

## HAŞGAHA / İLAHİ GÖZETİM

### Evrenin Her Noktasına Nüfuz Eden Bilincin Sürekliliği ve Tesadüfün İmkansızlığı

Bu makale, **Shomer Emunim**'de tartışılmış ve Rabbiler ile Kabalistler arasında tarih boyunca büyük münakaşalara neden olmuş birkaç konuya derinlemesine içgörü sağlamayı amaçlamaktadır. Bu konular etrafındaki tartışmanın onları açıklığa kavuşturması ve ayrıca bu genel bakışın önceki bölümlerinde sunulan içeriğin anlaşılmasını keskinleştirmeye yardımcı olması ümit edilmektedir.

#### 1. FARKLI TARİHİ HAŞGAHA ANLAYIŞLARININ UZLAŞTIRILMASI

R. Ergas, anıtsal eseri **Shomer Emunim**'i **Haşgaha** (İlahi Gözetim) kavramı üzerine uzun bir açıklamayla sonlandırır. Genel olarak bu konuda kaynaklarını önceki Kabalistik eserler olarak belirtmekle birlikte, özellikle **R. Moşe Cordovero**'nun **Sefer Eilima** adlı eserini birincil kaynağı olarak zikreder. Gerçekten de R. Ergas'ın bu konuyu sunumu, neredeyse bütünüyle **Sefer Eilima**'dan kopyalanmış açıklayıcı alıntılardan oluşur. Ayrıca, bu alıntılar **R. Cordovero** tarafından daha önceki eseri **Shiur Komah**'ta sağlanmış İlahi Gözetim kategorilerine göre düzenlenmiştir. Dolayısıyla R. Ergas'ın konumu hakkında yöneltilebilecek herhangi bir soru, aynı anda **R. Moşe Cordovero**'nun konumu hakkında da bir soru niteliğindedir.

Bu açıklama, “*her şeyden önce bilmelisin ki tesadüfen ve İlahi Gözetim olmaksızın gerçekleşen küçük ya da büyük hiçbir eylem yoktur*” şeklindeki geniş kapsamlı bir beyanla bağlamı kurarak başlar. Ardından R. Ergas, **Sefer Eilima**'dan alıntı yaparak bunun sebebinin **Ein Sof**'un “*her şeyi sürekli olarak yaratan ve her şeye hayat veren varlık*” olması olduğunu açıklar.

O'nun dışında hiçbir şey yoktur.

Kudreti olmadan var olan hiçbir yaratım yoktur; [bu Kudret] [O'nun] **Niyet** ve **İradesi** ile [uygulanır], tesadüf eseri veya zorlamayla [uygulanmaz].

Açıklama, İlahi Gözetim alanının **Atzilut**'un **Z'eir Anpin** ve **Nukva**'sı ile sınırlı olduğunu belirtmeye devam eder, ancak İlahi Gözetim'in uygulanışının yalnızca değişimin meydana geldiği arenada, yani “kaplarda” — ki bu **Nukva / Malhut**'tur — olduğunu özellikle vurgular. Dolayısıyla **Malhut** içinde yer alan her şey — ki R. Ergas'ın belirttiği gibi bu, çevremizdeki doğal dünyanın tamamını kapsar — uzakta, her şeyi kuşatan türden bir İlahi Gözetim'in basit bir yargı alanı altında değildir. Aksine, İlahi Gözetim bizzat **Malhut**'un varlığının ta kendisidir ve **Ein Sof**'un, **Malhut**'ta var olan her şeyin içsel özünde tezahür etmesidir.

Bu noktaya kadar R. Ergas'ın görüşü basit ve açık görünmektedir: **Var olan her şey, Ein Sof varoluşun temel gerçekliği olduğu için, tamamen ve tavizsiz biçimde İlahi Gözetim'e tabidir.** Ancak R. Ergas bundan sonra 10 tür İlahi Gözetim'in ayrıntılarını sunmaya başlar. Örneğin, bazı varlık kategorilerinin doğasının — bitki yaşamı ve cansız varlıklar gibi — yalnızca türlerin bir bütün olarak İlahi Gözetim'e tabi olduğunu, ancak o türün içindeki tekil varlıkların buna dahil olmadığını açıklar. Buna tam bir zıtlık olarak, insanların her birinin her küçük eylemi ve deneyimi üzerinde bireysel, özel İlahi Gözetim'e tabi olduğunu belirtir. Daha da kafa karıştırıcı biçimde, insanın bir grup insanın parçası olduğunda bu bireysel İlahi Gözetim'i kaybettiğini; çünkü grubun üzerindeki İlahi Gözetim'in, birey üzerindeki baskın hale geldiğini ifade eder.

Bu 10 tür İlahi Gözetim'in ayrıntılarını açıkladıktan sonra, R. Ergas açıklamasını şu ifadeyle sonlandırır: “Her şey insanın eylemlerine bağlıdır ve insanın Tanrı'ya olan uzaklığına veya yakınlığına göre O'nun Gözetimi de ona buna tekabül edecek şekilde olacaktır!”

İlk bakışta, R. Ergas'ın ve dolayısıyla **R. Cordovero**'nun İlahi Gözetim konusundaki görüşü tamamen çelişkili görünmektedir. Ya İlahi Gözetim mutlak olup varoluşun en küçük ayrıntısına kadar geçerlidir; ya da değişkendir, farklı yaratım gruplarına farklı derecelerde uygulanır ve ayrıca insan eylemine tepki olarak işler! Şüphesiz ki R. Ergas'ın yan yana sunduğu bu mutlak ve değişken yaklaşımlar aynı anda doğru olamaz?

#### **Dipnot:**

**SE2:73/81. R. Ergas**'ın yorumunun olası bir kaynağı, **Ari**'nin **Sifra DeTzniyuta** üzerine yaptığı yorumdan gelir; bu yorum **Zohar HaRakia**'nın 2. bölümünde, **Siget 1875** baskısının **175a** sayfasında şu şekilde kaydedilmiştir:

“...çünkü alt dünyalar üzerindeki **Haşgaha / İlahi Gözetim**, ki bunlar **Z'eir Anpin** ve **Nukva**'dır, dünya üzerindeki gözetimi sağlayan da onlardır...”

**Atzilut**'un **Z'eir Anpin** ve **Nukva / Malhut**'u arasındaki arayüz, İlahi olan ile İlahi olmayan alt düzeyler arasındaki arayüzdür.

“**Haşgaha / İlahi Gözetim**” terimi, bu arayüzü aşarak alt İlahi olmayan düzeyleri ve onların içindeki her şeyi üreten **Ein Sof**'un yönünü ifade etmek için kullanılır.

Bkz. “**Ein Sof** tarafından **Z'eir Anpin / YHVH** ve **Nukva / Elohim** aracılığıyla yaratılan dünya” alt başlığı altındaki **KO4:5** bölümündeki yorumlar.

---

Aşağıda, görüşlerini bir veya iki yaklaşım (mutlak veya değişken) çerçevesinde ifade etmiş olan Rabbilerden örnek kaynaklar verilmiştir.

Bu örnekler kapsamlı değildir; ayrıca burada yalnızca tek bir görüşü temsil ettiği kaydedilen herhangi bir rabbinin, eserlerinin başka yerlerinde diğer görüşü de ifade etmiş olamayacağı varsayılmamalıdır. Örnek kaynaklar aşağıdaki gibidir:

**Zohar**, hem mutlak hem değişken yaklaşımları destekler.

Bazıları, **Zohar**'ın yalnızca mutlak yaklaşımı sunacağını düşünebilir; ancak durum böyle değildir.

Bunun sadece bir örneği şu şekildedir:

**Tikkunei Zohar, Tikkun 70, 122b**, Tanrı'nın her şeyin varoluşunu desteklediğini belirten mutlak yaklaşımı sunar:

**YHVH**... her uzuvdadır ve O'ndan yoksun hiçbir yer yoktur; tıpkı her uzuvda bulunan bir ruh gibi.

**Zohar III, Kedoshim 87b–88a**, değişken yaklaşımı sunar:

O başladı ve dedi: “Çünkü Tanrı, doğruların yolunu gözetir; ancak kötülük edenlerin yolu yok olur” [**Tehillim 1:6**].

“Tanrı gözetir” ifadesinin anlamı nedir? Tanrı doğruların yolunu gözetir ve onlara iyilik başlatmak ve onları korumak için gözetim sağlar; onların önünden gider, onları korur. Bu nedenle yola çıkanların, yollarının Tanrı'nın yolu olup olmadığını değerlendirmeleri ve O'nu kendileriyle birlikte dahil etmeleri gerekir. İşte bu yüzden “Tanrı doğruların yolunu gözetir, ancak kötülük edenlerin yolu yok olur” diye yazılmıştır.

İşte bu (yön seçiminin uygunsuzluğu) Tanrı'nın onların yollarını tanımamasına ve onlarla birlikte yürümemesine neden olur.

---

Bu noktaya kadar **Zohar**'ın hem mutlak hem değişken **Haşgaha** kavrayışlarını barındırdığı görülür: biri **Ein Sof**'un her şeydeki içkin varlığını, diğeri ise davranış temelli değişken gözetimi vurgular.

**RaMbaM / Maimonides**, hem mutlak hem de değişken yaklaşımları benimser.

Çoğu kişi, **RaMbaM**'ın açık biçimde bu konumdaki ifadeleri nedeniyle **Moreh HaNevuchim 3:17–18 / 51**'deki değişken yaklaşım kampında sıkı biçimde yer aldığını düşünür.

Ancak, onun yazılarının başka yerlerinde de açık biçimde mutlak yaklaşımı desteklediği ve görünüşte tutarsız bir biçimde, Tanrı'nın yaratılmışların en küçük parçasının bile varlığını sürdürmesini sağladığı görüşünü dile getirdiği görülür; örneğin:

**Mishneh Torah, Hilchot Yesodei HaTorah, 2:9:**

“Yaratıcı dışında var olan her şey — ilk formdan, yerin derinliklerindeki en küçük sineğe kadar — hepsi O'nun Gerçeği'nin gücüyle var olur.

O kendini nasıl biliyor, kendi Büyüklüğünü, İhtişamını ve Gerçeğini nasıl tanıyor, her şeyi de öyle bilir ve O'ndan hiçbir şey gizli değildir.”

**Moreh HaNevuchim 1:69:**

“...çünkü Tanrı, Evren'in biçimidir; bunu daha önce de göstermiştik. Ve O'dur, onun sürekli var oluşuna ve kalıcılığına neden olan...”

---

**RaMbaN / Nahmanides** de hem mutlak hem de değişken yaklaşımları benimser.

**RaMbaN**, görünüşte tutarsız ifadeler yapar.

**Bereşit 18:19** ve **Vayikra 26:11** üzerindeki yorumlarında, dindar bireylere veya insan gruplarına uygulanan değişken **İlahi Gözetim**'i betimler; ancak bu, **RaMbaM**'ın tarif ettiği kategorilerden farklı kategoriler kullanır.

Buna rağmen, **RaMbaN**, **İyov 36:7** üzerine yaptığı yorumunda (bu, **R. Yitzhak Demin Acco**'nun **Meirat Einayim**, **Parşat Ekev** eserinde kaydedilmiştir), **RaMbaM**'ın yorumlarını onaylar ve şöyle der:

“Bu mesele, **RaMbaM** tarafından **Moreh HaNevuchim** kitabında güzel biçimde açıklanmıştır.”

Bununla birlikte, **Bereşit 1:4** üzerindeki yorumunda, **RaMbaN**, var olan her şeyin sürekli yaratılışına ve bunun mutlak İlahi Gözetim anlamına geldiğine atıfta bulunur ve şöyle der:

“...onların varlığı O’nun İradesi ile, ve eğer bu İrade onlardan bir an için ayrılrsa, onlar **Ayin / hiçlik** olurdu...”

---

**R. Bachya, Bereşit 18:19** üzerindeki yorumunda değişken yaklaşımı benimser.

**Seforno, Vayikra 13:47** üzerindeki yorumunda değişken yaklaşımı benimser.

**Rashi, Şabat 53b**’deki “Mazlei” kelimesi üzerine yorumunda, insanın özel **İlahi Gözetim**’e tabi olduğunu, hayvanların ise olmadığını açıklar; bu da değişken yaklaşımı destekler.

**Meiri, Berakhot 33b** üzerine yorumunda değişken yaklaşımı benimser.

**Sefer HaChinuch, Mitsva 169 (ana tartışma) / 294 / 545**, değişken yaklaşımı benimser.

---

**Ramchal**, aşağıdaki eserlerinde hem mutlak hem değişken yaklaşımları benimser:

**Maamar Halkarim** (bkz. **Derech Hashem**, Yerusalayim 2006 baskısı, R. Yosef Spinner notlarıyla, s. 275) / **Choker U’Mekubal 3:2–5** (Mosad HaRav Kook, 1952 baskısı, s. 141–153) / **Derech Hashem**, Bölüm 2 / **Kinat Hashem Tzevaot** (tam baskı, **Ginzei Ramchal**, R. Hayim Friedlander, Bnei Brak, 1980, s. 82–84) / **138 Pitchei Chochma, Petach 13**.

**Ramchal**, her iki yaklaşımı da destekler (bkz. s. 828, dipnot 400).

---

**Vilna Gaon, Sifra DeTzneyuta**, Bölüm 5 üzerine yaptığı yorumda (**Yahel Ohr, Zohar, Shelach**, s. 157b) mutlak yaklaşımı benimser.

Bu, yalnızca **Baal Shem Tov** ve **Hasidik hareketin** mutlak yaklaşımı benimsediğine inananlar için şaşırtıcı olabilir.

Ancak özünde, **Vilna Gaon**’un İlahi Gözetim’in kapsamını, her bir ot bıçağına kadar genişleten mutlak yaklaşımı benimsemesi, onun **Tzimtum** kavramını Hasidimle aynı şekilde anlamasıyla tutarlıdır — yani **Ein Sof**, Yaratılış’ın sonucu olarak değişmemiştir ve var olan her şeyin içinde tezahür eder, her şeye **İlahi Gözetim** sağlar.

**Vilna Gaon**’un **Sifra DeTzneyuta**, Bölüm 5 üzerine yorumundaki metin şu şekildedir:

“Genel ilke şudur ki: Var olan, olmuş olan ve olacak olan her şey, **Tora**’da — ilk kelimesi ‘**Bereşit**’ten son kelimeleri ‘**Yisrael’in gözleri önünde**’ye kadar — kapsanmıştır.

Bu, yalnızca [Yaratılış’ın] genelliğiyle değil, aynı zamanda her türün, her bireyin ve her bir kişiye doğumundan ölümüne kadar olacak her şeyin, tüm uğraşlarının, ayrıntılarının ve ayrıntıların ayrıntılarının tümüyle ilgilidir.

Aynı şekilde, dünyadaki her hayvan türü, her canlı yaratık, her ot bıçağı, bitki ve cansız nesneyle; bunların her birinin türsel ayrıntılarıyla, onlara ne olduğuyla ve kaynaklarıyla da ilgilidir.”

---

**R. Yonatan Eybeschütz, Ya’arot Devash 2:6**’da, **RaMbaN**’ı mutlak yaklaşıma, **RaMbaM**’ı ise değişken yaklaşıma atfeder (bu, yukarıda sunulan **RaMbaM** ve **RaMbaN** pozisyonlarıyla tutarlı değildir).

Genel olarak, bir tür değişken yaklaşım benimsenmiştir.

---

Sefer HaTanya 2:2 / 4:25'te, **Baal HaTanya** mutlak yaklaşımı benimser.

**R. Menachem Mendel of Vitebsk, Pri HaAretz, Parşat Bo**'da mutlak yaklaşımı benimser.

**R. Hayim of Sanz, Divrei Hayim al HaTorah, Parşat Miktetz** başında mutlak yaklaşımı benimser.

**R. Hayim Elazar Shapira**, Munkacz'ın Hasidik ustası, mutlak yaklaşımı benimser. Özellikle onun **Minchat Elazar 1:50** adlı responsum'unda yazdığı ve genel olarak **Shomer Emunim**'e nasıl yaklaştığı dikkate değerdir. Şöyle der:

“Kabala çalışması yöntemiyle ilgili olarak, **Etz Hayim**'in ve **Sur MeRa VeAseh Tov** ve diğer kutsal eserlerin girişlerinden zaten bilinmektedir ki, Mesihî zamanlara yaklaşırken, bu [Kabalistik] bilgeliği çalışmak gereklidir. Bu özellikle bunu arzulayan kişi için geçerlidir. Ancak sonraki eserlerde yazılmıştır ki, [Kabalistik] bilgeliğe giriş olarak **Shaarei Orah** ve **Shomer Emunim** gibi eserleri önce çalışmak uygundur; böylece kişi, Tanrı kavramlarını fiziksel terimlerle düşünmeye ya da inanç sorularına düşmeye gelmez, Tanrı korusun. Bu, **Ari**'nin güçlü biçimde uyardığı bir husustur: Tanrı korusun, İlahi kavramları fiziksel bir görüntü, biçim veya renkle ilişkilendiren kişi hakkında. Ancak **Shomer Emunim**'in sonu, İlahi Gözetim kavramıyla ilgilenen bölümü atlanmalı ve okunmamalıdır. Üstat [R. Ergas], İlahi Gözetim kavramını genel ve özel kategorilere ayırma hatası nedeniyle bağışlanmalıdır. Bu, Tanrı'nın her bir ayrıntı ve her ayrıntının ayrıntısı üzerindeki özel gözetimi konusundaki sarsılmaz inancımıza aykırıdır. Ancak [R. Ergas]'ın eserinin geri kalanı, entelektüel meşguliyet için hoş ve güzeldir.”

Bu eleştiriye (**R. Shapira**'nın **Shomer Emunim**'deki **İlahi Gözetim** anlayışına yönelik eleştirisine ve dolayısıyla dolaylı biçimde **R. Moşe Cordovero**'nun anlayışına) yanıt, ana metnin devamında sunulmuştur.

---

Bu konu hakkında daha genel başvuru için bkz.:

**R. Aryeh Kaplan**'ın **Ramchal, Derech Hashem** çevirisinde s. 411, dipnot 2 (**Feldheim**, 1998).

**R. Eliyahu Dessler, Michtav MeEliyahu**, Cilt 5, s. 308–310.

**R. Menachem Mendel Schneerson, Likutei Sichot**, Cilt 8, s. 277–284 (aynı metin **Igrot Kodesh**, Cilt 1, Bölüm 94, s. 168–175'te de bulunur).

**R. Yaakov Hillel, Shorshei HaYam**, Cilt 1, s. 38, dipnot 8.

**R. Hayim Friedlander, Sifte Hayim**, Cilt 1, Bnei Brak, 1999 baskısı – girişteki 7 deneme.

Tarihsel olarak birçok büyük rabbinin, ya mutlak yaklaşımın ya da değişken yaklaşımın bir türünü savunduğu anlaşılmıştır. Mutlak ve değişken yaklaşımlar arasındaki fark, genel olarak birçok kişi tarafından bu Rabbiler arasındaki büyük bir felsefi bakış farkı olarak görülmüştür. Bununla birlikte, merak uyandırıcı biçimde, birçok rabbi yalnızca bir yaklaşımı desteklemiş olsa bile, daha derinlemesine

araştırıldığında, genellikle tek bir görüşe sahip oldukları düşünülen bu Rabbilerin en ünlülerinden bazılarının aynı zamanda diğer görüşü de benimsediği görülmektedir.

Bu arka plan karşısında, **Ari**'den gelen temel bir öğreti vardır ki, bu öğreti onun hem mutlak konumu hem de değişken konumun bir varyantını desteklediğini gösterir. Böyle yaparak, bu iki yaklaşımın aynı anda nasıl var olabileceğini en azından kısmen açıklayan bir içgörü sunar. O, var olan her şeyi yaratmak ve tümünün sürekli varlığını sürdürmesini sağlamak için verilmesi gereken asgari bir **Haşgaha** (İlahi Gözetim) düzeyinin bulunduğunu açıklar ve bu mutlak yaklaşımı destekler. Ancak ayrıca, insan davranışına bağlı olan, ayrı fakat eşzamanlı bir değişken **Haşgaha** düzeyi de bulunduğunu söyler.

Sözleri şöyledir:

”Bil ki, hiçbir şüphe yoktur ki, her zaman, yaratımların içinde bulunan **Emanatör**'ün **Şefa**'sının (ihsanının) **Haşgahası** (gözetimi) bir anlığına bile kesilmez.

Bu durum, alt dünyalarda [insan günahı sebebiyle] bir kusur meydana geldiğinde bile böyledir; çünkü o zaman Üstsel Işıklar yüzlerini alt dünyalardan çevirir, onlardan uzaklaşır ve yükselirler.

Yine de, alt dünyaların varlığını sürdürmeleri için onlara verilmesi gereken Üstsel **Ha'arah**'ın (aydınlatmanın) **Haşgahası** asla kesilmez.

“Çünkü [O] bir an öfkelenirse bile, yine de yaşamı ister” ayeti hakkında yazıldığı gibi. Kesindir ki, yükselen ışıkların uzaklaştırıldığı zamanda, alt dünyalara ışık [veya yaşam] vermek üzere **Emanatör**'den uzanan bu **Ha'arah**, Üstsel Işıkların yukarıdan indiği zamandaki **Ha'arah**'la aynı değildir.”

**Ari**'nin bu öğretisiyle ilişki kurabilmek için, onun kullandığı “**Şefa**” (ihsan), “**Ha'arah**” (aydınlatma) ve “**Haşgaha**” (gözetim) terimlerinin özünde aynı şeye, yani **Malhut** ortamındaki dünyalarda **Ein Sof**'un tezahür düzeyine işaret ettiğini kavramak gerekir.

Bu tezahür, **Malhut** içinde yaratılmış bir dünyada bulunan her şeyin temel varlığını sağlar.

