CUDES JOURNAL CURRENT DEBATES IN SOCIAL SCIENCES

Çayci, M. Ş. (2023). Kültürel Bellek Bağlamında İzmir Sefarad Yahudilerinde Dinsel Müzik. *Journal of Current Debates in Social Sciences*, 6(2), 108-118.

Research Article

Kültürel Bellek Bağlamında İzmir Sefarad Yahudilerinde Dinsel Müzik[1]

Liturgical Music of Izmir Sephardic Jews in the Context of Cultural Memory

Merve Şule ÇAYCİ
Dokuz Eylül Üniversitesi
sulecayci1@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4452-2057

DOI: http://dx.doi.org/10.29228/cudes.73448

Article Info

Received: 06.11.2023
Accepted: 17.11.2023

Keywords: Liturgical music, Cultural memory, Izmir Sephardic Jews

Abstract

The Sephardic Jews, who were exiled from Spain in 1492, dispersed to various parts of the world and one of these places became Ottoman lands. The Sephardic Jews, who were invited by Bayezid II, the sultan of that period, first settled in Istanbul and its surroundings, and as of the 16th century with the opening of the port and the development of trade, Izmir became an important settlement for the Jewish community. The population of Sephardic jews, which has a history of approximately 500 years in İzmir, today is about one thousand people. Although the community is very small, it can maintain its deep-rooted traditions and cultures through solidarity within the community. However, they are well integrated with the society they live in. The most important example of this integration is that the Sephardic Jews use the traditional Turkish music components in their formal rituals in the synagogues.

The music practices of minority/immigrant /diaspora communities are considered as an important tool for the construction and preservation of identity and the transfer of memory. The continuity of identity takes place by remembering the elements which compose of cultural memory. In the process of remembering, the ritual phenomenon comes to the fore. One of the main social areas where rituals are effective is religion. This paper aims to explain how memory is transferred and preserved through liturgical music of Izmir Sephardic Jews.

Makale Bilgisi

Geliş: 06.11.2023
Onay: 17.11.2023

Anahtar sözcükler: Dinsel Müzik, Kültürel bellek, Türk Sefarad Yahudileri,

Öz

1492 yılında İspanya'dan sürgün edilen Sefarad Yahudileri, dünyanın çeşitli yerlerine dağılırken, bu yerlerden biri de Osmanlı toprakları olmuştur. Dönemin padişahı II. Bayezid tarafından davet edilen Sefarad Yahudileri ilk olarak İstanbul ve çevresine yerleşmiş, 16. Yüzyıl itibariyle limanın açılması ve ticaretin gelişmesiyle birlikte İzmir kenti de Yahudi cemaati açısından önemli bir yerleşim merkezi olmuştur. İzmir'de yaklaşık 500 yıllık bir tarihsel geçmişi bulunan Sefarad Yahudilerinin günümüz nüfusu bin kadardır. Topluluk hayli küçük olmasına rağmen, cemaat içi dayanışma sayesinde köklü geleneklerini ve kültürlerini sürdürebilmektedir. Bununla beraber yaşadıkları topluma mükemmel bir biçimde entegre olmuşlardır. Bu entegrasyonun en önemli örneği de Sefarad Yahudilerinin Sinagoglarda formal olarak yürüttükleri ritüellerinde Geleneksel Türk Müziği bileşenlerini kullanmalarıdır. Azınlık/göçmen/diaspora topluluklarının müzik pratikleri, kimlik inşa etmenin ve sürdürmenin, bellek aktarımının önemli bir aracı olarak değerlendirilir. Kimliğin devamlılığı, kültürel belleği oluşturan ögelerin hatırlanmasıyla gerçekleşir. Hatırlama sürecinde ritüel olgusu ön plana çıkar. Ritüellerin etkili olduğu başlıca toplumsal alanlardan birisi de dindir. Bu makale, İzmir Sefarad Yahudilerinde belleğin dinsel müzik yoluyla nasıl aktarıldığını ve korunduğunu anlatmayı amaçlamaktadır.

[1] Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Bilimleri Bölümünde, Prof. Dr. Ayhan EROL danışmanlığında hazırlanmakta olan "Bellek, Kimlik ve Müzik: İzmir Sefarad Yahudilerinde Dinsel ve Dindışı Müzik Pratikleri" isimli doktora tezinden üretilerek kaleme alınmıştır.

GİRİŞ

Tarih boyunca Yahudi halkı farklı topraklara ve kültürlere dağılarak diaspora[2] olgusunu yaşamıştır. Atalarının vatanını terk etmek zorunda kalan Yahudi toplulukları geleneklerini, değerlerini ve inançlarını dünyanın çeşitli köşelerine taşıyarak Yahudi kültürünü çeşitlendirmiş ve onların farklı toplumlara entegre olmasını sağlamıştır. Çalışmanın konusunu oluşturan İzmir Sefaradlarının[3] kökeni de Yahudilerin 1492'de İspanya'dan sürülüp Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşmesine kadar uzanır. Dini baskılar nedeniyle İspanya'yı terk etmek zorunda kalan Yahudiler, zengin müzik ve dil miraslarını da beraberinde getirerek Osmanlı topraklarına sığınır. Bu göç, Yahudi, İspanyol ve Osmanlı etkilerinin kayda değer bir şekilde kaynaşmasını sağlayarak Türk Sefarad müziğinin doğuşuna yol açar. Türk Sefarad Yahudilerinin müzik pratiklerini dinsel ve dindışı olarak ayırabiliriz. Dinsel müzik çoğunlukla İbranice olup erkeklerin alanı iken; dindışı müzik çoğunlukla Ladino (Judeo Espanyol) dilinde ve kadınların alanıdır. Her iki alan da zengin bir mirasa sahip olup detaylı bir araştırma gerektirdiğinden bu çalışmada alan olarak sadece İzmir Sefarad Yahudilerinin dinsel müzik pratikleri ele alınacaktır.

Toplumu bir arada tutan değerler, inanışlar, ortak tutum ve davranışlar bellek yoluyla sürekliliği ve kimliğin devamlılığını sağlar. Ritüeller ise kültürel belleğin tekrar tekrar kuruluşunu sağlayarak, toplumsal bilginin yeni kuşaklara aktarılması işlevini yerine getirirler (Murtezaoğlu, 2012: 345). Kolektif kimliğin temel bir unsuru olan kültürel bellek, çeşitli toplulukların mirasını ve geleneklerini şekillendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Bu tür topluluklardan biri, diaspora, sınır dışı edilme ve göç deneyimleriyle kültürel hafızalarını büyük ölçüde etkileyen Sefarad Yahudileridir. Belleğin en iyi aktarım araçlarından biri olarak müzik de takvime bağlı ritüellerden geçiş ritüellerine (doğum, ergenliğe geçiş, evlilik, ölüm vb.) kadar bu önemli anlara eşlik eder. Mekânsal imgeler kolektif bellek üzerinde önemli rol oynar. Mekan ve grup karşılıklı olarak birbirlerinden izler taşır. Her türlü kolektif belleğin, mekânsal bir çerçevede vuku bulduğunu söyleyen Halbwachs, bir dinin inananları, düzenli aralıklarla bir araya gelme ve dindarlığa adanan binalar ile mevkilerde birbirlerine yaklaşma ihtiyacı duyarlar der (Halbwachs, 2018: 162-188). Yahudilerin kutsal mekanı olan Sinagoglar, elbette dinsel müziğin öğrenimi ve aktarılması konusunda en önemli bellek mekânlarındandır.

Kültürel belleğin ve Sefarad müziğinin akademik incelemesi, yalnızca Sefarad Yahudilerinin kültürel ve tarihi manzarasına ışık tutmakla kalmayıp, aynı zamanda diasporik topluluklarda bellek, müzik ve kimlik oluşumuna ilişkin daha geniş tartışmalara da katkıda bulunmaktadır.

