

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

YAHUDİLİKTE KABALA GELENEĞİNİN LİTERAL
KAYNAKLARI VE ŞERH LİTERATÜRÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Rukiye YILMAZ

Öğrenci No: 20810201031

Danışman

Prof. Dr. Nermin ÖZTÜRK

KONYA 2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bilimsel Etik Sayfası



Öğrencinin	Adı Soyadı	RUKİYE YILMAZ		
	Numarası	20810201031		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/ DİNLER TARİHİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	YAHUDİLİKTE KABALA GELENEĞİNİN LİTERAL KAYNAKLARI VE ŞERH LİTERATÜRÜ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

**Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası**



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	RUKİYE YILMAZ		
	Numarası	20810201031		
	Ana Bilim / Bilim	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/ DİNLER TARİHİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	PROF. DR. NERMİN ÖZTÜRK		
Tezin Adı	YAHUDİLİKTE KABALA GELENEĞİNİN LİTERAL KAYNAKLARI VE ŞERH LİTERATÜRÜ			

Yahudi mistisizmi Kabala geleneği, zengin bir metinler külliyyatına sahiptir. Bu külliyyat içindeki metinler dönemlerine göre farklı şekillerde sınıflandırılmaktadır. Bu çalışmada erken dönem Kabala literatürü incelenmiştir. İlk bölümde Yahudi mistik düşüncesinin tarihi gelişimi, temel öğretileri ve türleri ele alınmıştır. İkinci bölümde Kabala literatürünün teşekkülü konusu işlenmiştir. Aslında Yahudi dininin aslı metinleri Tora ve Tanah'ta mistik göndermeler bulunmaktadır ve Kabala literatürünün temelleri de buralarda aranmalıdır. Bu husus da gözden ırak tutulmadan Heykhalot külliyyatı, Sefer Yetsira ve Sefer ha-Zohar başta olmak üzere Raziel, Razim, Bahir, Temuna, Iggeret, Azilut, Kanah ve Peliyah gibi anonim niteliği baskın olan metinler tanıtılmıştır. Üçüncü bölümde ise Yetsira ve Zohar üzerine yapılan şerhler kronolojik bir sırayla sunulmuştur. Bu şerhler orta çağdan modern döneme uzanan geniş bir zaman diliminde Kabala öğretilerinin temel metinlere dayalı olarak açıklanması ve geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu şerh literatürü; yazarlarının gelenek içerisindeki konumları, şerh yazma sebepleri, şerhin etkileri gibi farklı boyutlarıyla gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.



ABSTRACT

Authors	Name and Surname	RUKİYE YILMAZ		
	Student Number	20810201031		
	Department	PHILOSOPHY AND RELIGION SCIENCES/HISTORY OF RELIGIONS		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	PROF. DR. NERMİN ÖZTÜRK		
Title of the Thesis/Dissertation	THE PRIMARY SOURCES AND COMMENTARY LITERATURE OF THE KABBALAH TRADITION IN JUDAISM			

The Kabbala tradition, which is Jewish mysticism, has a rich corpus of texts. The texts within this corpus are classified in different ways according to their periods. In this study, the early Kabbalah literature is analysed. The first section deals with the historical development of Jewish mystical thought, its basic teachings and types. The second part deals with the formation of Kabbalah literature. In fact, there are mystical references in the Torah and Tanakh, the primary texts of the Jewish religion, and the foundations of Kabbala literature should be sought in these texts. The Heykhalot corpus, Sefer Yetsira and Sefer ha-Zohar, and anonymous texts such as Raziël, Razim, Bahir, Temuna, Iggeret, Azilut, Kanah and Peliyah are introduced. In the third section, the commentaries on Yetsira and Zohar are presented in chronological order. These commentaries have played an important role in explaining and developing the teachings of Kabbalah based on the basic texts over a wide period of time from the Middle Ages to the modern period. This commentary literature has been tried to be revealed in different dimensions such as the positions of the authors in the tradition, the reasons for writing a commentary, and the effects of the commentary.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM: YAHUDİ MİSTİK DÜŞÜNCESİ VE KABALA

A. KABALA GELENEĞİNİN TARİHİ.....	7
1. Erken Dönem.....	8
1.1. Elişa ben Abuyah (Aher)	14
1.2. Rabbi Akiva.....	16
1.3. Şimon Bar Yohai	17
2. Ortaçağ	17
2.1. Abraham Abulafia	19
2.2. Moses Kordovero.....	21
2.3. İshak Luria	22
2.4. Hayyim Vital	24
2.5. Sabetay Sevi.....	24
2.6. Luzzatto	25
3. Son Dönem	27
3.1. Baal Şem Tov	31
3.2. Dov Baer.....	33
3.3. Jacop Joseph	35
3.4. Shneur Zalman.....	37
B. KABALANIN TEMEL ÖĞRETİLERİ.....	39
1. Yarattıcı ve Tezahür	40
2. Denge	43
3. Büzülme.....	44
4. Yakup'un Merdiveni.....	44
5. Yaşam Ağacı ve Sefirot.....	45
6. Dört Dünya.....	50
7. Adam Kadmon.....	55
8. Devekuth.....	56
9. Hidbodedut.....	56
C. KABALA TÜRLERİ	57
1. Teosofik/Teurjik Kabala.....	59
2. Vecdi/Ekstatik/Harfî Kabala	62
3. Pratik/Büyüsel Kabala	66
4. Meditatif/Murakabeci Kabala.....	68

İKİNCİ BÖLÜM: KABALA LİTERATÜRÜNÜN TEŞEKKÜLÜ

A. MERKABA GELENEĞİ	73
1. <i>Heykhalot Külliyati</i>	75
1.1. <i>Heykhalot Rabbati</i>	77
1.2. <i>Heykhalot Zutarti</i>	78
1.3. <i>Maase Merkaba</i>	78
1.4. <i>Merkaba Rabba</i>	79
1.5. <i>Sefer Heykhalot</i>	79
2. <i>Sefer Raziel ve Sefer ha-Razim</i>	82
3. <i>Şiur Koma</i>	91
4. <i>Sefer Raza Rabba</i>	94
B. SEFER YETSİRA	94
C. SEFER HA-BAHİR	99
D. SEFER HA-ZOHAR	101
E. DİĞER METİNLER	108
1. <i>Sefer ha-Temuna</i>	109
2. <i>İggeret ha-Kodeş</i>	109
3. <i>Maarekhet ha-Elonut</i>	110
4. <i>Kanah ve Peliyah</i>	110
5. <i>Azilut</i>	111

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ZEYL VE ŞERH LİTERATÜRÜ

A. YETSİRA ŞERHLERİ	113
1. <i>Saadia Gaon'un Şerhi</i>	114
2. <i>Dunaş İbn Temim'in Şerhi</i>	118
3. <i>Sabetay Donnolo'nun Şerhi</i>	119
4. <i>Judah ben Barzillai'nin Şerhi</i>	120
5. <i>Nahmanides'in Şerhi</i>	121
6. <i>Abulafia'nın Şerhleri</i>	122
7. <i>Aşkenazi'nin Şerhi</i>	126
8. <i>Botarel'in Şerhi</i>	127
9. <i>Vilna Gaon'un Şerhi</i>	128
B. ZOHAR ZEYLLERİ VE ŞERHLERİ	129
1. <i>Kordovero'nun Şerhi: Or ha-Yakar</i>	131
2. <i>Şimon Levi'nin Şerhi: Ketem Paz</i>	133
3. <i>Azulai'nin Şerhi: Or ha-Hamma</i>	134
4. <i>Loanz'ın Şerhi: Adderet Eliyahu</i>	135
5. <i>Buzaglo'nun Şerhi: Mikdaş Melekh</i>	136
6. <i>Vilna Gaon'un Şerhi: Yahel Or</i>	136
7. <i>Zevi Hirsch'in Şerhi: Ateret Zevi</i>	136
8. <i>Safrin'lerin Şerhleri: Zohar Hai ve Dammesek Eliezer</i>	137
9. <i>Aşlag'ın Şerhi: Ha-Sulam</i>	138
10. <i>Margalit'in Şerhi: Şaarei ve Nitsotsey Zohar</i>	138
11. <i>Scholem'in Şerhli Zohar Neşri</i>	139
SONUÇ	140
KAYNAKÇA	143
EKLER	151

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren, çevirenler
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
EJ	: Encylopedia Judaica (Second Edition)
krş.	: Karşılaştırınız
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
ö.	: Ölüm tarihi
sy.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
vb.	: ve benzeri, ve bunun gibi
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayını, yayınları, yayınevi
yy.	: Yüzyıl

ÖNSÖZ

Bu çalışma ile Yahudi mistik geleneği Kabala'yı yakından tanıma fırsatı buldum. Zaman zaman sıkıntılar yaşasam da, bitiremeyeceğime dair umutsuzluklara kapılsam da son derece keyifli bir yazım süreciydi. Akademik bir metnin nasıl yazılamayacağını ve ardından da nasıl yazılabileceğini öğrendiğim bu çalışma benim için başlı başına bir öğrenme serüvenidir. Bu çalışmanın saymakla bitiremeyeceğim hususiyetleri var. Yazım sürecine “göklere” en yakın mekan olan Kudüs'te başladığım bu çalışmamı, akademik bir metni inşa etmenin ilk heyecanına tanıklık etmesinden dolayı ayrıca kıymetli buluyorum.

Kudüs dışında Akka, Safed, Meron ve Taberiye şehirlerinde de Yahudi mistiklerin izlerini sürmeye çalıştım. İbrani Üniversitesi'nin kütüphanesindeki zengin kaynaklardan yararlanma fırsatı bulabildim. İsrail Ulusal Kütüphanesi'nde meşhur Kabala araştırmacısı Gershom Scholem Koleksiyonu'nu gördüm. Gittiğimde kapalı olmasına rağmen beni geri çevirmeyip koleksiyonu gezdirerek Sefer Yetsira'nın ilk edisyonunu, Scholem'in üzerinde kendi notlarının bulunduğu Zohar neşrini gösteren ve sonraki e-postalarıyla tezime katkı sunan koleksiyon müdürü Dr. Zvi Leshem'e teşekkürlerimi bildirmek isterim.

Tez yazım sürecinde anlayış ve nezaketiyle bana yol gösteren değerli danışmanım Prof. Dr. Nermin Öztürk hocama, derslerinden istifade ettiğim Prof. Dr. M. Sami Baybal'a ve özellikle yapısal sorunların aşılmasında ciddi katkılar sunan Doç. Dr. Eldar Hasanoğlu'na teşekkürü zevkli bir görev bilirim. Kudüs'te geçirdiğimiz zaman diliminde her zaman iltifatlarıyla moral veren Gülşen Soycan'a, tezi okuyarak görüşlerini paylaşan dostum Rabia Hatun Zafer'e, varlıklarıyla desteklerini her zaman yanımda hissettiğim bütün aileme, özelde kardeşim Meral'e ve bana Kudüs'te yaşama, Kudüs'ü yaşama imkanı sunan, maddi-manevi hiçbir yardımını esirgemeyen, tezimin hem kaynak temini, hem teknik aşaması, hem de içerik kısmında eksik kaldığım veya zorlandığım zamanlarında her türlü desteğini aldığım kıymetli eşim Yasin ile ilahi bir armağan olarak gördüğümüz, bizi her daim sevinçli kılan oğlumuz Yusuf Agah'a huzurlarınızda şükranlarımı sunuyorum.

Kudüs 2022-Konya 2023

GİRİŞ

1. Konunun Mahiyeti ve Sınırları

İnsanlık tarihine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşıldığında insanların, dindar olsun veya olmasın, sezgileriyle bir yönelim gerçekleştirdiği hakikatıyla karşılaşırız. Bu yönelimin nihai maksadının “görünenin ötesine veya görünmez olana geçme tecrübesi” olduğu söylenebilir. Mevzuyu bütün dini gelenekler açısından ele aldığımızda karşımıza dinlerin *zahirî* yönünün kapsamı dışında kalan *batınî* yönü çıkmaktadır. Fıtrî bir eğilim olarak varolagelmiş batınî yönelimleri tek çatı altında toplamak istediğimizde herkesin uzlaştığı kavram mistisizm olmaktadır. Özetle dinlerin batını bir şekilde anlaşılma çabasının mistisizmi oluşturduğu söylenebilir.

Mistisizmi konumuz çerçevesinde ele alacak olursak; Orta Dünya coğrafyasında en eski semitik din olan Yahudilikte insanın mistik olgunluğa ulaşmasını konu edinen literatür *Kabbala/Kabala* olarak isimlendirilmiştir. Kabala geleneğinin ortaya çıktığı yer ve zaman konusunda bir kesinlik söz konusu değildir. Dinlerin ilk tebliğ edildiği zamandan itibaren mistik eğilimleri olan bağluları tarafından bu boyutun ortaya çıkmış olabileceğini söylemek mümkündür. Kabalacı anlayışın temelinde Tora'nın iki anlamı olduğu kabulü yer alır; bu anlamlardan birincisi Musa'ya Sina dağında inmiş olan ve herkesin anlayabileceği yazılı metin Tora, diğeri ise Sözlü Tora'dır. Sözlü Tora sırlarla dolu olduğu için onu anlayabilmek katı bir eğitimden geçmeyi gerekli kılar.

Kabala, Tanrı'nın özüne, Tanrı'nın ebediliği ile sonlu evren arasındaki ilişkiye ve Tora'nın batınî anlamına ışık tutmayı amaçlayan antik çağlardan günümüze uzanan ezoterik eserlerle Yahudi mistisizminin aslî şeklidir. Kabala'nın merkezinde, Tanrı'nın dünyayı yarattığı ve onunla on sefirot veya yayılan nitelikler aracılığıyla etkileşime girdiği ve insanların sefirotu etkileyerek Tanrı'nın eylemlerine tesir edebileceği fikri vardır.

Mistisizm, içerdiği konular itibariyle toplumlar içerisinde kendine hem teorik hem de pratik alanda yer bulabilmektedir. Sihir, büyü, evrene mesaj gönderebilme ve benzeri eylemler bu alana olan ilgiyi hep canlı tutmuştur. Kabala geleneği, mistisizmdeki genel kabulün biraz daha ilerisine giderek Tanrı'nın emirleri altında

yatan maksatlara ve insan fiillerinin aşağı ve yukarı alemleri nasıl etkilediğine yoğunlaşmıştır. Yahudi mistisizminin diğer dinlerdeki mistik geleneklerle de etkileşimi söz konusu olagelmıştir. Bu etkileşimlerin akışını tespit noktasında da Kabala tarihi ve literatürü çalışmaları önem arz etmektedir.

Kabala alışmaları, Yahudiler tarafından Helenler döneminde İskenderiye’de başlamış, İşpanya’da, Orta ağ’da varlığını sürdürmüş ve bugüne kadar varlığını srdrmştir. Bu çalışmalara katılan kimseler *Kabbalist/Kabalacı* olarak adlandırılmıştır. Her dinin tarihinde olduğu gibi Yahudiliğin de dönemleri, kırılma noktaları ve süreç içerisinde almış olduğu farklı Őekiller söz konusudur. Dinlerin mistik boyutlarının da bu tarihsel süreçten bağımsız değerlendirilmesi olanaksızdır.

Kabala, Yahudiliğin bir ürünü olarak muhtemelen dinin yayılmaya başladığı ilk asırlarda ibtida’i biçimiyle ortaya çıkmış, daha sonra teorik ve pratik olarak gelişme göstermiştir. Meselenin bütün içerisinde daha iyi anlaşılması maksadıyla evvela birinci bölümde Kabala kavramının etimolojik ve terminolojik manaları ele alınacak, tarihi dönemleri incelenecek, temel öğretileri ve türleri ana hatlarıyla ortaya konulacaktır.

Kabala geleneğini oluşturan veya eşdeyişle bu gelenek tarafından oluşturulan temel metinler, bu çalışmanın ana konusunu oluşurmaktadır. Bu sebeple ikinci bölümde Kabala geleneğinin asl’i metinleri tanıtılacaktır. Bu asli metinler, Merkaba geleneğinde oluşan *Heykhalot* literatürü, *Sefer Yetsira*, *Sefer ha-Bahir*, *Sefer ha-Zohar* ile yazarı bilinmeyen küçük risalelerdir. Bu metinler, ağlar boyunca büyük ölçüde anonim olarak aktarılıp geliştirilerek güncel hallerini almışlardır. nc bölümde ise Yetsira zerine yapılan Şerhler ile Zohar’ın esas metni, zeylleri ve Şerhleri tanıtılacaktır. Bu zeyl ve Şerh literatürü Orta ağ ve modern dönemde oluşmuş olsa da erken dönemin bir devamı sayılabilir. Dolayısıyla bu metinler de tez kapsamına dahil edilmiştir.

2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Tarihi, miladi 1. yüzyıllara kadar dayandırılan Yahudi mistik geleneği, Yahudiliğin batınî yönü olmakla birlikte Yahudi tarinine de kaynaklık edebilecek bir yönü de vardır. Din mensuplarının yaşadığı bütün acının, dramın ve kırılmaların vücut bulmuş hali Kabala'da tezahür eder. Dolayısıyla Yahudi tarihini daha iyi anlamak adına Kabalacı düşünce bir hayli önem arz etmektedir. Bu çalışma özelde Kabala literatürünü tanıtmayı hedeflese de genelde Türkiye'de yapılan Yahudi tarihi çalışmalarına da katkı sağlamış olacaktır.

Bu çalışma, Kabala araştırmalarına kaynaklık edecek metinleri biraraya toplamayı ve akabinde araştırma kapsamını genişletmeyi hedeflemektedir. Alanın çok geniş bir metin külliyatı olmasına rağmen Türkiye'de Dinler Tarihi alanında sadece çok temel metinler bilinmektedir. Bunlardan hareketle bu çalışmanın konusu Kabala geleneğinin teşekkül aşamasını oluşturan ve yine bu gelenek tarafından oluşturulan metinleri mümkün olduğunca birarada tanıtmak olacaktır. Bu çalışma derli toplu bir kaynak çalışması olma niyetine binaen Kabala çalışmalarındaki zorluğu biraz da olsa hafifletme temennimizin ürünüdür. Tezimiz tamamlandığında temel Kabala metinleri üzerine çalışacak araştırmacıların derli toplu bir rehber ihtiyacının karşılanmış olmasını umuyoruz.

Çalışmamızda deskriptif ve tarihi metot benimsenecek ve literatür taraması yapılacaktır. Erken dönem Kabalacı geleneğin temel metinlerini tarihsel gelişimi içerisinde sıralayarak tanıtmak amacımızdır. Her metnin bağlamı ve önemi üzerinde durulacaktır. Tezimizin konusu Yahudi mistik geleneği Kabala'nın birincil kaynakları ve bunlara yazılan şerhleri olduğu için çalışmamızın birinci bölümünde bu geleneğin oluşum sürecini temel öğretileri ve türleriyle birlikte ele aldıktan sonra temel metin olma özelliğine sahip anonim-klasik metinlerin ortaya çıkış süreçleri ele alınacaktır. Erken dönem Kabala külliyatı kapsamına da giren bu asli metinler ve şerhleri çalışma evrenimizi ve örneklemimizi teşkil etmektedir. Bunun yanında dönemlere damgasını vuran önemli simalara da bütüncül bakışı yakalamak adına özet mahiyetinde değinilecektir.

3. Literatür Değerlendirmesi

Türkiye’de Yahudilikle alakalı oldukça fazla çalışma mevcutken Kabala’ya dair çok az çalışma olması bir boşluk hissini beraberinde getirir. Kabalacı öğretiler üzerine akademik ve deneme türü çalışmalar yapılmış olsa da metin külliyatı üzerine yapılan literatür çalışmaları az sayıdadır. Bu sebeple söz konusu literatürü birarada sunabilmek Kabala’ya dair geniş çaplı araştırmayı gerekli kılmaktadır. Tez yazım süreci içerisinde Kabala üzerine yazılan bütün çalışmalara bakmamız hem zaman bakımından hem de dil çeşitliliği (alanda İngilizce, İbranice, Almanca gibi birçok dilde çalışma yapılmıştır) bakımından mümkün değildi. Bu sebeple tezimizde eksikler olması kaçınılmazdır.

Kabalacı metinler üzerine Türkçe olarak yapılan çalışmalar ile İngilizcede mevcut kaynaklar mümkün olduğunca taranmıştır. Metinlerin çoğunun dili olan İbranice dönemlere göre oldukça farklı görünümde olsa da kavramlar bakımından orijinal dile başvurulmuştur. İlgili başlıklar için gerekli kaynak eserlerden, Türkiye ve İsrail’deki kütüphanelerden, internetteki ansiklopedik kaynaklardan faydalanılmış ve elde edilen veriler tasnife tabi tutulmuştur. Daha sonra bu verilerin araştırmamıza ışık tutacak kısımları arz edilmiştir.

Daha önce de belirtildiği üzere bu çalışma bir literatür çalışmasıdır. Bu tezde *Encyclopedia Judaica* ile Gershom Scholem ve Moshe Idel’in eserleri başta olmak üzere daha çok İngilizce kaynaklar esas alınmıştır. Kabalacı metinler külliyatının önemli bir kısmının İbranice asılları ve İngilizce çevirilerine “seferia.org” internet sitesinden ulaşılmıştır. Türkçe’de Kabala literatürüyle ilgili yeterli sayıda eser bulunmadığını söyleyebiliriz. Bununla beraber Kürşat Demirci’nin Kabala geleneği ve tarihini anlatan kitabı¹, Ceyhun Yılmaz’ın heykhalot literatürü üzerinden yazdığı yüksek lisans tezi² ile Ravza Aydın’ın Zohar üzerine yaptığı doktora tezi,³ bizim de sıkça müracaat ettiğimiz öncü çalışmalardır.

¹ Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık (İnançlar ve Tarih)*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2018. [Bundan sonra Kabalacılık olarak kısaltılacaktır].

² Ceyhun Yılmaz, *Heykhalot Literatüründe Metatron Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.

³ Ravza Aydın, *Sefer Ha-Zohar’da Tanrı, Alem ve İnsan Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya, 2021. [Bundan sonra Zohar’da Tanrı olarak kısaltılacaktır].

BİRİNCİ BÖLÜM

YAHUDİ MİSTİK DÜŞÜNCESİ VE KABALA

Etimolojisi açısından ele aldığımızda Kabala kavramı; almak, kabul etmek manasına gelen *k-b-l* (mastarı *lekabel*) kökünden türemiştir. Kabala sözcüğü bu anlamdan hareketle gelenek içerisinde kabul edilmiş, Tanrı kaynaklı sözlerin iletilmesi, ilham olunan bilgi manalarına gelmektedir.⁴ İbrani dilindeki bu fiile gündelik hayatta çok sık rastlayabilirsiniz. Kabala'yı sıradan basit bir sözcük gibi kullanan İsrail halkının gizemciliğe oldukça derinden nüfuz ettiğinin pek bilincinde olmadığı izlenimi oluşmaktadır. Kelimenin dini bağlamda kullanımı, Rabbani metinler arasında yer alan Talmud bölümü *Pirkei Avot*'un açılışındaki “*Musa, Tevrat'ı Sina'da aldı ve onu Yeşu'ya aktardı, Yeşu ihtiyarlara...*” ifadesindedir.⁵ Her şeyin Musa'ya burada verilmesi düşüncesinden hareketle “*nesilden nesile aktarıla gelen şeyleri*” ifade etmesi yönüyle gelenek anlamında da kullanılmaktadır.⁶

Kabala mistik anlamı itibariyle kabul görme, razı olma anlamlarına gelir ve Tora'nın zahirî anlamının dışında batınî bir anlam taşıdığını, bu anlamın da ancak belirli bir eğitim neticesinde kavranabileceğini öne süren bir gelenektir. Bu gelenek, kabul ya da razı olma bağlamında mistik bir kişi olan Kabalacının, Tanrı katında kabülünü de içeren bir anlam ihtiva etmektedir.⁷ Gelenek yoluyla aktarılan⁸ Kabala'nın yapılabilecek en doğru tanımı, onun ezoterizmi ve teosofiyi harmanlayarak

⁴ Bkz. Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2006, s. 1 [Bundan sonra Kabbalah olarak kısaltılacaktır]; Demirci, Kabalacılık, s. 4; Şule Burul, *Yahudi Mistisizmi: Kabala*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2006, s. 1; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İSAM Yay., İstanbul 2012, s. 160; Ahmet Akıncı, *Kabala: “Sınırsız” a Yolculuk*, Dharma Yay., İstanbul, 2008, s. 18-19; W. W. Westcott & S. L. Mathers & M. Stavish, *Kabala'ya Giriş ve Hermetik Geleneği: Sefer Yezirah (Oluşum Kitabı)*, çev. Kemal Menemencioğlu & Murat Sağlam, Hermes Yay., İstanbul 2021, s. 21. Bu gizli geleneğin fısıltı ile alı kabul edilmesi ve tekrarlanması alışkanlık haline getirildiği ve bunun cahillerin duymalanna engel olmak amacıyla yapıldığı anlatılır. Lavinia & Dan Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev. Bilal Baş, İz Yay., İstanbul 2010, s. 99.

⁵ Dan, Kabbalah, s. 1-2.

⁶ M. Sami Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, Yediveren Kitap, Konya 2002, s. 64. [Bundan sonra Mesih'in Dönüşü olarak kısaltılacaktır].

⁷ Arzu Cengil, *Kabala: Yahudi Gizemi*, Ayna Yayınevi, İstanbul 2004, s. 11.

⁸ Dan, Kabbalah, s. 2.

Tanrı ve yaratılışın akli aşan unsurlarının ve boyutlarının anlaşılır bir hal almasına yarayan, mistik bir doktrin ve pratiklerden oluşan bir bütün olduğu şeklindedir.⁹

Kabalacılığı İkinci Tapınak döneminden itibaren başlatmak mümkündür. Tanah'ın Hezekiel Kitabı da bu döneme kaynaklık eden temel metin olma özelliğine sahiptir.¹⁰ Kabalanın ıstilahî manada kullanımının yaygınlaşmasından önce mistik yorumlar için *sitrei tora* (Tevratın sırrı), *maase bereşit* (yaratışın oluşumu), *hokhma penemit* (derin hikmet), *hokhma ha-emet* (hakikatin hikmeti), *raz* (sır), *kavod* (Tanrı'nın izzeti), *sod* (gizem) gibi kavramlar kullanılmaktaydı.¹¹

Kabala geleneği daha önceye dayandırılrsa da kavramın terminolojik manasının yerleşmesi Orta Çağlara rastlamaktadır. Mişna'da ıstilahî anlamından uzak, Kabalacılığın ilk dönemleri olan Merkaba geleneğini belirtmek için ve Tanah dışındaki kitaplar için kullanılan Kabala kelimesi daha sonraları 11. yüzyılda Fransız Rabbi Raşi'nin metinlerinde bazı eski peygamberleri ifade etmek için kullanmıştır.¹² Kabalacı yorumlar, her zaman bir çizgide kalmayıp zaman zaman geleneksel ve muhafazakar Yahudilik anlayışından sapmış ve bu sebeple heterodoks olarak nitelenmiş olsa bile artık Yahudi tarihinin bütünleyici bir parçası olmuştur. Kabalacı yorum, muhafazakar düşünceden daha canlı ve üretken bir yapıya sahip olduğu için dini anlayışın heyecanını ve estetiğini de artırmıştır.¹³

Kendilerini kutsal kitabın aşıkâr olmayan manalarını anlamaya çalışanlar olarak niteleyen Kabalacılara göre, Tora'nın içerisindeki gizli bilgiler Musa'ya Sina Dağı'nda yazılı yasayla birlikte doğrudan Tanrı tarafından verilmiş ve bu bilgiler nesilden nesile gizli bir şekilde aktarılmıştır. Bu nakil babadan oğula, hocadan talebeye sözlü olarak gerçekleşmiştir. Bu bilgiyi anlamaya çalışana yaratılışın sırlarının açılacağına inanılır.¹⁴ Kabala metodolojisine göre, Tora'nın dört usûlle okunması mümkündür; metnin zahiri okunması (*peşat*), ikincisi allegorik yorumlardır ve Kabalacı hikmete sahip olmayı gerektiren okuma (*remez*), Kabalacı tecrübe ile

⁹ Gershom Scholem, "Kabbalah", *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 11, s. 587.

¹⁰ Yılmaz, s. 1.

¹¹ Demirci, Kabalacılık, s. 4-5.

¹² Demirci, Kabalacılık, s. 4.

¹³ Demirci, Kabalacılık, s. 5-7.

¹⁴ Dan, Kabbalah, s. 3; Cengil, s. 11-12; Oded Yisraeli, "Jewish Medieval Traditions concerning the Origins of the Kabbalah", *The Jewish Quarterly Review*, c. 106, sy. 1 (Winter 2016), s. 21-41.

anlaşılabilecek katman (*dereş*) ve tam olarak bir aydınlanma ile mümkün olan son katman (*sod*). Bunlar dışında sonradan geliştirilen okuma yöntemleri de olmuştur.¹⁵ Bu kavramsal çerçeveden sonra Kabala geleneğinin tarihsel süreci ve dönemlerini ele alabiliriz.

A. Kabala Geleneğinin Tarihi

Demirci'nin vurguladığı üzere aslında Kabala'nın tarihi, her acılı realiteye karşı yazılan sürreal bir alternatif sağaltım tarihidir, tarihsel yüklerden ancak alternatif bir tarih yazarak kurtulunmaya çalışılır. Kabalacı düşünce bir tarihsel kurgu ve drama üzerine oturur ve Yahudilik tarihinin trajik kırılma noktaları bu geleneğin oluşum sürecini belirler.¹⁶ Bu bağlamda Kabala'nın köklerini, kimileri İbrahim, kimileri de Adem peygambere kadar götürmektedir. Yine Kabalacılara göre Adem sadece cennette bir varlık değil aynı zamanda metafizik bir varlıktır ve Kabala'nın ilk kitabı da kendisine verilmiştir.¹⁷ Bu kitap, Adem'e Raziël meleği tarafından verilmiş ve oldukça derin, gizli bir muhtevaya sahiptir. Bu muhteva, günümüz şartlarında bile kelimelerle ifade edilemeyecek kadar yüksek bir ruhsal enerjiyi barındırır.¹⁸

Kabala, insan aklını zorlayan felsefi bir sistem olmanın ötesinde, tinsel ve fiziksel varoluşun içiçe geçmiş doğasının açık bir ifadesidir. Tanrı'nın ışığını hayata indirgeyebilen, sizi arzuladığınız sevinç ve huzura götüren, güçlü ve pratik yöntemler bütünüdür.¹⁹ Aynı zamanda Kabala, Yahudiliğin içsel ve gizemli tarafını teşkil etmektedir. En az iki bin yıl öncesine dayanan bu mistik gelenek sürekli pratik edilmiş ve gündelik yaşantıya geçirilmiştir.²⁰ Zaman zaman Kabala, literatür içerisindeki biçim ve çeşitlilikten anlaşıldığı üzere belli kültür ve coğrafyaların ihtiyaçlarına göre kılık değiştirerek yeniden formüle edilmiştir.²¹ Kabala geleneğinin tarihi; Erken Dönem, Orta Çağ ve Son/Modern Dönem olarak kabataslak üçlü bir tasnifle incelenmektedir.

¹⁵ Demirci, *Kabalacılık*, s. 9.

¹⁶ Demirci, *Kabalacılık*, s. X.

¹⁷ Mehmet Alparslan Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam)*, Berikan Yay., Ankara 2016, s. 145.

¹⁸ Cengil, s. 12.

¹⁹ Cengil, s. 13.

²⁰ Cengil, s. 19.

²¹ Cengil, s. 14.

1. Erken Dönem

Yahudi mistik geleneği olan Kabala'nın kökeni, ekseriyetle miladi 1. yüzyılın Filistin'ine kadar götürülmektedir. Bu gelenek bununla yetinmeyip kendisini, Musa peygambere Sina Dağı'nda verilen sözlü vahye dayandırmaktadır.²² Birçok Kabalacı, Kabala'nın tarihsel gelişimini reddederek bunu Adem peygambere yahut ilk nesillere verilen ilk vahyin ürünü olarak görmüş ve kalıcılığını koruduğunu öne sürmüştür.²³ Bununla birlikte Kabala'nın tarihi kökenlerini M.Ö. 515 yılına, İkinci Mabed döneminde yaşamış olan İbrani hahamlara götürenler de vardır.²⁴ Mistik öğretisi içerisinde Kabala teriminin uygulanması ilk defa 11. yüzyılda İbn Gabriol tarafından gerçekleştirilmiş ve bunu takip eden süreçte gelenek içerisindeki bütün mistik öğretiler Kabala ismini almıştır.²⁵

Kabala'nın müstakil bir sistem olarak ortaya çıkışının 12-13. yüzyıllara rastladığı kabul edilir. Klasik Yahudi üstatlarınca hoş karşılanmasa da, pek çok çeşitli mistik teoriler ve unsurlar Rabbani dönem itibarıyla Yahudi geleneğinin içerisinde yer almıştır. Miladi ilk asırlarda yaşayan Rabbi Akiva, Rabbi İshmael ve Rabbi Şimon bar Yohai gibi büyük Yahudi üstatları birer mistik ve aynı zamanda Yahudi mistisizminin öncü şahsiyetleri olarak kabul edilmiştir.²⁶ Bunlara bağlı olarak -farklı görüşler olsa da- Kabala'nın sözlü bir şekilde M.S. 1. yüzyılda, yazılı olarak ise 12. ve 13. yüzyılda tedvin edildiğini söyleyebiliriz.²⁷

Scholem'e göre Yahudi mistisizminin ilk aşaması Klasik Rabbani Yahudiliğinin oluşumuna tekabül etmektedir. Klasik Rabbani Yahudilik, 70 yılında Kudüs'teki mabedin yıkılmasıyla birlikte oluşan travma neticesinde ortaya çıkmıştır.

²² Gürkan, s. 160; Cengil, s. 15.

²³ Gershom Scholem, *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem 1987, s. 4.

²⁴ Wescott vd., s. 21.

²⁵ Perle Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerin Yolu*, Dharma Yayınları, İstanbul 1993, s. xxviii.

²⁶ Gürkan, s. 160.

²⁷ Süryanice İncil/Peşitta ve Kur'an-ı Kerim'i de Kabala literatürünün kaynakları arasında gösteren bir çalışma için bkz. Daniel Hale Feldman, *Qabalah: The Mystical Heritage of the Children of Abraham*, Work of Chariot, California 2001, s. 67-75. Bu bağlamda Feldman'ın şu ifadelerini de aktarmak isterim: "Kur'an, belirli bir tarihsel iklim ve kültürel ortamda çok kısa bir süre içinde ortaya konmuş tamamen yeni bir eser, İbrahim'in dininin evrensel mistik maneviyatının taze bir tezahürü olarak vahyedilmiş bir kutsal kitaptı. Yine Kur'an, İsmail'in soyundan gelenleri uzun yıllardır devam ettikleri puta tapma çürümüşlüğünden kurtarmanın yanısıra, Yahudileri ve Hıristiyanları ortodoks geleneklerin, kurgulanmış anlatıların, zorlama anlamların ve dış kültürel çarpıtmaların altında gömülü kalmış olan ruhani hakikate geri döndürmeyi amaçlıyordu." Feldman, s. 73.

Temel dayanakları; Tanrı ile İsrail ve yaratılış ile vahiy arasındaki aracı ilke kabul edilen; aktif bir okuma, çalışma ve tartışma odaklı unsur olan Tora olmuştur. Ancak anlatılarda parşömenlerle birlikte Avrupa kütüphanelerinden ve bahsi geçen travmalarla ilişkili fakat farklı olan Orta Doğu Yahudi kültürünün hikayesinden bahsedilir. Mitlerden ve büyülerden müteşekkil olan bu hikayeye ilahi tahtın adından hareketle Merkaba (Merkava/Merkabah) mistisizmi denir.²⁸

Merkaba mistisizmini oluşturan unsurlar, Hezekiel Kitabı'ndaki "kutsal taht" ve onun taşıyıcısı olan "yaratıklar" hakkındaki yorum ve açıklamalardan meydana gelmektedir ve bunlar Yahudi mistisizminin ilk örneği olarak kabul edilir.²⁹ Merkaba mistisizminin doğduğu yer Filistin coğrafyası olup 7. yüzyıl itibariyle daha çok Babil'deki Yahudiler arasında Merkaba mistisizmine gösterilen ilginin artması sonucu bu konuda çaplı bir literatür ortaya çıkmıştır.³⁰ Bu literatür daha çok kozmoloji, kozmogoni, büyü, Tanrı'nın konumunun betimlemesi ve kişinin Tanrı katına yükselmesinin nasıl olacağı gibi konular etrafında şekillenir.

Maase Bereşit üzerine yapılan yorumlardan ortaya çıkan gelenek bir diğer Yahudi mistik geleneğini oluşturmaktadır. İbranice harflerin farklı tezahürlerinin yaratıcı gücü olduğunu öne süren bu mistik görüşe, Hz. İbrahim'e atfedilen Sefer Yetsira'da rastlamak mümkündür. Sefer Yetsira'nın başlangıcında "*Alemlerin Rabbi, Diri, Her Şeye Gücü Yeten, Çok İyi ve Merhametli Yüce Tanrı Yahve*"nin evreni üç *sfarim* tarafından otuz iki gizemli bilgelik yoluyla düzenleyip yarattığından bahsedilmiştir. Bu otuz iki yol on sefira ile İbrani dilindeki yirmi iki harf ile karşılanmıştır. Sayılar varoluşun temeli olarak görülür ve eğer İbrani alfabesindeki harflerin seslerinin, şekillerinin, göreceli konumlarının ve sayısal değerlerinin anlamına ulaşabilirsek evrenin bilmeceğini anlamaya daha da yaklaşmış oluruz. Dönemin mistik Yahudi ve filozoflarının gözdesi olan bu kitap oldukça açık ve esasında mistik olmayan bir üsluba sahiptir. Yetsira aynı zamanda Yahudi felsefesinin

²⁸ Michael D. Swartz, "Ancient Jewish Mysticism", *Jewish Mysticism and Kabbalah*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York-London 2011, s. 33-34.

²⁹ Hezekiel'in rüyetinin Hıristiyan kaynaklardaki tezahürleri için bkz. Angela Russell Christman, "*What Did Ezekiel See?*": *Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill, Leiden-Boston 2005.

³⁰ Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Jerusalem 1941, s. 39-40. [Bundan sonra Major Trends olarak kısaltılacaktır].

ve Orta Çağ mistisizminin hareket noktası olmuştur.³¹ 10. yüzyıl ve sonrasında etkisi artan bu metinden ikinci bölümde daha detaylı bahsedeceğiz.

Yahudi kültüründe 12. yüzyılın sonlarından itibaren ezoterizm ve mistisizm bağlamında birçok ekol gelişmiştir. Bu ekoller arasında Kabala, en belirgin ve etkili olan ekol olarak karşımıza çıkmaktadır. Yahudi ezoterizminin başlangıcı, temeli M.S. 1. yüzyıla dayandırılan Tevrat'ın ilk tefsirlerinden biri olan ve klasikleşen *Mişna*'ya dayandırılmaktadır. Burada kutsal kitapta iki bölümün aleni olarak herkesin içinde yorumlanması yasaklanmıştır. Bu iki bölüm; Tora'nın *Maase Bereşit* olarak ifade edilen Tekvin/Yaratılış Kitabı ile *Maase Merkaba* olarak anılan Ezekiel/Hezekiel Kitabı'nın ilk kısımlarıdır. Bu kısımlar konusu itibariyle geleneksel yorum metodundan ayrı değerlendirilmiş, ruhsal ve hatta zaman zaman bedensel açıdan tehlikeli görüldüğü için farklı bir alana indirgenmiştir.³²

Kabala, ezoterizmi barındırması açısından bu bağlamda ilk defa Wormlu Eliezer'in yazılarında görülmeye başlamıştır. Bugünkü anlamında kullanılmaya başlaması ise 12. yüzyıl Fransa Provens'ında yaşamış olan ve Kabala'nın babası olarak anılan Kör İshak ve ders halkasının etkisiyle olmuştur.³³ Tam olarak kabulü ise süreç içerisinde mümkün olmuştur. Ayrıca Provens ve Endülüs'te bulunan Kabalacılar, Kabala için “derûnî hikmet (*hokhma penimit*)”, “hakikat ilmi (*hokhma ha-emet*)” ve “hakikat yolu (*dereh ha-emet*)” ifadelerine de yer vermişlerdir.³⁴ *Zohar*'ın da -üçüncü bölümde daha detaylı olarak incelenecek olan- *Tikkuney ha-Zohar* ve *Raaya Meheymna* kısımlarında “Kabala” kelimesine rastlanır. Fakat her defasında Yahudi mistisizmi bağlamında kullanılmadığı da görülür. Mesela *Zohar* 1:27b'de bu kelime, “*Kabala le-Moşe*” yani “Musa'nın geleneği” anlamında kullanılmıştır.³⁵ *Raaya Meheymna*'da da geçmiş dönem mistiklerine işaret eden “*Maarey Kabala*” yani Kabala bilginleri şeklinde de bir kullanım söz konusudur.³⁶ 13. yüzyıl başları itibariyle Kabala sözcüğü, mistisizmle birlikte içeriğinde kelam ve felsefe de barındıran bir

³¹ Jacob S. Minkin, “Jewish Mysticism”, *The Journal of Religion*, c. 24, sy. 3 (1944), s. 192.

³² Dan, *Kabbalah*, s. 11.

³³ Scholem, *Kabbalah*, s. 6; Cengil, s. 15.

³⁴ Scholem, *Kabbalah*, s. 7.

³⁵ Bkz. Aydın, *Zohar'da Tanrı*, s. 19-20.

³⁶ Bkz. Aydın, *Zohar'da Tanrı*, s. 19-20.

düşünce sistemini ifade etmek maksadıyla yaygın bir şelikde kullanılmaya başlamıştır.³⁷

Yaygınlaşmaya başlayan bu mistik cereyan karşısında Talmud alimleri kullandıkları gizemli ve genelde anlaşılmaz bir dil ile, kutsal metinlerin problemlerine ve tehlikelerine karşı uyarıp örnekler vermeye çalışmışlardır. Bu duruma verilen en meşhur örnek Tanrı katına (*pardes*) yükselmek isteyen dört Rabbi'nin öyküsüdür. Öyküye göre; bu dört Rabbi'den biri bu deneyimin sonucuna dayanamamış ve ölmüş, ikincisi aklını yitirmiş, üçüncüsü bir sapkın olmuş ve sadece sonuncusu olan Rabbi Akiva ben Joseph esenlik içinde ruhanî süreci itmam etmiştir. Maase Merkaba, Maase Bereşit ve Pardes zaman içerisinde Yahudi ezoterik, spiritüalist ve mistik grupların fikirlerine dayanak olarak kullandıkları merkezi terimler halini almıştır. Bu literatürün isimlendirilmesi bazı risale başlıklarına atfen de *Heykhalot* ve *Merkaba* olarak belirlenmiştir.

Literatürde ele alınan konular; kozmoloji, kozmogoni, yaratma evresinin detaylı tasviri ve Tanrı'nın evreni yaratma biçimleri. Bu konular bağlamında en ayrıntılı eser *Seder Rabba de-Bereşit'tir* (*Yaratılış'ın Genişletilmiş Açıklaması*). Bu literatürün bir diğer konusu da büyüdür. *Harba de-Moşe* (*Musa'nın Kılıcı*), tıbbi ilaçlardan aşk iksirlerine ve su üzerinde yürümeye kadar birçok konuyu ele alan yüzlerce büyü ve prosedürü içermektedir.³⁸ Yaratılış ve Hezekiel bölümlerinin giriş kısımlarının üzerine düşünmek ve tartışmak yasaklandığı için süreç içinde Yahudilik düşüncesi bunlara dair gizli bir yorum faaliyeti yürütmek durumunda kalmıştır. İşte bu bağlamda Yahudi mistik düşüncenin temelleri milattan önce yaklaşık 100 yıllarında Maase Merkaba ile atılmaya başlanmıştır.³⁹

Heykhalot külliyatı, Yetsira ve Zohar ile bunların etrafında anonim olarak oluşan metinler, erken döneme tarihlendirilebilir, bu dönem sözlü aktarım itibariyle milattan öncesine kadar giden ve milattan sonra 13. ve hatta 14. yüzyıllara uzanan geniş bir zaman dilimini kapsar. Metinlerin tasnifi bakımından erken dönemi tarihsel olarak Orta Çağ'ın ortalarına kadar götürmek mümkündür. Zira sözlü olarak erken

³⁷ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 20.

³⁸ Dan, Kabbalah, s. 13-14.

³⁹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 12.

dönemlerde aktarılan şifahi gelenek Orta Çağ'da yazıya geçirilmiştir. Dolayısıyla yazarı belli olmayan anonim nitelikteki temel metinleri erken döneme dahil etmek yerinde olacaktır. Bu kapsamda Merkaba geleneği, Heykhalot külliyyatı, Şiur Koma, Yetsira, Raziel, Razim, Bahir, Temuna ve Zohar gibi kitaplar öne çıkmaktadır.

Yahudi mistisizminin müstakil bir sistem halini aldığını dönemin, İkinci Mabed döneminin son zamanlarından itibaren Yahudilikteki “Mesih” fikrinin en fazla tartışıldığı dönem olduğu söylenebilir. 12. yüzyıla kadar sadece Seferad Yahudileri arasında görülen mistik eğilim, bu dönemde Haçlı Seferleri'nin etkisiyle Aşkenaz Yahudilerinde de görülmeye başlamıştır.⁴⁰ Mesihlik akımının Kabala içerisinde yoğun bir şekilde yer etmesiyle bu öğretinin daha iyi anlaşılacağı fikri benimsenmiştir.⁴¹ Bununla birlikte Orta Çağ'da Kabala düşüncesinin temelini oluşturan birçok Kabala ekolü de ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin liderlerinin çoğu Heykhalot ve Merkaba metinlerinin yanı sıra Saadiya Gaon gibi Yahudi alimleri ile İslam filozoflarının da etkisinde kalarak kendi düşünce sistemlerini geliştirmişlerdir. Kabala kavramının yaygınlaşmasından kısa bir süre önce 1150 yılında Almanya'da yaşayan Rhineland merkezli dindar Yahudi toplulukları, mistik bir ekol olan Hasidey Aşkenaz'ı kurmuştur.

Hasidey Aşkenaz'ın liderlerinin çoğu 12 ve 13. yüzyıl Alman Yahudi ve yazarlarından oluşan Kalonimus/Kalonimides ailesindedir.⁴² Bu aileye mensup mistiklerin öğretilerinin 9. yüzyıl Talmud ulemasından Bağdatlı Ebu Harun b. Şimuel'e atfedildiği rivayet edilir. Bütün sırların babası diye bilinen Ebu Harun, hikmet sahibi olmakla birlikte büyüsel güçlere de sahip olmasıyla bilinir. 12. yüzyılda İtalya'dan Almanya'ya göç eden Kalonimus ailesi, mistik öğretilerini de buraya taşımıştır. Rav Şimuel he-Hasid ben Kalonimus, Almanya'daki Hasidî hareketin ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Yehuda ben Şimuel he-Hasid (ö. 1217) ile aralarında akrabalık da bulunan talebesi Eliezer ben Yehuda (ö. ~1230) bu okulun önemli şahsiyetleri arasındadır. *Sefer ha-Hasidim*, ekolün temel anlayışlarını yansıtan

⁴⁰ Hatice Gültekin, *Bir Yahudilik Yorumu Olarak Hasidizm*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2009, s. 6.

⁴¹ Baybal, Mesih'in Dönüşü, s. 65-66.

⁴² Dan, Kabbalah, s. 18.

bir metin olarak Yehuda ben Şimuel tarafından 1200'lü yılların ortalarında kaleme alınmıştır.⁴³

Yehuda'nın ölümün ardından yerine Wormlu Eliezer geçerek hareketin öğretilerini herkesin erişebileceği bir şekle getirmiştir.⁴⁴ Eliezer ile birlikte bu ekol, görüşlerini Yahudilerin yaşadıkları acıların etkisinde kalarak şekillendirmiştir. Bundan dolayı Hasidey Aşkenaz'ın önemli üstatlarından Rabbi Judah ben Samuel (ö. 1217) ve Wormlu Eliezer; Fransa, Almanya ve İngiltere'de Haçlıların Yahudileri katletmesinin neticesinde halkı şehitliğe hazırlayan farklı bir dini ahlak sistemi geliştirmiştir.⁴⁵ Kabala'nın erken dönemine yani 1174–1200 yılları arasına tekabül eden diğer bir ekol de merkezi Provence'ta bulunan ve Kör İshak olarak ünlenen Yitshak Sagi Nahor'a (ö. 1235) atfedilen topluluktur. Kör İshak, bilgisine vakıf olunmayan Tanrı'yı tasvir edebilmek için sonu-sınırı olmayan mutlak hiçlik anlamına gelen *Ein Sof* kavramını üretmiştir.⁴⁶

1185 yılında Provence'ta veya kuzey İspanya'da yazılan Bahir Kitabı, önemli bir mistik figür olan Rabbi Kör İshak ben Abraham etrafında oluşan Kabalacı halka ve 13. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Katalonya'daki Gerona bölgesinde gelişen mistik akımlar Kabala'nın ilk mahsulleridir. Önde gelen lideri Rabbi Moşe ben Nahman (1194–1270) olan Gerona Kabalacıları, Orta Çağ Kabala düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir role sahip olan Bahir'in öğretilerini Provence okulunun öğretileriyle birleştirip geliştirerek Kabala'nın karakterini ifade eden temel fikir ve kavramları oluşturmuştur.⁴⁷ Dönemin Yahudi felsefi rasyonalizminin terminolojisine aşına olan bu ekol, kavramları eşsiz bir şekilde Tanrılığın içindeki alemleri ve süreçleri betimlemek için kullanmıştır. Nahman, Yahudiliği Hristiyan ilahiyatçılarla yaşanan polemiklerde temsil eden önemli bir hatip olarak bilinir. Başlıca eseri, kutsal metinlerdeki Kabalacı katmana işaret ederek, Pentateuch üzerine yaptığı yorumdur.⁴⁸

⁴³ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 17; Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, Milet Nihal Yay., İstanbul 2021, s. 189.

⁴⁴ Bkz. Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 17 vd.

⁴⁵ Dan, Kabbalah, s. 18-19.

⁴⁶ Abrams, "Bahir", s. 62-63.

⁴⁷ Dan, Kabbalah, s. 20

⁴⁸ Dan, Kabbalah, s. 25-27.

Moşe ben Nahman ilk olarak İtalya, ardından da diğer Avrupa ülkelerini etkilemiştir. Minimal gruplarda yayılım göstermeye başlayan Kabala'nın yayılımı zaman içerisinde hız kazanmıştır. Scholem'e göre bu yayılım, mistik düşüncenin Rabbanî Yahudiliğin ruhanî birikimiyle olan ilişkisinden kaynaklanır.⁴⁹ Kabala'nın ilk tezahürü olarak görülen, 2. yüzyıl rabbilerine (*tannaim*) atfedilen ve reenkarnasyonu (ruh göçünü) işleyen en eski mistik metinlerden biri olan Sefer ha-Bahir, doğudan gelen benzer inançların etkisinde de kalınarak Provence şehrinde ilk olarak yayımlanmıştır.⁵⁰

Gerona ekolünün kurucuları Eski Ahit ve Talmud metinleri üzerine Kabalacı incelemeler ve yorumlar yapan Rabbi Ezra ve Rabbi Azriel'dir. Bu bağlamda Bahir Kitabı'nın öğretileri ile Provence Kabalacılarının öğretileri bir bütün olacak şekilde birleştirilerek Orta Çağ Kabalası'nın temelini oluşturan bir sistem inşa edilmiştir. Gerona yazarlarının Kabala tarihine en büyük katkısı, eski dini metinleri yalnızca Kabala'nın sırlarını bilen bilginler eliyle Kabalacı gelenek içerisinde, terminolojiye bağlı kalarak sunmaları olmuştur. Bunu yaparken gizli sırları eserlerinde ifşa etmemeye özen göstermişlerdir.⁵¹

Son olarak bu dönem içerisinde zikredebileceğimiz önemli isimlerinin başında -bazılarından yukarda da bahsettiğimiz- miladi ilk asırların Yahudi mistik üstadları Elişa ben Abuyah (Aher), Rabbi Akiva ve Rabbi Şimon bar Yohai gibi mistik şahsiyetler gelmektedir. Burada bu isimleri daha detaylı ele alacak ve yine Kabala'nın teşekkülü bağlamında ilerleyen bölümlerde yeri geldikçe zikredeceğiz.

1.1. Elişa ben Abuyah (Aher)

Elişa ben Abuyah'ın biyografisi Talmud'da bölük pörçük bir şekilde anlatılır ve Tosefta Hagigah'ta anlatılan hikayeden Rabbi Akiva'nın daha genç bir çağdaşı olduğu anlaşılır. Aynı zamanda "pardes'e giren" dört yoldaştan üçüncüsü olarak zikredilmektedir.⁵² Haham Şimon ben Gamliel, Elişa ben Abuyah için çevresinde gördüğü acıların onu teolojik umutsuzluğa ve dinden dönmeye sürüklediğini ifade

⁴⁹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 20-21.

⁵⁰ Daniel Abrams, "Sefer ha-Bahir", *EJ*, c. 3, s. 62. [Bundan sonra "Bahir" olarak kısaltılacaktır].

⁵¹ Dan, Kabbalah, s. 27.

⁵² Stephen G. Wald, "Elisha ben Avuyah", *EJ*, c. 6, s. 352-354.

etmiştir. Rabbani literatürde Elişa'dan İbranice'de "öteki" anlamına gelen "Aher" şeklinde bahsedilmiştir. Talmud'da yer alan bir hikayeye göre, Elişa bu lakabı bir fahişeden almıştır. Aher, gelecek dünyadan ümidini kesmiş ve bu dünyanın tadını çıkarmak için ondan taleplerde bulunmuştur. Kadın bir Tevrat aliminin istekleri karşısında şaşırılmış ve "sen Elişa ben Abuyah değil misin?" diye sormuştur. Sonra bir Şabat gününde (hasatın yasak olduğu zaman), turp toplayıp ona vermiş ve "o, başkasıdır (aher)" şeklinde mukabekede bulunmuştur. İlk okumada onu başkasıyla karıştırdığı anlaşılır ancak Rabbiler bunu, "bizden olmadığı" gerekçesiyle benimsemiş ve artık ondan Aher olarak bahsetmeye başlamışlardır.⁵³

Aher, Tanrı'nın gücüne ya da O'nun kötülüğün üstesinden gelme iradesine olan inancını kaybetmiştir. Roma İmparatorluğu'na karşı yapılan ve başarısız olan Bar Kohba isyanından sonra, Yahudi liderler şehit olurken, onun dinden dönmesi korkunç bir şey olarak algılanmış ve toplumsal motivasyonu yerle bir etmiştir.⁵⁴ Aher'in Akiva'ya karşı bir tutum sergilediği aktarılır⁵⁵ ve Mişna'da geçen, "*Gençlikte öğrenmek temiz kâğıt üzerine yazı yazmak gibidir, ama yaşlılıkta öğrenmek lekeli kâğıt üzerine yazı yazmak gibidir*" (Avot 4:20)⁵⁶ ifadelerinin Akiva'nın biyografisine bir gönderme olduğu söylenir.⁵⁷ Kabala geleneği içerisinde Tora'nın yolundan sapmış ve geri dönüşü olmadığına ikna olmuş trajik bir figür olarak görülen⁵⁸ Aher, Rabbi Meir'in "*Sen de geri dönmelisin*" ikazıyla çokca tövbeye davet edilmiş⁵⁹ ancak Aher, "*Bir keresinde, Şabat'a denk gelen Kefaret Günü'nde atımın üzerinde Kutsalların Kutsalı'nın yanından geçiyordum ve Kutsalların Kutsalı'ndan gelen ilahi bir ses duydum: 'Dönün ey çocuklar' diyordu, Elişa ben Avuyah hariç!*"⁶⁰ ifadelerini aktarmıştır. Aher ölüm döşegindeyken Rabbi Meir yanına gelerek "Tövbe etmek istemiyor musun?" diye sormuş, Aher "Peki tövbe edersem, bunu kabul ederler mi?" diye karşılık vermiş, bunun üzerine Meir'in "Yazılı değil mi? *İnsanların ezilene kadar*

⁵³ Abraham Joshua Heschel, *In This Hour: Heschel's Writings in Nazi Germany and London Exile*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2019, s. 69.

⁵⁴ Heschel, s. 69.

⁵⁵ Heschel, s. 73.

⁵⁶ Stephen G. Wald, "Elisha ben Avuyah", *EJ*, c. 6, s. 352-354.

⁵⁷ Heschel, s. 73.

⁵⁸ Wald, s. 353.

⁵⁹ Heschel, s. 74.