Daha önce gördüğümüz gibi, bu temel varlık, **Yoşer/Ruah** aracılığıyla bir **Şefa/Ha'arah** düzeyinin, **Igulim/Reşimu/Nefeş**'in **Şefa/Ha'arah** düzeyine uygulanmasıyla oluşturulur; bunlar, o dünyanın altta yatan bileşenleridir.

**Yoşer**'in **Şefa**'sının bu uygulanaşı, **Igulim**'in **Şefa**'sını yeniden yapılandırır ve o dünya içinde var olan tüm **Partzufim**'i (varlık biçimlerini) yaratır.

O dünya içindeki her şeyin **Nefeş** ve **Ruah**'ını üreten genel **Şefa/Ha'arah/Haşgaha** düzeyi durağandır ve mutlak; insan eylemi buna layık olmasa bile geri çekilmez.

Bundan ayrı olarak, olumlu insan eylemleri, ek bir **Şefa/Ha'arah/Haşgaha** verilmesini hak eder.

Bu, fiilen, varlığın daha yüksek düzeyleri olan **Neşama**, **Chaya** ve **Yehida**'nın potansiyel bir ihсандır; böylece bu dünya veya **Partzuf**, nihayetinde kendisinden daha yüksek kaynak dünya/**Partzuf** ile bütünleşir.

Ancak bu ek ihсан değişkendir; kazanıldıktan sonra olumsuz insan eylemleri onun azalmasına yol açar, fakat bu azalma, temel varoluş için gereken asgari **Şefa/Ha'arah/Haşgaha** düzeyinin altına asla inmez.

Dolayısıyla, her anda bir **Şefa/Ha'arah/Haşgaha** düzeyi vardır; bu düzey her zaman görelidir.

Düzye ne kadar yüksekse, o kadar görece **Yoşer** ve **Tikun** baskın olur, o kadar az **Igulim** ve kırılmış **Tohu** bulunur.

Düzye ne kadar düşükse, o kadar çok **Igulim** ve kırılmış **Tohu**, o kadar az **Yoşer** ve **Tikun** bulunur.

Bu düzey tamamen insan eylemiyle belirlenir.

Bununla birlikte, insan eyleminden bağımsız olarak daima bağışlanan, temel varoluşun asgari düzeyini oluşturan en düşük **Yoşer** ve en yüksek **Igulim** düzeyinden oluşan bir alt sınır vardır.

**Ari**'nin bu öğretisinden şu temel noktaları çıkarabiliriz:

İki farklı **Haşgaha** (İlahi Gözetim) düzeyi vardır.

Birincisi mutlak düzeydir ve var olan her şeyin sürekli var olmasına neden olur. Buna, **Malhut/Nukva** içinde bulunan her şeyin en küçük ayrıntısına kadar varlığını sürdüren **Haşgaha Kelalit** (Genel İlahi Gözetim) diyebiliriz.

İkincisi değişkendir ve insanın eylemleriyle orantılı olarak düzenlenir. Buna, **Malhut/Nukva** içinde tezahür eden ek bir ihsan olarak gelen **Haşgaha Pratit** (Özel İlahi Gözetim) diyebiliriz.

Bu öğreti, **Shomer Emunim**'deki güçlükleri yalnızca kısmen açıklar.

**R. Ergas**'ın "her şeyden önce bilmelisin ki küçük ya da büyük hiçbir fiil, **Haşgaha** olmadan gerçekleşmez" ifadesini açıklar; çünkü bu, mutlak ve sürekli varoluşu sağlayan **Haşgaha Kelalit**'e ilişkindir.

Ayrıca, "her şey insanın eylemlerine bağlıdır ve onun Tanrı'ya uzaklığına ya da yakınlığına göre **Haşgaha** ona göre olur" şeklindeki ifadesini de açıklar; çünkü bu da değişken **Haşgaha Pratit**'e ilişkindir.

Ancak, **R. Ergas**'ın neden varlığın her düzeyinde —cansız, bitkisel, hayvansal hatta insani— varlık gruplarına uygulanan bir **Haşgaha** kavramından söz ettiğini tam olarak açıklamaz.

**Ari**, daha önce ayrıntılı biçimde açıklanmış bir başka öğretisinde bu konuya ışık tutar. Her alt varlık düzeyinin, yani her alt **Partzuf**'un, kendisinden daha yüksek varlık düzeyine kıyasla görel olarak bir "**Z'eir Anpin** ve **Nukva**" gibi olduğunu belirtir.

Bu nedenle, her alt düzey **Partzuf**, daha yüksek bir **Partzuf** haline gelebilme kapasitesine sahiptir.

Alt düzey **Partzuf**, daha düşük bir **Haşgaha** düzeyi alır; bu nedenle onda daha fazla **Tohu** kırıklığı ve daha baskın **Igulim** bulunur.

Yüksek düzey **Partzuf** ise, daha fazla **Tikun** ve **Yoşer** içeren bir düzeydedir.

**Tikun**, birliği ve bütünleşmeyi temsil ederken, kırılmış **Tohu**, ayrışmayı ve izolasyonu temsil eder.

Dolayısıyla, alt düzey bir **Partzuf** içindeki varoluş, birbirinden ayrı, farklı ve bireysel varlıkların çoğaldığı bir durumu; yüksek düzey bir **Partzuf** içindeki varoluş ise bütünleşme ve tek bir kolektif yapıya yönelişi ifade eder.

Sonuç olarak, **Haşgaha** her zaman görel bir bağlamda işler.

Alt düzey **Partzuf**'ta —yani **Igulim**'in düzeyinde— uygulandığında, gözetim genel düzeydedir ve birbirinden ayrı varlık gruplarını kapsar.

Yüksek düzey **Partzuf**'ta —yani **Yoşer**'in düzeyinde— uygulandığında ise, bütünleşik ve birleşik ekosistemin her yönüne kadar, çok özel ve ayrıntılı bir biçimde uygulanır.

**Yoşer**'in yapısı, insanın bütünleşik yapısıyla benzer şekilde temsil edilir.

Dolayısıyla İlahi Gözetim, insana uygulandığında, her zaman insanın her yönüne ve insanın ekosistemine benzer biçimde uygulanacaktır.

Bu, insanı oluşturan temel bileşenlerin dağınık grubu ile tezat oluşturur; bu bileşenler cansız, bitkisel ve hayvansal yaşamı içerir ve insanın bütünleşmiş düzeyine göre bütünleşmemiştir ve **Igulim**'in görelî düzeyindedir ve böylece yalnızca grup düzeyinde İlahi Gözetim'e tabidir.

Sırasıyla, bütünleşmemiş insan bireylerinden oluşan bir grubu, bütünleşmiş bir insan topluluğu ile karşılaştırırken, her bir bireysel insanı yöneten İlahi Gözetim —bu durumda görelî kırılmış **Tohu**—, bütünleşmiş insan topluluğuna uygulanan İlahi Gözetim tarafından aşılır; bu, görelî **Tikun**'dur.

Ve insanlık, **Partzuf** bütünleşmesinin ve ortaya çıkışının giderek daha yüksek düzeylerine ulaştıkça, bu nedenle giderek artmakta olan düzeylerde Özel İlahi Gözetim'in tadını çıkaracaktır.

Bu nedenle şu sonuca varılabilir ki, **R. Ergas**'ın hem mutlak hem de değişken düzeylerde eşzamanlı olarak uygulanan İlahi Gözetim'i görünüşte çelişkili biçimde tanımlaması, **Partzufim** terimleriyle ilişkilendirildiğinde hiç de çelişkili değildir.

Her görelî olarak daha yüksek düzeyli kolektif **Partzuf**, görelî olarak daha yüksek **Yoşer** ve **Tikun** durumundadır ve o bütünleşmiş **Partzuf** varlığının her yönüne ilişkin daha yüksek bir Özel İlahi Gözetim düzeyine tabidir.

Oysa her görelî olarak daha düşük düzeyli **Partzuf**, görelî bir **Igulim** ve kırılmış **Tohu** durumundadır ve yalnızca daha düşük bir Özel İlahi Gözetim düzeyine ve en alt düzeyinde bir grup olarak ve her bileşen varlık düzeyinde değil, Genel İlahi Gözetim'e tabidir.

Bu değişkenlik, insan eylemine bağlı olan görelî **Tikun** durumuna dayanır.

Bu temelde denilebilir ki, **R. Ergas**'ın **Haşgaha** konusundaki görüşü tamamen **Ari**'nin görüşü ile tutarlıdır, ki onun öğretileri neredeyse kesin olarak **R. Ergas**'ın kafasında bulundurduğu Kabalistik eserler arasında yer almıştır, özellikle de **Sefer Eilima**'ya ek olarak.

Ayrıca şunu da ileri sürmek mümkündür ki, Rabbilerimiz tarafından sunulan **Haşgaha** konusundaki belirgin farklı görüşler “Yaşayan Tanrı'nın sözleri” olarak kabul edilebilir ve hem mutlak hem de değişken İlahi Gözetim'e, görelî olarak daha düşük **Igulim**, kırılmış **Tohu** ve azalma düzeylerine veya daha büyük **Partzuf** düzeyindeki **Yoşer**, **Tikun** ve ortaya çıkış düzeylerine atıfta bulunulan farklı senaryolarda doğru olarak kabul edilebilir.

#### Dipnot:

**R. Yaakov Hillel**, *Sborsbei HaYam*, Cilt I, s. 38, not 8'de şöyle açıklar:

**İlahi Gözetim** (Haşgaha) konusundaki tartışma, **Yoşer** ile **Özel İlahi Gözetim / Haşgaha Pratit**, ve **Igulim** ile **Genel İlahi Gözetim / Haşgaha Kelalit** arasındaki bağlantı üzerinden açıklanabilir.

Birçok Kabalist, **Igulim**'in yalnızca genel, mutlak bir **Haşgaha** düzeyiyle; **Yoşer**'in ise belirli, her şeyi kapsayan bir **Haşgaha** düzeyiyle ilişkilendirildiğini açıklar.

Aşağıdaki alıntılar okunurken, **Igulim** ve **Yoşer**'in görelî terimler olarak anlaşılması gerekir:

·**Ramhal**, *138 Pitchei Chokhma, Petach 13*, Koretz 1785 baskısı, s. zob:

“Sonuç şudur ki, **Igul**, yalnızca **Genel İlahi Gözetim**’dir; ayırım yapılmadan uygulanan kapsayıcı bir işleyiştir... çünkü bütün **Sefirot [Igulim’in]** tüm yaratılışlar üzerinde **Genel İlahi Gözetim** sağlar. Bu şekilde, yaratılmışların hepsi on **Igulim Sefirotu**’nun her birinden eşit biçimde **İlahi Gözetim** alırlar...

Buna karşılık, bu metinde daha önce ‘**Yoşer**’ olarak tanımlanan **Hanhaga** düzeyiyle birlikte, [İlahi Gözetim] eylemi tüm yaratılışlara eşit biçimde uygulanmaz.

Aksine, her birine kendisine uygun olacak biçimde, zamanı ve eylemine göre gerekli ölçüde uygulanır.”

---

·**Vilna Gaon**’un, *Sifra DeTzniyuta* yorumu sonunda yer alan “*Sod HaTzimtum*” adlı bölümün başlarındaki pasajdan:

“İki düzey **İlahi Gözetim** vardır: Genel ve Özel.

Özel düzey, bu dünyanın insanıyadır ve benzer biçimde tüm dünyalarla da [yani insan biçimindeki yapı olan **Yoşer** ile].

Geri kalan kısım, insanın görüşü açısından **Genel** düzeydedir.

Bu, **Igulim** ve **Yoşer**’dir.”

---

·**Vilna Gaon**’un *Tikunim miZohar Chadash* yorumu, 1867 baskısı, s. 50a, sütun 1–2’deki daha gizemli referans:

“Çünkü **Igulim** ve **Yoşer** içinde on **Sefirot** vardır.

**Igulim**, kürelerin sırrıdır; bizim astronomik kürelerimiz gibidir.

Ve merkezde, **Yisrael Toprağı**’na karşılık gelen noktada, **Asiyah Adamı** (Yoşer yapısına sahip insan) vardır.

Bu nedenle **Zohar** şöyle der:

‘Hiçbir yıldız **Yisrael Toprağı** üzerinde hüküm sürmez’ ve benzer şekilde ‘hiçbir **Mazal/burç** Yisrael üzerinde hükmetmez’ [Şabat 156a’ya göre].

Buradaki ‘Yisrael’ terimi, **Özel İlahi Gözetim**’e tabi olan bütünleşik **Yoşer Partzuf** düzeyine işaret eder; buna karşılık **Igulim**, **Mazal**’a tabidir ki bu **Genel İlahi Gözetim**’dir.”

---

·**R. Menachem Mendel of Shklov**, *Zohar II Vaera 27b* üzerine yaptığı yorumda (bkz. *Kitvei HaGRM" M Z" L*, Cilt 2, Yerusalayim, 2001, s. 87):

“Onlar, her bir özelliğin (**Sefira**’nın) içindeki iki düzey **İlahi Gözetim**’in sırrıdır.

**Kav** (Yoşer çizgileri) sırrıyla **Özel İlahi Gözetim**, ve **Igul** sırrıyla **Genel İlahi Gözetim**.”

---

·**R. Yitzhak Isaac Chaver**, *Pitchei She’arim, Netiv Orot deNekudim, Petach 5*:

“İki düzey vardır.

Birincisi, **Igulim**’in **Genel İlahi Gözetim** düzeyidir; bu, eylemlere göre değildir ve hatta [kötü eylemler yoluyla] bozulma durumlarını dahi tolere eder...

İkincisi ise, **Tora** ve Hizmet’in uygulanışı aracılığıyla bozulmayı düzeltmek üzere gelen **Özel İlahi Gözetim** düzeyidir...

çünkü **Yoşer**’in işleyişi, insanın **Tora** ve **mitsva** icrası aracılığıyla yaptığı hizmete bağlıdır.”

## 2. GÖRELİ ALGILAMA VE TERİMLER, GÖRÜŞLER VE HAŞGAHA, HASADİM VE GEVUROT

**Haşgaha**’nın görelî bağlamı, özellikle şu üç şeyin ortaya çıkmasına neden olan bağlamdır: birincisi, algılamalarında farklar bulunan yaratılışların ortaya çıkması;

ikincisi, bütünü görelî olan Kabalistik terimlerden oluşan bir dizinin ortaya çıkması; üçüncüsü ise, tek bir gerçekliğin farklı bakış açılarıyla ele alınması ve bu farklı bakış açılarının da bu görelî terimlerle farklı biçimlerde ilişkilendirilmesi durumudur. Bu görelî bağlamın derin ve dikkatli bir şekilde kavranması, birçok Kabalistik metnin doğru ve yerli yerinde anlaşılmasını mümkün kılmak için hayati derecede gereklidir. Önceki bölümde görmüştük ki **Ari**, iki görelî **Ha'arah/Haşgaha/İlahi Gözetim** düzeyinden söz etmekteydi; bunlardan biri, daha aşağı düzeyde olan ve yalnızca her bir yaratılışa/**Partzuf**'a en temel varlık ve sürdürülme düzeyini veren ve onun yok olup varlıktan çıkmasını engelleyen ışık düzeyidir; diğeri ise, **Partzuf**'un eylemlerine dayanarak ek olarak gelen ve **Partzuf**'un hem varlık düzeyini hem de algı düzeyini daha yüksek bir **Partzuf** düzeyine yükselten daha yüksek ışık düzeyidir. Önceki bölümde alıntılanmış olan **Ari**'nin öğretisinin aşağıdaki devamı, bu konuyu daha da ayrıntılandırmakta ve bunu yaparken aynı zamanda Kabalistik literatürde düzenli olarak birlikte kullanılan bazı önemli görelî terim çiftlerinin aslında anlamca eş yönlü olduğunu da göstermektedir; bunlar, **Panim**/ön/yüz ile **Achor**/arka; **Ohr Yaşar**/doğrudan ışık ile **Ohr Chozer**/dönen ışık; **Ohr Pnimiut**/içsel özün ışığı ile **Ohr Chitsoniut**/dışsunumun ışığı; **Ohr Zachar**/erkek ışık ile **Ohr Nekeva**/dişi ışık terimleridir. Bu terimlerin bazıları **Shomer Emunim**'de de kullanılmaktadır. **R. Ergas**, bu terimlerin Sabataycılar tarafından fiziksel boyuta kaydırılmasıyla ortaya çıkan yanlış yoruma karşı çıkmak için, **Ari**'nin bu öğretisini **HaTzad Nachash**'ta aktarmış ve böylece bu terimlerin lafzî anlamda değil, benzetmeli/analoji yoluyla, fiziksel olmayan kavramlara işaret etmek üzere kullanılması gerektiğini göstermiştir. **Ari**'nin öğretisinin devamı şöyledir:

“Görünür ki **Achor**/arka ve **Panim**/ön, ve **Chitsoniut**/dışsunum ve **Pnimiut**/içsel öz, aynı şey olmak zorundadır; fikir şudur ki, ışığın yayılmasıyla, yani aşağıya ışık vermesiyle beraber, onun bir ek bağışlamayı, aşağı düzlemlerde şimdiye kadar var olmamış olan yeni nefesleri/ruhları [yani daha yüksek görelî bir **Partzuf** varoluş düzeyini] meydana getirmeyi arzulaması ortaya çıkar; eğer bunu yapıyorsa, o zaman bu ışık saf **Rachamim**/merhamettir; zira eğer aşağı düzlemler bu **Rachamim**'i almaya uygun bir durumda olmasalardı [yani kendi olumlu eylemlerinin sonucu olarak bu kabiliyette olmasalardı], o ışık aşağıya inmeyecek ve aşağıya yayılmayacak ve şimdiye kadar var olmayan ruhları ortaya çıkaran bir ek ışık vermeyecekti; bu nedenle bu ışık '**Ohr Yaşar**/Doğrudan Işık' diye adlandırılır, çünkü o ışık yukarıdan aşağıya **Yoşer** yoluyla gelir... Ve bu [ışık] aynı zamanda '**Ohr Zachar**/Erkek Işık' diye de adlandırılır, çünkü erkeğin doğası diğere, yani dişiye ihsanda bulunmaktır; dahası, erkeğin doğası gerçek anlamda yeni ruhlar ihsan etmektir ki bunlara '**Ohr Panim**/Yüzden Gelen Işık' denir; çünkü O [**Emanatör**], iyi gözle bakar ve aşağı düzlemleri **Panim**/yüz/ön ile [yani doğrudan ve onlara dönük şekilde] aydınlatır; bu sebeple O yüzünü onlara çevirir ve bu '**Ohr Pnimiut**/İçsel Özün Işığı' diye adlandırılır, çünkü ortaya çıkarılan bu ruhlar, **Mochin**/zihnî güçlerin içsel **Zivug**/etkileşimli birleşiminden gelir; bunlar **Rachamim**'i ima eden **YHVH** İsimleridir ve **Din**/yargı'yı ima eden **Elohim** İsimleri değildir.

Ne var ki, aşağı düzlemler bu ek ışığı almaya uygun olmadıklarında [yani olumsuz eylemlerinden dolayı], ışıklar uzaklaştırılır ve yukarıya geri dönerler, çünkü onlar aşağıya ışık vermek istemezler; bununla beraber, mübarek **Emanatör** dünyanın yok edilmesini arzulamaz ve bu yüzden aşağı düzlemlerin varlığını sürdürmesi için gerekli olan miktarda ışık sağlar ve sadece onlara uygun olan kadar bir ihsan düzeyi verir ve bunu yaparken yeni ruhlar üretmez [zira yeni ruhlar üretilmiş olsaydı, bu aşağı

düzlemleri görelî olarak daha yüksek bir **Partzuf** varoluş düzeyine yükseltmiş olurdu]; ışığın bu bağışlanması O'nun iradesine aykırı olduğu için [aşağıdakilerin olumsuz eylemleri sebebiyle], ışığı onlara yalnızca kendi **Chitzoniut**/dışsallığından uzatır ki bu da dünyaların hayatını sürdürmeye yetecek miktarda bir ışıktır ve bundan fazlası değildir; bu nedenle bu ışık '**Ohr Chitzoniut**/Dış Işık' diye adlandırılır ve '**Ohr Achor**/Arkadan Gelen Işık' diye adlandırılır, çünkü O onlara öfkesinden dolayı yüzünü çevirir... ve ışık büyük ölçüde çekilmiş olsa bile onlara sadece gerekli olan ışığı verir; onlara yalnızca aşağı düzlemlere arkasını dönerek [yani dolaylı olarak] ışık verir; bu sebeple o ışık '**Ohr Din**/Yargı Işığı' diye adlandırılır. Bu [ışık] aynı zamanda '**Ohr Chozer**/Geri Dönen Işık' diye de adlandırılır, çünkü geri dönüşü ve yukarıya kaldırılması anında, bu temel gerekli ışık işte o zaman onlara kadar uzanır ve onlara büyük bir ihsanın ihsan edilmemesi böylece gerçekleşir.405 Ve bu [ışık] yine '**Ohr Nekeva**/Dişi Işık' diye de adlandırılır; bunun iki sebebi vardır ki yukarıda belirtilmiştir: birincisi, dışının doğası almaktır, vermek değildir; ikincisi, dişi erkek gibi ruhlara üretme gücüne sahip değildir, yalnızca temel geçimi/sürdürmeyi sağlayan düzeyi verir... Bunlar, varoluşu temel düzeyde meydana getiren ve **Din**/yargı olan **Elohim** isimleridir.”

#### Dipnot:

**Etz Hayim 6:7**'de, önceki bölümde alıntılanıldığı üzere.

Aşağı seviyenin daha yüksekçe yükselme süreci ve iki görelî **Ha'arah** düzeyinin kavramını **Leshem**'in ifade ediş biçimlerinden örnekler görmek açıklayıcıdır:

**Leshem Shevo VeAchlama**, *Sefer HaDe'ah*, Cilt I, *Derush 5*, *Siman 3*, *Ot 5*:

“Çünkü ana ışık, üst düzeyin ışığının dışsallığından gelir, ve ek ışık, Yüce Işığın iç özünden gelir. Bu, **Ari**'nin söylediği gibidir... ki **Abba** ve **Imma**'nın iki birleşmesi vardır.