1. SELÇUKLULAR VE OSMANLI DÖNEMİNDE YAHUDİLER

Türkler Anadolu'ya yerleşmeye başladıkları zaman hemen her yerde az çok Yahudi ile karşılaşmışlardır. Türkler ile Yahudilerin ilk teması ise Selçuklular dönemindedir (Güleryüz, 2012: 21). Selçuklular gerek fethettikleri şehirlerde buldukları Yahudi cemaatlerine gerek Anadolu'da kurdukları dengeli ve özgürlükçü yönetime Bizans baskısından kaçarak sığınan Yahudilere vergi karşılığında din ve vicdan özgürlüğü tanırlar (Güleryüz, 2012: 22). Bu da Bizanslı Yahudilerin Selçuklu topraklarına akmasına neden olur. Yahudi-Selçuklu ilişkisinin, Yahudi-Osmanlı Devleti ilişkisine dönüşmesi, imparatorluk akınlarının Anadolu'ya yayılması ve böylece Bizans döneminde yerlerinden edilen Yahudilerin tekrar eski topraklarına dönmesi ile gerçekleşti (Gedik, 1996: 12). Osmanlı öncesinde birçok Yahudi büyük küçük kafileler halinde dünyanın her tarafına dağılırken, bunlardan bir kısmı da Şam'dan başlayarak kuzeye doğru Halep, Maraş ve bütün Anadolu'ya yayılmışlardır. İzmir ve Konstantiyye'de kuvvetlice birer tortu bıraktıktan sonra Rumeli ve Edirne'ye dağılmışlardı (Şakir, 2020: 49). Osmanlı Devleti Bursa'yı fethettiğinde ise oldukça kalabalık bir Yahudi cemaati ile karşılaşmıştır. Fakat ilk Yahudi yoğunluğuna Edirne'de rastlamışlardır. Edirne Trakya'da bulunan Yahudiler tarafından ruhani ve içtimai bir merkez haline getirilmiştir (Şakir, 2020: 50). Salomon Rozanes'e göre 1429'da Selanik şehri Türklerin eline geçtiği zaman, Selanik Yahudileri iki mabede sahiptiler, 1453'te

[2] Yunanca dağılma anlamına gelen "diaspora" kavramı ilk olarak, M.Ö. 586'da Yehuda Krallığını fetheden Babillilerin sürgün ettiği Yahudiler için kullanılmıştır. Daha sonra bu kavram anavatanından dağılıp gittiği yerde azınlık durumuna düşmüş her topluluk için kullanılmıştır (Oran, 2001: 72).

[3] Sefarad kelimesi, modern İbranicede İspanya demektir ve İber Yahudilerinin torunları kendilerini Sefarad olarak tanımlamaktadır.

İstanbul fethedildiği vakit, İstanbul'da da biri Rabbani, diğeri Karaî olmak üzere, iki Musevî cemaati bulunmaktaydı (aktaran Galante, 1947: 9).

1492 yılında İspanya'dan kovulan Yahudilerden önce de Avrupa'nın çeşitli yerlerinden sürgün edilen Yahudiler dönem dönem Osmanlı topraklarına göç etmişlerdir. 1391 yılında Avrupa'daki katliamdan kaçan Yahudiler Osmanlı'ya sığınmıştır. Yine 1394'te Fransa'dan gönderilen Yahudiler, Yıldırım Bayezid zamanında iltica edip Edirne'ye yerleşmişlerdir. Edirne ve Selanik, İspanya'dan gelen göç öncesi sürgünler dolayısıyla birçok Yahudi'ye ev sahipliği yapmıştır. Edirne ve Selanik'in Osmanlı İmparatorluğu'nun Yahudi nüfusunun en yoğun olduğu iki şehri olmasının sebebi budur. Diğer şehirlerin Yahudi nüfusu ise İber kökenli göç dalgasından sonra artmıştır (Benbassa, Rodrigue, 2014: 83). 15. yüzyıl başında Sicilya'yı terke zorlanan Yahudiler, Osmanlı toprağı olan Dobrovnik'e yerleştiler. 1420'de kenti işgal eden Venedikliler tarafından satın alınan Yahudiler Edirne'ye kaçmış, yine 1470'te Bavyera'dan sınır dışı edilen Yahudiler, Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmışlardır (Güleryüz, 2012: 26). Osmanlı kadırgalarının taşıdığı Yahudilerden oluşan ilk cemaatler İstanbul, Edirne ve Selanik'te örgütlendiler. Ayrıca İzmir, Manisa, Bursa, Gelibolu, Amasya, Patras, Korfu ve Manastır'a yerleştirilenler olmuştur (Besalel, 2004: 26).

Günümüzdeki Türk Yahudilerinin de ataları olan ve Osmanlı Devleti'ne gelen Yahudilerin en büyük göçü 1492 yılında II. Bayezid döneminde yapılan göçtür. Aragon hükümdarı II. Ferdinand ile Kastilya Kraliçesi Isabella'nın 1469 yılında evlenmelerinden on yıl sonra bu iki hükümdarlık birleşir ve ardından 31 Mart 1492'de İspanya'daki son İslam toprağı olan Granada'nın Hristiyanlar tarafından ele geçirilmesinden kısa bir süre sonra Yahudilerin üç ay içinde Hristiyanlığa geçmesi veya ülkeyi terk etmeleri emredilir. Bu süreçte birçok Yahudi engizisyonda yargılanır ve işkencelere maruz kalır ve katledilir. Vatanlarından kovulan Yahudiler, Osmanlı Sultanı II. Bayezid tarafından Osmanlı topraklarına davet edilir ve binlerce Sefarad Yahudi'sinin büyük göçü başlar.

Tarihçiler hem dinden dönenlerin hem de ülkeden gidenlerin sayısını saptamakta güçlük çekmişlerdir. Gidenlerin sayısı 50 bin ile 400 bin arasında değişmektedir. Osmanlı kaynaklarına göre, 1492 yılı ve 16. yüzyıl arasında İmparatorluk topraklarına giren aile sayısının 12.000 aile olduğu tahmin ediliyor (Benbassa, Rodrigue, 2014: 44). Sefarad Yahudileri, Amasya, Bursa, Tokat, Patras, Selanik'e ve İstanbul'a yerleştiler. Bu kentlerde çok eski geleneksel kurallarla organize olmuş diğer Yahudi cemaatleriyle karşılaştılar. 1394 yılında Fransa'dan, 1470 yılında Bavyera'dan kovulup Osmanlı'ya sığınan Yahudiler gibi, var olan sistemi benimsediler (Bora, 1995: 13). İspanya Yahudilerine daha sonra Portekiz'den göç eden Yahudiler katılmıştır. Göçmenlerin benimsediği sistem bir çeşit derebeylik sistemi idi. Her Yahudi Cemaatinin kendine ait sinagogu ve Hahamı vardı (Bora, 1995: 13).

Osmanlı İmparatorluğu'nda dinsel azınlıklar güvence altındaydı. Tabi ki eşitlik söz konusu değildi; Osmanlı gerek kuramda gerek uygulamada gayrimüslim tebaayı Müslüman tebaaya eşit saymadı. Fakat "millet" adı verilen cemaatler biçiminde örgütlenmiş olan bu dinsel azınlıkların her biri kendi kurallarına göre yönetilir ve yaşardı (Oran, 2001: 119).

19. yüzyılın büyük bir bölümünde, Yahudi nüfusu köklü değişiklikler için en kısıtlı olanaklara sahip ülkelerde kitleler halinde yaşadıklarından, Yahudi yaşamının dönüşümü de yavaş olmuştur; ancak 1880'lerde Rusya ve Ortadoğu'dan Batı'ya kitlesel göçler başladığından, Doğu ile Batı arasında Yahudi yaşamı bakımından belirgin farkların olduğu ortaya çıkmıştır (De Lange, 1987: 94). Alliance Israelite Universelle Bülteni'ne göre 1908 yılında Osmanlı topraklarındaki toplam Yahudi nüfusu 367.400'dür (Şakir, 2020: 33).

Batı'nın Rönesans, Reform ve Aydınlanma Çağı gibi üç önemli devrimsel süreçler sonucu gerçekleştirdiği ulus devlet inşası, Cumhuriyet ile ancak 20. yüzyılın ilk yarısında, yeni bir kimlik kazanabilme yoluna girmiştir. Yahudiler ise kendi varlıklarını bu yeni devlete, devleti kuran kadroyla aynı söylem ve eylemleri kabul ederek korumuş ve kabul ettirme başarısı göstermişlerdir (Berber, 2012: 1796).