⁶⁰ Wald, s. 354.

tövbe etmelerine izin verilir (Mezmur 90:3), ruhun ezilmesine kadar! Ve sonra onlar kabul edilir” şeklinde cevap vermesi üzerine Aher, ağlamaya başlamış, soluk soluğa kalmış ve ruhunu teslim etmiştir. Bunun üzerine sevinçten gözleri dolan Rabbi Meir’in şöyle dediği nakledilir: “Görünüşe göre üstad son nefesini tevbesinin ortasında verdi.”⁶¹

1.2. Rabbi Akiva

Rabbi Akiva (M.S. 50-135), Tannaim döneminin en seçkin ve önde gelen alimidir. Muallim ve şehit olarak öne çıkan Akiva, Yahudi hukukunun gelişiminde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Akiva’nın öğretilerinin muhtevası, Mişna gibi temel metinlerde yer alan malzemenin büyük çoğunluğunu oluşturan, öğrencileri tarafından aktarılan ve yorumlanan birçok gelenekte korunmuştur. Mişna’da Akiva’ya atfedilen ilk öğretiler arasında, özgür irade ve Tanrı’nın her şeyin bilgisine sahip olduğu fikirleri yer alır. Akiva’nın, “*İnsan Tanrı’nın suretinde yaratıldığı için sevilir*” (Avot 3:18) dediği aktarılır ve Neşideler Neşidesi’nin kanonun ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi konusundaki ısrarının ve hatta “*Tüm Yazılar kutsaldır; ama Neşideler Neşidesi, Kutsalların Kutsalıdır*” (Yad, 3:5) sözünün onun mistik temayülleriyle ilgili olduğu söylenmektedir.⁶²

Rabbi Akiva tarih sahnesine bir aşk hikayesiyle çıkar. Haham Akiva, bilgelik ve üstün ahlak potansiyelinin ortaya çıkmasını Rahel’e olan aşkına borçludur. Yani bilgeliğe ulaşmasını sağlayan şey bir kadının sevgisidir.⁶³ Rabbi Akiva, Neşideler Neşidesi’nin Tora’nın diğer kitaplarından daha kutsal olduğunu (kutsalların kutsalı) ifade etmesinin yanında Tora’nın “*dostunu kendin gibi sev*” emrinin de en kutsal ilke olduğunu iddia etmiştir. Akiva, evlilikte uyumu savunan birçok yasal hüküm ortaya koymuştur. Eğer bir evlilikte uyum söz konusu değilse bu boşanma için yeterli bir sebeptir. Akiva’ya göre Sevgili, Tanrı’nın suretinde yaratılmış olan insandır, çünkü aşk bahçesine girmiş ve sağ olarak çıkmayı başarmıştır. Akiva, Romalıların elinde işkenceyle idam edilmesini şu sözleriyle Tanrı’yı sevme emrini yerine getirme

⁶¹ Heschel, s. 74.

⁶² Harry Freedman & Stephen G. Wald, “Akiva”, *EJ*, c. 1, s. 562-563.

⁶³ Naftali Rothenberg, *Rabbi Akiva’s Philosophy of Love*, çev. Shumel Sermoneta-Gertel, Palgrave Macmillan, Cham 2017, s. 6-7.

fırsatına dönüştürmüştür: “*Ve Tanrın Rabbi seveceksin... bütün canınla, canın senden alınsa bile!*”⁶⁴

1.3. Şimon Bar Yohai

Milattan sonra 2. yüzyılın ortalarında yaşayan Simeon/Şimon bar Yohai, Akiva'nın önemli öğrencilerinden biriydi. Bar Kohba isyanının başarısızlığından sağ kurtulan ve o dönemde Tora'yı yeniden canlandıran Akiva'nın yakın öğrencilerinden oluşan bir grubun üyesiydi. Akiva'nın öğretileri ile yakından ilgilenen Şimon bar Yohai hakkında geleneğin “Sifrei'deki her anonim ifade Akiva'nın görüşlerine uygun olarak Simeon'a aittir” ifadesi bunu doğrular niteliktedir. Bununla ilgili olarak Talmud'da da şu ifadeler yer alır: “*Şimon öğrencilerine şöyle dedi: Dostlarım, benim kurallarımı öğrenin, çünkü benim kurallarım Akiva tarafından rafine edilenlerden süzülmüştür.*”⁶⁵ Şimon, Yeşivasını Kudüs'ün güney doğusundaki Tekoa kasabasında kurmuş ve klasik Orta Çağ Kabalacı eseri olan Zohar'ın yazarı tarafından önde gelen figür olarak seçilmiş ve nihayetinde bu eser yüzyıllar boyunca 2. yüzyılda yaşayan Yohai'ye atfedilmiştir. Zohar kısmında Yohai hakkında daha detaylı bilgiler verilecektir.

2. Ortaçağ

Eşzamanlılık olmakla birlikte 10 ila 14. yüzyıllar arasında anonim nitelikteki metinleri erken döneme, yazarı belli olan metinleri ise ortaçağ dönemine atfetmekte bir mahzur olmasa gerektir. Zira metinlerdeki anonim nitelik onların Kabala geleneğinin daha eskilere uzanan sözlü kültürüne ait oldukları izlenimi oluşturmaktadır.

Orta Çağ'ın son kuşakları, Kabala'nın, Yahudi dünyasının oldukça izole edilmiş bir çevresinde yayılım gösterdiğini ve bu sebeple o dönemden oldukça az Kabalacı eser nakledildiğini görmüştür. O yüzyıllarda Yahudilere karşı yapılan zulümlerin artması ve 1492'de Yahudilerin İspanya'dan sürgün edilmesi manevi atmosferi değiştirmiş ve mistisizme olan ilginin artmasına neden olmuştur. Bu dönemde Yahudi entelektüeller sürgün duygusuyla hareket etmiş, aşırı apokaliptik ve

⁶⁴ Rothenberg, s. 7

⁶⁵ Israel Bungansky & Stephen G. Wald, “Simeon Bar Yohai”, *EJ*, c. 18, s. 593-594.

mesihçi eğilimler Yahudi din kültüründe önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Bu yoğun apokaliptik ve mesihçi eğilimler çeşitli Kabalacı grupların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu, 16. yüzyılda Kabala'yı ezoterik grupların dışına çıkarıp erken modern zamandaki Yahudi halkının manevi doktrinine dönüştüren dönemi başlatmıştır.⁶⁶

Yahudi Orta Çağ kültürünün etkisi altında kalan bazı tarihçiler, Kabala'yı, rasyonalistlerin aksine daha deneyimsel bir dindarlık sergileyerek Yahudi rasyonalizmine manevi bir tepki olarak tanımlamışlardır. 13. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İspanya'da birkaç Kabalacı çevrenin faaliyetlerde bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında, Kastilyalı Rabbi Jacop ha-Kohen'in oğulları olan Rabbi Jacop ve Rabbi Isaac kardeşler ve geliştirdiği farklı bir mistik teori ile tanınan gezgin Rabbi Abraham Abulafia bulunmaktadır.⁶⁷

13. yüzyılın sonunda ve 14. yüzyılın başında var olan bir başka Kabalacı çevre ise büyük bir lider olan ve *Raşbah* kısaltmasıyla bilinen Rabbi Shlomo ben Adrat'ın etrafında toplanmıştır. Bu dönem, Yahudi dini kültürünün anlamlı bir bileşeni haline gelen Kabala'nın, İtalya, Almanya ve doğuya yayılmaya başlamasıyla, yaratıcılığı ve etkisi de göz önüne alındığında Orta Çağ Kabalası'nın zirvede olduğu dönem olarak kabul edilebilir. Dönemin en önemli halkası İspanya'nın kuzeyinde bulunan Kastilya bölgesinde, Rabbi Moşe de Leon etrafında toplanmış ve Sefer ha-Zohar adını verdiği derlemeyi büyük ölçüde Şimon bar Yohai'ye atfetmek suretiyle ortaya koymuştur.⁶⁸ Zohar, Orta Çağ Kabala geleneğinin en muhalled eseridir. Yahudi mistik geleneği olan Kabala'nın büyük atılım göstermesi hiç şüphesiz Kastilya'da Sefer ha-Zohar ile gerçekleşmiştir.⁶⁹ Kabalacılar 1200 yılı itibariyle İspanya ve Fransa'nın pek çok bölgesinde gruplar halinde sayılarının azlığına rağmen önemli bir ölçüde şöhret kazanmışlardır.⁷⁰

Kabala geleneğinin, Yahudi toplumunda bir bilinç olarak yerleşmesi İspanya sürgününden sonra olmuştur. 1492'de Sefarad (çoğulu Sefardim) Yahudileri denen grup İspanya'dan kaçarak bir kısmı Osmanlı merkezine, bir kısmı da Filistin'e

⁶⁶ Dan, Kabbalah, s. 34-35.

⁶⁷ Dan, Kabbalah, s. 27-28.

⁶⁸ Dan, Kabbalah, s. 29.

⁶⁹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 21.

⁷⁰ Scholem, Major Trends, s. 119.

yerleşmiştir. Bu grup mistik akımlardan Kabala'yı benimsemiş ve bu öğretinin yayılmasında büyük rol oynamıştır. Sürgünle birlikte yaşanan acının, öfkenin ve kırılmanın dini bir ideoloji halinde yansıması olarak ifade edilebilir.⁷¹ Orta Doğu'da eski İran, Grek ve Mezopotamya kültürlerinin de etkisi altında gelişmeye başlayan Yahudi mistisizmi Orta Çağ'larda palazlanır, 16. yüzyılda parlar ve 18. yüzyıldan itibaren son halini almaya başlar. Geleneksel Yahudilikle kıyaslandığında pek çok açıdan farklılık gösterdiği gözlenmektedir. Sürgünler karşısında yaşanan panik ve trajedi, hareketin temel sebeplerini oluşturur.⁷²

İspanya sürgününü takip eden kırk yılın ardından yeni Kabalacı gruplar artık Safed'i merkez edinmeye başlamıştır. Dönemin Kabalacıları tarafından Safed merkezli oluşan Kabala'nın sistematüğını anlatan ve tamamlayan pek çok eser kaleme alınmıştır. Orta çağ dönemin öne çıkan isimleri arasında Abraham Abulafia (1240-1291), Moses Kordovero (1522-1570), İshak Luria (1534-1572), Hayim Vital (1543-1620), Sabatay Sevi'yi (1626-1676) ve Moşe Hayim Luzzatto (1707-1746) yer alır.⁷³ Bunların kaleminden çıkan ve geleneği etkileyen metinler Orta Çağ dönemine yerleştirilebilir.

2.1. Abraham Abulafia

1240 yılında İspanya'nın Saragossa kentinde dünyaya gelen Abulafia⁷⁴ (İbrahim Ebu'l-Afiye), Orta Çağ Yahudi mistik düşüncesinin önemli simaları arasındadır.⁷⁵ Daha çocuk yaşlardayken Tudela şehrine taşınarak babasının vefat ettiği 1258 senesine kadar onun yanında çalışmış ve ilköğrenimini babasından almıştır.⁷⁶ Babasının ölümünün ardından 1260 senesinde efsanelere konu olan Sambatyon nehrini aramak gerekçesiyle İspanya'dan ayrılarak İsrail topraklarına gider. Ancak Moğol-Memlük muharebesi Abulafia'nın Avrupa'ya geri dönmesine sebep olmuştur.

⁷¹ Demirci, Kabalacılık, s. XI.

⁷² Demirci, Kabalacılık, s. IX-X.

⁷³ Scholem, Major Trends, s. 252.

⁷⁴ Eliade, s. 217.

⁷⁵ Eldar Hasanoğlu, "Ortaçağda Tasavvuf ve Kabala'nın Buluşması", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu*, İnönü Üniversitesi Yay., Malatya 2018, s. 274.

⁷⁶ Idel, Kabbalah, s. 30.

Dönüşünde mistisizme yönelmiş ve ağırlıklı olarak Sefer ha-Yetsira üzerine yoğunlaşmıştır. 1291 yılında da Malta’da vefat etmiştir.⁷⁷

İspanya’ya dönmeden önce Capua’da, Yahudi Felsefesi ve Veronalı R. Hillel ile birlikte Rabbi Moshe ben Maimon’un (Maimonides/İbn Meymun, 1135-1204), *Delaletü’l-Hairin* (Şaşkınların Rehberi)⁷⁸ üzerine çalışmalar yapmış ve ardından İspanya’ya dönmüştür. 1270 senesinde Barselona’da Kabala üzerine yoğunlaşmış ve mesihçi söylemler içeren ilahi ilhamlara mazhar olmuştur. Sonrasında Kastilya’ya giderek buradaki önemli isimler arasında kuruculuğunu yaptığı “kendinden geçme akımı” olarak ifade edilen *Nebevi Kabala/Kabala Nevuit’i* (Vahiyel Kabala) duyurmaya başlamıştır. Abulafia, buraya kadar bir mistik esriklik (vecd) durumunu üretmeyi amaçlamış ve böylelikle kendisini Tanrı’dan ayıran sınırların üstesinden gelebileceğini düşünmüştür. Abulafia; Farabi ve İbn Sina gibi İslam düşünürlerinden etkilenen Maimonides’in felsefi metinlerinde bulunan vahiy anlayışını kabul etmiştir ve vahyi yalnızca entelektüel birleşim halindeyken, ancak ruh, bedendeki bağlardan kurtulduğunda ortaya çıkabilen bir durum olarak anlamıştır.⁷⁹ 1275 yıllarında Yunanistan’ın birkaç şehrini dolaşarak *Delaletü’l-Hairin*’i ve Kabalacı öğretisini anlatmış ve 1279’da tekrar Capua’ya giderek dört genç talebeden oluşan bir ders halkası kurmuştur.⁸⁰

Bir sonraki yılın yaz ayında mistik bir din olarak Yahudilik vizyonunu tartışmak için Roma’ya gitmiş ve Papa III. Nicholas ile görüşmeye çalışmıştır. Yahudi mistisizminin sınırlarını aşan Abulafia’nın Mesihçi bir planın parçası⁸¹ olan bu görüşme Papa’nın ani ölümü sebebiyle gerçekleşmemiştir. Abulafia, birkaç hafta hapsedilmesinin ardından Sicilya’nın Messina kentine gitmiş ve oraya yerleşmiştir. Orada 1281-91 yılları arasında faaliyetlerde bulunmuş ve öğrenciler yetiştirmiştir.

⁷⁷ Moshe Idel, “Abraham ben Samuel Abulafia”, *EJ*, c. 1, s. 337-339 [Bundan sonra “Abulafia” olarak kısaltılacaktır]; Hasanoğlu, s. 274.

⁷⁸ Musa b. Meymun/Maimonides, *Delaletü’l-Hairin*, çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ, Kimlik Yay., Kayseri 2019.

⁷⁹ Wolfson, “Yahudi Mistisizmi”, s. 493.

⁸⁰ Idel, “Abulafia”, s. 337-338; Idel, *Kabbalah*, s. 30.

⁸¹ Burada şu cümleleri aynen aktarmak yerinde olur: “Doğduğu 1240 senesine İbrani takviminde denk gelen 5000. yılın; dönemin değişeceği ve her şeyin yenileneceği kabulü, onu önemli bir zaman diliminde doğduğu ve bunun ona belli sorumluluklar yüklediği kanaatini vermiştir. Kemal bağlamında İbn Arabi’nin kendisi için kullandığı mühür/hatm metaforunu, Ebu’l-Afiye de kendisi için kullanır.” Hasanoğlu, s. 276.

Kendinden önceki Kabalacılara ve geleneksel Talmud eğitimini esas alan rabbilere eleştirel yaklaşması onun Yahudi gelenek içerisinde dışlanmasına sebep olmuştur. 1285 senesinde Abulafia'nın peygamber ve mesihlik iddiaları hakkında, onunla Barselonalı din alimi Rabbi Solomon ben Abraham ibn Adret arasında tartışmalar cereyan etmiştir. Bu tartışmalar da Abulafia'nın Kabalacı öğretilerinin İspanyol okullarından çıkarılmasına sebep olmuştur.⁸² Yakınoğu, Yunanistan ve İtalya'da uzun süre yolculuklar yapan Abulafia'nın birçok eseri muhalifleri tarafından onun "karanlıkta yürüdüğü" gerekçesiyle rabbiler arasında yeterince ilgi görmemiş, hatta okunması yasaklanmıştır.⁸³

Sürekli baskılara maruz kalan Abulafia, İspanya ve İtalya'daki baskılara dayanamayıp Safed'e göç etmiştir. Yapılan baskılar onun öğretisini yok edememiş aksine Filistin topraklarında yeniden filizlenmesine zemin hazırlamıştır. Rivayetlere göre Safed'de yapılan zikir ayinlerinin icrasında Abulafia'a da yer almıştır. Bazı uzmanlar Abulafia'nın Filistin topraklarında ilgi görmesinin Tasavvuf'la ilişkili olduğunu iddia etmişlerdir. Bununla ilgili olarak Moşe Idel, Abulafia'nın İbn Arabi'den etkilendiğini söylemiştir. İbn Arabi'nin eserlerinde geçen kamil insan, keşif ve ilham, vahdet-i vücud, mühür/hatem gibi terimlere Abulafia'nın da sıkça yer verdiği görülür. Nitekim Abulafia'nın üzerine yorumlar kaleme aldığı İbn Meymun'un Delaletü'l-Hairin adlı eserinde de tasavvufî öğeler oldukça fazlaydı dolayısıyla buradan etkilenmesi de mümkündür.⁸⁴

2.2. Moses Kordovero

Ramak olarak da anılan Moşe ben Yaakov Kordovero (1522-1570), İshak Luria öncesinde Safed bölgesinde yetişen ve talebeler yetiştiren önemli bir Kabalacıdır. Doğum yerinin bilgisine sahip değiliz ancak soyadından hareketle ailesinin İspanya ve daha özelde Kurtubalı oldukları tahmin edilmiştir. Kordovero, Şlomo Alkabez (1505-1576)⁸⁵ ile Yosef Karo'nun talebesi ve İshak Luria'nın da hocasıdır.⁸⁶

⁸² Idel, "Abulafia", s. 337-338; Hasanoğlu, s. 274.

⁸³ Eliade, s. 217; Hasanoğlu, s. 274; Idel, Kabbalah, s. 31.

⁸⁴ Hasanoğlu, s. 275.

⁸⁵ Wolfson, "Yahudi Mistisizmi", s. 490.

⁸⁶ Joseph ben Shlomo, "Moses ben Jacob Cordovero", *EJ*, c. 5, s. 220-221.

Sistematik telif çalışmaları arasında en iyi bilinen eseri *Pardes Rimmonim (Nar Bağı)*'dir ve hacimli olan bu eser aynı zamanda çeşitli Kabalacı düşünce ekollerinin sistematize edilmiş halidir. Diğer sistemli bir şekilde ele aldığı çalışması da *Elima Rabbati (Büyük Sükut)*'dir. Kordovero, bu iki eserin ardından Zohar'a yönelmiş, metnin bütünü üzerine ciddi bir şerh faaliyetine girişmiştir. Kordovero Kabala geleneği dahilinde oluşan farklı temayülleri özetleyen ve geliştiren bir öğreti temelinde Zohar şerhi *Sefer Or ha-Yakar (Değerli Işık Kitabı)*'ı ortaya koymuştur. Modena şehrinde yazma halinde bulunan bu şerh, Zohar etrafında oluşan literatürün ilk örneklerindedir. Aynı zamanda Kordovero'nun öğretisi, kendinden önceki Kabala serüveninin de bir özeti ve gelişimidir.⁸⁷ Kordovero'nun Zohar üzerine yazdığı şerhe üçüncü bölümde yer verilecektir.

2.3. İşhak Luria

Aslan (*ha-Ari*) lakabıyla da anılan İşhak ben Süleyman Luria Aşkenazi (1534-1572), zamanında Osmanlı toprağı olan Kudüs'te doğmuştur. Ari'nin yaşamına dair edindiğimiz bilgiler onun ölümünün yaklaşık yirmi yıl sonrasında kaleme alınan ve yazarı bilinmeyen "Ari'nin Yaşamı" adlı biyografiye aittir. Bu yapıtta Ari ile ilgili gerçek ve kurgu öğeler gelişigüzel bir şekilde derlenmiştir. Burada geçen bilgilere göre Luria'nın babasının erken yaşlarda vefat etmesinin akabinde annesi küçük oğlunu alarak Mısır'daki varyetli ailesinin yanına yerleşmiştir. Luria, dini eğitimini almış ve Yahudi hukuku *Halakha*'yı incelemiştir.⁸⁸ Kabala merakı ise ilk olarak Kahire'ye ticaret için gelen Musevi seyyahın elinde gördüğu Zohar ile başlar. Bu kitabı anlamak için yıllarını verir. Derin meditasyonlar ve düşünceler neticesinde Rabbi şimon Bar Yohai ve Rabbi Akiva'nın sırlarına erişmiştir. Peygamber Eliağ/İlyas ile görüşmüş ve Kabala öğretilerini benimsemiştir.⁸⁹ 1570 yılında Safed'e hicret etmiş, Kabala ile ilgili dersler vermeye başlamış ve pek çok talebesi olmuştur. En önemli talebesi -Luria'nın öğretilerini yazıya döken- Hayim Vital'dir.⁹⁰

⁸⁷ Ben-Shlomo, s. 220–221; Dan, Kabbalah, s. 72.

⁸⁸ Gershom G. Scholem, "Isaac ben Solomon Luria", *EJ*, c. 13, s. 262-265.

⁸⁹ Epstein, s. 46.

⁹⁰ Cohn-Sherbok, s. 107; Gürkan, s. 166-167.

İshak Luria'nın öğretileri Lurianik Kabala geleneğini oluşturmuştur. Bu öğretiler kendinden sonra öğrencisi Vital tarafından *Etz Hayim (Hayat Ağacı)* adı altında kitaplaştırılmıştır.⁹¹ Yahudilerin 1492'de İspanya'dan sürgün edilmesiyle İspanya'daki Yahudi altın çağı son bulmuş ve Yahudiler arasında hüsrana ve hayal kırıklığı hakim olmuştur. Sonrasında yeniden umut aşılayan ve Kabala geleneği içerisinde popüler bir yer edinen Lurianik Kabala bir diğer adıyla Safed Kabalası doğmuştur. Bu geleneğin öğretisi kurtuluş merkezli *Tikkun* yani dünyanın düzeltilmesi ya da tamiri doktrini etrafında oluşmuştur.⁹² Ahir zamanda yaşadıklarına inanan Luria ve müridleri, Tikkun sürecine etki etmenin en temel yolunun Tanrı'nın emirlerine uymaktan geçtiğini vurgulamışlar ve yapılan her bir iyiliğin ilahi nur kıvılcımının kurtulmasına, yapılan her bir kötülüğün ise kaosun güçlenmesine sebep olduğuna dikkat çekmişlerdir. Çileli bir yaşam tarzını savunan Luria'ya göre, insanın her davranışının kozmik bir değeri vardır.⁹³ Lurianik Kabala'nın belirgin ve ayırt edici özelliği Mesihçi unsurun önemli bir yere ve etkiye sahip olmasıdır.⁹⁴ İshak Luria'nın bir geleneğe ismini vermesinden öğretilerinin ne kadar büyük bir etkiye sahip olduğunu anlamak mümkündür.⁹⁵ Lurianik Kabala geleneğinin geliştirdiği öğretilerin daha sonra bazı farklılıklarla Hasidizm tarafından benimsendiğini görmekteyiz.

İshak Luria'nın, yazılı olarak bıraktığı eser neredeyse yok denecek kadar azdır. Zohar'ın belli birkaç pasajı ve anlaşılması oldukça zor bölümü olan "*Sifra di-Tsenuta*" üzerine yazdığı yorumlar dışında Şabat yemekleri için yazdığı üç mistik ilahiden başka eseri yoktur.⁹⁶ Luria'nın esas öğretilerinin yer aldığı eserler, baş müridi olan Hayim Vital'in yazıya geçirdiği *Shaare Kedushah* (Kutsallığın Geçitleri) ile *Etz Hayim* (Hayat Ağacı) başlıklı eserlerdir.⁹⁷

⁹¹ Levin, s. 149; Metli, s. 27.

⁹² Gürkan, s.166.

⁹³ Cohn-Sherbok, s. 108; Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilik (Başlangıçtan İsrail'in Kuruluşuna)*, İlahiyat Yay., Ankara 2021, s. 115.

⁹⁴ Scholem, Major Trends, s. 327.

⁹⁵ Jonathan Garb, "The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah", *The Jewish Quarterly Review*, sy. 98/2 (Spring 2008), s. 203-229.

⁹⁶ Scholem, Major Trends, s. 254.

⁹⁷ Dan, Kabbalah, s. 81; Gültekin s. 9.

2.4. Hayyim Vital

Hayyim Vital (1542-1620), daha çok Kabalacı çalışmalarıyla karşımıza çıkmaktadır. Üstadı Ishak Luria'nın Kabalacı öğretilerini *Şemona Şearim*'de kaydetmiş ve kendi yorumunu da ekleyerek düzenlemiştir. Luriacı Kabala'nın diğer sistemleri gölgede bırakarak Yahudi mistik düşüncesinin baskın bir sistemi haline gelmesi Vital'in faaliyetlerinin bir neticesidir. Vital, Kabala dışında eserler de ortaya koymuştur. Otobiyografik belge niteliği taşıyan *Sefer ha-Hezyonot (Vizyonlar Kitabı)* adlı eseri, duygusal mücadelelerini ve bunların gerek rüyalarında gerekse günlük yaşamındaki tezahürlerini anlattığı etkileyici bir eserdir. Vital, ezoterik yapıtların yanı sıra responsa (Yahudi hukuku fetvaları), Talmud üzerine yorumlar ve vaazlar da kaleme almıştır.⁹⁸ Vital, pozitif bilimlere olan ilgisinin neticesinde astronomi üzerine yazdığı *Sefer ha-Tekhunah ve Kabalah Maasit ve-Alkheimiah (Pratik Kabala ve Simya)* adlı eserlerini ortaya koymuştur. 1566-1568 yılları arasına tekabül eden gençlik dönemlerinde de büyü ve bilim çalışmalarıyla meşgul olduğu aktarılmaktadır.⁹⁹

2.5. Sabetay Sevi

Luriacı gelenekteki Mesih beklentisi Sabetay Sevi'yi (1626-1676) ortaya çıkarmıştır. İzmir'de doğan ve 18 yaşında haham olan Sevi, kendisini Zohar'ı öğrenmeye adanmış nitelikli bir bilgindi, karizmatik kişiliğinin pek çok kişiyi cezbediği rivayet edilir. O, *tişa baavda* (Ağustosun dokuzuncu günü) doğmuştu ki bu gün hem Mabed'in yıkılışının yıldönümü, hem de Mesih'in geleneksel doğum günüydü. Bu durum, onun hülyalarını alevlendirmiş olmalıdır. Sevi'nin kariyerindeki dönüm noktası, Gazze'de Rabbi Nathan Bünyamin Levi (1644-1680) ile karşılaşması olmuştur. Nathan, Sabetay'ı uzun süredir beklenen kurtarıcı kabul etmiş ve kendisi de Mesih'in müjdecisi, peygamber İlya rolünü üstlenmiştir. 1666 Haziranında Sabetay, Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'a gelmiş, gelir gelmez aleyhindeki şikayetler nedeniyle Osmanlı yönetimi tarafından tutuklanmış¹⁰⁰, hapis yattığı Gelibolu kalesi, kısa sürede dünyanın her tarafından Mesihi takdise ulaşmak ve mistik ritüellere ve

⁹⁸ Gerrit Bos, "Hayyim Vital's Practical Kabalah and Alchemy: a 17th Century Book of Secrets", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, sy. 4 (1994), s. 55.

⁹⁹ Bos, s. 56.

¹⁰⁰ Sabetay Sevi'ye Osmanlı Devleti'nde gördüğü muamele hakkında bkz. Eva Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, çev. Süheyla Kaya, Belge Yay., İstanbul 1999, s. 38 vd.

asketik uygulamalara katılmak isteyen hacılarla Mesihî bir saray haline gelmiştir. Daha sonra Sevi, mahkeme edilerek İslam'ı kabul etmek ya da öldürülmek arasında seçim yapmaya zorlanmış, bunun üzerine Sevi ve karısı İslam'a girmeyi seçmişler ve sürgünde olduğu Arnavutluk'ta 1676 yılında ölmüştür.¹⁰¹

Kabala geleneği Mesihî-mistik karakterli Sabetaycılık hareketinin oluşumunda etkili olduğu gibi, bilhassa Yahudi mistisizminin biraz daha popüler ya da popülistleşmiş biçimi ve son safhası olarak niteleyebileceğimiz Hasidilik içerisinde varlığını sürdürmektedir. Panenteist Tanrı anlayışının hakim olduğu Hasidi teoloji, Tevrat öğrenimi üzerine yoğunlaşan Rabbani Yahudilik'ten farklı olarak her bir sıradan Yahudi bireye ve temas halinde oldukları gündelik işlere kutsiyet atfetmektedir. Buna paralel olarak Tanrı ile insan arasındaki münasebet ve etkileşim, Yahudi bireyleri arasında eşitlik ve kardeşlik, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılması ve dünyanın süregelen İsrail kavmi için yaratılması temaları Hasidi öğretinin merkezinde yer almaktadır.¹⁰²

2.6. Luzzatto

Moshe Hayim Luzzatto 1707 yılında Padua'da Rabbiler ailesinde dünyaya gelmiştir.¹⁰³ Ailenin önde gelen Kabalacılarından biriyle Kabala çalışmıştır.¹⁰⁴ 18. yüzyılın İtalyan Kabalacısı Luzzatto'nun, çok yönlü zekasını mistisizm tatmin etmediği için erken yaşlarında şiire ve İbrani diline yönelmiştir. Çok sayıda mezmur, dramatik eserler ve edebi eleştiriler kaleme almıştır. Ancak Kabala sevgisi her şeyin önüne geçmiştir. Hatta göksel bir dehanın kendisine ilahi vahiyler bahsettiği hülyalarına kapılmış ve nihayet kendisini insanlığı ve özellikle İsrail'i kurtarmak için beklenen Mesih olduğuna inandırmıştır.¹⁰⁵

Ramhal lakabıyla bilinen Luzzatto, Zohar üzerine ve diğer mistik öğretiler hakkında yazdıklarıyla ünlenirken Rabbani otoriteler tarafından ikinci bir Sabetay Sevi vakıası endişesiyle yerilmiştir. Spekülatif Kabalacı yazılar kaleme almaması için de

¹⁰¹ Cohn-Sherbok, s. 109-110; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, Berikan Yay., Ankara 2021, s. 207, 215 vd.

¹⁰² Gürkan, s. 168-169.

¹⁰³ Basalel, c. 2, s. 296.

¹⁰⁴ Levin, s. 29.

¹⁰⁵ Joseph Dan & Joelle Hansel, "Moses Hayyim Luzzatto", *EJ*, c. 13, s. 281-286.

uyarılar almıştır.¹⁰⁶ Sonrasında toplum yaşamından kurtulmak gerekçesiyle İtalya'yı terk edip Amsterdam'a yerleşmiş ve elmas kesme işçiliği yapmıştır. Amsterdam'da on yıl rahat ve sakin bir hayat yaşayan Ramhal, İsrail topraklarına gitme arzusuyla 1743 yılında eşi ve oğluyla birlikte İsrail'in kuzeyinde bulunan Akka şehrine yerleşmiştir. 39 yaşına geldiğinde, yakalandığı veba sebebiyle ölmüştür ve Tiberya'da Rabbi Akiva'nın yanına gömülmüştür.¹⁰⁷

Luzatto'ya göre Kabala, Tanrı'nın tek, değişmez ve maddi özelliklerden münezzeh olduğunu kabul etmektir. Ona göre kalbin günahlardan arınma düzeyi mistik yolun uzunluğu ile ölçülür.¹⁰⁸ Luzatto, teodise sorunu konusunda Tanrı'nın mükemmel ve mutlak iyi olduğunu, ancak kötülüğün yaratma fiilinin kaçınılmaz bir sonucu olarak alt düzeylerde tecrübe edildiğini, bütünü ise mükemmel ve iyi oluşunu koruduğu fikrindedir.¹⁰⁹

Luzzatto'nun günümüze ulaşan pek çok sayıdaki eseri arasında *Mesillat Yeşarim* (Dürüstlerin Yolu), açık ara en etkili ve en çok alıntılanan eseridir. Luzzatto, 1740 yılında Amsterdam'da basılan bu eseri, mesihçi arzuları ve mistik vizyonları çerçevesinde yapılan tartışmalardan, Kabalacı söylemden ve kişisel kazanımlarına ilişkin her türlü iddiadan uzak kaldığı zamanlarda ortaya koymuştur.¹¹⁰ Luzzatto temel terimlerle başlayıp detaylara inen bir üslup benimsemiştir. İlk olarak "kalbin saflığı", "düşüncenin saflığı" gibi ilkeleri ele alıp ardından karakter özelliklerinin düzeltilmesini ekler. Bunlara kanıt niteliğinde de Kutsal Kitap'tan metinlere atıfta bulunur (Özdeyişler 2:4 ve Eyüp 28:28). Bu metinlerle asıl maksadı eserin temel konusu olan "Tanrı korkusu"na atıfta bulunmaktır.

Luzzatto, Tanrı korkusunu mükemmellik adı altında genel bir kategoriye tabi kılarken aynı zamanda özel bir alt kategori olarak da sunmaktadır. Luzzatto, Yasa'nın Tekrarı 10:12'nin de uzunca bir tefsirini yapar: "Tanrı korkusu, O'nun yollarında yürümek (yani karakter özelliklerinin düzeltilmesi), O'nu sevin; bütün yüreğinizle

¹⁰⁶ Dan & Hansel, s. 282.

¹⁰⁷ Levin s. 29.

¹⁰⁸ Burul, s. 51.

¹⁰⁹ Cengil, s. 141.

¹¹⁰ Jonathan Garb, "From Fear to Awe in Luzzatto's *Mesillat Yesharim*", *European Journal of Jewish Studies*, sy. 14 (2020), s. 285-299. [Bundan "Luzzatto" olarak kısaltılacaktır].

(kalbin saflığı) ve bütün canınızla O'na kulluk edin (tüm *mitsvalara* uymak)". Burada ilk olarak onun *yir'ah* tanımını buluyoruz: "Kutsanmış Olan'ın görkeminden korkmak, O'ndan büyük ve kudretli bir kraldan korkar gibi korkmak ve O'nun yüceliğinden dolayı her hareketinden utanmak."¹¹¹ Yir'ah burada ceza korkusundan ziyade *yir'at ha-romemut* yani utanç duygusunun eşlik ettiği anlamında kullanılmaktadır. Luzzatto, kaygı hakkında yaptığı bir psikolojik analiz neticesinde "uygun olan korku ve kendini koruma türü, bilgelik ve zekanın işleyişinden doğan korkudur" sonucuna varır. Bunun aksi söz konusu olduğunda kaygının bir günah aracı olacağını ifade eder. Bununla birlikte "kötülük yapanları cezalandırmak için yaratılan yaralama araçlarından" korunabilmek için kişi zekasını kullanabilmelidir, aksi takdirde dikkatsizlik de cezayı hak eden bir günahdır. Burada eserin asıl güdüsünü ıskalamamak gerekir; metinde, ödül ve ceza kaygısı kendini korumadan ziyade kendini feda etme lehine işlenmiştir.¹¹²

Luzzatto, Zohar ve Yahudiliğin diğer mistik yönleri hakkında da metinler kaleme almıştır, ancak bu çalışmaları yüzünden Rabbani otoriteler tarafından verilmiştir. O, her fiziksel varlık ve sürecin, evrenin doğal düzenini korumak ve Tanrı'nın emirlerini yerine getirmekle görevli bir meleğin sorumluluğu altında olduğunu da öğretir. Tanrı kötülüğü doğrudan yaratmaz ama kötülüğe izin verir çünkü kötülük olmasaydı, özgür irade de olmazdı. Luzzatto'nun eserleri, ölümünün üzerinden 250 yıl geçtiği halde yeşiva öğrencileri ve geleneksel görüşe sahip Yahudiler tarafından incelenmeye devam etmektedir.¹¹³

3. Son Dönem

Kabala geleneğinin son veya modern döneminde baskın unsur Hasidizm'dir. Bu hareket, 18. yüzyılın ilk yarısında Podolya ve Volhynia şehirlerinde ortaya çıkmıştır. Şiddetli muhalafetle karşılaşmasına rağmen çok hızlı ilerlemiş, yüzyılın sonunda Polonya ve Rusya Yahudilerinin büyük bir kısmı bu harekete katılmıştır. Belki de hareketin hızlı bir şekilde ilerlemesinde şiddetli muhalafetin itici kuvvet olarak rol alması da söz konusudur. Günümüzde çok sayıda taraftarı olan bu hareket, Martin Buber ve Louis I. Newman'ın popülerleştirme çabaları ve Profesör Gershom

¹¹¹ Garb, "Luzzatto", s. 288.

¹¹² Garb, "Luzzatto", s. 296.

¹¹³ Levin, s. 129.

Scholem ve ekolünün bilimsel çalışmaları sayesinde hem genel hem de akademik çevrelerde iyi bilinmektedir. Hasidizm üzerine yazılmış yeterince kitap olduğunu söylemek mümkündür, ancak Hasidik önderlerin asıl metinleri yeterince araştırılmamıştır.¹¹⁴

Hasidik literatür üzerine dağınık çalışmalar olmakla birlikte derli toplu eserler az sayıdadır. Bu hareketin dünya görüşünün detayları hakkında tarihsel ayrıntılara kolay bir şekilde ulaşmak mümkündür. Burada da ekseriyetle metinlerin anlaşılması için gerekli olan tarihsel bilgilere değinilecektir.¹¹⁵ Hasidik literatüre nüfuz etmek de ilgili metinlerin bağlamlarını ve arka planlarını bilmekle mümkündür. Bu bilgiyi de hem yazarların kişisel tarihlerinde ve hem de genel tarihî akış içerisinde bulabiliriz.

Polonya-Litvanya Topluluğu'nun güneydoğusu, "modern" bir dini hareketin doğması için aslında pek de uygun bir yer değildi. Buna rağmen 18. yüzyılın ortalarından itibaren, küçük Yahudi çevreleri, İbranice *tsaddikim* (doğru adamlar) veya Yidiş dilinde *rebbe* olarak adlandırılan hahamların etrafında biraraya gelmiştir. Bu mütevazı başlangıçların ardından kendisine Hasidizm (dindarlık) adını veren bir hareket ortaya çıkmıştır. Bu isim sadece hareketin benimsediği geleneksel dindarlık erdemlerine değil aynı zamanda yeni ve coşkulu bir neşe ahlakına, yeni bir sosyal yapıya, rebbe ve takipçilerinin merkezlerine ve eskiden sadece "dindar adamlar" anlamında kullanılan fakat şimdi ise "müridler" anlamına gelen bir kelimeye gönderme yapıyordu.¹¹⁶

Hasidizmin kökenleri 16. yüzyılın sonlarında İsrail topraklarındaki Safed'de Kabalacı çalışma ve uygulamaların yeniden canlanmasına dayanmaktadır. Dindar (*hasidim*) olarak adlandırılan mistiklerden oluşan kutsal topluluklar (*havurot kedoshot*), kendilerini Tanrı'nın varlığı (*şekhina*) ile doldurmak için Moses Kordova (1562-1625) ve İshak Luria'nın (1534-1572) öğretilerini temel almışlardır. Bu toplulukları, ünlü hahamların mezarlarını ziyaret etmek, günahlarını düzenli olarak itiraf etmek, mistik çalışmalarda bulunmak ve dua etmek için şafaktan önce kalkmak,

¹¹⁴ Louis Jacobs, *Hasidic Thought*, Behrman House, New York 1976, s. ix.

¹¹⁵ Jacobs, s. ix.

¹¹⁶ David Biale & D. Assaf & B. Brown & U. Gellman & S.C. Heilman & M. Rosman & G. Sagiv & M. Wodzinski, *Hasidism (A New History)*, Princeton University Press, Oxford 2017, s. 1.

dostluk içinde yemek yemek ve tapınakların yıkılmasına alenen ağıt yakmak gibi yoğun mistik uygulamalarla meşgul olmuşlardır.¹¹⁷

Bu temeller üzerinde yükselen Polonya merkezli olan Hasidizm, bir dini örgütlenme olarak ortaya çıkmış ve çeşitli otorite boşluklarını doldurarak Doğu Avrupa'da Yahudi toplumunun birliğini sağlayan bir hareket olarak var olagelmıştır.¹¹⁸ Anti-semitizmin şiddetlendiği 18. yüzyıl Polonya'sında cereyan eden ve halktan büyük bir ilgi gören Hasidizm'in kelime anlamı yukarıda geçtiği üzere dindarlıktır. Müntesipleri de "dindarlar" anlamına gelen *Hasidim* sözcüğü ile ifade edilir.¹¹⁹ Dini dogma ve ritüellerden ziyade iman duygusunun hakim olduğu anlayışı temsil eden bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Yahudilikte mezhepler ve akımlar arası bir çatışma olarak eskiden beri var olagelmış "*şekilci dogmatik ritüel*" ile "*doğrudan dini duygu*" arasındaki mücadele burada da görülmektedir. Hasidizm, şehirde yaşayan ve belirli bir eğitim almış, görgüsü yüksek Yahudi elitlerine karşı okur-yazar olmayan köylü Yahudilerin isyanıyla tezahür etmiş ve belki de bu sebeple mistik Mesihçi cereyana kapılmıştır.¹²⁰

Modern zamanların önemli dini hareketlerinden olan Hasidizm'in benimsediği öğretilerin, Lurianik Kabala'nın ortaya koymuş olduğu yaratılış ve kurtuluş teorileri olduğu görülmektedir.¹²¹ Mistik düşünce dünyasını Kabala mirasıyla besleyen Hasidizm, düşünce ve ideolojisini halka hitap edecek şekliyle ele almış ve aktarmıştır. Öyle ki Hasidizm'le birlikte genel düşünce ve kaideler kişisel ahlak değerleri olarak benimsenmiştir.¹²² Halka özgür ve duygusal bir ifade şekli sunan Hasidizm bir kültür olmaktan ziyade bir halk kültürüdür.¹²³ Hasidizmin halka hitap eden bir üslup kullanarak mistik düşüncüyü halkla buluşturması Lurianik Kabalanın "seçkin" anlayışını aşan bir tutumdur. Bu tutumundan dolayı Hasidik hareket "kitleler için mistisizm" şeklinde de tarif edilmiştir.¹²⁴

¹¹⁷ Biale vd., s. 37.

¹¹⁸ Gültekin, s. 17.

¹¹⁹ Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 1.

¹²⁰ Metli, s. 1-2.

¹²¹ Cengil, s. 17-18.

¹²² Scholem, *Major Trends*, s. 343-344.

¹²³ Metli, s. 2.

¹²⁴ Yusuf Basalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Yayınevi, İstanbul 2001, c. 1, s. 201.

Hasidizm, Tanrı ile ve/veya Tanrı'da gerçekleşen mistik düşünce dünyasını halka açmış ve terminolojiyi popüler bir hale getirerek Kabala düşüncesine katkısını ortaya koymuştur. Hasidik düşüncede sıfırdan ortaya konulan bir teori yoktur, ancak mevcut düşünceler yeniden yorumlanarak dönüştürülmüş ve bu düşünceler önceye nazaran daha sağlam bir şekilde ifade edilmiştir.¹²⁵

Polonya'da 18. yüzyılda halk arasındaki dini farklılıklardan ötürü gittikçe artan bir kargaşa ortamı hakimdi. Düşman olarak görülen Yahudilerin her geçen gün ekonomik olarak zayıfladığı bir ortamda mistisizme olan ilgi de gittikçe artmıştır. Bu ortamda umutlarını kaybetmeye başlayan Yahudiler arasından umutları diri tutan birçok mistik kahraman doğmuştur. Bu kahramanlardan biri de İsrail Ben Eliezer'dir (1698-1760).¹²⁶ Polonya Yahudileri yaşadıkları üzüntüler ve hayal kırıklıklarının ardından kendilerini kurtaracak bir lider arayışı içindeyken teselli buldukları bu kişi *Baal Şem Tov* unvanını deruhte eden İsrail olmuştur.¹²⁷ Hasidik anlayışa göre, Peygamber Eliyah/İlyas, İsrail'in babası Eliezer'e "İsrail halkına ışık olacak bir oğula baba olacaksın" diyerek Baal Şem Tov'un gelişini müjdelemiştir.¹²⁸

Son Dönem'de de Hasidizm'in içerisinde öne çıkan birkaç isme ve benimsedikleri görüşlere yer vererek ekolün daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız. Elbette Hasidizm sadece burada saydığımız isimlerden ibaret değil; Moses Hayyim Ephraim (1748-1800), Bretslavlı Nahman (1772-1810), Menahem Mendel (1787-1859), Zadok Ha-Kohen (1823-1900), Judah Aryeh Leib Alter (1847-1905) ve Aaron Rokeah (1880 -1957) gibi isimlerin de Hasidizm ekolü içerisinde önemli bir yeri vardır, ancak çalışmamız kapsamında bir kısmından bahsetmekle yetineğiz. Bu isimler; Hasidizm'in kurucu babası Baal Şem Tov, Dov Baer, Jacop Joseph ve Şneur Zalman'dır.

¹²⁵ Scholem, Major Trends, s. 339-340.

¹²⁶ Gültekin, s. 15.

¹²⁷ Gültekin, s. 20.

¹²⁸ Gültekin, s. 21.

3.1. Baal Şem Tov

Hasidizm'in kurucusu Israil ben Eliezer, yaklaşık 1699 civarında Polonya ve Bukovina'nın (bugün Romanya'da bulunan ancak o zamanlar Osmanlı egemenliği altında olan bir bölge) birleştiği Karpat Dağları sınır bölgesinde doğmuştur.¹²⁹ Küçük yaşlarda öksüz kalan Eliezer, bir süre Heder'de¹³⁰ muallim muavinliği yaparak sonrasında da sinagogda bekçilik yaparak geçimini idame ettirmiştir. Daha sonra karısı ile birlikte Karpat Dağları'na çıkan Eliezer, tefekkür halinde orman yürüşleri yaparak mistik çalışmalarına özellikle de uygulamalı Kabala'ya yoğunlaşmış, İshak Luria ve Hayim Vital'in eserlerini kendine rehber edinmiştir.¹³¹ Hasidik hareketin kurucusu Eliezer, "iyi adın efendisi" manasına gelen *Baal Şem Tov* olarak ün salmıştır. "İyi ad" Tanrı'nın kutsal adıdır. Karpat Dağları'ndan döndükten sonra halk arasında şifacılığa başlamıştır. Şifalı bitkiler ve benzerlerinin yanı sıra sihirli bir güce sahip olduğuna inanılan çeşitli ilahi isimlerde kullanıyordu. Toplumda böyle şeylerle uğraşanlara *Baaley Şem/Ba'al Şem*, (İyi Adın Efendileri) denilirdi. Baal Şem Tov, *Ribaş* (Rabbi Israil Baal Şem) ve yazılarında kısaltılmış hali olan *Beşt* olarak da bilinir.¹³² Pek çok *baal şem* gezginliğin sıkıntılarını ve yoksulluğunu yaşarken Israil Baal Şem, belirsiz nedenlerle belki de Kabalacı becerilerinden dolayı 1739 veya 1740'ta Mezhbizh'e gelerek önemli bir yerleşim yeri elde etmiştir. Burada Mezhbizh'in pratik Kabalacısı ya da *baal şemi* olarak ikamet etmiştir.¹³³ Beşt'in iyileştiriciliği Yahudilerle kalmayıp Polonyalı eşraf ve Yahudi olmayan köylüler arasında da bilinir olmuştur.¹³⁴

Baal Şem Tov'un hayatını inşa etmeye çalışırken hakkındaki sayısız efsaneyi gerçeklerden ayırmak sanıldığı gibi kolay olmamıştır. Fakat onun Podolya'da doğduğunu (efsanelerde anlatılan Okup kasabası mevcut olmasa da), sonrasında kendini ifşa ettiğini, yani manevi yaşamın ustası olduğunu ve etrafında çok sayıda müridlerinin bulunduğunu biliyoruz. İlk zamanlarda yakın çevresi içerisinde ortaya çıkan fikirleri ölümünden sonra Hasidik hareketin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹³⁵

¹²⁹ Biale vd., s. 43.

¹³⁰ Heder: Yahudi çocukların İbranice ve okuma-yazma öğrendikleri dini ilkokullar. Besalel, c. 1, s. 206.

¹³¹ Gültekin, s. 21.

¹³² Jacobs, s. 1

¹³³ Biale vd., s. 44.

¹³⁴ Metli, s. 7.

¹³⁵ Jacobs, s. 1.

Onun hayatına dair bilgilere, ölümünden sonra müridleri tarafından kaleme alınan biyografiler aracılığıyla ulaşılmıştır.¹³⁶

Beşt, öldüğünde onun öğretilerinin yazılı bulunduğu bir metin mevcut değildi. Ölümünün ardından takipçileri Beşt'in fikir ve düşüncelerini basıma hazırlayıp yayımlamışlardır.¹³⁷ Baal Şem Tov'un başlıca ilk efsanevi biyografisi, ölümünden elli dört yıl sonra yayınlanan *Şivhei Ha-Beşt (Baal Şem Tov'a Övgüler)*'dir.¹³⁸ Bu biyografi, efsanelerin arkasındaki tarihsel gerçeklere ulaşmaya çalışan Hasidizm tarihçilerinin kullandığı ana kaynaktır. Baal Şem Tov'un gerçek fikirleri için başvurulan temel kaynaklar ise müridi Polonyalı Rabbi Jacob Joseph'in eserleridir. Bu eserler; *Toledot Yaakov Yosef* (Yakup Yusuf'un Nesilleri) (1780'de Meziboz ve Koretz'de yayımlanmıştır), *Ben Porat Yosef* (Koretz, 1781) ve *Zafenat Paneah* (Koretz, 1782)'dir. Haham Jacob Joseph, Beşt'in ağzından bizzat duyduğu sözleri aktarır fakat bu sözleri aktarırken kullandığı kelimeler kendisine aittir. Bu sözler 1784 yılında Zolkiew'de *Keter Şem Tov* (İyi Adın Tacı) başlığı altında ayrı bir antolojide yayımlanmıştır. Baal Şem Tov'un hiçbir eser yazmadığı ve dolayısıyla bu sözler vasıtasıyla fikirlerinin bize belli bir aşamanın ardından ulaştığı takdir edilmelidir. Detaylandırmalar ve yorumlamalar bir kenara bırakılırsa bu sözlerin gerçekliğinden şüphe etmek için çok az neden vardır.¹³⁹

Şivhei ha-Beşt'teki diğer hikayeler, cansız nesnelere de dahil olmak üzere başkalarının Beşt'in mistik deneyimlerini nasıl hissettiğini anlatır. Titremesi, vücudunun dönmeleri yatıştırmaya çalışan arkadaşlarına da yayılmıştır. İlk aşamada, istemli hareketler ve yüksek sesle söylenen sözler ruhu uyandırmaya yarıyordu. Yavaş yavaş bunlar yoğun, kontrolsüz vecd halinde duaya dönüştü.¹⁴⁰ Beşt'in ilk teolojik ilkesi Tikkunei ha-Zohar'da geçen ve ilahi içkinliğin formüle edildiği "*let atar panui minei* (O'ndan yoksun hiçbir yer yoktur)" ibaresidir. Bununla birlikte, onun bu

¹³⁶ Gültekin, s. 21.

¹³⁷ Metli, s. 9.

¹³⁸ Bu eser Dan Ben-Amos ve Jerome R. Mintz tarafından İngilizceye çevrilmiştir, Indiana University Press, 1970, ancak bu İngilizce çeviri ve notlar oldukça yararlı olmakla birlikte, kitap bir dizi ciddi hata içermektedir, bu yüzden dikkatle kullanılmalıdır. Bkz. Jacobs, s. 2

¹³⁹ Jacobs, s. 2

¹⁴⁰ Biale vd., s. 52.

doktrine ilişkin yorumu, Orta Çağ kaynağında olduğundan çok daha fazla panteizme yönelmiştir: bu, ilahi içkinliğin radikal bir ifadesidir.¹⁴¹

Beşt, kötülüğün bir başına, bağımsız olarak var olmadığı gibi, beden ile ruh arasında da bir karşıtlık olmadığına açıkça inanıyordu. Ruhun bedenden kaçmak için onu ve ihtiyaçlarını ölümcül ameliyatlar yoluyla inkar etmesi gerekmez. Bunun yerine, beden ve ruhun birlikte yüceltilmesi gerekir ve bu da kısmen fiziksel beslenme ve zevk yoluyla sağlanır. Beşt'in Polonyalı Jacob Joseph'e yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, kişi *devekut*'u acı çekerek ve buna eşlik eden suçluluk duygusuyla değil, neşe ve zevkle yaşar.¹⁴²

Beşt, kutsal metinleri yorumlarken öykülere sıkça başvurmuş ve öğretisini öyküler aracılığıyla yaymaya çalışmıştır. Fakat Baal Şem Tov vefat ettiğinde ondan kalan tek döküman, 1746'da kayınbiraderine yazdığı mektuptur. Mektubunda Roş Haşana'da gördüğü bir vizyonu anlatır. Mektupta anlatılanlara göre Beşt, hocası Şiloh Ahiya ile beraber cennete girer, Mesih'in bulunduğu yere varır, Mesih Mişna bilgeleri ve diğer üstadlarla otururken kendisiyle konuşmaya başlar. Beşt, Mesih'e ne zaman geleceğini sorar Mesih'de, Beşt'in öğretilerinin tüm dünyaya yayıldığı zaman, şeklinde bir cevap verir ve mistik duaların toplu olarak okunmasının, dini çalışmaların Mesih'in gelişini hızlandıracağını açıklar.¹⁴³

3.2. Dov Baer

Dov Baer, Baal Şem Tov'dan sonra Hasidizm'in en önemli figürüdür. *Maggid* (kasaba vaizi) olarak anılan Dov Baer, Baal Şem Tov'dan her zaman ismiyle ve büyük bir saygıyla bahsettiği, ancak Polonyalı Jacob Joseph'in aksine asla hocası olarak bahsetmediği aktarılır. Bununla birlikte Hasidizm'in iki duayen ismi Jacob Joseph ve *Maggid*'in birbirlerinden hiç bahsetmediklerini de belirtmek gerekir. Hasidizm, genellikle *Maggid*'den Baal Şem Tov'un öğrencisi ve halefi olarak bahsetse de, Baal Şem Tov ile *Maggid* arasındaki ilişkinin hoca ve öğrenci ilişkisinden ziyade, eşit rütbedeki ortaklar ilişkisine daha çok benzediği anlaşılmaktadır. *Maggid*, zaman

¹⁴¹ Biale vd., s. 53.

¹⁴² Biale vd., s. 54.

¹⁴³ Ömer Faruk Araz, "Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları", *Dergiabant*, c. 9, sy. 1 (Mayıs 2021), s. 129.

içerisinde Hasidik ustalar haline gelen birçok yetenekli adamı etrafında toplamıştır ve Hasidizm'in hızla yayılmasının büyük ölçüde onun örgütlenme yeteneklerinden kaynaklandığı söylenebilir. Maggid bir anlamda Hasidizm'in gerçek kurucusu sayılabilir ve aynı zamanda ilk üstadların en deruni olanıdır. Öğretisinin ise, Baal Şem Tov'un aforizmalarındaki daha basit öğretilerden bazı açılardan farklılık gösterdiği görülmektedir.¹⁴⁴

Hasidik hareketin ortaya çıkışındaki önemi göz önüne alındığında, Dov Baer'in hayatı hakkında oldukça az şey biliyoruz.¹⁴⁵ Dov Baer gençliğinde Talmud çalışması olan *Peney Yehoshua*'nın yazarı ünlü Talmudist Jacob Joshua Falk'ın yanında çalıştı. Başlangıçta küçük bir köyde fakir bir öğretmen olan Dov Baer, daha sonra aralarında Rovno ve Meseritch'in de bulunduğu birçok kasabada maggid olarak görev yaptı. Bu yüzden Hasidizm'de "Rebbe Dov Baer" veya "Meseritch'li Maggid" olarak bilinir. Maggid'in kendine ait yazıları bulunmamaktadır ancak doktrinleri, kendisinden sık sık alıntı yapan müritlerinin eserlerinde yer almaktadır. Maggid'in sözlerinin ve fikirlerinin en önemli derlemesi, öğrencisi Lutzk'lu Solomon'un Maggid'in onayıyla hazırladığı ve *Maggid Devarav Le-Yaakov* (Yakup'a Sözüünü Söyledi) veya *Likkutey Amarim* (Toplu Sözler) başlığını taşıyan eseridir. Yine Israel Klepholtz, öğrencilerinin eserlerinde Maggid'in öğretilerine yapılan tüm atıfların bir antolojisini *Torat Ha-Maggid* (Maggid'in Öğretisi, Tel Aviv, 1969) başlığı altında iki cilt halinde yayımlamıştır.¹⁴⁶

Maggid, 1760'ların ortasından 1772'deki ölümüne kadar, daha sonra Hasidik "mahkeme" olarak adlandırılacak olan kurumu yönetmiştir. Burada müridler ve ilgili ziyaretçilerin katıldığı Şabat sofraları kurulmuştur. Maggid, çarpıcı jestlerle, sessizlik ve şarkı söyleme arasında değişen benzersiz bir ruhani atmosfer oluşturmuş ve katılımcılara ayrı ayrı ilgi göstermekle birlikte duyanlarda hayranlık uyandıracak vaazlar vermiştir.¹⁴⁷ Dov Baer, teorik Kabala'ya Baal Şem Tov'dan daha fazla vâkıf olmuştur ancak o, sistematik bir düşünürden ziyade bir uyanış vaizi rolü üstlenmiştir. Maggid, Beşt'in öğrettiği vecd deneyimi için Kabalacı bir dil oluşturmuş ve Beşt'in

¹⁴⁴ Jacobs, s. 66.

¹⁴⁵ Biale vd., s. 78.

¹⁴⁶ Jacobs, s. 67.

