

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SEFER HA-ZOHAR'DA TANRI, ÂLEM VE İNSAN ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Ravza AYDIN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fuat AYDIN

MAYIS-2021

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SEFER HA-ZOHAR'DA TANRI, ÂLEM VE İNSAN ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Ravza AYDIN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez sınavı 27/05/2021 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Fuat AYDIN	Başarılı
Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN	Başarılı
Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK	Başarılı
Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU	Başarılı
Doç. Dr. Yasin MERAL	Başarılı

	T.C. SAKARYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLIK BEYAN FORMU	Sayfa : 1/1
Öğrencinin		
Adı Soyadı	:	Ravza AYDIN
Öğrenci Numarası	:	D126010005
Enstitü Anabilim Dalı	:	Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	:	☐ YÜKSEK LİSANS ☒ DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Sefer ha-Zohar'da Tanrı, Âlem ve İnsan Anlayışı
Benzerlik Oranı	:	%5
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,		
☐ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.		
		/...../20..... İmza
☐ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.		
Bilgilerinize arz ederim.		
		/...../20..... İmza
Uygundur		
Danışman Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Fuat AYDIN Tarih: İmza:		
☐ KABUL EDİLMİŞTİR ☐ REDDEDİLMİŞTİR EYK Tarih ve No:	Enstitü Birim Sorumlusu Onayı	
2		00.ENS.FR.72

ÖNSÖZ

Tezin konu önerisinde bulunan ve süreçte yardımlarını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Fuat Aydın'a; tez izleme komitemde bulunma nezaketi gösteren ve Yahudilik üzerine hemen her konuda danışma ve sohbet etme imkânı sunan hocam Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan'a; yine tez izleme komitemde bulunma inceliği gösteren Doç. Dr. Sezai Küçük'e şükranlarımı sunarım. Tezi büyük bir titizlikle inceleyen ve ileri çalışmalar dâhil olmak üzere ufuk açıcı önerilerde bulunan jüri üyeleri Doç. Dr. Mahmut Salihoğlu ve Doç. Dr. Yasin Meral hocalarıma da müteşekkirim. Tezin yazım aşamasında yoğunluklarına rağmen birinci bölümü okuma nezaketi gösteren Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Aydoğan'a; birinci ve ikinci bölümleri okuyan Yusuf Altıntaş'a; tamamını okuyan Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Ali Bağır ve Prof. Dr. Kürşat Demirci'ye de teşekkür borçluyum. Tezin kaynak temini aşamasında yardımcı olan Sakarya Üniversitesi Kütüphanesi yetkililerine, İSAM Kütüphanesi görevlilerine ve AYP koordinatörlüğüne de ne kadar müteşekkir olduğumu zikretmeliyim. Tezimle ilgili süreçte heyecanımı benimle birlikte paylaşan değerli arkadaşlarıma ise teşekkür borç bilirim.

Maddi ve manevi her anlamda destek ve dualarını bir an bile üzerimden eksik etmeyen kıymetli annem, babam, ağabeyim ve kardeşim başta olmak üzere Aksu ve Aydın ailelerimin bütün fertlerine yürekten şükranlarımı sunarım.

Ravza AYDIN

27.05.2021

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I: YAHUDİ MİSTİSİZMİNİN KAYNAĞI OLARAK ZOHAR.....	10
1.1. <i>Sefer ha-Zohar</i> Öncesi Yahudi Mistisizmi (Kabala).....	10
1.2. <i>Sefer ha-Zohar</i> için Kullanılan İsimler.....	24
1.3. <i>Sefer ha-Zohar</i> 'ın Yazmaları ve Baskıları.....	27
1.4. <i>Sefer ha-Zohar</i> 'ın Tercümeleri.....	33
1.5. <i>Sefer ha-Zohar</i> 'ın Tefsirleri ve Tefsir Derlemeleri	41
1.6. <i>Sefer ha-Zohar</i> 'ın Bölümleri	47
1.7. <i>Sefer ha-Zohar</i> 'ın Kaynakları.....	57
1.8. <i>Sefer ha-Zohar</i> 'ın Yahudi Dünyasındaki Yeri	60
BÖLÜM II: <i>SEFER HA-ZOHAR</i> 'DA TANRI VE ÂLEM	69
2.1. Yahudi Düşüncesinde ve <i>Zohar</i> 'da Ulûhiyet Meselesi	69
2.2. Ayin (אין/Hiçlik/Yokluk/Adem)	73
2.3. <i>Eyn Sof</i> (אין סוף/Namütenahi).....	77
2.4. <i>Sefirot</i> Sistemi ve Varlık Âleminin Oluşumu.....	83
2.4.1. <i>Keter</i> (קֶטֶר/Taç).....	94
2.4.2. <i>Hohma</i> (חֻכְמָה/Hikmet)	98
2.4.3. <i>Bina</i> (בִּינָה/Vukûfiyet/Kavrayış)	102
2.4.4. <i>Hesed</i> (חֶסֶד/Lütûf)	106
2.4.5. <i>Gevura</i> (גְּבוּרָה/Cebr/Ceberût).....	111
2.4.6. <i>Tif'eret</i> (תִּפְאֶרֶת/Cemâl/Cemîl)	113

2.4.7. <i>Netsah</i> (נצח/Sebat)	116
2.4.8. <i>Hod</i> (הוד/Celâl)	120
2.4.9. <i>Yesod</i> (יסוד/Temel/Esas)	120
2.4.10. <i>Malkut</i> (מלכות/Melekût/Hükümrânlık).....	125
 BÖLÜM III: SEFER HA-ZOHAR'DA TANRI VE İNSAN	134
3.1. Yaratılış	134
1.2. İnsanın Yaratılışı.....	141
1.3. Ruh Meselesi	149
3.3.1. <i>Nefes</i> (נפש/Nefes, Can)	153
3.3.2. <i>Ruah</i> (רוח/Ruh)	156
1.3.3. Neşama (נשמה/Nefs)	160
1.4. Sûret (צלם/Tselem) ve Benzerlik (דמות/Demut) Konusu	164
1.5. İnsanın Yaratılışının Amacı.....	170
 SONUÇ	183
KAYNAKÇA.....	188
ÖZGEÇMİŞ	201

KISALTMALAR

Bk. : Bakınız

B.y. : Basım yeri yok

Çev. : Çeviren

DİA : Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Ed. : Editör

EJ : Encyclopedia of Judaica

ER : Encyclopedia of Religion

Haz. : Hazırlayan

JE : Jewish Encyclopedia

JJS : Journal of Jewish Studies

JQR : Jewish Quarterly Review

M.Ö. : Milattan Önce

Nşr. : Neşreden

Thk. : Tahkik eden

T.y. : Tarih yok

TZPE : The Zohar Pritzker Edition

Vb. : Ve benzerleri

Vd. : Ve diğerleri

Yy : Yüzyıl

Y.y. : Yayıncı yok

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	☐	Doktora	☒	
Tezin Başlığı: <i>Sefer ha-Zohar</i> 'da Tanrı, Âlem ve İnsan Anlayışı				
Tezin Yazarı: Ravza AYDIN		Danışman: Prof. Dr. Fuat AYDIN		
Kabul Tarihi: 27.05.2021		Sayfa Sayısı: v (ön kısım)+201(ana metin)		
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri				
Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişki insanlık tarihini en çok meşgul eden temel tartışma konularındandır. Bunun sebebi insanın varlığı ve var oluşu anlama ve temellendirme çabasından kaynaklanır. Yahudiler de bu meseleyi felsefi, teolojik bir zeminde inceledikleri gibi mistik ve ezoterik bir bakış açısıyla da ele almışlardır. Kabala'nın kökenleri gelenekte Âdem Peygambere kadar götürülmekle birlikte bir disiplin olarak Orta Çağ'da ortaya çıkmıştır. <i>Sefer ha-Zohar</i> ise Kabala'nın en önemli eseri olarak kabul edilir. Eser, miladi 2. yüzyılda yaşamış Şimon bar Yohay'a atfedilmekle birlikte araştırmalar <i>Zohar</i>'ın nihai şeklini Orta Çağ'da Moşe de Leon başkanlığında bir grup Kabalacının katkısıyla aldığını göstermektedir. <i>Zohar</i> batınî <i>midraş</i> türü bir eser olarak kabul edilmektedir. Ancak kapsamı salt <i>midraş</i> kategorisinde değerlendirilmesine uygun değildir. İçerik olarak Tanrı, âlem ve insana dair her türlü meseleyi felsefi, teolojik, mistik ve ezoterik bakış açısıyla içeren risâlelerden müteşekkil kapsamlı bir çalışmadır. Pek çok düşünce sisteminin yaklaşımını bir arada içerdiğinden tek bir bakış açısına hizmet etmez. Her düşünce sisteminden insanın yaklaşımına açık bir eserdir. Tezin ilk bölümünde öncelikle <i>Sefer ha-Zohar</i>'ın ortaya çıktığı döneme kadar Kabala'nın hangi evrelerden geçtiği ve hangi düşünce ekollerini içerdiği hakkında bilgi verdik. Akabinde <i>Zohar</i>'ın içeriğine tam anlamıyla nüfuz edebilmek için eserle ilgili şimdiye kadar yazarı, tarihi, içeriğiyle ilgili süregelen tartışmalara yer verdik. Tezin ikinci bölümünde ulûhiyet meselesi bağlamında Kabala'nın önemli öğretilerinden biri olarak kabul edilen Sefirot sistemi ve âlemin oluşumu hakkında <i>Zohar</i>'ı merkeze almakla birlikte yer yer önceki dönem Kabala eserlerine de atıfta bulunarak bilgi verdik. Son bölümde ise Tanrı ile insan arasında <i>Zohar</i>'da nasıl bir bağ kurulduğunu ele aldık.				
Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Kabala, <i>Sefer ha-Zohar</i> , Tanrı, Âlem, İnsan.				

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	☐	Ph.D.	☒	
Title of Thesis: God, Universe and Man in <i>Sefer ha-Zohar</i>				
Author of Thesis: Ravza AYDIN		Supervisor: Professor Dr. Fuat AYDIN		
Accepted Date: 27.05.2021		Nu. of Pages: v (pretext)+201(main body)		
Department: Philosophy and Religious Sciences				
The relationship among God, universe and man is one of the most preoccupied topics that has been discussed during the history of thought. The reason of this stems from the effort to comprehend the meaning of existence. In this thesis we tried to handle this topic under the perspective of Kabbalah. And <i>Sefer ha-Zohar</i> is regarded as the most important work of Kabbalah. It is regarded as an esoteric midrash. However, it is not correct to evaluate it only in the midrash category in terms of its content. It is a comprehensive study consisting of pamphlets that contain all kinds of issues regarding God, the universe and humanity from a philosophical, theological, mystical and esoteric points of view. It does not serve a single point of view since it contains the approach of many thought systems together. In the first part of the thesis, we gave information about the phases of Kabbalah until the emergence of <i>Sefer ha-Zohar</i> and which mystic schools it included. Subsequently, we have given place to the ongoing discussions about the author, history and content of the work in order to fully penetrate the content of <i>The Zohar</i>. In the second part, we gave information about the <i>Sefirot</i> system, which is accepted as one of the important teachings of Kabbalah by referring to the works of Kabbalah from time to time, as well as the <i>Zohar</i>. In the last part, we handled how the <i>Zohar</i> discussed the relationship between God and man.				
Keywords: Judaism, Kabbalah, Sefer ha-Zohar, God, Universe, Man.				

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişki insanlık tarihini en çok meşgul eden temel felsefi konuların başında gelir. Bunun sebebi insanın varlığı ve var oluşu anlama ve temellendirme çabasıdır. Dolayısıyla bu konu aslında insanın kendisini tanıma çabasından kaynaklanır. Orta Çağ'da İslam coğrafyasında yaşamış olan Yahudiler bulundukları kültürel ve entelektüel çevrenin etkisinde bu meseleyi gerek teolojik gerek felsefi açılardan incelemişlerdir. Ancak teolojik ve felsefi yaklaşım türleri onları aşkın ve insanlıktan çok uzakmış imasında bulunan bir ilah anlayışına götürmüştür. Hatta bu dönemde Yahudilerin Tanrı'ya nasıl dua edip yakaracakları dahi bir tartışma meselesi hâlini almıştır. Bunun nedeni Yahudilerin, özellikle Aristotelesçi bir çerçeveden çizilen ve tasavvur edilen aşkın bir Tanrı'ya nasıl yaklaşılması gerektiğini çözümleyememeleridir. Bu durum zamanla Yahudileri ulûhiyet meselesi ve Tanrı ile insan arasında kurulan bağ konusunda tatmin etmemeye başlamıştır. Bunun üzerine Yahudilerden bir grup ulûhiyet sistemlerini kendilerine ait olan bir düşünce ve kültürel zeminde inşa etme arayışına girmişlerdir. Bu arayış içinde kendilerine manevi açıdan da destek bulabileceklerini ümit ettikleri Kabala baş göstermiştir. Genel itibariyle “gelenek” anlamında kabul gören Kabala, ortaya çıktığı andan itibaren felsefe ile birbirlerine karşı disiplinler olarak kabul edilmiştir. Felsefe kadar Kabala da zaman içinde özellikle entelektüel anlamda bir kitleye hitap etme imkânı bulmuştur. Ancak bundaki en önemli etken İspanya sürgünü dönemi etkili olmuştur. Kabala halkaları ilk zamanlarda küçük ve dışarıya kapalı özel gruplar hâlinde bir araya gelmiştir. Bunun nedeni *Mişna*'da geçtiği üzere *ma'ase bereşit* (Yaratılış olayı) meselesi üzerine konuşulmasının ve hatta düşünülmesinin tasvip edilmemesidir. *Mişna*'da ifade edilen bu karşı duruşa rağmen Kabala halkalarındaki Yahudiler Tanrı, âlem ve insan hakkında ve dolaylı olarak varoluş meselesinde yeni bir yaklaşım geliştirmeye başlamışlardır. Filozofların aşkın kabul ettikleri ve insanoğlu ile arasına ciddi bir mesafe konulan bir ulûhiyet yaklaşımı yerine Tanrı ile insanoğlu arasına köprü kurmaya, Mutlak Biricik Varlık ve O'nun yarattığı insan arasında iki taraflı bir ilişki anlayışı tesis etmeye çalışmışlardır.

Erken dönem Kabalacılarının sistemlerini kendilerine ait kavramlar ve yaklaşım içinde oluşturması ilk zamanlarda mümkün olmamıştır. Tanrı, âlem, insan ve varlık konularını

başlarda filozofların kullandıkları kavramlar ve yaklaşımlar ışığında ele almışlardır. Ancak zaman içinde Kabala’da öğreti hâlini alan ve kendilerine ait “*ayin, eyn sof, sefirot*” tabirlerini üretmekle bu alanda önemli katkıları olmuştur. Bu kavramları sistemli bir şekilde ele alan ilk Kabala grupları 1174 – 1200 arasında konumlandırabileceğimiz Provans’taki Kör Yitshak olarak bilinen Rav Yitshak Sagi Nahor (ö. 1235) ve onun öğrencileri kabul edilir. Kör Yitshak’ın halkası kendi Kabala sistemlerini oluştururken felsefenin vasıtalarından istifade ederek bu konularla ilgili batınî yorumlar geliştirmiştir. Bu Kabala halkasının en önemli katkılarından biri bu dönemde bütün Yahudiler için kucaklayıcı olmasa da bilinen en önemli Kabala eseri olan *Sefer ha-Bahir*’in ortaya çıkmasını sağlamalarıdır. Provans Kabalacılarından sonra bu sahaya en ciddi katkıyı sağlayan Cirona Kabalacıları da büyük ölçüde *Sefer ha-Bahir*’in sınırlarında kalarak düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Ancak her iki Kabala okulunun ve diğer küçük halkaların düşünceleri alana katkı sağlamış olsa da Yahudileri bütünüyle kucaklayıcı olmamıştır.

Kabala, Kastilya’da *Sefer ha-Zohar* adlı eserin ortaya çıkması ve halk içinde yayılmasıyla zirveye ulaşmıştır. *Zohar*, *Tanah*’ın batınî bir *midraş*ı olarak kabul edilen ve kökenleri araştırmacılar arasında önemli bir tartışma konusu olsa da gelenekte miladi 2. yüzyılda yaşamış Şimon bar Yohay’a dayandırılan Aramice bir eserdir. Derlenmesi ise Moşe de León (ö. 1305) başkanlığındaki bir grup Kabalacı’nın katkısıyla Orta Çağ’da gerçekleşmiştir. *Zohar*’ın ortaya çıkması ve halk arasında yayılmasıyla birlikte *Zohar* öncesi Kabala eserleri büyük ölçüde gölgede kalmıştır. Ortaya çıktığı zaman ve öncesinde var olan düşünce sistemlerinde tartışılmış hemen her konunun *Zohar*’da yer alması, onu pek çok kitleye hitap eden bir çalışma olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Öğretilerinde farklılıklar olmakla birlikte sonraki dönem Kabalacıları da *Zohar*’ı merkeze alarak Tanrı, âlem, insan ve varoluş meselelerini incelemişlerdir.

Bu çalışmada Kabala literatürü arasında zirve kabul edilen *Zohar* merkeze alınarak varlık, Tanrı, âlem ve insan anlayışları incelenmektedir. Birinci bölümde, üzerine yapılan çalışmalarla hâlâ canlılığını devam ettiren bu külliyyatın genel hatlarıyla anlaşılması için eserin ortaya çıktığı döneme kadar genel bir Kabala tarihi; *Zohar*’ın yazarı, eser için kullanılan isimler, baskıları, tercümeleri, bölümleri, tefsirleri ve Yahudi dünyasında nasıl konumlandırıldığı konuları yer almaktadır.

İkinci bölümde Tanrı ve âlem anlayışının *Zohar*'da nasıl yorumlandığı konu edinilmektedir. *Zohar* kendinden önceki dinî, felsefî ve mistik eserlerin bir derlemesi kabul edilir. Bu nedenle, söz konusu eseri merkeze almakla birlikte Yahudi filozofların ve önceki Kabalacıların görüşlerine de temas edilmektedir. İkinci bölümün temel konusunu, Kabala'nın başlıca öğretileri kabul edilen *ayin* ve *eyn sof* kavramlarının yanı sıra Tanrı'nın ilahi tecellileri olarak kabul edilen *sefiralar* oluşturmaktadır. Bu bölümde her bir *sefiranın*, eşyanın meydana gelmesindeki işlevi hakkında kendi başlıkları altında sırasıyla *keter*, *hohma*, *bina*, *hesed*, *gevura*, *tif'eret*, *netsah*, *hod*, *yesod* ve *malkut* olmak üzere yer verilmektedir. *Zohar*'ın ana bölümü ve "Midraş ha-Ne'elam" bölümü var oluş ve *sefiralar* meselesini daha mistik ve felsefî bir yaklaşımla yorumlarken özellikle "İdrot" bölümü aynı meseleyi *sefiralara* cismanî nitelikler isnad ederek izah eder. Konunun bütün bu yaklaşımları içerecek şekilde ele alınması hedeflendiğinden adı geçen her bölümden tespit edilebildiği ve tezin kapsamı ölçüsünde örnekler yer almaktadır.

Üçüncü bölüm *Zohar*'da nasıl bir insan anlayışının inşa edildiği meselesini içermektedir. Ancak öncesinde "Yaratılış" başlığı altında âlemler teorisi yer alır. Yaratılış ve âlemler meselesine üçüncü bölümde yer vermemizin sebebi aşağı âlem ve insanoğlu arasındaki bağlantıyı doğrudan sağlayabilmektir. *Zohar*'da her meselede olduğu gibi âlemler teorisinde de bölümler arasında muhtelif anlatılar bulunmakla birlikte ağırlıklı olarak yukarı ve aşağı olmak üzere ikili âlem anlayışı vardır. İki katmanlı bu âlemlerden yukarı olan *sefirot* âlemine, aşağı olan ise arzî âleme tekabül eder. İkinci bölümde sudur âlemi *sefiraların* içerikleriyle birlikte ayrıntılı olarak yer aldığından bu bölüm ağırlıklı olarak dünyanın yaratılışı meselesi içermektedir. Aşağı âlem meselesinden sonra ise insanoğlunun yaratılışı konusu gelmektedir. *Zohar*'da insanoğlu beden ve ruh olmak üzere iki katmanlı olarak ele alınır. Ruhun ise "nefes, ruah ve neşama" olmak üzere üç katmanlı olduğu kabul edilir. Ancak bu katmanların içerikleri ve nitelikleri yine *Zohar*'ın bölümlerinde birbirinden farklı yorumlanır. Bütünün görülmesi açısından konuyla ilgili *Zohar*'dan tespit edebildiğimiz bütün nitelik ve örnekler ilgili başlıklar altında yer almaktadır. Beden ve ruh meselesinden sonra aslında bütün semavî dinlerin ortak konusu sayabileceğimiz ve hatta insana yeryüzünde özel bir misyon yüklenmesine neden olan "Tanrı'nın sûreti ve benzerliğinde yaratılma" meselesi yer almaktadır. Son olarak ise Tanrı'nın sûreti ve benzerliğinde yaratılmış insanoğlunun varlık hiyerarşisindeki yeri,

varlığının amacı; insanoğlu ile âlem ve nihâyetinde Tanrı ile arasındaki bağlantıya *Zohar*'dan cevap aranmaktadır.

Araştırmanın Önemi

Mistisizm yahut ezoterizm her çağda dindar, dindar olmayan neredeyse her kesimden ve inançtan insanı etkilemiştir ve etkilemeye devam etmektedir. Teorik boyutundan ziyade büyü, sihir gibi pratik uygulamalarının olması da mistisizmi kimi çevrelerde daha cazip kılmıştır. Geçmişte sır ilmi olarak görülen mistisizm, günümüzde özellikle neo-spiritüalist akımların etkisiyle bir arınma ve evrene enerjiyi göndererek kişinin frekansını yüksek tutma mekanizmasına doğru evrilmektedir. Modern spiritualist akımlarda insanın evrene nasıl olumlu enerji verebileceğinin dersleri ise her ne kadar modern kavramlar ışığında açıklanıyor olsa da büyük ölçüde geleneğe yani geçmiş mistik öğretilere bağlı kalınarak aktarılır. Bu yaklaşımlardaki temel öğretisi sadece yukarıdan aşağı doğru bir akış değil aynı zamanda insanlık âleminde yukarı doğru da bir akışın gerçekleşmesidir. Bu bağlamda bu mistik öğretilerde insanın, evreni dolayısıyla Tanrı'yı etkileyebilir bir varlık olarak yansıtıldığını görmekteyiz. İnsanın, Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olmasına rağmen ulûhiyet alanını nasıl etkiler nitelikte bir mertebeye konumlandırıldığı ise merak uyandıran bir konudur. Yahudilik, daha çok imanî yahut pratik boyutuyla ele alınan bir din olarak bilinir. Tanrı buyurur ve Yahudiler emirleri sorgulamadan yerine getirir. Ancak Kabala ile birlikte Tanrı buyruklarının altında yatan manalar öne çıkarılmakta, insanın her eyleminin aşağı ve yukarı âlemleri nasıl etkilediğine odaklanılmaktadır. Bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkinin mâhiyeti ve insanın bu ilişkideki konumuna nasıl şekil verebileceği ele alınır. İnsana yüklenen bu misyonun *Zohar*'daki yansımalarının çözümlenmesi ise sadece Yahudi geleneği içerisinde değil günümüz mistik akımlarına kadar bize bir bakış açısı sunmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Özellikle *Zohar* bağlamında Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi araştırma konusu yapmamızın sebebi, kökeni miladi 2. yüzyıla dayandırılmakla birlikte son hâlini 13. yüzyılda alan *Zohar*'ın, Kabala geleneğini ve Yahudi mistisizmini sistemli bir hâle getirerek zirveye ulaştıran ve kendisinden sonra ortaya çıkmış sistemleri etkileyen bir külliyyat olup günümüzde de hâlâ otoritesine inanılarak üzerinde çalışıldığı takdirde

Yahudileri kurtuluşa götüreceğine itimat edilen bir metin olmasıdır. Ayrıca *Zohar*, Yahudiler arasında Yüce varlığa bağlanılacak bir güç olarak kabul edilmekte, bu bağlamda yazılış amacının insanın Tanrı'ya benzeme yolundaki niyetini geliştirmek için ihtiyaç duydukları manevi ilerlemeyi sağlayacak bir kaynak olduğu da ileri sürülmektedir. Yüce olanla aynı seviyeye ulaşmak için ihtiyaç duyulan *Zohar*'ın, bu bağlamda insanın kurtuluşa ulaşması açısından da Yahudilik'te önemli bir yeri vardır. Zira, kimi Yahudi çevrelerde “İsrail, hayat ağacından, yani *Zohar* kitabından tatmaya yazgılı olduğu için onun aracılığıyla sürgünden kurtulacaktır”¹ düşüncesi hâkimdir. Bu açıdan *Zohar*, onu kutsal sayanların nazarında, sürgünden kurtuluşun ve Tanrı ile birleşmenin nasıl mümkün olabileceği konusunda bir rehber kitabı olarak da kabul edilir. Bu rehber kitabın yaratılış meselesi ve insanın yeryüzündeki vazifelerini bu bağlamda nasıl işlediğinin sadece ortaya çıktığı dönemki Yahudilerin yaşam ve düşünce tarzları üzerinde değil günümüzde hâlâ onun otoritesine inanan Yahudiler üzerinde de etkisi olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla, *Zohar* üzerine çalışmaların aynı zamanda Kabala geleneğini bir yaşam tarzı olarak kabul eden Yahudilerin yaşam felsefeleri hakkında da bilgi edinme kapılarını aralayacağına inanıyoruz. Ayrıca *Zohar*, pek çok düşünce sisteminden derlenmiş bir çalışma olduğundan gerek kendi geleneği içinde gerek Hristiyan mistiklerin ve Müslüman sufilerin çalışmalarıyla kurulan bağlantıları görme adına da bu tezin, ileri çalışmalar için özellikle Türkiye’de bir katkı sağlayabileceğini düşünüyoruz.

Araştırmanın Yöntemi

Sefer ha-Zohar, çok katmanlı ve pek çok bölümden müteşekkil derleme türünde bir eserdir. Muhtelif Kabala halkaları ve Kabalacıların ürünü olması içeriğindeki meselelerin ve kavramların tek bir yaklaşımla ele alınmamasına neden olmuştur. Batınî bir *midraş* türünde kabul edilmekle birlikte mistik, ezoterik ve felsefî tartışmaları da önemli ölçüde içermektedir. Bu da aynı konunun farklı yaklaşımlarla ele alınmasına ve yorumlanmasına neden olmaktadır. Bütünün görünebilmesi adına tezde aynı konunun bütün yaklaşımlarına tespit edebildiğimiz kadarıyla yer verdik. Ayrıca edisyonlar arası bölümlerinde farklılıklar olduğundan Daniel C. Matt başkanlığında tercüme edilen Pritzker edisyonunu merkeze almakla birlikte kavramların ve konuların farklı yorumlarını

¹ *Zohar* 3:126a. *Zohar*, “Naso”, 90.

tespit edebilmek için Aşlag ve Soncino tercümelerine de müracaat ettik. Kavramların Aramice aslını görmek için ise Sefaria'dan (<https://www.sefaria.org/new-home>) yararlandık. Kavramların tarihi süreçte kazandığı anlamların tespitinde Gesenius'un ve Jastrow'un sözlüklerinden istifade ettik. Kimi yerlerde diğer Kabala halkaları ve eserleri veya farklı düşünce dünyalarından etkilendiği noktaları benzerlik ve farklılığıyla birlikte gösterip mukayese etme yoluna gitmeye çalışsak da meseleyi ağırlıklı olarak *Zohar* merkezinde tasviri bir yolla sunarak tahlil etmeye çalıştık.

Araştırmanın Problemleri ve Sınırlılıkları

İlk bölümde ayrıntılı olarak gösterdiğimiz üzere *Zohar*'ın gerek eserle gerek içerdiği konularla ilgili üzerinde ittifak sağlanamayan pek çok konusu vardır. Bu nedenle ilk etapta *Zohar*'ın nasıl bir eser olduğunu çözümleyebilmek ve Kabala literatüründe nasıl bir yere sahip olduğunu anlayabilmek için Kabala literatüründe bulabildiğimiz bütün kitapları incelemeye çalıştık. Temin edilen eserler ise genel itibariyle *Zohar*'ın nasıl bir eser olduğu hakkında bilgi verme konusunda büyük ölçüde faydalı olmakla birlikte asıl mevzumuz olan Tanrı, âlem ve insan anlayışları konusundaki katkısı sınırlı oldu. *Zohar*'ın tercümelerinde bölüm farklılığı olduğundan tek bir eserin merkeze alınmasını başta sıkıntılı bulduk. Ancak zamanın darlığı ve konunun kapsamının genişliği nedeniyle her ne kadar mukabele etmeye çalışsak da Pritzker edisyonunu merkeze almanın daha doğru bir karar olduğu sonucuna vardık. Ana konumuz ve temel yaklaşımımız olmamakla birlikte tezin içeriğinde yer yer *Zohar*'ın yazar(lar)ının Tanrı, âlem ve insan anlayışı yaklaşımını ele alırken İslam Felsefesi ve Tasavvuf'tan hangi açılardan muhtemel etkilendikleri noktalara temas etmeye çalıştık. Ancak konumuzun kapsamı ve salt *Zohar*'ı merkeze almaya çalıştığımız için konunun ayrıntılarına yer veremedik. Sadece ilerleyen zamanlarda mukayeseli çalışmalara belki zemin hazırlayabilir diye metin içine birtakım notlarla yetindik.

Literatür Değerlendirmesi

Konu, kapsamı itibariyle teolojik, felsefi, mistik, ezoterik ve mitolojik yaklaşımları ve tartışmaları bir arada içermektedir. Bu nedenle Kabala ve *Zohar* bağlamında okumalar yapmadan önce konunun genel çerçevesini görmek için aynı meseleleri içeren eserleri gözden geçirdik. Bu açıdan başta René Guénon olmak üzere perenniyalist filozofların

eserlerine müracaat ettik. İlk bölüm genel hatlarıyla Kabala tarihi ve *Zohar*'ı tanımaya yönelik olduğundan bu sahada öne çıkan Kabala araştırmacılarının eserlerine başvurduk. Bunlar arasında Kabala tarihi ve kavramları konusunda bu sahanın kurucularından kabul edilen Gershom Scholem başta olmak üzere Alan Unterman, Adlophe Franck, Joseph Dan ve Frederich E. Greenspahn'ın çalışmalarından; Kabalacılar ve kavramlar hakkında *Encyclopedia Judaica* ve *Jewish Encyclopedia*'dan istifade ettik. Ayrıca Daniel Abrams'ın Kabala eserlerini kronolojik ve konu düzlemine göre tahlil ederek aktaran *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism* adlı çalışması *Zohar* öncesi eserlerin içerikleri hakkında istifade ettiğimiz önemli kaynak çalışmalar arasında yer almaktadır. *Zohar*'ın nasıl bir eser olduğuna nüfuz edebilmek için Isaiah Tishby'nin *The Wisdom of the Zohar* başlıklı eserinin özellikle birinci cildi, Boaz Huss'un *Zohar* hakkında kaleme aldığı kitap ve makale türündeki hemen her çalışması, Yehuda Liebes'in eserleri bize kaynaklık etti. İlk bölümde yer alan bu kaynaklar arasında Dan'ın çalışması "herkes için Kabala" minvalinde bir eser olmakla birlikte Türkçe çevirisinde sıkıntılar olduğu için İngilizce aslının okunması gerekli görülmektedir. Scholem'in çalışmaları ise Kabala tarihi ve öğretileri hakkında önemli teknik bilgiler içeriyor olmakla birlikte birtakım kavramların *Zohar*'da kazandığı anlamlar konusunda net bir yaklaşıma sahip değildir. Özellikle *Zohar*'da işlenen "adam/insanoğlu" meselesi Scholem'in eserlerinde daha evrensel bir yaklaşım çerçevesinde ele alınırken *Zohar*'da bu konu hem evrensel açıdan bütün insanlığı içerecek hem milli değerlere yapılan vurguyla salt Yahudilere işaret edecek şekilde işlenmektedir. Ayrıca bir disiplin olarak Kabala'nın ve bu sahanın en önemli çalışması olarak kabul edilen *Zohar*'ın İslam Düşüncesinin hâkim olduğu İber Yarımadası'nda ortaya çıkmasına rağmen Scholem ve pek çok araştırmacı eserlerinde bu disiplinin ve eserin ağırlıklı olarak Aristotelesçi ve Yunan Felsefesiyle olan bağlantısı üzerinde durmakta İslam Düşüncesinden hangi açılardan beslendiği yahut İslam Düşüncesiyle hangi açılardan ortak yönleri olduğunu ortaya koyma konusunda bir yaklaşım göstermemektedir. Tezin ana konusu ve yaklaşımımız bu olmamakla birlikte yer yer Kabala ve İslam Düşüncesi arasındaki bağlantılara temas etmeye çalıştık.

Zohar'ın Tanrı, âlem ve insan anlayışları konusunda yine Tishby'nin yukarıda zikrettiğimiz eserinin ikinci ve üçüncü ciltleri bu konularla ilgili bütüncül yaklaşımı görme açısından başlıca çalışmalardan biridir. Ancak yeniden bedenlenme (*gilgul*)

meselesiyle ilgili bir yaklaşım veya açıklamaya rastlamadık. Ayrıca Scholem dâhil olmak üzere bu mesele Kabala araştırmacıları tarafından genellikle *Zohar*’ın “Tikkuney ha-Zohar” ve “Ra‘aya Meheymna” bölümleri merkeze alınarak yorumlanmıştır. Ancak *gilgul* düşüncesinin *Zohar*’ın ana kısmında da açık bir şekilde yer aldığını tespit ettik ve örneklerini tez içinde insanın var oluşunun amacı bağlamında yer verdik. Pereniyalist filozoflardan Leo Schaya’nın *Universal Meaning of the Kabbalah* başlıklı eseri, tezimize yakın bir içerikte olmakla birlikte *Zohar*’dan yaptığı atıflarda Soncino baskısından istifade etmesi bazı açılardan yanlış çıkarımlarda bulunmasına neden olmuştur. Özellikle *eyn sof* hiçbir tartışmaya mahal vermeden *keter sefirası* ile özdeş görmesi Schaya’nın en önemli yanlış çıkarımlarından biri olduğunu söyleyebiliriz.

Zohar’ın Aramice aslına *Sefaria*’dan ulaşmakla birlikte tezde kullandığımız asıl kaynak Pritzker edisyonu olmuştur. Ancak bu edisyon *Zohar*’ın bütün bölümlerini içermediğinden “Tikkuney ha-Zohar” bölümü için özellikle Pinchas Giller’in *Reading the Zohar* başlıklı eserinden ve Aşlag tercümesinden istifade ettik. *Zohar* hemen her konuyu farklı yaklaşımlarda ele aldığından elimizdeki mevcut edisyonları önemli ölçüde tetkik ederek ilerlemeye çalıştık. Eksik bölümleri olmakla birlikte Pritzker edisyonunun önceki Kabala eserleri ve Yahudi dini literatürüne önemli ölçüde yer verecek şekilde açıklamalar içermesi *Zohar* pasajlarının anlaşılması konusunda yardımcı olduğundan araştırmacılar için başlıca eser olarak kabul edilebilir. Ancak bu baskı da *Zohar*’daki pasajların ve anlatıların Yahudi dinî literatürü ve Yunan Felsefesi arasındaki bağlantılarına yer yer temas etmekte İslam Düşüncesiyle hiçbir bağlantısını kurmamaktadır. Hatta *sefirot* sistemi önemli ölçüde Yeni Platonculukla bağlantılı olarak yorumlanmamaktadır. Oysa tezin içeriğinde de ifade ettiğimiz üzere *Zohar*’da yer verilen *sefirot* sistemi sudur nazariyesi ile özdeş değildir. Bununla birlikte *sefirot* bir tür sudur olarak kabul edildiğinden *sefirot* sisteminde bu kelimenin kullanılmasını uygun gördük.

İslam Felsefesi, Tasavvuf ve İsmâ‘iliğin temelde Yunan Felsefesi ve gnostik unsurları barındırdığını görmezden gelmemekle birlikte bunu kendilerine özgü bir şekilde ele aldıklarına dikkat çekmek gerekir. Orta Çağ Yahudi filozofları başta olmak üzere Kabalacılar ve Zoharcılar da kendi sistemlerini oluştururken kendilerine en yakın basamak olan İslam Düşüncesini atlayıp doğrudan Yunan Felsefesini kaynak olarak kullandıkları makul görülmemektedir. İçinde bulundukları kültürel ve entelektüel

şartlardan istifade ettikleri göz önünde bulundurulduğundan Kabala ve İşlam Düşüncesi arasındaki bağlantıların kronolojik tahlilini içeren eserlere ihtiyaç duyulduğu hissedilmektedir.



BÖLÜM I: YAHUDİ MİSTİSİZMİNİN KAYNAĞI OLARAK ZOHAR

Sefer ha-Zohar, Orta Çağ Kabala literatürünün en önemli çalışmasıdır. Bugün Yahudi mistisizmi yahut Kabala dediğimizde karşımıza çıkan temel kaynak olarak kabul edilmektedir. Kendinden önceki mistik, ezoterik ve felsefî eserlerin bir derlemesi olmakla birlikte ortaya çıktığı yüzyıldan itibaren diğer eserlere de olan katkısından ötürü Kabala terminolojisinin ve öğretilerinin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Bu başlık altında *Zohar*'ın nasıl bir yapıya sahip olduğunun gösterilmesi açısından eserle ilgili temel tartışmalara, öncesinde ise Kabala'nın, *Zohar* ortaya çıkana kadar hangi evrelerden geçtiğiyle ilgili genel tarihi bilgiye yer verilecektir.

1.1. *Sefer ha-Zohar* Öncesi Yahudi Mistisizmi (Kabala)

Yahudi mistisizmi olarak bilinen Kabala'nın sistemli bir düşünce sahası olarak ortaya çıkışı Orta Çağ'da gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Yahudi mistisizminin geçirmiş olduğu evrelerin bir sonucu olduğundan kökeni miladi 1. yüzyıla hatta Musa Peygamberin Sina Dağı'nda aldığı vahye² kadar geri götürülmektedir. Ayrıca Kabala'nın kökenini Âdem Peygambere veya ilk nesillere verilmiş vahye dayandıran ve Kabala'nın aslında ilksel bir vahiy olduğunu ileri sürenler de mevcuttur.³ Geçirmiş olduğu evreler ve etkileşim alanlarından ötürü homojen bir şekilde gelişim göstermeyen Kabala'nın herkes tarafından kabul edilebilir bir tanımını yapmak güçtür. Kabala'nın genel olarak Yahudi mistisizmi, ezoterizmi ve teosofisini ifade etmek için kullanılan bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Terim anlamı itibariyle “almak, kabul etmek” manalarına gelen Kabala kavramının türevleri günümüz İbranicesinde “makbuz”a varıncaya kadar geniş bir anlam yelpazesinde kullanılmaktadır. Yahudi mistisizmi açısından ise “gelenek” manasına gelir.⁴ Kabala, içerik olarak mistisizm ve ezoterizmi de kapsıyor olmakla

² Musa, Tora'yı Sina Dağı'nda aldı, Tora'yı Yehoşua'ya, Yehoşua da kendisinden sonra gelecek olan liderlere teslim etti. Liderler nebilere, nebilere de yüksek dini şûra olarak kabul edilen topluluğa, Anşe Knesset ha-Gedola'ya Tora'yı teslim ettiler. *Mişna*, “Pirkey Avot”, 1:1.

³ Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: The Meridian Book, 1978), 4.

⁴ Kabalanın terim anlamları için bk. Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 1–11; Gershom Scholem, “Kabbalah”, *EJ*, ed. Fred Skolnik (New York: Thomson Gale, 2007), 11/588; Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: A Meridian Book, 1978), 6–7; R. J. Zwi Werblowsky – Geoffrey Wigdor (ed.), “Kabbalah”, *The Oxford Dictionary of Jewish Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 387–388.

birlikte Yahudiliğe özgü bir tabirdir.⁵ Mistisizm ile özdeş görülmesi doğru kabul edilmez. Zira yukarıda ifade ettiğimiz üzere Kabala, mistik görüşlerin yanı sıra ezoterik (batını)⁶ ve teosofik⁷ düşünceleri de içerir. Bu sebepten Orta Çağ'da “Kabala” olarak isimlendirilirken önceki dönem mistik ve ezoterik süreç için “Yahudi mistisizmi” tabirinin kullanımı tercih edilir.⁸ Kabala'nın oluşum aşamasında birçok dönüm noktası mevcuttur. Bu dönüm noktalarını, özellikle sürgünlerle yaşanan trajediler oluşturur.⁹ Birinci ve ikinci diasporalar, Haçlı seferleri ve bilhassa İspanya sürgünü her ne kadar Yahudiler için acı sonuçları olsa da Yahudi mistik düşüncesi ve Kabala'nın gelişip güçlenmesini mümkün kılmıştır. Bu başlık altında Kabala'nın zirveye taşınmasında önemli rol oynayan *Sefer ha-Zohar* öncesinde Yahudi mistisizminin geçirdiği evreler ve içerdiği konular hakkında bilgi verilmektedir.¹⁰

⁵ Scholem, *Kabbalah*, 3; Scholem, “Kabbalah”, 11/587.

⁶ Ezoterizm, batını bilgilerin sadece inisiyasyon yoluyla bir halka öğrencilerine öğretilmesi ve ehil olmayan kimselere açıklanmamasıdır.

⁷ Yunanca, “Tanrı (teos/θεός)” ve “bilgelik (sofya/σοφία)” kelimelerinden üretilmiş olup “ilahi bilgelik” anlamına gelir. Tanrı'nın aşkın ve saklı bilgisine işaret etmek için kullanılan bir kavramdır.

⁸ Kabala ve mistisizm arasındaki temel farklılıklar için bk. Scholem, *Kabbalah*, 3–6.

⁹ Kürşad Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık: İnançlar ve Tarih* (İstanbul: Ayışığıkitapları, 2015), ix–x.

¹⁰ Yahudi mistisizmi ve Kabala üzerine yazılmış çok sayıda eser bulunmaktadır. Tezimizin kapsamı gereği burada Yahudi mistisizmi konusunda öne çıkan evreler ve konular üzerinde durulması hedeflendiğinden bu eserlerin hepsine yer vermemiz maalesef imkânsızdır. Yahudi mistisizmi ve Kabala hakkında ayrıntılı bilgi için okunabilecek bazı çalışmalar için bk. A. E. Waite, *The Secret Doctrine in Israel: A Study of the Zohar and its Connections* (New York: Occult Research Press, t.y.); Bernhard Pick, *The Cabala: Its Influence on Judaism and Christianity* (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1913); Joshua Abelson, *Jewish Mysticism* (London: G. Bell and Sons Ltd., 1913); Elias Gewurz, *The Hidden Treasures of the Ancient Qabalah* (Chicago: Yogi Publication Society, 1918); Adolphe Franck, *The Kabbalah or the Religious Philosophy of the Hebrews*, çev. I. Sossnitz (New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926); Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1947); Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1961); Christian D. Ginsburg, *The Kabbalah: Its Doctrines, Development and Literature, An Essay* (California: Health Research, 1963); Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965); Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: A Meridian Book, 1978); Arthur Green (ed.) *Jewish Spirituality* (London: SCM Press, 1989); Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah*, çev. Allan Arkush (Princeton: Princeton University Press, 1990); Yehuda Liebes, “Kiyunim Hadaşim be-heker ha-kabala/New Directions in the Study of the Kabbalah”, *Pe'amim* 50(1992): 150-170; Lawrence Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah* (New York: New York University Press, 1995); Daniel Hale Feldman, *Qabalah: The Mystical Heritage of the Children of Abraham* (California: Work of the Chariot, 2001); Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Alan Unterman, *The Kabbalistic Tradition: An Anthology of Jewish Mysticism* (Penguin Classics, 2009); Frederick E. Greenspahn (ed.), *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship* (New York: New York University Press, 2011); Salime Leyla Gürkan, “Kabala”, *Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 160–169; Kürşad Demirci, “Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi”, *İTOBIAD* 1/4 (2012), 7–18; Kürşad Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık: İnançlar ve Tarih* (İstanbul: Ayışığıkitaplığı, 2015); Ceyhun Yılmaz, “Heyhalot Literatüründe Metatron Kavramı”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Mistik düşünce ilk olarak dar halkalarda ortaya çıkmış ve Rabbanî çevreler tarafından pek olumlu karşılanmamıştır. Bununla birlikte Rabbanî düşüncede de ezoterik düşüncenin izlerini bulmak mümkündür. *Mişna*, “Hagiga”, 2:1’de¹¹ geçtiği üzere iki konunun halka açıklanması yasak ve küçük gruplar hâlinde olsa dahi bir araya gelerek incelenmesi tehlikeli ve sakıncalı bulunmuştur. Bu iki konu Yahudi mistisizminin ilk evreleri olarak karşımıza çıkan *ma‘ase bereşit* (yaratılış hadisesi) ve *ma‘ase merkavadır* (kutsal savaş arabası). Bu konular hakkında kafa yorulmaması gerektiğinin önemi dört bilgenin yükseldiği ama sadece birisinin canlı ve aklı başında bir şekilde geri dönebildiği Pardes¹² hikâyesi örneği üzerinden açıklanır. *Tosefta*’da geçen bu hikâyeye göre Ben Azzay, Ben Zoma, Aher yani Elişa ben Abuya ve Rav Akiva Pardes’e girmiştir. Ben Azzay ilahî haşmeti görür gibi olmuş ve bu görkem karşısında ölmüş; Ben Zoma benzer şekilde ilahî haşmeti görür gibi olmuş ve aklını yitirmiş; Aher görür gibi olmuş ve bunun sonucunda heretik olmuştur. Sadece Rav Akiva Pardes’e güvenli bir şekilde yükselmiş ve oradan aklını yitirmeden sağlıklı bir şekilde inmiştir.¹³ Rabbanî dönemin ilk yıllarından itibaren anlatılan bu hikâye, Rabbanî düşüncenin mistisizme karşı duruşunu anlamamız açısından Greenspahn’ın dikkat çektiği üzere bir tür *tabula rasadır*.¹⁴

Miladi 70 yılında Mabed’in yıkımının ardından Yahudilerin yaşadıkları travma neticesinde temel dayanakları Tora olmuş; Tora bu dönemde Tanrı ile İsrail ve yaratılış ile evren arasındaki dengeyi sağlayan temel unsur kabul edilmiştir.¹⁵ Ancak Rabbanî düşünceyle çelişen unsurlar içeriyor olsa da yukarıda *Mişna*’dan aktardığımız pasajdan hareketle üzerinde düşünülmesi ve tartışılması yasaklanan *ma‘ase bereşit* ve *ma‘ase merkava* zamanla Yahudi düşüncesi ve kültürünün farklı bir yorumu olarak ortaya çıkmıştır. *Ma‘ase merkava* ile birlikte m.ö. yaklaşık 100 yıllarında Yahudi mistik düşüncesinin temelleri atılmaya başlanmış ve bu hareket varlığını miladi 1000 yılına kadar sürdürmüştür. Yahudi mistisizminin ilk dönemi olarak kabul edilen *ma‘ase merkavanın* adı, Hezekiel, 1:10’da Tanrı’nın semavî tahtta müşahade edilmesinden ve I.

¹¹ *Mişna*, “Hagiga”, 2:1.

¹² Pardes “cennet” anlamına gelmekle birlikte kelimenin içeriğindeki sessiz harfler dört tefsir yaklaşımına işaret eder. P(eşat) Tora’nın basit tefsirini; R(emez) Tora’daki her harf ve işaretlerde saklı olan simgelerini; D(eraş) Tora’daki bilgilerin vaazi yorumunu; S(od) ise Tora’nın batını yorumunu içeren yaklaşımdır.

¹³ Anlatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. *Tosefta*, “Hagiga”, 2:2; Greenspahn, *Jewish Mysticism and Kabbalah*, 35; Alon Goshen Gottstein, “Four Entered Paradise Revisited”, *Harvard Theological Review* 88/1 (1995), 69–133.

¹⁴ Greenspahn, *Jewish Mysticism and Kabbalah*, 36.

¹⁵ Greenspahn, *Jewish Mysticism and Kabbalah*, 33.

Tarihler 28:18'de *keruvim*¹⁶ bineklerinden gelir.¹⁷ Merkava mistikleri ise *yordey merkava* (savaş arabasıyla inenler) adıyla isimlendirilir.¹⁸ Vecd hâlinde semavî arabaya bindiklerini ve semavî katmanı tecrübe ettiklerini hayal ettiklerinden bu şekilde isimlendirilirler.¹⁹ Filistin ve Babil'de gelişim gösteren Merkava mistisizmi ve mistiklerinin görüşleri “saraylar” anlamındaki *Heyhalot* literatüründe toplanmıştır.²⁰ Bu metinler ilahî taht yahut arabayla çevrili, her birinde koruyucu meleklerin bulunduğu yedi saraydan bahseder.²¹ Yahudi mistisizminin bir parçası olarak kabul edilen bu mistik geleneğin Orta Çağ Kabalası ile az sayıda ortak yönü vardır. Merkava mistisizmi, Tanrı'yı müşahade etmek²² ve Tanrı'nın mâhiyetini, melekleri arza getirme/düşürme ritüelini²³ konu edinir. Kabala ise -özellikle erken dönem Kabala- ağırlıklı olarak Tanrı'nın doğasının soyut ve sembolik düşüncesiyle ilgilenir.²⁴ Merkava mistikleri, Mabel'in yıkılmasının ardından yaşanan travma sonrası, Tanrı'nın dünyayı terk ettiği ve semaya kapandığı düşüncesinden ve aynı zamanda yüce ve aşkın bir Tanrı tasavvuruna sahip olmalarından hareketle Tanrı'nın dünyada değil sadece semada olabileceğine inanmışlardır.²⁵ Tanrı'yı müşahade edebilmek için semaya doğru ruhanî bir yolculuğun yapılması gerektiğini düşünen Merkava mistikleri bunun için birtakım meditasyon

¹⁶ Keruv (çoğulu keruvim), Tekvin, 3:24'te Eden Bahçesi'ni korumakla görevlendirilmiş; Hezekiel, 1:1–10'da kanatlı ama insan ve hayvan biçimlerinde tasvir edilen; 2 Samuel, 22:11'de uçabilen semavî varlıklardır. Pers mitolojisindeki aslan vücutlu ve kartal kanatlı griffine benzetilmektedir. Bk. Friedrich W. Gesenius, “כְּרֻבִּים”, *Hebrew-Chaldea Lexicon to the Old Testament* (Erişim 15 Aralık 2020).

¹⁷ Gürkan, *Yahudilik*, 161. Merkava mistisizmi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965); Rachel Elior, “Merkabah Mysticism: A Critical Review”, *Numen: International Review for the History of Religions* 37/2(1990), 233–249.

¹⁸ Unterman, *The Kabbalistic Tradition*, 43.

¹⁹ Bk. Kaufman Kohler, “Merkabah”, *JE* (Erişim 30.05.2021).

²⁰ Unterman, *The Kabbalistic Tradition*, 45. *Heyhalot* metinleri ve içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. James R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkabah Mysticism* (Leiden: Brill, 2013).

²¹ Elliot R. Wolfson, “Historical Periods of Jewish Mysticism”, *Center for Online Judaic Studies* (Erişim 19 Eylül 2020).

²² Merkava mistisizmine göre Tanrı'yı antropomorfik formda doğrudan görmenin mümkün olduğuna inanılmaktadır. Delillerini ise *Tanah*'tan getirirler. *Tanah*'a göre Musa, Harun, Harun'un oğulları ve İsrail'in yetmiş büyüğü Sina Dağı'na tırmanmış ve İsrail'in Tanrısını Çıkış, 24:9–11'de ifade edildiği üzere görmüşlerdir. Benzer şekilde Yeşaya, 6:1'de Yeşaya, Tanrı'yı görmüştür. Tanrı'nın yüzünü görmek üzere ve sonrasında hissedilen korku hakkında Çıkış, 33:10'da atıf vardır. Hezekiel, 1–3 arasında ise yine Tanrı'nın görülmesi meselesi işlenmektedir. Bu metinler Rabbanî dönemde ortaya çıkan erken dönem rü'yetullah meselesi için temel dayanaklardır.

²³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Rachel Elior, “Myticism, Magic, and Angelology: The Perception of the Angels in Hekhalot Literature”, *JQR* 1/1 (1993/1994), 3–53.

²⁴ Greenspahn, *Jewish Mysticism and Kabbalah*, 34.

²⁵ *Merkava* mistiklerinin Tanrı tasavvurları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Rachel Elior, “The Concept of God in Hekhalot Literature”, çev. Dena Ordan, *Binah: Studies in Jewish Thought* 2 (1989), 97–129.

teknikleri geliştirmişlerdir. Bu mistik yolculuğun sonunda ise kişi Tanrı'nın semada kendi tahtında/arşında oturduğunu müşahade etmesi ile ödüllendirilmekte, birtakım mucizevi güçlerle normal bilinçlerine geri dönmektedirler.²⁶

Heyhalot literatürünün yanında, Merkava mistisizmi döneminin en önemli çalışmalarından bir diğeri *Sefer Yetsira*'dır. *Hilkot Yetsira* (Yaratılışın kuralları) olarak da isimlendirilen bu çalışma bilinen en eski İbranice metinlerden biri olup Tanrı tarafından yaratılan dünyaları ana hatlarıyla çizer. Risâle niteliğindeki bu kısa eser *ma'ase bereşit* yani yaratılışa dair mistik geleneğin bir ürünü kabul edilmekte olup miladi 3. veya 4. yüzyıla dayandırılır. *Sefer Yetsira*, içeriğindeki Kabbalacı yorumlarından ötürü aynı zamanda mistisizmin en etkileyici çalışmalarından biri kabul edilir. Kozmogoni ve kozmoloji konularını içeren bu risâle dünyanın, hikmetin otuz iki yolu vasıtasıyla yaratıldığını ileri sürer. Bu otuz iki yolun onu (10) *Mişna*, "Pirkey Avot", 5:1'de²⁷ yazıldığı üzere on ilahî kavil (söz) ve yirmi ikisi (22) ise *Talmud*, "Menahot", 29b'de²⁸ geçtiği üzere İbranice alfabenin harfleridir.²⁹ Eserin ilk bölümü *sefirot* hakkında diğer beş bölümü ise harflerin etkisi ve işleviyle ilgidir. Harflerin ve sayıların mistik anlamlar içerecek şekilde kullanılması Babil kökenli, sesin yaratılış eylemi için kullanımının ise Mısır kökenli olduğuna dikkat edilecek olursa³⁰ *Sefer Yetsira*'nın bu iki bölge kültürünün etkisi altında ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Beltran'ın deyimiyle canlı bir organizma olan ve dünyanın yaratılışının şiirsel ruhunu yansıtan³¹ *Sefer Yetsira*, *Talmud* zamanında harflerin terkihiyle büyü amaçlı kullanılan bir el kitabına dönüşmüştür. Harflerin kullanımıyla yapılan büyüler ise bir *golem*³² yahut bir insanın yaratımında dahi kullanılan türdendir.³³ Yaratılış eyleminin örneği *Talmud*, "Sanhedrin", 65b ve 67b'de yer alır. Burada, Yehuda ha-Nasi'nin öğrencilerinden Rav Hanina ve Rav Hoşaya'nın her

²⁶ Unterman, *The Kabbalistic Tradition*, 44.

²⁷ בעשרה מאמרות נברא העולם / Dünya, Tanrı'nın talimatıyla on kavil ile yaratılmıştır. Buradaki on ilahî kavilden kasıt on *sefir*dir.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Rav Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud: Kodashim I* (London: The Soncino Press, 1978), XIV/189–193.

²⁹ Joseph Dan, "Sefer Yetsirah", *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, 618. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Marla Segol, *Word and Image in Medieval Kabbalah: The Texts, Commentaries, and Diagrams of the Sefer Yetsirah* (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

³⁰ Kaufman Kohler – Louis Ginzberg, "Sefer Yezirah", *JE* (Erişim 19 Eylül 2020).

³¹ Miquel Beltran, "El Hombre", *El Zohar en la España musulmana y Cristina*, Ariel Bension (Granada: MMX, 2010), lxviii. İspanyolca metnin tercümesinde yardımcı olan Yusuf Altıntaş'a şükranlarımı sunarım.

³² Tanrı'nın isimlerini kullanarak bir büyü vasıtasıyla suni şekilde yaratılmış yaratık, özellikle insansı varlıktır. Hakkında bilgi için bk. Gershom Scholem – Moshe Idel, "Golem", *EJ*, VII/735–738.

³³ Unterman, *The Kabbalistic Tradition*, 46. Kohler – Ginzberg, "Sefer Yezirah".

Şabat arifesinde kozmogoni üzerine sohbet ettikleri ve *Sefer Yetsira*'dan istifade ederek üçte biri³⁴ oranında bir dana yarattıkları ve onu yedikleri aktarılır.³⁵ Bu gibi uygulamalarda kullanılmasından ötürü ayrıca sonraki dönemlerde Tarot bakımında dahi istifade edilen bir kaynak olması nedeniyle eserin ezoterik ve okültik bir tarafı olduğunu da söylemek mümkündür.

Tannaim döneminde *ma'ase merkava* tartışmalarının merkezinde Rav Akiva yer alırken, *ma'ase bereşit*in merkezinde Rav Yohanan ben Zakay vardır. Bu mistik gelenekler Geonim zamanında hem Filistin'de hem Babil'de varlığını sürdürmüştür.³⁶ Yahudi mistisizminin ilk evresini oluşturduğu kabul edilen bu dönemin önemli ve tartışmalı çalışmalarından bir diğeri Tanrı'nın beden ölçüleri hakkında bilgi veren *Şi'ur Koma* (Bedenin ölçüleri) başlıklı eserdir. *Talmud* sonrası Merkava mistisizminin gelişimine önemli bir katkı sağlayan bu eser³⁷ mistik çevreler tarafından kabul görmüş olsa da Musa b. Meymun (ö. 1204) bu kitabın yakılması gerektiğini belirtmiş ve birçok otorite bu çalışmanın aşırı derecede antropomorfizm içermesi nedeniyle heretik bir düşüncenin ürünü olduğunu ileri sürmüştür. Zira eser içerik olarak aşkın ve soyut bir Tanrı anlayışı değil sınırlı, sonlu ve somut bir Tanrı tasviri içermektedir. Hatta Karaîlerin, Rabbanî Yahudiliğe karşı itirazlarında kullandıkları temel kaynaklardan biri bu eser olmuştur.³⁸ Sa'adiya Gaon (ö. 942) ise Karaîlerin eserle ilgili itirazlarına karşı, *Şi'ur Koma*'nın ezoterik bir yaklaşımla yazıldığı ve literal anlaşılmaması gerektiğini, sayıların mantığın almayacağı şekilde kullanımının ise aslında Tanrı'nın sınırsız yüceliğine karşılık geldiğini ifade etmiştir.³⁹

Geonim döneminde ise Rabbanî ve *Heyhalot* metinlerinin etkisiyle Yahudi mistisizmi için önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Geonim döneminde Babil ve Filistin'de

³⁴ Dananın üçte bir oranında yorumlar olduğu gibi üç yaşında olduğu yönünde de açıklamalar bulunmaktadır. Bk. *The Babylonian Talmud*, çev. I. Epstein (London: The Soncino Press, 1978), XII/447, dp. 10.

³⁵ *The William Davidson Talmud*, "Sanhedrin", 65b/18 (Erişim 10 Aralık 2020).

³⁶ R. C. Musaph-Andriesse, *From Tora to Kabbalah: A Basic Introduction to the Writings of Judaism* (New York: Oxford University Press, 1982), 77.

³⁷ *Şi'ur Koma* hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Marvin S. Sweeney, "Dimensions of the Shekhinah: The Meaning of the 'Shiur Qomah'", *Jewish Mysticism, Liturgy, and Ravnit Thought, Hebrew Studies* 54 (2013), 107–120; Martin Samuel Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (New York: University Press of America, 1983).

³⁸ Bk. Marvin E. Sweeney, "Dimensions of the Shekhinah: The Meaning of the 'Shiur Qomah' in Jewish Mysticism, Liturgy, and Rabbinic Thought", *Hebrew Studies* 54 (2013), 109.

³⁹ Sweeney, "Dimensions of the Shekhinah", 109. Ayrıca bk. R. J. Werblowsky (ed.), "Shiur Qomah", *The Oxford Dictionary of Jewish Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 638.

Merkava mistisizminin etkisi devam etmiştir. Bunun en önemli örneği Merkava literatürü ve *Şi'ur Koma* etkisinde yazıldığı ileri sürülen El'azar ha-Kalir'in (ö. 640 civarı) şiirleridir.⁴⁰ Dolayısıyla Geonik dönemde gelişim gösteren mistik düşünce aslında Merkava mistisizmine dayanmaktadır. Apokaliptik yazının önemli bir ivme kazandığı bu dönemin metinleri Yehuda Eve-Şmuel'in (ö. 1976) *Midraşey Ge'ulla* (Kefaret/Kurtuluş *midraşları*) başlıklı antolojisinde toplanmıştır. *Sefer ha-Zohar* için önemli bir şahıs kabul edilen Şimon bar Yohay (ö. 160) da ilk defa bu dönemde apokaliptik geleneğin bir taşıyıcısı olarak zikredilmiştir.⁴¹ Bu dönem mistisizminin en önemli gelişmesi *malkut sefirası* olarak da kabul edilen *şehinanın* kavramsallaştırılma çabasıdır. Geonik dönem boyunca *şehina* tabiri *Knesset Yisraelle* (Yahudi cemaati) özdeş kullanılmış, *gilgul* (reenkarnasyon) fikri ortaya çıkmış, *gimatriya* yani İbranice harflerin vasıtasıyla *Tanah*'ta saklı olan sırların ortaya çıkarılması için birtakım teknikler geliştirilmiş, *Sefer Yetsira* üzerine tefsirler yazılmıştır. Bu dönemin Yahudi mistisizminde ortaya atılan fikirler zaman içinde Avrupa'ya yayılmıştır.⁴² Scholem'in vurguladığı üzere Gnostisizm unsurlarını bir hayli içeren bu dönem sonrası Yahudi mistisizmi Orta Çağ'da felsefeyle yaşanan bağlantı neticesinde Yahudi mistik teoloji örtüsü altında gelişim göstermiştir.⁴³ Aynı konular mistik görüşlerin ve yaklaşımların yanı sıra daha felsefi ve teolojik bir zeminde ele alınmış ve tartışılmıştır.

Orta Çağ'da Kabala düşüncesini inşa eden ve bu düşünce sahasına yön veren⁴⁴ muhtelif Kabala okulları ortaya çıkmıştır. Bu okullar, büyük ölçüde, kendilerinden önceki *Heyhalot* metinleri, Sa'adiya Gaon, Avraham ibn Ezra (ö. 1167) ve İslam filozoflarının çalışmaları vasıtasıyla aktarılan Yeni-Platoncu felsefenin kavramlarından istifade ederek kendi düşünce sistemlerini tesis etmiştir. Bunlardan ilki 1150–1250 yılları arasında tarihlendirilen, merkezleri Rhineland olan ancak etkileri İngiltere, Fransa ve İspanya'ya kadar uzanan “Hasidey Aşkenaz” olarak da bilinen Alman din adamlarıdır. Bu ekolün

⁴⁰ Scholem, *Kabbalah*, 30. El'azar ha-Kalir'in şiirleri ve Kabala etkisiyle yazılmış diğer şiirler için ayrıca bk. Peter Cole (ed.), *The Poetry of Kabbalah: Mystical Verse from the Jewish Tradition* (New Haven: Yale University Press, 2014).

⁴¹ Scholem, *Kabbalah*, 30.

⁴² Scholem, *Kabbalah*, 31–33; Wolfson, “Historical Periods of Jewish Mysticism”.

⁴³ Scholem, *Kabbalah*, 5.

⁴⁴ Miriam Bokser Caravella, *The Mystic Heart of Judaism* (India: Thomson Press, 2011), 239.

yazarlarının çoğu Kalonimus/Kalonimides⁴⁵ ailesine mensup kimselerden oluşmaktadır.⁴⁶ Bu aileye mensup mistiklerin sahip olduğu öğretilerin ise 9. yüzyılın *Talmud* âlimlerinden Bağdatlı Ebu Harun b. Şmuel'e dayandığı ileri sürülür. Güney İtalya'ya giden Ebu Harun, bütün sırların babası olarak bilinmekte; hikmet sahibi ve büyüsel güçleri olan birisi olarak kabul edilmektedir.⁴⁷ Kalonimides ailesi 12. yy'da İtalya'dan Almanya'ya göç etmiş ve 9. yüzyıl Bağdat'a ve *Heyhalot* metinlerine dayanan mistik öğretilerini buraya taşımıştır. Almanya'daki Hasidî hareketin ilk kurucusu ise Rav Şimuel he-Hasid ben Kalonimus kabul edilmektedir. Bir rivayete göre Şimuel he-Hasid'in babası, oğlu kemâle erdiğinde onu inisiye etme sözü veren bir âlime mistik tecrübenin sırlarını aktardıktan sonra ölmüştür.⁴⁸ Şimuel'in *Sefer ha-Yir'a* (Tanrı korkusu) adlı bir eseri olduğu bilinmekte ve *Sefer he-Hasidim* adlı çalışmanın bazı bölümleri kendisine atfedilmektedir. Bu okulun diğer önemli şahsiyetleri arasında Şimuel he-Hasid'in oğlu Yehuda he-Hasid ismiyle de tanınan Rav Yehuda ben Şimuel (ö. 1217) ve akrabası ve aynı zamanda öğrencisi Wormlu Rav Eli'ezer ben Yehuda (ö. yaklaşık 1230) yer alır. Yehuda he-Hasid, 1200'lerde bu ekolün görüşlerini dile getirdiği *Sefer he-Hasidim* adlı bir eser kaleme almıştır.⁴⁹ Bağdatlı Harun vasıtasıyla Geonim zamanı ve dolayısıyla *Heyhalot* metinlerine kadar geri götürdüğümüz Hasidey Aşkenaz hareketinin öğretileri duanın ve meditasyonun ezoterik sırlarını içermekte;⁵⁰ Tanrı'nın *eyn sof* (namütenahi)⁵¹ olduğunu, ulûhiyetini on *sefirotun* oluşturduğunu ve Tanrı'nın bizatihi insan ruhunun kavrayışının ötesinde olduğunu ileri sürmektedir.⁵² Ancak bu harekete göre Tanrı'nın insan kavrayışının ötesinde olması onun insana uzak olduğu anlamına gelmez. Bilakis, Şimuel ben Kalonimides'in şiirinden⁵³ anlaşılacağı üzere her yerde hazır

⁴⁵ 9–13. yüzyıllar arasında Almanya'nın özellikle Rhine bölgesindeki en seçkin Yahudi ailelerinden biridir. Aile mensupları arsında çok sayıda rav, vaiz, şair, öğretmen, yazar, teolog bulunmaktadır. Aile ve önemli şahsiyetleri hakkında bilgi için bk. Joseph Dan, "Kalonimus", *EJ*, XI/747–749.

⁴⁶ Dan, *Kabbalah*, 18.

⁴⁷ Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 241.

⁴⁸ Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 241.

⁴⁹ Musaph-Andriessse, *From Tora to Kabbalah*, 77–78.

⁵⁰ Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 241.

⁵¹ Tezin ikinci bölümünde *eyn sof* meselesi ayrıntılı olarak işlenmektedir.

⁵² Musaph-Andriessse, *From Tora to Kabbalah*, 77.

⁵³ Samuel ben Kalonimus'un şiiri Tanrı'nın insanlığa ruhun bedene olan yakınlığından daha yakın olduğunu gösterme açısından önemlidir.

"Her şey sendedir

Ve sen her şeyde

Her şeyi doldurursun ve bütünü kuşatırsın

Her şey yaratıldığında

Sen her şeydeydin

ve nazır, insana çok yakın bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını söylemek mümkündür. Yehuda öldükten sonra hareketin başına geçen Wormlu Eli‘ezer (ö. 1238) bu hareketin görüşlerini halka daha açık hâle getirmiştir. Arkasında pek çok eser bırakan Eli‘ezer’in, beş ciltlik *Sodey Razaya* (Sırların sırrı) adlı çalışması Tanrı’nın kutsal isimlerinin kullanımının sırlarıyla ilgili bilgilere yer veren “Sefer ha-Şem” adlı bir bölüm içermesi açısından önemlidir.⁵⁴ Eli‘ezer ile birlikte bu ekolün dünya görüşü Yahudilerin yaşadıkları acılardan etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Bu sebepten geliştirmiş oldukları sistemde öne çıkan görüşler arasında şehitlik tecrübesini tatmanın Yahudiler için ne kadar önemli olduğu yer alır.⁵⁵ Wormlu Eli‘ezer’in, yazılarında, ezoterik geleneklere “Kabala” adıyla atıfta bulunmasının ise Kabala’nın aynı zamanda bir düşünce sahası olarak ortaya çıkmaya başladığının ilk emareleri olduğunu söyleyebiliriz.

Bu dönemde Yahudilerin karşılaştıkları temel konulardan biri kime ve nasıl dua edilmesi gerektiği meselesidir. Önceki nesiller tarihte faal olan şahsî bir Tanrı’ya dua etmişlerdir. Bununla birlikte felsefenin etkisiyle insanların zihinlerinde çizilenden farklı olarak Aristotelesçi aşkın Tanrı anlayışı, ilk muharrik düşüncesi ortaya çıkmıştır. Kendisini peygamberlere ve insanlara gösteren içkin Tanrı anlayışından, değişmez ve ezeli olan aşkın Tanrı tasavvuruna doğru bir geçiş yaşanmıştır. Bu aşkın Tanrı anlayışında ise duanın ve nasıl dua edileceğinin önemli bir rolü vardır. Bu sebepten Hasidey Aşkenaz mistikleri ve sonraki dönem Kabalacılar mistik dua vasıtasıyla Tanrı’ya yaklaşmanın teknik bir yolunu geliştirmişlerdir. Böylece Tanrı’nın aşkın ve içkin yönleri arasındaki karşıtlığa bir çözüm getireceklerini düşünmüşlerdir.⁵⁶ Bu çözümün temeli aslında 9. yüzyılda Sa’adiya Gaon ile birlikte Yahudi felsefesine dâhil edilen *kavod* (celâl/şan/yücelik) kavramından hareketle geliştirilmiştir. Gaon’un sisteminde Tanrı içkin, her yerde hazır ve nazır olup insana kendisini ifşa etmektedir. Tanah’ta, ilahi gücün ve aşkın Tanrı’nın bir tür görsel tezahürü olarak anlaşılan *kavod*, Gaon ile birlikte bir melek veya aracı olarak yorumlanmıştır.⁵⁷ Sa’adiya Gaon’un *kavod* yorumu, Avraham

Her şey yaratılmadan önce ise

Sen her şey idin.” Bk. Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 246.

⁵⁴ Bk. Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 243.

⁵⁵ Dan, *Kabbalah*, 19.

⁵⁶ Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 244.

⁵⁷ Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 244. Sa’adiya Gaon’un *kavod* mefhumuyla ilgili görüşleri hakkında bk. Adrian Pirtei, “Saadia’a Theory of Kavod”, (Erişim 19 Eylül 2020). Pirtei, metin içinde “kavod”u “celîl” olarak tercüme etmiştir; ancak karşılığı “celâl”dir. Konuya dikkat çeken Hocam Salime Leyla Gürkan’a şükranlarımı sunarım. Sa’adiya Gaon’un “kavod”u melek ile özdeş görmediği, Hz. Musa

ibn Ezra gibi İspanyalı Yahudi filozoflarını etkilemiştir. İbn Ezra, *kavodun* aslında vahiy aracı olduğunu ancak Gaon'un ileri sürdüğü gibi yaratılmış bir melek değil yarı ilahi bir güç olduğunu söyler. Yehuda he-Hasid, İbn Ezra'nın geliştirmiş olduğu *kavod* anlayışını *sefirot* sistemine dâhil etmiş ve *kavodun* Tanrı'nın ilk yaratım veya feyzi için kullanılan bir metafor olup yaratıcı güç, birincil nurun kendisi, *şehinayla* özdeş, ilahî mevcudiyet veya nur olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Wormlu Eli'ezer ise *kavodun* ulûhiyet ile yaratılmış dünya arasında ilahî bir aracı olduğunu; peygamberler ve mahlukât için gizli olan üst ve peygamberlere ve bazen insanlığa tecellî eden aşağı yönlerinin bulunduğunu ileri sürmüştür.⁵⁹ Şanı yüce Tanrı tasavvuruna sahip olan Hasidey Aşkenaz hareketinin görüşleri aynı zamanda bir alt grubu olduğu düşünülen ve Güney Fransa'da ve İngiltere'de var olan *ha-Keruv ha-meyuhad* (Yegâne Keruv) halkasıyla varlığını sürdürmüştür.⁶⁰

1174–1200 yılları arasında konumlandığımız erken dönem Kabala ekolleri arasında yer alan bir diğer ekol ise Provans'taki Kör Yitshak olarak bilinen Rav Yitshak Sagi Nahor'un (nurla dolu) (ö. 1235) halkasıdır. Yukarıda belirttiğimiz üzere Kabala bir ezoterizm geleneğinin adı olarak Wormlu Eli'ezer'in eserlerinde zikredilmeye başlanmıştır; ancak kesin anlamının tesisinde Kör Yitshak ve halkasının önemli bir etkisi olmuştur.⁶¹ Bununla birlikte bu kavramın kullanılmasının kabulü süreç içinde gerçekleşmiştir. Zira Provans'taki ve Endülüs'teki Kabalacılar Kabala için “derûnî hikmet (hohma penimit/חִכְמָה פְּנִימִית)”, “hakikat ilmi (hohmat ha-emet/חִכְמַת הָאֱמֶת)” ve “hakikat yolu (derek ha-emet/דֶּרֶךְ הָאֱמֶת)” ifadelerini de kullanmışlardır.⁶² *Zohar*'da da ana bölümünde değil ama “Tikkuney ha-Zohar” ve “Ra'aya Meheymna” bölümlerinde “kabala” kelimesi yer alır. Ancak bu kelime her zaman Yahudi mistisizmi anlamında kullanılmaz. Örneğin *Zohar* 1:27b'de kelime, “gelenek” anlamında “Musa'nın geleneği

ile “kavod” diğer peygamberlerle “melek” vasıtasıyla iletişim kurduğu görüşüyle ilgili bk. Muhammed Ali Bağır, *Yahudi Düşünür Saadia Gaon: Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş., 2015), 195–196. Konuya dikkat çeken Muhammed Ali Bağır'a şükranlarımı sunarım.

⁵⁸ Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 245.

⁵⁹ Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 245.

⁶⁰ Caravella, *The Mystic Heart of Judaism*, 247–250. Bu halka hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Joseph Dan, *The 'Unique Cherub' Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

⁶¹ Scholem, *Kabbalah*, 6.

⁶² Scholem, *Kabbalah*, 6–7.

(קַבָּלָה לְמֹשֶׁה/kabala le-Moşe)” şeklinde kullanılmıştır.⁶³ “Ra‘aya Meheymna”da ise “kabala âlimleri (מַרְאֵי קַבָּלָה/marey kabala)” açık bir şekilde zikredilmekte ancak bu kullanım Orta Çağ’daki Kabbalacılar için değil geçmiş dönem mistiklerini ifade etmek için yazılıdır.⁶⁴ Bununla birlikte Kabala kelimesi, 13. yüzyılın başlarında içeriğinde felsefe, kelim ve mistisizmi de kapsayacak şekilde bir düşünce sahasını temsil etmek üzere aktif olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Kör Yitshak’ın halkasındaki Kabbalacılar kendi Kabala sistemlerini oluştururken aynı zamanda felsefenin vasıtalarından da istifade ederek batınî bir yorum geliştirmeye çalışmışlardır. İbn Meymun karşıtı kimseler olup üzerinde durdukları temel tartışma konuları Tanrı meselesidir.⁶⁵ Kabala’nın düşünce sahasında bilinen ilk eseri olan *Sefer ha-Bahir*’in⁶⁶ (Aydınlık kitabı) de bu halkanın faal olduğu Provans’ta 1185 yıllarında ortaya çıktığı ileri sürülür. Orta Çağ Kabala düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olan bu eser miladi 1. yüzyılda yaşamış ve Yohanan ben Zakay’ın çağdaşı Filistinli Rav Nehunya ben ha-Kana’ya dayandırılır. Nitekim eser, “R. Nehunya ben ha-Kana şöyle buyurmuştur” cümlesiyle başlar. Bu sebepten eser aynı zamanda *Rav Nehunya ben ha-Kana’nın Midraşı* olarak da isimlendirilir. Adının ise Eyüp 37:21’de geçen “Rüzgar geçip göğü temizlediğinde gökte parıldayan ışığa kimse bakamaz” cümlesinden geldiği aktarılır.⁶⁷ Rav Nehunya, *Sefer ha-Bahir* sayesinde Tora’da gizli olan sırların açığa çıktığını söyler. Ancak bunun için kişinin dünyevî duygularından uzaklaşıp mistik öğretisi üzerinde tefekkür etmesi gerekmektedir. Eserde, *Tanah*’ın pasajları mistik ifadelerle yorumlanmakta ve ritüellerin ilahî alanı etkileyecek kozmik bir önemi ve değeri olduğu vurgulanır. Bu sebepten *Sefer ha-Bahir*’e göre tefekkür aynı zamanda ibadet yerine geçer. Eserde büyü yaparken kutsal isimlerin kullanılması gerektiğine de işaret edilir. Ruh göçü öğretisini ele alan ilk Yahudi mistik çalışması olan bu eser, doğru insanların niçin bu dünyada acı çektikleri, kötü insanların ise işlerinin nasıl yolunda gittiğini geçmiş yaşamlarına bağlayarak izah eder. Cevap olarak geçmişte

⁶³ Bk. Zohar, “Bereşit”, 273.

⁶⁴ Bk. Zohar 3:68a; Zohar, “Aharey Mot”, 211.

⁶⁵ Orta Çağ’da Kabala ilk ortaya çıktığında felsefe ve kabala karşıtlığı hâkimdi. Bu konudaki temel tartışma konuları ve Rav Yitshak’ın halkasının alana katkısıyla ilgili bk. Jonathan Dauber, *Knowledge of God and Development of Early Kabbalah* (Leiden: Brill Publishing, 2012); ayrıca bk. Boaz Huss, “Mysticism Versus Philosophy in Kabbalistic Literature”, *Micrologus* 9 (2001), 125–135.

⁶⁶ Eserin Aryeh Kaplan tarafından yapılan İngilizce çevirisi için bk. *The Bahir: Illumination*, çev. Aryeh Kaplan (York Beach: Samuel Weiser, 1989).

⁶⁷ Bk. *The Bahir*, ix.

yaşanılanların miras olarak mevcut hayatlarımıza işlediğini içerir.⁶⁸ Giller, bu eserin Gnostisizm ve Orta Doğu ve Akdeniz bölgelerinin ezoterik bakış açılarını yansıtan bir çalışma olduğuna dikkat çeker.⁶⁹

Erken dönem Kabala'nın Provans'tan sonra bilinen diğer ekolleri 13. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen Katalonya'nın Cirona bölgesinde ortaya çıkan mistik akımlardır. Cirona Kabalacıları Moşe ben Nahman'ın⁷⁰ düşüncelerinin izinde yol alıp *Sefer ha-Bahir*'in öğretilerini Provans ekolünün öğretileriyle mecz etmiş, geliştirmiş ve Kabala'yı şekillendiren temel fikirleri ve terimleri tesis etmişlerdir.⁷¹ Tora'nın mistik yorumu üzerinde duran Moşe ben Nahman'ın etkisi başta İtalya olmak üzere diğer Avrupa ülkelerinde de baş göstermiştir. Dar ve kapalı halkalarda ortaya çıkan ve gizli tutulmaya çalışılan Kabala zaman içinde hızlı bir şekilde yayılım göstermiştir. Scholem, Kabala'nın etkisinin Yahudiler arasında zamanla önemli bir yayılım göstermesinin bu mistik düşüncenin Rabbanî Yahudiliğin ruhanî mirasıyla olan ilişkisine bağlar.⁷² Ancak, Kabala'nın ve Yahudi mistisizminin asıl güçlü bir ivme kazandığı evre, hiçbir tartışmaya mahal vermeyecek şekilde Kastilya'da *Sefer ha-Zohar* ile gerçekleşmiştir.

Tanah'ın batınî midraşı olarak kabul edilen *Zohar* geleneksel Yahudi inancında miladi 2. yüzyılda yaşamış Şimon bar Yohay'a dayandırılan Aramice dilinde yazılmış bir eser olmakla birlikte ortaya çıkışı Orta Çağ Kastilyasında Moşe de León ile gerçekleşmiştir. Katalonya'daki diğer mistik halkalar *Zohar*'ın ortaya çıkmasıyla gölgede kalmıştır. Hatta *Zohar* sonrası ortaya çıkan Kabala halkaları kendi düşünce sistemlerini bu eser bağlamında geliştirmeye çalışmışlardır. Zira, *Zohar*, kendi zamanına kadar olan mistik düşüncüyü eklektik bir şekilde kendinde toplamıştır. Bununla birlikte *Sefer ha-Zohar*'ın ortaya çıkmasında geçmişinin önemli bir etkisi olduğundan, tek başına ve hatta sadece bir din bağlamında ele alınması doğru olmayan bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Zohar*'ın ve kendinden önceki diğer Kabala çalışmalarının ortaya çıktığı İber yarımadasında çok sayıda mistik tasavvur vardı. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam olmak

⁶⁸ Unterman, *The Kabbalistic Tradition*, 48.

⁶⁹ Pinchas Giller, *Reading to the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 4.

⁷⁰ Moşe ben Nahman (1194–1270): Nahmanides ve akronimi/kısa adı Ramban olarak da bilinmektedir. İspanyalı rav, âlim ve Orta Çağ'ın önde gelen Talmud otoritelerinden birisidir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fred Skolnik (ed.), "Nahmanides", *EJ*, XIV/739–748.

⁷¹ Dan, *Kabbalah*, 20.

⁷² Musaph-Andriessse, *From Tora to Kabbalah*, 78.

üzere üç dinin mistikleri de aşağı yukarı benzer kavramlardan etkilenmişler⁷³ ve bu kavramlar ışığında yaratılışı ve amacını anlamlandırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu bölgede yeşeren mistisizm sadece Yahudileri değil, Hristiyan ve Müslüman dünyasını da etkilemiştir. Ancak Yahudi mistisizmini diğer iki dinin mistik geleneğinden ayıran en önemli özelliği, diğerlerinin daha felsefî bir düşünce sahası olarak ilerlerken, Kabala'nın aynı zamanda dinî mükellefiyet yükleyen bir yanının olmasıdır ki bunu özellikle *Sefer ha-Zohar*'a yüklenen misyonda görmekteyiz. Kabala'nın zamanla pratik boyutta bir misyon taşıması, onu fertlerden oluşan kapalı gruplardan Scholem'in belirttiği gibi toplumsal bir güç olmaya doğru evrilmesine yol açmıştır.⁷⁴ Toplumsal bir güç olma yönüne doğru evrilmesinde ise özellikle İspanya sürgününün etkisi olmuştur. Yahudilerin *Zohar*'ı kabul etmesi, manevi bir kaynak olarak ona sarılmaları ve onu yüceltmeleri İspanya sürgününün bir sonucudur. Amacı ve faydası ise Yahudilerin en ihtiyaç duydukları zamanda onlara manevi açıdan destek olma ve sürgünün yarattığı travmanın etkisini hafifletmesiydi. Bension'un deyimiyle İsrail tarihindeki ruhâniyet Yehuda'da *Tanah*, Babil'de *Talmud*, İspanya'da ise *Zohar*'da gizlidir.⁷⁵ *Zohar*, İspanya'daki Yahudi yaşamına yeniden hayat veren bir kaynak olmuştur. Orta Çağ'da Yahudiler için önemli bir entelektüel merkez olan İspanya'daki Müslüman idaresi altındaki yaşamın bir dışavurumudur. Başta Toledo olmak üzere bu dönemde Yahudi yaşamının merkezi İspanya kabul edilmekteydi. Bu nedenle bütün Yahudiler için otorite kabul edilebilecek meseleler burada tartışılıyor ve ortaya çıkan düşünceler buradan yayılıyordu. Kabala geleneğine yön veren fikirler de bu bölgede ortaya çıkmış ve yayılmıştır. İspanya sürgünü sonrası ise Yahudilerin İspanya'da sahip oldukları bütün imkânlar kaybolmaya başlamış, din adamları bu şartlar altında insanların ruhlarına hitap edemez olmuştur. Ancak, *Zohar* ile bu zorlu süreci atlarmaya çalışmışlardır. Hatta İspanya'da kazandıkları mistik edinimleri sürgüne gittikleri ülkelerde *Zohar* ile devam ettirmeye çalışmışlardır. Sürgün sonrası Kabala'nın yeni merkezi olan Safed'de Moşe Kordovero (ö. 1570) ve Yitshak Luriya (ö. 1572) gibi önemli Kabalacılarla bu düşünce sistemi zenginleşerek varlığını devam ettirmiş ve Orta Çağ Yahudiliğinin mistik ruhunun çarpıcı bir örneği olmuştur. Manevî anlamda kurtuluşa götüren bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle *Zohar*

⁷³ Beltran, "El Hombre", xvii.

⁷⁴ Gershom Scholem, *Sabetay Sevi: Mistik Mesih*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 29.

⁷⁵ Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932), 1. Eserin temin edilmesinde yardımcı olan Fatma Karaismailoğlu'na şükranlarımı sunarım.

yazar(lar)ı, esere, insanlara bu uyanışı sağlayacak bir ruhanî boyut kazandırmaya çalışmıştır. Onlara göre bu ruhanî boyutun kazanılmasında dinî ibadetlerin önemli işlevi vardır ve ibadetlerin hakiki anlamını İsrail’de kazanacağını içerir.⁷⁶

Zohar’ın Kabala literatüründe temel eser olmasındaki en önemli etkenlerden biri kendinden önce yazılmış neredeyse bütün Kabala eserlerinin konularını karmaşık olmakla birlikte kendine has bir düzene ve sisteme göre içermesidir. *Sefer Yetsira*’daki ve *Sefer ha-Bahir*’deki sembolik dil; *Sefer Yetsira*’da temelleri atılan ve sonraki Kabala metinlerinde de işlenen *sefirot* sistemi; *Sefer ha-Bahir*’deki *midraš* türü anlatım tarzı; ibadetlerin kozmik alanı etkileyecek kadar önemli olması, hatta tefekkürün dahi ne kadar önemli bir işleve sahip olduğu; *Şi’ur Koma*’daki aşırı antropomorfik yorum *Zohar*’a aktarılmıştır. Bu eserlerdeki aşırı batınî ve sembolik dilin yanında Cirona Kabalacılarının Tanrı, yaratılış ve insan meselelerini daha felsefî bir şekilde ele almaları da *Zohar*’da devam ettirilmiştir. Ancak *Zohar* bu konuları sadece batınî yahut sadece felsefî bir düzlemde değil hem batınî hem felsefî bir yaklaşımla ve daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Örneğin *sefirot* sistemini sadece İbranice harflerin batınî yorumuyla ve sembollerle değil; felsefî bir sudur anlayışını yahut nurun ortaya çıkması örneğinde gördüğümüz üzere İsrakilik düşüncesine benzer bir yaklaşımı içerecek şekilde birkaç türde anlatır. Bu şekilde hem batınî yoruma ilgi duyanlara hem felsefî yaklaşımı benimseyenlere yani daha fazla kitleye hitap etme imkânı doğmuştur. Ayrıca bazı bölümlerde Şimon bar Yohay’ın öğrencileriyle karşılıklı konuşma şeklinde bir anlatım tarzının takip edilmesi okuyucu için ders niteliği taşımaktadır. Ancak derleme bir eser olması nedeniyle konuların bütün bu yaklaşım türlerini kapsayacak şekilde içermesi, meselelerin kendi içinde tutarlı bir şekilde ele alınmasını engellemektedir. Ayrıca *Zohar*’ın kökeni, yazıldığı tarih, yazar(lar)ı, dili, Yahudi tarihinde oynadığı rol ve Yahudi dünyasında nasıl konumlandırıldığıyla ilgili akademik tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Tezin ana konusu *Sefer ha-Zohar*’da nasıl bir Tanrı, Âlem ve İnsan anlayışının işlendiğini göstermek olmakla birlikte, eser hakkında hâlâ süregelen tartışmalar olduğundan ilk bölüm *Zohar*’ın tanınmasına yönelik başlıkları içermektedir.