İmparatorlukların yıkıldığı ve milli devletlerin kurulduğu 20. yüzyılda Osmanlı'nın ardından Türkler, yeni bir devlet kurma başarısı göstermişlerdir. Bu devletin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk ise herkesin milli kimliklere ayrıldığı bu yenidünyada ırkçılığı reddeden ve herkesi Türk vatandaşı kavramı altında toplayan bir yapı benimseyecektir. Öyle ki yeni kurulacak olan milli devletin temelinin kültür birlikteliği olduğunu vurgulayarak, bu sınırlarda yaşayan herkesin eşit haklar içerisinde yaşama hakkını Cumhuriyetin vatandaşlık söylemi çerçevesinde tüm dünyaya ilan etmiştir. Bu yüzdendir ki,

Yahudiler Osmanlı coğrafyasında kendilerine bahşedilen hakları, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde de Türk vatandaşlığı ilkesi sayesinde kaybetmemişlerdir (Berber, 2012: 1782).

Anayasa Md.66/1'e göre, "Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı herkes Türk'tür". Madde vatandaşı tanımlamakta ve Türk olmayı devlet ile birey arasındaki hukuksal ilişkiye, yani vatandaşlığa bağlamaktadır (Oran, 2005: 87). Bununla birlikte Türk teriminden ne anlaşıldığı önemlidir. Millet sisteminin hala süren etkisi sonucu, "Türk" sayılabilmek için Müslüman da olmak gerekmektedir; hatta Sünni Müslüman. Örneğin Türkiye'de bir Boşnak'tan söz edildiği zaman "Türk" denildiği halde, herhangi bir gayrimüslimden söz edildiği zaman "Türk" değil de "vatandaş" denmesinin nedeni budur. Cumhuriyet döneminde 1940'lara kadar gayrimüslim vatandaşların nüfus kayıtları "Ecanip" (Yabancılar) bölümüne kaydedilmiştir (Oran, 2005: 89-90).

Sefaradlar elbette kültürleriyle beraber dillerini de getirdiler. İspanya'dan getirdikleri dil zamanla Türkçe, Fransızca, İtalyanca ve Rumcadan da etkilendi ve bu dillerden çeşitli kelimeler devşirerek bugün de hala (az kişi tarafından konuşulsa da) var olan Judeo Espanyol diğer bir adıyla Ladino dilini oluşturdu. Devam eden göçlerle sayıca çoğunluğu oluşturan İspanya Yahudileri, Anadolu'nun eski Yahudi cemaatlerini de etkiledi ve zamanla onları da Sefaradlaştırdı. Hatta hâlihazırda yaşayan ve Rumca konuşan Romaniyot Yahudileri de zamanla Ladino dilini konuşmaya başlamıştır.

2. İZMİR YAHUDİ TARİHİ VE YAHUDİ CEMAATİ

Henri Nahum'a göre, Osmanlılar İzmir'i fethettiğinde orada muhtemelen İskender döneminden beri yerleşmiş bir Yahudi cemaati bulur. Bizans İmparatorluğu'nda Yunanca konuşan bu Yahudilere Romalı ya da Romaniyot denirdi (Nahum, 2000: 31). Galante de İzmir'deki Yahudi varlığının M.Ö. 3. yüzyıla kadar gittiğini söyler (Galante, 1947: 10). Bora'ya (1995: 49) göre, Venedik filosu, 13 Eylül 1472'de İzmir'i işgal edip katliam yapmış, ayrıca 17. yüzyıla kadar meydana gelmiş altı büyük deprem İzmir'de yüksek bir can kaybına yol açmıştır. Böylece, Osmanlı yönetimindeki İzmir'in ilk Yahudi cemaati, 1472 yılındaki katliamdan ya da büyük bir deprem sonrası dağılmış ve kalanlar çevre kasabalara yerleşmiş olabilir. 16. yüzyılda İzmir limanının açılmasıyla beraber kente gelen Yahudilerin çoğu, Celali isyanlarından ötürü İzmir'in daha güvenli olacağına inanan Manisa, Tire gibi çevre kasabalardan gelen Yahudilerdi (Bora, 1995: 27).

Nahum'a göre, İzmir Yahudi Cemaati üç göçün sonunda 16. yüzyılın son çeyreğinde oluşmuştur. Bir yandan İber Yarımadasından göçler devam etmiş diğer yandan ilk göç dalgasıyla Manisa, Tire ve Ege Adalarına yerleşenler, Ege Limanı'nın yeni gelişmeye başlayan zenginliğinin cazibesine kapılıp İzmir'e gelmişlerdir. Son grup ise İber Yahudilerinin yerleştiği Selanik'ten gelen göçmenlerdir (Nahum, 2000: 33). 1631 yılında 7000 olan İzmir'deki Yahudi nüfusu 1675 yılında 15.000'e yükselmiştir (Güleryüz, 2012: 115).

17. yüzyılda İzmir'in bir ihraç limanı olarak Osmanlı Devleti'nin dış ticaretinde önem kazanmaya başlaması, kente yönelik ilgiyi arttırmış ve bu ticari etkinliğe katılmak isteyen pek çok kişi kente göç etmiştir. İstanbul, Selanik, Safed, Manisa, Tire, Venedik ve Portekiz'den İzmir'e gelen Yahudi göçmenler kendi cemaatlerini oluşturmuştur (Bora, 1995: 39). Yine bu yüzyılda yeniçeri ayaklanmaları yönetimi etkilemiş, bu durum feodal toprak sisteminin aksamasına sebep olmuştur. Ekonomik alanda yaşanan sıkıntılar, vergilerin ve fethedilen yerlerden gelen gelirin azalması ile artmıştı. Selanik ve İstanbul duraklamayı yaşarken, İzmir sanayide ve ticarette öne çıkmıştı. 1676 yılında 12.000-15.000 arasında olan Yahudi nüfusu, 1688 depreminden sonra 1800'e düşmüş, 1776 yılında 10.000 olan Yahudi nüfusu ise 1778 depremi ve büyük yangınından sonra azalmış ve 1812 yılında 5000'lere kadar düşmüştür (Bora, 1995: 29).

Osmanlı kentlerinde cemaatler, dinsel zorunluluklara ve beslenme alışkanlıklarına göre topografik bir ayrıma tabi olup, kendilerine ait mahallelerde yaşıyorlardı. İzmir kenti de beş mahalleye bölünmüştü. Avrupa uluslarının temsilcileri ve Levantenler kentin batısında deniz ile Ermeni Mahallesi arasında kalan lüks Frenk Mahallesinde; Rumlar Basmane Garı'ndan denize dik çizilecek bir doğrunun kuzeyinde; Türkler kentin güneyinde, Kadifekale etekleri ve Eşrefpaşa'ya kadar uzanan alanda; Yahudiler ise Türk Mahallesi ve Ermeni Mahallesi arasında yaşıyorlardı (Bora, 1995: 35). İzmir gibi cemaatlerin geç oluştuğu bir kentte, yeni gelenler, eskiler gibi geldikleri bölgelere göre değil de göç dalgalarına, yerleşim yerlerine ve ortak çıkarlarına göre organize olurlar (Benbassa, Rodrigue, 2014: 111). Tarihçilerin yazdıklarından anlaşılıyor ki 1492'de İspanya'dan kovulan Yahudiler, Osmanlı topraklarına geldikten yüz yıl kadar sonra İzmir'e gelip bir Yahudi cemaati oluşturuyorlar. Fakat bu

tarihten önce, Osmanlı iskân politikaları sebebiyle daha sonradan fethettikleri yerlere yerleştirilmek üzere İzmir'den göç ettirilen Romaniyot Yahudileri ve 1492 öncesi yine çeşitli Avrupa şehirlerinden zulümden kaçıp İzmir'e yerleşen Yahudiler yaşamaktaydı.