¹⁴⁷ Biale vd., s. 78.

teolojik fikirlerine yeni kavramlar ilave ederek onları daha açık ve anlaşılır hale getirmiştir.¹⁴⁸

3.3. Jacop Joseph

Hasidizm'in ilk teorisyeni olarak kabul edilen ve bir hareket olarak var olmasında büyük katkıları olan Polonyalı Jacop Joseph, (Ya'akov Yosef Hakohen ben Tsvi Hirsh, 1710-1784) entelektüel birikim ve donanımına rağmen liderlik vasfına sahip değildi bundan dolayı Beş'ten sonra liderliği Mezeritchli Dov Bear devralmıştır.¹⁴⁹ Koretzli Rabbi Pinhas ve Polonyalı Rabbi Jacob Joseph yıllarca Beş'te hizmet etmişlerdir fakat Hasidler halef olarak bunları değil Beş'in son yıllarında kendisine yakın olan Rabbi Dov Baer'i tercih etmişlerdir.¹⁵⁰ Dov Bear Talmud bilgini ve Kabala ustası olarak bilinir. Beş'in müridi olmasının Hasidizm'e büyük katkısı olmuştur. Toplumun eğitimli sınıfının Hasidizm'e yönelmesinde ciddi etkisi olmuştur. Dov Baer'in liderliğinin son yıllarında Hasidizm, Rabbiler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Tora çalışması ve coşkulu dua ritüelleri hedef alınmıştır. Nihayet en katı muhaliflerin bulunduğu Vilna'da Hasidizm hareketi aforoz edilmiş ve bu durum Dov Baer'in sağlığını olumsuz etkilemiş, kısa bir süre sonra ölümüne yol açmıştır.¹⁵¹

Baal Şem Tov'un öğrencisi Jacob Joseph Katz¹⁵² Hasidizm'in öğretilerini yazılı hale getiren ilk isim olmuş ve Hasidizm'in en büyük teorisyeni olarak tanınmıştır. 1780'de yayınlanan *Toledot Yaakov Yosef* adlı kitabı ilk Hasidik kitap olmuştur. *Mitnaggedim*'in¹⁵³ muhalefetinin şiddetinin artmasına sebep olmuştur. Yazar, kitabının başlığından sonra Hasidim tarafından "*Toledot*" (Hasidim tarafından kullanılan Aşkenaz telaffuzuyla "Toldos") olarak anılır. Kitabın başlığı "*Bunlar Yakup'un nesilleridir. Yusuf...*" (Yaratılış 37:2) ayetinden ilhamla konulmuştur.

¹⁴⁸ Biale vd., s. 80.

¹⁴⁹ Metli, s. 9.

¹⁵⁰ Hasidizm'in yeni lideri olarak Dov Baer'in seçilmesinin nedenleriyle ilgili üç farklı olay anlatılmaktadır. Bunlarla ilgili bkz. Elie Wiesel, *Souls on Fire Portraits and Legends of Hasidic Masters*, çev. Marion Wiesel, New York 1982, s. 53-54.

¹⁵¹ Metli, s. 10.

¹⁵² Katz ismi Kohen Tzedek'in kısaltmasıdır, "kutsal rahip" anlamındadır, Harun'un soyundan gelir. Jacobs, s. 12.

¹⁵³ Vilna Gaon, Elijah ben Solomon Zalman'ın (1720-1797) liderliğinde hareket eden Hasidizm düşmanlarının kendilerine verdikleri isimdir, "muhalifler" anlamına gelir. Günümüze kadar, Hasidi hareketine katılmamış Kabalacı mistik Yahudilerin benimsediği isimdir. Metli, s. 17.

Burada geçen “nesilleri” sözcüğü “düşünceleri” anlamında kullanılmıştır. Yazarın diğer üç eseri de benzer şekilde Yusuf’la ilgili ayetlerden esinlenerek konulmuştur. İlk kez 1781’de Koretz’de basılan *Ben Porat Yosef (Yusuf Verimli Bir Daldır)*, Yaratılış 49:22’den; ilk kez 1782’de Koretz’de basılan *Zafenat Paneah (Yusuf’a verilen isim)*, Yaratılış 41:45’ten ve 1866’da Lemberg’de basılan *Ketonet Passim (Birçok Rengin Paltosu)*, babasının Yusuf için yaptığı palto, Yaratılış 37:3’ten esinlenmiştir. Toledot Yaakov Yosef, Pentateuch’un¹⁵⁴ tamamını içeren bir yorum şeklindedir. *Ben Porat Yosef* Yaratılış’ın, *Zafenat Paneah Çıkış*’ın, *Ketonet Passim* ise Levililer ve Sayılar’ın yorumudur.¹⁵⁵ Jacob Joseph’in Tesniye’ye de ayrı bir yorum yazdığına dair rivayetler vardır, ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bu eserler, genellikle Pentateuch’a ve bazen de Kutsal Kitap’ın diğer bölümlerine yapılan yorum içerikli eserlerde kendinden sonraki Hasidik kitapların birçoğunun tarzında belirleyici olmuştur.¹⁵⁶

Jacob Joseph’in hacimli hermetik söylemleri hem Hasidim hem de akademik araştırmacılar tarafından Hasidizm’in en önde gelen temel metinleri olarak kabul edilmiştir. Joseph’in, Tevrat ve Rabbani metinlere ilişkin yorumlarını not ettiği defterler mevcuttur, ancak yaşının oldukça ilerlediği 1780’lerden itibaren, hazırlayanlar bu defterleri yukarıda da zikrettiğimiz basılı eserler haline getirmişlerdir.¹⁵⁷

Jacob Joseph, gençlik yıllarında hem Talmud hem de Kabala hakkındaki donanımıyla ün salmıştır. Podolya’nın büyük cemaatlerinden biri olan Shargorod’da rabbi olarak görev yapmıştır. Başlarda oda Dov Baer gibi Beş’e muhalefet etse de sonunda hareketin önemli isimlerinden biri olmuştur.¹⁵⁸ Baal Şem Tov’un etkisi altına girdiğinde seçkin bir haham olan Jacob Joseph, cemaatinin kendisine şüpheyle yaklaşmasının sonucu olarak Shargorod Hahamlığı görevini bırakmak zorunda kalmıştır. Belirli sürelerde Raszkov ve Nemirov şehirlerinde rabbi olarak çalışmıştır. Buralarda da muhaliflerin tepkileri ve çeşitli sebeplerden dolayı çok kalamayıp ayrılmış nihayetinde ömrünün kalanını geçirdiği Volhynia’nın kasabası olan

¹⁵⁴ Kutsal Kitap’ın daha sonraki kitaplarında, “Tanrı ‘nın Tora’sı” olarak anılır ve Tevrat’ın ilk beş kitabını ifade eder.

¹⁵⁵ Jacobs, s. 12.

¹⁵⁶ Jacobs, s. 13.

¹⁵⁷ Biale vd., s. 65.

¹⁵⁸ Gültekin, s. 27.

Polonya'ya gitmiştir.¹⁵⁹ Burada Baal Şem Tov'un bir başka müridi olan Polonya vaizi Aryeh Leib öldüğünde, Jacop Joseph 1770 yılında onun yerine rabbi olarak çalışmaya başlamıştır. Jacop Joseph'in ateşli bir mizacı vardı ve döneminin haham önderlerine ruhanilikten yoksun oldukları gerekçesiyle zaman zaman çok sert tepkiler göstermiştir. Bu durumun da Mitnaggedim'in öfkesini uyandıran bir başka neden olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶⁰

Hasidizm'in ilk yıllarının en önemli düşünürlerden biri olarak görülen Jacop Joseph'in geçmişi hakkında çok az şey bilinmektedir. Onun hakkındaki bilgilerimizin çoğu kendi yazılarından ve yayımlanmış eserlerinin editörleri tarafından eklenen notlardan ibarettir. Shivhei ha-Beş'te onunla ilgili, kitabın doğasına uygun olarak tamamen tarihsel olmaktan ziyade hagiografik olan birçok hikâye vardır. Jacop Joseph'in, Hasidizm'inden önceki hayatında mistik-asketik tipte bir hasid olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶¹

Jacop Joseph, Baal Şem Tov'a bağlılığıyla bilinir öyle ki kendisini "üstadın sevgili katibi" şeklinde nitelendirir. Tov'un da Jacop Joseph'e daha farklı bir ilgiyle yaklaştığı söylenir ve "*Ey Alemlerin Rabbi, öte dünyada iyi işlerime herhangi bir karşılık vermeni istemeyeceğim, bana yalnızca Joseph'i versen kâfi*" şeklinde dua ettiği de anlatılabilirler arasındadır.¹⁶² Beş'tin müritleri arasında entelektüel açıdan en iyisi Jacop Joseph'tir. Fakat Beş'tin ölümünden sonra toplumdan uzak yaşaması ve asabi bir karaktere sahip olmasından dolayı Hasidizm'e lider olarak tercih edilmemiştir.¹⁶³

3.4. Shneur Zalman

Shneur Zalman, Rusya'nın Liozna şehrinde doğmuştur. Ünu Rusya'ya kadar yayılan ruhani lider Maggid'inin yanına gitmiş ve 1760 yılından itibaren Maggid'in yakın mürit halkasının bir üyesi olmuştur.¹⁶⁴ Shneur Zalman, Hasidizm'deki entelektüel hareket olan *Habad Hasidizmi*'nin kurucusudur. Habad, *Rasyonel*

¹⁵⁹ Dubnow, s. 69.

¹⁶⁰ Jacobs, s. 13.

¹⁶¹ Biale vd., s. 62.

¹⁶² Gültekin, s. 27.

¹⁶³ Gültekin, s. 28.

¹⁶⁴ Jacobs, s. 122.

Hasidizm olarak da isimlendirilmektedir.¹⁶⁵ Hasidik yorumlarında Kabalacı ilkelerin ayrıntılı çalışılmasına, Hasidizm'in temel fikirlerinin teorisine ve tefekkür duasına güçlü bir vurgu yapar.

Kurucusu olduğu Habad hareketi; *Hokhmah* (Hikmet/Bilgelik), *Binah* (Anlayış), *Deah* (Bilgi) kelimelerinin baş harflerinden oluşur. Bunlar ilk etapta bu isimlerin Sefirot'una, daha sonra da yükseklerdeki süreçleri yansıtan insandaki entelektüel süreçlere atıfta bulunan teknik terimlerdir.¹⁶⁶ Zalman, zekası ve anlaşılması zor olan kavramları kolay ve anlaşılabilir ifadelerle anlatabilme kabiliyeti sayesinde uluslararası bir ün kazanmıştır. Erdemli kişi olarak bilinen *Tsadik/Zaddik/Sadik*'i tek odak noktası olmaktan çıkarıp odağı sıradan ve ortalama bir Yahudi'nin ihtiyaçlarına çevirerek büyük bir yeniliğe imza atmıştır.¹⁶⁷

18. yüzyılın sonlarında kurulan bu ekol, Beyaz Rusya'nın Lubaviç kasabasında I. Dünya Savaşı'na kadar var olabilmeyi başarmıştır. Zalman, Hasidizm'in Sadikliğe evrilerek yozlaşması karşısında akılcılığa ve Talmud bilgisine vurgu yapmıştır. Zalman Sadik'in olağanüstü bir statüde değil aksine daha mütevazı bir statü olan öğretmen pozisyonuna sahip olduğunu söyleyerek kör bir inanç yerine akla vurgu yapmıştır.¹⁶⁸

Shneur Zalman'ın en önemli Hasidik eseri *Tanya* (Öğretildi)'dir. Kitaba, Talmud'daki bir pasajdan alıntıya atfen *Tanya* kelimesiyle başladığı için bu isim verilmiştir. Kitabın bir diğer adı da *Likkutey Amarim* (Toplanmış Sözler), yani Hasidik fikirlerin bir antolojisidir. Kitabın ilk bölümü 1797 yılında Slavita'da yayımlanmıştır. *Iggeret Ha-Teşuva* (Tövbe Üzerine Mektup) adlı üçüncü bölüm 1806'da Şklov'da eklenmiştir. Son olarak 1814 Şklov baskısında dördüncü bölüm olan *Iggeret Ha-Kodesh* (Kutsal Mektup) eklenmiştir. *Tanya*'nın standart baskısı Vilna'daki ünlü Romm matbaası tarafından defalarca basılmıştır. Habad Hasidim'in *Tanya*'ya olan saygısı o kadar yüksektir ki, birçoğu onu tallitleriyle aynı çantada saklar ve düzenli olarak çalışır. Rivayete göre Shneur Zalman'ın çağdaşlarından biri *Tanya*'yı

¹⁶⁵ Metli, s. 14.

¹⁶⁶ Jacobs, s. 122.

¹⁶⁷ Levin, s. 131.

¹⁶⁸ Metli, s. 14.

okuduğunda şöyle demiştir: “*Bu kadar büyük bir Tanrı’yı, bu kadar küçük bir kitapta barındırmak ne büyük bir başarı!*”¹⁶⁹

Hasidikleri Ortodoks Yahudiler arasında değerlendirmek mümkündür. Kendilerine has tarihleri, rebbeler liderliğinde gerçekleştirdikleri örgütsel yapılanmaları, coşku ve neşe unsurları içeren katı merasimleriyle Ortodoks Yahudilikten ayrışsalar da Hasidikler de Ortodoks Yahudiler gibi rehber ve yönlendirici olarak Kutsal Kitap’a bağlıdırlar. Kutsal Kitap, Sözlü Yasa ve devamında yer alan öğretilerle birlikte 613 mitzva çerçevesinde hayatlarının sosyal, ahlaki ve dini ritüeller boyutunu kapsayan bütün alanlarını dizayn etmektedirler.¹⁷⁰ Son dönem Kabala literatürü sadece Hasidik metinler külliyatından ibaret değildir. Şerh literatürü bölümünde ele alacağımız Vilna Gaon gibi Hasidik hareket karşıtı veya Hasidizm dışında yer alan akımlar ve metinler de söz konusudur.

B. Kabalının Temel Öğretileri

Kabalacı öğretileri basit ve anlaşılır bir şekilde açıklanabilen temel ilkeler olarak ifade etmek yanlış olacaktır. Kabala daha ziyade birbirinden ayrılmış, bazen oldukça çelişki barındıran çok sayıda farklı yaklaşımlardan oluşmaktadır. Sefer ha-Bahir’in ortaya çıktığı tarih itibariyle mistik bir gelenek olan Kabala, takipçilerinin kabul ettiği ortak sembol ve fikir yelpazesine sahipti. Bu sembollerin spekülatif bağlamlarını yorumlama konusunda farklılıklar olsa da Kordova’da dahil Safed dönemine kadar -Safed dönemi de dahil- iki ayrım söz konusuydu. Birincisi; Gerona’da, Zohar’ın çeşitli kısımlarında ve Kordova’ya kadar ki Kabalacıların eserlerinde kristalleşen Sefirot teorisi; ikincisi ise Lurianik Kabala’nın oluşturduğu semboller yelpazesidir. Lurianik sistem, Sefirot doktrininin ilkelerini de geniş ölçüde kullanarak onun da ötesine geçmiştir.¹⁷¹

Kabala konusu itibariyle bizi belirli bir alana hapsedmemektedir, ilahi olan her şey bu alan içerisinde kendine bir yer bulabilir. Bununla birlikte Kabala, babanın oğula, hahamın öğrencisine şifahen aktardığı bilgi ve yorumları da içerir.¹⁷²

¹⁶⁹ Jacobs, s. 123.

¹⁷⁰ Metli, s. 23.

¹⁷¹ Scholem, Kabbalah, s. 87.

¹⁷² Basalel, c. 2, s. 295.

Kabala'nın kişinin kendine ve evrene yönelik keşfi ve bu keşfin bizzat tecrübe edilmesi hasebiyle teorikten ziyade pratik yönünün ağır bastığını söylemek mümkündür.¹⁷³ Kabala'da asıl gaye ve yaşamın anlamının ise; sadece sudûr ederek dağılan Tanrı'nın yeniden toplanması ve nihai kurtuluşun, sadece insan için olmaması, Tanrı'yı da kapsamasıdır.¹⁷⁴

Bunlara ek olarak Kabalacı öğretilerin iki temel eğilimi olduğu görülmektedir. İlki mit dünyasına yakınlığını ortaya koyan çarpıcı imge ve sembollerle ifade edilen mistik yönü diğeri ise, sembollere daha az yer veren spekülatif karakterli olmasıdır. Kabalacı öğretilerin spekülatif açıklamaları büyük ölçüde neo-Platoncu ve Aristotelesçi felsefenin fikirlerine dayanmaktadır. Bu yönüyle Kabala'nın kozmolojisi ödünç alınmış ve orijinalliğini kaybetmiştir. Gerçek özgünlüğü bu kozmolojiyi aşan sorunların ötesinde aramak gerekir.¹⁷⁵ Bu bağlamda Yahudi tarihi boyunca, Kabala eğitimini sadece Tora ve Talmud öğrenimi görmüş ve kırk yaşını tamamlamış evli erkekler almışlardır. Kabala'nın öğretileri ile başa çıkabilecek olgunluğa sahip olmayanlara verilemeyecek kadar güçlü bir silah olarak kabul edildiği için öğrenimi herkese açık değildir.¹⁷⁶

Bu başlık altında bütün ilke ve öğretilere yer vermeyip daha çok Kabala'nın karakteristiğini yansıtmaya açısından önemli gördüğümüz öğretilerini ve görüşlerini başlıklandırarak özet mahiyetinde sunmaya çalışacağız. Bunun dışında zaman zaman, yeri geldikçe Kabala geleneği içerisinde önem arz eden isimlere ve onların görüşlerine değinirken de birtakım öğretileri aktarmış olduğumuzu da vurgulamak gerekir.

1. Yaratıcı ve Tezahür

Kabala'ya göre insan Tanrı'nın tecellisi veya tezahürüdür, tıpkı güneş ve ondan yansıyan ışınlar gibi. Bu bağlamda insan Tanrısaldır, çünkü O'nun suretinde yaratılmıştır ama asla bir Tanrı değildir. Tanrı'nın sıfatları veya sayısız özelliklerinden bir behre insanda mevcuttur, ancak Kabala geleneğinde hiçbir insana Tanrı sıfatı

¹⁷³ Burul, s. 3.

¹⁷⁴ Demirci, Kabalacılık, s. X.

¹⁷⁵ Scholem, Kabbalah, s. 87-88.

¹⁷⁶ Michael Levin, *Yahudi Ruhaniyeti ve Mistisizmi*, çev. Esterya Seval Vali, Gözlem Yay., İstanbul 2006, s. 144.

yakıştırılmaz.¹⁷⁷ Yani bu gelenekte insan ile Tanrı arasında sıcak ve yakın bir bağ tesis edilmeye çalışılırken Tanrı'nın aşkın yönü ihlal edilmez, O'nun tanımlanamaz ve ulaşılamaz bir nitelikte olduğu vurgulanır.

Tüm Kabalacı öğretilerin kökeni, İlahi olan soruna ilişkin temel bir ayrıma dayanır. Soyut olarak Tanrı'yı sadece kendi doğasına referansla Tanrı'nın kendisi olarak ya da yarattıklarıyla ilişkisi yönüyle düşünmek mümkündür. Tanrı'ya dair hemfikir olunan görüş, Tanrı hakkında hiçbir dinî bilgi edinilemeyeceği konusudur. Tanrı'nın kendisi, mutlak öz her türlü spekülâtif ve hatta vecd dolu kavrayışın çok daha ötesindedir.¹⁷⁸ Kabala, Tanrı hakkında çok az şey söyler. Çünkü Tanrı'nın sınırsızlığı olgusu Tanrı'yı tanımlama çabasını başarısız kılabilir. Tanrı'ya nitelikler atfetmek zorunlu bir çelişki ortaya çıkarır. Bu sebeple Tanrı'ya hiçbir nitelik yüklenemez. Varoluş bizim sınırlı farkındalığımızla kavranabilir bir olguyken varoluşun ötesinde olan Tanrı'yı tanımlayabilmemiz veya niteleyebilmemiz mümkün değildir.¹⁷⁹ Provence ve İspanya'nın ilk Kabalacıları, aşkın olan Tanrı'yı ifade etmek için, İbranice'de "hiçbir şey", "yokluk" anlamına gelen "Ayn/Ein" (sonu olmayan) ifadesi kullanılır ve bu "varoluşun ötesinde" anlamını da ihtiva etmektedir.¹⁸⁰ Ein'e yer yön tayin edilemez, O ne aşağıdadır ne yukarıda, O'na eylem ve durağanlık da atfedemeyiz, O ne hareketlidir ne de sabit, O mutlak bir Hiçliktir. Yokluk olan Ein, bütün varlıklardan daha çok vardır.¹⁸¹

Ein şeklinde ifade edilen Tanrı hakkında "Tanrı Tanrıdır, Tanrı'yla kıyaslanabilecek ne vardır?" sözü aşkınlığını ifade etmede yeterli görülürken "Size soluğunuzdan, elleriniz ve ayaklarınızdan daha yakın..." şeklinde tanık olunan içkin Tanrı'yı ifade etmede yetersiz kalmıştır. Bundan hareketle Kabala, içkin Tanrı'yı açıklayabilmek için *yayılma (dışlaşma)* kavramını ve *dört dünya* öğretisini ortaya koymuştur.¹⁸² Başlangıçta sadece tanımlanamayan ve bilinemeyen soyut bir Tanrı vardı. Ruhsal ve fiziksel varlığımızı yoktan var eden sonsuz derecede soyut olan bu kavramdan daha somut ve fiziksel alemlere yani "varlık" alemine bir geçiş söz

¹⁷⁷ Akıncı, s. 58.

¹⁷⁸ Scholem, Kabbalah, s. 88.

¹⁷⁹ Cengil, s. 69.

¹⁸⁰ Scholem, Kabbalah, s. 88.

¹⁸¹ Akıncı, s. 43; Cengil, s. 24.

¹⁸² Cengil, s. 69.

konusudur. Kademeli olarak gerçekleşen varlığın oluşum serüveninde son derece soyut ve sınırsız Ein'den yine sınırsız fakat ona göre daha kavranabilir olan Ein Sof (Sonsuz Işıma) tezahür etmiştir. Bunu da *Ein Sof Or (Sınırsız Işık)* izlemiştir.¹⁸³ Ein sonu olamayn aşkın Tanrı'yı ifade ederken Ein Sof ise sonu olmayan içkin Tanrı'yı ifade etmektedir.¹⁸⁴ Ein Sof içinde hiçbir ayrımın ve farklılaşmanın olmadığı, hatta bazılarına göre iradenin bile olmadığı mutlak mükemmelliktir.¹⁸⁵

Yokluk varlıktır, varlık da yokluktur. Varlığın yokluktan varoluşa çıkmaya başlaması durumunda iman söz konusudur. İman varlığın ve yokluğun birbiriyle ilişkisinde kendini göstermektedir. Varlık tek başına yokluktan çıkmaz, aksine varlık ve yokluğun ilişkisi neticesinde ortaya çıkar.¹⁸⁶ *Kasılma/Büzülme/Sınırlama* deddiğimiz Tanrı'nın kendi içine geri çekilmesiyle bir boşluk meydana gelir ve bu boşlukta mutlak her şey olan Ein Sof açığa çıkar. İbrani geleneğinde Tanrısal görünümün ilk haline işaret eden bu durum "*Sonsuz Işıma*" anlamına gelen *Ein Sof Or* terimi ile ifade edilir.¹⁸⁷ Gizlilikten tezahüre ve yaratılışa çıkma kararı Ein Sof'un özünün zorunlu bir sonucu olan bir süreç değildir; bu, sürekli ve aşılmaz bir gizem olarak kalan son derece özgür bir karardır.¹⁸⁸

"*Tanrı, Tanrı'yı görmeyi diledi*" sözünde geçen amaca yönelik olarak Tanrı kendisini boyutsuz bir noktadan kendi içine geri çekerek içinde evrenin var olabileceği bir boşluk oluşturmuştur.¹⁸⁹ Bu boşluğa iradenin Sonsuz Işıması (Ein Sof) kendisini on aşama olarak yansıtmış ve bu on aşama da örgütlenerek bütün yasaları barındıran ve evrene hükmeden *Hayat Ağacı* tasarımını ortaya koymuştur. Bu silsile tamamen yaratılışın insanın idrak edebileceği bir aşamaya doğru tezahürünü ifade etmektedir.¹⁹⁰

Gerona Kabalacıları sık sık gizli Tanrı'nın Ein Sof tarafından kuşatılmış ve onunla birleşmiş olan İlksel İrade (*ha-hefez ha-kadmon*) aracılığıyla çalıştığından bahsederek Ein Sof ve İlahi İrade arasında bir ayrıma giderler. Ein Sof'u "Sonsuz

¹⁸³ Akıncı, s. 44

¹⁸⁴ Cengil, s. 25.

¹⁸⁵ Scholem, Kabbalah, s. 89

¹⁸⁶ Cengil, s. 25.

¹⁸⁷ Cengil, s. 26.

¹⁸⁸ Scholem, Kabbalah, s. 91.

¹⁸⁹ Cengil, s. 69.

¹⁹⁰ Akıncı, s. 44.

İrade”nin gücünde saklı olan yayılmaların en yükseği, düşüncenin nüfuz edebileceği nihai seviye olarak görürler. Ein Sof ile onun ilk sudur edişi arasında, kaynağına bağlı olan ve sürekli ona dönen bir eylem birliğine atıfta bulunurlar. Hatta bazı eserler Ein Sof’a hiç değinmeyip sadece İlk İrade ile bağlantılı ifadelerine yer verirler. Bu İrade Ein Sof ile birlikte ezeli miydi, yoksa Ein Sof ile birlikte mi ortaya çıktı, Ein Sof’un yaratma ve tezahür etme iradesi olmaksızın var olduğu bir durum mu söz konusu gibi sorulara da bu bağlamda cevap aranmıştır.¹⁹¹ Aynı zamanda İlkel İrade Tanrı ile tamamen özdeş değildir, ancak “giyenin özüne her yönden yapışan” bir giysidir.¹⁹²

2. Denge

Burada Kabala’da anahtar bir kavram olan “denge” unsuru karşımıza çıkmaktadır. Buna göre yaratılmış olan her şey evrende mükemmel bir uyum içerisindedir. Kabala bu uyumu Tanrı’nın en büyük mucizesi olarak görür ve evrendeki kaos ve düzensizlikleri insanın sınırlı idrakıyla ortaya koyduğu değerlendirmeleri olarak ifade eder. Aslında bu kaos ve karasızlıklar da bu mükemmel uyumun bir parçasıdır.¹⁹³

Yaratıcı’nın varlığını ortaya koyan bir kavram olarak Denge, birbirine karşıt fakat eşit olan iki gücü simgelemektedir. Evrenin ve maddenin yapısından tutunda, ruhsal alemlere kadar olan bütün evrensel, ruhsal, fiziksel ve duygu içerikli kavramlar bu gücün kapsamı içerisindedir: Negatif-pozitif, ışık-karanlık, iyilik-kötülük, sevgi-nefret, sertlik-merhamet gibi. Birbirlerine eşit olan karşıtların uyumundan doğan şeye muvazene denilmektedir. Bu zıt güçlerin çatıştığı yer durgun merkez veya orta nokta olarak tarif edilir ve kadim gelenekte daire içinde nokta olarak sembolize edilir.¹⁹⁴

¹⁹¹ Scholem, Kabbalah, s. 92.

¹⁹² Scholem, Kabbalah, s. 93. Bu konuyla ilgili 13. yüzyılın ortalarında yaşayan Isaac İbn Latif’in öğretileri incelenebilir. İrade hakkındaki görüşü esas olarak *Ginzei ha-Melekh* ve *Zurat ha-Olam* adlı eserlerinde bulunabilir.

¹⁹³ Akıncı, s. 58.

¹⁹⁴ Akıncı, s. 45.

3. Büzülme

Büzülme (*tzimtzum/zimzum*), Kabala’da yaratılışa yer açmak için Sonsuz Işığın küçülmesi anlamına gelir. Bu konu ilerleyen bölümde ele alacağımız Kabala’nın temel eserlerinden biri olan Sefer ha-Bahir’in önemli konularındandır. Bu konuyu net bir şekilde ortaya koyan İshak Luria’nın ifadeleriyle aktarmak daha yerinde olacaktır:

“Tüm şeyler yaratılmadan önce yalnızca Tanrısal Işık vardı ve tüm Varoluş’u dolduruyordu. Hiçbir boşluk yoktu. Ve O’nun saf iradesi tüm evrenleri yaratmaya karar verdiğiğinde O, Işığını kenarlara doğru çekerek (ortada) boşaltılmış bir hacim yarattı. Bu boşluk mükemmel bir biçimde (bir küre gibi) yuvarlandı. Bu kenara çekme bittikten sonra artık içinde tüm şeylerin yaratılabileceği bir yer oluşmuştu. Ve O, Sonsuz Işığından bir (ışık) ipliği çekti ve onu bu boş hacime getirdi. İşte bu iplik sayesinde Sonsuz Işık aşağıya kadar indirilmiş oldu.”¹⁹⁵

Bu konudaki ikinci bir görüş de, *tzimtzum*’un yalnızca kelime anlamından yola çıkmamak gerektiğidir. Çünkü bu, aynı zamanda fiziksel ve uzaysal bir durumdur. Tanrı ise uzay ve zamanın da ötesindedir. Bu görüşe göre Tanrı, sonsuz mükemmeliğini sınırlamış ve insanın iradesi için yeni bir yer açmıştır. Büzülme konusundaki bu iki ayrı görüş Kabala içerisinde iki ayrı ekolün oluşmasına sebep olmuştur. Biri olayı kelime anlamından hareketle açıklarken diğeri tam olarak kelime anlamında değil daha çok Yaratıcı’nın, yarattığı fiziksel ve sonlu varoluşun bilinci üzerinde vurgulayış şekli olarak yorumlamıştır.¹⁹⁶ Bu aynı zamanda birlikten çokluğun veya sonsuzluktan sonlu bir alemin nasıl çıktığı sorularına da yanıt olmuştur. Söz konusu sınırlama Tanrı’nın Özü’nde değil O’nun ışığında gerçekleştiği de önemle vurgulananlar arasındadır.¹⁹⁷

4. Yakup’un Merdiveni

Kabala, Yakup’un düşünde Tanrısallıkla kurduğu bağlantıyı da Yakup’un Merdiveni adı altında şematik olarak ortaya koymuştur. Bu şema, iç içe geçmiş dört ağaçtan -dört dünyadan- oluşur. En üstteki Hayat Ağacı’dır. Yayılmanın ilk on

¹⁹⁵ Akıncı, s. 74-75.

¹⁹⁶ Akıncı, s. 75.

¹⁹⁷ Akıncı, s. 76.

aşamasını gösteren on sefirayı kapsar. Bunun dışında dört boyut daha vardır. Bunlar aşağıdan yukarı sırasıyla Eylem, Duygu, Akıl ve en yukarıdaki kaynakla temastır. Kimi zaman *Adam Kadmon* da denilen Yaşam Ağacı, Tanrısal dünyayı ve Tanrı'nın imgesini temsil etmektedir.¹⁹⁸ Biz bu Tanrısal dünyanın yani Azilut'un sadece şuurdan oluştuğu ve durağan olduğu şeklinde iki özelliğinin bilgisine sahibiz. Buraya kadar söylenenler sözlü geleneğin aktarımlarıdır. Yaratma dünyasında ise artık Kutsal Kitap devreye girmeye başlar. Yaratılış bölümünde geçen "*Başlangıçta Tanrı insanı kendi suretinde yarattı*" ifadesi yaratma dünyasına işaret etmektedir.¹⁹⁹

Kabalacı, olaya dinsel açıdan yaklaşmış olsa bile aslında akademik sahanın "bilinç araştırması" dediği alanın bizzat kendisini tecrübe etmektedir. Ancak Kabalacı'nın yaptığı iş, deneysel olması farkıyla akademik araştırmacılarınkinden ayrılabilir. Nihayette Kabalacı, inanca değil yaşanmışlığa bakmaktadır. Yakup'un Merdiveni'nde de bilincin boyutlarına doğudan batıya doğru yolculuk eden Kabalacı düşüncelerini, varsayım üzerine düzenlediği bu şema üzerinde temellendirmeye çalışır.²⁰⁰

5. Yaşam Ağacı ve Sefirot

Yaratıcı ve tezahüründen bahsederken Tanrı'nın kasılarak kendi içine çekilmesinden sonra Yaratılışın gerçekleşmesi için bir boşluk olduğundan bahsetmiştik. İşte bu boşluktan sonra alemler oluşmaya ve alemlerin içinde de Sefiralar oluşmaya başlar. Kabala'da tezahürün bundan sonraki aşamaları *Hayat Ağacı* ya da *Sefirot Diyagramı* tabirleri ile açıklanmaya çalışılmıştır.²⁰¹

"Hiçliğin On Sefirot'u: On uçsuz bucaksız yer onlara bağlıdır; kökenleri sonsuzdur ve sonları yoktur; hayır ve şerrin uçurumudur; ölçülemez yükseklik ve derinliktir; batıda ve doğuda, kuzeyde ve güneyde sınırsızdır ve tek İlah Rab, İmanlı Kral, ezelden ebede hepsini kutsal tahtından yönetir... Onlardan bahsedeceksen dudaklarını mühürle, onları düşünürken kalbini kolla; eğer zihnin uzaklaşırsa ona

¹⁹⁸ Dion Fortune, *Mistik Kabala*, çev. Murat Sağlam, Hermes Yay., İstanbul 2010, s. 18, 262.

¹⁹⁹ Cengil, s. 71.

²⁰⁰ Cengil, s. 75.

²⁰¹ Akıncı, s. 53

tekrar hakim ol; yazıldığı gibi 've canlı varlıklar şimşek çakışı gibi koşup geri dönüyorlar' ve anlaşma budur."²⁰²

Kabala geleneğine göre yaşam; büyü müeyveleri olan Tanrısal bir ağaçtır. Yahudi mitolojisinde bu Hayat Ağacı, Adem ve Havva şeklinde tezahür etmektedir. Hayat Ağacı on sefirayı içeren bir diyagramdan müteşekkildir. Bu diyagramda her bir sefira, kutsal kabul edilen İbrani harfleriyle ifade edilir. Aynı zamanda her bir sefira Tanrı'nın özelliklerinin insana yansımış halidir.²⁰³ Kabala'da insanın hırslarından ve arzularından arınması esastır. Ancak bu gerçekleştiğinde Tanrı, sevgisini yeryüzüne indirir. Bir insanda meydana gelecek bir araz bütün sistemi ve yapıyı etkilemektedir, çünkü evren her bir insanın parçası olduğu bir bütündür. Kabalacılar, Tanrı ile evrenin doğasına ilişkin gizli bir bilginin varlığına işaret ederler. Bu gizli bilginin anlaşılabilmesi için de İbrani alfabesinin önemine dikkat çekerler ve harfler arasındaki gizemli bir ilişkiden, kutsal bir anlatıdan ve mistik bir beyandan söz etmektedirler. İnsanlar kendilerini mükemmelleştirdikleri zaman dolayısıyla evreni de mükemmelleştirmiş olurlar.

Babililere ait Hayat Ağacı kavramı, meyvelerinin yalnızca Tanrı tarafından toplanabildiği büyü müeyveleri olan ağacı ifade etmekteydi. Koparma cesareti gösterenler sonu ölüm olan felaketlerle karşı karşıya kalırdı. Bu ağaç İbrani mitolojisinde Adem ve Havva bahsi içerisinde bir yer edinmiştir. Zamanla Kabala çalışmaları neticesinde diyagramda diyebileceğimiz bu ağacın mevcut ve yaygın olan kullanımını oluşturmuştur. Üç kolan üzerine kurulu olan bu diyagram 10 sefiradan müteşekkildir.²⁰⁴

Sayı ya da şifre anlamına gelen *sefira* sözcüğünün kökeni, *cipher* ve *sapphire* sözcüklerine dayanır, çoğulu da *sefirot*'tur. Sefirot kavramının ilk olarak Sefer Yetsira'da *Sephiroth Belimah* şeklinde geçtiği ve ilk olarak "hiçlikten gelen sesler", "hiçliğin sefirotu" ya da "mantıksal eylemler" şeklinde anlaşıldığı aktarılmaktadır. Ancak Sefirot kavramı Tanrısal kuvvetler, Tanrısal kaplar veya Tanrısal yönetimin araçları şeklinde yorumlanarak daha doğru formuna kavuşturulmuştur. Mistiklerin Tanrı'nın on yüzü, elleri veya elbiseleri şeklinde ifade ettiği Sefirot hakkında hem fikir

²⁰² Westcott & Mathers & Stavish, s. 164

²⁰³ Epstein, s. 42.

²⁰⁴ Cengil, s. 21.

olunan görüş: Sefirot'un Tanrısal belirlenimleri (isimleri/esmâsı) ifade ettiği görüşüdür.²⁰⁵ Hayat Ağacı'nda yer alan bu on sefira da bunun için verilmiş düşünce ve duygunun tinsel enerjileridir.²⁰⁶ Bu tinsel enerjinin ilk tezahürü *Kether (Taç)* olarak adlandırılır. O ilk olandır ve Bir numaradır. Tanrısal tezahür bu Bir'den (1) On'a (10) devam eden aşamaları ifade eden Sayısal Tecellilerdir (Sefirot).²⁰⁷ On sefira/sefirot şu şekilde sıralanmıştır:

1. Kether (Taç) ve Daath (Bilgi)²⁰⁸

2. Hokhma (Bilgelik)

3. Binah (Anlayış, Zeka)

4. Hesed, Gedulah (Şefkat ve Merhamet)

5. Geburah, Pakhad (Azamet ve Adalet)

6. Tiphereth (Güzellik, Zarafet)

7. Netzah (Zafer, Sonsuzluk)

8. Hod (İhtişam)

9. Yesod (Temel)

10. Malkhut (Krallık)²⁰⁹

Yaradılış 1:27'de geçtiği üzere insan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Sefirot diyagramı da bu suretin Tanrısal yansımasıdır, insanın mitsel karşılığıdır. Başlangıçta var olan Adem'in yani insanın arketipal doğasıdır. Fakat insan bu doğasını kaybetmiştir. Ancak kişi günahlarından arınırsa, Sefirot'a bağlanabilir ve sefiralar için bir kap olabilir. Bu da bir Kabalacı'nın arzuladığı yani Tanrı'ya ulaşabileceği en üst düzeydir.²¹⁰

²⁰⁵ Cengil, s. 26; Akıncı, s. 55.

²⁰⁶ Burul, s. 19-20.

²⁰⁷ Akıncı, s. 44.

²⁰⁸ Kether ve Daath aynı güce sahip farklı boyutları temsil ettiği için on birinci Sefira olan Daath ayrı bir Sefira olarak değerlendirilmez.

²⁰⁹ Akıncı, s. 56.

²¹⁰ Cengil, s. 22.

Kabalacı düşünce Tanrı'ya sıfat izafe etmez, O'nu soyut ve mutlak bir varlık olarak tanımlarlar. Çünkü rahmet sıfatı verildiğinde Tanrı'nın adaletsiz davranacağı düşünülebilir. Bu sebeple Kabalacı, riske girmez *Tanrı Tanrı'dır* demekle yetinir. Tanrı ile hiçbir şeyin kıyası olmaz çünkü o Ein'dır, yani hiçbir şeydir.²¹¹ Yine Kabalacı gelenekte Tanrı'nın Ein Sof ve Sefirot olmak üzere iki sıfatı olduğu karşımıza çıkmaktadır. Ein Sof'la Tanrı, kendini gizlemektedir. Sefirot ise Tanrı'nın yaratma halinde olduğunu gösterir. Sefirot ile Tanrı, karakterini yarattıkları üzerinde sınırlı olarak gösterir. Tanrı'nın kendini göstermesi on aşama sonrasında gerçekleşir ve bu on aşama Kabalacı gelenekte karşımıza on sefira olarak çıkmaktadır.²¹²

Kabalacı anlamda sefiralar, Tanrısal enerji ya da yaşam gücünü insanın idrakına hitap eder bir formda Yaratılışa aktaran kanallar olarak ifade edilebilir.²¹³ Her bir sefira Tanrı'nın açılımlarını ifade eder. Bunlar Tanrı'nın kendine verdiği isimlerdir ve bunların hepsi Tanrı'nın büyük ismini meydana getirir. Sefiralar arasındaki her bir sefirayı birbirine bağlayan ve her biri de İbrani alfabesinden bir harf ile gösterilen kanallar bir ağ/yapı oluşturarak Tanrısal enerjinin Yaratılış içinde nasıl aktığını gösterir. Bu 22 bağlantı ve 10 sayısal tecellinin toplamı gelenek içerisinde ifade edilen bilgeliğin 32 yolunu temsil etmektedir.²¹⁴ Sefirot içerisindeki bağlantıların Hayat Ağacı'nı da kendi içinde bazı alt gruplara ayırdığını görmekteyiz. Taç-bilgelik-idrak üçlüsü Yaratılış'ın en yüksek ve entellektüel alemini yani akli ve zekayı temsil eder. şefkat-sertlik-güzellik ise dinamiği saf duygusal olana karşılık gelen bir başka alt grubu oluşturur. Sonsuzluk-Görkem-Temel üçlüsü ise içgüdüsel ve pragmatik oluşumu kapsar ve son olarak Krallık ise bazen son alt gruba dahil edilir bazen de enerjisini onlardan alan bağımsız bir oluşum olarak değerlendirilir.²¹⁵

Sefirot diyagramında sefiraların üçü etkin olan sağ-el sütununda (hikmet, merhamet, sonsuzluk), üç tanesi de edilgin olan sol-el sütununda (adalet, anlayış, titreşim) diğerleri ise merkez sütunu oluşturan denge sütununda (taç, güzellik, temel, krallık) bulunur. Bunların arasındaki ilişkiler *tzimtzum* adı verilen çakan şimşekler

²¹¹ Cengil, s. 78.

²¹² Gershom G. Scholem, *Zohar: İhtişamın Kitabı (Kabala'dan Temel Öğretiler)*, çev. Ebru Yetiş, Dharma Yay., İstanbul 2008, s. 26.

²¹³ Akıncı, s. 55.

²¹⁴ Scholem, *Kabbalah*, s. 24 vd.; Akıncı, s. 61.

²¹⁵ Akıncı, s. 61.

vasıtasıyla kurulur.²¹⁶ Kabalacı anlayışta Sefirot sistemi, merdivene (*sulam*), ağaca (*etz*) veya Tanrı'nın ilahi suretine (*Tzelem Elohim*) karşılık geldiği şeklinde yorumlanmıştır. Netice olarak Tora'dan hareketle sefirotun Tanrı'nın suretinde şekillendirildiği belirtilmektedir. Buna bağlı olarak da her bir sefiranın insandaki çeşitli yetilere, insan vücudundaki uzuvlara ve evrendeki yasalara karşılık geldiği ifade edilir.²¹⁷ Sefirotun hiyerarşik bir düzeni vardır. İkinci sıradaki sefira birinciden, üçüncü sıradaki sefira ikinciden çıkar ve büyür. İlk sefira diğer bütün sefiraların kuvvetine sahiptir. İkinci de kendinden sonrakilerin tüm kuvvetine sahiptir ve hiyerarşi bu şekilde devam eder.²¹⁸

Sefiraların olumsuz yanlarını ifade eden *Klifot*'tan da kısaca bahsetmek gerekebilir. *Klifa*, kabuk anlamındadır ve çoğulu *Klifot*'tur. Genel olarak içerisinde hiç ışık bulunmayan örtü, kılıf, içi boş kabuk veya kurumuş ölü kabuk anlamlarında kullanılır. Sefirot'taki Tanrısal açılımın artıkları olarak görülürler. Bunlara şarap kadehinin dibinde kalan tortu ya da artık olarak bakılmıştır. Zohar'da da kötü, şer ve atık şeklinde ifade edilmiştir.²¹⁹ Kabalacı'ya göre Klifot bir anlamda iblisler dünyasıdır. Bozulma, dengesizlik, körelme şeklinde evrenin her düzeyinde görülebilir. Kabuk simgesi bunların sabit olduğunu, yaşayan bedenden ayrıldığını gösterir. Sefirot'ta gerçekleşen bir bozulma korkunç sonuçlara neden olabilir. Küresel çapta bir savaş veya bireysel bir delilik buna örnek teşkil eder.²²⁰

Kabalacı'nın amacı ve bir anlamda da görevi, bu bütünsel Hayat Ağacı'nın her daim bilincinde olup kutsal olana hizmet etmektir. Bu bilince de, bilincin sürekliliğini -aşağıda bahsi geçecek olan- bütün dünyaları kapsayacak şekilde, insanlığın cennet bahçesinden kovulmasıyla kaybettiği Tanrısalla olan bağlantıyı yeniden kurmak kaydıyla varılabilir. Bu görev bağlamında ilk yapılması gereken ilkelerin tümüne vakıf olmak ve de bu ilkeleri gündelik yaşamda gözlemleyebilmektir.²²¹

²¹⁶ Bu sefiraların ayrıntılı anlatımları için bkz. Fortune, s. 149-243.

²¹⁷ Akıncı, s. 57.

²¹⁸ Cengil, s. 29.

²¹⁹ Fortuna, s. 367 vd.

²²⁰ Cengil, s. 36.

²²¹ Cengil, s. 85.

6. Dört Dünya

Fiziksel dünyadaki maddenin dört hali olan ateş, hava, su ve toprağın görelî evrende denk düştüğü dört aşama vardır. Bunların birincisi *Azilut* (yayıma) dünyasıdır ve ateşe karşılık gelir. İkincisi *Beriyah* (yaratma) dünyasıdır ve havaya karşılık gelir. Üçüncüsü *Yezirah* (oluşum, biçimlenme) dünyasıdır, suya karşılık gelir ve son olarak dördüncüsü *Asiyah* (fiziksel ya da eylem) dünyasıdır o da toprağa karşılık gelmektedir.²²²

Her aşama bir üstteki aşamanın soluk bir yansıması olarak görülür. Azilut'tan uzaklaştıkça yoğunluk artar ve yasalar oluşur. İçerisinde bulunduğumuz Asiyah dünyasında maddesellik aşırı yoğundur ve bu yüzden sadece yüzeyi görürüz. Scholem de bunu "Tanrı'nın gücünün maddeleştigi farklı aşamalar" şeklinde ifade etmiştir.²²³ Bu dört dünyanın her birinin Sefirot diyagramında tekabül ettiği ve insanın varlığının farklı aşamalarını temsil eden sefiralar söz konusudur. Bunların tekabülünde; Nezah, Hod, Malkut ve Yesod fiziksel beden yansımalarıdır. Hesed, Gevurah, Nezah, Hod ve Tiferet duygular alemidir. Hokmah, Binah, Gevurah ve Hesed akli temsil eder. Son olarak Keter, Hokmah ve Binah ise ruhsaldır.²²⁴ Aynı zamanda Yaratılış'ın dört alemi Tanrı'nın kutsal adının (Yahve) dört harfine de denk gelmektedir.²²⁵ Bir dünyanın ağacı bir öncekinde kök salmıştır. Böylece bu dört dünya varoluşun bütününi kapsamış olur. Her düzeyin de kendi ağacı vardır. Dolayısıyla da her birinde ayrı ayrı on sefira bulunmaktadır. Dört dünya Tanrı'nın sonsuz ışımainsın doğar ve Asiyah dünyasında son merhalesine ulaşmış olur.²²⁶

Bu dört dünya insan ruhunun da dört aşamasına denk gelmektedir. *Hayah*, meditasyonla ulaşılan Tanrısalla ilişki düzeyidir ve Azilut'a denk düşer. *Neşamah*, ruhsal düzeydir Beriyah'a denk düşer. *Ruah*, duyu ve ruhsal olmayan düşünce düzeyidir ve Yezirah'a denk düşer ve *Nefeş*, fiziksel canlılıktır aynı zamanda bütün canlıların ortak noktasıdır bu da Asiyah'a denk düşer. İlerleyen sayfalarda bahsedeceğimiz dört dünyaya ilave olarak bir de beşinci dünya Adam Kadmon vardır.

²²² Scholem, Kabbalah, s. 137.

²²³ Cengil, s. 41.

²²⁴ Fortuna, s. 149 vd.

²²⁵ Akıncı, s. 105.

²²⁶ Cengil, s. 43.

Bilincinde olmadığımız fakat arka planda hep var olan bu beşinci düzey ruhun, Tanrısal kaynağından koparılmayan tarafı *Yehidah*'a denk düşmektedir.²²⁷

Azilot, İbranice'de yakın anlamına gelen *etzel* sözcüğünden türemiştir. *Kenara çekmek*, *aşağı çekmek* anlamlarına gelir, “yakınlık” şeklinde de çevrilebilir. Azilot dünyasının ışığı kendinden önceki Adam Kadmon dünyasından aşağı doğru çekilmiştir, bir basamak aşağısındadır. Bazılarına göre de yalnızca Adam Kadmon'un ikamet ettiği saf ışıktan oluşan mekandır.²²⁸ Azilot, Tanrısal kaynağa en yakın olan dünyadır. Buradaki sefiralar Tanrısalla doğrudan temas içindeki ışımalar veya titreşimler olarak görülür.²²⁹ Azilot içkinliğin dünyasıdır, ilk düzeydir. Arı, saf varlığın dünyasıdır. Bedensel farkındalığın, duygu ve düşüncelerin durduğu sadece varlığın olduğu bilinç halidir. Saf iradenin simgesi olarak görülür. Ateşle bağdaştırılması ateşin ışığa yakınlığı ile alakalıdır. Beyaz renktedir, bu da arılığı ve kutsallığı simgelemektedir. Aynı zamanda Tanrısal yayılmanın yani dışlaşmanın/tecessümün dünyasıdır.²³⁰ İnsanın bilincine ve idrakine tamamen kapalıdır ve kendinden sonraki dünyalar buradan yaratılmıştır.²³¹

Göksel Alem olarak da adlandırılan, Azilot'tan sonra gelen dünya *Beriyah* dünyası²³² mavi renktedir ve hava elementiyle bağdaştırılır. *Bera* kökünden gelir ve yokluktan var etme anlamındadır. İshak Luria, Hayim Vital ve Moşe Luzzatto'nun işaret ettiği iradeyle yaratmanın gerçekleştiği dünya burasıdır. Artık nesnelere dünyasına bir geçiş başlar. Bunun da ruhsal olandan maddesel olana ya da belirsizden belirliye bir geçiş olmak üzere iki şekilde gerçekleşmesi mümkündür. Beriyah, sınırlı bir gerçekliğin ya da sınırlı bir var oluşun yaratılmasını ifade eder. Beriyah sözcüğünün “dışarı” kök-anlamından hareketle bu dünyanın Sonsuz Işıma aleminin dışında olduğu anlaşılmaktadır.

Azilot bir “var-olamayış” (*ein*) dünyasıyken Beriyah “gizil var-oluş” (*yeş*) dünyasıdır. Bu varlık durumu *Homer Hiyuli* (biçimsiz madde) olarak adlandırılır.

²²⁷ Scholem, Kabbalah, s. 137-138.

²²⁸ Akıncı, s. 88.

²²⁹ Cengil, s. 52.

²³⁰ Cengil, s. 53.

²³¹ Akıncı, s. 88-89.

²³² Akıncı, s. 106.

Kabala’da burası “tahtın dünyası” olarak ifade edilir. Azilut krallığı Beriyah tahtının üzerinde oturur. Taht Azilut’un görkemini ve ışığını örterek saklar ve onu yaratılmış gerçekliğe doğru çeker. Beriyah, *Serafim*’in (ateşten meleklerin) ruhsal mekanıdır.²³³ Yayılma dünyası ruhsal olarak ifade edilirken yaratma dünyası zihinseldir. Beriyah üst zihin dünyasıdır ve aklın son durağıdır. Aklın yükselebileceği en üst düzeydir. Aynı zamanda Hezekiel’in düşünde gördüğü Tanrı’nın arabasıdır. Görsel ihtişamın mekanıdır, insan zekasının tinsel başlangıç yeridir. Tanrısal buyruğu yerine getirmekle ilgilenen ve tasarım süreçlerini harekete geçiren baş meleklerin dünyasıdır.²³⁴

Dünyaların üçüncüsü astral alem olarak adlandırılan *Yezirah* dünyasıdır. Bu aleme ait olan bilinç “şekillenme”dir. Ruhsal ve varlıksal bir şekillenme burada başlar.²³⁵ Işık/Nûr, Yezirah dünyasına inene denk boyutla sınırlanmaz. Yezirah dünyasında bile boyut henüz tinseldir ve uzayın fiziksel sınırlamasına dönüşmemiştir. Kabala uzayı ve zamanı içkin nitelikler olarak değil yaratılmış durumlar olarak görmektedir. Aşağı-yukarı, sağ-sol ve ön-arka uzayın sınırlayıcı ve tanımlayıcı altı boyutunu ifade eder. Bu yönler tinsel bir nitelikten çıkar. Bu tinsel nitelik Asiyah’ta gerçek uzay boyutuna evrilir. Yezirah dünyasına inen ışık sınırlı ve ölçülüdür. Anlayış ve kavrayışımıza daha yakın olan Yezirah biçimler dünyasıdır. Yaratılış burada akışkan ve gelişkendir. Burada kalıplar yapılır, doldurulur, değiştirilir ve yeniden biçimlendirilir bu sayede gel-gitler oluşur.²³⁶ Bu dünyaya özgü bilinç “oluşum”dur ve *Yeş Myeş* (bir şeyden bir şey) olarak kavramsallaşmıştır. Beriyah’taki gizli varoluşa karşılık bir “genel varoluş” söz konusudur. Oluşum yoktan var etmekten farklı olarak öğeleri bir araya getirmeyi ifade eder. Yezirah su ile ilişkilendirilir ve rengi mordur. Asaleti temsil eder, derin suların rengidir, tutku ve cinselliği de çağırıştırır. Tanrı’nın isteğini yerine getirme gücüne sahip bilinçli varlıklar olarak “meleklerin” gerçekliği Yezirah dünyasına özgüdür. Bunlar *Hayat ba Kodeş* (canlı yaratıklar) sınıfı olarak ifade edilir. Sürekli bir gidiş geliş halindedirler ve kendi nabız atışlarını duyarlar.²³⁷

²³³ Fortune, s. 225, 235; Akıncı, s. 107

²³⁴ Cengil, s. 56.

²³⁵ Akıncı, s. 109.

²³⁶ Fortune, s. 262, 326.

²³⁷ Cengil, s. 58; Akıncı, s. 109-110.

Anne karnındaki embriyonun gelişimi suyun içerisinde olmaktadır, işte burası Yezirah yani oluşumun dünyasıdır.²³⁸

Asiyah, üst dünyalarda başlatılan her şeyin tamamlandığı yerdir. Kökler ve dallar üst dünyalardadır ama meyve Asiyah'ta verilir. Toprağın karşılık geldiği Asiyah'ın rengi bedeni besleyen kan gibi kırmızıdır.²³⁹ Hareket alemi veya fiziksel alem olarak da bilinen Asiyah, insanlığın bilim yoluyla keşfettiği ve dolayısıyla insanın idrakına hitap eden dünyadır. Yıldızları, gezegenleri ve galaksileri kapsamaktadır.²⁴⁰ Asiyah sonlu bir dünyadır, bir nesne aynı anda hem burada hem başka yerde olamaz. Asiyah'ta zaman kavramı değişime olanak tanır. Başka bir ifadeyle bir şey yok olduğunda ve başka bir şey varlık kazandığında değişim gerçekleşmiş olur. Işığın alttaki kaplara ulaşır, ilk çıkış yerine dönmesi ve yaşam gücünün kasılma ve gevşeme süreci neticesinde zaman yaratılır. Zaman bu iki devinim arasındaki boşluk neticesinde oluşur. Asiyah alemi elementlerden oluşur. Zaman, uzay ve dünyasal bilinç alemidir.²⁴¹

Elementler sonsuz bir döngü içinde hareket ederler; gezegenler, güneş, yıldız kümeleri Asiyah dünyasıdır.²⁴² Asiyah sözcüğü hem *eylem* hem de *düzeltilme* anlamlarını barındırır ve her birey kendini düzeltme gayreti içerisindeydir.²⁴³ Azilut'un Malkut'u (Melekût) Asiyah dünyasıdır. Asiyah içerisindeki valıklar Kral'ın halkıdır. Tanrı'nın bütün yaratılmışlara hükmetme arzusu Asiyah'ta yani yaratılmış en alt dünyada, özellikle de onun fiziksel boyutunda gerçekleşir.²⁴⁴ Burada insan gözü ile Asiyah'tan önceki dünyaları göremez ancak astral beden bir üst alem olan Yezirah'ı, İç Ruh ise onun da üstünde yer alan Beriyyah dünyasını görüp deneyimleyebilir.²⁴⁵

Dünyalar, Tanrı'nın saf ışığını gizlemek için giydiği giysilerdir. Fiziksel dünya da Tanrı'nın ışığından en çok uzak kalan dünyadır. Azilut'un Keter sefirasından itibaren içe doğru yoğunluk artar. En dıştaki sefira diğerlerini içinde taşır. Üstteki

²³⁸ Cengil, s. 59.

²³⁹ Scholem, Kabbalah, s. 162; Fortune, s. 166.

²⁴⁰ Akıncı, s. 111.

²⁴¹ Scholem, Kabbalah, s. 163.

²⁴² Fortune, s. 115.

²⁴³ Cengil, s. 62; Fortune, s. 207.

²⁴⁴ Cengil, s. 63.