⁷⁶ Bk. Yehuda Liebes, “Ha-Zohar ke-Ronesans”, *Da’at: Ktav- ‘et la-filosofiya yehudit ve kabala (Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah)* 46 (2001), 7.

1.2. *Sefer ha-Zohar* için Kullanılan İsimler

Sefer ha-Zohar olduğu kabul edilen yazmalardan alıntıda bulunan Kabalacıların eserlerinden tespit edilebildiği kadarıyla *Zohar*'ın ilk ortaya çıktığı andan itibaren günümüzde aldığı son şekline kadar muhtelif isimler altında zikredilmiştir. İsimlendirmenin çeşitliliği, araştırmacılara, Yahudi mistisizmi ve Kabala'nın en önemli çalışmasının ilk ne zaman ve nasıl ortaya çıktığıyla ilgili birtakım ipuçları sağlar.

Zohar üzerine inceleme yapan pek çok araştırmacının, eserin yazarı veya redaktörü olarak kabul ettikleri Moşe de León'un muhtelif çalışmalarında *Zohar*'dan yaptığı tespit edilen alıntılar için tek bir kaynak kullanmadığı aktarılır. Moşe de León'un alıntıda bulunduğu pasajların kaynak isimleri arasında *Midraşot ha-Penimiyim* (Batınî midraşlar), *Me'orot 'Olam* (Âlemin aydınları), *Or Yisrael* (İsrail'in ışığı), *Sitrey Tora* (Tora'nın esrarı), *Sitrey ha-Yihud* (İlahi birliğin esrarı), *Yeruşalmi* veya *Midraş Yeruşalmi* isimleri yer alır.⁷⁷ Zikredilen son iki isim yani *Yeruşalmi* ve *Midraş Yeruşalmi* adları aynı zamanda İbrani şâir, tabip ve Kabalacı Rav Yitshak ben Avi Sahula⁷⁸ tarafından da kullanılmıştır. İlk olarak 13. yüzyılda yaşamış İtalyan Rav Menahem ben Binyamin Rekanati'nin⁷⁹ *Sefer Ta'amey ha-Mitsvot* (Emirlerin nedenleri kitabı) başlıklı çalışmasında *Zohar*'dan yaptığı alıntılarda eser adı için *Sefer ha-Zohar ha-Gadol* (Büyük/Yüce Zohar kitabı) ve *Sefer ha-Zohar ha-Mufla* (Muhteşem Zohar kitabı) isimlerine yer verdiği tespit edilmiştir. Ancak Rekanati, burada zikredilen isimleri bugün elimizdeki mevcut hâliyle *Zohar*'ın tamamı için değil, *Sefer ha-Zohar ha-Gadol* adını *Zohar*'ın bölümlerinden “İdra Raba”, *Sefer ha-Zohar ha-Mufla* adını ise “*Zohar*'ın Tora Yorumu” bölümü için kullanmıştır.⁸⁰

Zohar için kullanılan yaygın isimler arasında *Midraşo şel Rav Şimon bar Yohay* veya *Midraş Rav Şimon bar Yohay* yer almakta olup her ikisi de *Rav Şimon bar Yohay*'ın

⁷⁷ Bk. Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, çev. David Goldstein (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008), I/23.

⁷⁸ Yitshak ben Şlomo Avi Sahula (ö. 1244): İbrani şâir, âlim, tabîp ve Kabalacı. Burgoslu Kabalacı Moşe'nin bir öğrencisidir ve aynı şehirde yaşadığı Moşe de León ile tanıştığı bilinmektedir. En önemli eserleri arasında *Meşal ha-Kadmoni* (Ataların meselleri) yer almakta olup *Kelile* ve *Dimne* benzeri bir çalışmadır. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abraham Meir Habermann – Angel Saenz-Badillos, “Sahula, Yitshak ben Solomon Abi”, *EJ*, XVII/667–668.

⁷⁹ Menahem ben Binyanim Rekanati (13. yüzyılın sonu–14. yüzyılın başları): İtalyan Kabalacı ve halaha uzmanı. *Peruş al ha-Tora* (Tora tefsiri), *Ta'amey ha-Mitsvot* (Emirlerin nedenleri) ve *Peruş ha-Tefillot* (Duaların yorumu) başlıklı üç Kabala eseri; *Piskey Halahot* (Halaha hükümleri) isimli bir *halaha* çalışması bulunmaktadır. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Efraim Gottlieb, “Rekanati, Menahem ben Benjamin”, *EJ*, XVII/142.

⁸⁰ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/22.

Midraşı olarak tercüme edebileceğimiz Aramice ve İbranice kullanımlardır. Bu isimlendirme ilk olarak *Tanah* müfessiri Rav Bahya ben Aşer⁸¹ tarafından kullanılmış; *Zohar*'ın artık Kabala dünyasında ve Yahudi literatürü arasında bilinir bir eser olduğu 16. yüzyıla ait muhtelif çalışmalarda da *Zohar*'a bu ibarelerle atıf yapılmıştır.⁸² *Zohar*'a, *Şimon bar Yohay*'ın *Midraşı* olarak atıfta bulunmayı tercih eden Kabbacıların, *Zohar*'ı kadim bir eser olarak kabul ettikleri ve miladi 2. yüzyılda yaşamış Şimon bar Yohay'a atfettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca “midraş” kelimesini kullanmalarından hareketle eseri, Yahudi literatüründe *midraş* türü⁸³ arasında kabul ettikleri görülmektedir.

Kabbacı ve aynı zamanda *halaha* uzmanı olan Rav Şem Tov ibn Gaon⁸⁴ *Tşuvot*'unda (responsa/fetva) *Zohar* için *Sifrey Rav Şimon ben Yohay* (Şimon ben Yohay'ın yazısı), bugün *Zohar*'ın bölümlerinden “İdra Raba” için *İdrey de-Rav Şimon ben Yohay* (Şimon bar Yohay'ın Meclisi), “İdra Zuta” için ise *Tsavvatey de Rav Şimon ben Yohay* (Şimon bar Yohay'ın ekibi) isimlerini; İspanyol Kabbacı Rav Daud ben Yudah⁸⁵ *Zohar*'ın “İdra Raba” bölümünün ilk geniş çaptaki tefsir çalışması olarak kabul edilen *Sefer he-Gevul* (Hudud kitabı) adlı eserinde *Zohar* için *Mehilta de Rav Şimon ben Yohay* şeklinde

⁸¹ Bahya ben Aşer (ö. 1320): Kutsal Kitap müfessiri. İspanya Saragossa'da dünyaya gelmiş ve Rabbanî mahkemede dayyan (hâkim), yaşadığı şehirde ise darşan (vâiz) olarak vazife yapmıştır. *Zohar*'dan ilk alıntılarda bulunanlar arasında yer almakta *Zohar*'a genellikle metin içinde zikredildiği gibi *Midraş şel Şimon bar Yohay* olarak atıfta bulunmakla birlikte eseri rabbanî literatürden ayrı görmektedir. Bk. Mayer I. Gruber, “Bahya ben Asher”, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R. J. Zwi Werblowsky – G. Wigoder (Oxford: Oxford University Press, 1997), 96.

⁸² Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/23.

⁸³ Abrams, *midraş* çalışmasının bugün modern anlamda anladığımız türde kitapları içermediğini, *midraş* çalışmalarının çoğu kısmının zaman içinde edite edilen antolojiler olduğunu, kendi içerik ve düzenlerine göre muhtelif katmanlardan oluştuğunu belirtmektedir. Bk. Daniel Abrams, “The Invention of the Zohar as a Book”, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism* (Jerusalem: The Magnes Press, 2010), 361. *Midraşlar* hakkında genel bilgi için ayrıca bk. Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşık Literatürün Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019).

⁸⁴ Şem Tov ben Avraham ibn Gaon (13. yüzyılın sonu 14. yüzyılın başı): Kabbacı ve *halaha* uzmanıdır. İspanya Soria'da dünyaya gelmiş 1312 yılında Filistin'e göç etmiştir. Çalışmalarının çoğunu Safed'de üretmiştir. Şlomo b. Avraham Adret ve Yitshak b. Todros hocaları arasında yer almaktadır. Nahmanides'in yazılarının etkisinde kalmıştır. Rasyonalite ve mistisizm arasında bir sentez olduğunu kabul etmektedir. En bilinen çalışması *Migdal Oz* (Kudret kulesi) olup İbn Meymun'un *Mişne Tora* adlı eserine yazdığı bir tefsir çalışmasıdır. Hayatı ve çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. David Samuel Loewinger, “Ibn Gaon, Shem Tov ben Abraham”, *EJ*, IX/676.

⁸⁵ Daud ben Yudah he-Hasid (14. yüzyılın başları): İspanyol Kabbacı. Nahmanides'in torunu olduğunu ve Regensburglu Yudah b. Samuel he-Hasid'in soyundan geldiğini iddia etmiştir. *Zohar*'ın yayımlanmasından sonra Kabala sahasında ortaya çıkan muhtelif cereyanların gelişimini yansıtan birtakım eserler kaleme almıştır. Eserleri, Nahmanides'in öğretilerinin ötesinde, Kastilya Kabbacıları, *Zohar* ve Hasdey Aşkenaz'ın söylemlerinden evirilen gelenekleri içermektedir. *Sefer ha-Gevul* (Hudud kitabı) başlıklı çalışması, *Zohar*'ın (yahut İdra Raba olarak bilinen kısmının) üzerine ilk geniş çapta tefsiridir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gershom Scholem, “David ben Judah he-Hasid”, *EJ*, V/467–468.

Aramice Rav Şimon ben Yohay'ın *Ahkâm Tefsiri* adını kullanmıştır.⁸⁶ *Zohar*'ın bu şekilde isimlendirilmesini İspanyol Kabalacıların birçoğu benimsemiştir.⁸⁷ İspanyol bir diğer din âlimi olan Rav Yisrael ben Yosef el-Nekava⁸⁸ *Sefer Menorat ha-Maor* (Işığın şamdanı) başlıklı çalışmasında *Zohar*'dan yaptığı alıntılarının kaynağı için *Midraş Yehi Or* (Işık olsun midraşı) adını kullanmayı tercih etmiştir. Bu isimlendirme aynı zamanda Avraham Zahut(o)⁸⁹ tarafından da *Sefer Yuhasin* (Neseb kitabı) başlıklı eserinde kullanılmıştır. *Zohar*'ın “Yehi Or” yani “Işık Olsun” ile başlıklandırılmasının nedeni ise bu isimlendirmeyi kabul eden ve kullanan Kabalacıların, kendilerine ulaşan *Zohar* yazmalarının “Işık olsun”⁹⁰ pasajıyla başlamasıdır.⁹¹

Zohar'a dair bu isimlendirme çeşitliliği, *Zohar*'ın tek bir dönemde ve bugün elimizde olduğu şekliyle yeknesak ve sınırları belli bir eser olarak ortaya çıkmamasından, araştırmacıların tespit ettiği bölümlerin parça parça Kabalacıların eline ulaşmasından kaynaklanır. Nihayetinde eserin, *Zohar* adıyla anılmasının nedeniyle ilgili Abelson, Daniel 12:3'te yer alan “Bilgeler gök kubbenin nuru gibi birçoklarını doğruluğa yönlendiren yıldızlar gibi sonsuza dek parlayacaklar”⁹² pasajının Orta Çağ Yahudi mistisizmin mottosu olduğunu ve *Zohar*'ın adının da buradan geldiğini belirtir.⁹³ *Zohar*'ın “Bereşit Peraşası”nda da yaratılış meselesi özellikle bu pasaja atıfla ele alınır.⁹⁴ Bu pasajda geçen “zohar” kelimesine özellikle vurgu yapılmakta ve buradaki anlatıda yaratılış büyük ölçüde *işrak*, *nur* teosiriyle bağlantılı bir şekilde izah edilmektedir. “Zohar (nur)” burada sudurun saklı tarafı/gücü olarak kabul edilir. O dönemin eserlerini ve mistik yaratılış teorilerini düşünecek olursak bu eserde de nurun ortaya çıkmasıyla yaratılış

⁸⁶ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/23.

⁸⁷ Gershom Scholem, “Zohar”, *EJ*, XVI/1193.

⁸⁸ Yisrael ben Yosef el-Nekava (ö. 1391): İspanyol âlim. *Menorat ha-Maor* (Işığın şamdanı) başlıklı dini yaşamın pratik yönlerini ele alan ve sonraki dönem rabbânî kaynaklarından Talmudi hagada ve *Zohar*'dan alıntılarla bir araya getirilmiş toplama bir eserdir. Francisco M. Carvalho, “Yisra'el ben Yosef al-Nakawa”, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R. J. Zwi Werblowsky – G. Wigoder (Oxford: Oxford University Press, 1997), 38.

⁸⁹ Avraham ben Samuel Zahut(o) (1452-1515): Yahudi astronom ve tarihçi. Fransız Yahudilerine dayanan ailesi 1306 yılında Kastilya'ya gelmiştir. Astronomiye dair en önemli çalışması *ha-Hibur ha-Gadol*'dur (Büyük derleme). *Zohar*'a atıfta bulunduğu *Sefer ha-Yuhasin* (Neseb kitabı) başlıklı çalışması ise Yahudi tarihini konu edinen bir eserdir. Ayrıntılı bilgi için bk. “Zacuto, Abraham ben Samuel”, *EJ*, XXI/433–435.

⁹⁰ יהי אור/Ve Tanrı “Işık olsun” dedi ve ışık oldu (Tekvin, 1:3).

⁹¹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/23. Scholem, “Zohar”, *EJ*, XVI/1193.

⁹² והמשפלים--יזהרי, כזהר הרקיע; ומצדיק, הרבים, כפוכים, לעולם נעד

⁹³ Joshua Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Ayna Yayınları, 2012), 81.

⁹⁴ *TZPE*, çev. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2004), I/109–118.

sürecinin başladığının temellendirilmesi bağlamında “Zohar” adının kullanımının tercih edildiğini söylemek mümkündür.

1.3. *Sefer ha-Zohar*’ın Yazmaları ve Baskıları

Sefer ha-Zohar’ın ortaya çıktığı çevrenin şartları, eserin kompozisyonu, basılması ve yayılmasının nasıl olduğuna dair ayrıntılar bilinmemekle birlikte, bulunan nüshalar ve *Zohar*’dan alıntıda bulunan eserler bağlamında bu konuda birtakım tespitler yapılmaktadır. *Zohar*’ın ilk yazmaları maalesef bir bütün hâlinde elimizde mevcut olmayıp tamamlanmış son yazma nüshaları dahi bir bütün olarak korunamamış, parça parça Kabalacılara ulaşmıştır. Kabalacılara ulaşan bu parçalar hâlindeki yazmalar zamanla derlenmiş ve derlenen yazmalara ulaşan araştırmacılar *Zohar*’ın baskılarını yapmıştır.

Zohar’ın ilk dönem yazmaları metnin bütün muhtevasını göstermek adına tatmin edici olmadığı için 13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın başında yazılmış olup *Zohar*’dan alıntılar içeren ve bugün hâlâ ulaşılabilir olan Kabala metinleri, *Zohar*’ın yazmalarının tespiti açısından son derece önemlidir. Bunlar arasında İtalyan Kabalacı Rav Menahem Rekanati’nin yazıları *Zohar*’dan önemli sayıda alıntı içermektedir.⁹⁵ *Zohar*’ın Ana Bölümü’nün parçalarının ise 1280’lerden itibaren Kabalacılar arasında elden ele dolaştığı araştırmacılar tarafından genel kabul görür. Bu tarihin verilmesinde, o dönem eserlerinde *Zohar*’dan yapılan alıntılarının tespit edilmesi etkili olmuştur. 1290’lı yıllarda “*Zohar*’ın Tora Yorumu” üzerine bazı kısımlarının Bahya b. Aşer tarafından bilindiği, kendi yazdığı Tora tefsirinde asıl metne atıfta bulunmadan *Zohar*’dan bazı pasajları kelimesi kelimesine tercüme ettiği bilinmektedir.⁹⁶ Ayrıca Rav Yosef Çikatilla’nın⁹⁷ *Sefer Şa’arey Ora* (Nur kapıları) çalışması *Zohar*’dan yapılan alıntılar açısından önemlidir.⁹⁸

⁹⁵ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/101. Ayrıca bk. Arthur Green, *A Guide to the Zohar* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 174.

⁹⁶ Scholem, “Zohar”, *EJ*, XVI/1211.

⁹⁷ Yosef ben Avraham Çikatilla (1248–1325 civarı): Kabala üzerine engin ve kalıcı etkili çalışmalar bırakmış İspanyol Kabalacıdır. Kastilya’da doğmuş 1272–1274 yılları arasında Avraham Abulafya’nın gözetiminde çalışmıştır. Onun en başarılı öğrencilerin biri olduğu aktarılmaktadır. Abulafya’nın Kabala sisteminde var olan vecd, peygamber sisteminden son derece etkilenmiştir. İlk geniş çaptaki çalışması alfabenin mistik sembolizmine dair bir giriş niteliğinde olan *Ginnat Egoz* (Ceviz bahçesi) başlıklı eseridir. 1280’lerde Moşe b. Şem Tov de Leon ile açıkça bağlantı hâlinde olduğu belirtilmektedir. *Sefer Şa’arey Tsedek* (Adalet kapısı kitabı) başlıklı eseri *sefirot* teorisine dair bir açıklama sunmaktadır. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gershom Scholem – Moshe Idel, “Gikatilla (Chiquatilla), Joseph ben Abraham”, *EJ*, VII/593–594.

⁹⁸ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/101.

14. yüzyıla tarihlendirilen bazı *Zohar* yazmaları bugün kütüphanelerde mevcuttur. Bunlardan biri 1350 yılına yakın tarihlendirilen Vatikan arşivinde 202 katalog numarasıyla yer alır.⁹⁹ Bu yazmada Rav Moşe b. Nahman'ın öğrencisi Rav Şlomo ben Ad(e)ret'in halkasında yazılmış nüshalar arasından *Zohar*'dan muhtelif parçaların olduğu tespit edilmiştir. İkinci yazma Cambridge Add. 1023 olup araştırmacılar tarafından 14. yüzyılın ikinci yarısında yazıldığı tespit edilmiştir. Bu yazma, *Zohar*'dan bazı kısımların yanı sıra *Zohar*'ın “Midraş ha-Ne‘elam” bölümünün temel kısımlarını da içermektedir. “Midraş ha-Ne‘elam”dan içerdiği kısımların tespit edilen diğer yazmalarda olmaması sebebiyle bu yazma diğerlerinden daha kıymetli kabul edilir.¹⁰⁰

15. ve 16. yüzyıllardan kalma az sayıda yazma vardır ve bunlar özellikle “Bereşit (Tekvin)” kısmı olmak üzere önceki yüzyıllara nazaran daha tam metinlerdir. Bu döneme ait olduğu tespit edilen önemli yazmalar bugün 1482 senesinde İtalya’da yazıldığı saptanan Vatikan 206i Parma (De Rossi) 1137, Parma (De Rossi) 1392 katalog numaralı yazmalar; sadece “Bereşit” bölümünün yer aldığı British Library 762 [Add. 17745], Paris 778-779 katalog numaralı yazmalar ve “Bereşit” ve “Şemot (Çıkış)” bölümlerinin yer aldığı Oxford 1564 ve Gaster 747 [British Library Or. 10527] katalog numaralı yazmalardır.¹⁰¹

Tishby, tespit edilen bu yazmaları düzenleri açısından üç türe ayırır: İlki bugün elimizde matbu olarak bulunan düzende yazılmış yazmalardır. İkinci tür paralel üç bölüm hâlinde yazılmış düzene sahip yazmalardır. Bu düzendeki yazmalarda, *peraşanın* başından sonuna kadar birbiriyle bağlantılı yorumlar aktarılır. Bu tür bir düzenlemenin yedi yazmada olduğu tespit edilmiş olup örnekleri Oxford 1564, Vatikan 206,¹⁰² British Library 762 ve Parma 1137’de mevcuttur.¹⁰³ Üçüncü tür yazmalar, *Tanah* pasajları düzeninde yazılmıştır. Bu düzen Tishby’e göre diğerlerine nazaran geçmişte oldukça ilgi görmüştür. Rome, Casanatense 2971 ve Landauer, München MS 217–219 numaralı

⁹⁹ Yazma için bk. *Zohar* (Vatikan: Vatikan Library, Vat.ebr.202).

¹⁰⁰ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/99.

¹⁰¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/99. Ayrıca *Zohar* yazmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Benjamin Richler (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library Catalogue* (Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticano, 2008); Polonsky Foundation Digitization Project. “Digitized Items Hebrew Manuscripts” (Erişim 19 Eylül 2020).

¹⁰² Yazma için bk. *Zohar* (Vatikan: Vatikan Library, Vat.ebr.206).

¹⁰³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/99–100.

yazmaların bu türün örneklerinden olduğu tespit edilmiştir.¹⁰⁴ *Zohar* yazmalarının birçoğu İbranice yazmaların dijitalle aktarıldığı “Polonsky Foundation Digitization Project”¹⁰⁵ bağlamında online ulaşılabilir olup araştırmacıların istifadesine sunulmaktadır. Mevcut yazmalar arasında hangisinin ilk tarihli olduğu konusunda ise Menahem Tsevi Kaddari, “Ktav ha-Yad ha-Rișon ŧel ha-Zohar (*Zohar*’ın ilk yazması)” başlıklı makalesinde yazmaların izini sürmektedir.¹⁰⁶

Zohar metnlerinin özellikle İspanya sürgününe kadar yayıldığı ilk yıllarda *Zohar* literatürünün daha geniş kitleler tarafından okunmasını isteyen Kabalacılar çok sayıda yazma toplamışlardır.¹⁰⁷ Farklı bölgelerdeki Kabala halkaları tarafından toplanan ve birleştirilen yazmalar olduğu için *Zohar*’ın tek ve geniş bir yazması mevcut olmamıştır. Bu sebepten *Sefer ha-Zohar*’ın baskıya hazırlanması ve mevcut hâlini alma süreci hâlâ gizemini koruyan meseleler arasındadır. Ayrıca *Zohar*, basılmasına karşı olanlar ve basılmasını destekleyenlerin olduğu bir ortamda baskıya girmiştir. *Zohar*’ın 16. yüzyılda basılmasına sebep olan nedenlerden biri ve o dönem için en önemlisi bazı bölümlerinde yer alan Mesih inancıdır.¹⁰⁸ Zira Yahudilerin İspanya’da yaşadıkları trajedide *Zohar*, onların manevi anlamda tutunabilecekleri bir dal ve Mesih’in gelişini ümit etmelerini sağlayacak bir kaynak olarak ortaya çıkmıştır.

Zohar 14. yüzyılın ikinci yarısına ait bir kitap olarak tanımlanmakla birlikte İbranice baskısı 1470’lerde ortaya çıkmış ve bundan yüz yıl kadar sonra yayılmaya başlamıştır. Bu tarihe kadar basılmamasının nedenleri, Tishby tarafından ŧu ŧekilde sıralanır: “1. Kabala hatalı bir öğreti olup *Zohar* sahte bir çalışmadır. 2. *Zohar* çalışmak sapkınlığa götürecektir. 3. Öğrencinin noksanları ve konunun derinliğinden ötürü kimse Kabalacı hikmeti araştırmamalıdır. 4. Tora’nın gizemlerinin halka ifŧa edilmesi yasaklanmalıdır. 5. *Zohar*’ın basılması sözlü yasanın yazıya geçirilme yasağıyla çeliŧmektedir”.¹⁰⁹ 15. yüzyıldaki Kabala, küçük bir elit kesimin ezoterik öğretileriydi. Bu ŧekilde devam etmesi

¹⁰⁴ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/100.

¹⁰⁵ Bk. Polonsky Foundation Digitization Project. “Digitized Items Hebrew Manuscripts” (Eriŧim 19 Eylül 2020).

¹⁰⁶ Menahem Zevi Qaddari, “Ktav ha-Yad ha-Rișon ŧel ha-Zohar”, *Tarbiz* XXVII (1957–1958), 265–277.

¹⁰⁷ Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 258.

¹⁰⁸ Yusuf Besalel, “Zohar”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.ŧ., 2002), III/806.

¹⁰⁹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/97. Sözlü Yasa’nın yazıya geçirilmesi konusundaki tartışmalar için bk. Mehmet Sait Toprak, “Yahudi Geleneğinde ‘Yazı Karŧıtlığı’ Paradoksu”, *Talmud ve Hadis: Karŧılaŧtırılmal Bir Araŧtırma* içinde (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012), 15–30.

için Kabbalistler *Zohar*'ın basılmasını istememiş ve yasaklamışlardır. Ayrıca bu dönemde *Talmud*, Hristiyanlar tarafından yakılmış¹¹⁰ ve bu durum sert bir ihtilafa sebebiyet vermiştir. Pek çok Rav, *Zohar*'ın yayımlanmasına karşı durmuştur. Bu dönemde *Zohar*'dan önce bütünüyle yayımlanan Kabbala eseri sayısı az olup Rav Menahem Rekanati'nin *Zohar* üzerine yazdığı tefsiri bunlar arasında öne çıkanlardandır.¹¹¹ Ancak editörler ve yayımcılar, din adamlarının bu uyarılarını göz ardı etmişlerdir. Bunların başında Rav Yitshak Yehoşu'a ben Immanuel¹¹² gelmektedir. Rav Yitshak, *Zohar*'ı, zihni, felsefe çalışmalarından uzak tutacak kutsal bir çalışma olarak görmüştür ve *Zohar*, *Talmud*'un yakıldığı zamanlarda İtalya'da çok popüler bir eser hâlini almıştır. Ayrıca bizzat *Zohar*'ın Mantova edisyonunda *Zohar*'ın basılmasının kurtuluşa götüren önemli bir vasıta olduğuna dair ifadelerin yer alması da yayımlanması yönündeki etkenler arasında görülebilir.¹¹³ Bunlara ilaveten Kabbala'ya duyulan ilginin muhtelif kesimlerde artması, yazmalarının pahalıya gelmesi ve hatasız olması için çok fazla emek sarf edilmesi de basılmasını kolaylaştırmada bir etken olmuştur. Rav Yitshak'ın *Zohar*'ın basılmasına izin verdiği resmî bir mektup yazması da *Zohar*'ın artık baskıya girmesi gerektiğini gösterme açısından önemlidir. Bazı Ravların ezoterik materyallerin halka öğretilmesi ve bu bilgilerin halk arasında dağılmasına yönelik yasaklamalarıyla ilgili değerlendirmelerinden sonra Rav Yitshak, Mesihî dönemin yaklaştığından hareketle bu tutumun değiştirilmesi konusunda ısrarcı olmuştur.¹¹⁴ Bu dönemde *Zohar*'ın basılmasında Papa IV. Paul'un da desteği olmuştur. 1554 yılında *Zohar*'ın baskı hazırlıklarına dışarıdan destek olmuştur.¹¹⁵ Bu desteğin sağlanmasında Hristiyan din adamlarının kendi teolojik sistemlerini temellendirmede *Zohar*'ı kaynak olarak kullanmalarının etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira İspanya Hristiyanları, İsa'nın Mesih olduğunu kanıtlamak için *Zohar*'dan istifade etmişlerdir.¹¹⁶ Nihayetinde *Zohar*'ın ilk iki edisyonu Mantova (1558–60) ve Kremona (1559–60) olmak üzere birbirine komşu şehirlerde rekabet hâlindeki yayınevleri tarafından basılmıştır.¹¹⁷

¹¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Dudley Wright, "The Burnings of the Talmud", *The Open Court* 39/4 (April, 1925), 193–218. Makaleye dikkat çeken Hocam Prof. Dr. Fuat Aydın'a teşekkür ederim.

¹¹¹ Green, *A Guide to the Zohar*, 174.

¹¹² Latteli Yitshak Yehoşu'a ben Immanuel (15.yy): İtalyan Talmud âlimi ve yayıncıdır. Bk. Solomon Schechter – Isaac Broydé, *JE* (Erişim 28 Mayıs 2021).

¹¹³ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/97.

¹¹⁴ Bk. Green, *A Guide to the Zohar*, 176.

¹¹⁵ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/97.

¹¹⁶ Beltran, "El Hombre", xxx.

¹¹⁷ Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 233.

Zohar'ın baskısı ise başka Kabala çalışmalarının basımı için engelleri de ortadan kaldırmıştır.

Bu baskılarda muhtelif yazmalardan istifade edildiği için düzende ve ayrıntılı okumalarda iki edisyon arasında farklılıklar vardır.¹¹⁸ Mantova edisyonunu yayımlayan Beneventolu Immanuel, bu baskı için ilk etapta on (10) yazmadan güvenilir olanlarını esas aldığını sonrasında ise Safed bölgesinden olduğu tespit edilen bir yazmayı daha metne dâhil ettiğini, bunu yaparken ciddi ve güvenilir bir filolojik çalışma ortaya koyduğunu belirtir.¹¹⁹ Kremona'daki musahhihler arasında gramer bilgini Elihay Levita'nın torunu mürtet Vittorio Eliano'nun altı (6) farklı yazma kullandığı aktarılır.¹²⁰ Bu altı yazmanın biri Mısır bir diğeri ise Filistin'den alınmıştır.¹²¹ Bu baskı Vincenzo Conti adında Hristiyan bir yayınevi tarafından yapılmış olup Kremona baskısının gramer bilimcisi Rav Eliya Bahur'dur.¹²² Mantova *Zohar*'ı Raşi alfabesiyle üç cilt hâlinde, Kremona *Zohar*'ı ise İbrani alfabesiyle ile tek cilt hâlinde yayımlanmıştır. Her ikisinde de baskı hataları, aralarında benzerlikler ve farklılıklar vardır. *Zohar*'ın bölümlerinden “Tikkuney ha-Zohar”ın Mantova baskısında yayımlandığı, “Ra‘aya Meheymna”nın her ikisinde de yer aldığı; ancak farklı *mitsvottan* (emirler) ötürü birbirlerinden ayrıştıkları belirtilir.¹²³ İlerleyen yıllarda bu iki eserden her biri *Zohar Gadol* (Büyük Zohar) ve *Zohar Katan* (Küçük Zohar) olarak isimlendirilmiş; *Zohar Gadol* herhangi bir değişikliğe uğramadan Lublin'de (1623) ve Sulzbach'ta (1684) yayımlanmış ve 1715 yılına kadar Polonya ve Almanya'daki Kabalacılar arasında tercih edilen baskı olmuştur. Ancak diğer baskılar Mantova edisyonunu takip etmiştir. *Zohar* ve “Tikkuney ha-Zohar” bölümü edisyonlarının büyük bir kısmı ilerleyen yıllarda Polonya ve Rusya'dan temin edilmiştir.¹²⁴ Araştırmacılar baskıları aynı zamanda yazmalarla mukayese ederek hangi baskının hangi yazmalardan istifade ettiğini tespit etmeye çalışmışlardır. Safed yazmaları ile mukayese yapıldığında Mantova edisyonunda bulunmayan bölümler tespit edilmiş ve bunlar “Midraş ha-Ne‘elam” dışında ayrı bir edisyon olarak Salonika'da (Selanik) *Zohar*

¹¹⁸ Scholem, “Zohar”, XVI/1212.

¹¹⁹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/98. Mantova baskısı muhtelif yazmalara dayanmakla birlikte aynı zamanda Kremona edisyonundan belli bir dereceye kadar istifade ettiği de aktarılmaktadır. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 233.

¹²⁰ Scholem, “Zohar”, XVI/1212.

¹²¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/98.

¹²² Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/97.

¹²³ Scholem, “Zohar”, XVI/1212.

¹²⁴ Scholem, “Zohar”, XVI/1212.

Hadaş (Yeni *Zohar*) adıyla 1597 yılında basılmıştır.¹²⁵ Bu edisyonların en iyi baskılarının ise 1658 Venedik ve 1911 Mukaçeve baskıları olduğu aktarılır.¹²⁶ Mantova edisyonunu takip edenler, bu edisyonun sonraki baskılarında Kremona metninin muhtelif kısımlarını eklemiş ve baskı hatalarını düzeltme yoluna gitmişlerdir.¹²⁷

Bütün bu ve benzer gayretlerden hareketle *Zohar*'ın yapısını yeniden tesis etmelerinde editörlere baskı yapılmasına rağmen, *Zohar*'ı, Tora'nın bir tefsiri olarak okuyucuya sunma teşebbüsü Abrams'a göre kısmen başarısız olmuştur.¹²⁸ Abrams, edisyonları kronolojik olarak şu şekilde sıralar: "Kremona, Mantova, tashihli Mantova ve tashihli Kremona edisyonları."¹²⁹ Bu ilk iki edisyonun tam mukayeseli baskısı 1715 yılında Amsterdam'daki yayınevleri tarafından üstlenilmiştir. Bu yayınevleri, Kremona edisyonuna has bütün sayfaları saptamışlar ve bunu Mantova metninin tekrar baskısına eklemişlerdir.¹³⁰ Bu baskı, bazı önemli yazma kaynaklarını, özellikle dağınık parçalar hâlinde dolaşan yazmaları içermesi ve bu sebepten önemli eklemeler barındırması nedeniyle Livorno (Leghorn) ve Vilna gibi sonraki tarihlerde basılan *Zohar* metinlerinin temelini teşkil etmektedir.¹³¹

Kremona ve Mantova baskıları arasında çok sayıda önemli farklılıkların bulunduğunu belirten Tishby, ikisinden birinin tercih edilmesi durumunda Mantova'nın daha iyi olduğunu ifade eder.¹³² Bunların dışında *Zohar*'ın tespit edilen bütün bölümleri Yehuda Aşlag edisyonunda yirmi iki (22) cilt hâlinde 1945–1958 yılları arasında Kudüs'te yayımlanmıştır. Bu baskı, *Zohar*'ın İbranice çevirisi ve daha önceki edisyonlarının metinlerini içermektedir. Daniel C. Matt editörlüğünde hazırlanan *Zohar: The Pritzker* edisyonu da *Zohar*'ın tespit edilen yazmaları ve daha önce yayımlanmış *Zohar* baskılarının gözden geçirilerek İngilizce çevirisini içermekte olup on iki (12) cilt hâlinde *Zohar* araştırmacılarına hizmet etmektedir. Ancak *Zohar*'ın bölümleriyle ilgili başlıkta temas edeceğimiz üzere geleneksel anlamda kabul edilen bütün *Zohar* bölümlerini

¹²⁵ Green, *A Guide to the Zohar*, 176.

¹²⁶ Scholem, "Zohar", XVI/1212.

¹²⁷ Scholem, "Zohar", XVI/1212.

¹²⁸ Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 233.

¹²⁹ Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 235.

¹³⁰ Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 242.

¹³¹ Green, *A Guide to the Zohar*, 176.

¹³² Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/98.

içermemesi nedeniyle araştırmaların bütünü görme açısından salt bu *Zohar* edisyonuna bağlı kalmaması gerekir.

1.4. *Sefer ha-Zohar*'ın Tercümelere

Orta Çağ Kastilyasında Yahudiler arasında Aramice aktif bir şekilde kullanılan bir dil olmamasına rağmen *Zohar*'ın orijinal dili Aramicedir. Bunun nedeniyle ilgili araştırmacıların genel kanaati, eserin kadim olduğu ve miladi 2. yüzyılda yaşamış Şimon bar Yohay'a nispet edilen bir çalışma olduğu konusunda okuyucuyu ikna etme çabasından kaynakladığı yönündedir. Konuyla ilgili bir diğer genel kabul ise *Zohar*'ın başlangıçta sınırlı sayıda ilim halkalarının elinde olması ve sıradan insanların Tora'nın gizemlerine ulaşmasına mâni olmak için dilinin özellikle Aramice yazıldığıdır. Ayrıca Aramice'nin Yahudi dini açısından da İbraniceye karşı bir üstünlüğü ve bağlayıcılığı olmasının bu konuda önemi bulunduğunu hatırlamak gerekir. Kimi araştırmacılar Adam'ın (Âdem) Cennet'ten kovulmasından sonra kullandığı ilk dilin Aramice olduğunu ve bu dilin melekler tarafından bilinmediğini ileri sürmektedir. Kabalacılar da Aramiceyi Tanrı'nın yüreğinin sesi gibi görmüşlerdir. *Zohar*'ı yazanların aslında Aramice'nin yardımıyla gizeme yaklaşmak için bir vasıta inşa ettiklerini düşünmüşlerdir. Zira onlara göre bu öteki tarafın dili olup¹³³ sırların sırrına ancak Aramice ile ulaşılabilir.¹³⁴ Hatta Rabbanî metinlere göre 2. Mabad döneminde melekler, insanların bu dili kutsala erişmek için kullanabilmeleri nedeniyle insanlara hased etmişlerdir.¹³⁵ Ancak dil uzmanları tarafından yapılan tahlillerde *Zohar*'da kullanılan dilin yapay bir Aramice olduğu tespit edilmiştir.¹³⁶

Aramice, Orta Çağ'da din âlimleri ve entelektüelleri dışında halk arasında yaygın bir şekilde konuşulan bir dil değildi. Dolayısıyla, başlangıçta Kabala halkaları arasında yayılım gösteren ve okunan; sonrasında halka açılan *Zohar*, dili nedeniyle halk arasında anlaşılması zor bir Kabala eseri idi. Bunun önüne geçmek için *Zohar*'ın öncelikle İbranice tercümelere yapılmaya başlanmıştır. Böylelikle *Zohar*'ın İbraniceye tercüme

¹³³ Beltran, "El Hombre", lii.

¹³⁴ Beltran, "El Hombre", liii.

¹³⁵ Beltran, "El Hombre", liii; ayrıca bk. Joseph Yahalom, "Angels don't Understand Aramaic", *JJS* 47 (1996), 33–44.

¹³⁶ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Yehuda Liebes, "Hebrew and Aramaic as Languages of the Zohar", çev. Daphne Freedman – Ada Rapaport-Albert, *Aramaic Studies* 4/1 (2006), 35–52.

edilme ihtiyacı daha yaygınlaşmaya başladığı ilk zamanlarda hâsıl olmuştur. Ancak ilk zamanlarda yapılan tercümeler, bugün elimizde olduğu şekliyle bir bütün olarak değil parça parça yahut Kabalacıların eserlerinde alıntılar şeklindeydi. Örneğin 14. yüzyılın başlarında Rav Daud ben Yehuda'nın yazıları, özellikle *Sefer Mar'ot ha-Zohar* (Zohar'ın aynaları kitabı) adlı eseri *Zohar*'dan çok sayıda İbranice alıntı içermektedir. Zikredilen çalışmalar, *Zohar*'ın ilk dönem tercümeleri olup kısım kısım. Bu şekilde parçalar hâlinde yapılan İbranice *Zohar* tercümeleri ilerleyen yüz yıllarda da devam ettirilmiştir.

16. yüzyılın sonuna doğru *Zohar*'ın hem yazma hem basılı kitap olarak muhtelif tercümeleri yapılmıştır. Bugün Oxford MS 1561'de *Zohar*'dan geniş kapsamlı *pasukların* İbranice tercümesini içeren *paraşiyot* (parçalar hâlinde) düzeninde yazılmış bir yazma mevcuttur. Yine Oxford MS 1563 katalog numarasında Lublinli Samuel Romber'in *Devarim Atikim* (Kadim sözler) adlı *Zohar*'ın büyük bir kısmını içeren tercüme eseri yer almaktadır.¹³⁷ Bu döneme ait olduğu tespit edilen ve günümüzde Vatikan'da bulunan yazmalar da mevcuttur. Bunlar Vatikan MS 226'da bulunmaktadır.¹³⁸

17. yüzyılda Rav Yissakar Baer¹³⁹ tarafından yazılan *Sefer Mekor Hohma* (Hikmetin kaynağı kitabı) isimli eserde kısa parçalar hâlinde *Zohar*'dan yapılan İbranice tercümeler yer almaktadır. Ayrıca Rav Şlomo Algazi'nin¹⁴⁰ *Sefer Me'ul(l)efet Safirim* (Safirlerle kaplı kitap) başlıklı çalışmasının ise *Zohar*'dan birtakım ahlâkî ilkeleri içeren pasajların konularına göre düzenlenmiş İbranice bir seçki olduğu bilinmektedir. Bu seçkilerin bir

¹³⁷ Scholem, "Zohar", XVI/1213.

¹³⁸ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/101. Benzer türde İbranice çevrilerin yer aldığı diğer yazmalar için bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/101.

¹³⁹ Yissakar Baer ben Petahiya Moşe (17. yy): Kabalacı, Macaristan, Kremnitz'de yaşadı. Bir süre Safed'de yaşadığı ve Kabala üzerine çalışmalarını burada tesis edilen Kabalacı okullara atıfta bulunduğu bilinmektedir. Kabalaya giriş niteliğinde bir bölüm içeren *Pithe Yah* (Tanrı'nın geçitleri), *Zohar*'daki bütün ritüelleri içeren *Yeş Sakar* (Mükâfat var), yine *Zohar*'ın anlaşılması zor kelime ve ifadelerinin açıklamalarını içeren *Mekor Hohma* (Hikmetin kaynağı) ve *Zohar* üzerine *Yod'e Bina* (Müdrik) başlıklı çalışmaları vardır. Bk. Kaufmann Koher – Isaac Broydé, "Baer, Issachar ben Pethahiah ben Moses", *JE* (Erişim 15 Mayıs 2018).

¹⁴⁰ (Nissim) Şlomo ben Avraham Algazi (1610 civarı–1683 civarı): Rav. Yosef de Segovia Benveniste'nin torunudur. Bursa'da dünyaya gelmiştir. Babası ve şair Yosef Ganso'nun gözetiminde eğitim görmüştür. 1635'te Kudüs, 1646'da İzmir'de yaşamıştır. Sabetay Sevi karşıtı olup, Sevi'nin ölüm cezasını hak ettiğini ifade etmiştir. En önemli eseri Talmud metodolojisiyle ilgili yazdığı *Yavin Şemua* (Çağrıya ışık tutacak), *Halihot Eli* (Tanrının yolları) ve *Gufey Halakot* (Halahanın ilkesi) başlıklı çalışmaları önemlidir. Algazi aynı zamanda *Ahavat 'Olam* (Ebedi sevgi) başlıklı vaazlar serisinin de yazarıdır. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abraham David, "Algazi, (Nissim) Solomon ben Abraham", *EJ*, I/645. Ayrıca bk. Gotthard Deutsch, "Algazi, Solomon Nissim, the Elder", *JE* (Erişim 15 Nisan 2018).

kısmı aynı zamanda İbranice açıklamalar da içerir. Rav Tsevi Hirş Horovits'in¹⁴¹ *Sefer Aspaklarya ha-Me'ira* (Parlayan ayna kitabı) adlı eseri *Zohar*'ın "İdra Raba" bölümünden İbranice pasajlar yer alır.¹⁴² Ancak Kabala konusunda istidadı olmayanlar için yapılan bu tercümelerde mütercimler zor konuları tercüme etmekten kaçınmışlardır.¹⁴³ Ayrıca Huss'un belirttiği üzere gerek ideolojik gerek siyasi ve iktisadi nedenlerden ötürü, ele geçirilen muhtelif *Zohar* yazmalarının hepsinin değil; sadece bir kısmının tercüme edilmesi tercih edilmiştir. Bu durum muhtelif *Zohar* tercümelerinin ortaya çıkmasına ve tercümelerin okuyucu kitlesine göre değişkenlik göstermesine neden olmuştur.¹⁴⁴ Liebes yapılan bu İbranice *Zohar* tercümeleriyle *Zohar*'ın aslında doğasını yitirdiğini, Aramicenin vermek istediği mesajı veremediğini ileri sürer.¹⁴⁵ Her tercüme edilen eser için bu yorumda bulunmak mümkündür ancak *Zohar* içerdiği konular ve bu konuları ele alış tarzından ötürü çok iyi bir Aramice bilgisiyle dahi çözümlenebilecek bir eser değildir. Konuların anlaşılabilmesi için mistisizm, ezoterizm ve felsefe birikiminin olması şarttır. Dolayısıyla *Zohar*'ın anlaşılması için yapılan tercümeler de tek başına yeterli değildir.

Zohar'ın zamanla Kabalaya ilgi duyan Hristiyanlar tarafından bilinmesi, İbranice tercümelerine ek Latince çevirilerinin yapılmasını mümkün kılmıştır. Hatta *Zohar* bu Hristiyan Kabalacılar vasıtasıyla Avrupa'da kısa zamanda yayılmıştır. Hristiyan Kabalacıların *Zohar*'a ilgi duymalarının birtakım nedenleri vardır. Bunların başında Yeni Ahit'in hakikatini kanıtlama ve açığa çıkarma konusunda genelde Kabala özelde ise *Zohar*'dan istifade edebileceklerini düşünmeleri gelir. Bu sebepten *Zohar*'ın Latince tercümelerinin yanı sıra aynı zamanda yazmalarının ve baskılarının çoğaltılmasında da aktif rol oynamışlardır. Bugün İtalya'da bulunan ve 16. yüzyıla ait olduğu tespit edilen *Zohar* yazmaları bu Hristiyan Kabalacıların eseridir.¹⁴⁶ Hristiyan Kabalacıların *Zohar*'a ilgi duymalarının bir diğer sebebi ise Kabala ve özelde *Zohar*'ın kadim hikmeti barındıran bir eser olduğunu düşünmeleridir. Bu bağlamda 16. yüzyılın başından itibaren *Zohar*,

¹⁴¹ Tsevi Hirş ben Yeşu Moşe Aaron ha-Levi Horovits (17. yy): Litvanyalı rav ve Kabalacı. *Yevamot, Ketubot, Kiduşin, Bava Kamma, Bava Metsiya, Hullin* risâleleri üzerine kısa halahacı hikâyelerden oluşan Gaon Tsevi'nin yazarıdır. *Zohar* üzerine *Aspaklarya ha-Me'ira* başlıklı çalışması vardır. Bk. Yehoshua Horowitz, "Horowitz, Zevi Hirsch ben Joshua Moses Aaron ha-Levi", *EJ*, IX/545.

¹⁴² Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/102.

¹⁴³ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/102.

¹⁴⁴ Bk. Boaz Huss, "Translations of the Zohar: Historical Context and Ideological Frameworks", *Correspondences* 4 (2016), 82.

¹⁴⁵ Bk. Beltran, "El Hombre", xlix. Ayrıca bk. Liebes, "Hebrew and Aramaic as Languages of the Zohar", 39-40.

¹⁴⁶ Huss, "Translations of the Zohar", 88.

Hristiyan okuyucuların istifade edebilmeleri için Latinceye tercüme edilmeye başlanmıştır. Kadim hikmet yahut *perenniyel felsefeye* ilgisi olan mütercimler tarafından da bu çeviri faaliyetleri desteklenmiştir.¹⁴⁷ Bu çeviri faaliyeti, pasajların Latinceye aktarımı şeklindeyken 1553 yılında Fransız Hristiyan Kabalacı Guillaume Postel,¹⁴⁸ *Zohar*'ın "Bereşit" bölümünün kapsamlı bir tercümesini yorumuyla birlikte yapmıştır. Ancak, Postel, eserin radikal boyutta Mesihî yorumları içermesi nedeniyle tercümesini yayımlayacak bir yayınevi bulamamış; bunun üzerine *Zohar*'ın Kremona edisyonuna dayalı ilkenden daha kapsamlı ikinci bir çeviri hazırlamıştır.¹⁴⁹ Postel, bu ikinci çevirisinin girişinde *Zohar*'ın Musa'ya Sina Dağı'nda verildiğini ve Yeni Ahit'te kendisinden bahsedilen ve İsa'ya inanan gizli bir Yahudi grubuna bağlı Şimon tarafından yazıya aktarıldığını belirtmektedir.¹⁵⁰ Ayrıca, *Zohar* ve Yeni Ahit'in hakikatlerinin aynı olduğuna, eserin, İsa'yı reddeden Yahudiler tarafından terk edilen ve Hristiyanların unuttuğu hakiki dinin öğretilerini kapsadığına inanmaktadır. *Zohar* ile ilgili görüşlerinde daha da ileri giderek kendisini *Zohar* teolojisinin papası olarak görmekte ve *Zohar* tercümesinin Mesihî misyonun bir sembolü olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵¹

Bu dönemde, Hristiyanların *Zohar*'a duydukları ilgi, *Zohar*'ın yazmalarını çoğaltmaları ve baskısına müdahale etmeleri bazı Yahudi din adamlarını rahatsız etmiştir. Bu nedenle, *Zohar*'ın Latince tercümesi 16. yüzyılda yapılmasına rağmen yayımlanması 17. yüzyılın sonunu bulmuştur. Yahudi din adamlarının *Zohar*'ın yayımlanmasına karşı çıkışlarının kendileri açısından haklı sebepleri vardır. Hristiyan mistikler tercümelere, kendi Hristiyan düşünce sistemleri ve teolojilerini dâhil etmişlerdir. Bunun nedeni Yahudilerin,

¹⁴⁷ Huss, "Translations of the Zohar", 86; Boaz Huss, "Targmune ha-Zohar", *Zohar: New Developments of Zohar Studies*, ed. Ronit Meroz (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2007), 37.

¹⁴⁸ Guillaume Postel (1510–1581): İbranice ve Arapçayı bilmesi, Rabbanî Yahudilik, Kabala ve İslam üzerine araştırmalarını bu diller üzerinden yapması sebebiyle 16. yüzyılın en önemli araştırmacıları ve düşünürleri arasında yer alır. Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam'ı birbirine uydurma çabası içinde olmuştur. Birtakım Kabala eserleri hakkında inceleme yaptığı bir dönemde aynı zamanda *Zohar*'ın bir kopyasını da Venedik'te temin etmiştir. *Zohar*'ı gizli şeylerin kavranmasında anahtar olarak kabul etmiş ve *Zohar*'ın Mesih'in dişil insan formunda ikinci kez geleceği hususunda Mother Johanna tarafından ilham edilen bütün gizemleri kanıtladığına inandığından ona yüce bir değer vermiştir. Postel hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Marion L. Kuntz, *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things, His Life and Thought* (b.y.: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1981).

¹⁴⁹ Bk. Huss, "Translations of the Zohar", 87; Huss, "Targmune ha-Zohar", 37. Ayrıca bk. Scholem, "Zohar", XVI/1214.

¹⁵⁰ Huss, "Translations of the Zohar", 87; Huss, "Targmune ha-Zohar", 37.

¹⁵¹ Huss, "Translations of the Zohar", 87. Ayrıca bk. Bernard McGinn, "Cabalist and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought", *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment*, ed. Richards H. Popkin – Gordon M. Weiner (USA: Springer, 1994), 25.

Hristiyanlığı din olarak tercih etmelerini kolaylaştıracağını düşünmeleridir. Onlara göre, Latince tercümelerde Hristiyan terminolojisine âşına olacak Yahudilerin, Hristiyan Kutsal Kitabını okuduklarında bu din hakkında daha kolay ikna olacaklardır.¹⁵² Ancak Yahudi din adamlarının bütün karşı çıkışlara rağmen, Latince tercümeler ve bu vesileyle *Zohar*'ın diğer dillere tercümeleleri devam etmiştir.

16. yüzyılda *Zohar*'ın sadece Latince değil aynı zamanda Yidiş ve Ladino dillerinde bütünüyle olmasa da parça parça tercümeleri yapılmıştır. Yidiş dilinde yapılan tercümeler içerik olarak kısa pasajlar ve çoğunlukla masalsi anlatılardan oluşmaktadır.¹⁵³ En kapsamlı Yidiş tercümesi 18. yüzyılın başında *Nahalat Tsevi* (Tsevi'nin mirası) adında basılmıştır. Yidiş tercümesinin daha geniş kitleleri ve kadınları esas alması nedeniyle diğer çevirilerden ayrılan bir misyonu vardır.¹⁵⁴ *Zohar*'ın Ladino tercümesi Yidiş ile benzer zamana tekâbü eder. Ladino tercümelerinin yapılmasında ve yayılmasında *Zohar*'ı, ritüelin bir parçası olarak okuma geleneğini başlatmaları¹⁵⁵ ve Mesih düşüncesini *Zohar* ile temellendirmeleri nedeniyle Sabetaycılarının önemli etkisi vardır.

İbranice, Latince, Yidiş ve Ladino dillerinden sonra özellikle Latince tercüme esas alınarak 18. yüzyılda *Zohar*'ın Almanca tercümeleri yapılmıştır. Alman mütercimlerden biri olan Tholuck, *Zohar*'ın Hristiyan öğretilerini içerdiği konusunda Hristiyan Kabalacıların ifade ettiklerini tekrarlamıştır. Onun *Zohar* tercümeleri derlemesinin temel maksadı Kabala konusunda Hristiyan teologların bilgisini arttırmak ve Yeni Ahit'i, önceki Hristiyan Kabalacıların çabalarında olduğu üzere Yahudiler arasında yaymaktır.¹⁵⁶

Zohar'ın ilk İngilizce tercümesi muhtelif okült grupların bir üyesi ve aynı zamanda *Hermetic Order of the Golden Dawn*'un kurucularından biri olan Samuel Liddel MacGrefor Mathers tarafından yapılmıştır. 1887 yılında yayımlanan bu eserde mütercim, tercümesinde Rosenroth'un yaptığı Latince *Zohar* çevirisini esas almış ve onun gibi *Zohar*'ın “Sifre de-Tsini‘uta”, “İdra Raba” ve “İdra Zuta” bölümlerine yer vermiştir. Rönesans ve Barok dönemleri Hristiyan Kabalacılarıyla benzer çizgide hareket eden

¹⁵² Huss, “Translations of the Zohar”, 89.

¹⁵³ Huss, “Translations of the Zohar”, 93.

¹⁵⁴ Huss, “Translations of the Zohar”, 94.

¹⁵⁵ Huss, “Translations of the Zohar”, 95.

¹⁵⁶ Bk. Huss, “Translations of the Zohar”, 96.

Mathers, *Zohar*'ı Hristiyanlığın aslî mesajını açığa çıkaracak bir vasıta olarak kabul eder.¹⁵⁷ Bundan hareketle *Zohar*'ın ilk Latince tercümelerinin de hareket noktasının aslında 19. yüzyılda da varlığını devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Amerika'da yapılan İngilizce *Zohar* tercümeleleri de benzer bir bakış açısını içermektedir. Isaac Myer yaptığı İngilizce tercümede *Zohar*'ın içeriğinin Asya'nın "kadim hikmet dini" ile olan benzerliği üzerinde durmaktadır.¹⁵⁸

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında *Zohar* ile ilgili yeni bir tercüme akımı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Yahudi milliyetçiliği ruhunu barındıran bir Kabala yaklaşımı geliştirilmiş ve bu da *Zohar* tercümelerinde Neo-romantizm ve Siyonizm etkisiyle yansıtılmıştır.¹⁵⁹ Rav Yehuda Yudel Rosenberg'in *Zohar* tercümesinin de benzer bir bakış açısıyla yapıldığı ifade edilir. Rosenberg'in *Zohar* tercümesi, zamanının Yahudi milli duygusunu uyandırma ve Yahudiler arasında seküler literatürün artmasına karşı bir cevap mâhiyetindedir.¹⁶⁰ Rosenberg'in bu projesinin temel amacı seküler eğitime karşı mücadele etmek ve Yahudiler arasında milliyetçi duyguları uyandırma düşüncesidir. Bu sebepten *şehinay* 16. yüzyılda yaşamış Kabalacı Rav Avraham Azulay'ın sözleriyle *milli bir ışıık* olarak tanımlamış ve şunu söylemiştir: "Bilin ki Rav Şimon bar Yohay'ın, *Zohar*'ı yazmadaki temel amacı, zamanındaki milli ışığın (*şehina*) bereketsizliği, bu ışığın desteğinin olmamasıydı..."¹⁶¹ Bu tercümenin Yahudi araştırmacılar ve Siyonistler arasında *Zohar*'a ilgi uyandırma amacıyla yapıldığı bilinmekle birlikte Huss, Yahudi olmayan ama Kabala ve *Zohar*'a ilgi duyan araştırmacılara yardımcı olma maksadıyla da tercüme edildiğini belirtir.¹⁶²

Zohar'ın ilk kapsamlı İngilizce edisyonu Soncino Yayımevi tarafından 1930'larda Yahudilik araştırmacıları Maurice Simon, Harry Sperling ve ve Yahudi bir ailede dünyaya gelen ancak sonradan Hristiyan dinini tercih etmiş Paul Phillip Levertoff tarafından yapılmıştır. Bu tercümeğe başlandığında rav ve teosofist Joshua Abelson'dan

¹⁵⁷ Huss, "Translations of the Zohar", 99. Ayrıca bk. Samuel Liddel MacGrefor Mathers, *The Kabbalah Unveiled* (Ulthar: Celephaïs Press, 2003), 1–2.

¹⁵⁸ Huss, "Translations of the Zohar", 100. Ayrıca bk. Isaac Myer, *Qabbalah: The Philosophical Writings of Solomon ben Yehudah ibn Gabirol*, (Philadelphia: y.y, 1888), 444–447.

¹⁵⁹ Bk. Huss, "Translations of the Zohar", 103.

¹⁶⁰ Bk. Huss, "Translations of the Zohar", 109–110.

¹⁶¹ Bk. Huss, "Translations of the Zohar", 110.

¹⁶² Bk. Huss, "Translations of the Zohar", 109. Ayrıca bk. Scholem, "Zohar", XVI/1213.

da destek almışlardır.¹⁶³ Yardıma rağmen, mütercimlerin zaman zaman hatalı çevirileri yer alır. Zorlandıkları kısımları tercüme etmekten ise sakınmışlardır. Bu sebepten *Zohar*'ın çok zor ama önemli kısımlarını atlamışlardır.¹⁶⁴ Bu tercümeyle ilgili bütün bu eleştirilere rağmen bu baskının 20. yüzyılda *Zohar*'ın İngilizce konuşulan dünyada ilk ana kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde *Zohar*'ın en kapsamlı İbranice tercümesi Yehuda Aşlag'a¹⁶⁵ aittir. Aşlag'ın hem tercüme hem yorum içerikli *ha-Sulam* adlı çeviri ve tefsir çalışması büyük ölçüde Luriyacı metinlere dayanır. Eskatolojik bir yaklaşıma sahip olduğundan Aşlag'ın *Zohar*'ı daha geniş bir insan topluluğuna yayma mücadelesi içinde olduğu yönünde yorum yapılırken Huss'un çıkarımına göre bir Siyonist ultra-Ortodoks Rav olmamasına rağmen *Zohar*'ı yaymasının maksatlarından biri Yahudi milliyetçiliğini uyandırma çabasıdır.¹⁶⁶ Bu tercüme ilerleyen yıllarda Micheal Berg tarafından İngilizceye çevrilmesiyle Yahudi olan, olmayan *Zohar* araştırmacıları arasında takip edilen bir çalışma olmuştur. İngilizce tercümesinin öncülüğünü günümüz Kabala hareketinin önemli merkezlerinden biri olan Kabbalah Center üstlenmiştir. Bu tercüme de gerek Rosenberg gerek diğer mütercimler gibi *Zohar*'ın milli doğası üzerinde durur. Ancak bu milliyetçi bakış açısının yanında Berg, İngilizce tercümenin girişinde *Zohar*'ın evrensel doğasına vurgu yapmakta ve şunu ifade etmektedir: “Bütün dünya kutsal *Zohar*'ı anlayagelecektir. İkinci vahyin müjdecisi olup bütün insanlık içindir.”¹⁶⁷

Zohar ile akademik düzeyde ilgilenenlere gelince bunlar arasında Scholem'in önemli bir yeri vardır. *Zohar*'ın tam tercümesini yapmamıştır ama eser hakkında gerek içeriği gerek yazarıyla ilgili görüşlerini ve çıkarımlarını ifade ettiği birtakım çalışmalar kaleme

¹⁶³ Huss, “Translations of the Zohar”, 108.

¹⁶⁴ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/102–103.

¹⁶⁵ Rav Yehuda Lev ha-Levi Aşlag (1886-1954): “Merdivenin Yazarı” anlamındaki “Baal ha-Sulam” adıyla da bilinmektedir. 20. yüzyılın en önemli Kabbalistlerinden biridir. Varşova'da doğmuş ve Hasidik okullarda eğitim almıştır. 1920'de Filistin'e göç etmiş ve Kudüs'e yerleşmiştir. Burada “Bet Ulpena le-Rabbanim” adında bir yeşiva kurmuş ve bu kurumda öğrencilerine halaha ve Kabala dersleri vermiştir. *Panim Meivot u-Masbirot* (Hoşgelen ve aydınlatıcı ilhamlar), *Talmud Eser ha-Sefirot* (On *Sefirot* üzerine inceleme), başlıklı eserleri vardır. En öne çıkan çalışması ise *ha-Sulam*'dır. Hakkında bilgi için bk. Yehuda Zevi Brandewin – Boaz Huss, “Ashlag, Yehudah”, *EJ*, II/579–560.

¹⁶⁶ Bk. Huss, “Translations of the Zohar”, 111.

¹⁶⁷ Huss, “Translations of the Zohar”, 121; Michael Berg, “Introduction”, *The Zohar by Shimon Bar Yochai with the Sulam Commentary* (New York: Kabbalah Center International, 2003), I/lxxvii.

almıştır.¹⁶⁸ Tercümeleri akademik bakış açısından yoksun bulan Scholem'in,¹⁶⁹ istediği ölçütlerde hazırlanmış *Zohar* tercümesi öğrencisi Tishby'e ait olup bizim de tezimizde büyük ölçüde İngilizce tercümesinden istifade ettiğimiz *Mišnat ha-Zohar* başlıklı üç ciltlik eserdir. Bu çalışma Aşlag veya Daniel C. Matt başkanlığında hazırlanan Pritzker edisyonu gibi kapsamlı bir tercüme olmayıp antoloji türündedir. *Zohar*'ın öğretilerini sıralı ve düzenli bir şekilde okuyucuya aktarır.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda *Zohar*'ın tam ve parçalar hâlinde tercümeleri yapılmaya devam edilmektedir. *Zohar*'ın “Sifra di-Tsini‘uta (ספרא דצני'וּתָא/Sırrın Kitabı)” ve “İdrot (אִדְרוֹת/Meclisler)” bölümlerinin çok sayıda tercümesi yapılmıştır. Bunlar arasında Roy A. Sosenberg'in *Anatomy of God* (Ktav, 1972), Pinchas Giller'in *Reading the Zohar* (Oxford, 2001) ve son olarak Pritzker edisyonunun beşinci cildinde yer alan çeviriler yer alır.¹⁷⁰ *Zohar*'ın tamamına yakın tercümeleri arasında Matt ve ekibinin *The Zohar: Pritzker Edition* adlı çeviri çalışmaları diğerleri arasında başarılı bir yapıt olarak karşımıza çıkar. Matt ve ekibi bu tercüme faaliyetinde Margaliot edisyonunu hareket noktası olarak almakta ve *Zohar*'ın Aramice ve İbranice metinlerle mukayesesini yapmaktadırlar. Edisyonların mukayesesine ilave olarak, Moşe Kordovero, Hayyim Vital, Yehuda Aşlag gibi kendilerinden önceki *Zohar* yorumcularının eserlerinden; Reuven Margaliot, Isaiah Tishby, Gershom Scholem, Yehuda Liebes, Charles Mopsik, Moshe Idel ve Elliot Wolfson gibi çağdaşları olan Kabala ve *Zohar* araştırmacılarının çalışmalarından da istifade etmişlerdir.¹⁷¹ Bu tercüme grubu içinde yer alan araştırmacılar Kabala ve özelde *Zohar* üzerine akademik bir bakış açısına sahiptirler. Metne dair modern bir hermeneutik bakış açısına sahip olmalarına rağmen, *Zohar*'ı ağırlıklı olarak tarihsel değeri olan bir çalışma olarak değil, modern okuyucu için manevi değeri olan kültürel bir kaynak olarak kabul etmişlerdir.¹⁷²

Kronolojik olarak bilgi vermeye çalıştığımız bu *Zohar* tercümeleri farklı tarihsel, toplumsal ve siyasi bağlamlarda, mütercimlerin kullandıkları muhtelif hermeneutik

¹⁶⁸ Bk. Scholem, “Zohar”, XVI/1193–1215; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 156–204; Scholem, *Major Trends*, 205–243; Gershom Scholem, *The Book of Splendor: Basic Readings from the Kabbalah* (New York: Schocken Books, 1995).

¹⁶⁹ Bk. Scholem, *Kabbalah*, 241.

¹⁷⁰ Bu tercümeler hakkında bk. Huss, “Translations of the Zohar”, 116–117; ayrıca bk. Don Knorr, “Notes on the Zohar in English”, *Digital Brilliance* (Erişim 19 Eylül 2020).

¹⁷¹ Knorr, “Notes on the Zohar in English”.

¹⁷² Bk. Huss, “Translations of the Zohar”, 117.

yöntemlerle ve mensubu oldukları teolojik ve ideolojik bakış açılarıyla yapıldığından yorumlar arasında farklılıklar vardır. Sıralanan bu tercümeler arasında tezimiz açısından yaptığımız inceleme esnasında Pritzker edisyonunun daha objektif bir şekilde araştırmacının istifadesine sunulduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu edisyon, Kabalacıların ve *Zohar*'ı önemli bir kaynak olarak kabul eden Yahudilerin genel olarak *Zohar*'ın içeriğinde yer aldığına inandıkları bütün bölümlerine yer vermediğinden diğer tercümelere de müracaat edilmesi gerekmektedir.

1.5. *Sefer ha-Zohar*'ın Tefsirleri ve Tefsir Derlemeleri

Kabalacılar, *Zohar*'ı bir bütün olarak Kabalanın hikmetini barındıran bir eser olarak kabul etmişler ve onu Kabala dünyası açısından büyük bir zenginlik olarak görmüşlerdir. Bu sebepten başta halkalarda okunan *Zohar* zamanla halk arasında yayılmıştır. 14. yüzyılda yayımlanmasıyla birlikte *Zohar*'ı anlamak ve anlatabilmek için tefsirleri de yazılmaya başlanmıştır. *Zohar*'ın tefsirlerinin yazılması ve bu eserin zamanla kutsal olarak kabul edilmesiyle de ilintili bir hâl almıştır. Bu kabule göre *Zohar*'ın içeriğinin ilahî dünya ile yakından bağlantılı olduğuna ve *Zohar* üzerine çalışılması, metnin yorumlanmasının Mesihî, liturjik ve mistik bir misyon taşıdığına inanılmaktadır.¹⁷³ Kabala dünyasının zamanla en önemli eseri olması sebebiyle *Zohar* üzerine yazılmış tefsir çalışmaları da sayı olarak fazladır. Bu tefsir çalışmalarının bir kısmı *Zohar*'ın sadece bazı bölümlerini yahut parçalar hâlinde yorumlarını içermekteyken diğer bir kısmı tamamını kapsamaktadır.

Zohar kendi içinde hem egzoterik (zahirî) hem ezoterik (batınî) katmanlar barındıran bir eserdir. Yani okuyucuya ilk okuduğunda anlaşılır gelebilecek olanlar kadar derin anlamları olan pasajları da içerir ki bunlar daha fazladır. Bu da *Zohar*'ın içeriğindeki konuların anlaşılmasını daha karmaşık ve zor bir hâle getirmektedir. Zira benzer konuların bile aynı bölüm içerisinde dahi farklı bir şekilde anlatılması okuyucunun gerçeği bulmasını zorlaştırır. Bu zorluk, *Zohar* tefsirleriyle kısmen giderilir. 13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın başı ile tarihlendirilen bazı Kabalacıların yazılarında *Zohar* metnlerinin parça parça tefsirleri olmakla birlikte *Zohar* tefsirlerinin yazılması 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın başına tekabül eder. İlk dönemlerde Yitshak Luriya'nın

¹⁷³ Boaz Huss, "The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century", *Prooftexts A Journal of Jewish Literary History* 19/1 (1999), 3, 6.

Zohar'ı sözlü olarak tefsir ettiği ve hermeneutik yaklaşımında mistik öğretileri kullandığı aktarılmaktadır. Bu yaklaşıma göre Luriya, kendisini ve öğrencilerini Şimon bar Yohay ve halkasının enkarnasyonu olarak kabul eder.¹⁷⁴ Luriya'nın sözlü olarak yaptığı *Zohar* tefsirinin ne kadar önemli olduğunu Yosef Hamiz¹⁷⁵ *Yodey Bina* adlı eserinin girişinde *Zohar*'ı mühürlü bir metin olarak gördüğü ve Luriya'nın bu saklı ışığı alana kadar Tora'nın aydınlığı ve yüceliğinin gün yüzüne çıkarılmadığı düşüncesiyle ifade eder.¹⁷⁶

İlk dönemden itibaren *Zohar* müfessirleri yazdıkları tefsir çalışmalarına kendi düşünce ve fikirlerini dâhil etmişler, hatta kendi sistemlerini temellendirmek için *Zohar*'ı kaynak olarak kullanmışlardır. Bunlar arasında Luriyacı Kabala olarak isimlendirdiğimiz grubun tefsir çalışmaları başta gelir. Luriyacı Kabala, *Zohar*'ı kendine göre yeni düşüncelerle açıklamaya ve yorumlamaya çalışmıştır.¹⁷⁷ Bu Kabalacılar arasında *Zohar*'ın anlaşılması için önemli derecede çaba sarf eden isimler olmuştur. Bunlar arasında Luriyacı sistemin en derin ve entelektüel Kabalacısı olarak kabul edilen; aynı zamanda kendi sistemini de geliştiren Rav Moşe Kordovero¹⁷⁸ ve *Sefer Or ha-Yakar* (Değerli ışık kitabı) başlıklı eseri önemlidir.¹⁷⁹ Kordovero'nun bu eseri *Zohar*'ın Mantova ve Kremona edisyonlarına benzer bir tefsir çalışmasıdır. Hacimli ve ansiklopedik bir türde olan bu tefsir, "*Zohar*'ın Ana Bölümü"nden daha sonraki dönemlerde derlendiği düşünülen "Tikkuney ha-Zohar (תקוני הזוהר/*Zohar*'ın ıslahatı)" ve "Midraş ha-Ne'elam (מדרש הנעלם/Saklı midraş)" bölümlerini de içerir.¹⁸⁰ Bu eser, bugün *Zohar*'ın tümünü kapsayan en erken dönemli tefsir çalışmalarından biri olması sebebiyle *Zohar* araştırmalarında önemli bir kaynak

¹⁷⁴ Huss, "The Anthological Interpretation", 4.

¹⁷⁵ Yosef ben Yehuda Hamiz (ö. 1676 civarı): Tabip, filozof, Kabalacı ve cemaat lideri. Avraham Abulafia'nın eserleri dâhil olmak üzere erken döneme ait muhtelif Kabala yazmalarını toplamıştır. Moşe Zahut(o) ve Modenalı Aaron Berehiya ben Moşe'nin Kabala halkalarına katılmıştır. 1658'de Zahut ile birlikte *Dereh Emet* (Hakiki yol) adlı *Zohar* üzerine bir çalışma yayımlamıştır. Bk. Ephraim Kupher, "Hamiz, Joseph ben Judah", *EJ*, VIII/305.

¹⁷⁶ Huss, "The Anthological Interpretation", 9.

¹⁷⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/103.

¹⁷⁸ Moşe ben Yaakov Kordovero (1522–1570): Yitshak Luriya öncesi Safed bölgesinin yetiştirdiği önemli Kabalacılarındandır. Doğum yeri bilinmemekle birlikte soy adından hareketle ailesinin İspanya, Kurtuba kökenli Yahudilerden olduğu tahmin edilmektedir. Yosef Karo ve Şlomo Alkabez'in öğrencisi, Yitshak Luriya'nın ise hocası olduğu bilinmektedir. İlk geniş çaplı sistemli çalışması *Pardey Rimmonim* (Nar bağı), ikinci sistemli çalışması ise *Elime Rabbati*'dir (Büyük sukut). Bu iki eserden sonra *Zohar*'ın bütün kısımları üzerine kapsamlı bir tefsir yazmıştır. Bu tefsir Modena'da yazma olarak varlığını korumuştur. Kordovero'nun öğretisi kendi zamanına kadar olan süreçte Kabala'da ortaya çıkan muhtelif eğilimlerin bir özeti ve gelişimidir. Kordovero ve düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Joseph Ben-Shlomo, "Kordovero, Moses ben Jacob", *EJ*, V/220–221.

¹⁷⁹ Green, *A Guide to the Zohar*, 176. Scholem, eserin bir bütün olarak varlığını koruyamadığını ancak 16 cildin Modena'da kütüphanede mevcut olduğunu ifade etmektedir. Bk. Scholem, *Kabbalah*, 238.

¹⁸⁰ Abrams, "The Invention of the Zohar as a Book", 246.

eser olarak kabul edilir. Hatta, Abrams'ın deyimiyle “Kordovero, *Zohar* literatürünün bir kâşifidir”.¹⁸¹ Kordovero'nun *Zohar* tefsirindeki ana misyonu esere liturjik ve mistik bir anlam yüklemesidir. Kendisi de *Zohar* çalışmasının bu konudaki önemini şu şekilde ifade eder:

Hiç şüphesiz, kendi neslimizden bir kimse bu hikmeti incelerse, muazzam bir amaca hizmet eder ve ilahî varlık (*şehina*), eğer bu şahsın yolları erdemliyse, onda ferdi olarak ikâmet eder.¹⁸²

Kordovero'nun tefsiri ile aynı dönemde yazılmış bir diğer *Zohar* tefsiri Tripolili Rav Şimon Levi'nin¹⁸³ *Ketem Paz* (Saf altın) başlıklı eseridir.¹⁸⁴ Levi, “Bar Yohay”¹⁸⁵ isimli şarkının yazarı olması nedeniyle *Zoharcı* geleneği bilinir kılan isimdir. 1571 yılında tamamladığı *Ketem Paz*'ın baskısında *Zohar*'ın sadece “Bereşit” bölümünün yer aldığı bilinmektedir. Ancak Avraham Azulay¹⁸⁶ eserde aynı zamanda “Şemot” bölümünün de tam tefsirinin bulunduğu işaret eder.¹⁸⁷ *Ketem Paz*, *Zohar*'ın baskısından önce yazıldığından baskıya giren metnin düzeltilmesinde önemli katkısı olmuştur.¹⁸⁸ Levi'nin, *Ketem Paz* tefsirinin dışında *Zohar* ile ilgili *İmrey Bina* (İrfan sözleri) isimli, anlaşılması zor kavramları açıklayan ve bu sebepten “zor kavramların yazarı” olarak isimlendirilmesine yol açan bir başka eseri daha vardır. Bu sözlükten alınan bazı bölümler

¹⁸¹ Bk. Abrams, “The Invention of the Zohar as a Book”, 246.

¹⁸² Bk. Huss, “The Anthological Interpretation”, 6.

¹⁸³ Şimon Levi (16. yy): İspanya asıllı Faslı Kabalacı. Fez'de yetişmiştir. 1549'da Fez'den İsrail'e giderken, Güney Afrika'da Tripoli'de (Libya) Tora hakkında hiçbir bilgisi olmayan bir Yahudi cemaatine rastlamış ve onları eğitmek üzere bu bölgede kalmıştır. Tripolili Yahudiler onu daima muazzam bir hoca olarak kabul etmişlerdir. Levi 16. yüzyıl ortasında *Zohar*'ın “Bereşit” ve “Şemot” bölümlerine ayrıntılı bir tefsir yazmıştır. “Bereşit” bölümü üzerine yazdığı tefsir, *Ketem Paz* adı altında 1975 senesinde Leghorn'da yayımlanmıştır. Bu tefsir, sonunda Levi'nin bazı *piyut*larını (dinî şiirlerini) içermektedir. “Bar Yohay Nimşahta Aşreha (Bar Yohay seni bahtiyar)” başlıklı şiiri Şimon bar Yohay'ın şerefine yazmıştır. Bu şiir Kabalacı şiirlerin en meşhuru kabul edilmekte olup Doğulu Yahudiler arasında hâlâ Şabat akşamları ve Galile, Meron'da Lag ba-Omer bayramında Şimon Bar Yohay'ın mezarında söylenmektedir. Kendisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gershom Scholem, “Labi, Simeon”, *EJ*, XII/408.

¹⁸⁴ Green, *A Guide to the Zohar*, 177; Abrams, “The Invention of the Zohar as a Book”, 245.

¹⁸⁵ Şimon bar Yohay şarkısı için bk. YouTube, “Rabbi Shimon bar Yochai Song” (Erişim 15 Mayıs 2018).

¹⁸⁶ Avraham ben Mordehay Azulay (?1570–1643): Kabalacı. Fez'de doğmuş, Kabala'dan önce ilk olarak Talmud sonrasında ise Felsefe sahalarında uzmanlaşmıştır. Ortaya koyduğu öğretileriyle *Zohar* yorumcularıyla aynı çizgide değildir. Yaşamı boyunca yayımladığı çok fazla sayıda eser olmuştur. Bunlar arasında öne çıkanları, *Zohar* üzerine yazdığı üç tezi vardır: *Or ha-Levana* (Ay ışığı), *Or ha-Hama* (Güneş ışığı) ve *Or ha-Ganuz* (Saklı ışık). Azulay, Luriyacı Kabala'ya bağlı kalmış ve Kordovero'nun sistemini hükümsüz kıldığına inanmıştır. Hakkında bilgi için bk. Fred Skolnik (ed.), “Azulai, Abraham ben Mordecai”, *EJ*, II/774.

¹⁸⁷ Giller, *Reading the Zohar*, 27–8; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/103.

¹⁸⁸ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/103.

Zohar'ın Sulzbach edisyonunda yayımlanmıştır.¹⁸⁹ Levi'nin *Zohar* tefsirinin de Kordovero'nun çalışması gibi bir misyonu olup müfessir eser içinde Mesihî öneme vurgu yapmaktadır.¹⁹⁰

Zohar'ın en önemli tefsir çalışmalarından bir diğeri “*Zohar*'ın Tora Yorumu” bölümünü içeren *Sefer Or ha-Hamma* (Güneş ışığı kitabı) başlıklı eserdir. Rav Avraham Azulay tarafından yazılan bu eser aslında üç tefsir çalışmasının bir araya getirilmesinden oluşan bir tefsir derlemesidir. Bu üç eserden ilki Kordovero'nun *Sefer Or ha-Yakar* başlıklı eseri, ikincisi Rav Hayyim Vital'in¹⁹¹ tefsiri ve sonuncusu Rav Avraham Galante'nin¹⁹² *Sefer Yareah Yakar* (Değerli ay kitabı) başlıklı çalışmasıdır.¹⁹³ Azulay, Fez'de *Zohar* üzerine çalışmaya başladığında kendi çalışmalarından tatmin olmaması ve Kordovero'nun *Pardes Rimmonim* (Nar bağı) adlı çalışmasıyla karşılaşması üzerine bu esere ulaşmak için Filistin'e gider. *Or ha-Yakar* ve diğer *Zohar* tefsirlerini bulur ve kendi elindeki *Zohar* baskısına tefsirleri kaydetmek ister. Ancak elindeki baskıda yeterli boşluk olmaması üzerine bunların hepsini derleyerek yeni bir eser ortaya koyar ve böylelikle *Zohar* tefsiri derlemesini ortaya çıkarır.¹⁹⁴ *Zohar* üzerine yazdığı *Or ha-Hamma*, *Or ha-Levana*¹⁹⁵ ve *Or ha-Ganuz* adlı bütün tefsir çalışmalarını daha sonra Kordovero, Luriya, Vital ve Galante'ye atıfla *Kiryat Arba* (Dört belde) adı altında toplamıştır.¹⁹⁶

Zohar'ın hem egzoterik hem ezoterik anlam yüklü metinlerinin farkında olan Azulay, *Or ha-Hamma*'nın girişinde *Zohar* derlemesinin amacının *Zohar*'ın egzoterik yanlarını onu anlamamış kimselerin istifadesine sunmak olduğunu¹⁹⁷ şu sözleriyle ifade eder:

¹⁸⁹ Bk. Giller, *Reading the Zohar*, 28.

¹⁹⁰ Bk. Huss, “The Anthological Interpretation”, 6.

¹⁹¹ Hayyim ben Yosef Vital (1542–1620): Safed'de dünyaya gelmiş döneminin önde gelen Kabalacılarındandır. Babası Yosef Vital Kalabrese'nin adından hareketle Kuzey İtalya kökenli Yahudilerden olduğu düşünülmektedir. Safed'deki yeşivalarda Moşe Alşeyh'in gözetiminde eğitim almıştır. 1564 senesinde Kabala ile iştigal etmeye başlamıştır. Simya ile ilgilendiği ancak sonrasında bundan pişmanlık duyduğu aktarılmaktadır. Yitshak Luriya'nın Safed'e ulaşmasından sonra Vital onun resmi öğrencisi olmuş ve onun gözetiminde Luriya'nın ölümüne kadar ondan ders almıştır. *Sefer Ets ha-Hayyim* (Yaşam ağacı kitabı) adı altında toplanan muhtelif çalışmalar kaleme almıştır. Hakkında bilgi için bk. Gershom Scholem, “Vital, Hayyim ben Joseph”, *EJ*, XX/546–549.

¹⁹² Avraham ben Mordehay Galante (16. yüzyılın ikinci yarısı): Safedli Kabalacıdır. Moşe Kordovero'nun öğrencisidir. “Ha-Kadoş” ünvanını almış mümtaz ve mütevazı birisi olarak bilinmektedir. Hakkında bilgi için bk. David Tamar, “Galante, Abraham ben Mordecai”, *EJ*, VII/338.

¹⁹³ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/103.

¹⁹⁴ Huss, “The Anthological Interpretation”, 5.

¹⁹⁵ Azulay'ın bu eseri yazmalardaki metin farklılıkları hakkında bilgi verdiği gibi basılı metindeki hataları düzeltme amacı görmüştür. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/104.

¹⁹⁶ Huss, “The Anthological Interpretation”, 9.

¹⁹⁷ Huss, “The Anthological Interpretation”, 5.

Eserin adı *Or ha-Hamma* (Güneş ışığı) olup anlayan anlamayan herkes istifade etsin diye *Zohar*'ın çok derin olmayan kelimelerini izah etmekle okuyucunun gözlerini [sanki] parlak güneş ışığıyla aydınlatmaktadır.¹⁹⁸

Zohar'ın egzoterik ve ezoterik anlamlarını açığa çıkarmanın yanı sıra Azulay'ın da Mesih düşüncesiyle ilgili bir misyonu vardır. *Or ha-Hamma*'nın girişinde *Zohar* üzerine çalışma ve Mesih arasındaki bağlantı üzerinde durmakta ve Mesihî krallığın *Zohar* çalışmakla kazanılan erdemler neticesinde geleceğini vurgulamaktadır.¹⁹⁹

İspanya sürgünü sonrası Kabala üzerine yazılan kitap sayısında artış olmuştur. Yazılan bu eserlerin bir kısmında *Zohar*'a yönelik açıklamalar da yer alır. Tefsir türünde yazılmış olmasalar da *Zohar*'a dair içerdikleri yorumlar ve açıklamalardan ötürü *Zohar*'ın anlaşılmasında yahut farklı yorumlanmasında önemli değeri olan bu çalışmalar arasında Rav Yudah Hayyat'ın²⁰⁰ *Sefer Ma'arehet ha-Elohut* (Ulûhiyyetin düzeni kitabı), Rav Meir ben Gabay'ın²⁰¹ *Sefer 'Avodat ha-Kodeş* (Kutsalın ibadeti kitabı) ve Rav Moşe Kordova'nın *Sefer Pardes Rimmonim* (Nar bağı kitabı) eserleri yer alır.²⁰² İspanya sürgünü sonrası *Zohar* üzerine çalışmalardaki temel amaçlardan biri yukarıda bahsi geçen tercümelerde ve tefsirlerde olduğu gibi Mesihî misyon idi ve bu vurgu Rav Yudah Hayyat'ın *Sefer Ma'arehet ha-Elohut* adlı tefsirinde şu şekilde yansıtılmaktadır: Mesih, (*Zohar*) çalışan ve onunla iştigal eden kimselerin sayesinde gelecek “Çünkü onun sayesinde dünya Rabb'in bilgisiyle dolacak” (İşaya, 11:9). Bu da (Mesih'in) gelişi için aracı bir neden olacak.²⁰³

¹⁹⁸ Huss, “The Anthological Interpretation”, 12.

¹⁹⁹ Bk. Huss, “The Anthological Interpretation”, 7.

²⁰⁰ Yehuda ben Yaakov Hayyat (15–16. yy): Döneminin en önde gelen Kabalcılarından. Mantovalı Yosef Yavez'in isteği üzerine *Kabala* sistemini açıkladığı *Ma'arehet ha-Elohut* (Ulûhiyyetin düzeni kitabı) başlıklı eserini yazmıştır. Hakkında bilgi için bk. Kaufmann Kohler, Isaac Broyde, “Hayyat, Judah ben Jacob”, *JE* (Erişim 15 Nisan 2018).

²⁰¹ Meir ben Yehezkel ibn Gabay (1480–1540 sonrası): İspanya sürgünü Kabalcılarından. Türkiye'de yaşadığı ve İsrail'de öldüğü bilinmektedir. Kabala'nın temel problemleriyle ilgili üç eser yazdığı bilinmektedir. Bunlar, dualar üzerine *Tola'at Ya'akov* (Yaakov soyu/toprak kurdu), *sefirot* öğretisiyle ilgili birtakım açıklamaları *Dereh Emuna* (İmanın yolu) ve Kabala öğretisinin tamamını içeren '*Avodat ha-Kodeş* (Kutsalın ibadeti) başlıklı çalışmalarıdır. '*Avodat ha-Kodeş* başlıklı çalışması Tanrı'nın birliği, ona ibadet, insanın evrendeki amacı ve Tora'nın ezoterik yönlerinin açıklamasını içeren dört bölümden müteşekkildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gershom Scholem – Moshe Idel, “Gabbai, Meir ben Ezekiel Ibn”, *EJ*, VII/319.

²⁰² Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/104–5.

²⁰³ Bk. Huss, “The Anthological Interpretation”, 6.

Hayyat’a göre *Zohar* üzerine çalışmak, sadece metni anlamak manasına gelmemekte, metnin içerdiği bilginin yayılmasıyla birlikte Mesih’in gelişinin hızlanmasına yardımcı olunmaktadır.²⁰⁴

20. yüzyılda önemli *Zohar* tefsiri çalışmalarından biri ha-Rav Kook adıyla da bilinen İsraili yazar ve *Talmud* âlimi Reuven Margalit’in/Margolies’in (1889–1971) aynı zamanda konu dizinini de içeren *Nitsotsey Zohar* (*Zohar*’ın kıvılcımları) adlı çalışmasıdır.²⁰⁵ Beş ciltten oluşan bu eser *Zohar*’ın “Tikkuney ha-Zohar” bölümü ve *Zohar Hadaşı* içermekte olup 1940–1953 yılları arasında Tel Aviv’de hazırlanmıştır. Ancak bu çalışmanın özellikle Orta Çağ dönemi yazılarını mukayeseli okuma açısından ciddi hatalar içerdiği ileri sürülür.²⁰⁶

İçinde bulunduğumuz dönemin en çok istifade edilen tefsir çalışması ise Yehuda Aşlag’ın *ha-Sulam* adlı eseridir. Eser hem tercüme hem tefsir çalışmasıdır. Aşlag’ın tefsiri Luriyacı gelenek bağlamında kaleme alınmış bir eserdir. Aşlag tercümesinin ve tefsirinin alana en önemli katkısı başlangıç seviyesindeki Kabala öğrencilerinin düşünülerek yazılmış olmasıdır.²⁰⁷ Her pasaj *ha-Sulam* ve *Mar’ot ha-sulam* (Merdivenin aynaları) adı altında uzun açıklamalar ve editörün yorumuyla birlikte okuyucuya aktarılır. Luriyacı Kabala’yı kabul eden açıklamalar içeren bu çalışma *Zohar*’ın literal anlamının anlaşılmasında da yardımcı olmaktadır. Matt başkanlığında yapılan Pritzker Edisyonu ise kendinden önceki yorumları büyük ölçüde akademik bakış açısıyla içerdiğinden diğer İngilizce baskıların önüne geçmiştir.

Zohar’ın tefsir ve tefsir antolojileri çalışmalarının dışında aynı zamanda *Zohar*’da geçen zor kelimelerin anlaşılması için dizin ve terim sözlükleri de hazırlanmıştır. Bunlar arasında Szczebrzeszynli²⁰⁸ Rav Yissakar Baer ha-Kohen’in²⁰⁹ Kremona baskısına göre

²⁰⁴ Huss, “The Anthological Interpretation”, 6.