Birincisi, dünyalara gerekli [temel] yaşam düzeyini sağlayan dışsal düzeydedir [alt düzey **Ha'arah**, görelî **Igulim**].

Bu birleşme sabittir [o düzeyin temel varlığını sürdürmek için her zaman sağlanır].

İkincisi ise, yeni ruhlara ve ışıkları üretmek içindir, ki bu iç özün sırrıdır [üst düzey **Ha'arah**, görelî **Yoşer**].

Bu birleşme sabit değildir [her zaman sağlanmaz ve aşağı düzeyin eylemlerine bağlıdır].”

**Leshem Shevo VeAchlama**, *Sefer HaDe'ah*, Cilt I, *Derush 5*, *Siman 5*, *Ot 22*:

“Dünyaların yükselmesi ve alçalması kavramı, her zaman yalnızca, onların kendi buldukları yerin içinde, yukarıdan eklenmiş olan bir ışık ve **Mochin** artışıyla ilgilidir.

Bu ekleme ile, onların yükseldiği söylenir, ve eğer bu [ekleme] onlardan alınır ve kendilerine daha önce verilmiş olan ışıklar kaldırılırsa, o zaman onların alçaldığı söylenir, yukarıda *Ot 14*'te belirtildiği gibi [ki burada onların fiziksel olarak hareket etmediği, fakat algısal farkındalık değişimi geçirdiği açıklanmıştır].

Işık ve **Mochin** eklenmesi her zaman yalnızca ruhla ve iç öze ilgilidir [görelî **Yoşer** aracılığıyla]. Aynı durum fiziksel dünyanın insanı için de geçerlidir.

Bir kişi yukarıdan bir ışık ve kutsallık bağışı almaya layık olduğunda, bilge hale gelir ve Tora'nın gizli sırlarını görebilecek yeteneğe eriştiğinde, yükselir ve önceki sınırlı farkındalık düzeyine kıyasla tamamen yeni bir varlık haline dönüşür.

Ruh gerçekten de bu sayede önceki haline kıyasla yükseltilmiştir, çünkü o yükselir ve büyük bir yüksekliğe büyür.

Bununla birlikte, onun maddeselliği ve bedeni tüm yaşamı boyunca aynı durumda kalır.

Aynı durum dünyalar için de böyledir...

Herhangi bir **Ha'arah**, yani yukarıdaki ana özden alınan bir ışık eklemesi [alt düzey tarafından]

alındığında, o **Ha'arah** yükselir ve büyür, aşağı düzeyi kendi yukarıdaki ana özünden alma kabiliyeti ölçüsünde aydınlatır.

[Alt düzey] büyük miktarda ışık aldığında, o ışık aşağı düzey üzerinde hâkim olur ve orada ışık verir.

O zaman aşağı düzeyin tümü, o ışığın ismiyle anılır, ve o zaman tüm aşağı düzeyin o ışığın düzeyine ve özüne yükseldiği kabul edilir [yani aşağı düzeyin daha yüksek düzey haline geldiği].

[Her ne kadar **Leshem** burada fiziksel bedenin tüm bu algısal değişimlerle birlikte değişmediğini belirtse de, **Leshem Shevo VeAchlama**, *Sefer HaKelalim*, *Kelal 9*, *Anaf 10*'da, gelecekteki Mesih zamanlarında insanın maddeselliğinin ve bedeninin doğasının da yükseltileceğini açıklar.]”

**Ari**'nin yorumları açıklar ki, alt düzey **Haşgaha**, bu durumda onun “**Ohr Chozer / Chitzoniut**” olarak adlandırdığı şeydir, ve bu yalnızca görel olarak daha yüksek düzeydeki **Haşgaha**'nın, yani onun “**Ohr Yaşar / Pnimi**” olarak adlandırdığı şeyin artık kalmış, asgari parçasıdır.

Herhangi bir zamanda var olan toplam **Ohr / Işık** düzeyi, yani **Ohr Chozer** ve **Ohr Yaşar**'ın toplamı, değişmez ve her zaman oradadır.

Bu, sonsuz **Ohr Ein Sof**, yani **Ein Sof**'un Işığı'dır.

Bu sonsuz **Ohr / Işık**, her zaman **Tzimtzum** tarafından yaratılmış olan **Chalal / Boşluk**'u, **Makom**'u doldurandır.

Diğer bir ifadeyle, **Chalal / Boşluk**, **Tzimtzum**'dan sonra bile, kesinlikle hiçbir şekilde gerçekten boş değildir.

Aynı özdeş **Ein Sof Işığı**, hem **Tzimtzum**'dan önce hem de **Tzimtzum**'dan sonra var olmaktadır; sadece, **Tzimtzum**'dan sonra bunun büyük kısmı gizlenmiştir.

**Tzimtzum**'dan sonra, görel **Haşgaha** düzeyi yalnızca, yaratılışların bakış açısından, bu ışığın ne kadarının algılanıp/açığa çıkarıldığını belirler, onların yaratılması, sürdürülmesi ve gelişmesi için.

Başka bir şekilde söylersek, **Chalal**'ın boşluk, uzaklaşma ve değişim görünümü yalnızca yaratılışların bakış açısından vardır.

Tanım gereği, var olan her yaratılış zaten bir **Partzuf**'tur, yani zaten kendi belirli bütün **Partzuf** biçimi içinde, onun varlığı için gerekli olan asgari düzeyin üzerinde bir “ışık/yaşam gücü” seviyesi almıştır; bu, kendi görel **Sefirot / bileşen** parçalarının varlığını sürdürmek için gereken temel ışıktan daha fazladır.

Bu belirli **Partzuf**'a göre, onun temel varlığı için gereken bu ışık düzeyi “**Ohr Chozer / Dönen Işık**” olarak adlandırılır; bu, bir anlamda, o **Partzuf**'un içinde ne kadar ışığın gizlenmiş olduğu ifadesidir, ne kadarının açığa çıktığı ya da farkında olduğu değil.

Bir **Partzuf**'un eylemlerine bağlı olarak, çok daha yüksek bir ışık düzeyine layık olabilir ki bu, tamamen görel anlamda, onun temel **Ohr Chozer**'ine kıyasla “**Ohr Yaşar / Doğrudan Işık**” olarak adlandırılır.

Yine, aynı genel, altta yatan ışık düzeyi vardır ve her zaman oradadır.

Ancak, daha yüksek görel **Partzuf** düzeyine ulaşmak için, algının ötesinde olan ışıktan, yaratılmış varlık/**Partzuf**'un algısına ve farkındalığına giren ışığa bir aktarım olmalıdır.

Bu ışık aktarımı, varlığı aşağı düzeyden daha yüksek bir **Partzuf** düzeyine yükseltir, çünkü o varlık artık daha yüksek düzeydeki ışığı algılayabilir hale gelir.

**Partzuf**'un bakış açısından, bu durum **Ohr Chozer / Chitzoniut** düzeyini azaltır ve onun algıladığı **Ohr Yaşar / Pnimiut** düzeyini artırır, ta ki o daha yüksek düzeyde bir **Partzuf** haline gelene kadar.

Daha yüksek **Partzuf** düzeyine ulaştığında (ve benzer şekilde tüm sonraki daha yüksek **Partzuf** düzeylerine ulaştığında da), onun bu yeni düzeyde varlığını sürdürmesi için gereken temel ışık miktarı, artık kendi yeni durumuna göre “**Ohr**

**Chozer / Chitoniut**” olarak görülebilir, ve sonraki daha yüksek görelî **Partzuf** düzeyine ulaşmak için, buna ek olarak yeni bir “**Ohr Yaşar / Pnimiut**” gerekir.

Bu, özellikle, her bir daha yüksek ve daha düşük **Partzuf** düzeyi çifti arasında, varoluşun hiyerarşik **Partzuf** yapısının her basamağındaki görelî algılanan ışık, yani **Haşgaha** düzeylerinin değişimidir ki, bu, her yüksek ve düşük düzey **Partzuf** arasında iki eşzamanlı biçimde geçerli görelî gerçeklik görüşünün ortaya çıkmasına yol açar.

Ayrıca, görelî terimlerin kullanımı da, hangi görüşle ilişkilendirildiğine bağlı olarak değişir ve (herhangi bir anda yalnızca tek bir biçimde olmak üzere) aynı temel kavramı, aynı görüşle ilgili olarak, farklı biçimlerde ifade etmek için kullanılabilir.

Terimlerin kullanımı, **Ein Sof**’un üç genel düzeyinden oluşan bir arka plana göre belirlenir ki bu düzeyler **Hesed**, **Din**, ve **Rachamim** ile gösterilir.

Yukarıdaki bölümde, **Ari** yalnızca **Din** ve **Rachamim** düzeylerinden söz eder.

Bu üç genel **Ein Sof** düzeyi şöyledir:

**Birinci Düzey**, **Tzimtzum** ve Yaratılış’ın bütün **Makom**’unu dolduran, var olan genel **Ein Sof Işığı**’dır.

**Tzimtzum** ve Yaratılış’tan önce ve sonra değişmemiştir.

Bu genellikle **Hesed / Hasadim** düzeyi olarak adlandırılır, çünkü bu, sınırsız verme potansiyelidir.

**İkinci Düzey**, **Birinci Düzey**’in, yani genel **Ein Sof Işığı**’nın gizlenmesidir.

Bu genellikle **Din / Gevurah / Gevurot / Tzimtzum** düzeyi olarak adlandırılır; çünkü **Ein Sof Işığı**’nın **Tzimtzum**’dan sonra yaratılışlara sunulma biçimidir.

**Ein Sof**’un genel ışık düzeyi hâlâ değişmeden varlığını sürdürmektedir; o, **Tzimtzum** ve Yaratılış’ın tüm **Makom**’unu doldurur.

Bununla birlikte, o ışık **Makom** içinde gizlenmiştir.

Bu gizli ışık, artık her yaratılmış varlık / **Partzuf** içinde potansiyel olarak tezahür edebilecek toplam **Şefa / Haşgaha / Ha’arah** miktarı haline gelir.

**Üçüncü Düzey**, alt **Partzuf** tarafından algılanabilir olan **Ein Sof Işığı** miktarıdır.

Bu, **Hesed**, yani **Birinci Düzey**’in **Din / Tzimtzum**’un, yani **İkinci Düzey**’in gizlenmesi ve süzülmesi içinden geçerek açığa çıkmış olan miktarıdır; bu, belirli bir yaratılmış varlık, belirli bir **Partzuf** olarak ortaya çıkar.

Bu süzülmüş ışık, **Rachamim / Hasadim** düzeyi olarak adlandırılır.

Bu, bir varlıkta, bir **Partzuf**’ta tezahür eden gerçek **Şefa / Haşgaha / Ha’arah** miktarıdır; ona mevcut varlığını sağlar.

#### **Dipnot:**

Bu nedenle, “**Ohr Chozer**” üzerindeki odak, bir varlık için var olan **Tzimtzum / gizlenme / Gevurah / Din** görelî düzeyindedir ki bu, yukarıdaki **Etz Hayim 6:8** alıntısının sonunda belirtildiği gibi “**Elohim**” kavramıyla eşanlamlıdır.

Bu, **Tal Orot**, *Birinci Kısım, 17. Bölüm, 1. Kısım*’da şu şekilde tasvir edilir:

“**Achor** düzeyi, **Gevurah** düzeyidir, \*\*\*Elohim\*\*\*’in sırrıdır; ki 16. Bölüm, 6. Kısım’da açıklandığı gibi, oraya bakınız, çünkü ‘Elohim’ adının ardışık genişlemiş biçimi, harflerinin

sayısıyla birlikte, ‘Achor’un sayısal değeriyle aynı sayısal değere sahiptir ki bu, ‘Ohr Chozer’in sırrıdır.’”

**Tal Orot**, *Birinci Kısım, 16. Bölüm, 6. Kısım* açıklar ki, “**Elohim**” adının beş harfi, yani **Alef, Lamed, Hey, Yud, Mem**, ardışık olarak genişletildiğinde on beş karşılık gelen harf oluşturur; şu şekilde:

**Alef, Alef-Lamed, Alef-Lamed-Hey, Alef-Lamed-Hey-Yud, Alef-Lamed-Hey-Yud-Mem.**

Bu on beş harfin sayısal değeri toplamda 200 eder.

Bu on beş harfin kendilerinin eklenmesiyle bu toplam 215 olur ki bu, \*\*\*“Achor”\*\*\*un harflerinin yani **Alef-Chet-Vav-Reş**’in sayısal değeridir.

(**R. Shalom Sharabi**, yani **Rashash**, yukarıdaki **Etz Hayim 6:8** alıntısına yazdığı **Shemash** notunda bu “Achor” ve “Elohim” arasındaki sayısal bağlantıyı getirir.

Ayrıca bkz. **Shaar Ruah HaKodesh**, küçük peygamberlik elde etmek için listelenmiş on ikinci **Yichud** bölümünde, *Brandwein 1988 baskısı*, s. 119.)

Belirtilmelidir ki, ardışık genişleme kavramı, **Achor** ve **Din** kavramının ta kendisidir; örneğin, **Zohar Chadash Tikunim II 70b**’de **YHVH, ADNY**, ve **Eheyeh** isimlerinin ardışık genişlemesi üzerine yapılan yorumda olduğu gibi.

Bu nedenle, **Elohim**’in ardışık genişlemesinin, ki bu kendisi **Achor** kavramıyla eşanımlıdır, sayısal değerinin “Achor” olması anlamlıdır.

İlginç bir ardışık genişleme örneği, **R. Eliyahu Mizrachi**’nin **Rashi** üzerine yazdığı **Devarim 1:5 / 27:8** yorumunda geçer.

Tora, **Moşe**’nin İsrail halkına şu talimatını kaydeder:

**“Yarden Nehri”ni geçtikten sonra büyük taşlar kuracaklar ve onların üzerine Tora yazılacaktır, ‘Ba’er Hetev’ — yani açık biçimde açıklanmış şekilde.”** (*Devarim 27:8*)

Bilgelerimiz yorumlar ki, “**Ba’er Hetev / iyi açıklanmış**” ifadesi “**yetmiş dilde**” anlamına gelir (*Sotah 32a / 36a*).

**R. Mizrachi** yorumlar ki, **Hey-Yud-Tet-Bet** olarak yazılan “**Hetev**” kelimesinin ardışık genişlemesi, yani **Hey, Hey-Yud, Hey-Yud-Tet, Hey-Yud-Tet-Bet**, sayısal olarak 70 eder.

Dolayısıyla o açıklar ki, Bilgelerimiz Tora’yı “**Ba’er 70**” yani “**yetmiş [dilde] açıklama**” olarak anlamışlardır.

Yukarıda belirtilen, ardışık genişlemenin **Achor, Din**, ve **Tzimtzum** ile ilişkili olduğu açıklaması, **R. Mizrachi**’nin ifadesine derin bir içgörü kazandırır.

Bu durumda, Bilgelerimizin “dünyanın 70 dili” olarak adlandırdığı dillere İbranice’den çeviri biçimindeki bir açıklama, bir **Tzimtzum** süreci gibidir.

Buyledir ki, bir yandan, her zaman bir gizlenme vardır, çünkü her çeviri aracılığıyla bir anlam nüansı kaybolur.

(Örneğin, **Emek HaMelech 1:57**’ye göre, **Ein Sof**’un **Tzimtzum** aracılığıyla yaratılmış yüksek bir düzeyine yapılan göndermenin neden Aramice çevrilmiş bir kelimeyle ifade edildiğini açıklar: “Çeviri, küçük bir karanlık miktarı ve [Ein Sof’un] Işığı’nın geri tutulmasıdır.”)

Buna rağmen, öte yandan, **Tzimtzum**’un bu gizlenmesi, çevirinin o görelide daha düşük düzeyinde anlamın bir açıklığa kavuşmasına neden olur.

Bu nedenle, bunun “**Hetev**” kelimesinin ardışık genişlemesi, yani **Achor**, tarafından ima edilmesi uygundur.

Bu üç genel düzey, **Ein Sof**’un özdeş ve değişmemiş doğasına ait iki birincil bakış açısına gönderme yapar.

Birinci birincil bakış açısı, **Birinci Düzey**’dir ve bu, **Ein Sof’un Kendisinin bakış açısıyla** ilişkilidir.

Bu, bütün varlığın kaynağı olan nihai **Ein Sof** için doğrudur; ayrıca daha önce ayrıntılı olarak tartışılmış olan görelide **Ein Sof** düzeyleri için de geçerlidir; bunlar,

kendilerinin altında bulunan bütün görelî varoluşların kaynağı olan daha yüksek varoluş düzeyleridir.

**Birinci Düzey, Ein Sof**'un hem Kendisini hem de Kendisinin altındaki bütün varoluşları görüşüdür.

Bu düzey, herhangi bir yaratılmış varlığın en ufak biçimde bile kavramaya ya da düşünmeye başlamasının ötesindedir.

Kabalistler, kural olarak, bu düzey üzerine konuşmaktan tamamen kaçınırlar ve herhangi bir tartışmada kesinlikle erişilemez sayarlar.

Bu öyle bir noktadadır ki bazıları onu anmak dahi istemez.

O, yani **Birinci Düzey**, hakkında anlamlı biçimde söylenebilecek hemen hiçbir şey yoktur; o bilinemeyecektir.

Bununla birlikte, **Birinci Düzey** hakkında iki çok belirli şey söylenebilir ve bunlara inanmak bizim temel yükümlülüğümüzdür:

· **Birinci Düzey vardır.**

· **Birinci Düzey Yüce Birlik / Teklik'tir ve olan her şey odur** (ve bu nedenle değişmemiştir), hem bütün varlığın yaratılışından önce hem de sonra ve herhangi bir şeyin yaratılmış olmasından bağımsız olarak.

İkinci birincil bakış açısı, **İkinci ve Üçüncü Düzeyler**'in bakış açısıdır.

Her iki düzey de yaratılmışların bakış açısıyla ilgilidir.

Daha özel olarak, bu iki düzey, yaratılmışların bakış açısından iki eşzamanlı gerçeklik görüşü üretir.

Bu iki görüş, her alt **Partzuf** ile onun üzerindeki daha yüksek **Partzuf** arasındaki ilişkiye şu şekilde karşılık gelir:

· **İkinci Düzey**, daha yüksek **Partzuf**'un görüşüdür, ama çok özel olarak alt **Partzuf**'un, yani **Üçüncü Düzey**'in bakış açısından.

Alt **Partzuf**, **Tzimtzum** sürecinin doğrudan sonucu olarak, daha yüksek **Partzuf**'un çok büyük kısmını gizlenmiş olarak görür; bu, **Birinci Düzey**'in sınırsız **Hasadim** akışını sınırlayan **Din / Gevurot**'un etkisidir.

**İkinci Düzey**, potansiyel olarak açığa çıkarılabilecek ama henüz açığa çıkarılmamış toplam **Haşgaha** miktarıdır; bu, alt **Partzuf** içindedir.

· **Üçüncü Düzey**, alt **Partzuf**'un kendisi ve kendi varlığı hakkındaki görüşüdür.

Bu, şu anda alt **Partzuf** içinde açığa çıkarılmış olan **Haşgaha** miktarıdır ki bu, onun mevcut biçimiyle var olmasına neden olur.

Bu, **Rachamim**'dir; yani **Birinci Düzey**'in **Hasadim**'inin, **İkinci Düzey**'in **Gevurot**'u tarafından düzenlenmesidir; bu, alt **Partzuf**'un kendi başına bağımsız bir varlık olarak, **Hasadim**'in aşırı gücü tarafından ezilmeden var olmasını sağlar.

Kabalistik tartışma tipik olarak yalnızca **İkinci ve Üçüncü Düzeyler** ve onların görelî görüşleri etrafında döner.

Bu nedenle, **Ein Sof** hakkındaki neredeyse bütün Kabalistik tartışma daima bizim, yani yaratılmışların bakış açısından yapılır.

**İkinci ve Üçüncü Düzeyler**, yalnızca **Ein Sof**'un dünyalar ve bizim gerçekliğimizle olan arayüzü hakkındadır.

Buna karşılık, **Birinci Düzey**, **Ein Sof**'un Kendisi'nin özsel doğasıyla ilgilidir ve herhangi bir tartışmanın kapsamının ötesindedir.

Görelî terminoloji kullanılarak, **İkinci ve Üçüncü Düzey** görüşleri aşağıdaki şekilde yukarıdan-aşağıya ve aşağıdan-yukarıya görüşler olarak da adlandırılabilir: 409

· **Yukarıdan-aşağıya görüş**, yani her görelî olarak daha yüksek **Partzuf**, **İkinci Düzey**'in, görelî olarak bütün daha düşük **Partzufim**, **Üçüncü Düzey** üzerindeki aşağıya dönük görüşü:

— Yukarıdan-aşağıya görüşün bakış açısından, her görelî olarak daha yüksek **Partzuf**, **İkinci Düzey**, kendisini **Yeş** olarak ve gerçek bir öz taşıyan olarak görür.

Ancak, her görelî olarak daha yüksek **Partzuf**, **İkinci Düzey**, bütün alt **Partzufim**'i, **Üçüncü Düzey**, **Ayin** olarak görür; çünkü daha yüksek **Partzuf**'a göre, alt **Partzufim** gerçekten hiçbir önem taşımaz ve sanki hiç yokmuş gibidir.

Yukarıdan, görelî olarak daha yüksek **Partzuf**, **İkinci Düzey**, aşağıya baktığında, bütün ışığı, gelecekte **Üçüncü Düzey**'e potansiyel olarak verilebilecek bütün **Ohr Yaşar / Pnimi** dâhil, içerir.