²⁴⁵ Akıncı, s. 111.

alttakileri yönetir ve denetim altında tutar. Üst dünyaların alt dünyalara müdahalesi “öte dünya” ve “mucize” gibi doğaüstü olguları açıklamada kullanılabilir.²⁴⁶ Dört Dünya genelde tek bir ağaç olarak görülse de özel de her dünya kendi Hayat Ağacı’nı içerir.²⁴⁷

Hastalandığımızda zihin körelir, hareketlerimiz ağırlaşır. Bu ruhsal ve fiziksel bütünlüğümüzde bir miktar parçalanma ve ayrılığın olduğunun ifadesidir. Uyku halinde bu ayrılık daha da artar ve bilincimizi kaybeder gibi oluruz. Ancak rüyalar sayesinde, kusursuz olmasa da daha üst dünyaların ve bizim buralardaki varlığımızın idrakine varırız. Kendimizi iyi ve canlı hissettiğimizde ise ruhsal ve fiziksel boyutlarımızın bütünlüğe ulaştığını anlarız. Ruhsal ve fiziksel ayrılığın en güçlü yaşandığı ölüm anında bile Kabala, temel bir bütünlük düzeyinin var olduğunu, bedenimizin fiziksel yapısını koruduğunu iddia eder. Bedenin yavaş yavaş çürümesi ise gerçekte var olan son bağın gevşediğinin bir ifadesidir.²⁴⁸

Kabala’da kişiliğin ve farkındalığın özü, gören ve duyan ‘Ben’i *Neşamah*’tır. Neşamah, tinsel olarak bilinçli ve uyanık kalır. Gerçek amaç, bilinç süreçlerini ve amaçlı düşünme, konuşma ve eyleme geçme etkinliklerini dünyevi katman olan Asiyah’ta özümsemektir. Kabala, bütünüyle “gerçek” dünyada yaşarken bedeni ve ruhu bütünlüştürmeyi öğretir.²⁴⁹

Kabala’da dört dünyaya karşılık gelen bir de dört yön vardır. Temel öğretiler bağlamında bunlardan da birer cümleyle bahsetmek yerinde olacaktır. Kısaca dört yönden ilki *Panim*, yayılma yani Azilut dünyasına denk düşer ve ön demektir. Daha çok kadınla ilişkilendirilir. Kadının özü en iç yanındadır, o da yüzdür. Yüz, kalbi yansıtır ve her şey yüzde başlar. İkincisi *Ahor*, yaratma dünyası olan Beriyah’a denk düşer ve arka demektir. Bir şey yoktan var edildiği anda kendi bilincinde önden arkaya geçmektedir. Üçüncü yön olan *Yemin*, sağ demektir ve biçimlenmenin dünyası Yezirah’a karşılık gelir. Kimi zaman cennet olarak da adlandırılır. Son olarak fiziksel dünya Asiyah’a denk düşen *Smol* da sol anlamına gelmektedir.²⁵⁰

²⁴⁶ Cengil, s. 46.

²⁴⁷ Akıncı, s. 115.

²⁴⁸ Cengil, s. 49.

²⁴⁹ Scholem, Kabbalah, s. 148.

²⁵⁰ Cengil, s. 65.

7. Adam Kadmon

Kabala'da bahsedilen dört dünyaya ek olarak bazen beşinci bir dünyanın da zikredildiğini görürüz. Bu Azilut'un ötesinde kabul edilen *Adam Kadmon*'dur (İnsan-ı Kâmil). Tanrısal enerjinin başlangıcındaki nur demektir ve kadim insanı ifade eder. Adam Kadmon, Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı evrendir. Kabalacılar bu sureti Yaşam Ağacı dediğimiz Sefirot diyagramına soyut olarak yerleştirmişlerdir.

Adam, İbranice'de "*Domeh*" sözcüğüyle aynı kökten gelir ve "gibi", "benzer", "suretinde" anlamlarına gelir. Kadmon ise "ilk", "kadim" anlamlarındadır. Adam Kadmon kadim bir dünyayı ifade eder ve Sonsuz Işıma'nın gizlenmesiyle varlık kazanır. Oldukça arı ve aşkın bir düzeydir, kolay kavranamaz. Ein Sof Or'a benzer ve Kabala'da Tanrı'nın aşkın iradesini temsil eder. Tanrı'nın yaratmayı istemesi ve bunun nasıl olacağına karar vermesi geniş ve kapsamlı bir şekilde planlanmıştır. Buna Adam Kadmon'un kadim düşüncesi (*Mahşava Keduma*) denir. Bu kadim düşüncenin işlevi bütün yaratılışın bir plan dahilinde olmasıdır.²⁵¹ Adam Kadmon, Tanrı'nın niteliklerini taşıyan ve insanın arketipi yani mükemmel orijinini ortaya koyan Tanrısal İnsandır.²⁵²

Kadmon'u Yaratılıştaki bir aşama olarak ifade edecek olursak bu Yaratıcı'nın İlksel iradesini yansıtır ve sınırsız olanın hemen akabinde gelir.²⁵³ Her insan Azilut'ta bir bilinç kıvılcımı olarak var olur. Ardından bir ruha kavuşacağı Beriyah'a iner sonra bir can kazanacağı Yezirah'a geçer. Burada vücut bulan insan işte bu an itibarıyla, bilinç düzeylerinden geriye doğru olan yolculuğuna başlamış olur, ta ki yaşadıklarından ilmek ilmek ördüğü çeyiziyle beraber tekrar geldiği Azilut'a dönene kadar. Nihayet son canın da bu yolculuğunu bitirmesiyle gelenek tamamlanmış, Adam Kadmon, Tanrı'yı varoluş aynasında görmüş ve her şeyi deneyimlemiştir.²⁵⁴ Tüm Yaratılış'ı bir anda ve bir arada kavrayabilmiştir.²⁵⁵ Kabala bu seviyeye erişebilen insan hakkında, "İnsan nerede olduğunu düşünürse gerçekte oradadır" ifadesini kullanır.²⁵⁶

²⁵¹ Cengil, s. 51; Scholem, Kabbalah, s. 131; Akıncı, s. 73

²⁵² Akıncı, s. 57.

²⁵³ Akıncı, s. 70.

²⁵⁴ Cengil, s. 74.

²⁵⁵ Akıncı, s. 64.

²⁵⁶ Akıncı, s. 73.

Mistik öğretilerin genel karakteristiklerini Kabalada da görmek mümkündür. Yani semboller ve metaforlar üzerinden bir başlangıç/yaratılış anlatısı kurgulanmaktadır. Bu esasında insanın “nerden geldim”, “nereye gidiyorum” tarzındaki varoluşsal sorularına mistik geleneklerin verdiği cevaplar bağlamında ele alınmalıdır. Ayrıca insanın kendisi ve dünya hayatı hakkındaki temel sorunları da bu öğretiler içerisinde çözümlenmeye çalışılmıştır.

8. Devekuth

Devekuth/Devekut (Tanrı ile bir olma, fenafillah), Luzatto’ya göre Tanrı sevgisi, tevazu ve vera ile tezahür eder, bunlar da mistiği Tanrı ile bir olmaya götürür. Bu sayede mistik otururken, yürürken, uyanık iken yani her halinde Tanrı’yı içinde hisseder, bu sürece Luzatto “*avodah*” ismini vermiştir.²⁵⁷ Bu süreç dahilinde mistik, Tanrı’nın isimlerini sürekli tefekkür ederek daha hızlı mesafe kateder.²⁵⁸ Luzatto’ya göre insan iyilik ve kötülüğe meyilli olarak yaratılmıştır, özgür iradesiyle bu yollardan birini seçer, iyi olanlar devekuta ererken kötü olanlar da yaptıkları az iyiliklerin karşılığını yaşarken aldıkları için itiraza hakları olmayacaktır.²⁵⁹

Bazıları devekut’a erişmenin Tanrı’ya karşı duyulan “saf korku” neticesi olduğunu söylerken bazıları da bunun Tanrı’ya karşı duyulan “sevginin öncelenmesi”yle olduğunu söylemişlerdir. Neticede her iki davranış Tanrı’nın gerçek yapısında zihinsel birleşme olan devekuta erişmekle sonuçlanır.²⁶⁰ Akkalı İshak devakutu yarı-düşünsel ve yarı-vecdî bir karakter olarak tanıtır. Bazı Kabalacıların anlayışlarında da benzer şekilde esrik/vecdî nüanslara rastlanabilir.²⁶¹

9. Hidbodedut

Hitbodedut kavramı aslında inziva demektir. Tenha mekanlarda Kabalacının yalnız kalması, tefekküre, derin düşünmeye dalması, odaklanma yeteneğini geliştirmesi olarak anlaşılır.²⁶² Bu kavramı Kabalacının yüksek bilinç seviyelerine

²⁵⁷ Epstein, s. 61; Burul, s. 51.

²⁵⁸ Burul, s. 53.

²⁵⁹ Cengil, s. 152.

²⁶⁰ Scholem, Kabbalah, s. 175.

²⁶¹ Scholem, Kabbalah, s. 176.

²⁶² Hasanoğlu, s. 275.

erişmesini sağlayan meditasyon şeklinde anlamak da mümkündür.²⁶³ Bu inzivanın da zikir ve tefekkürle donatılması beklenir. Bu bağlamda tek bir kelimeyi sürekli tekrar etmenin faydasına inanılır.²⁶⁴ Meditatif Kabala başlığında da detaylı bilgi verilecektir.

C. Kabala Türleri

Kabalacı düşünce bir yaşam tarzı olarak müntesiplerine Tora çalışmaları ve dua yoluyla yaratılışın ilahi boyutlarına aktif ve pasif olarak ulaşma imkanı sunar. Burada Kabala'nın rolü ise ruhun Tanrısal alandaki asıl yuvasına geri dönmesinde kişiye yardımcı olmaktır. Yaşam Ağacındaki her bir sefiranın insan davranışlarında karşılık geldiği bir etik özellik vardır. Bu etik özellikleri gerçekleştiren kimseler Sefirot'un mistik ve ahenkli dünyasına dahil olmuş demektir. Moşe Kordovero'nun *Tomer Devorah*'ı bu konuyu detaylı olarak ele almış ve kutsal metinden örneklerle açıklamıştır. Bu konuda Kabalacıların hemfikir olduğu şey, kişinin bu mistik yolculuğunun nihayetinde erişebileceği en yüce mertebe mistik olarak Tanrı'ya bağlanma mertebesi olan *devekut*'tur.²⁶⁵

Kabalacı düşünce, mistiğin ilerleyişini genel olarak emirlerin yerine getirilmesiyle ilişkilendirirse de özünde mistik yol, ruhun yoğunlaştırılmış bir düşünce sürecinin ardından kendinden geçmesi ve meditasyonla yükselmesini ifade eder. Bu yükseliş için de esas olan her şeyden önce duadır. Dua, yerine getirilmesi gereken eylemlerinin her biri iyi bir şekilde tanımlanmış olan meditasyondan ve mistik yoğunlaşmaya pek fırsat vermeyen pratik emirlerden farklıdır. Her emrin yerine getirilmesinin insan ile sefirot dünyası arasında bağ oluşturan mistik bir yönü olsa da, dua ederken insanın kendini daha iyi hissetmesi maneviyatı daha güçlü kılmaktadır. Buyrukları yerine getirirken sahip olunan mistik niyeti ifade eden *kavvana*²⁶⁶ eylemin

²⁶³ Aryeh Kaplan, *Meditation and Kabbalah*, Weiser Books, Boston 1982, s. 311. [Bundan sonra Meditation olarak kısaltılacaktır].

²⁶⁴ Kaplan, *Meditation*, s. 311-312.

²⁶⁵ Scholem, *Kabbalah*, s. 174.

²⁶⁶ Kavvana, lafzen yönlendirilmiş/yoğunlaştırılmış niyet anlamına gelir, murakabe olarak da karşılanabilir. Haham literatüründe dua sırasında ve mitsvotların yerine getirilmesi sırasında zihinsel konsantrasyon ve bağlılık durumunu belirtmek için kullanılan ifadedir. Dini dua ve amelin farzlarından biri olarak kavvana talebi Tevrat'ta açıkça belirtilmese de peygamberler tarafından açıkça dile getirilmektedir. Örneğin İşaya, "ağızlarıyla ve dudaklarıyla Beni onurlandıran, ama yüreklerini Benden uzaklaştıranları" (Yeşaya 29:13) kınamaktadır. Kabala'da kavvanot (kavvanah kelimesinin çoğulu), kişinin duada anahtar kelimeleri okurken sahip olması gereken özel düşünceleri ifade eder. Çoğu zaman

gerçekleştirildiği andaki önemi üzerine bir düşünce yoğunlaşmasıdır. Dua ise eylemlerden bağımsızdır ve herhangi bir eyleme bağlı kalmadan içsel bir meditasyon egzersizine dönüştürülebilir.²⁶⁷

Kabalacı öğretilerin zaman içerisindeki tezahürlerinin benzer yanları olsa da birbirlerinden farklı olduğunu görmekteyiz. Kabalacı düşünce içerisinde ortaya çıkan her ekol veya sistem, kişisel merak ve motivasyonun da yönlendirmesi neticesinde Kabala'nın farklı bir yönünü ortaya koymuştur.²⁶⁸ Mistik bir öğreti olan Kabala'nın temeli Kutsal Kitab'a dayansa da klasik Yahudilikten farkı, yasalara bağlılıktan ziyade Tanrı ile insan arasında doğrudan bir bağ tesis etmeye yönelmesi ve bunun için ezoterik ve mistik bir öğreti bütünü olmasıdır.

Kabala üzerine çok farklı tasnifler yapılmıştır. Bunların birinde Kabala öğretisi genel anlamda dörde ayrılarak Pratik Kabala, Harfî Kabala, Sözlü Kabala ve Dogmatik Kabala şeklinde bir incelemeye tabi tutulur.²⁶⁹ Pratik Kabala, öğretinin pratiğe ve büyüye yönelik kısmını oluşturur, bazen ruhsal güçleri çağırmak ve tanrısal isimlerin özel hazırlanmış muskalar üzerine yazılması gibi yollarla somut gerçekliğe etki etmeyi amaçlar. Pratik Kabala, istismar edilebileceği endişesi ile Kabalacıların sonraki aşamalarda kullanabileceği bir boyut olarak kalmıştır. Harfî Kabala, İbrani alfabesindeki her harfin karşılığındaki sayısal değeri temel alır. Arap-İslam kültürüne ebced şeklinde geçen bu uygulamada kelimelerin ve terkiplerin sayısal karşılıkları kullanılarak birbirleriyle ilişkilendirilmeleri ve bu yöntem ile anlamlar verilmesi söz konusudur. Sözlü Kabala, bu geleneğin hiçbir zaman yazıya dökülmeyen ve takipçileri arasında ancak sözlü olarak aktarılan kısmıdır. Dogmatik Kabala, esasında sözlü olarak aktarılan bu geleneğin yazıya dökülmüş doktrinsel boyutunu oluşturur.²⁷⁰ Bu boyut ise Kabala'nın metinler külliyyatını teşkil eder. Çok sayıda Kabalacı metin olmakla birlikte, öğreti içerisinde baskın ve etkin olan eserler ana/literal metinler olarak adlandırılabilir.

bu düşünceler kelimelerin bağlamsal anlamından ayrılır ve mistik, ezoterik bir doğaya sahiptir. H. Elchanan Blumental, "Kavvanah", *EJ*, c. 12, s. 39-40.

²⁶⁷ Scholem, *Kabbalah*, s. 176.

²⁶⁸ Meral, s. 190.

²⁶⁹ Akıncı, s. 29.

²⁷⁰ Akıncı, s. 30-39.

Kabala araştırmacıları tarafından ortaya konulan diğer bir tasnifte türlerin Teosofik, Vecdi ve Pratik olacak şekilde üç başlığa ayrıldığını görüyoruz. Ancak zamanla duanın meditasyon unsurlarını barındırması ve bunların sistemli eylemlere dönüşmesi nedeniyle yeni bir tür olan Meditatif Kabala'nın da bir tür olarak var olmaya başladığını görmekteyiz. Yukarıda bahsedilen Harfi Kabala ile Vecdi Kabala aynı türü, Dogmatik Kabala ile de Teosofik Kabala'nın aynı türü kastettiğini söyleyebiliriz. Burada Kabala türlerini dört başlık altında inceleyeceğiz, ancak Kabalanın tür ya da öğretisi olarak farklı tezahürlerinin de olduğu unutulmamalıdır. Bizim kullandığımız tasnif, Kabala'nın Tanrı ile bir bağ kurma, O'nunla iletişime geçme, ilahi olana ulaşma, kutsal mertebeleri deneyimleme gibi olgular merkeze alınarak yapılmıştır. Bunu, kişinin geldiği başlangıç noktasına geri dönme arzusu veya kendinde var olan ilahi kudretin yansımasını keşfetme çabası olarak ifade etmek de mümkündür.

Bunların dışında Kabala'nın, dünyanın farklı bölgelerinde ortaya çıkan öğretilerini merkeze alarak da tasnifi yapılabilir. Örnek verecek olursak; İspanya'da ortaya çıkan öğretilere İspanyol Kabalası, Safed'de oluşan öğretilere Safed Kabalası denilmesi gibi. Benzer şekilde mistik ve teosofik inanca sahip olan Hristiyanların, Kabalacı öğretileri Hristiyanlıkla uyumlu hale getirme girişimleri Hristiyan Kabalası'nı ortaya çikarmıştır. İşhak Luria ve öğrencilerinin ortaya çikardığı kişi merkezli bir Kabala türü olan Lurianik ekol de Kabala'nın farklı bir türünü ifade etmektedir.

1. Teosofik/Teurjik Kabala

Tesosofi (marifetullah olarak karşılanabilir), İspanya'da Kabala'nın baskın olan türüydü. Asıl kaynakları daha eskiye dayansa da 13. yüzyıl başlarında Yitzhak Sagi Nahor'un getirdiği Provence geleneklerinin etkisi altında ortaya çıktığı anlatılmaktadır. Zaman zaman teurjik imalar içermeyen tesofik anlayışlar olsa da eski kaynaklarda teurji ve tesofisi birlikte yer almıştır. Daha çok Solomon İbn Gabirol'un Şiirlerinde ya da Aşkenaz Hasidizmi'nde teurjinin olmadığı bir tesofiye rastlamak mümkündür.²⁷¹ Bununla birlikte, tesofik bir Sefirot kavramı 10. yüzyılda, İtalyan

²⁷¹ Moshe Idel, *Kabbalah in Italy (1280-1510)*, Yale University Press, New Haven & London 2011, s. 117. [Bundan sonra Kabbalah olarak kısaltılacaktır].

Yahudisi olan Sabbatai Donnolo'nun Sefer Yetsira üzerine yazdığı geniş çaplı ve etkili olan (üçüncü bölümde ele alacağımız) şerhinde ortaya çıkmıştır. Donnolo, Sefirot'u İlahi alemin bir parçası olarak tasavvur eden ilk orta çağ Yahudi yazarlarından biri sayılabilir.²⁷² Bu şerh üçüncü bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

12. ve 13. yüzyılların Almanya'sında Yehuda ha-Hasid'in (ö. 1217) önderliğinde Yahudi asketik bir hareket olan Hasidey Aşkenaz ekolü kurulmuştur. Yehuda ha-Hasid'in eserlerinde işlediği temel öğreti olarak karşımıza Teosofi öğretisi çıkmaktadır. Bu ekol Tanrı'nın sırlarına erişmenin yolu olarak *Torat ha-Kavod (İhtişam Öğretisi)* şeklinde isimlendirdikleri düşünce sistemini benimsemişlerdir. Bu sisteme göre Tanrı bilinemez ve kavranamazdır. Ancak Tanrı'dan sudûr eden iki (büyük ve küçük) ihtişamdan birini -küçük olanı- insan aklının kavrayabilmesi mümkündür. Bu da duaya yoğunlaşıp dini tecrübeler deneyimlemek suretiyle mümkün olabilmektedir.²⁷³ Emirlerin yerine getirilmesi ve yasaklardan uzak durmamanın ilahi alemlere etkisine dair inanç teosfik Kabala'nın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.

Hasidey Aşkenaz'ın önde gelen liderlerinden Yehuda ha-Hasid ve Eleazar Rokeah, ekolün ideolojisini yansıtan metinlerin yer aldığı *Sefer Hasidim* (Takvalılar Kitabı) isimli çalışmayı ortaya koymuşlardır. Bu eser 12. ve 13. yüzyıllardaki Alman Yahudilerinin gündelik ve dini hayatı, örf, adetleri hakkında barındırdığı bilgilerin yanısıra hayatın her alanına dair bulabileceğiniz hikayelerle doludur ve Tanrı'ya adanmış arı, saf inananların ideal bir yaşam sürmesi için bir rehber niteliğindedir.²⁷⁴ Spekülatif Kabala olarak da zikredilen bu öğreti de asıl gaye ise, Tanrı'nın ve ilahi alemin bilgisine sahip olmaktır.²⁷⁵

Yapılan her duanın Kabalacı bağlamına odaklanan dua geleneğine, meditatif bir kavvanot sistemi eşlik eder. İlk Hasidey Aşkenaz ve Provence Kabalacıları arasında ortaya çıkan dua merkezli Kabala anlayışı, Lurianik Kabala'ya ve modern zamanlara kadar Kabala'nın merkezi bir özelliği olarak gelişmiştir. Önde gelen Kabalacıların bir

²⁷² Idel, Kabbalah, s. 118.

²⁷³ Meral, s. 188.

²⁷⁴ Meral, s. 189.

²⁷⁵ Meral, s. 190.

çoğu büyük dua üstatlarıydı ve Kabala, spekülatif gelişimini yaşayan bu mistik dua deneyimlerine borçludur.²⁷⁶

Kabalacı düşüncenin aktif olduğu alan içsel dünyalar ve bunlar arasındaki bağlantılardır. Buna bağlı olarak Kabala'ya göre dua, insanın üst dünyalara yükselmesiyle manevi bir gezinti sunar. Dua esnasında manevi dünyaların ontolojik tezahürleri Tanrı'nın birçok isminden biriyle kendini gösterir. Dua eden kimsenin sözün gücüyle ilahi bir ismi açığa çıkarması bireyin mistik faaliyetini oluşturur. Lurianik Kabala öncesinde bu manevi dünyaların ontolojik tezahürleri, kişinin yoğunlaştığı duası aracılığıyla ilgili sefiraya çekilmesi şeklinde gerçekleşirken Lurianik ekolle birlikte yerini Tanrı'nın isimleri alır. Üst dünyalarla olan bu bağ, duanın "içsel büyü" özelliğinin varlığına delalet etse de murakabe benzeri ritüellerin olmayışı ve kavvanotlarının (kavvananın çoğulu, niyetler) telaffuz edilmesi zorunluluğu olmadığı için büyücülükten farklıdır. İlahi isimler büyücülükte olduğu gibi belirli eylemlerle çağrılmaz, kendilerine doğru yapılan meditatif faaliyetler neticesinde uyandırılır.²⁷⁷

Duaya ve geleneksel dua ayininin mistik yorumlarına geniş bir literatür ayrılmıştır. Bunların en yaygın olanları; Geronalı Azriel'in *Perush ha-Tefillot'u*, Menahem Recanati'nin *Perush ha-Tefillot'u*, David b. Judah he-Hasid'in *Or Zaru'a*'sıdır. Yine bu tür kitaplar arasında, Meir ibn Gabbai'nin *Tola'at Ya'akov* (1560), Jacob Israel Finzi'nin *Perush ha-Tefillot* ve Moses Cordovero'nun *Tefillah le-Moshe* (1892) adlı kitapları sayılabilir. Bununla birlikte Lurianik Kabala'nın yükselişi muazzam bir kavvanot ve mistik dua metinleri literatürünün oluşmasına yol açmıştır. Bunlar arasında en detaylı olanı Hayyim Vital'in *Shaar ha-Kavvanot* ve *Peri Ez Hayyim*'i ile Emmanuel Hai Ricchi'nin *Mishnat Hasidim* (1727) adlı özetidir. Dua kitapları derleme uygulamasının yaygınlaşmasıyla bu metinler birçok baskılarıyla birlikte *Siddur ha-Ari* (Ishak Luria'nın Dua Kitabı) başlığı altında el yazması olarak derlenmiştir. Sonrasında da birçok dua kitabı kaleme alınmıştır ancak en meşhuru Şalom Şarabi'nin²⁷⁸ *Nehar Şalom*'udur. 1910 yılında itibaren bu kitabın büyük bir

²⁷⁶ Scholem, Kabbalah, s. 176.

²⁷⁷ Scholem, Kabbalah, s. 177.

²⁷⁸ Shalom Sharabi (Şalom Şarabi, 1720–1777), Kabala ve mistisizm çalışmalarının yaygın olduğu Yemen'in Sana kentinde doğmuş, gençliğinde Şam üzerinden İsrail'e göç etmiş, Kudüs'e vardığında,

kısmı Kudüs'te uzun ciltler halinde yayınlanmıştır. Kudüs'te hala Şarabi'nin kavvanotuna göre dua eden gruplar vardır, ancak bunun ruhani uygulamasında ustalaşmak pek kolay değildir.²⁷⁹

2. Vecdi/Ekstatik/Harfi Kabala

Kabala'da mistik disiplin olarak gelişen bir diğer tür de, Merkaba mistiklerinin vecd halindeki yükselişlerini ele alan Vecdi Kabala'dır. Eski Yahudi mistisizminde, ruhun yüce araba olan Merkava'ya yükselmesini amaçlayan mistik tekniklerin hali hazırda ifade edilen formatları mevcuttu. Bu teknikler arasında tuhaf bir bilinç durumuna sebep olan ilâhî isimlerin (esmâü'l-hüsna) ve ilahilerin okunması da yer almaktaydı. Aşkenaz Hasidik ustaları da bu teknik ve vecd deneyimleriyle yakından ilgilenmişlerdir. Abraham Abulafia, Aşkenaz metinlerinde bulunan bazı eski unsurları ve kökenleri hala belirsiz olan bazı ayrıntıları da kullanarak bu disiplinin yeni bir versiyonunu ortaya koymuştur. Bu disiplin genel olarak; izole bir odada, ayin eşliğinde zihinsel bir konsantrasyon sağlayarak ilahi isimlerin haflerini okumak şeklinde tanımlanabilir.²⁸⁰

Tanrı'nın isimlerini seslendirmeden önce buna kendinizi hazırlamalısınız, sesinizi sizden başka kimsenin duyamayacağı bir yere geçip oturmalı ve kalbinizi, ruhunuzu dünyevi düşüncelerden arındırmalısınız. Ruhunuzun bedenden ayrıldığı hayaliyle bu dünyayı ortadan kaldırmalı ve her şey de mevcut, yaşamının asıl kaynağı olan dünyada yaşamalısınız. İşte bu bütün hikmetin kaynağı Akıl'dır ve bu bilinç halinde Tanrı sevgisinden duyulan bir korku hissedilir. Düşünceniz Tanrısal düşünceyle kaplanırsa

1737'de Kabalacı Gedaliah Hayon tarafından kurulan Kabalacı yeşiva Bet El'de çalışmış (burada dua ve ibadetler İshak Luria'nın mistik meditasyonlarına uygun olarak yapılıyordu), Kudüs Kabalacıları gibi o da yalnızca Luria'nın seçkin öğrencisi Hayyim Vital'in eserleri aracılığıyla aktarılan Lurianik Kabala'yı benimsemiş, çok geçmeden olağanüstü dindarlığa sahip bir adam ve bir Kabalacı olarak geniş çapta tanınmıştır. Efsaneye göre İlyas peygamber ona görünmüştür ve Luria'nın enkarnasyonudur. Ölümünden sonra adı Kudüs Yahudileri ve Bet El Kabalacıları arasında büyük saygı görmeye başladı. Bet El'in mensupları onun ölümünün anısına Zeytin Dağı'ndaki mezarı üzerine secde ederlerdi. Şarabi'nin kitapları Lurianik Kabala üzerinedir. Luria'nın Kabala'sına göre tüm yıl boyunca dualar ve mitsvotlarla ilgili sırları ve mistik meditasyonları ayrıntılı olarak içeren dua kitabı *Nehar Şalom* ünlüdür. Yehuda Ratzaby, "Shalom Sharabi", *EJ*, c. 18, s. 410-411.

²⁷⁹ Scholem, *Kabbalah*, s. 179.

²⁸⁰ Idel, *Kabbalah*, s. 53.

irfan içinize akar. Kendinden vazgeçen zihin, Tanrı'nın dehşetli ve onurlandırılmış ismine karışmalıdır.²⁸¹

Bazı Kabalacılara göre Tora, yaratılış esnasında Tanrı'nın huzurunda daha kelimeler haline gelmemiş bir dizi harf olarak bulunuyordu. Adem'in günahı olmasa belki bu harfler başka bir hikayeyi anlatmak için birleşecekti. Bundan dolayı Tora metni, sesli harf, noktalama ve vurgu işareti içermez. Mesih'in gelişiyle birlikte Tanrı, harf bileşimini ortadan kaldıracak veya mevcut metni başka bir sıralamaya göre okumayı öğretecektir.²⁸² Bu harf ilmi bağlamında Tora okuması üç temel teknik ile yapılır. Bunlar; *Themuria* (kutsal kabul edilen sözcüklerin dizilişlerindeki harflerin yerlerinin değiştirilerek yeni sözcükler üretme, anagram), *Gematria* (sözcükleri oluşturan harflerin sayısal değerlerinin toplamının hesaplanması), *Notaria* (bir metnin şifrelenmesinde ve kod çözümünde kullanılan akrostiş tekniği)'dir. Bunlardan hareketle aynı anlatımın değişik versiyonlarının anlamları irdelenir ve tefekkür edilir.²⁸³

Geonik dönemin başları itibariyle *Sefer ha-Malbuş* isimli metinde anlatılan yarı büyüsel yarı mistik bir uygulama olan "İsmi giyme" (*levişat ha-Şem*), tarihsel olarak daha da eskiye dayanmaktadır. Bu bağlamda Abraham Abulafia'nın "Nebevi Kabala'sı" (*Kabala Nevuit*) merkezi bir öneme sahiptir. Burada 'harflerin kombinasyonu' (*zeruf ha-otiot*) ve 'kalplerin arınması' (*zeruf ha-levavot*) üzerine inşa edilmiş 'kombinasyon bilimi'ne (*hokhmat ha-zeruf*) dayanan eski bir sistematik talimat geleneği yeniden şekillendirilmiştir. Bu disiplin İbrani alfabesinin harflerini, özellikle Tetragramaton'u ve Tanrı'nın diğer isimlerini meditasyon eğitimi amacıyla kullanmıştır.²⁸⁴

Vecdi Kabala'nın kendine has yapısı, Maimonidean felsefe ile Aşkenaz mistiklerinin teknik ve ezoterizmine dayanmaktadır. Uygulanan mistik tekniklerin peygamberlik deneyimine ulaşmak maksatlı yapıldığı aktarılmaktadır. Abulafia'nın buradaki başarısı, Aşkenaz mistik teknikleri ve amaçlarını Aristotelesçi terimlerle

²⁸¹ Cengil, s. 147-148.

²⁸² Cengil, s. 151.

²⁸³ Cengil, s. 152-156.

²⁸⁴ Scholem, Kabbalah, s. 180.

karmaşık fakat uyumlu bir şekilde ifade edebilmesidir.²⁸⁵ Abulafia her ne kadar Kabalasını İspanya’da ortaya çıkarmış olsada İspanya’nın etkin faktörü Shlomo ibn Adret’in Abulafia ve Kabalasını İspanya topraklarından silmesi üzerine Vecdi Kabala’nın yeniden doğuşu İtalya’da gerçekleşmiştir.

Vecdi Kabala’da vahiy ve mistik teknikler merkezi bir öneme sahiptir. Kendine özgü eskatolojik tavrı ve bireyci yaklaşımı onu İspanya kökenli teosofik Kabala’nın ruhani fizyonomisinden büyük ölçüde ayırır. Bunun nedeni olarak sadece kurucusunun kişisel tercihi ve yönelimi değil aynı zamanda ona ilham veren ezoterik meteryaldir.²⁸⁶ Vecdi Kabala, yoğun bir vecd ve coşkunluk içerisinde erken yaşanan bir kurtuluş halidir. Bu hal kısa süreli de olsa Tanrı ile bir olma ve onda fena bulma halini ifade eder.²⁸⁷ Abulafia, zihni durağan bir noktaya sabitleyerek dinginleşmesini sağlamak yerine sürekli değişen bir nesne üzerine tefekkür etmeyi önermiştir. Vahiysel deneyimleri sekteye uğratabilecek yapancı düşüncelerden arınmak, zihinsel yetinin sabitlenmesiyle değil aşırı aktif hale getirilmesiyle mümkündür.²⁸⁸ Kabalacı, zihnini çeşitli harf ve isim kombinasyonları eşliğinde dünyevi şeylerden arındırarak ilahi meselelere yoğunlaşmaya çalışır. Kavvana ve harf kombinasyonu 13. yüzyılın sonlarına doğru birbiriyle bağlantılı hale gelmiş ve birbirlerinden etkilenmişlerdir. Lurianik kavvanot büyük ölçüde hokhmat ha-zeruf’un etkisi altında kalmıştır. Sefirot doktrini de bu disiplinler tarafından özümsemiştir ancak Abulafia, hokhmat ha-zeruf’u bunların hepsinin üstünde bir sistem olarak görmüştür.²⁸⁹

Uygulama esnasında kişi, ışık parlamaları görür ve bu, kişide ilahi bir meshedilme hissi oluşturur. Vecdi Kabala’da kavvanot disiplini gibi uygulayıcısını eğitmeyi amaçlamıştır. Belirli aşamaları olan bu eğitimin en üst aşaması ‘kehanet’ seviyesidir.²⁹⁰ Bazı yerlerde kehanet; ‘bir insanın, kendi benliğinin bir suret olarak karşısında belirip ona geleceği anlattığını görmesi’ şeklinde tanımlanır. Abulafia’nın bir öğrencisi hokhmat ha-zeruf ile ilgili deneyimleri hakkında bir hatıratı anonim olarak yazmıştır. Ancak otobiyografik itiraflar çoğu Kabalacı tarafından

²⁸⁵ Idel, Kabbalah, s. 36.

²⁸⁶ Idel, Kabbalah, s. 37.

²⁸⁷ Meral, s. 190.

²⁸⁸ Idel, Kabbalah, s. 55.

²⁸⁹ Scholem, Kabbalah, s. 180.

²⁹⁰ Scholem, Kabbalah, s. 181.

onaylanmamıştır.²⁹¹ Abulafia'nın ekolünü takip eden yazılara bakıldığında Abulafia'nın vecd deneyimine dair de çok az şey olduğunu ve vecdin devekuta göre daha ılımlı bir hal aldığı görülür.²⁹²

Vecdi Kabala'nın temellendirilmesinde eski Yahudi mistik geleneğinin etkisi ile birlikte Abulafia'nın yaşadığı yerler ve karşılaştığı kişilerinde etkisi azımsanmayacak kadar fazladır. Idel, Abulafia'nın gezgin olarak yaşadığı hayatını ve hatta Abulafia'yı etkilemesi bağlamında hocalarını ve onların yaşadığı yerleri de ele alarak Vecdi Kabala'nın oluşumuna dair detaylı bir iz sürmüştür. Yine İdel, Abulafia'nın mistik öğretilerini de teknikleriyle birlikte anlatmıştır. Kabala'nın bu türünü konumuz çerçevesinde bu kadar zikretmenin burada yeterli olacağı kanaatini taşımaktayız. Vecdi Kabala geleneğini sürdürmesi bakımından birkaç esere değinerek bu başlığı sonlandırıyoruz.

14. yüzyıla ait *Berit Menuhah*²⁹³ (Amsterdam, 1648), Gırnatalı İbrahim'e atfedilen anonim bir eserdir. Bu eser, Kabala'nın başka hiçbir safhasında benzeri olmayan sembolik bir sistem yardımıyla Tetragramaton'un çeşitli seslendirmeleri üzerinde meditasyon yaparak ulaşılan göksel ışıkların vizyonlarının uzun tasvirlerini içerir. Öncelikli olarak odaklandığı nokta bireyin içsel manevi yolculuğu olan Teosofik Kabala ile büyü odaklı olan Pratik Kabala arasında bir yerdedir.²⁹⁴ Abraham Abulafia'nın yazıları Vecdi Kabala'nın temel taşlarıdır. Çok sayıda el yazması korunmuş ancak bunların çok azı basılmıştır, ne yazık ki bu baskılarda da birçok hata mevcuttur. Abulafia'nın etkisi altında yazılan eserler arasında 1290'dan önce Messina'da Abulafia'nın bir müridi tarafından yazılan Nathan ben Sa'adyah Harar'ın

²⁹¹ Hristiyanlığın ve İslam'ın mistik literatüründe görülen kişisel deneyimlerin otobiyografik bir biçimde kaydedilmesi durumuna Kabala'da pek rastlanılmaz. Yaşanan mistik hissiyatlar ancak, göklerdeki ilk harflerin mistik vizyonları ve sadece içsel duyularla okunabilen görünmez kutsal kitapların tavrilerinin yansımalarıdır. Scholem, Kabbalah, s. 181.

²⁹² Scholem, Kabbalah, s. 181.

²⁹³ Kabala'nın ana eserlerinden biri olan *Berit Menuhah*'ın (Dinlenme Antlaşması) yazarı İspanyol Kabalacı, Granadalı Abraham Ben Isaac olarak kabul edilir. Hayatı ve yaşadığı dönem hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Bu eser, Tanrı'nın adının 26 farklı şekilde seslendirilmesinin en içteki anlamını açıklar. İlk on versiyonu basılmıştır ancak bunlar da hatalıdır. Eserin asıl içeriği çok esrarengizdir, çünkü birçok açıdan sembolizmi ve mistisizmi, geleneksel Kabala ile uyumsuzdur. Moses Botarel, *Sefer Yezirah* üzerine yazdığı şerhin girişinde, Gırnatalı Abraham b. Isaac adında bir bilgin tarafından yazılan *Sefer ha-Berit*'ten (Ahit Kitabı) uzun bir alıntı yapar. Ancak hem dili hem de içeriği, bu kitabın *Berit Menuhah*'ın yazarı tarafından yazılmadığı anlaşılmaktadır. Gershom G. Scholem, "Abraham ben Isaac of Montpellier", *EJ*, c. 1, s. 301-302.

²⁹⁴ Scholem, Kabbalah, s. 181-182.

derlediği *Sefer Sha'arei Tzedeq* vardır. Yine Akka'lı İshak'ın 13. yüzyılın sonları ve 14. yüzyılın başlarına tarihlenen bazı yazıları ile hocası Nathan ben Saadya'dan derlediği Kabalacı gelenekler, 1290'ların sonlarında yazılmış olan anonim *Sefer ha-Tzeruf* ve *Sefer Ner'Elohim* ve 16. yüzyılın başlarına tarihlenen R. Yehudah Albotini'nin *Sefer Sullam ha-Aliyah*'ı bu geleneği sürdüren eserler arasındadır. Bu eserlerin çoğu ya İsrail'de ya da bir süre orada yaşamış olan kişiler tarafından yazılmıştır.²⁹⁵

3. Pratik/Büyüsel Kabala

İbranice'de *Kabala Maasit* (pratik/fiili Kabala) şeklinde bilinen bu tür, esasında büyüsel öğelere dayanan bir Kabala yorumudur. İlahi alemlere ve evrene ritüellerinde büyü ve tılsıma başvurarak müdahale etmeye çalışır.²⁹⁶ Pratik Kabala'nın alanı özellikle Tanrı'nın ve meleklerin kutsal, ezoterik isimleri vasıtasıyla uygulanan ve hem manevi hem de fiziksel dünyayı etkileyebilen güdülenmiş büyü alanıdır. Bu türden majikal işlemler Kabala'ya göre imkansız değildir ancak kategorik olarak yasaklanmıştır. Yalnızca en mükemmel erdeme sahip bireylerin bu türden ritüelleri gerçekleştirmesine izin verilir. Kişinin şahsi çıkarları gözetilmez yalnızca acil ve kamusal ihtiyaç zamanlarında başvurulabilir. Bunun dışında bu tür eylemlere başvuran olursa kendini hem fiziksel hem ruhsal açıdan tehlikeye atmış demektir. Günümüze kadar ulaşan Pratik Kabala literatüründen de anlaşıldığı gibi bu uyarılara halen daha titizlikle uyulmaktadır.²⁹⁷

İlk dönem Kabala araştırmacılarının çoğu fiziksel büyü ile harf kombinasyonu arasında net bir ayrım yapmamış ve sıklıkla “Pratik Kabala” terimini Lurianik ekole atıf yapmak için kullanmışlardır. Bu muğlaklık Pico della Mirandola'ya kadar izlenebilir. Mirandola, Abulafia'nın Kabalası'nı ‘pratik’ olarak değerlendirmiştir ancak Abulafia, Kabalası'nın büyüsel türde anlaşılmasını reddetmiştir. Maimonides de kendisine atfedilen bir metinde üç tür Kabala arasında ayrım yapmaktadır. Bunlar;

²⁹⁵ Idel, *Kabbalah*, s. 38.

²⁹⁶ Meral, s. 190; Akıncı, s. 30.

²⁹⁷ Akıncı, s. 30-31.

Rabbînik, Nebevi ve Pratik Kabala'dır.²⁹⁸ Kabala'nın "spekûlatif" ve "pratik" olarak anlamsal bir ayrımının da daha çok 15. yüzyıl itibariyle gerçekleştiğini görüyoruz.²⁹⁹

Tarihsel olarak ele aldığımızda pratik Kabala'nın içeriğinin büyük bir kısmının teosofik Kabala'nın içeriğinden çok daha önceden var olduğunu görüyoruz. Esas itibariyle pratik Kabala, Talmudik dönemden Orta Çağ'a kadar Yahudilikte gelişen tüm majikal uygulamaları kapsamaktadır. 13. yüzyıl sonlarına gelindiğinde, zaman zaman bu iki türü bütünleştirme girişimleri olmuş ancak uygulamalarda bu girişimin pek etkili olmadığı gözlenmiştir. Pratik Kabala'nın malzemesi olan büyünün büyük bir kısmına korunmuş bir şekilde Kabalizm'in teolojik etkilerinden uzak kalan Hasidey Aşkenaz'ın yazılarında rastlanır. Özellikle de Wormlu Eliazer'in *Sefer ha-Şem'i* ve derleme antolojilerinin bu konu üzerine yazıldığı görülmektedir. *Harba de-Moşe* veya *Sefer ha-Razim* gibi daha önceki teurjik ve majikal türden eserlerin çoğu Pratik Kabala tarafından özümsemiştir. Golem kavramı ve ilintili olduğu fikirler ve uygulamalar da Pratik Kabala içerisinde bir yer edinmiştir.³⁰⁰ Orta Çağ'da Kabala'nın yükselişiyle birlikte büyücülüğün sistemleştiğini görmekteyiz. Bu sistemin de zamanla gelişerek teorikten oldukça uzak bir sistem olan Pratik Kabala'yı oluşturmuştur.³⁰¹

Sefer Yetsira ve daha birçok büyüsel gelenek yoluyla büyünün sınırları belirlenmeye çalışılmıştır ancak bu sınırlar hep aşılmış ve belirsiz hale gelmiştir. Bunun sonucunda Pratik Kabala içerisinde çok sayıda "kara" büyü ortaya çıkmıştır. Bunlar genel olarak karanlık ve şeytani güçlerin kutsal olmayan isimlerini (*şemot hatum'ah*) kullanarak başkalarına zarar vermek veya kişisel kazanç elde etmek gibi şeyler için yapılır. Birçok Kabalacı, Pratik Kabala'yı bu olumsuz tarafı gerekçesiyle reddetmiştir.³⁰² Çünkü bu tür faaliyetler insanın Tanrı'ya karşı isyanı veya kendini Tanrı'nın yerine koymak gibi kibirli davranışlara sebebiyet vermektedir. Bu tür kara büyü Kabala'da "uydurma bilim" (*hokhmah hizonah*) veya "Doğuluların bilimi"

²⁹⁸ Scholem, Kabbalah, s. 182.

²⁹⁹ Scholem, Kabbalah, s. 183.

³⁰⁰ Scholem, Kabbalah, s. 183.

³⁰¹ Guiley, s. 152.

³⁰² Scholem, Kabbalah, s. 183.

(*hokhmat benei kedem*) olarak adlandırılır ve teorik olarak bilinmesine müsaade edilse de uygulaması kesinlikle yasaktır.³⁰³

Pratik Kabala ustası olarak bilinen kişiler önceki kısımlarda da değindiğimiz “*baal şem*” ya da “isim ustası” ünvanıyla çeşitli amaçlar için tılsımlar çıkarma, melekleri ya da şeytanları çağırma ve insan bedenini ele geçiren kötü ruhları kovma gibi faaliyetleri yerine getirirlerdi.³⁰⁴ Bu tür faaliyetlerin halk nezdindeki karşılığı da beyaz büyü olarak ifade edilmiştir.³⁰⁵ Kabalacı gelenek içerisinde, büyük Pratik Kabala ustaları arasında Judah he-Hasid, Joseph Gikatilla, Akka’lı Isaac, Joseph della Reina, Ostropol’lu Samson ve Joel Baal Şem Tov gibi isimler yer almaktadır.³⁰⁶

Pratik Kabala açısından zengin içeriğe sahip erken dönem metinleri arasında Zohar, Joseph b. Shalom Ashkenazi ve Menahem Ziyoni’nin yazıları ve *Berit Menuhah* yer alır. Lurianik dönem sonrasında da *Emek ha-Melekh* bu yönüyle öne çıkmaktadır. Pratik Kabala’nın korunmuş birçok el yazması da mevcuttur. Sistematik olarak olamasa da anonim *Sefer ha-Heşek*, *Şulhan ha-Sekhel* ve Joseph ibn Zayyah’ın *Şeerit Yosef*’i bu konuda dikkate değer metinlerdir. Yaygın olan popüler antolojilerde de pratik Kabala ile halk tıbbının bir araya getirdiği görülmektedir. Pratik Kabala’ya dair burada zikretmediğimiz daha birçok eser mevcuttur. Son olarak Hayim Vital’in pratik Kabala ve simya malzemelerinin karışımı olan antoloji derlemesinin (Musayof Koleksiyonu, Kudüs) olduğu ve oğlu Samuel’in de *Taalumot Hokhmah* adında alfabetik bir pratik Kabala sözlüğü yazdığı ancak bunun da kaybolduğunu zikretmekle yetineceğiz.³⁰⁷

4. Meditatif/Murakabeci Kabala

Meditasyon (*Hitbonenut*), terimine Kabala literatürü içerisinde ilk olarak 13. yüzyıl ortalarında tesadüf edilir ve bu terim Kabala’da, zihnin İlahi dünyanın ve ruhani dünyaların kutsal ışıkları üzerinde uzun süreli yoğunlaşmasını ifade eder. Kabalacılar, meditasyon ve tefekkür terimleri arasında ayırım yapmamışlar ve hatta pek çok kaynak

³⁰³ Scholem, Kabbalah, s. 184.

³⁰⁴ Scholem, Kabbalah, s. 184.

³⁰⁵ Scholem, Kabbalah, s. 185.

³⁰⁶ Scholem, Kabbalah, s. 186.

³⁰⁷ Scholem, Kabbalah, s. 185.

meditasyon bağlamında kavvana, devekut ve tefekkür terimlerini kullanmıştır.³⁰⁸ 13. yüzyıldaki İspanyol Kabalacılar, iki tür meditasyondan bahsederler. Birincisi, Merkaba mistiklerinin vizyonlarına benzer şekilde vizyonlar üreten ikincisi ise meditasyon yapan zihnin, yayılım dünyasındaki ilahi kaynaklarıyla bir araya gelmesine yol açan meditasyondur. Bununla ilgili olarak Moses b. Şem Tov de Leon bir eserinde üçüncü sefiranın (*binah*) sezgisinin meditasyon yoluyla zihinde nasıl parladığı anlatılır ve bunu güneş ışınlarının bir kase suyun yüzeyinde oynadığındaki parlamasına benzetir.³⁰⁹

Meditasyon esnasında başvuru yöntemlere ilişkin talimatlar Kabalacıların gizli ve saklı öğretileri içerisinde yer alır ve bazı genel kuralları dışında halka açıklanmaz. Geronalı Kabalacılar bu öğretiyi, duadaki mistik kavvananın tanımıyla bağlantılı olarak her kelimeyi aydınlatan içsel ışıklara yol açmak için duanın her kelimesine odaklanan bir meditasyon tarifinden söz ederler. Bu meditasyon fikrine göre dua, sadece kelimelerin okunması veya kelimelerin içeriklerine konsantre olmak değildir, aynı zamanda insan zihninin ruhani ışıklara bağlanması ve dünyalar arasında ilerlemesidir. Meditasyon esnasında kişi, duanın sabit kelimelerini yükseliş yolunda kafası karışmasın veya dikkati dağılmasın diye adeta bir merdiven korkuluğu gibi kullanır. Bu meditasyon da insan düşüncesinin ilahi düşünceye ya da ilahi iradeye bağlanmasıyla neticelenir.³¹⁰

Kabala'da mistik meditasyonun pratik uygulanması nüans farkları olsa da esas itibarıyla duanın uygulamasıyla bağlantılıdır. Yahudi geleneği açısından buradaki temel yenilik, temel litürjik çerçeveyi hiç bozmadan vurgunun grup duasından alınıp bireysel mistik duaya kaydırılmasıyla gerçekleşmektedir. Bakıldığında ilk nesil Kabalacıların, duanın litürjik çerçevesini korumak adına, doğrudan kendi içsel dünyalarını yansıtan özgün dualar bestelemekten büyük ölçüde kaçındıkları görülmektedir. Ancak 16. yüzyıldan itibaren özellikle de Lurianik ekolün etkisiyle eski dualara çok sayıda dua eklenmiştir. İlk dönem Kabalacılarının kısa meditasyonlarının

³⁰⁸ Scholem, Kabbalah, s. 369; Kaplan, Meditation, s. 13-15.

³⁰⁹ Scholem, Kabbalah, s. 370.

³¹⁰ Scholem, Kabbalah, s. 370; Kaplan, Meditation, s. 15.

yerini artık gittikçe uzayan dolayısıyla da ayinin de uzamasına sebep olan kavvanot almıştır.³¹¹

Kavvanot sistemi Yemenli Kabalacı Şalom Şarabi'nin okulunda gelişiminin zirvesine ulaşmıştır. Burada dua, artık büyük bir ruhsal efor sarf edebilen mistik meditasyonculardan oluşan bir cemaatin varlığını gerekli kılıyordu. Benzer şekilde birkaç grubun daha olduğu bilinmektedir. Geronalı Azriel'e göre, dua esnasında mistik bir şekilde meditasyon yapan kimse herbir kelimeyi "hiçliğe" indirgeyerek bütün engelleri ortadan kaldırır. Başka bir deyişle bu, dua esnasında bir kanal açarak ilahi suları direkt üzerine akıtmaktır.³¹²

Lurianik Kabala, Gerona Kabalası ve Zohar'daki tefekkür sıradan bir duanın aksine daha aktif yönünün ağır bastığı bir duaya vurgu yapmaktadır. Yapılan her dua sadece sembolik değil aynı zamanda kişinin ruhuna ait olan ışık kıvılcıklarının da yükselişini sağlamaktadır. Hiçbir dua birbirine benzemez, herbirinin bireysel bir doğası vardır ve her dua kendi kavvanasını talep eder. Öte yandan duanın, duayı eden kişi tarafından kavvana yayıyla yukarı doğru fırlatılan bir ok gibi olduğu düşüncesi de yaygındır.³¹³

Meditasyon doktrininin ayrıntılı bir incelemesi olarak karşımıza Abraham Abulafia'nın öğretileri çıkmaktadır. *Hokhmat ha-Zeruf* adlı eserinin tamamı, meditasyonu kalıcı ve güvenli bir yaklaşım ortaya koymak için tasarlanmıştır.³¹⁴ Metin, talimatlardan oluşur ve Tanrı'nın kutsal isimleri üzerine, daha geniş anlamda İbrani alfabesinin gizemleri üzerine meditasyonu konu edinir. Bu meditasyon duaya bağlı olmaksızın, insanın belirli saatlerde inzivaya çekilerek ve inisiye bir mürid tarafından düzenli olarak yönlendirilerek kendini adadığı ayrı bir zihin faaliyeti olarak tanımlanmıştır. Kutsal harfler ve isimler üzerinde meditasyon yapmak ruhta saf, ruhani formlar yaratır ve bunun sonucunda insan yüce hakikatleri kavrayabilir, aynı zamanda belirli aşamalarda gerçek vizyonlar ortaya çıkabilir. Erken dönem Kabalacı eserlerinde

³¹¹ Scholem, Kabbalah, s. 177.

³¹² Scholem, Kabbalah, s. 178; Kaplan, Meditation, s. 282-284.

³¹³ Scholem, Kabbalah, s. 178.

³¹⁴ *Sefer ha-Tzeruf* olarak anılan eser de muhtemelen aynıdır. Kaplan, Meditation, s. 83.

bulunan meditasyon yöntemlerinin daha sonra Abulafia etkisinde kalan Kabalacılar arasında da olduğu görülmüştür.³¹⁵

Sefirot'un gizemi üzerine meditasyon hakkında en ayrıntılı ders kitabı Şamlı Joseph İbn Şayah'ın 1538'de Kudüs'te yazdığı *Even ha-Şoham*'dir.³¹⁶ Safed Kabalacılarının bazı eserleri incelendiğinde onların da meditasyona çok önem verdikleri anlaşılmaktadır. Bu eserlerin bazılarında meditasyonun sihirli bir doğasının olduğuna da vurgu yapılmaktadır. Meditasyonun büyü içeren öğretileri "*Yihudim*" olarak bilinmektedir ve bu öğretiler İshak Luria'nın öğrencileri tarafından sözlü olarak korunmuştur.³¹⁷

Sonuç olarak burada ele aldığımız Kabala türlerini birbirinden keskin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Her bir tür, içerisinde diğer türleri de barındırmaktadır ve birbirleriyle etkileşimleri her zaman olmuştur. Bunlar, öncelediği ritüeller veya eylemler esas alınarak isimlendirilmiştir. Bilinçli bir kendinden geçmeyi esas alan ekolün Vecd Kabalası, büyü ve tılsımı esas alan ekolün Pratik Kabala şeklinde isimlendirilmesini bu şekilde ifade edebiliriz. Aslında bu dört tür de özünde kavvananın eşlik ettiği bir dua sistemidir. Bunların İslam'da veya farklı dinlerde karşılık geldiği rahatlıkla olgular bulunabilir.

³¹⁵ Scholem, Kabbalah, s. 371.

³¹⁶ Scholem, Kabbalah, s. 371; Kaplan, Meditation, s. 158.

³¹⁷ Scholem, Kabbalah, s. 372.

İKİNCİ BÖLÜM

KABALA LİTERATÜRÜNÜN TEŞEKKÜLÜ

Kabala literatürünün tam olarak ne zaman oluşmaya başladığı bir muammadır. Bununla beraber metinsel anlamda Kabala'yı M.S. 1. yüzyılda Filistin bölgesinde ortaya çıkan Merkaba geleneğine kadar geri götürmek mümkündür.³¹⁸ Bu gelenek aslında Tanah'ın mistik yorumlarından doğmuştur. Bu bağlamda Kabala kelimesinin özü ve detayları ilk olarak *Ester Kitabı*'ndan çıkarılır.³¹⁹ İkinci temel metin Hz. Süleyman'a atfedilen *Neşideler Neşidesi* bölümüdür. Buradaki erotik dil, Tanrı ve İsrailoğulları arasındaki ilahi aşkı sembolize eder.³²⁰ Tanah'taki üçüncü önemli bölüm, Merkaba mistiklerinin temel kitabı *Hezekiel*'dir. Bu metin, muhtemelen II. Diaspora'da İran kültürünün etkisinde kalan İsrail çevrelerinin ürünü olsa gerektir. *Mezmurlar, Daniyel, Krallar, Tarihler* ve *İşaya* bölümleri de Kabalacıların mistik yorumlarında referans için kullandıkları metinler arasındadır.³²¹

Hezekiel peygamberin mistik tecrübesi Kutsal Kitap içerisinde oldukça görkemli bir şekilde anlatılmaktadır. Bu tecrübenin anlaşılabilmesi için olayı kendi tarihsel dönemi çerçevesinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Hezekiel'in rü'yeti, Babil'in Filistin'i ikinci defa istila ettiği dönemlerde gerçekleşmiştir. Hezekiel ile birlikte binlerce Yahudi doğup büyüdüğü topraklardan sürgün edilmiştir. Mabedin yıkılmasının akabinde Yahudilik büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalmıştır. Bütün bu yaşadıkları sıkıntılara rağmen Hezekiel, sabrı elden bırakmayan son derece inançlı bir peygamber olmuştur ve rü'yetlerini gördüğü bu dönemlerde münzevi bir kişiliğe bürünmüştür.³²²

Daha önce de ifade edildiği gibi Kabala geleneği, Yahudiliğin temel metni Tanah'tan ayrı düşünülemez ve esasında Musa peygambere verilen manevi bilgiler ve

³¹⁸ Dan, Kabbalah, s. 35.

³¹⁹ Kabala kelimesinin ıstılahi manada ilk kullanımı da bu kitapta 4/4 ve 9/23'de Ester'in Yahudilere verdiği elbiseleri onların kabul etmesi anlatısına kadar geri götürülür.

³²⁰ 16. Yüzyılda Safedli mistik Rabbi Şlome tarafından yazılan *Lekha Dodi* (Gel Ey Sevgilim) isimli Kabalacı şiir bu bölümden esinlenmiştir.

³²¹ Demirci, Kabalacılık, s. 4, 10-11.

³²² Cengil, s. 157.

Tanah'ın batını yorumlarla anlaşılması Kabala geleneğinin özünü oluşturur. Bu gelenek içerisinde yazılan metinleri asli ve tali olmak üzere ikiye ayırarak incelemek yerinde olacaktır. Asli metinler temelde *Maase Merkaba* ve *Maase Bereşit* olmak üzere ikiye ayrılır.³²³ Merkaba geleneğinde *Heykhalot* külliyyatı ve *Şiur Koma* öne çıkan metinlerdir. Maase Bereşit ise Kabala'nın temel kitaplarını oluşturan ayrı başlıklarla ele alınacak olan *Yetsira*, *Bahir* ve *Zohar'dır*. Bunların etrafında oluşan anonim niteliği haiz risale hacmindeki metinler de bulunmaktadır.

