorabilir. ‘Bizim’ kim olduğumuz söylendiğinde ise çocuk tam olarak tatmin olur. O andan itibaren üyeliğini ve onunla uyumlu olan hazır tutumları kabul edecektir.*”⁶ Özdeşleşme aile, arkadaşlar gibi birincil gruplarla gerçekleşebileceği gibi, kadim gruplar (etnik veya dini), sosyal olarak inşa edilmiş olan ulus ya da siyasi partilerle de kurulacak bağlar aracılığıyla da gerçekleşebilir.

Stuart Hall’a göre, özdeşleşmenin gerçekleşmesi için toplumun ortak algısında başka bir şahıs, grup ya da ideal ve bu temel üzerine inşa edilmiş sadakat ve dayanışma ruhuyla paylaşılacak ortak bir köken ve ortak özelliklerin tanınması gereklidir.⁷ Netice olarak özdeşleşmenin ve kimlik ya da aidiyet gibi kavramların içinde her daim bir inşa hali, devam eden bir süreç barındırdığını söylemek mümkündür. Bu yüzden Hall özdeşleşmenin, içine alarak kendi bünyesinde eritme sürecinden ziyade bir eklemlenme, üzerine dikme ya da bir üst-belirlenim süreci olduğunu öne sürer.⁸ Özdeşleşme süregiden, tamamlanmayan ve açık olan bir sosyalleşme sürecidir ki bu süreç kültür ve sosyal gerçeklik tarafından belirlenir. Bu açıdan özdeş-

4 Taylor’ın “Diyalojik Ben” kavramı için bkz. Charles Taylor, “The Diological Self,” *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*, ed., Robert E. Goodman, Walter R. Fisher, (Albany: State University of New York Press, 1995), 57-68.

5 Allison Weir, “Who Are We? Modern Identities between Taylor and Foucault,” *Philosophy & Social Criticism* 35, no: 5, (2009): 540.

6 Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, (Reading MA: Addison-Wesley Publishing, 1954), 293-294.

7 Stuart Hall, “Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?,” *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer, (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2014), 279.

8 Hall, *Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?*, 280.

leşmenin duygusal ve bilişsel olmak üzere iki bileşeni vardır. Duygusal bileşen olumlu duygular ve pozitif ilişkiler neticesinde gelişip şekillenirken, bilişsel bileşen değerlerin, inançların, tavırların ve dünya görüşlerinin kabul edilip benimsenmesini sağlayan duygusal bağlar üzerinde temellenir.⁹ Bu durumda aidiyet grubun diğer üyeleriyle paylaşılacak aynılıklar aracılığıyla temellenir ve kişi bu grup ile güçlü ve olumlu duygusal bir bağ kurar.

Görüldüğü üzere kimlik bir ilişkiler bütünü içerisinde, bir grubu, ideali, tarihsel bir bağ temsil etmektedir ve bunlarla özdeşleşme sürecinde oluşmaktadır. Bu temsil içerisinde kimlikler öznenin almak zorunda olduğu konulardır ki, onlar *ötekinin* bulunduğu yerden, her daim bir yoksunluk ve bölünme üzerinden inşa edilir.¹⁰ Dolayısıyla, kimlik; ötekiyle olan ilişkisine, ne olmadığına, neden yoksun olduğuna dayanılarak söylem üzerinden inşa edilir. Özdeşleşme bir aynılığın, *farklılaşmamanın*¹¹ sonucunda gerçekleşirken, kimliğin hem ayniyet hem de farklılık aracılığıyla eş zamanlı bir şekilde inşa edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim farklılaşmama – özdeşleme ya da aidiyet- içselken, diğeri dışsaldır.

Sonuç olarak özdeşleşmenin toplumsal kimliklerin oluşumu bakımından şu iki önemli işlevi yerine getirdiği söylenebilir: (1) Kişinin koruma ve güven altında olduğunu hissetmesini sağlayacak bir gruba ait olma ihtiyacının giderilmesi ve (2) kişinin sosyal ilişkiler sistemine dâhil edilmesi.¹²

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde kolektif kimliği bir gruba duyulan aidiyet hissi, bir sosyal kategoriye duyulan güçlü bağ, zihnin sosyal davranışları ve algılarını oluşturan önemli bir parçası olarak tanımlamak mümkündür ve bu kimlik varlık ile benliğe içkin olmaktan ziyade var olan sosyal yapılardan etkilenmekte ve sosyal olarak inşa edilmektedir.

Bu analitik çerçeveden hareketle çalışmanın öznesi olan İsrail toplumunun Yahudilik etrafında dini (ve aynı zamanda etnik) bağlar vasıtasıyla bir kolektif kimlik oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber bugün İsrail’de dinin farklı yorumlanmasından, farklı sosyo-ekonomik statülerden ve farklı kültürel çevrelerden gelmiş olmaktan kaynaklanan ger-

9 Karina V. Korostelina, *Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics and Implications*, (New York: Palgrave MacMillan, 2007), 18.

10 Hall, *Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?*, 284.

11 Hall, *Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?*, 282.

12 Korostelina, *Social Identity and Conflict*, 18-19.

ginlik *İsraillilik* etrafında kolektif bir kimliğin oluşmasını krize sokmaktadır. Bu durum Yahudiliğin ve İsrailli olmanın varoluşsal bir zorluğudur ve henüz aşılammış bir ikilemdir.

Her ne kadar Westfalya düzenine uygun olarak İsrail bir ulus devlet modeli üzerinde temellenmiş olsa da ve öteki (Filistinliler) karşısında homojen bir ‘milli’ kimlikten bahsedilebilirse de bu kolektif kimliğin adı Yahudiliktir. İsrail toplumunun ise kendi içerisinde birden fazla ötekisi vardır. Sorun kolektif bir İsrailli kimliğinin henüz yaratılmamış olmasıdır. Aşağıda ele alınacak husus da budur.

3. İsrail Toplumunun Yapısı: İsrailli Kimliğinin Ayrışma Hatları

Yahudiler iki bin yıl boyunca çeşitli ülke ve topraklarda başka topluluklar arasında dağınık bir halde yaşamış olmalarına ve bağımsız bir Yahudi kimliğini korumuş olmalarına rağmen, İsrailli kimliği müphemdir. Seküler işçi Siyonizmi İsrailliyi; tarihî anavatana yeniden yerleşmek için dönen, toprağı işlemek suretiyle onunla bağ kuran ve adaletin hüküm sürdüğü eşitlikçi bir toplumun bireyi olan Yahudiler olarak tanımlamıştır.¹³ Ancak vaat edilmiş topraklara dönüş söylemi ve bu topraklar üzerinde hak iddia ederken buraların Tanrı tarafından Yahudilere vaat edildiği argümanı, seküler İsrailli kimliği ile uyumsuzluk içermektedir. Bu İsrail kimliğinin bir açmazdır zira “Yahudi kimliğini yaratan dindir, yani Yahudiliktir; Yahudiliği yaratan Yahudi kimliği değildir. Önce Yahudilik gelir ve Yahudilik bir ürün değil bir programdır. Yahudiler ise bunun hayata geçirilmesinin araçlarıdır.”¹⁴ Dolayısıyla İsrailli kimliğini dini anlamlar barındıran Yahudi kimliğinden ayırmak çok zordur ve bu durum İsrail toplumunu ‘İsrail ulusu’ ve ‘Yahudi halkı’ dikotomisinin içerisine hapsederek bir etnik grup olarak Yahudiler arasında dindar-seküler ayrışma hatlarının oluşmasına neden olmuştur.

Siyonizm Yahudi kimliğinde bir kayma meydana getirmiştir. Asırlarca bir inanç cemaati olarak var olan Yahudi kimliği, Siyonizm vasıtasıyla bir kader birliği cemaatine dönüşerek ulusal bir nitelik kazanmıştır.¹⁵ Dolayısıyla

13 Lilly Weissbrod, “Israeli Identity in Transition,” *Israel Affairs* 3, no. 34, (1997): 48.

14 Paul Johnson, *A History of the Jews*, (New York: Harper&Perennial, 1988), 582.

15 Yakov M. Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, Çev. Şahika Tokel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 30.

Yahudi kimliğinin ulusal ve seküler yorumu 19. yüzyılda Avrupa'da yükselen milliyetçilik ideolojisinden etkilenecek meydana çıkan Siyonizmin bir ürünüdür. Siyonist hareket hem seküler ve modern bir dünya görüşüyle hareket etmiş hem de Filistin'e dönüş söylemi ile Tevrat'ta anlatılanları idealize etmiş, dini ve geleneksel sembolleri araçsallaştırarak¹⁶ yeni bir kimlik inşa etmeye çalışmıştır. Ancak bu yaklaşım kendi içinde çelişkilidir zira bir kimse aynı anda hem Yahudi hem de ateist olamaz,¹⁷ Yahudiler aynı zamanda dinsel bir cemaat oluşturur.