1910 yılındaki nüfus sayımına göre İzmir'in Yahudi nüfusu, 21.102 Osmanlı Yahudi'si ve 8000 yabancı uyruklu Yahudi'yle beraber 30.000'dir. Bu da toplam nüfusun %13'ü kadardır (Nahum, 2000: 167). 20. yüzyılın başında İzmir'de sinagogların sayısı da hızla artmış ve 1900 yılında sinagog sayısı 15'e ulaşmıştır (Bora, 1995: 50). 1900'lü yılların başlarında İzmir Yahudilerinin mesleklerine bakıldığında, çerçi, şadırvancı, billurcu, okracı gibi bugün tamamen kaybolmuş meslekler yaygındır. 1914 yılında hala eski meslekler varlığını sürdürür (Bora, 1995: 121). İzmir Hahambaşılık Evlilik Defterine göre 1919 yılındaki meslek dağılımında manav, terzi, hamal, komisyoncu, tüccar gibi mesleklerin yanı sıra az da olsa doktor, öğretmen gibi mesleklerin yaygınlaşmaya başladığı görülür (Bora, 1995: 123).

İzmir'e farklı dönemlerde çeşitli coğrafi bölgelerden gelerek yerleşen Romaniot, Karaim, Aşkenaz (Orta ve Doğu Avrupa Yahudileri), Mizrahi (Ortadoğu Yahudileri) ve Sefarad asıllı Yahudilerden oluşan İzmir Yahudi Cemaati, 19. yüzyıla değin homojen bir yapıda değildi. Göçmen Yahudiler, aralarında mevcut adet-gelenek farklılıkları, liderlik yarışları ve çıkar çatışmaları nedeniyle, bir bütünün parçası gibi hareket etmemişler; kökenleri ekseninde birbirinden farklı ve bağımsız küçük cemaatler oluşturmuşlardır. Her cemaatin kendine ait sinagogu bulunmaktaydı. Her sinagogun kayıt defteri mevcuttu. Kişiler, hangi sinagogun defterine kayıtlı iseler, o sinagogun cemaatini oluştururlardı. Dolayısıyla, dini ibadet ya da toplantı amacıyla başka bir sinagoga gitmezlerdi (Bora, 2017: 46).

20. yüzyılda İzmir Yahudi cemaati iki topografik alanda toplanmaya başlar: Karantina, Karataş, Göztepe çevresi ve Juderia (Havra Sokağı ve İkiçeşmelik çevresi). Aynı yüzyılda çok az Yahudi de Karşıyaka ve Rıhtım çevresinde yaşamaktaydı (Bora, 1995: 36). 20. yüzyılın başında ülke dışına üç tane göç dalgası olmuştur. Birincisi, 19. yüzyılın son yıllarında gerçekleşen ve başlıca sebebi iktisadi zorluklar olan ve Güney Amerika'ya yönelen fakir aileleri kapsayan göçtür. İkinci dalga, doğrudan Türk-Yunan savaşının askeri olaylarına bağlıdır ve Güney Amerika, Fransa ve Mısır'a doğru gitmeden önce geçici olarak İzmir'e sığınan Yahudilerin göçüdür. İzmir yangını da İzmir Yahudi burjuvazisinin bir kısmının iflas etmesine sebep olmuş ve özellikle Fransa'ya doğru bir göçe yol açmıştır. Üçüncü dalga da ulus-devletin yeni yapısına uyum sağlayamayan ve kamu hizmetleriyle millileştirilmiş birçok kuruluştaki görevlerinden uzaklaştırılmayı kabullenemeyen kişiler ve Varlık Vergisi sonrası tüccar ve cemaatin önde gelenlerinden oluşan göçtür (Nahum, 2000: 239). 20. Yüzyılın ikinci yarısında da göç devam etmiş, İsrail Devleti'nin kurulmasıyla birlikte yeni bir umut beklentisiyle bu yeni devlete göçler olmuştur. Bu göç de çoğunlukla ekonomik durumu iyi olmayan aileler tarafından yapılmıştır.

Günümüzde İzmir Yahudi cemaatinin sayısı bin kişi civarıdır ve Sefarad kökenlidir. Karataş semtindeki birkaç aile dışında tüm cemaat Alsancak'ta yaşamaktadır. Cemaatin yaş ortalaması yüksektir ve elli yaşın üstü genelde Ladino dilini konuşabilmektedir. Genç nesilde ise bu dili bilenlerin sayısı bir elin parmaklarıyla sınırlıdır. Genç nüfus genelde Avrupa, Amerika, İsrail ve İstanbul'a göç etmiştir. Günümüzde Karataş'taki Bet İsrail Sinagogu ve Alsancak'taki Şaar Aşamayim Sinagogu aktif olarak kullanılmaktadır. Öğle dualarında Kemeraltı'ndaki Şalom Sinagogu veya Bet Hillel sinagogu kullanılmakta bayramlarda da bu sinagogların yanı sıra yine Kemeraltı'nda bulunan Algazi sinagogu ve 2. Karantina'daki Roş Ha Haar sinagogu da kullanılmaktadır.

Günümüzde bir diaspora topluluğu olarak İzmir Yahudi cemaati, dinsel kimliğini "Sefarad Yahudisi" olarak tanımlarken; ulus kimliğini de "Türklük" üzerinden inşa etmişlerdir. Bunun yanı sıra "İzmirlilik" kimliği de kendilerini diğer Türk Yahudi cemaatlerinden ayırt etmek açısından özellikle vurguladıkları bir olgu olarak öne çıkmaktadır.

3. BELLEK TEORİLERİ VE KİMLİK KURUCU BİR KAVRAM OLARAK BELLEK

Psikolojide bellek (hafıza), bir organizmanın bilgiyi depolama, saklama ve sonrasında geri çağırma yeteneği olarak tanımlanmaktadır (Mutlu, 1998: 60). Başka bir tanımla bellek, yaşantıları, öğrenileni, bunların geçmişle ilişkisini bilinçli olarak zihinde saklama gücüdür. Bellek, içinde yaşadığımız zamanı saklı tutarken geçmişin geleceğe aktarılmasında bir köprü vazifesi görür.

Bellek çalışmaları ilk olarak felsefe alanında yapılmış daha sonra psikologların çalışma alanına girmiştir. 20.yüzyıl itibariyle sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerinde yer bulan bellek kavramı, tarihsel

süreçte çeşitli teorisyenler tarafından bireysel bellek, toplumsal bellek, sosyal bellek, kolektif bellek ve kültürel bellek gibi kavramlarla geliştirilmiştir. Bellek çalışmaları, en genel anlamıyla bireysel ve toplumsal hatırlama (ve unutma) süreçlerini inceler. Sosyal bilimciler, bellek konusunu araştırırken, özellikle bireyin içinde bulunduğu toplumsal bağlam üzerinde dururlar. Bellek çalışmaları, özellikle İkinci Dünya Savaşı ve Holocaust yani Yahudilere yönelik soykırımdan sonra ivme kazanır ve 1960'lı yıllardan itibaren sözlü tarih yöntemi, soykırımdan kurtulanların deneyimlerini dinleyerek bir ses ve görüntü arşivi oluşturmak, yaşananlara tanıklık etmek ve iyileştirme sürecine katkıda bulunmak amacıyla hızla gelişmiştir (Neyzi, 2011: 2).

Hatırlama kavramından hareketle çeşitli teorisyenler tarafından ele alınan ve açıklanan temelde üç farklı bellek yaklaşımı vardır. Bunlar: bireysel, toplumsal (kolektif, sosyal) ve kültürel bellektir.

Frederic C. Bartlett, 1930'larda bireysel belleğin sosyal boyutunu vurgulayan, belleği psikolojik olarak ele alan çalışmaların öncülerinden biridir. Bartlett her şeyden önce, sonrasında depolamak için materyalleri seçtikleri andan itibaren algılarımızı anlamlarına göre, yani dünyanın bir bilgi yapısı temelinde kodladıkları ölçüde, anılarımızın sosyal olduğunu söyler. Bartlett'a göre normalde bireylerin belirli bir olayla ilgili sahip oldukları hatıralar, diğerlerinin aynı olaylara ilişkin hatıralarından etkilenir. Dolayısıyla hatırlama oluşturulur ve bir sosyal ilişkiler ağı içinde sabitlenir (Jedlowski, 2001: 31).