A. Merkaba Geleneği

Kabala'nın ilk tezahürlerine kutsal taht ve onu taşıyan araba motifleri etrafında şekillenen Merkaba literatüründe (*Maase Merkaba*) rastlamak mümkündür.³²⁴ Bu literatür, Hezekiel kitabında yer alan M.Ö. 6. yüzyılda, Babil'de yaşayan peygamberin kutsal tahtla ilgili müşahedesinden hareketle ortaya çıkmıştır. İsmi, I. Tarihler kitabında Ahit Sandığı'nı taşıyan *kerubim* adlı meleklerin bineklerini zikretmek için kullanılan İbranice merkava/merkaba kelimesine atıfla almıştır. Burada İlahlığın mahiyetinden ziyade, Tanrı'nın görünümünü ya da ihtişamını tecrübe etmek ve ruhun bu tecrübe için semavi alana yaptığı yolculuk ile birlikte yükselme teknikleri konu edinilmiştir.³²⁵

Merkaba geleneğinde temel uğraş, Hezekiel Peygamberin düşlediği ilahi tahtı derin bir şekilde müşahede etmeye çalışmak ve bu sayede coşkulu bir biçimde kendinden geçmektir. 7 ve 12. yüzyılları kapsayan dönemde bu gelenek Filistin'den Babil taraflarına kaymıştır. *Tzenuim* adı verilen Merkaba uygulayıcıları, sürekli oruç tutarak ve belli kelimeleri tekrar ederek gizemli deneyimlere ulaşmayı hedeflemişlerdir.³²⁶

Müşahedeye dayanan bu sistemin amacı bir “Merkaba binicisi” olmaktır. Bu ise kişinin kendisini fiziki varlığının zincirlerinden kurtarması ve böylece cennet makamına yükselmesidir. Bazı müstesna azizlerin, bir süreliğine ilahi makama

³²³ Dan, Kabbalah, s. 36.

³²⁴ Dan, Kabbalah, s. 38.

³²⁵ Gürkan, s. 161; Cohn-Sherbok, s. 99; Elliot R. Wolfson, “Yahudi Mistisizmi: Felsefi Bir Genel Bakış”, *Yahudi Felsefesi Tarihi*, ed. Frank, Daniel & Oliver Leaman, çev. Abdullah Şevki, Hece Yay., İstanbul 2018, s. 470. [Bundan sonra “Yahudi Mistisizmi” olarak kısaltılacaktır].

³²⁶ Thamos, s. 130.

çıkabildikleri ve sonra en derin sırları diğer insanlara ulaştırmak amacıyla tekrar yeryüzüne döndüklerine inanılır. Bu mistikler, ibadet, oruç ve ritüel temizliği de içeren sıkı zühd rejimleri uygulamışlardır. Bunların tecrübeleri *Heykhalot* (Semavi Saraylar) adlı külliyatta anlatılır.³²⁷ Bu külliyatın çoğu Filistin ve Babil coğrafyasında yazılmış ve M.S. 1. yüzyıl ile 5. yüzyıl arasındaki dönemde ortaya çıkmıştır.³²⁸ Tanrının güzelliğini müşahede edilmesi, merkaba binicilerinin asıl maksadı olarak rivayet edilmektedir.³²⁹

Apokaliptik metinlerde ve Ölü Deniz Yazmaları'nda da geçen ilahi taht, mistik yaşamın odağı halini almıştır. Miladi dönemde de Yahudi mistisizminin adı, taht tecrübesinden hareketle araştırmacılar tarafından *Heykhalot-Merkaba* olarak isimlendirilmiştir. Temel metinleri ise *Heykhalot Külliyatı* olarak anılan yazma halindeki metinlerdir. Göğe yükseliş miti veya metaforu etrafında şekillenen bu metinlerde ayrıca Sar Tora denilen büyü ritüeli de konu edinilmiştir. Yine Tanrı'nın tahtı, insanbiçimci tasviri, meleklerle ilgili bilgiler ve liturji meseleleri de bu konularla ilişkisi bakımından bu literatür içerisinde zikredilebilir.³³⁰ Bu konular yakından ele alındığında Heykhalot Literatürü'nün, Gnostisizm, Rabbinik Yahudilik, Greko-Romen ve Mısır büyücülüğü gibi farklı geleneklerin etkisi altında kaldığını söylemek mümkündür.³³¹

Heykhalot Literatürünün önemli konularından bir diğeri de *Metatron* isimli baş melektir. Bu kavramın Yahudi melekbilimi bağlamında net bir karşılığı olmamakla birlikte genel anlamda statü bakımından üstünlüğü ifade etmek için kullanılır. Tevrat'ta özel bir melekten "Tanrı'nın meleği" terkibiyle bahsedilir, ancak baş-melek diye bir isimlendirme bulunmaz, yalnızca Mikail isimli melek baş-prenslerden biri şeklinde geçmektedir.³³²

³²⁷ Cohn-Sherbok, s. 100.

³²⁸ Demirci, Kabalacılık, s. 12.

³²⁹ Yılmaz, s. 66.

³³⁰ Yılmaz, s. 1-2.

³³¹ Yılmaz, s. 3.

³³² Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels*, The Free Press, New York 1967, s. 51.

1. Heykhalot Külliyyatı

Merkaba'nın temel metinleri Heykhalot kitaplarıdır. Bu metinlerde mistiğin nihai maksadı yedi kat göklere keşif ve tefekkür ile yükselerek kutsallığa erişmektir.³³³ Heykhalot külliyyatının nerede ve ne zaman meydana geldiği tam olarak bilinmemekle birlikte, muhtemelen bu mistik gelenek, Babil'de 4-5. yüzyıllar arasında geliştirilmiştir. Külliyyatı oluşturan metinler üç tanedir: Heykhalot Zutarti, Heykhalot Rabbati ve Sefer Heykhalot, bunlar Üç Enoch olarak da bilinirler. Bu metinlerde, mistik yükselişin veya semavi tahtların betimlemesi yapılmıştır. Bu yükseliş metinlerinin baş kahramanları Yişmael, Akiva ve Hakana'dır.³³⁴ Rabbi Yişmael, bilinç düzeylerinden yükselmek için bu tecrübeyi kolaylaştıracak ilahiler hazırlamıştır.³³⁵ Bu geleneğin diğer önemli ismi Rabbi Nehuniah Ben Hakana, vecd halinde iken müridlerini irşad etmiştir, bu irşadı sırasındaki konuşmaları Bahir kitabını oluşturmuştur.³³⁶

İbranice Heykhalot kelimesi, *heykhal* sözcüğünün çoğuludur ve saray anlamına gelir. Literatürde semavi katlar anlamında kullanılır. Kabala geleneğini içerisinde yer alan Heykhalot Literatürü, içerdiği konular bakımından karmaşık bir yapıya sahip yazmalardan oluşur. Bazı bölümleri Aramice'dir, ancak literatürün dili İbranice'dir. Merkaba kelimesi de bu literatürü ifade etmek için kullanılır.³³⁷ Bu literatürün iki ana konusu olduğunu söylemiştik: Birincisi göğe yükseliş miti ve ikincisi göğe yükselen kişidir ki bu da *merkaba yolcusu/binicisi* olarak isimlendirilir. Çeşitli zorluklarla yedi katlı gökyüzünü aşarak Tanrı'nın tahtının bulunduğu kata gelen Merkaba binicisi, tahtın huzuruna geldiğinde buradaki meleklerin icra ettiği ayine katılır. Sonra yeryüzüne dönerek müşahede ettiği olayları talebelerine anlatır. Bir diğer ana konu ise *Sar Tora*'dır. Sar Tora ritüelinde amaç normal çalışma yöntemlerini uygulamaksızın, melekler vasıtasıyla Tora'nın bilgisine sahip olmaktır.

³³³ Wolfson, "Yahudi Mistisizmi", s. 470; Burul, s. 63.

³³⁴ Dan, Kabbalah, s. 40; Wolfson, "Yahudi Mistisizmi", s. 471.

³³⁵ Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 47.

³³⁶ Epstein, s. 76.

³³⁷ Ra'an S. Boustan, "The Study of Heikhalot Literature: Between Mystical Experience and Textual Artifact", *Currents in Biblical Research*, sy. 6/1 (2007), s. 131.

Literatürün temel metinleri olarak zikrettiğimiz yazmalar, gerçek yazarları bilinmemekle birlikte Tannaim Rabbileri olarak bilinen Akiva, Yişmael ve Nehunya ben Hakana'ya atfedilir.³³⁸ Bu yazmalar günümüze iki ana kaynak aracılığıyla ulaşmıştır. Bunlar, Orta Çağ'da Avrupa bölgesinde bulunan ve Aşkenazlara ait 47 adet el yazması ve Kahire Genizası'nda bulunan, 9. yüzyıla ait olması ihtimali olan bir kısım yazmadır.³³⁹

Merkaba mistisizminin büyük ustası Rabbi Akiva'nın mistik tecrübesi Heykhalot metninde sahnelenmiştir. Akiva, Tanrı'nın isimlerinin yazılı olduğu bir cübbeyi, gusül abdesti alıp, dualarla ve oruçlu iken giymiştir. Tanrı'nın göksel varlığını tecrübe eden Akiva, bu tecrübenin sonunda mistik bir usta haline gelmiş, insanın gözünden masumiyetini veya günahkarlığını anlamaya başlamıştır.³⁴⁰ Merkaba tekniğini başarıyla uygulayan bu arınmayı ve "tanrısal örtünmeyi" başaran Akiva; *hasid* (dindar), *tahor* (saf), *yaşar* (içten), *tamim* (Tanrı ile) safhalarından sonra beşinci aşamada kutsallığı sergilemiş, altıncıda koruyucu melekleri görmüş, yedinci ve son safhada Tanrı katında titrerken O'na övgü duasını okumuştur.³⁴¹ Babil Talmudu'nda zikredilen bu bilgiye göre, aynı uygulamaya kalkışan dört Yahudi din alimi arasında yalnızca Rabbi Akiva kutsal tahtla ilgili mistik tecrübeye ulaşmış ve sağ kalabilmeyi başarmıştır. Diğer üç din alimi ise ya ölmüş ya delirmiş ya da dinden çıkmıştır.³⁴²

Heykhalot metinlerinde görünmeyen yüceliği görme çelişkisi, cinsel bir dinamik bakımından anlaşılabilir. Yani Tanrısal tezahürler, bu metinsel bütünlüğün içerisinde sürekli bir erotik drama olarak sunulmaktadır, bu bağlamda yüceliğin erkeksi özellikleri ve tahtın ise kadınsı olduğunu varsayar. Nitekim Heykhalot Rabbati'de tahtın bir gelinle, zaferin bir damatla karşılaştırıldığı açıkça görülür.³⁴³ Heykhalot külliyatından sonra *Sefer Raziel*, *Sefer ha-Razim*, *Şiur Koma* ve *Sefer Raza Rabba* da Merkaba literatürü içerisinde önemli bir yere sahiptir. İkinci Tapınak

³³⁸ James R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden-Boston 2013, s. 1-2; Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden-Boston 2014, s. 135.

³³⁹ Davila, s. 3; yine yazmalar hakkında detaylı bilgi için bkz: Yılmaz, s. 8-14.

³⁴⁰ Epstein, s. 73.

³⁴¹ Basalel, c. 2, s. 296.

³⁴² Gürkan, s. 161; Basalel, c. 2, s. 296.

³⁴³ Wolfson, "Yahudi Mistisizmi", s. 474.

Dönemi içine alan tarihi dönemde, Heykhalot Literatürü'ne konu olan mevzulara Tevrat, Ölüdeniz Yazmaları, Talmud ile Apokrif ve Pseudografik metinler gibi kaynaklarda rastlanmak mümkündür.³⁴⁴

Peter Schafer'ın kaleme aldığı *Synopse Zur Heykhalot Literatur* başlıklı çalışma Heykhalot literatürünü ele alan ciddi çalışmaların başında gelmektedir. Bu çalışmada Avrupa'daki el yazmalarından yedi tanesi incelenmiş, tematik olarak düzensiz olan paralel cümleler numaralandırılmış, sonrasında paragraflandırılmış ve son olarak da bölümlere ayrılmıştır. Araştırmacıların Heykhalot Literatürüne aidiyeti konusunda hem fikir olduğu beş bölüm: Heykhalot Rabbati, Heykhalot Zutarti, Maaseh Merkaba, Merkaba Rabbah ve Sefer Heykhalot bölümleridir. Diğer kalan bölümlerin bu literatüre aidiyeti tartışmalıdır.³⁴⁵ Schafer'in yapmış olduğu bu bölümlere literatürü daha iyi anlayabilmek adına birkaç cümleyle değineceğiz.

1.1. Heykhalot Rabbati

Heykhalot Rabbati kavramı ilk kez Hai Ben Sherira Gaon tarafından yazılan responsa metninde geçmektedir. Bazı yazmalarda “*Saraylar Kitabı*”, “*Rabbi Yişmael'in Sarayları*” ve “*Kutsal Sarayların Dua Kitabı*” gibi farklı versiyonlarla karşımıza çıkar. Araştırmacıların geneli Heykhalot Rabbati isminde mutabık olmuşlardır.³⁴⁶ Heykhalot Rabbati'de; merkaba binicisinin kazandığı güçler ve nitelikler, Roma yönetimi tarafından suçlanan on Yahudi alim hakkında verilen kararı öğrenmek için Rabbi Yişmael'in gökyüzüne yükselmesi, gökyüzünde melekler tarafından yapılan ayin, Rabbi Yişmael'in merkaba binicisinin taşınması lazım gelen hususiyetlerin izah edilmesi ve göğe yükseliş miti hakkında bazı bilgiler serdedilmesi, ilk beş saraydan nasıl geçileceği, altıncı sarayın muhafızı olan meleklerle dair malumat, yedinci sarayın kapısındaki tehlikeler, Tanrı tarafından merkaba binicilerinin övüldüğü bir pasaj, Rabbi Nehunya ben Hakana'nın mistik bir bilinç durumunda

³⁴⁴ Yılmaz, s. 3; Kutsal metinler; Tora, Tanah, Talmud, Midraşlar gibi yazılı ve sözlü olarak temelde ikiye ayrılır. Bu kategorilerin dışında kalan Apokrif ve Pseudopigrafik metinler de kendi literatürleri içinde değerlendirilir. Pseudopigrafik literatür içerisinde, Vasiyet literatürünün yanı sıra miraç metinleri, apokaliptik metinler, hikmet ve felsefe metinleri, kökenini Tanah'tan alan efsanevi anlatılar gibi farklı türlerde sınıflandırılan metinler bulunmaktadır. Bkz. Safiye Merve Özkaldı (der. ve çev.), *Yahudi Ataların Vasiyeti*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2023, s. 7.

³⁴⁵ Yılmaz, s. 4.

³⁴⁶ Davila, s. 39.

başından geçen bir tehlike, vecd halinde iken geçirdiği bir tehlike, altıncı ve yedinci saraydan nasıl geçileceğini açıklayan talimatlar, Tanrı'nın övüldüğü bir ilahî, Metatron'un isimleri, Tanrı ile İsrailoğulları arasında geçen diyaloglar, Tora'nın vahyedilmeye başladığı vakte dair rivayetler, Sar Tora hakkında sırların verilmesi ve Tanrı tahtının görülmesi bahsi geçen konulardan bazılarıdır.³⁴⁷

1.2. Heykhalot Zutarti

Zutarti, Heykhalot literatüründeki erken tarihli yazmaların başında gelir. Rabbati gibi Zutarti kavramı da yazmalarda bulunmaz, Gaon tarafından yazılan responsada geçtiği için bu isim verilmiştir. Zutarti'de Musa'nın ve Akiva'nın göğe yükselme hadiseleri, merkaba binicisinin göğe yükselirken dikkatli olması gereken hususlar, bu yolun sonunda binicinin kazanacağı ruhani güçler, Tanrı'nın görülüp görülemeyeceği meselesi, pardes hikayesinin bir versiyonu, *hayyot* adı verilen melekler hakkında çeşitli bilgiler, bazı sihirli isimlerin telaffuzuyla ortaya çıkabilecek ruhani durumlar, büyü amaçlı kullanılan isimler, kozmik mühür ve Tanrı'nın fiziksel özellikleri, Tanrı'nın tahtı ve etrafında bulunan meleklerin detaylı anlatımı, altıncı sarayın kapısındaki giriş imtihanı, altıncı sarayın kapsındaki su imtihanı, merkaba binicisinin Tanrı'yı ve tahtını görmesi, yedinci sarayın kapısındaki yedi muhafız meleğin isimleri, bu meleklerle ait mühürlerin açıklanması ve bu mühürlerin kullanım talimatları, Tanrı'ya dua etme usulü, melekler tarafından insanlara ve bilhassa Rabbi Yişmael'e açılan sırlar gibi konular mevzubahis edilmiştir.³⁴⁸

1.3. Maase Merkaba

Tahtın işleri olarak karşılanabilecek olan Maase Merkaba kavramı da yazmalarda doğrudan geçmez, bu isim bölüme sonradan verilmiştir. Daha önce bahsedildiği üzere genel manada Hezekiel'in taht vizyonuna dayanan Yahudi mistik akımını da ifade etmek üzere bu terim kullanılmaktadır. Yani Maase Merkaba kavramıyla Heykhalot literatürünün tamamının kastedilmesi de mümkündür. Belli bir

³⁴⁷ Davila, s. 51-185.

³⁴⁸ Davila, s. 199-243.

yazma için bu kavramın kullanımı Scholem'e dayanmaktadır, onun bu isimlendirmesi sonraki literatürde de kabul görmüştür.³⁴⁹

Maase Merkaba'da bahsi geçen konular kısaca; Yişmael'in Akiva'ya telkin ettiği bir duanın metni, Akiva'nın semavi alem hakkında verdiği bilgi, Yişmael'in ru'yet görebilmek için yapılması gerekenler ve bu bağlamda okunması tavsiye edilen dualar, ilahiler, Tanrı'nın nasıl övülmesi gerektiği, semavi saraylarda bulunan kutsal tahtlar, yedi kat semanın katları arasındaki mesafeler, özel melekler tarafından açılan surlar, Yişmael'in Sar Tora deneyimi, onun meleklerle arasındaki diyaloglar, meleklerden yardım almak için okunması gereken dualar, Tanrı'nın varlığını yakından hissedilmesi olarak ifade edilen Şekina tecrübesine erişmek için yapılması gerekenler, Sar Tora ritüeli hakkında bilgiler ve çeşitli dualar yer almaktadır.³⁵⁰

1.4. Merkaba Rabba

Büyük taht anlamına gelen Merkaba Rabba ismi de sonradan verilmiştir. Özel bir meleğin ismiyle yani Sandalfon'un sırrı olarak da anılsa da bu bölüm için Rabba ismi yaygın bir kullanıma erişmiştir.³⁵¹ Merkaba Rabba, Sandalfon üzerinden bazı büyü usullerini, bu usullerin belirli kutsal zamanlarda uygulanması gerektiği yedi kat semanın herbirinde bulunan meleklerin ettiği dualar, Sar Tora ritüelinin tarihine dair bazı bilgiler, Nehunya ben Hakana'nın Yişmael'e bu ritüeli uygulama biçimini tarif etmesi, Akiva'nın semavi yolculuğu, Tanrı'nın tahtı görüldüğünde söylenmesi gereken sihirli kelimeler gibi konular bu yazmalarda ele alınmıştır.³⁵²

1.5. Sefer Heykhalot

Sefer Heykhalot (Saraylar Kitabı), ismiyle bilinen bu bölüm için *Başkohenin Kitabı* veya *Yişmael'in Risaleleri* gibi farklı isimler de kullanılmıştır. Yine 3. *Hanok* ismi de Hugo Odeberg adlı araştırmacı tarafından bu bölüme verilmiştir. Bilhassa 3 ila 15. kısımları arası özel bir isimle, "*Metatron'un Yükselişi*" üstbaşlığıyla anılmaktadır.³⁵³ Bu kitap, 48 bölüme ayrılmıştır. Bölümlerin içeriğinde; Yişmael'in göğe yükselerek ilahi tahtı görmesinden, melekler arasındaki konuşmalardan hareketle

³⁴⁹ Davila, s. 247.

³⁵⁰ Davila, s. 253-299.

³⁵¹ Davila, s. 302.

³⁵² Davila, s. 311-340.

³⁵³ Yılmaz, s. 18.

bu tahtı görmeye kimlerin layık olabileceğinden, Metatron'un çeşitli isimlerinden, Tanrı'nın onu Naar (genç) diye çağırmasından ve hilat giydirip taç takmasından bahsedilmektedir. Yine başka bölümler de Hayyotlardan bahsedilir, Keruvlar'a temas edilir, Tanrı'nın tahtının özellikleri anlatılır, Ofannim ve Serafim melekleri hakkında bilgi verilir. Tanrı'nın kılıcıyla kötü ruhları cezalandırması ve böylelikle ilahi adaletin tecelli etmesi, kutsal tahtın etrafındaki yazıcı melekler ile ateş nehirleri, Şekina'nın dört karargahı ve çevresine dair bilgiler de bu kitapta konu edinilmiştir.³⁵⁴

Yazmalar içerisinde birkaç metin daha var ki, bunların Heykhalot Literatürü içerisinde ele alınıp alınmayacağı tartışmalıdır. Bu metinler; *Reuyot Hezekiel*, *Masekhet Heykhalot Sefer*, *Harbe De Moşe*, *Seder Raza Rabba*, *Sefer ha-Razim*'dir.³⁵⁵ Araştırmacıların genel kanaati, Heykhalot literatürünün II. Tapınak dönemine tarihlenmesi yönündedir, sonraki dönemler Yahudi topluluklar tarafından oluşturulan yazmaların da bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür. Bir istisna olarak Graetz, bu literatür içerisindeki Tanrı'nın uzuvlarına dair betimlemelerin, meleklerle ilişkin anlatımların, göğe yükseliş miti ve çeşitli büyü formülasyonlarının Rabbani Yahudiliğe ait olmadığı iddiasındadır. Ona göre bu tip bölümler, 9.-10. yüzyıllarda Müslüman kültürün etkisiyle literatüre dahil olmuştur ve dolayısıyla bu metinler tarihsel olarak Talmud'un oluşumuna müteakip Midraşim dönemine denk düşmektedir.³⁵⁶

Literatür karakteristik bakımdan Amora'im ve Geonim dönemlerindeki Babil cemaatlerinde kaydadeğer bir şekilde oturmuştur. 11. yüzyılın sonlarına kadar süren Geonim döneminde Avrupa'nın farklı bölgelerinde meskun Yahudi toplulukları elinde bulunan yazma nüshalar ve bunlara yapılan eklemelerle bugünlere taşınmıştır. Yazarların kimliklerinde belirsizlik söz konusu olsa da uygulama noktasında gerçek tecrübeler esas alınmıştır. Bununla birlikte metinlerin önemli ölçüde edebi bir faaliyete maruz kaldıklarını da inkar etmek mümkün değildir.³⁵⁷

³⁵⁴ Yılmaz, s. 19.

³⁵⁵ Sefer ha-Razim, Sefer Raziel başlığında ele alınacak olup devamında Seder Raza Rabba da başlıklandırılarak kısaca ele alınmıştır.

³⁵⁶ Yılmaz, s. 22.

³⁵⁷ Davila, s. 16-18.

Tarihsel süreç gözönünde tutulduğunda Heykhalot literatürüne kaynaklık eden metinler, II. Tapınak dönemine tekabül etmektedir. Bu kapsamda bazı metinler öne çıkar; Tevrat'ta yer alan Hezekiel ve Daniel bölümleri, Ölüdeniz Masada elyazmalarında bulunan Şabatla ilgili ilahiler ile psudopigrafik külliyat içerisindeki Avraham'ın Apokalipsi, Levi'nin Ahdi ve Hanok kitaplarıdır. Mistik anlayış içerisinde dönemin mevcut kozmoloji anlayışının büyük bir etkisi olduğunu ve mistik düşünceyi şekillendirdiğini görmekteyiz. Gökyüzünün mabet olarak benimsendiği ortamda mistikler gökyüzüne yükselerek mabette yapılan dini ritüele katılmayı amaç edinmişlerdir. Bununla birlikte meleklerle eşit seviyeye erişebilmek de hayatlarında önemli bir yer teşkil eder.³⁵⁸

Heykhalot literatüründe geçen konulara atıfların yapıldığı bir başka kaynaklar da Apokrifal ve Pseudopigrafik kaynaklardır. Bu kaynaklar içerisinde birçok metin Heykhalot külliyatındaki metinler ile paralellik göstermektedir. *İbrahim'in Apokalipsi* başlığını taşıyan metin, göğe yükseliş anlatımı barındırması ve *Yahoel* isimli bir melek ile ilgili bilgiler içermesi itibarıyla benzer niteliktedir. Yine *Levi'nin Ahdi* diye anılan metnin de benzer konuları ele aldığı görülebilir. Bu duruma örnek diğer metinler ise *Yakub'un Merdiveni*, *Birinci Hanok* ve *Sefer Yetsira*'dır.³⁵⁹

Heykhalot Literatürü ile ilişkisi bakımından zikredebileceğimiz bir diğer metin olan *Talmud*'u ilahi bir kaynak olarak değerlendirmek mümkündür. Talmud'da geçen *pardes hikayesi* ve Merkaba mistisizmine Heykhalot Literatüründe sıkça değinilmektedir. Pardes hikayesinde göğe yükseliş tecrübesi yaşayan dört Yahudi mistiğin serencamları üzerinden bu yolculuktaki zorluklar ve tehlikeler açıklanmış, hangi şartlarla kimlerin bu yola baş koyabilecekleri üzerinde durulmuştur.³⁶⁰

Heykhalot Literatürü'nün iki ana konu etrafında oluştuğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki *Göğe Yükselme* ikincisi ise *Sar Tora*'dır. Göğe Yükselme'de amaç Tanrı'nın tahtına yükselebilmek ve semavi litürjiye katılmaktır. Sar Tora bir büyü ritüelidir. Bu ritüel ile kişiler, taleplerini gerçekleştirme için

³⁵⁸ Kürşat Demirci, "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sy. 4 (2012) s. 7.

³⁵⁹ Yılmaz, s. 35.

³⁶⁰ Hikayeler için bkz. Yılmaz, s. 42-43.

meleklerle niyazda bulunurlar, taleplerinde daha çok Tora'yı öğrenme ve akılda tutmaya yönelik olduğu görülmektedir. Heykhalot Literatürü içerisinde ele alabileceğimiz diğer konular ise Şiur Koma ve İlahiler'dir. Şiur Koma'nın köklerinin Gnostisizmden daha öncesine kadar uzandığı bilinmektedir. Bu gelenekte, Tanrı bedeninin uzuvları, isimleri ve boyutları açıklanmaktadır aynı zamanda Şiur Koma Kabalacı geleneğin kaynaklarından kabul edilir. Heykhalot Literatürü'nün karakteristik yapısını net olarak görebileceğimiz bölüm ise İlahilerdir. Literatürün ana unsurları arasında yer alan Tanrı, kutsal taht ve özel bazı melekler, göksel ayinler esasındaki ilahileri konu edinilmektedir.³⁶¹ Kabala geleneği ilk dönemlerinde daha çok metin merkezli iken modern döneme geldiğinde kişi/Kabalacı merkezli bir anlayışın yaygınlaştığı söylenebilir.

2. Sefer Raziel ve Sefer ha-Razim

Raziel ha-Melekh, efsaneye göre yazılmış ilk kitaptır ve safir ya da melek gözyaşlarından müteşekkil mürekkeple yazılmıştır. Kitap, Tanrı tarafından melek Raziel'e cennetten ayrılmak üzere olan Adem'e ve soyunun ataerkillerine vermesi için verilen, evrenin sırlarını ve yaratılışın gizemlerini barındıran kadim bir Kabalacı eserdir.³⁶² Merkaba mistisizminin metni olarak kabul edilen bu esere milattan sonra 13. yüzyılda Zohar'ın yaptığı alıntıyla rastlamaktayız. Bu eserin ortaya çıkması 13. yüzyıl civarına tekabül etmektedir, ancak bazı bölümlerinin Geç Antik Çağ'a kadar uzandığı aktarılır. Kabala'da Raziel, Hayat Ağacı'nın ikinci sefirası olan *Hokhma*'yı (bilgelik) korumakla vazifelendirilmiş baş melektir. Aynı zamanda yaratılışın dört dünyasından ikincisi olan Beriyyah dünyasının da baş melekleri arasındadır. Bununla birlikte Sefer Raziel'in de koruyucusudur.³⁶³ Çeşitli versiyonları bulunan bu büyümlü mistik eserin Heykhalot edebiyatının materyallerini içerdiği söylenebilir.³⁶⁴ Büyü ilmini ve ritüel talimatlarını içeren bu metin 13. yüzyılda farklı anonim yazarlar tarafından yazılmıştır. Yahudi mistik Wormslu Eleazar'ın de (1160-1237) Sefer Raziel'in yazarlarından biri olduğu kabul edilmektedir. Bu kitap *Sefer Raziel*, *Sefer*

³⁶¹ Yılmaz, s. 46.

³⁶² M. M. Ninan, *The Secrets of Angel Raziel*, Normal 2017 s. 2. Rosemary Guiley, *The Encyclopedia of Angels (Second Edition)*, Visionary Living, New York 2004, s. 323.

³⁶³ Ninan, s. 2; Guiley, s. 311.

³⁶⁴ Idel, Kabbalah, s. 160.

ha-Raziel, *Sefer Reziel*, *Sepher Rezial Hemelach* ve *Raziel ha-Malach* şeklinde farklı isimlerle de anılmaktadır.³⁶⁵ *Sefer Raziel ha-Gadol*, Merkaba literatürü içindedir, *Şiur Koma* da Raziel'in alt metnidir.³⁶⁶

Sefer ha-Razim, ayrı bir metin olarak da değerlendirilebilir ancak büyük bir kısmı Sefer Raziel'in girişinde yer almaktadır. Sefer ha-Razim, "*Sırlar Kitabı*" anlamına gelen bir başlığa sahiptir. Erken dönem Kabala literatürü içerisinde büyü, sihir, tılsımlı ilahiler ve doğaüstü tedavileri anlatmasıyla öne çıkar. Razim, orta dönem İbranicesi ile yazılmış, içeriğinde neredeyse Aramice bir kelime dahi kullanılmamış ancak bazı kelimelerin Yunanca olarak yer aldığı kısa bir dua kitabıdır. Yaklaşık otuz büyülü dua içeren metinde, geleceği bilmek, kalpleri etkilemek, Tanrı'nın rızasına ermek, düşmanlarına bir kötülük dokunması, hastalıktan şifa bulmak, vahşi bir hayvanı alt etmek, ay ve yıldızlarla konuşmak gibi temalara sahip pasajlar yer alır.³⁶⁷

Raziel'in kaynağı ve tarihi bilinmemekle birlikte melek Raziel'den ilk bahseden metin *Enoch Kitabı*'dır. *Musa'nın Kılıcı*'nda da Sefer Raziel'e atıf yapılmaktadır. Raziel ha-Melekh'in ilk baskısı 1701'de Amsterdam'da yapılmıştır ve bu kitap Raziel'in Adem'e verilen kitap olduğu iddiasını taşımaktadır. Aynı zamanda bu baskı farklı zamanlarda yazılmış beş tane de el yazması içermektedir. 19. yüzyılda 25 baskısı yapılmış, 2000 yılında da ilk İngilizce çevirisi tüm metniyle yayınlanmıştır. Orta Çağ'da büyük ilgi gören bu kitabın tılsımlı olduğu, evleri yangın ve benzeri felaketlerden koruduğu inancının yaygınlaşmasıyla baskısı birçok kez tekrarlanmıştır. İbranice yazılmış olan bu eser, mistik, kozmolojik ve büyü içerikli metinlerin bir derlemesidir. Sefer Raziel'in hikayesi, "*Bu Adem'in nesillerinin kitabıdır*" (Yaratılış 5:1) ayetini açıklayan bir midraştan doğmuştur.³⁶⁸

Raziel ha-Melekh'in hikayesine geçmeden önce 1701 yılında Amsterdam'da yapılan ilk baskı ve baskıyı yapanlar hakkında birkaç bilgiye değinmek yerinde olacaktır. Yaklaşık Orta Çağ'ın başlarına kadar uzanan mistik ve büyülü metinlerin bir derlemesi olan bu baskı bir Sefarad-Aşkenaz ortaklığının neticesinde oluşmuştur.

³⁶⁵ Guiley, s. 290.

³⁶⁶ Feldman, s. 66.

³⁶⁷ Chen Merchavya, "Sefer ha-Razim", *EJ*, c. 17, s. 129-130.

³⁶⁸ Ninan, s. 9; Guiley, s. 323-324.

İçerisinde Sefer ha-Razim'den türemiş İbranice koleksiyondan metin birimleri de mevcuttur. Raziel ha-Melekh'i oluşturan malzeme genel olarak tılsımlar, muskalar ve melek yazıları gibi büyüsel öğelerdir.³⁶⁹

İlk baskı, matbaacı Mosseh b. Avraham Mendes Coutinho ve Neustadtlı editör ve yayıncı Yitzhak b. Avraham ortaklığıyla gerçekleşmiştir. Yitzhak b. Avraham Kabala'nın sadık bir savunucusu olarak bilinirken Mosseh b. Avraham Mendes Coutinho da bir dizi Kabalacı metin basmış ve Sabetaycı eğilimleri bilinen bir kimsedir. Bu ikilinin tek ortak çalışması Sefer Raziel ve Zohar'ın ilk iki baskısında olmayan zeyl olarak değerlendirilebilecek malzemenin yer aldığı *Zohar Hadaş'in* (Yeni Zohar, 1071) yeni bir baskısıdır. Sefer Raziel'in Kabalacı bir çalışma olduğunu düşünen Yitzhak, el yazmaları da baskıya getirmiştir. Mendes Coutinho ise bu baskıya daha çok Yahudi büyüsunü yaymak için yapılan bir ortaklık olarak bakmıştır.³⁷⁰ Neticede ikisinin de Yahudi mistisizmini halkın bilincine taşıma güdüsüyle hareket ettiği söylenebilir.³⁷¹ Mendes Coutinho'nun matbaasında hem Sefaradların hem de Aşkenazların çalışmasına karşın Aşkenazların belirgin bir üstünlüğü vardı. Mendes Coutinho'nun mistik eğilimi ve Kabalacı eserlere olan ilgisi matbaasına da yansımıştır. Hatta *Neşideler Neşidesi*'nin Aramice, Ladino ve İspanyolca çevirilerini yayınlaması bu ilgisinden kaynaklanıyor olabilir.³⁷²

Mendes Coutinho'nun hakkında çok az şey bilinmektedir. Doğumu ve ölümüne dair bir bilgiye rastlanmamıştır. 1659'da annesi Hollanda'nın önemli tüccarlarından birinin kızı olan Abigail Aboab ile evlenmiştir. Yaptığı yayınlardan kişiliği hakkında çıkarımlarda bulunmak mümkündür. İlk kitaplarından birinde kendisinden “*sevimli ve samimi genç*” olarak bahseder. Yine baskılarında öldüğü tahmin edilen babasından da “*saygıdeğer, dindar, alçakgönüllü, onurlu ve hafızası kutsanmış bir tzadik*” olarak bahsettiği görülür, ancak devam eden yıllarda kendine karşı övgü cümleleri kurmayı bırakmıştır.³⁷³

³⁶⁹ Jonathan Schorsch, “Kabalah and Cosmopolitanism in Early Modern Amsterdam: The Sephardic and Ashkenazic Producers of Sefer Raziel ha-Malakh (1701)”, *Sephardim and Ashkenazim*, ed. Sina Rauschenbach, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, s. 160-161.

³⁷⁰ Schorsch, s. 161.

³⁷¹ Schorsch, s. 172.

³⁷² Schorsch, s. 162.

³⁷³ Schorsch, s. 164.

Aşkenaz olduğu anlaşılan Neustadtlı Yitzhak b. Avraham hakkında daha da az şey bilinmektedir. Avrupa’da Neustadt adının yaygın kullanımını nedeniyle Yitzhak’ın ailevi kökenleri tespit edilememiştir. Sefer Raziel’de “*genç Yitzhak b. he-Haver (arkadaş veya üye) Avraham, Amsterdam’ın kutsal cemaatinin yargıcı*” şeklinde tanımlanmıştır, fakat burada yargıcın Yitzhak mı yoksa babası Avraham mı olduğu açık değildir. Ancak Yitzhak’ın Amsterdam’da yargıçlık yaptığının Amsterdam’daki hahamlar tarafından söylendiği rivayet edilir.³⁷⁴

Sefer Raziel’in Zohar Hadash ile aynı zaman içerisinde basıldığı hatta ikisinin tek bir cilt olarak basılıp sonunda ikiye bölüdüğü anlaşılmaktadır. Yitzhak’ın daha çok Sefer Raziel’e odaklandığı aşikardır, Zohar Hadash’a yazdığı önsözün de büyük bir kısmı Sefer Raziel ile ilgilidir. Bu metinlerin birlikte yayınlanması kişisel bir tercih olmakla birlikte mistik geleneğe de bağlıdır. Yitzhak’a göre “*iki (metin) bir (metin) kadar iyidir; birinde anlaşılmayan diğerinde anlaşılacaktır.*” Bakıldığında da Zoharik metinlerde Adem’in kitabından sıkça bahsedildiği görülmektedir.³⁷⁵ Sefer Raziel’in yayınlanması hakkındaki daha fazla malumat Yitzhak’ın Sefer Raziel’e ve Zohar Hadash’a yazdığı önsözlerden öğrenilebilir. Yitzhak’ın metinsel geçmişi ve doğruluğu kontrol etmek için yurtdışından iki el yazmasını iyi bir meblağ harcayarak sipariş ettiği de bu malumatlar arasındadır.³⁷⁶

Sefer Raziel’in metnine geri dönecek olursak, mitolojik bağlamda metnin kaynağı olarak cennet gösterilir. Tanrı, Adem’i cennetten kovduğunda ona acır ve merhamet eder. Bunun üzerine Adem’e, tüm varoluşun aynasına bakarak Tanrı’nın yüzünü ve Tanrı’nın bir sureti olarak kendisini görebilmesi için Raziel aracılığı ile kitap gönderir. Hatta Adem’i ve soyunu eğitmek ve teselli etmek için baş meleklerden Michael/Mikail ile birlikte diğer melekler sürekli kendilerine ziyarette bulunmuşlardır.³⁷⁷

Hikayeye göre, Adem cennetten kovulduktan kısa bir süre sonra büyük bir pişmanlıkla Tanrı’ya dua eder. Bilgi Ağacı’ndan yiyerek yaptığı emre itaatsizliğinden

³⁷⁴ Schorsch, s. 166.

³⁷⁵ Schorsch, s. 167.

³⁷⁶ Schorsch, s. 167-168.

³⁷⁷ Guiley, s. 324.

dolayı büyük pişmanlık hisseder ve el açıp Tanrı'ya yakarır. Tanrı, Adem'in duasına ona yardım etmesi için Aden Bahçesi'nden çıkan ırmağın üzerinde yaşayan melek Raziel'i göndererek icabet eder. Güneş kararırken Adem'e görünür. Kitabı verir ve şöyle der: *“Artık korkma ve ağlama. Namaz kıldığın günden beri duaların kabul edildi. Ben saflık ve büyük bilgelik sözlerinin bilgisini vermeye geldim. Bu en kutsal kitabın sözleriyle bilge ol.”*

Melek Raziel'in ağzından kutsal kelamı işiten Adem, korkudan titreyerek yere düşer. Bunun üzerine Raziel tekrar konuşur: *“Ayağa kalk ve güçlü ol. Tanrı'nın gücüne saygı göster. Kitabı elimden al ve ondan öğren. Bilgiyi anla. Onu tüm saflığa duyur. Tüm zamanlarda ne olacağını orada belirleyin.”* Adem kitabı alır, ardından nehrin kıyısında büyük bir ateş tutuşur, melek alevler içinde yükselir ve cennete döner. O zaman Adem meleğin kutsal kral Elohim tarafından, kutsallık ve saflık içinde korunan kitabı iletmek üzere gönderildiğini anlar. Raziel gizemlerin meleğidir ve Razi El ismi *“Tanrı'nın Sırları”* veya *“Gizemlerin Meleği”* anlamına gelmektedir. Kabalacı geleneğin temeli kabul edilen Hayat Ağacı'ndaki Hikmet ile ilişkilendirilen Raziel, yaratıcı ile olan yakınlığıyla bilinir, hatta evrenin tüm sırlarını ve nasıl işlediğini bildiği aktarılır.³⁷⁸ Tanrı, Raziel'i kitabı Adem'e okuması için gönderir fakat Adem korkudan yere yığılınca Tanrı, Raziel'in kitabı Adem'e bırakmasını emreder. Bu sayede Adem geleceğin bilgisine sahip olur ve her şeyde bilge kılınır.³⁷⁹

Raziel, Adem'e hem nasıl konuşulacağını bilgisini hem de düşüncenin kişinin ruhu ve fiziksel dünya üzerindeki etkisine dair bir çok bilgi verir. Bütün bu bilgiler Raziel ha-Melekh (Tanrı'nın Sırrı Meleği) veya Sefer Raziel (Raziel'in Kitabı) olarak bilinen kitapta yazmaktadır. Raziel, Adem'e doğanın ve gezegenlerin yasalarını, yeryüzündeki ve yıldızlar arasındaki yaşamı öğretmiştir. En önemlisi de insan ruhunun, fiziksel bedeni kaplayan etin içinde hapsolmuş olsa da, dünya hayatında ruhani ve geçici alemler arasında bir denge aracı olduğu bilgisini öğretir. Aynı zamanda İbrani alfabesini ve alfabedeki yirmi iki harfin evreni yaratmak için nasıl kullanıldığını ve yaşadığı dünyayı kontrol etmek için nasıl kullanabileceğini de

³⁷⁸ Ninan, s. 2-4; Guiley, s. 311.

³⁷⁹ Ninan, s. 5.

öğretmiştir.³⁸⁰ Sefer Raziel de geçtiği üzere Adem'e vahyedilenler oldukça kapsamlıdır: *“Ona her şey vahyedildi: kutsal ruh, ölüm ve yaşam, iyilik ve kötülük. Ayrıca zamanın saatlerinin ve dakikalarının gizemleri ve günlerin sayıları.”*³⁸¹

Bir kısım araştırmacı Sefer Raziel'in, parşömen üzerine yazıldığını, bir kısmı da safir üzerine kazınmış olduğunu iddia etmektedir. Safirin nasıl okunduğuna ise; Adem safiri gözlerine tuttuğu an safirin içerisindeki alev harflerin şeklini aldığı ve böylece Adem'in onları okuduğu şekilde cevap verilmektedir.³⁸² Zohar'a göre Raziel ha-Melekh, Adem daha Aden Bahçesi'ndeyken ona bütün nesilleri ve bu nesillerin öncülerini göstermek için vahyedilmiştir. Kimilerine göre Tanrı Adem'i uyutarak kimilerine göre de Adem kitaptan okuduklarını kendi gözleriyle müşahede ederek henüz yaratılmamış nesillerin bilgisine sahip olmuştur. Yaradılışın tamamlanmasından önce yaratılan yedi şeyden biri olması gerekçesiyle Sefer Raziel'in gerçek metninin Tora olduğu da söylenenler arasındadır.³⁸³

Kitabın temel öğretisi, yaratıcı enerjinin ruhani alemde düşünce titreşimleriyle başladığı ve ardından fiziksel alemde söz ve eylemlere yol açtığıdır. Her şey kodlanmış olan ruhani alemin titreşimleriyle başlar. Yahudi mistiklerin iddiasına göre, İbrani harfleri ve onların ses titreşimleri, hem maddi hem manevi dünyada düzenin ve tüm yaratılışın sırlarını oluşturan İlahi DNA'yı meydana getirmiştir.³⁸⁴

Kitap genel olarak yaratılışın sırlarını ve gizemlerini, Tanrı'nın adının 72 harfinin gizli hikmetini ve 670 ezoterik gizemini ve 1500 anahtarı ortaya koymaktadır. Bunlar dışında insan ruhunun beş ismi, yedi cehennem, Aden Bahçesi'nin bölümleri, meleklerin ve ruhların türleri ve yaratılıştaki çeşitli şeyler üzerinde egemenliğe sahiptir.³⁸⁵ Mistik bir kimse göksel sırlarda ustalaştığında statüsünü meleklerden daha üstün yapmaktadır aynı şekilde Tanrı'nın, Sefer Raziel'in içerisinde geçen bu materyallerde ustalaşan kişi ile beraber olacağı ve Tanrı'nın yanına aldığı Hanok gibi olacağına inanılmaktadır.³⁸⁶

³⁸⁰ Ninan, s. 3.

³⁸¹ Ninan, s. 4.

³⁸² Ninan, s. 5.

³⁸³ Ninan, s. 6.

³⁸⁴ Ninan, s. 3.

³⁸⁵ Guiley, s. 324.

³⁸⁶ Schorsch, s. 169-170.

Kitap içerisinde meleklerle dahi açıklanmayan bilgelik sırlarını barındıran gizli bir yazı olduğu aktarılır. İnsanlığın geçmiş ve geleceğini barındıran bu kitabı her açtığında melekler Adem'in başına toplanır ve tüm sırları öğrenmek isterler. Ardından da görkemini sırlarını insanlara değil meleklerle anlatması için Tanrı'ya yakarıştta bulunurlar. Bunun üzerine gizlice Adem'e gönderilen melek Hadraniel şöyle söyler: *"Adem! Efendinin yüceliğini ifşa etme, çünkü bu gizemleri bilme ayrıcalığı meleklerle değil, yalnızca sana verilmiştir."* Bunun üzerine Adem kitabı gizlice okumaya başlar. Fakat meleklerin kıskançlığı artmaya devam eder ve kitabı çalarak denize atarlar. Adem kitabı bulamaz, günlerce oruç tutar, boğazına kadar Gihon nehrine batar ve sonra göksel bir ses *"korkma Adem, kitabı sana geri vereceğim"* der. Sonra deniz meleği Rahap, Tanrı'nın emriyle kitabı denizin derinliklerinden çıkarır ve Adem'e verir. Adem kitabı oğlu Şit'e miras bırakır ve metin böylece kuşaklar boyunca devam eder.³⁸⁷

Rivayete göre Nuh, gemi yapımında bu kitaptan yararlanmıştı. Hatta kitabın Nuh'a Raziel'in ağzından vahyedildiğini ve daha sonra meleğin kitabı safire yazarak Nuh'a verdiğini söyleyenler de mevcuttur. Nuh'un gemiye getirdiği ilk şey altın kutuya koyduğu bu kitaptır. Böylece kitap, İbrahim'e intikal etmiş ve o bu sayede Tanrı'nın görkemini keşfedebilmiştir. Sonra kitap, İshak'a, Yakup'a ve rüyalarının anlamlarına bu sayede ulaşan Yusuf'a kadar ulaşmıştır. Kitap Yusuf ile birlikte gömülür ve böylece İsrailoğullarının çölde dolaştığı süre boyunca kitap Yusuf'un tabutu içerisinde korunur, ardından Musa onu kurtarır ve Buluşma Çadırı'na taşınır.³⁸⁸

Kitap, devam eden süreçte kral Süleyman'ın eline geçer. Rivayete göre Raziel rüyasında, bilge kral Süleyman'a kitabı göstermiştir.³⁸⁹ Süleyman da kitabın bilgeliğinden istifade eder, hatta Tapınak'ın inşasında ondan yardım alır. Bazıları Tapınak yıkıldığında kitabın kaybolduğunu bazıları da kitabın alevler arasından kurtarıldığını ve döneminin tzaddiki olan Baal Şem Tov'a kadar gizlice aktarıldığını

³⁸⁷ Guiley, s. 324.

³⁸⁸ Aynı hikaye'de Adem'e verilenin Zohar olduğu da zikredilenler arasındadır. Nuh'un Ağrı Dağı'na çıkmasının ardından kutlama yapmak için şarap içtiği, sarhoşluğu sırasında taşı denize düşürdüğü ve taşın da İbrahim'in saklandığı mağaraya doğru akdığını anlatır. İbrahim'e usturlap olan, Yakup'un rüyasında taktığı, Yusuf'a kuyuda ışık olan Zohar, burada boyna takılabilen, bakan herkesi iyileştiren, karanlıkta parlayan bir taş olarak ifade edilmiştir. Guiley, s. 139

³⁸⁹ Guiley, s. 290; Guiley, s. 324.

iddia etmektedir. Raziel ha-Melekh, kitabın Adem'den sonra nesiller boyu aktarıldığını açıkça kaydeder. Bu kitap Raziel'in Kitabı ve Adem'in Kitabı olmak üzere iki şekilde bilinir.³⁹⁰

Başka bir efsaneye göre, diğer melekler Raziel'in kitabı kendilerine vermemesine kızmış ve kitabı okyanusa atmışlardır. Kıyıya vuran kitabı peygamber Enoch bulur ve onu baş melek Rafael'e iletir. O da kitabı Nuh'a ardından da kral Süleyman'a verir. Rab kutsal prensi Rafael'i Nuh'a gönderir. Rafael şöyle der: "*Ben Elohim'in sözüyle gönderildim. Rab Tanrı dünyayı yeniden kuruyor. Ne olacağını ve ne yapılacağını bildiriyorum ve bu kutsal kitabı iletiyorum. Orada en kutsal ve saf işlerle nasıl yönlendirileceğini anlayacaksın.*" Sefer Raziel'e göre kitap Adem'den sonra baş melekler Metatron ve Rafael'in yardımıyla Yahudi patrikler soyuna aktarılmıştır.³⁹¹ Sefer Raziel, Nuh'un kitabı oğlu Şem'e, onun da İbrahim'e, onun da İshak'a, onun da Yakup'a verdiğini ve Yahudi ataerki soyu boyunca devam ettiğini aktarır.³⁹²

Kabalacılar Raziel'in ilahi bilgeliği, rehberliği ve daha derin manevi iç görüşleri açığa çıkardığına inanırlar. Sanat dünyasında ise Raziel, genellikle karanlığa ışık getirirken tasvir edilir, bu da onun insanların ilahi gizemler üzerine düşünürken yaşadıkları kafa karışıklığının karanlığına anlayış ışığını getirme işini sembolize etmektedir. Adem'e Sefer Raziel'i getiren melek Raziel, Yunan mitolojisindeki Hermes'e eşdeğer bir role sahiptir. Hermes Tanrıların habercisi iken Raziel de Tanrı'nın habercisi olarak hizmet etmektedir.³⁹³ Deniz Meleği Rahap'ın da Yunan deniz tanrısı Poseidon'un Yahudi mitolojisindeki karşılığı olduğunu görmekteyiz.³⁹⁴

Raziel ha-Melekh'in aslında bir kişi tarafından derlenip düzenlendiğini ancak tek bir yazara ait bir eser olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü içeriğinden de anlaşıldığı üzere kime vahyedildiği konusunda oldukça çelişki barındırmaktadır. Üç ana bölümünden oluşan bu kitabın birinci bölümü cennetten kovulduktan sonra Raziel

³⁹⁰ Ninan, s. 6-7. Burada İslam geleneğinde Adem Peygambere verilen suhuf hatırlanabilir. Ayrıca ileride işlenecek Sefer Yetsira da İbrahim Peygambere verilen suhuf olarak düşünülebilir.

³⁹¹ Ninan, s. 4; Guiley, s. 311.

³⁹² Ninan, s. 5.

³⁹³ Buradaki Hermes'in de İslam geleneğindeki İdris'e benzerliğine işaret etmek gerekir.

³⁹⁴ Ninan, s. 9.

tarafından Adem'e verildiği iddia edilen bölümdür. Üçüncü bölümün ise gemiye binmeden önce Nuh'a iletildiği aktarılır. Bahsedilen üç bölüm şunlardır:

1. Sefer ha Malbuş (Kıyafet Kitabı)
2. Gizemler Kitabı veya Nuh'un Kitabı
3. Ruoh'un Gücü ile İlgili Kitap

Bu bölümlerden sonra “Yaradılış” ve “Şiur Komah” başlıklı iki kısa bölüm mevcuttur. Son olarak da tılsımlar ve büyüler hakkında formüllerin anlatıldığı kısım gelmektedir.³⁹⁵ Birinci bölüm ağırlıklı olarak melek Raziel'e atfedilen kavramlardan ve cennetin organizasyonundan bahseder. Hem içerik hem de dil hem de binleri bulan melek isimlerinden anlaşıldığı üzere en erken 11. yüzyılda yazıldığı söylenebilir. İlginç bir şekilde binlerce melek arasında Raziel'in ismi hiç geçmez.³⁹⁶

Eserin içerisindeki bir kısım alıntılar nispeten yakın bir tarihte yazıldığını kanıtlar niteliktedir. Kitabın Raziel tarafından yazılıp yazılmadığı veya gerçekten Adem'e verilip verilmediği konuları oldukça tartışmalı olsa da, büyüü ilk dönemlerin bilimi olarak sunması, büyücülerin ve rahiplerin yaratılış unsurlarını kullanarak insan yaşamını ve tarihini ritüellerle kontrol etmesi açısından ilgi çekici bir metindir.³⁹⁷

Son olarak Sefer Raziel ha-Melekh'ten farklı bir içeriğe sahip olmasına rağmen İbranice olarak büyü üzerine yazılmış anonim bir eser, Sefer Raziel başlığıyla Rönesans Floransa'sındaki Hristiyanlar arasında kullanılmıştır.³⁹⁸ İspanyol Kabalası'nın ilk dönemlerinde önemli hiçbir metin Rönesans'tan önce Avrupa diline çevrilmemiştir ancak bu konuda Sefer Raziel'in bir istisna³⁹⁹ olduğunu göz önünde bulundurursak bu metnin yapılan çevirileri ve yeni baskılardan hareketle orijinal metinden farklı yeni eserlerin aynı isimle ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

³⁹⁵ Ninan, s. 10.

³⁹⁶ Ninan, s. 10.

³⁹⁷ Ninan, s. 11.

³⁹⁸ Idel, Kabbalah, s. 207.

³⁹⁹ Idel, Kabbalah, s. 233.

3. Şiur Koma

Kökeni antik çağlara dayansa da Orta Çağ'da yaşamış Akiva ve Yişmael gibi Tannacı Rabbilere atfedilen *Şiur Koma/Komah* (İlahi Boyutlar) da Kabalacı geleneğin kaynakları arasına idhal edilebilir. Bu metin, Tanrı'nın bedensel tasvirini yapar, uzuvlarının ölçülerini verir, antropomorfik bir anlayışı yansıtır, Kabalacılar tarafından bile şaşkınlıkla karşılanmıştır. Aslında antik dönemden beri Tanrı'nın bedeni olduğuna yönelik merkezde yer alması da bir anlayış mevcuttur, aynı zamanda Şiur Koma metni Adam Kadmon kavramının beslenmesindeki başlıca amillerdendir.⁴⁰⁰

Tanrı'nın görselleşmiş biçiminin en ayrıntılı açıklaması olan Şiur Koma sözlükte “bedenin ölçüleri” anlamına gelmektedir ve metnin ana konusunu Tanrı'nın beden ölçüleri teşkil etmektedir. Bu metinler, düzeltme sürecinin bir aşamasında Heykhalot külliyatındaki metinlerin farklı yerlerine atılan farklı birimler olarak düşünülmelidir. Çeşitli akademisyenlerin tutumuna göre bu metnin fragmanları Heykhalot metinleri ile aynı gelenek akımına aittir.⁴⁰¹ Eşdeyişle Şiur Koma, Neşideler Neşidesi ve Mezmurlar'da yer alan Tanrı ile ilgili ifadelerden hareketle Yaratıcı'nın bedeninin büyüklüğü ya da ihtişamının boyutuna yönelik hesaplama dayanan ve antropomorfik tasvirler içeren bir metindir.⁴⁰² Şiur Koma görsel boyutuyla Tanrı'nın antropomorfik bir şekilde tüm uzuvlarını ölçüleriyle birlikte betimlemiş ve işitsel boyutta da bu uzuvların isimlerini açıklamıştır.⁴⁰³

Tanah'ta Şiur Koma ile ilintili iki kavram bulunmaktadır: İlki “*Temuna*” ibaresidir ki *şekil, suret* gibi anlamlara gelir. İkincisi de “*tselem*” kelimesidir ki bu da ilkinin yakın bir anlamdadır, *üç boyutlu tasvir* demektir. Aslında Şiur Koma'da geçen tasvirlerin kaynağı bazı ayetlerdir. Tanrı'nın (ilk) insanı kendi suretinde yaratması (Yaratılış 1:26-27), ilahi tahtın üzerinde insan benzeri bir varlığın oturması (Hezekiel 1:26) ve Tanrı'nın taht üzerinde otururken görülmesine (İşaya 6:1) ilişkin anlatımlar burada örnek olarak verilebilir. Bu ifadeler Tanrının insana benzer olduğunu düşündürürken benzer şekilde “*Rabbimiz büyük ve çok güçlüdür*” (Mezmurlar 147:5) ifadesi Tanrı'nın devasa bedenine vurgu yapan söylemleri destekler niteliktedir.

⁴⁰⁰ Dan, Kabbalah, s. 41-42; Thamos, s. 131; Demirci, Kabalacılık, s. 15-16.

⁴⁰¹ Wolfson, “Yahudi Mistisizmi”, s. 475.

⁴⁰² Gürkan, s. 162.

⁴⁰³ Yılmaz, s. 63.