Dini aidiyete yönelik bu ayrışmanın yanında İsraili Yahudilerin sosyo-kültürel olarak da farklılık göstermesi çözülmeyi bekleyen bir diğer kimlik sorunudur. İsraili Yahudiler, Avrupa'dan gelen Yahudiler, Arap ülkelerinden gelen Yahudiler, Rusya Yahudileri ve Etiyopya Yahudileri (Falaşalar) olmak üzere sosyo-kültürel olarak ayrışmaktadır. Bu gruplardan bazıları gerek ekonomik gerekse kültürel açıdan kendisini dezavantajlı görmekte, toplumun dışına itildiğini hissetmekte ve buna bağlı olarak tepki göstermektedir.

İsraili kimliği Yahudi olanlar arasında bu çizgilerle bölünürken, Yahudi olmayan İsraililer de bu kimlik krizine katkıda bulunurlar. Yahudi olmayan ama paradoksal bir şekilde İsraili olan Filistinliler, Dürzîler ve Bedeviler

16 Yahudiliğin milliyetçi amaçlar için araçsallaştırılması Siyonist olmayan Yahudileri ziyadesiyle öfkelenmektedir. Düşünür Yeşayahu Leibowitz'ın buna dair ayrıntılı ifadelerini alıntılılamak, Siyonizm karşıtlarının argümanlarını anlayabilmek açısından önem arz etmektedir: "Ama daha da kötüsü, bir halkın üyelerinin çoğunun ve benimsediği toplumsal ve siyasi rejimin dinsel inançla hiçbir bağı yokken ve onda efsanelerden ve batıl inançlardan başka hiçbir şey görmüyorken, kendi ulusal iddialarını kuvvetlendirmek için Tevrat'ı kullanabilmesi gerçeğindedir. Bir zamanlar dinsel ve manevi olanın bir nevi niteliksizleştirilmesi, yalanların ve riyakârlığın vasıtasıyla dine küfretmeye varan ruhani bir yozlaşma var. Bu, Yahudilik değerlerinin bir nevi fahişleştirilmesidir ve bunun anlamı bu değerlerin kendi vatanperver arzularının ve çıkarlarının tatmini için kamufraj olarak kullanılmasıdır. Ve eğer bu ulusal-işgalci akıma katılmaya hevesli Yahudiler var ise ve 'Büyük İsrail'i... kendi inançlarının asli bir unsuru, dinsel bir emir yapacak kadar ileri gidiyorlarsa, o zaman bu insanlar, altın buzağıya tapanların ve 'Ey İsrail halkı, işte ilahlarınız' diye ilan edenlerin vârisleri olmuşlardır. Altın buzağının illa da altından yapılmış olması gerekmez. 'ulus', 'toprak', 'devlet' de olabilir." Yeshayahu Leibowitz, *People, Terre, Etat*, (Paris: Plon, 1995), 176, Aktaran Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 134. Dini sembollerin Siyonist amaçlar için araçsallaştırılması için ayrıca bkz. Clive Jones, "Ideo-theology: Dissonance and Discourse in the State of Israel, *Israel Affairs* 2, no. 3-4, (1997): 30-36; Evyatar Friesel, "Zionism and Jewish Nationalism: An Inquiry into Ideological Relationship, *Journal of Israeli History* 25, no. 2, (2006): 296-298.

17 Rabkin, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, 65.

İsrail toplumundaki etnik gruplar arası ayrışma hatlarını belirlemektedir. Her ne kadar bu üç unsur etnik olarak Arap olsa ve Arapça konuşsa da İsrail devleti resmi politika olarak bu ayrımı yapmakta; Dürzileri ve Bedevîleri Filistinlilerden ayrı değerlendirmek suretiyle Filistin milli bilincini etkisizleştirmeyi amaçlamaktadır. Öte yandan, belli bir toprak parçasıyla sınırlı her milli kimliğin inşasında olduğu gibi İsrail ulusal kimliği de ‘ortak düşman’ ve ‘devletin güvenliğine ilişkin kaygı’ üzerinden kurulmaya çalışılmıştır. İronik bir biçimde, yaratılan ortak düşman Arap’tır (Filistinliler de dâhil), güvenlik kaygısı da toprakların Yahudilerin ellerinden alınması üzerinde şekillenmiştir. Son tahlilde, Filistinli hem İsrail toplumunun bir unsuru hem de İsrail kimliğinin ortak paydası olarak düşman haline getirilmiştir.

İsrail kimliğinin içinde bulunduğu bu kaos İsrailli yazar Avraham B. Yehoshua tarafından şu şekilde dile getirilmiştir:

- Sen kimsin?
- Ben İsrailliyim.
- Hayır, hangi uyruktansın?
- Ben İsrailliyim.
- Ama Arap da İsrailli.
- Ben kimlik olarak da İsrailliyim, sadece vatandaş olarak değil.
- Peki, sen Yahudi misin?
- Elbette, söylediğim gibi ben İsrailliyim.¹⁸

Netice olarak, İsrailli Yahudiler için İsraillilik hem kimlik hem de vatandaşlık anlamına gelirken, İsrailli Filistinliler için bu üst kimlik sadece vatandaşlık söz konusu olduğunda kullanılabilir durumdadır, kendilerini bu kimlikle tanımlamazlar. İsrailli kimliği için henüz net bir tanımlama yapmak mümkün olmamakla birlikte; ayrışma hatları üzerinden yapılacak bir inceleme İsrail toplumunun yapısını anlamaya yardımcı olabilecektir.

18 Avraham B. Yehoshua, “I am an Israeli,” *Mifgash –Liqa: The Hebrew-Arab Cultural Forum* (1987): 88-93, Aktaran Nadim N. Rouhana, *Palestinian Citizens in an Ethnic State: Identities in Conflict*, (New Haven: Yale University Press, 1997), 230.

4. İsraili Yahudilerin Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Ayırışma Hatları

İsrail kurulduğunda nüfusun %85'ini Orta ve Doğu Avrupa kökenli Yahudiler oluşturmaktaydı.¹⁹ İbranice Aşkenazi (çğ. Aşkenazim) olarak adlandırılan bu Avrupa kökenli Yahudiler, II. Aliya ile gelen ve devleti kuran gruptu. İsrail kurulduktan sonra devlet, ülkedeki Yahudi nüfusunu arttırmak adına geri dönüş yasası çıkararak tüm Yahudileri İsrail'e davet etti. 1950'li yıllardan itibaren Ortadoğu ve Kuzey Afrika'dan kitleler halinde Yahudi göçü başladı. İbranice Mizrahi (çğ. Mizrahim) olarak adlandırılan bu grup İsrail'in Yahudi nüfusunun konsolide olmasında en büyük rolü üstlendi. Ne var ki gerek kültürel gerekse de ekonomik sebeplerden Aşkenazime göre kendilerini toplumun daha düşük katmanlarında buldular.

Yahudiler arasındaki ayırışma hatlarından en keskin olanı Aşkenazim ve Mizrahim arasındaki sosyal, ekonomik ve kültürel tansiyondur. Bu tansiyona SSCB dağıldıktan sonra İsrail'e göç eden Rusya kökenli Yahudiler ile *Beta Israel* olarak bilinen ve toplumun en alt tabakasını oluşturan Etiyopya kökenli Yahudiler de katkıda bulunur. Bir diğer yüksek gerilim noktası da sosyo-kültürel olarak ayrılan bu grupların bir kez daha bu sefer dindar seküler olarak ayırışmasına tekabül eder.

4.1. Doğu-Batı Arasında İsrail Kimliği: Mizrahim ve Aşkenazim

19. yüzyılın sonundan itibaren Filistin'e başlayan Yahudi göçünü Avrupa Yahudileri, Aşkenazim şekillendirmiştir. Devletin kurucu unsuru olan Aşkenaz nüfusun gözünde Filistin, II. Dünya Savaşı sırasında Nazi iktidarından kaçan Yahudiler için sığınılacak bir liman haline gelmiştir, öte yandan bu göçler Siyonist ajandaya uygun bir şekilde, Filistin'de kurulması planlanan Yahudi devleti için gerekli olan nüfus birikimine de katkıda bulunmuştur. Avrupa'dan gelen bu yoğun göç sayesinde Filistin'in Yahudi nüfusunda Aşkenazim baskın duruma gelmiştir.

1950'li yıllardan itibaren gerek geri dönüş yasası ile İsrail'in teşviki gerekse de bu tarihlerde Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde yaşanan dekolonizasyon sürecinden kaynaklı istikrarsızlık bu ülkelerde yaşayan Yahudi-

19 Eliezer Ben-Rafael, Yochanan Peres, *Is Israel One? Religion, Nationalism and Multiculturalism Confounded*, (Leiden: Brill, 2005), 108.

lerin – Mizrahim²⁰ - İsrail'e göçünü hızlandırmıştır. Ne var ki yeni gelenler İsrail'e ulaştıklarında, ülkenin kurucu nüfusu Aşkenazim ikircikli bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Bir yandan Mizrahim demografik soruna bir çözüm olurken öte yandan bu yeni göçmen tipi Aşkenazimin Avrupalı kültürüne ve laik idealine tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır.²¹ Yahudiliğin bu iki büyük grubu İsrail'de kültür, gelenek ve değerler farklılığından kaynaklanan bir varoluş mücadelesine girmiştir. Bu mücadelede Mizrahim marjinalize edilirken, Aşkenazim ayrıcalıklı yerini korumuştur.