Kolektif hafıza kavramı ilk olarak 1925 tarihli Les cadres sociaux de la mémoire (Hafızanın sosyal çerçeveleri) ve 1950'de yayınlanan La Mémoire collective (Kolektif Hafıza) adlı kitaplarında, Fransız sosyolog ve filozof Maurice Halbwachs tarafından incelenmiş ve geliştirilmiştir. Halbwachs'ın kolektif bellek anlayışının özünde, bireysel bellek arasındaki karşıtlık vardır. Halbwachs, bireylerin anılarını bir toplumsal gruba üyelikleri yoluyla, özellikle akrabalık, dinsel ve sınıfsal bağlantıları yoluyla edinebildiklerini, belleklerinde bir yerlere yerleştirebildiklerini ve anımsayabildiklerini öne sürer. Anılarımız kolektiftir, tek başımıza atıldığımız olaylar ve gördüğümüz şeyler hakkında olsalar dahi, başkaları tarafından bize hatırlatılır (Halbwachs, 2018: 30).

Bireysel bellek, bireyin kendisinin icat etmediği ama parçası olduğu ortamdan ödünç aldığı kelimeler ve fikirler gibi araçlar olmadan işleyemez. Bireysel bellek, zaman ve mekân içinde oldukça sınırlıdır. Kolektif bellek de öyle. Ancak ikisinin sınırları aynı değildir, bu sınırlar daha sıkışık veya genişletilmiş olabilir. Kültürel bellek, gerek bireysel gerek toplumsal belleğin açıklamakta eksik kaldığı alanları açıklama iddiasındadır. Hatırlayanı temsil eden bireysellik ve kolektiflik, gelenek kadar uzun ömürlü değildir. Bu nedenle, bu iki kuramın önerdiği bellek ömrü, birey veya grup ömrü kadardır. Oysa bir gelenek söz konusu olduğunda kimin hatırladığından çok neyin hatırlandığı önem kazanır. Böylece hatırlanan şeyin ne olduğu, geleneğin içeriğinin de ne olduğunu belirler. Hatırlanan şeyin ne olduğuna yönelecek bir hatırlatma anlayışı da "kültürel bellek" kavramıyla karşılanabilecektir. Bu durumda bellek, hem geçmişi kavrayarak gelenek haline gelmesini tesis edecek hem de belleğin "kültürel" olarak inşa edilmesini sağlayacaktır. Geleneğin, geçmişten farklı olarak kültürel bellekle ilgili bir kavram olması, geçmişin kavranılarak geleneğe dönüşmesi anlamına gelecektir (İlhan, 2018: 24).

Halbwachs'a göre toplumsal bellek sadece tarihten ayrılmakla kalmaz, belleğin "gelenek" kavramı altında toplanabilecek her türlü organize edilmiş ve objektiflik, yani somutluk özelliği kazanmış biçimlerinden de farklı niteliktedir. Gelenek onun için bir biçim değil, hatırlamanın biçimlendirilmesidir. Assmann bu noktada Halbwachs'ın bu düşüncesinin anlaşılmasının zorlaştığından ve bellek ve gelenek arasındaki geçişlerin akışkan olabildiği için sert bir kavramsal ayrım yapmanın anlamsız olduğunu söyler (Asmann, 2001: 48). Bu yüzden Assmann toplumsal bellek kavramını üst bir kavram olarak kullanırken, "iletişimsel" ve "kültürel" belleği, bellek kavramı içinde ayrıştırır.

Assmann, "iletişimsel bellek, yakın geçmişle ilişkin anıları kapsar ve taşıyıcıları ile sınırlıdır. İletişimsel bellek bireysel anlatılar ve bir insanın ömründe yaşadığı anılara ettiği tanıklıklardan oluşur. Kültürel bellek, iletişimsel olanın aksine kurumlaşmış bir bellek tekniği sorunudur" der (Assmann, 2001: 55). Bu bellek tarihi olarak grupla bağlantılıdır, zamanla oluşup zamanla yok olur. Taşıyıcıları ile sınırlı olduğundan iletişimsel bellek ortalama 80-100 yıllık bir sürece karşılık gelir ve sözlü olarak aktarılır.

Bellek, yeniden kurma işlemine dayanır. Geçmiş, bellekte olduğu gibi kalmaz. İlerleyen şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli yeniden örgütlenir. Yeni olan da sadece yeniden kurulan geçmiş biçiminde ortaya çıkabilir (Assmann, 2001: 45). Geçmiş, şimdi tarafından modellenir, sürekli yeniden icat edilir ve inşa edilir. Geçmiş sürekli hatırlanırsa ve bir belleğe dönüşürse

gelenekleşir. Jedlowski de belleğin şimdiye ait bir fenomen olduğunu şöyle belirtir: "Geçmiş, mirası aracılığıyla bugünü yapılandırır, ancak bu mirası seçen, bazı yönleri koruyup diğerlerini unutan ve hikâyeyi tekrar tekrar anlatarak bu geçmişe dair imajımızı sürekli olarak yeniden formüle eden şimdiki zamandır" (Jedlowski, 2001: 41).

Geçmiş bir tarihin kurucu olaylar kümesinin bir tören biçiminde anılıp kutlanarak geçmişin sürdürüldüğü yolundaki açık sav, hiçbir yerde, dünyanın büyük dinlerindeki kadar bol dile getirilmemiştir. Yahudi kimliğinin çekirdeği, bir dizi tarihsel olaya başvurularak kurulur. Kültürel bellek, geçmişin belli noktalarına yönelir ve daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır (Assmann, 2001: 55). İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı, çölün geçilmesi, yerleşme, sürgün; bayramlarda ve törenlerde ritüel olarak anılan ve her seferinde içinde bulunulan durumu açıklayan bu türden hatırlama figürleridir. Kültürel bellek için, gerçek değil hatırlanan tarih önemlidir. Hatta kültürel bellekte gerçek tarihin, hatırlanan tarihe ve sonrasında efsaneye dönüştüğü söylenebilir. Efsane, kurucu bir tarihtir. Mısır'dan Çıkış, tarihte gerçekte olup olmadığı bir yana, İsrail'in kuruluş efsanesidir ve her yıl Pesah Bayramında tekrar tekrar anlatılır ve Yahudi halkının kültürel belleğinin bir parçasıdır.

Diaspora, Yahudileri sözlü hikâye anlatımı, yazılı metinler ve anma ritüelleri yoluyla tarihlerini sürdürmeye zorlar. Bu kolektif hafıza, kutsal metinleri, tarihi olayları ve toplumsal katkıları kapsayarak geçmiş ve şimdiki nesiller arasında bir köprü görevi görmektedir.

Assmann'a göre, geçmişin versiyonlarını, geçmişi kendimize, onu temsil eden sözcüklerle ve imgelerle yeniden sunarak koruruz. Anma törenleri bu pratiğimizin önde gelen örneğini oluşturur. Söz konusu törenler, geçmişi, geçmişin olaylarının temsil edici bir resmini çizerek kafamızda tutmaya yarar. Bunlar, geçmişin yeniden canlandırılmasıdır. Ritüeller bir grubun kimliğini sürdürmesi için vardır. Bellek, kimlik kurucu bir kavram olduğundan bellek yitimi toplumsal kimliğin de yitirilmesi anlamına gelmektedir. Bayramlar ve ritüeller, düzenli tekrarları sayesinde kimliği koruyan bilginin iletilmesi ve devredilmesi, böylece kültürel kimliğin yeniden üretimini üstlenirler. Ritüel tekrar, grubun zamansal ve mekânsal birlikteliğini garanti eder (Assmann, 2001: 60). Kültürel bellek ister belirli olayları aşma, ister kurumsal bir kimliği koruma ihtiyacını karşılasın, nesilden nesile sözlü gelenekler, yazılı anlatımlar, imgeler, ritüeller aracılığıyla aktarılır. Kültürel belleğin gücü, belirli anıları seçme ve bu anılara toplumsal anımsamada öncelik verme konusundaki bilinçli kararda yatar.

