



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 29.05.2019
Revizyon Talebi: 07.07.2019
Son Revizyon Teslimi: 12.07.2019
Kabul: 17.10.2019
Online Yayın: 20.11.2019

Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri

Ravza Aydın¹

Öz

Sefer ha-Zohar Kabala literatürünün en önemli eseri olup Tevrat'ın bir tür batnî yorumudur. Mōşe de Leon başkanlığındaki bir grup Kabalacı'nın gayretiyle Orta Çağ'da (13. yüzyıl) ortaya çıkmış ve bu dönemin unsurlarını içeren bir eser olsa da köken itibarıyla miladi 2. yüzyılda Filistin'de yaşamış Şim'ôn bar Yôhay'a hatta Musa Peygamberin Sina Dağı'nda aldığı vahye kadar geriye götürülmektedir. Kadim bir eser olduğu vurgusundan ve üzerine yapılan tefsir çalışmalarından hareketle, *Zohar*, İbrani dinî yazınında bazı Kabalacı çevrelerde Tevrat ve Talmud statülerinde konumlandırılacak kadar bir değer kazanmıştır. Bu makalede *Zohar*'ın bir Orta Çağ ürünü olmasına rağmen nasıl zaman içinde bu nitelikleri kazandığı ve bazı Kabalacı çevrelerde Talmud'un ve Tevrat'ın statülerine denk bir eser hâlini aldığının izi sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kabala, Yahudi mistisizmi, *Sefer ha-Zohar*, Otorite, Kutsal, Kanon

Sefer ha-Zohar and its Place in Jewish Literature

Abstract

Sefer ha-Zohar (The Book of Splendor) is one of the important works of Kabbalah literature and accepted as a kind of esoteric *Midrash* of Tora. It appeared in the Middle Ages (13th century) through the efforts of a number of Kabbalists under the presidency of Mōshe de Leon. The book includes many of the characteristics of that period and is attributed to the *tanna* Shim'ôn bar Yôhai who lived in Palestine in the 2nd century. Moreover, the *Zohar* is dated back to the revelation on Mount Sinai. The *Zohar* has gained a worth equivalent to that of the Tora and Talmud within Jewish religious literature with regard to the emphasis on its antiquity and the exegetic works on it. In the present article, the main concern is to trace the *Zohar's* process of being accepted as a work equivalent to the Tora and Talmud in some Kabbalist circles, despite it being a Medieval work.

Keywords

Kabbalah, Jewish Mysticism, *Sefer ha-Zohar*, Authority, Sacred, Canon

1 Sorumlu Yazar: Ravza Aydın (Arş. Gör.), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı ve Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, Türkiye. E-posta: ravzaaydin@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0002-1463-2151

Atf: Aydın, Ravza. "Sefer ha-Zohar ve Yahudi Literatüründeki Yeri." *darulfunun ilahiyat* 30, 2 (2019): 359–382.
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.2.0016>

Extended Summary

Sefer ha-Zohar (*The Book of Splendour*) is accepted as the most significant and influential work written mostly in Aramaic in the literature of Jewish mysticism. There is no consensus on when and by whom *The Zohar* was written. Some Kabbalists argue that it emerged in the 2nd century and its writer is Shim'on bar Yochai (2nd century) who was a tanna and lived in ancient Judea. But it first appeared through the efforts of a group of Kabbalists headed by Moses de Leon (1250-1305) in the 13th century in Castilla, Spain. It consists of three main parts with their sub-chapters. The main discussions in the *Zohar* are the creation of the universe, cosmogony, the nature of God, the soul and its stages, as well as man and his role in the universe. *Sefer ha-Zohar* cites the above mentioned topics mostly in the form of homily centered dialogues between Shim'on bar Yochai and his disciples. Shortly after its appearance in the middle ages, even if not the entire Jewish community but most of them regarded *Sefer ha-Zohar* as a key source of their spiritual quests and needs. *Sefer ha-Zohar* provided them with hope for the future, especially after the expulsion from Spain in 1492. As a result of this, the *Zohar* became a well-accepted and respected work firstly among the Sephardic Kabbalah circles in Castilla and then the Ashkenazi Kabbalists in European countries. It is still respected by both Jewish and Christian Kabbalists. Moreover, it has gained the status of a canonical, sacred, holy and authoritative work among some Kabbalah circles that have valued it over the years. *Sefer ha-Zohar* has been accepted in these qualities entirely or separately by some Kabbalah circles and Zoharists. According to them, regarding the *Zohar* as a canonical and authoritative book allows it to become a considerable authority on a number of legal issues; and its acceptance as a sacred and holy book enables it to function as a work to be read for worship or healing when needed. Boaz Huss, who is a scholar of Kabbalah and the *Zohar*, argues that there is a nuance between its sacredness and holiness, while most scholars emphasize only the sanctity of the book. In order to attribute all of these qualities to the *Zohar*, Zoharists accepted it as an ancient work; and they claimed that the information written in the *Zohar* came to Shim'on bar Yochai from heaven by means of the Prophet Elijah. In addition, the interpretations and anthologies on the *Zohar* stem from the effort to convince people that it is an ancient, canonical, sacred and holy book in Jewish literature. Even, Zoharists believed that it is a work that is considered to be superior to *Talmud* and *Tanakh*. Notwithstanding, it should be borne in mind that all of these qualities attributed to the *Zohar* were in fact an individual acceptance by some Kabbalists and there is no universal assent. We believe that *Sefer ha-Zohar* is just an esoteric midrash of *Torah* and some other portions of *Tanakh*. In this article, we will discuss the historical background and literary style of *Sefer ha-Zohar* within Jewish religious literature as well as its importance descriptively by referencing to the studies of Kabbalah and *Zohar* scholars.

Giriş

Sefer ha-Zohar Orta Çağ'da Kabala'nın¹ zirveye taşınmasında önemli bir role sahiptir. *Zohar*, geleneksel Yahudi inancına göre miladi 2. yüzyılda yaşamış Şim'ôn bar Yôhay'a (Raşbi) kadar geriye giden, Aramice yazılmış bir eser olmakla birlikte Kastilya'da Mōşe de Leon olarak bilinen Mōşe ben Şem- Tôv (ö.1205) öncülüğündeki Kabalacıların çabasıyla ortaya çıkmıştır. *Zohar*'ın Yahudi cemaatleri arasında biliniyor olmasıyla birlikte önceki Kabala eserleri gölgede kalmıştır. Zira *Zohar*, kendi zamanına kadar olan Yahudi mistik düşüncesini ve Kabalayı eklektik ancak başarılı bir şekilde bünyesinde toplamıştır. Bu sebepten kendinden önceki çalışmalardan kopuk bir şekilde değerlendirilmesi doğru değildir. Hatta Ariel Bension'un (ö.1932) dikkat çektiği üzere gerek *Zohar* gerek *Zohar* öncesi diğer Kabala eserlerinin, ortaya çıktığı İber Yarımadası'nın o dönemki şartlarıyla değerlendirilmesi gerekmektedir.² Zira bu dönemde İber Yarımadası'nda pek çok mistik tasavvur zuhur etmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam olmak üzere üç dinin mistikleri de benzer kavramlardan etkilenmiş³ ve bu kavramlar ışığında yaratılışı ve onun amacını anlamlandırmaya ve izah etmeye çalışmışlardır. Ancak Kabala, özellikle Mesih inancı bağlamında müntesiplerine dinî mükellefiyet yükleyen bir misyon taşıması bakımından diğer dinlerin mistik yapısından farklılık göstermektedir. Taşındığı bu misyon hasebiyle Gershom Scholem'in (ö.1982) zikrettiği üzere, Kabala zamanla kapalı gruplardaki kullanımından, toplumsal bir güç olmaya doğru evrilmiştir.⁴ Kabala'nın bu evrilmesinde *Zohar*'ın önemli bir katkısı vardır. İspanya sürgünü sonrası Yahudilerin *Zohar*'ı manevi bir kaynak olarak kabul etmeleri ve onu yüceltmeleri bu noktada önemli etkiye sahip olmuştur. Yahudilerin sürgünle birlikte yaşadıkları trajedi ve travma sonrasında en ihtiyaç duydukları zamanda onlara manevi açıdan destek olarak sürgünün yarattığı acıları

1 Kabala, Yahudiliğe özgü bir tabir olup geçirmiş olduğu evreler ve etkileşim alanlarından ötürü herkes tarafından kabul edilebilir bir tanımını yapmak maalesef güçtür. Bununla birlikte genel olarak 12. yüzyıldan itibaren Yahudi mistisizmi, ezoterizmi ve teosofisini ifade etmek için kullanılan bir tabir olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: New American Library, 1974); Frederick E. Greenspahn, ed., *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship* (New York: New York University Press, 2011).

2 Miquel Beltran, "El Hombre," içinde *El Zohar en la España Musulmana y Cristiana*, Ariel Bension (Granada: MMX, 2010), xvii.

3 Beltran, "El Hombre," xvii. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bension, *El Zohar en la España Musulmana y Cristiana*, 57–117; Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932), 28–77; Tom Block, *Selam/Şalom: Gizemci Bir Kardeşliğin Öyküsü*, terc. Levent Kartal (İstanbul: Bilim+Gönül Yayınları, 2010), 126–249.

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

hafifletme vazifesi görmüştür. Nitekim Bension'un ifade ettiği gibi "Yahudi halkının yaşamındaki ruhaniyet Yehuda'da Tanah, Babil'de Talmud ve İspanya'da ise *Zohar*'da gizlidir".⁵

Yahudiler Orta Çağ İspanya'sında Müslüman idare altındaki entelektüel hayatlarının dışavurumunun bir örneği olan *Zohar*'ın yardımıyla, sürgün nedeniyle yaşadıkları zorlu süreci atlarmaya çalışmışlardır. Hatta İspanya'da kazandıkları mistik düşünceyi sürgüne gittikleri bölgelerde *Zohar* ile devam ettirmişlerdir. *Zohar* sonrası Kabala ekolleri ve Kabalacılar ise kendi düşünce sistemlerini, yöntemlerinde ve vardıkları sonuçlarda birtakım farklılıklar olmakla birlikte büyük ölçüde *Zohar* üzerine inşa ederek geliştirmişlerdir. Sürgün sonrası Kabala'nın yeni merkezi olan Safed'de Mōşe Kordōvêr (ö.1570) ve Yişhak Luria (ö.1572) gibi önemli Kabalacılarla bu düşünce akımı zenginleşerek varlığını devam ettirmiş, *Zohar* bu dönemin mistik ruhunun çarpıcı bir örneği olarak takdim edilmiştir. Bununla birlikte yazar(lar)ı, yazıldığı tarih, yazmaları, baskıları, bölümleri, Yahudi literatüründe ve dünyasında nasıl konumlandırılması gerektiğiyle ilgili tartışmalar hâlâ varlığını faal bir şekilde sürdürmektedir. Ancak maalesef *Zohar* üzerine çalışmalar Türkiye akademisinin henüz dâhil olmadığı bir sahadır.⁶ Bu sebepten söz konusu boşluğa bir katkı ve sonraki çalışmalar için bir giriş olması düşüncesinden yola çıkılarak bu makalede *Zohar*'ın kökeni ve edebî yapısıyla ilgili tartışmalara yer verildikten sonra Yahudi literatüründe nasıl bir etkiye sahip olduğu *Zohar* sahasında uzman olan araştırmacıların çalışmalarından istifade edilerek tasviri bir yolla ele alınmaktadır.