1980'li yıllara kadar İsrail nüfusunun yaklaşık yüzde 50'sini oluşturan Mizrahim, Aşkenazimin aksine, etnik kimliğini ve kültürünü geleneğe ve dini ibadetlere bağlı kalmak suretiyle koruyan, geleneksel bir topluluk olarak algılanmıştır.²² İsrail'in kurucu ideolojisiyle paralellik taşımayan bu özelliklerinden ötürü Mizrahim, ülkeye geldiği andan itibaren hem yapısal hem de coğrafi olarak dışlanmış ve zaman içerisinde sistematik olarak ötekileştirilerek merkezden çevreye itilmiştir.

Yapısal açıdan Mizrahim büyük kurumlardaki elit pozisyonlarda hemen hemen görünmez. Mizrahim, toplumu oluşturan bir unsur olarak görülse de sınıfsal olarak Aşkenazime göre alt seviyede olup ekonomik olarak işçi statüsünde bulunur.²³ 1950 ve 1960'lı yıllar boyunca Aşkenazim ve Mizrahimin yaşadıkları alanlar büyük farklılık göstermiştir. İsrail'in ulus ve devlet inşası sürecinde mekânın da sosyal olarak yeniden inşa edildiği görülür. Mekân, sosyal üretimi ve sosyal algıları şekillendirdiği gibi, toplumun tabakalaşmasına ve bölünmesine giden yolu hazırlar.²⁴ Bu bağlamda

20 Mizrahi topluluk, içerisinde birbirinden farklı kültürlere ait gruplarla beraber yaşayarak kültürel açıdan zenginleşmiş olan Yahudileri barındırmaktadır. Her ne kadar İsrail resmi söyleminde Mizrahim yekpare bir etnik grup olarak yer alsada bu topluluk Fas, Yemen, Irak, İran gibi Akdeniz, Kuzey Afrika, Ortadoğu ve Orta ve Güney Afrika'dan ve İspanya'dan gelen Sefaradlar olmak üzere farklı coğrafyalardan Yahudileri kapsayan kültürel açıdan zengin bir toplumsal gruptur.

21 Veronique Poirier, Askénazes et Séfarades: Une Etude Comparée de Leurs Relations en France et en Israel, 1950-1990, (Paris: Les Editions du CERF, 1998), 46.

22 Eliezer Ben-Rafael and Yochanan Peres, Is Israel One?: Religion, Nationalism and Multiculturalism Confounded, (Leiden: Brill, 2005), 109.

23 Nissim Mizrahi and Hanna Herzog, "Participatory Destigmatization Strategies among Palestinian Citizens, Ethiopian Jews and Mizrahi Jews in Israel," Ethnic and Racial Studies 35, no. 3, (2012): 421.

24 Oren Yiftachel, "Nation-building and the Division of Space: Ashkenazi Domination in the Israeli 'Ethnocracy,'" Nationalism and Ethnic Politics 4, no. 3, (1998): 38.

Mizrahimin yaşam alanı üç coğrafi lokasyonla sınırlandırılmıştır. Büyük şehirlerin periferisindeki (çevresindeki) yoğun bir nüfusun meskûn olduğu gelişmemiş mahalleler (Kudüs'te Pisgat Ze'ev, Holon'da Kiryat Yitzhak Rabin, Birşebâ'da Ramot ve Ramot Bet gibi); sınır bölgelerinde inşa edilmiş göçmen *moşav*'ları (Shoham, Gan Yavne, Yavne ve Rosh Ha'ayim gibi) ve kalkınma şehirleri²⁵ (periferi/iskâna açılmış alanlar- development towns) 2009 yılı itibariyle nüfusu 2,921,000²⁶ olan Mizrahimin coğrafi olarak dağıldığı alanlardır.²⁷

Mizrahimin sınır bölgelerinde yerleştirilmesi politikasının bir kontrol stratejisi olmakla birlikte iki yönlü bir fonksiyonu da vardır. Mizrahi grupların olabildiğince periferiye yerleştirilerek İsrail'in iktidar alanından uzaklaştırılması ve bu grupların Araplara ait olan topraklara ve köylere yerleştirilerek yeni bir gerçeklik yaratılması hedeflenmiştir.²⁸

1950'li yıllardan itibaren İsrail toplumu Mizrahimin Aşkenazim tarafından marjinalize edilmesi üzerine kurulu bir etnik-sınıfsal güç ilişkileri ile karakterize edilmiştir. Bu bağlamda masseden Aşkenazim ve massedilen Mizrahim arasındaki sorunlu ilişki ağı beş alanda inşa edilmiştir. Ekonomik alanda, İsrail kasten 'etnik ekonomi' modeli uygulayarak eğitilmiş ve Batılı sınıf ile 'Batı aydınlanmasından nasibini almamış' eğitimsiz Mizrahi işçi sınıfı arasında ayırım gözetmiştir. Coğrafi olarak, toplumsal yelpazede daha düşük bir pozisyonda kalmasını pekiştirecek bir şekilde Mizrahimi periferiye yerleştirerek, Aşkenazim ve Mizrahim arasındaki tecridi somutlaştırmıştır. Siyaset alanında, işveren-çalışan ilişkilerinin hâkim olduğu bir siyasi kültür alanı yaratarak, Mizrahi reyini kararların Aşkenaz elit tarafından alındığı bir sosyal yapının beslenmesinde kullanmıştır. Eğitim alanın-

25 Kalkınma şehirleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Oren Yiftachel, "Ethnocracy and Its Discontents: Minorities, Protests and the Israeli Polity," *Critical Inquiry* 26, no. 4, (2000): 750-754.

26 Israel Central Bureau of Statistics, "Statistical Abstract of Israel, Table 2.24 – Jews by Country of Origin and Age," (2009), www.cbc.gov.il.

27 Uri Cohen, Nissim Leon, "The New Mizrahi Middle Class: Ethnic Mobility and Class Integration in Israel," *Journal of Israeli History* 2, no. 1, (2008): 53-54. Mekânın sosyal inşası üç aşamada gerçekleşmiştir. İsrail'in sınır bölgelerine yerleşimler 1949-52 yıllarında 85 kibbutzim ve 158 moşavim inşası; 1950-1960'lı yıllarda 27 kalkınma şehri ile 56 moşavim inşası ve son olarak 1970'li yılların sonunda 'özel yerleşimlerin (yeşuvim kehilatiyim)' inşası ile Mizrahimin İsrail'e yerleşim stratejisi tamamlanmıştır. Yiftachel, "Nation-building," 44-46.

28 Yiftachel, "Nation-building," 41.

da, ise devlet aygıtı okullarda iki yol izleyerek Aşkenazi elitin akademik eğitime yöneleceği normal bir sistem ile Mizrahimin işçi sınıfı hayatına uygun olarak eğitim görebileceği mesleki okulları kurumsallaştırmıştır. Son olarak kültürel alanda, devlet Mizrahi kültürünü folklorik olarak etiketleyerek, medya aracılığıyla aşağı bir kültür olarak algılanmasına katkıda bulunmuştur.²⁹

Birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan bu iki grubun ilişkileri kutuplaşmayla neticelenmiş, eğitim ve istihdam gibi alanlardaki etnik eşitsizlik, Mizrahimin mahrumiyetine neden olmuştur.³⁰ Siyonist inşa süreci ve Aşkenazimin kültürel hegemonyası altında Mizrahim kendisini yabancılaşmış ve ayrımcılığa uğramış bir durumda bulmuş; Aşkenazim tarafından geri kalmış, ziyadesiyle ‘Araplaşmış’ ve Yahudiliğini kaybetmiş bir grup olarak görülmüştür.³¹ Aşkenazi elitin Mizrahimi kurucu unsura asimile etmeyi hedefleyen bu ‘kültürel katliamı’³² tepkisiz kalmamıştır. Mizrahimin bu mahrumiyeti kendisini 1960 yılında Hayfa’nın Mizrahimin yaşadığı Vadi Salib bölgesindeki ayaklanma ve 1970 yılında ortaya çıkan Kara Panterler hareketi ile dışa vurmuştur. Bu hareketlenme Mizrahi topluluğundan kanaat önderlerinin kamusal alanda yaptıkları sözlü protestolar aracılığıyla seslerini duyurmaları ile devam etmiştir.³³

1977 yılında İsrail siyasetinde Mizrahimin desteklediği Likud’un genel seçimlerden galip çıkarak İşçi Partisi’nin İsrail siyasetindeki hegemonyasına son verdiği dramatik değişiklik sayesinde Mizrahim 1960 yılından itibaren yapmakta olduğu gösterilerin ve kamusal siyasi tartışmaların neticesini almıştır. Likud iktidarı sayesinde Doğu Yahudilerinin elit pozisyonlarda görünmeye başlamasıyla yeni bir Mizrahi orta sınıfı doğmuştur. Bugün kendisini temel sosyal haklardan mahrum bırakılmış kitlenin savunucusu olarak gören ve etnik, dini ve sınıfsal olarak ötekileştirilmiş kitlelerden oy

29 Uri Cohen and Nissim Leon, “The New Mizrahi Middle Class: Ethnic Mobility and Class Integration in Israel.” *Journal of Israeli History* 27, no. 1 (2008): 58-59.