Ancak yukarıda da zikrettiğimiz üzere Şiur Koma geleneğine kaynaklık eden en önemli ifadeler, Tanrı'nın İsrail halkı ile olan ilişkisinin anlatıldığı bölümdeki (Neşideler Neşidesi 5:10-16) Tanrı'nın gözleri, elleri, gövdesi, ayakları, boyu, ağzı, saçları gibi organlarından yani beden özelliklerinden bahsedilmesidir.⁴⁰⁴

Tanrının gözlenebilir boyutlarını ifade etmek için kutsal kitap terminolojisinde ve Heykhalot Literatüründe kullanılan “*kabod/kavod*”, Tanrı'nın ihtişamı anlamına gelir ve Tanrının tahtını, çevresindeki varlıkları semavi alemdeki düzeni ifade etmek için kullanılır.⁴⁰⁵ Tanrı'nın ihtişamının görülebilirliği ve Şiur Koma'daki Tanrı'nın uzuvlarıyla ilgili kullanımlar Yahudilikte dualist bir Tanrı inancı olup olmadığı fikrini akla getirmiştir. Merkaba mistikleri bu durumu Gnostik fikirlerden etkilenerek, aşkın Tanrı ve onun ihtişamı şeklinde yorumlayarak gnostisizmle ortak bir yol tutmuşlardır. Tanrı'nın bedeni olarak verilen boyutlar da söz konusu olan Tanrı'nın ihtişamının boyutlarıdır.⁴⁰⁶

Tanrı'nın en önemli nesnesi tahtıdır. Taht, Tanrısallaştığı için sıradan bir eşya değildir. Tanrı'nın kudret ve ihtişamını simgeleyen önemli bir nesnedir. Taht ilahilerde kendisine kutsama yapılan bir nesnedir ve semavi ayinlere bizzat kendisi iştirak eder.⁴⁰⁷ Tahtın yapılan tasvirlerine göre, dört ayağı vardır, her ayak *hayyot melekleri* olarak isimlendirilir. Görüntüsü şöyledir:

*“Gök kubbe gibidir, ışıltısı safir ve berilden şimşeğe benzer. Üzerinde devasa bir ateş vardır ve bu ateşin önünde yayılan ateşten bir perde vardır. En kudretli yedi melek perdenin önünde ve içindedir. Tahtın dışında her üçü bir yöne yönelmiş 12 melek vardır ve Tanrı tam ortada oturur vaziyettedir.”*⁴⁰⁸

Tanrı'nın melekler dahil hiçbir canlının göremediği *haluk* isminde bir elbisesi vardır. Öyle ki; eğer gören olsa gözlerinden alevler çıkararak paramparça olur.⁴⁰⁹ Tanrı'nın kozmik mühür isminde bir mührü vardır. Bu mühür yeryüzünün ve gökyüzünün bağlandığı ve yeryüzü döngüsünün onun sayesinde olduğu bir mühürdür.

⁴⁰⁴ Yılmaz, s. 64.

⁴⁰⁵ Yılmaz, s. 66.

⁴⁰⁶ Scholem, Major Trends, s. 64-68.

⁴⁰⁷ Yılmaz, s. 67.

⁴⁰⁸ Davila, s. 224-226.

⁴⁰⁹ Davila, s. 227 vd.

Yeryüzü bu mühürden çıkan zelzelelerle sallanır. Mühür, denizlerin kapaklarını açma ve gökkubbenin kapılarını kapatma gücüne sahiptir. Tanrı'nın uzuvlarının ölçüsü ve isimleri hakkında detaylı bilgi *Merkaba Rabba* bölümünde verilir.⁴¹⁰

Tanrı, Şiur Koma'da daha detaylı olarak, etrafı sis bulutlarıyla kaplı, gözünden çıkan nurla melekleri aydınlatan, onların da huzurunda yerlere kapandığı, alnında yetmiş iki harf yazılı, omuzları, burnu ve küçük parmağı müsavi, eli sınırsızca geniş, sırların eliyle insanlara bahşedildiği, kollarının omuzlarının iki katı ölçüsünde olduğu, bir gözüyle dünyayı gözetlerken diğer gözüyle arka tarafa nazar edip geleceği görmesi ve bedeni gökkuşağına benzer şekilde çevresi nurla bürünmüş bir tasvirle anlatılır.⁴¹¹ Tanrı'nın uzuvlarının ölçüsü hakkında dini bir ritüel söz konu değildir. Fakat bunların bilgisine sahip olanlar dünya ve ahirette kendisine güven verecek ve iyi bir yaşam sürmesine sebep olacak birtakım güçlere erişir.⁴¹²

Şiur Koma, Merkaba mistisizminin gelişimine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Mistik çevreler tarafından kabul edilse de kendisine itirazlar da olmuştur. Musa ibn Meymun (Maimonides, ö. 1204) kitabın yakılmasını söylemiş, bazı otoriteler de bu çalışmanın çok fazla antropomorfizm içermesi nedeniyle heretik bir fikirden neşet ettiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre bu metinde Tanrı somut ve sonu olan bir şekilde betimlenip O'na soyut ve aşkın bir özellik atfedilmediği rahatlıkla anlaşılır. Karailer, bu metni kullanarak Rabbani Yahudiliğe karşı itirazlarda bulunmuşlardır.⁴¹³ Saadiya Gaon ise bu itirazlara cevap olarak Şiur Koma'nın ezoterik bir anlayışla ele alındığını ve gerçek anlamından bağımsız değerlendirilmesi gerektiğini söylemiştir, sayıların anlamsız kullanımı, temelde Tanrı'nın sayısız ve sonsuz yüceliğine işaret olması bakımından böyle tercih edilmiştir.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Yılmaz, s. 68-69.

⁴¹¹ Davila, s. 221-222.

⁴¹² Şiur Koma hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Martin Samuel Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, Boston 1983, s. 221-223.

⁴¹³ Bkz. Marvin E. Sweeney, "Dimensions of the Shekhinah: The Meaning of the 'Shiur Qomah' in Jewish Mysticism, Liturgy, and Rabbinic Thought", *Hebrew Studies*, sy. 54 (2013), s. 107-120.

⁴¹⁴ Sweeney, s. 109.

4. Sefer Raza Rabba

Sefer Raza Rabba, “Büyük Sır Kitabı” olarak çevrilebilecek olup aslında Merkaba geleneğindeki diğer metinler arasına serpiştirilmiş ve müstakil varlığı kalmamış bir metindir. Rabba’dan 9-11. yüzyıllarda Filistinli ve Babilli yazarlar tarafından bahsedilmiştir. Merkaba geleneğindeki büyüsel içeriğin bu metne dayandığı söylenebilir. Rabba, Almanya coğrafyasında yakın doğulu veya Babilli bir kaynaktan beslenerek üretilmiş, melek ve şeytan isimleri üzerine spekülasyonlar, muska ve büyü formülleri gibi bir içeriğe sahiptir.⁴¹⁵

B. Sefer Yetsira

Sefer Yetsira’nın (Yetzirah, Yaratılış Kitabı) tarihi kökeni, M.Ö. 2. yüzyıl ile İbranice dilbilgisinin biçimlendiği M.S. 2. yüzyıl civarına tekabül eder. Sefer Yetsira’yı Merkaba literatürünün önemli eserleri arasında değerlendirmek de mümkündür. *Hilkot Yetsira* (Yaratılışın Kuralları) olarak da isimlendirilmektedir. En eski İbranice metinlerden biri kabul edilir. Tanrı’nın yarattığı alemler hakkında temel bilgileri içerir. Risale formundaki bu eser ele aldığı Kabalacı yorumlardan dolayı Yahudi mistisizminin en etkili çalışmaları arasında yer almıştır.⁴¹⁶ Bununla birlikte, yazarının Tevrat’taki İbrahim’e atfedilmesi,⁴¹⁷ yüzyıllar boyunca sahip olduğu yüksek itibarı gösterir. Hatta bu çalışmanın Yahudi zihninin gelişimi üzerinde Talmud’un tamamlanmasından sonra neredeyse diğer tüm kitaplardan daha büyük bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Metnin oluşum süreci tek bir kompozisyon olarak değil, “farklı edebi ipliklerin, aşamaları açıkça görülemeyen karmaşık bir redaksiyon süreciyle birlikte örülmesi” olarak tanımlanmalıdır.⁴¹⁸ İbrahim’e ve Rabbi Akiva’ya atfedilmekle birlikte anonim bir eserdir.⁴¹⁹ Bununla ilgili olarak eserin birçok el yazma nüshalarının başlığında da “Sefer Yetsira olarak söylenen babamız İbrahim’in Mektupları” ibareleri bulunmaktadır. Saadia Gaon, Sefer Yetsira’ya yazdığı girişte, İbrahim’e ait ifadelerin bazı eklemelerle şifahi bir şekilde asırlar boyu aktarılıp

⁴¹⁵ Esther Zweig Liebes, “Sefer Raza Rabba”, *EJ*, c. 17, s. 128.

⁴¹⁶ Aydın, Zohar’da Tanrı, s. 14.

⁴¹⁷ Bundan dolayı Kitap, “*Otiyyot de Avraham Avinu*” (İbrahim Babamızın Alfabeti) olarak da bilinir. Thamos, s. 132.

⁴¹⁸ Arthur Edward Waite, *The Doctrine and Literature of the Kabbalah*, The Theosophical Publishing Society, London 1902, s. 91; Wolfson, “Yahudi Mistisizmi”, s. 477.

⁴¹⁹ Demirci, Kabalacılık, s. 12; Yılmaz, s. 41.

sonradan da yazıya geçirildiğini yazar. Aynı zamanda eserin M.S. 2. yüzyılda bilinmeyen bir yazar veya Rabbi Akiva tarafından yazılmış olma ihtimalini de aktarır.⁴²⁰

Kökene daha erken dönemlere dayandırılrsa da gün ışığına çıkmaya başlaması 10. yüzyılın başlarını bulan Sefer Yetsira'nın hatasız olarak aktarılmadığı daha o günlerde farkedilmiştir. Metni korunmuş en eski yorumcu olan Saadia Gaon, Sefer Yetsira'ya yazdığı girişin sonunda şunları söyler:

*“Bizce (en iyisi) ondan her paragrafı eksiksiz olarak yazmak, sonra da açıklamaktır, çünkü bu yaygın olarak ulaşılabilen bir kitap değildir ve pek çok kişi onu değişikliklere veya tahrifata uğramaktan korumuştur.”*⁴²¹

Genel olarak kozmogoni ve kozmoloji konularını ele alan bu risale; dünyanın, güneşin, gezegenlerin, elementlerin, insanın kökeni gibi konuları işler ve Tanrı'nın 10 kutsal sayısını içeren Sefirot ile İbrani alfabesinin 22 harfi arasında bir paralellik kurulur.⁴²² Babil'de yazıldığı kabul edilen bu metindeki otuz iki rakamı, hava, su, ateş, doğu, batı, kuzey, güney, yükseklik, derinlik ve Tanrı'nın ruhundan oluşup madde dünyasına biçim veren on mücerret sayı (sefirot) ile İbrani alfabesini oluşturan ve yaratılışın maddi boyutuna karşılık gelen yirmi iki harfin toplamından meydana gelmektedir.⁴²³ Yine 10 sefirot yani Tanrı'nın sudûrları ile birleşince kainat 32 yoldan yaratılmış olur.⁴²⁴ Bu otuz iki yolun onu (10) Mişna “Pirkey Avot”, 5:1'de geçen on ilahi söz ve diğer yirmi ikisi ise (22) Talmud'da (Menahot, 29b) geçen İbranice alfabenin harflerinden oluşmaktadır.⁴²⁵

Harfler belli gruplara ayrılmıştır ve bu gruplar; anneler, çiftler, tekler olarak ifade edilir. Tanrı'nın harflerden kainatı yaratması eylemi *yapmak*, *yontmak*, *birleştirmek* gibi fiillerle ifade edilmiştir. Alef (א), mem (מ) ve şin (ש) ana harflerdir.

⁴²⁰ Muhammed Ali Bağır, *Yahudi Düşünür Saadiya Gaon (Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri)*, Gözlem Yay., İstanbul 2015, s. 108.

⁴²¹ A. Peter Hayman, *Sefer Yesira (Edition, Translation and Text-Critical Commentary)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, s. 1.

⁴²² Dan, *Kabbalah*, s. 42; Wescott vd., s. 22.

⁴²³ Gürkan, s. 162.

⁴²⁴ Cohn-Sherbok, s. 100; Simon Schama, *Yahudilerin Tarihi (MÖ 1000-MS 1492)*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yay., İstanbul 2019, s. 504.

⁴²⁵ Aydın, *Zohar'da Tanrı*, s. 14; Yılmaz, s. 42.

Hava, bahar mevsimi, ılıman iklim ve insanın göğsü alef harfinden; Su, kış mevsimi, soğuk hava ve insanın midesi mem harfinden; ateş, yaz mevsimi, sıcak hava ve insanın başı da şin harfinden oluşmuştur.⁴²⁶ Bet (ב), Gimel (ג), Dalet (ד), Kaf (כ), Pe (פ), Reş (ר) ve Tav (ת) çift harflerdir. Saturn gezegeni, yılın ilk günü, insan (kadın-erkek) vücudunun sağ gözü hayatı yöneten bet harfinden; Jupiter gezegeni, yılın ikinci günü insan (kadın-erkek) vücudunun sol gözü barışı denetleyen gimel harfinden; Mars gezegeni, yılın üçüncü günü insan (kadın-erkek) vücudunun sağ kulağı bilgeliğe hükmeden dalet harfinden; güneş, yılın dördüncü günü, insan (kadın-erkek) vücudunun sol gözü serveti yöneten kaf harfinden; Venus gezegeni, yılın beşinci günü ve insan (kadın-erkek) vücudunun sağ burun deliği zarafet kaynağı pe harfinden; Merkür gezegeni, yılın altıncı günü ve insan (kadın-erkek) vücudunun sol burun deliği tohumları üreten reş harfinden; ay, yılın yedinci günü yani Şabat ve insan vücudunun (kadın-erkek) ağız hakimiyet sahibi tav harfinden meydana gelmiştir. He (ה), Vav (ו), Zayn (ז), Het (ח), Tet (ט), Yod (י), Lamed (ל), Nun (נ), Samek (ס), Ayn (ע), Tzadi (צ) ve Kof (כּ) tek harfler kategorisini oluşturur. Bu harflerden sırasıyla insanın duyuları olan görme, duyma, koklama, konuşma, tatma, cinsel güç, çalışma, öfke, gülme, düşünme ve uyuma oluşmuştur. İnsan (kadın-erkek) vücudunun on iki organını ve on iki takımyıldızını da meydana getirirler.⁴²⁷

Yaratılış sürecine katılan on sefirayı da kısaca hatırlatmak gerekirse; Tanrı Elohim'in ruhu ilk sefiradır, bu ruh uçsuz-bucaksız, sonsuz-sınırsız ilahî özdür. Bu ruhtan sudur eden nefes/hava ikinci sefiradır. Bu hava üzerine Tanrı yirmi iki harfi kazımıştır. Üçüncü sefirada ise bu havadan oluşan ilahî su bulunur. Tanrı, kaos ve bozuluştan çamuru suya kazıyarak insanı ve evreni yaratmıştır. İlahi sudan ilahi ateş türer ki bu da dördüncü sefiradır, bu ateşi Tanrı Tahtı, Serafim, Ofannim ve Hayyotlarla yoğurmuştur. Kalan altı sefira da altı boyuta karşılık gelen kuzey, güney, doğu, batı, yükseklik ve derinliktir.⁴²⁸

Metnin ilk kısmı sefirot hakkında iken kalan beş bölümü de harflerin etkisi ve işlevlerini konu edinir. Harflerin ve sayıların mistik bağlamlar içerisinde kullanılması

⁴²⁶ Yılmaz, s. 42.

⁴²⁷ Yılmaz, s. 42.

⁴²⁸ Yılmaz, s. 43.

Babil kaynaklı iken sesin yaratılış eylemi için kullanılması ise Mısır kaynaklıdır.⁴²⁹ Buna bağlı olarak Sefer Yetsira'nın bu iki coğrafyanın etkisi altında oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu kitap Talmud zamanına gelindiğinde işlevsel bir değişikliğe uğramış ve büyü maksatlı başvurulmuş bir el kitabına dönüşmüştür. Bu büyüler bir *golem*⁴³⁰ veya bir insanın yaratılmasında bile kullanılacak cinstendir.⁴³¹

Talmud'da geçtiği üzere mabedin mimarı Bezalel, harflerin kombinasyonlarının bilgisine vakıftı (Berakhot, 55a). Buradan hareketle de Sefer Yetsira'nın cennetin ve dünyanın yaratıldığı harflerden bahsettiği söylenilebilir. Nitekim golem yaratılması hakkında anlatılanlar da harf kombinasyonlarının düzenli olarak okunmasıyla alakalıdır. Sefer Yetsira'nın bu şekilde büyü hedefleri olup olmadığı tartışmalı olsa da imkansız değildir. Talmudik bir efsanede de anlatıldığı üzere dördüncü yüzyılda Hanina ve Hoşaya adında iki kişi Hilkhoh Yetsira ile meşgul olurken “üç yaşında bir buzağı” yarattılar sonra da onu yediler. Söz konusu olan Hilkhoh Yetsira'nın bahsettiğimiz Sefer Yetsira mı yoksa onun ilk versiyonu mu olduğu bir netlik kazanmamıştır.⁴³²

Yetsira, Kabbalacı harekete temel olarak kabul edilmiştir. Merkaba mistiklerinin şamanik trans ritüellerini gösterdikleri devrin en etkili metni kabul edilmektedir.⁴³³ Yetsira, daha erken dönemlerde sözlü olarak mevcut olmakla birlikte M.S. 6. yüzyılda bugünkü halini almıştır. Moses Kordovero, metnin asıl yazarının İbrahim olduğunu fakat düzenleyerek yazıya geçirenin Akiva olduğunu iddia etmiştir. Kısa, uzun, Saadiya ve Gra versiyonu olmak üzere 4 nüshası bulunmaktadır.⁴³⁴ Sefer Yetsira, boyutu küçük olsada yaptığı etki muazzamdır. Uzun versiyonunda bile 2000'den daha az kelimeye sahip olan bu metin, esrarengiz üslubunun yanı sıra ilgili konular

⁴²⁹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 14.

⁴³⁰ Tanrı'nın isimlerini kullanarak bir büyü vasıtasıyla suni şekilde yaratılmış yaratık, özellikle insansı varlıktır. Hakkında bilgi için bkz. Gershom G. Scholem & Moshe Idel, “Golem”, *EJ*, c. 7, s. 735-738.

⁴³¹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 14.

⁴³² Scholem, Kabbalah, s. 26.

⁴³³ Cengil, s. 16.

⁴³⁴ Bağır, s. 109; Demirci, Kabbalacılık, s. 12; Wolfson, “Yahudi Mistisizmi”, s. 478. Scholem ise, Sefer Yetsira'nın iki versiyonunun olduğunu söyler ve bunlar hakkında şu bilgileri de verir; yapılan baskıların çoğunda kitabın kendisi olarak bahsedilen Kısa Versiyon ve bazen ilaveler yapılarak basılan Uzun Versiyon'dur. Her iki versiyonu da çok sayıda el yazmasının farklı türleriyle birlikte 10. yüzyılda mevcuttu. Bu yazmaların en eskisi Kahire Genizah'ta bulundu ve A. M. Habermann (1947) tarafından yayınlandı. Her iki versiyonda altı mişnayot veya halakhot bölümüne ayrılmıştır. Scholem, Kabbalah, s. 23.

kapsamında eşi benzeri olmayan bir eserdir. Bin yılı aşkın bir süredir pek çok defa açıklanan bu kitabın kökeni ve yazılış tarihi hakkında 19. ve 20. yüzyıllarda bile yapılan araştırmalar kesin ve nihai sonuçlara varmayı başaramamıştır.⁴³⁵ Kısa versiyon 1300 kelimedenden ibarettir ve Uzun Versiyon içerisinde Kısa Versiyon'daki bazı yorum ve ilaveler ile birlikte iki katına çıkmıştır. Saadyan Versiyon ise, Saadia Gaon'un şerhinden ortaya çıkmıştır. Gra Versiyonu da, İshak Luria'nın Kısa Versiyon üzerine yaptığı çalışmalarının 18. yüzyılda Vilna Gaon/Rabbi Eliyahu tarafından devam ettirilmesi, bir takım ilaveler ve düzeltmelerin ardından yeniden kaleme alması neticesinde ortaya çıkmıştır.⁴³⁶

Metin, Yunan kaynaklarından etkilendiğine dair şüphe barından bu eserinde Yaradılış ve Merkava öğretisine ilişkin Talmud kökenli disiplinlerle kendi düşüncelerini uyum içerisinde anlatmaya çalışır.⁴³⁷ Kitap, ilahi bilgelikle (*hokhmah*) bağlantılı olarak Tanrı'nın dünyayı "otuz iki gizli yol" vasıtasıyla yarattığının bir çeşit beyanıdır. "On Sefirot" ve İbrani alfabesinin "yirmi iki temel harfi"nin birleşimi olan bu otuz iki yol, tüm yaradılışın temellerini ifade etmektedir. Birinci bölümde Sefirot, diğer beş bölümde ise harflerin işlevi ele alınır.⁴³⁸ Burada yazar, argümanını dogmatik bir şekilde, açıklama ve delillendirme olmadan kısa ve net ifadelerle anlatmıştır. Özellikle ilk kısımda Merkaba literatürüne benzer şekilde yankılı ve ciddi bir kelime dağarcığına yer verilmiştir. Kutsal kitaptan çok az alıntı yapılmıştır.⁴³⁹

Sefer Yetsira'ya göre ilk Sefirot Tanrı'dan bağımsız değildir, aksine Tanrı'nın kendisinden sudûr etmiştir. İlk sefira yaşayan Tanrı'nın soluğudur ve aynı zamanda hava elementi olan bu ilk Sefirot'un yoğunlaşmasıyla ikincisi oluşur. Ardından da üçüncü ve dördüncü Sefirot olarak su ve ateş çıkar. Son altı Sefirot tamamen farklı bir doğaya sahiptir ve uzayın altı aşamasını temsil eder. Bu altı Sefirot'un diğerlerinden ortaya çıktığı açıkça ifade edilmez ancak "*sonları başlangıçlarında ve başlangıçları sonlarındadır*" ve "*birbirlerinin içinde dönerler*" ifadelerinden hareketle bu on temel

⁴³⁵ Scholem, Kabbalah, s. 23; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Muhammed'den Reform Çağına)*, Alfa Yay., İstanbul 2019, s. 214.

⁴³⁶ Bağır, s. 109.

⁴³⁷ Eliade, s. 214.

⁴³⁸ Scholem, Kabbalah, s. 23; Eliade, s. 214.

⁴³⁹ Scholem, Kabbalah, s. 23.

ilkenin bir birlik oluşturduğunu ve yaratılışın ilk aşaması, Tanrı'nın ilahi bilgelik yollarını ifade ettiği açıktır.⁴⁴⁰

Kitabın birinci bölümünde tamamen arı ve saf olan Sefirot'un, soyut ve zihin dünyasında tasarlanan bir şema olduğunu görüyoruz. İkinci kısmında ise konuşma unsuru olan harflerin birbirine bağlanmasıyla oluşan bir gerçeklik söz konusudur.⁴⁴¹ Metin, Sefirot ile harfler arasındaki ilişkiye dair daha detaylı bir açıklama sunmaz. Bazı araştırmacılara göre M.Ö. 2. ve 3. yüzyıllara dayanan yeni-Pisagorcu teoriye benzer bir yöntemle aslında birbirinden farklı olan iki ayrı kozmogonik doktrin kitapta kaynaştırılmıştır.⁴⁴² Kerametler yaratma amacıyla da kullanılan Sefer Yetsira, Kabalacıların cep kılavuzu olmuş ve önemli Orta Çağ düşünürleri tarafından yorumlanmıştır.⁴⁴³

C. Sefer ha-Bahir

Sefer ha-Bahir (Parıltı Kitabı), “*Rabbi Nehunya ben ha-Kana dedi*” sözleriyle başladığı için M.S. 1. yüzyıldan kalma bir haham olan Filistinli Rav ben ha-Kana'ya atfedilen İbranice ve Aramice karışımı bir dille yazılmış anonim mistik bir eserdir. *Rav Nehunya ben ha-Kana'nın Midraşı* olarak da isimlendirilir. Kabala geleneğinin erken dönem metinlerinden biridir. Kabala düşünce tarihinin ilk eseri olarak da tanınan Sefer ha-Bahir'in Provence'ta 1185 dolaylarında ortaya çıktığı iddia edilir. İsmi, Eyüp 37:21'de zikredilen “*Rüzgar geçip göğü temizlediğinde gökte parıldaayan ışığa kimse bakamaz*” ifadelerine dayandırılır.⁴⁴⁴ Sefer ha-Bahir içerisindeki Şekina'nın dişileştirilmesini öne sürerek 12. yüzyılda Provence'ta yaygın olarak Hıristiyanlar tarafından Meryem'e odaklanan ayinlerin etkili olduğu savunulmuştur. Buradaki paralellik üzerinden yapılan etki iddiası su götürür, zira Bahir'in şifahi kaynakları Hıristiyanlıktan öncesine dayandırılmaktadır.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Scholem, Kabbalah, s. 24; Eliade, s. 214.

⁴⁴¹ Scholem, Kabbalah, s. 24.

⁴⁴² Scholem, Kabbalah, s. 25.

⁴⁴³ Eliade, s. 214.

⁴⁴⁴ Pinchas Giller, *Reading to the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 4; Abrams, “Bahir”, s. 62

⁴⁴⁵ Abrams, “Bahir”, s. 63

Bahir, Tekvin bölümü üzerine yazılan Midraş üslubunda bir tefsirdir. 13. yüzyılda İspanyol Kabalacı Yitshak Sagi Nehor (Kör İshak) tarafından derlenmiş olma ihtimali vardır. Bahir, Sefirot kuramının oluşmasına katkı sağlamıştır, metinde Babil kültürünün baskın olduğu görülür.⁴⁴⁶ Atfedilen yazara göre Tora'daki gizli sırlar bu metin sayesinde ortaya çıkmıştır. Dünyevi duygularından arınıp mistik öğretiy üzerine tefekkür eden kimseler bu sırlara vakıf olabilir. Bahir'e göre tefekkür de ibadet sayılmaktadır. Metin'de Tanah'ın bölümleri mistik ifadelerle yorumlanır ve bu yorumlara göre ritüellerin ilahi alana etki edecek kozmik bir önem ve değer taşıdığına vurgu yapılır. Ruh göçünü konu edinen ilk Yahudi mistik metni Bahir'dir. Bu öğretiyeye bağlı olarak bu dünyada doğru insanın neden acı çektiğini kötü insanın ise nasıl mutlu olduğunu geçmişlerine bağlayarak yani geçmişin bir miras olarak mevcut yaşantılara aktarılması şeklinde açıklanır.⁴⁴⁷

1174-1200 yılları arasında Provence'ta bulunan Kör İshak/Yitshak (ö. 1235) ve öğrencileri Bahir Kitabı'nın telif edilmesini sağlamışlardır. Provence Kabalacılarından sonra bu alana önemli bir katkı sunan bir diğer grup da Gerona Kabalacılarıdır. Onlar da Sefer ha-Bahir çerçevesinde fikirlerini sunmuşlardır.⁴⁴⁸ Orta Çağ Kabbacıları, Bahir'in ilkin birleşik bir kitap olarak değil, dağınık toparlarda ve risalelerde bulunan parçalar halinde nakledildiğini yazmışlardır. Bazen meseleyi cümlenin ortasında bitiren ve çoğu zaman rastgele konudan konuya atlayan Bahir'in metninin dağınık ve parçalı yapısı bu iddiayı desteklemektedir. Bahir, altmış kısa paragrafa veya yüz kırk pasaja bölünmüştür⁴⁴⁹ ve mürşit ile mürit arasında bir diyalog şeklindedir. Bahir, Tevrat ayetlerinin mistik önemini açıklayan yorumlar, İbrani harflerinin şekillerinin mistik anlamı, harflerin üzerindeki seslendirme işaretleri ve ünlü noktalarının mistik anlamlarını içerir. Erken Kabala'yı oluşturan Merkaba mistisizmindeki ılımlı ve yoğun ayırımına benzer şekilde, gelişmiş Kabala içerisinde de teorik ve pratik olmak üzere iki ayrı tür veya usûl söz konusudur.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Demirci, Kabalacılık, s. 15; Cengil, s. 16; Wolfson, "Yahudi Mistisizmi", s. 484.

⁴⁴⁷ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 21; Giller, s. 4.

⁴⁴⁸ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 2.

⁴⁴⁹ Bahir Kitabı kısa bir risaledir; modern baskıları onu 130 ila 200 paragraftan oluşan bir şekilde sunar. Klasik bir midraşik derlemesi şeklinde yazılmıştır, onu söyleyen bir Talmudik bilginin adıyla başlayan birçok paragraf vardır. Dan, Kabbalah, s. 52.

⁴⁵⁰ Gürkan, s. 162-163.

Bahir'in derleyicisi olarak bilinen K r İshak sefirotu, ul hiyetin gizli bir cephesinin sud rları olarak tasvir etmiştir. O, ilahi sonsuzluğa *Ein Sof* ismini vermiştir. Bu, kendinde okluk ya da ayırım bulunmayan mutlak kemali içermektedir. Yeni Eflatuncu fikirler çerçevesinde, Ein Sof'tan ilk sudur eden şeyin ilahi akıl olduğunu ve diğer bütün sefirotların bunun uzak sud rları olduğunu savunmuştur. Maddi dünyanın sakinleri, sefirotun gerçekliğin daha düşük bir düzleminde maddileşmesinden başka bir şey değildir. Mistik müşahedenin amacı da, sud run merdivenini ilahi düşünce ile birleşmek amacıyla tırmanmaktır.⁴⁵¹ Bahir, sadece sefirotları yorumlamakla kalmamış, Kabalacı geleneğe yukarda zikrettiğimiz üzere “*gilgul* (ruh g  )” ve buna ek olarak Tanrısal yaratma gücünü simgeleyen “*kozmiik ağaç*” kavramlarını dahil etmiştir, böylelikle Kabala geleneğinin literatürünü oldukça genişletmiş ve gizemli simgeciliğe katkısıyla Kabala'nın temellerini g c lendirmiştir.⁴⁵²

D. Sefer ha-Zohar

Zohar'ın tam metni, Orta ağ'da İspanya bölgesinde 1100-1400 tarihleri arasında oluşmuştur. Zohar (İhtışam veya Parlaklık), Yahudi mistik düşünce literatürünün, Kabala'nın temel eseridir. Tanah'ın mistik yorumlarını ihtiva eden hacimli bir kitaptır. Zohar, Tanrı'nın doğası, evrenin kökeni ve yapısı, ruhların doğası, kurtuluş, nefsin zulmet ve nur arasındaki konumu gibi konular işlenmiştir. Zohar, Tanah'ı detaylandıran Midraş olarak bilinen haham edebiyatının ezoterik bir biçimi olarak kabul edilebilir.⁴⁵³

Sefer ha-Zohar'ın oluşumu ile ilgili detaylı bilgiler maalesef mevcut değildir. Oluştuğu evre, eserin derlenmesi, basılması gibi bilgilerin çok az bir kısmına, bulunan nüshalar ve Zohar'a atıfta bulunan birtakım eserler aracılığıyla ulaşılmaktadır. Zohar, ilk yazma nüshalarından son nüshalara değin bütünlüklü bir şekilde korunamamıştır. Kabalacıların eline parçalar halinde geçen yazmalar zaman içerisinde biraraya

⁴⁵¹ Cohn-Sherbok, s. 104.

⁴⁵² Thamos, s. 133.

⁴⁵³ Gürkan, s. 163.

getirilmiş ve biraraya getirilen bu metinlerle araştırmacılar Zohar'ın baskılarını yapmışlardır.⁴⁵⁴

Zohar ilk olarak 13. yüzyılda İspanya'da Moşe de Leon adında bir Yahudi tarafından yayımlanmıştır.⁴⁵⁵ Miladi 2. yüzyılda yaşayan Simon bar Yohai'ye atfedilen Zohar, Aramice olarak yazılmış ve Orta Çağ'da Kastilya'da ortaya çıkmıştır.⁴⁵⁶ Sefer ha-Zohar'a atıf yapan Kabalacıların eserlerinden hareketle Zohar'ın ortaya çıkmasından bugüne kadar bu metin için çeşitli isimler kullanıldığı söylenebilir. Yaygın olarak kullanılan isimler arasında Şimon Bar Yohai'nin Midraşı olarak tercüme edilen *Midraş Rav Şimon* yer alır. Birçok araştırmacıya göre Zohar'ın müellifi ve musahhihi sayılan Moşe de Leon'un Zohar'a yaptığı atıflarda tek bir kaynağa başvurmadığı aktarılır. *Midraşot ha-Penimiyim* (Batınî Midraşlar), *Sitrei Tora* (Tora'nın Esrarı), *Sitrei ha-Yihud* (İlahi Birliğin Sırları), *Meorot Olam* (Alemin Aydınları), *Or Yisrael* (İsrail'in Işığı), *Yeruşalmi* veya *Midraş Yeruşalmi*, Moşe'nin başvurduğu kaynaklar arasındadır.⁴⁵⁷ Zohar'a ve bölümlerine dair yine birçok isimlendirme mevcuttur. Konumuz tek bir eseri tanıtmak olmadığı için burada bu kadarının zikredilmesinin yeterli olduğu kanaatindeyim. Zohar'ın tek bir eser olarak ortaya çıkmaması, Kabalacıların bir bütün olarak değil parça parça ulaşmaları isimlendirmedeki çeşitliliğin sebebi olarak kabul edilmektedir. Joshua Abelson, Zohar isminde karar kılınmasını, Daniel 12:3'teki "*Hahamlar/Bilgeler gök kubbenin nuru gibi insanların çoğunu doğru yola yönlendiren yıldızlar gibi sonsuza dek parlayacaklardır*" ifadelerinin Orta Çağ Yahudi mistisizminin sloganı olmasına bağlamaktadır.⁴⁵⁸

Orta Çağ Kabala literatürünün en önemli çalışması olan Sefer ha-Zohar, kendinden önce var olan mistik, ezoterik ve felsefi metinlerin derlemesi olan temel bir

⁴⁵⁴ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 27.

⁴⁵⁵ Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman, Pozitif Yay., İstanbul 2001, s. 76; İlk defa 1290 yılı civarında Rabbi Moses de Leon tarafından İspanya'da yayımlanan metin, daha sonra 1558'de Mantua'da, 1560'da Cremona'da, 1623'de Lublin'de basılmıştır.

⁴⁵⁶ Waite, s. 107-108; Demirci, Kabalacılık, s. 14; Cohn-Sherbok, s. 105; Scholem, Kabbalah, s. 11; Heinrich Graetz, Zohar'ın istisnasız bütün kısımlarının, 1305'te ölen İspanyol Kabalacı Moses de Leon'un eseri olduğunu iddia etmiştir. Scholem, Kabbalah, s. 14; Daniel Abrams, "The Only Sefirotic Diagram of the Zohar Manuscript Witnesses and its Absence in Print", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 87 (2019), s. 9-20. Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 21.

⁴⁵⁷ Bkz. Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 24.

⁴⁵⁸ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 26.

kaynak niteliğindedir. Kabala terminolojisinin ve öğretilerinin oluşmasında kaynak bir rol üstlenmiştir.⁴⁵⁹ Zohar, yayımlandığı tarihten itibaren Yahudiler arasında olağanüstü bir hızla yayılmış ve adeta kutsal bir kitap haline gelmiştir,⁴⁶⁰ İtalyan Kabalacı Menahem Recanati ve Todros Abulafia gibi isimler tarafından üzerine çalışmalar yapılmaya başlamıştır. Buna karşın Batı Sefarad ve Portekiz Yahudileri ile bazı İtalyan toplulukları Zohar'ı kabul etmemişlerdir.

Zohar metninde “*sürekli olarak diaspora ızdırabına sürüklenmiş bir halkın tutuklanan bedenlerinin hayal gücü ile özgürlüğe kavuşma arayışı ve baskı altında yaşayan Yahudilerin hücrelerden gökyüzüne bakma şansını elde ettikleri tek kaçış aracı olduğu*” müşahede edilir.⁴⁶¹ Metin, midraş türünden vaazları içerir, Antik Yahudi geleneğinin izlerini taşır. Ezoterik bir üslub hakimdir, zengin bir alegori dünyası barındırır. Yaratılış meselesi, insan ve kötülük sorunu metnin merkezinde yer alır.⁴⁶²

Zohar kitabı temelde beş bölümden müteşekkildir:

1. *Siphra Dtzenioutha* (Örtülü Gizem Kitabı): Zohar'ın fatihasıdır, açılış kısmıdır, Çıkış kitabının içine yerleştirilmiş bir metindir, yaratılışın sırları, insan ruhu, ruh ve madde arasındaki ilişkileri konu edinir.

2. *Idra Rabba Kadişa* (Büyük Kutsal Meclis): Önceki bölümün devamı niteliğindedir, Rabbi Şimon Bar Yohai'nin Tora'nın sırlarını takipçilerine anlattığı kısmı ihtiva eder.

3. *Idra Zuta Kadişa* (Küçük Kutsal Meclis): Rabba'ya zeyl olarak hazırlanmıştır, Tanrısal Varlığın ve beraberinde yaratılışın kademeli gelişmesini anlatmaktadır.

⁴⁵⁹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 10.

⁴⁶⁰ Fuat Aydın, *Yahudilik (Tarih, İnanç, İbadet, Kültür)*, Mahya Yay., İstanbul 2018, s. 66; Dan, Kabbalah, s. 66; Scholem, Kabbalah, s. 9; Cohn-Sherbok, s. 105; Kabalacı çevrelerde Tevrat ve Talmud statülerinde konumlandırılacak kadar bir değer kazanmasının sebeplerine ilişkin bkz. Ravza Aydın, “Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri”, *Darülfünun İlahiyat*, c. 30, sy. 2 (2019), s. 359-382 [“Sefer ha-Zohar” olarak kısaltılacaktır].

⁴⁶¹ Demirci, Kabalacılık, s. 13.

⁴⁶² Demirci, Kabalacılık, s. 14.

4. *Beth Elohim* (Elohim'in Evi): Ruhani bir metindir, melekler ve ruhlar üzerine yazılmıştır.

5. Ruhların Devirleri: Söyleşi şeklinde diyalogik yapıya sahip bir bölümdür.⁴⁶³

Tevrat'a bir Midraş olarak Aramice yazılan Zohar, Sefirot'un Tanrı'dan bir alev gibi sudûr ettiğini söyler. İlk üç sefirot uluhiyetin ilmî boyutunu, sonra gelen üç sefirot ahlakî boyutu oluşturur, en sondaki üçlü ise tabii güçlerin arketipleridir. Onuncu sefira ise ilahi olanla maddi dünya arasındaki kanaldır. Sefirot, sıklıkla bir ağaç ya da merkezleri aynı on daire ya da ilahi kudretin bütününe temsil eden örnek insan şeklinde tasvir edilmiştir. Kabala hiçbir zaman sadece teorik bir sistem olarak düşünülmemiştir. Zohar, insan eylemlerinin bir üst alemde gerçek bir etkisinin olduğunu öğretir. Dindar ruh, Tanrı'ya kulluk etmekle sadece ilahi olanla birleşme derecesine ulaşmakla kalmaz, bununla birlikte, dünyada Adem'in günahıyla ortaya çıkan uyumsuzluğu da düzeltir (*tikkun*).⁴⁶⁴

Zohar, kendinden önceki Kabala çalışmalarının bir toplamı olması yönüyle de önemli bir eserdir.⁴⁶⁵ Zohar'ın önemini ortaya koyan bir başka söylem ise "*Tanah'ın bedeni Talmud ise ruhu da Zohar'dır*"⁴⁶⁶ cümlesidir. Fakat Zohar'da kullanılan kaynaklar, yazarları ve yazıldığı dönem hakkında yapılan araştırmalar göz önüne alındığında Zohar'ın kadim bir eser olmadığı ve de ikinci yüzyılda Simon bar Yohai tarafından telif edilen bir metin olmadığı, bununla birlikte Orta Çağ üslubunu yansıttığından dolayı bu dönemlerde oluştuğu söylenebilir.⁴⁶⁷ Nihayetinde Zohar; kanonlaşmış ve kutsallık yüklenmiş otorite bir eser haline gelmiş ve genelde Yahudi özelde ise Kabala literatürü içinde önemli bir eser olarak yerini almıştır. Zohar'ın sahip olduğu otoriteye kavuşmasında ele aldığı konular ve anlatım biçimi ile birlikte ortaya çıktığı yer ve zaman da oldukça etkili olmuştur. Son umut birden bire ilk ortaya çıkış amacına ters bi şekilde daha geniş bir dünyaya yayılmış ve Yahudi evlerine kadar girmiştir. Mesih'in gelişini dört gözle bekleyen bir millete istediği umudu ancak Zohar

⁴⁶³ Akıncı, s. 40.

⁴⁶⁴ Cohn-Sherbok, s. 105.

⁴⁶⁵ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 59.

⁴⁶⁶ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 64.

⁴⁶⁷ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 59.

verebilmiştir.⁴⁶⁸ Ayrıca Yahudiler nezdinde Tanrı ile irtibat kurabilmede Zohar önemli bir güç olarak tanınmıştır. Kabalacılar insanın Tanrı'ya yönelmesi ve insanın kurtuluşu için Zohar'ın vazgeçilmez olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶⁹

17 ve 18. yüzyıllarda Zohar'ın kutsal bir metin olduğu inancı pekişmiş, eşzamanlı olarak yayılan Lurianik gelenek de bu inancı beslemiştir. Zaten Lurianik gelenek de bir tür Zohar yorumu olarak gelişmiş ve Luria'nın en önemli öğrencisi Hayyim Vital ve sonraki takipçileri sıradan insan aklının kavramakta zorlanacağı Zohar'ın içindeki hakikatlerin bir gelenek içinde anlaşılır kılınması taraftarı olmuşlardır.⁴⁷⁰ Bununla beraber Zohar'ın kutsal bir metin olduğu inancının bütün Yahudilere teşmil edilmesi doğru olmaz, ancak Kabalacılar arasında böyle yaygın bir kabulün olduğu bilinmelidir. Üzerinde uzlaşılan tek bir Zohar metni olmadığı gibi farklı yorumlar ve anlayışlar da söz konusu olmuştur. Tora'nın mistik yorumu diyebileceğimiz Zohar, aslında Kabala'nın temelinde yer edinen Sefirot doktrinini detaylandırarak anlatmasıyla öne çıkar.⁴⁷¹

Moşe de Leon önderliğinde oluşan bu eserin ortaya çıkmasıyla Katalonya'daki diğer mistik gruplar geri planda kalmıştır. Bununla birlikte kendinden sonra çıkan Kabalacı gruplar Zohar etkisinde kalarak kendi fikir dünyalarını geliştirmişlerdir. Zohar'ın oluşturduğu İber yarımadası çok sayıda mistik düşünceye ev sahipliği yapmıştır. Dolayısıyla Yahudilikle beraber Hristiyanlık ve İslam da mistik bağlamda benzer kavramların etkisi altında kalmıştır.⁴⁷² Fakat bu etkileri Hristiyanlık ve İslam'da daha çok felsefi düşünce sahasında görürken Yahudilikte ise aynı zamanda dini sorumluluk yüklemesi olarak da tezahür etmiştir. Buna da daha çok Sefer ha-Zohar'a yüklenen misyonda görmekteyiz.⁴⁷³

Yahudilerin mistik düşünce gelişimlerinde sayabileceğimiz birçok etken faktör bulunmaktadır. Aynı şekilde Zohar'ı benimsemeleri de aynı etkenler neticesinde olmuştur. Yahudi halkı, İspanya sürgününün bir sonucu olarak Zohar'ı manevi bir

⁴⁶⁸ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 67.

⁴⁶⁹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 67.

⁴⁷⁰ Aydın, "Sefer ha-Zohar", s. 379.

⁴⁷¹ Gürkan, s. 163.

⁴⁷² Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 21-22.

⁴⁷³ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 22.

destek olarak görmüş ve onu yüceltmişlerdir. Bension, İsrailoğulları tarihine bakıldığında ruhani yolun rehberliği hususunun Yehuda bölgesinde Tanah, Babil'e geçildiğinde Talmud, İspanya'ya varıldığında ise Zohar'da gizli olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁴

Zohar, İspanya'daki Yahudi dünyasına adeta bir ilaç gibi gelmiştir. Orta Çağ İspanyası Müslüman idaresinde olsa da Yahudiler için de entelektüel bir merkez konumundadır. Yahudiler için mühim meseleler burada konuşulur, tartışılır ve yeni fikirler buradan yayılırdı. Kabala'ya yön veren fikirlerin kaynağı da İspanya olmuştur. İspanya'da kazandıkları bu mistik deneyimleri, sürgün sonrası gittikleri ülkelerde Zohar ile devam ettirmeye çalışmışlardır. İspanya'dan sonra mistik düşünce merkezi Safed olmuş, Moşe Kordova (ö. 1570) ve İshak Luria (ö. 1572) gibi önde gelen Kabala önderleri bu geleneği zenginleştirerek devam ettirmişlerdir.⁴⁷⁵

Daha önce de değindiğimiz üzere Zohar kendinden önceki metinlerde geçen konulara kendi sistematığı içerisinde yer vermiştir. Örnek vermek gerekirse Sefer Yetsira ve Sefer ha-Bahir'de kullanılan metafor ve sembollerle yüklü dilin, ilk olarak Sefer Yetsira da karşımıza çıkan ve sonraki Kabala metinlerinde sıkça yer verilen Sefirot sisteminin, Bahir'deki midraş türü anlatım tarzının ve Şiur Koma'daki antropomorfik yorumun Zohar'da mecedildiğini görürüz. Zohar içerisinde, batını ve sembolik dil ile birlikte Tanrı, yaratılış, insan konularının felsefi bir dil ile aktarıldığını görmek mümkündür. Çeşitli dil ve yaklaşımlara yer vermesi Zohar'ın hitap kitlesini de genişletmiştir. Şimon bar Yohai'nin talebeleriyle diyalog şeklinde bir anlatım tarzını benimsemiştir. Fakat metnin derleme olması konuların bütünlüğünü koruyacak şekilde aktarılmasına engeldir. Bununla birlikte Zohar'ın kökeni, yazıldığı tarih, yazarı, dili ve Yahudi tarihindeki yeri gibi mevzular akademik mecrada halen araştırma konusudur.⁴⁷⁶

Zohar'ın son şeklini alması aydınlatılamamış bir mesele olarak hala gizemini korumaktadır. Ayrı ayrı bölgelerde bulunan Kabalacı halkalarca toplanmış ve birleştirilmiş olması tek bir nüsha olarak basılmasını engellemiştir. Basılmasını

⁴⁷⁴ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 22.

⁴⁷⁵ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 22-23.

⁴⁷⁶ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 23.

destekleyenlerle birlikte engel olmak isteyenler de olmuştur. Dönemin önemli meselelerinden olan Mesih inancı da Zohar'ın 16. yüzyılda basılma sebeplerindedir.⁴⁷⁷ İspanya sürgünü sonrası Yahudiler için manevi bir dayanak olan Zohar, Mesih'in gelişi müjdesini barındırması açısından oldukça önemlidir.⁴⁷⁸

Zohar metninin oluşumu 14. yüzyılın ikinci yarısında tamamlanmış olsa da kitap şeklinde basılması 1470'li yıllara dayandırılmaktadır. Bunun açıklanmasında; Kabala ve Zohar üzerine çalışmanın sapkınlığa götüreceği, talebelerin eksiklikleri sebebiyle öğretinin derinliğine vâkıf olamayacakları, Torâ'nın gizemli boyutunun halka arz edilmemesi ve sözlü yasaların yazıya geçirilmemesine yönelik kadim bir yasağın söz konusu olması gibi sebepler gösterilmektedir.⁴⁷⁹ 15. yüzyılda Kabala, dar ve kapalı bir elit çevrenin ezoterik ve mistik öğretilerinden ibaretti. Kabalacılar da Zohar'ın bu şekilde kalmasını istedikleri için basılmasına şiddetle karşı çıkmışlardır.⁴⁸⁰

Tüm zorluklara rağmen Zohar, birbirine komşu olan şehirlerde rekabet halinde olan yayınevlerince 1550'lerin sonunda Mantova ve Kremona olmak üzere iki edisyon şeklinde ilk defa basılmıştır.⁴⁸¹ Mantova Zohar'ı üç cilt olmak üzere Raşi alfabesiyle, Kremona Zohar'ı tek cilt olarak İbrani alfabesiyle yayımlanmıştır. İkisinde de basım hatalarıyla birlikte benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur. Mantova baskısında "Tikkuney ha Zohar" bölümü, "Raaya Meheymna" bölümü ise iki edisyonda da yer almış fakat farklı mitsvottan (emirler) dolayı ayrıştıkları ifade edilmektedir.⁴⁸² Bu iki edisyon zaman içerisinde isim değişikliğine uğramış biri *Zohar Gadol* (Büyük Zohar) diğeri ise *Zohar Katan* (Küçük Zohar) ismini almıştır. Zohar Gadol üzerinde değişiklik yapılmadan Lublin (1623) ve Sulzbach'ta (1684) tekrar yayımlanmış 1715 yılına kadar Polonya ve Almanya'daki Kabalacıların tercihi olmuştur.⁴⁸³

⁴⁷⁷ Besalel, c. 3, s. 806.

⁴⁷⁸ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 29.

⁴⁷⁹ Sözlü Yasa'nın yazıya geçirilmesi konusundaki tartışmalar için bk. Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabalıcı Yay., İstanbul 2012, s. 15-30.

⁴⁸⁰ Green, A Guide to the Zohar, 174; Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 30.

⁴⁸¹ Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory (Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism)*, Jerusalem Cherub Press, Jerusalem 2010, s. 233.

⁴⁸² Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 31; Lawrence Fine, "Kabbalistic Texts", *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, ed. Barry W. Holtz, Summit Books, 1984, s. 311.

⁴⁸³ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 31.

Edisyonlar yazmalarla kıyaslanmış ve baskıların hangi yazmalardan faydalandığı belirlenmeye çalışılmıştır. Mantova edisyonunun Safed yazmaları ile mukayesesi sonucu eksik bölümler tesbit edilmiş ve bu bölümler “*Midraş ha-Neelam*” dışında farklı bir edisyon olarak 1597’de Salonika’da (Selanik) *Zohar Hadaş (Yeni Zohar)* olarak yayımlanmıştır. Bunlardan ayrı olarak Zohar’ın tespit edilen bütün bölümleri 1945-1958 yılları arasında 22 cilt olarak Yehuda Aşlag edisyonunda Kudüs’te yayımlanmıştır. The Pritzker edisyonu da Daniel C. Matt editörlüğünde 12 cilt şeklinde hazırlanmış olup Zohar’ın tespit edilen yazmaları ve önceki yayımlanan Zohar baskılarının gözden geçirilmiş halinin İngilizce çevirisidir.⁴⁸⁴

Zohar’ın ortaya çıktığı dönemlerde Aramice yaygın bir kullanım ve dolaşıma sahip değildir, buna rağmen Zohar metninin orijinal dili Aramice’dir. Bunun nedeni olarak ortaya konulan sebepler; eserin kadim olması ve Şimon bar Yohai’ye ait olduğu konusunda okuyucuyu ikna girişimi ve sıradan insanların Tora’nın sırlarına ulaşmasını engellemek olduğu belirtilir. İlâveten Yahudilik’te Aramice’nin İbranice’ye üstünlüğü de söz konusudur. Rivayete göre Adem cennetten kovulduktan sonra ilk Aramice dilini kullanmıştır. Kabalacılar da bu dili Tanrı’nın yüreğinin sesi olarak nitelendirmişlerdir. Zohar’da da Aramice kullanılarak gizeme yaklaşmak hedeflenmiştir.⁴⁸⁵ Zohar, Kabala literatürünün en öne çıkan metni olarak sonraki dönemlerde de kısmen veya tamamen işlenmeye devam edecektir. Üçüncü bölümde Zohar üzerine yazılan şerhler de bu kapsamda tanıtılacaktır.

E. Diğer Metinler

Bu başlık altında Merkaba geleneği çerçevesinde oluşan metinler ile Yetsira, Bahir ve Zohar kadar etkili olmayan metinler tanıtılacaktır. Bu kapsamda 13 ila 14. yüzyıllar arasında metinleştiği tahmin edilen Sefer ha-Temuna, İggeret ha-Kodeş, Maarekhet ha-Elonut, Kanah ve Peliyah, Azilut metinleri, tarihsel bağlamları ve içerikleri yönünden kısaca ele alınmıştır.

⁴⁸⁴ Aydın, Zohar’da Tanrı, s. 32

⁴⁸⁵ Aydın, Zohar’da Tanrı, s. 33.

1. Sefer ha-Temuna

Yazılış tarihi 1270’li yıllara götürülen ve İmge Kitabı anlamındaki bir başlığa sahip olan Sefer ha-Temuna, Sod Şem Meforaş isimli bir yazara atfedilmektedir. Metin iyi sayılabilecek bir İbranice ile yazılmış olsa da kapalı bir üslubu olduğu için yorumlanmaksızın anlaşılması oldukça zordur. İçerikte İbranice harflere mistik anlamlar yüklenmiş ve Tevrat’ın insan gözüyle görünmeyen bölümlerinin olduğunu iddia edilip, Kabala geleneğine “Şemittot” (Kozmik Devirler) kavramı eklenmiştir. Buna göre her kozmik devir, kendine rastlayan Tanrısal niteliklerle uyumlu ayrı birer Tevrat yorumunu getirmiş ve 16. yüzyılda ortaya çıkan Sabetayizmi etkilemiştir, bu akımın temel kuramı da Tevrat’ın ancak görünürde ortadan kaldırılmasıyla gerçek amacına ulaşacağı biçimindedir.⁴⁸⁶

2. İggeret ha-Kodeş

Başlığı “Kutsal Risale” anlamına gelen bu metin, 13. yüzyıla ait anonim bir Kabala eseridir. Yanlışlıkla Nahmanides’e atfedilse de Zohar’ın yazarı De Leon’un arkadaşı Joseph ben Abraham Gikatilla’ya ait olma ihtimali daha güçlüdür. İggeret ha-Kodeş esasen Kabalacı fikirleri tüm açıklığıyla ortaya koyan ahlaki bir içeriğe sahiptir. Kitabın altı bölümü ahlaki bir aile hayatı sürmenin sorunlarını ele almakta, dindar bir Yahudi’nin karısıyla cinsel ilişkiye girme şekline özellikle vurgu yapılmakta ve cinsel yaşamın hijyeni ve kutsallığı ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.⁴⁸⁷ Eser büyük ölçüde cinsel ilişkilerle ilgili talmudik ve midraşik sözlerden yapılan alıntılar ve yorumların bir antolojisidir. Bu metin ayrıca cinsel aktiviteyi yaşamın daha düşük ve daha az manevi bir seviyesi olarak gören Aristoteles ve Maimonides’e karşı polemikçi bir cevap olarak da görülebilir. Yazarın temel tezi, insanın cinsel ilişkisinin, Kabalacı yazılarda ilahi Sefirot’tan ikisi arasındaki mistik birleşmenin bir yansıması olduğudur, Cennet dünyasındaki kocanın sembolü olan Tiferet ve kadının sembolü olan Şekina gibi. Dolayısıyla insanoğlunun cinsel davranışının mistik bir önemi vardır; bu dünyada kadın ve erkek arasındaki uygun cinsel ilişkiler ilahi dünyada birliğin sağlanmasına katkıda bulunur.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Efraim Gottlieb, “The Book of Temuna”, *EJ*, c. 19, s. 636-636.

⁴⁸⁷ Joseph Dan, “İggeret ha-Kodesh”, *EJ*, c. 9, s. 715. [Bundan sonra “İggeret” olarak kısaltılacaktır].

⁴⁸⁸ Dan, “İggeret”, s. 715.

3. Maarekhet ha-Elonut

“Tanrı’nın Düzeni/Sistemi” olarak çevrilebilecek bu metin Kabala literatürünün anonim metinlerinden biridir. Kordovero bu kitabı Todros Abulafia’ya, Jacob Reifmann ise Bahya b. Aşer’e atfetmiş olsa da esasında bu metin 13. yüzyılın sonu ya da 14. yüzyılın başında Solomon b. Abraham Adret’in talebeleriyle ilişkisi olan bir veya birkaç kişi tarafından yazılmış olmalıdır, fakat basılması 16. yüzyılın ortalarına tekabül etmektedir. Basıldığı yüzyılda İtalya’da bu metin ciddi bir ilgi görmüş, ona yakın şerh kaleme alınmıştır ki bunlardan *Paz* isimli anonim şerh ile Judah Hayyat’a ait şerh yayımlanmıştır.⁴⁸⁹

Metinde temel amaç Kabalacı gelenekte mitolojik unsurları ortadan kaldırarak veya azaltarak saf inancı, dünyanın yaratıcısı ve doğa kanunlarını da aşarak dünyaya müdahalede bulunabilen Tek Tanrı merkezinde kurmaktır. Tenzihî bir tutumla Tanrı’dan cisimselliği, çoğulluğu ve değişimi uzak tutan bir tasavvur savunulmaktadır. Sefirot, Ein Sof gibi kavramların da kullanıldığı bu metin esasında erken dönem Kabala literatüründe işlenen birçok öğretinin sistematik bir özeti sayılabilir.⁴⁹⁰

4. Kanah ve Peliyah

Sefer ha-Kanah ve Sefer ha-Peliyah, 14. yüzyılda Bizans’ta üretilmiş Kabalacı anonim iki metindir. İlki ilahi emirler üzerine yorumları, ikincisi Tora’nın Yaratılış bölümünün kısa bir yorumunu konu almaktadır. İki metin de Rabbi Nehunya ben ha-Kana’nın ailesine atfedilmektedir.⁴⁹¹ Heykhalot literatürü ve Sefer ha-Temuna’nın etkisinde üretilmiş metinler görünümü veren Kanah ve Peliyah’ta ayrıca Zohar, Gikatilla, Menahem Recanati, Joseph ben Şalom Aşkenazi gibi Orta Çağ Kabalacılarının etkileri de müşahede edilir. Bu metinlerde kullanılan diyalog üslubu, içeriğindeki öğretilerin geniş bir toplumsal tabana yayılmasına vesile olmuştur. İbranice harflere ve ilahi isimlere olan ilgi sürdürülmüş, Mesihçi ve eskatolojik konular üzerinde durulmuş ve Yahudi hukuku Halakha talebeleri ahlaki kaygılarla eleştirilmiştir. Joseph Karo, Moses Kordovero ve Sabetay Sevi gibi isimler tarafından

⁴⁸⁹ Efraim Gottlieb, “Maarekhet ha-Elonut”, *EJ*, c. 13, s. 306.