Kimlik, bir bellek ve hatırlama sorunudur. Bireyin kendi kimliğini sadece belleği sayesinde oluşturabilmesi gibi, bir grup da toplumsal kimliğini ancak bellek sayesinde yeniden kurabilir. Aradaki fark grup belleğinin nörolojik bir temeli olmamasıdır. Ritüeller, grubun kimliğini koruyucu bilginin sürekliliğini garanti ettiği sürece, kültürün yeni kuşaklara aktarılması süreci, tekrarlama biçiminde yaşanır (Assmann, 2001: 91). Hall'a göre kültürel kimlik, bir "var olma" meselesi olduğu kadar bir "oluş" meselesidir. Geçmişe olduğu kadar geleceğe de aittir. Hali hazırda var olan, yeri, zamanı, tarihi ve kültürü aşan bir şey değildir. Kültürel kimlikler bir yerlerden gelir, geçmişleri vardır; ancak tarihsel olan her şey gibi sürekli bir dönüşüme uğrarlar. Kültürel kimlik, tarih ve kültürün dışında değişmeden yatan sabit bir öz değildir. İçimizdeki, tarihin temel bir iz bırakmadığı evrensel ve aşkın bir ruh değildir. Her zaman hafıza, fantezi, anlatı ve mit yoluyla inşa edilir (Hall, 1990: 225-226). Hall şöyle devam eder: Kimliği belki de yeni kültürel pratiklerin temsil ettiği zaten tamamlanmış bir olgu olarak düşünmek yerine, kimliği hiçbir zaman tamamlanmayan, her zaman süreç halinde olan ve her zaman dışarıda değil içeride kurulan bir "üretim" olarak düşünmeliyiz. Bu görüş, tam da kültürel kimlik kavramının iddia ettiği otorite ve otantikliği sorunsallaştırır. Kültürel kimliği, ortak bir geçmişe ve soya sahip insanların sahip olduğu, daha yüzeysel veya yapay olarak empoze edilen 'benliklerin' içinde saklanan, ortak bir kültür, bir tür kolektif 'tek gerçek benlik' açısından tanımlar. Bu tanım çerçevesinde, kültürel kimlikler, değişen bölünmeler ve iniş çıkışlar altında 'tek halk' olarak bize istikrarlı, değişmeyen ve sürekli referans ve anlam çerçeveleri sağlayan ortak tarihsel deneyimleri ve paylaşılan kültürel kodları yansıtır (Hall, 1990: 220-223).

Din en büyük kimlik kuruculardandır. Modern zamanlarda, özellikle 18. yüzyılın sonlarından itibaren başta o dönemde ortaya çıkan ulus devletler olmak üzere siyasi yapılar kültürel belleğin de taşıyıcısı oldular. Din, bilinçli ve yeni bir kültürel yaratım için model olarak hizmet etti. Heller'a göre hiçbir devlet, dinler kadar güçlü bir bellek oluşturamaz. Ancak ulus, etnisite ve din veya bunlardan herhangi biri devletin kültürel belleğini güçlendiriyorsa aynı zamanda güçlü bir silah görevi görebilir (Heller, 2001: 140). Bellek, ister ulusal ister kültürel, etnik veya dini olsun, kolektif kimliklerin ve

sınırların inşasına yardımcı olur. Nora da "tarih kutsaldı çünkü ulus kutsaldı ve hafıza ulusun meşruiyetini sağlıyordu" der (Nora, 2006: 22).

Dini topluluk, etrafındaki her şey değişirken kendisinin hiç değişmediğine inanmak ister. Bunu da ancak aynı yerleri yeniden bularak ya da etrafında, ilk olarak ortaya çıktığı verilerin az çok simgesel bir imgesini yeniden meydana getirerek başarabilir. Çünkü bu veriler maddi şeylerin istikrarına katkı sağlar ve grubun kolektif düşüncesi, bu yerlerde yoğunlaşarak, onların sınırları içinde kalarak ve tutumunu onların düzenine göre ayarlayarak istikrar kazanma ve sürme ihtimalini arttırabilir. Belleğin temel koşulu budur (Halbwachs, 2018: 193). Belleğin mekâna ihtiyacı vardır, mekânsallaştırma eğilimi içindedir. Grup ve mekân bir arada, sembolik bir ortak yaşam kurarlar; grup kendi mekânından ayrı düşse de bu birlikteliği, kutsal mekânları sembolik olarak yeniden üreterek yaşatır. Kendini, ortak anıları olan bir toplum olarak kuran sosyal grup, geçmişini özellikle iki noktada korur. Bunlar kendine özgülüğü ve sürekliliğidir (Assmann, 2001: 43-44).

Bir grup insan ortak bir kültürel hafızayı koruduğu ve geliştirdiği sürece bu insan grubu varlığını sürdürür. Hall, özcü kimlik kavramsallaştırmaları, otantik bir kültürel kimliğin ortak bir geçmiş ve soya sahip insanların ortak tuttuğu bir gerçek benlik olduğunu iddia eder (Hall, 1994: 223). Heller da bir halkın varlığı ya da yokluğu, yaşamı ya da çürümesi, bir etnik grubun biyolojik olarak hayatta kalmasına değil, paylaşılan kültürel belleğin hayatta kalmasına bağlıdır der (Heller, 2001: 139).

4. İZMİR SEFARAD YAHUDİLERİNDE BELLEĞİN MÜZİK YOLUYLA AKTARIMI

Tüm dünyaya yayılmış diasporik bir toplum olarak Yahudiler ibadetlerinde yaşadıkları ülkenin geleneksel müziğini kullanmışlardır. Okunan metinler her yerde aynı olsa da müziksel olarak her coğrafyada ayrı müzik geleneğiyle seslendirilir. 15. yüzyılda Osmanlı topraklarına gelen Sefaradlar ibadetlerinde, yaşadıkları İmparatorluğun büyük geleneği olan İslam geleneğinin kullandığı makamsal müziğe kısa zamanda adapte olmuş ve o günden bugüne dini müzik ritüellerinde Türk makam sistemini kullanmışlardır.

Seroussi, makam sisteminin Yahudiler tarafından uygulanması, en azından son beş yüzyıldır Müslüman-Yahudi etkileşimlerinin en net göstergesi olmakla beraber; burada makamlaştırma sürecinde Osmanlı Türk makam sisteminin etkisini vurgular. Yani günümüzün "Doğulu" Yahudi müzik anlatılarına, uygulamalarına ve bilimine hakim olan (modern Mısır, Suriye ve Lübnan'da uygulandığı gibi) Arap makamının hegemonyasını alt üst ettiğini söyler (Seroussi, 2013: 282). Bir başka ifadeyle 15. yüzyılın ortalarından itibaren Edirne ve daha sonra İstanbul'daki padişahların saraylarında ve ayrıca özellikle Mevlevi tarikatının tekkelerinde ortaya çıkan Osmanlı makam müziği, dünyadaki çoğu dini mezhebe ait tüm öğrenilmiş müzikler için normatif makam sistemi haline geldi. Bu nedenle, bugün Doğu Sefarad ayinlerinde hakim olan Arapça makam sistemi değil, Osmanlı makam sistemi, Yahudi ayinlerinin makamlaştırılması çalışmalarının çıkış noktasıdır.

İstanbul, Edirne, Selanik ve İzmir'den Osmanlı Yahudi müzisyenleri, 17. yüzyılın başlarından beri Osmanlı klasik müziğinin gelişimine de dâhil olmuşlardır. Bunlar arasında Miskali Yahudi Yako, Tamburi Yahudi Kara Kaş, besteci Çelebiko (ünlü Osmanlı müzisyeni Prens Kantemir'in hocası), Tamburi Moshe Faro (ö. 1776), Sultan I. Mahmud'un sarayının önde gelen müzisyenlerinden Aharon Hamon (Yahudi Harun olarak bilinir, 1721'den sonra ölmüştür) ve Sultan III. Selim'in sarayında görev yapmış, Osmanlı İmparatorluğu'nun gelmiş geçmiş en önde gelen Yahudi müzisyeni Tamburi Izak olarak bilinen Isaac Fresco Romano (1745-1814) gelmektedir (Seroussi, 2006: 599-600).