30 Sami Shalom Chetrit, “Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative,” *Journal of Palestine Studies*, (2000): 62.

31 Bkz. Ella Shohat, “Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims,” *Social Text* 19/20, (1988).

32 Shohat, “Sephardim in Israel,” 32.

33 Ben-Rafael and Peres, *Is Israel One?*, 118-119.

toplayan³⁴ Şas partisi aracılığıyla siyasi arenada boy gösteren Mizrahim, Knesset'te temsil edilmekte, kabinede ve orduda yüksek pozisyonlarda yer alabilmekte ve eşitsizliklere son vermek için çalışmaktadır.

4.2. Bir Entegrasyon Sorunu Olarak İsrail'in 'Rus Sokağı'

SSCB'nin dağılması ile birlikte İsrail yeni bir göç dalgası ile daha karşı karşıya kalmıştır. 1990'lı yılların ortalarından itibaren Rusça konuşan Yahudilerin göç merkezlerinden en büyüğü İsrail olmuştur. İsrail Göç Bakanlığı'nın verilerine göre 1989'dan itibaren İsrail'e 900,000'in üzerinde Rus göç etmiştir ve bu büyük göç dalgası İsrail'in nüfusunu % 18 oranında arttırdığı gibi, Rusça konuşan İsrail vatandaşlarının sayısı 1,000,000'a ulaşmıştır.³⁵ İsrail'e yapılan göçler arasındaki en büyük dalga Rusya'dan gelmiştir ve bugün her altı İsrail vatandaşından biri Rusça konuşuyor olması³⁶ göçün boyutlarını daha anlaşılır kılmaktadır. Rusya Yahudilerinin bu göçünün İsrail'in toplumsal, ekonomik ve kültürel yapısı üzerinde dikkate değer etkileri olmuştur. Bu göçmenler Mizrahim ile aynı kaderi paylaşmamakla birlikte, İsrail toplumunda bir katman oluşturmuşlardır. İçine geldikleri topluma asimile olmaktan ziyade Rusça konuşan ayrı bir topluluk olarak kalmışlardır.

Mizrahimden farklı olarak Rus Yahudilerin geldikleri ülkenin bir süre boyunca dünyanın süper güçlerinden bir olması, onlara bir değer katmıştır. SSCB'de orta sınıfa mensup olan ve genellikle doktor, bilim insanı, öğretmen, mühendis gibi mesleklere sahip olan Rus Yahudileri İsrail'e geldiklerinde eğitim açısından ülkenin genel nüfusunun çok üstündeydiler. Bu açıdan ülkenin kurucu unsuru Aşkenazim tarafından Batılı değerlere bir tehdit olarak algılanmadıklarından Mizrahim gibi marjinalize edilmediler.

Rusya'da buldukları süre içerisinde bir din olarak Yahudilikten ve öngördüğü günlük ibadetlerden uzak oldukları için Rus Yahudileri Aşkenazi elitin laik değerlerin korunması hususundaki hassasiyetine de bir tehlike

34 Ben-Rafael and Peres, *Is Israel One?*, 121-122.

35 Larissa Remennick, "Transnational Community in the Making: Russian Jewish Immigrants of the 1990s in Israel" *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28, no. 3, (2002): 517-518.

36 Olga Gershenson, "Is Israel part of Russia? Immigrants on Russian and Israeli screens," *Israel Affairs* 17, no. 1, (2011): 164.

arz etmemişlerdir. Öyle ki, 2003 yılındaki bir istatistiğe göre Rus Yahudilerinin yaklaşık yüzde 25'i Yahudiliğin dini kriterlerini karşılamamaktadır³⁷ ancak gene de İsrail vatandaşlığına kabul edilmişlerdir. Yoğun asimilasyon ve topluluk dışı evlilikler neticesinde Rus göçmenlerin üçte biri ya kısmen Yahudi'dir ya da Yahudilikle bir bağı yoktur. Öte yandan SSCB'de yıllarca süren ateist telkin sonucunda da %90'ı dinsiz olan Rus Yahudileri için Yahudi kimliği sadece etnik açıdan bir anlam ifade eder.³⁸

Rus Yahudilerinin üç farklı sosyalleşme biçimi vardır. Asimilasyon eğilimleri, topluma kısmî katılım ve toplumdaki kendilerini ayırıştırma.³⁹ Geldikleri ülkedeki durumlarına göre İsrail'de kendilerini daha düşük bir tabakada bulmaları onları ya topluma entegre olmak için kanallar aramaya ya da toplumdaki kendilerini ayırıştırmaya itmiştir. İsrail kurumlarının göçlerle gelen Yahudileri topluma entegre ederek homojen bir yapı oluşturmak ve Yahudiler arasında eşitlik duygusu yaratmak adına sürdürdükleri 'sürgünlerin bir araya getirilmesi (*mizug galiyot*) ve eritme potası (*kur hahituch*) stratejisi⁴⁰ Rus Yahudileri tarafından dirençle karşılanmış; Ruslar topluma entegre olmaktan ziyade izolasyonist (kendini diğer kesimlerden ayıran) temayüller geliştirmiştir. Mesleki açıdan İsrail'de Rusya'da edinmiş oldukları düzeyi yakalayamayan ve İbranice eksikliğinden dolayı nitelikli pozisyonları elde edemeyen Rus göçmenler, İsrail'e gelişlerini hem beyin göçü hem de dezavantajlı durumlarından dolayı beyin israfı olarak nitelmişlerdir.⁴¹ Bu açıdan Rus göçmenler İsraili kimliğini de benimsemeye çalışmakla birlikte, ilk olarak kendilerini Yahudilikle, etnik köken olarak Rusya ile ve son olarak İsrail kimliği ile tanımlarlar.⁴²

Çeşitli kurumları ve medyayı kullanarak İsrail'deki Rusya kökenli Yahudiler kendilerinin eski kültürel ve siyasi kimliklerinin birçok yönünü korumuş ve bunu Sovyet sonrası kültürel ve siyasi oluşumlarla harmanlamayı bilmiştir. Bununla birlikte Rus göçmenler Rusya ile irtibatlarını kesmemiş, aile ziyaretleri, iş seyahatleri ve turistik geziler vasıtasıyla bağlarını

37 Ben-Rafael ve Peres, *Is Israel One?*, 132.

38 Remennick, "Transnational Community," 518.

39 Ben-Rafael ve Peres, *Is Israel One?*, 134.

40 Yiftachel, "Ethnocracy," 742.

41 Remennick, "Transnational Community," 521.

42 Ben-Rafael and Peres, *Is Israel One?*, 146.

korumuştur.⁴³ Netice olarak İsrail'in Rusya kökenli Yahudileri Mizrahim gibi ötekileştirilmemiş olmakla birlikte, kendilerini toplumdan gerek kültürel gerekse de dilsel açılardan tecrit ederek, toplumdaki katmanlaşmaya katkıda bulunmuşlardır. Bununla birlikte Rus Yahudileri kendileri için etnisitenin farklı bir kolektif anlam ihtiva ettiğini keşfetmişlerdir. Bir yandan İsrail'in Yahudi toplumunun içerisindeki etnik bölünmeler vasıtasıyla 'Rus-Yahudi' şeklinde tanımlanabilecek bir etnik kimlik inşa etmişler; diğer yandan ise inşa ettikleri bu topluluğun ihtiyaçlarını ve değerlerini formüle ettikleri gibi kendi kurumlarını ve siyasi partilerini kurmuşlardır. Böylelikle, etnisiteyi araçsal ve kullanışlı hale getirmişlerdir.⁴⁴

İsrail'de oy verenlerin yüzde 14'ünü Rus Yahudileri oluşturmaktadır ve 120 sandalyelik Knesset'te 17-18 milletvekili çıkarabildikleri anlamına gelir. Rus Yahudileri Likud gibi merkez sağ ya da İşçi partisi gibi sol partilerden ziyade oyunu Rusya kökenli Yahudilerin partilerinden yana kullanır. Buna göre genel olarak siyasi yelpazenin sağında mevzilenmiş olan Yisrael B'aliya (İsrail'e Göç), Yisrael Beiteinu (Evimiz İsrail) adlı partileri desteklemektedir. Solda konumlanmış olan ha-Behira ha-Democratit (Demokratik Seçim) partisi ise en az oyu almaktadır.⁴⁵

4.3. İsrail Kimliğinin Irk Sorunu: Etiyopyalı Yahudiler

Siyonizmin modern, Batılı ve seküler bir devlet vücuda getirme ideali-ne, İsrail toplumunun heterojen yapısı meydan okumuştur. Köken olarak Avrupalı olmayan, Batılı değerler yerine Doğu toplumlarının kültürü ile harmanlanmış, Arapça konuşan Mizrahimin kültürel meydan okumasının yanında, İsrail'in kurucu eliti Etiyopyalı Yahudiler vasıtasıyla ırk sorunu ile karşı karşıya kalmıştır. Etiyopyalı Yahudiler İsrail toplumunda Yahudiler arasındaki etnik tabakalaşmanın bir diğer katmanını teşkil etmektedir. Bu grup 1973 yılından itibaren İsrail'e gelmiştir.