²⁰⁵ Green, *A Guide to the Zohar*, 177.

²⁰⁶ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/105.

²⁰⁷ Green, *A Guide to the Zohar*, 177.

²⁰⁸ Polonya’nın güneydoğusunda bir bölge adı.

²⁰⁹ Yissakar Baer ben Petahiya Moşe (17. yy): Kabalacı, Macaristan, Kremnitz’de yaşadı. Bir süre Safed’de yaşadığı ve Kabala üzerine çalışmalarını burada tesis edilen Kabalacı okullara atıfta bulunduğu bilinmektedir. Kabala’ya giriş niteliğinde bir bölüm içeren *Pithe Yah* (Tanrı’nın geçitleri), *Zohar*’daki bütün ritüelleri içeren *Yeş Sakar* (Mükâfat var), yine *Zohar*’ın anlaşılması zor kelime ve ifadelerinin açıklamalarını içeren *Mekor Hohma* (Hikmetin kaynağı) ve *Zohar* üzerine *Yod’e Bina* (Kavrayışa sahip olanlar) başlıklı çalışmaları vardır. Bk. Kaufmann Koher – Isaac Broyde, “Baer, Issachar ben Pethahiah ben Moses”, *JE* (Erişim 15 Mayıs 2018).

hem konu hem *Tanah* pasajlarına göre düzenlenmiş ve sonrasında Knorr von Rosenroth tarafından Latinceye tercüme edilen *Sefer Ma're Kohen* başlıklı indeksi; Zolkiewli²¹⁰ Rav Aaron Selig'in Kremona edisyonunda kayıp ama Mantova edisyonunda mevcut olan pasajları içeren *Hibur Amadey Şeva* başlıklı çalışması; Rav Yisrael Berehiya Fontanella'nın²¹¹ *Maftahot ha-Zohar* (Zohar indeksi) adlı eseri yer alır.²¹²

Zohar tefsirleri ilk yazılmaya başlandığı 15. yüzyılda müfessirler orijinal ve yenilikçi *Zohar* yorum anlayışı barındırmaktayken 17. yüzyıldaki *Zohar* tefsirleri temas ettiğimiz üzere kendilerinden önceki yorumların derlenmesi ve detaylandırılmasından oluşan derleme ve indeks türünde eserlere dönüşmüştür. *Zohar* derlemelerinin sayı olarak çoğaltılmasında ve yayılmasında *Zohar*'ın üzerine çalışılmasını kolaylaştırma amacı olduğu gibi²¹³ eserin kanonikliğini gösterme ve Mesihî, liturjik ve mistik değeri olan bir eser olduğunu yansıtmaya çabası yatar. *Zohar* tefsirleri ve tefsir antolojileri ise onları derleyenlerin kendi Kabala sistemlerini, hermeneutik bakış açılarını yansıtır. Hermeneutik bakış açısı 15. yüzyılda Luriyacı *Zohar* yorumu iken sonraki yüz yıllarda bu yorum çizgisini devam ettirenler olduğu gibi kendi yorum sistemlerini kuranlar da olmuştur. Hatta Beltran'a göre bu faaliyet sürgündeki Yahudilerin felsefe karşıtı eğilimlerini güçlendirmiştir.²¹⁴ Bununla birlikte Luriyacı yorum sistemi otorite kabul edilmiştir. Nitekim bu yaklaşım günümüzde hâlâ Aşlag'ın *ha-Sulam* eserinde olduğu gibi varlığını devam ettirmektedir. Ancak bu durum *Zohar*'ın Kabala yorumunda *sefirot* sistemi örneğinde olduğu gibi birtakım değişikliklere de neden olmuştur.

1.6. *Sefer ha-Zohar*'ın Bölümleri

Zohar yazmaları ve elimizdeki mevcut *Zohar* baskıları incelendiğinde, eserin son hâlini Moşe de León ile almadığı; kendisinden sonra muhtelif yazmaların bulunmasıyla baskılara sonradan ilave edilen bölümlerin olduğu ve bu bölümlerin 14. yüzyıla ait olduğu tespit edilmiştir. Bu bölümler arasında “Ra'aya Meheymna (רעיא מהימנא/İmanlı çoban)” ve “Tikkuney ha-Zohar (תיקוני הזהר/Zohar'ın ıslahatı)” yer alır. Söz konusu bölümlerin 13.

²¹⁰ Batı Ukrayna'da bir bölge adı.

²¹¹ Yisrael Berehiya ben Yosef Yekutieli Fontanella (17–18. yy): İtalyan rav, Kabalacı ve önde gelen Talmud âlimlerindendir. Bk. Richard Gottheil – Isaac Brody, “Fontanella, Israel Berechiah ben Joseph Jekuthiel”, *EJ* (Erişim 20 Mayıs 2018).

²¹² Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/104.

²¹³ Huss, “The Anthological Interpretation”, 5.

²¹⁴ Beltran, “El Hombre”, lxxi.

yüzyıl Kastilya Kabalacılarının dışında başka bir grup Kabalacı tarafından yazıldığı ve derlendiği ileri sürülür.²¹⁵ Bugün elimizdeki *Zohar* edisyonlarında genellikle yer alan “Midraş ha-Ne‘elam’ın (מִדְרָשׁ הַנֶּעְלָם/Saklı midraş)” ana kısımlarının da benzer şekilde Moşe de León tarafından değil, Moşe Zahut(o) tarafından derlenip yayımlandığı bilinmektedir. Bu sebepten, bu bölümün *Zohar*’ın ilk şekillendiği yıllarda Moşe de León ve grubundaki Kabalacıların ellerinde mevcut olmadığını iddia edilmektedir.²¹⁶ *Zohar*’ın 16. yüzyılda yayımlanmasından önce içeriği ve kapsamının net olmaması da bu görüşleri desteklemektedir. Ayrıca farklı bölgelerde ve kültürel çevrelerde yapılan baskılar, o bölgelerin ve dönemin siyasi, toplumsal ve kültürel şartlarından hareketle farklı *Zohar* edisyonlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²¹⁷ Yazmaları ve baskıları arasındaki farklılıklardan ötürü *Zohar*’ın bölümleri konusunda derleyenler arasında fikir birliği yoktur. Bu başlık altında *Zohar*’ın bölümleri ve araştırmacılar arasında nasıl tasnif edildiği hakkında bilgi verilmesi hedeflenmektedir. Ancak öncesinde konunun daha net anlaşılması için *Zohar*’ın edebî yapısı hakkında *Zohar* uzmanlarının görüşlerine yer verilecektir.

Zohar, *midraş* yorumları, uzun vaazlar, anonim yazılar ve pek çok konu hakkında tartışmalar içeren bölümler ve kısa parçalardan müteşekkil bir eserdir. Bütün bunlardan hareketle bu çalışmanın bugün anladığımız biçimde telif bir kitap olmadığı ve tek bir başlık altında birleştirilmiş derleme bir eserdir.²¹⁸ *Zohar*’ın Yahudi literatürü içinde hangi kitap türüne karşılık geldiği konusunda araştırmacılar birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Genel kabul birçok muhtelif kitaptan ve bölümden oluşan bir derleme hatta mecmua olduğu yönündedir.²¹⁹ Uzlaşmaya varılamayan bu meselede yani *Zohar*’ın kitap mı yoksa külliyat mı olduğu konusunda Liebes, “ha-Zohar ke-Ronesans (Rönesans olarak *Zohar*)” başlıklı makalesinde *Zohar*’ın bir kitap değil sınırları net olmayan, ciltli kitaplardan oluşan bir literatür olduğunu ve bunun da tek bir kişinin değil bir halkanın ürünü olduğunu ileri sürer.²²⁰

²¹⁵ Boaz Huss, “Translations of the Zohar”, 82.

²¹⁶ Giller, *Reading the Zohar*, 6.

²¹⁷ Huss, “Translations of the Zohar”, 83.

²¹⁸ Scholem, “Zohar”, XVI/1194.

²¹⁹ Konuyla ilgili bk. Abrams, “The Invention of the Zohar as a Book”, 224–429; Ayrıca bk. Ravza Aydın, “Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri”, *Darulfunun İlahiyat* 30/2 (Haziran), 359–382.

²²⁰ Liebes, “Ha-Zohar ke-Ronesans”, 5–11.

Matt'e göre ise *Zohar* derleme niteliğinde bir çalışmadır. Matt, “Zohar’ın Ana Bölümü” ve “Tosefta” bölümlerinin *Talmud* yapısında olduğunu ileri sürer.²²¹ Aynı zamanda *Zohar*’ın bölümlerinden kabul edilen “Sava de-Mişpatim (סֵפֶר הַמִּשְׁפָּטִים/Yasanın bilgisi-yaşlı adamı)” ve “Sifra di-Tsini‘uta’nın (סֵפֶר הַתְּרֵינִי/Sırrın kitabı)” da hakiki anlamda bir kitap statüsünde olmadığını bu bölümlerin de muhtelif kitapların derlemesi olduğunu belirtir. Bu iki bölümün, bir halka yahut halkalara mensup yazarlar tarafından uzun bir zaman zarfında yirmi ayrı bölüm şeklinde yazılmış edebî türde sahip olduğu görüşündedir. Bu bölümlerin ilerleyen yıllarda tedricen revize edildiğini ve Kabalacı halkalar arasında *Zohar* olarak bilinegelen eserin içinde yerini aldığını ifade eder.²²² Bu da esasen eserin 16. yüzyılda baskıya gitmesiyle gerçekleşmiştir. Abrams, *Zohar* ve Yahudi literatüründeki diğer eserlerle ilgili “sefer (kitap)” kavramı üzerinden bir değerlendirmede bulunarak *sefer* tabirinin bugün anladığımız anlamda iki kapak arasına getirilmiş bir edebi tür için kullanılamayacağı sonucuna varır. Nitekim *Zohar*, 16. yüzyılda Moşe Kordovero gibi editöryal çaba içinde olan şahsiyetler ve Kremona ve Mantova’daki gibi İtalyan yayınevleri ortaya çıkana kadar tam anlamıyla bir kitap olarak bir araya getirilmemiş ve hatta yayımlanmamıştır.²²³

E. Denison Ross, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* başlıklı çalışmaya yazdığı girişte *Zohar*’ın *Tanah*’taki anlatı ve ilahî emirlerin saklı manasını açığa çıkarmayı amaçlayan bir *Tanah* tefsiri olduğunu ifade eder.²²⁴ Ayrıca ona göre *Talmud* nasıl *hagada* ve *halaha* olmak üzere iki kısma ayrılıyorsa *Zohar* da tefsir ve anlatılar içermektedir. Ancak *Talmud*’da *hagada* ve *halaha* arasındaki sınır çizgisini izlemek kolayken *Zohar*’da birini diğerinden ayırmak çok zordur. Bu da Yahudi olsun olmasın bu yazım ve aktarım metoduna alışkın olmayanların *Zohar*’ı karışık bulmasına sebep olmaktadır.²²⁵

Moşe Idel, kendisinden önceki araştırmacılardan daha farklı çizgide ilerler. O, *Zohar*’ın kasıtlı yazılmış bir ürün olmaktan ziyade bir kültür emaresi olduğunu belirtir. *Zohar*’ın Kastilya yazarlarının mitik hayal güçlerinin bir ürünü ve *Tanah*’ın mitoloji türünde

²²¹ Abrams, “The Invention of the Zohar as a Book”, 325.

²²² Bk. Abrams, “The Invention of the Zohar as a Book”, 328. *TZPE*, ed. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2009), V/xiii.

²²³ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/xxv.

²²⁴ Sir E. Denison Ross, “Introduction”, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Ariel Bension (London: George Routledge and Sons, LTD., 1932), xiii.

²²⁵ Ross, “Introduction”, xiii–xiv.

yazılmış yekpare bir eseri olduğunu düşünür.²²⁶ *Zohar*’ın Yahudi literatürü ve genel literatürdeki yerine dair yapılan yorumlara bakıldığında ve incelendiğinde *Zohar*’ın eklektik bir çalışma olması sebebiyle bir kitaptan ziyade bir külliyat hatta İhvan-ı Safa Risâleleri gibi sistemli olmamakla birlikte bu çalışmaya benzer bir türde olduğunu söylemek daha makuldür. *Zohar*’ı Yahudi Kabalasının bir Rönesansı olarak kabul eden Liebes’in belirttiği gibi eser, tek bir dönem ve nesle değil üç nesle ait olup kendi dönemine kadar bütün Yahudi mistisizmini içermesi²²⁷ de *Zohar*’ın başı ve sonu belli olmayan bir külliyat olduğu konusunda ikna edici görünmektedir. Ayrıca içeriğinde sadece tek bir Kabala halkasının görüşlerini içermemesi de onun farklı zaman dilimlerinde muhtelif halkaların ürünü olduğunu destekler niteliktedir.

Zohar’ın birkaç nesle dayandırılması ve parça parça bulunan malzemelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmasından dolayı bölümleriyle ilgili yapılan tasniflerde araştırmacılar arasında bir fikir birliği yoktur. Kimi araştırmacı *Zohar* külliyâtına ait olduğunu düşündükleri yahut inandıkları bütün malzemeyi baskılara dâhil ederken, diğerleri bu konuda bir ayıklamaya gitmiştir. *Zohar*’ın bölümleriyle ilgili tespit edilebilen ilk tasnif çalışması 18. yüzyılda yaşamış Brodyli Rav Elyakim Milzahagi’ye²²⁸ aittir.²²⁹ Milzahagi, Kabala tarihini dönemlere ayırdığı ve üçüncü bölümü *Zohar*’ın yayımlanma süreciyle başlattığı *Zoharey Ravia* adlı eserinde şunu ifade eder:

Üçüncü dönem *Sefer ha-Zohar*’ın 16. yüzyılın başlarında yayımlandığı dönemdir ki bu dönem Kabalacıların ve yazarların bazı *Zohar* kitapçıklarına/risâlelerine, hepsine olmamakla birlikte çoğuna -sadece *Zohar*’ın Ana Kısmı veya ona eklenen ilave materyallere- ulaştıkları dönemdir. Zira başlangıçta *Zohar* bugün bildiğimiz hâliyle düzenlenmemiştir.²³⁰

²²⁶ Bk. Abrams, “The Invention of the Zohar as a Book”, 298; Moshe Idel, “The Zohar as Exegesis”, *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Steven T. Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 92–93.

²²⁷ Liebes, “Ha-Zohar ke-Ronesans”, s. 5.

²²⁸ Elyakim ben Yehuda ha-Milzahagi Mehlisak (1780 civarı-1854): Polonyalı Talmud âlimi olup yaşamını Yahudilik araştırmalarına adanmıştır. *Sefer Revyah* (Rav Elyakim b. Yehuda ha-Milzahagi), *Mirkevet Eş* (Ateş treni) eserleri vardır. Scholem’e göre, Mehlisak’ın yayımlanmamış *Zohar* çalışması olan *Zohorey Revyah* başlıklı eseri 19. yüzyılda *Zohar* üzerine yazılmış en önemli çalışmalardandır. Bk. Zvi Avneri – Getzel Kressel, “Mehlsack, Eliakim ben Judah ha-Milzahagi”, *EJ*, XII/772.

²²⁹ Milzahagi *Zohar*’ı toplamda otuz dört (34) bölüme tasnif etmiştir. Bk. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 267.

²³⁰ Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 266.

19. yüzyılın Kabala araştırmacılarından Christian David Ginsburg (1831–1914), *Zohar*’ın bölümleriyle ilgili yaptığı tasnif şu şekildedir: “Tosefta ve Matnitin”, “He(y)halot”, “Sitrey Tora”, “Midraş ha-Ne‘elam”, “Ra‘aya Meheymna”, “Raza de-Razin”, “Sava de-Mişpatim”, “Sifra de-Tsini‘uta”, “İdra Raba”, “Yanuka”, “İdra Zuta”.²³¹ H. Sperling ve M. Simon ise *The Soncino Zohar*’ın girişinde *Zohar*’ın sekiz bölümden müteşekkil olduğunu içerikleriyle birlikte aktarırlar.²³² Scholem, *Zohar*’ın bölümleriyle ilgili *Major Trends* başlıklı çalışmasında ve *Encyclopedia Judaica*’ya yazdığı “Kabbalah” maddesinde aralarında çok önemli bir farklılık bulunmamakla birlikte nedenini belirtmeden muhtelif bölüm sayıları verir.²³³ Scholem, *Zohar*’ın bölümleriyle ilgili yapmış olduğu tasnifin dışında eserin üç ana katmandan müteşekkil olduğunu ifade eder.²³⁴ Idel de aralarında farklılık olmakla birlikte hocası Scholem’in izinden giderek *Zohar*’ı katmanlara ayırır. *Zohar*’ın üç ana katmana bölünebileceğini ve bu katmanların da kendi içinde alt bölümlere ayrılabilirliğini ileri sürer. Bu üç katmandan ilki kısmen İbranice kısmen Aramice yazılmış ve *Zohar*’ın her ne kadar Kabalacıların eline geç ulaşmış olsa da tarih açısından en erken katmanı olduğu düşünülen “Midraş ha-Ne‘elam”; ikincisi Tora’nın vaaz üslûbunda bir tefsirini içeren “Sifra de-Tsini‘uta”, “İdra Raba” ve “İdra Zuta” bölümlerini içeren ve genel olarak *Zohar*’ın Ana Bölümü olduğu düşünülen katman; üçüncüsü ise “Tikkuney ha-Zohar” ve “Ra‘aya Meheymna” başlıklı iki bölümden oluşan son katmandır.²³⁵

Tishby ise, *Zohar* üzerine yazdıkları derleme türündeki eserinde Mantova ve Kremona (1558–1560), İstanbul (1736–1737) edisyonlarından, tashihlerle birlikte son dönem Vilna edisyonundan (1882), ilk dönem *Zohar* edisyonlarında yer almayan *Zohar Hadaş* için ise Venedik baskısından (1658) istifade etmiş ve bu baskıların edebî düzenlerini dikkate almıştır. “Tikkuney ha-Zohar” bölümü için Mantova edisyonunun gözden geçirilmiş ve Avraham Azulay’ın *Or ha-Levana* başlıklı çalışmasına göre yapılmış ilaveleri içeren

²³¹ Ginsburg, *The Kabbalah*, 78–83; Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 271.

²³² Bk. *The Zohar*, çev. H. Sperling – M. Simon (London: The Soncino Press, 1984), I/xii–xiii.

²³³ Gershom Scholem, “Kabbalah”, *EJ*, XVI/1194–1198; ayrıca bk. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 281–290.

²³⁴ Bk. Scholem, “Zohar”, *EJ*, XVI/1199.

²³⁵ Moshe Idel, “Zohar”, *ER*, 2. baskı, XIV/9984; Idel, “The Zohar as Exegesis”, 87; Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 297–298.

Amsterdam edisyonunu esas almıştır. Ancak Aramice metinden istifade etmemiştir.²³⁶ Tishby, *Zohar*’ın edebi yapısı ve bölümleriyle ilgili şunları söyler:

Zohar yıllardır Tanna Rav Şimon ben Yohay’ın çalışması olarak kabul edildi ve Kutsal *Zohar* olarak bilindi. Ancak hakikatte tek bir çalışma olmayıp bir araya getirilmiş eserlerden oluşan, muhtelif kaynaklardan parçalar içeren edebi bir derlemedir. Bibliyografik olarak konuşacak olursak *Zohar* literatürü üç [ana] kitaptan oluşmakta olup edisyonlarda beş bölüme ayrılmıştır: “Tora üzerine *Zohar*” –Bereşit (Tekvin) ve Şemot (Çıkış) olmak üzere iki ayrı kısımdan oluşur, Tevrat’ın geri kalanı ise başka bir bölümdür; “Tikkuney ha-Zohar”; *Zohar Hadaş*. “Tikkuney ha-Zohar”ın dışında bu kitaplar bir araya getirilmiş çalışmalar değil, muhtelif bölümlerden bir araya getirilmiş eserlerdir. Bir kısmı yazmalarda ve yayımlanmış kitaplarda ayrı çalışmalar olarak hatta kendi başlıklarıyla listelenir. Bir kısmı ise harici herhangi bir fark gözetmeksizin ana metne tamamen yedirilmiştir.²³⁷

Tishby’nin burada yapmış olduğu tasnif, onu diğer *Zohar* araştırmacıları ve özellikle Scholem yahut Milzahagi ve Ginsburg’un yapmış olduğu tasniflerden ve başlıklandırmadan ayırır. Don Karr, 2016 yılında *Zohar* üzerine yazılmış İngilizce çalışmaları derlediği araştırma makalesinde, *Zohar*’ın bölümleriyle ilgili elimizdeki İngilizce edisyonlarda *Zohar*’ın hangi bölümleri içerdiğini araştırmacıların istifadesine sunmak üzere güzel bir tablo hazırlamıştır.²³⁸

Zohar’ın bölümleri her ne kadar başlıklar hâlinde veriliyor olsa da aslında elimizdeki edisyonlar incelendiğinde bu bölümlerin eserin içine parçalar hâlinde dağıtıldığı görülmektedir. Bu nedenle, *Zohar*’ın kendi içinde sıralanması aslında Tora’da olduğu gibi Bereşit (Tekvin) ile başlar. Alt bölümleri ise *Zohar*’ın içinde “Bereşit”, “Noah” ve diğer kısımlarda parçalar hâlinde yer alır. Bunlardan ilki “Tora tefsiri” olarak isimlendirilmekte olup *Zohar*’ın ana kısmını oluşturur. Haftalık okunan Tora *peraşaları*na göre ayarlanmış olup Pinkas’ı da kapsamaktadır. Tesniye kitabından sadece “Va-Ethanan”, “Va-Yeleh” ve “Ha’azinu” *peraşaları* vardır. Bu bölüm aslında *Zohar*’ın diğer birçok bölümde olduğu gibi Tora’nın Kabalacı bir *midraş*ıdır. Kısa ifadeler, uzun açıklamalar ve Şimon bar Yohay ve yoldaşlarıyla ilgili anlatılardan oluşmaktadır.

²³⁶ Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 290.

²³⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/xxv–xxvi; Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 291.

²³⁸ Tablonun orijinali için bk. Karr, “Notes on the Zohar in English”, 12–13.

Bunların bir kısmı aynı zamanda Yahudiler arasında genel kabul görmüş menkıbelerdir.²³⁹ “Tora tefsiri” bölümünden sonra gelen “Sifra de-Tsini‘uta”, altı sayfalık bir risâle²⁴⁰ olup anonim bir bölüm kabul edilmekte ve Tora’nın baş kısımlarına dair ezoterik yorumlar içermektedir. Tanrı’nın bedenî tasvirini konu edinir.²⁴¹

Bu bölümden sonra “İdrot” gelir. Bunlardan ilki olan “İdra Raba”, Şimon bar Yohay ve yoldaşlarının harman evinde ilahî varlığın derin gizemleriyle ilgili gerçekleştirdikleri toplantı meclisini içerir. Bu toplantıda Tanrı’nın tabiatıyla ilgili meseleler üzerine tartışılmakta ve vahyin *adam kadmon* formunda ilham edildiğine dair yorumlar yapılmaktadır. Bu meclisin sonunda on katılımcıdan üçü vecdî bir ölümü tecrübe eder. İlk dönem Kabalacıları arasında bu bölüm “İdra de-Naso” olarak da isimlendirilmiştir.²⁴² “İdrot”un diğeri “İdra Zuta” ise Rav Şimon bar Yohay ve yoldaşlarının, ustalarının son öğretileri ve vecdî ölümünün anlatıldığı son toplantılarını tasvir eder. Şimon bar Yohay’ın ölümünün tasviri, Hz. Musa’nın ölümüne benzer şekilde ancak Kabalacı bir yorumla aktarılır. “İdra Raba”daki tartışmaların benzerini içeren bu bölüm önceki dönem Kabalacılar tarafından “İdra de-Ha’azinu” olarak da isimlendirilmiştir.²⁴³ Genel itibarıyla “İdrot”, mistik halkanın bazı üyelerinin mabudun gizemlerini müşahade ederken nasıl cezbeyle geldiklerini içeren bölümleri kapsar. Giller, bu gizemlerin antropomorfik olduğunu, *partsufim* yani ilahî çehrelere dair öğretiyi detaylı olarak incelediğini, kutsalın tam anatomisini yaptığını aktarır.²⁴⁴

“He(y)halot” *Zohar*’ın iki parçası olup *Zohar* kozmolojisinde *sefirotun* aşağısında bulunan saraylar ile ilgilidir. Bu kısımlar ilerleyen yıllarda Kabala’da gelişim gösteren ve etkileyici bir alan hâlini alan melek bilimiyle ilgili konuları içerir. “He(y)halot”un ikinci kısmı ilk kısmının aksine “ıffetsizliğin yedi sarayının” tasvirini içermekte ve bunların kutsallığın yedi sarayına paralel şeytanî alanlar olduğu konu edinilir.²⁴⁵ “Raza de-Razin

²³⁹ Scholem, “Zohar”, XVI/1194.

²⁴⁰ *TZPE*, V/xii.

²⁴¹ *TZPE*, I/461; Scholem, “Zohar”, XVI/1194. Liebes, “Sifra de-Tsini‘uta”nın yaratılışı şiirsel bir üslupta ele aldığı, Tanrı’nın yaratım eylemini tıpkı bir şairin şiirini sonlandığı gibi nihayete erdirdiğini ifade eder. Üslubu sebebiyle bu bölümü şiirin kitabı olarak tanımlamakta ve bunu gerçekleştirirken Arapçadaki صنع (sanaa’) fiili ve Aramice תְּסִינִי (tsini‘uta) tabiri arasında bağlantı kurar. Arapça صنع شعار tabiri Yunanca poiesis (ποίησις) kelimesine karşılık gelmekte olup ilk yaratılış ilkesine işaret eder. Bk. Beltran, “El Hombre”, lxvii–lxviii.

²⁴² *TZPE*, çev. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2014), VIII/xi–xii.

²⁴³ *TZPE*, çev. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2016), IX/xii.

²⁴⁴ Giller, *Reading the Zohar*, 7.

²⁴⁵ Green, *A Guide to the Zohar*, 161.

(רזא דרזין/Şırların sırrı)” fizyonomi ve el falıyla ilgili birtakım bilgileri içeren ayrı bir bölüm olup Çıkış, 18:21’e dayalı bir metindir.²⁴⁶

Zohar’ın ana kısmındaki özellikle uzun arasözler, vaaz içerikli konular “Sava de-Mişpatim”, “Yanuka” ve “Rav Metivta” bölümlerinde de yer alır. Bu bölümler, *Zohar*’ın ana kısmıyla benzer bir edebî yapı ve içeriğe sahiptir.²⁴⁷ “Sava de-Mişpatim” yoldaşların, yaşlı ve muazzam bir Kabalacı olmasına rağmen kendisini sefil bir eşek sürücüsü kılığında gösteren R. Yeiva ile karşılaşmalarını ve aralarında geçen sohbeti konu edinir. Tora’daki kölelikle ilgili konunun mistik bir yorumuna bağlı kalınarak ruh teorisi üzerine bir tartışmayı ele alır.²⁴⁸ “Yanuka” ise kafası karışmış ve arkadaşlarını sorularıyla hayrete düşüren meraklı bir çocuğun hikâyesini içerir. Hikâyenin içeriğinde yemek duasının arkasında yatan derin anlam tartışılır.²⁴⁹ “Rav Metivta” bölümü Rav Şimon bar Yohay ve yoldaşlarının Aden bahçesine yaptıkları hayali yolculuğu konu edinir. Semavî akademinin başkanlarından birinden gelecek dünyayla ilgili gizemleri ve ruhun esrarıyla ilgili uzun açıklamalar içeren bir bölümdür.²⁵⁰

“Matnitin” ve “Tosefta” bölümleri *Zohar*’ın sayfalarının farklı yerlerine serpiştirilmiştir. Öğretileri özellikle sudurun ilk mertebelerini içerecek şekilde *sefirotun* gizemlerine odaklanır.²⁵¹ “Sitrey Tora” da *Zohar*’ın tamamına yayılmıştır. Tekvin’in bazı bölümlerinin yorumlarını içermektedir. “Noah”, “Leh Leh”a, “Va-Yera” ve “Va-Yetse” *peraşalarını* kapsamaktadır. Pritzker edisyonunun on birinci (11.) cildi tamamen ona ayrılmıştır.²⁵² “Midraş ha-Ne‘elam” ve “Zohar’ın Ana Kısmı” arasında bir geçiş vazifesi taşıyor gibi görünür. Pasajlar hem ruhun alegorik yorumlarını hem de *sefirot* üzerine tartışmaları içermektedir.²⁵³ “Kav ha-Midda” diğer Aramice bölüm başlıklarının aksine tamamen İbranice bir adlandırmadır. Bu bölümde, *Şema* duası²⁵⁴ ve *sefirotun* gizemlerinin ayrıntılarını ele alan açıklamalar Şimon bar Yohay’ın oğluna verdiği bir ders

²⁴⁶ TZPE, I/461; Scholem, “Zohar”, XVI/1195.

²⁴⁷ Green, *A Guide to the Zohar*, 161.

²⁴⁸ Scholem, “Zohar”, XVI/1195.

²⁴⁹ TZPE, IX/xi.

²⁵⁰ TZPE, IX/xii.

²⁵¹ Green, *A Guide to the Zohar*, 160.

²⁵² TZPE, çev. Joel Hecker (Stanford: Stanford University Press, 2016), XI.

²⁵³ Green, *A Guide to the Zohar*, 160.

²⁵⁴ שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד (Şema’ Yisrael Adonay Eloheynu Adonay Ehad/Dinle ey İsrail Rabb’in Tanrı tektir!).

biçiminde ele alınır.²⁵⁵ “Sitrey Otiyot” Şimon bar Yohay’ın ilahî isimlerin harfleri ve sudur sürecinde bu harflerin tam olarak neyi sembolize ettiğine dair yorumlarını içerir. *Zohar Hadaş*’ta 1b–10d aralığında yer alır.²⁵⁶ Sonrasında yer verilen “Hezekiel Tefsiri” bölümü Hezekiel’deki savaş arabası müşahedesine (vision) dair Kabalacı yorum içeren bir bölüm olup *Zohar Hadaş* 37c–41b’de başlıksız bir versiyonu yer alır.²⁵⁷

“Midraş ha-Ne‘elam” her ne kadar *Zohar*’a en son dâhil edilmiş olsa da birçok araştırmacı tarafından *Zohar*’ın tarih açısından tespit edilen ilk katmanı olarak kabul edilmekte olup dili hem İbranice hem Aramicedir. Kendi içinde de “Tora”, “Neşideler Neşidesi”, “Rut” ve “Yeremya’ya Midraş ha-Ne‘elam” olmak üzere bazı kısımlara ayrılır. “Tora üzerine Midraş ha-Ne‘elam” *Zohar*’ın ana kısmında “Va-Yera”, “Hayyey Sara” ve “Toledot” *peraşalarında* yer alırken, *Zohar Hadaş*’ta “Bereşit”, “Noah” ve “Leh Leha” *peraşalarında* bulunur. “Midraş ha-Ne‘elam”ın konusu büyük ölçüde yaratılış, ruh, gelecek dünya, Tanrı’nın tabiatı ve *sefirot* sistemi üzerine olup bu konuları daha felsefi bir yaklaşımla ele alır. Muhtelif katmanlardan oluşan *Zohar* bölümleri aynı zamanda birbirinden farklı öğretiler içerebilmektedir. Bu bölümün içerdiği ruh öğretisiyle ilgili verilen bilgiler, *Zohar*’ın sonradan gelişim gösterdiği ileri sürülen diğer bölümlerinden oldukça farklılık gösterir.²⁵⁸ Ayrıca Kabala’nın en temel meselelerinden biri olan *sefirot* öğretisi de bu bölümde olup *Zohar*’ın geri kalanıyla aynı doğrultuda ele alınmaz. Yapılan incelemeler neticesinde, bu bölümün otantik bir Helenistik metin olduğunu ileri sürenler olduğu gibi daha gelenekselci bakış açısını barındıran araştırmacılar yorumlarında “Midraş ha-Ne‘elam”ın yazar(lar)ının, Kabala düşüncesinin gelişim gösterdiği ilk aşamayı temsil ettiğini ifade etmektedirler.²⁵⁹ Bunun nedeni diğer bölümlere nazaran aşırı derecede felsefi bakış açısını, Yeni Platoncu yaklaşımı içermesidir.

Zohar’a 14. yüzyılda sonradan eklendiği ileri sürülen ancak birçok edisyonda *Zohar*’ın bölümleri arasında yerini alan “Tikkuney ha-Zohar” ve “Ra‘aya Meheymna”da, *Zohar*’ın geneline kıyasla edebi tarzda birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Her iki bölümün sistemi bağımsız olmakla birlikte birbirine benzer. “Tikkuney ha-Zohar”, “Bereşit” *peraşasının* ilk kısmının tefsiridir. Her bölüm “Bereşit” kelimesinin yeni bir yorumuyla

²⁵⁵ Scholem, “Zohar”, XVI/1196.

²⁵⁶ Scholem, “Zohar”, XVI/1196.

²⁵⁷ Scholem, “Zohar”, XVI/1196.

²⁵⁸ Bk. Giller, *Reading the Zohar*, 6.

²⁵⁹ Giller, *Reading the Zohar*, 6.

başlar. Kitabın sonuna ilave *tikkun*lar eklenmiş olmakla birlikte toplamda yetmiş *tikkun*u kapsayacak şekilde ayarlanmıştır. Scholem'e göre bu sayıda ayarlanmasının nedeni Tora'nın yetmiş farklı açısının gösterilme maksadını taşımasıdır. Harekeler, lehceler, *halaha* meselesi ve dua gibi konuların gizemleri olmak üzere *Zohar*'ın ana kısmında tartışılmayan konuları içerir.²⁶⁰ Geç dönem 13. yüzyıl ve erken dönem 14. yüzyıla dair ilahî sudur, Tanrı'nın içkinliği ve âlemler öğretisi gibi Kabala öğretilerini de kapsar.²⁶¹ Bu konuların yanı sıra bölümlerde, Şimon bar Yohay ve yoldaşlarının ölümünün ardından Semavî Aden Bahçesi'nde geçen diyalogları farazi olarak nakledilir.²⁶² “Ra‘aya Meheymna” ise emirlerin Kabalacı anlamları üzerine yoğunlaşmakta ve *Zohar*'da parçalar hâlinde yer almaktadır. İmanlı Çoban Moşe'nin, Rav Şimon bar Yohay ve öğrencilerine görünmesi; Şimon ve öğrencilerinin ondan aldıkları sırları içerir.²⁶³ Bu iki bölüm, geleneksel Yahudi monoteizmine daha yakın ve *Zohar*'ın ana kısmındaki teolojiden daha ayrıntılı birtakım öğretiler içermektedir.²⁶⁴ Matt, bu iki çalışmanın *Zohar*'dan tamamen farklı bir kitap olduğunu belirlemekte ve Pritzker edisyonuna dahil etmemektedir.

Zohar'ın ana kısımları gerek edebi tür açısından gerek içerdikleri öğretiler açısından benzerlikler göstermektedir. Bununla birlikte yukarıda temas ettiğimiz üzere farklı dönemlere ait materyaller olmaları nedeniyle aynı konular, ruh yahut *sefirot* sisteminde olduğu gibi farklı yaklaşımlarla izah edilir. Hatta aynı bölümde dahi aynı konunun farklı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Bütün bu araştırmalar ortak konu başlıkları olmakla birlikte *Zohar*'ın bölümleri konusunda araştırmacılar arasında bir uzlaşma sağlanmamasına neden olmaktadır. Bundan ötürü bu çalışmada, büyük ölçüde Matt başkanlığında yapılan son dönem *Zohar* edisyonunu esas alınmakla birlikte yaratılış, ruh mertebeleri ve *sefirot* sistemiyle ilgili öne sürülen tüm yorumların ve farklı yaklaşımların görülebilmesi adına Yehuda Aşlag baskısına da müracaat edilmekte; Tishby'nin derlemesinden ve Giller'in çalışmasından önemli ölçüde faydalanılmaktadır.

²⁶⁰ Scholem, “Zohar”, XVI/1197.

²⁶¹ Giller, *Reading the Zohar*, 7.

²⁶² Giller, *Reading the Zohar*, 7.

²⁶³ *TZPE*, I/461; Scholem, “Zohar”, XVI/1197.

²⁶⁴ Giller, *Reading the Zohar*, 7. Giller'e göre bu öğretileri, Maimonidesçi felsefeyle bağdaştırmak *Zohar*'ın ana kısmındaki düşünce ve öğretiyi bağdaştırmaktan daha kolaydır. Giller, *Reading the Zohar*, 7.

1.7. Sefer ha-Zohar'ın Kaynakları

Zohar'ın genel olarak Yahudi literatürü yani Yahudiliğin kadim kaynakları olan *Tanah*, Daniel, Vahiy, Enoh Kitabı, *Talmud*, *midraşlar* ve Geonik literatürden etkilendiği,²⁶⁵ Yeni Platonculuk²⁶⁶ ve Kastilya'daki Gnostik²⁶⁷ unsurları barındırdığı araştırmacılar tarafından genel kabul görür. Bu bilgilere ilaveten Abelson, her ne kadar temellendirmesini yapmıyor olsa da *Zohar*'da aynı zamanda İran mistisizmi etkisinin olduğunu ileri sürmektedir.²⁶⁸

Zohar'da adı açık bir şekilde zikredilen yahut *Zohar*'dan önce ve onunla aynı dönemde yazılmış eserlerle mukayeseli okuma yapıldığında *Zohar* üzerindeki etkisi kolayca tespit edilebilen eserler olduğu gibi, adı açık bir şekilde zikredilmeyen, sadece yüzeysel olarak aktarılanlar da mevcuttur. Bundan hareketle *Zohar*'ın kaynakları üzerine araştırma yapan uzmanlar *Zohar*'da adı geçen ve geçmeyen kaynaklar şeklinde ikili bir taksime gitmektedir. Bu araştırmacılar arasında yer alan Scholem, *Zohar* ve *Zohar*'ın bölümlerinden “Midraş ha-Ne‘elam”da açık bir şekilde adı geçen kaynaklar arasında *Sifra de-Adam* (Adam kitabı), *Sifra de-Hanoh*, *Sifra di-Şlomo Malka*, *Sifra de-Rav Hamnuna Sava*,²⁶⁹ *Sifra de-Rav Yeiva Sava* ve bunlara nazaran daha gizemli bir içeriğe sahip olduğu ileri sürülen *Sifrey Kadma'ey* (Kadim yazılar), *Sifre de-Aggedata*, *Raza de-Razin* (Sırların sırrı), *Matnita di-Lan* isimlerinin yer aldığını belirtir. Harflerin gizemiyle ilgili hususlarda *Atvan Gelifin'den* (Kazınmış harfler) ve *Sifra de-Aşmeday*, *Zeyney*

²⁶⁵ Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, xvii.

²⁶⁶ *Zohar*'da Yeni Platoncu unsurların var olduğu *Zohar* ve Kabala araştırmacıları arasında büyük ölçüde kabul edilmekle birlikte Bension aksi çizgide bir görüş serdetmekte ve *Zohar*'da Yeni Platoncu unsurların bulunmadığını belirtmektedir. Bk. Beltran, “El Hombre”, xvi.

²⁶⁷ Scholem, “Zohar”, XVI/1202.

²⁶⁸ Bk. Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş*, 83. Adolphe Franck, 19. yüzyılda Kabala üzerine yazdığı ve Kabala öğretilerini, özellikle *Zohar* ile ilgili öğretilerini içeren çalışmalarında Kabala'nın aslının İran dininde bulunabileceği görüşüne yer vermektedir. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/47; Adolphe Franck, *The Kabbalah or The Religious Philosophy of the Hebrews*, çev. I. Sossnitz (New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926), 298. Şiiliğin İsmailiye fırkası ve Orta Çağ Kabalası arasındaki önemli benzerlikler için ayrıca bk. Wilfred Madelung, “Cosmogony and Cosmology in Isma‘ilism”, *Encyclopedia Iranica* (Erişim 05.01.2021); Michael Epstein – Tzai Weiss, “A Drama in Heaven: ‘Emanation on the Left’ in Kabbalah and a Parallel Cosmogonic Myth in Isma‘ili Literature”, *History of Religions*, 55/2 (Kasım 2015), 148–171.

²⁶⁹ Hamnuna Sava (Bilge): 3. yüzyılın ortasında yaşamıştır. Rav'ın öğrencisi olup hocasının öğretilerini aktarmıştır. Sura Akademisinin başı olmuştur. *Talmud*'a göre “Ravın okulu” tabirini ilk olarak Hamnuna kullanmıştır. Hakkında bilgi için bk. Fred Skolnik (ed.), “Hamnuna Saba”, *EJ*, VIII/310. Buradaki Rav'dan kasıt miladi 3. yüzyılda yaşamış, Sura Akademisi'nin kurucusu Abba Ariha'dır. Bk. Moshe Beer, “Rav”, *EJ*, XVII/116–118. Konuya dikkat çeken Muhammed Ali Bağır'a şükranlarımı sunarım.

Harşin de-Kasdi'el Kadma'ah (Kadim Kasdiel'in muhtelif büyü türleri) başlıklı çalışmalardan da *Zohar*'da atıfta bulunulduğunu söyler.²⁷⁰

Adı açık bir şekilde zikredilen bu eserlerin yanında *Zohar*'ın dili üzerinden yapılan incelemeler neticesinde de araştırmacılar, *Zohar* yazar(lar)ının *Zohar*'dan önceki Yahudi literatüründe yer alan her tür eserden –yani *hagada*, *halaha*, *midraş*lar, dua kitapları, felsefe, sözlükler, *he(y)halot* ve *Zohar* öncesi Kabala çalışmalarından– istifade ettiklerini tespit etmişlerdir. Yazar(lar)ın, bu ilk dönem kaynaklarının hangisinden yararlandığı konusunda araştırmacılar arasında nüanslar olmakla birlikte *Zohar*'ın, bu kaynaklardan tamamen bağımsız bir şekilde ortaya çıkmadığı yönünde görüş birliği vardır. *Zohar* yazar(lar)ının temel kaynakları olarak zikredilen eserler arasında *Midraş Raba*'nın tamamı, *Midraş Tanhuma*,²⁷¹ *Pesikto*²⁷² ve *Mezmurlar Midraşı*, *Pirkey de-Rav Eli'ezer*²⁷³ ve *Targum Onkelos* yer alır. Ancak *Zohar* yazar(lar)ı, bu metinlerden birebir alıntıda bulunmak yerine aktarmayı tercih ettikleri bölümleri *Zohar*'ın kendine has diline çevirmiş ve üslubuna uyarlamışlardır.²⁷⁴ Bunlara ilaveten, *Zohar* yazar(lar)ının, *Zohar* öncesi yazılmış Kabala kaynaklarından *Sefer Yetsira*, *Sefer ha-Bahir*²⁷⁵, *He(y)halot* literatürü, Hasidey Aşkenaz ve Wormlu Eli'ezer'in çalışmaları, Rav Ezra'nın Neşideler Neşidesi'ne yazdığı tefsir, Cironalı Azriel'in²⁷⁶ liturjiye dair tefsirini iyi bildikleri genel

²⁷⁰ Bk. Scholem, “Zohar”, XVI/1201; Scholem, *Kabbalah*, 223.

²⁷¹ Pentatök hagadotunun üç farklı koleksiyonuna verilen isimdir. İkisi günümüzde hâlâ mevcut olmakla birlikte üçüncüsü ise sadece alıntılarla bilinmektedir. Bu *midraş*lar R. Tanhuma'nın adını taşımasına rağmen kendisi tarafından yazılmadığı veya oluşturulmadığı bilinmektedir. *Tanhuma Midraş*ları olarak isimlendirilmesinin nedeni onunla bağlantılı bir kısım vaazları içermesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Wilhelm Bacher – Jacob Zallel Lauterbach, “Tanhuma, Midrash”, *JE* (Erişim 27 Nisan 2018).

²⁷² *Pesikta* (פסיקתא) günümüz İbranicesinde “medeni hukuk” anlamında kullanılan bir kavramdır. Filistin *midraş*larından oluşmaktadır. Pentatök ve Neviiler kitaplarından seçilmiş pasajlardan oluşmaktadır. İki nüshası günümüzde hâlâ mevcut olup bunlar Rav Kahana ve Rav Rabbati Pesiktalarıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Daniel Sperber, “Pesiqta”, *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, 527. Burada bahsedilen pesiktalar da muhtemelen bu iki eserdir.

²⁷³ 8. Yüzyıla ait bir *hagada* olup aynı zamanda Orta Çağ Rabbanî literatüründe *Baraita de-Rav Eliezer* ve *Hagada de-Rav Elizer* olarak da isimlendirilir. Yahudi literatürü arasında bir *midraş* olarak değil *hagada* türü olarak kabul edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Moshe David Herr, “Pirkei de-Rav Eliezer”, *EJ*, XVI/182–183.

²⁷⁴ Scholem, “Zohar”, XVI/1201. Ayrıca diğer etkilendiği ileri sürülen diğer *midraş* isimleri için bk. Scholem, “Zohar”, XVI/1201.

²⁷⁵ Geç dönem amora Rav Rehumay'ın *Zohar*'daki mistik âlimlerden birisi olarak görülmesi *Sefer ha-Bahir* ile *Zohar* arasındaki bağlantıyı göstermek için yeterli bir delil olarak görülmektedir. Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/79; Scholem, *Major Trends*, 157.

²⁷⁶ Azriel (13. yy): Katalonya'nın önde gelen Kabalacılarındandır. Mistisizm üzerine çalışmaları R. Yitshak Saggi Nahor ve *Sefer ha-Bahir*'e dayanır. Yeni Platoncu terminolojiden istifade etmiştir. Çalışmaları Moşe ben Nahman dâhil İspanya Kabalasını bütünüyle etkilemiştir. Bk. Joseph Dan, “Azri'el of Gerona”, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, ed. R. J. Zwi Werblowsky – G. Wigoder (Oxford: Oxford University Press, 1997), 89.

kabul görür. Nitekim, *Zohar*'ın nasıl bir çalışma olduğu incelendiğinde kendinden önceki bütün Kabala yazınının bir toplamı olduğu bilinmektedir. Hatta "Midraş ha-Ne'elam" bölümünde yer verilen melekler hakkındaki bilgilerde, İbn Meymun'un *Mişna Tora* adlı eserinin "Sefer ha-Mada' (Bilgi üzerine)" bölümünden istifade edildiği ileri sürülür.²⁷⁷ *Zohar*'ın kaynakları arasında yer alan en ilginç çalışmalardan biri ise, "Midraş ha-Ne'elam"dan alıntılarının yer alması sebebiyle *Sefer Otsar ha-Kavod*²⁷⁸ adlı çalışmadır.²⁷⁹ *Zohar* yazar(lar)ının konu açısından istifade ettikleri bütün bu kaynakların yanı sıra üslupta da özellikle felsefi yaklaşımı ağır basan "Midraş ha-Ne'elam" ve *Zohar*'ın ilk katmanında İbn Meymun ekolünün alegorik tekniğinden istifade ettiklerini söylemek mümkündür.²⁸⁰ *Zohar*'ın dili üzerinden yapılan eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda özellikle Orta Çağ felsefesinde kullanılan tabirlerin *Zohar*'da yer alması,²⁸¹ araştırmacılarda bu yönde bir kanaatin doğmasına sebebiyet vermiştir.

Zohar'da kullanılan kaynaklar, çalışmanın yazar(lar)ı ve yazıldığı döneme ışık tuttuğu için bu kaynakların mümkün olduğu ölçüde tespit edilebilmesi son derece önemlidir. Bu konuda yapılan incelemeler sonucu *Zohar*'ın ne kadim ne de miladi 2. yüzyılda yaşamış Şimon bar Yohay'a ait bir eser olduğu, –gerek *halaha* gerek liturji ile ilgili–²⁸² Orta Çağ'ı yansıtan unsurları barındırmasından ötürü Orta Çağ'da oluşturulduğunu söylemek makuldür. Bu dönemin eserlerinden yapılmış birebir alıntılar içermesi bu görüşü destekler niteliktedir. "Ra'aya Meheymna" ve "Tikkuney ha-Zohar" bölümlerinde Orta Çağ düşünürü İbn Cebir'ın (ö. 1070)²⁸³ *Keter Malkut* başlıklı çalışmasından,²⁸⁴ *Tanah*

²⁷⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/77.

²⁷⁸ Todors ben Yoseh ha-Levi Abulafya'nın (1220 civarı–1298) hayatının sonuna doğru yazmış olduğu *Talmud* efsanelerinin yorumunu içeren bir çalışmadır. Michal Oron, "Abulafia, Todros ben Joseph ha-Levi", *EJ*, I/343.

²⁷⁹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/74–83.

²⁸⁰ Bk. Scholem, "Zohar", *EJ*, XVI/1202.

²⁸¹ *Zohar*'da Orta Çağ'ın dilinden istifade edildiğine dair en belirgin özelliği Tishby'nin belirttiği üzere tamamıyla Orta Çağ skolastizmine ait olan kavramların metin içinde geçmesidir. Bunlar *Zohar*'ın özellikle "Midraş ha-Ne'elam", "Ra'aya Meheymna", "Tikkuney ha-Zohar" ve "Sitrey Tora" bölümlerinde geçmektedir. Örnekler için bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/65.

²⁸² Özellikle "Teruma" ve "va-Yahel" bölümlerinde yer kaplayan liturji Orta Çağ dönemi İspanya ve Fransa nüshalarında yer almaktadır. Scholem, "Zohar", XVI/1203. Ayrıca bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/75.

²⁸³ Şlomo ben Yehuda ben Gabirol (1021 civarı–1057 civarı): Arapça Ebu Eyüp Süleyman ibn Yahya ibn Cabirul, Latince Avicbron isimleriyle bilinen İspanyol şâir ve filozoftur. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Shlomo Pines, "Gabirol, Solomon ben Judah, Ibn", *EJ*, VII/321–327.

²⁸⁴ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/76.

pasajları yorumlarında ise Orta Çağ müfessirlerinden Raşi,²⁸⁵ Rav Avraham ibn Ezra, Rav David Kimhi'nin²⁸⁶ eserlerinden alıntılar yer alması örnek olarak verilebilir.²⁸⁷

Bension, *Zohar*'da diğer Avrupa mistiklerinin çalışmalarında olduğu gibi Helenizm etkisi olmadığını vurgular. *Zohar*'daki unsurların tamamen *Tanah*'tan olduğunu ve hiçbir Yunan mirası barındırmadığını ileri sürmektedir.²⁸⁸ Bension'un bu yaklaşımı her ne kadar çalışmalarında Kabala'nın Hristiyan Mistisizmi ve Tasavvuf ile bağlantılarını göstermeye çalışsa da *Zohar*'ın tamamen Yahudi dini ve kültürünün bir ürünü olduğunu gösterme çabası kaynaklanıyor olabilir. Çünkü eserin özellikle "Midraş ha-Ne'elam" bölümü önemli ölçüde felsefi bakış açısı izlerini içermektedir. *Zohar*'ın kendinden önceki Kabala eserlerinin bir derlemesi olduğu ve bu önceki eserlerin de önemli ölçüde felsefe kitaplarının etkisi altında şekillendiği düşünülünce²⁸⁹ felsefe etkisinin *Zohar*'da olmadığını söylemek imkansız görünmektedir. Bütün bunlara ek olarak *Zohar* yazar(lar)ının o dönemin İslam Felsefesi ve Tasavvufunun da önemli ölçüde etkisi altında kaldığını belirtmemiz gerekir. Özellikle "nur" teorisi bağlamında İshrakilik, Tanrı, âlem ve insan ilişkisi bağlamında Vahdet'i Vücut düşüncesi ve ruh mertebeleri arasında yer verdiğimiz "neşama" meselesinde İhvan-ı Safa'nın nefis teorisinin yansımaları dikkat çekmektedir. Ancak tezin kapsamı gereği bu konular ayrıntılı bir şekilde ele alınamamıştır.

1.8. *Sefer ha-Zohar*'ın Yahudi Dünyasındaki Yeri

Zohar, ilk ortaya çıktığı zamanlarda daha dar ve dışa kapalı Kabala halkalarında okunmuş ve üzerinde tartışılmıştır. Yazmaların bulunması, elden ele dolaştırılarak kopya edilmesi, derlenmesi ve nihâyetinde baskısının yapılması *Zohar*'ın dar halkalardan herkese yayılmasını mümkün kılmıştır. Ancak halka yayıldığı zaman dahi *Zohar* yine belli bölge ve ezoterik geleneklere ilgi duyan kimselerle sınırlı kalmıştır. Zamanla diğer Yahudi çevreler tarafından bilinse de her Yahudi cemaati tarafından kabul edilmemiştir. Hatta iki

²⁸⁵ Şlomo ben Yitshak (1040–1105): Fransız *Tanah* ve *Talmud* müfessiri. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Judith R. Baskin, "Rashi", *EJ*, XVII/101–106.

²⁸⁶ Rav Daud Kimhi (1160?–1235?): Radak olarak da bilinmektedir. Narbonlu gramerci ve müfessir. Felsefe konusunda büyük ölçüde İbn Ezra ve Maimonides'in etkisi altında kalmıştır. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Frank Talmage, "Kimhi, David", *EJ*, XII/155–156.

²⁸⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/78.

²⁸⁸ Beltran, "El Hombre", xxxx.

²⁸⁹ Erken dönem Kabbacıların felsefe eserlerinden ne ölçüde faydalandığı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Jonathan Dauber, *Knowledge of God and Development of Early Kabbalah* (Leiden: Brill, 2012).

Kabala ekolü olan Katalonya ve Abulafya çevreleriyle rekabet hâlinde olmuştur.²⁹⁰ Akko'lu R. Yitshak,²⁹¹ bu rekabetin nedenini, bölgelerdeki din âlimlerinin dayandıkları temel kaynakların farklılığıyla açıklığa kavuşturur. O dönemde Katalonya din âlimlerinin dayandıkları temel Kabala metni *Sefer ha-Bahir* iken, Kastilya din âlimleri *Sefer ha-Zohar*'ı esas almıştır.²⁹² Hatta *Sefer ha-Bahir*'i merkeze alan Kabalacılar *Zohar*'ı kabul etmedikleri gibi aynı zamanda ona karşı bir antipati de beslemişlerdir.²⁹³

Yahudi din âlimlerinin Kabalaya ilmî bir saha olarak ilgilenmeye başladıkları bu dönemde felsefenin de nüfuz sahibi bir alan olduğunu hatırd tutmak gerekir. İspanya'da felsefî düşünce, rasyonaliteye dayalı ilmî uğraş canlı bir şekilde varlığını sürdürmekteydi. Hatta, felsefe, Kabala'nın etki alanından daha geniş bir kitleye hitap ediyordu. Ancak salt rasyonalite zamanla dönemin Yahudilerinin manevi ihtiyaçlarını gidermede yeterli gelmemeye başlamış ve bu da Yahudileri Kabala düşüncesine sarılmaya itmiştir. 1391–1492 yıllarında Yahudilerin İspanya'da yaşadıkları sıkıntılar, din değiştirmek ve nihayetinde sürgün edilmek zorunda bırakılmalarına filozofların dünya görüşünün ve âlem anlayışının çözüm sunamaması, Yahudileri daha etkili teselli kaynağı arayışına itmiştir. Ayrıca bu dönemde Yahudiler arasında felsefe karşıtlığı²⁹⁴ da ortaya çıkmıştır. Bu felsefe karşıtlığının merkezindeki isim ise İbn Meymun olmuştur. Cironalı Azriel Tora'nın gerçek anlamını İbn Meymun düşüncesinin değil, kabalacı hikmetle ortaya çıkarabileceğini ileri sürmüştür. Yine ona göre İsrail'de Tanrı bilgisinin İbn Meymun ve takipçileri yüzünden inkıtaya uğradığını belirtmiştir.²⁹⁵ Green, Yahudiler arasında doğan

²⁹⁰ Green, *A Guide to the Zohar*, 178.

²⁹¹ Akkolu Yitshak ben Samuel: 13. yüzyılın sonu 14. yüzyılın ortasında yaşamış bir Kabalacıdır. Moşe de León ile tanışmasıyla Kabala düşüncesinde önemli bir etkisi olmuştur. Moşe de León'un ölümünden sonra *Divrey ha-Yamim* (Tarihler) adlı eserinde araştırmalarına devam etmiştir. Şlomo b. Avraham Adret'in halkasına yakın olduğu ancak Adret'in Kabala yazılarının bilgisine sahip olduğu konusunun muğlak olduğu aktarılmaktadır. Hakkında bilgi için bk. Efraim Gottlieb, "Isaac ben Samuel of Acre", *EJ*, X/47–48.

²⁹² Boaz Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text: Changing Perspectives of the Book of Splendor between the Thirteenth and Eighteenth Centuries", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7/2 (1998), 273; Scholem, *Major Trends*, 394; Beltran, "El Hombre", lxx.

²⁹³ Beltran, "El Hombre", lxx.

²⁹⁴ Felsefe ve Kabala, Orta Çağ Yahudi kültüründe genellikle birbirine zıt ve muhalif iki alan olarak kabul edilmiştir. Hatta, bu dönemde Kabala'nın ortaya çıkışı rasyonel düşünceye karşı bir tepkisellik olarak algılanmıştır. Nitekim, Abelson'a göre, Kabala, felsefenin rasyonalitesi içinde boğulmuş olan Yahudilere, Yahudiliğin sadece akıl dini değil aynı zamanda hislerin de dini olduğunu göstermiştir. Bk. Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş*, 18. Bununla birlikte Kabala ve felsefe arasında her zaman zıtlık olmadığı, özellikle Rönesans ve Barok dönemleri İtalyan Yahudi Kabalacıların yazılarında göze çarpmaktadır. Huss, bu noktadan hareketle Orta Çağ dönemindeki Felsefe ve Kabala arasındaki karşıtlık ve etkileşimlerle ilgili algının üç açıdan ele alınabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Boaz Huss, "Mysticism Versus Philosophy in Kabbalistic Literature", *Micrologus* 9 (2001), 125–135.

²⁹⁵ Dauber, *Knowledge of God and Development of Early Kabbalah*, 38–39.

bu felsefe karşıtlığının temelinde, Yahudilerin felsefeyle ilgilenmeleri neticesinde dinî meselelerde gevşekliğe düşmelerinin yattığını belirtir. Ona göre Kabala, bu gevşekliğin ve Yahudi dininin uygulamalarına yönelik umursamazlığa karşı bir kalkan vazifesi görmüştür.²⁹⁶ Nihayetinde Yahudiler, kendilerini manevi açıdan toparlayacak ve kendilerine umut verecek kaynağı Kabala’da bulmuşlardır. Bu da salt aklın sebep olduğu bir tür dogmatizmden kurtulmak için hikmeti bulabileceklerini ümid ettikleri mistik düşünceye doğru yönelmelerine imkan vermiştir. Kabala’nın bu dönemde yükselmesinde ise *Zohar* önemli rol oynamıştır. *Zohar*’ın ilk dönemlerde Yahudiler arasında büyük ölçüde önem kazanmasında, yukarıda zikrettiğimiz üzere arayış içindeki Yahudilere, hayata tutunmalarında bir vasıta olması yatar.²⁹⁷ 16. yüzyılda Luriyacî Kabala’nın ise, İspanya sürgününe ve bu sürgünün yaşattığı travmaya karşı bir tepki olarak doğduğu dahi ileri sürülmektedir.²⁹⁸ Böylelikle sürgün sonrası Kabala ve dolayısıyla *Zohar*’ın etkisi Kastilya dışına taşmış ve diğer Yahudi cemaatleri arasında da yayılım göstermeye başlamıştır. Dolayısıyla sürgün ile birlikte *Zohar*, Sefarad cemaatinden Aşkenaz toplulukları arasında da bilinir ve zamanla kabul edilir olmuştur. 17. yüzyılda Rav İşaya Horovits’in çalışmaları Meir ibn Gabay ve Kordova’nun öğretilerini Aşkenaz cemaatlerine taşımış; Kabala yorumcularının dua kitapları Kabala düşüncesinin bilfiil sinagog uygulamalarında yer almasına imkân vermiştir.²⁹⁹

14. yüzyılda birtakım yazmaların bulunması ve elden ele dolaştırılmasıyla ortaya çıkan *Zohar*, sürgün ile birlikte kısa zamanda Yahudilerin genelini etkisi altına almaya başlamıştır. Bu durum da eserin Yahudi literatürü arasında nerede konumlandırılması gerektiği ve statüsüyle ilgili birtakım yorumları ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Kitabın statüsü yüzyıllar içinde ve bölgeden bölgeye farklılık göstermiştir. İlk ortaya çıktığı dönemlerde kapalı ve dar halkalarda bir grup Kastilya Kabalacısı tarafından okunan bir metinken İspanya sürgünü ile birlikte daha geniş bir kitle ile karşılaşması ve manevi açıdan sığınılacak bir liman olarak kabul edilmesi kitabın statüsünü de etkilemiştir. *Zohar* başlarda bir tür *midraş* olarak kabul edildiği gibi zaman içinde *Talmud* türü bir statü kazanarak otorite bir eser hâline gelmiştir.³⁰⁰ 16. yüzyılda Safed’de

²⁹⁶ Green, *A Guide to the Zohar*, 179.

²⁹⁷ Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık*, 13.

²⁹⁸ Green, *A Guide to the Zohar*, 179.

²⁹⁹ Green, *A Guide to the Zohar*, 182.

³⁰⁰ Boaz Huss, “The Anthological Interpretation”, 3.

gerçekleştirilen Kabala toplantılarında *Zohar*, Kabalacılar arasında otorite bir eser olarak kabul edilmeye başlamıştır. Hatta Safed’de Kabala ile iştigal eden Yahudi cemaatleri yerleşim yeri olarak Şimon bar Yohay’ın gömülü olduğuna inandıkları Meron bölgesini seçmişlerdir.³⁰¹ Zira, Şimon bar Yohay’ın mezarı Kabala ile bağı olan Yahudiler için bir hac mekânı kabul edilmektedir. Bu durum, Safed topluluğunun manevi anlamda gelişimine önemli katkı sağlamıştır. 16. yüzyılın ortasında ise Şimon bar Yohay’ın mezarı bir tür ziyaretgâha çevrilmiştir. Bu bölgenin önemini, *Zohar*’ın kökenini Şimon bar Yohay’a dayandıran Kabalacıların bölgeye yaptıkları göçlerden anlamak mümkündür. Bunlar arasında Osmanlı topraklarından Şimon Kordova ve Mısır’dan Yitshak Luriya zikredilebilir. Kabala’ya göre kutsal kabirlere yakınlık, o mekanda kabrin üzerinde secde ve bu vesileyle mistik bilgiyi elde etme imkânı açısından önemlidir.³⁰² Şimon bar Yohay’ın kabrine de böyle bir misyon yüklenmiştir. Kordova, *Zohar*’ın içeriğini ilahî bir ışık olarak kabul etmiş ve bu ışığın kaynağını semavî krallıktan aldığına inanmıştır. *Zohar*’ın Musa Peygamberin ruhu vasıtasıyla bu semavî krallıktan dünyevî krallığa aktarıldığını ileri sürmüştür. Semavî olandan aktarılması sebebiyle *Zohar*’ı tahsil eden kimselerin bu vesileyle dünyaya ilahî var oluşu getirdiklerine inanmaktadır.³⁰³ Luriya da *Zohar*’ın mistik yorumlarında birtakım doğaüstü (ruhanî) varlıklardan eğitim aldığını ileri sürer. Liebes, bu iki Kabalacı’nın Safed’e göç etmesinde Şimon bar Yohay’ın ruhuyla iletişime geçme arzularının etkili olduğunu ifade eder. Zira Şimon bar Yohay’ın yanında bir yere gömülmekle onun aktardığı bilgeliği tamamen anlayabileceklerine inanmışlardır.³⁰⁴ Hatta Yosef Karo, *Maggid Meyşarim* (Doğruluk vaizi) adlı çalışmasında Şimon bar Yohay’ın mezarının yanında *Zohar*’ın tahsil edilmesi durumunda, Şimon bar Yohay’ın mezarından kalkıp metnin gizemlerini açığa çıkaracağına inanıldığını aktarır.³⁰⁵ Şimon bar Yohay’a *Zohar*’dan ötürü yüklenen bu misyon, Luriya’nın yaşadığı dönemde Safed’de *Zohar*’ın artık sadece kadim ve otorite değil aynı zamanda kanonik yani kendinden hüküm çıkarılabilir bir eser olarak kabul edilmesini de mümkün kılmıştır.

³⁰¹ *Zohar*’ın Meron bölgesine yaptığı önem ve vurgu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Boaz Huss, “Makom kodeş, zıman kodeş, sefer kodeş: haşfa’at sefer ha-Zohar ‘al minhagey ha-‘aliya leregel la-meron ve-hagigot Lag ba-‘Omer (Kutsal mekan, kutsal zaman ve kutsal kitap: Sefer ha-Zohar’ın Meron’a hac ve Lag ba-‘Omer kutlaması üzerindeki etkisi)”, *Kabbalah* 7 (2002), 237–256.

³⁰² Green, *A Guide to the Zohar*, 180.

³⁰³ Beltran, “El Hombre”, lxxii.

³⁰⁴ Beltran, “El Hombre”, lxxii; ayrıca bk. Yehuda Liebes, “Kivunim hadaşim ba-heker ha-kabala”, *Pe’amim* 50 (1992), 150–170.

³⁰⁵ Bk. Beltran, “El Hombre”, lxxii.

Hatta *Zohar*, *Tanah* ve *Talmud* ile mukayese edilebilir bir otoritede görülmüştür.³⁰⁶ *Zohar*'ın otorite bir eser olarak kabul edilmesindeki en önemli etkenlerden bir diğeri ise eserin yazarı ve yazıldığı tarihin kadimliği üzerine yapılan vurgudur. Dolayısıyla 13. ve 14. yüzyıl çalışmalarında *Zohar*'ın, Şimon bar Yohay'a ait olduğunu belirtenlerin amacı eserin aslında otoritesini kanıtlamaya yönelik bir çabadır.³⁰⁷

Bension, İspanya'dan sürgün edilen Yahudilerin onları bekleyen trajedik günler için yegâne sermaye olarak *Zohar*'ı aldıklarını ifade eder. O kadar ki sürgün dönemine kadar sadece İspanyalı elit Yahudilerin başlıca eseri olan *Zohar*, İber yarımadasından çıktıktan sonra bütün Yahudiler için önemli bir kaynağa dönüşmüştür.³⁰⁸ Goestchel de *Zohar*'ın 16. yüzyılda Safed'de yaşadığı tarihsel ve ruhsal dönüşümle kutsal kabul edildiğini söyleyerek *Zohar*'ın o dönem Yahudiler arasındaki önemini özetler.³⁰⁹ Bu dönem itibarıyla *Zohar*, *Tanah*'ın ruhu, *Talmud* ise *Tanah*'ın bedeni olarak kabul edilmeye başlanmıştır.³¹⁰ Ruh ve beden nasıl ayrılmaz bir bütün ise *Zohar* ve *Talmud* da Yahudi öğretileri için birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülmüştür.³¹¹ İlerleyen zamanlarda ise her iki eserin konumu ve statüsü hakkında farklı yaklaşımlar meydana gelmiştir. Özellikle Sabetaycı hareketin *Zohar* yaklaşımında *Talmud*'u hiçe sayan ve sadece *Zohar*'ı kabul eden gruplar olduğu gibi *halaha* ile ilgili uygulamalarda *Zohar*'ın değil, sadece *Talmud*'un izinden gidilmesi gerektiğini vurgulayan ve *Zohar*'ı değil, *Talmud*'u mutlak otorite kabul eden Yahudiler de olmuştur.³¹²

Bu yüzyıllarda *Zohar*'ı kutsal ve otorite kabul eden Kabalacı Yahudiler olduğu gibi *Zohar* karşıtı eleştiriler de olmuştur. *Zohar* karşıtı eleştirilerin ortaya çıkması önemli ölçüde, 17. ve 18. yüzyıllarda Sabetaycıların *Zohar*'ı, otorite bir çalışma olarak kabul etmeleri ve onu kendi düşünceleri doğrultusunda kullanmalarında yatar. Gazzeli Natan,³¹³ Sabetay Sevi'nin Mesih olduğuna yönelik delilini *Zohar*'dan çıkarmış ve *Zohar*'ın eskatolojik meselelerde *Talmud*'dan daha otorite bir kaynak olduğunu şu sözleriyle ifade etmiştir:

³⁰⁶ Green, *A Guide to the Zohar*, 181.

³⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text", 271.

³⁰⁸ Beltran, "El Hombre", lxviii.

³⁰⁹ Bk. Beltran, "El Hombre", lxviii.

³¹⁰ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/25.

³¹¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/26.

³¹² Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text", 285.

³¹³ Avraham Natan b. Eliş Hayyim Aşkenazi (1643/4–1680): Sabetaycı hareketin merkezi isimlerinden birisidir. Daha ziyade Gazzeli Natan ismiyle bilinmektedir. Hakkında bilgi için bk. Gershom Scholem, "Nathan of Gaza", *EJ*, XV/15–17.

Talmud ve *Zohar* arasında açık bir şekilde tezat yoksa *Zohar*'a göre hükmederiz... Yüce Kral Mesih ile ilgili bilgi, insanlar yanlış anlamasın diye *Talmud*'da açıkça zikredilmedi. Bu bilgi *Sefer ha-Zohar*'da gizlidir; üstü kapalıdır ve bu bilginin Mesih'in günlerinden hemen önce açığa çıkarılabileceği yazılıdır... Bu sebepten söz konusu meselelerle ilgili *Zohar*'dan delil getirmeliyiz ve *Talmud*'da tezat gibi görünen hususlarda her şeyi Tanrı'nın katkısıyla izah edeceğiz.³¹⁴

İlk dönem Sabetaycı harekette, Gazzeli Natan'ın açıklamasında da görüldüğü üzere *Zohar*, *Talmud* ile mukayese edilmekle birlikte *Talmud* yok sayılmamıştır. Ancak kendilerini “Zoharcılar” olarak isimlendiren Jacob Frank'in³¹⁵ takipçileri arasında *Zohar* kanonik bir eserin ötesinde görülmüş, hatta *Zohar* ve *Talmud* arasında yapılan mukayesede radikal bir tavır sergilenerek *Talmud*'un ortadan kaldırılması gerektiği iddia edilmiştir.³¹⁶ Bu iddialardan sonra Frankistler olarak isimlendirilen bu grup aynı zamanda “*Talmud* karşıtları” veya “*Zohar* müdafileri” olarak da anılmıştır. Frankistler, kendi sistemlerini, saptadıkları iki inanç ilkesi üzerine inşa etmişlerdir. Bunlardan ilki *Zohar*'ın hakikatini ve *Tanah*'ın gizemlerini vurgulamak, ikincisi ise *Talmud*'un bir yalan ve çarpıklıklar kitabı olduğunu kabul ve ifade etmektir.³¹⁷

Zohar'ın Sabetaycı hareketler tarafından yüceltilmesine önemli eleştiriler gelmiştir. Sabetaycı hareketin karşıtlarından biri olan Rav Moşe Hagiz, *Zohar*'ın geniş kitlelere anlatılmasını doğru bulmamış; Praglı din adamı Rav Yehezkel Landau (ö. 1793) ise zihnin *Zohar* ve diğer Kabala öğretileriyle meşgul edilmesinden şu sözleriyle yakınmıştır:

...Herkesin içinde *Sefer ha-Zohar* ve Kabala eserleriyle meşgul olan kimselere karşı o kadar öfkeliyim ki! Vahyedilmiş Tora'nın boyunduruğunu boyunlarından söküyor,

³¹⁴ Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text”, 285.

³¹⁵ Jacob Frank (1726–1791): Sabetay hareketinin gelişmesinde son aşamayı oluşturan ve adıyla anılan bir Yahudi mezhebinin kurucusudur. Sabetay halkalarda kendisine özel güçler ve ilham sahibi bir adam kılacak bir isim vermek için *Zohar* çalışmaya başladığı aktarılmaktadır. J. Frank ve onun başkanlığında oluşan Franksist hareketi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gershom Scholem, “Jacob Frank and the Frankists”, *EJ*, VII/184–194. Ayrıca bk. Pawel Maciejko, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and Frankist Movement, 1755–1816* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011). Kitaba dikkat çeken Muhammed Ali Bağır'a şükranlarımı sunarım.

³¹⁶ Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text”, 287–288.

³¹⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/28. Zoharcılar, *Talmud*'un hatalı ve tamamen bir kurgu ürünü olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedirler: “Moşe'nin Tora'sı ve peygamberliği, ondan önceki bütün peygamberlerin sözleri ve atalarımızın diğer kitapları kapalı ve mühürlüdür. Bunlar yüzü kapalı bir kadın gibidir. Bu kadının güzelliğine hayran olmayı arzu eden her kim varsa, öncelikle kadının yüzünü açmak zorundadır. Atalarımız Tora'yı yorumlamış ve Şas (şişâ sedarim/altı düzen/seri) mukaddes dilde oluşturulmuştur; bu *Talmud* olup Rabbimize ve Torası'na karşı hatalar içermektedir.” Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/28.

Sefer ha-Zohar'dan söylenip gürültü çıkarıyorlar. Böylece Tora'nın, İsrail'den unutulmasına neden olacak şekilde her ikisini [*Tora* ve *Zohar*] kaybediyorlar. Hatta, neslimiz, –kemikleri toz olsun– Sabetay Sevi cemaatinin sapkınlarında [sayıca] bir artış gördüğünden, *Zohar* ve Kabala metinlerini çalışmayı sınırlandırmak ve yasaklamak uygun olacaktır...³¹⁸

Kabala'nın, saf Yahudiliğe getirilmiş bir leke olduğunu düşünen ve Aydınlanma Yahudiliğinin, Kabala karşısındaki duruşunu yansıtan en önemli eleştirmenlerden biri, Yahudi tarihçisi Heinrich Graetz'tir. Graetz, *Zohar*'ı sahtekarlığın bir özeti olarak görmüş ve Yahudiliğin manevi anlamda gerilemesinin sebebi olduğunu ileri sürmüştür.³¹⁹ Geleneksel Yahudi inancında *Zohar*'ın, zamanla *halaha* ile aynı otoritede görülmesi bazı din adamlarının da öfkesini çekmiştir. Kabala üzerine araştırmalarıyla da bilinen ünlü *halaha* bilgini Şlomo Luriya, *halahayı* ilgilendiren meselelerde Kabalacıların değil, sadece Tora ve *halahanın* izinden gidilmesi gerektiğini şu sözleriyle belirtmektedir:

Kabalacıları takip etmeyin dostum. Böylesine yeni düşünceler ortaya koymaya cüret eden kimselerin gizemlerine bulaşmayın. Bu kimseler, Tora'nın en saklı gizemlerini bildiklerini ve anladıklarını düşünürler. Keşke, neyin açıkça vahyedildiğini (yani *halahayı*) bilseler.³²⁰

Maskilimin ve *halaha* âlimlerinin eleştirileri ve bütün karşı görüşlerin bir sonucu olarak Kabala'nın etkisi biraz zayıflamış olsa da *Zohar*'ın kutsal bir kitap olduğu düşüncesi Kabalacılar arasında devam etmiştir. Ancak Sabetaycı hareketin yarattığı kriz sonrasında, Polonya'da otuz (30) yaş altı insanların *Zohar* okumasına yasak getirilmiştir. Bu durum, *Zohar* öğrencilerinin sayısının azalmasına sebep olmakla birlikte *Zohar*'ın nüfuzunu eksiltmemiştir. Hatta dilinin ruh için kıymetli olduğunu düşündüklerinden Tora okur gibi manasını anlamadan *Zohar* okumaya başlayan Kabalacılar olmuştur.³²¹ Bu ilgi özellikle Doğu Avrupa Hasidizmine mensup Yahudiler arasında yaygındır. Hasidiler arasında kutsal kabul edilmesi *Zohar*'ın daha da güç kazanmasını mümkün kılmıştır. Ayrıca *Zohar*, Yahudiler arasında Yüce varlıkla irtibata geçilebilecek bir güç olarak kabul

³¹⁸ Moaz Kahana, "The Allure of Forbidden Knowledge: The Temptation of Sabbatean Literature for Mainstream Raves in the Frankist Moment, 1756-1761", *JQR* 102/4 (2012), 594.

³¹⁹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/44.

³²⁰ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/26.

³²¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/29.

edilmiştir.³²² Bu bağlamda yazılış amacının ise insanın Yaratana benzer olma yolundaki niyetini geliştirmek için ihtiyaç duydukları manevi ilerlemeyi sağlayacak bir kaynak olduğu ileri sürülmüştür.³²³ Hasidizm'in kurucusu Baal Şem Tov'un *Zohar*'ı hep göğsünde taşıdığı³²⁴, *Zohar*'ı okumak üzere açtığında bütün dünyayı gördüğü aktarılır.³²⁵ İnsanın kurtuluşa ermesi ve Tanrı'ya dönmesi için Kabalacılar arasında *Zohar*'ın önemli bir yeri vardır. Zira, "İsrail, hayat ağacından, yani *Zohar* kitabından tatmaya yazgılı olduğu için onun aracılığıyla sürgünden kurtulacaktır"³²⁶ düşüncesi hâkimdir. Bu açıdan *Zohar*, onu kutsal sayanların nazarında, sürgünden kurtuluşun ve Tanrı ile birleşmenin nasıl mümkün olabileceğini gösteren bir rehber kitaptır. Yaratılış meselesi ve insanın yeryüzündeki vazifelerini de bu bağlamda ele almaktadır.

Sonuç olarak *Zohar*'ın kanonik, kutsal ve otorite bir eser olarak Yahudi literatürü arasında yer almasında içeriğinde yer alan konuların ve bunları aktarma biçimi önemli olmuştur. Eserin içeriği aslında kendisinden önce ortaya çıkmış Kabala eserlerinde yer alan öğretilerin bir derlemesi olmakla birlikte *Zohar*'ın bu statülerde kabul edilmesini sağlayan etkenlerden biri de onun doğru zamanda ve doğru yerde ortaya çıkmış olmasıdır. Kabala'nın ezoterik öğretisi Yahudi apokaliptizmiyle daha iç içe geçmiş ve milli kurtuluş vurgusuyla anlatılmaktadır. Bu da *Zohar*'ın hâliyle Tanrı tarafından terk edildiğini düşünen bir topluluğun manevi kurtuluşu için son umut olarak kabul edilmesini ve yüceltilmesini mümkün kılmıştır. Son umut, kapalı halkalardan daha geniş bir dünyaya hatta ilk ortaya çıkış amacına ters bir şekilde Yahudi evlerine girmiştir.³²⁷ *Zohar*'da varlığın ve ilahî olanın gizemleri, Mesihî dönem, zamanın sonu ile ilgili hesaplamaların bir arada okuyucuya verilmesi diaspora acısı yaşamakta olan bir neslin manevi tarafını doyurma işlevi görmüştür. Zira bu dönemde özellikle Mesih'in gelişini duymaya can atan bir nesle *Zohar* bu umudu veren bir ışık olmuştur. Geniş kitlelere yayılmasında, ilerleyen yıllarda kendi Kabala öğretilerini geliştiren ancak temel olarak *Zohar*'dan etkilenen Yithsak Luriya ve halkasının önemli katkıları vardır. Aynı zamanda ihtiyaç duyulan her konuda *Zohar*'dan yorum getirilebilir olması da onu halk arasında daha popüler

³²² Michael Laitman, *Zohar'ın Kilidini Açmak* (İstanbul : Alter Yayıncılık, 2012), 23.

³²³ Laitman, *Zohar'ın Kilidini Açmak*, 125.

³²⁴ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/29.

³²⁵ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/30.

³²⁶ *Zohar*, "Naso", 90.

³²⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/25.

kılmıştır.³²⁸ Modern dönemde Scholem, Tishby, Huss ve Wolfson gibi araştırmacıların *Zohar* ile ilgili çalışmaları *Zohar* ve ortaya çıktığı döneme yönelik ilginin artmasını ve tekrar *Zohar* öğretileri üzerine çalışmaların hız kazanmasını mümkün kılmıştır. Ayrıca Leo Schaya gibi *perenniyel felsefe*yle ilgilenen araştırmacıların çalışmalarının da *Zohar*'ın Yahudi kültüründen gelmeyen çevrelerde tanınmasında önemli katkıları olmuştur. Hatta Kabalayla ilgilenmenin moda olduğu bir dönemde bulunduğumuzu göz önüne alırsak Kabala ve *Zohar* öğretilerinin modern söylemlerle karışık bir şekilde hayatımıza dâhil olduğu görülmektedir. Bütün bunların yanında, Liebes'in dediği gibi *Zohar*, Yahudiler için bir rönesanstır. Muhafazakâr ve durağan bir dönemden sonra Yahudiler için kültürel anlamda yeniden canlanmadır.³²⁹ Bu canlanma ise kadim bir kültürün yeniden uyandırılmasıyla gerçekleşmiştir. Bu kadim kültür ideal kabul edilen ama uzun zamandır unutilan bir kültürdür. *Zohar*, bu açıdan Orta Çağ Yahudileri için yeniden uyanışın bir sembolüdür.

³²⁸ *Zohar*'dan bir alıntıyla teyit edilemeyecek hiçbir şey olmadığını belirten Dan, bunun kendi hayatında tecrübe ettiği bir örnekle açıklamaktadır. 1960'larda California'dayken Kabala dersi veren bir arkadaşının Kabala çalışırken bir yandan esrar içmenin gerekliliğinin *Zohar*'dan getirdiği bir alıntı ile onayladığını ve öğrencilerine sınıfta bunu uygulamalarını talep ettiğini aktarmaktadır. Dan, *Kabala*, 8–9.

³²⁹ Liebes, “ha-Zohar ke-Ronesans”, 6.

BÖLÜM II: *SEFER HA-ZOHAR*'DA TANRI VE ÂLEM

Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin çözümlenmesi sadece âlemin mâhiyeti hakkında değil aynı zamanda insanın yaratılışının amacı konusunda da bilgi verir. Bu nedenle Tanrı ile âlem ve varoluş meseleleri, bütün düşünce sistemlerinin başlıca tartışma konuları arasındadır. Ortak paydaları Tanrı'nın aşkınlığını vurgulamak olmakla birlikte, âlemin nasıl meydana geldiği konusunda her dinin ve düşünce sisteminin kendine has yaklaşımları vardır. Ulûhiyet, yaratılış, Tanrı ve âlem hakkındaki muhtelif yaklaşımlar Yahudi kelimcileri, filozofları ve Kabalacılarının çalışmalarında da mevcuttur. Bu başlık altında, *Zohar*'da Tanrı ve varoluş anlayışının nasıl ele alındığı merkeze alınmakla birlikte, aralarındaki farklılıkların ve benzerliklerin görülmesi açısından *Zohar* öncesi Kabalacıların ve diğer Yahudi düşünürlerin konuyla ilgili yaklaşımlarına da yer yer temas edilecektir.

2.1. Yahudi Düşüncesinde ve *Zohar*'da Ulûhiyet Meselesi

Yahudilik'te Tanrı hakkında konuşmayı üç yaklaşım çerçevesinde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki Rabbanî yaklaşım olup bu düşünce sisteminde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak bilginin konusu değildir. Tanrı sorgusuz sualsiz bir imanın konusudur. Bu düşüncede bir yaratıcının var olduğuna iman merkezi bir öneme sahip olduğundan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya ihtiyaç duyulmaz.³³⁰ İkinci yaklaşım felsefi olup bir yaratıcının var olduğuna iman, aklın sınırları içinde kanıtlanması ihtiyaç hâlini alan bilgi meselesine dönüşmüştür. İskenderiyeli Filon'a kadar geri götürebileceğimiz bu yaklaşım özellikle Orta Çağ Yahudi filozofları arasında yaygındır. Orta Çağ Yahudi filozofları Tanrı'nın varlığını kanıtlama ve Yahudilik'te nasıl bir Tanrı algısının ve tasavvurunun olduğunu gösterme çabası içine girmişlerdir. Ayrıca Yahudi filozofları ulûhiyet araştırmalarını Tanrı'yı sevmenin bir ön koşulu olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre hakiki anlamda araştırılarak bilinen ve akabinde sevilen Tanrı'ya hakkıyla kulluk edilebilir. Tanrı'ya tam anlamda bağlanmanın şartı budur. Bu konuda delil olarak ise

³³⁰ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought, From Maimonides to Abravanel* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 4.

Tesniye, 4:9,³³¹ Yeremya, 9:23–24³³² ve I Tarihler, 28:9³³³ pasajlarından istifade etmişlerdir.³³⁴ Bu Yahudi filozofları arasında en öne çıkanı ise Musa b. Meymun'dur (ö. 1204). Yazdığı inanç esaslarında ilk beş maddeyi Tanrı'ya iman ve Tanrı tasavvuru konularına ayırmış,³³⁵ insanın bütün yaşamı boyunca Tanrı bilgisinin peşinde olması gerektiğini ileri sürmüştür.³³⁶ Üçüncü yaklaşım ise Kabalacıların ulûhiyet anlayışıdır. Erken dönem Kabalacıları ulûhiyet meselesinde ilk zamanlarda Yahudi filozoflarıyla benzer bir çizgide hareket etmişler ve Tanrı'yı bilginin bir konusu yapmışlardır. Tanrı'nın varlığını kanıtlama meselesi üzerine tartışırken ve Tanrı hakkında konuşurken her ne kadar Felsefeye karşı bir tepki olarak doğmuş olsalar da filozofların kullandığı kavramlardan ve yaklaşımdan istifade etmişlerdir.³³⁷ Onlar da Tanrı'ya hakkıyla kulluk etmenin ve O'na bağlanmanın (*devekut*) ön şartı olarak Tanrı'yı sevmeyi, Tanrı'yı sevmenin ön şartı olarak ise O'nu epistemolojik açıdan incelemeyi öne sürmüşlerdir. Kabalacıların Tanrı'yı bilgi meselesi yapmalarının arkasında yatan bir gerçek de Tanrı ve insan arasında hakiki anlamda bir gönül bağının kurulmasını sağlamaktır. Bu nedenle Hz. İbrahim'in Tanrı sevgisini, onun Tanrı'yı aklî muhakeme yoluyla bilmesiyle açıklığa kavuşturmuşlardır.³³⁸ Bununla birlikte kendi kavram ve tabirlerini oluşturma çabası da göstermişlerdir. Kabalacıların Tanrı, âlem ve yaratılış hakkında konuşurken kullandıkları ana kavramlar arasında yer alan *ayin*, *eyn sof* ve *sefirot*³³⁹ tabirleri bu çabanın ürünüdür.

Yahudilikte Tanrı ile âlem arasındaki ilişki yaratılış düşüncesi üzerinden işlenir. Orta Çağ'da Yahudi düşünürler *ma'ase bereşit* (Yaratılış olayı) meselesini Yunan Felsefesi ve İslam Düşüncesi etkisi altında izah etmeye çalışmışlardır. İbn Meymun başta olmak üzere Yahudi filozoflarının ulûhiyet anlayışlarında Tanrı hem bâtın/mestûr hem aşkın bir Tanrı'dır. Bu filozofların sisteminde, yegâne, gayrı cismânî, her türlü noksanlıktan

³³¹ “Bugün, Yahve'nin yukarıda semavatta, aşağıda arzda olduğunu; O'ndan başkası olmadığını bilin ve bunu aklınızdan çıkarmayın.”

³³² “Rab şöyle buyurdu: Hikmet sahibi bilgeliğiyle, güçlü kişi gücüyle, zengin zenginliğiyle övünmesin. Dünyada iyilik yapanın, adaleti doğruluğu sağlayanın ben Rab olduğumu anmakla, beni tanımakla övünsün övünen.”

³³³ “Sen Ey Oğlum Süleyman! Babanın Tanrısını tanı. Bütün yüreğinle ve istekle O'na kulluk et...”

³³⁴ Bk. Dauber, *Knowledge of God and Development of Early Kabbalah*, 61–97.

³³⁵ Musa b. Meymun ve Yahudi İnanç Esasları hakkında bilgi için bk. Ravza Aydın, *Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

³³⁶ Dauber, *Knowledge of God and Development of Early Kabbalah*, 73.

³³⁷ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Dauber, *Knowledge of God and Development of Early Kabbalah*.

³³⁸ Bk. Dauber, *Knowledge of God and Development of Early Kabbalah*, 167.