Bu nedenle **İkinci Düzey**, **Ohr Yaşar / Pnimi** olarak ilişkilendirilebilir.

Diğer yandan, daha yüksek **Partzuf**'a göre, alt **Partzuf**, **Üçüncü Düzey**, **Ohr Chozer / Chitzoni**'dir; bu, ondan gizlenmiş olan ışığın çoğunun geri dönmesiyle, yalnızca temel artık bir ışık düzeyi içerdiğini gösterir.

#### Dipnot:

Bu konuda ayrıntılı açıklama için **KOI : 5**'e bakınız.

Bu kavramı açıklayan önemli bir kaynak **Leshem Shevo VeAchlama, Sefer HaDe'ah**, Cilt 2, **Derush 3, Anaf 7**, s. 23a-b'dir (ki burada, **Partzuf** ve **Hitlabshut** ayrıntıları, henüz **KOI : 5**'te açıklanmamış olan biçimiyle yer alır):

Her daha yüksek ve içsel düzey için, o da sayısız farklı bölümlere — daha yüksek, daha düşük, dışsal ve içsel — ayrılmış olsa bile, yine de daha düşük düzeye göre [birlik hâlinde olma durumunda] olarak adlandırılır.

Her daha yüksek düzey, daha düşük düzeye göre çok arıtılmış ve ince olduğu için, daha düşük düzey içinde de var olan hiçbir değişimi ve farkı ayırt edemez.

Daha düşük düzeye göre, [daha yüksek düzey] yalnızca bir [birleşik] olarak görünür.

Tüm bunlar, hiçbir yaratılmışın kendi düzeyinin üzerinde olan şey hakkında, yalnızca kendisinden hemen bir düzey yukarıda olan ilk düzeyden — ki ondan çekilmiştir ve ondan çıkmıştır — başka hiçbir kavrayışı olmamasındandır.

Bu [yaratılmışın üzerindeki ilk düzey], daha yüksek düzeyin dışsalıdır ki bu da daha düşük düzeyin [yaratılmışın] içselliğidir.

Dolayısıyla, [yaratılmışın] oraya kadar kavraması ve ayırt etmesi mümkündür.

Ancak hiçbir yaratılmış, o ilk düzeyin içselinde olan şeyin, yani daha içsel ve daha yüksek doğasına ait olanın, [ilk düzeyin üstündeki] düzeyin ve dünyanın iç kısmının ve kökün kökünün hiçbir biçimde kavrayışına sahip değildir.

Her [düzey] yalnızca kendisine en yakın olan ilk kökünü tanır, ama kendi kökünün kökünü tanımaz.

Bu, **Vilna Gaon**'un **Sifra DeTzniyuta** üzerine yaptığı yorumda, **1. Bölüm**'de, "**Sifra DeShakil**" üzerine yaptığı açıklamanın sonunda açıkladığı gibidir:

**Ze'ir Anpin** yalnızca **Imma**'ya [kendinden bir düzey yukarıya] ilişkilidir, ama **Abba**'ya [iki düzey yukarıya] değil.

Bkz. **Shaar HaKavanot, Sukot, Derush 4**, [burada denir ki] **Ze'ir Anpin** yalnızca **Imma**'nın **Tiferet**'inin alt yarısına kadar ilişkilidir, çünkü oradan gelmiştir, ama onun üstüne değil [**Ze'ir Anpin**, yalnızca **Imma**'nın, onun içinde tezahür eden kısmı olan alt kısmına ilişkilidir].

Dolayısıyla, yukarıda olan her şey daha düşük düzeyden gizli kalır.

Bu nedenle, her daha yüksek düzey, daha düşük düzeye göre birlik olarak değerlendirilir.

Ancak her daha düşük düzey, daha yüksek düzey tarafından çokluk olarak değerlendirilir, çünkü

içindeki bütün düzeyler onun için [daha yüksek düzeye] ayrı ayrı farklılaşmış biçimde açığa çıkarılmıştır.

**Leshem Shevo VeAchlama, Sefer Hakdamot U'Shearim, Kapı 7, Bölüm 1, Ot 6**, aynı noktayı geleneksel **Ayin** ve **Efes** terminolojisini kullanarak da açıklar ve şöyle belirtir:

**Ayin**, daha düşük bir düzey için "küçük bir açıklama"ya sahiptir, oysa **Efes** düzeyi o daha düşük düzey tarafından hiç kavranamaz.

· **Aşağıdan-yukarıya görüş**, yani görelî olarak her daha düşük **Partzuf**, **Üçüncü Düzey**, tarafından, görelî olarak bütün daha yüksek **Partzufim**, **İkinci Düzey**, üzerine olan yukarıya dönük görüş:

Aşağıdan-yukarıya görüşün bakış açısından, görelî olarak her daha düşük **Partzuf**, **Üçüncü Düzey**, kendisini **Yeş** olarak ve gerçek bir öz taşıyan olarak görür.

Bununla birlikte, görelî olarak her daha düşük **Partzuf**, **Üçüncü Düzey**, kendi üzerinde bulunan herhangi bir daha yüksek **Partzufim**, **İkinci Düzey**, algılayamaz veya kavrayamaz, ve çünkü daha yüksek **Partzufim** algılanmaz, onlar **Ayin**'dir.

Daha düşük **Partzuf**, eğer varsa bile, daha yüksek **Partzufim**'in var olduğuna dair azalmış bir farkındalığa sahiptir.

Aşağıya göre, yani daha düşük **Partzuf**, **Üçüncü Düzey**, yukarıya bakarken, kendisi **Ohr Yaşar**'dır; bu, onun **İkinci Düzey**'den gerçekten aldığı ışıktır.

Bu, onun bildiği ve ilişki kurabildiği (kendi önceki bütün daha düşük **Partzuf** durumlarıyla karşılaştırıldığında) en yüksek **Ohr Yaşar / Pnimi** düzeyidir.

Daha düşük **Partzuf**'a göre, daha yüksek **Partzuf**, **İkinci Düzey**, **Ohr Chozer / Chitzoni**'dir; çünkü o, daha düşük **Partzuf**, **Üçüncü Düzey**, şu anda algılayamadığı geri dönmüş ışığın tüm dengesini içerir.

Burada, yaratılmışların bu iki görüşlü, çift bakış açısı kullanılarak görelî Kabalistik terminolojinin nasıl farklı biçimlerde ilişkilendirilebileceğine dair başka bir örnek vardır:

· **Yukarıdan-aşağıya görüş** ile, daha yüksek **Partzuf**, **İkinci Düzey**, gerçektir ve görelî **Tikun** ve **Yoşer** düzeyidir; bu, kendi gerçekliğinin özünü temsil eder ve bunu **Yeş** olarak görür.

Buna karşılık, daha yüksek **Partzuf**'un daha düşük **Partzufim** algısı, daha düşük **Partzufim**, **Üçüncü Düzey**, yalnızca daha yüksek **Partzuf**'un gerçekliğinin küçük bir alt kümesi olduğudur ve bu nedenle kırılmış **Tohu** (genellikle sadece "**Tohu**" olarak anılır) ve **Ayin**'dir.

Daha yüksek **Partzuf**, kendi altındaki bütün **Partzufim**'in aşağıya doğru ardışık sıralanışının, **Seder Hishtalshelut**'un, tam görünürlüğüne sahiptir.

Dolayısıyla, daha düşük düzeylerin daha yüksek düzeylerden nasıl yaratıldığıyla ilgilenen Kabalistik metinler kendilerini **yukarıdan-aşağıya görüş** kullanarak ifade eder.

Bu, daha önceki tartışmalarımızda da yansıtılmıştır; burada, görelî olarak daha düşük bir **Tohu** (kırılmış **Tohu**) düzeyinin, görelî olarak daha yüksek bir **Tikun** ve **Yoşer** düzeyine kıyasla bir çöküş yoluyla yaratıldığına ilişkin kaynakları görmüştük; bu, sonraki bütünleşmede, daha düşük **Tohu**'nun en sonunda daha yüksek görelî **Tikun** düzeyine yeniden yükselmesidir.

· **Aşağıdan-yukarıya görüş** ile, daha düşük **Partzuf**, **Üçüncü Düzey**, gerçekliğin tezahürünü, yani kendi gerçekliğini oluşturmak üzere onda tezahür etmiş olan **Tikun** ve **Yoşer** düzeyini, **Yeş** olarak algılar.

Daha düşük **Partzuf**'un bakış açısından, daha yüksek **Partzufim**, **İkinci Düzey**, şu anda algılanamaz olan **Tohu (Keter)**'i içerir; bu, daha düşük **Partzuf** tarafından dışsal, kendi kavrayışının ötesinde ve **Ayin** olarak değerlendirilir.

Daha düşük **Partzuf**, kendi üzerindeki bütün **Partzufim**'in yukarıya doğru ardışık sıralanışının, **Seder Hishtalshelet**'un, hiçbir görünürlüğüne sahip değildir.

Daha düşük **Partzuf**, kendi üzerindeki bütün **Partzufim** içindeki herhangi bir ayrımı ilişkilendiremez ve daha düşük **Partzuf**'a göre, onun üzerindeki bütün **Partzufim**, bir, yani görelî bir **Ein Sof** olarak görünür.

◦ Yaratılışların kendi eylemleri aracılığıyla İlahî hizmet yoluyla kendilerini mükemmelleştirme süreciyle ilgilenen Kabalistik metinler vardır.

Yaratılışlar, daha düşükten daha yüksek **Partzuf** varoluş düzeylerine yükselişi, **İkinci Düzey**'den çekilen bir ışık ekini, **Üçüncü Düzey**'de açığa çıkarılmak üzere hak ederek sağlarlar.

Bu metinler, kendilerini ifade etmek için **şağıdan-yukarıya görüşü** kullanırlar.

**Bakış açısındaki değişim**, görelî Kabalistik terminolojinin nasıl kullanıldığını etkiler. Hangi bakış açısına atıfta bulunulduğuna dair bir farkındalık, bu terminolojinin anlamını yorumlarken hayati önem taşır, özellikle de hem **yukarıdan-şağıya yaratılış görüşünü** hem de **şağıdan-yukarıya İlahî hizmet görüşünü** tartışan Kabalistik metinlerde.

Yukarıdaki bölümde **Arizal** tarafından kullanılan terminolojiye ek olarak, “**Memaleh Kol Almin /O bütün dünyaları doldurur**” ve “**Sovev Kol Almin /O bütün dünyaları kuşatır**” gibi diğer görelî ifadeler de vardır. Broadly speaking, **Memaleh Kol Almin** genellikle **Ohr Pnimi** ve **Kav / çizgi / Chut** ile ilişkilendirilir, yani **Ein Sof**'un **açığa çıkmış yönü**. Buna karşılık, **Sovev Kol Almin** genellikle **Ohr Chitzoni** ve **Tzimtzum** ile, yani **Ein Sof**'un **gizlenmiş yönüyle** ilişkilendirilir.

Bu terimlerin düzenli kullanımı genellikle **Sovev Kol Almin**'i **İkinci Düzey** ile, **Memaleh Kol Almin**'i ise **Üçüncü Düzey** ile ilişkilendirecektir.

Şimdiye kadar bu genel bakışta genellikle zımnî biçimde **yukarıdan-şağıya** bir yaklaşım kullanılmıştır.

Bu yaklaşımla, daha yüksek görelî düzey, **İkinci Düzey**, **Tikun** ve **Yeş**'in ortamıdır ve **Spesifik İlahî Denetim / Haşgaha Pratit**'in kaynağıyla ilişkilidir.

Buna karşılık, daha düşük görelî düzey, **Üçüncü Düzey**, **Kırılmış Tohu** ve **Ayin**'in ortamıdır ve **Genel İlahî Denetim / Haşgaha Kelalit**'le ilişkilidir.

Görelî terminolojinin, bağlama ve anlatılmak istenen noktaya bağlı olarak esnek biçimde kullanılabileceğini anlamak önemlidir.

Bu nedenle, farklı Kabalistler ve bazen aynı Kabalistin birden çok eseri, şu ana kadar tartıştığımız görelî terim çiftlerinden birini ya da birkaçını farklı düzeylere uygulayarak **şağıdan-yukarıya** veya **yukarıdan-şağıya** görüşleri ifade edebilir.

Bu durum, bu terimlerin anlamını kavramaya yönelik herhangi bir girişimi potansiyel olarak önemli ölçüde karmaşıklaştırır.

Örneğin, **İkinci ve Üçüncü Düzeyler**'e sırasıyla “**YHVH**” ve “**Elohim**” açısından, ya da “**Elohim**” ve “**YHVH**” açısından bakmak mümkündür.

Bu, ister yukarıdan-şağıya ister aşağıdan-yukarıya bakılsın, geçerlidir.

Şimdiye dek üç düzeyin tanımında zımnî **İkinci Düzey**'in **Gevurot**, **Üçüncü Düzey**'in **Hasadim** ile ilgili olduğunu varsaydık.

Ancak, aynı düzeylerin ters şekilde ilişkilendirilmesi de tamamen mümkündür; yani **İkinci Düzey'i Hasadim, Üçüncü Düzey'i Gevurot** olarak ele almak.

Bu ilişkiler şöyledir:

· Bir taraftan, zaten ayrıntılı biçimde açıklandığı gibi, **Elohim = İkinci Düzey** ve **YHVH = Üçüncü Düzey**:

**YHVH, Hesed** ve sınırsız verme düzeyiyle ilişkilidir, bu nedenle doğrudan **Birinci Düzey'e** karşılık gelir.

Ancak **İkinci Düzey**, bizim perspektifimizden **Birinci Düzey'in Hesed'inin** gizlenmesidir.

Bu, **YHVH'nin Hesed** düzeyinde görünürlüğünü engelleyen **Elohim'le** ilişkili **Gevurah / Tzimtum'dur**.

**Elohim'in, İkinci Düzey'in Tzimtum** filtresinden süzülüp **Üçüncü Düzey'de** bizim gerçekliğimizi yaratan **Hesed** kısmı, **Rachamim** düzeyinde **YHVH** olarak adlandırılır. Dolayısıyla, **Elohim** ve **Gevurah / Tzimtum'u İkinci Düzey'le** ve **Rachamim** düzeyinde **YHVH'yi Üçüncü Düzey'le** ilişkilendiririz.

Başka bir deyişle, **İkinci Düzey'i Gevurot, Üçüncü Düzey'i Hasadim** olarak görürüz.

· Diğer taraftan, **YHVH = İkinci Düzey** ve **Elohim = Üçüncü Düzey**:

Bu, yukarıdakinin tersidir.

**İkinci Düzey'in** gerçekliği, **Tzimtum** nedeniyle değişmemiş olan **Hesed düzeyindeki YHVH'dir**.

Biz onu görmesek de, sadece **Hesed düzeyinde YHVH** olarak oradadır.

**Elohim / Tzimtum, Hesed düzeyindeki YHVH'ye** uygulandığında, onun büyük çoğunluğunu süzer ve geriye yalnızca bizim perspektifimizden var olan gerçekliğimizi bırakır.

Bu nedenle, bizim gerçeklik perspektifimizi, yani **Üçüncü Düzey'i** üreten, **Elohim'dir**.

Dolayısıyla, **İkinci Düzey'in** varlığını sağlayan temel gerçeklik, **Hesed düzeyindeki YHVH'dir** ve **Üçüncü Düzey'in**, yani bizim gerçekliğimizin, varlığı **Elohim'e** bağlıdır.

Başka bir deyişle, **İkinci Düzey'i Hasadim, Üçüncü Düzey'i Gevurot** olarak görürüz.

Hem doğrudan hem de tersine çevrilmiş **Hasadim–Gevurot** ilişkileri geçerlidir.

Terminoloji tersinin yalnızca semantik bir oyun olmadığını vurgulamak önemlidir.

Bu, tüm Yaratılış boyunca ve nihayetinde **Ein Sof'un** kendisinde gömülü olan içsel bir Kabalistik gerçeği yansıtır:

**Hasadim** (örneğin **YHVH**) ve **Gevurot** (örneğin **Elohim**) her varoluş düzeyinde ve her **Partzuf** içinde aynı anda var olur.

Bu, tersine çevrilebilirliği mümkün kılar.

Gerçekliğin göreliliğine bağlı olarak **Hasadim, Gevurot** haline gelebilir ve **Gevurot, Hasadim** haline gelebilir.

Birbirlerinin içinde bulunurlar.

Ancak herhangi bir anda bir **Partzuf** veya bir düzey, esas olarak ya **Hasadim** ya da **Gevurot** ile ilişkilidir ve bu şekilde görülebilir.

Aşağıda, **Baal HaTanya**'nın yazılarından ve **Nefes HaHayim**'den, **YHVH**'yi **İkinci Düzey** ile ve **Elohim**'i **Üçüncü Düzey** ile ilişkilendiren örnekler göreceğiz.

Bir başka terminoloji tersine çevirme örneği de aşağıda görülecektir: **Nefes HaHayim**'de **Memaleh Kol Almin**'in **İkinci Düzey**'e (normalde **Üçüncü Düzey** yerine) ve **Sovev Kol Almin**'in **Üçüncü Düzey**'e (normalde **İkinci Düzey** yerine) uygulanması.

## **Baal HaTanya:**

Bir öğretisinde **Baal HaTanya**, **Arizal**, **R. Moşe Cordovero** ve **Sefer HaBahir**'den kaynaklar alıntılararak **aşağıdan-yukarıya görüşü** ifade eder.

O ayrıca, daha düşük düzey **Memaleh Kol Almin**'in hem **Ohr Pnimi** hem de **Tikun** (yukarıdaki **Üçüncü Düzey** gibi) ile ilişkili olduğunu ve daha yüksek düzey **Sovev Kol Almin**'in hem **Ohr Makif** hem de **Tohu** (yukarıdaki **İkinci Düzey** gibi) ile ilişkili olduğunu belirtir.

O, **Memaleh Kol Almin**'in ışığın açık biçimde tezahür ettiği yer olduğunu vurgular, “ne var ki, **Sovev [Kol Almin]** düzeyiyle... bu, dünyaların içinde açık biçimde tezahür etmeyen **Ohr Makif**'in aydınlanma düzeyidir, bilindiği üzere. Bu, hiç tezahür etmediği anlamına gelmez, aksine gizli bir düzeyde tezahür ettiğini ifade eder.”

**Baal HaTanya** ayrıca orada şöyle der:

“**YHVH** ve **Elohim** [isimleri] “**güneş** ve bir **kalkan** gibidir.”

Bu, benzetmeli olarak şu anlama gelir ki, güneşin kalkanı güneşin özünün bir [koruyucu] kabı gibidir.

Benzer şekilde, “**Elohim**” isminin düzeyi, “**YHVH**” ismi için bir kalkan ve bir [koruyucu] kap düzeyindedir; bu da “güneş” olarak adlandırılır.

Yani, “**YHVH**” isminin ışığını, [yaratıkların] vahyi alabilmesi için gizler...

Ve gelecekte, dünya arındığında, o zaman Tanrı güneşi onun [koruyucu] kabından çıkaracaktır...

Ve bu, [Mesianik dönemdeki] “**YHVH**'nin görkemi açığa çıkacak ve bütün beden görecektir...” ayetinin anlamıdır.

Bu öğretilerde, **Baal HaTanya**, aşağıdan-yukarıya bakışla, bizim —yaratıkların— çevremizdeki gerçeklikle, bize ifşa edilen, dünyamızın deneyiminin tamamını dolduran **Ein Sof Işığı'nın içsel özünün** küçük bir parçası olan **Ohr Pnimi** düzeyi olarak ilişki kurduğumuzu söyler; yani **Memaleh Kol Almin**, **Üçüncü Düzey**'deki gibidir.

Bu **Ohr Pnimi**, bizim —yaratıkların— şu anda ilişki kurduğumuz **Tikun** ve **Yoşer**'in en yüksek düzeyidir.

Ancak bunun ötesinde, şu anda bizim için kafa karıştırıcı olan ve bize göre **Tohu** ve **Ayin** olan daha yüksek düzeylerle ilişki kuramayız.

Onlar, **Sovev Kol Almin** alanında, **Ohr Makif**, yani çevreleyen ışık içindedirler; bu da **İkinci Düzey**'deki gibidir.

Her zaman değişmeden mevcut olan **Ein Sof Işığı'nın** genel **Ohr/Işık**'ı, bizim bakış açımızdan —yani yaratıkların bakış açısından— iki parçaya sahiptir.

Birinci parça, her şeyin içinde gizli bir şekilde var olan **Ohr Makif**'tir (orada değişmeden vardır ama bizce algılanmaz) ve bu **İkinci Düzey**'dir.

İkinci parça, her şeyin içinde açık biçimde tezahür eden **Ohr Pnimi**'dir ve bu **Üçüncü Düzey**'dir.

**Baal HaTanya**, **Elohim**'in **Ohr Pnimi** olduğunu ve bunun **Memaleh Kol Almin** olduğunu söyler.

Bu, **Elohim/Gevurah/Din**'in, **Hesed** düzeyindeki **YHVH**'nin genel görünümünü filtreleyip sınırlayan şey olduğu, böylece yaratıkların, hâlâ filtreden geçip sızan **Rachamim** düzeyindeki görece küçük ve soyutlanmış **YHVH**'yi algılayabildiği anlamına gelir.

Buna ek olarak, **Hesed** düzeyindeki daha büyük **YHVH** bizim görüşümüzden gizlenmiştir ve bu nedenle **Ohr Makif** ve **Sovev Kol Almin**'dir.

**Elohim** düzeyi **Memaleh Kol Almin**'dir ve **Sovev Kol Almin** olan **YHVH** düzeyini gizlemek için bir kalkan olarak filtreleyip işlev görendir.

**Baal HaTanya** yalnızca bizim gerçeklik algımıza, yani hem **Memaleh Kol Almin** hem de **Sovev Kol Almin** tanımlarının bizim aşağıdan-yukarıya insan perspektifimizden olduğuna atıfta bulunmaktadır.