Sefer ha-Zohar'ın Kökeniyle İlgili Tartışmalar

Miquel Beltran'ın, Bension'un *El Zohar en la Espanã Musulmana y Cristina* başlıklı çalışmasına yazdığı önsözünde ifade ettiği üzere *Zohar*'da anlatılanları doğrulayabilmek için bir ölçüte sahip değiliz. Bu sebepten *Zohar*, her açıdan Kabala araştırmacılarını bir hayli meşgul edecek bir eserdir.⁷ Üzerine tahminler yürütülmekle birlikte kesin bir şekilde çözüme kavuşturulamayan en önemli konular arasında *Zohar*'ın kökeni, yazar(lar)ının kim olduğu, hangi zaman diliminde yazıldığı, tek bir eserden müteşekkil olup olmadığı, ne tür bir edebî yapıya sahip olduğu konuları yer almaktadır. Bu konularla ilgili araştırmacıların yaklaşımları ve vardıkları sonuçlar birbirinden farklı olsa da birbirini tamamlar niteliğe sahip olduğundan her birinin *Zohar* tahlili önemlidir.

5 Beltran, "El Hombre," lxiii.

6 Türkiye'de konuyla ilgili Yasin Meral'in *Zohar*'a tefsir türünde yer verdiği bir tebliği mevcuttur. Bkz. Yasin Meral, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtunî Yorumu," içinde *Kur'an'ın Bâtunî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 154–157.

7 Beltran, "El Hombre," lxiii.

Zohar'ın ortaya çıktığı çevrenin şartları, eserin yazılması, yayımlanması ve Yahudi cemaatleri arasında yayılmasına nasıl olduğuna dair ayrıntılar bilinmemekte; ancak bulunan yazmalar ve *Zohar*'dan alıntıda bulunan diğer Kabala eserlerinden yola çıkılarak birtakım tespitler yapılmaktadır. *Zohar*'ın ilk yazmaları tam olarak elimizde mevcut değildir. Tamamlanmış son yazma nüshaları ise bütün hâlinde korunamamıştır. Parça parça bulunan yazmalar Kabalacılar tarafından derlenip bir bütün hâline getirilerek baskıya verilmiştir. Ancak bütünü görme adına bu yazmalar da tatmin edici değildir. Bu sebepten 13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın başında yazılmış olup *Zohar*'a atıfta bulunduğu tespit edilen Kabala eserleri araştırmacılara *Zohar*'ın otantikliği meselesiyle ilgili ipuçları verdiği için önemlidir. Bunlardan bilinen en erken tarihli Kabala eseri Menaḥem Reḳanati'ye (ö.1290) ait olup *Zohar*'dan yedi yüz küsür alıntı içermektedir.⁸ Reḳanati'nin dışında Dāvid ben Yehūdā he-Ḥasīd (ö.1320 civarı) ve Şem Tōv ibn Gā'ōn'un (ö.1330) *Zohar*'ın elimizdeki mevcut hâlinin sadece bir kısmını bildiği ancak bunların Reḳanati'nin elindekilerden farklı parçaları olduğu aktarılmaktadır.⁹ 1290'lı yıllarda ise "Zohar'ın Tevrat Yorumu (Zohar 'al ha-Tora)" bölümünün bazı kısımlarının Baḥyā b. 'Aşer (ö.1320) tarafından bulunduğu, hatta kendi yazdığı Tevrat tefsirinde *Zohar*'dan bazı pasajları eseri zikretmeden tercüme şeklinde aktardığı bilinmektedir.¹⁰ Rabbi Yōsef Çikatila'nın (ö.1325 civarı) ise *Sefer Şa'arey 'Orā* (Nur kapıları kitabı) çalışması, Rabbi Dāvid ben Yehūdā'nın (ö.1320 civarı) yazıları, Rabbi Yisrael el-Neḳava'nın (ö.1391) *Sefer Menōrat ha-Mā'ôr* (Işığın şamdanı kitabı) başlıklı eserleri *Zohar*'ın muhtelif bölümlerinden alıntılar içeren çalışmalar arasındadır.¹¹ Zikredilen bu eserler *Zohar*'dan alıntılar içermesi sebebiyle yukarıda belirttiğimiz üzere eserin otantikliği hakkında bilgi verdiği gibi aynı zamanda baskılarının yapıldığı süreçte *Zohar*'ın parçalarının tamamlanmasında da önemli işlevleri olmuştur. 14. yüzyıla ile tarihlendirilen bazı *Zohar* yazmalarını bugün Vatikan, Oxford, Cambridge kütüphanelerinde ve British Library'de bulmak mümkündür. Bu kütüphanelerde bulunan yazmaların önemli bir kısmı ise İbranice yazmaların dijitale aktarıldığı "Polonsky Foundation Digitization Project"¹² kapsamında online olarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

8 Fischel Lachower ve Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, çev. David Goldstein (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008), I, 101. Ayrıca bkz. Arthur Green, *A Guide to the Zohar* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 174.

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

10 Gershom Scholem, "Zohar," *Encyclopedia Judaica*, XVI, 1211.

11 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 101.

12 Proje sayfası için bkz. "Polonsky Foundation Digitalization Project," erişim 16 Kasım 2018, <http://bav.bodleian.ox.ac.uk/digitized-items-hebrew-manuscripts>.

Zohar'ın parça parça İspanya sürgününe kadar yayıldığı ilk dönemlerde *Zohar* literatürünün daha geniş kitleler tarafından bilinir olmasını isteyen Kabalacılar çok sayıda yazma toplamışlardır.¹³ Farklı bölgelerden toplanmış yazmalardan müteşekkil olduğu için *Zohar*'ın tek ve geniş bir kodeksi mevcut olmamıştır. Bu sebepten *Zohar*'ın derlenmesi ve mevcut hâlini alma süreci gizemini koruyan meseleler arasındadır. Kabalacıların eline ulaşan yazmalar, *Zohar*'ın yayımlanmasını destekleyenlerin yanı sıra karşı olanların da bulunduğu bir ortamda baskıya girmiştir. Muhtelif Kabala halkalarından tespit edildiği kadarıyla, 14. yüzyılda parça parça da olsa toplanan yazmaların yayımlanması baskı sürecinde yaşanan mücadele nedeniyle 16. yüzyıla kadar gerçekleşmemiştir. *Zohar*'ın bu dönemde baskıya girmesindeki temel etkenlerden biri ise bazı bölümlerinde yer alan Mesih inancıdır.¹⁴ Çünkü bu dönem Yahudilerin İspanya'da maruz kaldıkları zor şartlarda *Zohar*, onların manevi anlamda tutunabilecekleri bir dal ve Mesih'in gelişini ümit etmelerini sağlayacak bir dayanak kabul edilmiştir.

Zohar'ın yazmaları 14. yüzyılda elden ele dolaşırken eserin otantikliği ve kime ait olduğu hakkındaki tartışmalar 15. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Eserin yazar(lar) ı konusunda ilk dönemlerde yapılan isimlendirmelere bakıldığında otantikliğini ve kadim olduğunu savunanların *Zohar*'ı Raşbi'nin adına izafeten zikrettiklerini görmekteyiz. *Zohar*'ın kadim olduğunu düşünenlerin eser için kullandıkları isimler arasında “Şim'ôn bar Yôhay'ın Midraşı” anlamına gelen Aramice ve İbranice *Midraşo şel Şim'ôn bar Yôhay* ve(ya) *Midraş Şim'ôn bar Yôhay* vardır. Bu isimlendirme ilk olarak Baḥyā b. 'Aşer tarafından kullanılmıştır.¹⁵ Şem Ṭôv ibn Gā'ôn (ö.1330 civarı) ise *teşuvotunda* (fetva) *Zohar* için *Sifrey Rabbi Şim'ôn bar Yôhay* (Şim'ôn bar Yôhay'ın yazıları); Rabbi Dāvid ben Yehûdâ *Sefer ha-Gevûl* (Sınır kitabı) adlı çalışmasında *Mehilta de Rabbi Şim'ôn bar Yôhay* (Rabbi Şim'ôn bar Yôhay'ın ahkâmı) adını kullanmıştır.¹⁶ Bu isimlendirmede bulunan Kabalacıların, *Zohar*'ı Şim'ôn bar Yôhay'a atfettikleri dolayısıyla onu kadim bir eser olarak kabul ettikleri gibi aynı zamanda Yahudi literatüründe Kutsal Kitap'ın tefsiri olarak kabul edilen *midraş* türünde konumlandıklarını görmekteyiz. Ancak yazmaların otantikliği konusunda incelemede bulunan bazı Kabalacıların görüşleri yukarıda adını verdiğimiz isimlendirmelerle uyuşmamaktadır. Yazmalar ve *Zohar*'ın 16. yüzyıldaki baskıları üzerinden yaptıkları tahliller neticesinde

13 Daniel Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism* (Jerusalem: The Magnes Press, 2010), 258.

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

15 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 23.