43 Julia Lerner, "Russians in Israel as a Post-Soviet Subject: Implementing the Civilizational Repertoire," *Israel Affairs* 17, no. 1, (2011): 21-22.

44 Lerner, "Russians in Israel," 30.

45 İsrail'in siyasi yelpazenin sağında konumlanmış ve seçimlerde başarılı olarak Knesset'e girmeyi hatta bakanlık elde etmeyi başarmış Rusya kökenli partilerinin incelemesi için bkz. Vladimir Ze'ev Khanin, "The Israel Beiteinu (Israel Our Home) Party between the Mainstream and 'Russian' Community Politics," *Israel Affairs* 16, no. 1, (2010): 105-123; Vladimir Ze'ev Khanin, "Russian-Jewish Political experience in Israel: Patterns, Elites and Movements," *Israel Affairs* 17, no. 1, (2011): 58-62.

Eski Ahit'e referansla Etiyopyalıların Yahudiliği kanıtlanmış ve Yahudi göçmenler olarak geri dönüş yasasına göre değerlendirilerek ülkeye kabul edilmişlerdir. Bugün yaklaşık 120,000 civarında Etiyopyalı Yahudi İsrail'de yaşamaktadır.⁴⁶ Her ne kadar Etiyopyalılar İsrail milli-dini kolektivitesinin bir parçası olarak kabul edilmiş olsalar da gündelik pratiklerde ayrımcılığa uğradıkları ve Mizrahim gibi marjinalize edildikleri bir gerçektir.⁴⁷ Kendilerini *Beta Israel* (*İsrail'in Evi*) olarak tanımlayan bu grup ayrıca Falaşalar olarak bilinmekte olup, günümüzde Falaşa nitelemesini aşağılayıcı bir tabir addettiklerinden dolayı kullanmayı tercih etmemektedir. Etiyopyalı Yahudiler İsrail'in en alt tabakasını oluşturmakta, genel olarak düşük statüdeki işlerde istihdam edilmektedir. İsrail'in Yahudi topluluğunun en büyük problemlerinden birini oluşturan *Beta Israel* toplumun en eğitimsiz kesimi olarak konumlanmaktadır.

Etiyopyalı Yahudilerin kökeni tartışmalıdır. Akademik görüşe göre bir grup olarak belirginleşmesi 14. yüzyıla kadar giden *Beta Israel* Etiyopya toplumunun bir parçası olagelmıştır.⁴⁸ İsrail'deki popüler versiyon ise *Beta Israel*'i Kûş⁴⁹ ırmağı boyunca konumlanmış bir Yahudi kabile olarak kabul eder. Her ne kadar ritüel ve inanç şekli olarak farklı olsa da Beta Israel otantik olarak Yahudi kabul edildiğinden İsrail'e göç edebilirler.⁵⁰

Nüfusu 125,500 olan ve İsrail'deki toplam Yahudi nüfusunun %2,15'ini oluşturan⁵¹ *Beta Israel*, Rus Yahudileri ve Aşkenazim tarafından küçük görülme, ayrımcılığa uğramakta ve her fırsatta aşağılanmayı hissetmektedir. Kendileri gibi göçmen bir grup olan Rus Yahudilerinin daha avantajlı oldukları ve kurucu elitin onların topluma kaynaşmaları hususunda daha

46 Mizrahi and Herzog, "Participatory Destigmatization," 420.

47 Don Seeman, *One People, One Blood: Ethiopian-Israelis and the Return to Judaism*, (New Jersey: Rutgers University Press, 2009), 107.

48 Beta Israel'in kökenlerinin Yahudilik açısından tarihî bir incelemesi için bkz. Abebe Zegeye, "The Construction of the Beta Israel Identity," *Social Identities* 10, no. 5, (2004): 589-618.

49 Kûş, *Kitab-ı Mukaddes*'te Sefanya 3:10'da ırmak adı olarak; Yaratılış 10:6'da Nuh'un oğlu Ham'ın oğlunun ismi olarak geçer. Sefanya 3:10 "Dağılmış olan, bana tapan halkım, Kûş ırmaklarının ötesinden bana sunular getirecek." Yaratılış 10:6 "Ham'ın oğulları Kûş, Misrayim, Pût ve Kenan."

50 Malka Shabtay, "RaGap: Music and Identity among Young Ethiopians in Israel," *Critical Arts* 17, no. 1-2, (2003): 93-94.

51 Israel Central Bureau of Statistics, "The Ethiopian Community in Israel," (2012), www.cbs.gov.il.

istekli olduğu ancak söz konusu Etiyopyalı Yahudiler olunca İsrail demografisine katkı yapmalarından başka bir beklenti olmadığı aşikârdır.⁵²

Beta Israel İsrail’de iki toplumsal problemle karşı karşıyadır. Bunlar dinî ve ırkî hususları kapsar. Etiyopya Yahudiliğini sorgulanır hale getiren İsrail’deki bazı dini kurumlar onda otantik Yahudiliğin emarelerini bulmakta zorlanır.⁵³ Bu yüzden dini otorite *Beta Israel*’e, Ortodoks Yahudiliğin ritüellerinin öğrenilerek resmi ihtidadan sonra Yahudi statüsü verilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Bir diğer problem ise ten rengi ile ilgilidir. İsrail’de Etiyopyalı Yahudiler siyahiler olarak adlandırılır. Ne var ki Etiyopya’da daha açık tenli olanlar kızıl, köleler siyah olarak betimlenmektedir. Buna rağmen İsrail’de siyah/beyaz dikotomisi söz konusu olduğunda, siyahlık düşük statü için bir mecaz olarak kullanımdadır.⁵⁴ Bu açıdan *Beta Israel* Aşkenazimin gözünde siyah kölelerle aynı statüye düşmekte ve kendisini aşağılanmış hissetmektedir.⁵⁵

İsrail Başbakanı Benjamin Netanyahu’ya bir dönem Etiyopyalı göçmenler hususunda danışmanlık yapmış olan Daniel Fekado’nun ifadeleri Beta Israel’in İsrail toplumu nezdindeki durumunu gözler önüne serer: “Etiyopyalı gençler, kurucu elit gözünde Arapların yerini aldıkları hissiyatına düşmüştür. Çünkü bu eğitimsiz kitlenin siyahların istihdam edildiği işlerde (*avodot shechorot*) çalışmaktan başka çaresi yoktur,” zira bu işler aynı zamanda Arapların çalıştırıldığı işler (*avodah aravit*) olarak nitelendirilir.⁵⁶

Etiyopyalı Yahudiler Netanya, Hadera, Rehovot, Birşebâ ve Aşdod gibi kent merkezlerinde; bir kısmı ise periferideki küçük kasabalarda yaşamaktadır.⁵⁷ Etiyopyalıların hem coğrafi dağılımı hem de onlara yönelik

52 Rusyalı ve Etiyopyalı göçmenlerin İsrail toplumundaki pozisyonlarının ve her iki grubun kolektif kimlik algılarının, ekonomik statülerinin, eğitim durumunun, toplumla bütünleşme süreçlerinin karşılaştırmalı analizi ve tartışması için bkz. Karin Amit, “Social Integration and Identity of Immigrants from Western Countries, the FSU and Ethiopia in Israel,” *Ethnic and Racial Studies* 35, no. 7, (2012): 1287-1310.

53 Ben-Rafael and Peres, *Is Israel One?*, 152.

54 Steven Kaplan, “Black and White, Blue and White and Beyond the Pale: Ethiopian Jews and the Discourse of Colour in Israel,” *Jewish Culture and History* 5, no. 1, (2002): 55.