Bizim perspektifimizde, **Baal HaTanya**, iki yön olduğunu açıklar:

**Üçüncü Düzey**'de **Elohim** aracılığıyla filtrelenerek doğrudan bize görünür olan **Ein Sof Işığı'nın küçük yönü**, ve

**Doğrudan görünür olmayan "Nur Kaynağı"nın büyük kısmı**, yani **İkinci Düzey**'deki gizli **YHVH** görüşü.

İnsan perspektifimizden, **YHVH/Hesed** düzeyiyle, yani **İkinci Düzey**'le doğrudan ilişki kuramayız.

**Baal HaTanya** ayrıca Mesianik dönemde, **Elohim** düzeyi yani görece kırılmış **Tohu ayrılığı** düzeyinin azalacağını ve **Üçüncü Düzey** içinde **YHVH**'nin vahiy düzeyinin, yani **Tikun bütünleşmesi**'nin artacağını belirtir.

Herhangi bir zamanda —Mesianik dönemden önce ya da sırasında— bir yaratılmış varlığın algıladığı ve ilişki kurabildiği **YHVH** düzeyi, o yaratılmış varlığın **Tikun** düzeyini temsil eder.

**Baal HaTanya**, tamamen insan perspektifinden konuşarak, **Arizal**'ın, **Sovev Kol Almin**, **İkinci Düzey**'deki **Tohu**'nun gizli hâlinden, **Memaleh Kol Almin**, **Üçüncü Düzey**'deki **Tikun**'un açığa çıkmış hâline dönüştürme sürecini açıklamaktadır.

Bu süreç nihayetinde, Mesianik dönemde, bizim **Memaleh Kol Almin** içinde —varoluşun algılanan çevresi içinde— doğrudan Tanrısal Varlığı algılamamızı sağlayacak anlamlı bir vahiy düzeyine ulaşmamızla sonuçlanacaktır.

O zaman biz, **Memaleh Kol Almin** içinde Tanrı'nın Varlığını doğrudan algılayacak ve farkında olacağız.

**Baal HaTanya**'nın hem yukarıdan-aşağıya hem de aşağıdan-yukarıya bakışları tek bir öğretilde ifade etmesini görmek aydınlatıcıdır.

Önemli biçimde, o yukarıdan-aşağıya bakışı **Yaratılış bağlamında**, aşağıdan-yukarıya bakışı ise **İlahi hizmet bağlamında**, ayrıca "kutsama" kavramının açıklamasıyla birlikte açıkça çerçeveselendirir, şöyle der:

İki bakış vardır, yazıldığı gibi: “**Çünkü Tanrı, görüşlerin Tanrısıdır.**”

Aşağıdan yukarıya olan bakış vardır, burada maddesellik **Yeş**'tir ve maneviyat algılanmayan **Ayin**'dir.

Ve yukarıdan aşağıya bakışta bunun tersi geçerlidir; burada maneviyat gerçek **Yeş**'tir çünkü o önceliklidir, varoluşa neden olur ve hayat verir...

ve maddesellik tamamen geçersizdir.

Bu, [Yemekten Sonra (Birkat Hamazon) Şükran Duası'nda söylenen] **kabul** kavramıdır; maddeselliğin geçersiz olduğunu ve hakikatin O'nun önünde [bizim perspektifimizden O'na göre] nasıl olduğunu kabul ederiz.

Bu, yalnızca **Tora** ve **mitsva** yerine getirmeyle uğraşanların hepsinin üstünlüğüdür; onların amacı yalnızca **Yeş**'ten **Ayin**'e yükseltmektir.

Bu nedenle Bilgelerimiz şöyle der: “**Doğruların işleri göklerin ve yerin yaratılışından daha büyüktür.**”

Çünkü göklerin ve yerin yaratılışı **Ayin**'den **Yeş**'e doğrudur ve **Ayin**'i gizler.

[Oysa,] **Tora** ve **mitsvalarla** uğraşan doğruların işleri **Yeş**'i **Ayin**'e dönüştürür, her şeyi O'nun önündeki hâliyle birleştirir...

Bu, **İlahi Işık** ve **Şefa / akış** düzeyinin, **Ayin**'den **Yeş**'e çekilerek “**Memaleh Kol Almin**” düzeyine getirilmesi anlamıdır; bu, yaratılmışın içindeki yaratıcı güçtür, dünyaların var olmasını sağlamak içindir...

öyle ki, İlahi Işık ve **Şefa** sürekli olarak **Ayin**'den **Yeş**'e çekilir, dünyaları yaratmak için.

Bu, yukarıdan-aşağıya ilk bakıştır; ışık ve yaşam gücü vb. sürekli aşağıya çekilir.

Bu, “**göklerin ve yerin yaratılışı**”nın anlamıdır.

Buna karşılık, “**doğruların işleri göklerin ve yerin yaratılışından daha büyüktür**” düzeyi, **Adam Partzufu**'nun **Tikun** düzeyi aracılığıyla fiziksel **Yeş** düzeyini dönüştürüp arıtanlardır;

böylece o, yukarıdaki **Ayin** düzeyine yükseltilir, bu da gerçek **Yeş**'tir, vb.

Bu, “**Seni kabul ederiz**” ve “**Seni kutsarız**” ifadelerinin kavramıdır [Yemekten Sonra Duası'ndan].

Kabul ile kutsama arasındaki fark şudur: kabulde, gerçeği O'na [bizim açımızdan] göre olduğu gibi kabul etsek de, yine de bu aslında açığa çıkmış değildir.

[Oysa,] kutsama kavramı, yukarıda olduğu gibi bir çekilişin ve gerçek bir vahyin olmasıdır, vb.,...

**Tohu** ışıklarından vb. [**Sovev Kol Almin, İkinci Düzey**] ışık vahyinin eklenmesiyle.

Bu, “**ve biz kutsarız**” ifadesinin anlamıdır; çünkü “kutsanmış” sözcüğü, [**Memaleh Kol Almin, Üçüncü Düzey**] içine bir çekilişin ifadesidir.

Ek bir akışın aşağıya çekilme süreci, bizim olumlu İlahi hizmet eylemlerimizle ilerletilir;

bu da Mesianik zamanlarda, **Baal HaTanya**'nın Bilgelerimizden alıntılanarak söylediği gibi, “**Tanrı'ya aşağı dünyalarda bir konut sağlamak**” bilincine ulaşma nihai amacımızın yerine gelmesiyle sonuçlanacaktır.

Bu, insanlığın, **Ein Sof**'un varlığını doğrudan ve topluca algılayabilmesi için, gizli **İkinci Düzey**'den yeterince büyük bir kısmı **açığa çıkmış Üçüncü Düzey**'e getirmesini içerecektir.

**Dipnot:**

Yani, bizim bakış açımızdan tüm **Ein Sof**, **Sovev Kol Almin** olarak gizlenmiştir ve **Memaleh Kol Almin**, **Ein Sof**'un Işığdır, bizim doğrudan ilişki kurduğumuz **Sovev Kol Almin**'in yönüdür. **Torah Or**, **Vayakhel**, s. 115, sütun 4'te, **Baal HaTanya**, **Şemot 35:5** ayetini mecazi olarak şu şekilde açıklar:

·“**Kalbi onu harekete geçiren herkes YHVH için bir armağan getirsin.**”

Bu, “**Sovev [Kol Almin]**”in, “**Memaleh [Kol Almin]**” içinde, **Tikun**'un çokluk kapları düzeyinde alttaki vahiy düzeyine ilişkindir [**Memaleh Kol Almin** içindeki açıklanmış **YHVH/Rachamim** düzeyindeki bir armağan / vahiy artışı, olumlu yönelimli eylemle üretilir].

**Baal HaTanya**'nın **Memaleh Kol Almin** ve **Sovev Kol Almin** sunumu, onun **Sefer HaTanya**'sı boyunca tamamen bu **Torah Or** parçasıyla tutarlıdır.

Bir sonraki bölümdeki **Sefer HaTanya 1:48 / 3:7** örneklerine bakınız.

## Nefes HaHayim

Yukarıda anlatılan her şey göz önüne alındığında, şimdi **Rav Hayim Volozhin**'in **Nefes HaHayim**'de aşağıdan-yukarıya bakışı kullanarak kendini nasıl ifade ettiğine bakalım.

İkinci Kapısında —ki bu genel olarak İlahi hizmetin doğasına odaklanır— şöyle der:

Bu, insanın tamamıdır.

Tora çalışmasını ve **mitsva** yerine getirmeyi artırmak, böylece hem yukarı hem aşağı dünyalarda, Yaraticı'nın Yaratılış zamanında belirlediği **Kav**'dan daha fazla kutsallık ve bereketin aşağı çekilmesini sağlamak.

(Bu, **Etz Hayim**'e göre şöyle açıklanır: tüm İlahi hizmetimiz, Yaratılış sırasında Tanrı'nın dünyalara yaşam ve varlık vermek için esasen gerekli kıldığı “**Ohr HaYoşer / Doğrudan Işık**” ölçüsünün üzerinde, büyük bir ışıkla genişleyerek çevreleyen /**Makifim**'den gelenin aşağı çekilmesini içerir.)

Bu ifade, **Nefes HaHayim**'in baskın temasını özetler — bu dünyada bizim pozitif İlahi hizmet eylemlerimize odaklanma gerekliliği ve sorumluluğu.

**R. Hayim** açıkça, önceki bölümde alıntılanan **Arizal** metinlerine gönderme yapar ve iki **Haşgaha** düzeyinden söz eder.

Alt **Haşgaha** düzeyi, onun “**Ohr HaYoşer / Doğrudan Işık**” dediği, tüm Yaratılış'a temel varlık veren düzeydir, yani **Üçüncü Düzey**;

ve üst **Haşgaha** düzeyi, bizim olumlu İlahi hizmet eylemlerimizle **Makifim**'den, yani **Ohr Makif / çevreleyen ışık**'tan, yani **İkinci Düzey**'den aşağı çekilen kıyaslanamaz bir varlık düzeyidir.

Alt düzeye “**Ohr HaYoşer**” diyerek, **R. Hayim** aynı zamanda bu alt düzeye, dünyanın Yaratılış anında ulaştığı **Tikun** ve **Yoşer** düzeyi açısından da atıfta bulunur. Bu nedenle, **Baal HaTanya** gibi o da bu dünyayı **bağlı Tikun** ve **Yeş** terimleriyle ilişkilendirir; ve **R. Hayim** şöyle der:

“Eğer Tanrı, yaratıklarından [O'nun] lütuf/ **Şefa** gücünü bir anlığına bile çekseydi, onlar derhal **Efes** ve **Tohu** haline gelirlerdi.”

Bu nedenle, **R. Hayim**, bu durumda, bu alt fiziksel dünya ile **Yeş** olarak ve eğer **Şefa** çekilseydi dünyanın geri döneceği üst düzeylerle **Efes** ve **Tohu** olarak, yani aşağıdan-yukarıya bakışla ilişkilidir.

**R. Hayim**, **Nefes HaHayim** boyunca kendini genel olarak aşağıdan-yukarıya bakışı kullanarak tutarlı şekilde ifade eder ve bu nedenle yalnızca bizim perspektifimize —

yaratıkların perspektifine ve bizim İlahi hizmetimize— odaklanır.

Ancak, o, kendi bağıl terminolojisini kullandığı şekilde, çağının diğer tüm kabalistik eserlerinden farklı bir istisnayı; çünkü terimleri benzersiz şekilde tersine çevirdi:

“**Memaleh Kol Almin**” ve “**Sovev Kol Almin**” terimlerini sırasıyla **İkinci** ve **Üçüncü Düzey**’e atfetti.

Yine de yaptığı tek şey onların kullanımlarını tersine çevirmektir.

Bu anlaşıldığında, onun standart olmayan terminolojisine rağmen, **Arizal**’ın öğretilerinden ya da diğer hiçbir Kabalistten bir zerre bile sapmadığı açık biçimde görülür.

**R. Hayim**, “**Memaleh Kol Almin**” ve “**Sovev Kol Almin**” terminolojisini başlangıçta şu şekilde tanımlar:

“**Memaleh Kol Almin**”i “**Mitzido / Ein Sof’un perspektifi**” ve “**YHVH**” ile;

“**Sovev Kol Almin**”i ise “**Mitzideinu / yaratıkların perspektifi**” ve “**Elohim**” ile eşleştirerek.

O, “**Sovev Kol Almin**”, “**Mitzideinu**” ve “**Elohim**”in “**bizim fiziksel algımıza göre**” olduğunu belirtir — ki bu terimlerin **Üçüncü Düzey**’le ilişkili olduğunu ima eder.

Ayrıca, “**Memaleh Kol Almin**”, “**Mitzido**” ve “**YHVH**”in bizden gizlendiğini ve bu nedenle bu terimlerin **İkinci Düzey**’le ilişkili olduğunu söyler.

O şöyle açıklar:

Çünkü **Zohar**’da birçok yerde şöyle açıklanmıştır:

Birleşmiş Efendi, **Ein Sof** mübarek Olsun, **Memaleh Kol Almin** / tüm dünyaları doldurur ve **Sovev Kol Almin** / tüm dünyaları çevreler.

Bu, **Mitzido** / O’na göre O’nun “**Memaleh Kol Almin**” olarak anılacağı anlamına gelir.

Ancak, **Mitzideinu** / bizim bakış açımıza göre, Kutsal Tora’nın emir verdiği şekilde Tora ve **mitsvaların** yerine getirilmesine ilişkin ve bizim fiziksel algımıza göre, [**Ein Sof**] “**Sovev Kol Almin**” olarak anılır [**Üçüncü Düzey**] ve [**Ein Sof**] bizim bakış açımıza göre **Memaleh Kol Almin** düzeyini bizden gizlemiştir [**İkinci Düzey**].

O, dipnotta şöyle devam eder:

“**Elohim**” isminin anlamı, onun “**Mitzideinu**” düzeyiyle ilişkili olduğu; ve “**YHVH**” isimli Öz’ün “**Mitzido**” düzeyiyle ilişkili olduğudur.

**R. Hayim**, aşağıdan-yukarıya bakışla ilişkilendiğine dair ek bir ipucu, **Nefes HaHayim**’in bir sonraki bölümünde verir.

Aşağıdaki alıntıda **R. Hayim**, “**Mitzideinu**” perspektifini, İlahi hizmetteki olumlu eylemlerimize karşılık gelen ek **Şefa / lütuf** alımı nedeniyle bu dünyadaki değişim algımıza eşler.

**R. Hayim**, yorumlarını, yukarıdaki örneğin gösterdiği gibi aşağıdan-yukarıya bakışla ilişkili olan **İkinci Kapı**’nın ayrıntılarına bağlar.

Bu ipucuyla, dolayısıyla anlamalıyız ki **R. Hayim**’in “**Mitzido**” kullanımını bizim **İkinci Düzey**’imize, “**Mitzideinu**” kullanımını ise bizim **Üçüncü Düzey**’imize karşılık gelir.

**R. Hayim**, ayrıca bu iki perspektifin eşdeğer olduğunu ve her ikisinin de aynı temel gerçeklikle ilişkili olduğunu vurgular.

Şöyle der:

[“**Kutsal Olan,**” İkinci Düzey:] “**Kutsal**” demek “soyutlanmış ve yüceltilmiş” demektir ve bu “**Mitzido**”dur; çünkü O, gerçekten tüm farklılık ve değişim kavramlarının üzerinde, soyutlanmış ve çok yüceltilmiştir — Tanrı korusun.

Tersine, her şey tamamen **Maleh / O’nunla dolu** hâlde, mutlak bir birlik içinde ve eşit dağılımda bulunur.

O, tüm kutsamalarda ve övgülerden yücedir; O’nun kutsanmasına ihtiyaç yoktur — Tanrı korusun...

Bu perspektiften, [O’nu] kutsamada artış veya çoğalma kavramının olması da kesinlikle uygun değildir; çünkü her şey, Yaratılış’tan önce olduğu gibi, yalnızca Mutlak Yüce Birlik’tir...

[“**Kutsanmış Olsun,**” Üçüncü Düzey:]

Bizim algımıza (**Mitzideinu**) göre, güçlerin ve dünyaların varlığına ilişkin olarak, O “**Kutsanmış**” diye adlandırılır — tabir caizse — çünkü O’nun [dünyalarla] bağlantısına ilişkindir; zira [dünyalar], yukarıda **İkinci Kapı**’da yazdığım gibi, insanın arzu edilir eylemleri aracılığıyla kendilerine getirilecek kutsama ve **Şefa / lütuf** artışına ihtiyaç duyarlar.

[“**Kutsal Olan, Kutsanmış Olsun**”:]

Dolayısıyla, “**Kutsal Olan, Kutsanmış Olsun**” ifadesinin anlamı şudur: [bir yandan] “**Mitzido**” bakımından O “**Kutsal**” olarak adlandırılır; [öte yandan] “**Mitzideinu**” bakımından, O’nun kendisi “**Kutsanmış**” diye adlandırılır — tabir caizse — ve tümü [**Mitzido** ve **Mitzideinu**] birdir.

**R. Hayim**’in aşağıdan-yukarıya bakış kullanımına ilişkin tam açıklık, onun **Arizal**’ın **Tzimtzum** ve **Kav** kavramlarına başvurduğunda ortaya çıkar.

**R. Hayim**, **Tzimtzum**’u, **Memaleh Kol Almin**’in sürekli varlığını gizleyen bir gizlenme süreci olarak kesin biçimde tanımlar.

O, **Tzimtzum** sonucunda **Memaleh Kol Almin**’de hiçbir değişim olmadığını ve **Ein Sof**’un hem **Tzimtzum**’dan önce hem de sonra dünyayı aynı biçimde doldurduğunu vurgular.

Tek fark, **Tzimtzum**’dan sonra bizim açımızdan, değişmemiş **Memaleh Kol Almin**’in gizlenmiş olmasıdır.

**R. Hayim**, “**Memaleh Kol Almin**” terimini **Tzimtzum**’dan önce ve sonra ayırmaz; yalnızca **Tzimtzum**’dan sonraki aşağıdan-yukarıya perspektifimizden söz eder — burada “**Memaleh Kol Almin**” gizlenmiştir.

Bu nedenle, o “**Memaleh Kol Almin**” terimini yukarıda **İkinci Düzey** dediğimiz şeye (ve standart kullanımdaki **Üçüncü Düzey**’e değil) karşılık olarak kullanır.

**R. Hayim**, “**Mitzido**” terimini de, **Ein Sof**’un bizim bakış açımıza göre her yerde olduğu ama bizden gizli bulunduğu anlamında kullanır.

Buna karşılık, **R. Hayim**, daha önce **Sovev Kol Almin** ile ilişkilendirdiği “**Mitzideinu**” terimini, **Kav**’ın tam ilerleyişine ve dünyamızda algıladığımız değişim-farklılık kavramına bağlar.

O, “**Sovev Kol Almin / tüm dünyaları çevreler**” terimini, bizim değişim ve **Kav** perspektifimizden bakıldığında, değişmeyen **Ein Sof**’la doğrudan ilişki kurmadığımız ve bu yüzden O’nu algımızı çevreleyen — yani **Sovev Kol Almin** — olarak gördüğümüz gerçeğini anlatmak için kullanır.

Dolayısıyla **R. Hayim**, “**Sovev Kol Almin**” terimini, yukarıda **Üçüncü Düzey** dediğimiz şeye (ve standart kullanımdaki **İkinci Düzey**’e değil) karşılık olarak kullanır.

Ayrıca “**Mitzideinu**” terimini, çevremizdeki gerçekliğin, yani **Kav**’ın, bizim algımızdaki perspektifine atıfla kullanır.

**R. Hayim**, yine aynı temel gerçekliğin iki perspektifi arasındaki eşdeğerliği vurgular; çünkü **Tzimtzum** ve **Kav**’ın aynı kavram olduğunu ve **Ein Sof**’un **Tzimtzum** / **gizlenmesinin**, **Kav**’ın ve dünyasal gerçekliğimizin vahyine izin veren şey olduğunu söyler.

Yorumları şöyledir:

Yukarıda bahsedilen bu iki bağlı perspektif — yani “**Mitzido**” ve “**Mitzideinu**” — bunlar, **Arizal**’ın yazılarında anılan **Tzimtzum** ve **Kav** kavramlarının ta kendisidir.

Orada açıklandığı üzere, **Tzimtzum** perspektifinden, herhangi bir değişim ya da mekân farklılaşması — yukarı, aşağı, ön, arka — için hiçbir gerekçe yoktur.

Sadece gerçek, mutlak eşit dağılım vardır; mekânlar arasındaki değişimler, farklılaşmalar ve çoklu İlahi İsimler ile Tanımların tüm kavramı yalnızca **Kav** perspektifinden ifade edilir.

...Buradaki “**Tzimtzum**” kelimesinin açıklaması “gizli” ve “örtülü” anlamına gelir.

Amaç şudur ki, O’nun Öz’ü düzeyindeki Birliği — ki **Memaleh Kol Almin** / **tüm dünyaları eşit dağılımla doldurur** — bizim “**Tzimtzum**” adıyla andığımız şeydir; çünkü O’nun **Memaleh Kol Almin** olarak Birliği, algımızdan gizlenmiş ve örtülmüştür...

Bizim algımıza (**Mitzideinu**) göre, ardışık dünya düzeylerinin varlığını algıladığımızda — her üst düzeyin alttaki farklı düzeyi beslediği — buna “**Kav** / **çizgi**” adını veririz, çünkü bu, aşağıya sarkan bir çizgi gibidir.

...**Tzimtzum** ve **Kav** bir ve aynı kavramdır.

Bu, şu anlama gelir: tüm dünyaların ve yaratılmışların mekânı kesinlikle hâlâ [**Ein Sof**’un] Öz’üyle yalnızca **Maleh** / **dolu** olsa da, şimdi de, yaratılmadan önceki gibi değişmemiştir;

yine de bu, **Tzimtzum** düzeyindedir [**İkinci Düzey**].