16 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 23.

eseri Mōşe de Leon'a dayandıranlar da vardır. Bunlar arasında yer alan Avraham Zaḥut(o) (ö.1515) *Sefer Yûḥasîn* (Neseb kitabı) başlıklı eserinde *Zohar* ile ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir:

Rabbi Mōşe'nin eşi, Rabbi Yōsef'in hanımına yemin ederek şunu söyledi: Rabbim bana fırsat verdi de eşimin böyle bir kitabı oldu. Ancak kendi zihninde olanları ve kalbinden, bilgisinden ve aklından geçenleri yazdı. Hiçbir kaynak kullanmadan yazdığımı gördüğümde kendimi ona şunu söylemek zorunda hissettim: Kitabın olmadığı ve kendi zihninden geçenleri yazdığım hâlde neden herkese bir kitaptan kopya ettiğini söylüyorsunuz?...¹⁷

Bu alıntıdan hareketle eserin bütününe Mōşe de Leon tarafından yazıldığı izlenimi uyanmaktadır. Nitekim aşağıda aktaracağımız üzere Kabala araştırmacılarının bir kısmı da bu görüştedir. Ancak *Zohar*'a ait olduğu saptanan ve yukarıda aktardığımız yazmalar üzerinden yapılan tahlillerde bu esere nihai şeklini Mōşe de Leon'un vermediği, kendisinden sonra başka yazmaların bulunmasıyla baskılara ilave edilen ve 14. yüzyıla tarihlendirilen bölümlerin olduğu saptanmıştır. Hatta bu bölümlerin *Zohar*'ın ortaya çıktığı Kastilya Kabalacıları değil başka bir grup tarafından yazıldığı ve derlendiği de düşünülmektedir.¹⁸ Mesela bugün elimizdeki *Zohar* baskılarının bir kısmının bölümleri arasında yer alan "Midraş ha-Ne'elam"ın ana kısmının Mōşe de Leon tarafından değil, Safed Rönesansı'ndan sonra Mōşe Zaḥut(o) (ö.1697) tarafından derlenip yayımlandığı tespit edilmiştir. Bu sebepten Liebes, söz konusu bölümün *Zohar*'ın ilk şekillendiği yıllarda Mōşe de Leon ve onun halkasındaki diğer Kabalacıların ellerinde mevcut olmadığını ifade etmektedir.¹⁹

15. yüzyılda 'Eliyāhû del Medîgô (ö. 1492 civarı) *Sefer Beḥinat ha-Dat* (Dinin tetkiki kitabı) adlı eserinde *Zohar*'ın yazmaları üzerinden yaptığı tahlillerde esere dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. 'Eliyāhû del Medîgô, *Zohar*'ın kadim bir eser, yazarının da Şim'ôn bar Yôḥay olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Zira 2. yüzyılda yazıldığı kabul edildiği takdirde Talmud'da *Zohar*'a muhakkak atıfta bulunulması gerektiğini; fakat bunun olmadığını belirtmektedir. Ayrıca 'Eliyāhû del Medîgô, *Zohar*'dan Yahudi hukukuyla ilgili aktarılan bilgilerin ve hükümlerin ise *poseḳlerin* (müctehid) ve Talmud âlimlerinin aksine yönünde olduğunu ifade etmektedir.²⁰ 'Eliyāhû del Medîgô'nun başlattığı eleştirel bakış 16. yüzyılda Modenalı

17 Bkz. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 256.

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

19 Yehuda Liebes, *Studies in the Zohar*, terc. Arnold Schwartz ve diğerleri (Albany: State University of New York, 1993), 88; Pinchas Giller, *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 6.

20 Elijah ben Moses Abba Delmedigo, *Sefer Beḥinat ha-Dat* (Vienna: Gedruckt bey Anton Edlen v. Schmid, 1833), 44-45.

Yehûdâ 'Aryê'nin (ö.1648) *Arî Nôhem* (Kükreyen arslan) başlıklı çalışmasıyla daha sistemli bir hâl almıştır. Bu açıdan *Arî Nôhem* ilk sistemli *Zohar* eleştirisi olarak bilinmektedir. Yehûdâ 'Aryê bu eserinde *Zohar*'ın otantikliği konusunu ele almakta ve bunu da dil üzerinden yaptığı tahlillerle açıklığa kavuşturmaktadır. Yaacob Dweck'in dikkat çektiği üzere kendisi aslında *Zohar* karşıtı birisi değildir; ancak kendi döneminde *Zohar*'a yüklenen otorite statüsüne, çalışmanın Yahudi hukuku alanına zorla dâhil edilmesine ve kontrolsüz bir şekilde halk içerisinde yayılmasına karşı çıkmıştır.²¹ Ayrıca Yehûdâ 'Aryê, eserinde *Zohar*'ın kökenini Şim'ôn bar Yôhay'a dayandırmak yerine onun Mōşe de Leon'un bir çalışması olduğunu vurgulamaktadır.²²

16. yüzyılın sonunda Yehûdâ 'Aryê ile sistemli bir şekilde başlayan *Zohar* eleştirisi ilerleyen yıllarda da *Zohar*'ın kökeni, kime dayandığı ile ilgili tartışmalarla devam etmiştir. Bu tartışmalarda *Zohar*'ın yazar(lar)ı olarak öne sürülen şahsiyetler arasında ağırlıklı olarak Şim'ôn bar Yôhay ve Mōşe de Leon isimleri üzerinde durulurken M. H. Landauer (ö.1841), "Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar" başlıklı makalesinde Avraham Abulafia'nın (ö.1290) yazmalarından hareketle gelenekten farklı olarak *Zohar*'ın yazarının aslında Avraham Abulafia olduğunu ileri sürmüştür.²³ Yahudi Aydınlanması Haskala'nın önemli temsilcilerinden birisi olan Adolf Jellinek (ö.1893) *Zohar*'ın tek yazarının Mōşe de Leon olduğu yönünde kanaat bildirmekte ve bu görüşünü temellendirirken Mōşe de Leon'un *Sefer ha-Nefes ha-Hoşma* (Hikmetin özü kitabı) başlıklı eseri ve yine Kabala literatüründe Mōşe de Leon'a isnad edilen diğer çalışmalarıyla *Zohar*'dan bazı pasajları mukayese etmektedir.²⁴ Scholem, Jellinek ile aynı fikirde olup "Ra'aya Meheymna (İmanlı çoban)" ve "Tişkuney ha-Zohar (Zohar'ın tashihi)" bölümleri ve bazı ilavelerin dışında *Zohar*'ın geri kalan kısımlarının Mōşe de Leon tarafından yazıldığını ileri sürmektedir.²⁵ Joshua Abelson (ö.1940) ise *Zohar*'ın tek bir yazar tarafından yazıldığı fikrine karşı olanlar arasında yer almaktadır.²⁶ Günümüz araştırmacılarından olup *Zohar*'ın Pritzker edisyonunun başkanlığını yapan Daniel C. Matt de *Zohar*'ın sadece bir kişiye isnad edilemeyecek türde bir eser olduğunu, eserin büyük bir kısmının yazımını ve redaksiyonunu Mōşe de Leon'un yaptığı yönünde bir kanaat belirtmekle birlikte bir kısmını etrafındaki

21 Bkz. Yaacob Dweck, *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 65.

22 Bkz. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 262–263.

23 Scholem, "Zohar," XVI, 1215; Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 48.

24 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 49; Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 269.

25 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1969), 159, 168, 196.

26 Joshua Abelson, *Jewish Mysticism* (London: G. Bell and Sons Ltd., 1913), 118.

diğer Kabalacıların desteğiyle oluşturduğunu ifade etmektedir.²⁷ Hatta, “Ra‘aya Meheymna” ve “Tiqquney ha-Zohar” çoğu edisyonda *Zohar*’ın bölümleri arasında mevcutken, Matt, bu iki bölümün Mōşe de Leon sonrası Kabalacılara ait olduğu düşüncesinden hareketle Pritzker edisyonunda yer vermemektedir.²⁸

Zohar’ın yazar(lar)ı ve otantikliğiyle ilgili yapılan bu eleştirel çalışmalarda görüldüğü üzere eserin kime dayandığı konusunda fikir birliği yoktur. Ancak çalışmanın ortaya çıkmasında Mōşe de Leon’un etkin bir rolünün olduğu ve bu sebeple kökeninin Orta Çağ’a dayandığı yönünde ortaya atılan görüşler daha baskındır. Bununla birlikte Adolf Franck (ö.1893) *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreu* başlıklı çalışmasında *Zohar*’ı tek bir dönemle sınırlandıran araştırmacıların aksine *Zohar*’ın yüzyılların bir ürünü olduğu ve nesilden nesile aktarıldığı iddiasında bulunmaktadır. Hatta kadim bir eser olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Şim‘ôn bar Yôhay, metafizik ve dini öğretiyi aralarında oğlunun da yer aldığı öğrenci ve arkadaşlarından oluşan küçük bir topluluğa aktarmıştır. Ders esnasında şifahî olarak aktarılan bu öğretilerin bir kısmı yazıya geçirilmiş, kopyalanmış, gelenekler ve notlar zamanla ilave yorumlarla zenginleştirilmiş, toplanmış ve nihayetinde değişikliğe uğramıştır. 13. yüzyılın sonuna doğru ise Filistin’den Avrupa’ya nesilden nesile ulaşmıştır.²⁹ Yehuda Liebes de Franck gibi *Zohar*’ı tek bir dönemle sınırlandırmamakta ve *Zohar*’ın tek bir neslin ürünü olmadığını, üç neslin katkısıyla ortaya çıkarılmış ve geliştirilmiş bir eser olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Franck gibi Şim‘ôn bar Yôhay’ın dönemine kadar geri götürmemekte, eserin 13. yüzyılın ortasından 14. yüzyılın ilk üç ayının sonuna kadar olan bir dönemi kapsadığını ileri sürmektedir.³⁰

Araştırmacılar *Zohar*’ın yazıldığı dönem ve kökeniyle ilgili tespitte bulunurken onlara eserde kullanılan dil de büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Orta Çağ Kastilyasında Aramice Yahudiler tarafından aktif olarak konuşulan ve daha ziyade Talmud âlimleri arasında kullanılan ve muhafaza edilen örtük³¹ bir dil olmasına

27 Daniel C. Matt, “New Ancient Words: The Aura of Secrecy in the Zohar,” içinde *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, ed. Peter Schäfer ve Joseph Dan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993), 183.

28 *Zohar*’ın edisyonlarında hangi bölümlerinin yer aldığıyla ilgili Karr tarafından verilen tablo için bkz. Don Karr, “Notes on the Zohar in English,” erişim 16 Kasım 2018, <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/zie.pdf>.

29 Adolphe Franck, *The Kabbalah or The Religious Philosophy of the Hebrews*, çev. Dr. I. Sossnitz (New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926), 108; Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 268.