³³⁹ Bu tabirlerin ayrıntılarına ve içeriğine müstakil başlıklar altında yer verilmektedir.

münezzeh, yücelerin yücesi ve aşkın bir varlık olarak kabul edilen Tanrı ile insan arasında karşılıklı ilişkinin kurulmasına imkân tanımayan bir Tanrı anlayışı hâkimdir. Tanrı ile insan arasına ciddi bir mesafe koyan filozofların aksine Provans ve İspanya'daki Kabalacılar ise Tanrı ile insan arasında köprü kurma mücadelesi vermişlerdir.³⁴⁰ İlk bölümde belirttiğimiz üzere Orta Çağ'da Kabala'nın ortaya çıkması bir açıdan filozofların ulûhiyet düşüncesine karşı bir tepkinin ürünüdür. Bu tepki de Kabalacıları Rabbanî düşünceden ve Yahudi felsefesinden daha farklı olarak kendini “ilahî tecelliler” olarak kabul edebileceğimiz *sefiralar* vasıtasıyla ayan, görünür kılan bir ulûhiyet fikrine götürmüştür. Filozoflar ulûhiyeti salt bilgi konusu yaparken Kabalacılar Tanrı bilgisinin kavranmasını aynı zamanda ilahî alandaki etki ve eyleme bağlamışlardır. İnsanın dünyevî alanın etkilerinden kurtulup yüce bir varlık konumuna gelerek Tanrı'ya nasıl ulaşabileceğinin mistik bir kurgusunu oluşturmaya çalışmışlardır. Bu nedenle mistik öğretiler *Tanah*'ın ruhu olarak kabul edilmektedir.³⁴¹ Kabala öğretisindeki ulûhiyet anlayışını felsefe ve Rabbanî düşünceden ayrı kılan tarafı, Tanrı ile insan arasında güçlü bir bağın tesis edilmesiyle karşılıklı ilişkinin yaşanmasını mümkün hâle getirmesidir. Böylece faal bir Tanrı ile insan ilişkisi devreye girmektedir. Aşkın ve batın Tanrı düşüncesi ise kendini ayan kılan Tanrı anlayışına bürünmüştür. Ancak bu aşama tek seferde gerçekleşmemiştir. Erken dönem Kabalacıları Tanrı hakkında konuşurken kendi kavramlarını oluşturmadan önce filozofların dilinden ve kullandıkları tabirlerden istifade etmişlerdir. Bu tabirler arasında en dikkat çekenini ise “kökenlerin kökeni” ifadesinde de karşılık bulan “ilk neden” ve “nedenlerin nedeni” gibi tabirlerdir.

Zohar'da hem bâtın/mestûr hem de kendisini *sefiralar* vasıtasıyla ayan kılan Tanrı tasavvurları yer alır. Bu iki farklı Tanrı tasavvurunun *Zohar*'da yanyana işlenmesi, *Zohar*'ın sadece bir yazarın değil pek çok Kabalacının elinden derleme bir eser olarak ortaya çıkmasından kaynaklanır. 13. yüzyıl Kabalacıları arasında felsefî tabirlerin kullanımı mevcut olmakla birlikte Tishby, *Zohar*'da “ilk neden” veya “nedenlerin nedeni” gibi ifadelerin kullanımına yer verilmediğini ileri sürer. *Zohar*'da Tanrı için bu gibi tabirlerine yer verilmemesini ise Tanrı hakkında konuşurken nedensel ifadelerin kullanımının O'na yakıştırılmamasından kaynaklandığını ifade eder.³⁴² Tishby

³⁴⁰ David S. Ariel, *The Mystic Quest: An Introduction to Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1988), 58. Kaynağı temin edilmesinde yardımcı olan Neslihan Kuran'a şükranlarımı sunarım.

³⁴¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/231.

³⁴² Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/235.

muhtemelen bu düşüncesini *Zohar*'ın ana kısmı için söylemiş olabilir. Zira sonraki bölümleri olarak kabul edilen “Tikkuney ha-Zohar” ve “Ra'aya Meheymna”da Tanrı için “nedenlerin nedeni” kullanımı yer alır. Örneğin “Tikkuney ha-Zohar 17a”da “... רבון סבת העולות, אנת הוא עלת העולות, אנת העולות (ribôn ha-‘ôlamîm ante hû ‘illat ha-‘illôt sibat ha-sibôt/Âlemlerin Rabbi, sen nedenlerin nedeni [illet], sebeplerin sebebisin...)” cümlesi yazılıdır.³⁴³ Buradaki cümleden hareketle *Zohar*'ın bu bölümde Tanrı-âlem ilişkisinin illet-malul yani nedensellik (illiyet) ilişkisi bağlamında ele alındığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre âlem tek başına var olmamıştır; âlem ve âlemde var olan her şeyin mutlak fâili ve sebebi Tanrı'dır. *Zohar*'ın ana kısmında ise, aşağıda ayrıntılı biçimde göstereceğimiz üzere “mesturların mesturu” ifadesi yer alır. Bundan kasıt ise *eyn sof*ur.

Zohar, *eyn sof* tabiriyle, aşkın ve her türlü noksanlıktan münezze bir Tanrı tasavvuru yanısıra kendini *sefiralar* vasıtasıyla ayan kılan ulûhiyet anlayışını da içerir. *Sefiralar* batın bir kaynaktan sadır olan ve yayılan kuvveler/güçler, ilâhi tecellilerdir. Bu batın kaynak ise kimi zaman *ayin* kimi zaman *eyn sof* olarak isimlendirilir. Genel itibariyle *ayin*, *eyn sof* ve *sefirot* arasındaki ilişki Tanrı hakkında konuşma ve Tanrı'nın varlığını keşfetme konusunda son derece önemli olup Orta Çağ Kabalasının temel öğretilerini oluşturur. Kabalacılar, bu kavramlar ışığında insan ile yaratıcı arasında olması arzu edilen ilişkiyi izah etmeye çalışmışlardır. Filozofların bâtın/mestûr Tanrısını, Mezmurlar 145:18'deki “Rab, kendisine yakaran, içtenlikle yakaran herkese yakındır” pasajında karşılık bulan Tanrı düşüncesiyle uyuşturmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken filozofların dilinden tam anlamıyla kopuk hareket etmemişler, Tanrı'nın insan zihni ve dili ile ifade edilemezliğini *eyn sof* tabiri ile açıklamışlardır. Moşe Kordova ve Yitshak Luriya'nın öğrencilerinden biri olan Avraham ben Eli'ezer ha-Levi'nin (ö. 1529) yazdığı muhtemel kabul edilen *Ohel Mo'ed* (Toplanma çadırı) adlı çalışmada da Tanrı'dan bahsedilirken şu ifadeler yer verilir: “Hiçbir nesne O'nu içmez ve hiçbir düşünce O'nu kavrayamaz, zira O'nun hakkında kafa yormak yasaktır. Şâirin dediği gibi: O'nun eserlerini incele ancak ona el sürme.”³⁴⁴ Dolayısıyla Kabalacıların kullandıkları *eyn sof* tabirinin içeriğinde aslında selbî bir çıkış noktası vardır. Ancak bu, Tanrı'nın mahlukât tarafından mâhiyetinin bilinemezliği anlamında bir kullanımdır. Bu bilinemezlik “İdra Zuta”

³⁴³ *Zohar*, “Tikkuney ha-Zohar”, 17a, *Sefaria* (Erişim 19 Eylül 2020).

³⁴⁴ Bk. Moshe Hallamish, *An Introduction to the Kabbalah*, çev. Ruth Bar-Ilan – Ora Wiskind-Elper (New York: State University of New York, 1999), 122.

bölümünde “Bu yüce kadim bir, mesturların mesturu (כֶּזֶךְ סֵתִימָא/setîma de-kol setîmîn), ifade edilmez ve bulunmaz... Bu saklıdır, mesturdur, her şeyden kıymetlidir”³⁴⁵ ifadesiyle aktarılır. Bu Mestur Tanrı, *Zohar* 1:2a’da geçtiği üzere *sefiralar* vasıtasıyla bilinmeyi dilemiştir.³⁴⁶ Ancak bu bilinirlik de sınırlıdır. Dolayısıyla *sefirot* sistemi vasıtasıyla bilinen ve hakkında konuşulan Tanrı’ya dair bilgi yine sınırlıdır. Tanrı hakkında, Tanrı’nın kendisini ayan kıldığı ve insanın kapasitesinin de onu kavrayabileceği ölçütte konuşulabilmektedir. Bununla birlikte *sefiralar* vasıtasıyla görünür olan mevcudat ilahî özün, hakikatın izharı olarak kabul edilir.

2.2. Ayin (אין/Hiçlik/Yokluk/Adem)

Kelime manası itibarıyla “hiçlik/yokluk/adem” anlamına gelen *ayin* kavramı Kabala’da ulûhiyet ve yaratılış meseleleri ele alınırken öne çıkan tabirlerden biridir. Orta Çağ Kabalasında *sefirot* sisteminin bir parçası olarak gösterilen bu kavram ilahî tecellinin³⁴⁸

³⁴⁵ *Zohar* 3:289b. *TPEZ*, IX/785; *Zohar*, “İdra Zuta”, 3:289b, *Sefaria* (Erişim 10 Aralık 2020).

346 אמר לי רבי מלך סתימא הנה קמי קודשא בריך הוא, וגלי במתיבתא עלאה ודא הוא. בשעתא דסתימא דכל סתימין בעא לאתגלוי. עבד ברישא 'קוד"ה' (להלן ט"ו א', משפטים ק"ה א', ט' ב', שמות רכ"ו ב', רכ"ה א) קדא, ודא סליק למהני מחשבה. צייר בה פל (Rav bana dedi ki: Yarattılştan önce saklı olan bir şey vardı ki O ulvî meclise ayan oldu, o, budur. Bütün mesturların mesturu kendisini ayan kılmak istediğinde, ilk olarak tek bir nokta yaptı ve bu nokta yükseldi ve bir düşünce/maşava hâlini aldı. Onunla, bütün şekilleri çizdi ve bütün sûretleri nakşetti.) Bu pasajda geçen “nokta” ifadesinden kasıt “Hohma” sefırasıdır. “Hohma” sefırası burada ilahî düşünceye tekabül etmekte olup sudurun başlangıcı olarak kabul edilmektedir.

³⁴⁷ Zohar, “Tikkuney ha-Zohar”, 17b, *Sefaria* (Erişim 10 Aralık 2020): אַנְתָּ חָכִים וְלֹא בְּחֻכָּהּ דִּיעָא, אַנְתָּ הוּא... (Sen hakımsin ancak bilinen bir hikmetle değil... / ante hakım ve la be-*hohma* yedia, ante hu mavin ve la mavina yedia...)

³⁴⁸ *Sefirot* sistemindeki ilahî tecellî anlayışı muhakkik sufilerin “tecellî” tabirini temellendirmesine benzemektedir. Kişinin nefsinin aydınlanıp tecellî eden varlığı idrak etmesini kapsadığı gibi aynı zamanda sudur nazariyesindeki gibi kozmolojik anlamı da içermektedir. Tecellî, Tanrı’nın aslında yaratma fiiline tekâbüî etmektedir. Bu sûretle aşkın Tanrı aslında her şeyde ve her yerde tecellî etmektedir. “Gizli bir

aşamalarından birini temsil eder. Matt'in ifade ettiği üzere her şey *ayin*in derinliklerinden sadır olmakta ve yine nihâyetinde ona dönmektedir.³⁴⁹

Kabala kozmolojisinde *sefirot* öğretisiyle sudur üzerine vurgu yapılıyor olsa da bu öğretinin kapsamında hiçten yaratma düşüncesi de vardır. Kabala'da hiçten yaratma meselesi ise *ayin* kavramı üzerinden tartışılır. Dolayısıyla Kabala'da yaratılış meselesi ele alınırken temel öğreti olarak kabul edilen *sefirot* sistemi ve hiçten yaratılış düşüncesi aslında birbirine zıt gibi görünen iki yaklaşım olmakla birlikte 10. yüzyıl itibarıyla birbiriyle uyumlu bir şekilde işlenmiştir. Hiçten yaratılış düşüncesi Kabala literatüründe aslında ilk olarak *Sefer Yetsira* 2:6'da yer alır: “... יצור מתהו ממש ועשה אינו ישנו...” (Kaostan eyleme şekil verdi ve olmayanı [eyn] var [yeş] kıldı)...³⁵⁰ İlk dönem Kabalacıları yaratılışı temellendirirken bu cümlede yer alan “eyn (yok)” ve “yeş (var)” gibi birbirine zıt iki kavramdan istifade etmişlerdir. Kabalacılar bu iki kelimeyi bir arada kullanarak “beriat yeş me-ayin” (בריאת יש מאין/hiçten yaratılış) tabirini üretmişler ve yaratılışı temellendirmede bu tabiri kavramsallaştırmışlardır. Ancak Kabalacılar “yeş me-ayin” tabirini Ronald Kiener'in dikkat çektiği üzere tam anlamıyla *ex nihilo* ile özdeş şekilde kullanmamışlar,³⁵¹ bunu yukarıda ifade ettiğimiz gibi *sefirot* sistemiyle uyumlu olarak izah etmeye çalışmışlardır.

Hiçten yaratma düşüncesinin ilk kullanımı *Sefer Yetsira*'da olmakla birlikte *ayin* şeklinde isim kullanımı ve onun bir öğretiye dönüşmesi sonraki dönem eserlerinde ortaya çıkmıştır. Bu durum Yeni Platoncu Yahudi düşünürlerinin hiçten yaratılışı ele alırken “yeş me-ayin” tabirini kullanmayı tercih etmelerinden kaynaklanmıştır. Bu konuda İbn Cebir'un etkisi olduğu söylenebilir. Zira İbn Cebir'un *Keter Malkut* (Sultanlık tacı) başlıklı eserinin dizelerinden birinde “קרא אל האין ונבקע” (**Hiçliğe** seslendi ve yarıldı)

hazineydim, bilinmeyi diledim ve beni bilmeleri için mahlûkâtı yarattım” sözünün karşılığı *Zohar* 1:2a'da karşılık bulmaktadır. Dolayısıyla *Zohar*'daki *sefirot* sisteminin de aslında İbnü'l Arabî'nin yaratmayı tecellî ile açıkladığı sisteme benzediği söylenebilir. Tecellî için bk. Semih Ceyhan, “Tecellî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 19 Eylül 2020).

³⁴⁹ Daniel C. Matt, “Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”, *The Problem of Pure Consciousness* içinde, ed. Robert K. Forman (Oxford: Oxford University Press, 1990), 121. Ayrıca bk. Daniel C. Matt, “Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”, *Essential Papers on Kabbalah*, ed. Lawrence Fine (New York: New York University Press, 1995), 67–109.

³⁵⁰ Bk. *Sefer Yetzirah*, 2/6, *Sefaria* (Erişim 10 Eylül 2020).

³⁵¹ Bk. Ronald Kiener, “le-toldot ha-munah ‘yeş meayin’ ba-filosofiya ve ba-kabala (‘Yeş me-ayin’ ifadesinin felsefe ve kabaladaki erken tarihi)”, *Proceedings of World Congress of Jewish Studies* 1 (1989), 320–321.

cümlesi yer alır.³⁵² İbn Cebiol, bu dizede “אין (ayin)” kelimesini kullanmakla “hiçten yaratılış” fikrini benimsemiş görünmektedir. Ş. Pines, İbn Cebiol’un hiçten yaratılışı temellendirmede İbn Sina’nın etkisi altında kaldığını vurgular.³⁵³ Hangi düşünce sisteminden etkilenmiş olursa olsun, İbn Cebiol’un yaratılışın hiçten meydana geldiğini ifade ettiği yaklaşımında *ayin* kavramını kullanması, Kabalacıların kendi sistemlerini oluşturmalarında önemli bir destek olmuştur. Ayrıca yine Yahudi kelimelerini konu edinen ve Samuel ibn Tibbon’un (ö. ~ 1220) Arapçadan İbraniceye tercüme ettiği eserlerde, aynı zamanda İslam kelamcılarının eserlerinde hiçten/yoktan yaratılışı izah ederken kullandıkları “lâ min şey (لا من شيء)”³⁵⁴ “yeş me-ayin (יש מאין)” veya “lo mi-devar (לא מדבר)” olarak tercüme etmesi³⁵⁵ de bu tabirin yerleşmesindeki önemli etkenler arasında sayılabilir. Örneğin Bahya ibn Pakuda (ö. 1120) *el-Hidâye ila ferâidil’l-kulûb* başlıklı eserinin Arapça aslında “lâ min şey” tabirini açık bir şekilde kullanır.³⁵⁶ Metnin Samuel ibn Tibbon tarafından yapılan İbranice tercümesinde “lâ min şey” kalıbı “yeş me-ayin” çevirisinde karşılık bulmaktadır.³⁵⁷ Sa’adiya Gaon’un *Kitâbu’l-emanât ve’l-itikadât* başlıklı eserinin yine İbn Tibbon tarafından yapılan İbranice tercümesinde de aynı ifadeye yer verilmiştir. Ancak bu tercümede el-Feyyûmî’nin “lâ min şey” ifadesine yer verdiği satırların “lo mi-devar (לא מדבר)” olarak tercüme edildiğini görüyoruz.³⁵⁸ Dolayısıyla ilk dönem Kabalacılarında hiçten yaratılış düşüncesi aslında İslam kelâmı ve düşüncesinin etkisi altında temellendirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak yukarıdaki örneklerde gördüğümüz üzere İbranice kullanımında çeviriden kaynaklı farklılıklar vardır.

³⁵² Kiener, “le-toldot ha-munah ‘yeş meayin’ ba-filosofiya ve ba-kabala”, 321. Şiirin tamamı için bk. Solomon ibn Gabirol, *Keter Malkhut* (Erişim 19 Eylül 2020).

³⁵³ Ş. Pines, İbn Cebiol’un *Keter Malkut* eserinde bu ifadeyi kullanması yani “hiçliğe seslendi ve yarıldı” düşüncesine İbn Sina’nın Felak Süresi yorumuyla ulaştığını söyler. “נקע” ve “فلق” kelimelerinin aynı anlama karşılık geldiğini belirten Pines, İbn Cebiol’un, İbn Sina’nın Felak Süresi yorumunda yaratılış aşamalarını anlatış şekline istifa etmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şlomo Pines, “ve-kara el ha-en ve nivka’: lehaker *keter malkut* le-şel la-Şlomo ibn Gabirol” (“Hiçliğe seslendi ve yarıldı” – İbn Cebiol’un *keter Malkut*’undaki bir pasaja dair not”), *Tarbiz* 50 (1981), 339–347.

³⁵⁴ “Lâ min şey” İslam düşüncesinde hiçten yaratılışı izah etmek üzere kullanılmış bir ifadedir. İbranice literatüründeki karşılıkları için bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 280–285.

³⁵⁵ Kiener, “le-toldot ha-munah ‘yeş meayin’ ba-filosofiya ve ba-kabala”, 322.

³⁵⁶ Örnek için bk. Bahya ibn Pakuda, *Kitâbu’l-hidâye ilâ ferâizil’l-kulûb*, nşr. Abraham Shalom Yahuda (Leiden: Brill, 1912), I, V/43.

³⁵⁷ İbranice tercümesi için bk. Bachya ibn Pekuda, *Duties of the Heart*, çev. Rabbi Yosef Sebag (Erişim 10 Aralık 2020).

³⁵⁸ Arapça için bk. Saadya Gaon, *Kitâbu’l-Emanât ve’l-İtikadât*, nşr. S. Landauer (Leiden: Brill, 1880), 30. İbranice için bk. Saadia Gaon, *Ha-Emunot ve ha-deot* (Erişim 10 Aralık 2020).

Kabalacıların önlerinde bu gibi örnekler olmakla birlikte sistemlerini kendilerine ait bir şekilde oluşturmak istemişlerdir. Bu nedenle *ayin* kavramı için aynı zamanda *Tanah*'tan da delil getirmeye çalışmışlardır. İbranice “me-ayin” tabiri “nereden” anlamında kullanılır. Eyüp, 28:12’de *ayin*, “והחכמה מאין תמצא/Hikmet nerede bulunur?” pasajında açık bir şekilde geçer. 13. yüzyıl Kabalacıları bu pasajı da delil göstererek “İlahî hikmetin hiçlikten varlığa geldiği”ni³⁵⁹ ileri sürmüşlerdir. Provans Kabalacıları ve Kör Yitshak’ın öğrencileri arasında yer alan Aşer ben David (13. yy) bu pasajdan istifade ederek en derinde yatan gücün *ayin* olduğunu ve hiçbir düşüncenin onu kavrayamayacağını ileri sürer.³⁶⁰ Bu kavranamayacak olan tek varlık da Tanrı’dır. Dolayısıyla Provans Kabalacıları ve Kör Yitshak’ın öğrencileri *ayini* aslında Tanrı’nın karşılığı olarak kullanmışlardır. Kör Yitshak ve halkasının *ayine* yüklediği anlam ve içeriği, zamanla Cirona Kabalacıları da kullanmışlar ve bu konuda onların otoritesini kabul etmişlerdir. *Ayine* yapılan “kavranamaz” vurgusundan hareketle Cirona Kabalacıları Tanrı’yı *ayin* olarak isimlendirmişlerdir. Bu isimlendirmenin, “... Tanrı bütün düşüncelerin yok oluşudur, hiçbir düşünce O’nu ihata edemez. Kimse O’nu dünyadaki herhangi bir şeyle kavrayamayacağından Tanrı, *ayin* olarak isimlendirilmektedir. Bu, ‘hikmet varlığa *ayinden* geldi’ sözünün sırrıdır”³⁶¹ ifadesinde karşılık bulunduğunu görüyoruz.

Sonuç olarak erken dönem Kabalacıları gaib ve mestur olanı, *ayin* kavramıyla ifade etmişlerdir. *Sefirot* sisteminin bütün sırrı da bu kavramda yatmaktadır. Zira *hiçlikten* (*ayin*) *vara* (*yeş*) geçiş gerçekleşmektedir. Varlık zinciri *Zohar*’da da bu bağlamda ele alınır. Ancak *hiçten* yaratılış Tanrı’nın batın özünden akış, feyz, sudur olarak yorumlanmakta olup *ayinden* ziyade *eyn sof* tabirinin vurgusu daha baskındır. Bununla birlikte *eyn sof* başlığında zikredeceğimiz üzere bu iki kavramın eşit görüldüğüne dair yorumlar da vardır. Moşe de León *Sefer Şekel ha-Kodeş* başlıklı başka bir çalışmasında da varlığın başlangıç noktasını *ayin* kabul eder. *Sudurun* *ayinden* başladığını vurgulamakta ve *sefirotun* düşünceye (מהשבה/mahşava) bağlı olduğunu ileri sürmektedir.³⁶² Ancak Moşe de León’un bu eserinde *ayine* yaptığı bu vurguyu *Zohar*’da tespit edemedik. Moşe de León’un bu eserde *düşünceyi* ön plana çıkarmasında Kör Yitshak okulunun etkisi olduğu muhtemeldir. Zira *Zohar*’da aşağıda göreceğimiz üzere

³⁵⁹ Matt, “Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”, 128.

³⁶⁰ Bk. Matt, “Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”, 128.

³⁶¹ Bk. Matt, “Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”, 130.

³⁶² Bk. Moşe de León, *Şekel ha-Kodeş* (London: y.y., 1911), 23.

ayin, *eyn sof* ve *sefirot* salt düşünce üzerinden değil aynı zamanda “irade” ile birlikte işlenir. Yine Moşe de León gaib ve mestur olanın, kimse tarafından bilinemeyeceğini ve bunun *ayin* olarak isimlendirildiğini *Sefer Şekel ha-Kodeş* başlıklı eserinde vurgular.³⁶³ *Zohar* 1:15a’da ise *sefiralar*ın ortaya çıkışı anlatılırken ilk *sefira* olan *keter* ‘*elyon* (Yüce *keter*) ile *ayin* özdeş ele alınmakta ve *sudur* buradan başlatılmaktadır. Bu da muhtemelen *keter*in ilk ve en saklı *sefira* olmasından ve *eyn sof* ile ezelî biçimde bulunmasından kaynaklanmaktadır.³⁶⁴ Buraya kadar gördüğümüz üzere *ayin* aslında *Zohar*’da çok baskın bir kullanıma sahip değildir. Yaratılış, daha çok *eyn sof* ve doğrudan *sefiralar* bağlamında işlenmektedir. Ancak önceki Kabalacıların düşüncelerini ve sistemlerini içerdiğinden, *ayin* de sistemli bir şekilde olmasa da *Zohar*’da kendine yer bulmuş bir kavramdır.

2.3. *Eyn Sof* (אין סוף/Namütenahi)

Erken dönem Kabalacıları, Tanrı’nın, ancak yaratılışla ilişkisi bağlamında düşünülebileceği konusunda hemfikirdir. Yaratılışı temellendirirken de Tanrı’nın “ilk namütenahi neden” olarak kabul edilebileceğini savunmuşlardır. Orta Çağ’da Yahudi filozoflarının Tanrı hakkında konuşurken selbî teolojinin dilini kullandıklarına temas etmiştik. İşte *eyn sof* tabiri Kabalacıların bu bağlamda ürettikleri bir kavramdır. Tanrı’nın aşkın, kavranamaz, yücelerin yücesi, her türlü noksanlıktan münezzeh olup sınırları olmadığına işaret eder. Bu kavram, ilk olarak erken dönem Provans Kabalacıları tarafından kullanılmış ve zaman içinde Kabala’nın temel kavramlarından ve hatta öğretilerinden biri hâline gelmiştir.

Kelime manası itibariyle “namütenahi/sonsuz/sonu olmayan” anlamına gelen *eyn sof*, Kabala literatüründe Tanrı’nın zâtını ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Kabalacılar, Tanrı’ya bir isim isnad etmenin O’na cismanilik yüklemek ve dolayısıyla Tanrı’yı sınırlandırmak anlamına geldiğini düşündüklerinden Yazılı Tora ve Sözlü Tora’da Tanrı, Elohim ve Yahve isimleriyle zikredilmesine rağmen bu adlandırmalardan dahi kaçınmışlardır.³⁶⁵ Çıkış, 3:14’te Musa Peygamber Tanrı’ya adını sorduğunda Tanrı “ehye aşer ehye (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה/Ben, Ben olanım)” cevabını vermiştir. Kabalacılara göre Tanrı, Musa Peygambere bu cevabından hareketle aslında kendisinin sınırsız olduğunu ve hatta

³⁶³ Bk. Moşe de León, *Şekel ha-Kodeş*, 23–24.

³⁶⁴ Bk. *TZPE*, I/15a, dn. 5.

³⁶⁵ Scholem, “Ein Sof”, *EJ*, 260.

kendisini saptayabileceğimiz bir ismi dahi olmadığına işaret etmektedir. Bu cümleden hareketle Kabalacılar ise *eyn sof* kavramını Tanrı hakkında konuşurken kullanılabilecek en uygun ifade olarak kabul etmişlerdir.³⁶⁶ Scholem *eyn sof*un Latince veya Arapça felsefe terminolojisinde bir karşılığı olmadığını ileri sürer.³⁶⁷ Ancak Moşe Idel *eyn sof* tabirinin Grekçe “sınırı olmayan/gayr-ı mütenâhî” anlamına gelen ve Gnostik kaynaklarda yer alan “aperantos (ἀπεραντος)” tabirinden türetilmiş olabileceği görüşü üzerinde durur.³⁶⁸ İslam düşüncesinde de Tanrı’nın ne cisim, ne araz, ne cevher ve ne de sınırı olduğu vurgulanır. Dolayısıyla *eyn sof*un, her ne kadar yapı ve dil açısından İbranice bir tabir olsa da içeriği ve mana itibarıyla diğer düşünce veya inanç sistemlerinin kullandığı kavramlardan hareketle Tanrı hakkında konuşurken türetilmiş bir tabir olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kabalacıların yorumlarında ve *Zohar*’da bu net bir şekilde görülmektedir.

Ma ‘arehet ha-Elohut başlıklı çalışmada *Tanah* ve Sözlü Yasa’da *eyn sof*la ilgili herhangi bir ifadenin yer almadığı, sadece Kabalacıların onun gizeminden istifade ettiğine temas edilir.³⁶⁹ *Ma ‘arehet ha-Elohut*’ta yapılan bu vurgu, *eyn sof* kavramını ilk olarak Kabalacıların kullandığına dair delil getirilen bir kaynaktır. Aslında *eyn* ve *sof* kavramları *Tanah*’ta ve Rabbanî literatürde ayrı ayrı yer alır. Mesela, *eyn* tek başına *eyn heker* (vakıf olunamaz) veya *eyn mispar* (sınırsız) şeklinde *Tanah*’ta geçer.³⁷⁰ Ancak *eyn sof* şeklinde ikisinin bir arada kullanımının ilk defa *Sefer Yetsira*’da olduğu tespit edilmektedir. *Sefer Yetsira* 1:5’te *eyn sof*la ilgili “Hiçliğin/yokluğun on *sefirasının* nihâyeti olmadığından onlar ondur...”³⁷¹ cümlesi yer alır. Ancak buradaki “nihayeti olmayan” şeklindeki kullanımın Kabala öğretisindeki *eyn sof*un anlamı ile özdeş olmadığına dikkat çekilmesi gerekir. Burada *sefiraların* sonu olmadığına vurgu yapılmaktadır; kavramın, Tanrı ile özdeş görülme durumu söz konusu değildir.

Erken dönem Kabalacıları Tanrı hakkında konuşurken kendilerini filozofların Tanrı düşüncesinden keskin bir çizgiyle ayıramadıklarından batın Tanrı anlayışını içeren

³⁶⁶ Horowitz, *A Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*, 101.

³⁶⁷ Bk. Scholem, *Kabbalah*, 88.

³⁶⁸ Bk. Moshe Idel, “Ein Sof”, 261.

³⁶⁹ Bk. Scholem, *Kabbalah*, 89; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/234; Hallamish, *An Introduction to the Kabbalah*, 123.

³⁷⁰ Bk. Eyüp, 9/10 (עֵשֶׂה גְּדֻלּוֹת עַד-אֵין חֶקֶר וְנִפְלְאוֹת עַד-אֵין מִסְפָּר).

³⁷¹ עֵשֶׂה סְפִירוֹת בְּלִימָה מִדֶּתן עֵשֶׂה שְׁאֵין לָהֶם סוֹף. Bu cümlede “hiçliğin/yokluğun” karşılığı olarak “ayin” değil “belima (בְּלִימָה)” kullanılmaktadır.

tabirler kullanmışlardır. Cirona Kabalacılarının kullandıkları tabirler arasında şunlar yer alır: ma še-en ha-mahşava masseget (מַחְשָׁבָה מַשְׁגֶּת/maḥšava masseget/düşüncenin kavrayamadığı şey) –bazen ilk feyz olarak da isimlendirilmektedir– “ha-or ha mit‘allem” (הָאוֹר/ha’or ha mit‘allem/gaib nur), “seter ha-ta‘aluma” (סֵתֶר הַטַּעְלוּמָה/seter ha-ta‘aluma/gizemin ihfası), “yitron” (יִתְרוֹן/yitron/bolluk), “ha-ahdut ha-şava” (הַאֲחֻדוּת הַשָּׂוָה/ha-ahdut ha-şava/ayırt edilmesi imkânsız birlik), “ha-mahut” (הַמְהוּת/ha-mahut/mahiyet/zat/cevher).³⁷² Bütün bu tabirlerin ortak özelliği Tanrı’nın düşüncenin, sınırların ötesinde, kavranamaz, aşkın bir varlık olduğunu vurgulamasıdır. Ancak bunların hiçbiri, Kabalacıların Tanrı hakkında konuşurken *eyn sof* gibi öğretiyeye dönüştürdükleri bir kavram hâline gelmemiştir.

*Eyn sof*u Kabalacılar arasında özellikle seçilmiş bir tabir hâline getiren, *sefiralar* ile ayan olan Tanrı düşüncesinin temellendirilmesinde önemli bir kavram olarak içeriğinin doldurulmuş olmasıdır. İlk bölümde Kabala’nın ortaya çıktığı dönemde insanların ona sarılmasının nedenlerinden biri olarak filozofların Tanrı düşüncesinin onları artık tatmin etmemesi olduğuna temas etmiştik. Her ne kadar *eyn sof* da aşkın, kavranamaz ve tanımlanamaz bir Tanrı anlayışını içeriyor olsa da *sefiraların* ortaya çıkmasında oynadığı rol sayesinde filozofların Tanrı düşüncesinden farklı bir ulûhiyet anlayışının doğmasını mümkün kılmıştır. *Eyn softan sefiraların* açılımıyla, batın olan Tanrı, kendi ilahî tabiatının kendi istediği yönlerini temsil eden sıfatlara sahip olur. Bu açıdan batın olan Tanrı fikri âlemde faal hâle gelir. Bu durum aynı zamanda maddi âlemin yani, yaşamın açılımı olarak da karşımıza çıkar.³⁷³ *Eyn sof*, ilahî alandan feyzin bu alana doğru akışını sağlar. Dolayısıyla *sefirot* sisteminin ve varlık dünyasına geçişin temellendirilmesi açısından bakıldığında da yukarıda zikredilen tabirler onun yerini dolduramamıştır.

Eyn sof, bu açılardan Kabalacıların, Tanrı hakkında konuşurken ihtiyaçlarını giderebilecekleri ve daha da önemlisi kendilerine özgü bir kavram olarak üretilmiştir. Ancak bu tabir her ne kadar aşkın bir Tanrı için kullanılıyor olsa da içeriği Kabalacılar arasında farklılık göstermektedir. Provans Kabalacıları arasında yer alan Kôr Yitshak (ö. 1235) *eyn sof*u düşünce (מַחְשָׁבָה/maḥšava) ile bir görür. Ona göre sonu ve nihayeti olmayan şey düşünce olup sadır olan her şeyden daha yücedir. O ve halkasında yer alan Kabalacılara göre bütün feyezânın ilk kaynağı “pür/saf düşüncedir (טְהוּרָה מַחְשָׁבָה/maḥšava

³⁷² Scholem, *Kabbalah*, 89.

³⁷³ Scholem, *Major Trends*, 208.

tahora)”. Buna göre bütün yaratılış iradî bir eylemden ziyade zihinsel bir harekete dayanır.³⁷⁴ Cirona Kabbacıları ise *eyn sof* ele alırken onu Ezeli İrade (רצון/ratson) ile bir görmüşlerdir.³⁷⁵ Ayrıca Cironalı Azriel (ö. 1238) *eyn sof*un mutlak kemâl (שלימות/şilemut) olduğunu ileri sürmüştür.³⁷⁶ Ona göre *eyn sof* tabirinde kendini gizleyen Tanrı anlayışı vardır. *Peruş Eser Sefirot* (On *sefirot* yorumu) başlıklı eserinde bu konuya temas eden Azriel, *eyn sof*un, düşüncenin bir nesnesi olamayacağını, her şeyde onun bir belirtisi olmasına rağmen, *eyn sof*un ötesinde bir şey olmadığını ifade eder.³⁷⁷ Cironalı Azriel, düşüncenin ötesinde gördüğü *eyn sof*u bir kandile benzetir. Ancak onun, milyonlarca kandilin tutuşturulmasından ayrı olduğunu ifade eder. Bu kandil benzetmesinde bazı kandiller diğerlerinden daha parlak olmasına rağmen ilk nura nazaran hepsi aslında aynıdır ve hepsi tek bir kaynaktan gelir. Ancak ilk nur ve diğerleri arasında kıyaslama yapılması mümkün değildir. Zira diğer kandiller enerjilerini ilk nurdan alır. Bununla birlikte ilk nurda hiçbir değişiklik veya noksanlık meydana gelmez.³⁷⁸ Nitekim ilk nurda değişiklik meydana gelirse bu onun sınırlı, sonlu ve noksan bir varlık olduğunu gösterir. *Eyn sof* kabul edilen Tanrı için ise bir noksanlık söz konusu değildir. Her iki Kabala halkası aslında *eyn sof*u aşkın, namütenâhî, kavranamaz olarak kabul etme hususunda hemfikirdir. Ayırtıkları nokta bunun aslında “düşünce” mi yoksa “irade” mi olduğu konusudur. Bunun dışında *eyn sof*un “yücelerin yücesi” olarak kabul edilmesinde bir farklılık söz konusu değildir. *Zohar*’da ise Scholem’in dikkat çektiği üzere düşünce ve iradenin bir arada ele alınarak *eyn sof* yorumlarından birinde “düşüncenin iradesi” tabirine yer verilmektedir.³⁷⁹

Zohar’da da *eyn sof* yukarıdaki Kabala halkalarında olduğu gibi aşkın, batın, bilinemez ve kavranamaz Tanrı düşüncesinden hareketle selbî bir yaklaşımla ele alındığı gibi *sefirot* öğretisiyle bağlantılı işlendiği yerlerde ayan olan Tanrı düşüncesiyle karşımıza çıkar. Şu

³⁷⁴ Scholem, *Kabbalah*, 94.

³⁷⁵ Scholem, *Kabbalah*, 92.

³⁷⁶ Azriel of Gerona, *Be’ur Eser S’firot*, III/2, (Erişim 10 Aralık 2020).

³⁷⁷ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/234. Ayrıca bk. Azriel of Gerona, *Be’ur Eser S’firot*, II/2, (Erişim 10 Aralık 2020).

³⁷⁸ Daniel M. Horowitz, *A Kabbalah and Jewish Mysticism Reader* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2016), 100–101; Azriel of Gerona, *Be’ur Eser S’firot*, VIII/2 (Erişim 10 Aralık 2020). Cironalı Azriel’in bu örneği İslam düşüncesinde nurlar teorisi örneğine benzetmektedir. Gazzali (ö. 1111) Nur sûresi 24/35’e binâen ortaya koyduğu nurlar teorisi ile teosofik ve hermetik bir Tanrı anlayışı tesis etmiştir. Bu teoriye göre Tanrı nurul’l-envar kabul edilmekte olup diğer bütün nurların da kaynağıdır. Bütün varlıklar ise bu nurun bir yansıması olarak görülmektedir. Bk. Mahmut Kaya, “İşrâkiyye”, *DİA* (Erişim 19 Eylül 2020).

³⁷⁹ Scholem, *Kabbalah*, 94.

durumda aslında *eyn sof*un içeriği *Zohar*'da iki türlü izah edilmektedir. İlk olarak “batın, mesturların mesturu” Tanrı düşüncesi vardır ve bu *Zohar*'ın ana kısmında ele alınır. İkinci olarak ise daha felsefî bir terminoloji ile “ilk neden, nedenlerin nedeni” şeklinde ele alınan Tanrı düşüncesi vardır ki bu da *Zohar*'ın “Tikkuney ha-Zohar” ve “Ra'aya Meheymna” bölümlerinde yer alır. Tabi bu bölümlerde de yine Tanrı'nın kavranamazlığı vurgusu hâkimdir. *Eyn sof*un kavranamazlığı *Zohar* 2:239a'da geçen “*Eyn sof* bilinemez, başlangıç ve sonu meydana getiren asal *ayin* gibi başı ve sonu yoktur”³⁸⁰ cümlesinden hareketle *ayine* benzetilir. Ancak *eyn sof* *Zohar*'da her zaman bu pasajdaki gibi açık bir şekilde kullanılmaz. Kimi zaman “bâtın/mestûr” ve(ya) “melik” kavramlarıyla ima edilir. *Zohar* 1:21a'da geçen “... Saklı mahlûkât iki yüce mestûr harfin altında çömelir: Yod (י) ve he (ה) harfleri, vav (ו) ve he (ה) harfleri üzerine hâkimdir, bunlar onların savaş arabasıdır, oysa bütün batının batını (לְכָל טְמִירָן/temira le-kol temirin) külliye bilinemmez, o her şeye hâkimdir, her şeyi yönetir...”³⁸¹ pasajında *eyn sof*, bâtın/mestûr (temira/טְמִירָן) kelimesinde karşılık bulur. *Zohar* 1:15a'da ise “Başlangıçta [Tekvin, 1:1] –Melik'in iktidarının/kudretinin (הִרְמְנוּתָא דְּמַלְכָא/hurmenuta de-malka) başında, Melik, oymaları gökteki berraklıkta nakşetti”³⁸² cümlesinde geçen, “melik” anlamındaki “malka/מַלְכָא” kelimesinden kasıt kadiri mutlak Tanrı'dır ve bu aynı zamanda *eyn sof* olarak kabul edilir.³⁸³

Tanrı'nın aşkın, sınırları olmayan ve kavranamaz olduğu düşüncesinden hareketle isimlendirilemeyeceğine, zira bunun Tanrı'yı sınırlandırıp O'na cismanilik isnad etmek olduğuna yukarıda temas etmiştik. *Zohar*'da da bu düşünce varlığını korur. Hatta ismin yanında sıfat dahi isnad edilemeyeceği “Ra'aya Meheymna” bölümünde geçen “Sen yücelerin yücesi, bütün esrarın sırrısın. Düşüncenin ötesindesin. O'na herhangi bir sıfat isnad edene eyvahlar olsun...”³⁸⁴ cümlelerinde karşılık bulur. Benzer şekilde “Tikkuney ha-Zohar”da “...bütün en yüce şeylerin yukarısında, ötesindeki sebep...”³⁸⁵ cümlesinde görüyoruz. Böylece “mesturların mesturu” olarak ifade dilen Tanrı, “ilk sebep” hâlini alır. Ancak *Zohar*'da *eyn sof* tabirinin içi salt bu hâliyle korunmaz. Kendini yaratılış ve

³⁸⁰ TZPE, çev. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2011), VI/383; *Zohar*, “Pekudey”, 360 (Erişim 10 Aralık 2020)

³⁸¹ TZPE, I/160; *Zohar*, “Bereşit”, 134 (Erişim 10 Aralık 2020).

³⁸² TZPE, I/107–108; *Zohar*, “Bereşit”, 1 (Erişim 10 Aralık 2020).

³⁸³ TZPE, I/107, 3.dn; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/309, dn. 3.

³⁸⁴ *Zohar* II/42b–43a. *Zohar*, “Ra'aya Meheymna”, 42b (Erişim 10 Aralık 2020).

³⁸⁵ *Zohar* 1/22b; *Zohar*, “Tikkuney ha-Zohar”, 22b (Erişim 10 Aralık 2020): אֵלֶּה הֵם הַדְּבָרִים הַנִּזְכָּרִים עַל כָּל עֲלָאִין

dünyanın idaresiyle ayan kılan bir Tanrı anlayışını da içerdüğinden *eyn sof*un içeriğinde hem aşkın hem içkin bir Tanrı tasavvuru vardır. Bu, *Zohar*'da en açık hâliyle şu şekilde ifade edilir:

O her şeyi anlar; ancak O'nu anlayan hiçbir şey yoktur. Yod (י), he (ה), vav (ו), he (ה) ismiyle çağrılmaz, başka bir isimle de; ancak Nuru'nu onların üzerine tevessü etmesi/yayması hariç. Kendisini onlardan uzaklaştırdığında kesinlikle adı yoktur.³⁸⁶

Bu pasajda hem Tanrı'nın aşkınlığından bahsedilmekte hem de *eyn sof*un nurunun tecellî etmesi durumunda *sefir*aların ortaya çıkmasıyla Tanrı'nın insanın kavrayış alanına girmeye başladığı ve hatta bu durumda “Yahve” adıyla anılır olduğu konu edinilmektedir. Bu, aşkın ve kavranamaz, yani felsefî Tanrı tasavvurundan ayrı olarak teosofik bir Tanrı düşüncesinin ortaya çıktığının delilidir. Tanrı'nın *sefir*alarıyla çağrılır olması bu *sefir*aların aynı zamanda ilahî tecellî ve sıfatta karşılık bulmasının yanı sıra Tanrı'nın ilahî isimleri olarak da kabul edilebileceğini gösterir. Aşkın olan Tanrı'nın kendisini ayan kılması ise zorunlu bir tercih olarak değil tamamen Tanrı'nın kendi isteğiyle gerçekleşir. Bu *Zohar* 1:2a'da şu şekilde aktarılır:

Elaya bana şöyle dedi: Kelime, Yüce Bir'de saklıydı (אֵתִימָא/setîma) ve O semavî meclise ayan oldu, o, budur. Mesturların mesturu (דִּקְלָא דִּתִּימָא/de-setîma de-kol setîmîn) Kendisini ayan kılmak istediğinde, ilk olarak tek bir nokta (נִקְוָדָה/nekûdâ) yaptı ve bu nokta yükseldi ve bir Düşünce (מַחְשָׁבָה/mahşava) hâlini aldı. Onunla, bütün şekilleri çizdi ve bütün sûretlere biçim verdi (קִטְקֵט).³⁸⁷

Tanrı'nın kendi isteğiyle kendisini ayan/görünür kılması *sefirot* sisteminin Yeni Platoncu sudur nazariyesiyle aynı olmadığının göstergesidir. Zira sudur nazariyesinde iradî ve ihtiyarî bir eylem değil zorunlu bir feyezân söz konusudur. Bu durumda Tanrı'ya “zorunluluk” gereği bir kısıtlama yüklenmesi düşüncesi ortadan kaldırılır. Böylece batın olan Tanrı, zorunluluk gereği değil kendi iradesiyle kendisini ayan kılmıştır. Tanrı görünür olma hâlini ise “düşünceye (mahşava)” dönüşen nokta vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Erken dönem Kabalacılarının ayrı olarak ele aldığı düşünce ve irade burada yukarıda belirttiğimiz ve Scholem'in dikkat çektiği üzere bir araya getirilerek “düşüncenin iradesi” tabiri üretilmiştir. Buna göre *Zohar*'da düşünceyi faal hâle getirenin

³⁸⁶ *Zohar* 3:225a. *Zohar*, “Pinchas” 229 (Erişim 10 Aralık 2020).

³⁸⁷ *TZPE*, I/8.

irade olduğu kabul edilmektedir.³⁸⁸ Hatta *eyn sof*un iradeyle bir olması ve ilk *sefirada* ikisinin birleşmesi neticesinde tüm ilkelerin ilkesini temsil eden “namütenâhî irade” anlamında *Zohar*’da “Atika Kadişa (Kutsal Kadim)” kavramı ortaya çıkmıştır.³⁸⁹ Ayrıca bu alıntıdaki “semavî meclis”ten kasıt erdem sahibi ruhların Tanrıyla birlikte Tora çalıştığı bir alandır.³⁹⁰ Bu ifadeyle boyut olarak mevcut yaşadığımız yeryüzünü kastetmiyoruz. Buradaki nokta ise nicelik olarak diğer geometrik şekillerle mukayese edildiğinde hiç yer kaplamıyor gibi görünse de nitelik olarak en yüce kabul edilebilir. Zira başlangıç ilkesi bu noktadır. İlerleyen başlıklarda göreceğimiz üzere yaratılış süreci noktanın harfe, harfin kelama bürünmesiyle devam edecektir.

Sonuç itibarıyla *Zohar*’da ulûhiyet meselesi aşkın ve içkin Tanrı tasavvuru şeklinde işlenmektedir. Tanrı’nın mestur ve aşkın tarafı bilinemediği gibi *sefiralar* vasıtasıyla ayan kılınıyor olsa da yine tabiatı, mâhiyeti gerçek anlamda bilinemez. Nitekim filozoflar ve erken dönem Kabalacılar da Tanrı’yı epistemolojinin bir konusu yaparken O’nun tabiatının ve özünün bilinemeyeceğinden hareketle yola çıkmışlardır. Dolayısıyla ilahî tecelliler olan *sefiralar* Tanrı’nın zâtının değil, varlığının, var olduğunun bilinmesi konusunda işlev görür. *Zohar* 2:239a’da da bu bağlamda bütün nurların yani *sefiraların* ona bağlı olduğu ama bu nurların onu kavrayamadıkları ifade edilir.³⁹¹ Dolayısıyla her şeyi bilen O’dur ama O’nu hiçbir şey bilemez. Bu pasaja göre *eyn sof* bütün sırların sırrı, mesturların mesturudur, *ayindir*. Bu sır kendisini, kendi istediği kadar ilahî tecellileri olarak kabul edilen *sefiralar* vasıtasıyla ayan kılmaktadır. Bu nedenle varlık âleminde geçişte *eyn sof*un *Zohar*’da önemli bir yeri vardır.

2.4. *Sefirot* Sistemi ve Varlık Âleminin Oluşumu

Sefirot sistemi, Kabala ve *Zohar*’da Tanrı’nın kendisini görünür kılmasını izah eden temel öğretiyi konu edinir. Bu öğreti ilahî olanın hem aşkınlığını hem içkinliğini gösterebilmek için ortaya atılmış bir sistemin karşılığı olarak kullanılmaktadır.³⁹² Felsefenin aşkın Tanrısı ile Rabbanî düşüncede kullarına yakınlığı vurgulanan Tanrı düşüncesi bu öğretiyle uyumlu hâle getirilir. Ancak *sefirot* öğretisinde Tanrı’nın ayan

³⁸⁸ Scholem, *Kabbalah*, 94.

³⁸⁹ Scholem, *Kabbalah*, 92.

³⁹⁰ Bk. *TZPE*, I/8, dn. 44.

³⁹¹ *TZPE*, VI/383.

³⁹² Hallamish, *An Introduction to the Kabbalah*, 124.

kılınan yönleri bize yine tam anlamıyla değil, ancak kapasitemizin kavrayabileceği ölçüde görünür.³⁹³ İlahî olan kendisini on *sefira* vasıtasıyla ifşa ve ifade etmektedir. Her bir *sefiranın* ise bu ifşada görevi olmakla birlikte biz bunu kendi aklımızın sınırları dâhilinde anlayabiliriz.

Aralarında “safir taşı”nın da olduğu pek çok anlamı bulunan *sefira/sefirot* kavramının ilk geçtiği yer tespit edilebildiği kadarıyla *Sefer Yetsira* 1:2’de “hiçliğin/yokluğun on *sefirotu*...” cümlesidir.³⁹⁴ *Sefer Yetsira*’da *sefiraların* her biri harfler ve rakamlarla eşleştirilerek anlatılmaktadır. Pisagorasçılıkta olduğu gibi burada da varlığa sayısal değer yüklenir.³⁹⁵ Pisagorasçılıktaki sayıların gizemi üzerinden kozmolojik yaklaşım o bölgede aynı zamanda İhvan-ı Safa düşüncesinde de mevcuttur. Hatta Hamdi Onay’ın ifadesiyle “Pisagorasçı sayı teorisi İhvan-ı Safa’nın zihinlerini esir almıştır”.³⁹⁶ Kabala eserlerine de sayıyla ilgili Pisagorasçı yorumlar, mistik bir grup kabul edilen İhvan-ı Safa vasıtasıyla aktarılmış olması muhtemeldir. Yine *Sefer Yetsira* 1:14’te yokluğun on *sefirası* hayy olan Tanrı’nın nefesidir.³⁹⁷ *Sefer Yetsira*’daki bu on *sefirayı* el-Feyyûmî, Aristotelesçi on kagetoriyle izah ederken,³⁹⁸ Bahya ibn Pakuda ise *Sefer Torot ha-nefeş/Kitâbü meâni’l-nefs* (Nefsin anlamları üzerine) adlı eserinde on *sefirayı* varlığın on mertebesi şeklinde açıklar. Bunlardan ilki faal akla karşılık gelen *şehina* olup diğerleri ise küllî nefis, mâhiyet, heyula, felek, âlemler, ateş, hava, su ve topraktır.³⁹⁹ Yeni Platonculuğun Yahudi felsefesindeki ilk temsilcilerinden olan İbn Cebir de *Keter Malkut* adlı eserinde on felek meselesini ele alır. Sıralanan felekler güneş sistemindeki gezegenlerin isimleriyle yer alır. Bütün bu feleklerin üstünde ise Mutlak Bir olan Tanrı ve hemen aşağısında ise “Akıl küresi (השכל/galgal ha-sehel)” yer almakta ve yaratılış süreci onunla başlatılmaktadır.⁴⁰⁰ Dolayısıyla İbn Cebir’ün yaklaşımı Yeni Platonculuğa ve İslam

³⁹³ Hallamish, *An Introduction to the Kabbalah*, 124.

³⁹⁴ Burada geçen hiçlik/yokluk “ayın” değil “belima”dır. עשר ספירות בלי מה. Ayrıntılı bilgi için bk. *Sefer Yetzirah: The Book of Creation*, çev. Aryeh Kaplan (Boston: Weiser Books, 1997), 22.

³⁹⁵ Hallamish, *An Introduction to the Kabbalah*, 126.

³⁹⁶ Bk. Hamdi Onay, *İhvan-ı Safa’da Varlık Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayıncılık, 1999), 135.

³⁹⁷ Bk. Hamdi Onay, *İhvan-ı Safa’da Varlık Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayıncılık, 1999), 135.

³⁹⁸ Bk. Gyongyi Hegedus, *Saadya Gaon: The Double Path of the Mystic and the Rationalist* (Leiden: Brill, 2013), 93–94.

³⁹⁹ Mark Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (Albany: State University of New York, 1992), 127. Verman, burada sıralanan on *sefiranın* içeriğinin aslında İhvanı Safa’dan alındığına dikkat çekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Verman, *The Books of Contemplation*, 128.

⁴⁰⁰ מִי יָבִין סִדּוּת נִוְרָאוֹתֵיהֶם בְּהַרְיָמָהּ עַל גַּלְגַּל הַתְּשִׁיעִי גַּלְגַּל הַשְּׂכָל הוּא הַיְכָל לַכֹּהֵן. הַעֲשִׂירִי יְהִיָּה קִדָּשׁ לִי. Şiirin İbranice ve İngilizce tamamı için bk. Solomon ibn Gabirol, *Keter Malkhut* (Erişim 10 Aralık 2020). Verman, *The Books of Contemplation*, 128.

Felsefesi'ndeki sudur nazariyesine daha yakındır. *Sefer ha-Bahir*'de ise on *sefira* on kelimelerin/sözün (מאמרות/ma'marot) karşılığı olarak kullanılır.⁴⁰¹ Yine K r Yitshak ve halkasındaki Kabalacıların yazılarında ise “mufarik akıllar (עולם הנפרדים/olam ha-nifradim)” bağlamında bu konu ele alınmaktadır.⁴⁰² Bütün bunlardan hareketle on *sefirot* meselesinin temellerinin aslında İslam düşüncesi ve dolaylı olarak Yeni Platoncu sudur nazariyesinin etkisi altında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Benzer yaklaşı m, farklı bir boyutuyla olmak üzere Kastilya Kabalacılarını da etkisi altına almıştır. Kabalacılar ve kendilerinden önceki filozoflar arasındaki fark İlahî nurlar teorisidir. Bu düşüncenin temeli İmam Gazzali'nin ( . 1111) *Mi   t 'l-env r* adlı eserine dayanmakla birlikte     beddin es-S   verdi ( . 1191) tarafından kurulan ve teosofik felsefî düşünceyi barındıran İ   kiyye ile sistemli hâle gelmiştir. Bu d   nem Kabalacılar  ait eserlerin başlıklarına bakıldığında, eserlerin başlıkları ve içerikleri bir şekilde “nur” ile bağlantılıdır: *Sefer ha-Bahir*, *    rey Ora* ve *Zohar*.⁴⁰³ Bütün bu kitapların isimlerinde ve içeriklerinde, Tanrı düşüncesinin ve yaratılışın temellendirilmesiyle bağlantılı olarak “nur, aydınlık,   ık ve   a”ya karşılık gelecek kavramların kullanımı tercih edilmiştir. Bütün bunlar g   n ne alındığında, s    konusu kaynakların Yeni Platonculuk ve İslam Felsefesi'nin yanı sıra aynı zamanda Tasavvuf'un da etkisi altında kaldığını söyleyebiliriz.

Zohar'ın ana bölümünde *sefirot*   retisini içeren kısımlarda nurlar teorisiyle bağlantılı olarak nurun parlamasının yanı sıra suyun kaynağından akması, akış, tevessü etmek, yayılmak gibi tabirler de kullanılır.⁴⁰⁴ Bütün bu simgeleri içeren *sefirot*   retisi *Zohar*'da sadece bir yerde ve tek yönlü biçimde anlatılmaz. *Zohar*'ın ana bölümünde nurun parlaması, çatlağın oluşması ve a a ı doğru akış şeklinde iki tür *sefirot* sistemi anlatımı baskınken, *Zohar*'ın sonraki bölümleri olarak kabul edilen “Tikkuney ha-Zohar” ve “Ra'aya Meheymna”da ise ilahî    n kendisini *sefiralar*da a ımlaması/tevessü etmesi şeklinde bir anlatım tarzı takip edilmektedir.⁴⁰⁵ Yani ilkinde yukarıdan a a ı bir akış varken, diğer sefirotta merkezden a ımlanma/genişleme içerikli bir anlatım tarzı takip

⁴⁰¹ תאנא עשרה גלגלים ועשרה מאמרות הם... (On felek ve on kelam olduğu öğrenildi...). *Sefer ha-Bahir*, 179 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴⁰² Verman, *The Books of Contemplation*, 129.

⁴⁰³ Verman, *The Books of Contemplation*, 130, dn. 48.

⁴⁰⁴ Tishby, *Wisdom of the Zohar*, I/274.

⁴⁰⁵ Tishby, Tishby, *Wisdom of the Zohar*, I/273.

edilmektedir. İlkinde bir ağaç görünümü ortaya çıkarken diğerinde dairesel açılım ve genişlemeler şeklinde bir görüntü ortaya çıkmaktadır.

İlk olarak *Zohar*'ın ana bölümünden bir örnek verecek olursak *Zohar* 1:15a'da sudurun başlangıcı bir kıvılcımın çakması şeklinde ele alınır: "... Zifiri karanlıktan bir kıvılcım mesturların mesturunda çaktı..."⁴⁰⁶ Burada geçen "karanlığın kıvılcımı (בוֹצִינָא דְקַרְדִּינּוּתָא / butsina di-kardinuta)" ifadesine dikkat çekmek gerekir. Bu tabir nüfuz edilemez bir karanlıktan ortaya çıkan kıvılcımı ifade etmek için kullanılmaktadır. "Butsina (בוֹצִינָא)" kelimesi aslında Aramice "kandil" anlamına gelir.⁴⁰⁷ Bu pasajda ise "kıvılcım" olarak yorumlanır. Ancak kandil dahi tercih edildiğinde nurlar teorisine yakın bir yaratılış yorumu ortaya çıkar. Karanlıktan sadır olan bu kıvılcım ölçünün, sınırlandırmanın ve dolayısıyla haddin miyarı kabul edilir. Cümlelerin devamında aynı zamanda burada kıvılcımın çakması sonrası renkler oluşmaya başlamıştır ki renklerden kasıt da *eyn softan* sadır olan *sefiralar*dır. Yani nur/işrak ile birlikte vahdaniyet nurları parlar. Bu sınırlandırmayla birlikte kuvvelere bir ebat ve ölçü tayin edilmekte; böylece onlar sudur dünyasında ayan, görünür hâle gelmektedir. Ayrıca bu pasajın *Zohar*'daki farklı bir yorumunda "butsina di-kardinuta" tabiri "kav ha-midda (קַו הַמִּדָּה)" yani "ölçü satırı/çizgisi" ile özdeş kullanılır. "Tikkuney ha-Zohar, 37b"de: "...butsina (kıvılcım/kandil) bizatihi 'kav ha-midda'dır (ölçü çizgisi)..."⁴⁰⁸ cümlesi yer alır. Bu iki kavram varlık âleminin oluşmasında önemli bir işleve sahiptir; zira ölçüyü, haddi belirleyerek somut varlıkların oluşumuna imkân vermekte, soyuttan somuta geçmenin bir başlangıcı kabul edilmektedir. *Zohar* 1:15a'da ve "Tikkuney ha-Zohar 37b"de de renklerin hiçbir şekilde olmadığı ancak "butsina di-kardinuta" veya "kav ha-midda" olarak isimlendirilen kuvvelerin renkleri tasarlaması ile birlikte ortaya çıktığından yani sınırların belirlenmesinden söz edilir. Dolayısıyla hem "butsina di- kardinuta" hem "kav ha-midda" aslında varlık alanının sınırlarını tayin eden kuvveler olarak düşünülebilir. Bu kıvılcımın çakması ise Tanrı'nın iradesi ve idaresinde gerçekleşir. Buna *Zohar*'ın ana kısmında ve "Tikkuney ha-Zohar"da, *eyn sof* başlığında ele aldığımız "hurmenuta de-malka (הוֹרְמְנוּתָא דְמַלְכָּא)" tabiriyle işaret edilir. Her iki bölümdeki anlatı birbiriyle benzer

⁴⁰⁶ TZPE, I/107.

⁴⁰⁷ Bk. Marcus Jastrow, "בוֹצִינָא" *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature* (b.y.: Pardes Pub. House, 1950), 147.

⁴⁰⁸ *Zohar*, "Tikkuney ha-Zohar", 37b (Erişim 10 Aralık 2020). Matt, "Tikkuney ha-Zohar"ı *Zohar*'ın aslından kabul etmediği için Pritzker baskısında bu bölüme yer verilmemektedir.

kavramları içeriyor olmakla birlikte “Tikkuney ha-Zohar”daki anlatımda harfler üzerinden bir açıklama yer alır. Buradaki anlatımda düşünce, İbranicede kelime sonunda yazılan kapalı “mem (מ)” harfi üzerinden yüzük benzetmesiyle izah edilir. Buradaki anlatımda düşünce ilk olarak kapalı “mem (מ)” gibidir. “Vav (ו)” harfi ile simgelenen çizgi (וּק/kav) ölçüden (הַמִּידָה/ha-midda) genişleyip uzadığında “mem (מ)” harfi açılır ve “bet (ב)” harfine dönüşür. Bu Tora’nın ilk cümlesindeki ilk kelime olan “bereşit”in “bet”idir. Buradaki harflerin her biri bir *sefirayı* temsil eder. “Vav (ו)” ve “bet (ב)” harflerinin birleşimiyle “evlilik yüzüğü”yle simgelenen kapalı “mem (מ)” meydana gelir. Bu yüzüğün bir rengi yoktur. Ancak “vav (ו)”ın ayrılmasıyla birlikte yüzük parlamaya başlar ve renkler meydana gelir.⁴⁰⁹ Yani aydınlık ortaya çıkar. Ancak bu aydınlık yahut nurun ortaya çıkması eşyanın gerçek anlamda görünebilir olduğu bir alan anlamına gelmemelidir. Zira asıl olan o “mem” harfinin içindeki renksiz yahut karanlık alandır.

*Eyn sof*ta meydana gelen bir çatlama yahut genişleyip uzama ile birlikte varlık âlemine geçiş başlar.⁴¹⁰ Bu çatlama aslında belki bir boyut veya geçit olarak düşünülebilir. Bu çatlak vasıtasıyla aşağı doğru feyezân başlar. *Eyn soft*taki bu kırılma hakkında “kırıldı ve kırılmadı (אֵלָּא בָּקָע/lo baka’ ve lo baka’)” şeklinde ifade edilerek kırılmanın gizemli bir şekilde vuku bulduğu ima edilir. Böylece kırılmanın mâhiyeti ve *eyn soft*tan gerçekleşen akışın yine aslında *eyn soft*un derinliklerinde gizli olduğu yansıtılır.⁴¹¹ *Zohar* 1:15a’da ise çatlamanın *eyn soft*un kendi *avirinde* (eter/esîr)⁴¹² meydana gelmediği açıklaması yer alır. Buradaki *avir*den kasıt ise birinci *sefira* olarak kabul edilen *keter*dir.⁴¹³ Buna göre kırılma ve çatlama *keter sefirasında* başlamakta ve bu şekilde diğer *sefiraların* oluşumu meydana gelmektedir.

Zohar 1:15a’da geçen *sefirot* anlatısında dikkat edilmesi gereken bir diğer husus “nokta” anlamındaki *nekuda* (נִקְדָּה) kelimesidir. Zira burada sudurun bir nur noktası olarak tecellî ettiğinden bahsedilir. Bu nokta ise ikinci *sefira* olarak kabul edilen *hohma sefirasına*

⁴⁰⁹ Bk. Giller, *Reading the Zohar*, 74.

⁴¹⁰ Zohar, “Bereşit”, 1 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴¹¹ *TZPE*, I/108, dn. 11.

⁴¹² Orta Çağ kozmolojisinde Sudur Nazariyesinde ay üstü âlemde esîr sayesinde oluş ve bozuluştan söz edilmez. Zira ay üstü âlem mükemmeldir. *Zohar*’da da *sefirot* sisteminden bahsedilirken *esîrin* karşılığı olarak *avir* görülmüştür. Bu sebepten *eyn soft*tan bir çatlama/kırılma olmasına rağmen kendi *avirinde* bir kırılmadan söz edilmemektedir.

⁴¹³ Matt, *Zohar* 1/16b’de geçen *avir* kelimesini yine *keter* ile özdeşleştirerek onun asli *sefira* olduğunu ifade etmektedir. Bk. *The Zohar Pritzker*, I/232, dn. 11.

karşılık gelir. Bu nedenle burada geçtiği üzere *hohma sefirası* “başlangıç” anlamında “reşit” olarak isimlendirilir. Zira, *keter sefirası* *eyn sofun* ilk nuru olmakla birlikte sudurun başlangıcı bu pasaja göre onunla değil *hohma sefirası* ile başlatılır.⁴¹⁴ *Zohar* 1:15a’ya göre *eyn softan* kıvılcımın çakmasında (*butsina di-kardinuta*) herhangi iradî bir eylem söz konusu değildir. Ancak *Zohar* 1:17a’da “Yüce Bir’in iradesinde dünyayı yaratma fikri zuhûr ettiğinde...”⁴¹⁵ cümlesinde görüleceği üzere “yaratma” fikri Tanrı’nın iradesinde aslında vardı ve yaratım eylemi “kıvılcım”ın çakmasıyla meydana gelmiştir. Yine *Zohar* 1:2a’da “Mesturların mesturu ayan olmaya başladığında, ilk, düşünce hâlini almak üzere yükselen tek bir noktayı imâl etti. Bu noktada tüm taslakları çizdi, oymaları işledi, saklı bir tasarımın oymasını mektum yüce kandilde yontarak...”⁴¹⁶ anlatımında geçen “nokta”dan kasıt *hohma sefirası*dır. Tanrı’nın yaratma fikrinin aslında *hohma sefirasında* mevcut olduğu, bunların somut hâlini ise *bina sefirasında* aldığına işaret edilmektedir.

Sefirotun Zohar’da tek bir şekilde değil farklı yorumlarla ele alındığını belirtmiştik. Bunlardan ilki yukarıda örneğini *Zohar* 1:15a’dan verdiğimiz *eyn softan* nurun ortaya çıkması, kıvılcımın çakması şeklinde işlenirken ikinci yorum olarak “akış”tan söz edilir. *Zohar*’da *sefirot* “nehir, akarsu” vb. imgelerle “akış” şeklinde de izah edilir. Ulûhiyetten akışın farklı bir örneği “İdrot”⁴¹⁷ ve “Sifra di-Tsini’uta” bölümlerinde de yer alır. Bu da “feyz” anlamına gelen “mazzala (מַזְלָא)”⁴¹⁸ ile ifade edilir. Her iki bölümde de bu durum Yüce Kadim Bir’in sakalından veya *keterden* akış olarak ifade edilir. Sakal benzetmesinden hareketle Tanrı’nın tabiatı üzerine bir tasvire yer verilir. Aşırı

⁴¹⁴ TZPE, I/233, dn.12. “Tikkuney ha-Zohar 19a”da “nekuda (נקודה)” ile ifade edilen *Hohma sefirası* yani “düşünce” “(mem) ם” harfine, “çizgi” anlamındaki “kav (קו)” ise “vav (ו)” harfine benzetilir. Başta kapalı olan “ם” harfi, “ו” harfinin ondan genişlemesiyle açılır ve “bet (ב)” harfi ortaya çıkar ve “ב” harfinin Tora’nın ilk pasajında geçen “Be-reşit”teki “be” olduğu ifade edilir. “Tikkuney ha-Zohar”daki bu *tikkunda* yer alan harfler sembolizmi bağlamındaki yaratılış aslında Tasavvuftaki yaratılışa benzer. *Zohar* 1:2b–3b arasında harflerin âlemin (אֵלֶּם/alma) yaratılışında etkin bir rol almak için sırasıyla Tanrı’ya talepte bulundukları ancak en sonunda “bet” harfinin talebinin kabul edildiği “alef” harfinin ise Tanrı’nın huzuruna hiç girmedikleri aktarılır. Bk. TZPE, I/11–16.

⁴¹⁵ Pritzker baskısında *Zohar* 1:172a’da geçen metin www.sefaria.org’da *Zohar* 1:171b’de yer almaktadır. “Butsina”nın geçtiği diğer örnekler için bk. *Zohar* 3:139a, 295a.

⁴¹⁶ *Zohar*, “Bereşit”, 1 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴¹⁷ İdrot’tan kasıt “İdra Raba” ve “İdra Zuta” bölümleridir. Özellikle “İdra Raba”da antropomorfik bir tanrı tasavvuru çizilerek ilahî yüz hakkında bilgi verilir. “Arih anpin (uzun çehre)” ve “Ze’ir anpin (kısa çehre)” olmak üzere Tanrı’nın iki çehresinden bahsedilmektedir. Örnek için bk. *Zohar* 3:127b; *Zohar* 3:128a, 128b; *Zohar* 3:290a.

⁴¹⁸ “Mazzala” tabiri aslında n-z-l (נזל) kökünden gelmekte olup “suyun akması” anlamında kullanılmaktadır. Bk. Marcus Jastrow, *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature* (London: Luzac & Co., 1903), II/755.

antropomorfik yorumlar içeren “İdrot” bölümü suduru, Tanrı’nın alnı, yüzü, sakalları üzerinden bir anlatım ve yorumla ele alır. Bu açıdan “İdrot”taki sudur aslında yeryüzündeki insanoğlunun ilk prototipi olup semavî katmanda var kılınan *Adam Kadmon* vasıtasıyla kuvveleri tasvir eder. Giller’in dikkat çektiği üzere bu sudurda bütün *sefiralar* değil *hohma* ve *bina*, *hesed* ve *gevura sefiraları* vardır.⁴¹⁹ Bu da sakaldan *mazzala* (מזלל) yani akış şeklinde işlenir. Bütün mevcudatın ve hayatın sakala bağlı olduğu ve ondan bir akışla gerçekleştiği “İdra Zuta”da şöyle aktarılır:

Yüce Kadim Bir’in sakalında (שקל) her şey asılıdır, her şeyin İhtışamı. Bu *mazzala* (מזלל) olarak isimlendirilir, her şeyin akan kaderi. –*Mazzala* her şeyin ihtışamı olup– bu sakaldan yukarıda olanlar ve aşağıda olanlar akar. Her şey *mazzalaya* gözünü diker. Bütün yaşam bu *mazzalaya* bağlıdır, sema ve arz bu *mazzalaya* bağlıdır... Bütün ulvî ve suflî kuvvetler bu *mazzalaya* bağlıdır.⁴²⁰

Benzer bir anlatı “İdra Raba” bölümünde de geçer. Her şeyin hatta Mabel’deki Tora’nın dahi *mazzalaya* bağlı olduğu vurgulanır.⁴²¹ Bütün her şeyin neden *mazzalaya* bağlı olduğunun nedeni ise onun zodyakı işaret etmesi ve her şeyin ondan sadır olması; aşağı ve yukarı âlemlerdeki her şeyin ona bağlı olmasıyla açıklanır.⁴²² Bu benzetmelerden hareketle *mazzala*, takımyıldızı, gezegene varıncaya kadar geniş bir anlam yelpazesi içinde işlenir.⁴²³ Kabalacıların ve Hasidilerin, “İdra Zuta” ve “İdra Raba” bölümlerinde sakala yapılan bu vurgudan hareketle sakallarını kesmeme eğiliminde oldukları yorumlanır. Onlara göre insan sakalı ilahî sakalı temsil etmektedir.⁴²⁴

“Tikkuney ha-Zohar” ve “Ra‘aya Meheymna”da ise *sefirot* anlatımlarında *sefiralar*, Tanrı’nın özünün kapları/tasları gibi ele alınır. *Eyn sof* bir denize benzetilir. Bu denizin

⁴¹⁹ Giller, *Reading the Zohar*, 125.

⁴²⁰ *Zohar* 3:289a. *TZPE*, IX/783; *Zohar*, “İdra Zuta”, 289 (Erişim 10 Aralık 2020). Ayrıca bk. *Zohar* 1:181a, *TZPE*, III/96.

⁴²¹ Bk. *Zohar* 3:134a, *The Pritzker Zohar*, VIII/370.

⁴²² Bk. *Zohar* 3:134a; *The Pritzker Zohar*, VIII/372.

⁴²³ Buradaki *mazzala* anlatısı ve İsmâ‘iliğin ilk döneminin (9. yüzyılın ikinci yarısı) kozmogoni ve kozmoloji arasında bir bağlantı olup olmadığı tartışma meselesi olmakla birlikte bu anlayıştaki “kader” tartışmasına benzediği muhtemeldir. İsmâ‘ili kozmolojisinde Allah’ın “kun (ol)” emri çerçevesinde “kunî” ve “kader” olmak üzere yaratılışın ilk iki ilkesi ortaya çıkar. *Kunî*’nin nurundan *kader* meydana gelir. Bu sistemde eşyayı meydana getiren *kunî* ancak eşyayı tayin edenin kader olduğu kabul edilir ve *kunî* kalem, *kader* ise levha ile simgelenir. *Kunî*’nin demiurgos, *kader*’in ise Semavî Âdem olduğu kabul edilmektedir. Bk. Madelung, “Cosmogony and Cosmology in İsmâ‘ilism”.

⁴²⁴ Bk. *TPEZ*, VIII/xii. Mitolojide de ilahlar genellikle sakallı tasvir edilir. Sümer mitolojisinde Anu bunlardan biri olup aynı zamanda takım yıldızının efendisi olarak kabul edilir.

suları yine *eyn sof* tarafından yapılan kaplara doğru akar. Konuyla ilgili “Ra‘aya Meheymna” bölümünde şu ifadeler yer verilir:

O’nu herhangi bir sıfatla mukayese edene eyvahlar olsun... *Eyn sof* bir deniz gibidir. Denizin suları avuçlanamaz ve şekil de almaz. Ancak denizin suları arz hâlini alan bir kapta yayıldığında, bir sûret, şekil alır ve biz ondan sonra tahminde bulunabiliriz. Nitekim şu yazılıdır: denizin kaynağı birdir; deniz bir kapta yayıldıkça ondan bir memba gelir, bu kap bir halkadır, *yoddur*; böylece bir kaynağımız vardır –bu bir; onunla birlikte ondan gelen membamız var– bu da iki.

Bundan sonra *eyn sof* devasa bir kap yapar, membadan gelen suyla dolan kocaman bir çukuru kazan birisi gibi. Bu kap “deniz” olarak isimlendirilir ve üçüncü kaptır. Bu devasa kap yedi kapa bölünür. Böylece denizden gelen sular yedi dalgaya bölünür. Dolayısıyla bir kaynak, bir memba, bir deniz ve yedi dalgaya sahibiz, toplamda ise on. Şayet zanaatkar hazırladığı kapları kıracak olsa, su kaynağına dönecektir ve kırılan kaplar kuru ve susuz kalacaktır. Böylelikle Sebeplerin sebebi on *sefirotu* yapar ve *keteri* kaynak olarak isimlendirir, *keterin* nurunun taşmasında herhangi bir sınır yoktur. Bu sebepten Sebeplerin sebebi kendisini *eyn sof* olarak isimlendirir. Ancak *eyn sof*ün sûreti veya şekli yoktur, O’nu kavrayacak bir kap da yoktur yahut O’nun bilgisini edinecek...⁴²⁵

Bu alıntıda ve devamında *sefirot* açık bir şekilde kullanılmakta olup her biri Tanrı’nın özünü taşıyan kaplar olarak takdim edilir. Bu kaplar müstakil kaplar olmakla birlikte birbirlerinden kopuk hareket etmez.⁴²⁶ Nitekim böyle bir durum söz konusu olsa *sefirot* sistemi varlığını tamamlayamaz. Bu kapları birbirine bağlayan kanallar vardır. Bu örnekte görüldüğü üzere *sefirot*, deniz benzetmesi, denizden suyun akması gibi *eyn softan* da nurun taşması ve akması şeklinde ele alınır. İlahî öz kendi özünü bu şekilde *sefirotta* izhar eder.⁴²⁷ Her bir *sefiraya* kendi özünden akıtmış olması bu özün *malkut sefirasıyla* yaşadığımız alana kadar ulaşmasını sağlar. Şu durumda dört unsur arasında suya özel bir

⁴²⁵ Zohar 2:42b–43a. Ayrıca bk. Tishby, *Wisdom of the Zohar*, I/265. Zohar, “Bo”, 222 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴²⁶ Pinchas Giller, *The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar* (Albany: State University Press of New York, 1993), 56.

⁴²⁷ İbnü’l Arabî’nin feyzân nazariyesinde de varlık âleminin oluşumu kaynağından akan su örneği üzerinden ele alınır. Bu bölüm ve Zohar’da yine suyun kaynağından akması benzetmesinin bu düşüncenin etkisi altında kalınarak verildiğini söylemek mümkündür. Feyz kavramı için bk. Selçuk Eraydın, “Feyiz”, *DİA* (Erişim 10 Aralık 2020).

kutsallık atfedilmektedir. Bu açıdan su ve ruh arasında özel bir bağlantı da kurulmakta; hatta su, evrenin *materia priması* (ilk madde) kabul edilmektedir.⁴²⁸

Yukarıdaki *Zohar* bölümlerinden yaptığımız alıntılarda görüldüğü üzere yaratılış kozmolojisi, *sefirot* sistemi daha çok imgeler üzerinden tasviri bir yaklaşımla, benzetmelerle anlatılır. Teorik olarak ise nurlar teorisi ve feyz/akış teorisi hâkimdir. Bir diğer önemli husus ise sudur hadisesinin bir kez yaşanmadığı, mevcut yaşanan dünyadan önce aslında başka sudurların ve dünyaların meydana getirildiği; ancak oluşumlarını tamamlayamamış olmalarıdır. Bunun sebebi ise “Sifra di-Tsini‘uta” bölümünde geçtiği üzere dengenin sağlanamamasından ötürü daha önceki sudurun *keterden hohma sefirasına* geçememesidir:

Şu öğretilmiştir: Gizlenmenin kitabı, bir denge kitabıdır. Zira orada bir denge olana kadar yüz yüze bakışmadılar. Önceki krallar öldü ve silahları ortadan kayboldu ve yeryüzü lağvedildi. Ta ki bütün arzuların başı hazırlayıp ihtişamın libaslarını bahşetti...⁴²⁹

Zohar’ın bu pasaj ve devamındaki denge vurgusu (סָקִיל בַּמַּתְּקֵל/ sakil ba-matkela/terazide dengelendi) “eski krallar öldü” ifadesiyle aktarılmakta olup bu da Tekvin, 36:31–39’a dayandırılır. Buradaki anlatı önceki dünyaların veya sudurların, sadece yargılamayla yönetildiği için helâk olunduğu düşüncesini içerir.⁴³⁰ Buna karşılık *Zohar*’daki mevcut *sefirot* sistemi sadece gazabî değildir. Tanrı’nın aynı zamanda rahmet sıfatlarının yer alması dengenin kurulmasını dolayısıyla, âlemlerin ve mevcudatın oluşmasını sağlar. Bu denge “Sifra di-Tsini‘uta”da kadın-erkek arasındaki ilişki uyumu açısından ele alınır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere *sefiraların* birbiriyle uyumu da bu bağlamda aktarılır. *Sefiralar* arasındaki denge ve uyum yaratılışın tamamlanması açısından önemlidir. Tanrı’nın yaşadığımız dünyayı yaratmadan önce başka dünyalar yarattığı ve yıktığı “Bereşit Raba”, 3:9’da yer alır.⁴³¹ “Bereşit Raba”, 3:7’de ise Rav Abahu’nun dilinden Tanrı’nın semavat ve arzı yaratana kadar önceki yakıp yıktığı dünyaların onu tatmin

⁴²⁸ Su sembolizmi hakkında bk. Titus Burekhardt, “Suyun Sembolizmi”, *Her Yerde Tanrı’yı Görmek: Tabiat ve Mukaddes Üzerine Denemeler*, çev. Ayşe Gündoğdu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 281–289.

⁴²⁹ *Zohar* 2:176b. *TZPE*, çev. Daniel C Matt (Stanford: Stanford University Press, 2009), V/535; *Zohar*, “Sifra de-Tsini‘uta”, 3 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴³⁰ *TZPE*, V/546, dn. 4.

⁴³¹ Bk. Tishby, *Wisdom of the Zohar*, I/276.

etmediği dile getirilir.⁴³² “İdra Raba” bölümünde ise dünyaların tekrar tekrar yıkılıp yapılması Adam’ın –ki bundan kasıt semavî adam olarak kabul edilen *Adam Kadmon*’dur– hazır olmamasına dayandırılır.⁴³³ Tanrı, başarısız olan sudurlardan sonra başarılı sudur sürecini Adam’ın hazır olmasıyla *keterden malkut sefirasına* varış ile tamamlamış olur. Önceki Edom krallıkları üzerinden tasvir edilen yıkılan âlemler ise bu âlemin bir ilk örneği/prototipi kabul edilir. *Zohar*’da bu konuyla ilgili net bir açıklama olmamakla birlikte *Zohar*’ın genelinde Tanrı’nın ehadiyetine ve kadiri mutlak olduğuna yapılan vurgular dikkate alındığında önceki dünyaların yıkılıp tekrar yapılmasının bir ders niteliğinde olduğu düşünülebilir. Buradaki amacın yeryüzünün eril-dişil dengesi içinde olmasının ne kadar önemli olduğuna yönelik vurgu olması muhtemeldir. Zira insan küçük bir evren olup *sefirottaki* eril-dişil unsurları kendinde de içermektedir. Bu eril-dişil dengesi ve enerjisi sağlanmadığında ise varlık amacına hizmet etmede sıkıntı yaşamaktadır. Bununla birlikte Luriyacî Kabala, *Zohar*’daki bu başarısız sefirot sistemi örneği üzerinden kötülük meselesini açıklama bağlamında kullanılmıştır.⁴³⁴

Sefiraların isimlendirilmesi ise Kabala’nın en başından itibaren farklılık gösterir. *Sefiraların* isimlerinin bir kısmının seçiminde 1. Tarihler 29:11’de geçen “Ya Rab, büyüklük, güç, yücelik, zafer ve görkem senindir. Gökte ve yerde olan her şey senindir. Egemenlik senindir. Ya Rab, sen her şeyden yücesin” pasajı etkili olmuştur. Zira pasajın İbranice aslında *gedula* (גְּדֻלָּה), *gevura* (גְּבוּרָה), *tif’eret* (תִּפְאֶרֶת), *netsah* (נֹצַח), *hod* (הוֹד) kelimeleri açık bir şekilde zikredilir.⁴³⁵ Ancak öğretî hâlini alan sistemde *sefiraların* isimleri *keter* (‘elyon), *hohma*, *bina*, *hesed*, *gevura*, *tif’eret*, *netsah*, *hod*, *yesod* ve *malkut* olarak kabul edilir. Bu şekilde sıralanan isimlendirmenin örneği en açık şekliyle “Tikkuney ha-Zohar, 17a-17b”de şu şekilde aktarılır:

Eliyahu başladı ve şöyle dedi: Âlemlerin Rabbi, sen birsin ancak sayıca değil. Sen en yücesin, bütün esrarın sırrısın, sen düşüncenin ulaşabileceğinin ötesindesin, sen on *tikkun*⁴³⁶ (ıslah) getirdin ki bunlara on *sefirot* deriz, onlar vasıtasıyla ayan olmayan gizli dünyaları ve ayan olan dünyaları yönetebiliyorsun. Onlar vasıtasıyla

⁴³² Bk. TZPE, V/546, dn. 4.

⁴³³ Bk. *Zohar* 3:135a–135b. TZPE, VIII/381.

⁴³⁴ Konuyla ilgili bilgi için bk. Scholem, *Kabbalah*, 117.

⁴³⁵ לֵךְ יְהוָה הַגְּדֻלָּה הַגְּבוּרָה הַתִּפְאֶרֶת, הַנֹּצַח וְהַהוֹד, כִּי-לֹל, בְּשִׁמְיָם וּבְאָרֶץ: לֵךְ יְהוָה הַמִּמְלָכָה, וְהַמְּנוּשָׁא לְכֹל לְרֹאשׁ

⁴³⁶ *Tikkun* (תיקון) İbranicede “ıslah etmek, güzelleştirmek, sağlamlaştırmak” anlamlarına gelir. Arapçadaki “pürüzsüz yapmak, sağlamlaştırmak, hakikate yakından vakıf olmak” anlamlarına gelen اِتْقَان ile aynı kökten gelir. *Tikkun* kelimesinin içinde de güzelleştirirken sağlam bir şekilde yapma anlamı vardır.

sen insanoğlundan mestursun ve sen onları bağlıyor ve bir araya getiriyorsun... Bu on *sefirot* bir uzun, bir kısa ve bir orta düzeni izler. Sen onları idare eden birsin ve seni idare eden kimse yok. Sen ne yukarıda ne aşağıda ne de herhangi bir yerdesin. Sen onlar için libaslar hazırladın, ruhların insanoğluna doğru uçtuğu. Onlar için muhtelif bedenler hazırladın ki bunlar onları örten libaslar itibariyle beden olarak isimlendirilir. Bunlar şu sırayla isimlendirilir: *hesed*, sağ kol; *gevura*, sol kol; *tiferet*, gövde; *netsah* ve *hod*, iki bacak; *yesod*, bedenin ikmali, yüce ahdin işareti; *malkut*, ağız, Sözlü Tora. Beyin *hohmadır*, içsel/derunî düşünce, *bina* kalptir ki şöyle denilir: kalp anlar/kavrar. Bu ikisi hakkında şu yazılıdır: “Saklı şeyler Rabb’e aittir, bizim Tanrımıza” (Tesniye, 29:28). Yüce *keter* hükümrânlığın (*malkut*) tacıdır ki şöyle denir: “Başlangıçtan sonu beyan eder” (Yeşaya, 46:10)...⁴³⁷

Bütün bu *sefiraların eyn sof* olarak kabul edilen Tanrı’dan gelmesi meselesi vahdaniyetle ilgili tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Ancak *Zohar*’da sudur ulûhiyet alanı dâhilinde değil, *keter* aracılığıyla gerçekleştiğinden Tanrı’nın ulûhiyetine ve vahdaniyetine herhangi bir noksanlığa yol açmaz. Nitekim “Tikkuney ha-Zohar”da Tanrı’nın dünyayı “reşit (başlangıç)” sıfatıyla yarattığında, ona doğru alçaldığı, ancak yukarıda herhangi bir eksilme veya noksanlığın olmadığına dikkat çekilmekte ve kandil örneği verilmektedir. Bu örneğe göre nasıl bir kandil, kendi ışığıyla başka bir kandili yaktığında kendinde bir noksanlık meydana gelmiyorsa ulûhiyet alanında da bir noksanlık meydana gelmez.⁴³⁸ Başlangıçta birden bir çıkmakta ve daha sonra varlık âleminde çokluk bu çıkan birden hâsıl olmaktadır. *Sefiraların oluşumu*, Tanrı’da bir noksanlık meydana getirmediği gibi Tanrı’dan da ayrı düşünülemez. Bu durum alev benzetmesi örneği üzerinden *Zohar* 3:70a’da şu şekilde dile getirilir: “Gelin ve görün. Kutsal Yüce Bir taçlandığı ve giyindiği on taç, yukarıda kutsal diademler⁴³⁹ hâsıl etti. O, bu kutsal taçlardır, kutsal taçlar ise O’dur –yanan bir kömürün ayrılmaz alevi gibidir.”⁴⁴⁰ Burada on taç ile kastedilen on *sefiradır* ancak açık bir şekilde *sefirot* kelimesi kullanılmamakta, *sefiralar* “taç” anlamındaki “kitrin/כִּתְרִין” tabiriyle ima edilmektedir. Ayrıca *Zohar*’da yine *sefirot* yerine “kuvve, gökkubbe, libaslar vb.” tabirler de

⁴³⁷ *Zohar*, “Tikkuney ha-Zohar”, 17b (Erişim 10 Aralık 2020). Bu paragraf *Zohar*’ın Pritzker edisyonunda yer almamakta.

⁴³⁸ Bk. Tishby, *Wisdom of the Zohar*, I/274.