55 Shabtay, “RaGap,” 96.

56 Kaplan, “Black and White,” 55, 61.

57 Shira Offer, “The Ethiopian Community in Israel: Segregation and the Creation of a Racial Cleavage,” *Ethnic and Racial Studies* 30, no. 3, (2007): 464.

iskân politikaları kurumsal-mekânsal tecridin varlığını gözler önüne serer. Rusya'dan göçen Yahudilerden farklı olarak, Etiyopyalı Yahudiler ülkeye ilk geldiklerinde hibeler verilerek doğrudan bir bütünleşme politikası güdülmemiş, bunun aksine göçmenlerin ihtiyaçlarının hükümet tarafından karşılandığı *katılma merkezlerinde* (absorbition centers) bir süre bekletilmiş, daha sonra hükümetin gösterdiği bölgelerde – genellikle periferi- yerleşmek üzere kendilerine konut kredileri verilmiştir.⁵⁸ Hükümet diğer göçmenlerin *katılma merkezlerinde* altı aya kadar kalmalarını düzenlerken; Etiyopyalılar söz konusu olunca bu süreyi bir yıla uzatmıştır. Ancak birçok Etiyopyalı göçmen zaman içerisinde bu merkezlerin yarı-kalıcı oturanı haline gelmiştir.⁵⁹ Merkezlerin Etiyopyalılar için giderek iskân haline gelmesi neticesinde hükümet buraları Etiyopyalılar için kalıcı yaşam alanları haline getirmiş, bu da yoksulluk sınırı altında yaşayan Etiyopyalıların belli bölgelerde konsantrasyonuna yol açmıştır. Son tahlilde İsrail'de toplumun en alt seviyesindeki Etiyopyalıların yaşadığı mini gettolar ortaya çıkmıştır.⁶⁰

Sonuç olarak İsrail'e göç etmeden önce kendilerini siyah olarak nitelendirmeyen Etiyoplalılar, İsrail toplumu ile karşı karşıya geldiklerinde siyah olarak tanımlanmaya başlamışlardır. Bu durum *Beta Israel*'in toplumsal kimlik oluşturma sürecini etkilemiş, Etiyopyalı göçmenler arasında ırk bilinci yoğunlaşmış ve ırksal ayrımcılık retoriğini toplumla yaşadıkları sorunların açıklamasında kullanmaya başlamışlardır. Gerek mekânsal gerekse de sosyal tecrit, Etiyopyalıların toplumun geri kalan kısmından giderek yabancılaşması ve ırkî olarak marjinalize olması ile sonuçlanmıştır.⁶¹

5. Yaşam Tarzı Mücadelesi: Dünyevi mi Uhrevi mi?

Yahudi kimliği Siyonizm ile birlikte toprağa bağlı bir kimlik haline gelmiştir⁶² ve İsrail'in kurulmasından sonra ulus-inşası çabası altında yeni bir

58 Fred A. Lazin, "The Housing Policies for Ethiopian Immigrants in Israel: Spatial Segregation, Economic Feasibility and Political Acceptability," *Nationalism and Ethnic Politics* 3, no. 4, (1997): 40.

59 Lazin, "The Housing Policies," 48.

60 Lazin, "The Housing Policies," 49-50.

61 Offer, "The Ethiopian Community," 466-467.

62 Ben-Rafael and Peres, *Is Israel One?*, 29.

kimlik olarak sunulan İsrail kimliği, Yahudi kimliği ile karşı karşıya gelerek, bir toplumsal gerilim yaratmıştır. Siyonist projenin bir ürünü olan İsrail toplumunun bileşenlerinden biri laikliktir. Kurucular ‘sürgünleri bir araya toplarken’, kültürel birliği sağlanmış örnek bir toplum meydana getirmeyi amaçlamışlardır. Bu proje Yahudiliğin etik değerlerini de barındırmayı hedeflemekle birlikte, modern, geleneksel olmayan bir toplum hayal etmiştir. Ne var ki, İsrail toplumunun Yahudi kesimin üzerinde birleştiği ortak unsur Yahudiliktir ve Yahudilik dinin ve halkın bir araya gelmesi ile oluşur. Din Yahudilikten ayrı düşünülemez.

Bugün etnik açıdan kırılmalar yaşayan İsrail toplumu, dindarlık ve sekülerlik arasındaki gerginliğe de sahne olmaktadır. Bir yanda modern Batılı değerlerin empoze edildiği, seküler bir yaşam tarzının teşvik edildiği bir strateji, diğer yanda geleneksel, dini bütün bir yaşam süren Yahudilerin devletin *halakhaya* (Yahudi şeriatı) göre yönetilmesi gerektiği şeklindeki düşünceleri sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel hayatın her aşamasında dindar gruplar ile seküler grupları karşı karşıya getirmektedir. Hal böyleyken, İsrail’de Batılı anlamda keskin bir dindar – seküler kutuplaşmanın olduğunu söylemek doğru olmaz zira Yahudilik kimliğinin bir parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında İsrail toplumundaki dindar – seküler ayrışmayı dört kategoride ele almak daha doğru bir inceleme yapılmasını sağlar. Buna göre dindar – seküler yelpazesinde İsraili Yahudiler dindar olmayan (non-religious), geleneksel, dindar (Ortodoks) ve ultra-Ortodoks olarak kümelendirilir.

Ben-Rafael ve Peres dindar olmayan grupların tamamen seküler olmadığını çünkü çok az sayıda Yahudi’nin dinin tüm normlarına mukavemet ettiğini öne sürer. Dindar olmayanlar da Yahudi geleneğine uygun olarak bebeklerini sünnet ettirmekte ve Şabbat’ın resmi tatil günü olmasına muhalefet etmemektedir. Bu yüzden Ben-Rafael ve Peres laik ya da seküler terimlerinin yerine dindar olmayan nitelendirmesini tercih etmişlerdir.⁶³ Bu bağlamda dindar olmayanlar herhangi bir dinî geleneği bir ibadet olarak değil, kolektif kimliğin bir parçası şeklinde kültürel bir norm olarak gören kişilerdir.⁶⁴ İsraili Yahudilerin bazıları kendilerini ne seküler ne de dindar olarak görürler, bu kişiler gelenekseller olarak kategorize edilmiştir. Buna göre gelenekseller, Yahudi perhiz kurallarına (*kaşrut*) uymak, Roş Haşana

63 Bu noktadan sonra kullanılacak olan seküler terimi bu bağlamıyla anlaşılmalıdır.

64 Ben-Rafael and Peres, *Is Israel One?*, 64.

ve Yom Kippur gibi günlerde sinagoga gitmek ve Hanuka'yı kutlamak gibi Yahudiliğin bazı geleneklerine uyan şahıslardır. Geleneksel Yahudiler böylelikle toplumsal kültürel devamlılığa atfettikleri önemi göstermiş olurlar.

Dindar (Ortodoks) olarak kategorize edilen Yahudiler ise *Halakhaya* ve Talmudik Yasalara bağlı olan, hayatını buna göre düzenleyen kişilerdir. Dindarlar Yahudiliğe uygun yaşamakla birlikte mesleki hayatta, tüketim biçimlerinde ve eğitim söz konusu olduğunda moderniteyle iç içedirler. Dindar – seküler yelpazenin bir diğer ucunda yer alan ultra-Ortodoks Yahudiler (Haredi, çğ. Haredim) ise kendilerini ve hayatlarını dinî emirlere ve Tevrat, Talmud ve diğer dinî metinleri çalışmaya adanmış kişilerdir.⁶⁵ İsrail'deki Haredi gruplar Aşkenazi ve Mizrahi olarak ayrılmıştır ve her iki grup da siyasi olarak farklı partilerle temsil edilmektedir. Dindar – seküler gruplaşmanın etnik dağılımına bakıldığında seküler grup çoğunlukla Aşkenazi, geleneksel grup Mizrahi olarak şekillenmekte; dindar grup tüm etnik unsuru (Aşkenazim, Mizrahim, Rus Yahudileri ve Beta Israel) kapsarken, Haredim esasen Aşkenazimden meydana gelmektedir.

Dindar – seküler bağlamda en büyük gerginlik yelpazenin iki ucunda bulunan seküler grup ile Haredim arasında vuku bulmaktadır. Haredim Yahudiliğe vurgu yaparken, Aşkenazi elit, modern, Batılı ve seküler İsrail kimliğini ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Her iki grup da yaşam tarzları açısından birbirinden tehdit algılamaktadır. Haredim seküler anlayışın Yahudiliğe zarar verdiğini ve onu yok etme tehlikesi olduğunu öne sürerken; Aşkenaz elit ise Haredimin etkinliğinin ve gücünün her geçen gün artması ile paralel bir şekilde söz sahibi hale gelmesinin seküler yaşam tarzını ve ülkenin kurucu değerlerini tehlikeye attığını iddia etmektedir.