30 Yehuda Liebes, “ha-Zohar ke-ronesans,” *Da‘at: Kitav-et la-filosofiya yehudit ve kabala*, 46 (2001): 5.

31 Giller, *Reading to the Zohar*, 7–8.

rağmen *Zohar*'ın dili Aramicedir. Bunun nedeni üzerine düşünen araştırmacılar *Zohar*'ın başlangıçta sınırlı sayıda ilim halkalarının elinde olması ve sıradan insanların Tevrat'ın gizemlerine ulaşmasına mâni olmak için dilinin özellikle Aramice olduğu ihtimali üzerinde durmuşlardır. Ancak, eserin Şim'ôn bar Yôhay'a isnad edildiğini ve onun yaşadığı dönemde Filistin'de ortaya çıktığını varsayarsak bu nedeni haklı çıkarabilecek bir delilimiz yoktur. Zira araştırmacıların pek çoğunun ileri sürdükleri üzere Rabbanî dönemde, din âlimleri arasında İbranice kullanılırken halk arasında Aramice tercih edilen bir dildi. Dolayısıyla *Zohar*'ın mistik öğretilerle ilgili hususları içeren bir çalışma olarak miladi 2. yüzyılda yazılmadığı dil üzerinden yapılan bu eleştiriyi de açıklığa kavuşturulmaktadır.³² Yine dil uzmanları tarafından yapılan incelemelerde *Zohar*'da kullanılan Aramicenin suni, taklidî bir dil olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca *Zohar*'da sadece Aramice değil, Orta Çağ'da o bölgede kullanılan diğer dillerden Arapça ve Kastilya İspanyolcasına ait tabirlerin de yer aldığı tespit edilmiştir.³³ Bu ve benzeri eleştirilerden hareketle Scholem, *Zohar*'ın dilinin üç türe ayrıldığını belirtmektedir. İlki “Midraş ha-Ne'elam (Batınî midraş)”ın İbrancesi, ikincisi “Midraş ha-Ne'elam” ve “Zohar'ın Tevrat Yorumu”nun Aramicesi, üçüncüsü ise “Ra'aya Meheymna” ve “Tiḳḳunîm”deki Aramicenin muhafaza edildiği ama taklidî şekilde kullanılan dildir.³⁴ Bölümlerdeki dil farklılığı, araştırmacılara *Zohar*'ın aslında muhtelif yazarların ve dönemlerin ürünü olduğu yönünde bir yaklaşım kazandırmaktadır. Nitekim Yahudi aydınlanmacılarından Ignatz Stern de “Versuch einer umstandlichen Analyse des Sohar” başlıklı makalesinde *Zohar*'daki her bölümün hatta ifadenin farklı kaynaklardan alındığı yönünde bir görüş belirtmektedir.³⁵ Bu bağlamda eserin hangi döneme ait olduğu konusunda *Zohar*'ın yazımı ve(ya) derlenmesi esnasında *Zohar* yazar(lar)ının istifade ettikleri düşünülen kaynakların tespit edilmesi de önemli ipuçları vermektedir. *Zohar*'ın genel itibarıyla Tanaḥ, Talmud, *midraşlar* ve gaon dönemi literatüründen etkilendiği³⁶ konusunda bir şüphe yoktur. Ancak

32 Bkz. Scholem, “Zohar,” XVI, 1203; Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 64.

33 Beltran, “El Hombre,” xvli. Huss, “Bîûr ha-milîm ha-zarôt şe ba-sefer ha-Zohar” başlıklı makalesinde harf sırasına göre *Zohar*'ın Yeruşalim yazmasını esas alarak tespit ettiği yabancı kökenli kelimelere yer vermektedir. Bunlar arasında Arapçadan geldiğini düşündüğü زفر/זפירה (kırba), تقدير/תקדיר verilebilecek örnekler arasındadır. *Zohar*'da geçen yabancı kelimeler ve açıklamalarıyla ilgili bilgi için bkz. Boaz Huss, “Bîûr ha-milîm ha-zarôt şe ba-sefer ha-Zohar (Zohar'daki yabancı kelimeler sözlüğü-eleştirel bir baskı),” *Kabbalah* 1 (1996): 167–204. Makalenin temin edilmesinde yardımcı olan Boaz Huss'a şükranlarımı sunarım.

34 Sholem, “Zohar,” XVI, 1203.

35 Bkz. Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 49–50. Ayrıca bkz. Ignatz Stern, “Versuch einer umstandlichen Analyse des Sohar,” *Ben Chananja* 1 (1958): 448–453.

36 Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932), xvii.

Yeni Platonculuk³⁷ ve Kastilya'daki Gnostik³⁸ unsurları da barındırdığı konusunda görüş birliği sağlanamamıştır. Ayrıca Abelson her ne kadar temellendirmesini yap(a)mıyor olsa da *Zohar*'ın 7. yüzyıl İran mistisizminden etkilendiğini ileri sürmektedir.³⁹ Bunlara ilaveten *Zohar* yazar(lar)ının *Sefer ha-Yetsira*, *Sefer ha-Bahır*, He(y)halot literatürü, Hāsīdey Aşkenaz hareketinin ve Wormlu Rabbi Eli'ezer ben Yehûdâ'nın (ö. 1230 civarı) çalışmaları gibi Şim'ôn bar Yôhay sonrası ama *Zohar* öncesi eserleri iyi bildiği genel olarak kabul edilmektedir.

Zohar'ın dili üzerinden yapılan incelemelerde de eserin Orta Çağ'a ait unsurları ve yer isimlerini içeriyor olduğuna yönelik tespitler *Zohar*'ı dönemlendirmede kolaylık sağlamaktadır. Orta Çağ'da kullanılan sihir yöntemlerinin *Zohar*'ın içeriğinde yer alması eserin bu dönemde yazılmış olduğunu göstermek için ileri sürülen deliller arasındadır.⁴⁰ Tarihsel atıflarla ilgili ise en dikkat çeken delil *Zohar*'da İslam ve Hıristiyanlıktan bahsedilmesidir.⁴¹ Ayrıca Orta Çağ felsefesinde kullanılan bazı kavramların özellikle "Midraş ha-Ne'elam", "Ra'aya Meheymna", "Tiqquney ha-Zohar" ve "Sitrey Tora" bölümlerinde yer alması da *Zohar*'ın kökeni ve dönemiyle ilgili önemli ipuçları vermektedir. Bu felsefe kavramları arasında sırasıyla "nefs-i nâtuka, nefsi hayvanî ve nefsi insanî/aklı nefsi" anlamlarına gelen "nefes medaberet,⁴² nefes ha-behemit,⁴³ nefes ha-sihlit⁴⁴" yer almaktadır.⁴⁵ Bütün bunlara ilaveten İspanya'dan sürülen Yahudiler arasında yer alan Rabbi Yehûdâ Hayyat'ın (16.

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

38 Scholem, *Zohar*'da Gnostik unsurların olduğu yönünde görüş belirten araştırmacılar arasında yer almaktadır. Bkz. Scholem, "Zohar," XVI, 1202.

39 Bkz. Joshua Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Ayna Yayınları, 2012), 83. Adolphe Franck 19. yüzyılda Kabala üzerine yazdığı ve Kabala öğretilerini, özellikle *Zohar* ile ilgili öğretilerini içeren çalışmalarında Kabala'nın yegâne aslının İran dininde bulunabileceği görüşüne yer vermektedir. Bkz. Fischel ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 47; Adolphe Franck, *The Kabbalah or The Religious Philosophy of the Hebrews*, terc. I. Sossnitz (New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926), 298.

40 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 72. *Zohar*'ın, şeytan, kötü güçler ve şeytani ruhlarla, ölümlerle görüşme ve büyücülükle ilgili görüşlerinin Talmud'dan alınmadığı, Orta Çağ'ın bariz etkisini taşıdığı aktarılmaktadır. Scholem, "Zohar," XVI, 1203.

41 Bkz. Ronald C. Kiener, "The Image of Islam in the 'Zohar'," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989): 43–65.

42 Örnek için bkz. *Zohar Hadaş*, "Bereşit," 316, 363, 364.

43 Örnek için bkz. *Zohar Hadaş*, "Midraş Rut," 3, 17, 143, 170, 339, 355, 375, 422; *Zohar Hadaş*, "Bereşit," 363.

44 Örnek için bkz. *Zohar Hadaş*, "Bereşit," 363; *Zohar Hadaş*, "Midraş Rut," 3, 143, 339; *Zohar* 3:29b:1.

45 Giller, *Reading to the Zohar*, 8.

yüzyıl) *Minḥat Yehûdâ* (Yehûdâ'nın armağanı) adlı eserinin girişinde o dönemde ellerinde *Zohar* bulunduğu için ne kadar şanslı ve bahtiyar olduklarını, atalarının elinde olmadığı için ise ne kadar bahtsız olduklarını⁴⁶ ifade etmesi *Zohar*'ın aslında bir Orta Çağ ürünü olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Araştırmacılar *Zohar*'ın yazar(lar)ı, dili, yazıldığı ve ortaya çıktığı tarih konularındaki eleştirilerinde eseri Şim'ôn bar Yôḥay yerine Mōşe de Leon ve dolayısıyla Orta Çağ ile irtibatlandırmalarında haksız olmayıp bu yönde yeterince delil getirmişlerdir. Bununla birlikte Mōşe de Leon'un başkanlığında bu eserin keşfedilmesi ve yayılması Endülüs Yahudi dünyasında bir ihtilal etkisi yaratmıştır.⁴⁷ *Zohar* ile birlikte Yahudiler kökleriyle tekrar özdeşleşmişlerdir. Dinî buyrukların ortadan kaldırılmasını değil bu buyrukların arkasında yatan gizemin açığa çıkarılmasını hedefleyen⁴⁸ *Zohar* ona değer veren Yahudiler arasında zamanla kutsal statüsünde görülecek kadar önemli bir eser hâlini almıştır.

***Sefer ha-Zohar*'ın Yahudi Literatüründeki Yeri**

Sefer ha-Zohar, İspanya sürgünüyle birlikte çok kısa bir sürede Yahudileri etkisi altına almıştır. Orta Çağ'ın bir ürünü olmasına rağmen onun döneminde ortaya çıkan hiçbir eser genel itibarıyla *Zohar* ile aynı değerde görülmemiştir. Böylesine kısa bir sürede Yahudi cemaatlerinin önem atfettiği bir eser hâlini alan bu çalışmanın edebî yapısı ve Yahudi literatüründe nasıl konumlandırılması gerektiği de tartışmaları beraberinde getirmiştir. *Zohar* kendi dönemine kadar yazılmış bütün Yahudi mistisizmi ve Kabala eserlerinin içeriğindeki konuları kapsayacak şekilde kısa *midraş* benzeri ifadeler, vaazlar, anonim yazılardan müteşekkil başı ve sonu belli olmayan bir çalışmadır. Geniş bir başlık altında muhtelif edebî türlerde kitapların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş eklektik yapıda bir eserdir.⁴⁹ Araştırmacılar arasında edebî yapısıyla ilgili tek ve kesin bir kanaat oluşmamıştır. Bu da *Zohar*'ın Yahudi literatüründe nereye konumlandırılması gerektiği konusunda görüş ayrılığına neden olmaktadır.