Gerek ayin sırasında okunan ilahiler gerek Tevrat'ın okunuşu bakımından Türk Yahudileri bayramlarda ve dinsel ritüellerde belli makamları benimsemişlerdir ve hangi bayramda hangi makamın okunacağı belli bir gelenek çerçevesinde günümüze kadar gelmiştir. Alan çalışmam boyunca kişilerle görüşürken "İzmir geleneği" ve "İstanbul geleneği" gibi ifadeler duydum ve öğrendim ki İzmir İstanbul arasında bile bölgesel farklar mevcut. Hatta bu farklar o kadar yer etmiş ki "gelenek" kavramıyla ayrışmış. Görüşme kişilerimden Daniel Levi bu farklardan birini "Nihavend makamı matem makamı olduğu için İzmir'de okunmaz. Sadece Kudüs'teki kutsal tapınak Bet Amikdaş'ın yıkıldığı Teşa Beav gününde yani matem gününde okunur. Bunun dışında kutsal gün yani Şabat'ta coşkulu bir makam olduğundan mahur okunur. Çünkü Şabat bizim için en mutlu olunması gereken gündür. Hâlbuki nihavend İstanbul'da çok kullanılır" şeklinde ifade etmiştir. Bunun dışında İzmir'de Cuma Şabatı mahur makamı okunur. Hanuka ve Purim'de saba makamı; Roş Aşana ve Kipur'da sazkâr makamı; Pesah ve

Sukot'un birinci gününde hüseyni makamı, ikinci günlerinde suzinak makamı okunur. Ama bu sekiz günlük iki bayramda da hâkim makam hüseynidir. Son gün ise bayrama veda olarak Bayati makamı okunur. Cumartesi sabahları İzmir'de serbesttir genelde ama "musaf" duasını hicaz okurlar çünkü Şabat çıkışında kullanılan makam hicazdır. Minha yani ikindi duasında ise rast makamı kullanılır. Mısır'dan Çıkış Peraşasının okunduğu gün her zaman hüseyni okunur çünkü Pesah'ta hüseyni makamı kullanılır.

İzmir'de hangi bayramın hangi makamla okunacağına dair süregelen bu gelenek ne zamandan beri böyle diye sorduğumda cemaatin dini görevlilerinden aldığım cevap ise bu geleneğin en azından son 150 yıldır böyle geldiği, ondan öncesini ise bilmemizin mümkün olmadığı şeklindeydi. Öyleyse şöyle diyebiliriz: Hazanların müziksel tercihlerine ve becerilerine göre bir dinsel müzik ortaya çıkıyor. Yani belli makamların seçimi, doğaçlama becerisi belli sürelerde hazanların becerileri ve tercihleri ile ilişkili bir biçimlenmeye kılavuzluk ediyor. Sözgelimi Müslümanların vakit ezanları ve içeride gerçekleştirilen dua ve makamlı ilahilerin vb. seslendirilme düzeni tüm camilerin imamlarını ve müezzinlerini bağlar. Herkes sabah ezanını saba makamında okur. Çünkü imam hatip okullarından itibaren gelenek merkezi olarak öğretilmiştir. Dolayısıyla kimse neden saba diye sorgulamaz. Bu da dinsel törenin ve onunla ilişkili sistematizasyonun merkezi olarak yapılandırılmasından kaynaklanmaktadır. Yahudilerin Hahambaşılığı merkezi bir öneme sahip olsa da yerel uygulamalar ve elbette ki müziksel farklılıklar bu alana merkezden müdahale olmadığı için süregeliyor. Bu gelenek cemaatlerin belleğine öyle yerleşmiş ki bu uygulamanın dışına çıkıldığında çoğunlukla kabul görmez.

Türk Yahudi dini müziği, Klasik Türk müziği ile makamdan çok daha fazlasını paylaşır. İlk olarak, her iki müzik de tek seslidir. Tüm icracılar aynı melodik dizeyi çalar ve söyler. 2/4'lükten, aksak usule kadar hem basit hem de birleşik usulleri kullanan Yahudi dini müziği, aynı zamanda Klasik Türk müziğindeki gibi hem ölçülü hem de ölçüsüz icraları içerir.

Sefarad Yahudilerinde dinsel alan ve dindışı alan ne kadar ayrılsa da bu iki alan arasında müzikal anlamda zaman zaman alışverişler olur. Hazanın seküler alandan bilindik bir melodiyi kullanması, tanıdık ve sevilen bir melodiyi yeni bir litürjik bağlamda geri getirerek, başka bir tekrar düzeyi sağlar. Alan çalışmam sırasında benim de ilk duyduğumda şaşırdığım ezgiler oldu. Daha sonra görüşme kişilerime sorduğumda seküler şarkılarla dinsel melodiler arasında bir alışveriş olduğunu öğrendim. Bu alışveriş bazen dinsel bir melodinin seküler bir şarkıda kullanılarak yapıldığı gibi bazen de seküler şarkı repertuvarının dinsel müziğe girmesi şeklinde olabiliyor. Her Şabat'ta söylenen "Yigdal" ilahisinin -ki dünyada çok çeşitli melodilerle okunur- İzmir'de genellikle rast bazen de nihavend makamında okunan iki varyasyonu vardır. Yine Nihavend makamı olan "Bekledim de Gelmedin" ve "Kız sen İstanbul'un Neresindensin" gibi popüler şarkıların ezgisinin bu ilahinin sözlerine adapte edilerek okunması, dinsel ve seküler müzik arasındaki bu alışverişin en belirgin örneklerindendir. Seroussi bu konuyla ilgili şöyle bir yorumda bulunmuştur: "20. yüzyılda İslam ülkelerinin Avrupa etkisindeki popüler şehir kültürüne Yahudilerin katılımı, bu dönemde geleneksel Yahudi yaşamının ve dini liderliğin otoritesinin zayıflamasının birçok işaretinden biridir. Eğlence endüstrisinin ve kahvehanelerin etkisinden kaçınmak için bazı hahamlar, İbranice kutsal şarkı metinlerinin günün en popüler şarkılarının melodilerine göre bestelenmesine izin verdiler" (Seroussi, 2006: 603). Bunun yanı sıra tören dili elbette İbranice olmakla beraber Sefaradların günlük konuşma dili olan Ladino[4] dilinde birkaç ilahiye de rastlamak mümkün.

İzmir Yahudi cemaati muhafazakâr olmayan ancak geleneklerine son derece bağlı bir cemaattir. Türk Sefarad Yahudi kimliğinin yanında İzmirlilik kimliğinin de cemaat tarafından öne çıkarılması bu bağlılığın bir göstergesidir. Ayrıca İstanbul'a kıyasla cemaatin daha sınırlı bir bölgede bir arada yaşaması ve göçler sonucunda her geçen gün sayı olarak hızla azalması geleneğin kaybolma korkusuyla onları geleneklerine daha bağlı bir cemaat olmaya teşvik etmiştir. Sayıları her geçen gün azalan İzmir Yahudi cemaatinin müzik yoluyla kültürel belleği koruma ve aktarma çabası söylemlerinde görünür olsa da günümüzde artık İzmir'de bu makamları bilen eğitimli ve yetenekli hazanların sayıca azalması ve yeni neslin bunları öğrenmeye karşı ilgisiz olması da geleneğin eskisi gibi aktarılamamasına sebep

[4] Elbette günümüz Sefaradlarının günlük konuşma dili Türkçedir. Bununla birlikte 50 sene öncesine kadar evde büyükler özellikle de ailenin kadınları Ladino konuştuğu için bu dil günümüze kadar gelmeyi başarabilmiş. Özellikle Cumhuriyet sonrası "Vatandaş Türkçe konuş" kampanyasının başlatılması ve bunun yasalarla desteklenmesiyle ve kadının zamanla eğitim hayatı ve çalışma hayatına atılmasıyla beraber daha çok kadınlar yoluyla aktarılan bu dilin konuşulması azalmış ev içinde Türkçe hâkim dil haline gelmiştir.

olmaktadır. Hatta eğitimli hazan sayısının azalması cemaatin mecburen İstanbul'dan hazan getirtmesi gibi sonuçlar da doğurmuştur.