⁴⁹⁰ Gottlieb, s. 306.

⁴⁹¹ Moshe Idel, “Books of Kanah and Peliyah”, *EJ*, c. 11, s. 759. [Bundan sonra “Kanah” olarak kısaltılacaktır].

kaynak alınmakla beraber bazı radikal fikirleri sebebiyle Luria ve takipçileri tarafından gözardı edilmiştir.⁴⁹²

5. Azilut

Bu metin, Kabala'nın öğretilerini şematize eden kısa bir incelemeden ibarettir. İlyas b. Yusuf yani İlyas peygambere atfedilse de anonim niteliği baskın olan Azilut, 12. yüzyılın ilk yarısına veya 13. yüzyılın sonu ile 14. yüzyılın başlarına tarihlendirilmektedir. İçeriğinde birinci bölümdeki öğretiler başlığında özetlenen dört dünya kavramının yanısıra şeytan ve meleklerle ilgili bilgiler de yer almaktadır.⁴⁹³ Dört dünya kavramıyla ilişkisine değinilmese de on Sefirot'tan da bahsedilmiş, duyuşal dünyanın ötesinde Merkaba ve meleklerin ruhsal dünyasına işaret edilmiş ve Yetsira ile Zohar'dan üslub bakımından etkilenilmiştir. Bahir kitabına kaynaklık ederek model oluşturduğu söylenen Azilut metninin Kabala literatüründe kendisine yer bulamadığı ve bahsi de geçmediği görülmektedir.⁴⁹⁴

⁴⁹² Idel, "Kanah", s. 759; Hartley Lachter, "The Origins of Scholarship on Jewish Mysticism", *Jewish Mysticism and Kabbalah (New Insights and Scholarship)*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York Press, New York-London 2011, s. 1-13. Bu kaynakta belli başlı metinler kronolojik olarak bir sınıflandırmaya tâbi tutulmuştur: 1-7. yüzyıllar erken dönem (Merkava literatürü, Sefer Yetsira, Şiur Koma), 7-11. yüzyıllar (Geonik dönem, Donnolo ve Barzillai'nin Yetsira Şerhleri), 12-13. yüzyıl Orta Çağ (Hasidey Aşkenaz, Bahir, Abulafia, Zohar), 14-16. yüzyıl (İspanyadan Safede, Peliah-Kanah, Luria, Sabetay), 18. yüzyıl (Şalom Şarabi, Hasidizm).

⁴⁹³ Gershom Scholem, "Azilut", *EJ*, c. 2, s. 769-770.

⁴⁹⁴ Scholem, "Azilut", s. 770.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEYL VE ŞERH LİTERATÜRÜ

Sefer Yetsira ve Sefer ha-Zohar, Kabala literatürüne adeta damga vuran iki temel metindir. Bu metinleri kendi anlayışları çerçevesinde dağınık olarak alıntılaman ve yorumlayan Kabalacılar olmakla birlikte metinlerin tamamını veya bir kısmını şerh etmeyi amaçlayan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu bölümde erken dönem Kabala literatürünün bir tezahürü ve devamı sayılabilecek şerh ve haşiye literatürünü ele alacağız. Bu literatür Orta Çağdan modern döneme kadar uzanır. “Tefsir” kavramını daha çok doğrudan kutsal metin sayılan Tora üzerine yapılan yorumlar bağlamında kullanmayı tercih edeceğiz. Anonim veya tahmini olarak yazarı belli metinlerin açıklanması ve yorumlanmasında ise şerh ve haşiye kavramlarını kullanmak daha isabetli olsa gerek. Özellikle Zohar’ın kendisi zaten Tora’nın mistik ve ezoterik bir tefsiri sayılmaktadır. Yetsira ise Hz. İbrahim’e indirilen suhuf olarak kabul ediliyor olsa da aslında çok sonraları üretilen anonim bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Yetsira ve Zohar üzerine yapılan çalışmalar, şerh olarak nitelendirilecektir.

Yetsira üzerine 10. yüzyılda Saadiya Gaon (Rasag) ile başlayan şerh geleneği, aynı yüzyılda Dunaş İbn Temim (Adonim) ile Sabetay Donnolo, 12. yüzyılda Judah ben Barzillai (ha-Nasi) ve 13. yüzyılda Nahmanides (Ramban) ve Abraham Abulafia gibi önemli Kabalacılar ile devam etmiştir. 14. yüzyılda Joseph ben Şalom Aşkenazi ile Moses Ben Isaa Botarel ve 18. yüzyılda Eliyahu ben Şlomo Zalman (Vilna Gaon) da Yetsira şarihleri arasında yer almıştır. Şarihler ve şerh metinleri bu bölümde ayrı ayrı incelenecektir. Zohar metnine sonradan yapılan eklemeler *Zohar Zeylleri* olarak kavramsallaştırılabilir. Bu bağlamda metnin son haline kadar geçirdiği süreç özetlenecektir ve zeyller ele alınacaktır. Sonrasında Zohar şerhleri ayrı başlıklar açılarak kronolojik sırayla işlenecektir. Bu şerhler 16. yüzyılda Kordova ile Şimon Levi, 17. yüzyılda Azulai ile Loanz, 18. yüzyılda Buzaglo ile Vilna Gaon, 19. yüzyılda Zevi Hirsch ile baba-oğul Safrin’ler ve 20. yüzyılda da Aşlag ve Margalit ile devam etmiş ve nihayet Scholem’in notlu neşri basılmıştır. Bu bölümde yazarların kısa hayat hikayelerinden sonra Zohar üzerine yazdıkları şerhlerin özellikleri vurgulanacaktır.

A. Yetsira Şerhleri

Sefer Yetsira'dan ilk bahsedenlerin yaklaşık altıncı yüzyılda yaşamış olan Baraita di-Şemuel ve şiirlerinde atıf yapan Eleazar ha-Kallir'in olduğu görülmektedir. Sonrasında da Yetsira, Maimonides'den önceki Yahudi felsefesinin gelişimi ve Kabala literatürünün oluşumunda önemli bir yer edinmiş ve üzerine çok sayıda şerh kaleme alınmıştır.⁴⁹⁵ Şerhlere geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki; şerhlerin, güvenilen tahkikli metinlerinin mevcudiyetinin nadirliğinden ötürü bu metinleri yeniden inşa etme zorunluluğu vardır. Sonrasında katiplerin bu şerhlerin metnini kopyalama esnasında, şerh edilen metni içerisinde buldukları dönemin aşına olunan metnine bağlı kalarak güncellemeleri ihtimalini de göz önünde bulundurmamak zorundayız. Bunun da atıfta bulunulan metin ile şarih'in ele aldığı metin arasında tutarsızlık olması gibi durumlara sebep olacağı öngörülmektedir. Saadia Gaon'un şerhinden en az iki örnekle bu durumu açıklamak mümkündür. Bununla birlikte bir de şarih'in elindeki metnin bozuk olma durumunu saptaması ve de herhangi bir nüsha desteği olmaksızın metni düzeltme (dolayısıyla değiştirme) girişimi ihtimali de kuvvetle muhtemeldir. Yine Saadia Gaon'un şerhi bağlamında bunun örneğini görmek mümkün fakat Gaon, bunu ne zaman yaptığını genellikle bize bildirir diğer şarihlerin bu kadar hassas ve dürüst davrandıkları soru işareti barından bir durumdur. Şerhlerin, metinlerinin yeniden inşası ve edisyonuna katkı sağlamak amacıyla kullanılmasının ortaya çıkardığı sorunlar araştırmacılar tarafından ortaya konmaktadır.⁴⁹⁶

Mevcut sorunlara rağmen bu şerhlere başvurmalı mıyız sorusu akla gelebilir fakat Sefer Yetsira söz konusu olduğunda metnin gelişimi noktasında şerhler, sabit bir referans olma özelliği taşımaktadır. Şerhler olmadan mevcut yazmaları sadece yazma ve kodikolojik kriterler bağlamında tarihlendirilebilir. Ancak 10. yüzyıla ait üç şerh (Saadia, Dunaş İbn Temim, Sabetay Donnolo) hakkında kesin olarak yazılış tarihinin bilgisine sahibiz ve bunların her biri üç temel versiyondan birini kanıtlar niteliktedir. Özellikle Dunaş'ın şerhi kıymetlidir çünkü şerhin 1286 yılına tarihlenen en eski

⁴⁹⁵ Scholem, Kabbalah, s. 28.

⁴⁹⁶ Hayman, s. 25.

elyazması 10. yüzyıldaki kısa versiyonun durumunu kanıtlamaktadır. Görüldüğü üzere şerhler, metnin tarihini yeniden inşa etmek için paha biçilmez yardımcılarıdır.⁴⁹⁷

Yahuda Halevi de *Kuzari*'sinde (4:25) Sefer Yetsira'nın birçok bölümünü yorumlamıştır. Bunun dışında Abraham ibn Ezra'nın, Abraham Abulafia tarafından da bilinen ilk bölüme ilişkin yorumu ve Narbonne hahamlarının yaptığı bazı yorumlar da dahil olmak üzere 11. ve 12. yüzyıllara ait bazı yorumlar kaybolmuştur.⁴⁹⁸ 11. yüzyılda Sefer Yetsira'nın öğretileri hakkında İbn Gabirol ve Zahallal b. Nethanel Gaon tarafından şiirler de kaleme alınmıştır. Hasidey Aşkenaz çevrelerinde de Sefer Yetsira üzerine pek çok şerh yazılmıştır; bunların arasında Wormslu Eleazar b. Judah'ın 1889'da Przemysl'de tamamı yayımlanan şerhi ve 13. yüzyılda Saadia Gaon'a atfedilen Elhanan b. Yakar'ın şerhi de dikkate değerdir.⁴⁹⁹

Yetsira üzerine pekçok şerh yazılmıştır. Kabalacılar, bu metni kendi bilimsel kozmoloji, antropoloji ve psikoloji sistemlerini sunmak için kullanmışlardır.⁵⁰⁰ Bu bölümde Yetsira şerhlerinden öne çıkanlar hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Saadia Gaon'un Şerhi

Arapça ismi Said ibn Yakub (Sa'id b. Yusuf) el-Feyyumî olan Saadia Gaon, 882 yılında Mısır'ın Feyyum şehrinde dünyaya gelmiş ve 942 yılında da Babil yakınlarında bulunan Sura şehrinde ölmüştür. Ailesi ve eğitimine dair bir malumat bulunmayan Gaon'un, Mısır'dan ayrılışı konusunda da bir kesinlik söz konusu değildir ancak Mısır'dan ayrıldığında Tora ve birçok ilim konusunda yeterli donanıma sahip olduğu söylenebilir.⁵⁰¹ Tora'yı esas alarak, Rabbilerin öğretilerini içeren Rabbani literatürü reddeden Yahudi mezhebine karşı çıkarak, akıl yürütmeyi savunmuş ve Yahudi felsefe geleneği içerisinde "hahamcılık" doktrininin gelişimine katkıda bulunmuştur. Dinin kaynağı olarak Kutsal Kitaptan sonra akli ve geleneği esas

⁴⁹⁷ Hayman, s. 25.

⁴⁹⁸ Scholem, Kabbalah, s. 28.

⁴⁹⁹ Scholem, Kabbalah, s. 29.

⁵⁰⁰ Dan, Kabbalah, s. 44.

⁵⁰¹ Sami Baybal, "Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2003), s. 169-170. [Bundan sonra "Gaon" olarak kısaltılacaktır].

almasıyla öne çıkan Gaon, vahiy ile felsefeyi uyumlu hale getirmeye çalışan ilk Orta Çağ filozofudur. Aynı zamanda vakıf olduğu Arap kültürünün de bu sentez de etkileri görülmektedir.⁵⁰² Arapça olarak kaleme aldığı hukuk, dil bigisi, dua alanlarındaki birçok eserin yanında felsefi yönüyle ün kazandığı, vahiy ile aklın ahengini ele aldığı çalışması *Kitabu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*'tır (İnançlar ve Düşünceler Kitabı).⁵⁰³

Rasag olarak da bilinen Saadia Gaon, 931 yılında Sefer Yetsira'nın Arapça çevirisini yapmış ve Yetsira üzerine yazdığı şerhini de Arapça olarak kaleme almıştır. Yanlış yorum ve değiştirmelerin önüne geçmek adına İbranice metni de şerhine dahil ettiği çalışmasına uzun bir Arapça giriş yazmış, girişine de döneminin Müslüman yazarları gibi hamdele ile başlamıştır.⁵⁰⁴ Gaon, Orta Çağ Geonim döneminin meşhur filozofu, Tora şârihi⁵⁰⁵, dil bilgini, şair ve Mezopotamya Yahudilerinin önde gelen lideri olarak bilimsel otorite sayılmış ve “Yahudi felsefesinin babası olarak” ün salmıştır. 928'de Sura'da bulunan Talmud Akademisi'nin Gaon'u, önde gelen manevi ve dünyevi lider olarak atamasının ardından etkisi Yahudi dünyasına yayılmıştır. Gaon, Yetsira şerhi *Tefsiru Kitabi'l-Mebâdî* (Oluşum/Yaratılış Kitabının Tefsiri)'de Sefer Yetsira'yı, sekiz bölüme ayırmış, ilk 4 bölümü de kendi içinde yedişer paragraf şeklinde tasniflemiştir. Son dört bölümü de ilk dördün tekrarı ve genişletilmiş hali olarak değerlendirip buraları sadece özet olarak ele almıştır.⁵⁰⁶ Şerh, sudûr teorisine dayalı yaratılış, harfler ile sayıların kozmik anlamı ve permütasyonları ve yaratılışla ilişkileri gibi konuları içermektedir.⁵⁰⁷

Metnin göreliliği olarak istikrarsız doğası Saadia Gaon'un, Sefer Yetsira şerhinin giriş kısmından açıkça anlaşılmaktadır, onun tespitleri, şerhi yazdığı M.S. 10. yüzyıl gibi geç bir tarihte metnin akıcı üslubuna gönderme yapmak açısından çok anlamlıdır. Böylece Saadia, başlıca görevlerinden birini metnin istikrara kavuşturulması ihtiyacı olarak görmüş; çünkü eser geniş bir biçimde yaygınlaştırılmış bir eser değildir ve insanlar onu titizlenerek korumaya özen göstermemektedir.⁵⁰⁸

⁵⁰² Baybal, “Gaon”, s.171-172.

⁵⁰³ Baybal, “Gaon”, s. 174.

⁵⁰⁴ Bağır, s. 109-110.

⁵⁰⁵ Sa'adya Gaon, *Tefsiru't-Tevrat bi'l-Arabiyye* (1-2), haz. Nuh Arslantaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul 2018.

⁵⁰⁶ Bağır, s. 109.

⁵⁰⁷ Demirci, Kabalacılık, s. 12.

⁵⁰⁸ Wolfson, “Yahudi Mistisizmi”, s. 477-478.

Saadia şerhinin giriş bölümünde evrenin kökenine ilişkin dokuz teori sıralar ve bunları en şüpheli gördüklerinden başlayarak en akla yatkın olana doğru açıklar. Bunlardan ilki, evrenin ne başlangıcı ne de sonu olduğunu iddia eden teoridir. Leucippus, Demokritos ve Epikuros'un görüşlerini takip eden ikinci teoriye göre, dünya ebedî tözler olan atomlardan yaratılmıştır. Üçüncüsü var olan her şeyin yaratılmış olduğu fikrini kabul eden ancak araştırmalarını bu başlangıçtan öncesine genişletmeyen filozofların teorisidir. Sonraki üç teori, dünyanın kökeni olarak su, hava ve ateş unsurlarını gören Sokrates öncesi teoriler olarak görülebilir. Yedinci teori Pitagoras'ın teorisidir ve ona göre her şeyin kökeni sayılardır. Sekizincisi Saadia'nın Sefirot terimini matematiksel birimler olarak yorumlamasına göre, dünyayı on ana sayı ve yirmi iki harften ortaya çıkmış olarak sunan Yetsira'nın teorisidir. Saadia ise bu kozmogonik teoriyi kabul etmez; ona göre bu teori tedrici yaratılışı ima eder ki bu da dokuzuncu teori olan *yoktan (ex-nihilo) yaratılış* kavramıyla uyumsuz bir fikirdir.⁵⁰⁹ Gaon'un şerhi yoktan yaratma, evrenin yaratılışı ve özellikleri hakkındaki fikirlerini günümüze ulaştırması bakımından da ayrıca kıymetlidir. Çünkü Gaon, Yetsira'nın teorisini olduğu gibi kabul etmemiş kendi fikirlerini de içeren değerlendirmeler ortaya koymuştur.⁵¹⁰

Saadia Gaon'un şerhi, hem eski yazılarından biri olması hem de Yahudi Orta Çağ felefesinin başlangıcıyla yakın bir döneme sahip olması nedeniyle çok çalışılmıştır. Fakat Sefer Yetsira metnine tanıklık etmesine rağmen gereken ilgiyi görmediğini söyleyebiliriz. Erken döneme ait en az dört tane İbranice çevirisinin olduğu varsayımlar arasındadır ama bu metinlere atıflar mevcutken kendilerine ulaşılammıştır. Judah ben Barzillai, Sefer Yetsira üzerine yazdığı yorumda ikisinden kapsamlı alıntılar yapmaktadır ve diğer ikisinden de haberdar olması ihtimaller arasındadır.⁵¹¹

Sefer Yetsira metninin bir aktarıcısı olarak Saadia Gaon'un ne kadar güvenilirliği sorusunda şerhleri kullanmanın olağan sorunları arasında zikredilebilir. Bu

⁵⁰⁹ Piergabriele Mancuso, *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni (Introduction, Critical Text and Annotated English Translation)*, Brill, Leiden-Boston 2010, s. 47-48.

⁵¹⁰ Bağır, s. 111. Eserin el yazma nüshaları ve tercümeleleri için bkz: Muhammed Ali Bağır, *Yahudi Düşünür Saadiya Gaon (Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri)*, Gözlem Yay., İstanbul 2015.

⁵¹¹ Hayman, s. 26.

soruyu doğrudan ele alan Epstein'e göre; Gaon, Sefer Yetsira'nın kendi versiyonunu yaratmıştır ve böylece *Saadyan Recension* tarihi başlamıştır. Dan da Epstein'in bu görüşünü kabul etmektedir. Saadia, yaratılış yasalarının İbrahim'den gelen sözlü bir gelenek olduğunu⁵¹² ancak metnin düzenlenmesi hakkında Mişna ile aynı zamanda yazıya geçirildiğini aktarmaktadır.⁵¹³

Hayman da, Saadia Gaon'un her nüshanın İbranice tam metnini yorumlamadan önce kendince doğru kabul ettiği metnin uzun bir sözlü aktarım serüveninin ortaya çıkardığı sorunları da göz önünde tutarak kendi yazma pratiğine atıfta bulunduğunu ifade etmektedir. Saadia Gaon en iyi metin olarak gördüğü metni seçtiğini ancak kendi versiyonunu oluşturmadığını ifade eder. Önce Kısa Versiyon sonra Uzun Versiyon ardından Uzun Versiyon'un düzenlenmesiyle de Saadyan Versiyon'u ortaya çıkaran bir metin tarihinden söz edilmektedir. Bununla birlikte Saadyan Yeniden Düzenlemesi'nin bizi Kısa Yeniden Düzenleme'den daha eski bir Sefer Yetsira formuna götüren örneklerin mevcudiyeti de bir gerçektir.⁵¹⁴

Saadia Gaon'un Yetsira üzerine şerh kaleme almasının sebepleri arasında, kendinden öncekilerin esere yükledikleri mitsel, mistik ve büyüsel algıları ortadan kaldırarak eserin Rabbani Yahudilik anlayışına yakın felsefi bir özellik taşıdığını göstermek istemesi olsa da bu konu tartışma konusu olmaktan geri duramamıştır.⁵¹⁵ 10. yüzyılın başlarında Saadia Gaon'un şerhi, erken dönemin otoriter bir metni olarak kabul edilmiştir. Saadia Gaon Arapça olarak kaleme aldığı şerhini elindeki uzun versiyonda değişiklikler yaparak ve yeni bölümler ekleyerek oluşturmuştur. Arapça metin M. Lambert tarafından Fransızca çevirisiyle birlikte 1891'de Paris'te ve Josef Kafih tarafından İbranice çevirisiyle birlikte 1972'de Kudüs'te yayımlanmıştır ve 11. yüzyıl itibarıyla de birkaç kez İbraniceye çevrilmiştir.⁵¹⁶

⁵¹² Hayman, s. 32.

⁵¹³ Hayman, s. 26.

⁵¹⁴ Hayman, s. 27.

⁵¹⁵ Bağır, s. 111.

⁵¹⁶ Scholem, Kabbalah, s. 28.

2. Dunaş İbn Temim'in Şerhi

İbranice Adonim ve Arapça Ebu Sehl olarak da anılan Dunaş İbn Temim yaklaşık olarak 890-955 tarihlerinde Kuzey Afrika'nın Kayravan bölgesinde yaşamış, bölgesinde meşhur olan İshak İsraili'nin talebeliğini yapmış Yahudi bir alimdir.⁵¹⁷ Astronomi, matematik ve karşılaştırmalı dilbilim alanındaki eserlerinin yanısıra bir de Yetsira üzerine şerh kaleme almıştır.

İbn Temim, 955-956 yıllarında Saadia'nın şerhine eleştiri olarak Sefer Yetsira üzerine bir şerh yazmıştır. Arapça yazılan metnin Orta Çağ boyunca en az beş tane İbranice çevirisi yapılmıştır. Georges Vajda tarafından 1939-1963 yılları arasında yayımlanan makale dizisinde bu şerh geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu çalışmaları da Paul Fenton tarafından kapsamlı düzeltmeler ve eklemelerle bir araya derlenmiş ve 2002 yılında yeniden yayımlanmıştır. Dunaş'ın orijinal Arapça metninin dörtte üçü Kahire Genizası'nda korunmuştur, şu anda Cambridge ve St. Petersburg'da parçalar halinde bulunmaktadır.⁵¹⁸

Hocası İshak İsraili'in de Yetsira üzerine bir şerh yazmış olabileceği ve bunun bazı kısımlarının da Dunaş tarafından kendi şerhine eklenmiş olabileceği düşünülmektedir. Bununla ilgili olarak Dunaş, İshak'ın Saadia'nın yorumunda yer alan ancak anonim bir kaynağa atfedilen bir yorumunu aktarır.⁵¹⁹ Onun şerh yöntemi bilimsel sayılabilir, döneminin felsefi anlayışlarını ve bilimsel gelişmelerini gözden uzak tutmadan asıl metni açıklamıştır, bu bağlamda Yeni Platoncu akımdan yani Plotinus'un fikirlerinden de etkilenmiştir.⁵²⁰

Dunaş, yorumunda evrenin kökeni ve yaratılışıyla ilgili orijinal bir felsefi veya teolojik sistem tanımlamaz; yalnızca her şeyin kökeninin ve nedeninin, Yaratılışı en üstün iyilik ve maddî olmayan aşkın Tek Tanrı'nın tezahürü olarak görmüştür. O'nun her şeyi bilmesi, yaratılmış her şeyin mükemmel bir uyum içinde bir araya gelmesidir. Bunu açıklamak için Dunaş, büyük ölçüde Arap kaynaklarından (muhtemelen Aristo şerhleri ve İhvan-ı Safa Risaleleri) öğrendiği Yeni-Platoncu düşünceye dayanarak

⁵¹⁷ Georges Vajda, "Dunash İbn Tamim", *EJ*, c. 6, s. 48-49.

⁵¹⁸ Scholem, *Kabbalah*, s. 28; Hayman, s. 29.

⁵¹⁹ Hayman, s. 29.

⁵²⁰ Vajda, s. 49.

yaratılışın diğer tüm unsurlarıyla mükemmel bir uyum içinde olduğunu gösterdiği insan vücudunun ayrıntılı bir analizini de yapmıştır.⁵²¹

Sefer Yetsira'nın kısa versiyonunun en eski tanığı da Dunaş'ın şerhidir. Şerhte alıntılanan metin, Kısa versiyonun en iyi el yazmalarıyla genel olarak uyuşmaktadır. Dunaş'ın üzerinde çalıştığı İbranice metnin şerhten açıkça ayrıldığı ve metne müdahale olmadığını net olarak görülmektedir. Saadya'nın şerhinin aksine içinde yer alan İbranice metinle neredeyse aynı olan en az iki el yazması mevcuttur. Hiçbir kısa versiyon el yazması Dunaş'ın metnine bu kadar benzememektedir. Bu şerh metninin genel olarak mevcut kısa versiyon el yazmalarından bile daha kısa olduğu gözlemlenmektedir. Fakat buna rağmen Sefer Yetsira metninin tarihinin yeniden inşası söz konusu olduğunda vazgeçilmez bir eser olduğuna da belirtmek gerekir.⁵²²

3. Sabetay Donnolo'nun Şerhi

Sabetay (veya Şabbetay) Donnolo, Güney İtalya'da bulunan Doğu Akdeniz ticaret yollarının ana kavşak noktalarına yakın bir şehir olan Oria'da 913 yılında doğmuş, 12 yaşındayken korsanlar tarafından esir alınmış, Toronto'daki akrabaları fidye ödeyerek onu kurtarmışlar, sonrasında astronomi, eczacılık ve tıp üzerine eğitimler almış, muhtemelen İtalya'dan başka bir yere gitmeden burada çalışmalarını sürdürmüş ve yaklaşık 982 yılında ölmüştür.⁵²³ Çok eseri olmayan Donnolo'nun astronomi ve tıp üzerine metinleri bulunmaktadır.

Donnolo, Sefer Yetsira üzerine yazdığı şerh *Sefer Hakhemoni*'yi, 946-982 yılları arasında kaleme almıştır. Bu şerh, Saadia ve Dunash'ın tefsirlerinden farklı bir tarz gözettiği için karşılaştırma yapılması pek mümkün değildir. Donnolo öncelikli olarak Sefer Yetsira'nın sadece ezoterik ve astrolojik doktrin içerdiği kısımlarına atfen bir şerh ele almıştır. Bundan dolayı Sefer Yetsira'nın büyük bir kısmı ya yorumsuz olarak kaydedilmiş ya da temel metne açıklamalı eklemeler yapmakla yetinilmiştir. Fakat bu eklemeler zaman zaman Donnolo'nun elindeki Sefer Yetsira metnini kendi yorumlarından ayırmayı zorlaştırmıştır.⁵²⁴ Ayrıca Güney İtalya'da Heykhalot

⁵²¹ Mancuso, s. 51.

⁵²² Hayman, s. 30.

⁵²³ Suessmann Muntner, "Shabbetai Donnolo", *EJ*, c. 5, s. 750-751.

⁵²⁴ Hayman, s. 31.

literatürüne nazaran Yetsira ilgisi o dönemde zayıftır, ters bir biçimde Sabetay, Yetsira ile ilgilenmiş ve fakat Heykhalot literatürünü adeta gözardı etmiştir.⁵²⁵

Epstein, Donnolo'nun üzerine çalıştığı Sefer Yetsira metni olarak uzun versiyonu işaret etmiştir. Bununla birlikte Epstein, Donnolo'nun şerhini uzun yeni versiyonun de asıl kaynağı olarak görmektedir. Sonuç olarak Hakhemoni'de yer alan Sefer Yetsira metninin uzun versiyon olduğu araştırmalar neticesinde kesinlik kazanmıştır. Ancak Donnolo'nun uzun versiyonunun elimizdeki el yazmalarıyla aynı olmadığına dair pekçok örnek mevcuttur. Aynı zamanda Sefer Yetsira metnini ele alış biçimi, uzun versiyonun ortaya çıkış sürecine ışık tutmaktadır.⁵²⁶ Bunu da kullanma konusunda bazı güçlükler söz konusu olmaktadır. Mikrofilm Enstitüsü Kataloğu, Donnolo'nun Hakhemoni'sinin çoğu İtalya dışındaki kütüphanelerde mevcut olan toplamda yirmi üç el yazmasının listesini yapmıştır. Uygun bir eleştirel edisyon söz konusu olduğunda hepsinin varlığını kanıtlaması gerekecektir ve bu durumda bile kaderin çeşitli cilvelerine ve kâtiplerin müdahalelerine maruz kalacaktır.⁵²⁷

Donnolo'nun şerhi, tenkitli metin ve açıklamalı İngilizce çevrisi ile Piergabriele Mancuso tarafından neşredilmiştir. Burada şerh Yeni-Platoncu bir şerh olarak isimlendirilmiştir. Her ne kadar Dunaş ve Donnolo arasında bazı yorumsal benzerlikler (özellikle Sefirot'un metafiziksel anlayışı) var gibi görünse de bunlar doğrudan bir ilişki olduğunu öne sürecek kadar açık değildir.⁵²⁸

4. Judah ben Barzillai'nin Şerhi

Barselonalı Judah ben Barzillai, 11. yüzyıl sonları ile 12. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Yahudi bilginidir, *ha-Nasi* olarak da anılmıştır, Yahudi takvimi ve medeni hukukuyla ilgili çalışmaları bulunmaktadır, bunların dışında hakkında yeterince bilgi sahibi değiliz.⁵²⁹ 1885 yılında Berlin'de basılan Sefer Yetsira şerhiyle öne çıkan Barzillai, devasa ve son derece ayrıntılı olarak ele aldığı şerhini 12. yüzyılın ortalarında yazmıştır.⁵³⁰ Dunaş, Uzun Versiyon'u bilmesine karşın şerhini, Kısa

⁵²⁵ Idel, Kabbalah, s. 11.

⁵²⁶ Hayman, s. 31.

⁵²⁷ Hayman, s. 31; Scholem, Kabbalah, s. 28.

⁵²⁸ Mancuso, s. 53.

⁵²⁹ Israel Moses Ta-Shma, "Judah Ben Barzillai al-Bargeloni", *EJ*, c. 11, s. 483-484.

⁵³⁰ Scholem, Kabbalah, s. 28.

Versiyonu esas alarak yazmıştı. Uzun Versiyon okumalarını ise bazı versiyonları yorumlamada malzeme olarak ele almıştır. Barzillai ise, birincil kaynak olarak Saadia'nın şerhini ikincil olarak da Dunaş'ın şerhini esas almıştır. Donnolo'nun çalışmasına ise anonim olarak atıfta bulunmaktadır.⁵³¹

Barzillai şerhinde Orta Çağ Yahudi felsefesinin öncülerinden Davud b. Mervan el-Mukammis'in (ö. 937) Arapça olarak yazdığı ve Tanrı, bilgi, alem, insan, vahiy gibi temel felsefî konuları ele aldığı *İşrûne Makalât* isimli eserinden uzun alıntılar yapmıştır. Şerh, bu eserin tamamı o dönemlerde yayımlanmadığı için Mukammis'in görüşlerine dair birincil kaynaklar arasına girmiştir. Ayrıca şerhte Saadia'nın şerh metninin yarısına yakınının İbranice çevirisinin yeniden tahkik edilerek eklendiği bilinmektedir.⁵³²

Saadia yaratılış yasalarının İbrahim'den gelen sözlü bir gelenek olduğunu ifade etmişti. Judah da bu sözlü gelenek dönemini Geonim dönemine kadar uzatmaktadır. Judah, bir zamanların büyük bir koleksiyonun bir kalıntısı olarak gördüğü Sefer Yetsira'ı Talmudik *Bararitot*, *Siphre de-beRav* ve *Heykhalot* metinleriyle birlikte sınıflandırmaktadır. Oldukça kapsamlı olan bu şerhin, S.J. Halberstam'ın baskısında 350-400 sayfa görülmektedir.⁵³³ Judah'ın şerhinin yalnızca 1885'de S.J. Halberstam tarafından düzenlenen el yazması günümüze ulaşmıştır. Judah'ın şerhi, Sefer Yetsira metni çerçevesinde yapılan tartışmalara ilişkin sunduğu çeşitli kanıtlar ve mevcut kaynaklar arasındaki farklılıkların nedenlerine olan farkındalığı açısından önemlidir.⁵³⁴

5. Nahmanides'in Şerhi

Ramban olarak da bilinen Moses ben Nahman veya Nahmanides, İspanya'nın Gerona kentinde 1194 yılında doğmuş, hem Barselona'daki hem de Kuzey Fransa'daki Yeşivalarındaki üstatlardan eğitim almış, sonrasında burada İspanyol Yahudilerinin lideri olan yüzlerce öğrenci yetiştiren büyük bir Yeşiva kurmuş, 1267'de, 72 yaşında iken kutsal topraklara göç etmiş ve burada yerleştiği Akka mevkiinde 76 yaşında

⁵³¹ Hayman, s. 32.

⁵³² Ta-Shma, s. 483.

⁵³³ Hayman, s. 32.

⁵³⁴ Hayman, s. 32-33.

ölmüştür.⁵³⁵ Ramban, Tora ve Talmud üzerine yorumlar yazan Orta Çağ'ların önde gelen Tora bilginlerinden biriydi. Yahudi hukuku konularında responsa ve müstakil eserler yazdığı gibi mistisizm, bilim ve felsefe üzerine eserler de yazan meşhur bir haham idi. Ramban'ın Tora üzerine şerhi de genellikle daha önceki yorumları eleştirir ve Kabalacı öğretileri içerir.

Nahman, Maymonides'in felsefi düşüncesini savunmuş ve Barselona'daki Yahudi-Hıristiyan münazaralarına katılmıştır. Onun Halakha konusundaki derin bilgisi yanında Kabalacı düşünceyle de ilgilenmesi, kendisini takip eden pek çok Yahudiyi mistik fikirlerin geleneksel Rabhani ilimlerle uzlaşabileceğine ikna etmiştir. Nahman, Tevrat tefsirinde, kutsal metni açıklamak için çok sayıda Kabalacı kavrama başvurmuştur.⁵³⁶

Nahman'ın Kabalacı yorumları Eyüp Kitabı üzerine tefsirinde ve diğer bazı metinlerinde görülmektedir. Onun münhasıran Kabala geleneği çerçevesindeki tek metni 1200'lü yılların ikinci yarısına denk düşen bir süreçte Yetsira'nın ilk bölümü üzerine yazdığı şerhtir.⁵³⁷ Müellifin Kabalacı fikirleri gelenekte etkili olmuşsa da bu şerh, muhtemelen kısa ve kısmi bir nitelikte olduğu için ciddi bir etki doğurduğuna yönelik bir emareye rastlanmamaktadır.

6. Abulafia'nın Şerhleri

Birinci bölümde hayatı ele alınan Abraham Abulafia, Kabalacı öğretilerini Sefer Yetsira üzerine bina ettiği için formel anlamda bir şerh yazmasa bile çalışmaları ve öğretileri Yetsira şerhi olarak kabul edilmelidir. Çünkü Abulafia'nın ortaya koymuş olduğu öğretileri ve eserlerinin geneli Yetsira'nın kapsamlı olarak yorumlanması şeklinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda Abulafi'yı müstakil bir şerh bağlamında değil bütün eserleri çerçevesinde ele alarak aktaracağız.

Abulafia, kaleme aldığı ilk eserler olan *Get ha-Şemot* ve *Mafteah ha-Reayon*'da R. Joseph Gikatilla'nın erken dönem yazılarına benzeyen dilbilimsel bir Kabala türü ortaya koyar. Bu tür İbrani harflerinin birleştirilmesi ilmine dayanarak

⁵³⁵ Joseph Kaplan, "Nahmanides", *EJ*, c. 14, s. 739-740.

⁵³⁶ Cohn-Sherbok, s. 104.

⁵³⁷ Efraim Gottlieb, "Nahmanides (in Kabalah)", *EJ*, c. 14, s. 743-744.

Tanrı'nın isimleri etrafında yapılan bir tefekkür tekniğidir.⁵³⁸ Daha sonraki yazılarında entelektüel birikimin dilsel bir mesaja dönüşmesinin bir sonucu olarak harf kombinasyonları ve telaffuzları, nefes egzersizleri, vücudun bölümleri üzerine tefekkürü, baş ve el hareketleri ve konsantrasyon egzersizleri yoluyla peygamberlik deneyimine ulaşma tekniklerini sentezler. Bu tekniklerin bir kısmı Sefer Yetsira'nın yorumlarından hareketle bir kısmı ise Yoga (soluma ritmi, özel beden duruşları, farklı ezberden okuma biçimleri vb.)⁵³⁹ ve Sufizm kaynaklı olarak ele alınmıştır. Abulafia, Kabalası ilahi isimlere atıfla “*Adlar Kabalası*” olarak adlandırmış ve bunu Nebevi Kabala'ya ulaşarak peygamberlik deneyimini yaşamak için yani nihai amaca erişmede bir araç olarak görmüştür. Göksel alemi, özellikle de kozmik Faal Akıl'ı dilbilimsel terimlerle, konuşma ve harfler şeklinde tasvir etmiştir.⁵⁴⁰

Geliştirdiği tekniği uygulayarak mistik vecde ve kahinlik görüşüne ulaşan Abulafia, esrimesini kendinden geçmekten ziyade vaktinden önce erişilen bir kurtuluş hali olarak tarif eder. Bu insan aklının Tanrı ile olan geçici bir kavuşma halidir, filozofların *faal aklın*ın kişinin ruhuna akmasıdır.⁵⁴¹ Abulafia ve ekolünün diğerlerinden farkı onu vecd hali üzerine yoğunlaşmasıdır. Bunun gerçekleşmesi için de iki tekniği önermektedir. Bunlar; İslamiyetteki inzivanın karşılığı olan *hidbodedut* ve yine İslamiyetteki zikrin Yahudilikteki karşılığı olan ve Tanrı'nın isimlerinin tekrarlanmasını ifade eden *hazkara* teknikleridir. Bu da Yahudi mistisizminde “*Adlar Kabalası/Kabalat ha-Şemot*” şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁴²

Abulafia'nın yazılarının birçok el yazması mevcuttur ancak büyük bir kısmı onun öğretisini yasaklayan Kabalacılar tarafından basılmamış sadece birkaç kısa pasajlarını anonim olarak tanıtmışlardır. Onun çalışmalarına dair araştırmalar, Zohar'ı Abulafia'ya atfeden Landauer'in el yazması yazılarının analiziyle başlamıştır. Bunun üzerine Jellinek, bu atfı reddederek Abulafia'nın yazılarının ilk kapsamlı listesini derlemiş ve kısa risalelerinden üçünü yayınlamıştır. Amnon Gross ise Abulafia'nın ve öğrencilerinin kitaplarının çoğunu içeren 13 ciltlik kapsamlı bir çalışma yayınlamıştır

⁵³⁸ Eliade, s. 217.

⁵³⁹ Eliade, s. 218.

⁵⁴⁰ Idel, “Abulafia”, s. 338.

⁵⁴¹ Eliade, s. 218.

⁵⁴² Hasanoğlu, s. 275-276.

(Kudüs, 1999-2004). Abulafia ve okulunun öğretisinin analizine Gershom Scholem ve Chaim Wirszubski de önemli katkılar sağlamıştır. Bunun yanısıra Abulafia'nın öğretileri Pico della Mirandola ve Francesco Giogio Veneto (De Harmonia Mundi) gibi pek çok Kabalacıyı etkilemiş, birçok edebiyatçı ve sanatçıya ilham kaynağı olmuştur. Şiirlerinde Abulafia'nın hayatını konu edinen Ivan Goll, Moses Feinstein ve Nathaniel Tarn, Umberto Eco'nun *Foucault Sarkacı* adlı romanı, George-Elie Bereby'nin bir oyunu, Bruriah Finkel'in heykelleri ve birkaç müzik parçası bunlara örnek verilebilir.⁵⁴³

Vecit Kabalası ya da Esrik Kabala olarak da bilinen Adlar Kabalası, Tora'da gizlenen Tanrı isimlerinin zikredilmesi ve İbrani harflerinin çeşitli kombinezyonları üzerinde oynanması ile uygulanır. Tanrı'nın adının harflerinin dahi zikredilmesinin insanı vecde getireceğine inanılır.⁵⁴⁴ Dilsel anlamda sürekli bir yaratma söz konusudur ve bunu metnin yüzeyinde ve diziminde değişiklikler yaparak adeta harfleri tek tek atomlarına ayırarak ve tekrar birleştirerek yapar. Abulafia'ya göre harflerin metindeki diziliminden bağımsız olarak kendi içlerinde de bir anlamı vardır. Adlar Kabalası'nda dil, kendi başına bir evrendir ve dilin yapısı asıl olanın yapısını temsil etmektedir.⁵⁴⁵ Mistik bir teknik olmasına rağmen Vecd, Kabala külliyatı içerisinde çok fazla itibar görmemiştir. İlk bölümde zikredildiği üzere Kabala'da daha çok Tanrı ile birleşme *devekuth* terimi ile ifade edilir. Bu terim, Tanrı ile birleşmiş olma anlamına gelir ki bu vecdi aşan bir lütuf halidir. Vecde en fazla değeri veren Abulafia'nın oldukça az okunması belki de bu sebeptir diyebiliriz.⁵⁴⁶

Abulafia'ya göre İbranice, diğer tüm dilleri kapsayan ideal bir dildir. İbranice'nin yazılı ya da sözlü geleneğinden ziyade tüm dillerin ilkelerini, yani ideal sesleri ve bunlar arasındaki kombinasyonları temsil ettiğini varsayan sofistike bir dil teorisi geliştirmiştir.⁵⁴⁷ Köken anadil olarak yirmi iki harf, varolan diğer yetmiş dilin her birinin yaratılışına yön veren ideal sesleri temsil etmektedir. Abulafia'ya göre İbranice kutsal olan ana dildir ve Yahudi halkı sürgünlerde bu dili unutmuştur. Kabalacı, yetmiş dilin asıl kaynağı olan bu dili bulmak için çalışmalıdır. Ona göre

⁵⁴³ Idel, "Abulafia", s. 338-339.

⁵⁴⁴ Hasanoğlu, s. 275-276.

⁵⁴⁵ Cengil, s. 148-149.

⁵⁴⁶ Eliade, s. 217.

⁵⁴⁷ Idel, "Abulafia", s. 338.

Kabala'nın gizemi Mesih ile birlikte kesin olarak açığa çıkacaktır ve bütün diller kutsal dilin içerisinde eridiği zaman diller arasındaki farklar da yok olacaktır.⁵⁴⁸ Tanrı, doğaya akılla uyumlu olacak bir şekilde harfleri seslendirme kuvveti vermiştir. Bu kuvvet tüm ağıza, harfleri biçimlerine uygun olacak şekilde seslendirme yeteneği kazandırmıştır. Sesli harfler ise kitaptan ağıza geçişte seslendirilişin titreşimini göstermektedir. Titreşimler özsel olarak ağızın, tesadüfi olarak da kitabın harfleridir.⁵⁴⁹

Hasidey Aşkenaz ve İslam mutasavvıflarından etkilenen Abraham Abalafia, insanların peygamberliğe olan tabii yönelişlerini tatmin edilebilmesi için, İbrani harflerinin nasıl bir araya getirilebileceğini açıklamıştır.⁵⁵⁰ Abulafia'ya göre Kabalacı heves ve arzu ile harfler üzerinde konsantre olursa, Devekuth'a (Tanrı'ya bağlanmaya) varabilir. Bu arada Tanrı'nın harfleri (Tetragrammaton) harfler arasında nefes alma koşullarını belirtir.⁵⁵¹

Abraham Abulafia'nın Kabala'ya olan merakı onu Sefer Yetsira'ı derinlemesine incelemeye götürmüştür. Birçok Kabalacı tarafından eğitilen Abraham Abulafia, Orta Çağ Kabalacılarındandır. Tanrı'ya her günün basit cümleleriyle değil; farklı farklı sembollerin kullanıldığı yoğun bir meditasyonla ulaşılabileceğini savunmuştur. Bundan hareketle esrime durumuna ulaştığı İbrani harfleriyle çeşitli permütasyonlar geliştirmiştir.⁵⁵²

Sefer Yetsira'yı derinlemesine inceleyerek ulaştığı *Tzeruh* (Harf Permütasyonu) tekniğini Abulafia, Yaşam Ağacı üzerine yapılan meditasyondan üstün tutar. Sefiralar üzerine düşünmeyi harfler üzerine düşünmeye sadece bir giriş olarak görür.⁵⁵³ Abulafia'ya göre Kabalacıların en öncelikli amacı bütün dünya dillerinin kaynağı olan İbranice'yi ortaya çıkarmak olmalıdır. Ona göre İbrani alfabesinin her harfi ayrı bir kutsiyet taşımaktadır. Tanrısal adları simgeleyen Yod, He ve Vav harfleri, bu kutsiyet içinde en görkemli yerini alır. Tanrı'nın adları ile yapılan boyutlar

⁵⁴⁸ Cengil, s. 149-150.

⁵⁴⁹ Cengil, s. 147.

⁵⁵⁰ Cohn-Sherbok, s. 105.

⁵⁵¹ Basalel, c. 2, s. 297.

⁵⁵² Basalel, c. 2, s. 297; Elliot R. Wolfson, "The Doctrine of Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia", *Jewish Studies Quarterly*, c. 2, sy. 4 (1995), s. 336-371.

⁵⁵³ Epstein, s. 134-136.

arasındaki deruni ve gizemli yolculuğun tecrübe edilişi sırasında harflerin seslendiriliş özellikleri ise ayrı bir öneme haizdir. Harflerin okunuşunu imgeleyen titreşimler ise kendiliklerinden olmamaktadır. Ağza harfleri seslendirme kuvvetini Tanrı vermiştir. İnsan Tanrı'nın bildirmesiyle her harfin ayrı ayrı, nasıl seslendirileceğini ve seslerin uzatılma miktarlarını bilir.⁵⁵⁴

Abulafia eserlerini 1271-91 yıllarını arasında ortaya koymuştur. Bu eserler, çok sayıda kitap, gramer üzerine incelemeler ve şiirlerden oluşur. Bunların yanı sıra pek çok tefsir de kaleme almıştır. Delaletü'l-Hairin üzerine yaptığı üç tane tefsir çalışması bulunmaktadır. Bunlar; *Sefer ha-Ge'ulah* (1273), *Sefer Hayyei ha-Ne-fesh* ve *Sefer Sitrei Torah'tur* (1280). *Sefer Yetsira* üzerine yazdığı şerhler: *Oz ar Eden Ganuz* (1285/6), *Gan Na'ul* ve ismi olmayan üçüncü bir çalışması daha vardır. Pentateuch üzerine de *Sefer-Mafteh Ot ha-Torah* (1289) adlı bir tefsiri bulunmaktadır.⁵⁵⁵ Abulafia'nın peygamberlik deneyimine nasıl ulaşılacağına dair risale formatında oldukça etkili çalışmaları da vardır. Bunlar; *Hayyeiha-Olamha-Ba* (1280), *Or ha-Sekhel*, *Sefer ha-Heşek* ve *Imrei Shefer* (1291) adlı eserleridir. 1279-88 yılları arasında yazdığı *Kehanet Kitapları* olarak anılan metinler, mesihçiliğini anlayabilmek açısından oldukça önemlidir. Bu eserlerinde kıyamet imge sahnelerine yer vermiş ve kurtuluşun ruhani süreçlerine işaret etmiştir. Abulafia, mesihçi yöneliminin de bir parçası olarak hem Yahudilere hem de Hristiyanlara, Kabala öğretisini sözlü ve yazılı olacak şekilde aktarmıştır.⁵⁵⁶ Abulafia'nın 1279 ve 1283 yılları arasında "kehanet" üzerine yazdığı bazı eserleri kaybolmuş ancak bunlar üzerine yazdığı yorumları günümüze ulaşmıştır.⁵⁵⁷

7. Aşkenazi'nin Şerhi

Joseph ha-Arokh veya boyuna atfen "uzun" olarak da bilinen Yosef ben Şalom Aşkenazi, 14. yüzyılda İspanya'da yaşamış bir Kabalacıdır. O, fikrî serencamında önce "illat ha-ilot" dediği ilk sebebe dayanmış, bunu Ein Sof'a bağlayarak ilk sefira olan Keter ile aynı görenlere karşı çıkmış, Platon'un idealar fikrinden esinlenmiş ve

⁵⁵⁴ Cengil, s. 175, 178; Dan, Kabbalah, s. 64.

⁵⁵⁵ Idel, "Abulafia", s. 338.

⁵⁵⁶ Idel, "Abulafia", s. 338.

⁵⁵⁷ Idel, Kabbalah, s. 31.

ölümü varoluşun sonu olarak kabul etmeyip her şeyin *gilgul* sürecine tabi olduğunu öne sürmüştür.⁵⁵⁸

Aşkenazi'nin yalnızca iki eseri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri Midraş Rabba'daki Yaratılış bölümü üzerine bir tefsirdir. İkincisi ise konumuzu oluşturan Yetsira şerhidir. Onun şerhi, 1280-1340 yılları arasında İspanya'da yazdığı tahmin edilmektedir. İlk olarak İtalya'nın Mantua şehrinde 1562 yılında bu şerh basılmıştır, fakat bu baskıda metin sehven Raavad olarak da bilinen Posquièresli Abraham ben David'e atfedilmiştir.⁵⁵⁹ Metnin Aşkenazi'ye aidiyeti, Moses Kordova ve Chida tarafından tanınmıştır. Bu şerhin kısaltılmış bir sürümü 1719 yılında İstanbul'da basılmıştır. İshak Luria'nın takdirini kazanan bu şerhe Kabala literatüründe sıklıkla atıf yapıldığı görülmektedir.⁵⁶⁰

Şerhin yazıldığı dönemde Kabala'nın Yahudi dünyasında oldukça izole birkaç çevrede yayıldığını görülür ve bu dönemden bize sadece bir avuç büyük Kabalacı eser ulaşmıştır ki bunlardan biri de Joseph ben Shalom Aşkenazi'nin Sefer Yetsira üzerine yazdığı şerhtir, kendisinden sonraki literatüre anlamlı bir katkı sunduğu muhakkaktır.⁵⁶¹

8. Botarel'in Şerhi

Moses Ben Isaa Botarel, 14. yüzyılın sonu ile 15. yüzyılın başlarında İspanya'da yaşamış bir Yahudi alimidir. O, Tora, Yahudi hukuku, felsefe ve Kabala alanlarında kitaplar ve risalalar kaleme almıştır. Bu eserlerde Geonik dönem ve kendi döneminin metinlerinden çok sayıda alıntı yapılmış olsa da bunların çoğunun sahte ve çarpıtılmış olduğu tahmin edilmektedir.⁵⁶² Botarel uzun süre Avignon şehrinde yaşadıkdan sonra Fransa ve İspanya'da dolaşmış, özellikle Parisli Hıristiyan alim Maestro Juan ile tanışmış ve kitaplarının bir kısmını onun isteği üzerine yazmıştır. Bir ara Mesihlik iddiasından olduğu rivayet edilir, kibirli ve patolojik bir kişiliğe sahip olduğu söylenmektedir.⁵⁶³

⁵⁵⁸ Moshe Hallamish, "Joseph ben Shalom Ashkenazi", *EJ*, c. 11, s. 425-426.

⁵⁵⁹ Hallamish, s. 426.

⁵⁶⁰ Hallamish, s. 426.

⁵⁶¹ Dan, *Kabbalah*, s. 34.

⁵⁶² Gershom G. Scholem, "Moses ben Isaac Botarel", *EJ*, c. 4, s. 101.

⁵⁶³ Scholem, "Botarel", s. 101.

Botarel, 1409 yılında Yetsira üzerine uzun bir şerh kaleme almış ve bu şerh 1562 yılında basılmıştır. Pratik Kabala'ya yönelik bir temayül olmakla birlikte mistik öğretilerini felsefe ile uzlaştırmaya yönelik bir çaba da söz konusudur.⁵⁶⁴ Şerhte yukarıda bahsedilen sahte alıntılar gibi pek çok sorun bulunmaktadır. Botarel, felsefeyi övmekte, Aristoteles'ten bir peygamber gibi bahsetmekte ve felsefe ile Kabala'nın tamamen aynı doktrinleri savunduğunu ve sadece dil ve teknik terimlerde farklılık gösterdiklerini iddia etmektedir. O, Hıristiyan bilgin Maestro Juan'a Kabala'yı öğretmek için yazdığı bu şerhte oruç tutarak, abdest alarak, dua ederek, Tanrı ve melek isimlerini zikrederek bir insanın kendisine geleceğin sırlarını ifşa edecek rüyaları nasıl görebileceğini göstermiştir.⁵⁶⁵

9. Vilna Gaon'un Şerhi

Vilna Gaon(u) veya *Hagra* olarak da bilinen Eliyahu ben Shlomo Zalman, 1720 yılında köklü bir Rabbani geleneğin temsilcisi olan bir ailede doğmuş, küçük yaşlarından itibaren daha çok bireysel çalışarak kendi kendini yetiştirmiş, klasik Talmudik eğitimin bagajlarından azade kalmış ve yeni filizlenmeye başlayan Hasidizme karşı çıkmıştır. Onun önderliğinde Vilna adıyla oluşan topluluk bu yeni harekete karşı muhalefetin merkezi haline gelmiş, Baal Şem Tov'un vasiyetinin halka açık bir şekilde yakılması talimatını vermiş, bu gelişmelerden sonra 1797 yılında ölmüştür.⁵⁶⁶ Ölümünden sonra Hasidik harekete olan muhalefet zayıflamış olsa da farklı biçimlerde sürmüştür.

Gaon, Tora tefsiri ve Yahudi hukuku halakha üzerine pek çok çalışma yapmış, bunların yanında Kabala literatürü üzerine de ciddi bir emek vermiştir. Bu kapsamda Yetsira, Zohar, Bahir gibi temel metinlere şerhler de kaleme almıştır. Talmud üzerine düzeltici notlar da dahil olmak üzere hemen hemen tüm Yahudi metinleri üzerine bolca şerh yazmıştır. Ayrıca gramer ve matematik üzerine kitaplar yazmış ve öğrencilerini dünyevi bilimleri de öğrenmeye teşvik etmiştir. Onun çalışmalarında bilimsel filolojiye yakın bir teknikle Rabbani ve Kabalacı literatürdeki metinlerde yer alan bazı

⁵⁶⁴ Scholem, "Botarel", s. 101.

⁵⁶⁵ Cristian D. Ginsburg, *The Kabbalah: Its Doctrines, Development and Literature*, George Routledge & Sons Limited, London 1920, s. 204.

⁵⁶⁶ Israel Klausner, "Elijah ben Solomon Zalman", *EJ*, c. 6, s. 341-343

ifadeleri teknik sebeplerle düzelttiği görülmektedir.⁵⁶⁷ Konumuzu oluşturan Yetsira şerhi, Belarus bölgesinde bulunan Grodno’da 1806 yılında basılmıştır. Metnin tahminen 1782-1798 yılları arasında Yetsira’nın kısa versiyonu üzerine yazıldığı anlaşılmaktadır.

B. Zohar Zeylleri ve Şerhleri

Tora’nın tefsiri olduğu için Zohar da beş ana bölümden müteşekkildir. Zohar’ın içindeki en eski metin *Midraş ha-Neelam*’dır, *Tikkunei Zohar* ve *Raaya Meheimna* daha geç kaleme alınan parçalardır.⁵⁶⁸ Zohar ile aynı dönemde yani 13. yüzyılda ortaya çıkan ve Aramice yazılan bu metinler Tanah’ın ilk kelimesi olan “Bereşit” üzerine yetmiş yorumdan oluşan bir derlemedir. De Leon’un üslubunu ve dilini taklit eden meçhul bir yazar, on dördüncü yüzyılın başında yazıya geçen iki metinle Zohar’a iki zeyl eklemiştir, bunlar; Musa Peygamberin unvanı olarak kullanılan *sadık çoban* manasında *Raaya Mehemna* ve bağımsız bir çalışma olarak basılan Zohar’a yapılan düzeltmeleri ihtiva eden *Tikkunei Zohar*’dır.⁵⁶⁹ Bu zeyller Zohar’ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında başvurulması gereken metinlerdir. Sonradan eklenen bir diğer Zeyl, Zohar ile aynı dönemde yani 13. yüzyılda oluşmuş, Zohar metninin içinde mevcut olmayan el yazmalarından oluşan bir koleksiyondur. Bu el yazmaları önce dağınık iken Tanah’ın kısımlarına göre tasnif edilmiştir. Zohar kütüphanesindeki beşinci cilt, Zohar’ın ilk baskısında yer almayan el yazmalarından bir malzeme koleksiyonu olan ve *Yeni Zohar* anlamına gelen *Zohar Hadaş*’tır.⁵⁷⁰

Zohar, Kabala’nın hikmetinin sırlarını barındıran eser olarak bilinir ve Kabalacılar nezdinde büyük bir zenginlik olarak kabul edilir. Küçük halkalarda okunan bu eser zaman içerisinde halk nezdinde de ilgi görmüş ve yayılım göstermeye başlamıştır. Bu ilgi karşısında Zohar’ı anlamak ve anlatabilmek adına tefsirleri kaleme alınmaya başlamıştır. Kabala literatürünün en gözde eseri olmasından dolayı üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. Şerhler, Zohar’ın bazı bölümlerine yapıldığı gibi

⁵⁶⁷ Salman Kalman Mirsky & David Derovan, “Elijah ben Solomon Zalman (Writings)”, *EJ*, c. 6, s. 345.