⁴³⁹ Bir taç çeşidi olup saltanat ve hükümrânlık gücünü temsil etmek üzere kullanılmaktadır.

⁴⁴⁰ *TZPE*, çev. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2012), VII/466; *Zohar*, “Aharey Mot”, 258 (Erişim 10 Aralık 2020).

kullanılır.⁴⁴¹ Hâsıl olan bu taşlar her ne kadar *eyn sof* veya *ayin*in derinliğinden ortaya çıkmış olsa da ondan tam anlamıyla kopuk olarak görülemez, ancak O’nun zatiyla aynî de kabul edilemez.

Tanrı, *sefiralar* vasıtasıyla yer yüzünün idaresini sağlamakta ve düzeni korumaktadır. Her ne kadar *sefiralar* bu açıdan Tanrı’nın fiili sıfatları gibi anlaşılıyor olsa da bunlar üzerinden O’na herhangi bir sıfatın isnad edilmemesi ve sadece *eyn sof* olarak kabul edilmesi gerektiği ise *Zohar* 2:42b–43a’da özellikle vurgulanır: “Onu herhangi bir sıfatla mukayese edene eyvahlar olsun...”⁴⁴² Burada kastedilen Tanrı’nın sıfatlarla özdeş olmadığının vurgulanmasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere *Zohar*’da *eyn sof* olarak ifade edilen Tanrı’ya *sefiralar* yoluyla hamledilen sıfatlar vardır. Ancak onlarla özdeş görülmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla Tanrı bu *sefiralar*la ne aynıdır ne de gayridir. Bu *sefiralar* aslında mevcut dünyada cismani olarak var olan, yaratılmış her şeyin arketipini tazammum etmektedir. Bunlar pür hakikat, arz âleminde olanlar ise Platon’un idealarında olduğu gibi *sefiraların* yansımalarıdır.

2.4.1. Keter (קֶטֶר/Taç)

Derleme bir yapıya sahip olduğu için *Zohar*’da ele alınan her kavram ve konuyla ilgili birbirinden farklı düşünceler vardır. Bu durum da *Zohar*’da geçen neredeyse her kavram ve konuyla ilgili ciddi anlamda kavram karmaşasının oluşmasına sebep olmaktadır. *Keter sefirası* da bu açıdan *sefirot* sisteminin en tartışmalı ve muğlak konusu kabul edilir. Bu durum onun *eyn sof* veya *ayin* ile ilişkisinden ve ilk *sefira* olarak kabul edilip edilmemesi gerektiğinden kaynaklanır. *Zohar*’da *keter*in ne olduğu ve *sefirot* sisteminde, varlık hiyerarşisinde nasıl bir işleve sahip olduğu, nerede konumlandırıldığı daha çok *eyn sof* ile ilişkisine bağlı olarak izah edilir. Ancak nasıl ortaya çıktığı konusunda net bir açıklama yer almaz.

Zohar’ın ana bölümünde *keter* kelimesi açık bir şekilde yazılı değildir. Aşağıda yer vereceğimiz ifadeler üzerinden ona imada bulunulur. Ancak bu tabirlerin bir kısmı Kabalacılara göre hem *ketere* hem *eyn sofa* karşılık gelmektedir. Örneğin *Zohar* 1:2a’da geçen “mesturların mesturu (מֶסְתֵּרִים דְּכָל סֵתִימָא/setima de-kol setimin)” tabirinin *keter* veya

⁴⁴¹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/269.

⁴⁴² *Zohar*, “Bo”, 223 (Erişim 10 Aralık 2020).

eyn sofa karşılık geldiği ifade edilir.⁴⁴³ Benzer şekilde *Zohar* 1:3b’de geçen “zikredilmeyen, bilinmeyen saklı (הָהוּא דְּלֹא אֶדְכַּר הָהוּא סְתִימִים דְּלֹא יְדִיעַ) / ha-hû de-lo idkar, ha-hû satîm de-lo yedîa)” ifadelerinin de *keter* veya *eyn sof*un karşılığı olduğuna dikkat çekilir.⁴⁴⁴ Dolayısıyla burada sudurun saklı kaynağı bu *Zohar* yazmalarında ve edisyonlarında ya *eyn sof* yahut *keter* kabul edilmektedir. Ancak Kabala’da ve genel itibariyle *Zohar*’da “mesturların mesturu” veya “saklı, zikredilmeyen” denildiğinde kastedilen Tanrı’dır. Bu ifader de felsefenin etkisi altında kalınarak kullanılmıştır. Ayrıca *sefirot* sisteminde *keter* çokluğun başlangıcı olarak kabul edildiğinden ve diğer *sefiralar* da ondan sadır olduğundan *keter* için bu tabirlerin kullanımı mantıklı değildir. Dolayısıyla burada Kabalacıların hatalı bir çıkarımda bulunarak bu tabirlerin aynı zamanda *keteri* ima ettiğini söyledikleri muhtemeldir. Bu tabirler *keter* içinde değil, mutlak Tanrı olan *eyn sof* için kullanılmış olmalıdır.

Sudurun hangisinden yani *eyn softan* mı yoksa *keterden* mi başladığı konusunda *Zohar* edisyonlarında uyum yoktur. Her iki anlatımı da içeren yorumlar mevcuttur. Yukarıda *Zohar* 3:70a’dan yaptığımız alıntıda *sefiraların* hepsinin aslında *eyn sof* tarafından yaratıldığı yazılıdır. *Eyn sof* ise Kabala’da ve *Zohar*’da genel itibariyle Tanrı kabul edilmektedir. “Taçlar” olarak nitelendirilen *sefiraların* en yücesinin ise *keter sefirası* olduğu “İdra Zuta” bölümünde “taçların tacı” ifadesiyle dile getirilir.⁴⁴⁵ Yine *keterin* aslında “hükümrânlığın tacı” olduğu “Tikkuney ha-Zohar” bölümünde zikredilir.⁴⁴⁶ Hükümrânlığın tacı olması hükümrânlığın ve idarenin başlangıç noktası olduğu anlamına gelmektedir. Bu alıntılarda *keter*, *sefirot* sisteminde bu açıdan sudurun başlangıcı olarak kabul edilmekle birlikte *eyn softan* bir akış veya feyz olarak mı meydana geldiği hususunda herhangi bir açıklama yer almaz. Ancak “butsina di-kardinuta”nın yer aldığı pasajlarda *keterin* mevcudiyeti *eyn sof* ile bir arada işlenmekte ve onun *eyn sof*ü çevreleyen *avir* yani *esîr* olduğu zikredilir.⁴⁴⁷ Sudurun başlangıcından önce ise *eyn sof*ü kuşatan bir hâle benzetmesi üzerinden tasvir edilir. Bu tasvir de *Zohar* 2:146a–146b’de “... kristal ışığın bir kaplaması gibi...”⁴⁴⁸ cümlesiyle ifade edilmektedir. Şu durumda

⁴⁴³ Bk. *TZPE*, I/8, dn. 45.

⁴⁴⁴ Bk. *TZPE*, I/17, dn.115.

⁴⁴⁵ *Zohar* 3:288b. *TZPE*, IX/776; *Zohar*, “Ha’azinu”, 41 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴⁴⁶ *Zohar*, “Tikkuney ha-Zohar”, 17a–17b (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴⁴⁷ Bk. *Zohar* 1:15a. *Keter*’in saklı yüce avir olarak kabul edildiğine dair *Zohar* 1:16b’de “avir satima (אָוִיר סַתִּימָא)” tabiri de kullanılmaktadır. Bk. *Zohar*, “Bereşit”, 32 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴⁴⁸ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/244.

keter sefirasının sudurdan önce zaten zâtı itibariyle *eyn sof* ile birlikte var olduğu anlamı çıkmaktadır. Aslında *eyn sof* Tanrı olarak kabul ettiğimiz durumda faal olarak etkiyi veren kendisi olup *keterin* meydana gelmesini sağlamıştır. Diğer *sefiraların* oluşumu ise *keter sefirasından* gerçekleşen akış ile devam etmiştir. Dolayısıyla ilk itki kaynağı *eyn sof* olup devamında *keterden* itibaren akış otomatik, hatta zorunlu olarak devam etmiştir. Aşlag tercümesinde “Pekudey” bölümünde de başlangıcı ve sonu meydana getiren *keter sefirası* olduğu yazılıdır. Ancak burada *keter sefirası*, *ayin* ile özdeş bir şekilde tercüme edilip yorumlanmıştır.⁴⁴⁹ Oysa *ayin*, kendi başlığı altında belirttiğimiz üzere *Zohar*’da *eyn sof* ile özdeş kabul edilir. Dolayısıyla burada Aşlag tercümesinde hatalı bir yorum eklenmiştir. Bu kavram karmaşasında önceki Kabalacıların da etkisi söz konusudur. *Eyn sof* başlığı altında önceki dönem Kabalacıların bu tabirin içini doldururken onu “ratson (irade)” ve “mahşava (düşünce)” anlamlarıyla açıkladıklarına temas etmiştik. *Zohar*’da *keter sefirasının* benzer bir yaklaşımla anlamlandırıldığını görmekteyiz. *Zohar*’ın ana kısmında *keter sefirası* için “düşüncenin iradesi” anlamında “salik be-re’ûta (סליק בערעוּתא)”⁴⁵⁰ ve “yüce irade” anlamında “re’ûta ‘ila’a (רעוּתא עֵלְאָה)”⁴⁵¹ tabirleri yer alır. Buralarda *keter sefirası*, aslında varlığı harekete geçiren bir itki olarak kabul edilmektedir. Hiçbir şey, “düşüncenin iradesi” olarak kabul edilen *keterde* var olana kadar mevcudat arasında yerini alamamaktadır. Şu durumda aslında “düşünce”nin Tanrı, “irade”nin ise *keter sefirası* olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte “irade” her zaman *keter* anlamında kullanılmıştır diye bir çıkarımda bulunmanın da doğru olduğunu söyleyemeyiz. Zira “Pekudey”de Tanrı için “iradelerin iradesi (רעוּתא דְּכָל)”⁴⁵² yazılıdır.⁴⁵²

Keter, *Zohar*’da yukarıda zikrettiğimiz tabirlerle ifade edilmekle ve bir *sefira* olarak kabul edilmekle birlikte ona yapılan en temel vurgu, diğer *sefiralardan* farklı olarak en yüce mertebede konumlandırılması, hatta *eyn sof* ile özdeş olmasa da Matt’ın dikkat çektiği üzere onunla *ezelî* olmasıdır.⁴⁵³ Muhtemelen *eyn sof* ile birlikte olmasından hareketle *keter* aynı zamanda Tanrı’nın “Ehye” adında da karşılık bulur.⁴⁵⁴ Sanford L.

⁴⁴⁹ Bk. *Zohar*, “Pekudey”, 360 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴⁵⁰ Bk. *Zohar* 1:15b, *TZPE*, I/166; *Zohar* 1:29a, *TZPE*, I/171.

⁴⁵¹ Bk. *Zohar* 1:34b, *TZPE*, I/215, *Zohar*, “Bereşit”, 412 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴⁵² Bk. *Zohar*, “Pekudey”, 360 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴⁵³ *Zohar* 1:15a’da geçen “semadaki parlaklık/tehiru ‘ila’a (טְהִירוּ עֵלְאָה)” ifadesinden kasıt *keter sefirasının* aslında *eyn sof* ile birlikte *ezelî* olduğudur. Bk. *TZPE*, I/107, dn. 3.

⁴⁵⁴ Bk. *Zohar* 1:15b.

Drob'un dikkat çektiği üzere bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi *keter sefirası*nın sınırları olmayan bir kuvve olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁵ Sudur nazariyesi ile mukayese ettiğimizde *keter sefirası* "ilk akıl"a karşılık geliyor diyebiliriz. *Keterin*, *Zohar* 2:146a–146b'de geçtiği üzere Tanrı ile birlikte *ezelî* olduğu yorumu aslında onun Tanrı'ya nisbetle zorunlu olduğu anlamına gelir. Ancak bu onun bizatihi zorunlu olduğu anlamına gelmez. Bilakis *Zohar*'da bizatihi zorunlu olan Tanrı'dır. Şu durumda *keter sefirası* bizatihi mümkün varlıktır. Diğer sefiraların da ondan neşet etme sebebi budur. Mümkün varlık olması sebebiyle kendinde çokluğu barındırır. "Düşüncenin İradesi" yahut "Yüce İrade" ifadeleriyle yorumlanması onun aslında "İlk Akıl" anlamında kullanılmasından kaynaklanır.

Keter, bütün bu tabirlerle daha soyut bir şekilde ele alınırken "İdrot"ta antropomorfik bir tasvirle anlatılır. Nitekim burada anlatılan *sefirot* sistemi de diğer bölümlerde anlatılanlara nazaran teşbih yoluyla ele alınır. "İdra Raba" ve "İdra Zuta" bölümlerinde ilahî varlık cismanî bir şekilde izah edilmektedir. Bu ilahî bedenine ise *arih anpin* (אריך/uzun çehre), *ze'ir anpin* (זעיר/kuşak çehre) ve *nukva* (נוקבא/dişi) olmak üzere üç çehresi vardır. *Keter sefirası* ile ilgili olarak bu çehrelerden *arih anpin* öne çıkmakta, aynı zamanda *atika kadişa* (עתיקא קדישא/kutsal kadim) ve *atik yomin* (עתיקא יומין/kadim günler) olarak da isimlendirilmektedir.⁴⁵⁶ Ancak bu tabirlerin içeriği sadece *keter sefirası* ile doldurulmamakta, Kabbacılar tarafından *eyn sof* bağlamında da ele alınmaktadır. Zira ilgili pasajlara bakıldığında *atika kadişanın mesturların mesturu* olduğu, ne başlangıcının ne de sonunun olduğu vurgulanır. Bu sebepten Tishby, aslında *atika kadişanın* sadece *ketere* değil *keter* ve *eyn sof* ikilisinin dünyasına yani ulûhiyet alanına tekâbül ettiğine dikkat çeker.⁴⁵⁷

Zohar'da geçen bütün bu anlatılarda gördüğümüz üzere *keterin*, *Zohar*'da bir *sefira* olduğu belirtilmekle birlikte *eyn sof* ile *ezelî* ilişkisinden ötürü *sefirot* sistemi ve varlık hiyerarşisinde en üst katmanda kabul edilir. Varlık âlemine geçişte ise önemli bir işlevi vardır. Bu önemli işlevi, *eyn sof* ve varlık âlemi arasında kurduğu köprüdür. Arada bir vasıta olarak kabul edildiğinden *keter sefirası*, *eyn sof*un zatıyla aynı kabul edilmez.

⁴⁵⁵ Sanford L. Drob, "The *Sefirot*: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation", *CrossCurrents* 47/1 (Spring, 1997), 12. *Zohar* 3:65a–65b.

⁴⁵⁶ Bk. Giller, *Reading the Zohar*, 90. *Atik yomin* tabirinden kasıt Daniel 7:9, 13, 22'de geçtiği üzere Tanrı'nın *ezeliliğinin* vurgulanmasıdır. Konuya dikkat çeken Yasin Meral'e şükranlarımı sunarım.

⁴⁵⁷ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/245.

Ancak diğer *sefiralar*dan üstün olduğuna da dikkat çekilir. Dolayısıyla nitelik olarak diğerleriyle mukayese edilemeyecek bir mertebede konumlandırılır. Bu da muhtemelen *eyn sof*a olan yakınlığından, *eyn sof*tan gelen akışı arada vasıta olmadan doğrudan almasından kaynaklanır.

2.4.2. *Hohma* (חֹכְמָה/Hikmet)

“Hikmet” anlamına gelen *hohma sefirası sefirot* sisteminin ikinci *sefirası* kabul edilir. *Keter*in nasıl ortaya çıktığı konusunda yukarıda gördüğümüz üzere bir netlik yoktur. *Hohmanın* ortaya çıkışı da *Zohar*’da farklı anlatıları içeriyor olmakla birlikte *keter*den sadır olduğu konusunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. *Hohma sefirası* ortaya çıkmadan önce ilk olarak *keter*de birtakım hadiseler meydana gelir. Bunu yukarıda *Zohar* 1:15a’da aktardığımız “butsina di-kardinuta” ve “kav ha-midda” kuvvelerini açıklarken göstermiştik. Bu kuvvelerin ölçüyü ayarlaması ile birlikte soyuttan somuta geçiş yaşanmaya başlar. *Keter*den *hohmaya* geçiş ise herhangi bir fasıla olmadan gerçekleşir. Fasıla olması hâlinde yine yukarıda aktardığımız üzere önceki krallıkların başına gelen yıkım meydana gelecek ve varlık mevcudiyet kazanamayacaktı.

Keter sefirasında olduğu gibi, *hohma sefirası* için de farklı isimler kullanılır. Bu isimlerin ilki “nokta (נקודה/nekuda)” olup yaratılıştaki önemini içeren bir tabirdir. *Zohar* 1:2a’da şöyle geçer: “...mesturların mesturu ayan olmaya meylettiğinde ilk olarak, düşünce hâlini almak üzere yükselen tek bir nokta meydana getirdi. Bütün çizimlerini onda yaptı, bütün oymalarını onda kazıdı...”⁴⁵⁸ Bu cümlede *mesturların mesturunun* (*eyn sof* veya *keter sefirası*) ayan olmayı dilediğinde bunu *hohma sefirası* vasıtasıyla gerçekleştirdiği ifade edilmektedir. *Hohma sefirasının* ise daha sonra “düşünceye (מחשבה/mahşava)” dönüştüğü zikredilmekte ve yaratılışla ilgili her planlamanın aslında *düşünce*de tasarlandığı aktarılmaktadır. Şu durumda özellikle önceki dönem Kabalacıların yukarıda *eyn sof* ve *keteri* de aslında *mahşava* adıyla andığına yer verirken, burada *hohma sefirasının* içinin *Zohar*’da bu şekilde doldurulduğunu görüyoruz. Nokta metaforu ise yaratılışı anlatan mistik ve ezoterik metinlerde başlıca sembollerden biridir. Yaratılışın başlangıç ilkesi

⁴⁵⁸ TZPE, I/8; *Zohar*, “Bereşit”, 1 (Erişim 10 Aralık 2020).

“nokta” kabul edilir. Uzay nokta ile oluşmakta ve yayılım göstermektedir. Bu yayılımın olması ise noktanın farklılaşması anlamına gelmektedir.⁴⁵⁹

Zohar’da *keter* ilk *sefira* olsa da varlığın başlangıcının *hohma sefirası* olduğu kabul edilir ve Tanrı’nın yaratım eylemine bu *sefira* ile başladığı işlenir. Bu sebepten *Zohar*’da *hohmanın* “nokta” dışındaki diğer adı “reşit” olarak geçer:

Rav Yuday şöyle dedi: Be-reşit (בְּרֵאשִׁית) nedir? Başlangıçtır. Bu, dünyanın dikildiği *hikmet* –birin [*keter*], saklı, yüce gizemlere girmesiyle. Burada her şeyin ortaya çıktığı altı engin, yüce uzanım var, altı memba ve dere veren, uçsuz bucaksız okyanusa doğru akan. Bu ‘bara şit’ (בְּרֵאשִׁית), altıyı yarattı demektir. Onları yaratan kim? Zikredilmeyen, bilinmeyen saklıdır.⁴⁶⁰

Zohar’da bu pasajda da görüleceği üzere Tekvin 1:1’de geçen “Başlangıçta Tanrı semavatı ve arzı yarattı” cümlesi farklı yorumlanır. “Bereşit” tabirinde yer alan “bet (בְּ)” harfi “-de, -da” anlamında değil “ile” şeklinde tercüme edilir. Devamındaki “reşit” ise *hohma sefirası* ile özdeş kabul edilir. Benzer şekilde *hohma* ile bütün dünyaların yaratıldığı *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 3a’da da şu şekilde aktarılır: “Sadece *hikmet*le bütün dünyalar yaratıldı. Nitekim şöyle yazılıdır: Be-reşit –Tanrı başlangıçla yarattı (Tekvin 1:1) ve başlangıç/reşit *Hohma*’dır.”⁴⁶¹ Burada “başlangıç” anlamındaki “reşit”in *hohma sefirasına* eşit olduğu açık bir şekilde ifade edilmekte, bütün dünyaların onunla var kılındığı vurgulanmaktadır. Şu durumda *hohma* başlangıça binaen aynı zamanda bir ilkeselliği, sudurun esasî noktasını da temsil etmektedir. *Hohma sefirasının* mertebesi, başlangıcın, var olmanın ilkesinin belirlendiği bir aşama olarak kabul edilir. Bu kabul sadece *Zohar*’da vurgulanmaz. Yaratılışın temellerinin “hikmet”le atıldığı ve “reşit” kelimesinin “hikmet”le özdeş görüldüğü “Bereşit Raba”, 1:1’de de vurgulanır.⁴⁶²

Zohar’ın ana bölümünde ve “*Zohar Hadaş*”ta, *hohma* soyut tabirlerle ifade edilirken “İdrot”ta *sefirot* sisteminde olduğu gibi teşbih yollu bir anlatı ile tasvir edilir. Zira *Zohar* soyut anlatımların yanı sıra imge ve benzetmelerin hayli fazla işlendiği bir çalışmadır. “İdrot”taki anlatıma göre *hohma sefirası*, oluşumunu, daha önce *eyn sof* ve *keter*

⁴⁵⁹ Nokta sembolizmi hakkında bk. Rene Guenon, “Nokta ileYayılım Arasındaki İlişki”, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 121–126.

⁴⁶⁰ *Zohar* 1:3b. *TZPE*, I/17; *Zohar*, “Bereşit”, 40 (Erişim 10 Aralık 2020).

⁴⁶¹ *TZPE*, XI/10.

⁴⁶² Bk. *Midraş Bereşit Raba*, 1:1.

sefirasının alanına karşılık geldiğini ifade ettiğimiz *atika kadişanın* altında gerçekleştirir. Buradaki anlatımda *hohma sefirası* sudur dünyasının (‘olam atsilut) başlangıcı kabul edilir. Dolayısıyla burada aslında *keter sefirasının* diğer *sefiralardan* daha yüce ve ayrı bir yerinin olduğu ima edilir. Yine burada *keter sefirasında* yer verdiğimiz üç baştan bahsedilir. “İdra Zuta” 3:288a’da bu durum şu şekilde belirtilir: “Biri diğerinde ve biri diğerinin üzerinde olmak üzere üç baş oyulur. Bir baş *mestûr hikmettir*, örtülü ve kapalıdır. Bu *mestûr hikmet* diğer hikmetlerin bütün başlarının başıdır.”⁴⁶³ Pritzker edisyonunda dikkat çekildiğine göre “İdra Zuta”nın yazarı Yüce Kadim Bir’in başlarının tasvirine en alt aşamadan başlar ve burada *mestûr hikmetten* kastın *hohma sefirasının* kökeni olduğunu ifade eder.⁴⁶⁴ “İdra Zuta”daki anlatıya göre Yüce Kadim Bir’in kafa(ta)sında yer alan *hohma sefirası*, Yüce Kadim Bir’in iki çehresi olarak kabul edilen *arih anpin* ve *ze’ir anpinin* sakalları vasıtasıyla *malikut sefirasının* çehresi olarak kabul edilen *nukvaya* doğru iner.⁴⁶⁵ Yüce Kadim Bir’den *hohmaya* doğru akışın sakal vasıtasıyla olduğu ve her şeyin *hohma sefirasıyla* görünür olduğu ise “İdra Zuta 3:289b”de şu şekilde aktarılır: “Başlangıcın Kadim Bir’den sadır olduğu, *mazzala* (akış) ile aydınlatılan yer, *hohmanın* nurudur... Yüce Kadim Bir’in, *hohmaya* doğru parlaması ayan olan her şeyin başlangıcıdır...”⁴⁶⁶ Her şeyin *hohma* ile ayan olması onun yine “reşit” adını alması ve ilk faal neden olmasıyla ilintilidir.

Hohma sefirasının “İdra Zuta” bölümündeki imgelerinden bir diğeri Eden’dir. *Zohar* 3:289b’de *hikmetin*, şekillendirdiği Eden’i sulamak üzere bir nehir meydana getirdiği ifade edilir.⁴⁶⁷ Bu Eden *Zohar* 3:290a”da ise, “başlangıç” yani dolaylı yoldan *hohma* olarak isimlendirilir. *Hohma sefirası* Eden ile bir tutularak akışın kendisinden aşağı diğer *sefiralara* doğru suyunu akıttığı vurgulanır.⁴⁶⁸ Yukarıdaki sakal örneği de aslında bunu yansıtır. Yukarıdan aşağı doğru tel tel akışı simgeler. Bu akış meselesiyle ilgili *Zohar*’ın yine “İdrot” bölümünde yapılan diğer bir benzetmede “anne-baba” örneği üzerinden *sefiraların* oluşumu açıklanır. *Hohma sefirası* “İdrot”ta “baba” figürüyle simgelenir:

⁴⁶³ TZPE, IX/774.

⁴⁶⁴ Bk. TZPE, IX/774, dn. 23.

⁴⁶⁵ Bk. Giller, *Reading the Zohar*, 126.

⁴⁶⁶ *Zohar* 3:290a. TZPE, IX/783.

⁴⁶⁷ TZPE, IX/787.

⁴⁶⁸ TZPE, IX/788.

Bu Eden her şeyin ilkesidir –Yüce Kadim Bir’den ortaya çıktığında ve parladığında, münferiden eril ve dişil olarak ışıık saçtı. Bu Hikmet genişledi/tevellü etti ve eril ve dişil oldu: *Hohma* (hikmet), Baba; *bina* (kavrayış), Anne. *Hohma* ve *bina* –aynı oranda dengelenmiş, eril ve dişildir...⁴⁶⁹

Burada, her şeyin ilkesi (אֶרֶץ/şeruta) olarak kabul edilmekle *hohmanın*, başlangıcın ana noktası olduğu vurgulanır. *Hohmanın*, *bina sefirası* ile birleşmesi neticesinde ise bir aile benzetmesi üzerinden diğer *sefiralar* meydana getirilir. Yine *hohma sefirası*, “baba” olarak isimlendirilmesinin yanı sıra “ (yod)” harfinin karşılığı olarak gösterilir: “Gelin ve görün: Baba olarak isimlendirilen bu ilke/başlangıç (şeruta) (yod) harfindedir, (yod) harfi ise yüce sakala bağlıdır. Bundan ötürü bütün harflerin en saklısıdır. Yod diğer harfleri içerir. Yod, her şeyin başlangıcı ve sonudur.”⁴⁷⁰ Yod harfi bir nokta değerinde olduğundan *hohma sefirası* bu harf ile de simgelenmiş olması muhtemeldir. Burada olduğu gibi, harfler yoluyla sembolik anlatım *Zohar*’da sıklıkla başvurulanan bir izah tarzıdır. *Sefiraların* birbirleriyle olan bağlantıları hem anne-baba-çocuk figürü üzerinden hem de bu şekilde harflerin birbirleriyle olan bağlantıları üzerinden teşbihi ve alegorik bir dille aktarılır.

Sonuç olarak *hohma sefirası Zohar*’ın bölümlerinde farklı isimlerle ama içerik olarak birbiriyle bağlantılı şekilde ele alınmaktadır. Varlık âleminin başlangıcı, varlığın temel ilkesi ve ilk tecellîsidir. *Hohma sefirası*, varlık âleminde olan, olacak her şeyin taslağının çizildiği yer olarak kabul edilen *nokta*dır. Süleyman’ın Özdeyişleri, 3:19’da da “Rab arzın temelini hikmetle attı” cümlesinde de *hikmete* yapılan vurguya dikkat çekilir. Bu nedenle *hohma sefirası Zohar* 3:235b’ye göre bütün yaratılışın tohumu olarak kabul edilir ve *Zohar*’da ona *maşava setuma* yani saklı düşünce olarak atıfta bulunulur. Bizim dünyamızda zahir/görünür olduğunda ise *hohma* heyula, yani yaratılış için en temel vasıta olarak kabul edilir.⁴⁷¹ Diğer *sefiralar* onun *bina sefirası*yla olan ilişkisinden zuhur eder. Aşağıya doğru akışta *hohma* aktif rolü *bina sefirası* ise bu durumda edilgen rolü üstlenir. Yani *hohma* nitelik olarak erilliği, *bina sefirası* ise şu durumda dişilliği yansıtır.

⁴⁶⁹ TZPE, IX/790. *Sefaria*’da 3:290b’de geçiyor.

⁴⁷⁰ *Zohar* 3:290b. TZPE, IX/792. *Sefaria*’da 3:291a’da geçiyor.

⁴⁷¹ Bk. Drob, “The *Sefirot*: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation”, 15.

2.4.3. *Bina* (בִּינָה/Vukûfiyet/Kavrayış)

Bina sefirası *hohma sefirasından* sudur eden üçüncü *sefira* olup “anlayış, kavrayış, vukûfiyet” anlamlarına gelir. *Hohma sefirasından* sadır olduğu için *Zohar*’da daha ziyade onunla olan ilişkisi bağlamında işlenir. *Bina sefirası* *Zohar*’da soyut kavramların yanı sıra yukarıda diğer *sefiralarda* gördüğümüz üzere özellikle “İdrot”ta cismanî bir yaklaşım yoluyla da yorumlanır. Ayrıca diğer *sefiralarda* olduğu gibi *bina sefirasının* da semavî “mekân, nehir, girinti, beyin” gibi başka yan anlamları da vardır.

İlk olarak *Zohar* 1:2a’da *hohma sefirasının* düşünce hâlini aldıktan sonra bütün oymaları kazıdığını ve kendinden ortaya çıkan derin bir yapı meydana getirdiği, bu yapının İbranice “mi (מִי)/kim” olarak isimlendirildiği ve bunun, yapının aslı/şartı (שִׁירֵתָא לְבִינָנָא) /şeruta le-binyana) olduğu ifade edilir.⁴⁷² *Bina sefirasının* bu pasajda olduğu gibi bir girinti şeklinde oyularak meydana getirildiğine dair *Zohar*’da muhtelif alıntılar yer alır. Bu girinti *Zohar* 1:3b’de olduğu gibi kimi zaman rahim benzetmesi üzerinden işlenir.⁴⁷³ Rahim benzetmesi *bina sefirasının* dişil özelliğini yansıttığı gibi aşağı *sefiraların* oluşumundaki doğurganlığını da temsil eder. *Zohar* 1:2a’da dikkat çekilmesi gereken bir husus ise *bina sefirasının* İbranice “mi (מִי / kim)” olarak isimlendirilmesidir ve bu isimlendirme tespit edebildiğimiz kadar *Zohar*’ın ana kısmında yer alır. *Bina sefirasının* “mi (מִי)/kim” olarak isimlendirilmesiyle birlikte *mesturların mesturu* yani asıl varlık hakkında sorgulama başlar. Bunun örneği *Zohar* 1:1b’de şu şekilde aktarılır:

Rabbi Elazer oturumu açtı, “Gözlerinizi semaya dikin ve bakın: Bunları kim (מִי) yarattı (Yeşaya 40:26).” Gözlerinizi semaya dikin. Hangi yere? Bütün gözlerin dik dik bakacağı tarafa. Bu nedir? Gözlerin açılmasıdır. Orada sorgulamaya hedef olan Mestur Kadim Bir’in bunları yarattığını keşfedeceksin. Bu kim? Kimdir. Yukarıda Semanın Sonunu isimlendiren, mülkü her şeye uzanandır. Henüz mestur kalmak ve ayan olmamakla birlikte sorgulanabildiğinden ‘Kim’ şeklinde isimlendirilir. Bunun ötesinde bir şey sorulmaz.⁴⁷⁴

Yukarıdaki alıntılardan anlaşıldığı üzere “mi/kim” ile *bina sefirası* kastedilmekte olup onunla Mestur Kadim Bir olan Tanrı ile ilgili sorgulama alanına girilmektedir. Ancak

⁴⁷² TZPE, I/8.

⁴⁷³ TZPE, I/17, dn. 118.

⁴⁷⁴ TZPE, I/5.

bina sefirasının Zohar’ın ana bölümünde, “mi”nin yanısıra; “Elohim, roş, aşer” tabirleriyle ifade edildiği pasajlar da mevcuttur. Örneğin *Zohar* 1:2a’nın devamında *bina sefirası* kendinden sonraki aşağı yedi *sefirotu* meydana getirdikten sonra “Elohim” olarak isimlendirilir:

Ayan olmaya, isim sahibi olmaya çalışarak, kendine muhteşem, parıldayan bir libas giydirdi ve bunları (הָלֵךְ) yarattı. Bunlar isme nail oldu: bu harfler birbirine katıldı, Elohim adında son buldu. O bunları yaratana kadar Elohim adını almamıştır. Bu gizeme binaen, altın buzağıyla günahkâr kimselere *Bunlar* ele(h) (הָלֵךְ) *sizin ilahlarınız Ey İsrail!* (Çıkış, 32:8) demiştir. Mi (מִי) ele(h) (הָלֵךְ) ile birleştirildiğinde, Elohim (אֱלֹהִים) adı anlam kazanır ve bu gizem vasıtasıyla kâinat var olur.⁴⁷⁵

Bu alıntıda geçen “bunlar”dan (הָלֵךְ/ele[h]) kasıt aşağı yedi *sefirottur*. Buraya göre, *bina sefirası*, öncesinde “mi/kim” olarak isimlendirilirken kendisinden sonraki aşağı *sefiraların* meydana gelmesinden sonra iki ifadenin yani “mi” ve “ele(h)”nin birleşimi neticesinde “Elohim” olarak isimlendirilmiştir. Bu isimle anılmasında sonraki *sefiraların* payı vardır. Ayrıca Leo Schaya (ö. 1985), *bina sefirasının* Tanrı’nın Yahve adının Elohim olarak seslendirilmesinde karşılık bulmasını onun yukarıda da ifade edildiği üzere Yahve adındaki hakikatin *sefiralarda* ayan olmasına bağlar.⁴⁷⁶ *Zohar* 1:15a’da *bina sefirasının* Tanrı’nın Elohim adıyla isimlendirilmesi *hohmadan* sonra aşama aşama anlatılırken, aynı zamanda sudurun amacının da mestur olan Tanrı’nın şanını ortaya çıkarmak olduğu belirtilir: “... Ondan sonra bu başlangıç kendini tevessü etti ve kendisi için, *şan* ve *hamd* için bir mekân yaptı.”⁴⁷⁷ Bu alıntıda *Zohar*’da aynı zamanda yaratılışın, mevcudatın neden gerçekleştirildiğinin de kısmen cevabı bulunur. Buraya göre Tanrı, kendi şanını göstermek ve kendisine hamd edilmesi amacıyla yaratılışı gerçekleştirmiştir. Burada geçen mekân ise *Zohar*’da “semavî mekân (הַיְחָלָה/ heyhala ‘ilaa’)⁴⁷⁸ olarak yer alır ve mekânın renk almasından yani aslında görünür olmasından sonra ise bu semavî mekân “ev (בַּיִת/ bayit)⁴⁷⁹ hâline dönüşmüştür. *Bina sefirası hohma sefirası* tarafından yapılan bir evdir: “... Bu *bettir* (בֵּת), nitekim şöyle yazılıdır: *Bir ev hikmetle inşa edilir*

⁴⁷⁵ TZPE I/8.

⁴⁷⁶ Bk. Leo Schaya, *Universal Aspects of the Kabbalah and Judaism*, ed. Roger Gaetani (Indiana: World Wisdom, 2014), 104–105.

⁴⁷⁷ TZPE, I/109-110.

⁴⁷⁸ Bk. *Zohar* 1:18a.

⁴⁷⁹ *Zohar* 1:15b. TZPE, I/111.

(Süleyman’ın Özdeyişleri, 24:3)...”⁴⁸⁰ Burada aktarılan pasajda dikkat edilmesi gereken diğer husus alfabedeki “bet (בֵּת)” harfinin *bina sefirasını* simgelemesidir.⁴⁸¹

Bina sefirasıyla ilgili yukarıda verilen soyut anlatılar *Zohar*’ın “İdrot” bölümlerinde *hohma sefirasıyla* arasındaki ilişki, kadın-erkek ilişkisi bağlamında olmak üzere teşbih diliyle işlenir. *Bina sefirası* bu ilişkide dişil tarafı temsil etmektedir. Ana rahmine benzetilmesi de bu dişilliğini destekler. Hatta yine “İdrot”un bazı pasajlarında “anne-baba” benzetmeleriyle *bina sefirası* ve ilgili *sefiraların* ortaya çıkışları açıklanır. *Zohar* 3:290a’da *bina sefirasının* bir cinsiyete tekabül ettiği ve erkek ve kadın ilişkisi şu şekilde aktarılır:

... Yüce Kadim Bir, mesturların mesturu her şeyi eril ve dişil olarak tertip etmeyi dilediğinde, eril ve dişilin kaynaştırıldığı yerde onlar sebat etmedi –aksine eril ve dişilin başka bir varlığına dayandılar. Her şeyin şartı/ilkesi olan *hikmet (hohma)*–Yüce Kadim Bir’den ortaya çıktığında ve parladığında yalnızca eril ve dişil olarak parladı. Bu *hikmet* tevessü etti ve eril ve dişil oldu: *Hohma*, baba; *bina*, anne. *Hohma* ve *bina* –eşit şekilde dengelidir, eril ve dişildir. Onlar sayesinde bütün her şey eril ve dişil olarak mevcut olur, aksi durumda, onlar sebat edemezdi. Bu başlangıç her şeyin Babasıdır, bütün babaların babasıdır. Onlar birbirine katıldılar –*hohma*, baba; *bina*, anne. Nitekim şu yazılıdır: “*Binayı* ‘anne diye çağıracaksın (Süleyman’ın Özdeyişleri, 2:3). Onlar birbirine katıldıklarında, zürriyeti meydana getirdiler...”⁴⁸²

Yukarıda ele alınan eril-dişil veya anne-baba örneği *Zohar*’ın “İdrot” bölümündeki başka rivâyetlerde ise “erkek ve kız çocukları” benzetmeleri de eklenerek, hatta harflere sembolik değerleri yüklenerek ele alınır. Anne, baba, oğul ve kız çocuk örneklerinden her biri *Zohar* 3:290a’da açık bir şekilde ele alınmakta ve harflerle sembolize edilmektedir.⁴⁸³

⁴⁸⁰ *Zohar* 1:15b. *TZPE*, I/111.

⁴⁸¹ “Bet” harfinin *bina sefirasını* simgelediğine işaret eden bir başka örnek için bk. *Zohar* 1:30a.

⁴⁸² *TZPE*, IX/790; *Zohar*, “Ha’azinu”, 82.

⁴⁸³ *TZPE*, IX/791; *Zohar*, “Ha’azinu”, 83. “... Bina nedir? Peki, biri diğerine katıldığında – yani י (yod) harfi ה (he) harfine katıldığında – O hamile kalmıştır ve bir erkek doğurmuştur ve bunlar zürriyeti meydana getirmiştir. Böylece *bina* (בִּינָה / Anlayış) – ה י ב (ben, yod ve he), yod he’in oğlu. Burada mükemmel bir şey ortaya çıkar: bunların ikisinin birleşmesi ve onlarda oğulun meydana gelmesi. Bunun özeti şudur: Bunların tertibinde kemal meydana gelir – Baba ve Anne, Oğul ve Kız.” Harfler üzerinden benzer bir anlatı *Zohar* 3:290b’de de geçmektedir. Bk. *Zohar*, “Ha’azinu”, 93. “... י (yod) bu Hikmet’ten ibarettir. ה (he) Bina (בִּינָה/anlayış/kavrayış) olarak isimlendirdiğimiz Annedir. ו (vav) ve ה (he) Anne tarafından bezenmiş iki çocuktur. *Binanın* hepsinden oluştuğunu zaten biliyoruz: י (yod) Anne’ye katılır ve ו ב (bet ve nun, ben) yani bir oğul meydana getirir. Böylece *bina* (בִּינָה) –Baba ve Anne, י (yod) ve ה (he), ו ב (bet, nun; ben) bir oğul olup onların ortasındadır...” *TZPE*, IX/794.

Bu alıntılarda yer alan oğulun içeriği *da'at* (דעת/bilinç/bilgi) ve hem oğul hem kızın içeriği ise *tevuna* (תבונה/anlayış) tabirleriyle doldurulur. *Zohar* 3:291a'ya göre Oğul, Anne ve Baba olarak kabul edilen *bina* ve *hohman*ın bütün alâmetlerini kendinde edindiğinden *da'at* olarak isimlendirildiği ve bunun ilk doğan olduğu zikredilir.⁴⁸⁴ *Da'at*'ın, *Zohar*'da işlenen *sefirot* sistemindeki *sefiralar* arasında yeri yoktur.⁴⁸⁵ Ancak *bina* ve *hohma sefiralarıyla* birlikte yaratılışta zihnin üçüncü kuvvesi olarak kabul edilir.

Zohar'ın ana bölümünde ve “İdrot” kısmında *bina sefirasının* *hohma* ile ilişkisi, kısmen niteliği ve yaratılışta oynadığı rol üzerinden işlenir. *Zohar Hadaş*'taki anlatıda ise *bina sefirası* Tekvin, 1:1'deki pasajın yukarıda aktardıklarımızdan daha farklı bir yorumuyla izah edilir. Buradaki anlatıda semâvâtın *binanın* gizemiyle yaratıldığı, bütün yaratılmışların başlangıcında Yüce Bir'in ilk olarak semavî meleklerle şekil verdiği ve bu meleklerin O'nun şanının nurunun şuasından sadır olduğu aktarılır. Tekvin'in ilk pasajında geçen Elohim ise Tanrı'ya izafet edilmemekte, bu tabir ile meleklerin kastedildiği ifade edilmektedir. Hatta melekler bütün yaratılışın temeli kabul edilmekte ve bu sebeple “binyan (בנין/yapı)” olarak da isimlendirilmektedir.⁴⁸⁶ Schaya, bu açıdan “bet” harfinin önemi üzerinde özellikle durur. Ona göre İslam'da ve Yahudilik'te yaratılışta “be” harfinin önemli bir yeri vardır. *Kur'an*'ın ve *Tanah*'ın ilk harfinin “be (ב, בּ)” ile başlaması Tanrı'nın vahdaniyetini yansıtır. Onun yorumuna göre İbranice “bet (ב)” harfinin içindeki “nokta (nekuda)” eşyanın başlangıcını ve Tanrı'nın “ol” emrinin karşılığını yansıtır. Dolayısıyla “bet” harfi aslında kozmik başlangıcı temsil eder.⁴⁸⁷ Buna göre *eyn sof*, *keter* ve *hohma sefiralarının* bulunduğu aşamalarda düşünce, irade, hikmet ve tasavvur söz konusuysa *bina sefirasıyla* birlikte bu mertebede konumlandırılan semavî varlıkların işlevselliği ortaya çıkar. Burada yaratılış Tanrı'nın iradesinden kopuk bir şekilde değil O'na bağlı olarak gerçekleşir. Zira tasavvur, *hohma sefirası* aşamasında Tanrı'nın düşüncesinde ve zihninde meydana gelir. *Bina sefirasında* semavî varlıklar tarafından inşa edilen sistem Tanrı'nın zihnindeki taslaktan ayrı ve farklı değildir. Nitekim içi *keterden hohmaya* akan nurla doludur. *Bina sefirasının* işlevi diğerlerinden

⁴⁸⁴ TZPE, IX/797; *Zohar*, “Ha'azinu”, 95.

⁴⁸⁵ *Da'at*, *Zohar* sonrası Luriyacı Kabala'da *sefiralar* arasında yer almaktadır. *Zohar*'da *hohma* ve *bina sefiraları* arasında aracı vazifesi yaptığı kabul edilmekte olan saklı bir *sefiradır*. Bk. TZPE, V/155, dn. 43.

⁴⁸⁶ *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 4a. TZPE, X/15.

⁴⁸⁷ Bk. Leo Schaya, *La creation en dieu: a la lumiere du judaïsme, du christianisme et de l'islam* (Paris: Dervy-Livres, 1983), 220–221. Metin tercümesinde yardımcı olan Yusuf Altıntaş'a şükranlarımı sunarım.

aldığı nurla arketipleri ayrıştırması ve farklılaştırması, yani onlara nitelik kazandırmasıdır. Böylece aşağı yedi *sefirot*un oluşumuna imkan sağlamaktadır.

Diğer aşağı yedi *sefirot*, *bina sefirası*nın rahminden meydana gelir. *Zohar*’a göre artık *bina sefirası*yla birlikte hadd ve sınır ortaya çıkar. Varlığın ilk ayrıldığı ve farklılaştığı yer olarak kabul edilir. *Hohma sefirası*ndaki taslaklar ve biçimlendirmeler yani sınırlı varlıkların ilk oluşum yeri *bina sefirası*dır. *Bina sefirası*nın, “bet” harfinin yanı sıra aynı zamanda İbranice “he (ה)” harfiyle temsil edilmesinin sebebi de onun sınırlarının olduğunu gösterir. *Hohma sefirası* “yod” harfiyle işaret edilirken, “he (ה)” harfiyle temsil edilen *bina sefirası*yla artık sınırlar varlık dünyasında yer almaya başlamıştır.⁴⁸⁸ “He” harfi aynı zamanda nefesi temsil eder. Mezmurlar 33:6’daki “Semavât, Rabb’in sözüyle, bütün gök cisimleri ağzından çıkan solukla (רוח/ruah) yaratıldı” pasajına binaen âlemin aslında “he” harfinin telaffuzuyla, hatta *nefes*le var kılındığı vurgulanır. Nitekim “mevcut olmak” anlamındaki “הָיָה (haya)” kelimesinin de ilk harfidir.

Buraya kadar sıraladığımız üç *sefira keter*, *hohma* ve *bina* diğer *sefiralar*dan ayrı bir grup olarak kabul edilir. Diğer *sefiralar*a nazaran ulvî/semavî bir grup olarak görülür. Ancak bu gruplandırmalar konusunda bir netlik olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta bu üçlü dahi kendi arasında mertebe olarak farklılık gösterir. *Keter sefirası* ulûhiyet alanından ilk sadır olan *sefira* olduğu için her ne kadar *bina* ve *hohma sefiraları*yla üçlü bir grup içinde yer alıyor olsa da nitelik ve mertebe itibarıyla diğer iki *sefirayla* aynı minvalde değerlendirilmemelidir. Bu üç *sefiranın* bulunduğu alan ise Kabala öğretisinde genel itibarıyla sudur âlemi (‘Olam atsilot) olarak kabul edilir.

2.4.4. *Hesed* (חֶסֶד/Lütûf)

Hesed sefirası “lütuf, ihsan, kerem” anlamlarına gelmekte olup *sefirot* sisteminde dördüncü sırada yer alır. “Büyüklik, ‘azamet” anlamındaki *gedula* (גְּדוּלָּה) adıyla da isimlendirilir. Yukarıda *sefiraların* isimlendirilmesiyle ilgili yaptığımız alıntıda da sıralanan *sefirot* isimlerinden biri *gedula* olarak geçer.⁴⁸⁹ *Zohar*’da, *hohma sefirası*ndan meydana gelmesi; *gevura* ve *tif’eret sefiraları*yla ilişkisi bağlamında ele alınır.

⁴⁸⁸ Drob, “The *Sefirot*: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation”, 16.

⁴⁸⁹ Bk. 433. dipnot.

İlk olarak *Zohar*'ın ana bölümünde nasıl işlendiğine bakacak olursak üstü kapalı bir şekilde “nur (אור)”un karşılığı olarak kullanılır. Bu da Tekvin 1/3'te geçen “Tanrı ışık olsun dedi ve ışık oldu” pasajı bağlamında ele alınmakta ve yaratılışın ilk ayrıntılarının aslında bu “nur” olduğu açıklanmaktadır. Aşağı *sefiralar*ın ilki olan *hesed sefirası* içerdiği “nur” kelimesiyle duyulur ve görülür âleme doğru yaklaşıldığını ima eder. *Zohar* 1:16b'deki dünyanın yaratılışıyla ilgili anlatıda, Pritzker edisyonu yorumuna göre *keter*, *hohma* ve *bina sefiraları* genel itibariyle sudurun tamamını içerir. *Hesed sefirası*yla birlikte aşağı *sefiralar* ise yaratılışın özel ve ayrıntılı anlatımına geçilir.⁴⁹⁰ Aşağı yedi *sefirotun* başlangıcı ise Tekvin 1:3'te geçen “Işık olsun ve oldu” ifadesi üzerinden açıklanır. Buradaki *sefirot* zincirinde *hesed sefirasının* ortaya çıkışıyla ilgili anlatı şu şekilde aktarılır:

Tanrı dedi “Işık olsun!” ve ışık oldu (Tekvin, 1:3). Burada saklı hazinelerin keşfi başlar: dünyanın nasıl yaratıldığının ayrıntısı. Buraya kadar genel bir şekilde ele alınmıştır ve bundan sonra da genel anlatıya döner, genel-hususi-genel ilkesini teşkil ederek. Buraya kadar her şey *eyn sof*un gizeminden bahsedilen boşlukta (אֵינְסוֹף/avira) askıdaydı. Kuvve, Elohim'in gizemi olan semavi konağın içinde genişlediğinde, “söylemek” kelimesi ona hasredilir. Nitekim şöyle yazılır: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (va-yomer Elohim/Tanrı dedi). Bunun öncesinde “söyledi” kelimesi yazılı değildir. Yukarıda, söylemek hususi değildir. “בְּרֵאשִׁית” (bereşit/başlangıçta)” tabiri de bir ifade olmasına rağmen, “söyledi”ye yorulmaz. Bu “söyledi” sorgulamaya ve cevap vermeye müsaittir. וַיֹּאמֶר (va-yomer), “söyledi” – düşüncenin kökenindeki *eyn sof*un gizeminden sessizce ortaya çıkan, yükselen (אַרְמוּת/armuta) bir güçtür. Tanrı “söyledi” ifadesi yüceliğin tohumuyla döllen bu konağın doğum yaptığı ve bunun kimse tarafından duyulmadan sessizce olduğu anlamına gelir. Doğmakta olan ortaya çıktığında, bir ses meydana getirilmiştir, dışarıdan şu şekilde duyulmuştur: יְהִי אֹר (Yehi or/Işık olsun)! Meydana gelen her şey, bu gizem vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. יְהִי (Yehi/Olsun) ifadesi Babanın ve Annenin yani י"ה (yod ve he) harflerini ima etmektedir. Sonrasında י"ה (yod ve he) harfleri başka bir şeye yayılmak üzere iptidai noktaya geri döner: yani *nura*.

Ve ışık oldu –cümlesi zaten var olan nur anlamına gelmektedir. Bu nur mestur gizemdir, saklı semavi esîrin gizemli sırrından patlayarak tevessü eden/yayılan bir açılımdır. İlk olarak patlamıştır, gizeminden tek mestur bir noktayı meydana

⁴⁹⁰ TZPE, I/122, dn. 105.

getirerek, zira *Eyn sof* kendi esîrini patlatmıştır, bu nokta ayan olan י (yod)dur. Bu yod genişlediğinde, mestur אָר (esîrin) gizeminden geride kalanın אור (or/nur) olduğu görülmüştür. İptidai nokta olan י (yod)un varlığa gelmek üzere ondan ortaya çıkmasından sonra, ona ayan olmuştur, ancak değdi değmedi şeklinde. Genişledi ve אור (or/nur) ortaya çıktı, אָר (avir/esîr)den geri kalan, yani zaten var olan nur ortaya çıktı. Sebat eden, ortaya çıkan, yükselen bu nur uzakta gömülüydü ve tek bir nokta geride kaldı, böylece saklı bir yolla o mükerrer bir şekilde bu noktaya dokunur, ancak bu dokunma değdi değmedi şeklindedir, ondan ortaya çıkan iptidai nokta vasıtasıyla onu aydınlatır. Böylece hepsi birbiriyle bağlantılıdır, her iki noktayı [*hohma* ve *bina sefiralarını*] aydınlatır. Nur yükseldiğinde, hepsi yükselir, onda mezc olur. *Eyn sof*un alanına ulaşarak, saklanır ve hepsi bir olur...⁴⁹¹

Buradaki yaratılış anlatımında, düşünceden kelâma ve dolayısıyla varlığa geçiş vardır. Bu da nurun ortaya çıkması bağlamında yorumlanmaktadır. Ayrıca *hesed sefirası*na karşılık gelen “nur”un aslında ilk *sefira* olan *keter*e karşılık gelen avir/esîrin zaten dâhilinde bulunduğu ve bunun süreç içinde görünür olduğu vurgusu yapılır. Yani *hesed sefirası*, bilfiil varlığa kavuşmadan önce zaten *keter sefirası*nda bilkuvve olarak yer almakta, meydana gelmek üzere vaktini beklemekteydi. *Hesed sefirası* için bu yorum varken, *Zohar* 2:175b’de ise aşağı *sefiraların* hepsinin varlık âlemine geçilmeden aslında *hohma sefirası*nda mevcut olduğu yazılıdır. Buradaki anlatımda Şimon bar Yohay’ın, *hohmayı* aslında her şeyin bütünü olarak gördüğü⁴⁹² ve *hesedin*, *hohmadan* meydana geldiği aktarılır. *Hohmanın* her şeyin bütünü olduğundan kasıt muhtemelen *hohmanın* bütün arketipleri içerdiğiidir.

Hesed sefirası ile birlikte duyulur âleme doğru yaklaşılmakta ve “nur” ile birlikte her şey ayan olmaya, görünür hâle gelmeye başlamaktadır. *Zohar* 2:23a–23b’de bu *sefiranın* ayan olan ve ayan kılan nur olduğu vurgusu vardır. Buradaki anlatıya göre toplamda dört nur vardır ve bunlardan üçü mühürlü sadece biri ayandır. Mühürlü olan nurlar *keter*, *homa* ve *bina sefiralarına* karşılık gelirken, ayan olan nur ise *hesed sefirasına* işaret eder.⁴⁹³ Yukarı üç *sefiranın* mühürlü olmasından kasıt muhtemelen bu *sefiraların* insanın kavrayışına ve idrakına ne kadar uzak olduğunun vurgulanmasıdır. *Hesed sefirasının*

⁴⁹¹ TZPE, I/122–124.

⁴⁹² Buradaki anlatıda aynı zamanda *Hohma sefirasının* bütünü temsil etmesi ataların bütünü olan Yakup Peygamber ile benzetilmektedir. TZPE, V/524; *Zohar*, “Teruma”, 911.

⁴⁹³ Bk. TZPE, IV/80, dn. 36.

“nur” ile temsil edilmesi ise bu *sefir*anın insanoğlu tarafından kavranabilir bir nitelikte olduğunu ima etmesi muhtemeldir.

*Hesed sefir*ası ilk olarak “nur” kavramıyla simgelenir. Ancak her bir *sefir*anın başka yan anlamları olduğu gibi *hesed sefir*asının da alt anlamları vardır. Aşağı *sefir*alardan ilk dördü *hesed sefir*asıyla birlikte dört unsur ve dört yönle temsil edilir. Bunların ilki olan *hesed sefir*ası bu dört unsurdan suya karşılık gelir. Dört yönden güneyi temsil eder:

Gelin ve görün. Düşünce her şeyin başıdır ve düşünülen şey ezelidir, sırdır ve bilinmezdir. Bu düşünce tevessü ettiğinde/genişlediğinde ruhun konuşlandığı bir yere gelmiştir ve düşünce *bina* olarak isimlendirilen yere ulaşmıştır... Bu ruh kendini tevsî etti/genişletti ve bir ses meydana getirdi, ateş, su ve rüzgârdan mürekkep; güney, kuzey ve doğu olan.⁴⁹⁴

Bu alıntıdaki düşünce ile kastedilen *hohma sefir*asıdır. *Hohma sefir*ası alt anlamlarından “reşit” ile her şeyin başlangıcını, ilkesini temsil eder. *Hohma sefir*asının genişlemesiyle birlikte bir alan açılmakta ve aynı zamanda ruh kelimesiyle işaret edilen *bina sefir*ası meydana gelmektedir. *Bina sefir*asının da kendisini açıklamasıyla birlikte duyulur âleme doğru geçilmekte ve ses meydana gelmektedir. Nefes ve sesin bir araya gelmesiyle yaratılış aşaması artık bilfiil kendini göstermeye başlar. Bu alıntıda *hesed sefir*ası açık bir şekilde zikredilmemekte, *bina sefir*asının içinde olduğu aktarılan unsurlardan “su” ve yönlerden “güney” benzetmesiyle kendisine işaret edilmektedir. Ayrıca *Zohar*’ın genelinde yer alan “su” ve “güney” unsurlarıyla da *hesed sefir*asına atıfta bulunulur. Su yaratılış mitolojilerinde bir başlangıç, dünyanın temeli, her derde deva bir tılsım kabul edilir.⁴⁹⁵ Ancak *hesed sefir*asının su ile sembolize edilmesi yeryüzündeki su gibi düşünülmemelidir. Zira *sefirotun* bu aşamasında hâlâ semavî bir düzlemdeki anlatı devam etmektedir.

Üç yukarı *sefir*alar *keter*, *hohma* ve *binadan* sonraki aşağı *sefir*aların ilk üçü *hesed*, *gevura* ve *tif’eret*, *sefirot* sisteminde İbrani atalarla simgelenir. Bunların ilki olan *hesed sefir*ası İbrahim Peygambere karşılık gelir. İbrahim Peygamberin *hesed sefir*asıyla

⁴⁹⁴ *Zohar* 1:246b. *TZPE*, III/511.

⁴⁹⁵ Su fenomeni hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabbacı Yayınevi, 2003), 196–221.

simgelenmesi onun merhamet duygusundan kaynaklıdır.⁴⁹⁶ Onun *sefirot* sisteminde *hesed sefirası*nda konumlandırılması *Zohar*'da şu şekilde işlenir:

Bir gün Rav Şimon oğlu Rav El'azer ile oturuyordu. Rav El'azar şöyle dedi: İbrahim'e, İshak'a ve Yakup'a her şeye gücü yeten Tanrı olarak göründüm, ama onlara kendimi Yahve adıyla tanıtmadım (Çıkış, 6:3).” Bu pasaj neden “göründüm” der. Oysa “konuştum” diye okunmalıdır.

Rav Şimon şöyle dedi: El'azer, bu yüce bir gizemdir! Gelin ve görün: Görünen renkler var ve görünmeyen renkler var. Bunlar imanın yüce bir gizemidir, ancak insanoğlu bilmez veya müşahade etmez. Görünen renkler, atalar gelene ve onları idrak edene kadar insanoğlu (אֲנָשִׁים/bney naša) tarafından elde edilmemiştir. Bu sebeple şu yazılıdır: “Göründüm”, ki atalar ayan olan bu renkleri gördü. Bu renkler hangileridir? El Şaday'ın renkleridir, semavî bir rüyet aynasındaki renklerdir; görünebilir renklerdir.⁴⁹⁷

Zohar 2:23a'daki bu anlatıda geçen görünmeyen renklerden kasıt *keter*, *hohma* ve *bina* sefiraları; görünür renklerden kasıt ise *hesed*, *gevura* ve *tif'eret* üçlüsüdür. İlk üçü, Musa Peygamber hariç insanoğlunun görmesi mümkün olmayan renklerdir. İnsanoğlunun görmesi İbrahim Peygamber ile başlamıştır. Bu da *Zohar*'a göre *hesed sefirası* mertebesine karşılık gelmektedir.⁴⁹⁸

“Tikkuney ha-Zohar” bölümünde *sefiralar* bedeninin bir uzvu olarak sıralanmakta ve *hesed sefirası* sağ kolu temsil etmektedir.⁴⁹⁹ Sağın her zaman olumlu bir anlamı içerdiğini göz önünde bulundurursak bunun sürekli ihsanda bulunan taraf olduğuna dikkat çekmek gerekir. Bu da *hesed sefirasının*, Tanrı'nın mutlak iyiliğini yansıtan bir *sefira* olma özelliğini yansıtır. *Hesed sefirası*yla birlikte artık düşünce, sese bürünmüştür. Bundan

⁴⁹⁶ Bk. Tishby, *Wisdom of the Zohar*, I/288.

⁴⁹⁷ *Zohar*, 2:23a; TZPE, II/79.

⁴⁹⁸ Bk. TZPE, II/79.

⁴⁹⁹ Bk. *Zohar*, “Tikkuney ha-Zohar”, 17a–17b: ... הָדָר וְהַדָּר ... “Bu on *sefirot* biri uzun, biri kısa ve biri orta olacak düzende sıralıdır. Onları yöneten Sensin ancak seni ne yukarıda ne aşağıda ne de herhangi bir yerde yönlendiren yok. Onların için, ruhları insanoğluna sinen libaslar hazırladın. *Sefiralar* için hazırladığın muhtelif bedenler onları saran libaslar itibariyle ‘beden’ olarak isimlendirilir. Bunlar şu düzende sıralıdır: *hesed* sağ kol, *gevura* sol kol, *tif'eret* gövde, *netsah* ve *hod* iki bacak, *yesod* bedeninin ikmâli, malkut ağız. Beyin *hohmadır*, derûnî düşünce, *bina* ise kalptir, nitekim “kalp anlar” yazılıdır. *Hohma* ve *bina* hakkında şu yazılıdır “Saklı şeyler Rabb'e aittir, bizim Rabbimize” (Tesniye, 29:28). Semavî *keter* hükümlerinin (malkut) tacıdır. Nitekin şu yazılıdır: ‘O başlangıçtan sonu beyan eder’ (Yeşaya, 46:10)”, Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/260–261.

sonra artık sesin kelama bürünmesine sıra gelmiştir ki bu da *tif'eret sefirası*yla gerçekleşir.

2.4.5. *Gevura* (גבורה/Cebr/Ceberût)

“Cebr, ceberût” anlamına gelen *gevura sefirası* için Kabala literatüründe aynı zamanda “yargı” anlamındaki *din* (דן) ve “korku” anlamındaki *pahad* (פחד) da kullanılır. *Gevura sefirası bina sefirasından* sadır olur ve *Zohar*’da genellikle *hesed* ve *tif'eret sefiralarıyla* ilişkisi bağlamında ele alınır. Bu sebepten nasıl *keter*, *hohma* ve *bina* üçlü yukarı bir *sefirot* grubu olarak kabul ediliyorsa *hesed*, *gevura* ve *tif'eret* de aşağı *sefiralar* arasında ayrı bir üçlü grup olarak ele alınır.

Gevura sefirasının bina sefirasından sadır olduğu *Zohar*’da açık bir şekilde ifade edildiği gibi aynı zamanda “ateş” ve “sol kol” şeklinde tasvirleri de vardır. *Gevura sefirasının*, üzerinde en çok durulan özelliği ise onun katı bir tahakkümü içeriyor olmasıdır. Bu katılık, *Zohar*’da “דינא תקיפא (dina takifa)” tabiriyle ifade edilir.⁵⁰⁰ Bu katılığı nedeniyle *gevura sefirası*, ihsan, lütûf karşılığındaki *hesed sefirasının* zıttı olarak gösterilir. *Sefirot* sisteminin oluşumunu tamamlayabilmesi için sadece iyilik değil, aynı zamanda *gevura sefirasıyla* birlikte cebre de ihtiyaç duyulduğunu görüyoruz. Bu da varlık âleminde her şeyin zıddıyla kâim olduğunun bir göstergesidir. Zıddıyla kaim olmak arada dengenin sağlanabilmesi için kaçınılmaz bir şart olarak yansıtılmaktadır.

Gevura sefirasının açık bir şekilde *bina sefirasından* sadır olduğunu gösteren pasajlardan biri *Zohar* 2:175b’dir: “Rav Şimon şöyle dedi: Gördüm ki *hohma* hepsinin tamamı, ulvî (הלל/’ilaa) *hesed hohmadan* kaynaklanır. Katı yargılama olan *gevura binadan* meydana gelir...”⁵⁰¹ *Gevura sefirası* bu “katı yargılama” içeriğinden ötürü *Zohar*’da aynı zamanda dört unsurdan “ateş”i temsil eder.⁵⁰² *The Pritzker* tercümesinde, *bina sefirasının* kendisini tevsî etmesi neticesinde oluşan “ateş”in de aslında *gevura sefirasına* karşılık geldiğine dikkat çekilir.⁵⁰³ Burada açıklama kısmında ise “ateş”in aynı zamanda “kuzey” olduğu da aktarılır. Böylece *gevura sefirası* hem “ateş” hem “kuzey” ile simgelenir. Benzer atıflar

⁵⁰⁰ Bk. *Zohar* 2:175b. TZPE, V/524; *Zohar*, “Teruma”, 913.

⁵⁰¹ TZPE, V/524; *Zohar*, “Teruma”, 912.

⁵⁰² *Zohar* 1:246b. TZPE, III/511.

⁵⁰³ TZPE, III/511, dn. 920.

edenlerin temsili olduğundan, *gevura sefirası* da akşam vaktini ve onun kızılığını simgeler.⁵¹² İlk üç *sefira keter, hohma ve bina Zohar*'da birbirlerine karşıt güçler olarak işlenmez. Hemen sonrasında gelen *sefira* gruplarına baktığımızda ise bunların birbirlerine karşıt güçlermiş gibi anlatıldığını görüyoruz. Ancak bu *sefiraların* birbirlerine karşıt güçler olarak yansıtılması birbirlerini itmeleri gerektiği anlamına gelmez. Örneğin *hesed* ve *gevura sefiraları* nitelik olarak karşıt anlamlar içeren ama aynı zamanda birbirlerini tamamlayan *sefiralar*dır. Bu karşıt güçlerin uyumu *sefirot* sisteminin tamamlanması açısından önemlidir. Bu karşıt *sefiraların* birbirleriyle olan etkileşimi neticesinde aşağı doğru akış devam eder. *Sefirot* sistemindeki bu zıtlıklar bize aynı zamanda salt keremin yahut salt yargının veya salt iyiliğin yahut salt kötülüğün olmadığını gösterir. Aksi durumda sistem, varlığını tamamlayamaz ve mevcudat oluşamazdı.

2.4.6. *Tif'eret* (תִּפְעֶרֶת/Cemâl/Cemîl)

Tif'eret, kelime anlamı itibariyle “cemâl, görkem”e karşılık gelmekte olup *sefirot* sisteminin altıncı *sefirası*dır. Birbirine zıt kabul edilen *hesed* ve *gevura sefiraları* arasında bir uzlaşma sağlama vazifesiyle ortaya çıkmıştır. Zira bu iki *sefira* arasındaki çatışma sudur dünyasını tehdit etmektedir. *Tif'eret sefirası* ise bu tehditi ortadan kaldırmak ve dengeyi sağlamak üzere vardır.⁵¹³ Bu nedenle *tif'eret* aynı zamanda *rahamim* (רַחֲמִים) yani “merhamet” olarak da isimlendirilir.⁵¹⁴

Nurun kaynağı olan *hesed sefirası* ve karanlığın kaynağı olan *gevura sefirasının* birleşmesiyle bu *sefiraları* üçlü bir gruba tamamlayan *tif'eret sefirası* meydana gelir. Bu durum *Zohar* 2:164b'de şu şekilde izah edilir:

Gelin ve görün: Nur ve karanlık bir idi, nur sağda, karanlık ise solda. Yüce Bir ne yaptı? Onları birleştirdi ve onlardan semavâtı yarattı. Semavât (שָׁמַיִם/şamayım) nedir? Ateş (אֵשׁ/eş) ve sudur (מַיִם/mayim). Bunlar birbirine katıldı ve Yüce Bir bunlar arasında barışı sağlamak üzere semavatı (שָׁמַיִם) yarattı.⁵¹⁵

⁵¹² *Zohar* 1:21a'ya göre *sefirot* basamaklarının ikincisi akşam üzeri olarak karartılan ikinci işraktır. İshak Peygamber bu basamağı onarmak için dua etmek üzere Tekvin, 24:63'te geçtiği üzere tarlaya gider. Böylece akşam üzeri tefekkür etme ve onun karanlığını azaltıp onun katılığını daha hoş hâle getirmeyi İshak Peygamberi temsil eder. Bk. *TZPE*, I/162, dn. 437.

⁵¹³ Bk. Hallamish, *An Introduction to the Kabbalah*, 134.

⁵¹⁴ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/269.

⁵¹⁵ *TZPE*, çev. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2007), IV/452.

Burada “ateş” ve “su” sembolleri *gevura* ve *hesed sefiralar*ını temsil etmekte olup ikisinin birleşmesiyle meydana gelen “semavât” ise *tif’eret sefirası*na işaret eder. *Zohar*’da burada olduğu gibi *hesed*, *gevura* ve *tif’eret sefiraları* üçlü bir grup olarak işlenmekte olup bu *sefiralar* sırasıyla “su, ateş, hava” unsurlarıyla ve “güney, kuzey, doğu” yönleriyle simgelenir.⁵¹⁶ Ancak *Zohar*’da *tif’eret*in “buz” ile temsil edildiği de görülür.⁵¹⁷ Bu üçlü sefirot aynı zamanda dünyanın dayandığı üç şey olarak yorumlanır. *Zohar*, “Sitrey Tora” bölümünde Süleyman Peygamberin, Vaiz kitabını yedi *nefese* (הֶבְלִים/hevalim) dayandırdığından bahsedilir. Bu yedi nefes dünyanın (אֶלֶף) dayandığı ve varlığını sürdürdüğü yedi temel sütundur. İnsan nasıl nefes almadan varlığını devam ettiremezse, dünya da bu nefesler olmadan ayakta duramaz. Bu nefeslerden kasıt ise *hesedden malkuta* kadar olan yedi *sefirottur*. Ancak aynı anlatımın hemen devamında dünyanın aslında Tora, ibadet ve iyi amele dayandığı, bu üçünün zikredilen yedi nefesin üç yüce temeli olduğu yazılıdır. Bunların ise sırasıyla Yakup, İshak ve İbrahim Peygamberlere karşılık geldiği ifade edilir. Yani şu durumda Yakup’un *tif’eret*, İshak’ın *gevura* ve İbrahim’in *hesed sefirası*na denk geldiğine işaret edilmektedir.⁵¹⁸

*Tif’eret sefirası*nı simgeleyen bir diğer önemli unsur “ses”tir. Bu sebepten, *tif’eret sefirası* düşüncenin “ses”e dönüşmesini temsil eder. Bu benzetme ise “ve Tanrı dedi (וַיֹּאמֶר/va-yomer) cümlesi bağlamında kullanılmakta ve açıklanmaktadır. *Zohar* 1:16b’de şu şekilde geçer:

... “Ve Tanrı dedi (וַיֹּאמֶר)” cümlesi ortaya çıkarılmış bir güçtür ve bu ortaya çıkarma sessiz bir şekilde Düşünce’nin gizemi vasıtasıyla *eyn sof*un sırrından meydana gelmiştir. “Tanrı dedi” cümlesi şu durumda yüceliğin tohumundan gebe kalmış sessizce doğum yapmış bu mekandır. Oysa yeni doğan dışarıdan duyulmuştur. Sessizesce doğum yapan bir kimse kesinlikle duyulmamıştır. Ortaya çıkan meydana geldiğinde, dışarıdan duyulur bir sese yok açmıştır: Işık olsun (יְהִי אוֹר/yehi or).⁵¹⁹

Bu pasajdaki benzetmeye göre doğumu gerçekleştiren *bina sefirası*, yeni doğan ise *tif’eret sefirası*dır.⁵²⁰ *Bina sefirası*nın sükûtundan *tif’eret*in sese bürünmesiyle birlikte

⁵¹⁶ Örnek için bk. *Zohar*, 1:74a, 246b, 2:164b–165a.

⁵¹⁷ Bk. *Zohar* 1/85b–86a.

⁵¹⁸ *Zohar*, 1:146b–147a; bk. Tishby, *Wisdom of the Zohar*, II/483.

⁵¹⁹ *TZPE*, I/122–123.

⁵²⁰ Bk. *TZPE*, I/123, dn. 111; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/314, dn. 73.

ulûhiyetin gizemi, esrarı bu *sefira* vasıtasıyla ayan olmuştur.⁵²¹ Ses ile simgelenmesinden ötürü, *tif'eret sefirası* atalardan Yakup Peygamber ile temsil edilir. *Zohar* 1:74a'ya göre kâmil bir insan olarak nitelendirilen Yakup Peygamber duyulabilir bir ses olarak ortaya çıkmıştır.⁵²² Bu duyulabilir ses yukarıda zikrettiğimiz üzere *tif'eret sefirasına* karşılık gelir. Burada önemli olan nokta ise Yakup Peygamberin “kemâl” sıfatıyla nitelendirilmesidir. Bu da *tif'eret sefirasının*, sadece cemâlî değil aynı zamanda kemâlî de içerdiği anlamına gelir.

Zohar'da *tif'eret sefirasının* duyulabilir bir sese bürünmesinin bir diğer önemli temsili Tora'ya tekâbül etmesidir. *Zohar* 1:170b–171a'da Hz. Musa'nın peygamberliğinin diğer peygamberlerden üstün olduğu ve onun parlayan madeni bir aynaya (אֶסְפָּאֲלָרִיא/aspaklarya) bakarken, diğer peygamberlerin henüz parlamayan madeni bir aynaya baktıkları yazılıdır.⁵²³ Hz. Musa'nın nübüvvetinin parlayan bir aynaya benzetilmesinin nedeni ise *Zohar* 3:174a'da şu şekilde açıklanır:

Gelin ve görün: Bütün peygamberler İsrail için Mübarek Yüce Bir tarafından vazifelendirilmiştir. Yüce Bir kendisini semâda, yüce mertebelerde ayan kılmıştır ve bu peygamberler ulvî bir mertebeden Yüce Hükümran'ın haşmetli nurunu seyrelemiştir. Ancak Hükümran'a diğerlerinden daha yakın olan Musa kadar yakın değildirler... Onun hakkında şu yazılıdır: “Onunla bilmecelemlerle değil, açıkça yüz yüze konuşurum” (Sayılar, 12:8). Oysa diğer peygamberler uzak bir mesafeden [O'nu] görmüşlerdir. Nitekim şöyle yazılıdır: “Yahve bana uzaktan göründü” (Yeremya, 31:3).⁵²⁴

Aşağıda göreceğimiz üzere *sefirot* sisteminde nübüvvetin kaynağı olarak *netsah* ve *hod sefiraları* gösterilir. Ancak bu alıntıda Hz. Musa'nın Tanrı'ya diğer peygamberlerden daha yakın olduğu vurgulanır. Bunun nedeni, O'nun peygamberliğinin *tif'eret sefirası* aşamasında gerçekleşmiş olmasıdır.⁵²⁵ *Zohar*'da da bu alıntılarla Musa Peygamberin

⁵²¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/363, dn. 573.

⁵²² TZPE, I/463; *Zohar*, “Noah”, 332: Genişlemeyi ve ayan olmayı diledi ve sonrasında birbirine karışmış olarak ateş, hava ve suyu meydana getirdi. Yakup kâmil bir adam, duyulabilir bir ses olarak meydana geldi. Böylece sükût hâlinde mestur olan düşünce kendini ayan kılarak duyulabilir oldu.

⁵²³ TZPE, III/31; *Zohar*, “Vayışlah”, 105. Ayna sembolü İbn Arabî düşüncesinde de Tanrı, alem ve insan ilişkisi bağlamında işlenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Tahir Uluç, İbn Arabî'de Mistik Sembolizm, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/16 (2006), 156–165.

⁵²⁴ TZPE, IX/152; *Zohar*, “Şılah Leha”, 310.

⁵²⁵ *Zohar*'da bu şekilde vurgulanmakla birlikte son dönem Kabala araştırmacılarından Aryeh Kaplan Musa Peygamberin nübüvvetinin *netsah sefirası* aşamasında gerçekleştiğini ifade etmektedir. Hatta yine

elçiliğinin diğerlerinden daha üstün olduğu özellikle yansıtılmaktadır. Orta Çağ'da aynı farklılığı ve Hz. Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğünü Musa b. Meymun da *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinin “Nübüvvet” bahsinde sıraladığı peygamberlik mertebeleriyle izah etmiştir.⁵²⁶

Tif'eret sefirası bedeni uzuvlarla anlatılan *sefirot* sisteminde, “Tikkuney ha-Zohar”, 17a–17b'de “insan gövdesi” (גופא/gufa) ile simgelenir.⁵²⁷ *Bina sefirası*ndan sonra gelen bütün *sefiralar* onu merkez olarak kabul eder. Bu sebepten *tif'eret sefirası* *Zohar* 1:16b'ye göre aynı zamanda merkezi bir sütun (דא עמדה דאמץ עיטא) olarak kabul görür.⁵²⁸ Hatta buradaki anlatıda dikkat çeken bir başka husus *tif'eret sefirasının* yaratılışın üçüncü gününe karşılık gelmesi ve bunun Tanrı tarafından hoş görüldüğüne yapılan vurgudur. *Sefirot* sisteminin gövdesinde olması ise onun bir ağaç gibi kabul edilmesini ve diğer *sefiraların* sanki onun dallarıymış gibi görünmesini mümkün kılmaktadır.

2.4.7. *Netsah* (נצח/Sebat)

Netsah sefirası, *sefirot* sisteminde yedinci sırada yer alır. Kelime manası itibariyle “sebat, şan, zafer, ebediyet, kemâl” manalarına gelir. Ana gövde olarak kabul edilen *tif'eret*in üstünde yer alan *sefiralar* yukarı *sefiralar*, aşağısında olanlar ise aşağı *sefiralar* olarak isimlendirilir. Bu aşağı *sefiralar* Kabala'da ve *Zohar*'da yukarı *sefiraların* oğulları ve elçileri benzetmeleriyle de ele alınır:⁵²⁹ “Bu üç nur (נהורין/nehorin), diğer üçünü aydınlatır, bunlar ‘babalar’ şeklinde isimlendirilir ve bu babalar oğulları aydınlatır ve hepsi bir mekândan parlar. Bu Kadim Bir –İradelerin İradesi (רעיון דרעיון/ra'ava de-ra'avon)– ayan olduğunda, hepsi parlar ve hepsi mükemmel bir sevinçte var olur.”⁵³⁰ Buradaki ilk nur *keter*, *hohma* ve *bina sefiralarına* karşılık gelirken, onların aydınlattığı

Kaplan'ın ifade ettiği üzere Musa Peygamber *netsah sefirasının* beden bulmuş hâlidir ve Tora, onunla birlikte İsrail'e dayatılmıştır. Bk. Aryeh Kaplan, *Inner Space: Introduction to Kabbalah, Meditation and Prophecy* (Jerusalem: Vagshal Ltd., 1991), 70.

⁵²⁶ Mertebeler için bk. Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 437–445. Ayrıca bk. Aydın, “Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları”, 73–74; 74–77.

⁵²⁷ Bk. *Zohar*, “Tikkuney ha-Zohar”, 17a. Metnin tam tercümesi için bk. 435. dipnot.

⁵²⁸ Bk. *Zohar* 1:16b, *Zohar*, “Bereşit”, 36. (דא עמדה דאמץ עיטא) ve Tanrı nurun iyi olduğunu gördü” [Tekvin, 1:4] ki bu merkezi sütundur...) *Tif'eret*in *sefirot* sisteminin merkezinde yer aldığı aynı zamanda *Zohar* 3:289b–290a'da da işlenmektedir.

⁵²⁹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/277.

⁵³⁰ *Zohar* 3:289b–290a. *Zohar*, “Ha'azinu”, 69: וְלֹא אֶתְפָּרֵשׁ מִנִּי כְלִים. אֲלֵיךְ תִּלְתָּ נְהוֹרִין, נְהוֹרִין לְתִלְתָּ אֶתְרֵיךְ, דְּאֶקְרִין: פֶּלֶא נְהִיר וְלֹא אֶשְׁתַּכַּח בְּחֶדוֹ שְׁלִמְתָּ אֲבִהּ. וְאֲלֵיךְ נְהוֹרִין לְבָנִין. וְלֹא נְהִיר מֵאֶתֶר סֵד. כִּד אֶתְגַּלְיָא הָאֵי עֲתִיקָא, רַעְיוֹן דְּרַעְיוֹן, פֶּלֶא נְהִיר וְלֹא אֶשְׁתַּכַּח בְּחֶדוֹ שְׁלִמְתָּ אֲבִהּ. *Nehoru* tercüme ederken “nur”u tercih etmekle birlikte tam karşılığı “ışrak”tır.

diğer üç *sefira hesed, gevura ve tif'eret*. Bunlar iki ayrı grup olarak taksim edilmektedir. Bu üçlü grubun aşağısında yer alan diğer aşağı *sefiralar* da yine ayrı bir grup olarak anlatılır. Yukarıda ele alınan her bir *sefiranın* İbrani atalarından birisinde karşılığı olduğu gibi bu babaların yani ataların aydınlattığı oğullar olan *netsah, hod ve yesod sefiraları* da İbrani Peygamberlere denk gelmektedir.⁵³¹

Oğullar grubunun içinde yer alan *netsah sefirası tif'eretin* aşağısında yer alan *sefiraların* ilki kabul edilir. *Sefirot* sisteminde *hesed sefirasının* altında yer alır. *Zohar*'da daha ziyade *hod sefirasıyla* bir arada ele alınmaktadır. Her iki *sefira* da bir beden in iki bacağı gibi resmedilir:

... Bu on *sefirot* uzun, kısa ve orta olacak şekilde bir düzendedir. Sen onları yönlendiren birsin, ancak Sen'i ne yukarıda ne aşağıda ne de herhangi bir yerde yönlendiren kimse vardır. Sen onlar için ruhlardan insanoğluna uçan libaslar hazırladın. Bu ruhlar için, onları örten libasların "vücut" diye isimlendirildiği muhtelif bedenler hazırladın. Bu libaslar sırasıyla şu şekilde adlandırılır: *hesed*, sağ kol; *gevura*, sol kol, *tif'eret*, gövde, *netsah* ve *hod* iki bacak, *yesod* beden in nihayeti...⁵³²

Beden in uzuvları olarak resmedilen *sefiralar* aynı zamanda *Zohar*'ın "Ra'aya Meheymna" bölümünde Tanrı'nın sıfatlarını temsil eden birer tas (kelîm) olarak da zikredilir. *Netsah sefirası* bu sıfatlardan "ebediyet" ve "muzaffer" anlamlarını içerir. Bu durum *Zohar* 2:42b'nin sonunda *geduladan* aşağı doğru *sefiralar* zikredildikten sonra *gedulada* 'azamet/celâl, *hesedde* cemâl, *gevurada* cebr/ceberut, *tif'erette* cemâl, ebedî *netsahta* savaştaki muzaffer, *hodda* Yaratıcımızın şanı, *yesodda* ise hakkın tazammum edildiğine yer verir.⁵³³ Dolayısıyla *netsah sefirasının* asıl manası "sebat, dayanıklılık" olmakla birlikte içeriğinde "zafer" anlamını da taşıdığı anlaşılır.

Netsah sefirasının sefirot sistemindeki en önemli özelliği *hod sefirasıyla* birlikte nübüvvetin kaynağı olmasıdır. *Zohar* 1:1b'de "atalar" ifadesinde karşılık bulan *hesed, gevura ve tif'eret sefiralarının* yaratılıştan önce ilahî aklın alanına girdiği ve doğru/sadık

⁵³¹ Bk. TZPE, IX/788, dn. 64.

⁵³² Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/260. Aslı için bk. *Zohar*, "Tikkuney ha-Zohar", 17a.

⁵³³ *Zohar*, "Bo", 225. ("בְּחִינֵי הַתְּפָאֳרִת. נְצִיחָה.) לְבַתֵּר וְהַכֹּהֵן לְשִׁבְעָה נְחִלִים. וְעָבִיד לַיהוָה לְזֵי מֵאֵין עֲקִירִין, וְקָרָא לָזֶה: גְּדוּלָּה. ה. גְּבוּרָה. ה. תְּפָאֳרִת. נְצִיחָה.) הו"ד. וְסו"ד. מְלָכִי. ת. וְקָרָא גְרָמִיָּה גְּדוּל בְּגְדוּלָּה וְחִסִּי"ד. גְּבוּרָה, בְּגְבוּרָה. מְפֹאֶר, בְּתִפְאֳרָה. ת. מֵאֵין נְצִיחָה קְרִבִּין, בְּנִצְחָה נְצִיחָה. (וְהו"ד קָרָא שְׁמִיָּה, הוּד יוֹצֵרֵנוּ. וְבִסו"ד קָרָא שְׁמִיָּה צְדִיק. וְסו"ד, כָּלָא סְמִיָּה בֵּיה, כָּל מֵאֵין וְכָל עֲלָמִין edisyonunda yok.

nebilelerde saklı olduğu yazılıdır.⁵³⁴ Buna dayanarak, *Zohar* 1:1b'deki nübüvvetin kaynağının *netsah* ve *hod sefiraları* olduğuna dikkat çekilir.⁵³⁵ Ancak Musa Peygamberin nübüvvetinin kaynağı yukarıda aktardığımız gibi *tif'eret sefirası*dır. *Zohar* 1:21a–21b'deki *sefirot* sistemi anlatısında *hesedden yesoda* altı basamaktan bahsedilir. Bu basamakların ikincisinde Yakup Peygamberin Esav tarafından tehlikeye atılmasından sonra uyluğundan yaralanması konu edilir. *Tif'eret sefirasını* temsil eden ve şifa rolünü üstlenen üçüncü basamakta ise Yakup Peygamberin uyluğunun tedavisinin gizemi anlatılmaktadır ve bu süre zarfında vahyin kesintiye uğradığına dikkat çekilir. Yakup Peygamberin uyluğunun zarar görmesiyle kesintiye uğrayan vahiy dördüncü basamağı temsil eden *netsah sefirası* ve Samuel Peygamber ile birlikte tekrar gönderilmeye başlar. Ancak buradaki yoruma göre Samuel Peygamber gelene kadar hiç kimse vahiy alamamış, vahiy süreci mutlak bir kesintiye uğramıştır.⁵³⁶ Bu iki *sefiranın* Tora'nın varlığını sürdürmesi dolayısıyla *tif'eret sefirasının* vazifesini devam ettirmesinde önemli bir rolü vardır. *Netsah* ve *hod sefiralarının* nübüvvetle olan bu ilgisi *Zohar* 3:35a'da şu şekilde ifade edilir:

Gelin ve Tora ile iştigal edenlerle imanlı peygamberler arasındaki farkı görün. Tora ile ilgilenen kimseler daima peygamberlere tercih edilebilir. Neden? Çünkü onlar peygamberlerden daha yüksek bir mertebededir. Tora ile ilgilenen kimseler imanın bütün canlılığı olan ve Tora olarak isimlendirilen yerin üzerindedirler. Peygamberler ise *netsah* ve *hod* olarak isimlendirilen daha aşağıda bir yerde dururlar...⁵³⁷

Zohar 2:170a'da nübüvvetin kaynağı olarak gösterilen *netsah* ve *hod*, “Yahve'nin öğrencileri” olarak tanımlanır. Buradaki anlatıya göre Rav Şimon ve Rav Hiyya bir çocukla (אָנָק/yanuka) karşılaşır. Peygamberlik üzerine yapılan sohbette Yeşaya, 54:13'te geçen “Bütün çocukların, Yahve'nin öğrencileridir” pasajında *bütiin insanların* değil, *sadece* Yahudilerin (אִשְׂרָאֵל בְּלִחְדוּי/Israel bilhodoy) *netsah* ve *hod* mertebesinde olduğuna işaret edilir.⁵³⁸ Dolayısıyla “Yazılı Tora”yı temsil eden *tif'eret*ten akan vahiy ve ilham peygamberliğin kaynağı ve Yahve'nin öğrencileri olarak kabul edilen *netsah* ve

⁵³⁴ TZPE, I/4; *Zohar*, “Hakdamat Sefer ha-Zohar”, 5.

⁵³⁵ Bk. TZPE, I/4, dn. 20.

⁵³⁶ Bk. TZPE, I/161–163.

⁵³⁷ *Zohar*, “Tsav”, 185. Tora ile iştigal eden kimseler *tif'eret sefirası* mertebesinde kabul edilmektedir. Bk. TZPE, VII/203.

⁵³⁸ Bk. TZPE, V/489, dn. 848; *Zohar*, “Teruma”, 805.

hodda mühürlüdür ve sadece Yahudiler bu mertebede kabul edilmektedir. Bu aşamaya diğer insanların yükselmesi bu alıntıdan hareketle mümkün görülmez. *Netsah* ve *hodda* mühürlü olan vahiy ve ilham, bu *sefiralar*dan aşağı *sefiralar*a doğru akmaktadır.⁵³⁹ Bu akışın kesilmesi durumunda ise ne *tif'eret* vazifesini görebilecek ne de *malkut sefirası*na (*şehina*) kadar vahiy ulaşacağından *sefirot* sistemi tamamlanmış olacaktır.