Öncelikli olarak edebî yapısıyla ilgili görüşlere yer verecek olursak Moses Gaster (ö.1939) *Zohar*'ı derleme bir eser, bir koleksiyon olarak kabul etmektedir. Ona göre *Zohar* tek bir yazarın elinden çıkacak türde bir çalışma olmayıp muhtelif kaynaklardan oluşan bir derlemedir. Yahudi literatüründe ise Tevrat tefsiri

46 Bkz. Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 18.

47 Beltran, "El Hombre," xiii.

48 Beltran, "El Hombre," xxxviii.

49 Scholem, "Zohar," XVI, 1194.

mâhiyetinde, dolayısıyla *midraš* niteliğinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Abelson da Gaster gibi *Zohar*'ı Aramice ve İbranice dillerinde yazılmış bir Tevrat tefsiri olarak kabul etmektedir. Ancak onu aynı zamanda Yahudi literatüründe Talmud ile mukayese etmektedir. Abelson, her iki çalışmanın da kimi zaman sistematik olmaktan uzak ve okuyucunun anlamasını güçleştirecek şekilde bilgi verdiğini; içerdiği fikirler ve tarihi olayları hem gerçek hem kurgu şeklinde aktaran yapısı olduğunu ifade etmektedir. Gerçek ve kurguyu bir arada sunmasından hareketle *Zohar*'ın bütün zamanları kapsayacak bir çalışma olduğunun altını çizmekte⁵¹ ve bunlara ilave olarak olarak taklit bir eser olduğunu belirtmektedir.⁵² Scholem de Abelson ile aynı çizgide olup *Zohar*'ın taklit bir eser olduğunu ve aynı zamanda mistik bir roman dahi kabul edilebileceğini söylemektedir.⁵³ *Zohar*'ın Yahudi literatüründe nereye konumlandırılması gerektiği konusunda ise *Zohar*'daki uzun ve kısa tartışmalar, hikâyeler ve monologların aslında Tevrat, Neşideler Neşidesi ve Rut kitaplarına yazılmış bir *midraš*a benzediği görüşünü savunmaktadır.⁵⁴ E. Denison Ross, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* başlıklı çalışmaya yazdığı önsözde *Zohar*'ın Tanah'taki anlatı ve ilahî emirlerin saklı manasını açığa çıkarmayı amaçlayan bir *midraš* olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Yine Ross'a göre Talmud nasıl *agada* ve *halağa* olmak üzere iki alana ait konuları kapsıyorsa aynı şekilde *Zohar* da *midraš* ve *agada* içeriklidir. Ancak Talmud'da *agada* ve *halağa* arasındaki ayrımı tespit etmek kolayken *Zohar*'da birini diğerinden ayırmak hayli güçtür.⁵⁶ Abrams'ın dikkat çektiği üzere Idel *Zohar*'ın Kastilya Kabalacılarının mistik hayal güçlerinin bir ürünü olduğunu ve Tanah'ın mitoloji türüne uyarlanmış bir yorumu olduğu görüşünü savunmaktadır.⁵⁷

Zohar'ın edebî türüyle ilgili yapılan bu yorumlara bakıldığında ve elimizdeki mevcut edisyonlar incelendiğinde eklektik bir çalışma ve külliyat olduğunu söylemek makul görünmektedir. Nitekim her ne kadar kendine özgü bir dil inşa ederek konuları ele alıyor olsa da *Zohar*'ı Kabala'nın bir Rönesansı olarak kabul eden Liebes'in

50 Bkz. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 278.

51 Abelson, *Yahudi Mistisizmi*, 82.

52 Abelson, *Yahudi Mistisizmi*, 82.

53 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 157.

54 Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 157.

55 Sir E. Denison Ross, "Introduction," Ariel Bension, içinde *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (London: George Routledge and Sons, LTD., 1932) , xviii.

56 Ross, "Introduction," xviii–xix.

57 Bkz. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, 298; ayrıca bkz. Moshe Idel, "The Zohar as Exegesis," içinde *Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Steven T. Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 92–93.

de ifade ettiği gibi *Zohar*'ın kendi dönemine kadar bütün Yahudi mistisizminin konularını kapsaması⁵⁸ da onun bu literatürde başı ve sonu belli olmayan, muhtelif eserlerden müteşekkil bir külliyat olduğu iddiasını desteklemektedir. Öyle ki hem *sefirot* sistemi (sudur nazariyesi) hem yoktan/hiçten yaratılış (beriat yeş me-ayin) meselelerini dahi bir arada içeriyor olması muhtelif eserlerden derleme bir eser olduğunu gösterme adına öne çıkan örnekler arasındadır. Yahudi literatüründe hangi türe tekâbül ettiği konusunda ise makalenin ilk bölümünde *Zohar*'ın isimleri üzerinden temas ettiğimiz gibi *Zohar* ilk ortaya çıktığında aslında Tevrat'ın bir tür batınî *midraş*ı olarak kabul edilmiştir. Ancak zamanla Talmud türü bir statü kazanarak Yahudi literatüründe otorite sayılan eserler arasında yerini almıştır.⁵⁹ Oysa ilk ortaya çıktığında her Yahudi cemaati tarafından kabul edilmemiş, sadece Kastilya'daki Kabalacıların önem atfettiği bir eser olarak görülmüştür. Hatta Katalonya Kabalacıları *Zohar*'a muhalif durmuşlar ve onu kabul etmemiştir.⁶⁰ *Zohar*, ona karşı duranların da bulunduğu bir dönemde özellikle İspanya sürgününün etkisiyle çok kısa bir zamanda Yahudi çevreleri tarafından kabul görmekle kalmamış, Yahudi literatüründe Huss'un iddia ettiği üzere otorite, kanonik, kutsal ve yüce kabul edilen eserler arasında yerini almıştır.⁶¹ *Zohar*'ın bu tabirlerle nitelendirilen bir çalışma hâlini almasının izini sürmeden önce Yahudi literatüründe otorite, kanonik, kutsal ve yüce eser mefhumlarının içinin nasıl doldurulduğuna yer vermek uygun olacaktır.

“Kanonik metin” tabiriyle neyin kastedildiği, hangi türden kitapların bu kategoride değerlendirilmesi gerektiği hususunda tartışmalar varlığını devam ettirmektedir.⁶² Bu tabir, sadece dinî metinler için değil aynı zamanda edebiyat, düşünce ve siyasî sahalardaki eserler için de kullanılmaktadır. Bu sebepten Huss'un dikkat çektiği gibi Guy Stroumsa kanonik metinleri “kültürel” ve “dinî” olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁶³ Kanonik ve kanonik olmayan metinler arasında yapılan ayırım aslında bir toplumun bazı metinlere diğerlerinden daha fazla anlam ve değer yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kanonik metin aslında bir toplum

58 Liebes, “Ha-Zohar ke-Ronesans,” 5.

59 Boaz Huss, “The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century,” *Prooftexts* 19, no. 1 (1999): 3.

60 Beltran, “El Hombre,” lxx. Katalonya Kabalacıları Mōşe ben Nahman'ın (ö. 1270) düşüncelerini takip etmiş ve *Sefer ha-Bahir*'in Kabala öğretilerini temel dayanak noktası olarak kabul etmişlerdir.

61 Boaz Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1998): 257–307.

62 Kanon mefhumuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Massachusetts: Harvard University Press, 1997); Timothy H. Lim, *The Formation of the Jewish Canon* (New Haven: Yale University Press, 2013); Philip R. Davies, “The Nationalization of the Jewish Canon,” *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21 (2010): 371–383.

63 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 258.

tarafından otorite kabul edilen eserleri kapsamaktadır. Bununla birlikte kanonik statüsünde kabul edilen dinî metinler ritüellerde ve ibadetlerde “kutsal” ve “yüce” kabul edilen kitaplara yüklenen değerle bir olmamakla birlikte beklenti amacıyla okunmaktadır.⁶⁴ Yahudilikte “kutsal metin” ilahî kaynaklı olup kendisine sahip olan ve inanan topluluk ile ilahî dünya arasında aracı konumundadır. Böylelikle toplumun dinî hayatında önemli bir rolü ve işlevi vardır. Kutsal kabul edilen metinler üzerinde çalışılması, bu türden metinlerin yorumlanması bir ritüel olarak kabul edildiğinden kutsal metinler aynı zamanda âyinlerin bir parçasıdır. Bu statüdeki kitaplar üzerine tefsir çalışmaları yapmanın temel amacı ise insanların Tanrı’ya daha yaklaşıpacağına ve aralarında bir etkileşim kurulabileceğine olan inançtır.⁶⁵

Huss’un dikkat çektiği üzere kutsal kabul edildikleri gibi aynı zamanda “yüce” kabul edilen metinler vardır. “Yüce” statüsünde görülen kitapların kutsal metinler gibi ritüellerde önemli bir rolü bulunmaktadır ve Tevrat’ın sinagogda tutulması gibi kutsal kabul edilen mekanlarda muhafaza edilmektedir.⁶⁶ Yüce bir metnin en önemli özelliklerinden biri metnin anlamından ziyade içerdiği kelimelerin sesi, harflerinin şekli vb. özelliklerinde anlam arayışı içine gidilmesidir. Yahudilikte “Tora min ha-şamayim (Tevrat semavattandır)” ilkesinden hareketle Tevrat’ın ilahî kaynaktan geldiğine iman edildiğinden “kutsal” bir metin olarak kabul edilmektedir. Anlamak için okunmasının yanı sıra şifa bulmak, taleplerin yerine getirilmesinde bir aracı konumunda görülerek okunması vb. nedenlerden ötürü ise aynı zamanda “yüce” statüsünde kabul gören bir eserdir. Huss’a göre yüce statüsünde görülen bir kitap sadece bizatihi kendisine kutsallık atfedilmiş bir eser değildir. Aynı zamanda matbu hâline dahi kutsallık isnad edilen bir metindir.⁶⁷

Zohar’ın İbrani dinî literatüründe nasıl konumlandırıldığı konusundaki görüşlere geri dönecek olursak, *Zohar* ile ilgili pek çok konuda olduğu gibi hangi dönemde kutsal bir metin konumunda görülecek kadar değer kazandığı konusunda da araştırmacılar arasında fikir birliği yoktur. Idel, *Zohar*’ın ortaya çıktığı ilk andan itibaren aslında kanonik ve dolayısıyla otorite bir eser olarak kabul edildiğini ileri sürerken,⁶⁸ Scholem *Zohar*’ın sadece kanonik bir metin olarak kabul edildiğini ve bunun *Zohar*’ın baskılarının yapıldığı 16. yüzyıla tekâbül ettiğini ifade etmektedir.⁶⁹ Goetschel *Zohar*’ın Talmud ve Tanaḥ ile aynı seviyede konumlandırılması gerektiğini

64 Halbertal, *People of the Book*, 11.

65 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 262.

66 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 263.