Sosyolog Baruch Kimmerling Yahudi kimliği ve İsraili kimliği arasındaki otantiklik mücadelesinin İsrail toplumunda *kulturkampf* oluşumuna yol açtığını dile getirmiştir. Buna göre bir toplumda bulunan iki veya daha fazla kültür grubu, kendi oyun kurallarının ve ideolojilerinin dayatılması vasıtasıyla, devlette siyasi ve kültürel açıdan, baskın olma mücadelesine girdiğinde *kulturkampf* ortaya çıkar. İsrail'de ultra-Ortodoksi bir karşı-kültür olarak Siyonist kimlik inşasının karşısında güçlü bir pozisyon elde ederek *kulturkampf* mücadelesine giren yegâne kültür grubu olmuştur.⁶⁶

65 Ben-Rafael and Peres, *Is Israel One?*, 65-66.

66 Baruch Kimmerling, "Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel," in *In Search of Identity: Jewish Aspects in Israeli Culture*, ed., Dan Urian and Efraim Karsh (London: Frank Cass, 1999), 49-50.

Bugün Haredimin İsrail’de edinmiş olduğu gücün temellerini, devlet kurulurken David Ben-Gurion’un Haredi toplulukla 1947 yılında yapmış olduğu anlaşmada aramak gereklidir. *Statüko anlaşması* adını alan bu düzenlemeye göre, İngiliz Manda yönetimi ve Osmanlılar döneminde olduğu gibi, farklı dindar topluluklara kendi yasal sistemleri içerisinde işlemesi özgürlüğü tanınmıştır. Bununla birlikte, bu anlaşma kurulacak olan devlette dinî vurgunun yapılmasını garantilediği gibi dinî mahkemelerin evlenme, boşanma ve miras gibi hususlarda yetkili olmasına olanak sağlamış ve dinî açıdan kutsal kabul edilen Şabbat gününün resmi tatil günü olarak belirlenmesini ve kamu kurumlarında Yahudi diyet kurallarının (*kaşrut*) uygulanmasını sağlamıştır.⁶⁷

Ortodoks ve ultra-Ortodoks dinî eğitim-öğretim sistemlerine otonomi tanıyan bu anlaşma, Tora çalışan Haredi öğrencilerin (yeşiva çalışmaları) askerden muaf tutulmasını ve devletten sosyal yardım alınmasını da düzenlemiştir.⁶⁸ David Ben-Gurion’un böyle bir muafiyet hakkını tanınmasının altında yatan neden soykırım (*Şoa*) sırasında birçok Tevrat âlimi öldüğü için, bu ilmin yeniden diriltilmesini sağlamaktır.⁶⁹ Ne var ki, nüfusu yıllar geçtikçe artan Haredi topluluğunda erkek olanların birçoğunun yeşiva öğrencisi olması devletin sırtında bir yük haline geldiği gibi, Haredimin bu ayrıcalıklı statüsü özellikle seküler kesimde rahatsızlık uyandırmış ve tepkilere neden olmuştur. Öte yandan, hayatı boyunca çalışmaksızın, devletten alınan yardımla geçinen Haredim arasında, kadınların da çalışmasına izin verilmediği için, yoksulluk oranı bir hayli yüksektir.⁷⁰

Haredi kesim, özellikle Mizrahi gruplar, zaman içerisinde siyaseten güçlenmişlerdir. Hükümetleri koalisyonların oluşturduğu İsrail’de ultra-Ortodoks partiler olmaksızın hükümet kurmak neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Bunda nüfus yoğunluğu bakımından Aşkenazim ile hemen hemen aynı orana yaklaşmış olan Mizrahi grupların oy potansiyelinin oldukça yüksek

67 Sharon Weinblum, “Religion in the Israeli Parliament: A Typology,” *Religion, State & Society*, 42, no.2-3, (2014): 283.

68 David Lehmann, “Israel: State Management of Religion or Religious Management of the State?,” *Citizenship Studies* 16, no.8, (2012): 1030.

69 Nancy J. Davis ve Robert V. Robinson, *Dinsel Hareketler ve Sosyal Refah*, çev. Hasan Şen, Balım Sultan Yetgin, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 136.

70 Isi Liebler, “Candidly Speaking: Haredim and the State: A Possible Turning Point,” *The Jerusalem Post*, 6 Ocak 2015, www.jpost.com.

olmasının payı vardır. İsrail kurulduğundan beri ultra-Ortodoks Aşkenazim Agudat Israel (İsrail Birliği) ve Degel Hatora adlı partilere oy vermiştir. Mizrahimin de bu partileri seçimlerde desteklediği görülmekle birlikte 1983 yılında *Halakha*'yı İsrail'de yegâne kanun haline getirmek amacıyla kurulan Şas partisi (Seferad Tevrat Muhafızları) iktidarı belirleyen konumda olan en büyük dinî parti haline gelmiştir.⁷¹ Şas sadece Haredimi değil, İsrail toplumunda sosyo-ekonomik ve siyasi olarak Rus Yahudileri ile Aşkenazim karşısında mahrumiyet ve ikinci sınıf vatandaşlık hissiyatı yaşayan tüm Mizrahimin temsilcisi olmuştur.⁷² Weissbrod, Şas aktivistlerinin yoksul Mizrahi mahallerinde gönüllü çalışarak yetişkinlere dinî eğitim ve çocuklara ücretsiz ya da düşük ücretli dinî eğitim vermelerinin ve ihtiyaç sahipleri için kalacak yerin dışında yiyecek de tedarik etmelerinin Şas'ın güçlenmesinde etkisi olduğunu altını çizer.⁷³

Şas gibi devletin *Halakha*'ya göre yönetilmesi gerektiğini savunan etnik – dinî bir partinin gücü toplumun seküler kesimlerinde endişe yaratmıştır. Bu endişe gerek siyaset arenasında gerekse de toplum içerisinde gündelik yaşamda dinî aktörlerin İsrail devletinin liberal ve seküler karakterine büyük tehdit olarak sunulmasına yol açmış ve toplumsal ayrışmayı körüklemiştir. İsrail milli kimliğinin seküler ve liberal varyantı ile yüksek oranda dinselleşmiş bir forma bürünmüş olan bir kimlik anlayışı arasındaki *kulturkampf* mücadelesi “gasp etme/ele geçirme tezi” etrafında şekillenmiştir.⁷⁴ Özellikle Şas'ın el-Hama'ayan isimli sosyal yardım ve eğitim ağı ile bu ağlar aracılığıyla oluşturmuş olduğu cemaatvâri yapılanma, birçok araştırmacı tarafından İsrail'de ‘vekil devlet’, ‘devlet içinde devlet’ yapılanması şeklinde ifade bulmuştur.⁷⁵

71 Lilly Weissbrod, “Shas: An Ethnic Religious Party,” *Israel Affairs* 9, (2003): 80.

72 Şas'ın seçmen kitlesinin incelemesi için bkz. Etta Bick, “The Shas Phenomenon and Religious Parties in 1999 Elections,” *Israel Affairs* 7, (2001): 55-100. Şas için ayrıca bkz. David Lehmann, Batia Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, (London: Hurst, 2006); David Lehmann and Batia Siebzehner, “Self-Exclusion as A Strategy of Inclusion: The Case of Shas,” *Citizenship Studies* 12, no. 3, (2008): 233-247; Gershon Shafir and Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 213-230.

73 Weissbrod, “Shas,” 83.

74 Claudia Baumgart-Osche, “Opposed or Intertwined? Religious and Secular Conceptions of National Identity in Israel and the Israeli-Palestinian Conflict,” *Politics, Religion & Ideology* 15, no. 3, (2014): 405-409.

75 Davis Robinson, *Dinsel Hareketler ve Sosyal Refah*, 146.

6. Sonuç

Görüldüğü gibi İsrail’de din hem otorite kaynağı hem de kimliğin bir bileşeni ve bir değerler sisteminin kaynağı olarak kabul edilmektedir. Statüko anlaşmasının yürürlükte olması ile birlikte ultra-Ortodoks kesimin dinin yorumu ve uygulanması hakkında elde ettiği tekel İsrail devletini Siyonistlerin ummuş olduğu gibi seküler değil, daha çok bir din devleti haline dönüştürmüştür. Şabbat’a uymanın kamusal alanda dayatılarak cumartesi günleri mağazaların kapalı olması, ulaşımın bazı bölgelerde hiç yapılmazken, belirli yerlerde sınırlı hale getirilmesi, *kaşrutun* sıkı bir biçimde uygulanmasının çiftçiler, üreticiler ve ihracatçılar ve hatta reklamcılar üzerinde yarattığı etkiler seküler kesiminden tepki toplayan ve devletin kuşatılmış olduğu hissiyatını uyandıran unsurlardır.⁷⁶

Bu açıdan istemedikleri bir yaşam tarzı içinde hapsedildiğini düşünen seküler kesimlerin dindar kesimle çatışması kaçınılmaz olmuştur. Bugün *kulturkampf* mücadelesinde Haredim önde görünmektedir. “İsraililer kaybetti lâkin Yahudiler kazandı” şeklindeki aforizma seküler Yahudiler arasında sıklıkla dile getirilmekte ve bu kesimin devletin siyasi yapısının ultra-Ortodoksi tarafından manipüle edilmesine duyulan kızgınlığı betimlemektedir.⁷⁷