Netsah ve *hod sefiraları* *Zohar*'da aynı zamanda Aramice “mihmandar, ordu, ihtiyar, irade” anlamlarına gelen “tsva (צבא)”⁵⁴⁰ tabirinin çoğulu “tsvaot (צבאות)” diye de isimlendirilir:

... Yedinci ve sekizinci *tsvaot*tur, mihmandarlardır. Böylece Yahve hepsine yakındır, her tarafa katılmaktadır. Bazen Yahve Elohim'dir, *tif'eret*in *gevuraya* yakınlığını göstermek üzere; bazen ise Yahve Tsvaot'tur, *tif'eret*in *netsaha* ve *hoda* yakınlığını göstermek üzere ki bunlar *tsvaot* olarak isimlendirilmektedir. Daha önce söylendiği üzere, iman sahibi bir peygamberin sözleri onun ağzından anlaşılır: Yahve Elohim böyle söyler veya Yahve Tsvaot böyle buyurur dediğinde, kelimelerin nereden geldiğini bilmişlerdir.⁵⁴¹

Pritzker edisyonundaki bilgiye göre “Yahve Elohim böyle buyurur” denildiğinde bu vahye muhatap olan kimselere, kelimelerin yani Tanrı kelâmının Elohim olarak bilinen *gevura sefirası* aşamasından geldiği kastedilir. Ancak peygamber “Yahve Tsvaot böyle buyurur” diye haber veriyse bu, muhatabının peygamberliğinin *netsah* ve *hod sefiraları* mertebesinden geldiği anlamındadır.⁵⁴² Bu durum da yine *Zohar*'da peygamberler arasındaki derece farkının hangi ifadelerle işlendiğini yansıtır. *Zohar*'ın “İdra Zuta” bölümünde de cismanî olarak betimlenen *sefiralar*da *netsah* ve *hod sefiralarının* diğer isimlerinin *tsvaot* olduğu şu şekilde zikredilir:

Beden iki uyluğa doğru genişler ve onların arasında erkeğin (דְּחִירָא/dehura) böbrekleri ve testislerine katılır. Bütün güç onlardan çıkar... Bu sebepten bunlar

⁵³⁹ Bk. *Zohar* 3:90b.

⁵⁴⁰ Jastrow, “צבא”.

⁵⁴¹ *Zohar* 3:11b, TZPE, VII/63.

⁵⁴² Bk. *Zohar* 3:11b, TZPE, VII/63, dn. 195. Ancak Musa Peygamber bu aşamalardan değil *tif'eret sefirası*ndan vahye muhatap olduğu için bu iki tabir değil sadece Yahve adını anmaktadır. Bk. Joseph ben Abraham Gikatilla, *Gates of Light*, çev. Avi Weinstein (New York: Altamira Press, 1994), 130.

tsvaot, yani kuvveler olarak isimlendirilir. Diğer bir ifadeyle *netsah* ve *hod*.

Tif'eret Yahve'dir, *netsah* ve *hod* ise *tsvaottur*. Böylece Yahve *tsvaottur*.⁵⁴³

Zohar'a göre *Tanah*'ın bölümleri de *sefiralar* karşılık gelir. Bu bağlamda Tora *tif'eret sefirasına*, Neviim *netsah* ve *hod sefiralarına*, Ketuvim ise *malkut (şehina) sefirasına* karşılık gelir.⁵⁴⁴ Burada ve yukarıda dikkat çekilen noktaya göre her vahyin aktığı, geldiği nokta şu durumda farklılık gösterir. Aralarında mertebe farklılığı olmak üzere temelde tek bir kaynaktan akış sağlanır. Bu kaynak da *eyn sof*un yahut *ayinin* derinlikleridir. Ancak *sefiralar* arası nitelik farklılığı olduğundan yukarıdan aşağı doğru akış aynı seviyede ve nitelikte gerçekleşmez. Dolayısıyla okyanus, deniz, akarsu, dere ve çay arasında su toplama kapasitesi açısından nasıl bir farklılık söz konusuysa *sefiraların* da kendilerine akanı alma ve aktarma kapasiteleri arasında başkalık olduğu dikkat çekmektedir.

2.4.8. *Hod* (הוד/Celâl)⁵⁴⁵

Hod sefirası mana itibariyle “celâl, haşmet, ihtişam” anlamlarına gelir. Yukarıda “Ra‘aya Meheymna” bölümünden yapılan alıntı da bu içeriği yansıtmaktadır.⁵⁴⁶ Kabala’da ve *Zohar*’da *netsah sefirası* ile birlikte işlenmekte olup o da *sefirot* sisteminde *netsah sefirası* gibi nübüvvetin kaynağı olarak vazife görür. *Netsah sefirası* ile birlikte *tif'eretten* meydana gelir. “Tikkuney ha-Zohar”ın ikinci önsözü 17a’da yukarıda aktardığımız üzere *sefiralar* bedenî uzuvlarla işlenir. *Hod sefirası* bu uzuvlar arasında sol bacağı karşılık gelir.⁵⁴⁷

2.4.9. *Yesod* (יסוד/Temel/Esas)

“Temel, esas” anlamına gelen *yesod*, *Zohar*’da *sefirot* sisteminde *keter sefirası* itibariyle sayıldığında dokuzuncu sırada yer alır. *Yesod sefirasının* *sefirot* sistemindeki en önemli özelliği dünyanın temelini temsil ediyor olmasıdır:

⁵⁴³ *Zohar* 3:296a; TZPE, IX/843; *Zohar*, “Ha‘azinu”, 190. Ayrıca *Zohar* 3:269b’de de *netsah* ve *hod sefiraları* açık bir şekilde “*tsvaot*” olarak isimlendirilmektedir.

⁵⁴⁴ Bk. *Zohar* 3:91b. TZPE, VIII/80, dn. 75.

⁵⁴⁵ *Hod sefirasının* özelliklerine *netsah sefirası* işlenirken büyük ölçüde temas edildiğinden kendi başlığı altında yukarıda ifade edilmeyen hususlara yer verilmiştir.

⁵⁴⁶ Bk. *Zohar*, “Tikkuney ha-Zohar”, 17b.

⁵⁴⁷ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/260. .

“Tanrı, nuru gün olarak isimlendirdi (Tekvin, 1:5).” Bu ne anlama gelir? Dünyaların, üzerine tesis edildiği ve dünyanın temeli olan bir nur yaymak üzere merkezde duran bu mükemmel nura seslendi ve onu çağırdı. Bu mükemmel nurdan yani merkezi sütundan, *yesoda* (אִסְדָּה), yani *temeli*, dünyaların *canlılığını*, *günü* tevsi etti/yaydı.⁵⁴⁸

Buradaki “merkezi sütun”dan maksat *tif’eret sefirası* olup aynı zamanda “gövde” olarak da zikredilir. *Yesod sefirası* onun vasıtasıyla meydana gelir. Dünyaların temelini temsil eden *yesod*, *Zohar*’da aynı zamanda Siyon ile de temsil edilir. *Zohar* 1:186a’da Rav Yudah’ın dilinden Tanrı’nın dünyayı yarattığında aynı zamanda dünyanın dayandığı yedi sütun da hazırladığı ve bu sütunların hepsinin tek bir sütuna bağlı olduğu yazılıdır.⁵⁴⁹ Bu sütun *yesod sefirasına* karşılık gelir. Pritzker edisyonunun dikkat çektiği üzere dünyanın varlığı, *hesedden malkuta* kadar yedi *sefirota* dayanır. Ancak sütun olarak ifade edilen bütün bu *sefiralar* da yukarıda *Zohar*’dan aktardığımız kısımda ifade edildiği üzere “doğru (tsadik)” olarak bilinen *yesodda* merkezlenir.⁵⁵⁰ Doğru şeklinde isimlendirilmesi Mezmurlar, 10:25’te geçen “... Doğru kişi sonsuza dek ayakta kalır” pasajına dayanmaktadır. Bu pasaja dayanarak doğru insanın yukarı ve aşağı dünyaların temeli olduğu, bunları ayakta tuttuğu söylenir. Ancak buradaki *insandan kastın Yahudiler olduğu muhtemeldir*. Zira doğruluğun, erdemin dünyanın temeli yani *yesod* olduğu vurgulanan *Zohar* 1:45b’de İsrail halkının (כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל/kneset Yisrael) yukarı ve aşağı dünyalardaki bu doğruluktan meydana geldiği vurgulanır.⁵⁵¹

Yesod sefirası Kabala literatüründe ve *Zohar*’da İbrani peygamberlerden Yusuf Peygamber ile ilişkilendirilir. *Zohar* 1:1b’de atalara atfedilen *hesed*, *gevura* ve *tif’eret* ilahî zihinde saklı olduğu, her bir *sefiranın* tek tek ortaya çıkmasından sonra nübüvveti temsil eden *netsah* ve *hod sefiralarında* gizli olduğu ve Yusuf Peygamberin doğumuyla hepsinin artık *yesodda* saklı olduğu yani orada toplandığı ifade edilir.⁵⁵² *Hesed*, *gevura*, *tif’eret*, *netsah* ve *hod sefiralarından* akan feyzi kendinde toplayan *yesod sefirası* bunu *malkuta* taşır. Benzer şekilde *Zohar* 1:21b’de bütün *sefiraların* ve her bir *sefiraya* denk

⁵⁴⁸ *Zohar* 1:16b. TZPE, I/125.

⁵⁴⁹ TZPE, III/133; *Zohar*, “Vayigaş”, 1.

⁵⁵⁰ Bk. TZPE, I/133, dn. 302.

⁵⁵¹ Bk. *Zohar* 1/245b. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/366–370; TZPE, III/503.

⁵⁵² Bk. *Zohar* 1:1b: Çiçekler atalardır, Yaratılıştan önce ilahî zihne giren ve gelecek dünyaya giren. Orada gömülüdürler. Oradan, gizlice ortaya çıkmışlardır ve hakikatin peygamberlerinde saklıdır. Yusuf doğduğunda, bunlar onda saklıydı. Yusuf kutsal toprağa girdiğinde, onları orada ekti. Ondan sonra arzda göründüler ve orada ayan oldular. TZPE, I/4.

gelen peygamberlerin, birbirleriyle bağlantılı olduğu; Yusuf'un dürüstlüğü ve doğruluğu sebebiyle ve sadece onun vasıtasıyla Yakup Peygambere denk gelen *tif'eret sefiras*ının ve diğer *sefiralar*ın işlevlerini gerçekleştirdiği vurgulanır.⁵⁵³ Ancak sadece Yusuf Peygamber değil Nuh Peygamber de *yesod sefirası* mertebesinde kabul edilir. Bunun temel nedeni "ahit"tir. *Zohar* 1:59b'de geçtiği üzere Nuh, neslinin aksine namusunu korumuş, bu sebepten aynı zamanda ilahi fallus⁵⁵⁴ olarak temsil edilen *yesod sefirası* mertebesiyle konumlandırılmıştır.⁵⁵⁵ *Tanah*'ta kendisi hakkında dürüst bir insan olduğuyla ilgili ifadeler, "doğru, dürüst (tsadik)" anlamlarını içeren *yesod sefirası* ile ilişkilendirilmesini mümkün kılmıştır.⁵⁵⁶ Nuh Peygamberin doğru bir insan olduğu vurgusundan hareketle Tanrı'nın O'nunla ahit yaptığı aktarılır. *Zohar* 1:69b'de şöyle geçer:

... "Tanrı Nuh'u hatırladı..." Gelin ve görün. Yargı yerine getirilirse, hatırlamak (זִיחָר/zihra) kayıt altına alınmaz. Yargı yerine getirildiğinde ve dünyanın kötülüğü giderildiğinde, hatırlamak kayıt altına alınır... Yargı yerine getirildiğinde ve öfke yatıştırıldığında, her şey kendi alanına döner. Bu sebepten burada: "Tanrı Nuh'u hatırladı" yazılıdır. Hatırlamak (זָחַר/zahur) Nuh'la bulunur, çünkü "Nuh sadık (צַדִּיק/tsadik) bir adamdır" (Tekvin, 6:9) yazılıdır.⁵⁵⁷

Tanrı bu ahit vesilesiyle dünyayı ayakta tutmakta ve devamlılığını sağlamaktadır.⁵⁵⁸ Buradaki ahitten kasıt ise sünnet ahdi olup, bu *Zohar*'da daha ziyade Yusuf Peygamber ile bağlantılı işlenir. *Zohar* 1:222b'de babası Yakup Peygamber ile arasında geçen diyalog örnek gösterilerek sünnet ahdinin Yusuf Peygamberin gizemi olduğu vurgulanır.⁵⁵⁹ Yusuf Peygamberin kendisine nakledilen ahdi ise vezirin (פּוֹטִיפָר/potifar) karısının taleplerine karşılık vermeyip koruduğu gerekçesiyle *yesod sefirasında* konumlandırıldığı *Zohar* 1:229a'da şu şekilde yer alır:

Bu nedenle, 'beni bütün kötülüklerden kurtaran melek bu delikanlıları kutsasın!
Onlar bu kutsanmayı neden hak ettiler? Zira Yusuf yüce ahdin alâmetini muhafaza

⁵⁵³ Bk. *TZPE*, I/165.

⁵⁵⁴ *Yesod sefirası* beden uzuvlarından erkeğin cinsel organını temsil etmektedir.

⁵⁵⁵ Bk. *TZPE*, I/341.

⁵⁵⁶ Örnekler için bk. *Zohar* 1:59b, 60a, 62b, 66b, 69b.

⁵⁵⁷ *TZPE*, I/407; *Zohar*, "Noah", 215.

⁵⁵⁸ *Zohar* 1:89a. *TZPE*, XI/66.

⁵⁵⁹ Rav Yose şöyle dedi: "(Tekvin, 47:29'da) 'elini uyluğumun altına koy' yazmakla Yakup Yusuf'a ne sözü verdi? Bununla ahdin işareti onun tenine atıfta bulunmuştur, zira bu her şeyden çok ataların özüdür ve bu ahit Yusuf'un gizemidir. *Zohar*, "Va-yehi", 269. Bk. *TZPE*, III/335.

etti. Bu, Yusuf'un, 'Onlar oğullarım, Tanrı onları bana verdi (Tekvin, 48:9)' demesinin nedenidir –bu onun muhafaza ettiği ahdin gizemini göstermektedir. Zira kardeşleri bir hayır duası hak etti; Yusuf ise birden çok hayır duasını hak etmiştir...⁵⁶⁰

Yine *Zohar* 1:247b'de de Yusuf'un babasının bütün hayır dualarını aldığı vurgulanır. Bunun sebebi olarak ise onun dürüstlüğü, doğruluğu olduğu belirtilir. Doğru bir kişi olan Yusuf, aldığı bütün hayır dualarına karşılık Eden'den yani *bina sefirasından* gerçekleşen akışla meydana gelen bir nehirle de simgelenir.⁵⁶¹ Hatta erdemli duruşundan ötürü ve ahdi muhafaza etmesinin bir karşılığı olarak Yusuf Peygamber Mısır'da, vaat edilmiş toprakların dışında vefat etmiş olmasına rağmen ruhu şeytanî kuvvelere karşı savunmasız bırakılmamıştır.⁵⁶² *Zohar*'a göre dünyanın üzerine kurulu olduğu ve Yusuf Peygamberin muhafaza ettiği bu ahdi sürdürmek görevi ise İsrail halkının yükümlülüğü kabul edilmektedir.⁵⁶³ İsrailoğularının ahdi ihlal etmesi durumunda sema ve arz artık sebat gösteremeyecek ve dünyadaki nimetler yitip gidecektir.⁵⁶⁴ Bu *sefiranın*, İsrailoğularının ahdiyle özdeş görülmesi, onlara önemli bir sorumluluk yüklemektedir. *Zohar*'da geçen bu ifadelerle göre onların ahdi ihlal etmesiyle sema ve arzın varlığını devam ettiremeyecek olması dünyanın helâkı anlamına gelir. Sünnet ahdinin yerine getirilmesi ise *yesod* ve *tif'eret sefiraları* arasındaki bağlantıyı devam ettirdiğinden *malkut sefirası* da vazifesini gerçekleştirebilir:

O'nun İsrail'e olan sevgisi burada da vardır: Halkının hepsi doğru kimseler olacak ve bu sebepten ülkeye sonsuza dek varis olacak –onlar Matronita'ya varis olmaya değer kimselerdir. Onlar neden doğru olarak isimlendirilirler ve neden Matronita'ya varis olurlar? Çünkü onlar sünnet oldular. Şunu öğrendik: Her kim sünnet olup bu mirasa dahil olur ve bu ahdi korursa, bu kişi Kral'ın ve Doğru kişinin bedenine girer

⁵⁶⁰ TZPE, III/382; *Zohar*, "Va-Yehi", 405.

⁵⁶¹ Bk. TZPE, III/518; *Zohar*, "Va-Yehi", 783.

⁵⁶² Bk. *Zohar* 1:251a. TZPE, III/545, dn. 1030.

⁵⁶³ Bk. *Zohar* 1:32a–32b.

⁵⁶⁴ Bk. *Zohar* 1:93b. *Zohar*, "Leh Leha", 391. Biri şunu söyleyerek konuşmayı başlattı "İsrail'in önderleri başı çekince, halk gönüllü olarak savaşınca Rabb'e övgüler sunun" (Hakimler, 5:2). Debora ve Barak'ı bu pasajı açmaya iten neydi? Şunu öğrendik: Dünya sadece bu ahit üzerine dikilidir. Nitekim şu yazılıdır: Gündüz ve geceyle anlaşma yapmasaydım, semanın ve arzın kurallarını saptayamazdım. (Yeremya, 33:25). Sema ve arz buna dayalıdır. İsrail bu ahdi yerine getirdiği sürece, sema ve arzın kuralları devam eder, ancak –Allah göstermesin– İsrail bu ahdi ihlal ettiği an sema ve arz artık sebat gösteremez ve nimetler dünyadan çekilir. *Zohar* 1:241b'de *yesod* ile *tuz* arasında bağlantı kurularak bu paragraf farklı bir şekilde yorumlanmaktadır. Bk. *Zohar*, "Va-Yehi", 666.

ve ona tutunur. Böylece bunlar doğru kimseler olarak isimlendirilirler ve bu sebepten sonsuza dek arza miras olacaklardır.⁵⁶⁵

Bu alıntıda geçen Matronita'dan kasıt “evli kadın”dır ki bu da ileride ele alacağımız *malkut sefirası*na işaret eder. Ahdi korumanın ne kadar önemli olduğu bu mirasa nail olma vurgusuyla yansıtılır. Dolayısıyla sünnet ibadetinin de Yahudilikte aslında ne kadar önemli bir uygulama olduğu *Zohar*'da bu *sefiralar* arasındaki bağlantıyla ilintili olarak işlenir. Sünneti yerine getirip ahdi koruyan kişi *yesod* ve *malkut sefiralarını* koruduğundan, Kral'ın bedeni ile simgelenen *tiḥeret sefirasının* alanına kadar ulaşabilir.

Yesod sefirası Tanrı'nın “kadiri mutlak” anlamındaki Şadday (יְשׁוּעַ) adına karşılık gelir. *Zohar* 1:16a'da “tohu” yani “hiçliğin/biçimsizliğin” Tanrı'nın Şadday adına dayandığı⁵⁶⁶ ve “tohu”nun yıkımı sınırlandırdığı, bunun da Tanrı'nın Şadday adında yer alan ve “yeterli” anlamına gelen *daydan* (יָדָן) kaynaklandığı ifade edilir.⁵⁶⁷ Dolayısıyla *yesod sefirası* aynı zamanda “tohu”nun yıkıcı gücünü sınırlama vazifesi görür.⁵⁶⁸

Kabalacılar arasında Şabat'ın hangi *sefira* ile temsil edildiği konusunda fikir birliği yoktur. *Hesed sefirasından* aşağı doğru sayıldığında yedinci *sefira malkut* olduğundan Kabalacılar arasında *malkut sefirasının* Şabat'a denk geldiğini söyleyenler vardır. Levililer 19:30'da geçen “Şabatlarımı tutacaksınız” pasajından hareketle ise buradaki çoğul ekinin hem *yesod* hem *malkut* için kullanıldığını ileri sürmüşlerdir.⁵⁶⁹ Ancak *Zohar*'da *yesod sefirası* Şabat ile özdeş görülür.⁵⁷⁰ Bununla birlikte *sefiralar* aşağıdan yukarı doğru sayıldığında yedinci *sefiraya* tekabül eden *bina sefirası* da Yüce Şabat olarak kabul edilir⁵⁷¹ ki *sefiralara* yüklenen her bir nitelik ve misyonun *Zohar*'da ulvî ve suflî olmak üzere iki boyutu vardır. Dolayısıyla yukarı *sefiralarda* yansıtılan birtakım özellikler aynı nitelikte olmamakla birlikte aşağı *sefiraların* da özellikleri olabilmektedir. Ancak akış her birinde aynı mertebe ve nitelikte olmadığı için aralarında nitelik ve boyut farklılığı vardır.

⁵⁶⁵ *Zohar* 1:216b. TZPE, III/303; *Zohar*, “Va-Yehi”, 107.

⁵⁶⁶ “Tohu, Şaday adına dayanır.” תְּהוֹמָה (דְּסִתְרָא) בְּרִיָּה עָלֶיהָ בְּרִיָּה. *Zohar*, “Berešit”, 26.

⁵⁶⁷ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/294.

⁵⁶⁸ TZPE, I/121, dn. 97.

⁵⁶⁹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/1220.

⁵⁷⁰ Bk. *Zohar* 1:56a, TZPE, I/317, dn. 1554.

⁵⁷¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/1226.

2.4.10. *Malkut* (מַלְכוּת/Melekût/Hükümrânlık)

Malkut sefirası, *sefirot* zincirinin son halkası kabul edilir. Erken dönem Kabbacıları arasında son *sefira* için *malkut* tabiri kullanılmış olmakla birlikte bazı Kabbacılar *malkut* yerine başka isimler kullanmayı da tercih etmişlerdir. “Taç” anlamındaki *atara* (אַטָרָה) bu isimlerden biridir.⁵⁷² Ancak başta *Zohar*’da dâhil olmak üzere diğer Kabala eserlerinde de *malkut sefirasının* işaret edildiği veya geçtiği pek çok yerde onun için kullanılan isim *şehinad*ır. Bununla birlikte bütün *sefirot* sisteminin tamamlayıcısı olan son *sefiranın* adı *malkut* şeklinde genel kabul görmektedir ve *Zohar* 2:239a’da Vaiz 12:13’e atıfla “sürecin sonu” anlamında *sof davar* (סוֹף דָּבָר) tabiriyle sistemin son *sefirası* olduğu ifade edilir.⁵⁷³ Hatta *Zohar* 3:65a’da son taç (כִּתְרָא בְּתָרָא/kitra batraa) olduğu zikredilir.⁵⁷⁴ Yine *Zohar* 3:65a’ya göre son taç olan *malkut sefirası* Kral’ın saltanatını temsil eder.⁵⁷⁵ Bu saltanat ise yeryüzünün idaresi anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu *sefira* ile birlikte artık arzî düzleme doğru yaklaşılmış hatta inilmiştir.

Malkut sefirası ve içerdiği saltanat Davud Peygamber ile temsil edilir. Ancak Davud Peygamberin bu mülkiyeti ve hükümrânlığı kazanmasında diğer *sefiraların* işlevlerini yerine getirmeleri etkili olmuştur. Özellikle *hesed*, *gevura* ve *tif’eret sefiralarını* temsil eden İbrani ataların vazifelerini yerine getirmiş olmaları O’na bu hükümrânlığı kazandırmıştır. Hatta *Zohar* 1:79b’ye göre Davud Peygamber de bu İbrani atalara katılana kadar hükümrânlığını elde edememiştir.⁵⁷⁶ Dolayısıyla *malkut sefirasının* ortaya çıkmasında bu üç *sefiranın* önemli bir payı bulunmaktadır. Ancak en önemli işlev Adam’a (Âdem) aittir. Burada kastedilen semavî katmanda biçimlendiren ve bütün

⁵⁷² Hallamish, *An Introduction to the Kabbalah*, 137.

⁵⁷³ TZPE, VI/383.

⁵⁷⁴ TZPE, VII/428.

⁵⁷⁵ TZPE, VII/428; “Üçüncü mertebeye tsedek (doğruluk), son taçtır. Bu, Kralın saltanatıdır (דִּינָא דְּמַלְכָּא / dina da-malka).” Bk. *Zohar*, “Aharey Mot”, 163.

⁵⁷⁶ *Zohar*, “Leh Leha”, 64. Ancak İbrahim toprağa girene kadar elde ettiği bu mertebeyi kavrayamadı. Benzer şekilde şöyle yazılıdır: Davud, Yahve’ye nereye gideyim diye sorunca Rab ona Hebron’a girmesini söyledi. (2. Samuel, 2:1). O zaman Saul zaten öldüğünden ve hükümrânlık Davud’a tahsis edildiğinden, Davud niçin hemen bütün İsrail’in hâkimiyetini alamadı? Bunda bir hikmet vardır. Zira onların sayesinde elde ettiği hükümrânlığı Hebron’da olan atalara katılana kadar alamamıştır. Davud hükümrânlığı layıkıyla almak için orada yedi sene oyalandı. Hikmetin bütün gizemi bundadır, böylece hükümrânlığı kemale ulaşacaktı. Benzer şekilde İbrahim de bölgeye (אַרְצָא/are’a) vâsıl olana kadar Yüce Bir’in ahbine girmemiştir. TZPE, II/16. Hükümrânlık hakkındaki benzer ifadeler ve *malkut sefirasının* *hesed*, *gevura* ve *tif’eret sefiralarına* katılana kadar hâkimiyeti elde edemediği *Zohar* 1:246b–247a’da da geçmektedir. *Zohar*, “Va-Yehi”, 771. Ayrıca bk. TZPE, III/512–513. Burada ayrıca dikkat çekilen nokta “yukarı âlem” “aşağı âlem” ayrımı yapılıyor olmasıdır. Yukarı âlem eril, aşağı âlem ise dişil kabul edilir. Burada “aşağı âlem”in dişillliği *malkut sefirasının* dişil kabul edilmesinden kaynaklanır.

insanlığın prototipi olarak kabul edilen *adam kadmondur*. *Zohar* 1:91b'ye göre Tanrı, Adam'a dünyanın bütün nesillerini gösterir. Davud'un yaşamdan mahrum olduğunu gören Adam bu duruma üzülmür ve ona kendisinden yetmiş yıl verir.⁵⁷⁷ *Malkut sefirası* son *sefira* olduğundan diğer *sefiralar* gibi kendine ait bir nuru yoktur. Alıcı konumunda bir *sefiradır*. *Zohar* 1:91b'de de *adam kadmondan* Davud'a verilen yetmiş sene aslında *malkut sefirasının* yukarıdaki yedi *sefiranın* nurundan kendine katıldığı anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla ataları temsil eden *sefiraların* işlevlerini tamamlamaları *malkut sefirasının* hâkimiyeti simgelemesi için önem taşıyor olsa da *malkut sefirasının* ortaya çıkmasında diğer bütün *sefiraların* önemli bir yeri vardır. Hatta *malkut sefirası* ve diğer *sefiraların* onunla birebir ilişkilerinin ve aralarındaki uyumun bozulması ile dünyada meydana gelen kötülükler arasında bağlantı kurulmaktadır. Örneğin *Zohar* 1:196b–197a, *yesodu* temsil eden Yusuf Peygamberin Mısır'da hükümrânlığı sağlamasının, *malkutu* temsil eden Davud Peygamberin de krallığını elde etmesine vesile olduğunu konu edinir. Buradaki anlatıya göre bu iki *sefiranın* karşılıklı uyumu yaşadığımız mevcut dünyada da uyum ve barışı sağlamıştır.⁵⁷⁸ Yine bu iki *sefiranın* birleşmesiyle birlikte Kudüs'te Mabel'd'in inşaaı gerçekleşmiştir.⁵⁷⁹ *Yesod* ve *malkut sefiralarının* birliğiyle dünyanın bekası sağlanırken, Yahudilerin sürgünde olması bu birliğin sekteye uğramasına neden olur.⁵⁸⁰ *Tif'eret sefirasıyla* aralarındaki bağın kopması ise Mabel'd'in yıkımına sebep olmaktadır. *Tif'eret*, güneş ile temsil edilir. *Malkut sefirası* ise ay ile simgelenir. Ay, güneş tarafından aydınlatılmadığında iki *sefiranın* birliğinde kesinti yaşanır. Bu da Mabel'd'in yıkımına neden olur. Bu durum *Zohar* 1:181a–181b'de şu şekilde izah edilir:

Yüce Bir, dünyayı yarattığında aya biçim verdi ve ayın hiçbir şekilde kendine ait bir şeyi olmadığından onun nurunu eksiltti. Ay kendini eksilttiğinden, güneş sayesinde semavî nurların lütfuyla aydınlanmaktadır. Mabel'd'in hâlâ ayakta olduğu

⁵⁷⁷ *Zohar*, “Leh Leha”, 343. Yüce Bir Adam'a dünyanın bütün bu nesillerini gösterdiğinde, Adam Eden Bahçesi'ndeki her bir nesli gördü ve bu dünyada olacak kaderlerini. Gelin ve görün, şu söylenmiştir: Adam Davud'u yaşamdan tamamen mahrum görünce kahırlanmış ve ona kendinden 70 yıl vermiştir. Bu sebepten Adam'ın 930 senesi kalmıştır ve 70 yıl Davud'a tahsis edilmiştir. Bu meselede bir hikmet vardır. Zira Davud Adam Kadmon'dan (הַקַּדְמוֹן/Adam Kadma'a) sadece 70 yıla sahiptir. Hepsinde bir hikmet vardır: aşağıdaki her şey yukarıdaki gizemin özünde vardır. *TZPE*, II/75.

⁵⁷⁸ *Zohar* 1:206b. *TZPE*, III/266, dn. 44.

⁵⁷⁹ *Zohar* 1:209b. Bk. *TZPE*, III/285–286.

⁵⁸⁰ *Zohar* 1:231a: Kulum Davud'a şöyle ant içtim (Mezmurlar, 89:3). –Burada dürüst bir kimseye mükerrer olarak riayet eden kişinin imanının gizemi vardır. Bu dünyaların ahde dayalı canlılığıdır: Asla ayrılmayacaklar– sürgün zamanı istisna, *berahanın* akışı esirgendiğinde, imanın gizemi noksan kalır.... *Zohar*, “Va-Yehi”, 440; *TZPE*, III/394.

zamanlarda, İsrailoğulları (יִשְׂרָאֵל/Yisrael), nurlarla bağlantılı olmak ve onları tutuşturmak için din adamları (כֹּהֲנִי), Levilileri ve İsrailoğulları tarafından ifa edilen kurbanlar, sunaklar ve ritüellerle iştilal ediyordu. Mabed yıkıldığında nur karardı: ay, güneşle aydınlanmadı, güneş aydan çekildi. Bu nedenle ay, nursuz kaldı.⁵⁸¹

Malkut, en aşağıdaki *sefira* olduğu için kendine ait bir nuru yoktur. Nurunu yukarı *sefiralar*dan alır. *Zohar* 1:189a–189b’den yaptığımız alıntıda da *tif’eret sefirası*yla arasındaki bağlantıda ondan aldığı nurun önemi vurgulanır. Her iki *sefira* arasındaki ilişki ay ve güneş gezegenleri arasındaki ilişkiyle simgelenir. Bu paragrafta dikkat edilmesi gereken bir diğer husus yeryüzünde meydana gelen her olayın *sefiralar* dünyasını nasıl etkilediğini gözler önüne sermesidir. Mabed’in olduğu zamanlarda İsrailoğullarının uyguladığı ibadetler ve ritüeller de buradan nurun yükselmesini sağlamıştır. Özellikle kurban ibadetinin *sefiralar* arasında birleştirici bir gücü olduğuna inanıldığından kozmik bir önemi vardır.⁵⁸² Ancak Mabed’in yıkılması onların ritüellerinde de inkıtaya sebep olmuş ve nurun yükselmesini duraklatmıştır. Mabed’in yıkılmasıyla her iki *sefira* arasındaki bağ da zedelenmiştir. Zira ikisi arasındaki frekans ve bağın kuvvetini diri tutan, Mabed içinde gerçekleştirilen ibadetler de sekteye uğramıştır. Bu da aslında Mabed vasıtasıyla Tanrı ile insan arasında kurulan bağın zayıflamasından da kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu durum, mevcut dünyada yaşanan iyilik ve kötülüklerin *sefiralar* arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğini gösteren önemli bir örnek olarak karşımıza çıkar. *Tif’eret sefirası*nın kendi nurunu *malkut sefirası*na ulaştıramaması durumunda ise *malkut sefirası* kendine ait bir nuru olmadığından bu nurdan yoksun kalır. Bu durum onun imgeleri arasında yoksulluğun da yer almasına neden olur.⁵⁸³ Hatta *malkut*, “yoksulluk” anlamındaki דָּלוּת/*dalut* kelimesine atıfla דַּ/dalet harfiyle simgelenir.⁵⁸⁴ Bu yoksulluk yeryüzündeki Mabed inşa edilene kadar semavî Mabed’de de Tanrı’nın kendisini oradan esirgemesine neden olmaktadır. Dünyevî Mabed tekrar inşa edilene kadar *Zohar* 1:1b’ye göre Tanrı, *malkut sefirası*na (*şehina*) girmeme sözü vermiştir:

Yüce Mabed yıkıldığında bir ses feryat etti: “Senin için ne diyeyim ey Yeruşalim kızı, seni neye benzeteyim? Ey Siyon’un bakire kızı! Sana neyi örnek göstereyim de seni avutayım” (Ağıtlar, 2:13). Her gün kadim günlerden itibaren sana karşı şahitlere

⁵⁸¹ *Zohar*, “Va-Yeşev”, 35; *TZPE*, III/99–100.

⁵⁸² Bk. *TZPE*, III/100, dn. 101.

⁵⁸³ *Zohar* 1:51b. Ayrıca bk. *TZPE*, I/285, dn. 1355.

⁵⁸⁴ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/295.

seslendim. Nitekim şu yazılıdır: “Bugün yeri göğü size karşı tanık gösteriyorum” (Tesniye, 30:19). Seni kusursuz olarak neye benzeteyim? Seni yüce taşlarla bezedim, sana dünya üzerinde hakimiyet verdim. Nitekim şu yazılıdır: “Bütün dünyanın sevinci, güzellik simgesi dedikleri kent bu mu” (Ağıtlar, 2:15)... Sen nasıl viran haldeysen, yukarısı da aynı durumda. Nasıl ki kutsal halk yüce bir nizamda sana giremiyorsa, ben de sana yemin ederim senin sakinlerin aşağıda sana girene kadar yukarıya girmeyeceğim...⁵⁸⁵

Bu alıntıda aşağıda yaşananların yani insanoğlunun hâl ve davranışlarının ilahî tecellîler olarak kabul edilen *sefiralar* vasıtasıyla Tanrı’yı nasıl etkilediğiyle ilgili bir imada bulunulur. Mabel’in bulunduğu yer Kudüs aslında yaratılışın da başladığı bir yer olma vazifesi görmektedir. Bu açıdan son derece önemli bir konuma sahiptir. Dolayısıyla yeryüzünde meydana gelen her bir olumsuzluk, *sefirot* alanını da etkilemektedir. Burada dünyevî Mabel *malkut sefirasını* simgelemektedirken, semavî Mabel *bina sefirasının* alanına işaret etmektedir. Yani aşağı Mabel alanında yaşanan olumsuzluk onun paralel boyutundaki *bina sefirası* alanından gerçekleşen feyzânı da doğrudan etkiler. Tanrı’nın bu alana girmekten kendini alıkoyması ise bu *sefiradaki* nurun akışında bir tıkanmaya yol açar.

Malkut sefirası son *sefira* olması nedeniyle bütün *sefiraların* akışı ona doğru gerçekleşir ve ondan toplanır. Bütün *sefiraların* son durağı olması onun, her bir *sefiranın* etkisini bünyesinde taşımasını mümkün kılar. Aynı seviyede ve nitelikte olmamakla birlikte diğer *sefiraların* özelliklerini de içerdiğinden onların sıfatlarıyla da anılmaktadır. Bunun önemli örneklerinden biri *Zohar* 1:7b’de yazılıdır:

Başlangıçta. Rav Hiyya şöyle başladı: “Hikmetin başı Rab korkusudur. Bunu hayata geçiren kişi basiret sahibi olur. O’na ebediyen hamd edilir” (Mezmurlar, 111:10). *Hikmetin başı* –bu pasaj *Hikmetin sonu Rab korkusudur* diye okunmalıdır. Çünkü Rab korkusu gerçekten hikmetin sonudur. Bununla birlikte bu korku, kişinin semavî hikmet mertebesine girmesini sağlar. Nitekim şöyle yazılıdır: “Bana adalet kapılarını açın... Bu, Rabbe götüren kapıdır” (Mezmurlar, 118:19-20). Hakikaten böyledir. Zira bir kimse bu kapıdan girmedikçe, asla girmeyecektir... Aynı şekilde semavi hikmete götüren ilk kapı da Rab korkusudur. Bu *başlangıç (reşit)* ve *betin* (ב) bir araya getirilmesidir. Bunlar, biri saklı ve gizli, diğeri açık bir şekilde mevcut olan

⁵⁸⁵ TZPE, I/6.

iki noktadır. Bunlar ayrılamaz olduklarından, *başlangıç (reşit)* olarak isimlendirilir. İki değildir, birdirler. Her kim birine ulaşırsa, diğerine de nail olur. Hepsı birdir, zira O ve adı birdir. Nitekim şu yazılıdır: Sadece senin adının Yahve olduğunu anlayacaklar (Mezmurlar, 83:19).⁵⁸⁶

Hikmet normalde *hohma sefirasının* temel özelliğidir. Ancak *hohma sefirası semavî hikmet* olma özelliğini taşıırken bunun aşağı dünyadaki, yeryüzüne yakın olanı *malkut sefirasıyla* temsil edilir. *Malkut* bu açıdan *aşağı hikmet* sıfatıyla da bilinmektedir. *Sefiralar* arasında bir ağacın dalları gibi bağlantılar olduğundan burada da vurgulandığı üzere bir kimse *aşağı hikmete* ulaştığında *semavî hikmete* de nail olmuş gibi kabul edilir. Bu durum, *sefiraların* kendilerine özel temel niteliklerinin yanı sıra aslında diğer *sefiraların* da niteliklerini aralarındaki bağlantıdan hareketle kısmen içerdiğini gösterir. *Hohma sefirası* sudur âlemi içinde nasıl bir başlangıçsa, aşağıya doğru kapıları açıyorsa *malkut sefirası* da yukarıdaki alıntıya göre aşağıdan semavî alana doğru kapıları açan bir başlangıç olarak kabul edilir. Ayrıca burada *malkut sefirasıyla* ilgili dikkat çeken en önemli özelliklerden biri *doğruluk kapısı* olarak nitelendirilmesidir. Pritzker edisyonunda dikkat çekildiği üzere bir kimse bu *doğruluk kapısından* geçerek *sefirot* alanına girebilir ve *hikmet* ile özdeş görülen *hohma sefirasına* doğru yükselebilir.⁵⁸⁷ *Tsedek* (doğruluk) aslında *yesod sefirasının* temel özelliği olmakla birlikte yukarıdaki alıntıda ve *Zohar* 2:139b–140a’da görüleceği üzere *malkut sefirasının* da bir özelliği olarak yansıtılır.⁵⁸⁸ *Zohar*’da gördüğümüz kadarıyla *malkut sefirası* ile ilgili örneklem diğer *sefiralara* nazaran daha baskındır. Bu nedenle, yeryüzünde hissedilen olumlu-olumsuz hâllerin hepsi yukarı katmanda da hissedilmektedir.

Kabalacılara göre Tora’nın üç mertebesi vardır. Bunlardan ilki dünya yaratılmadan iki bin (2000) yıl önce var olan ve dünya yaratılırken Tanrı’nın başvurduğu kadîm Tora’dır. Kabalacılara göre bu kadîm Tora, *sefirot* sisteminde *hohma sefirası* ile simgelenir.⁵⁸⁹ *Malkut sefirasının* da öne çıkan temel özelliklerinden bir diğeri de Sözlü Tora’yı temsil etmesi ve kelâm sıfatını içermesidir. Saklı olan ve *tif’eret sefirasında* yer alan Yazılı Tora,

⁵⁸⁶ *Zohar*, “Haḥdamat Sefer ha-Zohar”, 120. Bk. *TZPE*, I/49–50.

⁵⁸⁷ Bk. *TZPE*, I/50, dn. 350.

⁵⁸⁸ Bk. *TZPE*, V/287.

⁵⁸⁹ Bk. Tishby, *Wisdom of the Zohar*, III/1079. Ayrıca bk. Salime Leyla Gürkan, “Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik”, *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: KURAMER, 2018), 52. Konuya dikkat çeken Hocam Salime Leyla Gürkan’a şükranlarımı sunarım.

malkut sefirasında yer alan Sözlü Tora ile aşikâr ve anlaşılır bir hâle gelir.⁵⁹⁰ Tishby bu durumu ses ve kelâm arasındaki ilişki ve bağlantıyla izah eder.⁵⁹¹ *Tif'eret* ve *malkut sefiralarının* birbirlerinden ayrılmaz eşler olduğu, *Zohar* 1/51'de Tekvin'in ilk pasajı üzerinden yorumlanır. Bu pasajda yer alan “et-ha-şamayim (ve semavâtî)” ifadesindeki “semavât (ha-şamayim)” *tif'eret*i simgelerken “et (תַּף)” yönelme edatı *tif'eret*in eşi kabul edilen *malkut sefirasını* temsil eder.⁵⁹² Düşünce olan *hohma sefirasının* sese ve kelâma bürünmesi ve *hohma*, *tif'eret* ve *malkut sefiraları* arasındaki bu ilişki zinciri *Zohar* 1:246b'de ve *Zohar* 1:74a'da ayrıntılı olarak izah edilir. *Zohar* 1:246b'deki anlatıda dikkat çekilen en önemli noktalardan biri Yazılı Tora'yı temsil eden *tif'eret sefirasının* küllî bir nitelik taşıırken Sözlü Tora'yı temsil eden *malkut sefirasının* cüz'i bir nitelikte olmasıdır.⁵⁹³ Bundan kasıt *tif'eret sefirasındaki* sesin hecelere bölünememesi, *malkut sefirasında* ise artık açık bir şekilde ifade etme özelliğinin başlamasıdır. *Zohar* 1:74a'daki alıntıda ise bütün *sefiralar* arasındaki bağlantı ve her bir *sefiranın* aslında *maḥṣava* yani *düşüncenin* bir açılımı olduğunu tasvir edilir: ... Bu *düşünce* kendini ayan kılmak üzere yayılım gösterdi ve bu ses dudaklara çarptı. Ondan sonra kelâm, her şeyi ikmâl etmek ve görünür kılmak üzere neşet etti...⁵⁹⁴ Burada düşünce, ses ve kelâm arasındaki bağlantı *hohma*, *tif'eret* ve *malkut sefirot* zinciri arasındaki bağlantıyı ve ilişkiyi yansıtır. *Malkut sefirasının* görünür kılınabilmesi için en başta düşünceye, sonrasında ise sese duyduğu ihtiyaç vurgulanır. Benzer şekilde *Zohar* 2:200a'da da Yazılı Tora ve Sözlü Tora arasındaki fark izah edilirken Yazılı Tora'nın yazıda saklı ve gizli olduğu, “ağza” dayalı olan Sözlü Tora vasıtasıyla bu yazıda saklı olanın görünür bir hâl aldığı ifade edilir.⁵⁹⁵ Bu durum da kumûn⁵⁹⁶ olanın zuhur etmesi yahut batın olanın ayan olması örneklemleri olarak gösterilir.

⁵⁹⁰ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/293.

⁵⁹¹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/325–327.

⁵⁹² Bu tohum nedir? Bunlar bu noktadan ortaya çıkan, Tora'nın gizemi olan harfleri kazıdır. Bu alandaki bu nokta *holem*, *şurek* ve *hirek* olmak üzere üç nokta tohumunu ekti. Bunlar birbirine karıştı ve tek bir nokta hâline geldi ve birlikte yükselen bir ses meydana geldi. Bu ses ortaya çıktığında bütün harfleri içeren ortağı da ortaya çıktı. Nitekim şu yazılıdır: et-ha-şamayim (semavâtî) –ses ve eşi. *TZPE*, I/112.

⁵⁹³ Bk. *TZPE*, III/510.

⁵⁹⁴ *TZPE*, I/439.

⁵⁹⁵ Bk. *Zohar*, “Va-Yahel”, 103. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/359–360.

⁵⁹⁶ “Gizli” anlamına gelen kumûn, terim anlamı itibarıyla bir cismin başka bir cisimde veya bir cisme ait özelliğın ona bıkuvve olarak bulunmasıdır. Bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Kumûn”, *DİA* (Erişim 19 Eylül 2020).

Malkut sefirası, Tanrı'nın isimlerinden Adonay'da (אֲדֹנָי) karşılık bulur, ancak *gevura sefirası* ile olan ilişkisi ve bağlantısından hareketle Elohim adıyla da zikredilir. Nitekim, Elohim adı, *Zohar* 1:2a'da çok anlamlı olduğu vurgusundan hareketle sadece tek bir *sefira* için kullanılmaz.⁵⁹⁷ Örneğin *bina sefirası* da Elohim adını içeren *sefiralar*dandır ve *malkut sefirası*yla aralarında önemli benzerlikler vardır. *Bina sefirası* “bâtın âlem” olarak isimlendirilirken *malkut sefirası* “zuhur âlemi” şeklinde adlandırılır ve her ikisi de iki kardeş olan Leah ve Rahel ile simgelenir. *Bina sefirası*nın sudur âleminde ifa ettiği işlevin benzerini, *malkut sefirası* yaratılış âleminde yerine getirerek *bina sefirası*nın görevini tamamlamasını sağlar.⁵⁹⁸ Her iki *sefira* arasındaki benzerlik aynı zamanda anne metaforu üzerinden de ele alınır. *Zohar* 1:247b'ye göre *bina sefirası* “semavî anne”, *malkut sefirası* ise “aşağı anne” olarak gösterilir.⁵⁹⁹ *Malkut sefirası* her ne kadar peygamberler arasında Davud Peygamber ile simgelense de bu dışıl yönünden ötürü aynı zamanda Rahel, Miryam ve Ester gibi önemli Yahudi kadın şahsiyetlerle de temsil edilir.⁶⁰⁰ Bütün bunlar *malkut sefirası*nın diğer *sefiralar*a nazaran her şeyin birleştiği bir nokta, bir boyut olduğunu göstermektedir.

“Tikkuney ha-Zohar”da antropomorfik bir düzlemde sıralanan *sefirot* sisteminde *malkut sefirası* insan bedenindeki ağızı temsil eder. Bu sistem *Sefer ha-Bahir*'de de vardır ancak *malkut sefirası* bütün anatomik sistemde işlenmemektedir. Bunun yerine ayrı dışıl bir imge olarak yer alır.⁶⁰¹ *Hohma* ve *bina sefiraları* sudur dünyasında baba ve anne rollerini üstlenirken, *tif'eret* ve *malkut* da yaratılış dünyasında baba ve anne rolündedir. Ancak *hohma* ve *bina* uyumlu bir çift örneğini temsil ederken -ki bundan kasıt aslında ilk üç *sefira* arasında aşağı *sefiralar*daki gibi bir gerilim veya uyumun söz konusu olmamasıdır- *tif'eret* ve *malkut sefiraları* karışık arzulara kapılmış fasılalı ilişki yaşayan iki aşığı temsil eder. Bu ilişki, sevinç ve çaresizlik, aydınlık ve karanlık, tutku ve acı örneklerini bir arada içerir.⁶⁰² *Malkut sefirası* dışıl özelliği sebebiyle aynı zamanda kız çocuğu olarak da tasvir edilir:

⁵⁹⁷ TZPE, I/8.

⁵⁹⁸ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/295.

⁵⁹⁹ TZPE, III/519.

⁶⁰⁰ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/288.

⁶⁰¹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/296.

⁶⁰² Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/299.

Rav Yeve Sava'nın okulundaki *agadada* şu öğretilir: Bina nedir? Biri diğerine katıldığında –yani *yod* (י) *heye* (ה) katıldığında– *bina* hâmile kalır ve bir oğul doğurur. Bunlar zürriyet meydana getirir. Böylece *bina* yani kavrayış *yod* (י) ve *henin* (ה) oğludur. Mükemmellik meydana gelir: Bunların ikisinin birleşmesi ve oğulun onlarda olması. Bütün hepsinin özeti şu mükemmel şekilde sıralanır: Baba ve anne, oğul ve kız.⁶⁰³

Dişil olan *malkut sefirası* bütün *sefiraların* enerjilerini kendi bünyesinde toplayarak ilahî enerjinin doluluğuyla melekî varlıklara ve insan ruhlarının bulunduğu aşağı âlemlerin oluşumuna katkıda bulunur.⁶⁰⁴ Doğurma özelliği taşıyan *malkut sefirası* bu sebepten “âlemin hanımı” anlamındaki *Matronita* şeklinde de isimlendirilir.⁶⁰⁵ *Malkut sefirası* diğer *sefiralara* nazaran daha fazla çeşitlilik içerdiğinden *Zohar*'da onun bu farklılıkları bünyesinde taşıması *zambak* (זמבאק/şoşana) metaforuyla yorumlanır. Zambak, oluşumu esnasında nasıl renkten renge, döllenenmeden önce yaprakları gül yaprağı gibi yeşile, döllenenmeden sonra ise beyazla kırmızıya bürünüyorsa, *malkut sefirası* da onun gibi renkten renge dönüşebilmektedir. *Malkutun* bu renkten renge girme hâli kandil örneği üzerinden de tasvir edilir. *Tif'eret* sefirası kandilin beyaz aleviyle simgelenmekteyken *malkut* sefirası alevin daha aşağısındaki renk değişimiyle gösterilir. *Malkut sefirasının* renginde yaşanan bu değişim onun İyi ve Kötüyü Bilme Ağacı'nı temsil etmesinden kaynaklanır. Zira renkten renge dönüşmesi onun iyiden kötüye yahut kötüden iyiye dönüşmesinin veya geçişinin bir işaretidir.⁶⁰⁶ Aynı zamanda tefrik edebilme vasfına erişilmiş olmasının da bir göstergesidir.

Malkut sefirasıyla ilahî plan başarıya ulaşmaktadır. *Bina sefirasının* rahminde saklı olan embriyo hâlindeki aşağı dünya bu *sefirayla* görünür hâle gelmiş olur.⁶⁰⁷ *Ayin* ve *eyn sofun* tamamen tenzihi bir dille anlatılması ve kavranılamaz olmaları nedeniyle onların la taayyün mertebesinde olduğunu söyleyebiliriz. Burası kimsenin ulaşamayacağı bir alan kabul edilmektedir. *Keter sefirasının* ilk ilahi tecellî olması ise onun ilk taayyün mertebesi olarak kabul edilmesini mümkün kılar. *Keter sefirası* her ne kadar diğer *sefiralardan* nitelik açısından daha üstün olsa da zatı itibarıyla kesinlikle Tanrı ile özdeş değildir.

⁶⁰³ *Zohar*, 3:290a. TZPE, IX/791.

⁶⁰⁴ Bk. Green, *A Guide to the Zohar*, 49.

⁶⁰⁵ Green, *A Guide to the Zohar*, 50.

⁶⁰⁶ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/371.

⁶⁰⁷ Drob, “The *Sefirot*: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation”, 21.

Malkut sefirasına inilmesi ise cismanî boyuta ulaşıldığının göstergesidir. Bu boyut varlık hiyerarşisinde en aşağı aşama gibi görünebilir. Ancak bu sistemde nurlar sadece yukarıdan aşağı doğru akmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, yukarı *sefiralar* her zaman aktif ve aşağı *sefiraların* her zaman edilgen konumda olduğu anlamına gelmemektedir. Aşağı katmanda gerçekleşen oluş ve bozuluşlar da kanallar vasıtasıyla yukarı doğru üst *sefiraları* etkilemektedir. Bu etkileşimde ise insanın bu varlık âleminde önemli bir vazifesi vardır.



BÖLÜM III: *SEFER HA-ZOHAR*'DA TANRI VE İNSAN

İnsanın yaratılış nedeni bütün düşünce sistemlerinin temel sorularından biridir. İnsanın nasıl ve daha da önemlisi ne için yaratıldığı konusu düşünce tarihi boyunca pek çok filozofu meşgul etmiştir. Yaratılış anlatılarında mikrokozmos olarak kabul edilen insana, yaşadığı âlem ve zaman içerisinde diğer mahlukâta nazaran önemli bir misyon yüklenmiş ve kendisi Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi kabul edilmiştir. Bu bölümde insanın yaratılışının nasıllığı ve niçinliği *Zohar* bağlamında incelenecektir. Ancak insanın yaratılışına geçmeden, *sefirot* sisteminin *malkut sefirası*yla sona ermesi ve insanoğlunun hayatını idame ettirdiği aşağı âlemin oluşumu hakkında bilgi verilecektir.

3.1. Yaratılış

Kozmogoni ve kozmoloji meselesi Orta Çağ Yahudi düşüncesinde öne çıkan konular arasındadır. Bunun ana nedenlerinden biri, ulûhiyet meselesi ve Tanrı'nın varlığını temellendirme, Tanrı'nın âlem ile insan arasındaki ilişkisini ve insanın varlık hiyerarşisindeki konumunu anlamlandırma çabasıdır. *Zohar*'da âlem anlayışı tek katmanlı bir şekilde işlenmemektedir. Ancak 14. yüzyıl sonrası Kabbacılar tarafından temellendirilen ve Kabala'da bir öğreti hâlini alan '*olam atsilut* (עולָם אֲצִילוּת/sudur âlemi), '*olam bəriya* (עולָם בְּרִיאָה/tekvin âlemi), '*olam yetsira* (עולָם יְצִירָה/teşekkül âlemi) ve '*olam asiya* (עולָם אֲשִׁיָּה/faaliyet âlemi) şeklinde dört katmanlı âlemler teorisi de nihâi şekliyle yer almaz. Bununla birlikte bir bütünlük ve tutarlılık olmasa da çok katmanlı âlem(ler) teorilerine *Zohar*'ın bölümlerinde atıflar yapılmaktadır. Bu çok katmanlı âlem anlayışı *Zohar*'ın ana kısmında genellikle “yukarı âlem (עֲלֵמָא /alma ‘ilaa)” ve “aşağı âlem (עֲלֵמָא תַּתָּא /alma tataa)” olmak üzere iki katmanlı olarak işlenirken “Midraş ha-Ne‘elam” bölümünde 14. yüzyıl sonrası temellendirilen ve yukarıda zikrettiğimiz dört katmanlı âlem teorisiyle müsavi olmasa da benzer şekilde üç ve(ya) dört katmanlı âlem teorileri biçiminde izah edilir.

İkinci bölümde ele aldığımız üzere *ayin* ve *eyn sof*un derinliklerinden sadır olan *keter sefirası* ile başlayıp *malkut sefirası* ile son bulan *sefirot* sistemi *Zohar*'da farklı biçimlerde işleniyor olsa da mevcut dünyanın yaratılışı meselesindeki anlatılarla mukayese edildiğinde, *sefirot* sisteminin daha anlaşılır bir şekilde anlatıldığını söyleyebiliriz. *Zohar*'da *sefirot* sistemi bağlamında anlatılan yaratılış, ağırlıklı olarak dikey ve hiyerarşik

bir düzlemde işlenir. Ayrıca batın olanın, ayan ve zâhir olması vurgusunun hâkim olduğu bir anlatı tercih edilir. Yaratılış, Tanrı'nın kendi irade ve isteğiyle, saklı olduğu alanından *sefiralar* yani ilahî tecellîler vasıtasıyla zuhur etmesi ve nurunun bütün âlem(ler)i aydınlatmasıyla izah edilir. Bu yaratılış anlatılarında, *sefiralar* üzerinden son derece yoğun bir sembolik dil kullanılır. Bu sembollerden biri düşüncenin sese, sesin ise kelâma bürünerek eşyanın görünür kılınmasıdır. İkinci bölümde izah ettiğimiz üzere bu sembolik anlatı *hohma*, *bina* ve *malkut sefiraları* arasındaki ilişki zinciriyle bağlantılı olarak yorumlanır. Bir başka anlatıda ise antropomorfik bir dil ve yaklaşım tercih edilmektedir. *Sefiraların* içeriği, eril ve dişil kuvveler olarak doldurulmakta ve bunlara anne ve baba yahut kız çocuğu ve erkek çocuğu figürleri yüklenmektedir. Metafizik boyuttan aşağı fiziki boyuta doğru olan akış *sefiralar* arasında bir aile ilişkisi gibi tasvir edilmektedir. Bu sistem, dişil olduğu düşünülen ve “aşağı anne” olarak kabul edilen *malkut sefirasıyla* birlikte sonlandırılır. Ancak sona erdirilen bu sistem *Zohar*'da çoğunlukla “yukarı âlem” olarak isimlendirilir. *Malkut sefirasıyla* birlikte cismanî varlıkların yaşadığı ve ikâmet ettiği ve “aşağı âlem” şeklinde isimlendirilen boyut başlar. Dolayısıyla yaşadığımız dünya hiçten bir yaratılış değil, vardan vara geçiş olarak kabul edilebilir.

Bu dünyanın nasıl yaratıldığıyla ilgili *Zohar*'da birkaç anlatı vardır. Bunlardan birinde yaratılış, harflerin terkibi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. *Zohar* 2:151b–152a'daki anlatıya göre dünyaya (אָלְמָה/'alma) oyularak biçim verilmiş ve dünya harflerle tesis edilmiştir. Bu harflerin her birinin yüce ismin oymaları olduğu yazılıdır.⁶⁰⁸ Aslında harflerle tesis edilen dünya, *sefirot* sisteminde anlatılırken yer verdiğimiz üzere sudur dünyasını da içermektedir. Ancak buradaki anlatıda mevcut dünya üzerine bir yorum da yapılmış olup, bu dünyanın da harflerle yaratıldığı konu edinilmektedir. Zira aynı bölümün devamında dünyanın yaratılmasında bir taşın söz edilir. *Zohar* 2:152a'ya göre bu taş, Tanrı'nın dünyayı ikâme etmek istediği zaman sulara fırlattığı taş olup, yönünü Kudüs'e çevirmiş olan, dünyanın yaratılmasındaki *temel taş*tır. Buradaki anlatıya göre aşağı dünya

⁶⁰⁸ Burada hikmetin aslı üzerine düşünen kimseler için esrarın sırrı vardır. Yüce Bir, dünyayı (אָלְמָה/'alma) yarattığında, onu harflerin gizemiyle yarattı. Harfler, dünyayı, Tanrı'nın Yüce İsmi'nin kazanmasıyla çevreledi ve yarattı. Harfler dünyayı kendi oymalarıyla çevreledi ve kuşattı. Harfler çevrelediğinde ve dünya genişlediğinde, harfler yaratmak için çevrelediğinde, Yüce Bir “Yeterli! ‘Yod (י)’ ile tamamlan” dedi. ‘Tet (ט)’ harfi bu alanda, havada kaldı. ‘Tet (ט)’ yaşamdır, bu sebepten bir kimse rüyada ‘tet (ט)’ harfini görürse o kimse için iyi bir işarettir ve onun yaşamı ziyadeleştirilir. *Zohar*, “Teruma”, 470. Ayrıca bk. *TZPE*, V/385.

Kudüs'te bu taştan kurulmuştur.⁶⁰⁹ Yine *Zohar*'da bu taşın ise Tanrı'nın arşından geldiği kabul edilir.⁶¹⁰ *Zohar Hadaş*, "Bereşit", 2d'de ise bu taşın dünyanın göbeği (תַּתְּחִיל/חֻשְׁטַת הָאֵלֶם/huştat ha-‘olam) olduğu aktarılır.⁶¹¹ Taş sembolizminde, mezar taşları dahil olmak üzere taşlar yerin ve göğün birbiriyle temas ettiği yer olarak kabul edilmektedir. Hatta Yakub Peygamberin de üzerinde uyuyakaldığı taşa da böyle bir misyon yüklenmiştir. Tekvin, 28:11-12'deki anlatıda üzerinde uyuyakaldığı taşa rüyasında yeryüzüne bir merdiven dikildiğini ve bu merdivenle başının göklere eriştiğini gördüğü yazılıdır.⁶¹² Gök ve yer arasında bağlantı kurulan bu noktalar dünyanın merkezi/göbeği (ompalos) olarak kabul edilir. Son *sefira* olan *malikutun* arzı temsil ettiğine temas etmiştik. Arz üzerinde ise Kudüs bölgesiyle simgelenmektedir.⁶¹³ Dolayısıyla bu dünyanın yaratılmasında önemli işlevi olan *temel taşın* yönünü Kudüs'e doğru döndürmüş olması *Zohar*'da bu bölgenin yer ve gök arasındaki bağlantıyı sağlayan bir merkez olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir. *Malikut* sefirası ise bu açıdan yukarı âlem ve aşağı âlem arasında bir merdiven vazifesi görmektedir. Ayrıca *Zohar* 1:186'da Siyon'un da dünyanın mükemmel ve güzel bir yeri olduğu; dünyanın Siyon ile ayakta tutulduğu ifade edilir. Burada Siyon ve Kudüs iki ayrı mekan ve mertebe olmakla birlikte aslında bir olduklarına dikkat çekilmektedir.⁶¹⁴ Şu durumda *Zohar*'da Kudüs ve Siyon *axis mundi* olarak kabul edilir. İnsanın yaratılışı mevzuunu işlerken de üzerinde duracağımız üzere insanoğlunun biçimlendirilmesi *Zohar*'a göre bu bölgede gerçekleşmiştir.

"Midraş ha-Ne'elam" bölümünde dünyanın yaratılışının izahı *Zohar*'ın ana kısmından biraz daha farklı bir çizgide anlatılmakta olup, kelâm ve yaratılış arasındaki bağlantıya dikkat çekilmektedir. Buradaki bir oturumda Rav Abba ve Rav El'azar dünyanın yaratılışı hakkında müzakere yapar. Rav Abba, Mezmurlar 33:9'a yapılan atıfla dünyanın tek bir

⁶⁰⁹ Yüce Bir dünyayı ikâme etmek (לְקַיֵּימָא/lekayyima) istediğinde sulara yetmiş iki harfin gizeminden oyulmuş bir taş (חֶדֶר תְּסֻרָא/had tserura) fırlattı. Taş oradan hareket etmeye başladı ve Kutsal Topraktan (אֶרֶץ קַדְשָׁא/ar'a kadişa) başka kurulacak başka bir yer bulamadı. *Zohar*, "Teruma", 470. Ayrıca bk. *TZPE*, V/386.

⁶¹⁰ Bk. *Zohar*, "Pekudey", 38.

⁶¹¹ *TZPE*, X/7.

⁶¹² Bk. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 235; 361–365.

⁶¹³ Bk. *TZPE*, III/133; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I/362.

⁶¹⁴ Dünya yaratıldığında, her şeyin merkezi olan dünyanın tek noktası mükemmelliği ve dünyanın taşı olan yerden yapılmıştır. Nedir bu? Siyon. Nitekim şu yazılıdır: "Asaf'ın mezmuru. Tanrı, Elohim Yahve yeryüzünün tümüne sesleniyor..." (Mezmurlar, 50:1). Hangi mekandan? "Güzelliğin doruğu Siyon'dan" (Mezmurlar, 50:2) yazılı devamında... Gelin ve görün... Siyon dünyanın temeli ve güzelliğidir... Nitekim iki mertebe vardır ve bunlar birdir: Siyon ve Kudüs. Biri şefkat biri yargı olup her ikisi birdir. *TZPE*, III/133. *Zohar*, "Va-Yeşev", 147.

kelâm ile yaratıldığını ileri sürer. Rav El’azar ise dünyanın kelâmla değil tek bir *harfle* yaratıldığını ve bu harfin Yahve (יהוה) adının sonundaki *he* (ה) harfi olduğunu iddia eder. Buradaki anlatıda, Rav El’azar görünür olmayı kelâma bağlar. Yani yaratılış [fikri] *he* (ה) harfiyle meydana gelmekte ancak görünür olmak ilahî kelâm ile gerçekleşmektedir.⁶¹⁵ *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 2d’nin devamında ise yaratma fikrinin aslında Tanrı’nın zihninde var olduğu ve mevcut dünyanın yaratılmasından önce aslında Neşideler Neşidesi, 8/12’ye atıfla binlerce dünyanın yaratıldığına dikkat çekilmektedir. Hatta alfabedeki *alef* (א) harfinin rakamsal değerinin bin (1000) olmasının nedeni bununla yorumlanır. Bu dünyaların tekrar tekrar yıkılıp yapılmasından sonra ise *bet* (ב) harfinin simgelediği *binyan* (בִּנְיָן) yani semavât ve arzın görkemli *yapısı* meydana gelmiştir.⁶¹⁶ *Binyan* olana kadar diğer binlerce dünya Tanrı’yı tatmin etmemiştir. Ne zaman semavât ve arzı yarattı Tanrı o zaman bu dünyadan hoşnut olduğunu diğerlerinden memnun olmadığını onların değersiz olduğunu ifade etmiştir.⁶¹⁷

Zohar’ın ana kısmında yukarı ve aşağı âlemler şeklinde iki katmanlı bir âlem teorisi işlenirken “Midraş ha-Ne‘elam”da dört katmanlı bir âlem teorisi yer alır. Ancak burada zikredilen âlemler 14. yüzyılda Kabala literatürüne dâhil olan isimlerle aynı değildir. Buradaki anlatıya göre ilk âlem semavi olup, *arş-ı âzam*dır (הַכְּבוֹד/kise ha-kavod). Burada Arşullah’ı koruyan ve Tanrı’ya hizmet eden binlerce semavî varlık (אֱלֹהִים אֲרִיזִים/elef alafin) vardır. İkinci âlemde dünyayı tesis eden başka melekler yer almaktadır. Bundan sonra ise üçüncü olarak *gimel* (ג) harfiyle simgelenen ve doğruluk karşısında verilen *mükafat* (גִּמּוּל/gimul) ile gösterilen Eden Bahçesi yer alır. Hemen akabinde ise *dalet* (ד) harfiyle simgelenen, insanoğlunun bulunduğu âlem gelmektedir.⁶¹⁸ Ancak pek çok meselede olduğu gibi bu konuda da *Zohar*’da, bütün olarak hatta bölümlerin kendi aralarında bile tutarlılık yoktur. Bu nedenle “Midraş ha-Ne‘elam”ın kendi içinde de bu konuyla ilgili farklı yorumlar söz konusudur. Nitekim yukarıda aktardığımız ifadelerin hemen birkaç sayfa sonrasında *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 6d’de bu sefer üç katmanlı bir âlem teorisinden bahsedilir:

⁶¹⁵ *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 2d. TZPE, X/3–4.

⁶¹⁶ TZPE, X/5.

⁶¹⁷ Bk. TZPE, I/117; X/5.

⁶¹⁸ TZPE, X/5–6.

Bütün âlemi yaratan Sultanların Sultanı azze ve celle onu hikmet (*hohma*), idrak (*tevuna*) ve ilim (*da'at*) ile tesis etmiştir. Bunlara karşılık gelen üç dünya yaratmıştır: ulvî âlem (עולם העליון/olam ha-elyon), suflî âlem (עולם הסתתון/olam ha-tahton) ve orta âlem (עולם התיכון/olam ha-tihon). Bütün üçünün sûretini küçük suflî âleme yerleştirmiştir: nâtık sûret (צורת המדברת/tsurat ha-medaberet), nebatî sûret (צורת צורת השקלית/tsurat ha-sihlit).⁶¹⁹

Tishby yukarıda aktarılan üç âlem teorisinin Aristotelesçi bir yaklaşım olduğuna dikkat çeker.⁶²⁰ Ancak Aristoteles'in evren anlayışına değil, ruh anlayışında üçlü bir tasnif vardır. Buradaki üçlü âlem anlayışı aslında mutasavvıfların kabul ettiği üçlü tasnife benzemektedir. Mutasavvıflara göre âlem üç katmandan oluşmakta olup biri maddi, biri manevi ve üçüncüsü ise ikisi arasında kalan berzah âlemidir.⁶²¹ “Midraş ha-Ne'elam”daki tasnife göre ilki ulvî âlem, melekûtun bulunduğu yer olup hikmet veya zihnî sûrete tekâbül eder. Orta âlem ise semavâta denk gelmekte olup idrak ve kelâma karşılık gelir. Son olarak suflî âlem ise yeryüzüne işaret etmekte olup nebatî sûret ve ruhu içermektedir.⁶²² Dünyanın hikmet, idrak ve ilim ile yaratıldığı vurgusu “Midraş ha-Ne'elam”ın ilerleyen paragraflarında da zikredilir. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 4a'da ise aşağı âlemin *hikmet* (החכמה/hohma), yukarısındaki gök kubbenin ise *anlayış* (הבונה/tevuna), enginlerin ise bilgiyle (דעת/da'at) yaratıldığı ifade edilir. Üçü arasında nitelik açısından *bilgi* en yücesi kabul edilir.⁶²³ Bu dünyalardan hangisinin önce veya sonra yaratıldığıyla ilgili ise *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 3a'da Tanrı'nın zihninde yaratma fikrinin oluştuğu andan itibaren yukarı ve aşağı dünyaların aynı anda yaratıldığı geçer.⁶²⁴ Bütün dünyanın başlangıcı ve biçimlendirilmesinin nedeninin ise tamamen ve sadece haşyetten ötürü olduğu *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 7d'de Rav Yitshak'ın dilinden ifade edilir.⁶²⁵

⁶¹⁹ בראשית, יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שברא כל העולם, והכינו בְּחִכְמָה ובְּתִבְנוּנָה ובְּדַעַת, ויִכְנֶנְדוּ בְּרָא ג' עולמות, עולם העליון, ועולם הסתתון, ועולם התיכון. ונמן בעולם הסתתון הקטן, צורת שלשון. צורת המדברת, וצורת הצומחת, וצורת השקלית. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 6d. *TZPE*, X/30. Sefaria'daki Aramice metin ve *TZPE* İngilizce tercümesinde sıralanan âlem ve sûret isimlerinin yerleri değişiklik göstermektedir. Tercümede *Sefaria* sitesindeki sıralama esas alınmıştır.

⁶²⁰ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/556.

⁶²¹ Bk. Süleyman Uludağ, “Âlem”, *DİA* (Erişim 19 Eylül 2020).

⁶²² *TZPE*, X/30, dn. 92.

⁶²³ *TZPE*, X/15.

⁶²⁴ *TZPE*, X/9.

⁶²⁵ *TZPE*, X/38.

Sudur ile başlayan süreç, aşağı dünyanın görünür kılınmasıyla amacını tamamlamış olur. Kumûn olan âlem, Tanrı'nın iradesi ve isteğiyle zâhir hâle gelmiştir. Tanrı, *hesed sefirasından* itibaren yedi rabbanî sıfatını yani aşağı *sefiraları* ise *malkut sefirasıyla* tamamlar.⁶²⁶ *Malkut sefirasıyla* birlikte Tanrı'nın bütün sıfatları ve nurları bir araya gelmiş olur ve yukarı âlem, aşağı âlemde yansıtılır. Dolayısıyla sıralanan her bir *sefiranın* aşağı âlemde yansması bulunur. Ancak bunlar birer kopya gibidir diyebiliriz. Yani en üst seviyedeki saflığı tam anlamıyla içermemektedir. Bununla birlikte Tanrı'nın düşüncesinden sadır olan her şey bu âleme doğru akmıştır. “Midraş ha-Ne‘elam” bölümünde bu durum şu şekilde izah edilir:

Rav Simon dedi ki: İnsanlığa eyvahlar olsun! Ne görürler ne de anlarlar. Yüce Bir, dünyayı yaratmadan önce bu fikir düşüncede ortaya çıktığında, bütün dünyalar tek bir düşüncede meydana gelmiştir ve bütün dünyalar bu düşünceyle yaratılmıştır. Bu, Mezmurlar, 104:24'te geçen “Hepsini hikmetle yaptın” cümlesinin anlamıdır. *Hikmet* olan bu düşünceyle bu dünya ve yukarı dünya yaratıldı. Sağ elini esnetti ve yukarı dünyayı yarattı. Sol elini esnetti ve bu dünyayı yarattı. Bu, Yeşaya, 48:13'te geçen “Yeryüzünün temelini elimle attım. Gökleri sağ elim gerdi. Onları çağırdığımda birlikte önümde dikilirler” cümlesinin anlamıdır. Bütün dünyalar [aşağı-yukarı] aynı zamanda tek bir lahzada yaratıldı ve Tanrı bu dünyayı yukarı dünya ile uyumlu kıldı. Yukarıda ne varsa bir benzeri aşağıda da vardır...⁶²⁷

Tanrı'nın düşüncesinde olanların tek bir lahzada yaratılmış olduğunun özeti de burada verilmektedir. Bu paragrafta, bize aşama aşama tedricen yaratılmış gibi gelen âlem katmanları ve bu katmanlar üzerindeki varlıkların aslında Tanrı'nın zihninde zaten tasarlanmış olduğu ve tek bir anda görünür kılındığı vurgulanır. Dolayısıyla Tanrı'nın düşüncesinde bilkuvve olarak mevcut olan her şey onun bir komutuyla bilfiil hâle gelmiştir. Yaratılıştaki zulmetten nura geçiş ve meleklerin nurundan bahseden pasajlar da yer alır. Aslında zulmetten nurun ortaya çıkışına *sefirot* sisteminde “butsina di-kardinuta” kavramı bağlamında daha önce ele alınmıştı. Ancak “Midraş ha-Ne‘elam”da bu nurun

⁶²⁶ Schaya, *Universal Aspects of the Kabbalah and Judaism*, 90. Benzer şekilde *Zohar* 1:205b'de de şu ifadeler yer verilmektedir: Rav Yitshak ve Rav Yudah bir gece birlikte oturuyordu ve Tora çalışıyordu. Rav Yitshak, Rav Yudah'a şunu dedi: Yüce Bir dünyayı yarattığında aşağı dünyayı, yukarı dünyanın şablonunda inşa ettiğini öğrendik. Biri diğerine her şeyde benzerdir ve bu Tanrı'nın hem yukarıda hem aşağıda ihtişamı olduğunu göstermektedir. *TZPE*, III/261.

⁶²⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/569. Ayrıca bk. Schaya, *Universal Aspects of the Kabbalah and Judaism*, 90.

ortaya çıkışında, meleklerin bulunduğu katman da zikredilerek yaratılıştaki ne kadar önemli bir işleve sahip olduğu vurgulanır.⁶²⁸

Sonuç olarak *Zohar*'ın ana kısmında temelde iki âlem vurgusu ön plandadır: yukarı âlem ki bu sudur âlemidir ve aşağı âlem ki bu da minerallerden insanoğluna kadar mevcut eşyanın ve mahlâkâtın yaşamakta olduğu dünyadır. Aşağı âlem, yukarı âlemin benzerliğinde yaratılmıştır. Örneğin, dünyada Mişkan kurulduğunda yukarı âlemde de eş zamanlı olarak Mişkan kurulduğu gibi yeryüzünde ilk Mabet inşa edildiğinde eş zamanlı olarak Çıkış, 40:17'de de zikredildiği üzere yukarı âlemde de Mabet inşa edilmiştir.⁶²⁹ *Zohar*'a göre Mişkan bir tür mikrokozmos olarak da kabul edilmekte olup, onun bizatihi *sefirot* dünyasını etkilediği düşünülmektedir. Hatta Mişkan, *malkut* (*şehina*) *sefirası*nın simgelerinden biri olarak da kabul edilir. Ancak *malkut*, *aşağı anne* kabul edildiğinden onun temsil ettiği Mişkan dünyevî boyuttadır. *Bina sefirası* ise *yukarı anne* olarak kabul edildiğinden onun temsil ettiği Mişkan semavî Mişkan'dır. Her iki *sefirada* da Mişkan özelliği bulunduğundan aşağıda olanların yukarıyı etkilemesi, *malkut sefirasında* olanların aynı zamanda *bina sefirasına* kadar ulaştığı anlamına gelir.⁶³⁰ Arz üzerinde olan her şeyin eş zamanlı olarak yukarı âlemde de inşa ediliyor ve yapılıyor olması bu iki âlemin birbirini etkilediğini gösterir. Aşağı âlemde yapılan bir şeyin zarar görmesi durumunda yukarıdaki de zarar görmekte, devam etmesi durumunda yukarıda olan da varlığını sürdürmektedir. Burada karşılıklı bir ilişkinin olduğu sıklıkla vurgulanır. Âlem teorisinde ise "Midraş ha-Ne'elam" bölümünde her ne kadar çok katmanlı âlem teorileri yer alıyor olsa da *Zohar*'ın ana kısmında temelde ulvî ve suflî olmak üzere iki katmanlı âlem teorisi işlendiği yukarıda *Zohar* 1:205-206a'daki alıntıda da Mabet üzerinden örneklenmekte ve aslında aşağıda olanların yukarıda olanların bir yansıması olduğu ima edilmektedir. Mabet vurgusu aslında sadece *Zohar*'a özgü bir mesele değildir. Âlemin ve Mabet'in yaratılışı arasında *midraş*larda da benzerlik ve bağlantı kurulmaktadır. Âlemin temellerinin sağlam tutulabilmesi için Mabet'e duyulan gereksinim özellikle

⁶²⁸ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/554.

⁶²⁹ *Zohar* 2:143a: Musa Şehina'yı arza getirmek için çölde Mişkan yaptığında aynı zamanda başka bir Mişkan da yukarıda onunla birlikte yükseltildi... İlk Mabet inşa edildiğinde başka bir ilk Mabet de bütün âlemlerde, onları aydınlatacak şekilde yükseltildi." *TZPE*, II/309-310.

⁶³⁰ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/873.

vurgulanır. Bu durumda da Mabel ve insanoğlu arasında bir bağlantı ortaya çıkmakta; hatta Mabel, *malkut* (*şehina*) ile birlikte yaşamın kaynağı kılınmaktadır.⁶³¹

“Midraş ha-Ne‘elam” bölümüne baktığımızda ise bu iki âlem arasında ara katmanların da devreye girdiğini görüyoruz. Bunlar sudur dünyasından arza kadar Arşullah, melekler ve semavât şeklinde sıralanır.⁶³² Bu ara katmanlar *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 7d’ye göre birbiriyle bağlantılı ve arz üzerinde baskın mertebelerdir. Buradaki ifadeye göre Yüce Bir, melekleri semavâta ve semavâtı da arza hâkim kılmıştır. Bu mertebeler birbirlerinden tür olarak farklı kademeler olmakla birlikte buradaki ifadeye göre bunların hepsi Arşullah’a bağlıdır. Arz üzerindeki her mevcudatın da yukarı âlemde bir karşılığı ve bağlantısı bulunur. Yukarı âlemin güç ve kuvveleri bu arz üzerinde yansıtılır.⁶³³ Yukarı âlemle kurulan bağlantıda ise insanoğlunun önemli bir etkisi vardır. Dolayısıyla eylemlerimiz hatta düşüncelerimiz dahi sadece yaşadığımız katmanı etkilememektedir. Bu durum da insanın nasıl yaratıldığı meselesiyle ilgili merak uyandırmaktadır. *Zohar*’da insanın yaratılışı birkaç şekilde işlenmekte olup temelde bedenî ve ruhî olmak üzere iki katmanlı olarak yaratıldığı ve ruhun da kendi içinde mertebelere ayrıldığı vurgulanır. Varlık âleminde aslında “ruh” ile mevcut olan insanın bu ruh katmanları da semavî dünya ile kurulan ilişkide önemli bir rol oynar.

1.2. İnsanın Yaratılışı

Zohar’da âlem ve âlemin yaratılışı aslında insan merkezli bir anlayış üzerine inşa edilmektedir. *Zohar*’da insan yaratılmış her şeyden üstün görülmekte ve dünyayı ayakta tutan bir sütun olarak kabul edilmektedir. Hatta, insan varlık âleminin meydana gelmesinin nedeni görülmekte ve bütün varlıkların var olma nedeni ona atfedilmektedir. Aşağıda göreceğimiz üzere bütün mevcudatın varlık ilkelerini tek tek kendinde içermesinin nedeni de budur. Varoluş, insanoğlunun yaratılmasıyla maksadına ulaşmaktadır. *Sefirot* sisteminde yaratılıştan ve oluşumdan bahsederken *Zohar*’ın bunu aynı zamanda gizli olan hazinenin bilinmesi düşüncesi bağlamında da izah ettiğine temas etmiştik. Bu gizli olan hazinenin bilinmesi ise varlık âleminde insana bırakılmıştır. Varlık âleminde aslında madenler, bitkiler, hayvanlar olmak üzere her birinin bir gayesi vardır.

⁶³¹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/868.

⁶³² Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/557.

⁶³³ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/654.

Ancak bu gayenin gerçekleşmesi ve kemâle ermesi insanoğlunun elindedir. İnsanın bir sütun olarak nitelendirilmesi yahut ayna örneği üzerinden makronun mikrosu olarak ifade edilmesi de bundan ötürüdür. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 3d’de Rav Abba’nın yorumuna göre, arzın kurulduğu *hikmet* (חִכְמָה/hohma), semavâtın yapıldığı *anlayış* (תְּבוּנָה/tevuna) ve derinliklerin yarıldığı *bilgi* (דַּעַת/da‘at), bunların üçü küçük bir ayna ve küçük bir evren olarak kabul edilen insanda vardır. Bunların insanda olması ise insanın, bu üçünün işlevini gerçekleştirebildiği ağzın hareketlerinde saklıdır.⁶³⁴ Rav Abba’nın bu yorumunda *Sefer Yetsira* 2:3’teki harflerin inşasıyla ilgili bilgilerden etkilendiği ileri sürülür. *Sefer Yetsira* 2:3’teki anlatımda, Tanrı’nın sesle otuz iki (32) harfe biçim vermesi, bunları nefesle yontması ve bu harfleri gırtlığa, damağa, dile, dişe ve dudaklara yerleştirdiği yazılıdır. Yani ağzın beş yerine vurgu vardır. Rav Abba ise *hikmet*, *anlayış* ve *bilgi* bağlamında bunların üçünün yani damak, gırtlak ve dile karşılık geldiğini ve bu özelliklerin de insanda olduğunu ifade etmektedir.⁶³⁵ Yaratılış sıralamasında son olarak meydana getirilmiş olmasına rağmen aslında düşüncede ilk tasarlanan varlık insanoğludur. Zira bilinme isteği ancak insanoğlu ile gerçekleştirilebilecektir. Öyleyse, burada insanın yaratılışındaki asıl amaç Tanrı’nın bilinmesidir. Küçük bir ayna olarak insana *hikmet*, *anlayış* ve *bilginin* verilmesi de muhtemelen bundan ötürüdür.

Ulûhiyet alanı ve yaşadığımız dünya arasında aslında “saraylar” anlamındaki *heyhalot* (הֵיחָלוֹת) alanı dâhil olmak üzere birçok mertebe bulunur. Bu mertebelerde yer alan melek gruplarının da kendilerine has birtakım vazifeleri vardır.⁶³⁶ Bu melekler arasında Metatron mertebe olarak en yüce konumda kabul edilmekte hatta onun bütün mahlûkâtın başı olduğu ileri sürülmektedir.⁶³⁷ Meleklerin mertebesinden sonra sıra arz ve onun üzerindeki insanoğluna gelir. Ancak insanoğlunun yaratılması hususunda melekler hemfikir olmamıştır. Sevgi melekleri, insanoğlunun şefkatli ve sevgi dolu olabileceğinden; adalet melekleri de insanoğlunun adil davranabileceğinden hareketle yaratılmasını desteklemiştir. Ancak doğruluk melekleri, yalan dolu olabileceğinden; barış

⁶³⁴ TZPE, X/11.

⁶³⁵ TZPE, X/11, dn. 31.

⁶³⁶ Bk. *Zohar* 3:9b: Rav Yehuda konuşmaya başladı: “Tanrı, suların arasında bir kubbe olsun ve suları birbirinden ayırsın diye buyurdu” (Tekvin, 1:6). Gelin ve görün. Yüce Bir dünyayı yarattığında, üzerinde yedi kat sema, yedi arz, yedi deniz, yedi nehir, yedi gün, yedi hafta, yedi yıl, yedi zaman yarattı... Yedi kat semanın her birinde hizmet eden vekiller, yıldızlar, burçlar vardır... Bütün bu semavatta, birbirine bağlı muhtelif *heyhalot* ve vekiller vardır. Kimi altı kanatlı, kimi dört kanalı, kimi dört yüzlü, kimi iki yüzlü, kimi bir yüzlü, kimi ateşi alevlendiren, kimi suyu, kimi rüzgarı...” TZPE, VII/47–48.

⁶³⁷ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/626–632.

melekleri ise kavgacı tabiatından ötürü insanın yaratılmasına karşı çıkmışlardır. Tanrı kendisine karşı yapılan bu eylemi boşa çıkarmak üzere doğruluk meleklerini semadan arza indirmiştir. Geride kalan diğer melekler ise onlara yapılan bu harekete karşı geldiklerinde ise Tanrı, doğruluk meleklerinin arzdan geri geleceklerini söylemiştir.⁶³⁸ Ancak bu yanıt melekleri ikna etmek için yeterli olmamış ve meleklerin itirazları daha da artmıştır. Bu durum ise onlar için vahim sonuçlara sebebiyet vermiştir. Tanrı bunun üzerine Başmelek Mihael'in (Mikail) idaresindeki melek grubunu huzuruna çağırarak onlara insanoğlunun yaratılmasıyla ilgili fikirlerini sormuştur. Bu grupta yer alan meleklerin küçümseyici cevapları karşısında Tanrı, Mihael hariç bu grubu ateşle yakarak kül hâline getirmiştir. Başmelek Gabriel'in (Cebrail) idaresindeki melekler grubunun da durumu Gabriel dışında aynı şekilde sonuçlanmıştır.⁶³⁹ Başmelek Labbiel idaresinde üçüncü bir grup melek daha Tanrı'nın huzuruna gelmiştir. Başmelek Labbiel, kendi grubundaki meleklerle Tanrı'nın planladığı şeyi kesinlikle yapacağını bu sebepten Tanrı'nın dileklerine karşı koymamanın makul olduğunu söylemiştir. Labbiel'in yönlendirmesiyle, idaresindeki melekler Tanrı'ya, insanoğlunu yaratma düşüncesini hoş bulduklarını ve kendilerinin insanoğluna hizmetli olduklarını, kendi sırlarını ona açacaklarını söylemişlerdir. Tanrı, Labbiel idaresindeki meleklerden aldığı bu cevap karşılığında Labbiel'in adını Refael (İsrafil) şeklinde değiştirmiştir.⁶⁴⁰ Meleklerin insanoğlunun yaratılmasına karşı tavrıları *Zohar*'da da benzer bir yaklaşımla aktarılır:

...Soruyorum kendi kendime: "İnsan ne ki, onu göz önüne alalım, insan soyu ne ki ona ilgi duyasın?" (Mezmurlar, 8:5) Bu pasaj dünyanın vekilleri tarafından dile getirilmiştir. Yüce Bir'in İradesi'nde insanoğlunu yaratma isteği doğduğunda, Tanrı birçok semavi melek topluluğunu çağırdı ve onları Huzuruna aldı. Onlara "bir insan (אָדָם/adam) yaratmak istiyorum" dedi. Onlar da "Bütün gösterişine karşın geçicidir insan" (Mezmurlar 49:13) cevabını verdiler. Yüce Bir parmağını uzattı ve onları yaktı. Huzurunda başka gruplar da vardı. Onlara "insanı yaratmak istiyorum" dedi. Onlar ise "insan ne ki onu göz önüne alalım" diye cevap verdiler. Bu adamın işlevleri nedir? Tanrı onlara şu şekilde cevap verdi: "Sûretimizde olacak ve bilgisi sizin hikmetinizden üstün olacak adam yaratmak istiyorum".⁶⁴¹

⁶³⁸ Bk. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews: From the Creation to Jacob*, çev. Henrietta Szold (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998), I/52–53.

⁶³⁹ Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I/53.

⁶⁴⁰ Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I/54.

⁶⁴¹ Bk. *Zohar* 3:207b–208a. *Zohar*, "Balak", 416. *TZPE*, IX/ 456–457.