Yani, algımızdan tamamen gizlenmiş ve soyutlanmış bir düzeydir; öyle ki bu **Tzimtzum** ve gizlenme aracılığıyla, dünyaların tüm algımızı yalnızca ardışık düzeyler boyunca ve sadece tanımlanmış sıralamayı izleyen biçimde [**Ein Sof**’un] Işığı’nın onlara çekilmesiyle algılarız — bir benzetmeyle, **Kav** / **çizgi** [**Üçüncü Düzey**] gibi.

Daha önce alıntılandığı gibi, aşağıdan-yukarıya bakışında, bizim perspektifimizden **R. Hayim**, “**Mitzido**”yu “**YHVH**” ile ve “**Mitzideinu**”yu “**Elohim**” ile eşitler.

Bunu yaparken, aynı zamanda “**YHVH**”yi **İkinci Düzey** ile ve “**Elohim**”i **Üçüncü Düzey** ile eşitler, şöyle ki:

Bu, “**YHVH, Elohim’dir**” ayetinin anlamıdır; bizim perspektifimizden [**Mitzideinu, Üçüncü Düzey**], O “**Elohim**” olarak anılır,

ve “**Mitzido**”dan [**İkinci Düzey**] O “**YHVH**” olarak anılır.

Bununla birlikte, onlar gerçekten tek ve aynı şeydir,

ve “**YHVH**” “**Elohim**”le özdeştir, yukarıda açıklandığı gibi...

**Tzimtzum** ve **Kav**’ın tek ve aynı kavram olduğu ...

**Nefes HaHayim**’in genelde aşağıdan-yukarıya bakışı ifade ettiği — özellikle İlahi hizmet meseleleriyle ilgili olduğunda — anlayışı, metindeki birçok pasajı daha derin kavramamıza yardımcı olur.

Temel bir örnek, **R. Hayim**'in “kutsama”nın doğasını ve özellikle, herhangi bir İlahi hizmet eyleminden önce okunan standart kutsama yapısını, “**Bereketlisin Sen, YHVH...**” ifadesini tartıştığı yerdir.

O, “kutsama”nın “bir ekleme ve artış” anlamına geldiğini açıklar.

İlk bakışta bu tuhaf görünür, çünkü değişmez bir Tanrı'ya, **YHVH**'ye, biz nasıl bir ekleme veya artış sağlayabiliriz?

Ancak şimdi biliyoruz ki, kutsamalar ve İlahi hizmet bağlamında, **R. Hayim**'in ilişkilendiği bakış aşağıdan-yukarıdır — bu yüzden bu tamamen mantıklıdır.

Şimdi **R. Hayim**'in terminoloji kullanımından tekrar standart terminoloji kullanımına dönelim.

Ekleme ve artış için kutsama, şu anda “**Memaleh Kol Almin**” olarak adlandırılan düzeyde tezahür eden **YHVH** ve **Tikun** düzeyindedir — yani, **şağı Haşgaha** düzeyi.

Kutsama, **Memaleh Kol Almin**'in, “**Sovev Kol Almin**” olarak adlandırılan şeyden — yani **İkinci Düzey**'den — bir ekleme ve artış alması içindir.

Bu, **Memaleh Kol Almin** içinde, yani **Üçüncü Düzey**'de, **YHVH** ve **Tikun**'un daha yüksek bir tezahür düzeyiyle sonuçlanacaktır.

**R. Hayim**, bunu, neden **Ein Sof**'un Öz'üne hiçbir isim iliştilerilemezken yine de “**Ein Sof / Sonu Olmayan**” terimini kullandığımızı açıklamak için kullanır;

ve neden “**Ein Reishit / Başlangıcı Olmayan**” ifadesini kullanmadığımızı sorar.

O, şöyle yanıtlar: Bizim algıladığımız her şey zaten “başlangıç”tır — yani **Üçüncü Düzey**'in **Memaleh Kol Almin**'inde;

biz doğrudan **Ein Sof**'un Işığı ve **YHVH**'nin **Rachamim** düzeyindeki tezahürüne ilişki kurarız — ve bu, Tanrı'yla ilişkiye girişimizin başlangıcıdır.

Bu nedenle, Tanrı'ya yalnızca bizim perspektifimizden “**Ein Sof / Sonu Olmayan**” diye hitap ederiz; çünkü algımızdaki potansiyel artışın sonu yoktur — yani **YHVH**'nin **Rachamim** düzeyindeki potansiyel tezahürünün, **İkinci Düzey**'in **Sovev Kol Almin**'inden **Üçüncü Düzey**'in **Memaleh Kol Almin**'ine çekilebilecek potansiyelinin sonu yoktur.

**R. Hayim**'in “**Memaleh Kol Almin**” ile “**Sovev Kol Almin**” arasındaki terminoloji değişimine rağmen, onun aşağıdan-yukarıya bakıştaki kavramsal sunumu, **Baal HaTanya**'ninki ve diğer tüm Kabalistlerininkiyle bütünüyle tutarlıdır.

**Baal HaTanya** gibi, **R. Hayim** de **Nefesh HaHayim**'de birkaç kez, Tanrı'ya “**şağı dünyalarda bir mesken sağlama**”daki İlahi hizmet amacımızdan söz eder.

Bu örneklerden birinde, bizim dünyamızın — “**İnsanın ikamet yeri**”nin — “**Asiya**”, yani Eylem Dünyası olarak adlandırıldığını açıklar; çünkü bu “**Tikun** ile ilgilidir.”

O, **Zohar**'dan şu alıntıyı yapar: “**Asiya**, bir şeyin **Tikun**'udur; öyle ki önceki durumuna kıyasla iyileşmiş hale gelir.”

Bu nedenle, **R. Hayim**, **Baal HaTanya** gibi, dünyadaki **Tikun** düzeyimizi sürekli artırma amacını, nihayetinde Mesih zamanında **YHVH**'yi çevremizde doğrudan ve somut olarak algılayabilmemiz için belirler.

### 3. TZIMTZUM VE HAŞGAHA

Önceki bölümden zaten açıkça anlaşılacağı gibi, bağıl **Haşgaha** düzeyleri ile **Tzimtzum** kavramları eşanlamlıdır.

Şimdi “**Tohu**”nun yukarıdan-aşağıya bakış anlamına, yani “**parçalanmış Tohu**”ya dönersek, bu kavramlar arasındaki bağlantı basitçe şudur:

Bağıl **Tzimtzum** derecesi ne kadar büyükse, bağıl **parçalanmış Tohu / ayrışma / azalma** ve bağıl **Genel İlahi Yönetişim / Haşgaha Kelalit** derecesi o kadar büyük olur,

ve dolayısıyla **Şefa / lütuf** düzeyi o kadar düşük olur.

Buna karşılık, bağıl **Tzimtzum** derecesi ne kadar küçükse, bağıl **Tikun / bütünleşme / ortaya çıkış** ve bağıl **Özel İlahi Yönetişim / Haşgaha Pratit** derecesi o kadar büyük olur,

ve dolayısıyla **Şefa / lütuf** düzeyi o kadar yüksek olur.

Birçok bakımdan bu noktanın doğru anlaşılması, bu genel incelemede ele alınan kavramların çoğunu birbirine bağlar — **Tzimtzum, parçalanmış Tohu ve Sefirot, Şevirat HaKeilim, Tikun ve Partzufim, ve Haşgaha** dahil.

Bu karşılıklı bağlantı, **R. Ergas** tarafından yapılan çeşitli yorumlardan açıkça görülebilir;

ancak bunlara bakmadan önce, erken dönem bir Kabalist olan **R. Azriel**’in öncü bir ifadesinde bunların birincil kaynağını ve bu ifadenin **Arizal** tarafından öğretilen birkaç kavramla bağlantısını görmek yerindedir.

**R. Azriel**, neden **Ein Sof**’un, sonsuz **Ein Sof** ile sonlu fiziksel dünya arasında aracı olarak duran **Sefirot**’u yarattığını,

böyle aracı unsurlar olmaksızın doğrudan bu fiziksel dünyayı yaratmadığını, şu şekilde açıklar:

**Ein Sof**, hiçbir eksiklik olmadan Tamlıktır.

Eğer O’nun “**Koach Bli Gevul / sınırsız potansiyeli**” olduğunu,

ve [ayrıca] “**Koach BiGevul / sonluluk için potansiyeli**” olmadığını söylersen,

O’nun Tamlığından eksiltmiş olursun.

Eğer [Yaratılış sürecinde] O’nun yarattığı ilk sonlu varlığın,

O’nun Tamlığından eksik olan bu [fiziksel] dünya olduğunu söylersen,

o zaman O’ndan gelen potansiyeli azaltmış olursun.

Dolayısıyla O’nun Tamlığının eksilmemesi için,

O’nun “**Koach BiGevul / sonluluk için potansiyel**”inin,

“**Bli Gevul / sonsuzluk**”tan geldiğini söylemeliyiz.

O’nun yarattığı ilk varlıklar, **Sefirot**’tur —

bunlar **tamlık için potansiyel** [bağıl Tikun potansiyeli]

ve **eksiklik için potansiyel** [bağıl parçalanmış Tohu potansiyeli]dir.

[**Sefirot**], O’nun Tamlığından gelen **Şefa / lütuf**’tan [daha fazla] aldıklarında,

[**bağıl**] **tamlık / Tikun potansiyeli** olurlar.

**Şefa / lütuf** onlardan [kısmen] geri tutulduğunda,

[**bağıl**] **eksiklik / parçalanmış Tohu**’ya sahip olurlar.

Bu nedenle, [**Sefirot**] kendi içlerinde hem [**bağıl**] **tamlık / Tikun** hem de **eksiklik / parçalanmış Tohu** ile işleme potansiyeline sahiptir.

[**Bağıl**] **tamlık / Tikun** ve **eksiklik / parçalanmış Tohu**, yaratılmış varlıklar arasındaki farkı meydana getirir...

ve her şey **Ein Sof**’tandır, çünkü O’nun dışında hiçbir şey yoktur.<sup>441</sup>

**R. Azriel, Arizal**'dan birkaç yüzyıl önce yaşamış olmasına rağmen, yine de **Arizal**'ın daha sonra farklı bir dille genişlettiği temel kavramlara işaret etmiştir; şöyle ki:

· Her bağıl varlık düzeyinde — yani **R. Azriel**'in dilinde her “**Sefira**”da —, kaynak **Ein Sof** içinde örtük olarak var olan “**sonsuz için potansiyel**” ile “**sonlu için potansiyel**” arasındaki arayüzün bir tekrarı bulunur.

**R. Azriel**, varoluşun her düzeyindeki bu yinelenen arayüzü “**tamlık için potansiyel**” ve “**eksiklik için potansiyel**” olarak adlandırır.

**Arizal**'ın bağıl dilinde “**tamlık için potansiyel**”, “**Keter**”, “**Ayin**” olarak anılır; ve “**eksiklik için potansiyel**” “**Malhut**”, “**Ani / Yeş**” olarak anılır.<sup>442</sup>

· Yaratılan her bireysel varlık düzeyi, iki bağıl varoluş yönüne sahiptir — hem “**tamlık için potansiyel**” hem de “**eksiklik için potansiyel**”.

· “**Tamlık için potansiyel**”, **Arizal**'ın dilinde bağıl bütünleşme / **Tikun** potansiyeline ve onun **Partzuf** bakışı dediği şeye işaret eder.

“**Eksiklik için potansiyel**”, bağıl ayrışma / **parçalanmış Tohu** potansiyeline ve onun **Sefirot** bakışı dediği şeye işaret eder.

· Her şey, **Ein Sof**'tan aldığı bağıl **Şefa / lütuf / Haşgaha** nedeniyle var olur.

Her bağıl varlık düzeyinde iki bağıl **Şefa / Haşgaha** düzeyi bulunur:

— “**Tamlık için potansiyel**”le ilişkili daha yüksek bir **Şefa** düzeyi, ki **Arizal**, bunun daha yüksek bağıl bütünleşmiş bir **Partzuf** düzeyine erişmek olduğunu söyler.

Yukarıda açıklandığı gibi, bu **Özel İlahi Yönetişim / Haşgaha Pratit**'tir.

— “**Eksiklik için potansiyel**”le ilişkili daha düşük bir **Şefa** düzeyi,

ki **Arizal**, bunun daha düşük bağıl bir **Partzuf** düzeyine erişmek olduğunu söyler.<sup>443</sup>

Yukarıda açıklandığı gibi, bu **Genel İlahi Yönetişim / Haşgaha Kelalit**'tir.

· Bu varoluş yönleri, her varlık düzeyiyle birlikte eşzamanlı olarak **Ein Sof** içinde var olur.

**Ein Sof**'un dışında hiçbir şey yoktur.

Her bağıl alt düzeyin bir üst düzeyden yaratılışı,

bağıl daha yüksek bir **Şefa / Haşgaha** düzeyinin bir kaldırılma süreciyle — bir **Tzimtzum**'la — gerçekleşir;

bu da bağıl daha düşük bir **Şefa / Haşgaha** düzeyiyle sonuçlanır.

Bu kaldırma süreci tamamen, daha düşük **Şefa / Haşgaha** düzeyinden var olanın algısından kaynaklanır.

Kaldırma süreci, daha yüksek **Şefa / Haşgaha** düzeyini gizler.

**Ein Sof**'tan hiçbir şey ayrılmamıştır.

**Ein Sof**'un dışında hiçbir şey yoktur.

**Ein Sof** içinde hiçbir şey değişmemiştir.

Yukarıdakilerin ışığında ve **R. Azriel**'in bazı terminolojisini kullanarak, **R. Ergas**, **Ein Sof**'un “**Koach Bli Gevul / sınırsız potansiyel**”ini sınırlayan **Tzimtzum** sürecini, aşağıdaki ifadelerde **Şefa / Haşgaha / İlahi Gözetim**'in bir kısıtlamasıyla eşitledi. Tüm ifadeler, “**Gevul / sınırlı sınır**” ortamının yaratılmasının, bir taraftan **Tzimtzum** yoluyla sınırlı gücün alınmasına ya da diğer taraftan sınırlı **Şefa / Haşgaha**'nın alınmasına tahammül edebilme yeteneği sayesinde, sonlu yaratılmışların var olmasını

sağladığını anlatır. Sonuç, bağımsız, görelî olarak daha alt düzeyde bir varlık ve görelî olarak daha sonlu varlıkların varlığıdır. R. Ergas'ın ifadeleri şöyledir:

· ...çünkü **Emanator / Ein Sof** “**Koach HaGevul / sınırlı sınır potansiyelini**” [**Sefirot**'un] içine yerleştirdi, aşağıdaki yaratımları “**LehaGbil / sınırlamak**” için, **Ein Sof**'tan gelen **Şefa / akışı** sınırlamak için, böylece alt dünyalar ve varoluşun en küçük [parçaları] onu alabilir ve ondan yararlanabilir.

· Bu, benim mütevazı görüşüme göre, **Tzimtzum**'un sırrıdır. Bu, **Ein Sof**'un “**Bli Gevul / sınırsız sınır olmayan**” olmasına rağmen, “**Koach BiGevul / sınırlı potansiyeli**” olduğuna anlamına gelir. Çünkü O, Sonsuz Gücünü daraltabilir ve sonlu ölçülere sahip yaratılmışların onu alabileceği şekilde, **MeTzumtzam / daraltılmış MuGbal / sınırlı güç** ile işleyebilir.

· **Ein Sof** sonsuz olduğu için, sonlu, sınırlı eylemler gerçekleştirmez, bu nedenle önce “**Koach HaGevul / sınırlı sınır potansiyeli**”ni yaratmak gerekliydi; bu, O'nun **Haşgaha / İlahi Gözetim Işığı**'nı sonlu, sınırlı eylemler haline sınırlayan **Midot / özelliklerdir** [**Sefirot**]. Benzer şekilde, **Midot / Sefirot, Ein Sof**'un **Şefa**'sını sınırlayarak, alt dünyaların ve en küçük [en düşük düzeydeki] yaratımların onu alabilmelerini sağlar.

Yukarıdakilerin tümü göz önüne alındığında, **Baal HaTanya**'nın **Sefer HaTanya**'da **Tzimtzum** kavramını nasıl tanıttığını ve onu çok özel olarak **Arizal**'ın iki düzeyli “**Ha'arah**” tanımını bağlamında, yani iki düzeyli **Haşgaha / İlahi Gözetim** olarak nasıl çerçevelediğini görmek özellikle öğreticidir. Onun sözleri şöyledir:

Şimdi, **Tzimtzum** süreçlerinin nasıl ve ne şekilde olduğu detaylarını açıklamak için burası uygun bir yer değildir. Ancak genel bir şekilde, bunlar, ışığın ve yaşam gücünün uzanımının gizlenme ve örtülme düzeyidir, öyle ki bu ışık alt düzeylere [bu dünyadaki tüm yaratımlar dahil] açıkça girip tezahür etmez, onlara akış sağlamak ve onları **Ayin**'den **Yeş'e** yaşam vermek için. [Sadece] ışığın ve yaşam gücünün en küçük kısmını verir ki, bu **Gevul / sınır** ve sonlu limit ortamı içinde [tutulabilir] olsun. Bu, kelimenin tam anlamıyla, sınırsız ve sonsuz düzeydeki “**Ha'arah**” ile karşılaştırıldığında, önemsiz olan, minik bir “**Ha'arah**”tır. Bu iki **Ha'arah** düzeyi hiçbir şekilde karşılaştırılmaz veya birbirine iliştileremez. Bu, sayılarla ilgili olarak “karşılaştırma” kelimesinin genel anlamı gibidir. Sayı 1, 1.000.000 sayısına göre karşılaştırılabilir çünkü 1.000.000'un bir parçasıdır. Ancak sonsuz olan bir şeye göre hiçbir karşılaştırma değeri yoktur. Çünkü milyar trilyon bile [sonsuzla karşılaştırıldığında] milyar trilyona göre 1 gibi değildir, aksine kelimenin tam anlamıyla önemsizdir. Bu, kelimenin tam anlamıyla, süpernal ve alt dünyalar içinde tezahür eden, onlara hayat / varlık veren, minik [alt düzey] **Ha'arah** ile, dünyalara açıkça tezahür etmeyen veya onlara hayat / varlık vermek için açıkça akış sağlamayan, gizli ve örtülü ışık [üst düzey **Ha'arah**] arasındaki ilişki gibidir. Aksine, [üst düzey **Ha'arah**] onları yukarıdan **Makif / sarar** ve “**Sovev Kol Almin / tüm dünyaları çevreleyen**” olarak adlandırılır. **Sovev / çevreleyen** ve **Makif / saran** yukarıdan ifadelerinin anlamı, Tanrı korusun, fiziksel mekân bağlamında değildir, çünkü fiziksel mekân kavramı ruhsal olana uygulanmaz. Aksine, bu, açıklık ve akış düzeyiyle ilgili olarak **Sovev / çevreleyen** ve **Makif / saran** anlamına gelir. Çünkü dünyalar içinde açıklık düzeyinde olan akış, “[**Hitlabshut**] / tezahür” olarak adlandırılır; bu, dünyalar içinde tezahür eden anlamına gelir. Çünkü onlar, [dünyalar,] tezahürü içerir ve aldıkları akışı algırlarlar. Bu, dünyalar içinde açık bir düzeyde olmayan, aksine gizli ve örtülü olan ve dünyaların onu algılamadığı akışla zıttır. Bu, “tezahür etmiş” olarak adlandırılmaz, aksine **Makif / saran** ve **Sovev / çevreleyen** olarak adlandırılır. Bu

nedenle, dünyalar sınırlı ve sonlu olduğundan, sonuç olarak **Ein Sof Işığı**'nın akışı onlar içinde açık bir şekilde tezahür etmez veya ortaya çıkmaz. Sadece, aşırı derecede yüksek bir **Tzimtzum** derecesinden geçen minik [alt düzey] **Ha'arah**, onların sınırlı ve sonlu bir çerçeve içinde yaşam / varlık kazanması için yeterlidir. Ancak, bu kadar büyük bir **Tzimtzum** derecesine sahip olmayan ana [üst düzey] ışık, "**Makif / saran**" ve "**Sovev / çevreleyen**" olarak adlandırılır çünkü akışı onlar içinde açıkça tezahür etmez, çünkü onlar sınırlı ve sonlu bir çerçeve içindedir. Bunun bir benzetmesi, bu fiziksel yeryüzüyledir; yer, O'nun Görkemiyle dolu olmasına rağmen. Bu, **Ein Sof**'un **Işığı**'dır, yazıldığı gibi: "Ben gökleri ve yeri doldurmaz mıyım? diyor Rab," buna rağmen, onun içindeki akış açıkça tezahür etmez, aksine yalnızca cansız ve bitkisel düzeyde yaşam gücü düzeyinde küçük bir miktar vardır. **Ein Sof**'un tüm **Işığı**, onu **Sovev / çevreleyen** olarak adlandırılır, içinde kelimenin tam anlamıyla bulunmasına rağmen. Bunun nedeni, akışının artık onun içinde açıkça tezahür etmemesi, aksine içinde gizli ve örtülü bir şekilde akış sağlamasıdır. Tüm gizli akış, "**Makif / yukarıdan saran**" olarak adlandırılır, çünkü gizli dünya, açık dünyadan daha yüksek bir düzeydedir.