İsrail’de etnik grup-içi ayrışma hatları hem sosyo-kültürel hem de dindar-seküler bağlamda keskindir ve etkileri ekonomiden siyasete, kültürel mevzulardan eğitime kadar her alanda hissedilmektedir. Bu açıdan yüzyıllar boyunca dünyaya yayılmış olan Yahudilerin bir araya getirilerek bir potada eritilmesi bir ideal olarak kalmıştır. Kurucu Aşkenaz elitin karşısında kültürel açıdan aşağılanan ve toplumun dışına itilerek ekonomik açıdan gelişemeyen Mizrahim ve *Beta Israel* ile ülkeden umduğunu bulamamış olan Rus Yahudileri arasındaki görünmeyen çizgiler, İsrail’in “devletin içinde ama geniş ölçüde merkezi hükümetin kontrolünün dışında derebeyliklerin var olmasına izin veren” bir “yerleşim bölgeleri topluluğu” (society of enclaves) olduğu sonucuna götürmüştür.⁷⁸

76 Weinblum, “Religion,” 285-286.

77 Clive Jones and Emma C. Murphy, *Israel: Challenges to Identity, Democracy and the State*, (London: Routledge, 2002), 39.

78 Lehmann and Siebzeher, *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, 4-5.

Kaynakça

Allport, Gordon W. *The Nature of Prejudice*. Reading MA: Addison-Wesley Publishing, 1954.

Amit, Karin. "Social Integration and Identity of Immigrants from Western Countries, the FSU and Ethiopia in Israel." *Ethnic and Racial Studies* 35, no. 7, (2012): 1287-1310.

Baumgart-Osche Claudia, "Opposed or Intertwined? Religious and Secular Conceptions of National Identity in Israel and the Israeli-Palestinian Conflict," *Politics, Religion & Ideology* 15, no. 3, (2014): 401-20.

Ben-Rafael, Eliezer ve Peres, Yochanan. *Is Israel One? Religion, Nationalism and Multiculturalism Confounded*. Leiden: Brill, 2005.

Bick, Etta. "The Shas Phenomenon and Religious Parties in 1999 Elections." *Israel Affairs* 7, (2001): 55-100.

Chetrit Shalom, Sami. "Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative," *Journal of Palestine Studies*, (2000): 51-65.

Cohen, Uri, Leon, Nissim. "The New Mizrahi Middle Class: Ethnic Mobility and Class Integration in Israel." *Journal of Israeli History* 27, no. 1 (2008): 51-64.

Davis, Nancy J. ve Robinson, Robert V. *Dinsel Hareketler ve Sosyal Refah*. Çev. Hasan Şen, Balım Sultan Yetgin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Friesel, Evyatar. "Zionism and Jewish Nationalism: An Inquiry into Ideological Relationship." *Journal of Israeli History* 25, no. 2, (2006): 285-312.

Gershenson, Olga. "Is Israel part of Russia? Immigrants on Russian and Israeli screens." *Israel Affairs* 17, no. 1, (2011): 164-176.

Gleason, Philip. "Identifying Identity: A Semantic History." *The Journal of American History* 69, no. 4 (1983): 910-931.

Hall, Stuart. "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?." Fırat Mollaer (ed.), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2014.

Israel Central Bureau of Statistics, "The Ethiopian Community in Israel," (2012), www.cbs.gov.il.

Israel Central Bureau of Statistics, "Statistical Abstract of Israel, Table 2.24 – Jews by Country of Origin and Age," (2009), www.cbc.gov.il.

Johnson, Paul. *A History of the Jews*. New York: Harper&Perennial, 1988.

Jones, Clive. "Ideo-theology: Dissonance and Discourse in the State of Israel." *Israel Affairs* 2, no. 3-4, (1997): 28-46.

Jones, Clive and Murphy, Emma C. *Israel: Challenges to Identity, Democracy and the State*. London: Routledge, 2002.

Kaplan, Steven. "Black and White, Blue and White and Beyond the Pale: Ethiopian Jews and the Discourse of Colour in Israel," *Jewish Culture and History* 5, no. 1, (2002): 51-68.

Kimmerling, Baruch "Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel." In *In Search of Identity: Jewish Aspects in Israeli Culture*. ed. Dan Urian, Efraim Karsh. London: Frank Cass, 1999.

Korostelina, Karina V. *Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics and Implications*. New York: Palgrave MacMillan, 2007.

Lazin, Fred A. "The Housing Policies for Ethiopian Immigrants in Israel: Spatial Segregation, Economic Feasibility and Political Acceptability," *Nationalism and Ethnic Politics* 3, no. 4, (1997): 39-68.

Lehmann David. "Israel: State Management of Religion or Religious Management of the State?," *Citizenship Studies* 16, no. 8 (2012): 1029-43.

Lehmann, David and Siebzehner, Batia. "Self-Exclusion as A Strategy of Inclusion: The Case of Shas," *Citizenship Studies* 12, no. 3 (2008): 233-47.

Lehmann David, Siebzehner Batia. *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, London: Hurst, 2006.

Leibowitz, Yeshayahu. *Peuple, Terre, Etat*. Paris: Plon, 1995.

Lerner, Julia. "Russians in Israel as a Post-Soviet Subject: Implementing the Civilizational Repertoire." *Israel Affairs* 17, no. 1 (2011): 21-37.

Liebler, Isi. "Candidly Speaking: Haredim and the State: A Possible Turning Point." *The Jerusalem Post*, 6 Ocak 2015, www.jpost.com.

Mizrachi, Nissim and Herzog, Hanna. "Participatory Destigmatization Strategies among Palestinian Citizens, Ethiopian Jews and Mizrahi Jews in Israel." *Ethnic and Racial Studies* 35, no. 3 (2012): 418-35.

Offer, Shira. "The Ethiopian Community in Israel: Segregation and the Creation of a Racial Cleavage." *Ethnic and Racial Studies* 30, no. 3 (2007): 461-80.

Parekh, Bhikhu. "Logic of Identity." *Politics, Philosophy, Economics* 8, no. 3 (2009): 267-284.

Poirier, Veronique Askénazes et Séfarades: Une Etude Comparée de Leurs Relations en France et en Israel, 1950-1990. Paris: Les Editions du CERF, 1998.

Rabkin, Yakov M. *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, Çev. Şahika Tokel. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Remennick, Larissa. "Transnational Community in the Making: Russian Jewish Immigrants of the 1990s in Israel." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28, no. 3 (2002): 515-30.

Rouhana, Nadim N. *Palestinian Citizens in an Ethnic State: Identities in Conflict*. New Haven: Yale University Press, 1997.

Seeman, Don. *One People, One Blood: Ethiopian-Israelis and the Return to Judaism*. New Jersey: Rutgers University Press, 2009.

Shabtay, Malka. "RaGap: Music and Identity among Young Ethiopians in Israel." *Critical Arts* 17, no. 1-2, (2003): 93-105.

Shafir, Gershon, Peled Yoav. *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Shohat, Ella. "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims." *Social Text* 19/20, (1988): 1-35.

Taylor, Charles. "The Diological Self." *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*. Ed. Robert E. Goodman, Walter R. Fisher. Albany: State University of New York Press, 1995.

Weinblum, Sharon. "Religion in the Israeli Parliament: A Typology." *Religion, State & Society* 42, no. 2-3 (2014): 283-98.

Weir, Allison. "Who Are We? Modern Identities between Taylor and Foucault." *Philosophy & Social Criticism* 35, no. 5, (2009): 533-553.

Weissbrod Lilly. "Shas: An Ethnic Religious Party." *Israel Affairs* 9, no. 4 (2003): 79-104.

Yehoshua, Avraham B. "I am an Israeli." *Mifgash –Liqa: The Hebrew-Arab Cultural Forum* (1987).

Yiftachel, Oren. "Ethnocracy and Its Discontents: Minorities, Protests and the Israeli Polity." *Critical Inquiry* 26, no. 4 (2000): 725-56.

Yiftachel, Oren. "Nation-building and the Division of Space: Ashkenazi Domination in the Israeli Ethnocracy" *Nationalism and Ethnic Politics* 4, no. 3 (1998): 33-58.

Zegeye, Abebe. "The Construction of the Beta Israel Identity," *Social Identities* 10, no. 5, (2004): 589-618.

Ze'ev Khanin, Vladimir. "The Israel Beiteinu (Israel Our Home) Party between the Mainstream and 'Russian' Community Politics," *Israel Affairs* 16, no. 1 (2010): 105-23.

Ze'ev Khanin, Vladimir. "Russian-Jewish Political experience in Israel: Patterns, Elites and Movements." *Israel Affairs* 17, no. 1 (2011): 55-71.