İnsanoğlunun yaratılmasına karşı çıkılması nedeniyle “Yüce Bir, insanı yaratmak üzereyken yukarısı ve aşağısı zangırdamıştır”.⁶⁴² *Zohar*’da, insanın yaratılmasına karşı çıkan melekler arasında Uzza ve Azazel’in isimleri geçer. Hatta bu melekler Adam’ın işlediği günah üzerine Tanrı’yı eleştirmişlerdir.⁶⁴³ Bu meleklerin insanoğlunun yaratılmasına karşı olmalarının sebebiyle ilgili, Enoh’un normalde arz üzerinde bir varlıkken Tekvin, 5:24’te geçtiği üzere Tanrı’nın yanına yükseltilmesi ve Metatron unvanıyla diğer semavî varlıklardan üstün görülmesi ihtimali üzerinde durulmaktadır.⁶⁴⁴ Yahudi mistisizmi ve ezoterizminde Metatron’un bu açıdan önemli bir yeri vardır.⁶⁴⁵ Semavî akademinin başı, sofer (kâtib) ve aynı zamanda melek olmak üzere pek çok şekilde tasvir edildiği gibi “Küçük Yahve (יהוה קטן/Yahve katan)” olarak dahi isimlendirildiği olmuştur.⁶⁴⁶ Küçük Yahve olarak isimlendirilmesi, Tanrı’nın vekilliğini yapmasından ötürüdür. Bu açıdan baş melek olarak kabul edilmiştir. Tanrı’nın vekilliğini yapması ve diğer meleklerden üstün görülmesi “Midraş ha-Ne‘elam” bölümünde Metatron’un faal akıla dönüşmesine imkân sağlamıştır:

... “Tanrı ışık olsun dedi ve oldu” (Tekvin, 1:3). Rav Kruspeday şunu öğretti: Yüce olan, başka hiçbir şeye benzeyemen, benzeri olmayan ilave bir nurdu. Bu, Yüce Aklın nuruydu. O’nun muhteşem parlaklığının nurundan şekil almıştı. Bu, perdenin ötesinde ikâmet edendir.

“Midraş ha-Ne‘elam”daki bu anlatıya göre Tekvin, 1:3’te geçen ve “ışık olsun” emri verildiğinde ortaya çıkan nur Metatron olup, diğer melekler perdenin altındayken yani görünürken o perdenin yukarısında yer almaktadır. Böylece diğer meleklerin aksine Tanrısal alana en yakın olan odur.⁶⁴⁷ Buradaki yoruma göre Metatron, bizatihi Tanrı’nın nurundan sadır olan *mufarik akıldır* (מִבְּדָל וּמִוֶּשֶׁכֶּל/davar muvdal u-muskal). *Zohar*’ın bu bölümünde Metatron daha felsefî bir yaklaşımla ele alınırken ana bölümünde Adam’ın ruhunun nurunun Enoh’un bedeninde mesken bulması ve onda enkarne olması şeklinde

⁶⁴² *Zohar* 1:34b. *TZPE*, I/215, dn. 879.

⁶⁴³ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/631. Ayrıca bk. *TZPE*, I/64, dn. 478. Bk. *Zohar* 3:208a: ...Uzza ve Azazil geldi ve Tanrı’ya “Tanrı, adamı yarattığında adam günah işleyip Tanrı’nın huzurunda cezalandırılmadan önce Uzza ve Azazil geldi. Tanrı’ya, ‘sana karşı bir eleştirimiz var. Bak, yaptığın insanoğlu sana karşı günah işledi’ dediler.” *TZPE*, IX/457.

⁶⁴⁴ Bk. *TZPE*, I/160, dn. 415; 238, dn. 1045.

⁶⁴⁵ Yahudilikte Enoh ve Metatron hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Andrei A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

⁶⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Scholem, *Kabbalah*, 377–381.

⁶⁴⁷ *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 8d. *TZPE*, X/48.

yer alır. Bu ruh Enoh'un bedeninde kemâle ulaşır ve semaya, melekler katına yükselir. Bu alanda melekler ona, ellerinde saklı olan ve *Zohar*'a göre insanoğlunu Yüce Bir'e götürecek bilgilerin yazılı olduğu kitabı verirler.⁶⁴⁸

Meleklerin bu muhalefetlerine rağmen insanoğlu yaratılmış ve *Zohar*'a göre mahlûkât arasında en yüce mertebeye yerleştirilmiştir. Öyle ki *Zohar*'da, Tanrı'nın meleklerle karşı insanoğlunu savunması da yer alır. *Zohar* 1:23a'daki anlatıya göre iki rav, kendi aralarında geçen bir konuşmada, Uzza ve Azazel'in aslında yalan söylemediğini; hatta Tanrı'nın, ileri sürdükleri hususta onlara karşı herhangi bir delil getirmediğini dile getirirler. Nihâyetinde meleklerin dediği gibi ilk insan, eşyle günah işlemiştir. Ancak sohbe dâhil olan Rav Şimon, bu duruma başka bir açıdan yaklaşır. Ona göre insanoğlu telafisi mümkün sadece bir günah işlemişken, Uzza ve Azazel Tekvin 6:2'de geçtiği üzere insanoğlunun kızlarıyla telafisi mümkün olmayan pek çok günah işlemiştir. Ayrıca Rav Şimon, insanoğlu için tövbe kapıları açıkken melekler için böyle bir durumun söz konusu olmadığına da dikkat çekmektedir.⁶⁴⁹ Rav Şimon'un öğrencileri bunun üzerine Tanrı'nın neden kötülüğü tamamen ortadan kaldırmadığı ve insanoğlu için hem kötülüğü hem tövbeyi bir arada var kıldığını sorar. Rav Şimon, bu soruya cevap olarak insanoğlunun özgür iradesiyle kendi seçimlerini yapma gücünde olduğunu ve bu özgür irade sayesinde tekâmülünü tamamlayabileceğini söyler. *Zohar*'daki bu anlatıya göre insanoğlunun günah işleme eğilimi olduğu gibi tövbe sayesinde kaybedilen nurun onarılması da mümkündür.⁶⁵⁰ İnsanı diğer mahlukattan ayrı kılan boyutu da budur. Özgür iradesiyle yaptığı hatalı davranışları yine kendisi düzeltebilmektedir. Bu da onun ruhunun tekâmülünde ilerlemesini sağlamaktadır.

İnsanoğlunun yaratılışında onu ayrıcalıklı kılan temel niteliği aslında “ruh” boyutu olup bu, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tabi burada ruh tabirini genel anlamda kullanmaktayız ancak kastettiğimiz aslında kendi başlığı altında da ele alacağımız, ruhun en yüce katmanı olarak kabul edilen *neşama*dır. *Zohar*'da bedenın yaratılmasında elementler vazifelendirilmiştir. Elementler arasında su, her şeyin başlıca unsuru olarak kabul edilir. Bütün dünyanın sudan meydana geldiği özellikle vurgulanır.⁶⁵¹ Suyun yanında, toprak ve

⁶⁴⁸ Tishby, *Wisdom of the Zohar*, II/627.

⁶⁴⁹ *Zohar* 1:23a. *Zohar*, “Bereşit”, 177–178. *The Pritzker* edisyonunda *Zohar* 1:23a yer almamaktadır.

⁶⁵⁰ *Zohar*, “Bereşit”, 177–178.

⁶⁵¹ *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 16a. *TZPE*, X/153.

semanın (hava) da önemli işlevleri vardır. Her biri dünya ve dünya üzerindeki varlıkların meydana gelmesinde gün gün kendilerine biçilen rolleri yerine getirmiştir. Yaratılışın altıncı gününe ulaşıldığında ise *Zohar*’da, Tanrı bu elementlere, tek başlarına insanı yaratamayacaklarını, üçünün bir araya gelerek insanın bedenini *yapabileceklerini* söyler. *Zohar*’a göre beden bu elementlerin bir araya gelmesiyle var kılınırken ruh (נִשְׁמָתָא/nişmata) bizatihi Tanrı tarafından yaratılır.⁶⁵² Bu durum *Zohar*’da şöyle açıklanır:

Altıncı güne ulaşıldığında bunların hepsi (su, toprak ve sema [hava]) tıpkı diğer günler gibi yaratmaya hazırды. Yüce Bir onlara “Hiçbiriniz bunu –şimdiye kadar olan diğer yaratımlarla olduğu gibi– tek başına yaratamazsınız. Bilakis, her biriniz bir araya gelmelisiniz ve ben sizinleyim –insanoğlu yapacağız, siz tek başınıza onu yapamazsınız. Nitekim beden sizin olacak –sizin üçünüzden– ancak ruh benim olacak.”⁶⁵³

Tekvin 1:26’da geçen “insanoğlu yapalım” cümlesindeki çoğul kullanımının nedeni de buradaki iş birliğiyle yorumlanır. Ayrıca “yaratmak (בָּרָא/bara)” değil “yapmak (לַעֲשׂוֹת/la’asot)” fiilinin kullanılması da insanoğlunun hiçten değil, mevcut olanlardan var kılındığını göstermektedir. Buna göre Tanrı sadece ilk yaratılışı hiçten yapmıştır ki bu da *keter sefirasının* ortaya çıkmasıyla başlar. Diğer eylemlerin hepsi, var olanlar mevcudattan meydana gelir. Tanrı’nın insana topraktan şekil vermesi de bu şekilde yorumlanmaktadır.⁶⁵⁴ Beden ise dört bir taraftan toplanan toprak ile şekil almıştır. *Zohar* 1:205b’de beden ve ruh mertebeleri işlenirken şu ifadelerle yer verilir:

Gelin ve görün. Yüce Bir insanoğlunu yarattığında, onun toprağını (אָפָר/ ‘afar) dünyanın (אֶלְמָא/‘alma) dört bir yanından topladı ve bedenine ise aşağı Mabel’in mekanında şekil verdi (אָבַד/‘avad)⁶⁵⁵ ve ona yukarı Mabel’den bir yaşam ruhu (נִשְׁמָתָא דְחַיִּי/nişmata de-hayey) akıttı.⁶⁵⁶

⁶⁵² *Zohar*’da “neşama”nın Tanrı tarafından yaratılması ve ona yüklenen önem İhvan-ı Safa’nın nefis teorisiyle benzerlik göstermektedir. İhvan-ı Safa düşüncesinde de nefis teorisi önemli bir yer tutmakta ve onlar da nefsin Tanrı tarafından yaratıldığını vurgulamaktadır. Nefsi, âlemin merkezine yerleştiren İhvan, bunun Tanrı’dan geldiğini ileri sürer. Bk. Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1998), 159.

⁶⁵³ Bk. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 16b. *TZPE*, X/154.

⁶⁵⁴ Bk. *TZPE*, X/154, dn. 511.

⁶⁵⁵ İbranicede genel anlamda “çalışmak”, dinî terminolojide ise “ibadet/kulluk etmek” anlamlarında kullanılan לעבד (la’avod) fiili, Pritzker edisyonunda “şekil vermek” anlamında çevrilmiştir. Burada şekil vermenin ise bir tür işçilik anlamında olduğu düşünülebilir.

⁶⁵⁶ *TZPE*, III/262.

İnsan bedeninin yapılırken toprağının dört bir yanından toplanmasından kasıt güney, kuzey, doğu ve batı yönleridir. Bu yönler *sefirot* sisteminde yer verdiğimiz üzere *sefiralar*dan *hesed*, *gevura*, *tif'eret* ve *malkut sefiralarına* karşılık gelir. Bu *sefiraların* ise aynı zamanda su, ateş, hava ve toprak unsurlarını da içerdiğini biliyoruz. Dolayısıyla buradaki alıntıda insanın bir bütün olarak bu elementleri bünyesinde barındırdığı ima edilmektedir. Burada insan bedeninin dört unsurdan müteşekkil olduğu aktarılırken, *Zohar* 1:47a'da bu dört yöne ilave olarak *Sefer Yetsira* 4:3'teki gibi yukarı ve aşağı da eklenmekte ve insanın aslında altı açıdan yaratıldığı yazılıdır. Bu da *sefirot* sistemi bağlantılı inşa edilen âlemin yapısının aslında insanda yansıtıldığını gösterir. Bu şekilde, insan bedeninin ilahî bedenle biçimlendiği ima edilmektedir.⁶⁵⁷ Bu altı yön benzer bir bağlamda *Zohar Hadaş*, “Heyhalot Bereşit”, 1:38a'da da aktarılmakta ve buradaki yönlerin kozmosun yapısını yansıttığı, yani insanoğlunun kâinatın benzeri olduğu ima edilmektedir.⁶⁵⁸ Bütün bunlara ilave olarak “adam (אָדָם)” kelimesi ve toprak anlamındaki “adama (אָדָמָה)” arasında bir bağlantının olduğuna da dikkat çekmek gerekir.⁶⁵⁹

Zohar'da dünyanın yaratılışında olduğu gibi insanoğlunun yaratılışında da harflerle sembolik bir anlatım tercih edilir. *Zohar* 1:2b'de Rav Hammuna Sava'nın aktardığına göre dünya yaratılırken bütün harfler sondan başa doğru kendilerini Rabb'e sunmuş ve arzın yaratılışında işlevleri olsun istemiştir. Bu yüzden *tsadi* (צ) harfi kendini dünyanın yaratılması için sunduğunda Tanrı onun saklı kalması gerektiğini buyurmuştur. *Tsadi* (צ) harfi insanın yaratılışında etkin bir rol oynamıştır.⁶⁶⁰ İki yüzlü kabul edilen *tsadi* (צ) harfi insandaki eril ve dişillliği (androjenliği) temsil eder.⁶⁶¹ Adam, denildiğinde ise kasıt hem kadın hem erkektir. *Zohar* 1:19a'da da zikredildiği üzere bu sebepten bu varlık “adam” olarak isimlendirilmektedir. Kadınsız bir adam, adam olarak kabul edilmemektedir.⁶⁶² Âdem ve Havva'nın yüz yüze değil, yan yana yaratılmasının sebebi de bununla izah

⁶⁵⁷ Bk. *TZPE*, I/253, dn. 1142.

⁶⁵⁸ Bk. *TZPE*, çev. Nathan Wolski – Joel Hecker (Stanford: Stanford University Press, 2017), XII/4.

⁶⁵⁹ René Guénon'un da ifade ettiği üzere “adam” kelimesinin hareketlerinde bir değişikliğe gidildiğinde Edom (אֶדוֹם) ismi ortaya çıkmaktadır. Edom ise Esav'ın lakabı olup soyundan gelenler Edomlulardır. Guénon, Edom ve Adam arasındaki benzerlik kurarak bu ismin önceki yitirilmiş krallıklara dikkat çekmek için tercih edildiği yönünde bir açıklamada bulunur. Aynı zamanda Adam ile toprak ve kırmızı (אָדָם/adom) arasındaki bağlantıyı da işaret ederek ademoğlunun aslında “kırmızı ırk”ı temsil ettiği sonucuna ulaşır. Bk. René Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev. Lütfü Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 55, 57–58. Ayrıca bk. *Zohar* 3:128a, *TZPE*, VIII/326. *Zohar* 3:135a, *TZPE*, VIII/380.

⁶⁶⁰ Bk. *TZPE*, I/13.

⁶⁶¹ Bk. *TZPE*, I/13, dn. 90.

⁶⁶² *TZPE*, I/144, dn. 283.

edilir. *Zohar* 1:35a’da ise Âdem ve Havva’nın yaratılışında özellikle “yan yana (אָפּן אָפּן/da be-sitra de-da)” ifadesi tercih edilmiştir. Ancak yeryüzü tam anlamıyla düzenlendiğinde Âdem ve Havva “yüz yüze (אָפּן אָפּן/anpîn be-anpîn)” dönmüşlerdir.⁶⁶³ Âdem ve Havva bu aşamada ilk yaratıldıklarında nurdan libaslar giyinirken (אָר/котнот or) iyiyi ve kötüyü bilme ağacından yemeleri neticesinde deriden libaslar (אָר/котнот ‘or) giyinmek zorunda kalmışlardır.⁶⁶⁴ Bu durum insanoğlunun varlık âleminde ilk olarak nurdan ruhanî varlıklar olarak yaratıldığını ancak işledikleri günah neticesinde cismanî bir bedene bürünmek zorunda kaldıklarını göstermektedir. Ancak bu cismanî bedene bürünmüş olmaları insanoğlunun tekrar ruhsal boyuta geçemeyeceği anlamına gelmez. Yeryüzündeki vazifesini doğru bir şekilde yerine getirdiği takdirde tekrar aslına dönmesi söz konusudur. Zira Tanrı tarafından yaratılan *neşama* aslına dönme arzusu içindedir. Aslına dönmesi için de dünyada bedeninden faydalanması mümkündür. Bu, sonraki bölümde ele alacağımız üzere özellikle ibadet boyutunda hatta kurban meselesinde karşımıza çıkar.

Âlemler teorisinde “Midraş ha-Ne‘elam” bölümünde çok katmanlı alemler teorisi yer alsa da *Zohar*’ın ana kısmında temelde ulvî ve suflî olmak üzere iki katmandan söz edilir. Yukarıda *Zohar* 1:205b–206a’daki alıntıda da bu mesele Mabel üzerinden örneklenmekte ve aslında aşağıda olanların yukarıda olanların bir yansıması olduğu ima edilmektedir. Mabel vurgusu aslında sadece *Zohar*’a özgü değildir. Âlemin yaratılışı ve Mabel’in inşası arasında *midraş*larda da benzerlik ve bağlantı kurulur. Âlemin temellerinin sağlam tutulabilmesi için Mabel’e duyulan gereksinim vurgulanır. Bu durumda da Mabel ve insanoğlu arasında bir bağlantı ortaya çıkmakta, hatta Mabel, *malkut* (*şehina*) ile birlikte yaşamın kaynağı kılınmaktadır.⁶⁶⁵ İnsanın yaratılışında temel öz aslında cismanî varlığı değildir. Bedeni, ruhani varlığı için yeryüzünde bir araç vazifesi görür. Toprakta yaratılması ve bedene bürünmesi sebebiyle Adam, semavî alandan uzaklaştırılmıştır. Ancak ruhanî varlığı onun yukarı âleme ulaşmasında ona yardımcı olur. Şu durumda bu varlık âleminde bedenin vazifesi, insanoğlunun ruhanî tekâmülünü sağlamasında ona yardımcı olmaktan başka bir şey değildir. Beden bu tekâmülü sağlayan bir araç vazifesi görür.

⁶⁶³ TZPE, I/218.

⁶⁶⁴ *Zohar* 1:36b. Bk. TZPE, I/230.

⁶⁶⁵ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/868.

1.3. Ruh Meselesi

İnsan özü itibariyle ruhanî bir varlık olarak kabul edilir. Beden ise bu özün bir libası vazifesi görmektedir. Scholem'in dikkat çektiği bir hususa göre Adam yaratıldığında tamamen ruhanî bir varlıktı ancak Eden Bahçesi'nden düşmesiyle birlikte ruhanî varlık esirî (eterik) bir libasa bürünmüştür.⁶⁶⁶ Ayrıca buradan hareketle, Eden Bahçesi aslında insanoğlu ilk yaratıldığında bulunduğu bir yerken, Adam'ın günahı neticesinde öldükten sonra doğru ve sadık ruhların gideceği bir yer hâline dönüşmüştür.⁶⁶⁷ Kabala'da ve *Zohar*'da ruh meselesi katmanlar hâlinde işlenmekte olup tek tip bir ruh anlayışı yoktur.

Zohar'ın ana kısmı ve “Midraş ha-Ne‘elam” bölümü olmak üzere *Zohar*'da ağırlıklı olarak üç katmanlı ruh anlayışı üzerinde durulmaktadır. Ancak bununla birlikte iki katmanlı ve birbirine zıt bir şekilde işlenmiş ruh anlayışı da vardır ki bu *nefeş hayya* (נֶפֶשׁ חַיָּה) ve *neşama* (נֶשָׁמָה) olarak aktarılır. Örneğin “Sifra di-Tsini‘uta”da insanın aşağıya yani yeryüzüne yüce bir sûrette ve sağında ve solunda birer tane olmak üzere iki ruh ile indiği ifade edilir. Sağındaki, yüce kabul edilen *neşama*, solundaki ise ona yeryüzünde can veren *nefeş hayyadır*.⁶⁶⁸ “Midraş ha-Ne‘elam” bölümündeki ruhlar sistemi ise *Zohar*'ın diğer bölümlerine nazaran daha felsefî bir zeminde işlenir. Bu felsefî bakış açısı, *Zohar*'ın gerçekten bölümlerinden olup olmadığı tartışma konusu olan “Ra‘aya Meheymna” ve “Tikkuney ha-Zohar” bölümlerinde de varlığını korur. Bununla birlikte gerek *Zohar*'ın ana kısmında gerek “Midraş ha-Ne‘elam” bölümünde ruh meselesiyle ilgili bir kavram karmaşası yaşanmaktadır. Bu durum *Zohar*'ın bölümlerinin parça parça farklı yazarlarının ve kaynakların etkisi altında yazılmış olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca *Zohar* sonrası dönemde ruh mertebeleri üzerine yapılan çalışmalarda bilincin beş evresini temsil ettiği de düşünülen beş katmanlı ruh anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu ruh katmanları “nefeş, ruah, neşama, haya ve yehida” olarak isimlendirilir. Ancak *Zohar*'da ruh meselesi ağırlıklı olarak “nefeş, ruah ve neşama” olmak üzere üç katman hâlinde işlenmektedir.

Zohar'a göre insanoğlu yeryüzünde cismanî bir varlık olarak görünmeden önce ruhlar âleminde mevcuttur. Bu âlem, yedi kat semâ şeklinde izah edilen *heyhalot* alanına tekâbül

⁶⁶⁶ Scholem, *Kabbalah*, 153.

⁶⁶⁷ *Zohar Hadaş*, “Heyhalot Bereşit”, 1:38a. Bk. *TZPE*, XII/5, dn.6.

⁶⁶⁸ *Zohar* 2:178a–178b. *TZPE*, V/541.

eder. Bu yedi kat sema sırasıyla *vilon* (וילון), *raki'a* (רַקִּיעַ), *şehakim* (שְׁחָקִים), *ma'on* (מַעוֹן), *mahon* (מָחוֹן), *zevul* (זְבוּל), *'aravottur* (עֲרַבּוֹת).⁶⁶⁹ Bu yedi kat semanın her biri *'aravot* hariç *hesedden malkuta* olmak üzere aşağı *sefiralar*dan birine karşılık gelir. *'Aravot* ise bu yedi kat semanın en yukarısında yer aldığından *keter*, *hohma* ve *bina* olmak üzere üç *sefirot*a denk gelir.⁶⁷⁰ Yedi kat semanın en üst mertebesi “Kutsalların Kutsalı/Arşullah” olarak isimlendirilmekte olup ruhun *heyhalot* âlemindeki ilk meskeni olarak kabul edilir.⁶⁷¹ *Zohar* 2:253a’da göre ruhların, *malkut sefirası*na ulaşmadan önce dünyanın yaratıldığı andan itibaren beşinci *sefirada* bekletildikleri yazılıdır. Buradaki ifadeye göre bütün *neşamalar* (נִשְׁמָתִין/nişmatin) ve ruhlar (רוּחִין/ruhin) –ki bunlar genelde “ruh” olarak ifade ettiğimiz varlığın katmanlarıdır– dünya yaratılmadan önce beşinci salonda (הֵיכָלָא/heyhala) yani *mahonda* bulunur. Dünya yaratıldıktan sonra ise insanoğlu düşmüş ve fizikî bedene bürünmüştür. Bu sebepten bu beşinci salon *neşama* ve *ruahın* alıcısı olarak kabul edilir. Mabed yıkılana kadar bu beşinci salon *neşama* ve *ruahları* almaya devam etmiştir. Ancak buradaki anlatıya göre Mabed’in yıkımıyla birlikte buraya tekrar ruh girmemiştir. Yani o vakte kadar üretilen ruhların dışında yeni bir ruh varlığı gelmemiştir. Mabed’in yıkımına kadar orada toplanmış ruhların tükenmesi durumunda ise buradaki yoruma göre Mesih’in gelişi gerçekleşecektir.⁶⁷² Bu beşinci salon, *sefirot* sisteminde *hesed sefirası*na tekabül eder. *Zohar*’a göre burası *neşama* ve *ruahlar* için bir tür bekleme salonudur. Zira ruhlar dünyaya gelmeden önce doğrudan *hesed sefirası*ndan insan bedenine düşmez. Burada “livnat ha-safir (לִבְנַת הַסַּפִּיר)” adı verilen safir bir zeminde bekleme durumu söz konusudur.⁶⁷³ Buradan sonra *hesedden malkut sefirası*nda temas ettiğimiz üzere Aşağı Eden’e doğru akış yaşanır. Fizikî âleme düşüş gerçekleşmeden önce ise işte burada, *Zohar* 3:13a–13b’de aktarıldığı üzere, ruhlar otuz

⁶⁶⁹ Bk. *Zohar* 2:10b, *TZPE*, IV/44; *Zohar* 3:287a, *TZPE*, IX/763. Bu yedi gök *Mişna*, “Hagiga”, 12b’de Şimon ben Lakiş’in dilinden ayrıntılı olarak işlenir: *Vilon* “perde” anlamına gelir. Sabah girip akşam ayrılmakta ve yaratılışı her gün yenilemektedir. *Raki'a* “sema” anlamına gelmekte olup güneş ve ay, yıldızlar ve takımyıldızlarının kurulduğu yerdir. *Şehakim* “bulut” anlamına gelmekte olup sadık kimseler için ruhanî gıdanın öğütüldüğü yerdir. *Zevul* “semavî mekan” anlamında olup Kudüs Mabedi’nin inşa edildiği yer olarak kabul edilir. Ayrıca İsrail’in koruyucu meleği Mikail’in de burada bulunduğu söylenir. *Ma'on* “mesken” anlamına gelmekte olup vekil meleklerinin bulunduğu alandır. *Makon* “belirli ve sınırları belli bir mesken” anlamındadır. Kar, dolu, çiy ve yağmur damlalarının bulunduğu alan olduğu söylenir. *'Aravot* ise “emniyet, kefâlet” anlamına gelmekte olup doğruluğun, adaletin, barışın, sadık ruhların bulunduğu alan olarak kabul edilir. Bk. *The Babylonian Talmud*, “Hagigah”, 12b, çev. I. Abrahams (London: The Soncino Press, 1978), V/69–71.

⁶⁷⁰ Bk. *Zohar*, “Beşalah”, 267.

⁶⁷¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/749.

⁶⁷² Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/749. *Zohar*, “Pekudey”, 639.

⁶⁷³ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/750. *Zohar*, “Pekudey”, 496.

(30) gün boyunca kalır ve erdem sahibi, sadık kimselerin ruhlarının ihtişamlarına tanık olurlar. Ardından tekrar kendi mekânlarına döner ve akabinde fizikî âlemde bürünecekleri bedene yerleşirler.⁶⁷⁴ Burada henüz bedene bürünmemiş ruhlara, erdem sahibi olan kimselerin ruhlarının gösterilmesinin nedeni, muhtemelen fizikî âleme inmeden önce doğru bir yaşam sürülmesi neticesinde bu ruhların fizikî bedenlerini terk ettikten sonra ne ile karşılabileceklerinin tasvir edilmesidir. Yani insanoğlunun, yeryüzünde dürüst ve erdemli bir şekilde yaşamaları neticesinde öldükten sonra kendilerini neyin beklediğinin bir görselidir. Nitekim *Zohar*’a göre ruhlara, fiziki âleme düşmeden önce sadece Eden Bahçesi’ndeki erdem sahibi ruhların akıbeti değil aynı zamanda kötü ruhların gideceği Cehennem de gösterilir. *Zohar* 3:43a’da bu durum şu şekilde ifade edilir:

Gelin ve görün. Ruh (נִשְׁמָתָא/nişmata) bu dünyaya götürülmek üzere düştüğünde, arz üzerindeki Eden Bahçesi’ne gelir, burada sıra hâlinde duran erdemli kişilerin ruhlarının ihtişamını görür. Buradan sonra Cehennem’e (גִּהֶנָּם/Gehinnam) gider. Kendilerine merhamet eden kimsenin olmamasıyla vahlanarak ağlayan günahkarları görürler.⁶⁷⁵

Fizikî bedene bürünmeden önce ruhlara, Eden Bahçesi’ndeki dürüst yaşam sürenlerin ve Cehennem’deki günahkârların akıbetlerinin gösterilmesi aslında bir ikaz ve ders niteliği taşımaktadır. Bu açıdan *neşama*/nefs, dünyaya gelmeden önce bir tür eğitime tabi tutulur. Burada nasıl yaşaması gerektiği hususunda bilgilendirilir. Bununla bağlantılı olarak, Eden Bahçesi’nin aslında bir akademi niteliği taşıdığı bütün ruhlara (נִשְׁמָתִין/nişmatin) dünyaya gelmeden önce her şeyin öğretildiği *Zohar* 3:61b’de de yazılır.⁶⁷⁶ Dolayısıyla, ruhun –ki bundan kasıt aslında *neşama*dır–⁶⁷⁷ fizikî bedene büründüğü andan itibaren aslında yeryüzünde yaptığı her şey, kendisine ruhlar âleminde öğretilenleri hatırlamaya çalışmasından başka bir şey değildir.

Eden Bahçesi ruhlar için bir akademi niteliğinde olduğu gibi yeryüzü de nefslerin kemâle ermesi için bir okul niteliği taşımaktadır. Buradaki eğitim müspet bir şekilde

⁶⁷⁴ TZPE, VII/77.

⁶⁷⁵ TZPE, VII/265. *Zohar*, “Tazri’a”, 20.

⁶⁷⁶ “Şu öğretilmiştir: Dünyanın bütün bu sakinleri bu dünyaya gelmeden önce kendi suretlerinde Tanrı’nın huzurunda durmuşlardır. Akabinde şu öğretilmiştir: insanlığın bütün bu ruhları semada O’nun huzurunda biçimlenir, bu dünyada olacakları düşünülen biçime büründürülür. Bu dünyada öğrendikleri her şeyi ise bu dünyaya gelmeden önce biliyorlardı.” TZPE, VII/402.

⁶⁷⁷ *Neşama*ya kendi başlığı altında “nefs” tabirini karşılık olarak kullandığımızdan nefis ifadesinin geçtiği yerlerde kastettiğimiz aslında *neşama*dır.

tamamlandığında nefsler ezeli olarak bu dünyadan yukarı âleme geçiş sağlayacaktır. Yani nefsin yeryüzünde fizikî bedene bürünmesi ruhun tam anlamıyla özgürlüğe kavuşması yolundaki bir adımdır. Ancak *Zohar*’a göre bunun farkında olmayan ruh, bu dünyaya gelmek istemez ve gönülsüz bir şekilde yeryüzüne iner.⁶⁷⁸ Ruhun, yeryüzüne gelmek istememesinin nedeni ise arz üzerinde lekeleneyeceğini düşünmesinden kaynaklanır. *Zohar* 2/96b’deki bu anlatıda aslında insanoğlunun, Âdem ve Havva’nın İyiliği ve Kötülüğü Bilme Ağacı’ndan yemek suretiyle işledikleri günden ötürü değil tamamen Tanrı’nın kendi arzusuyla yeryüzüne gönderilmesi yer alır. *Zohar* 2:96b’de Tanrı’nın dünyayı yaratmaya karar verdiğinde insanoğlunun bu dünyada yaşamak üzere kaderlerinin çizildiği ifade edilir. Ruhların dünyaya inme zamanları geldiğinde ise Tanrı’ya “Âlemlerin Rabbi, ikâmet ettiğim dünyadan memnunum, kontrol altına alınacağım ve lekeleneyeceğim başka bir dünyaya gitmek istemiyorum” cevabını vermişlerdir.⁶⁷⁹ Bununla birlikte yaratılmış ruhun bedene bürünmesi kaçınılmazdır. Ancak bu yolcuğunda insan yalnız bırakılmaz. Ruhun bedene bürünerek bu dünyaya doğması esnasında meleklerin de yardımı söz konusudur ve bunlardan biri Gabriel’dir. Gabriel, ruhu bulunduğu mekandan alıp onun bedene bürünmesini sağlar.⁶⁸⁰

Ruh yeryüzüne inmeye başladığı anda *Zohar*’da tek katmanlı bir ruh anlayışı değil üç katmanlı bir sistem ortaya çıkar. Aslında “Midraş ha-Ne‘elam” dâhil olmak üzere *Zohar*’ın diğer bölümlerinde de ruhlar âleminde bu mesele kanaatimizce *nefs*te karşılık bulan *neşama* (נִשְׁמָה/nişmat) üzerinden işlenir. Ancak fiziki boyuta girildiği zaman *nefeş* veya *nefeş hayya* ve *ruah* mertebeleri de ortaya çıkar. *Zohar* 1:205b–206a’da ruh mertebeleri *sefirot* sistemiyle bağlantılı bir şekilde anlatılır:

Gelin ve görün. Yüce Bir insanoğlunu yarattığında, onun toprağını dünyanın dört bir yanından topladı ve bedenine ise aşağı Mabel’in konumunda şekil verdi ve ona semavi Mabel’den bir yaşam ruhu verdi.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ Bk. *Zohar* 2:96b. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/753. TZPE, V/16–17.

⁶⁷⁹ TZPE, V/16.

⁶⁸⁰ “Öğrendik ki sadık/doğru bir kimsenin bedeni bu dünyaya doğduğunda, Yüce Bir, Bahçe’deki bu ruhu alan ve bu dünyaya doğan doğru kişinin bedenine taşıyan Gabriel’i (Cebrail) çağırır. Gabriel bu vazifeyle görevlendirilir ve ruhu korur.” *Zohar* 2:11a–11b. TZPE, IV/50.

⁶⁸¹ Burada geçen “נִשְׁמָה” kelimesini ruhun verilmesi şeklinde tercüme etmiş olmakla birlikte kelimenin kökünden “נִשְׁמָה” hareketle “ruhun bedene bağlanması” şeklinde bir anlam çıkarılabilir.

Bu ruhun üç yönü vardır ve bu sebepten ulvi sırta tekabül eden üç ismi vardır: *Nefeş*, *ruah*, *neşama*. *Nefeş* hepsinin en aşağısıdır. *Ruah*, *nefeşe* başkanlık eden, ondan daha yüksek bir mertebesi olan ve her açıdan *nefeşi* destekleyen gıdadır. *Neşama* bütün hepsini ayakta tutan en yüce varlıktır. Hepsine üstün gelir ve hepsinden aşkın kutsal bir mertebededir.⁶⁸²

İnsan bedeninin dünyanın dört bir yanından bir araya getirilen topraktan inşa edilmiş olması burada güney, kuzey, doğu ve batı yönlerini ve aynı zamanda su, ateş, hava ve toprak olmak üzere dört unsuru simgeleyen *hesed*, *gevura*, *tif'eret* ve *malkut sefiralarına* karşılık gelir. Ruhun üç boyutu olarak verilen *nefeş*, *ruah* ve *neşamanın* ise *malkut*, *tif'eret* ve *bina sefiralarına* tekabül ettiği ileri sürülür.⁶⁸³ Dolayısıyla kişi kendisinde bu ruh mertebelerinin hepsine ulaşabildiğinde bu *sefiraların* özelliklerini ve yansımalarını kendinde hissedebilmektedir. Şu durumda tam özgürlüğüne ve aslına rücu etmeye yaklaşmaktadır. Elbette bunun için birtakım dini veya spiritüel uygulama ve ritüeller gerekmektedir.

3.3.1. *Nefeş* (נֶפֶשׁ/Nefes, Can)

Nefeş tabiri kelime manası itibariyle “nefes, soluk almak” anlamına gelir. Mevcut dünyadaki yaşam için gerekli olan ilk katman ve ruh mertebeleri arasında da en aşağı katman yani en suflî olarak kabul edilir. *Nefeş*, bedene en yakın olan ruh katmanı olması itibariyle bedeni besleyen ve bedene en bağlı olan kısımdır. Hatta canlılığın ilk emaresi olarak kabul edilir.⁶⁸⁴ Ancak buradaki canlılıktan kasıt bu arz üzerinde hayat bulmadır. Zira, insanoğlu aslında varlık âleminde semavî boyutta yerini aldığı oradaki canlılık emaresi olarak ruh bağlamında kullanılan ifade *neşama*dır. *Nefeş*, aslında insanoğlunun yeryüzüne düştükten sonra fizikî boyuta bürünmesiyle bu dünyada hayatını sürdürebilmesi için ona eklenilen bir canlılık vasıtasıdır.

Tekvin 1:24'te “...yeryüzüne yaşayan bir canlı (נֶפֶשׁ חַיָּה/nefeş hayya) gönderelim...” cümlesinde de canlılık, “soluk alma” ile birlikte ifade edilmektedir. Elbette *Zohar* 3:70b'ye göre burada geçen *nefeş hayyanın* insanoğlunun semavî alandaki ilk örneği ve kemâlâtı olan *adam kadmonun* ruhuna (הַיָּהוָה נִשְׁמָתָא דְּאָדָם קַדְמֹנָא/hi nişmata de-adam

⁶⁸² TZPE, III/262.

⁶⁸³ Bk. TZPE, III/262, dn. 26.

⁶⁸⁴ *Zohar* 1:83b, TZPE, II/31, *Zohar*, “Leh Leha”, 155.

kadmaa) karşılık geldiğini de belirtmek gerekir.⁶⁸⁵ Bu *nefeş*/can, mevcut dünyada insana yerleştirildiğinde biçim ve sûrete bürünür.⁶⁸⁶ Ancak *nefeş* sadece insanlara verilmemiştir. Tekvin 1:24'te geçtiği üzere yeryüzünde yaşayan her varlığa verilmiştir. İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliği kendi başlığında ele alacağımız ruhun en yüce mertebesi kabul edilen *neşama*dır. *Zohar Hadaş*, “Bereşit” 10c’de insana Tekvin 2:7’den hareketle burnuna üflenenin *neşama* (נִשְׁמַת חַיִּים/nişmat hayyim) olduğu ancak insanın işlediği günahlardan ötürü kendisini *nefeş hayya* mertebesine düşürdüğü yazılıdır.⁶⁸⁷ Dolayısıyla bu can veren *nefeş* hem bitkiler hem hayvanlarda olmak üzere arz üzerinde yaratılmış bütün mahlûkâtta olan bir canlılık emaresidir. Diğer mertebeler ise *Zohar*’da genel itibariyle kesbî olup insanoğlunun yeryüzünde doğru bir yaşam sürmesi neticesinde kazanabileceği aşamalardır. İlk ruh varlık olarak yaratıldığında *neşama* mertebesinde olduğu için her ne kadar bu aşamaya ulaşmak kesbî olsa da şu durumda imkânsız olmadığının da göstergesidir.

Nefeş, *ruah*, *neşama* şeklinde üçlü ruh taksiminin yanında “Midraş ha-Ne‘elam”da *nefeş* kendi içinde üçe ayrılır. Buradaki ayrım büyük ölçüde filozofların ruh taksimine benzemektedir. Yani *nefs-i natika*, *nefs-i nebatî* ve *nefs-i hayvanî* şeklinde bir ayrım vardır. Bu ayrım aslında “Midraş ha-Ne‘elam”ın başında ilk olarak âlemler teorisiyle bağlantılı bir şekilde işlenir. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 6d’de şu yazılıdır:

Şanı yüce, bütün dünyayı yaratan Sultanların Sultanı, onu hikmet (חִכְמָה/hohma), anlayış (תְּבוּנָה/tevuna) ve bilgiyle (דַּעַת/da’at) inşa etmiştir. Bunlara karşılık gelen üç âlem yaratmıştır: yukarı âlem, orta âlem ve aşağı âlem. Aşağı âleme bu üç biçimi (צִוְרָת/tsurat) yerleştirmiştir. Bunlar *nebatî sûret* (צִוְרַת הַצֹּמַח/tsurat ha-tsomahat), *nâtuk sûret* (צִוְרַת הַמְדַּבֵּר/tsurat ha-medaberet) ve *aklî sûret* (צִוְרַת הַשִּׁכְלִית/tsurat ha-sihlit).⁶⁸⁸

Burada *nefeş* kavramı yerine “sûret” anlamındaki *tsura* (צִוְרָה) kelimesi kullanılmakla birlikte aslında filozofların üçlü *nefs* anlayışına gönderme vardır. Hatta felsefedeki *nefs-i natika* aslında *nefs-i aklî* anlamda kullanılmakla birlikte burada ikisi sanki ayrı gibi

⁶⁸⁵ Bk. TZPE, VII/469.

⁶⁸⁶ *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 2d.

⁶⁸⁷ “Midraş ha-Ne‘elam”, 10c. אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, מִמִּשְׁמַע דְּכַתִּיב וַיִּהְיֶה הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה, וַיַּעֲשֵׂהוּ לֹא נֶאֱמַר, אֲלֵא וַיִּהְיֶה הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה וְהָיָה נֶפֶשׁ הַגּוֹזְרָה מִהָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה. מִלְּמַד שֶׁהוּא בְּעֶצְמוֹ גֶּרֶם, לְהַזְזִיר לְאוֹתָהּ נֶפֶשׁ הַגּוֹזְרָה מִהָאָדָם.

⁶⁸⁸ TZPE, X/30.

verilmektedir. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 8d–9a’da ise üç idrak seviyesinden bahsedildikten sonra bunların insandaki üç ruh çeşidine denk geldiği ifade edilmekte ve yukarıdaki nefis türlerinden *nebatî* olanın yerini *hayvanî* nefis almaktadır.⁶⁸⁹ “Midraş ha-Ne‘elam”daki bu alıntılarda aslında ifade edilmek istenenin *nefs-i nâtika*, *nefs-i nebatî* ve *nefs-i hayvanî* olması muhtemeldir. Ancak kullanılan kaynakların çeşitliliğinden ötürü bir kavram karmaşası olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca yine yukarıdaki nefis türleri aslında insanın niteliğini öne çıkaran nefis çeşitleri olarak karşımıza çıkar. Ancak *Zohar*’ın ruh türleri arasında yer alan *nefeş*ten kasıt aslında fizikî bedeni ayakta tutan “can” anlamındaki ruh türüdür. Nitekim “Midraş ha-Ne‘elam”da *nefeş*in varlığının fizikî beden için zorunlu olduğu, *eter* (esîr) ve *nefeş* arasında bir benzetme üzerinden anlatılır. Burada temelde bir yaratıcının kudreti asıl etken olsa da *esîr* nasıl dünyanın ayakta durmasını sağlıyorsa bedenin de varlığını *nefeş* ile sürdürdüğü vurgulanır.⁶⁹⁰ Ancak bu fizikî boyut ruh mertebeleri arasında en aşağı kademedeki yer aldığı için diğer ruh mertebeleriyle mukayese edildiğinde kişinin de arzularının baskın olduğu katmanı temsil eder. Hatta ruhlar meselesi *Zohar* 1:62a’da Nuh Peygamber’in oğullarıyla bir benzetme üzerinden işlenmekte ve *nefeş* babasını üryan gördükten sonra lanetlenen ortanca oğlu Ham ile simgelenir.⁶⁹¹ Burada *nefeş* sanki necis, kötü bir katman gibi yorumlanır. Aslında bizatihi böyle bir özelliği olduğunu söyleyemeyiz. Ancak arz üzerindeki yaşantımız sadık ve erdemli olmadığı müddetçe bu şekilde lanetlenmeye açık olduğumuz ima edilmektedir. *Zohar* 1:206a’da ise “Davud’un *nefeş*i” ifadesiyle ise Davud Peygamber üzerinden izah edilir.⁶⁹² Davud Peygamber ise *malkut sefirası* yani arza en yakın olan *sefirayı* simgelemektedir ki her bir ruh mertebesinin çıkış yeri olarak da bir *sefira* gösterilir. *Nefeş*in çıkış yeri *malkut* (*şehina*), *ruah*ın *tiş’eret*, *neşaman*ın ise *bina sefirası*dır.⁶⁹³ Dolayısıyla *nefeş*in burada da ruh mertebeleri arasında nitelik açısından en somut, bedenî ihtiyaçları içeren bir katman olduğu, arza en yakın olan *sefirayı* temsil etmesiyle gösterilir. Ancak amaç ruhun tekâmül olduğu için kişinin sadece bu seviyede kalması beklenmez. Bu sebepten diğer

⁶⁸⁹ TZPE, X/49.

⁶⁹⁰ TZPE, X/31. ותהע לך, כי העולם המתחתון מתקיים באויר, באש תראה כי הגוף מתקיים בגוף, והנפש מתקיימת באויר. והאויר בבזרא תהיה.

⁶⁹¹ Bk. TZPE, I/357–358, dn. 117.

⁶⁹² Bk. TZPE, III/263.

⁶⁹³ Bk. TZPE, VII/469, dn. 354.

iki ruh aşamasına yükselmesi mümkün kılınmıştır. Tabi bunun için birtakım şartlar ve yükümlülükler gerekli görülür. Örneğin *Zohar*’a göre Tora’nın okunması böyle bir işleve sahiptir. *Zohar* 1:12b’de bu mesele şu şekilde izah edilir:

Her güne yayarak Tora çalışmak ve onu tefekkür etmek Tora’nın unutulmamasını sağlar. “Sular dolsun” yazılıdır. Bir kimse her gün Tora ile meşgul olursa *nefeşini* ve *ruahını* yükseltir. Zira kişi Tora çalıştığında başka bir kutsal ruhla bezenir... Kişi Tora çalışmadığında ise kutsal bir ruhu olmaz. Kişi semavî kutsallık ile desteklenmez. Mırıldanmasıyla Tora ile bağlantı kurduğunda, kutsal meleklerinki gibi *nefeş hayyası* olur.⁶⁹⁴

Zohar’ın genelinde diğer ruh mertebelerine ulaşmanın özü, burada aktardığımız üzere Tora’nın sürekli okunarak onun unutulmamasını sağlamakta yatar. Hatta sadece diğer ruh mertebelerine ulaşmak değil *nefeş*i murdarlıktan kurtarmanın özü de yine Tora okumakta saklıdır. Aksi durumda *nefeş*, bizatihi kötülük olarak karşılık bulur.⁶⁹⁵ *Nefeş*, *Zohar*’da genel itibariyle bedene en yakın mertebe olarak nitelendirilip *malkut sefirası* katmanından geldiği ileri sürülürken Tishby onun kaynağının *sefirot* sisteminde olmadığını, onun da aşağısında olduğuna dikkat çeker.⁶⁹⁶ Dolayısıyla insanoğlunun tekâmüle ulaşmasındaki en kritik nokta *nefeş* mertebesini aşmasıyla bağlantılıdır. Zira bu mertebeyi aşamamak, her an kişinin kötü tarafa doğru bir akış, eğilim yaşama riskini taşır.

3.3.2. *Ruah* (רוח/Ruh)

Zohar’da üç katmanlı ruh anlayışında *ruah* ara mertebede yer almakta olup nurunu *neşamadan* alır. Kendinde topladığı bu nuru da *nefeşe* aktarma vazifesi görür. *Nefeş*i taşımayı öğrenen ve bunu gerçekleştirebilen kişiye *Zohar* 3:70b’ye göre *ruah* bahşedilir.⁶⁹⁷ Buradaki anlatıya göre *ruah* kişinin kendi kazanımına bağlı olarak elde edilir. *Zohar*’da *ruah*ın işleviyle ilgili yapılan temel vurgu onun *nefeş* ile *neşama* arasındaki bağlantıyı sağlamasıdır. *Zohar* 3:70b’de Rav Yose’nin dilinden aktarıldığı üzere bir kimsenin *nefeş* mertebesinin hakkını verdiği zaman *ruah* ile taçlandırılacağı

⁶⁹⁴ TZPE, I/86–87.

⁶⁹⁵ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/689.

⁶⁹⁶ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/696: “Ey yüce, dindar kişi! Gelin, size saklı bir meseleyi açıklayacağım. İnsan bedeninin yapısı şu şekildedir: ruah, ruh, Kutsal Ruh’tan; nişmata, yaşam nefesi, Yaşam Ağacı’ndan...” TZPE, IX/120.

⁶⁹⁷ TZPE, VII/469.

ifade edilir.⁶⁹⁸ Her bir mertebenin temsil ettiği bir *sefira* olduğundan kişinin *nefeş* aşamasından *ruah*a geçmesi de *malikut sefirasının* yansıttığı özelliklerden *tif'ere*te kadar ulaşabileceğini gösterir.

Ruah sadece insana ait ruh mertebeleri için değil Tanrı için de kullanılan bir tabirdir. *Zohar* 1:16a'da Tekvin, 1:2'ye yapılan atıfla “Tanrı'nın ruhunun (רוּחַ אֱלֹהִים/ruah Elohim)” Hay olan Elohim'den (Tanrı) sadır olduğu ifade edilir.⁶⁹⁹ Pritzker edisyonunda, buradaki “Hay olan Elohim”ın *bina sefirasına*, *ruahın* ise *tif'eret sefirasına* karşılık geldiğine dikkat çekilir.⁷⁰⁰ *Tif'eret sefirasının* hava, rüzgâr, ses ve Sözlü Tora'ya karşılık geldiğine daha önce işaret etmiştik. Buradan hareketle *ruahın* da içerik olarak kendinde bu unsurları içerdiğini söyleyebiliriz. Nitekim *ruahın* ruh mertebeleri arasındaki en önemli vazifesinin kişiyi Tora çalışması için uyarıcı bir işlevi olmasıdır.⁷⁰¹ Dolayısıyla *ruahın* beslenmesi, kendisiyle simgelenen Tora'nın sürekli okunmasıyla sağlanır.

Zohar 3:67a'ya göre ise Tanrı her şeyin hem canı (*nefeş*) hem ruhu (*ruah*) kabul edilir. Bu sebepten Yeşaya, 26:9'da geçtiği üzere insanoğlunun canı da (*nefeşi*) geceleyin Tanrı'yı arzulamakta ve ruhu şafak vakti lütfuna ulaşmak için Tanrı'yı aramaktadır.⁷⁰² Ancak buradaki anlatının devamında Rav Yose, Yeşaya 26:9'daki pasajla ilgili farklı bir yorum getirmekte ve buradaki özlemin, bedenin çektiği bir özlem olduğunu ifade etmektedir:

Rav Yose şunu dedi: Gelin ve görün. Bir kimse yatağında uyuduğunda canı ayrılır, yükselir ve gün içinde yaptığı her şeye tanık olur. Beden cana (*nefeş*) *Canım, geleceğin seni arzuluyorum, ruhum (ruah) şafak vakti seni arıyor* der.⁷⁰³

Buna göre *nefeş* uyku esnasında bedeni terk ederken beden *ruahın* muhafazası altında olur. *Nefeş* bu sürede gün içinde yaptıklarının bir muhasebesini yapmak üzere o gün yaşadıklarına tekrar şahitlik eder. *Nefeş* ve *ruah* *Zohar'a* göre insanda daima bir arada bulunur ve bu ikisinin bir arada olması kişinin Tanrı'ya karşı kulluğunu mükemmel bir

⁶⁹⁸ TZPE, VII/469. Ayrıca bk. *Zohar* 1:206a, TZPE, III/262. “Gelin ve görün. Birbirine katılan üç mertebe vardır –*nefeş*, *ruah* ve *naşama*. Bunların en yücesi neşamadır. Zira Rav Yose şöyle demiştir: Bütün insanların *nefeşi* vardır. Ancak bir *nefeş* bir diğerine daha üstündür. Şayet bir kimse bu *nefeşe* değer olduğunu kanıtlarsa, bir taçla taçlanır ki buna ‘ruah’ adı verilir...”

⁶⁹⁹ TZPE, I/119.

⁷⁰⁰ Bk. TZPE, I/119, dn. 82.

⁷⁰¹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/686.

⁷⁰² TZPE, VII/447.

⁷⁰³ TZPE, VII/447.

şekilde ifa etmesini sağladığı gibi aynı şekilde O'na aşk ile bağlanmasına da vesile olur. *Zohar*'a göre *nefeş* ve *ruah* bedene nasıl iltisak ediyorsa ve beden onları nasıl seviyorsa, kişi de Tanrı'ya bu şekilde bağlanıp onu hem canı hem ruhuyla sevmelidir.⁷⁰⁴

Zohar'da Tanrı'nın doğru ve sadık kimselerin ruhlarının öldükten sonra yaşaması için üç ikametgah yaptığı belirtilir. Bunlardan ilkinin bu dünya olduğu söylenir. *Zohar* 3:70b'deki ifadeye göre bazı sadık kimselerin *nefeş*lerinin dünyanın ve dünyada yaşayanların ihtiyaçlarına cevap vermek için dünyada kalmaya devam ettikleri ve ihtiyaç hâlinde onlara dua ettikleri aktarılır. Hatta buradaki bilgiye göre bu sadık kimselerin *nefeş*leri, arz üzerindeki ihtiyaçlara cevap vermek için Hebron'daki yatırlara yani üç İbrani atası İbrahim, İshak ve Yakup Peygamberlere gider.⁷⁰⁵ *Nefeş*lerin burada özellikle yatırlara gitmesinin sebebi buradaki anlatının devamında onların *nefeş* değil artık *ruah* mertebesine sahip olup Eden Bahçesi'nde yer almalarından kaynaklanır. Eden Bahçesi'nde yer alan sadık ruhlara sahip bu atalara yine sadık *nefeş*lere sahip kimseler danışmakta ve ona göre hareket etmektedirler.⁷⁰⁶ Dolayısıyla ihtiyaç hâlinde duada, *ruah* mertebesinde olan kimselerden bir yardım talebinde bulunulduğunu ve/ya onların aracı kılındığını görüyoruz. Bu yatırların Hebron'da, Atababalar Mağarası'nda (Mahpele Mağarası/el-Halil Camii) bulunmasının sebebi ise bu bölgenin Eden Bahçesi'ne bir geçit yeri kabul edilmesidir.⁷⁰⁷ Nitekim ikinci ikametgah da Eden Bahçesi (גן עדן) olarak kabul edilmekte olup burada sayısız değerli meskenler yapılmıştır. Ancak buradaki meskenler iki türdür. Biri aşağıdaki yaşadığımız âleme benzer olan şablonda diğeri ise semavî âleme benzer şekildedir. Aşlag yorumuna göre aşağı olan *malkut sefirası* yukarı olan ise *bina sefirasını* temsil eder.⁷⁰⁸ Burada meskenler *nefeş*ler için değil, *ruah*lar için ikametgah kabul edilmekte olup, her ruhun bir libası olduğu ifade edilir. Bu libasların ise hem bu dünyanın hem de semavî dünyanın benzerliğinde olduğu zikredilir. Bunun nedeni boyut değiştirildiğinde gerek cismanî gerek ruhanî anlamda bir sıkıntı yaşanmasını engellemek için olabilir. Pritzker yorumuna göre buradaki libaslardan kasıt ruhun büründüğü *esirî* beden yahut yeryüzünde giyindiğimiz cismanî yapıdır.⁷⁰⁹ Aracı bir

⁷⁰⁴ *Zohar* 3:68a. TZPE, VII/452.

⁷⁰⁵ *Zohar* 3:70b. TZPE, VII/470. *Zohar*, “Aharey Mot”, 258.

⁷⁰⁶ Bk. *Zohar* 3:70b. TZPE, VII/470.

⁷⁰⁷ Bk. TZPE, VII/470, dn. 357.

⁷⁰⁸ Bk. *Zohar*, “Aharey Mot”, 266.

⁷⁰⁹ Bk. TZPE, VII/470–471, dn. 359.

konumdaki *ruah* mertebesinde olan bu sadık varlıklar kendilerine *nefeş* boyutundan gelen talepleri üçüncü ikametgahta bulunan *neşama*ya iletir. Bu aşamadan sonra da *neşama* Yüce Bir'i ihtiyaçlardan/taleplerden haberdar etmekte ve Tanrı, kendisine duyulan ihtiyaca cevap vermek üzere aşağıya doğru bir akış gerçekleştirir.⁷¹⁰ Dolayısıyla burada aslında aşağıdan yapılan taleplerin Tanrı'ya ulaşma yol ve kanallarının ruh mertebeleri olduğu ve Tanrı'nın da bu ihtiyaçlara yine aşamalı olarak ruh mertebeleriyle cevap verdiğine dikkat çekilir. Aşağı ve yukarı dünyalar arasındaki bu ruh mertebelerinin bağlantısı her Şabat günü yaşanır. Buradaki talep yatırların, ölmüş olan sadık kimselerin ruhlarının arşa yükselmesi ve aracılık etmesiyle karşılık bulur.⁷¹¹ Ölülerle kurulan irtibat neticesinde arz üzerindeki sıkıntılara çözüm bulma çabası ise *Zohar* 3:70b–71a'da şu şekilde aktarılır:

Dünyanın rahmete ihtiyaç duyduğunda ve canlılar sadık kimselerin nefeslerini bilgilendirdiğinde, bilgilendirilmeye değer kimselerin kabirlerinde göz yaşı akıttılar –neden? Çünkü *nefeş nefeşi* kaynaştırmaya girişir. (71a) Ondan sonra sadık kimselerin nefesleri yükselir, toplanır ve dünyanın acıları hakkında bilgilendirmek üzere Hebron'un yatırlarına gider. Hepsi Eden Bahçesi'nin girişine gider ve *ruahı* bilgilendirir. Eden Bahçesi'ndeki taçlanmış/onurlandırılmış bu ruhlar semavî meleklerle kaynaşır/haşır neşir olur ve hepsi *neşamay*ı bilgilendirir ve *neşama* da Yüce Bir'i bilgilendirir. Hepsi yaşayanlara rahmet için yalvarır. Yüce Bir, onların hürmetine dünyaya merhamet eder. Bu sebepten Süleyman, “Şu anda hayatta olanlardansa ölmüş olanlara ne mutlu” demiştir.⁷¹²

Şu durumda buradaki pasaja göre ölü kimselerden şefaate talebi yer alır. Tanrı'nın yardımı ve rahmeti için ölmüş sadık ruhlara sahip kimseler araya sokularak sıkıntılar giderilmeye çalışılır. Yukarıdaki alıntıda canlı kimselerin araya herhangi bir vasıta koymadan *nefeş*leri bilgilendirebileceği aktarılırken kimi canlının bunu yapmaya değer olmadığı ve bu sebepten araya Tora'yı koyarak onun üzerinden yakardıkları da yer alır. Taleplerinin karşılık bulması için ise tövbe etmeli ve bunu yürekten yapmaları gerekmektedir. Aksi durumda yani insanoğlu yürekten tövbe etmeden talepte bulunmaya kalkarsa ruhlar bu durumda, semavî meleklerle onların isteklerini değil günahlarını nakletmektedir.⁷¹³

⁷¹⁰ *Zohar* 3:70b. *TZPE*, VII/471.

⁷¹¹ Ayrıca bk. *Zohar* 3:71a. *TZPE*, VII/471–472.

⁷¹² *TZPE*, VII/471–472.

⁷¹³ Bk. *Zohar* 3:71a. *TZPE*, VII/472–473.

Zohar'da aracı bir konumda tasvir edilen *ruah* mertebesiyle ilgili genel itibariyle yukarıda sıraladığımız nitelikler aktarılır. Ara bir katmandan bir üst boyuta taşınması ise insanın ruhunu arındırması ve dürüst bir yaşam sürmesiyle mümkün görülmektedir.

1.3.3. *Neşama* (נִשְׁמָה/Nefs)

Tekvin, 2:7'de ifade edilen “Tanrı insana toprağın tozundan şekil verdi ve burun deliklerine yaşam nefesini (נִשְׁמָת חַיִּים/nişmat hayyim) üfledi” cümlesinde geçen *neşama* (*nişmat*) yoluyla insana hikmetin gizemlerini anlayabilme kuvvesi verilmiştir. *Neşama*, *Zohar*'daki ruh mertebeleri arasında en yüce ve en kutsal olanıdır. “Midraş ha-Ne‘elam”da ruhların ilk yaratıldığında, *hesed sefirasında* ikâmet ettiği sonra *malkut sefirasına* doğru aktığı geçer. Yine bu pasajdaki anlatıya göre Tanrı, burada ikâmet eden *neşamaları* (נִשְׁמֹת/neşamot) Arşı'ndan kesip ayırmış ve bu *neşamalar* için bir mahzen (אֹצָר/otsar) yapmıştır. Bu mahzen de “*neşamaların* bedenleri (גֻּפֵּי הַנִּשְׁמֹת/gufey ha-neşamot)” olarak isimlendirilmektedir.⁷¹⁴ *Neşamanın* ikâmet ettiği bu alan aslında “ruhlar âlemi” olarak yorumlanabilir. Ayrıca *neşamanın*, fizikî bedeni terk ettikten sonra da gideceği yerin burası olduğu ifade edilir. *Neşamanın* diğerleri arasında en yüce kabul edilmesi *Zohar* 3:70b'de şu şekilde geçer:

Gelin ve görün. Birbirine katılmış üç mertebe vardır: *Nefeş*, *ruah* ve *neşama*. Bunların en yücesi *neşama*dır. Zira Rav Yose şöyle demiştir: “Bir *nefeş* diğerinden daha üstün olsa da bütün insanlar *nefeşe* sahiptir. Şayet bir kimse bu *nefeşin* değerini kanıtlarsa ona *ruah* olarak isimlendirilen bir taç ilham edilir. Yeşaya 32:15'te “ta ki semadan üzerimize ruh (*ruah*) dökülene kadar” denir. Bundan sonra kişi, Yüce Kral'ın yollarını tamamlamak üzere başka bir âli uyarılma ile canlandırılır. Kişi *ruahın* değerini de kanıtlarsa, “*neşama*” olarak isimlendirilen bütünü kuşatan yüce bir taçla tezyin edilir ve bu Eyüp 4:9'da İlahın Ruhü (נִשְׁמָת אֱלֹהִים/nişmat Eloha) olarak isimlendirilir.⁷¹⁵

Nefeş insana fizikî âlemde zorunlu olarak katılan bir katman olmakla birlikte yukarıdaki alıntıda gördüğümüz üzere *ruah* ve *neşama* kesbîdir, kişinin *nefeş* ve *ruah* mertebelerini iyi değerlendirebilmesi ve hakkını vermesi neticesinde *neşama* ulaşılacak nihai evre

⁷¹⁴ Bk. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 2d. *Guf* hakkında bilgi için ayrıca bk. Yasin Meral, *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 172–184.

⁷¹⁵ TZPE, VII/469.

olarak görülür. Ancak bu kesbîlik arz üzerine düştükten sonra gerçekleşmiştir. Zira ilk yaratılışta ruh varlık olarak yaratılmış olmak esastır ve o yaratılışta da *neşamanın* kesbî kazanımıyla ilgili bir yorum söz konusu değildir. Doğrudan Tanrı tarafından üflenene bir nefes olduğu aktarılır. Ancak yeryüzüne düştükten sonra tekrar kazanılması ve ulaşılması gereken bir ruh mertebesine dönüşüm geçirmiştir. Yukarıdaki alıntıda ruh mertebeleri ile *sefirot* arasında yine bir bağlantı kurulur. *Nefeş*, *malkut sefirasına*, *ruah tif'eret sefirasına* ve son olarak *neşama bina sefirasına* karşılık gelir.⁷¹⁶ Bu da *neşamanın* aslında kişideki aklı/zihnî boyut ya da idrak ile özdeş görüldüğü anlamına gelir. Aynı zamanda *Zohar*'da, *neşemanın* insandaki Tanrısal bir öz olduğu da ifade edilir. “Sava de-Mişpatim” bölümünde varlık âleminde ayan olmaya başladığımızda bütün ruhların (נִשְׁמָתִין/nişmatin) Eden'den akan nehrin yüce ve kudretli bir ağacından ortaya çıktığı, *neşamanın*, *ruahtan* daha üstün olduğu ifade edilir. Ancak buradaki anlatıya göre *nişmatin* (neşamalar) ve *ruhin* (ruhlar) birbirine katılmakta ve *ner* (נֶר) yani “Rabb'in kandili”ni meydana getirmektedir. Bu durumda da insanın *neşaması* Özdeyişler 20/27'de geçtiği üzere Rabb'in kandili hâlini alır. Ancak kişinin bu seviyeye ulaşabilmesi için *ruahın* varlığı kaçınılmazdır.⁷¹⁷ Dolayısıyla, *nefeş*, *ruah* ve *neşama* birbirinden ayrı olarak değil, *sefirot* sisteminde nasıl *sefiralar* birbirini destekleyerek varlıklarını devam ettirebiliyorsa ve feyezani sağlıyorsa, ruhlar da varlıkları için birbirlerine ihtiyaç duymaktadır. Burada dikkat çeken nokta *ruah* ve *neşamanın* çıkış noktalarına yapılan atıftır. Nehir, *sefiralardan bina sefirasını* simgelemektedir. Ruhların çıkış noktasının ise Eden Bahçesi'ndeki nehirde yer alan ağaç olduğu yazılıdır ki bu ağaç Yaşam Ağacı olarak kabul edilmekte ve *tif'eret sefirasını* simgelemektedir.⁷¹⁸ *Neşama* ortaya çıktığı yer itibariyle de *nefeş* ve *ruahtan* daha kutsal bir mertebede konumlandırılmakta ve Tanrı ile insanoğlu arasında kurulan bağda önemli bir yere sahip olmaktadır. *Zohar* 3/70b'de yukarıda gösterdiğimiz üzere *neşama* aslında kesbî edinilen bir mertebe olarak zikredilirken *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 10c'deki anlatıda insan yaratıldığında Tanrı tarafından insanoğluna üflenene şeyin *neşama* olduğu ancak insanın işlediği günah ve Tora'nın emirlerinden sapması neticesinde *nefeş* mertebesine düştüğü yer alır. Kişiye *neşamanın* üflenmiş olmasının sebebi ise bunun öldükten sonra da öteki dünyada devam

⁷¹⁶ Bk. TZPE, VII/469, dn. 354.

⁷¹⁷ *Zohar* 2:99b bk. TZPE, V/37.

⁷¹⁸ Bk. TZPE, V/37, dn. 106.

edecek yaşamı simgeliyor olmasıdır.⁷¹⁹ Ancak yine *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 10c’de Rav Yohanan’ın dilinden insana Arşullah’tan verilen *neşamanın* Adam’ın günahından ötürü *nefeş hayyaya* dönüştüğü ifade edilir. Buradaki anlatıma göre Adam’ın günahından sonra *nefeş hayya* mertebesinde var kılınan insan, Tora’nın öğretilerine uygun bir şekilde yaşam sürdüğü takdirde yüce *neşamaya* ulaşacaktır. Ancak bunun aksi çizgide yaşam sürdüren kimseler sadece *nefeş hayya* mertebesinde kalmaya devam edecektir.⁷²⁰ Burada ilginç olan nokta Tora’nın öğretilerine riayet edenler Yahudiler olduğu için Rav Hiyya’nın Yahudi olmayanların *neşamaya* değil, sadece *nefeş hayyaya* sahip olacağı sorusuna Rav Yohanan’ın verdiği “doğru” cevabıdır.⁷²¹ Şu durumda *neşamanın* amacı aslına yani aslında Tanrısal alana rücu etmek olduğundan buradaki anlatıya göre bunu insanoğlu arasında sadece Yahudilerin bilkuvve olarak tazammum ettikleri yorumu çıkar. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 10d’de Rav Kruspeday da bunu doğrulamakta ve Yüce Bir’e inanan, Tora ile meşgul olup Tanrı’nın emirlerini gözetten Yahudilerin *şehina* yani *malkut sefirasından* kazınarak oluşan *neşamaya* nail olacaklarını ifade etmektedir.⁷²² Nitekim *Zohar* 1:46b–47a’da da *biricik millet* oldukları bu açıdan zikredilir.⁷²³ Ancak burada İsrail, bir millet olarak *nefeş hayya* tabirinde karşılık bulmaktadır. 2 Samuel 7:23’te geçen “Halkın İsrail’e benzeyen tek bir millet yok dünyada” cümlesinden hareketle *nefeş hayya* tabirine karşılık gelen İsrail’in, Yüce Bir’in/Kutsal’ın çocukları (בְּנֵי דְקֻדְשָׁא/bney de-kudşa) olduğunu ve ruhlarının (נִשְׁמַתְהוֹן/nišmathon) Tanrı’dan kaynaklandığını ifade etmektedir.⁷²⁴ *Neşama* vurgusu yapılırken bir anda *nefeş hayya* ile nitelendirilmeleri muhtemelen yazarlardan kaynaklanan bir yanlışlıktır yahut kavram karmaşasının eseridir. Zira içerikte Yahudilerilerin diğer milletlere nazaran *biricikliği* özellikle vurgulanmaktadır.

Neşamanın kişiye kattığı en önemli özelliklerden biri onu yaratan hakkında kişide bir farkındalığın oluşmasını sağlamasıdır.⁷²⁵ Dolayısıyla Tanrı ile insan arasındaki asıl bağlantının sağlanması, *neşamaya* ulaşılması ve bu mertebenin korunmasında yatar. *Zohar* 1:83b’ye göre her ruh mertebesinin kişiyi tekâmüle erdiren görevi vardır. Bu

⁷¹⁹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/724, dn. 9.

⁷²⁰ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/725. TZPE, X/68.

⁷²¹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/725. TZPE, X/68–69.

⁷²² Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/727. TZPE, X/72.

⁷²³ TZPE, I/251.

⁷²⁴ TZPE, I/251–252.

⁷²⁵ *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 11a. TZPE, X/74.

durumda birini diğlerinden kopuk göremeyiz. Bağlantı olmaması durumunda kişi zaten yaratılışının maksadını tamamlayamamış olur. Bütün mertebeler tamamlandığı takdirde ise kişi *neşamaya* da ulaştığında her açıdan *kutsal* (קדוש/kadoş) kabul edilir ve bu şekilde isimlendirilir.⁷²⁶ Tekvin 1:27’de geçen sûret ve benzerliğin dayandığı nokta da aslında kişinin elde edebileceği bu *neşamadan* kaynaklanır. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 16c’ye göre insana *neşamanın* verilmiş olmasıyla yaratılmış her şey insanoğlunun ayaklarının altına serilmiştir. Mezmurlar 8:5’te geçtiği üzere insanın başına bir şeref tacı konularak neredeyse ilah kılınmıştır.⁷²⁷ Dolayısıyla Tanrı ile insan arasında kurulan bu bağ, tamamıyla *neşama* kaynaklıdır. Adam, topraktan yaratılması ve cismanî olması itibariyle semavî alandan uzaklaştırılmıştır. Ancak bu onun bilinç itibariyle ve ruhen yukarı âleme ulaşmasına engel görülmez. Hatta bedenî ibadetler de bu bağlantının yakalanmasını sağlamaktadır ki bu bağlantı kişinin tekâmülü açısından zorunludur.

Zohar 1:245a’da yer verildiği üzere *neşamanın* en üst mertebesi *keter sefirası* yahut *eyn sofâ* dayanır.⁷²⁸ *Neşamanın* yüceliği bu katmandan geldiğinden, aslına dönme çabası da aslında bir şekilde *keter sefirası* yahut *eyn sofâ* rücu etme gayesinden ileri gelir. Bu durumda insan bedeni aslında sadece bir libas vazifesi gören harici bir katmandır. İnsanın aslı ve özülle kesinlikle bir ilgisi yoktur. İnsanoğlunun aslı onun ruhudur.⁷²⁹ *Zohar*’da da bu mesele baskın bir şekilde vurgulanır. Bu görüşle ilgili örneklerden biri şu şekildedir:

İnsanoğlu yaratıldığında ne yazılıdır? Bana et ve deri giydirdin, beni kemiklerle, sinirlerle ördün. (Eyüp, 10:11) O hâlde insanoğlu et ve deri değilse, kemik ve sinirler değilse nedir? Elbette, insanoğlu ruhtan (נִשְׁמָתָא/nişmata) başka bir şey değildir. Bu bahsettiğimiz et, deri, sinir ve kemikler yalnızca bir libastır. Bunlar bir kişinin (נֶפֶשׁ/naş) kıyafetidir, insanoğlunun (אָדָם/adam) değil. İnsanoğlu öldüğünde, giyindiği bu libasları soyunur.⁷³⁰

Şu hâlde beden sadece bu hayatta ruhun vazifesini yerine getirebilmesi için büründüğü bir kıyafetten başka bir şey değildir. *Zohar*’da yapılan bu vurgu, yani ruhun bedenden sıyrılıp aslına rücu etmesinin hayatın temel amacı olarak görülmesinin İhvan-ı Safa’nın varlık anlayışıyla benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Zira onlara göre de *nefsin*

⁷²⁶ TZPE, I/31.

⁷²⁷ TZPE, X/157–158.

⁷²⁸ Bk. TZPE, III/501.

⁷²⁹ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/680.

⁷³⁰ *Zohar* 2:75b–76a TZPE, IV/409.

amacı maddeden kurtulmak ve küllî nefisle buluşmaktır.⁷³¹ Ancak *Zohar*'da varlığın aslına dönüşü derken burada kastedilenin Tanrı ile bir birleşme mi yoksa Tanrısal alana yahut sudur alanına bir dönüş mü olduğu konusunda net bir açıklama yer almaz.

1.4. Sûret (צֶלֶם/Tselem) ve Benzerlik (דְּמוּת/Demut) Konusu

Tekvin, 1:26-27'de ifade edildiği üzere insanoğlunun Tanrı'nın sûretinde ve benzerliğinde yaratılması konusu, Tanrı ve insan arasında kurulmaya çalışılan bağlantının aslında en önemli dayanağını oluşturur. İnsanoğlunun özüne dair bilgilerin köken araştırmasının da aslında bu pasajın derinliğinde yattığını söylemek mümkündür. Pasaj tam olarak şu şekilde geçer: “Ve Elohim dedi ki: sûretimizde ve benzerliğimizde adam yapalım.” (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ) (Tekvin, 1:26). Hemen akabindeki pasajda ise “Tanrı adamı kendi sûretinde yarattı. Böylece adam Tanrı sûretinde yaratılmış oldu” (Tekvin, 1:27) cümleleri yer alır. Sûret ve benzerlik üzerinden Tanrı ile insanoğlu arasında kurulan bağlantı ontolojik düzeyde birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Hatta Tanrı'nın antropomorfik yahut insanın teomorfik bir düzlemde tasvir edilmesine neden olmuştur.

Tannaimin yorumuna göre insanoğlunun Tanrı'nın sûretinde ve benzerliğinde yaratılmasının tek taraflı yani sadece insanoğlu açısından bir karşılığı yoktur. Aynı zamanda Tanrı'nın insanoğlunda içkin olduğu düşüncesini de içerir.⁷³² Bu içkinlik semavî ve dünyevî alanların birbirini etkilemesine neden olmaktadır. Bu ruhanî boyutta olduğu gibi fizikî boyutta da gerçekleşir. Hatta insanoğlunun acısının Tanrı tarafından da hissedilebileceği kadar ileri gidilmiştir. Bunun neticesinde Loberbaum'un dikkat çektiği üzere insanoğlunun doğru ve yanlış eylemlerinin Tanrı'yı doğrudan etkileyeceği düşüncesinden hareketle *halaha* (Yahudi hukuku) açısından alınan birtakım kararlarda *sûret* ve *benzerlik* meselesi göz önünde bulundurulmuştur.⁷³³ Tanrı ile insanoğlu arasında öyle ontolojik bir bağ kurulmuştur ki asılan bir insanın acısının Tanrı tarafından dahi hissedilebileceği yorumunda bulunulacak kadar ileri gidilmiştir.⁷³⁴ İskenderiyeli Filon ise

⁷³¹ Onay, *İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi*, 39.

⁷³² Bk. Yair Lorberbaum, “Imago Dei in Judaism: Early Ravnit Literature, Philosophy, and Kabbalah”, *God's Image: Myth, Theology and Law in Classical Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press), 61.

⁷³³ Lorberbaum, “Imago Dei in Judaism”, 61.

⁷³⁴ Lorberbaum, “Imago Dei in Judaism”, 64.

bu benzerliği *akıl* bağlamında anlamış ve yorumlamıştır.⁷³⁵ Şabatay Donnolo'nın (ö. 982) bu konuyla ilgili yaklaşımı da *akılı* ön plana çıkaranlar arasındadır. Donnolo, *sûret* ve *benzerlikten* hareketle Tanrı'nın nasıl eşyayı bilme, tefrik etme ve gelecek olayları önceden görme niteliği varsa insanın da buna benzer güce sahip olduğunu ifade etmektedir.⁷³⁶ Musa b. Meymun'un bu konudaki görüşü de Filon'dan farklı değildir. İbn Meymun, bu meseleye Tanrı'nın bütün cismanî niteliklerden münezzeh olduğu inancından hareketle antropomorfizm (mücessime) fikrine karşı bir şekilde yaklaşmıştır. *Sûret* kelimesinin aslında idrak ve akla karşılık geldiği iddiasında bulunmaktadır.⁷³⁷ Tanrı'nın insanoğlu gibi cismanî bir varlık sanılmasının karşısında duran İbn Meymun, *sûret* ve *benzerlikten* kastın, insanoğlunun aslında akıl sahibi bir varlık olarak yaratılmasıyla eşyayı tefrik etme vasfına sahip bir varlık olduğunun mesajının verildiğini belirtmektedir. *Demut* (benzerlik) kelimesinin Arapça *misal* anlamında kullanıldığını ifade eden İbn Meymun, Mezmurlar, 102:7'de geçen "Damda yalnız kalmış bir kuş gibiyim" cümlesindeki benzetmeden hareketle benzerliğin aslında ontolojik anlamda değil nitelik boyutunda olduğunu ileri sürmektedir.⁷³⁸

Bu meseleye *Zohar* açısından baktığımızda ise konunun hem cismanî hem niteliksel bir benzerlikle işlenerek Tanrı ile insan arasında bir bağlantı kurulmaya çalışıldığını görüyoruz. İnsanın niçin Tanrı sûreti ve benzerliğinde yaratıldığı ise en açık hâliyle "Midraş ha-Ne'elam" bölümünde Rav Yohannan'ın dilinden şu şekilde aktarılır:

Bu durum bir şehri yöneten ve şehri için saraylar inşa eden ve onlar için imkânlar sunan bir krala benzetilebilir. Şehrin bütün sakinleri karala tabidir. Bir gün kral şehrin bütün insanlarını davet etmiş ve onlara emirlerinden birini atamıştır. Şöyle demiştir: "Şimdiye kadar şehrin bütün ihtiyaçlarıyla ilgilendim, hisarlar ve saraylar inşa ettim. Bundan sonra bu emir benim gibi olacak." Benzer şekilde "Bakın, bütün şehre ve ondaki her şeye emir verdim. Ben nasıl ki bu şehir üzerinde hâkimiyet kurduysam, onu kendi arzuma göre inşa ettiysem, siz de dünya işlerini inşa edin ve uygulayın. Şu andan itibaren, her şey size devredildi ve sizin yönetiminizde olacak –benden nasıl korkuyorlarsa sizden de korksunlar. Nitekim şu yazılıdır: Yerdeki

⁷³⁵ Bk. Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 162.

⁷³⁶ Bk. Martin Sicker, *Between God and Man: Issued in Judaic Thought* (London: Greenwood Press, 2001), 91.

⁷³⁷ Musa b. Meymun, *Delaletü'l-Hairin*, I/28.

⁷³⁸ Musa b. Meymun, *Delaletü'l-Hairin*, I/28.

hayvanların, gökteki canlıların tümü sizden korkup ürkecek (Tekvin, 9:2).” Bu nedenle: Tanrı insanı kendi sûretinde yarattı. Böylece insan, Tanrı sûretinde yaratılmış oldu (Tekvin, 1:27) geçmektedir.⁷³⁹

Zohar Hadaş, “Bereşit”, 5a’dan aktardığımız bu alıntıda *sûret* ve *benzerlik* ile birlikte aslında insana yeryüzünde önemli bir vazife yüklendiği de ima edilir. İnsanoğlunun bu vazifeyi yerine getirebilmesi için yine *Zohar*’a göre, insan Tora’nın öğretilerini yerine getirmekle ve Rabb’in emir ve yasaklarını uygulamakla yükümlü kılınmıştır. Aksi durumda yani emirlerin yerine getirilmemesi ve Tora’nın öğretilerine riâyet edilmemesi hâlinde yeryüzündeki diğer canlılar insanoğluna hükmeder bir konuma gelir. Bu durum *Zohar* 1:71a’da Rabblarının huzurunda günah işlemeyen ve Tora’nın emirlerini ifa edenlerin yüce benzerlikten bir bocalama yaşamayacaklarını; ancak Tora’nın öğretilerinin sınırlarını aştıkları takdirde bu benzerliğin ortadan kaybolacağı ve bu kimselerin diğer mahlukattan korku ve ürperti duyacağı, bu durumda artık insanın yeryüzünde bir üstünlüğünün kalmayacağı ifade edilir.⁷⁴⁰

Yukarıdaki alıntıda mesele insanoğluna atfedilen bir vasıf olarak yorumlanır. Ancak *Zohar*’da *sûret*, sadece bir vasıf değil aynı zamanda bir beden türü olarak da işlenir. Bu bazen *esirî* kimi zaman ise *astral* beden türleri olarak yorumlanır. Aslında beden tek katmanlı, ruh ise çok katmanlı bir yapı olarak işlenmesine rağmen beden de katmanlara ayrıldığı Scholem’in dikkat çektiği üzere *Zohar* öncesi başka Yahudi düşünürlerin de işledikleri bir konu olmuştur. Örneğin Bahya ibn Pakuda’ya atfedilen bir eserde İbn Pakuda bu konu hakkında şunları söyler:

Beden iki kısma ayrılır –duyulara görünür olan beden ki bu tamamen ayandır, bu sebepten onunla ilgili fazla delil getirmeye hacet yoktur. Diğerisi ise duyulardan saklı olan bedendir ki bu “bedenî cevher (גוף נפשי/‘etsem gufani)” olarak isimlendirilmektedir.⁷⁴¹

⁷³⁹ *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 5a. *TZPE*, X/22–23.

⁷⁴⁰ Bk. *Zohar* 1:71a. *TZPE*, I/417; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/771.

⁷⁴¹ Bk. Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*, çev. Joachim Neugroschel (New York: Schocken Books, 1991), 262. Asıl metin için bk. Bahya ben Yosef ibn Pakuda, *Torot ha-Nefesh*, çev. Isaac Broydé (Paris: Imprimerie J. Levinsohn-Klemnik, 1896), 25. Metapsişik ve esoterik geleneklerde bu beden türü yediye (7) kadar çıkarılmaktadır: Fizik, eterik, astral, mental, kozal, ruhsal ve ilahî beden.

Burada *bedenî cevher* şeklinde ifade edilen beden türünün *astral beden* olduğu ileri sürülür. Şu durumda *astral beden*, insanoğlunun asıl bedenidir. *Zohar*'da da *sûret* meselesi ile *esirî* beden veya *astral* beden arasında bağlantı kurulur. Nitekim, beden üzerine tartışmalar Kabbacılar tarafından mevcut yaşamın libasları olarak tasvir edilmektedir. Bedenler arasında *tselem* ise semavî nurdan dokunmuştur.⁷⁴² *Zohar*'da *tselem* fizikî bedeninin mevcut dünyada işlemlerini sağlayan bir organ, biyolojik bir ihtiyaç olarak yorumlanır. *Tselem*in aslında fizikî beden yaratılmadan önce mevcut kılındığı ve sonradan ana rahmine düştüğü ifade edilir. *Zohar* 3:43a–43b'de bir erkeğin kutsal bir maksatla hanımıyla ilişkiye girmeden önce *kiduşa* okumaya başladığında adamın yukarısında hem kadın hem adamdan oluşmuş kutsal bir ruhun (אִיְהוָה/ha-hu ruha) oluştuğu, bu ruhun kurulan ilişkiyle birlikte cenine can verdiği ve bu ruhun *sûret* yani *tselem* (צִלְמָא/tsulma) ile birlikte o alana indiği yazılıdır. İnsanoğlunun bu *sûret*le birlikte gelişim gösterdiği, bu dünyada hareket hâlinde olduğu ve yine bu arz üzerindeki varlığını, büründüğü bu *sûret* ile sürdürdüğü vurgulanır.⁷⁴³ *Zohar*'ın bu anlatımında geçen *sûret* *esirî* bedenle ilişkilendirilir. Hatta gölge anlamına gelen *tsel* (צל) ile *tselem* arasında da bağlantı kurulur. Scholem, gölgenin, insan yaşamının bir alâmeti olarak kabul edildiğini, *sûret*in ise bu yaşamın harici izharından başka bir şey olmadığını söyler.⁷⁴⁴ Yeşahayu Leibowits (ö. 1994) ise bundan hareketle kişinin aslında hakiki Öz'ün ve Mana'nın gölgesinden başka bir şey olmadığını belirtir.⁷⁴⁵ Yani bu durumda insanoğlu Tanrı'nın gölgesi olarak kabul edilmektedir.

Zohar'da varlığın, *sûret* yoluyla can bulması ve ilk insanın *sûret* ile varlığını sürdürmesi görüşü aslında filozofların *sûret* anlayışına yakındır diyebiliriz.⁷⁴⁶ *Zohar* 3:43a–43b'de izah edilen ceninin can bulması esnasında bedene ruhun yanında *sûret* de eklenmiştir. Dolayısıyla madde, *sûrete* büründüğü anda fert ile varlık kazanır. Aslında buna göre *sûret* bütün somut varlıklar için geçerlidir. Ancak adamın *sûret*inin Tanrı'nın benzerliğinde olduğu görüşü onu diğer varlıklardan farklı kılmakta ve hatta diğer mahlukâtın onun hizmetinde olmasına sebebiyet vermektedir. Elbette, bu benzerliği muhafaza etmek yukarıda aktardığımız üzere Tora'nın emirlerini yerine getirme şartıyla *neşama*

⁷⁴² Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, 262.

⁷⁴³ Bk. *Zohar* 3:43a–43b. TZPE, VII/263–264. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/770.

⁷⁴⁴ Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, 264. Ayrıca bk. TZPE, VII/264, dn. 24.

⁷⁴⁵ Bk. Sicker, *Between God and Man*, 90.

⁷⁴⁶ Bk. Mahmut Kaya, "Sûret", *DİA* (Erişim 19 Eylül 2020).

mertebesinin muhafaza edilmesine bağlanır. Bütün bu yorumların dışında *sûret* ve *benzerlikle* ilgili en farklı açıklama *Zohar* 1:13b’de aktarılır. Buradaki anlatımda insanın Tanrı’nın *sûreti* ve *benzerliğinde* yaratılması Süleyman Peygamber örneği üzerinden yorumlanır. Süleyman Peygamberin, bütün mahlukâtın dilinden anlaması ve onları kontrol altında tutmasının bu benzerlikten kaynaklandığı ifade edilir.⁷⁴⁷ Ayrıca yine ilerleyen satırlarda yön olarak doğuyu temsil eden *malkut sefirasının* insanın yaratılmasını diğer yönleri temsil eden *sefiralar*a teklif etmesi ve insanın bütün bu yönleri kendi bünyesinde barındıracak şekilde yaratılmış olması da ilahî alanın bu yönlerinin insanoğlunda yansıtılmasına imkân vermiştir. *Malkut sefirası* ile temsil edilen Kudüs’te yer alan Mabel’in toprağından yaratılmış olması ise insanın saf ve kutsal bir bölgenin toprağından yaratıldığına işaret eder. Bütün bu özelliklerin insanda olması ilahî anlamda “*sûret*” ve “*benzerlik*”in insanda karşılık bulması şeklinde yorumlanır.⁷⁴⁸

İnsanoğlu yaratılırken dört yön ve dört unsurdan müteşekkil bir şekilde yaratılmıştır. *Sûret* ve *benzerlik* hususunda *Zohar* 1:47a’da bu dört yöne ilave olarak *Sefer Yetsira* 4:3’teki gibi yukarı ve aşağı da eklenerek yön sayısı altıya çıkarılır. Bu da *sefirot* sistemi bağlantılı inşa edilen âlemin yapısının aslında insanoğlunda yansıtıldığına işaret eder. İnsanoğlunun bedeninin ilahî bedenle biçimlendiği ima edilir.⁷⁴⁹ Bu açıdan ontolojik düzlemde bir bağlantı kurulmaya çalışılır. İlahî tecellîlerin yahut *sefiraların* niteliklerinin âlemde olduğu gibi küçük evren olarak kabul edilen insanoğlunda da bulunduğu gösterilir. Aynı konuyu Yahudi düşünürler bağlamında irdeleyen Elliot R. Wolfson meseleyi “Bifurcating the Androgyne and Engendering Sin: A Zoharic Reading of Genesis: 1–3” başlıklı yazısında yukarıdaki görüşlerden daha farklı bir yaklaşımla ele alır. Bu makalede verdiği bilgilere göre Yeremya ben Eleazer, insanoğlunun androjen bir varlık olarak yaratıldığını ve Samuel ben Nahman ise Tanrı’nın adamı iki yüzlü yarattığı görüşlerini öne sürmektedir. Her ikisinin açıklamaları arasında birtakım farklılıklar olmakla birlikte ikisi de aslında *sûretin* bedensel ve cinsiyeti olan bir anlayış üzerinden işlendiğini aktarmaktadır.⁷⁵⁰ Wolfson’un dikkat çektiği üzere *Zohar*’da da insanoğlunun

⁷⁴⁷ TZPE, I/94.