67 Bkz. Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 263.

68 Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), 216–217.

69 Scholem, *Major Trends*, 156; Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 268.

söyleyip gerçek anlamda kanonik bir metin olarak kabulünü sadece Safed bölgesi Yahudileriyle sınırlandırırken,⁷⁰ Gries, *Zohar*'ın Talmud'un yanında kanonik bir eser olarak kabulünün 18. yüzyıldan önce gerçekleşmediğini ileri sürmektedir.⁷¹ Araştırmacılar arasında Idel'in yaklaşımı, fazla tutarlı görünmemektedir. Zira başta da belirttiğimiz üzere *Zohar*'ın Yahudi cemaatleri arasında kabulü ve hatta yazmaların bir araya getirilerek baskıya verilmesi için zaten belli bir sürenin geçmesi gerekmiştir. Bundan hareketle kanonik bir eser olarak kabulünün 16. yüzyıla, baskılarının yapıldığı döneme dayandırılması daha makuldür. Zira kanonik bir külliyatın nihai hâlini alması otorite kaynağı olma yani bulunduğu toplum içinde otorite olarak kabul edilmesiyle bağlantılıdır. Oysa *Zohar* ilk ortaya çıktığında yukarıda ifade ettiğimiz üzere her Kabala ekolü tarafından kabul edilir bir eser değil, daha ziyade Sefarad kökenli Kabalacıların değer biçtiği bir çalışmaydı.

Bir metnin otorite olarak ortaya çıktığında faaliyet alanının da tanımlanması gerekmektedir. *Zohar* dâhil olmak üzere kanonik kabul edilen pek çok metin aslında sınırları belli edebî birimler olarak oluşturulmamıştır. Bu türden eserlerin edebî formları redaksiyon aşamasında ortaya çıkmıştır. *Zohar* da 16. yüzyılda baskıya girene kadar nüshalar, cüzler ve parçalar hâlindeydi. 16. yüzyılda yapılan baskılarıyla birlikte ise artık sınırları belli bir külliyat olarak ortaya çıkmıştır. Kanonik ve otorite bir metin olarak kabulü de baskı sonrası ilk olarak Sefardî halkalarda, daha sonra İtalyan ve Aşkenazî Kabalacılar arasında olmak üzere 16. ve 17. yüzyıllarda gerçekleşmiştir.⁷² Tabi bu kabulün gerçekleşmesi için *Zohar* Kabalacıları eserin yazmalarına ulaştıkları andan itibaren *Zohar*'ı otorite kabul edilebilecek eser statüsüne getirme mücadelesi içinde olmuşlardır. Bunun için öncelikli olarak eserin kadim olduğu konusunda ikna edici olunması gerekiyordu. Bu bağlamda kökeniyle ilgili tartışmalarda yer verdiğimiz üzere *Zohar*'ı Şim'ôn bar Yôhay'a isnad etme faaliyeti ortaya çıkmıştır. Safed'deki Kabalacıların Şim'ôn bar Yôhay'ın gömülü olduğunu düşündükleri Kuzey İsrail'de bir yerleşim yeri olan Mêrôn bölgesini yerleşim yeri olarak seçmeleri de bunun bir göstergesidir.⁷³ Hatta 16. yüzyılın ortalarında Şim'ôn bar Yôhay'ın mezarını mabede

70 Roland Goetschel, "Le 'Zohar' dans la Mystique Juive Sépharade," *Inquisition et Perennité* içinde, ed. David Banon (Paris: Les Editions du Cerf, 1992), 130.

71 Ze'ev Gries, "Beyn sefirot la-historiya: ha-kadmot la-diyun ve-'iyun ba-şivhey Ba'al Şem Tôv," *Tura* 3 (1994): 155.

72 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 284. Boaz Huss, *The Zohar: Reception and Impact*, çev. Yudith Nave (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016), 146.

73 *Zohar*'ın Meron bölgesine yaptığı vurgu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Boaz Huss, "Makam kodeş, zıman kodeş, sefer kodeş: haşfa'at sefer ha-Zohar 'al minhagey ha-'aliya leregel la-Meron ve-hagigot Lag ba-'Omer (Kutsal mekan, kutsal zaman ve kutsal kitap: Sefer ha-Zohar'ın Meron'a hac ve Lag ba-'Omer kutlaması üzerindeki etkisi)," *Kabbalah* 7 (2002): 237–256.

dönüştürmüşlerdir. Bu Kabalacılar arasında Rabbi Mōşe Qordôvêrô ve Rabbi Yişşak Luria gibi önemli isimler de bulunmaktadır. Kabalaya göre kutsal kabul edilen mekanlara yakın olmak ve bu mekanlara ihtiram göstermek mistik bilgiyi tecrübe ve elde etme açısından son derece önem taşımaktadır.⁷⁴ Liebes bu iki Kabalacı'nın Safed'e göç etmelerindeki temel amaçlarının Şim'on bar Yohay ile iletişime geçme olduğunu ifade etmektedir. Zira Şim'on bar Yôhay'ın yanında bir yere gömülü olmakla onun aktardığı bilgiyi tamamen alabileceklerine inanmışlardır.⁷⁵ Hatta Yôsef Qaro (ö.1575), Beltran'ın dikkat çektiği gibi, *Maggid Meyşarim* (Doğruluk vaizi) adlı eserinde mezarının yanında *Zohar*'ın tahsil edilmesi durumunda Şim'on bar Yôhay'ın kalkıp metnin gizemlerini açığa çıkardığına inanmıştır.⁷⁶ Şim'on bar Yôhay'a *Zohar*'dan ötürü yüklenen bu misyon Luria'nın yaşadığı dönemde Safed'de *Zohar*'ın artık sadece kadim bir eser değil aynı zamanda otorite olarak kabul edilmesine imkân vermiştir. Öyle ki Tanaḥ ve Talmud ile mukayese edilebilir bir otoritede görülmüştür.⁷⁷ Hatta Jacob Frank'in (ö.1791) takipçileri *Zohar* ve Talmud arasında yaptıkları mukayesede radikal bir tavır sergileyerek Talmud'un ortadan kaldırılması gerektiğini dahi ileri sürmüşlerdir.⁷⁸

Bir eserin otoritesi aynı zamanda onun kadim olduğunun bir göstergesidir. Bu dönem araştırmacıları da *Zohar*'ın kadim bir eser olduğuna vurguda bulunmak için eserlerinde *Zohar*'a atıf yapmışlardır. Böylelikle *Zohar*, 15. yüzyılda elit Sefardî çevreler arasında kazandığı manevi değer ve otorite ile Tanaḥ tefsirlerinde dahi atıf yapılan bir kaynak hâline getirilmiştir. Bu değer 16. yüzyılda da devam etmiştir. *Zohar*'ın otorite olarak kabul edildiğini gösteren argümanlardan biri R. Yehûdâ Hayyat'ın eseri *Minḥat Yehûdâ*'da geçen şu ifadesidir:

Kalplerimizi [*Zohar*'ın yazarlarının] söylediklerine açmak zorundayız, içtenlikle ve samimiyetle onların sözlerini başımıza taç etmeli ve şunu demeliyiz: 'kalbim sağa ve sola meyletse bile ilahî mukaddesin – ışığın mumu, Tanna'imın şerefi, âlimlerin tacı, bir peygamberden daha yüce olan R. Şim'on bar Yôhay ve yoldaşlarının – inandığı her şeye inanacağım.'⁷⁹

Zohar'a değer veren Kabalacılar arasında *Zohar*'ın hem yazılı hem sözlü Tevrat'ın "hakiki" anlamını içerdiği kabul edilmektedir. Ancak ritüel ve liturjik meselelerde hukukî otorite kaynağı olarak kullanılıp kullanılmayacağı sorusu *halaha* âlimlerini meşgul etmiş ve *Zohar*'a dayanan fakat çoğu rabbinin fikrine karşıt gelen durumlar

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

75 Bkz. Beltran, "El Hombre," lxxii; ayrıca bkz. Yehuda Liebes, "Kivunim hadaşim ba-heker ha-kabala," *Pe'amim* 50 (1992): 150–170.

76 Bkz. Beltran, "El Hombre," lxxii.

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

78 Lachower ve Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, I, 28.

79 Bkz. Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 275.

tartışılmıştır.⁸⁰ Aslında bu karşıt görünen durumlar yerel geleneklerle ilgilidir. Yani Fransa-Almanya ya da Orta Çağ İspanya âdetlerini yansıtan meselelerle ilgilidir. Klasik bir örnek verilecek olursa, Tesniye ve Çıkış bölümlerinden pasajlar içeren ve Yahudi erkeklerin sol kollarına kuşandıkları *tefilin* ne zaman kuşanılması gerektiğiyle ilgili ihtilaf vardır. *Zohar*'a göre Pesah ve Sukot bayramlarının ara günlerinde *tefilin* kuşanmak bu bayramların değerini düşürmek demek olup kutsala yönelik bir saygısızlıktır. Bu nedenle *tefilin* bu günlerde kuşanılmasına başta Sefardiler, sonrasında ise Hasidî cemaatler tarafından karşı çıkmıştır. *Halahaya* göre ise bu bayramların ara günlerinde *tefilin* kuşanılmasında bir sakınca görülmemektedir.⁸¹ Ayrıca Şāvû 'ôt gecesinde *Tikkun leyl şāvû 'ôt* yani bütün gece uyumadan Tevrat çalışmak ve Tevrat'ı Kutsal dolaptan ('aron ha-kodeş) çıkarırken okunan *Berih şeme* duası⁸² vardır. Bu uygulamaların *Zohar*'a dayandırılarak ifa edilmesinin ilk defa 16. yüzyılda ortaya çıktığı⁸³ ve böylelikle *Zohar*'ın aslında bazı Kabalacılar arasında bu dönem itibariyle otorite statüsünde kabul edildiği görülmektedir. *Zohar*'ın Rabbanî otoriteden üstün görülmesi 20. yüzyılda da her ne kadar Aşkenazî Kabalacılar tarafından reddedilmiş olsa da R. Yitshak Nisim gibi bazı Sefardî din adamlarında varlığını sürdürmüştür.⁸⁴

16. yüzyıldan itibaren *Zohar* üzerine çok sayıda tefsir yazılmaya başlanması da onun sadece otorite ve kanonik bir eser değil aynı zamanda kutsal bir metin olarak kabul edilmesine imkân sağlamıştır.⁸⁵ Bir metnin bu şekilde kutsal kabul edilmesi için eserin ilahî âlem ile yakından bağlantılı olması ve o eseri çalışmanın ve üzerine tefsir yazmanın Mesihî, manevî ve mistik önem taşıması gerekmektedir. Nitekim, *Zohar*'ın Mesih'in gelişi hususundaki vurgusunu R. Yehûdâ Hıyyat, *Mâarehet ha-'Elôhût* (Ulûhiyetin nizamı) adlı eserinde yapmış olduğu yorumla gözler önüne sermektedir: “*Zohar* çalışanlar ve kendilerini ona tabi kılanlar sayesinde Mesih

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

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

82 Şim 'ôn bar Yôhay, Tevrat'ın toplum içinde okunmak üzere çıkarıldığında semavi rahmet kapılarının açıldığını ifade ettikten sonra bir kimsenin bu duayı okunması gerektiğini belirtmektedir. Duanın aslı için bkz. *Zohar* 2:206a, <https://www.sefaria.org/Zohar.2.206a?lang=bi>, erişim 3 Temmuz 2019. Bu duanın Şabat sabahı Tevrat'ın Kutsal dolaptan çıkarılırken okunması Yitshak Luria'nın etkisiyle gerçekleşmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *The Zohar: Pritzker Edition*, çev. Daniel C. Matt (Stanford: Stanford University Press, 2011), VI, 175, dn. 200.; ayrıca bkz. Kenneth E. Berger, “Kabbalistic Influences: The Seventeenth Century,” içinde *Tradition, Interpretation and Change: Developments Liturgy of Medieval and Early Modern Ashkenaz* (USA: Hebrew Union College Press, 2019), 229–237. Duanın Aramice metni ve Türkçe tercümesi için ayrıca bkz. *Sidur Kol Yaakov* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2006), 592.