SONUÇ

Kültürel bellek, bir topluluğun, bir toplumun veya bir milletin ortak hafızasıdır. Bu hafıza, geçmişten gelen deneyimler, değerler, inançlar, gelenekler ve diğer kültürel öğelerin bir araya getirilmesiyle oluşur. Kültürel bellek, bir topluluğun kimliğini, tarihini ve kültürel mirasını korur. Kimliğin bu dirençli şekilde korunması, diasporadaki Yahudiler arasında birleştirici bir güç olarak ortaya çıkmaktadır. Müzik ise kültürel belleğin en güçlü ve etkili ifade biçimlerinden biridir. Müzik, bir toplumun coğrafi konumu, tarihi, sosyal yapıları, dinleri ve daha birçok faktörünü yansıtır. Müzik, kültürel belleği canlandırmak ve aktarmak için güçlü bir araç olmasının yanı sıra, aynı zamanda bir toplumun gelecekteki belleğini şekillendirmede de etkilidir ve bireylerim duygusal ve zihinsel olarak belleklerinde yer eden anılar oluşturmasına yardımcı olur. Müzikle birlikte yaşanılan deneyimler, kişisel belleğin yanı sıra kültürel belleğin de şekillenmesine katkıda bulunur. Bireyler, müziği bir araç olarak kullanarak kişisel ve toplumsal deneyimleri hatırlar, paylaşır ve aktarır. Bellek aynı zamanda anın ihtiyaçlarına göre sürekli olarak yeniden şekillenir.

Müzik, ritüellerde ve törenlerde önemli bir rol üstlenerek kültürel belleğin korunmasına aktif olarak katkıda bulunur. Dini törenlerden geçiş törenlerine kadar müzik, bu önemli anlara eşlik eder ve onları yüceltir, kültürel uygulamaların sürdürülmesini ve kültürel belleğin aktarılmasını sağlar. Kültürel belleğin müzik aracılığıyla aktarımı nesiller arası bir çerçevede gerçekleşmektedir. Yaşlı nesiller genç nesillere müzik geleneklerini, tekniklerini ve anlatılarını aktararak kültürel kökleriyle bağ kurarlar. Türk Sefarad müziği sözlü gelenek yoluyla aktarılan bir türdür. Dinsel müzik erkeklerin alanıyken bu müziğin aktarımı ev içinde daha sonra sinagoglarda usta çırak ilişkisiyle aktarılır. Sinagoglar, Türk Sefaradları arasında dinsel müziğin öğrenilmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Kutsal metinleri geleneksel ezgilerle okumak ve bunu genç nesillere öğretmek görevi "hazan" olarak bilinen yetenekli kişilere emanet edilmiştir.

Etnomüzikoloji disiplininin kullandığı alan çalışması yöntemiyle yürütülen bu çalışmada İzmir Sefarad Yahudilerinin İzmir'in çeşitli sinagoglarında birçok ayin ve ritüellerini yakından gözlemleme ve alandan kişilerle görüşme yapma fırsatı buldum. Türk Sefarad Yahudileri dinsel törenleri içerisinde Geleneksel Türk Müziği unsurlarını kullanmışlardır. Dinsel ritüellerini yaparken büyük geleneğin gerçekleştirdiği yani İslam geleneğinin gerçekleştirdiği dinsel ritüellerdeki müziksel unsurları kullanarak kendi meşruiyetlerini böylece yeniden üretmektedirler. Kültürel bellekle tarih arasında şu türden korelasyonlar vardır: Örneğin İsrail'in kuruluş efsanesi olan Mısır'dan çıkış, Pesah bayramında tekrar tekrar anlatılır ve kültürel belleğin bir parçasıdır. Assmann'ın tanımına göre iletişimsel bellek 80-100 yıl arası bilgilerden, malzemelerden oluşur ve tanıklarıyla var olur. Yani tüm Yahudi topluluklarında belleğin metinsel boyutu birbiriyle örtüşür. İzmir Sefaradlarının ayırt edici özelliği bunun buradaki başka bir iletişimsel bellek çerçevesinde kültürleşmesinin ürünüdür. O da müziksel üslubun geleneksel Türk Müziğiyle yapılmasıdır. Bu yönüyle metinsel olarak kültürel belleğe denk gelirken müziksel olarak iletişimsel belleğe denk gelir.

KAYNAKÇA

ASSMANN, J. (2001). *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BENBASSA, E. – RODRİGUE, A. (2014). *Türkiye Ve Balkan Yahudileri Tarihi*, çev. Ayşe Atasoy, İletişim Yayınları.

BERBER G. Ş. (2012). "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçişte Yahudilerin Türkiye Cumhuriyeti, Devleti'ne Uyum Süreci: (Moiz Kohen Örneği)", *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Sayı 7/4, 2012, ss. 1779-1800.

BESALEL, Y. (2004). *Osmanlı ve Türk Yahudileri*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş

BORA, S. (1995). *İzmir Yahudileri Tarihi 1908-1923*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın

BORA, S. (2017). "İzmir Beit Hillel Sinagogu'nun Tefila Defteri ve Mustafa Kemal Paşa'ya Hanoten Teşua Duası", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, Sayı III/1, Temmuz 2017, ss. 45-69.

DE LANGE, N. (1987). *Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi Yahudi Dünyası*, İletişim Yayınları.

GALANTE, A. (1947). *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul

GEDİK, B. (1996). *Eski İstanbul Hayatı ve İstanbul Yahudileri*, İstanbul: Pera Orient Kitapçılık ve Yayıncılık

GÜLERYÜZ, N. A. (2012). *Bizans'tan 20. yy'a Türk Yahudileri*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş

HALBWACHS, M. (2018). *Kolektif Bellek*, çev. Zuhal Karagöz. İstanbul: Pinhan yayıncılık

HALL, S. (1994). "Cultural İdentity and Diaspora", *Colonial discourse and post colonial theory: A reader*, (ed. P. Williams-L. Chrisman), Columbia UP, ss. 392-403

HELLER, A. (2001). "Cultural Memory, İdentity and Civil Society", *Internationale Politik Und Gesellschaft = International Politics and Society*, 2, ss. 139–143.

İLHAN, M. E. (2018). *Kültürel Bellek, Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*, Ankara: Doğu Batı Yayınları

JEDLOWSKİ, P. (2001). Memory and Sociology: Themes and Issues. *Time & Society*, 10(1), 29–44. https://doi.org/10.1177/0961463X01010001002 (14.10.2022)

MURTEZAOĞLU, S. (2012). "Kültürel Belleğin Ritüel Yoluyla Kuruluşu", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 5(9), ss. 344-350 https://dergipark.org.tr/tr/pub/mahder/issue/28393/301980 (10.02.2021)

MUTLU, E. (1998). *İletişim Sözlüğü*, Ankara: Ark Yayınları

NAHUM, H. (2000). *İzmir Yahudileri*, İstanbul: İletişim Yayınevi

NEYZİ, L. (2011). *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, Türkiye İş Bankası Kültür yayınları

ORAN, B. (2001). *Küreselleşme ve Azınlıklar*, İmaj Yayınevi

ORAN, B. (2005). *Türkiye'de Azınlıklar*, İstanbul: İletişim Yayınları

NORA, P. (2006). *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi

SEROUSSİ, E. (2006). "Jewish Musicians in the Lands of Islam: An Overview", *Tapasam: A Quarterly Journal of Kerala Studies* 1/3, ss. 596-609.

SEROUSSİ, E. (2013). "Judeo-Islamic sacred soundscapes: The maqamization of the Eastern Sephardic Liturgy", *Jews and Muslims in the Islamic World*, (ed. Bernard Dov Cooperman-Zvi Zohar), University of Maryland Press, ss. 279-302.

ŞAKİR, Z. (2020). *Türkiye Yahudileri*, İstanbul: Akıl Fikir Yayınları