**Baal HaTanya** tarafından tarif edilen iki **Ha'arah** düzeyi, açıkça yukarıda **Arizal** tarafından tarif edilen iki **Ha'arah** düzeyiyle özdeştir. Alt düzey **Ha'arah** "varoluş"u her şeye verir ve **Memaleh Kol Almin** / tüm dünyaları doldurur ve önceden açıklandığı gibi **Genel İlahi Gözetim / Haşgaha Kelalit**'tir. Buna karşılık, üst düzey **Ha'arah Sovev Kol Almin** / tüm dünyaları çevreleyendir ve önceden açıklandığı gibi **Özel İlahi Gözetim / Haşgaha Pratit**'in kaynağıdır. Ayrıca, **Arizal** gibi, **Baal HaTanya**, daha fazla açıklama getirirse de, iki **Ha'arah** düzeyinin karşılaştırılmaz olduğunu açıklar. Ayrıca şu da dikkate değerdir ki, **Baal HaTanya**, "tezahür" kavramını "algı" kavramı olarak tanımlar ve bu nedenle, daha yüksek derecedeki **Tzimtzum**, özellikle onun algı düzeyini azaltarak daha alt düzey bir varlık yaratır.

**Tzemach Tzedek**, üçüncü **Lubavitcher Rebbe**, yukarıda alıntılanan büyükbabasının **Sefer HaTanya**'sındaki parçaya atıfta bulunmuş ve şu yorum dahil olmak üzere birkaç içgörü eklemiştir:

Bu, insanın bu dünyaya inişinin amacıdır; gizliden açığa, [örneğin,] kelimenin tam anlamıyla **Pnimi / içsel** [ / **Memaleh Kol Almin** ] düzeyine doğru, **Sovev Kol Almin** olan **Ein Sof Işığı**'nın bir açığa çıkışını aşağıya çekmektir. ... **Mesih** ve diriliş düzeyi, **Sovev [ Kol Almin ]**'in **Memaleh Kol Almin** içinde açığa çıkış kavramıdır.

Bu nedenle, insanın olumlu eylemleri aracılığıyla, algı düzeyini artırır — daha yüksekten görel olarak daha alt bir **Tohu / kırılma / azalma** düzeyine, daha alttan görel olarak daha yüksek bir **Tikun / ortaya çıkış** düzeyine, daha yüksekten görel olarak daha alt bir **Tzimtzum** derecesine geçerek. Bunu, önceden algılanmamış bir durumdan, yani **Sovev Kol Almin / Ohr Makif** durumundan, algılanan bir duruma, onu **Memaleh Kol Almin / Ohr Pnimi** durumuna aktararak yapar. Bunu yaparak, görel **Şefa / Ha'arah / Haşgaha / İlahi Gözetim** düzeyi, karşılaştırılmaz bir şekilde artar — daha alt görel **Genel İlahi Gözetim / Haşgaha Kelalit** durumundan, daha yüksek bütünlük bir **Partzuf** düzeyine, **Özel İlahi Gözetim / Haşgaha Pratit** olarak ortaya çıkmak üzere. **Tzemach Tzedek**'in vurguladığı gibi, görel algı düzeyi artmış bir **Memaleh Kol Almin**'in **Tikun / ortaya çıkış** süreci, **Mesih** ve insanlığın doğrularının diriliş zamanlarında önemli bir düzeye ulaşacaktır.

**Dipnot:**

Yukarıdaki parça, **Sefer HaTanya**'dan alınmış olup yalnızca "**Sovev Kol Almin**"den bahseder, fakat açıkça "**Memaleh Kol Almin**" ifadesinden söz etmez. Ancak, **Memaleh Kol Almin**'in alt düzey **Ha'arah**'ın temel varlığını sürdürmesiyle ilişkili olduğunu ima eder. Bununla birlikte, **Sefer HaTanya 2:7** bu ifadeyi **Tzimtzum** bağlamında açıkça kullanır:

· **Memaleh Kol Almin**, yaratılışın özünün içinde tezahür eden yaşam gücü düzeyidir. Bu [yaşam gücü], yaratılışın özü düzeyine göre içinde bulunabilmesi için büyük bir **Tzimtzum**'dan geçmiştir; bu da niceliksel ve niteliksel olarak sonludur.

Ayrıca, **Baal HaTanya**'nın 2002 yılında **Kehot** tarafından yayımlanan **Seder Tefilot MiKol HaShana, Derushim LaChatuna, "Ki Al Kol Kevod Chupah"** başlıklı bölümünde (s. 128, sütun 4 – s. 129, sütun 1) yaptığı yorumları görmek öğreticidir:

· İki düzey vardır: **Memaleh Kol Almin** düzeyi ve **Sovev Kol Almin** düzeyi. **Memaleh Kol Almin** düzeyi... **Atzilut**'un **Malhut**'udur ve tüm **Beriya, Yetzirah** ve **Asiya** dünyalarında, alçaklara **Ayin**'den **Yeş'e** yaşam vermek için iner.... Bilinir ki, çünkü onlar yeni **Yeş** ve **Gevul / sınırlama** düzeyindedirler, kendilerine yaşam veren **Bilti Baal Gevul / sınırsız** Tanrısallık düzeyiyle tamamen karşılaştırılmazlar. Tamamen karşılaştırılmaz olduklarından, onlara yaşam vermek için İlahi Işığın ve akışın aşağıya çekilmesi, özellikle **Tzimtzum** aracılığıyla olmalıdır ve bu, güneşin parıltısı ve ışığı benzetmesinde olduğu gibi "parıltı ve ışık" olarak adlandırılır.... Şimdi bu İlahi parıltı ve ışık "**Memaleh Kol Almin**" olarak adlandırılır [yani Düzey Üç].... **Sovev Kol Almin** düzeyi [yani Düzey İki], "**Memaleh Kol Almin**" olarak adlandırılan parıltı ve ışık düzeyinin üzerindedir; bu, İlahi Işığın **Atzmot / öz** düzeyidir. [Bu parçanın devamında, "**Sovev Kol Almin**" gizli **Ein Sof**, yani Düzey İki olarak tanımlanır ve ondan parıltı ve ışık şeklinde açık biçimde veren yönü **Memaleh Kol Almin**, yani Düzey Üç olarak belirtilir. Ardından, yukarıdan-aşağıya ve aşağıdan-yukarıya bakışların açıklaması, s. 616, dipnot 47'de tam olarak alıntılanmış şekilde verilir; bunu takiben "**Sovev Kol Almin**" ile yukarıdan-aşağıya bakış arasındaki, ve "**Memaleh Kol Almin**" ile aşağıdan-yukarıya bakış arasındaki açık bağlantı kurulmuştur.]

Bu parçada **Tzemach Tzedek** tarafından daha önce tanımlandığı üzere "**Pnimi**" düzeyi, "**Memaleh Kol Almin / tüm dünyaları dolduran**" anlamına gelir. Ayrıca bkz. **Sefer HaTanya 4:3**, ki burada hem **Memaleh Kol Almin** hem de **Ohr Pnimi**'yi tanımlar ve bunları birbirleriyle özdeş olarak eşitler.

Bu bölümün ayrıntılarından, **Baal HaTanya**'nın — ilk **Lubavitcher Rebbe, Baal Shem Tov**'un yolunu sarsılmaz biçimde takip eden en seçkin **Hasidik Üstatlardan** biri — İlahi Gözetim (**Haşgaha**) konusundaki **Arizal**'ın tutumunu çok açık biçimde ifade ettiği açıktır. Onun bu bölümde getirilen yorumlarının birincil kaynağı, **Etz Hayim 6:7**'den alıntılanan **KO5:I**'in ana metninde yer alan **Arizal**'ın öğretisidir.

Yani, iki düzey **Haşgaha** vardır: biri, varoluş sağlayan alt düzey **Genel İlahi Gözetim / Haşgaha Kelalit**; diğeri, insanın eylemlerine bağlı olan daha yüksek düzey **Özel İlahi Gözetim / Haşgaha Pratit**.

**Baal HaTanya**'nın önemli konumu ve **Baal Shem Tov**'un öğretilerine olan bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda, **Baal Shem Tov**'un İlahi Gözetim konusundaki tutumunun, her bakımdan **Arizal**'ınkiyle özdeş olduğundan en ufak bir şüphe bile yoktur. Bu aynı zamanda tamamen beklenir ve şaşırtıcı değildir.

Bu arka plana karşılık, **Hasidik dünyada** birçok kişinin, **Baal Shem Tov**'un — ondan önce gelenlerin tümünden, **Arizal** da dahil — farklı olarak, İlahi Gözetim kavramına ilişkin olarak tamamen yeni bir Yahudi dünya görüşü icat ettiğine inanmaları şaşırtıcıdır; bu görüşe göre İlahi Gözetim, yalnızca insanlara değil, cansızlara, bitki yaşamına ve hayvan yaşamına da dahil olmak üzere varoluşun en uç ayrıntısına kadar uygulanır.

Bu inanç, yedinci ve son **Lubavitcher Rebbe** olan **R. Menachem Mendel Schneerson** tarafından dile getirilmiş ve yayılmıştır; bkz. **Likutei Sichot**, Cilt 8, s. 277–284 (ve ayrıca **R. Nachum Greenwald** tarafından **Maayanotecha** dergisinde, Sayı 23, Kislev 5770 / 2010, s. 15–25'te daha da genişletilmiştir).

**R. Schneerson, Baal Shem Tov** zamanına kadar hiçbir rabbinin — ne Kabalist ne de Kabalist olmayan — **Baal Shem Tov**'un İlahi Gözetim konusundaki görüşünü benimsemediğini öne sürer; dolayısıyla **Baal Shem Tov**'un konumunun tam bir yenilik olduğunu iddia eder.

**Likutei Sichot**, Cilt 8, s. 283, Bölüm 5, Madde 4'te, **R. Schneerson, Hasidik Üstatların** konumuna

dair anlayışını özetleyen ve bu nedenle **Baal Shem Tov**'un "yenilikçi" konumunu yansıtan önemli bir ifade yapar:

· **Hasidik Üstatlar**ın açıklamasına dayanarak, "varoluş" kavramı ile **Özel İlahi Gözetim / Haşgaha Pratit** kavramının ayrı düzeylerde olduğu açık görünmektedir. **Özel İlahi Gözetim**, ödül ve ceza'ya bağlı değişimlerle ilgilidir... oysa bir varlığın varoluşa getirilmesi ve varoluşunun sürdürülmesi süreci, **Ayin**'den **Yeş**'e getirilen bir varoluşa ait bir kavramdır ve bunu gerçekleştirme Gücü ve Yeteneği yalnızca [Tanrı]'dadır....

Artık burada **R. Schneerson**'un bahsettiği **Hasidik Üstatlar** tarafından belirlenen bu ayrı düzeylerin, biri "varoluş" diğeri "ödül ve ceza'ya bağlı **Özel İlahi Gözetim**", ana metinde açıklanan hem **Baal HaTanya**'nın hem de **Arizal**'ın iki düzeyli **İlahi Gözetim** tanımlarıyla tam olarak örtüştüğü açıktır. **Arizal**, birinci düzey **Genel İlahi Gözetim**'i, her şeyin varoluşunun sebebi olarak tanımlamıştı — en küçük ayrıntısına, cansız, bitki yaşamı ve hayvan yaşamı dahil olmak üzere. Bu doğrudan olarak, **R. Schneerson**'un "varoluş" olarak adlandırdığı **Hasidik Üstatlar** düzeyine karşılık gelir. **Arizal**'ın ikinci düzeyi olan **Özel İlahi Gözetim**, tamamen insanın davranışına bağlı olarak ek bir İlahi Gözetim akışıyla ilgilidir. Bu da doğrudan **R. Schneerson**'un "ödül ve ceza'ya bağlı **Özel İlahi Gözetim**" olarak tanımladığı **Hasidik Üstatlar**ın ikinci düzeyine karşılık gelir.

**Baal Shem Tov**'un bu anlayışı vurguladığı ve bunu geniş biçimde öğrettiği meşru olarak söylenebilse de, bunun **Baal Shem Tov**'un bir yeniliği olduğu iddiası basitçe doğru değildir.

**R. Schneerson**'un (ve muhtemelen başkalarının) bu sonuca nasıl vardığı net değildir.

Bunun, **İlahi Gözetim** ve **Tzimtzum** kavramları arasındaki doğrudan bağlantıdan kaynaklanmış olması olası görünmektedir.

**R. Schneerson**'un, **Vilna Gaon**'un ve **R. Hayim Volozhin**'in **Tzimtzum** konusundaki tutumlarının sunumunda yanıldığına dair kesin kanıtlar vardır (bkz. **Nefes HaTzimtzum**, Cilt 2, s. 106–117, ayrıca s. 772, dn. 358).

Ancak, **R. Schneerson**'un, çağdaş Yahudi Tarihi'nin önde gelen Rabbileri arasında yer almasını tartışmasız kılan muazzam başarılarına ve zengin öğretilerine rağmen, bu hatanın özellikle vurgulanması önemlidir.

Çünkü, bazı kişilerin inanmak istediğinin aksine — ve bu hatanın yaydığı mesajın aksine — **Hasidik Hareket**, İlahi Gözetim kavramının kapsamına yaptığı vurgu sonucunda Tanrı'yla ilişki kurmada kesinlikle yeni bir yol açmamıştır.

Bu tür bir iddia, **Hasidik Hareket**'in Yahudilik içinde yeni bir yol tanımladığı anlamına gelir ki bu tehlikeli sonuçlar doğurabilir ve Tanrı'ya sözde daha fazla yaklaşmak adına **halakhik** uygulamanın ödün verilmesine yol açmıştır ve açabilir.

Bu tehlike, **Nefes HaHayim**'de dramatik biçimde vurgulanmış ve ayrıntılı biçimde **Nefes HaTzimtzum**'da açıklanmıştır; örneğin, Cilt 2, s. 139–141. Ayrıca neden bu konunun vurgulanması gerektiğine dair daha fazla açıklama için bkz. s. 905, dn. 537.

Yeri gelmişken, **R. Schneerson**, doğrudan **SE2:81**'den **Likutei Sichot**, Cilt 8, s. 278'de alıntı yapmış ve bu alıntıya s. 282'de tekrar atıfta bulunmuştur; bu da, **Baal Shem Tov**'un İlahi Gözetim konusundaki tutumunu yenilik olarak öne sürdüğünü ve ondan önce hiçbir Kabalist'in bu tutumu benimsemediğini ima eder.

**R. Schneerson**'un ima ettiği kanıt, **Shomer Emunim**'un sözlerini getirmektir; o, **Baal Shem Tov**'un tutumundan farklı olduğunu düşünür ve **Shomer Emunim**'un İlahi Gözetim konusundaki tutumunun "Kabalistik eserlerde bulduğum" şeklindeki ifadesine dayandığını belirtir.

**R. Schneerson**, **R. Ergas**'ın Kabala'daki derin bilgisini kabul etmiş ve buradan, **Shomer Emunim**'den önce hiçbir Kabalist'in ondan farklı bir şey söylemediği sonucuna varmıştır. Bu nedenle, **Baal Shem Tov**'un tutumunun farklı ve bir yenilik olduğu sonucuna yanlış biçimde ulaşmıştır!

Oysa yukarıda gösterildiği gibi, bu açıkça hatalıdır; çünkü **Baal Shem Tov** yeni hiçbir şey icat etmemiştir ve tam olarak **Arizal** gibi (ve görüldüğü kadarıyla **Shomer Emunim** gibi) düşünmüştür. Yine de, **R. Schneerson**'un bu yorumu, **Shomer Emunim**'deki tek bir geçici ifadenin bile önemini göstermektedir; buradan **R. Ergas**'ın dikkatle yazılmış eserinde kullandığı her kelimenin yakın incelemesinin önemini anlayabiliriz.

#### 4. TZIMTZUM KİPŞUTO

**Haşgaha**'nın görelî kavramının ve **Memaleh Kol Almin / Ohr Pnimi** ile **Sovev Kol Almin / Ohr Makif** arasındaki ilişkisel bağlantının anlaşılması, bazıları tarafından tuhaf ve esasen yanlış olarak görülen bir tutuma da ışık tutar; bu tutumun, **Arizal**'ın öğretilerinin yüksek derecede saygı duyulan ve geniş biçimde başvurulmuş özetini olan **Mishnat Chassidim**'in yazarı **R. Refael Immanuel Chai Ricchi** tarafından benimsendiği düşünülür.

**R. Ergas**, genel olarak **Sabatayistlere**, özelde **Nechemia Chiya Chayun**'a karşı mücadelesinde, **Arizal**'ın öğretilerinin **Sabatayist** yanlış yorumunu — yani Tanrı'nın fiziksel olarak kendisini geri çekip dünyanın yaratımı için yer açtığı şeklindeki düşünceyi — reddetmek için elinden gelenin en iyisini yaptı.

**R. Moşe Cordovero**'nun **RaMbaM** ile **Raavad** arasındaki ilgili bir anlaşmazlığa ilişkin açıklamasına dayanarak, **R. Ergas**, Tanrı'nın herhangi bir fiziksel kısıtlama veya değişime tabi olduğuna inanmanın Yahudiliğe temelinden aykırı olduğunu bilen ya da bu konuda bilgilendirilen, buna rağmen bu inancı sürdürmekte ısrar eden herkesin **küfürbaz** olarak sınıflandırılması gerektiğini vurguladı.

Bu nedenle, **R. Ergas**'ın **Chayun** ile yaptığı tartışmalar ve polemik alışverişlerinden sonra, **R. Ergas**, **Chayun**'un bu konuda yeterince eğitilmiş olduğuna ve buna rağmen tutumunu sürdürdüğü için haklı olarak **küfürbaz** olarak sınıflandırılması gerektiğine karar verdi.

**R. Ergas**, bu **Sabatayist** görüşü “**Tzimtzum Kipşuto**” ifadesiyle — yani Tanrı'nın “literal daralması” anlamında — atıfta bulundu ve görünüşe göre bu özel ifadeyi kullanan ilk önemli Kabalist oldu.

**R. Ricchi**, **R. Ergas** ile yakın ilişkiler içindeydi ve 1736 yılında yayımlanan **Shomer Emunim**'in ilk baskısına eklenen tek **takdimnameyi** birlikte imzalayan üç rabbinin en önde geleniydi; bu imzalar, **R. Ergas**'ın vefatından altı yıl sonra atılmıştı.

Her ne kadar **R. Ricchi**'nin takdimnamedeki imzası, imza anında **R. Ergas**'ın **Tzimtzum** konusundaki tutumunu onaylamış olabileceğini düşündürse de, imzadan bir yıl sonra, 1736'nın ilerleyen dönemlerinde yazdığı **Yoşer Levav** adlı eseriyle fikrini değiştirmiş görünüyor.

Bununla birlikte, kitap ilk olarak ancak 1742'de basılmıştır.

**R. Ricchi**, **R. Ergas**'a sevgiyle atıfta bulunmuş ve onun **Sabatayistler**'a karşı savaşını övmüş olsa da, yine de **R. Ergas**'a meydan okuyarak “**Tzimtzum Kipşuto**” tutumunu savundu.

#### Yoşer Levav'ın Girişi

**Yoşer Levav**'ın girişinde — ki bu eser birkaç temel Kabalistik kavramı tartışır — **R. Ricchi**, eserinin önemini nasıl gördüğünü şöyle ifade eder: **Yoşer Levav**, 1722'de ilk kez yayımlanan **Mishnat Chassidim**'in “**Neşama / ruh**”udur.

Bu, **R. Ricchi**'nin 1742 baskısı olan **Yoşer Levav**'ı, geliştirilmiş 1742 baskısı **Mishnat Chassidim** ile birlikte ciltlemesinin nedenini açıklar.

Dolayısıyla, **Tzimtzum** konusundaki yorumlarla açılan, yüksek itibarlı **Mishnat**

**Chassidim**'in kavramsal temelinin bütünüyle **Yoşer Levav**'daki sunumuna dayandığı açıktır.

Özellikle **R. Ricchi**'nin, 18. yüzyılın en büyük Kabalisti olarak kabul edilme ayrıcalığına sahip oluşu ve **Yoşer Levav**'a verdiği belirgin önem göz önüne alındığında, **R. Ricchi**'nin meydan okuması son derece şaşırtıcı görünmektedir. Yüzeyde, **Yoşer Levav**'ın gerçekten de **R. Ergas**'ın kamusal olarak reddetmek için savaştığı küfürlü **Sabatayist** tutum olan “**Tzimtzum Kipşuto**”yu benimsediği — yani Tanrı korusun, dünyanın yaratılışı sonucunda **Ein Sof**'ta gerçek bir fiziksel değişim olduğu — izlenimi doğmaktadır.

Bununla birlikte, **Shomer Emunim** ve **Yoşer Levav**'ın doğası arasında temel bir fark olduğu not edilmelidir.

Her iki eser de iyi yapılandırılmış olsa da, **R. Ergas Shomer Emunim**'i, o dönemde yaygınlaşan **Sabatayist** çarpıtmalarına karşı savunmak amacıyla, Kabalistik kavramlara giriş niteliğinde açık bir biçimde yazmıştır.

Öte yandan, **R. Ricchi**, **Yoşer Levav**'ın giriş bölümlerinden birinde şunu vurgular:

“Bu kitap hangi şehre ulaşırsa ulaşınsın, o şehrin halakhik otoritesine veya o şehirde bu işe uygun bilgeye ulaşmadan, şehir halkından herhangi birine verilmemeli veya satılmamalıdır; ve o bilge, isteyenlere dağıtılıp dağıtılmaması gerektiğine karar vermelidir.”

**Yoşer Levav** kesinlikle bir Kabalistik giriş kitabı olarak yazılmamıştır ve doğru biçimde ilişkilendirilebilmesi için ciddi bir ön bilgi gerektirir.

Bu noktaya kadar ki derecede, **R. Ricchi**, kontrolsüz dağıtımının ciddi yanlış anlamalara yol açabileceğinden endişe etmiştir.

Tarihsel olarak, **R. Ricchi**'nin bu endişesi yerindeydi; birkaç büyük rabbi, onun “**Tzimtzum Kipşuto**” veya onunla ilişkili kavramlara dair sunumunu, yüzeysel görünümüne dayanarak reddetmiştir.

Ancak göreceğimiz gibi, bazı büyük Rabbiler, sunumundaki biçimsel sorunların ötesini görmüş ve **R. Ricchi**'nin tutumunu onaylamışlardır.