83 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 277–278.

84 Bkz. Huss, *The Zohar: Reception and Impact*, 146, dn. 133.

85 Huss, “The Anthological Interpretation,” 6.

gelecek; ‘zira toprak Rabbin bilgisiyle dolmuş olacak’ (İşaya, 11:9). Bu [Mesih’in] gelişinin doğrudan sebebi olacak.”⁸⁶

Kutsal metin yukarıda zikrettiğimiz üzere ilahî veya aşkın olanla yakından bağlantılıdır. *Zohar*’ın vahiy kaynaklı olduğu düşüncesi 15. ve 16. yüzyıllarda muhtelif Kabalacılar tarafından ikrar edilmiştir. *Zohar*’a yüklenen bu misyon ona değer kazandıran örneklerle desteklenmiştir. Avraham Sava (ö.1508) *Zohar*’ın semavî kaynaklı otoritesini şu şekilde formüle etmiştir:

Ruhu şad olsun Şim’ôn bar Yôhay’ın sözlerinden anlaşılın budur ve onun sözlerinden sapmak yasaktır. Zira bu sözler Hayy olan Rabbin, dünyanın hükümranının sözleridir ve baldan tatlı bal peteğinden tatlıdır. Rav Şim’ôn’a verilen ve dünyadaki hiçbir âlime nasip olmayan bu müsaade ilahî kattan gelmiştir.⁸⁷

Yine 16. yüzyılda Meîr ibn Gabay (ö.1540) ’Eliyâhû’nun (İlyas Peygamber) kendisini Şim’ôn bar Yôhay’a gösterdiğini yazmakla *Zohar*’ın otoritesinin böylelikle semâdan geldiğini kurgulayanlar arasında yer almaktadır.⁸⁸ İspanyalı Kabalacı R. Yişhak Mar Hayyim de ’Eliyâhû’nun Şim’ôn bar Yôhay’a her gün görünmesinden hareketle Şim’ôn bar Yôhay’ın *Zohar*’da öne sürdüğü fikirlere riâyet ettiklerini yazmaktadır.⁸⁹ Böylece *Zohar*’ın otoritesi bizatihi semavî olmaktadır. Ayrıca Meîr ibn Gabay Kabalacı geleneği Sina’ya kadar geri götürmektedir. Ona göre *Zohar*’ın sırları Musa Peygambere yazılı Tevrat ile birlikte verilmiştir.⁹⁰ Meîr ibn Gabay ve onun gibi düşünen Kabalacılar *Zohar*’ı Sözlü Tevrat’ın bir parçası olarak kabul ederek emirlerin esrarını içeren Kabala’nın Sina Dağı’nda Musa Peygamber tarafından alındığı ve Şim’ôn bar Yôhay yazıya aktarana kadar bunun sözlü olarak aktarıldığını dahi savunmaktadır.⁹¹ Bu iddiayla birlikte *Zohar*, Şim’ôn bar Yôhay’a dayandırılan kadim bir eser olmanın da ötesine geçirilmiş ve kutsal bir metin olarak kabul görmeye başlamıştır. Öyle ki Slavata’da 18. yüzyılda *Zohar* baskısının yapılacağı makine *mikveye* batırılarak matbaa makinası kutsal bir metin yayımlamaya hazır hâle getirildiğine yönelik bir efsane anlatılmaktadır.⁹²

86 Bkz. Huss, “The Anthological Interpretation,” 6.

87 Bkz. Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 278.

88 Green, “Introduction,” lxxvii. İspanyalı Kabalacı R. Yitshak Mar-Hayyim de Pisalı R. Yitshak’a yazmış olduğu bir mektubunda *Zohar*’ın otoritesiyle ilgili delilini “*Biz bu hikmet konusunda bir başkasından daha ziyade R. Şim’ôn’a [bar Yôhay’ın Zohar’daki fikirlerine] itimat ediyoruz; zira Elihayu kendisini her gün ona ilham yoluyla gösterdi.*” ifadesiyle aktarmaktadır. Bkz. Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 276; Beltran, “El Hombre,” lxx-lxxi.

89 Huss, “Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text,” 276, 287–288.

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

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

92 Arthur Green, “The Zohar: Jewish Mysticism in Medieval Spain,” içinde *Essential Papers on Kabbalah*, ed. Lawrence Fine (New York: New York University Press, 1995), 36.

Liturji kitaplarına *Zohar* pasajlarının dâhil edilmesi, Şävû'ôt arifesinde ve bir sünnet merasimi öncesi gece, anlamı bilinmeden dua niyetine *Zohar*'dan pasajların okunması ve 17. ve 18. yüzyıllarda manası anlaşılmasa dahi dua niyetine okunması onun sadece bir *midraş* değil aynı zamanda kutsal ve yüce bir kitap olarak kabul edildiğinin delilleri arasındadır.⁹³ Günlük *Zohar* çalışma ve ezberden okuma için özel derleme *Zohar* baskıları dahi yapılmıştır.⁹⁴ Bunların en meşhur olanı *Hok le-Yisrael* olarak bilinen ve 1740 yılında Kâhire'de basılan günlük veya haftalık İbrani çalışma metinleridir. Eser Tanaḥ, Mişna, Talmud ve *Zohar*'dan günlük okunan pasajlardan müteşekkil olup ahlakî ve hukukî hükümleri kapsamaktadır.⁹⁵ *Zohar*'ın anlamı bilinmeden dua niyetine okunduğuna dair örnekler daha ziyade Doğu ve Kuzey Afrika Yahudilerine aittir. Bu bölgedeki Yahudiler üzerine araştırmalarda bulunan seyyahlar, tarihçiler ve antropologların tespitlerine göre Doğulu Yahudiler *Zohar*'ı özellikle Lag Ba'Omer zamanı okumak üzere Meron'a gitmekte ve *Zohar*'dan belirli bölümler okumaktadır.⁹⁶ Bu şekilde anlamı bilinmeden dua niyetine okunduğu takdirde okuyanları ölümden, sıkıntıdan ve ciddi rahatsızlıklardan kurtaracağına inanılmaktadır.⁹⁷ Alman araştırmacı ve seyyah Jacob Obermeyer ise 1869-1880 yılları arasında Bağdat'ta yaşadığı dönemde birçok insanın manasını anlamadıkları hâlde *Zohar*'ı okuduklarını aktarmaktadır. Durumu incelemek üzere yaşlı kimselerle yaptığı görüşmelerde bu uygulamanın yeni olduğunu, onların gençlik dönemlerinde böyle bir duruma şahit olmadıklarını aktardıklarını yazmaktadır.⁹⁸ *Zohar*'ı anlamını bilmeden dua niyetine okumalarındaki amaç ise şifa bulacaklarına, sıkıntılardan kurtulacaklarına olan inançlarının⁹⁹ yanı sıra Tanrı'ya yaklaşabileceklerini düşünmeleridir. Nitekim günümüzde de bu algı devam etmektedir. *Zohar* okumalarına katılan bir taksi şoförü "Bu kitapları tuttuğunuzda kutsallığın özünü titriyorsunuz."¹⁰⁰ ifadesiyle *Zohar*'a kutsallık ve yücelik yükleyen Yahudilerin var olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir. Bu nedenle sadece bizatihi *Zohar*'a değil aynı zamanda baskılarına da kutsallık atfedenler *Zohar*'ı genellikle sinagoglarda Tevrat tomarlarının bulunduğu Kutsal dolabın (*'aron ha-kodeş*) yanında tutmaktadır.¹⁰¹ Hastalık hâlinde ise bir cildinin eve götürülmesi

93 Green, *A Guide to the Zohar*, 183.

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

95 Green, *A Guide to the Zohar*, 183.

96 Avraham Stal, "Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar (Sefer ha-Zohar'ın ritüellerde okunması)," *Pe'amim* 5 (1980): 83.

97 Stal, "Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar," 77.

98 Bkz. Stal, "Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar," 78.

99 Stal, "Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar," 77.

100 Stal, "Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar," 82.

101 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 295.

faydalı bulunmaktadır. Kimi Yahudilerin ise yemin ederken ellerini *Zohar* cildi üzerine koydukları aktarılmaktadır. Yine Huss'un edindiği bilgiye göre İsrail'deki Rabbanî mahkemelerde bu uygulamaya müsaade edilmektedir.¹⁰² *Zohar*'a yüklenen bu ve benzeri niteliklerden ötürü Yôsef Dāvid Azulāy (ö.1806) *Şem ha-Gedolīm* başlıklı eserinde *Zohar*'ı çalışmanın Mişna, Talmud ve Tevrat çalışmaktan daha faziletli olduğunu aktarmaktadır.¹⁰³

Zohar'ın böylesine kutsal ve yüce olduğu düşüncesi 17. yüzyılda Sefardî halkalar arasında başlamış ve 18. yüzyılda da bu düşünce ve inanç hüküm sürmüştür. *Zohar*'ın bu niteliklerde bir eser olarak kabulü Luriacı Kabalacılığın da otorite bir sistem olmasına hizmet etmiştir. Zira Luriacı Kabala bir tür *Zohar* yorumu olarak geliştirilmiştir. Hayyīm Vītal ve kendisinden sonraki Kabalacılar da sıradan insan aklının kavrayamayacağını düşündükleri *Zohar*'ın yegâne doğru olduğunu ve en doğru *Zohar* yorumunun Luriacı Kabala olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁴ Bu durumda *Zohar*'ın anlaşılması Luriacı Kabanın otoritesine bağlı kılınmıştır.¹⁰⁵ Bununla birlikte bu kabulleri yani *Zohar*'ın Tora ve Talmud değerinde otorite ve kutsal bir eser olduğu düşüncesini bütün Yahudiler için genellenin gerek ilk ortaya çıktığı dönem gerek günümüz için doğru olmadığını ifade etmek zorundayız.