⁵⁶⁸ Scholem, *Kabbalah*, s. 12; Demirci, *Kabalacılık*, s. 14.

⁵⁶⁹ Dan, *Kabbalah*, s. 70.

⁵⁷⁰ Dan, *Kabbalah*, s. 70.

tamamını kapsayanları da mevcuttur.⁵⁷¹ Bu şerhler sayesinde Zohar'ın giriftliği biraz da olsa açıklığa kavuşmuştur. İçeriğinde batını anlamlar içeren pasajların zahiri anlamlar içeren pasajlardan fazla olması okuyucuyu hayli zorlamıştır. Şerhler bu zorluğun giderilmesinde büyük öneme sahiptir. Şerhlerin ortaya çıkışı ile ilgili tarihlendirmeyi 15. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılın başı olarak söylemek mümkündür. Rivayetlere göre ilk dönemlerde İshak Luria kendisini ve öğrencilerini, Şimon bar Yohai'nin ve çevresindeki mistiklerin enkarneleri olarak görmüş ve Zohar'ı şifahen tefsir etmiştir.⁵⁷²

Zohar şerhlerinde müfessirlerin kendi fikir ve düşüncelerine rastlamak oldukça mümkün hatta kendi düşünce sistemlerini temellendirmede Zohar'ı kaynak göstermişlerdir. Luriacı Kabala ekolü başta olmak üzere Zohar'ı kendi düşüncesi etrafında açıklama ve yorumlama yapıldığı görülmektedir.⁵⁷³ Kabala üzerine yapılan çalışmalar İspanya sürgünü ile birlikte yeni bir ivme kazanmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı yukarıda zikrettiğimiz üzere doğrudan Zohar ile ilgili olup bir kısmı ise Zohar'a yönelik bir takım açıklamalara yer verir. Zohar şerhi mahiyetinde olmasalar da içerdikleri yorum ve açıklamalar dolayısıyla Zohar'ın anlaşılmasına kayda değer bir katkı sunan eserler arasında Rav Meir ben Gabay'ın *Sefer Avodat ha-Kodeş (Kutsalın ibadeti kitabı)* ve Rav Moşe Kordova'nun *Sefer Pardes Rimmonim (Nar bağı kitabı)* yer alır.⁵⁷⁴ 16. yüzyılda Zohar'ın basılmasına sebep olan Mesih inancı⁵⁷⁵ İspanya sürgünü sonrası Zohar üzerine yapılan çalışmaların da temel amaçlarından biri haline gelmiş ve Mesih fikrini düşünce dünyasında anlaşılır hale getirme çabaları baş göstermiştir.⁵⁷⁶ Zohar üzerine yapılan birçok eserde Mesih vurgusu karşımıza çıkmaktadır. Hatta bazı Zohar tercümelelerinde Mesih düşüncesini Zohar ile temellendirme girişimleri dahi olmuştur.⁵⁷⁷

İlerleyen başlıklarda ele alınacak Zohar şerhleri dışında Menahem Recanati'nin şerhi gibi derli toplu bir metni elimizde olmayan şerhler de vardır. Yine

⁵⁷¹ Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, çev. David Goldstein, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2008, s. 103.

⁵⁷² Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 42.

⁵⁷³ Tishby, s. 103.

⁵⁷⁴ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 45.

⁵⁷⁵ Besalel, c. 3, s. 806.

⁵⁷⁶ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 45.

⁵⁷⁷ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 37.

yardımcı kaynaklar arasında Kremnitzli Issachar Baer'in Zohar'daki kuralları derlediği *Yeş Sakhar* (Prague 1609) ile kavramlarla ilgili Israel Berekhiah Fontanella'nın *Maftahot ha-Zohar* (Venice 1744) ve Isaiah Menahem Mendel'in *Yalkut ha-Zohar* (Piotrikov 1912) öne çıkar.⁵⁷⁸

1. Kordovero'nun Şerhi: Or ha-Yakar

Lurianik Kabala dediğimiz akımın öncülerinden ve ilk bölümde hayatı anlatılan Kordovero'nun Sefer Or ha-Yakar'ı başlığını taşıyan şerhi literatürde ciddi bir yer edinmiştir.⁵⁷⁹ Hacimli ve ansiklopedik tarzda olan bu şerhin, Zohar'a sonradan eklendiği düşünülen iki bölümü/zeyli de içermesi önemlidir. Bu iki bölüm "Tikkuney ha-Zohar" ve "Midraş ha-Neelam"dır.⁵⁸⁰ Yakar, Zohar'ın tamamını kapsayan en erken tarihli şerh çalışması olması itibariyle sonraki literatür açısından önemli bir kaynak olmuştur. Abrams, Kordovero'yu bu şerhinden ötürü "*Zohar literatürünün kaşifi*" olarak nitelendirmiştir.⁵⁸¹ Kordovero'nun, Or ha-Yakar'ı beş cilt olarak basılmış ve tamamı on dokuz büyük cilt halinde Modena'daki kütüphanede bulunmaktadır.⁵⁸²

Kabala geleneği içerisinde önemli bir yer edinen Kordovero'nun diğer eserlerinden de bu başlık altında bahsetmek yerinde olacaktır. Kordovero'nun en çok ses getiren eseri Pardes Rimmonim, ilk olarak 1592 yılında Lublin'de basılmıştır. Zamanının en etkili Kabalacı eserleri arasında yer alan erken dönem Kabala'nın ansiklopedik özeti.⁵⁸³ Safed'de yazılan bu Kabala metni, her biri bölümlere ayrılmış on üç kapı veya bölümden oluşur. Önsözünde, çalışmanın, Kabala'nın temel çalışması olan Zohar çalışması sırasında aldığı notlara dayandığını ve "*Zohar'ın derinliklerinde kaybolmamak ve karışmamak için*" tasarlandığını belirtilir. Çalışma, Kabala'nın ansiklopedik bir özeti ve sefirot doktrinleri, yayılım, ilahi isimler, alfabenin önemi vb. gibi Kabala'nın tüm ilkelerini açıklama çabasını içerir. Pardes Rimmonim adlı kitabında olduğu gibi aslında tarihsel akümülatif yapısından ve eklektisizminden

⁵⁷⁸ Bkz. Scholem, "Zohar", s. 659-660; Tishby, s. 104-105.

⁵⁷⁹ Scholem, eserin bir bütün olarak varlığını koruyamadığını ancak 16 cildin Modena'da kütüphanede mevcut olduğunu ifade etmektedir. Bk. Scholem, Kabbalah, s. 238.

⁵⁸⁰ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 42.

⁵⁸¹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 43.

⁵⁸² Scholem, "Zohar", s. 659.

⁵⁸³ Pardes aslında Pehlevice bir kökten türemiştir, ayrıca Pardes ayrı bir literatür olarak da değerlendirilmektedir. Bkz. Dan, Kabbalah, s. 37.

kaynaklanan çelişkileri sanki hakikate ait bir bütünmüş gibi uzlaştırmaya çalışmıştır.⁵⁸⁴

Moşe Kordovero tarafından öğretilerini yaygınlaştırmak için kaleme alınan *Or Ne'erav* adlı risale, 1587 senesinin yaz aylarının sonlarına doğru Venedik'te yayımlandı. Yazar tarafından yazılmış bir giriş içermediği için ne zaman ve neden yazıldığına dair bir kesinlik söz konusu değildir. Ancak içeriğindeki Kordovero'nun muazzam entelektüel ve pedagojik yeteneklerinden hangi amaçlar doğrultusunda bir eser ortaya koymaya çalıştığını anlayabiliyoruz. İçerisinde birçok gaye barındıran bu metnin en önemli gayesi, Kabala çalışılmasını teşvik etmesidir. Bu eser Kabala'nın Yahudi müfredatında yer edinmeye mücadelesi bağlamında Kabala'ya yeni başlayanlara detaylı bir yol haritası sunmasının yanında başlangıç için temel metin olma işlevine de sahiptir.⁵⁸⁵ *Or Ne'erav*, Kordovero'nun ideal Kabalacı eğitime dair entelektüel bir disiplin olarak detaylı bir vizyonunu ortaya koyar. Kitabı basıma hazırlayan oğlu Gedaliah'ın giriş bölümünden *Or Ne'erav*'ın, Kordovero'nun büyük çaplı sistematik Kabala teolojisini barındıran eseri Pardes Rimmonim'in de bir özeti mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Tora'nın ezoterik bir yorumu olarak da Yahudi dünya görüşünün popülerleşmesinde aracı rol oynaması beklenmektedir.⁵⁸⁶

Kordovero'ya göre, bir kimse Kabala öğrencisi olabilmek için yirmi yaşına gelmiş olmalıdır. Kabala'yı anlamak için kırk yaşına gelinmeli görüşüne bilinçli bir şekilde karşı çıkar. Pardes Rimmonim'in girişinde kendi Kabala öğreniminin yirmi yaşında başladığını ifade eder. *Or Ne'erav*'da kendine atıfta bulunarak şu ifadeleri kullanır: “*Pek çok kişi bizim görüşümüz doğrultusunda hareket etmiş ve başarılı olmuştur.*”⁵⁸⁷

Araştırmacılara göre 16. yüzyıl Kabala'nın gelişiminde çok önemli bir dönemdir. Scholem'e göre bu dönem öncesinde Kabala, fikirlerini kitleler arasında yaymaktan imtina eden üstatlar ve onların müritlerinden oluşan küçük gruplara aitti. Aynı zamanda Yahudi musar literatürü 16. yüzyıl öncesine ait Kabalacı etkinin izine

⁵⁸⁴ Demirci, *Kabalacılık*, s. 13.

⁵⁸⁵ Bkz. Ira Robinson, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah: An Annotated Translation of His Or Ne'erav*, Ktav Publishing, 1994.

⁵⁸⁶ Robinson, s. 42.

⁵⁸⁷ Robinson, s. 45-46.

dair çok az şey göstermektedir. Oysaki sonrasında yapılan çalışmalar 16. yüzyıl öncesine ait Kabalacı eserlerin etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu gerçeğe rağmen, bu yüzyıl içerisinde Kabala'nın konumunda meydana gelen değişim akademik camiada nispeten gözardı edilmiştir. Bu duruma istisna olarak Louis Jacobs'un *The Palm Tree of Deborah* ve Lawrence Fine'in *Safed Spirituality* adlı çalışmaları gösterilebilir. Bu çalışmalar Or Ne'erav'ın açıklamalı İngilizce çevirisinin yanında Kabala'nın okuma yazma bilen her Yahudi'nin sahip olduğu bir şey haline gelmesinde büyük katkıları söz konusudur.⁵⁸⁸

2. Şimon Levi'nin Şerhi: Ketem Paz

16. yüzyılda yaşayan Şimon Levi, İspanya kökenli Yahudi bir ailede Fas bölgesinde yetişmiştir. 1549 yılında Fas'tan İsrail'e doğru yaptığı yolculuk sırasında Güney Afrika'nın Libya bölgesinde Trablus'ta Tora ve Kabala hakkında hiçbir malumatı olmayan Yahudi bir topluluğa rastlamış ve onları irşad etmek üzere burada kalmıştır.⁵⁸⁹ Yöre halkı kendisine büyük bir ihtiram göstermiş ve üstad olarak kabul etmiştir. Levi, bu dönemde Zohar'ın "*Bereşit*" ve "*Şemot*" bölümlerine ayrıntılı bir şerh kaleme almıştır.

Şimon Levi, Zohar'ı Kabala'nın temel eseri olarak değerlendirir ve Zohar üzerine çalışma yapmanın Mesih'in gelişini hızlandıracağına inanır. Dönemindeki diğer Kabblacıların aksine Zohar'ın, doğaüstü bir kaynağının olduğuna ve büyüsel bir güce sahip olduğuna inanmaz, ona göre Zohar; her bir satırında Sefirot'un gizli irfanını barındıran Tora'nın Kabalacı yorumundan başkası değildir. Bununla birlikte Levi, felsefeye karşı bir tutum sergilemesine rağmen, Maimonides'in *Delaletü'l-Arifin* başta olmak üzere birçok felsefi eseri kullanmış, aynı zamanda felsefeyi savunan Kabalacıları da eleştirmekten geri durmayarak ilginç bir tutum sergilemiştir.⁵⁹⁰

Tripolili/Trabluslu Rav olarak meşhur olan Şimon Levi'nin *Ketem Paz* (Saf Altın) isimli Zohar şerhi, önceki başlıkta tanıtılan Kordova'nın şerhi ile yakın bir dönemde yazılmıştır.⁵⁹¹ 1571 yılında tamamlanan şerhte zikredildiği gibi sadece

⁵⁸⁸ Robinson, s. 40.

⁵⁸⁹ Ketem Paz'ın da 1550li yıllarda Trablus'ta yazılmaya başlandığı söylenebilir. Bkz. Tishby, s. 103.

⁵⁹⁰ Cengil, s. 174

⁵⁹¹ Scholem, "Zohar", s. 659; Aydın, s. 43.

“Bereşit” bölümü açıklanmıştır. Fakat Avraham Azulai, şerhin aslında “Şemot” bölümünün bulunduğu vurgu yapmıştır.⁵⁹² Levi’nin, şerhinde işlediği başlıca konu, Sefirot’un doğasına ilişkindir. Zohar’ın metaforik figürlerini simgeler olarak değerlendirip, mitleri de alegoriler olarak yorumlamış ve Tanrısal olanla dünyevi olan arasındaki mesafeyi vurgulamaya çalışmıştır.⁵⁹³ Levi’nin şerhin sonunda yer verdiği Yohai şiiri de şarkılaşılarak Kabalacılar arasında şöhret kazanmış, bu da kendisini Zohar geleneğinde meşhur ve muteber bir konuma yükseltmiştir.⁵⁹⁴

Zohar yorumu olarak Kuzey Afrika’da yazılmış en büyük Kabalacı bir çalışma olan Ketem Paz, literatürde yorumbilime (hermenötik) adanmış ilk çalışma olarak yazarın da Kabalacı görüşlerini içermektedir ve 21. yüzyılın önde gelen Kabalacıları Gershom Scholem, Isaiah Tishby ve Moshe Idel tarafından da tanınmaktadır.⁵⁹⁵ Levi’nin başlıca Kabalacı eseri olan Ketem Paz’ın kendi el yazmalarından günümüze ulaşan olmamıştır.⁵⁹⁶ “Bereşit” bölümü üzerine yazdığı şerh, Ketem Paz başlığıyla 1975 yılında İtalya’nın Livorno şehrinde yayımlanmıştır. Bu şerhin sonunda Levi’ye ait bazı piyutlar yani dinî şiirler yer almaktadır. *Bar Yohai Nimşahta Aşreha* (Adı Bahtiyar: Bar Yohai) başlıklı şiiri, Şimon bar Yohai’nin aziz hatırasına hürmeten yazılmıştır. Bu şiir Kabalacı şiirlerin en meşhuru kabul edilmekte olup Doğulu Yahudiler arasında hâlâ Şabat akşamları ve Galile ile Meron’da Lag ba-Omer bayramında Şimon Bar Yohai’nin mezarında söylenmektedir.⁵⁹⁷ Ayrıca Levi’nin Zohar’daki yabancı kelimeler üzerine yazılmış kısa bir sözlüğünden de bahsedilmektedir.⁵⁹⁸

3. Azulai’nin Şerhi: Or ha-Hamma

Avraham ben Mordehai Azulai, yaklaşık 1570 yılında Fas’ın Fez şehrinde doğmuş, ilkin Talmud üzerine uzmanlaşmış, sonrasında Kabala ve felsefi konulara da ilgi duymuş, 1643 yılında da ölmüştür. Azulai, hayatı boyunca pek çok eser telif etmiştir. Konumuzu oluşturan eseri Zohar üzerine yazdığı risale halindeki üç şerhtir:

⁵⁹² Giller, s. 27-28.

⁵⁹³ Cengil, s. 175.

⁵⁹⁴ Aydın, Zohar’da Tanrı, s. 43.

⁵⁹⁵ Cengil, s. 173.

⁵⁹⁶ Cengil, s. 173.

⁵⁹⁷ Gershom Scholem, “Simeon Labi”, *EJ*, c. 12, s. 408.

⁵⁹⁸ Cengil, s. 173.

Or ha-Levana (Ay ışığı), *Or ha-Hamma* (Güneş ışığı⁵⁹⁹) ve *Or ha-Ganuz* (Saklı Işık). Bu üç risale *Sefer Or ha-Hamma* (Güneş Işığı Kitabı) başlığıyla bir kitap haline getirilmiştir. Azulai, doğrudan Luriacı Kabala geleneğine dayanmış, Kordovero'nun geleneğe eklediği bazı öğretileri eleştirmiştir.⁶⁰⁰

Azulai'nin şerhi, Zohar'ın daha çok Tora yorumları üzerine odaklanmış, başta İshak Luria olmak üzere Kordovero, Hayyim Vital ve Avraham Galante'nin fikir ve eserlerine atıflar yapmış ve geniş bir literatüre dayanmıştır.⁶⁰¹ Daha sonra Azulai, Zohar üzerine yazdığı *Or ha-Hamma*, *Or ha-Levana* ve *Or ha-Ganuz* isimli şerhlerini Kordovero, Luriya, Vital ve Galante'ye atıfla *Kiryat Arba* (Dört Belde) başlıklı çalışmasında biraraya getirmiştir.⁶⁰²

4. Loanz'ın Şerhi: Adderet Eliyahu

Wormslu Elijah Loans/Loanz olarak da bilinen Elijah ben Moses Loanz, 1564 yılında Almanya'nın Frankfurt şehrinde doğmuş, Menahem Mendel'in de aralarında bulunduğu seçkin hocalardan aldığı derslerle yetişmiş, Worms şehrinde Yeşiva müdürü ve vaiz olarak görev yapmıştır. Kabalacı muskalar ve büyü sözleri üzerine yoğunlaştığı için Elijah Baal Şem lakabı verilmiş ve 1636 yılında ölmüştür.⁶⁰³ Tanah'ın *Neşideler Neşidesi* ve *Vaiz* bölümlerine şerhler kaleme almış ve Kabala literatürü haricinde Yahudi hukukuna dair de çalışmalar yapmıştır.

Loanz'ın Zohar'ın *Adderet Eliyahu* ve *Tikkunei Zohar* bölümleri üzerine *Zafanat Paneah* başlıklı şerhleri vardır. İlk şerhin kendi el yazması nüshası 4 cilt halinde Oxford'da bulunmaktadır.⁶⁰⁴ Kordovero'nun öğretisinin geniş kitlelere yayılmasında *Or ha-Yakar*'dan sonra bu ilk şerhten de ciddi oranda alıntılar içeren *Adderet Eliyahu* da önemli bir rol oynamıştır.⁶⁰⁵

⁵⁹⁹ 17. yüzyıl Zohar yorumlarından olan *Or ha-Hamma* Şimon Levi'nin yorumlarıyla büyük benzerlik gösterdiği için bu eser Ketem Paz'ın ilk derlemesi olma ihtimalini de taşımaktadır. Tishby, s. 103; Cengil, s. 173.

⁶⁰⁰ Fred Skolnik (ed.), "Abraham ben Mordecai Azulai", *EJ*, c. 2, s. 774.

⁶⁰¹ Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 44.

⁶⁰² Scholem, "Zohar", s. 659.

⁶⁰³ Theodore Friedman, "Elijah ben Moses Loanz", *EJ*, c. 13, s. 152.

⁶⁰⁴ Scholem, "Zohar", s. 659.

⁶⁰⁵ Giller, s. 27.

5. Buzaglo'nun Şerhi: Mikdaş Melekh

Shalom ben Moses Buzaglo, 1700 yılında Fas'ın Merakeş şehrinde doğmuş, Azulai'nin talebesi olarak yetişmiş, dönemin yöneticileri tarafından ateşle işkenceye uğratılmış, sonrasında 1745 yılında Londra'ya göç ederek Kabala literatürü çerçevesinde metinler yazmış ve 1780 yılında ölmüştür.⁶⁰⁶ Onun en meşhur eseri olan Zohar şerhi *Mikdaş Melekh*, yarı lafzi yarı Luriacı yorumlar içerir, 1750 yılında Amsterdam'da beş cilt olarak basılmıştır.⁶⁰⁷

Mikdaş Melekh, Zohar şerhlerinde bir dönüm noktası olarak görülebilir, zira bu şerh Luriacı Kabala ekolünün öğretilerini Zohar pasajlarıyla açıklamaya yönelik çabaların miladı olmuş, Luriacı geleneğe ait metinlerden de ciddi anlamda etkilenilmiş ve alıntılar yapılmıştır.⁶⁰⁸ Luriacı öğretinin Zohar şerhi olarak tezahürü sayılabilecek bu eserin Kabala ve Zohar literatüründe ciddi biçimde etkili olduğu görülmektedir.

6. Vilna Gaon'un Şerhi: Yahel Or

Sefer Yetsira şerhi ile tanıdığımız Vilna Gaon veya *Hagra* olarak da bilinen Eliyahu ben Şlomo Zalman (1720-1797), Zohar'a da *Yahel Or* ve *Sifra di-Zeniuta* isimleriyle iki şerh yazmış, bunların ikisi birlikte Vilna'da 1882 yılında basılmıştır.⁶⁰⁹ Litvanya Yahudiliğinin de en etkili aktörlerinden olan ve çileci zahid yaşamıyla birlikte ilmî üslubunda titiz bir tarz takip eden Gaon'un bu şerhlerdeki temel amacı Zohar'ı, Yetsira gibi erken dönem Kabala metinleri ve Yahudi hukukunun emirleriyle uzlaştırmaktır.⁶¹⁰

7. Zevi Hirsch'in Şerhi: Ateret Zevi

Hasidik hanedanlardan Zhidachov-Komarno'nun kurucusu ve en seçkin temsilcisi olan Zevi Hirsch Eichenstein, 1785 yılında Macaristan bölgesinin Safrin beldesinde doğmuş, erken yaşlarından itibaren Tora üzerine bilgisiyle öne çıkmış ve gençliğinde kendisini Kabala çalışmalarına adanmıştır. Lublinli Jacop Isaac'ın ölümünden sonra büyük bir Hasidik cemaatin liderliğini üstlenmiş ve müritlerinin

⁶⁰⁶ Gershom G. Scholem, "Shalom ben Moses Buzaglo", *EJ*, c. 4, s. 322.

⁶⁰⁷ Tishby, s. 104. Buzaglo'nun ayrıca Tikkunei Zohar şerhleri de vardır: Kisse Melekh, Zevi Shapira. Bkz. Scholem, "Zohar", s. 659.

⁶⁰⁸ Giller, s. 29.

⁶⁰⁹ Scholem, "Zohar", s. 659.

⁶¹⁰ Giller, s. 31-32; Tishby, s. 104.

mezarına ziyaret günü olarak kutsal kabul ettikleri 11 Temmuz 1831 günü ölmüştür.⁶¹¹ Zevi, Tora üzerine *Beit Yisrael* (1834), Luria ve Vital'in eseri olan *Pri Ets Hayim* üzerine bir giriş ve yorum olan *Peri Kodeş Hillulim* (1836) ile Zohar üzerine bir şerh olan *Ateret Zevi*'yi kaleme almıştır.⁶¹²

Zohar şerhi olan *Ateret Zevi*, 1834 ila 1841 yılları arasında neşredilmiştir. Sonrasında iki cilt İbranice olarak basılan şerhin ilk cildinde *Bereşit*, ikinci cildinde *Şemot*, *Vayikra*, *Bamidbar* ve *Devarim* bölümleri yer almaktadır. Zevi, Kabala'nın genel olarak Yahudi dini metinlerini doğru bir şekilde anlamak için gerekli olduğunu savunmuştur, ona göre Zohar olmadan Tora ve Talmud'u anlamak imkansızdır, ayrıca da Luriacı Kabala anlayışı olmadan da Zohar'ı anlamak mümkün değildir.⁶¹³ Luria ve Baal Şem Tov'un öğretileriyle harmanlanan bu şerh, Hasidik cemaatler arasında muteber bir kaynak olarak görülmektedir.

8. Safrin'lerin Şerhleri: Zohar Hai ve Dammesek Eliezer

Isaac Judah Jehiel Safrin, Hasidik Zidakov hanedanının Komarno şubesinde kuran Alexander Sender'in oğlu olarak 1806 yılında doğmuş, geçimini taş ustalığı ve muhasebecilikten sağlamış ve 1874 yılında ölmüştür. En meşhur eseri kendi rüyalarını kaleme aldığı *Megillat Setarim*'e göre kendisini Luria ve Baal Şem Tov'un reenarnesi olarak görmüştür.⁶¹⁴ Modern anlamda Kabala geleneğini ve literatürünü devam ettiren Hasidik hareket içerisinde yetişen Safrin'in Luria ve Hayim Vital'den ciddi anlamda etkilendiği görülmektedir.

Kabala literatürüne öğretileri, eleştirileri ve yazdığı metinlerle katkıda bulunan Safrin'in Zohar üzerine şerhi *Zohar Hai* başlığını taşır, bu şerh 1875-1881 yılları arasında beş cilt olarak basılmıştır. Yine oğlu Jacob Moses Safrin'e ait *Dammesek Eliezer* başlıklı Zohar şerhi de yedi cilt olarak 1902-1928 arasında basılmıştır.⁶¹⁵ Zohar

⁶¹¹ Adin Steinsaltz, "Zhidachov", *EJ*, c. 21, s. 522.

⁶¹² Steinsaltz, s. 522. Tishby, Hirsch'in şerhinin ismini *Ispaklarya ha-Meirah* olarak vermiştir. Tishby, s. 104.

⁶¹³ Biale vd., s. 383; Zevi şerhin bir yerinde şu nasihatta bulunur: "Kendisine söylenen her şeyle alay eden ve gülen, değerli ve kutsal olan her şeyle alay eden ve dalga geçen bir sapkınla (apikores) inanç meseleleri hakkında herhangi bir tartışma yapılmasına izin verilmez. Çünkü alaycılığın (letsanut) gücü, yüzlerce yeniden kanıtı yenecek kadar büyüktür, bu nedenle bu alaycı sapkınla karşılaşmak elem verici bir hadisedir." Biale vd, s. 486.

⁶¹⁴ Esther Zweig Liebes, "Isaac Judah Jehiel Safrin", *EJ*, c. 17, s. 664.

⁶¹⁵ Scholem, "Zohar", s. 659.

Hai’de fakirlik ve toplumdaki düşük konumların kişinin manevi mertebesini yükselten şeyler olduğu savunulmuştur.⁶¹⁶

9. Aşlag’ın Şerhi: Ha-Sulam

Baal ha-Sulam olarak da bilinen meşhur haham ve Kabalacı Yehuda Leib Halevi Aşlag, 1885 yılında Lodz’da, Porisov ve Belz’deki Hasidik cemaatine bağlı alim bir ailede doğmuş, 1921’de Aliyah yapmış ve daha sonra Kudüs’teki Givat Shaul’un hahamı olarak atanmış ve 1954 yılında ölmüştür. En çok İshak Luria’nın eserinin tefsiri ve yeniden kurgusu olan “*Talmud Eser Sefirot*” ve Zohar üzerine bir yorum olan “*ha-Sulam*” ile tanınır.⁶¹⁷

Zohar’a çağdaş bir giriş olarak 1935-1945 yılları arasında bir metin kaleme almıştır. Yehuda Aşlag’ın hem şerh hem de tercüme niteliğinde olan ha-Sulam adlı eseri günümüzde en çok başvurulan şerh çalışmasıdır. Luriacı gelenek bağlamında ele alınan bu eserin sahaya kattığı en önemli özelliği başlangıç seviyesindeki Kabala öğrencilerine hitap ediyor olmasıdır.⁶¹⁸ Metnin yapısına bakıldığında her pasajın *ha-Sulam* ve *Mar’ot ha-Sulam* alt başlıklı açıklamaların olduğu görülür. Ayrıca editörün de eklemeleri okuyucu açısından yol gösterici olmaktadır. Şerh, Zohar’ın kavramlarını literal olarak anlamlandırmak adına önemli bir katkı sunmaktadır. Yine *Pritzker Edisyonu* olarak bilinen notlu baskısında da kendinden önceki Zohar şerhlerini akademik açıdan ele aldığından dolayı diğer İngilizce baskıları geride bırakmıştır.⁶¹⁹

10. Margalit’in Şerhi: Şaarei ve Nitsotsey Zohar

Reuben Margalit (Margulies/Margalio), 1889 yılında Ukrayna’nın Lviv şehrinde doğmuş, hahamlık eğitiminin ardından ticaretle uğraşmış, 1935 yılında Tel Aviv’e yerleşek Rambam kütüphanesinin müdürü olmuş, Kabala geleneğine ilgi duyarak bu alanda çeşitli çalışmalar yapmış ve 1971 yılında ölmüştür.⁶²⁰ Talmud ve Mişna üzerine de eserleri bulunan Margalit, Kabala çalışmaları kapsamında Zohar,

⁶¹⁶ Giller, s. 6.

⁶¹⁷ Tishby, s. 105. Bu metnin bir kısmının Türkçe çevirisi için bkz. <https://www.Kabala.info.tr/zohar/zohar-kitabina-giris/zohar-kitabina-giris/>

⁶¹⁸ Scholem, “Zohar”, s. 659; Aydın, Zohar’da Tanrı, s. 46.

⁶¹⁹ Terim ve dizin sözlükleri için Aydın, Zohar’da Tanrı, s. 46-47.

⁶²⁰ Fred Skolnik (ed.), “Reuben Margalio”, *EJ*, c. 13, s. 521.

Tikkunei Zohar, Zohar Hadaş ve Sefer ha-Bahir'in açıklama notlarıyla yeni neşirlerini hazırlamıştır.

Talmud ve Midraşla ilişkileri üzerinden Zohar'daki ifadeleri açıkladığı *Şaarei Zohar*'in⁶²¹ yanında Margalit, farklı versiyonlarının neşirlerini hazırlamış olduğu Zohar üzerine bir de şerh kaleme almıştır. "Zohar'ın Kıvılcımları" anlamına gelen *Nitsotsey Zohar* adlı şerh, 1940 ila 1953 yılları arasında Tel Aviv'de beş cilt olarak basılmış, Zohar zeylleri olarak işlediğimiz Tikkunei Zohar ve Zohar Hadaş'ı da kapsayan bir içeriğe sahiptir, metinde konu dizinine bağlı kalınmıştır.⁶²²

11. Scholem'in Şerhli Zohar Neşri

Gershom Gerhard Scholem, Berlin'de 1898 yılında doğmuş, gençliğinde kendi başına İbranice Yahudi dinî metinlerini incelemiş, 1923 yılında doktora tezini Sefer ha-Bahir üzerine hazırlayıp savunduktan sonra Kudüs'e gelmiş ve İbrani Üniversitesi'nin kadrosunda yer almıştır. Üniversitede bütün çalışmalarını ve derslerini Yahudi mistisizmi Kabala konusuna hasreden ilk profesör olmuş, Avrupa ve Amerika'da kütüphaneleri dolaşmış, konferanslar vermiş ve geride Kabala üzerine birçok akademik metin ile ciddi bir Kabala koleksiyonu bırakarak 1982 yılında ölmüştür.⁶²³

Scholem'in -kitaplarında sıklıkla yer ayırarak detaylı biçimde incelediği- Sefer ha-Zohar'ın üzerine aldığı notlar 1992 yılında neşredilmiştir. Bu notlarda Orta Çağ Kabala literatürüne atıflarda bulunduğu gibi yabancı dillerle karşılaştırmalı etimolojik çıkarımlar da yapılmış, kimi zaman Zohar metnine özgün yorumlar getirilmiş, hatta bazen Zohar'ın mantıksal örgüsü takip edilerek dinî-mistik sonuçlar çıkarılmıştır.⁶²⁴ Hem bu nitelikteki notları ve hem de diğer çalışmaları sebebiyle Scholem'in Zohar neşirini, şerhler kapsamında ele almak zorlama bir yorum olmasa gerektir.

⁶²¹ Scholem, "Zohar", s. 659.

⁶²² Tishby, s. 105; Aydın, Zohar'da Tanrı, s. 46.

⁶²³ Moshe Idel, "Gershom Gerhard Scholem", *EJ*, c. 18, s. 158-159.

⁶²⁴ *Gershom Scholem's Zohar with Annotations*, Magnes Press, 1992.

SONUÇ

Yahudi mistik geleneği olarak bilinen Kabala, kolayca tanımlanabilir veya karakterize edilebilir yekpare bir yapı arzetmez. Kabalacı metinler külliyyatının mutlak bir şekilde tasnif edilip sıralanması da zordur. Aslında farklı entelektüel ve mistik akımların bolluğu Kabala geleneğine bir zenginlik katmıştır. Kadim mistik geleneklerden biri olan Kabala, her gelenekte olduğu gibi önce şifahi olarak oluşmuş ve aktarılmıştır. Milattan sonraki yüzyıllarda ilk yazılı metinlerini veren bu gelenek üzerinde Türkçede pekçok çalışma yapılmış olsa da metin merkezli bir okumanın yapılmadığı görülmektedir.

Yahudi mistik geleneğinin belirli dönem içerisindeki metinlerini bazı sınıflandırmalara tabi tutarak ele aldığımız bu tezin birinci bölümünde Yahudi mistik düşüncesi ve Kabalayı kavramsal ve tarihsel bağlamı içinde incelemeye ve bu mistik düşüncenin daha öncesinin de izlerine vurgu yapmaya çalışarak Kabala'nın terminolojik olarak yerleşme sürecine kısaca değindikten sonra tarihsel gelişimine bir kapı aralamaya çalıştık.

Tora'nın içerisinde saklı olduğuna inanılan derin manaların bilgisine vâkıf olma çabasının bir sonucu olarak gelişen Kabala sisteminin, zamanla farklı amaçlara hizmet ettiğini de görmekteyiz. Kabala daha çok acı ve umutsuzluk aşılamanın tarihsel yaşantıların sonucunda sığınılan ve motivasyon sağlayan manevi bir araç olmuştur. Konfor içerisinde geliştirilen bir düşünce sistemi olmaktan çok uzak kalmış olan Kabalayı bu yönüyle diğer düşünce sistemlerinden ayırt edebiliriz. Bununla birlikte Kabalanın, Yahudi dini geleneğine üretken yapısı ve estetik yönüyle farklı bir boyut kazandırdığına da şahitlik ettik.

Tezin asıl muhtevasını oluşturan ikinci bölümdeki metinlerden yola çıkarak şunu çok rahat söyleyebiliriz: Burada ele alınan metinlerin ortak özelliklerinden biri anonim olmalarıdır. Hiçbirinin yazarı belli değildir ancak atfedildikleri birileri hep olmuştur. Burada metinlerin anonim olmasının oluşturduğu boşluk Kabala geleneğini istenildiği kadar eskiye götürebilme konforu sunmuştur. Raziel'in Adem veya Nuh peygambere, Yetsira'nın İbrahim peygambere atfedilmeleri bunun en bariz örnekleridir. (Burada İslam geleneğindeki "suhuf" söylemi hatırlanabilir). Bu

ihtimaller çerçevesinde yapılan araştırmalar veya alışmalar Kabalanın terminolojik ya da metinsel tarihinin ortaya konmasıdır. Bundan hareketle de yine birinci bölümde Kabala'nın metinsel bağlamda başlangıcını Erken Dönem başlığı altında konumlandırmaya çalıştık. Yine bu dönemde oluşan ekollere ve öncü isimlere değinilmiş, anonim-klasik metinlerin oluşumunun izleri sürülmüştür.

Erken dönem metinlerinin Orta ağı da kapsayan bir döneme yayılması metinleri dönemsel bir tasnife tabi tutmada sorun teşkil etmiştir. Burada kaynak/klasik metin işlevi gören anonim metinleri erken döneme, bu anonim metinlerden ilhamla oluşmuş yazarı belli olan metinleri ise orta ağı atfederek mevcut sorunu bir nebze de olsa aşmaya çalıştık. Aksi takdirde kaynak/klasik bir metin olan Sefer ha-Bahir ile Orta ağ Kabalacısı Abraham Abulafia'nın metinlerinin aynı yüzyılda oluşması, bununla birlikte aynı dönem içerisinde birçok Kabalacı metin kaleme alınması dönemsel bir metin tasnifi oldukça zorlaştırmaktadır. Bu nedenle biz literal-anonim-klasik kaynaklar ve yazarı belli olan metinler şeklinde bir tasnife gittik ancak metinlerin tasniflerinde farklı metotlar da geliştirilebilir.

Hasidizm ekolünün baskın olması hasebiyle son dönem içerisinde genel itibariyle Hasidizm'in kuruluşunu, gelişimini ve öne çıkan simalarını anlatmakla yetindik. Vilna Gaon ekolüne diğerk bölümlerde ele alınan şerhleri bağlamında değinmeyi uygun gördük. Diğerk ekollere de kısaca değinerek Kabala'nın öne çıkan ilke ve öğretilerini başlıklandırarak tanıttık. Son olarak Kabala sistemi içerisinde nihai amaca ulaşmak için ortaya konulup geliştirilen mistik yolları kendimizce benimsediğimiz tasnife bağlı olarak Kabala Türleri başlığı altında derlemeye gayret ettik.

Kabala literatürünün oluşumu ve gelişimini ele aldığımız ikinci bölümde başta Kutsal Kitap'a atıfla oluşan mistik Merkaba geleneğinin teşekkülünü özetlemeye çalıştık. Merkaba mistisizminin oluşumunda büyük katkısı olan Hezekiel'in rüyetini izah ederken kendi döneminin sosyal ve toplumsal yaşamını ıskalamamaya da gayret ettik. İçerdiği taht vizyonundan hareketle Heykhalot-Merkaba olarak isimlendirilen literatürün kavramsal tarihine, konularına, etkisi altında kaldığı geleneklere ve öne çıkan simalarına kısaca değindik. Merkaba literatürü içerisinde kabul edilen bütün

metinleri derlemeye çalıştıktan sonra Yetsira, Bahir ve Zohar metinlerini de aynı çerçeve içerisinde tanıtmaya çalıştık.

Bu metinlerin biraz gerisinde kalmış ancak bizim tasnifimiz kapsamında değerlendirilebilecek olan birkaç metni de ikinci bölümde “Diğer Metinler” başlığı altında tanıtmaya çalıştık. Anonim olan bu metinler de kendinden sonra yazılan Kabalacı metinlere kaynaklık ederek klasikleşen metinler arasında yer alabilmişlerdir. Bu metinlerin de oluştuğu dönemleri, bunların etkisinde ortaya çıkan mistik oluşumları ve içerdiği konuları da yine bu bölüm içerisinde okuyucuların istifadesine sunmaya gayret ettik.

Son bölümümüzde ise ikinci bölümde tanıttığımız Kabala tarihinin en etkili ve en çok ses getiren metinleri Sefer Yetsira ve Sefer ha-Zohar üzerine yazılan zeyl ve şerhleri derlemeye çalıştık. Şerhler aynı zamanda bizi yazdıkları metin hakkında aydınlatma özelliğine de sahiptir. Bundan dolayı zaman zaman yapılan şerhlerin bize ne kadar orijinal metni sunduğuna, şarihlerin yorumlarının metni ne kadar yansıttığına ve bu bağlamda yapılan tartışmalara da yer vermeye çalıştık. Üçüncü bölümü Scholem’in Şerhli Zohar şerhiyle tamamlamayı uygun gördük. Her ne kadar ayrı bir metin olarak mevcut olmasa da Kabala’ya ömür vermiş biri olarak Scholem’in bu neşrinin de tanıtılmaya layık olduğu söylenebilir.

Kabala’ya metinsel bir bakışla yaklaştığımızda Erken Dönem, Orta Çağ ve Son Dönem şeklindeki dönemlendirme bazı sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Orta Çağ’ın başlangıcı ve sonu hem erken diyebileceğimiz döneme uzanmakta hem de son dönemi kapsayabilmektedir. Hal böyle olunca metinleri kronolojik bir sırayla ele almaktansa bazı niteliklerini baz alarak tasnif etmek daha isabetli görünüyor. Bu tezde anonim nitelikleri ağır basan literal metinler, Kabala literatürünün teşekkülü başlığında incelenmiştir. Burada Heykhalot külliyatı, Yetsira, Bahir ve Zohar literal-anonim-klasik metinler olarak isimlendirilebilir. Diğer metinlere de anonim-tâli/ikincil metinler denilebilir. Yazarı belli olan ve klasik kaynaklara dayanan metinleri post-klasik metinler ve kendine has bir üslup ve tarzla gelişen Hasidik literatürü de modern metinler olarak tasnif etmek mümkündür. Bu tasnif teklifimizin geliştirilerek sürdürülmesi temennimizdir.

KAYNAKÇA

Abrams, Daniel, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory (Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism)*, Jerusalem Cherub Press, Jerusalem 2010. [Kabbalistic Manuscripts].

Abrams, Daniel, “The Only Sefirotic Diagram of the Zohar Manuscript Witnesses and its Absence in Print”, *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 87 (2019), s. 9-20. [“Sefirotic Diagram”].

Abrams, Daniel, “Sefer ha-Bahir”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 3, s. 62-63. [“Bahir”].

Adam, Baki, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yay., İstanbul 2003.

Akıncı, Ahmet, *Kabala: “Sınırsız” a Yolculuk*, Dharma Yay., İstanbul 2008.

Araz, Ömer Faruk, “Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları”, *Dergiabant*, c. 9, sy. 1 (Mayıs 2021), s. 124-150.

Aydın, Fuat, *Yahudilik (Tarih, İnanç, İbadet, Kültür)*, Mahya Yay., İstanbul 2018. [Yahudilik]

Aydın, Ravza, *Sefer ha-Zohar'da Tanrı, Alem ve İnsan Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya 2021. [Zohar'da Tanrı]

Aydın, Ravza, “Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri”, *Darülfünun İlahiyat*, c. 30, sy. 2 (2019), s. 359-382. [“Sefer ha-Zohar”]

Bağır, Muhammed Ali, *Yahudi Düşünür Saadiya Gaon (Hayatı, Eserleri, İnanç Tarihindeki Yeri)*, Gözlem Yay., İstanbul 2015.

Basalel, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi* (c. 1-3), Gözlem Yayınevi, İstanbul 2001.

Baybal, M. Sami, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü*, Yediveren Kitap, Konya 2002. [Mesih'in Dönüşü].

Baybal, M. Sami, “Saadia Gaon, Onun Orta Çağ Yahudi Felsefesini Oluşturma ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2003), s. 169-187. [“Gaon”].

Ben-Shlomo, Joseph, “Moses ben Jacob Cordovero”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 5, s. 220–221

Biale, David & D. Assaf & B. Brown & U. Gellman & S.C. Heilman & M. Rosman & G. Sagiv & M. Wodzinski, *Hasidism (A New History)*, Princeton University Press, Oxford, 2017.

Bos, Gerrit, “Hayyim Vital’s Practical Kabbalah and Alchemy: a 17th Century Book of Secrets”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, sy. 4 (1994), s. 55-112.

Boustan, Raanan S., “The Study of Heikhalot Literature: Between Mystical Experience and Textual Artifact”, *Currents in Biblical Research*, sy. 6/1 (2007), s. 130-160.

Burul, Şule, *Yahudi Mistisizmi: Kabala*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2006.

Cengil, Arzu, *Kabala: Yahudi Gizemi*, Ayna Yayınevi, İstanbul 2004.

Christman, Angela Russell, “What Did Ezekiel See?”: *Christian Exegesis of Ezekiel’s Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, Brill, Leiden-Boston 2005.

Cohen, Martin Samuel, *The Shi‘ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, Boston 1983

Cohn-Sherbok, Lavinia & Dan, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev. Bilal Baş, İz Yay., İstanbul 2010.

Dan, Joseph, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2006. [Kabbalah]

Dan, Joseph, “Iggeret ha-Kodesh”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 9, s. 715. [“Iggeret”]

Dan, Joseph & Joelle Hansel, “Moses Hayyim Luzzatto”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 13, s. 281-286.

Davidson, Gustav, *A Dictionary of Angels*, The Free Press, New York 1967.

Davila, James R., *Hekhalot Literature in Translation (Major Text of Merkavah Mysticism)*, Brill, Leiden-Boston 2013.

Demirci, Kürşat, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık (İnançlar ve Tarih)*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2018. [Kabalacılık].

Demirci, Kürşat, “Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 1, sy. 4 (2012) s. 7-18. [“Yahudi Mistisizmi”].

Dubnow, Simon, “The Maggid of Miedzyrzecz, His Associates, and the Center in Volhynia (1760-1772)”, *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, ed. Gershon David Hundert, New York University Press, New York 1991, s. 86-208.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Muhammed'den Reform Çağına)*, Alfa Yay., İstanbul 2019.

Epstein, Perle, *Kabala: Musevi Mistiklerin Yolu*, Dharma Yayınları, İstanbul 1993.

Feldman, Daniel Hale, *Qabalah: The Mystical Heritage of the Children of Abraham*, Work of Chariot, California 2001.

Fine, Lawrence, “Kabbalistic Texts”, *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, ed. Barry W. Holtz, Summit Books 1984, s. 305-359.

Fortune, Dion, *Mistik Kabala*, çev. Murat Sağlam, Hermes Yay., İstanbul 2010.

Friedman, Theodore, “Elijah ben Moses Loanz”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 13, s. 152.

Garb, Jonathan, “From Fear to Awe in Luzzatto’s Mesillat Yesharim”, *European Journal of Jewish Studies*, sy. 14 (2020), s. 285-299. [“Luzzatto”]

Garb, Jonathan, “The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah”, *The Jewish Quarterly Review*, sy. 98/2 (Spring 2008), s. 203-229. [“Lurianic Kabbalah”].

Giller, Pinchas, *Reading the Zohar: A Sacred Text of Kabbalah*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Ginsburg, Cristian D., *The Kabbalah: Its Doctrines, Development and Literature*, George Routledge & Sons Limited, London 1920.

Gottlieb, Efraim, “Maarekhet ha-Elonut”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 13, s. 305-306.

Gottlieb, Efraim & Joseph Kaplan, “Nahmanides”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 14, s. 739-744.

Groepler, Eva, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, çev. Süheyla Kaya, Belge Yay., İstanbul 1999.

Gruenwald, Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden-Boston 2014.

Guiley, Rosemary Ellen, *The Encyclopedia of Angels* (Second Edition), Visionary Living, New York 2004.

Gültekin, Hatice, *Bir Yahudilik Yorumu Olarak Hasidizm*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale 2009.

Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İSAM Yay., İstanbul 2012.

Hallamish, Moshe, “Joseph ben Shalom Ashkenazi”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 11, s. 425-426.

Hasanoğlu, Eldar, “Ortaçağda Tasavvuf ve Kabala'nın Buluşması”, *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu*, İnönü Üniversitesi Yay., Malatya 2018, s. 269-278.

Hayman, A. Peter, *Sefer Yesira (Edition, Translation and Text-Critical Commentary)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

Heschel, Abraham Joshua, *In This Hour: Heschel's Writings in Nazi Germany and London Exile*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 2019.

Idel, Moshe, *Kabbalah in Italy (1280-1510)*, Yale University Press, New Haven & London 2011. [Kabbalah].

Idel, Moshe, “Abraham ben Samuel Abulafia”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 1, s. 337-339. [“Abulafia”].

Idel, Moshe, “Books of Kanah and Peliyah”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 11, s. 759. [Kahah].

Jacobs, Louis, *Hasidic Thought*, Behrman House, New York 1976.

Johnson, Paul, *Yahudi Tarihi*, çev. Filiz Orman, Pozitif Yay., İstanbul 2001.

Kaplan, Aryeh, *Meditation and Kabbalah*, Weiser Books, Boston 1982. [Meditation].

Kaplan, Joseph, “Nahmanides”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 14, s. 739–740. [“Nahmanides”].

Klausner, Israel & Salman Kalman Mirsky & David Derovan, “Elijah ben Solomon Zalman”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 6, s. 341-345.

Küçük, Abdurrahman, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, Berikan Yay., Ankara 2021. [Dönmeler].

Küçük, Mehmet Alparslan, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam)*, Berikan Yay., Ankara 2016. [Kutsal Kitap].

Lachter, Hartley, “The Origins of Scholarship on Jewish Mysticism”, *Jewish Mysticism and Kabbalah (New Insights and Scholarship)*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York Press, New York-London 2011, s. 1-13.

Levin, Michael, *Yahudi Ruhaniliği ve Mistisizmi*, çev. Estreya Seval Vali, Gözlem Yay., İstanbul 2006.

Liebes, Esther Zweig, “Dov Baer (the Maggid) of Mezhirech”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 5, s. 766-768. [“Baer”]

Liebes, Esther Zweig, “Isaac Judah Jehiel Safrin”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 17, s. 664. [“Safrin”]

Liebes, Esther Zweig, “Sefer Raza Rabba”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 17, s. 128. [“Rabba”]

Mancuso, Piergabriele, *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni (Introduction, Critical Text and Annotated English Translation)*, Brill, Leiden-Boston 2010.

Meral, Yasin, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, Milel Nihal Yay., İstanbul 2021.

Metli, Ebru, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

Mindel, Nissan, *Rabbi Schneur Zalman of Liadi (A Biography)*, Kehot Publication Society, New York 2002.

Minkin, Jacob S., “Jewish Mysticism”, *The Journal of Religion*, c. 24, sy. 3 (1944), s. 188-200.

Muntner, Suessmann, “Shabbetai Donnolo”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 5, s. 750-751.

Musa b. Meymun/Maimonides, *Deleletü'l-Hairin*, çev. Osman Bayder & Özcan Akdağ, Kimlik Yay., Kayseri 2019.

Ninan, M. M., *The Secrets of Angel Raziel*, Normal 2017.

Özkaldı, Safiye Merve (der. ve çev.), *Yahudi Ataların Vasiyeti*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2023.

Robinson, Ira, *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah: An Annotated Translation of His Or Ne'erav*, Ktav Publishing, 1994.

Rothenberg, Naftali, *Rabbi Akiva's Philosophy of Love*, çev. Shumel Sermoneta-Gertel, Palgrave Macmillan, Cham 2017.

Sa'adya Gaon, *Tefsiru't-Tevrat bi'l-Arabiyye* (1-2), haz. Nuh Arslantaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., İstanbul 2018.

Schama, Simon, *Yahudilerin Tarihi (MÖ 1000-MS 1492)*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yay., İstanbul 2019.

Scholem, Gershom G., *Zohar: İhtişamın Kitabı (Kabala'dan Temel Öğretiler)*, çev. Ebru Yetiş, Dharma Yay., İstanbul 2008. [Zohar].

Scholem, Gershom G., *Kabbalah*, Keter Publishing House, Jerusalem 1974. [Kabbalah].

Scholem, Gershom G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Jerusalem 1941. [Major Trends].

Scholem, Gershom G., "Kabbalah", *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 11, s. 585-677. ["Kabbalah"].

Scholem, Gershom G., "Isaac ben Solomon Luria", *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 13, s. 262-265. ["Luria"].

Scholem, Gershom G., "Shalom ben Moses Buzaglo", *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 4, s. 322. ["Buzaglo"].

Scholem, Gershom G., "Simeon Labi", *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 12, s. 408. ["Labi"].

Scholem, Gershom G., "Zohar", *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 21, s. 647-661. ["Zohar"].

Scholem, Gershom G., "Moses ben Isaac Botarel", *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 4, s. 101. ["Botarel"].

Scholem, Gershom G. & Moshe Idel, "Golem", *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 7, s. 735-738.

Schorsch, Jonathan, “Kabalah and Cosmopolitanism in Early Modern Amsterdam: The Sephardic and Ashkenazic Producers of Sefer Raziel ha-Malakh (1701)”, *Sephardim and Ashkenazim*, ed. Sina Rauschenbach, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, s. 155-182.

Skolnik, Fred (ed.), “Abraham ben Mordecai Azulai”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 2, s. 774

Stroll, Avrum, “Shneur Zalman of Lyady”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 18, s. 501- 505.

Swartz, Michael D., “Ancient Jewish Mysticism”, *Jewish Mysticism and Kabalah*, ed. Frederick E. Greenspahn, New York University Press, New York-London 2011, s. 33-48.

Sweeney, Marvin E., “Dimensions of the Shekhinah: The Meaning of the ‘Shiur Qomah’ in Jewish Mysticism, Liturgy, and Rabbinic Thought”, *Hebrew Studies*, sy. 54 (2013), s. 107-120.

Ta-Shma, Israel Moses, “Judah Ben Barzillai al-Bargeloni”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 11, s. 483-484.

Tishby, Isaiah, *The Wisdom of the Zohar*, çev. David Goldstein, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2008.

Toprak, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Kabalcı Yay., İstanbul 2012.

Vajda, Georges, “Dunash İbn Tamim”, *EJ*, Thomson Gale & Keter Publishing House, 2007, c. 6, s. 48-49.

Waite, Arthur Edward, *The Doctrine and Literature of the Kabalah*, The Theosophical Publishing Society, London 1902.

Westcott, W. W. & S. L. Mathers & M. Stavish, *Kabala'ya Giriş ve Hermetik Geleneği: Sefer Yezirah (Oluşum Kitabı)*, çev. Kemal Menemenciöglü & Murat Sağlam, Hermes Yay., İstanbul 2021.

Wolfson, Elliot R., “The Doctrine of Sefirot in the Prophetic Kabalah of Abraham Abulafia”, *Jewish Studies Quarterly*, c. 2, sy. 4 (1995), s. 336-371. [“Sefirot”].

Wolfson, Elliot R., “Yahudi Mistisizmi: Felsefi Bir Genel Bakış” (içinde: *Yahudi Felsefesi Tarihi*, ed. Frank, Daniel & Oliver Leaman, çev. Abdullah Şevki, Hece Yay., İstanbul 2018), s. 465-512. [“Yahudi Mistisizmi”].

Yılmaz, Ceyhun, *Heykalot Literatüründe Metatron Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2019.

Yiğitoğlu, Mustafa, *Yahudilik (Başlangıçtan İsrail'in Kuruluşuna)*, İlahiyat Yay., Ankara 2021.

Yisraeli, Oded, "Jewish Medieval Traditions concerning the Origins of the Kabbalah", *The Jewish Quarterly Review*, c. 106, sy. 1 (Winter 2016), s. 21-41.

İnternet Kaynakları (Erişim Tarihi: 25 Mart 2023)

Bnei Baruch Kabala Eğitim ve Araştırma Enstitüsü (<https://www.kabala.info.tr/>)

Kabala Dijital Kütüphanesi (<http://lib.Kabalah.info/>)

Kabalacı Metinler Kütüphanesi (<https://kingdavidKabalah.com/kabbalistic-texts-library/>)

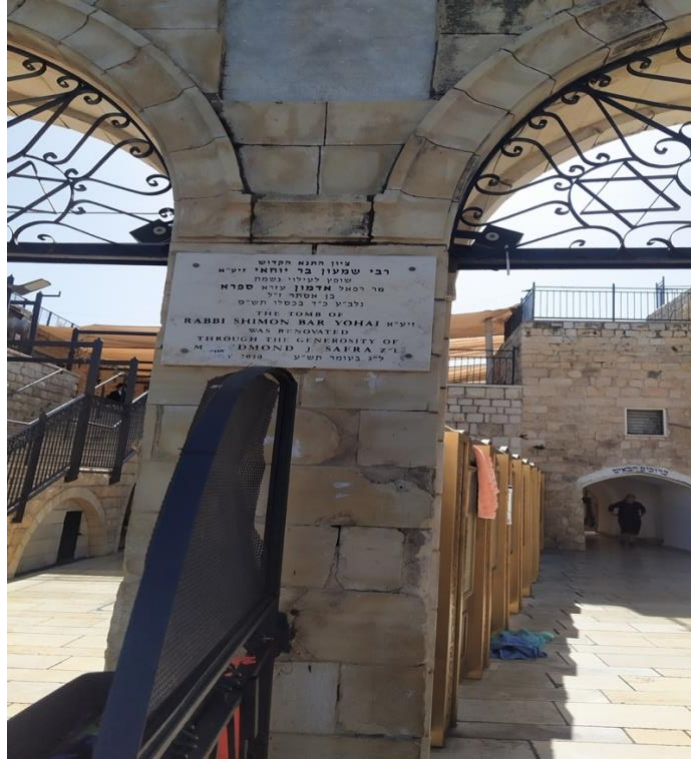
Tora Kütüphanesi (<https://www.sefaria.org/texts>)

Yahudilik Ansiklopedisi (<https://www.jewishencyclopedia.com/>)

EKLER



Fotoğraf 1. Rabbi Akiva ve Ramhal (Luzzatto) Türbe Girişleri, Taberiye 2022.



Fotoğraf 2. Şimon Bar Yohai'nin Türbe Girişi, Meron 2022.



Fotoğraf 3. Rambam (Maimonides/İbn Meymun) Türbe Girişi, Taberiye 2022.



Fotoğraf 4. Ramhal'in Sinagogu, Akka 2022.



Fotoğraf 5. İsrail Ulusal Kütüphanesi, Gerschom Scholem Kabala Koleksiyonu Giriş



Fotoğraf 6. Scholem Koleksiyonundan Bir Bölüm



Fotoğraf 9. Zohar'ın Bereşit Bölümünden Scholem'in el yazılı notları.