⁷⁴⁸ *Zohar* 1:34b. TZPE, I/216.

⁷⁴⁹ Bk. TZPE, I/253, dn. 1142.

⁷⁵⁰ Bk. Elliot R. Wolfson, “Bifurcating the Androgyne and Engendering Sin: A Zoharic Reading of Gen: 1–3”, 93.

erkek ve kadın olmak üzere iki yüzlü yaratıldığı yazılıdır.⁷⁵¹ Ancak bu iki yüzlü yaratılış semavî alandaki adamın sûretine tekâbül eder⁷⁵² ki bundan kasıt da *tif'eret* ve *malkut* (*şehina*) *sefiraları*dır. Bu ikisi birlikte tek bir sûreti yansıtmaktadır:

Öğrendik ki on isim harflerin onuncusu olan *yod*dan meydana gelerek şekillenmiştir... On isim birde saklıdır, hepsi *yoddadır*. *Yod* onları içerir, onları üretir, bu hepsinin babasıdır, babaların babasıdır. Bu isimler ona dönmek için ondan meydana gelir. *Vav* ve *dalet* harfleri harflerin hesaplanmasında ona (10) işaret eder. [Yani *vav* altı (6), *dalet* ise dörttür (4) ve bunların toplamı ondur (10).] *Yod* harfi bu iki harfi içerir. *Vav* ve *dalet* hepsinin toplamıdır. *Vav* ve *dalet* eril ve dişil olup *du* (יד/iki) olarak isimlendirilir. Bu nedenle adam iki yüzle (פְּרָצוּפִין) *du* partsufin) yaratılmıştır. Bu yüzler eril ve dişil olup yukarı şablonda *vav* ve *dalet* harflerine karşılık gelir.⁷⁵³

Her bir *sefiranın* temsil ettiği bir harf ve bunların sayısal değeri vardır. Bu paragrafta geçen on isimden kasıt aslında ilahî tecelliği yansıtan on *sefirot*tur. *Sefiralar* kendi aralarında eril ve dişil olarak ayrılmaktadır. *Yod* harfiyle temsil edilen *sefira*, *hohma sefirası* olup bu babaların babası olarak isimlendirilir. Bunun nedeni diğer aşağı *sefiraların* oluşumunda aktif bir etkisi olmasıdır. *Yod* (יד) harfi İbranice açık bir şekilde yazıldığına içeriğinde *vav* (ו) ve *dalet* (ד) harflerini de içerir. Bunlar da *tif'eret* ve *malkut* (*şehina*) *sefiralarına* karşılık gelir. Bu *sefiralardan* *tif'eret* eril, *malkut* ise dişil nitelik taşımaktadır. İnsanoğlu da yaratılırken yukarı *sefiraların* sûretinde yaratılmış olduğundan bu *sefiraların* temsil ettiği eril ve dişil özellikleri kendinde toplar. Bu sebepten insanoğlu androjen yani çift cinsiyetli bir sûrette yaratılmış daha sonra eril ve dişil olmak üzere birbirinden ayrılmıştır. Eril ve dişilin birbiriyle olan bağlantısından ötürü Wolfson her bir Yahudi erkeğin üzerine düşenin bir kadına bağlanmak olduğunu ve böylece aşağı âlemdeki sûretin tamamlanacağını, aksi durumda yani bir erkek ve bir kadının çift olmaması durumunda semavî sûretten gelebilecek kutsamaları (berahaları) almak için uygun bir kanal bulunamayacağına işaret eder.⁷⁵⁴ Bu durumda, *sefirot* sisteminde *sefiralar* arasında nasıl bir eril-dişil ve etken-edilgen ilişkisi varlığın ve mevcudatın devamı için zorunlu bir şekilde işliyorsa *malkut sefirasından* akışın düzgün bir şekilde

⁷⁵¹ Bk. Wolfson, "Bifurcating the Androgyne and Engendering Sin", 93.

⁷⁵² Wolfson, "Bifurcating the Androgyne and Engendering Sin", 93.

⁷⁵³ TZPE, VII/56.

⁷⁵⁴ Wolfson, "Bifurcating the Androgyne and Engendering Sin", 93–94.

sağlanabilmesi açısından da sûretin tamamlanması yeryüzündeki kadın-erkek ilişkisine bağlıdır. Buna göre bir erkek bir kadınla çift olmadığı takdirde ilahî sûretten gelecek lütûfları alması mümkün olmaz. İlahî sûretten gelecek lütûfların aşağı sûrette kabul edilmesi de aslında bir açıdan ruhu besleyen nimetler olarak kabul edilebilir. Zira *Zohar* 1:19a'daki ifadeye göre insanoğlunun sûretinden kasıt aslında *ruhtur*:

Aşağıdaki insanoğlunun bir sûreti ve şekli vardır. Ancak bu yukarıdakiyle aynı değildir. Yukarıdaki sûret ve şekil olduğu gibi çizilidir, libasları yoktur. Bu sebepten onlar ebedidir. Aşağıdaki insanoğlu ise libasla (מלבושא/malbuşa) şekillenir. Bundan ötürü insan sadece belli bir süre var olur. İnsan her gece uyuduğunda ruhu (רוח/ruha) yükselir.⁷⁵⁵

Bu alıntıda insanoğlu sûret açısından semavî varlıklar yani meleklerle mukayese edilmektedir. Meleklerin de aslında şekil ve sûreti olduğunu ama libasa bürünmedikleri için onların ebedi oldukları, insanoğlunun ise arz üzerinde bedene büründüğü için zamanla sınırlandırıldığı ifade edilir. Melekler için ise zaman söz konusu değildir. Ancak insanoğlu ve melekler arasındaki bu farklılığa sebep olan şu durumda *sûret* değil, büründükleri cismanî libastır.

1.5. İnsanın Yaratılışının Amacı

Bütün eşya ve her bir varlık tek bir elementten yaratılmış olmasına rağmen insanoğlu bütün unsurları kendi bünyesinde kapsayacak bir şekilde var edilmiştir. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 6d ve 10a’ya göre dört unsur yani su, ateş, hava ve toprak bir bütün olarak insanoğlunda mevcuttur. Bu dört unsurun bir bütün olarak insanda bulunması onu diğer mahlukâtla mukayese edildiğinde insanın onlardan daha üstün bir varlık olarak kabul edilmesini mümkün kılmıştır. Ama bu üstünlük ona ağır bir misyon da yüklemiştir. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 10a’da insanın bütün bu elementleri kendi bünyesinde bulundurması, bu unsurları temsil eden katmanlardaki kuvveleri de kendinde barındırdığı anlamına gelir. Yani buradaki yoruma göre insan hava elementini kendinde içermesiyle meleklerin gücünü, ateş elementini içermekle semada hizmet eden varlıkların gücünü, su elementini içermekle derinliğin gücünü ve toprak elementini içermekle yeryüzünün gücünü de kendinde toplamaktadır.⁷⁵⁶ Bütün bu unsurları bünyesinde taşıyan insan, her ne kadar ilk

⁷⁵⁵ TZPE, I/146–147.

⁷⁵⁶ TZPE, X/31, 60.

tasavvur edilmiş olsa da, varlık hiyerarşisinde son aşamada yaratılmıştır. Bunun nedeni *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 5a’da şu şekilde izah edilir:

Rav Yohannan’ın söylediği gibi: Gelin ve görün. Yüce Bir insanoğlunu neden bütün mahlukatın sonuncusu olarak yarattı? Tanrı’nın her bir gün yaptığı işi size öğretmek için. Yani dünyayı ve onun düzenini altı günde yaratmayı, işinin sonunda ise insanoğlunu yaratmayı. Tanrı insanoğluna “Şimdiye kadar bu işle uğraştım. Şu andan itibaren, siz onunla uğraşacaksınız.” Bu “Başlangıçta Tanrı yarattı (Tekvin, 1:1)” cümlesidir ve insanoğlu dünyaya gelmeden öncedir.⁷⁵⁷

Buradaki ifadeye göre insanın yaratılma amacı, Tanrı’nın düzenini ve yaratmasını öğrenmek olduğu gibi Tanrı’nın yaratmış olduklarının devamını da sağlayabilmektir. Düzeni öğrenmesi aklını kullanmasıyla gerçekleşmekte ve bu da ona ister istemez bu yaratmanın sürekliliğini sağlama misyonu yüklemektedir. *Zohar* 1:205b’de ifade edildiği üzere insanın her şeyin üzerinde yaratılmasının da sebebi budur. Her şey bütün mevcudat aslında varlık sisteminde insanoğlu gibi tek bir mükemmellikte birleşmiştir.⁷⁵⁸ Tanrı’nın âlem(ler)i, mahlûkâtı ve eşyayı yaratma amacı ve nedeni ise *Zohar* 2:155a’da kendi şanının fark edebilmesi şeklinde izah edilir.⁷⁵⁹ Mahlukât arasında Tanrı’nın şanını fark edebilecek tek varlık ise insandır. Ancak bunun ne gibi bir faydası olacaktır? *Zohar* 2:155a’ya göre Tanrı’nın şanından ötürü yarattığı insanoğlu, Arşullah’ın sırlarını idrak ettiğinde yukarı dünyanın onarımını sağlayabilecek bir aşamaya ulaşacaktır. Elbette, Tanrı’nın şanının idraki ve semavî âlemin onarımını üstlenebilmesi, insanoğlunun erdemli ve dürüst bir yaşam sürmesiyle, Tanrı’nın emir ve yasaklarını yerine getirmesiyle doğru orantılıdır.⁷⁶⁰ Sürdürdüğü erdemli yaşamla birlikte *nefeş*, *ruah* ve *neşama* olmak üzere bütün ruh mertebelerinin hepsini bünyesinde taşıyan insan, bu durumda fizikî boyutla sınırlı kalmamakta, kendisini ilahî alana doğru yükseltebilmektedir. Dolayısıyla zaman ve beden sınırlamasının dışına çıkabilecek aşamaya gelebilmektedir. *Zohar* 1:206a’ya göre bu üç ruh mertebesini elde eden ve kendinde muhafaza eden kişi her

⁷⁵⁷ TZPE, X/22.

⁷⁵⁸ TZPE, III/261.

⁷⁵⁹ Rav Eleazar, Vaiz, 9:8’de geçen “Giysilerin hep ak olsun, başından zeytinyağı eksik olmasın” cümlesini alıntılararak konuşmaya başladı. Onlar zaten bu pasajı açıkladı, pasaj nettir. Ama gelin ve görün. Yüce Bir, adamı hikmetin sırrıyla yarattığında ve onu yüce bir beceriyle yaptığında, burun deliğine yaşam ruhunu (neşama) üfledi. Böylece hikmetin esrarını bilebilsin ve idrak edebilsin ve Yaratıcısı’nın ihtişamının bilgisine nail olabilisin. Yeşaya, 43/7’de şöyle denmektedir: “Şanım için yaratıp biçim verdiğim adımla çağrılan her şeyi, yaptığım her şeyi getirin diyeceğim.” Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/736.

⁷⁶⁰ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/736.

açıdan kemâle ermiş olup öteki dünyanın değerli bir tamamlayıcısı kabul edilir.⁷⁶¹ Bu şekilde tekâmül bütünüyle insanoğlunun yaşamı üzerine inşa edilmiş olmaktadır. Yani insan sadece kendi tekâmülünden değil aynı zamanda bir açıdan âlemin de tekâmülünden sorumlu kılınmış olur. Bu tekâmülün sağlanması konusunda *Zohar*’da çok baskın bir şekilde ele alınmamakla birlikte yer yer tenasüh (*gilgul*) konusuna değinilir. En geniş anlamıyla “Sava de-Mişpatim” bölümünde yer verilen bu konu genel itibariyle *yibum*⁷⁶² meselesiyle bağlantılı bir şekilde ele alınır. *Zohar* 2:99b’ye göre çocuğu olmadığından bu dünyada gelişim gösteremeden yahut yayılım gösteremeden ayrılan ruh (רוח) bir kurtarıcı bulana kadar muallak taşı gibi havada kalır, huzur bulmaz. Ruhunun ve canının (נפש) tekrar yapışacağı bir beden arayışı içinde olur.⁷⁶³ Burada insanın nesle sahip olmaması, kişinin dünyaya geliş amacını gerçekleştiremediğine ve bu da tekâmül yolunda ona bir noksanlık kattığına işaret eder. Bu noksanlığın temel sebeplerinden biri ilahî olanın dünyadaki tecellisini zayıflatmasıdır. Zira Tanrı’nın Yahve adının tamamlanması yeryüzünde evlenme ve nesil sahibi olmakla bağlantılı kabul edilir. Aşağı âlemde erkek ve kadının evlenip nesil sahibi olması yukarı âlemde *tif’eret* ve *malkut* arasındaki ilişkiyi etkilemektedir. İnsanın mevcut yaşamında Tekvin, 1:28’de emrolunduğu üzere evlenip ürememesi durumunda ise bu iki *sefira* vazifesini yerine getiremez. Tanrı ise bu durumda *Zohar*’a göre insana bu emri yerine getirmesi için tekrar fırsat verir.⁷⁶⁴ “Tikkuney ha-*Zohar*”da da tekrar bedenlenme meselesi insanın ilâhi bedeninin bir aynası olduğu metaforu üzerinden ele alınır. Kişinin kemâlata ulaşınca kadar bedenlemesi ve *sefiralar* arasında karşılıklı ilişkinin olduğuna inanılmaktadır.⁷⁶⁵ *Zohar*’ın diğer bölümlerinde yine çok baskın bir şekilde olmamakla birlikte erdemli bir hayat sürmeme neticesinde bedeninin hiç var olmadığı kabul edilir ve solmuş bir ağaç gibi görülür. İnsana, yeryüzünde güzel bir kök salabilmesi için ise tekrar bedenlenme imkânı verilir.⁷⁶⁶ Şu durumda *Zohar*’a göre Tanrı, insanoğluna tekâmül yolunda sadece bir fırsat vermez: Bir kimse bu dünyada

⁷⁶¹ TZPE, III/262–263.

⁷⁶² Tesniye 25:5–10’da yer verildiği üzere Yahudilikte ölen erkek kardeşin dul kalan eşiyle evlenilmesi meselesi.

⁷⁶³ TZPE, V/38–39.

⁷⁶⁴ Bk. *Zohar* 3:7a, TZPE, VII/30, dn. 91. Ayrıca bk. *Zohar Hadaş*, “Peraşat ki Tetse”, 59a: Her kim, bu dünyadan çocuksuz ayrılan kişi tekrar bu dünyaya gelir dese doğruyu söyler. TZPE, X/535.

⁷⁶⁵ Giller, *Reading the Zohar*, 38.

⁷⁶⁶ Bk. *Zohar* 1:131a, TZPE, II/233;

başarısız olduğunda, Yüce Bir onu kökünden söker ve onu önceki gibi birkaç kere yeniden diker.⁷⁶⁷

Rav Şimon'un dediği üzere yüce sırlar diğer varlıkların değil ama insanoğlunun yaratılmasıyla birlikte görünür bir hâl almaya başlamıştır. Hatta bu nedenle kadın ve erkek aslında ilahî olanın birer aynası kabul edilir.⁷⁶⁸ Ayna metaforu Tanrı ile âlem veya Tanrı ile insan arasındaki bağlantı ve ilişkiyi gösterme açısından gerek felsefede gerek mistisizmde önemli bir benzetme olarak kullanılır.⁷⁶⁹ *Zohar*'da da Tanrı, âlem ve insan meseleleri işlenirken ayna metaforuna yer verilir. Ancak ayna daha çok *sefiralar* üzerinden ve nübüvvet meselesiyle bağlantılı olarak yorumlanır. Bu durumda ayna, nuru kabul eden ve yansıtan bir semavî vasıta olarak yansıtılır. Örneğin “Yanuka” bölümünde Yakup Peygamberin semavî bir ayna vasıtasıyla (אֶלְעִיָּא אֶלְעִיָּא/aspaklarya di-le‘ela) nuru (אֶלְעִיָּא/zohara) kabul eden bir meleğe seslenmesinden ve bu melekten yardım talep etmesi konu edinilir.⁷⁷⁰ Bu ayna *Zohar*'da genel olarak Tanrı'dan gelen mesajın iletilmesinde bir işlev görür. O'nun katından gelen nurların toplandığı havuzdan bu nurların parlamasını sağlayan bir vasıta ki genellikle *berrak ayna* (אֶלְעִיָּא אֶלְעִיָּא/aspaklarya de-nahara) sıfatıyla nitelendirilir. Tanrı'ya yapılan yakarışların ve hamdlerin toplandığı nur havuzundan aşağı âleme doğru akışın gerçekleşmesi sağlanır.⁷⁷¹ Bu akışı sağlayan aslında *sefiralar*dır ama bu, *berrak ayna* ile de ifade edilir. Bu ayna en berrak hâliyle Musa Peygambere aracılık etmiştir. *Zohar*'a göre sünneti ifa eden Hz. İbrahim'in öncesi ve sonrası arasında bir fark varken, Musa Peygamber doğduğu andan itibaren kemâle ermiş kabul edilir. Bu sebepten Hz. Musa *berrak ayna* olarak da tasvir edilir.⁷⁷² Burada kastedilen Hz. Musa'nın doğduğu andan itibaren hiçbir aracı olmadan doğrudan *tif'eret sefirası* tarafından aydınlatılmasıdır.⁷⁷³ Diğer peygamberler ise Yakup Peygamber örneğinde de gördüğümüz üzere *malikut sefirası* yahut *netsah* ve *hod sefiralarından* akışı aldıkları için onların vasıtası olan ayna hakkında *berrak* sıfatı kullanılmaz. Bu sadece Musa Peygamberin vasıtası olan ayna için kullanılan bir

⁷⁶⁷ *Zohar* 1:186b, TZPE, III/137.

⁷⁶⁸ *Zohar* 1:55b, TZPE, I/313.

⁷⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Tahir Uluç, “Ayna Sembolizminin Kavramsal Çerçevesi”, *İbn Arabi'de Mistik Sembolizm*,

⁷⁷⁰ *Zohar* 3:187a; TZPE, IX/255–256.

⁷⁷¹ Bk. *Zohar* 3:190b.

⁷⁷² *Zohar* 3:187b; TZPE, IX/257.

⁷⁷³ TZPE, IX/257–258, dn. 35.

sıfattır.⁷⁷⁴ Bu ayna hem Tanrı ile peygamberler hem de Tanrı ile diğer insanlar arasında bir kapı yahut farklı bir boyuta açılan bir geçit misali kabul edilebilir. Ancak *Zohar*'da bu ayna sadece kapı veya geçit şeklinde işlenmemekte aynı zamanda insanoğlu da aynaya benzetilmektedir ki aslında kanaatimizce insanoğlu da varlık hiyerarşisinde bir geçittir. Bu mesele “Yitro” bölümünde şu şekilde aktarılır:

Sonrasında, “Tanrı’nın adamı yarattığı gün” (Tekvin 5:1) –bu aşağıdaki Adam’dır. Zira bu pasajda iki adam kayıtlıdır: (70b) biri yukarıdaki gizem, biri ise aşağıdaki gizem. Yukarıdaki gizem tek bir gizemdeki eril ve dişil olarak bu pasajla saklıdır. “Bu kitaptır” yazılıdır. Bununla eril ve dişil bir bütün olarak gösterilmektedir. Bunlar birlikte nesil meydana getirdiğinde, *adam* olarak isimlendirilmiştir ki *adamin nesilleri* yazılıdır... “Tanrı’nın adamı yarattığı gün, onu kendi sûretinde yarattı” (Tekvin 5:1) diye yazılıdır. *Sûrette* ifadesinden kasıt biçimlerin görüldüğü mükâşefe aynasıdır. Bu biçimler devamlı olarak bu aynada kalmaz, bilakis ortadan kaybolur. Benzer şekilde, *Tanrı’nın sûretinde* yaratılmış olmak da...⁷⁷⁵

Bu alıntıda sûretin, *malkut* (*şehina*) *sefirasının* aynası olduğuna işaret edilir. Zira *malkut*, bütün biçimleri kendisinde içeren *sefira* katmanıdır.⁷⁷⁶ İnsanoğlu da küçük bir evren olup mevcudatta var olan nitelikleri kendi bünyesinde taşıdığı için aynı zamanda bu ayna niteliğini taşır. Bunlar *Zohar*'da hayvan sûretlerinin insandaki benzerlikleri üzerinden birtakım örneklerle anlatılır.⁷⁷⁷ Tanrı’nın dışındaki bütün varlıklar *sefiraların* akışını aldığı için aslında ilahî tecellînin yansımalarını istidatları buna müsait olmadığından bir bütün hâlinde olmamakla birlikte içermektedir. Ancak insanoğlu Tanrı’yı bütün sıfatlarıyla yansıtmaya niteliğini taşımaktadır. Bunun nedeni diğer varlık türlerindeki nefis türlerini yani *nebatî nefis* ile *hayvanî nefis* yanında *nâtık nefsi* de içermesidir. Dört temel elementi kendisinde toplamakla madenler gibi oluş ve bozuluşa, bitkiler gibi beslenmeye, hayvanlar gibi his ve hareket etme eylemine, akıl ile düşünce ve tefrik etme gücüne sahiptir. İnsanoğlu akıl sahibi bir varlık olması sebebiyle de bilinmeyi dileyen Tanrı’yı⁷⁷⁸ ve mevcudatın gizemini çözebilecek ve bu gizemin idrakine varabilecek tek varlıktır. Diğer varlıklar ise ona, bu görevi sırasında görmesi, duyması ve hissetmesinde yardımcı

⁷⁷⁴ Bk. *Zohar* 3:198a, *TZPE*, IX/399.

⁷⁷⁵ *Zohar* 2:70a–70b; *TZPE*, IV/390; *Zohar*, “Yitro”, 66.

⁷⁷⁶ Bk. *TZPE*, IV/390–391, dn. 72.

⁷⁷⁷ Bk. *Zohar* 1:18b–19a.

⁷⁷⁸ *Zohar* 1:2a.

olabilecek vasıtalar. Bundan ötürü *Zohar*'ın düşünce yapısı ve felsefesinin genel itibarıyla antroposentrik (insan merkezci) bir yaklaşım içerdiğini söylemek mümkündür. İnsanın en son yaratılmış varlık olması nedeniyle dikey düzlemde edilgen bir konumda olduğu düşünülebilir. Ancak *sefirot* sistemi sadece yukarıdan aşağı doğru bir akış değil aynı zamanda aşağıdan yukarı doğru da bir eylem içinde de olduğundan bu durumda insanoğlunun da aslında varlık hiyerarşisinde en faal bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca gerek *Sefer Yetsira* gerek *Zohar*'da da yer verildiği üzere altı yönü içerecek şekilde yaratılmış olması insanın kendinde *axis mundi*yi yakalamasına imkan verecek bir mekanizma şeklinde yaratıldığının göstergesidir.

İnsanoğlunun mahlukât alanında son olarak yaratılması onun bu sırları açığa çıkarabilecek tek varlık olduğuna işaret eder. Ayrıca dünyayı da ayakta tutabilecek varlık yine odur. Ancak bunu yapabilmesi için Tanrı'nın emir ve yasaklarını yerine getirmesinin yanı sıra özellikle Tora ile meşgul olunmasının gerekliliği vurgulanır.⁷⁷⁹ Dünyanın ayakta tutulmasında Tora okurken verilen her *nefes*in (נְפֶשׁ/ruha) bu açıdan son derece önemi vardır.⁷⁸⁰ *Zohar* 1:4b-5a'da Rav Şimon'un başlattığı bir konuşmada Tora'nın okunmasının insanoğlu için hayati önemi bulunduğu, gece gündüz Tora ile meşgul olan bir kimsenin Tora'da keşfedeceği her bir kelimenin bir semayı biçimlendirdiği ifade edilir.⁷⁸¹ Bu durum, Tora'nın her bir kelimesinin bir hikmeti barındırmasından kaynaklanır. Bu nedenle Tora'nın her bir kelimesi semaya dönüşebilmektedir. Hatta arza da dönüşebilmektedir ve bu, Tanrı tarafından Tora'nın kendinden kaynaklanan gizemiyle gerçekleştirilir.⁷⁸² Dolayısıyla Tora'nın her bir kelimesi hatta harfi buradan hareketle bir tılsım niteliği taşımaktadır. *Zohar* 1:5a'da Rav Şimon, Tanrı nasıl semavâtî ve arzî kelâm ile yaratmışsa insanoğlunun da Tora çalıştığı takdirde bunu yapabileceğini ifade eder. Ancak burada bir kelime oyunu yapılmakta ve Yeşaya, 51:16'da geçen “Ümmetim sensin (אֲמִי-אָנֹכִי/‘ammi ata)” cümlesinde geçen ümmet kelimesi “sen benimlesin (אֲנִי-אִמְּךָ/‘immi ata)” anlamına gelecek şekilde ifade edilir. Bundan hareketle de Tora okuyanlar bu şekilde yaratılış eyleminde Tanrı'nın bir ortağı gibi yorumlanır.⁷⁸³ Bu yorum ve bakış açısı Tanrı'nın eylemine ortaklık koşma açısından Ortodoks Yahudi inancına aykırı gibi

⁷⁷⁹ Bk. *Zohar* 1:47a. *TZPE*, I/256.

⁷⁸⁰ *TZPE*, I/256.

⁷⁸¹ *TZPE*, I/25–26.

⁷⁸² *Zohar* 1:4b–5a. *TZPE*, I/26–27.

⁷⁸³ *TZPE*, I/27–28.

görünüyor olsa da Tora ile insanoğlu arasında bu açıdan da derin bir bağlantı kurulur. Hatta, Tora ile insanoğlu arasında kurulan bu bağın melekler tarafından kıskanıldığına varılacak kadar ileri yorumlar yapılmıştır. Rav Şimon meleklerin, Tora'nın Musa Peygambere verilmesini kıskandıklarını ve Musa Peygamberi ağızlarından alevlerle yakmaya çalıştıklarını ancak Tanrı'nın Yeşaya 51:16'da geçen "Seni elimin gölgesiyle örttüm" ifadesiyle koruduğu yorumunda bulunur.⁷⁸⁴ Bu alıntılarda görüldüğü üzere varlık hiyerarşisinin uyumunda insanoğlu Tora'yı bir vasıta olarak kullanabilmektedir. Ancak bunun için Tora'nın her kelimesinin telaffuzunun doğru bir şekilde yapılması gerekir.⁷⁸⁵ Bunun nedeni ifa edilen her ibadetin yukarı âlemde bir karşılık bulmasıdır. Zira *Zohar* 1:244a'da aşağıda yaşanan her uyanışın kelebek etkisi misali yukarıyı harekete geçirdiği, yukarıdaki uyanışın ise daha yüksek bir âlemi uyardığı ve harekete geçirmenin yerini bulana kadar devam edeceği yazılıdır.⁷⁸⁶ Bu bağlamda burada aslında kurban ibadetinin kozmik anlamda önemi de vurgulanır. *Zohar*'a göre kurban ibadetinin hakkıyla yerine getirilmesi aynı zamanda semavî katmanda *malkutun* (*şehina*) kandilini yakmaktadır. Bu etkileşim ve uyandırma ise *malkutun* nurunu saçtığı yere kadar devam eder.⁷⁸⁷ Hatta *Zohar*'da adamın sünnet olması ve kurban ibadetinin yerine getirilmesi arasında da bir bağ kurulmakta ve kişinin sünnet olmasının ilahî güçleri bir araya getirdiğine inanılmaktadır. *Zohar*'a göre bir adam oğlunu kurban olarak Yüce Bir'e takdim ederse – ki burada kurban olarak takdim etmekten kasıt aslında bu çocuğun sünnet edilmesidir– Tanrı bundan memnun olur ve o kişiyi yanına alır.⁷⁸⁸

İnsanoğlunun ibadeti veya duası ile *sefirot* âlemine varacak kadar bir etki gücüne sahip olması Kabala terminolojisinde *tikkun* yani ıslah vazifesi anlayışı üzerinden sistemli bir şekilde işlenir. *Zohar*'a göre dört çeşit *tikkun* vardır. Bunlardan ilki kişinin kendisini kemâlâta ulaştırmasını içeren ferdî boyuttaki *tikkundur*. İkincisi yeryüzünün *tikkununu* kapsamaktadır. Üçüncüsü *heyhalot* alanını içeren *tikkundur*. Sonuncusu ise yukarıdaki ve aşağıdaki bütün dünyaların ve içeriklerinin *tikkunudur*.⁷⁸⁹ Bu durumda âlemin tam anlamıyla onarılması ilk etapta kişinin kendisini kemâlâta ulaştırması ile gerçekleşir.

⁷⁸⁴ *Zohar* 1:5a. *TZPE*, I/27.

⁷⁸⁵ *Zohar* 1:5a. *TZPE*, I/29.

⁷⁸⁶ *TZPE*, III/492–493.

⁷⁸⁷ Bk. *TZPE*, III/293, dn. 863; Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/1042.

⁷⁸⁸ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/1178.

⁷⁸⁹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/956.

Kendisini her açıdan kemâle erdiren insanoğlu yeryüzünde de olumlu etkiler bırakmakta ve onu onarabilmektedir. Bu da aslında kişinin kendisini tanıması ve insanın, bilinç düzeyinin farkındalığıyla gerçekleşecektir. Yeryüzünde de mükemmelliğin gerçekleşmesi neticesinde melekût katmanına doğru yol alınmakta ve son aşamada ise ulûhiyet alanın yer aldığı *sefirot* sisteminin onarımı sağlanmaktadır. Burada yine duanın önemli bir işlevi vardır. Hatta *Zohar*'da sinagogda yapılan duanın da çok mühim olduğu vurgulanır. Sinagog bir tür Mabed işlevi görmekte ve bu Mabed aynı zamanda Çıkış 25:8'de “Bana bir Mabed yapsınlar ki onlar arasında konuşlanayım” ifadesinde geçtiği üzere *malkutun* (*şehina*) konuşlandığı bir yer olarak kabul edilir.⁷⁹⁰ Sinagogda bir araya gelerek ibadet etmenin önemi ise aşağıda aktaracağımız alıntıda net bir şekilde yansıtılır:

...Mevcudatta her sinagog bir “harem/mukaddes” olarak isimlendirilir... *Şehina* (*malkut*) sinagoga erkenden gelir. Sinagoga ilk ulaşan on kişiden biri olan kişiye ne mutlu! Onlar vasıtasıyla arzu edilen ikmale ulaşılır. Bu kişiler *şehina* (*malkut*) vasıtasıyla ilk kutsananlar olur... On kişi *şehinada* (*malkut*) aynı zamanda bulunmalı, uzuvların tamamlanmasını geciktirmemek için azar azar gelmemeliler. Zira Yüce Bir, insanoğlunu bir anda bütün uzuvlarını bir araya getirerek biçimlendirdi... Gelin ve görün. İnsanoğlunun uzuvları tamamlandığında her biri uygun bir şekilde bir araya getirildi. Benzer şekilde, *şehina* (*malkut*) sinagoga erkenden vardığında, on kişi tamam olmak üzere orada birlikte görünmelidir... Ancak *şehina* (*malkut*) erkenden gelir ve insanlar vasıl olmazsa Yüce Bir, “Geldiğimde neden hiçbir adam yoktu” diye haykırır. “Hiçbir insanın olmaması” ne anlama gelir? Uzuvların bir araya getirilip tamamlanmadığı anlamındadır. Aşağıda adam tamamlandığında, semavî kutsallık gelir ve bedene girer. Aşağısı bilfiil yukarısının modelini alır. Bundan sonra herkes dünyevî meseleleri konuşmama konusunda son derece dikkatli olmalıdır. Zira İsrail bundan sonra tam anlamıyla kemalata erer ve semavî kutsallık vasıtasıyla kutsanır.⁷⁹¹

Sinagoga varan ilk on kişi *adam kadmonun* uzuvlarına karşılık gelir.⁷⁹² Dolayısıyla ibadetin yerine getirilebilmesi için en az on kişiden oluşması gerektiği vurgulanan *minyan* (cemaat) aslında on *sefirotu* simgeler. Bunun eksik yapılması yahut bir anda toplanılmaması durumunda semavî alanda noksanlık meydana gelir. Bu da *sefiralar*

⁷⁹⁰ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/1018.

⁷⁹¹ *Zohar* 3:126a. TZPE, III/304–305.

⁷⁹² TZPE, III/304, dn. 51.

arasındaki akışı ve etkileşimi etkilediği gibi aynı zamanda *sefir*alardan arza doğru olan akışı da etkilemekte ve tıkanmaya yol açmaktadır. Bu durum gün içine yayılmış ibadet zamanları için de geçerlidir. Dolayısıyla yukarı ve aşağı âlemlerin etkileşiminde ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkide ibadetin son derece önemli bir yeri vardır. Zira frekansta kopukluğun yaşanmaması ve sürekliliğin olması gerekir. Ancak *Zohar*'a göre ibadet eden kişinin niyeti (*kavana*) ve tövbesi (*tşuva*) aslında onu Tanrı'ya yakınlaştırmada çok daha önemlidir. Bu durum, bir başka yoruma göre Tanrı'ya arz üzerinde kendisine yapılan ibadet ve kurban takdimlerinden daha fazla zevk vermektedir.⁷⁹³ Ancak buradaki açıklamalar, yani Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkide, insanın kendisini iyileştirmesi ve onarmasının ardından diğer alanlarla ve boyutlarla ilgilenmesi meselesi daima Yahudi ibadetleri ve düşünceleri üzerinden izah edilir. Dolayısıyla burada misyonun sadece Yahudi halkına verildiği yansıtılır. *Neşama* başlığında, bu ruh mertebesinin sadece kendilerinde bulunduğu ifade edildiği için devamında bu misyonun da kendilerine yüklenilmesi gerekiyor olabilir. Dolayısıyla bir açıdan bütün onarımı sağlayacak ve insanlığı kurtaracak olanların Yahudiler olduğu vurgulanmaktadır.

Sadece *Zohar*'da değil aslında o dönemin mistik çalışmalarında insanın başrolde olduğunu görüyoruz. Kabala'nın ortaya çıkışı filozofların baskın bir şekilde insanı dışlayan bir ulûhiyet anlayışı sistemi oluşturmalarından kaynaklanmaktaydı. Kabala'da maksat Tanrı ile insan arasında bir bağ kurmaktır ve bu *Zohar*'da insan merkezli bir yaklaşım üzerinden önemli ölçüde gerçekleştirilmektedir. Ancak bu sefer de insanoğluna hatta Yahudilere sanki daha fazla bir görev yüklenmiştir. Aslında varlık âleminde her varlığın bir gayesi vardır. Ereksel yaşam sürme sadece insana ait değildir. Ancak bu gayenin gerçekleşmesi insanoğlunun elindedir. İnsanoğlunun dünyayı ayakta tutan bir sütun vazifesi görmesi de bundan kaynaklanır. Ancak burada ayakta tutanlar *neşamanın* kendilerine bahşedildiği Yahudiler olduğu düşüncesi baskın bir şekilde işlenir. “Midraş ha-Ne‘elam” bölümünde dünyanın İsrail için yaratıldığı özellikle vurgulanır. Bütün dünyanın tamamlandığı anda ve Yakup Peygamber'e on iki kabile verildiğinde yeryüzü semavî şablonun biçimini almıştır. Ancak Yüce Bir, semavî şablonda meydana getirdiği aşağı dünyanın neşesini gördüğünde bu on iki kabilenin diğer milletlerle karışabileceğini ve bunun da bütün dünyaları *lekemekle* sonuçlanacağını dile getirmiştir.⁷⁹⁴ Dolayısıyla bu

⁷⁹³ Bk. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, III/896.

⁷⁹⁴ *Zohar* 2:14a–15a. Bk. Tishby, *Wisdom of the Zohar*, I/133–134.

içerikteki anlatılarda misyon, Tanrı'ya ulaşma bilinci sadece Yahudilere bahşedildiği yönünde bir imaj çizilmektedir. Ancak bu yaklaşım *Zohar*'ın tamamında yer almaz. Milletler arasında herhangi bir ayırma bulunmadan diğer yaratılmış ve maksadı olan bütün mevcudatın insanoğlunun hizmetine verildiğine de dikkat çeker. Bu hizmetinde ilk olarak kendisini ve onu var kılanı bilmeye yaklaşmalıdır. Tanrı'nın bilinmesi ise soyuttan somuta değil, somuttan soyuta doğru gerçekleşmektedir. Bu, görünenden, zahir olandan batın olana doğru bir yolculuktur. Bu yolculuk ise insan aklının gerçekleştirebileceği bir şeydir. Bu yolculukta âlem de içerdiği bütün eşya da birer vasıtaadır. Bu açıdan *Zohar*'a göre âlem ve âlem içindeki her şey insanoğluna yardımcı olabilme adına yaratılmıştır:

Hayvanlar için ot, insanların yararı için bitkiler yetiştirirsin, insanlar ekmeğini topraktan çıkarsın diye (Mezmurlar, 104:14)... Bu pasajda geçen ottan kasıt ikinci gün yaratılan ve geçici bir süre idare eden meleklerdir... *İnsanların yararı için bitkiler*...Bitkiler *ofanim*, yani fırıl fırıl dönen meleklerdir. *Hayyot* (canlılar) ve *keruvim* ise meleklerdir. Bütün bunlar insanoğlu istifade etsin diye yaratılmıştır.⁷⁹⁵

Zohar 1:55b'de de geçtiği üzere insanın yaratılış amacı yüce ihtişamın ayan kılınması, imanın gizeminin görünür hâle getirilmesi olarak izah edilmektedir. İnsanoğlu ise ilahî yapının bir aynası olarak kabul edilir. İlahi yapıdan kasıt ise on *sefirot*tur.⁷⁹⁶ *Zohar*'da eril ve dişil vurgusu *sefirot* sisteminde nasıl baskın bir şekilde işleniyorsa insanoğlu da eril ve dişil bağlamında ele alınmaktadır. Bu nedenle *adam* kelimesi eril ve dişili bir arada içermektedir. Hatta evrenin yasası eril ve dişilin birbiriyle olan uyumu bağlamında işlenir. *Zohar* 1:55b'de eril ve dişilin bulunmadığı hiçbir sûretin ve yerin olmayacağı söylenir. Tekvin, 5:2'de geçtiği üzere "adam" isimlendirilmesinde "o" değil, "onlar" yazılıdır. Dolayısıyla "adam" kelimesi erili ve dişili bir arada kapsamaktadır. Hatta *Zohar* 1:55b'de vurgulandığı üzere Mabel'din yıkılması eril ile dişilin birbirinden ayrılmasına bağlanır.⁷⁹⁷ Burada eril ile dişilin birbirinden ayrılmasından kasıt ise *tif'eret* ve *malkut* (*şehina*) *sefirot*ları arasında yaşanan bir ayrışmadır. Bunların birbirinden kopması sadece Mabel'din zararına olmamakta, akış sağlanamadığı için *sefirot* sisteminde bir dengesizlik de meydana getirmektedir. Ayrıca *Zohar* 3:48a'da da zikredildiği üzere "erkek" anlamına gelen "אִישׁ/ish" mükemmellikten yoksundur, ancak her şeyin kemâli ve ikmâli "adam"

⁷⁹⁵ *Zohar* 1:18b. TZPE, I/142.

⁷⁹⁶ TZPE, I/313, dn. 1533.

⁷⁹⁷ TZPE, I/314.

isminde karşılık bulmaktadır.⁷⁹⁸ Dolayısıyla yeryüzünde kadın ile erkek arasındaki uyumun yaydığı enerji arz üzerinden sudur alanına kadar önemli bir etki gücüne sahiptir. Ayrıca sadece erilliğin yahut sadece dişilliğin değil her ikisinin birbiriyle uyumunun ne kadar önemli olduğu da görülmektedir. Her iki enerjinin birleşimi neticesinde feyezân devam etmekte ve varlık mevcudiyetini sağlamaktadır.

Kemâlâtı kendinde tazammum eden insanoğlu, Tanrı'nın zihninde tasarlandığı andan itibaren mahlukât dünyasında Tanrı'ya en yakın varlık olarak yansıtılmıştır. *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 10a'da Rav Yitshak'ın dilinden aktarıldığı üzere bunu dileyen bizatihi Tanrı'dır. Tanrı insanoğlunu yarattığı bütün mahlukâtından üstün kılmayı dilemiş ve onu arz üzerinde biricik varlık kılmıştır. Tekvin, 3:22'de ise “Âdem iyiyi ve kötüyü bilmekle bizden birisi gibi oldu” şeklinde denilerek insanoğlunun mertebe olarak diğer mevcudattan farklı bir konumda yaratıldığına işaret edilir. Bunu ona sağlayan da *neşaması*dır. Onun *neşaması sefiraların* yansıtıldığı bir ayna gibidir.⁷⁹⁹ Dolayısıyla bu ayna *Zohar*'da âlem ve insanoğlu bağlamında büyük bir öneme sahiptir. Tanrı ile insan arasındaki köprü ve varlığın aslına dönme ihtiyacının asıl nedeni bu *neşamadan* kaynaklanır. Zira Tanrı da “ruhun ruhu” şeklinde tanımlanmaktadır. Bilinmeyen Tanrı *sefirotun* tecellisi vasıtasıyla bilinebilir olur. *Zohar* 1:103b'ye göre insan ruhu sadece bedenin düzgün organlarıyla bilinebilir. Bu organlar ruhun tasarladıklarını taşıyan mertebelerdir. Ancak burada kastedilen ruh, bilinir ve bilinmez bir şekilde nitelenir. Benzer şekilde Yüce Bir de bilinir ve bilinmez şekilde tasvir edilir. Bunun nedeni ise O'nun, nefslerin nefsi (נִשְׁמַתָּא לְנִשְׁמַתָּא/nişmata le-nişmata), ruhların ruhu (רוּחָא לְרוּחָא/ruha le-ruha) olmasından ötürüdür. Her şeyden saklı ve gizli olan Tanrı'nın ise sadece ruhun bu geçitleri yani *sefiralar* ve bunların açılmanmasıyla bilinebileceği vurgulanır.⁸⁰⁰ Şu hâlde *sefirot*, insan ruhunun açılımını sağlayan geçit vazifesi görmektedir. Bu açılımlar sayesinde saklı, mestur ve batın olan Tanrı'ya doğru yaklaşılabilir. İnsan ise tefekkür sayesinde ruhunun derinliklerine inerek ilahî olana yakınlaşmaya O'nun gizemini alma yeteneğine sahip olmaktadır. Dolayısıyla ruh aslında cismanî olanı tanımaz, ona yabancıdır. Bu sebepten özlemini çektiği aslına dönme mücadelesi verir. Bu durum *Zohar Hadaş*, “Bereşit”, 18b'de şu şekilde aktarılmaktadır:

⁷⁹⁸ TZPE, VII/300. *Zohar*, “Tazri'a”, 110.

⁷⁹⁹ Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, II/681.

⁸⁰⁰ TZPE, II/134.

Rav Hiyya ve Rav Yose yolda yürüyordu. Rav Yose Rav Hiyya'ya şöyle dedi:
“Mişnamızdan öğrendik ki aşağıda yahut yukarıda Yüce Bir'in meydana getirdiği her şey harıl harıl kendi türünün peşinden gitme özlemi duyar. Beden de türünün peşinden, alındığı toprağa gider. Oysa ruhun tek arzusu alındığı alan içindir. Tanrı'nın yarattığı her şey türünün özlemini duyar. Şu yazılıdır: Canım senin avlularını özlüyor, içim çekiyor, yüreğim bütün varlığım sana, Hay olan Tanrı'ya sevinçle haykırıyor. (Mezmurlar, 84:2). Bu arzu beden gibi bu dünya için değildir.⁸⁰¹

Bu dönme ve kaynağına rücu etme arzusu suyun kaynağına dönmesi gibidir. Nehir, dere, akarsu ve denizin bir şekilde okyanusa bağlanması gibi insanoğlu da aslında aslına dönme arzusu peşindedir. Bunun için öncelikle inmiş olduğu arz üzerindeki vazifelerini yerine getirmesi gerekir. İnsanoğlu, Tanrı'ya dönüş yolunda evreni etkileyebilir ve ilahî *sefirotta* birtakım etkiler yaratabilmektedir. Bu sebepten insanoğlunun her türlü davranışı arz üzerindeki hayatı etkilediği gibi *sefirot* arası bağlantıyı ve dolayısıyla yukarı âlemi de etkiler. Bu onun kendisinde hem semavî hem arzî nitelikleri bünyesinde taşıyacak şekilde yaratılmasından kaynaklanır. Adam aslında ilk olarak ulvî ve kutsal bir sûrette yaratılmıştır ve hem semavî hem arzî varlıklar onu gördüğünde Adam'ı taçlandırmış, onu kendilerinden üstün görmüşlerdir. Ancak yılanın Havva ile kurduğu ilişkiden sonra Havva'nın Kabil'e gebe kalması dünya üzerinde kötü nesillerin üremesine sebep olmuştur.⁸⁰² Ama Kabil ve onun soyundan gelenler salt kötü nitelikleri taşımamaktadır. Hem insanî hem melekî özellikleri birlikte içermektedir.⁸⁰³

Yüce Bir Adam'ı semavî taşlarla tezyin etti ve tamamıyla mükemmel olsun diye dünyanın altı yönüyle yarattı. Bütün mahlukat onun huzurunda korkuyor ve titriyordu. Zira Adam yaratıldığında, ilahî sûrette yaratılmıştır. Mahlukat bu surete gözünü dikip baktığında korku ve titremeye kapılıyordu.⁸⁰⁴

Adam'ın ilahî sûrette yaratılması onun Mezmurlar'da ifade edildiği üzere neredeyse bir ilah gibi kılınmasına ve diğer mahlukâtın onun emrine verilmesine kapı aralamıştır.⁸⁰⁵

⁸⁰¹ TZPE, X/186.

⁸⁰² Zohar 3:76b. TZPE, VII/519. Zohar, “Aharey Mot”, 359.

⁸⁰³ Zohar 1:54a. TZPE, I/303. “Rav El'azar şunu dedi: Yılan Havva'ya balçığı kattığında, Havva onu içine çekti. Adam ile ilişkiye girdiğinde iki çocuk dünyaya getirdi: biri murdar taraftan biri Adam'ın tarafından. Kabil hem ulvî hem süflî suretlere benzemektedir.

⁸⁰⁴ Zohar Hadaş, “Heyhalot Bereşit”, 1:38a. TZPE, XII/4.

⁸⁰⁵ Soruyorum kendime: insan ne ki, onu anasın, ya da insanoğlu ne ki ona ilgi gösteresin? Neredeyse bir ilah (Elohim) yaptın onu. Başına şan şeref tacı koydun. Ellerinini yapıtları üzerine onu egemen kıldı, her

Mezmun'da geçtiği üzere insanoğlunun neredeyse ilah gibi yaratılması ise onun latif tarafına yapılan vurguyu ve Tanrı'dan ilahî kattan gelebilecek bilgiyi alabilecek bir kapasitede yaratıldığına işaret eder. Bu da aslında insanın, Tanrı'nın keşfine en açık delil olduğunun bir göstergesidir.



şeyi ayaklarının altına serdin: davarları, sığırları, yabani hayvanları, gökteki kuşları, denizdeki balıkları, denizde kırıdaşan bütün canlıları. Mezmurlar, 8:4-8.

SONUÇ

Tanrı, âlem ve insan ilişkisi bağlamında varoluş meselesi düşünce tarihinde en çok tartışılan konular arasında yer alır. Bu konu teolojik, felsefî, psikolojik vb. pek çok alan üzerinden incelendiği gibi mistisizm bağlamında da her dinde ve kültürde ele alınır. Tezimizde bu konuyu Kabala geleneğinde otorite bir çalışma olarak kabul edilen, kökeni miladi 2. yüzyılda yaşamış Şimon bar Yohay’a dayandırılan ancak araştırmacılar arasında Orta Çağ ile tarihlendirilen *Sefer ha-Zohar* adlı eser bağlamında inceledik. Özellikle bu eseri tercih etmemizin sebebi gerek ortaya çıktığı dönemde gerek sonraki dönemlerde bütün Kabala halkalarını önemli ölçüde etkilemesi ve hatta Kabala öğretilerinin sistemleştirilmesinde bir rehber kitap olarak kabul edilmesidir. Tezin ilk bölümünde eserin yazarı dâhil olmak üzere mâhiyetini anlamak amacıyla bölümleri, tefsirleri, tercümeleleri ve Yahudi dünyasında nasıl konumlandırıldığıyla ilgili eser hakkındaki temel tartışmalara yer verdik. Öncelikle *Zohar*’ın yazarı ve aslında hangi yüzyıla ait olduğu hususlarında eseri tek bir yazar ve yüzyıl ile sınırlandırmanın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Nihai şeklini Orta Çağ’da bir grup Kabalacı tarafından kendilerine ulaşan *Zohar* yazmalarıyla aldığını söylemek doğrudur. İçeriğinde sadece önceki dönemlere ait konu ve kavramları değil aynı zamanda Orta Çağ’a ait felsefî kavramları ve dini uygulamaları da içermesi buna en önemli delil olarak gösterilebilir. Ancak Orta Çağ’da derlenmiş olması da eserin geçmiş yüzyıllardaki çalışmalardan ve mistik kültürel yapıdan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Nitekim kendi dönemine kadar var olan mistik çalışmaların temel tartışma konularını hatta aynı zamanda felsefe ve tasavvuf gibi farklı kültürel zenginlikleri de içermektedir. Edebî tür olarak Yahudi literatüründe batınî *midraş* arasında kabul edilmekle birlikte bir bütün olarak bakıldığında salt *midraş* kategorisinde değerlendirilmesi makul değildir. Özellikle “Midraş ha-Ne‘elam” bölümünün konuları ele alış tarzı onun bir felsefe risâlesi niteliğinde olduğu izlenimi vermektedir. “İdrot” ve “Sifra di-Tsini’uta” bölümlerini ise *Zohar*’ın ana bölümündeki tartışma konularını daha teşbihi bir yaklaşımla ele alması nedeniyle *Şi’ur Koma* benzeri risâleler kapsamında görmek gerekir. Bu da *Zohar*’ın hemen her konuda müşebbihe veya mücessime yahut soyut veya somut yaklaşımlara yakın düşünce ekolünden insanın bakış açısına açık bir kitap olduğunu gösterir.

Zohar, ortaya çıktığı dönemde Yahudilerin yaşadığı İspanya sürgününün neden olduğu olumsuz etkiyi ortadan kaldırmak için manevi açıdan tutunulan bir eser olarak kabul

edildiği ileri sürülmektedir. Ancak içeriğindeki konular ve bunların ele alınış tarzları dikkate alındığında her halk kesiminden insanın bu esere nüfuz etmesi mümkün görünmemektedir. İlk bölüm olan “Bereşit (Tekvin)” *peraşasından* itibaren var oluş hakkında verdiği bilgilerin anlaşılabilmesi için okuyucu kitlesinin Yeni Platoncu felsefe, İslam felsefesinin suduru işleyiş biçimi, İsrakilik ve vahdet-i vücud düşüncelerinin hatta gnostisizm, ezoterizm ve ökültizmin de aynı meseleyi nasıl ele aldığına aşina olmak gerekir. Dolayısıyla eserin ilk çıktığı dönemden itibaren herkesi kucaklayıcı bir yapıda ve içerikte olduğunu söylemek güçtür. Hatta günümüzde dahi eserin içeriğindeki pek çok konunun anlaşılabilmesi için ciddi anlamda genel Yahudi dini literatürüne hâkimiyetin yanında felsefe, mistisizm ve tasavvuf gibi ilim sahalarının temel tartışma konuları hakkında bilgi sahibi olunması gerekmektedir. Aynı zamanda özellikle “İdrot” bölümünde yer alan antropomorfik yorumların da Yahudi inancıyla ne derece örtüştüğü tartışmaya açık konular arasındadır. Bununla birlikte kimi çevrelerde içeriği anlaşılmasına rağmen dua kitabı olarak okunma nedeninin, onun gelenekte otorite bir kaynak olarak kabul edilmesinden ve Mesih’in gelişine hizmet ettiğine inanılmasından kaynaklandığı muhtemeldir.

Tezin “*Sefer ha-Zohar*’da Tanrı ve Âlem” başlıklı ikinci bölümünde ilk olarak genel Yahudi düşüncesi ve felsefesinin öne çıkan örnekleri üzerinden ulûhiyet meselesinin nasıl anlaşıldığı ve işlendiği hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. Erken dönem Kabalacıları kendi sistemlerini oluştururken başlarda filozofların kullandıkları “nedenlerin nedeni, ilk neden” gibi kavramlardan ve selbî yaklaşımdan istifade etmişlerdir. Ancak zaman içinde “*ayin, eyn sof*” ve ilahi tecelliler ve Tanrı’nın sıfatları olarak kabul edilen *sefiralar* vasıtasıyla ulûhiyeti yorumladıkları kendilerine ait bir sistem inşa etmişlerdir. Bununla birlikte ürettikleri bu kavramlar dil açısından Kabalacılara özgü gibi görünse de içeriğine bakıldığında yine bazı açılardan filozofların bakış açılarını yansıtmaktadır. *Zohar*’a baktığımızda ise, derleme bir çalışma olduğu kanaatinden hareketle Tanrı tasavvurunu kendinden önceki sistemlerden çok farklı şekilde ele almaz. *Zohar*’ın temel özelliği kendinden önceki mistik, felsefî ve dinî metinleri kendine has bir sistemde ele alıp okuyucuya aktarmasıdır. Bu açıdan önceki Kabalacıların ele aldığı kadar baskın olmasa da *ayin* tartışması *Zohar* içinde kendisine önceki sistemlerdekine benzer bir yaklaşımla yer bulmuştur. Ancak *Zohar*’ın *eyn sof* ve *sefirot* sistemini temellendirmesi önceki Kabala eserlerine göre daha ayrıntılı ve sistemlidir. Önceki Kabala eserlerinden ayrıldığı

temel noktalardan biri de bu iki kavram arasında kurduğu ilişkidir. Erken dönem Kabalacıları Tanrı anlayışlarını büyük ölçüde *ayin* kavramı üzerine inşa ederken *Zohar*'da *ayin* ve *eyn sof* özdeş görülmekle birlikte Tanrı meselesi *eyn sof* kavramı üzerinden işlenir. Bu kavram yoluyla tasvir edilen Tanrı anlayışı ise bütün varlığın ilk sebebi, varlığa şekil veren biricik, aşkın Tanrı'dır. *Zohar*'ın ana kısmında yer alan bu Tanrı tasavvuru selbî teoloji ile önemli ölçüde benzerlik gösterir. Kendisinden tecellî olan *sefiralar* ise Tanrı'nın sıfatları olarak kabul edilmekle birlikte bu ilahî tecellîler O'nun zatıyla aynı kabul edilmez. Ancak O'nun zatından gayrı da görülmez. İlahî tecellîlerin zatından gayrı görülmemesi Tanrı'da bir çokluk olduğu anlamına gelmez. Tanrı'dan gerçekleşen feyezan “birden bir sadır olur” düşüncesi üzerinden yorumlanır. *Zohar*'da yaratılış *eyn softan* sadır olan bu on ilahî tecellî üzerinden ele alınır. Bu sistem genellikle yukarıdan aşağıya feyezan, akış yoluyla izah edilmektedir. *Sefiraların* tek tek oluşumları anlatılırken aynı zamanda ilgili *sefiraların* tevessü olma/yayılma yoluyla bir alan açtığından ve nokta metaforu üzerinden de yorumlanır. *Sefirot* meselesi nokta metaforu üzerinden uzaysal yayılımın yanı sıra nehir, akarsu örneği üzerinden aşağı doğru bir akış benzetmesi yoluyla da ortaya konur. Bu akış aynı zamanda “nur/şua”nın yayılması şeklinde de izah edilir. *Zohar*'ın bu tasvirlerde önemli ölçüde dönemin mistik eserlerinin etkisi altında kalmış olması muhtemeldir. Zira ortaya çıktığı dönemde “nurlar teorisi” bağlamında var oluştan bahseden eserler mevcuttur. *Zohar* da adı dâhil olmak üzere bu etki altında bir var oluş anlatısı içine girmiştir. *Zohar*'da *sefiralar* arasındaki bağlantının ise âlemin oluşumunda önemli ölçüde etkin olduğu özellikle vurgulanır. Zira *Zohar*'da Tanrı'nın aslında bu âlemden önce de başka âlemler yarattığı ancak *sefiralar* arası bağlantılarda kopukluk yaşandığı için bir oluşum gösterilemediğinden bahsedilir. Şu durumda *sefiralar* arasında herhangi bir kopukluk yaşanması âlemin yok oluşunun nedeni olarak da kabul edilmektedir.

Malkut sefirasıyla birlikte *sefirot* zincirinin sonu gelmekle birlikte varlık hiyerarşisinde semavî katmandan mahlukatın yaşadığı arzî katmana geçilmektedir ki bu konu tezin üçüncü bölümü olan “*Sefer ha-Zohar*'da Tanrı ve İnsan” başlığı altında ele alınmıştır. *Zohar*'da âlemler teorisi birkaç şekilde işlenmiş olmakla birlikte baskın olarak yukarı ve aşağı olmak üzere iki katmanlı âlem teorisi hâkimdir. Bu iki katmanlı âlem teorisinde yukarı olan, *sefirot* alanına işaret ederken; aşağı olan, üzerinde yaşamakta olduğumuz yeryüzünü temsil eder. Şu hâlde *malkut sefirasıyla* birlikte aslında yaratılış eylemi

nihayete erdirilmemiştir. Yeryüzünün yaratılması *malkuttan* aşağı doğru gerçekleşmeye devam eden akışın etkisiyle sürdürülmüştür. *Sefirot* âlemi *ayin* ve(ya) *eyn sofün* derinliklerinden hiçten yaratılmıştır. Ancak mevcut üzerinde yaşadığımız yeryüzü ise hiçten değil “vardan vara” geçiştir. Görünür âleme geçişte en aşağı aşamada *malkut sefirasının* önemli bir işlevi olduğu gibi bütün *sefiraların* niteliklerini kendinde aynı düzlemde olmasa da kısmî ölçüde barındırdığı için arz üzerinde aslında her bir *sefiranın* yansımaları ve etkileri vardır. *Zohar*’da yukarı âlemde olan her şeyin aşağı âlemde bir yansması ve benzeri olduğu özellikle vurgulanmakta ve bu iki âlemin birbirini önemli ölçüde etkilediği üzerinde durulmaktadır. Yukarıdan aşağı doğru bir akış olduğu gibi aşağı âlemde olan her şey yukarı âlemi etkilemektedir. Yani *sefiralar* sadece dikey şekilde aşağı doğru bir akış sağlamamakta, aşağı âlemden de yukarı doğru bir akım gerçekleşmektedir. Bu akımda ise insanoğlunun önemli bir işlevi vardır. Bu bölümde bu sebepten aynı zamanda insanın nasıl ve neden yaratıldığı mevzusunun da *Zohar*’da nasıl işlendiğine temas ettik. *Zohar*’da insanoğlunun yaratılış planında Tanrı’nın zihninde ilk tasarlanan varlık olduğu ancak bilfiil yaratılış eyleminde bütün kemâlâtın kendinde birleşmesi için zaman açısından en son varlık olarak yaratıldığı ifade edilmektedir. İnsanın yaratılışı ise “ruh” ve “beden” olmak üzere iki katmanlı bir varlık anlayışı üzerinden izah edilmekte; varlıktan kastın ise aslında “ruh” olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim *Zohar*’da insan ilk yaratıldığında semavî katmanda ruh varlık olarak yaratılmıştır. Daha sonra işlenen günah neticesinde bedene bürünerek bu âleme indirilmiştir. İnsanoğlunun yaratılışı konusunda *Zohar*’da en dikkat çeken husus Tanrı’nın bizatihi “ruh”u yaratırken insanoğlunun bedeninin hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dört unsura tevdi edilmesidir. Ruh ise *nefeş*, *ruah* ve *neşama* olmak üzere üç katman hâlinde incelenmektedir. Bu katmanlar arasında *neşama* en yüce mertebede yer alır. Bu *neşamanın* İhvan-ı Safa’daki *nefs* teorisine karşılık gelecek şekilde işlenmiş olması muhtemeldir. Zira *neşama*, Tanrı tarafından üflenene ruhu temsil etmekte olup *neşamanın* amacı aslına rücu etmektir. Bu dönüş yolunda ise *nefeş* ve *ruah* başta olmak üzere yeryüzünde bedeninin de işlevleri vardır. Beden bu ruh katmanları için bir libas vazifesi görmektedir. Tanrı’nın sûreti ve benzerliğinde yaratılmış olmaktan kasıt da aslında insanın sahip olduğu *neşamadan* kaynaklanır. Zira bunun sayesinde aynı zamanda insanoğlu tefrik etme kabiliyetine sahip bir varlık olarak âlemde yerini almıştır. İnsanın bu niteliğe sahip olması *Zohar*’da bu konunun antroposentrik (insan merkezli) bir

zeminde işlenmesine imkân tanımıştır. Bununla birlikte *Zohar*'da *neşama* evrensel yani bütün insanoğlunu içine alacak şekilde değil, Tanrı'nın biricik milleti olarak kabul edilen Yahudilere bahşedilmiş bir mertebe olarak da ele alınmaktadır.

İnsanoğlunun yaratılmasının nedeni ise Tanrı'nın varlığının sırrını keşfedebilecek bir varlık olduğu düşüncesinde yatar. *Zohar*'da insanın yaratılış amacının bu açıdan yüce ihtişamın ayan kılınması, imanın saklı sırrının görünür hâle getirilmesi olarak yorumlanır. İnsanoğlu ise ilahî tecellîlerin bir aynası olarak kabul edilir. Şu durumda insanoğlu bilinmeyi dileyen Tanrı hakkında keşfi gerçekleştirebilecek biricik varlık kabul edilir. İnsanın bu bilme yolculuğunda Tanrı ile olan bağlantısını yakalayabilmesi için Tora'nın emir ve yasaklarına uyması gerektiği, erdemli bir yaşam sürmek zorunda olduğu *Zohar*'ın bu konudaki ana ilkeleri olarak aktarılır. İnsanın doğru ve yanlış eylemleri bu âlemi olduğu kadar, ilahî katmanı ve *sefirot* âlemini de etkilemektedir. Bunun da bizi *Zohar*'ın insanı aynı zamanda teoposentrik (Tanrı merkezli) bir yapıda da tasvir ettiği sonucuna götürdüğünü ve Tanrı'nın zihninde tasarlandığı andan itibaren varlık âleminde Tanrı'ya en yakın varlık olarak yaratıldığını söyleyebiliriz. Ancak *Zohar*'da Tanrı ile insan arasında bağlantının kurulabilmesi, Yahudi ibadetlerinin yerine getirilmesi örneği üzerinden ele alındığı için bu sorumluluğun evrensel anlamda bütün insanlığa değil sadece Yahudilere verildiği yorumu yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Abelson, Joshua. *Jewish Mysticism*. London: G. Bell and Sons Ltd., 1913.
- Abelson, Joshua. *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*. çev. Cengiz Erengil. İstanbul: Ayna Yayınları, 2012.
- Abrams, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jerusalem: The Magnes Press, 2010.
- Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Ariel, David S. *The Mystic Quest: An Introduction to Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1988.
- Avneri, Zvi – Kressel, Getzel. “Mehlsack, Eliakim ben Judah ha-Milzahagi”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XII/772. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Aydın, Ravza. “Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri”. *Darulfunun İlahiyat* 30/2 (2019), 359–382.
- Aydın, Ravza. *Musa b. Meymun’a Göre Yahudi İnanç Esasları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Azriel of Gerona, *Be’ur Eser S’firot*. Erişim 10 Aralık 2020. https://www.sefaria.org/Be'ur_Eser_S'firot?lang=bi
- Bacher, Wilhelm – Zallel Lauterbach, Jacob. “Tanhuma, Midrash”. *JE*. Erişim 27 Nisan 2018. <https://jewishencyclopedia.com/articles/14236-tanhuma-midrash>
- Bağır, Muhammed Ali. *Yahudi Düşünür Saadia Gaon: Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş., 2015.
- Beltran, Miquel. “El Hombre”. *El Zohar en la Espanã musulmana y Cristina*. Ariel Bension. Granada: MMX, 2010.
- Ben Abraham Gikatilla, Joseph. *Gates of Light*. çev. Avi Weinstein. New York: Altamira Press, 1994.
- Ben Hakana, Nehunia. *Sefer ha-Bahir: The Book of Illumination*. çev. Aryeh Kaplan. Create Space Independent Publishing Platform, 2015.

- Ben-Shlomo, Joseph. "Cordovero, Moses ben Jacob". *EJ* (2. Edition). ed. Fred Skolnik. V/220–221. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Bension, Ariel. *The Zohar in Moslem and Christian Spain*. London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932.
- Berg, Michael. "Introduction". *The Zohar by Shimon Bar Yochai with the Sulam Commentary*. I/?--?. New York: Kabbalah Center International, 2003.
- Besalel, Yusuf. "Zohar". *Yahudilik Ansiklopedisi*. III/805–807. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.
- Brandewin, Yehuda Zevi – Boaz Huss. "Ashlag, Yehudah". *EJ* (2. Edition). ed. Fred Skolnik. II/579–560. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Burckhardt, Titus. "Suyun Sembolizmi". *Her Yerde Tanrı'yı Görmek: Tabiat ve Mukaddes Üzerine Denemeler*. çev. Ayşe Gündoğdu. 281–289. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).
- Caravella, Miriam Bokser. *The Mystic Heart of Judaism*. India: Thomson Press, 2011.
- Ceyhan, Semih. "Tecellî". *DİA*. Erişim 19 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecelli#1>
- Cohen, Martin Samuel. *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*. New York: University Press of America, 1983.
- Cole, Peter. (ed.). *The Poetry of Kabbalah: The Poetry of Kabbalah: Mystical Verse from the Jewish Tradition*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Dan, Joseph. "Azri'el of Gerona". *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. ed. R. J. Zwi Werblowsky – G. Wigoder. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Dan, Joseph. "Kalonymus". *EJ* (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XI/747-749. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Dan, Joseph. "Sefer Yetsirah". *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*. ed. R. J. Zwi Werblowsky – G. Wigoder. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Dan, Joseph. *Kabbalah: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Dan, Joseph. *The 'Unique Cherub' Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Dauber, Jonathan. *Knowledge of God and Development of Early Kabbalah*. Leiden: Brill Publishing, 2012.
- David, Abraham. "Algazi, (Nissim) Solomon ben Abraham". *EJ* (2. Edition). ed. Fred Skolnik. I/645. Detroit: Thomson Gale, 2007.

- Davila, James R. *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkabah Mysticism*. Leiden: Brill, 2013.
- De Leon, Moşe. *Şekel ha-Kodeş*. London: b.y., 1911.
- Demirci, Kürşad. “Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi”. *İTOBİAD* 1/4 (2012), 7–18.
- Demirci, Kürşad. *Yahudi Mistisizmi veya Kabbalacılık: İnançlar ve Tarih*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2015.
- Deutsch, Gotthard. “Algazi, Solomon Nissim, the Elder”. *JE*. Erişim 15 Nisan 2018. <https://jewishencyclopedia.com/articles/1218-algazi-solomon-nissim-the-elder>
- Drob, Sanford L. “The *Sefirot*: Kabbalistic Archetypes of Mind and Creation”. *CrossCurrents* 47/1 (Spring, 1997), 5–29.
- DVL. “Digital Vatican Library”. Erişim 19 Eylül 2020. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.202
- DVL. “Digital Vatican Library”. Erişim 19 Eylül 2020. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.206
- E. Greenspahn, Frederick. (ed.). *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabbacı Yayınevi, 2003.
- Elior, Rachel. “Merkabah Mysticism: A Critical Review”. *Numen: International Review for the History of Religions* 37/2(1990), 233–249.
- Elior, Rachel. “Myticism, Magic, and Angelology: The Perception of the Angels in Hekhalot Literature”. *JQR* 1/1 (1993/1994), 3–53.
- Elior, Rachel. “The Concept of God in Hekhalot Literature”. çev. Dena Ordan, *Binah: Studies in Jewish Thought* 2 (1989), 97–120.
- Epstein, Rav. (ed.). *The Babylonian Talmud: Kodashim I*. London: The Soncino Press, 1978.
- Eraydın, Selçuk. “Feyiz”. *DİA*. Erişim 10 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/feyiz--tasavvuf>
- Feldman, Daniel Hale. *Qabalah: The Mystical Heritage of the Children of Abraham*. California: Work of the Chariot, 2001.
- Fine, Lawrence. (ed.). *Essential Papers on Kabbalah*. New York: New York University Press, 1995.

- Franck, Adolphe. *The Kabbalah or the Religious Philosophy of the Hebrews*. çev. I. Sossnitz New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926.
- Gaon, Saadia. *Kitâbu 'l-Emanât ve 'l-Îtikadât*. nşr. S. Landauer. Leiden: Brill, 1880.
- Gaon, Saadia. *HaEmunot ve HaDeot*. Erişim 10 Aralık 2020. https://www.sefaria.org/HaEmunot_veHaDeot?lang=bi&p2=HaEmunot_veHaDeot%2C_%5BTreatise_I%5D_The_Creation_of_the_World%2C_Introduction.2&lang2=bi
- Gesenius, Friedrich W. “פְּרִיב”. *Hebrew-Chaldea Lexicon to the Old Testament*. Erişim 15 Aralık 2020. <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Gesenius/index.htm>
- Gewurz, Elias. *The Hidden Treasures of the Ancient Qabalah*. Chicago: Yogi Publication Society, 1918.
- Giller, Pinchas. *Reading to the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Giller, Pinchas. *The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar*. Albany: State University Press of New York, 1993.
- Ginsburg, Christian D. *The Kabbalah: Its Doctrines, Development and Literature, An Essay*. California: Health Research, 1963.
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews: From the Creation to Jacob*. çev. Henrietta Szold Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998.
- Gottheil, Richard – Broyde, Isaac. “Fontenella, Israel Berechiah ben Joseph Jekuthiel”. *JE*. Erişim 20 Mayıs 2018. <https://jewishencyclopedia.com/articles/6225-fontanella-israel-berechiah-ben-joseph-jekuthiel>
- Gottlieb, Efraim. “Isaac ben Samuel of Acre”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. X/47–48. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Gottlieb, Efraim. “Recanati, Menahem ben Benjamin”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XVII/142. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Gottstein, Alon Goshen. “Four Entered Paradise Revisited”. *Harvard Theological Review* 88/1 (1995), 69–133.
- Green, Arthur (ed.). *Jewish Spirituality*. London: SCM Press, 1989.
- Green, Arthur. *A Guide to the Zohar*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Green, Arthur. *The Heart of the Matter: Studies in Jewish Mysticism and Theology*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2015.
- Gruber, Mayer I. “Bahya ben Asher”. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. ed. R. J. Zwi Werblowsky – G. Wigoder. Oxford: Oxford University Press, 1997.

- Gu        , Ren  . *Geleneksel Devirler ve Kozmik Devirler*.     . L            .         :             , 2015.
- G      , Salime Leyla. *Yahudilik*.         :             , 2012.
- G      , Salime Leyla. “Yahudi Geleneginde Vahiy ve Peygamberlik”. *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf             . 41–57.         : KURAMER, 2018.
- Habermann, Abraham Meir – Saenz-Badillos, Angel. “Sahula, Yitshak ben Solomon Abi”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XVII/667–668. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Hallamish, Moshe. *An Introduction to the Kabbalah*.     . Ruth Bar-Ilan – Ora Wiskind-Elper. New York: State University of New York, 1999.
- Hegedus, Gyongyi. *Saadya Gaon: The Double Path of the Mystic and the Rationalist*. Leiden: Brill, 2013.
- Herr, Moshe David. “Pirkei de-Rav Eliezer”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XVI/182–183. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Horowitz, Daniel M. *A Kabbalah and Jewish Mysticism Reader*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2016.
- Horowitz, Yehoshua. “Horowitz, Zevi Hirsch ben Joshua Moses Aaron ha-Levi”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. IX/545. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Huss, Boaz. “Makom kode  , ziman kode  , sefer kode  : ha         sefer ha-Zohar ‘al minhagey ha-‘aliya lereg  l la-meron ve-hagigot Lag ba-‘Omer (Kutsal mekan, kutsal zaman ve kutsal kitap: Sefer ha-Zohar’ın Meron’a ha   ve Lag ba-‘Omer kutlaması   zerindeki etkisi)”. *Kabbalah* 7 (2002), 237–256.
- Huss, Boaz. “Mysticism Versus Philosophy in Kabbalistic Literature”. *Micrologus* 9 (2001), 125–135.
- Huss, Boaz. “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text: Changing Perspectives of the Book of Splendor between the Thirteenth and Eighteenth Centuries”. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7/2 (1998), 257–307.
- Huss, Boaz. “Targmune   ha-Zohar”. *Zohar: New Developments of Zohar Studies*. ed. Ronit Meroz. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2007.
- Huss, Boaz. “The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century”. *Prooftexts A Journal of Jewish Literary History* 19/1 (1999), 1–19.
- Huss, Boaz. “Translations of the Zohar: Historical Context and Ideological Frameworks”. *Correspondences* 4 (2016), 81–128.
- Idel, Moshe. “Zohar”. *ER*. (Second Edition). ed. Mircea Eliade. XIV/9984. New York: The Macmillan Co., 1987.

- Idel, Moshe. “Ein Sof”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. VI/260–261. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Idel, Moshe. “The Zohar as Exegesis”. *Mysticism and Sacred Scripture*. ed. Steven T. Katz. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1947.
- İbn Gabirol, Solomon. *Keter Malkhut*. Erişim 10 Aralık 2020. https://www.sefaria.org/Keter_Malkhut?lang=bi
- İbn Meymun, Musa. *Delaletü'l-Hairin*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- İbn Pekuda, Bachya. *Duties of the Heart*. çev. Rabbi Yosef Sebag. Erişim 10 Aralık 2020. https://www.sefaria.org/Duties_of_the_Heart%2C_First_Treatise_on_Unity.5.5?lang=bi
- İbn Pakuda, Bahya ben Yosef. *Torot ha-Nefeş*. çev. Isaac Broyde. Paris: Imprimerie J. Levinsohn-Klemnig, 1896.
- İbn Pakuda, Bahya. *Kitâbu'l-Hidâye ilâ Ferâizil'l-Kulûb*. nşr. Abraham Shalom Yahuda. Leiden: Brill, 1912.
- Jastrow, Marcus. *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. b.y.: Pardes Pub. House, 1950.
- Jastrow, Marcus. *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. London: Luzac & Co., 1903.
- Kahana, Moaz. “The Allure of Forbidden Knowledge: The Temptation of Sabbatean Literature for Mainstream Ravs in the Frankist Moment, 1756-1761”. *JQR* 102/4 (2012), 589–616.
- Kaplan, Aryeh. *Inner Space: Introduction to Kabbalah, Meditation and Prophecy*. Jerusalem: Vagshal Ltd., 1991.
- Kaya, Mahmut. “İşrâkiyye”. *DİA*. Erişim 19 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/israkiyye#1>
- Kaya, Mahmut. “Sûret”. *DİA*. Erişim 19 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suret-felsefe#1>
- Kellner, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought, From Maimonides to Abravanel*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Kiener, Ronald. “Le-toldot ha-munah ‘yeş meayin’ ba-filosofiya ve ba-kabala”. *Proceedings of World Congress of Jewish Studies*. 1 (1989), 319–324.

- Knorr, Don. "Notes on the Zohar in English". *Digital Brilliance*. Erişim 19 Eylül 2020. <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/zie.pdf>
- Koher, Kaufmann – Broyde, Isaac. "Baer, Issachar ben Pethahiah ben Moses". *JE*. Erişim 15 Mayıs 2018. <https://jewishencyclopedia.com/articles/2333-baer-issachar-ben-pethahiah-ben-moses>
- Koher, Kaufmann – Broyde, Isaac. "Hayyat, Judah ben Jacob". *JE*. Erişim 15 Nisan 2018. <https://jewishencyclopedia.com/articles/7357-hayyat-judah-ben-jacob>
- Kohler, Kaufman – Ginzberg, Louis. "Sefer Yezirah". Erişim 19 Eylül 2020. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15084-yezirah-sefer>
- Kuntz, Marion L. *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things, His Life and Thought*. b.y.: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1981.
- Kupher, Ephraim. "Hamiz, Joseph ben Judah". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. VIII/305. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Laitman, Michael. *Zohar'ın Kilidini Açmak*. İstanbul: Alter Yayıncılık, 2012.
- Liebes, Yehuda. "Ha-Zohar ke-Ronesans". *Da'at: Kitav-et la-filosofiya yehudit ve kabala (Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah)* 46 (2001), 5–11.
- Liebes, Yehuda. "Hebrew and Aramaic as Languages of the Zohar". çev. Daphne Freedman – Ada Rapaport-Albert. *Aramaic Studies* 4/1 (2006), 35–52.
- Liebes, Yehuda. "Kivunim hadaşıim ba-heker ha-kabala". *Pe'amim* 50 (1992), 150–170.
- Liebes, Yehuda. "Kiyunim Hadaşıim be-heker ha-kabala/New Directions in the Study of the Kabbalah". *Pe'amim* 50 (1992), 150–170.
- Lorberbaum, Yair. "Imago Dei in Judaism: Early Ravnic Literature, Philosophy, and Kabbalah". *In God's Image: Myth, Theology and Law in Classical Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- M. Carvalho, Francisco. "Yisra'el ben Yosef al-Nakawa". *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. ed. R. J. Zwi Werblowsky – G. Wigoder. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Maciejko, Pawel. *The Mixed Multitude: Jacob Frank and Frankist Movement, 1755–1816*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Mathers, Samuel Liddel MacGrefor. *The Kabbalah Unveiled*. Ulthar: Celephaïs Press, 2003.
- Matt, Daniel C. "Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism". *The Problem of Pure Consciousness*. ed. Robert K. Forman. 121–159. Oxford: Oxford University Press, 1990.

- Matt, Daniel C. “Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”. *Essential Papers on Kabbalah*, ed. Lawrence Fine. 67–109. New York: New York University Press, 1995.
- McGinn, Bernard. “Cabalist and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought”. *Jewish Christians and Christian Jews from the Renaissance to the Enlightenment*. ed. Richards H. Popkin – Gordon M. Weiner. 11–34. USA: Springer, 1994.
- Meral, Yasin. *Yahudi Dini Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Musaph-Andriessse, R. C. *From Tora to Kabbalah: A Basic Introduction to the Writings of Judaism*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Müller, Ernst. *Der Sohar und Seine Lehre: Einleitung in die Gedankenwelt der Kabbalah*. Wien-Berlin: R. Löwit Verlag, 1920.
- Myer, Isaac. *Qabbalah: The Philosophical Writings of Solomon ben Yehudah ibn Gabirol*. Philadelphia: y.y., 1888.
- Onay, Hamdi. *İhvan-ı Safa’da Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayıncılık, 1999.
- Orlov, Andrei A. *The Enoch-Metatron Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Oron, Michal. “Abulafia, Todros ben Joseph ha-Levi”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. I/343. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Pick, Bernhard. *The Cabala: Its Influence on Judaism and Christianity*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1913.
- Pines, Shlomo. “Gabirol, Solomon ben Judah, Ibn”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. VII/321–327. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Pines, Şlomo. “‘ve-kara el ha-en ve nivka’: lehaker keter malkut le-şel la-Şlomo ibn Gabirol”. *Tarbiz* 50 (1981), 339–347.
- Pirtei, Adrian. “Saadia’a Theory of Kavod”. *Academia*. Erişim 19 Eylül 2020. https://www.academia.edu/3768889/Saadias_Theory_of_Kavod_Discussing_the_Createdness_of_Divine_Glory_in_10th_Century_Jewish_and_Christian_Theology_Draft_Version
- Polonsky Foundation Digitization Project. “Digitized Items Hebrew Manuscripts”. Erişim 19 Eylül 2020. <http://bav.bodleian.ox.ac.uk/digitized-items-hebrew-manuscripts>
- Qaddari, Menahem Zevi. “Kıtav ha-Yad ha-Rişon şel ha-Zohar”. *Tarbiz* 27 (1957-1958), 265–277.
- R. Baskin, Judith. “Rashi”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XVII/101–106. Detroit: Thomson Gale, 2007.

- Richler, Benjamin (ed.). *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library Catalogue*. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticano, 2008.
- Ross, Sir E. Denison. "Introduction". *The Zohar in Moslem and Christian Spain*. Ariel Bension. London: George Routledge and Sons, LTD., 1932.
- Samuel Loewinger, David. "Ibn Gaon, Shem Tov ben Abraham". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. IX/676. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Schaya, Leo. *La creation en dieu: a la lumiere du judaïsme, du christianisme et de l'islam*. Paris: Dervy-Livres, 1983.
- Schaya, Leo. *Universal Aspects of Kabbalah and Judaism*. ed. Roger Gaetani. Indiana: World Wisdom, 2014.
- Scholem, Gershom – Idel, Moshe. "Gabbai, Meir ben Ezekiel Ibn". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. VII/319. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom – Idel, Moshe. "Gikatilla (Chiquatilla), Joseph ben Abraham". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. VII/593–594. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom – Idel, Moshe. "Golem". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. VII/735–738. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. "Buzaglo (Buzaglio, Buzagli, Busaglo) Shalom ben Moses". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. IV/322. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. "David ben Judah he-Hasid". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. V/467–468. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. "Jacob Frank and the Frankists". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. VII/184–194. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. "Kabbalah". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XI/585–692. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. "Labi, Simeon". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XII/408. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. "Nathan of Gaza". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XV/15–17. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. "Vital, Hayyim ben Joseph". *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XX/546–549. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Scholem, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965.
- Scholem, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965.

- Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: A Meridan Book, 1978.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1941.
- Scholem, Gershom. *The Book of Splendor: Basic Readings from the Kabbalah*. New York: Schocken Books, 1995.
- Scholem, Gershom. *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*. çev. Joachim Neugroschel. New York: Schocken Books, 1991.
- Scholem, Gershom. *Origins of the Kabbalah*. çev. Allan Arkush. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Scholem, Gershom. *Sabetay Sevi: Mistik Mesih*. çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Sefer Yetzirah: The Book of Creation*. çev. Aryeh Kaplan. Boston: Weiser Books, 1997.
- Sefer Yetzirah*. Erişim 10 Aralık 2020.
https://www.sefaria.org/Sefer_Yetzirah?lang=bi&p2=Sefer_Yetzirah.2.6&lang2=bi
- Segol, Marla. *Word and Image in Medieval Kabbalah: The Texts, Commentaries, and Diagrams of the Sefer Yetsirah*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Sicker, Martin. *Between God and Man: Issued in Judaic Thought*. London: Greenwood Press, 2001.
- Skolnik, Fred. (ed.). “Azulai, Abraham ben Mordecai”. *EJ*. (2. Edition). II/774. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Skolnik, Fred. (ed.). “Hamnuna Saba”. *EJ*. (2. Edition). VIII/310. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Skolnik, Fred. (ed.). “Nahmanides”. *EJ*. (2. Edition). XIV/739–748. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Sperber, Daniel. “Pesiqa”. *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Sweeney, Marvin S. “Dimensions of the Shekhinah: The Meaning of the ‘Shiur Qomah’”. *Jewish Mysticism, Liturgy, and Ravnit Thought, Hebrew Studies* 54 (2013), 107–120.
- Talmage, Frank. “Kimhi, David”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. XII/155–156. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Tamar, David. “Galante, Abraham ben Mordecai”. *EJ*. (2. Edition). ed. Fred Skolnik. VII/338. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- The Babylonian Talmud*. çev. I. Epstein. London: The Soncino Press, 1978.

- The Zohar Pritzker Edition I.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- The Zohar Pritzker Edition II.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- The Zohar Pritzker Edition III.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- The Zohar Pritzker Edition IV.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- The Zohar Pritzker Edition V.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- The Zohar Pritzker Edition VI.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- The Zohar Pritzker Edition VII.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- The Zohar Pritzker Edition VIII.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- The Zohar Pritzker Edition IX.* çev. Daniel C Matt. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- The Zohar Pritzker Edition X.* çev. Nathan Wolski. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- The Zohar Pritzker Edition XI.* çev. Joel Hecker. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- The Zohar Pritzker Edition XII.* çev. Nathan Wolski ve Joel Hecker. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Tishby, Isaiah. *The Wisdom of the Zohar.* çev. David Goldstein. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008.
- Toprak, Mehmet Sait. *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma.* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Uluç, Tahir İbn Arabi’de Mistik Sembolizm. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7/16 (2006),156–165.
- Uludağ, Süleyman. “Âlem”. *DİA*. Erişim 19 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem#2-tasavvuf>
- Unterman, Alan. *The Kabbalistic Tradition: An Anthology of Jewish Mysticism.* Penguin Classics, 2009.

- Uysal, Enver. *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1998.
- Verman, Mark. *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*. Albany: State University of New York, 1992.
- Waite, A.E. *The Secret Doctrine in Israel: A Study of the Zohar and its Connections*. New York: Occult Researc Press, t.y.
- Werblowsky, R. J. Zwi –Wigedor, Geoffrey. (ed.). “Shiur Qomah”. *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Werblowsky, R. J. Zwi –Wigedor, Geoffrey. (ed.). “Kabbalah”. *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Wolfson, Elliot R. “Historical Periods of Jewish Mysticism”. *Center for Online Judaic Studies*. Erişim 19 Eylül 2020. http://cojs.org/historical_periods_of_jewish_mysticism/
- Wolfson, Elliot R. “Bifurcating the Androgyne and Engendering Sin: A Zoharic Reading of Gen: 1-3”. *Hidden Truths from Eden*. ed. Gerald O. West. 87–121. Atlanta: SBL Press, 2014.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Wright, Dudley. “The Burnings of the Talmud”. *The Open Court* 39/4 (April, 1925), 193–218.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kumûn”. *DİA*. Erişim 19 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kumun>
- Yılmaz, Ceyhun. “Heyhalot Literatüründe Metatron Kavramı”. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2019.
- YouTube. “Rabbi Shimon bar Yochai Song”. Erişim 15 Mayıs 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=iALE8NZGDRA>
- Zohar. “Aharey Mot”. 258. Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.sefaria.org/Zohar.3.70b.5?lang=en&with=all&lang2=en>
- Zohar. “İdra Zuta”. 3/289b. *Sefaria*. Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.sefaria.org/Zohar.3.289b.3?lang=bi&with=all&lang2=en>
- Zohar. “Ra‘aya Meheymna”. 42b. Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.sefaria.org/Zohar.2.42b.12?lang=bi&with=all&lang2=en>
- Zohar. “Sifra de-Tsini‘uta”. 3 Erişim 10 Aralık 2020. <https://www.sefaria.org/Zohar.2.176b.3?lang=bi&with=all&lang2=en>

Zohar, “Tikkuney ha-Zohar”. 17a. *Sefaria*. Erişim 19 Eylül 2020.
https://www.sefaria.org/Tikkunei_Zohar.17a.5?vhe=Tikkunei_Zohar&lang=bi&with=all&lang2=en

Zohar. “Tikkuney ha-Zohar”. 17b. *Sefaria*. Erişim 10 Aralık 2020.
https://www.sefaria.org/Tikkunei_Zohar.17b.2?lang=en

Zohar. “Tikkuney ha-Zohar”. 22b. Erişim 10 Aralık 2020.
<https://www.sefaria.org/Zohar.1.22b.5?lang=bi>

Zohar. Vatikan: Vatikan Library, Vat.ebr.202. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.202

Zohar. Vatikan: Vatikan Library, Vat.ebr.206. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ebr.206



ÖZGEÇMİŞ

Üniversiteyi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okudu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü öğrencisi olarak Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi branşında yüksek lisansa başladı. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak vazife aldıktan sonra yüksek lisansını Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden Prof. Dr. Fuat Aydın'ın danışmanlığında hazırladığı “Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları” başlıklı çalışmasıyla tamamladı. Hâlâ Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak vazifesini sürdürmektedir.