Sonuç

Kabala literatürünün en önemli eseri olan *Sefer ha-Zohar*; yazarı, yazıldığı dönem, içeriği, bölümleri, edebî türü ve Yahudi literatürü arasında nerede konumlandırılması gerektiği konuları üzerinden pek çok tartışmanın yapıldığı bir eserdir. Orta Çağ'da vücut bulmuş bir eser olmakla birlikte İspanya sürgününün Yahudiler arasında sebep olduğu buhran ve manevi arayış içinde sarıldıkları ve geleceğe dair ümitlerini tekrar diriltiren bir çalışma olmuştur. Bu fonksiyonu neticesinde *Zohar*, onu kabul etmeyen ve esere muhalif duran Kabalacıların ve din adamlarının olduğu bir dönemde başta Kastilya'daki Sefardî Kabala halkaları arasında sonrasında ise Aşkenaz Yahudileri arasında da kabul gören bir eser olmuş ve bu özelliğini günümüze kadar devam ettirmiştir. Yahudi dini metinleri arasında Talmud türü ile mukayese edilmiş olsa da Tevrat'ın bir tür batınî *midraş*ı olduğu yönündeki görüş daha doğrudur. Nitekim eserin Bereşit peraşası ile başlaması ve yine Tevrat'ın bölümleriyle devam ediyor olması da bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bir diğer önemli konu ise *Zohar*'ın yıllar içinde ona değer veren Yahudi cemaatleri arasında kazandığı kanonik,

102 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 295–296, 141. dn.

103 Bkz. Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 298.

104 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 299.

105 Huss, "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text," 300.

otorite, kutsal ve yüce eser olduğu meselesidir. Bu konu üzerinde tartışmalar hâlâ devam etmesine ve bütün Yahudi cemaatleri ve(ya) Kabalacılar tarafından kabul gören bir görüş olmamasına rağmen *Zohar*; ona saygı duyan Kabalacı halkalar tarafından bu değerlerin tamamının veya bir kısmının yüklendiği bir kitap olarak kabul görmüş ve bu bağlamlarda kullanılmıştır. Günümüzde de hâlâ bazı Kabalacı çevrelerde bu vasıflarla kabul edilen bir eser olma özelliğini devam ettirmektedir. Kanonik ve otorite bir eser olarak vasıflandırılması *Zohar*'ın birtakım hukukî meselelerde otorite kılınmasına imkân verirken, kutsal ve yüce bir kitap olarak kabul edilmesi ibadetlerde ve(ya) ihtiyaç hâlinde şifa niyetine okunan bir eser olarak işlev görmesini sağlamaktadır. Bu niteliklerin yüklenebilmesi için ise *Zohar*'ın kadim bir eser olduğuna vurgu yapılarak miladi 2. yüzyılda yaşamış Şim'ôn bar Yôhay hatta Musa Peygamber'in Sina Vahyi'ne kadar geri götürülmektedir. Kutsallığı ve yüceliği konusunda ise *Zohar*'da yazılan bilgilerin Şim'ôn bar Yôhay'a 'Eliyâhû Peygamber vasıtasıyla semavattan geldiği ileri sürülmüştür. Bütün bunlara ilave olarak *Zohar* üzerine yapılan tefsir çalışmaları ve tefsir antolojileri de onun Yahudi literatüründe kadim, kanonik, kutsal ve yüce bir eser olduğunu ikna etme çabısından kaynaklanmıştır. Bazı *Zohar* Kabalacıları ve Yahudiler arasında ise tartışmaya açık olmakla birlikte bu vasıflarından ötürü Talmud ve Tanah'tan daha üstün görülen bir eser olduğuna inanılmaktadır. Ancak Orta Çağ'da bir grup Kabalacının çabasıyla ortaya çıkarılmış bu esere yüklenen bütün bu vasıfların aslında ferdî bir kabul olup bütün Yahudilere isnad edilmemesi gerektiği ve *Zohar*'ın aslında Tevrat'ın bir batınî midraşı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- “Polonsky Foundation Digitalization Project.” Erişim 16 Kasım 2018. <http://bav.bodleian.ox.ac.uk/digitized-items-hebrew-manuscripts>
- Abelson, Joshua. *Jewish Mysticism*. London: G. Bell and Sons Ltd., 1913.
- Abelson, Joshua. *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*. Çeviren Cengiz Erengil, İstanbul: Ayna Yayınları, 2012.
- Abrams, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jerusalem: The Magnes Press, 2010.
- Beltran, Miquel, “El Hombre,” *El Zohar en la España Musulmana y Cristiana* içinde, editör Ariel Bension, vii – lxxiii. Granada: MMX, 2010.
- Bension, Ariel. *The Zohar in Moslem and Christian Spain*. London: George Routledge and Sons, Ltd., 1932.
- Berger, Kenneth E, “Kabbalistic Influences: The Seventeenth Century,” İçinde *Tradition, Interpretation and Change: Developments Liturgy of Medieval and Early Modern Ashkenaz*, 229—237. USA: Hebrew Union College Press, 2019.

- Besalel, Yusuf. "Zohar." *Yahudilik Ansiklopedisi*. III: 805–807. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2002.
- Block, Tom. *Selam/Şalom: Gizemci Bir Kardeşliğin Öyküsü*. Çeviren Levent Kartal. İstanbul: Bilim+Gönül Yayınları, 2010.
- Davies, Philip R, "The Nationalization of the Jewish Canon." *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21 (2010): 371–383.
- Delmedigo, Elijah ben Moses Abba. *Sefer Behinat ha-Dat*. Vienna: Gedruckt bey Anton Edlen v. Schmid, 1833.
- Dweck, Yaacob. *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Franck, Adolphe. *The Kabbalah or The Religious Philosophy of the Hebrews*. Çeviren I. Sosnitz. New York: The Kabbalah Publishing Company, 1926.
- Giller, Pinchas. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Goetschel, Roland. "Le 'Zohar' dans la Mystique Juive Sépharade." İçinde *Inquisition et Perennité*, editör David Banon, 119–132. Paris: Les Editions du Cerf, 1992.
- Green, Arthur. *A Guide to the Zohar*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Green, Arthur, "The Zohar: Jewish Mysticism in Medieval Spain," İçinde *Essential Papers on Kabbalah*, editör Lawrence Fine, 27–67. New York: New York University Press, 1995.
- Greenspahn, Frederick E., ed., *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011.
- Gries, Ze'ev, "Beyn sefirot la-historiya: ha-kadmot la-diyun ve-'iyun ba-şivhey Ba'al Şem Tov," *Tura* 3 (1994): 153–181.
- Halbertal, Moshe. *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*. Massachusetts: Harvard University Press, 1997.
- Huss, Boaz. "Biur ha-milim ha-zarot şe ha-sefer ha-Zohar." *Kabbalah* 1 (1996): 167–204.
- Huss, Boaz. "Makam kodeş, zıman kodeş, sefer kodeş: haşfa'at sefer ha-Zohar 'al minhagey ha-'aliya leregel la-Meron ve-hagigot Lag ba-'Omer." *Kabbalah* 7 (2002): 237–256.
- Huss, Boaz. "Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred and Holy Text." *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1998): 257–307.
- Huss, Boaz. "The Anthological Interpretation: The Emergence of Anthologies of Zohar Commentaries in the Seventeenth Century." *Prooftexts* 19, 1 (1999): 1–19.
- Huss, Boaz. *The Zohar: Reception and Impact*. Tercüme Yudit Nave. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2016.
- Huss, Boaz. "Translations of the Zohar: Historical Contexts and Ideological Frameworks." *Correspondences* 4 (2016): 81–128.
- Idel, Moshe. "The Zohar as Exegesis." *Mysticism and Sacred Scripture* içinde, editör Steven T. Katz, 87–101. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- Karr, Don. "Notes on the Zohar in English." Erişim 16 Kasım 2018. <http://www.digital-brilliance.com/kab/karr/zie.pdf> (16.11.2018).
- Kiener, Ronald C. "The Image of Islam in the 'Zohar'." *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989): 43–65.

- Lachower, Fischel ve Isaiah Tishby. *The Wisdom of the Zohar*. Çeviren David Goldstein. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008.
- Liebes, Yehuda. “ha-Zohar ke-ronesans.” *Da’at: Kitav-et la-filosofiya yehudit ve kabala* 46 (2001): 5–11.
- Liebes, Yehuda. *Studies in the Zohar*. Çeviren Arnold Schwartz, Stephanie Nakache ve Penina Peli. Albany: State University of New York, 1993.
- Lim, Timothy H. *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Matt, Daniel C. “New Ancient Words: The Aura of Secrecy in the Zohar.” İçinde *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, editör Peter Schäfer ve Joseph Dan, 181–209. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.
- Matt, Daniel C. *The Zohar: Pritzker Edition*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Meral, Yasin. “Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat’ın Batınî Yorumu.” *Kur’an’ın Batınî ve İşari Yorumu* içinde, editör Mustafa Öztürk, 141–167. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Qaddārī, Menahem Şevi. “Kitav ha-Yad ha-Riṣōn şel ha-Zohar.” *Tarbiz* 27 (1957-1958): 265–277.
- Ross, Sir E. Denison. “Introduction.” İçinde *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, Ariel Bension, xiii–xvii. London: George Routledge and Sons, LTD., 1932.
- Scholem, Gershom. “Zohar.” *Encyclopedia Judaica*, XVI: 1193–1215.
- Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: New American Library, 1974.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism* (4. bsk.). New York: Schocken Books, 1969.
- Scholem, Gershom. *Sabetay Sevi: Mistik Mesih*. Çeviren Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Kabbalah Yayinevi, 2011.
- Sidur Kol Yaakov*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A. Ş., 2006.
- Stal, Avraham. “Keria Pulhanit şel Sefer ha-Zohar.” *Pe’amim* 5 (1980): 77–87.
- Stern, Ignatz. “Versuch einer umstandlichen Analyse des Sohar.” *Ben Chananja* 1 (1958): 448–453. *The Zohar: Pritzker Edition*. Çeviren Daniel C. Matt. Stanford: Stanford University Press, 2011.