Özellikle tarihsel açıdan önemlidir ki, bazıları — ve hâlâ bazıları — **Baal HaTanya**'nın “**Tzimtzum Kipşuto**” tutumunu benimseyenlere yönelttiği sert eleştirilerin asıl hedefinin **R. Ricchi** olduğunu düşünürken, güçlü kanıtlar, **Baal HaTanya**'nın sözlerini **R. Ricchi**'ye yöneltmediğini göstermektedir.

Dahası, görünüşe göre o, aslında **R. Ricchi**'nin tutumunu desteklemiş olabilir.

---

## Yoşer Levav'ın Tutumu

Her ne kadar **Yoşer Levav**'da sunulan fikirler bir kitabı tamamen dolduracak kadar tartışma alanı sunsa da, bu alt bölümdeki amaç, **R. Ricchi**'nin “**Tzimtzum Kipşuto**”yu savunmasına rağmen, dünyanın yaratılışı sonucunda **Ein Sof**'ta herhangi bir değişiklik olduğunu en ufak bir şekilde bile düşünmediğini gösteren birkaç belirgin noktaya kısaca odaklanmaktır.

**Yoşer Levav**'ın açılış bölümünde **R. Ricchi**, “**Siba Rişona / Birincil Neden**” terimini kullanışını “tüm gerçek Kabalistler tarafından ‘**Ein Sof**’ olarak anılan şey” şeklinde tanımlar.

Sonrasında ayrıntılandığı **Ein Sof**'un dört yönünü listeler:

**Metziuto / Varlığı,**

**Achduto / Birliği,**

**Yecholto / Yeteneği,**

ve O'nun **Haşgaha'sı**.

Bu dört yön, hem birbirlerinden hem de **Ein Sof**'un kendisinden ayrılmaz ve bölünemez niteliktedir.

Konumuz açısından en önemlisi, her ne kadar sunumları **Tzimtzum** öncesi ve sonrası farklılık gösterebilse de, bir tarafta **Metziuto / Varlığı** ile **Achduto / Birliği**, diğer tarafta varlıkları yaratma **Yecholto / Yeteneği** ve üzerlerindeki **Haşgaha'sı** arasında özsel hiçbir fark yoktur.

Bu dört yönün tümü, **R. Ricchi**'nin açıkça belirttiği üzere, **Ein Sof**'un tek ve ayrılmaz birliği içinde birleşmiştir:

“Onun **Haşgaha'sı** ve **Yecholto / Yeteneği**, her yerde, O'nun **Metziuto / Varlığı**'nın aynı **Achdut / Birliği** ile özdeştir.”

Bundan açıkça görülmelidir ki, **R. Ricchi** ne zaman “**Haşgaha**”ya atıfta bulunsa, **Ein Sof**'un bir yönünün içkin varlığına atıfta bulunmaktadır; tıpkı **Arizal** gibi, **Tzimtzum** sürecine **Ein Sof**'un **Makom**'dan çekilmesi olarak değinse bile.

O, **Haşgaha'yı**, **Ein Sof**'un kendisinden fiziksel olarak ayrılmış bir varlık üzerinde uzaktan etki eden bir eylem olarak anlamaz.

Aksine, bu, **Tzimtzum** sonrasında yaratılmışların ilişki kurduğu, daima var olan ve değişmeyen **Ein Sof**'un yönüdür.

Bu, bazı sonraki alıntılardan daha da netleşecek olsa da, bu noktayı açıkça belirten kesin bir ifade şudur:

“Hiç kuşku yoktur ki, **Ein Sof**, kendisini, dünyaların **Makom**'unun dışına **Tzimtzum** ettiyse ve yalnızca bilindiği üzere, **Atzilut**'un sonuna kadar ulaşan tek bir iplik gibi [bir tecelli] ile onların içine yayıldıysa bile, yine de **Tzimtzum**'un **Makom**'unda, **Yüce Partzufim** aracılığıyla O'nun **Haşgaha'sının** muazzam gizliliği ve büyük örtüsünden yoksun hiçbir **Nekuda / nokta** yoktur.

Sonuç olarak, hangi yerde durursak duralım, O'nun [**Ein Sof**'un] huzurunda dururuz; çünkü hiçbir yerde, O'nun her yerde eşit biçimde [dağıtılmış] **Haşgaha'sından** yoksun bir yer yoktur.

O, arzu ettiği her eylemi gerçekleştirme gücüne sahiptir — ister **Din**'i, ister **Rachamim**'i uygulamak olsun vb.

Hatta **Yüce Partzufim**'lerle bile... O [**Ein Sof**], onların içinde gizlenmiş olandır.”

**R. Ricchi** benzer biçimde şöyle der:

“Onun **Haşgaha'sıdır** ki, **Tzimtzum**'un **Makom / yerini** olağanüstü bir kesinlikle **Memaleh / doldurur**; ve bu, ‘ne üst dünyalarda ne de alt dünyalarda O'ndan boş bir yer yoktur’ ifadesinin anlamıdır.”

**Dipnot:**

**Yoşer Levav, Bayit I, Cheder I, Bölüm 13, Tikunei Zohar Tikun 57, 91b**'den alıntı:

Burada **R. Ricchi**'nin, **Tikunei Zohar**'ın "hiçbir yer **Ein Sof**'un **Haşgaha**'sından boş değildir" ifadesini bu şekilde yorumladığı not edilmelidir.

Buna karşılık, **Yoşer Levav, Bayit I, Cheder I, Bölüm 16**'da, **R. Ricchi** aynı **Tikunei Zohar** parçasını ek olarak "hiçbir yer **Ein Sof**'un '**Reşimu**'sundan boş değildir" şeklinde yorumlar.

Daha önce **KO 3:5**'te gördüğümüz üzere, **Reşimu** kavramı, "**Tohu**" olarak da bilinen parçalanmış Tohu'dur; **Tzimtzum** tarafından üretilen temel bir **Ha'arah** (ışık yansımaları) olup, yaratılan alt dünyanın bileşen öğelerini oluşturur.

**Reşimu**, "**Vo Hu / O onun içindedir**" demektir ve gördüğümüz gibi, nihayetinde **Ein Sof**'un tersine çevrilmiş bir tezahürüdür.

**Yoşer**'den ek **Ha'arah** geldiğinde, bu bileşen öğeler (**Reşimu**) yeniden düzenleme / **Tikun** sürecinden geçerek yeni yaratılmış **Partzuf** varlıklarına dönüşür ve böylece yeni yaratılmış alt dünyayı oluştururlar.

**Reşimu**, **Malhut** seviyesidir, **Tzimtzum**'un **Makom / yeridir** ve ek **Ha'arah**'ın katılması, **Malhut** seviyesini inşa ederek onu alt dünyanın yeni yaratılmış **Partzuf** varlıkları haline getirir. **Arizal**'ın **Etz Hayim 6:7**'de (**KO 5:1**'de alıntılanıldığı ve etrafında tartışıldığı şekliyle) yorumlarından zaten gördüğümüz üzere, **Haşgaha** kavramı en temel düzeyinde, yaratılmış bir varlığın varlığını sürdürmesi için gerekli asgari **Haşgaha**'dır; yani **Haşgaha**, yeniden biçimlendirilmiş **Reşimu** ile eşanlamlıdır.

**Reşimu**'nun yeniden biçimlendirilme / **Tikun** seviyesi ne kadar yüksekse, **Haşgaha** seviyesi de o kadar yüksektir.

Bu yeniden biçimlendirilmiş **Reşimu / Haşgaha**, hangi seviyede olursa olsun, onunla inşa edilen yaratılmışların **Ein Sof**'u algılamaya bakış açısını oluşturur.

Bu **Tikunei Zohar** bölümüne ilişkin bu anlayış, **Shemot Rabba Shemot 2:5**'teki yorumla uyumludur (**Shemot 3:2** üzerine yorum):

"Tanrı, neden [Musa'yla] [yakan] çalıdan konuşmayı uygun gördü? ... Çünkü **Shechina**'sız (**Malhut**'suz) boş kalan hiçbir **Makom / yer** yoktur, hatta [alçak] bir çalı bile."

**Aderet Eliyahu**'da, **R. Ricchi, Berachot 10a**'daki "Tüm dünyayı Tanrı doldurur" Talmud ifadesinin, O'nun **Haşgaha**'sıyla olduğunu açıklar.

Bu yorumunu doğru anlayabilmek için, **Berachot 10a**'dan Tanrı'nın bu dünya ile ilişkisinin ruhun bedenle ilişkisine benzetildiği beş karşılaştırmayı verelim (**Midrash Tehillim 103:4**'te benzer bir alıntı **SE 2:9**'da getirilmiştir):

**"Nasıl ki Tanrı tüm dünyayı doldurursa, aynı şekilde ruh da tüm bedeni doldurur.**

**Nasıl ki Tanrı görür ama görülmezse, aynı şekilde ruh da görür ama görülmez.**

**Nasıl ki Tanrı tüm dünyayı sürdürürse, aynı şekilde ruh da tüm bedeni sürdürür.**

**Nasıl ki Tanrı safsa, aynı şekilde ruh da saftır.**

**Nasıl ki Tanrı iç oda / mahzenlerde ikamet ederse, aynı şekilde ruh da iç odalar / mahzenlerde ikamet eder."**

**R. Ricchi, Aderet Eliyahu, Cilt I, Yeruşalayim, 2010 baskısı, s. 23**'te şöyle yorumlar:

"Nasıl ki Tanrı tüm dünyayı doldurur': **Haşgaha**'sıyla. Nitekim bunu eserim **Yoşer Levav**'da kanıtladım; orada **Bayit I, Cheder I, Bölüm 13**'ten itibaren bak, oraya bak. Bu [Talmudik] fikrin sonu, başını kanıtlar [**Memaleh / doldurma**'nın **Haşgaha** ile olduğu anlamına geldiğini].

Zira [Talmud] 'Tanrı iç odalar / mahzenlerde ikamet eder' dediğinde, O tüm dünyayı dolduruyorsa, nasıl yalnızca iç odalarla sınırlı olabilir?

Ve eğer bunun, O'nun görünmez olduğunu öğretmek için geldiğini düşünürsen, zaten 'Tanrı görür ama görülmez' dedi!

Öyleyse [tüm dünyayı **Memaleh / doldurmak** ifadesinin] anlamı kesinlikle söylendiği gibidir [**Haşgaha**'sıyla].”

**R. Ricchi**, “Tanrı dünyayı doldurur” ifadesinin, Tanrı'nın dünya içindeki “görünmez” varlığından farklı bir şey ifade ettiğini anlamıştır.

Şunu ima eder: Eğer Talmud, Tanrı'nın “görülmez” oluşunu ayrı bir madde olarak belirtmemiş olsaydı, o zaman “Tanrı dünyayı doldurur” ifadesi bu şekilde anlaşılabilirdi.

Ancak bu ayrı olarak söylendiği ve bu da doğru olduğu için, bu ifadenin daha fazla bir şey anlattığı sonucuna varmıştır — yani Tanrı'nın **Haşgaha**'sı, ki **Yoşer Levav**'dan bildiğimiz üzere **Ein Sof**'un bir yönüdür, bizzat dünyanın kendisidir.

Yani, bu dünyada gördüğümüz ve ilişki kurduğumuz her şey, **Ein Sof**'un **Haşgaha**'sıdır.

**R. Ricchi**, Tanrı'nın **Haşgaha**'sının, bizim dünyamızın içinde doğrudan batmış (ve uzaktan izleyen ayrı bir varlık olarak **Haşgaha** görüşünü savunan **Sabatayist** yaklaşıma tam zıt) olduğunu **Tehillim 47:3** üzerine yazdığı yorumunda, **Chazeh Tzion**, Cilt I, Yeruşalayim, 2013 baskısı, s. 354'te açıkça ifade eder:

“Çünkü **YHVH, Elyon / Yüce olan, Nora / Korkunç olan, Büyük Kral, Al / üzerinde, Kol HaAretz / tüm yeryüzü [ fiziksel dünya ]**'dür: ... Tanrı'nın Büyüklüğünü bulduğumuz her yerde, O'nun Alçakgönüllülüğünü de buluruz... zira O, tabir yerindeyse, dünya ile bağlantısında kendini bir '**Ani / yoksul**' gibi yapar.

Bu nedenle, ayet, '**YHVH Elyon Nora**' kelimelerinin baş harfleriyle ima edilen şeydir ('**Ani / yoksul**' kelimesini oluşturur).

Dolayısıyla, O Yüce olsa da, Korkunç olsa da ve Büyük Bir Kral olsa da, yine de '**Al Kol HaAretz**' üzerinde **Haşgaha** sağlar — ki bu, O'na göre bir '**Metzulah / gölgesel derinlik**' gibidir. Bu aynı şekilde ('**Al Kol HaAretz**' kelimelerinin) son harfleriyle ima edilir ve '**Tzalal / batmış**' kelimesini oluşturur; yani O'nun **Haşgaha**'sı, tabir yerindeyse, onun içine (**fiziksel dünyanın içine**) **Tzalal / batmıştır**.

[Kabalistler tarafından '**Aretz**' kelimesi genellikle '**Malhut**' olarak anlaşılır. Ayrıca '**Metzulah**' kelimesi **Tehillim 69:16**'da 'gölgesel derinlik' anlamına gelir. **Zevachim 113b**, '**Metzulah**'ı, ölülerin 'batırıldığı' bir yer olarak tanımlar.]”

**Ein Sof**'un varlığı kelimenin tam anlamıyla her yerde olduğundan — bize, yani Yaratılmışlarına, O'nun **Haşgaha**'sı aracılığıyla sunulduğundan — şu açıktır ki, **R. Ricchi**, **Ein Sof**'un **Tzimtzum** aracılığıyla uzaklaştırılmasından söz ederken fiziksel bir uzaklaştırmadan söz etmemektedir.

Aslında **R. Ricchi**, bunu açıkça şu ifadeyle belirtir:

“**Ein Sof**'un **Tzimtzum** eyleminin benzerliği, bir '**Tzimtzum Gashmi / fiziksel Tzimtzum**'un benzerliği gibi değildir.”

Dolayısıyla, bazı kişilerin inanmak istediğinin tersine, **R. Ricchi**'nin **Ein Sof**'un **Tzimtzum** aracılığıyla uzaklaştırılmasını tartıştığı tüm çerçeve, herhangi bir fiziksel uzaklaştırma ya da **Ein Sof**'ta fiziksel bir değişim eylemiyle hiçbir ilgisi yoktur ve bunlarla karıştırılmamalıdır.

**R. Ricchi**, yalnızca **Ein Sof**'un **Tzimtzum** uzaklaştırılmasının, yaratılmışların, fiziksel dünyamızda **Ein Sof**'un tezahürünün sınırlı bir algısıyla ilişki kurmalarıyla sonuçlandığını, yani **Ein Sof**'un **Haşgaha**'sının bir algısı olduğunu açıklar.

Takip eden seçilmiş alıntıların tümünden, **R. Ricchi**'nin şu eşdeğer terimleri kullandığı apaçık hale gelecektir: bir tarafta “**Makif**,” “**Sovev**,” ve “**Sovev Kol Almin**”; diğer tarafta “**Kav**,” “**Memaleh**,” “**Memaleh Kol Almin**.”

O, “**Makif / Sovev Kol Almin**” ile “**Kav / Memaleh Kol Almin**”in bir birlik

olduğunu açıklar; yani **Tzimtzum** sonrası sunumları farklı olsa da, her ikisi de aynı temel gerçekliğin iki perspektifidir.

O, “**Makif / Sovev Kol Almin**”in **Din**, yani **Ein Sof**’un **Tzimtzum** sonrası sunumu olduğunu vurgular.

Ayrıca “**Kav / Memaleh Kol Almin**”in **Rachamim** olduğunu belirtir.

Bu ifadelerin tümü, bu bölümde **Haşgaha**’yı tartışırken karşılaştığımız tüm kavramlarla bütünüyle tutarlıdır.

Özellikle, “**Makif / Sovev Kol Almin**” daha önce **Seviye İki** olarak sınıflandırılmış olan şeydir ve “**Kav / Memaleh Kol Almin**” **Seviye Üç** olarak sınıflandırılmıştır; **R. Ricchi**’nin sunumu, yaratılmışların bakış açısından, yani aşağıdan-yukarıya bakışa daima tutarlılıkla uyar.

**R. Ricchi**, **Ein Sof**’un **Tzimtzum** öncesi Varlığı ve Birliği’nin kavranamayacağını açıkladıktan sonra, dikkatini **Tzimtzum** sonrası **Ein Sof**’un Birliği’ne — yani biz yaratılmışların ilişki kurabildiği dünyaya — çevirir.

Her ne kadar, daha önce belirttiği üzere, “**Kav... Siba Rişona / Ein Sof**’un varlığının özünden gelir” ve daha da ötesinde, “**Ein Sof**’un ipliği [**Kav**] ve O’nun ışığı, **Atzilut**, **Beriya**, **Yetzirah** ve **Asiya**’da gizlidir” desin, yine de **Ein Sof**’un Birliği bizim için kavranamazdır, **Makif** ve **Kav** bir birlik olsa bile.

O şöyle der:

“**Tzimtzum** ile O’nun Gücü’nden küçük bir miktarın açığa çıkması sebebiyle, O’nun Birliği’nin varlığının özünü en ufak biçimde bile analiz etmeye dair bir umudumuz yoktur; ister **Tzimtzum** geçirmiş olan **Makif** aracılığıyla, ister yayılan **Kav** aracılığıyla olsun... çünkü **Makif** ve **Kav** bir varlıktır... **Tzimtzum**’dan sonra bile, O’nun Birliği’nin varlığının özünü düşünmemek gerekir, zira hiçbir düşünce bunu hiçbir şekilde kavrayamaz.”

**R. Ricchi**, ardından tartışmamız açısından birkaç kilit noktayı kapsayan temel bir ifadeye geçer.

O, özellikle **Tzimtzum** sonrası insan perspektifimizden, **Ein Sof**’un Birliği’ni anlamaya çalışırken küfre düşme riskinin önemli ölçüde arttığını vurgular.

Bunun nedeni, **Tzimtzum** sonrasında biz insanların dünyada değişim ve fark görmemiz ve gördüğümüz dünyayla (**Memaleh Kol Almin**, **Seviye Üç**) ilişki kurup, görmediğimiz **Ein Sof**’tan (**Sovev Kol Almin**, **Seviye İki**) ayırt etmemizdir.

Dolayısıyla, **Ein Sof** dünyanın yaratılışından sonra bizim perspektifimizden değişim var olduğu için, O’nun perspektifinde de değişim olduğu sanısına kapılmak fazlasıyla kolaydır.

**R. Ricchi**, bunun böyle olmadığını — **Tzimtzum** ve dünyanın yaratılışı sonucunda **Ein Sof**’ta hiçbir değişim olmadığını — vurgulamakla kalmaz; bunun bizim perspektifimizden bile doğru olmadığını söyler.

Zira biz **Makif (Sovev)** ile **Kav (Memaleh)** arasında değişim görsek de, bunlar yine de **Ein Sof**’un aynı temel birleşik gerçekliğidir.

Bu noktayı vurgularken **R. Ricchi**, bu meseleye ne kadar duyarlı olduğunu da gösterir; öyle ki, böyle bir hataya düşenin doğmamış olmasının daha iyi olacağını söyler!

Bu nedenle, **R. Ricchi**’nin tüm yorumları için bir bağlam ve ton oluşturur; bu yorumlar, bazı kişilerin inanmak istediği gibi, **Tzimtzum** sonucunda **Ein Sof**’ta gerçek fiziksel bir değişim olduğu anlamına gelemez.

O’nun sözleri şöyledir:

“Yalnız bu değil, **Tzimtzum**’dan sonra O’nun Birliği’nin varlığının özünü araştıran kişi, **Tzimtzum**’dan önce ne olduğunu araştırandan daha büyük bir küfür tehlikesi altındadır.

Bunun nedeni, **Tzimtzum**’dan sonra, **Makif / Sovev**’te bulunan değişimdir; [**Seviye İki**] açığa çıkmamıştır, **Kav / Memaleh**’de (**Reşimu** aracılığıyla) yeni **Yeş**’te [**Seviye Üç**] açığa çıkmıştır.

O, bu değişimin, **Makif** ve **Kav** bir varlık olduğundan, O’nun Yüce Özünde (**Ein Sof**) olmadığına dikkat etmez.

Bu nedenle, böyle bir araştırmaya girişen kişinin dünyaya gelmesinden doğan kayıp, dünyaya gelişinden elde edeceği her kazançtan daha büyüktür.

Nitekim şöyle öğretilmiştir: ‘Yaratıcısının onurunu umursamayan herkesin dünyaya gelmemiş olması uygundur,’ çünkü o, bu **Kav**’ın, onun içinde (**Kav / Memaleh**) tezahür eden **Makif / Sovev**’den daha alt bir düzeyde olduğunu düşünür.”

Başka bir yerde, **R. Ricchi**, **Ein Sof**’u değişim terimleriyle anmaya karşı olan aşırı hassasiyetini yeniden dile getirir ve **Malhut** bağlamında değişim kavramına son derece dikkatli biçimde değinirken şu vurguyu yapar:

“Bu, [**Ein Sof**]’un hiçbir değişim olmadan mutlak şekilde Bir olması gerçeğine rağmen böyledir. Bu noktayı çok, çok iyi koru ki, inancın temel bir ilkesine küfretmeysin!”

Ayrıca **Ein Sof**’un **Tzimtzum** sonucunda değişmediği gerçeğini şu şekilde ifade eder: “Çünkü o ‘**Hoveh / Varlık**’ birdir, **Tzimtzum**’dan önce ve sonra.”

Aşağıdaki alıntıda **R. Ricchi**, **Sovev** ve **Memaleh** terminolojisini kullanır ve bunları şu şekilde eşitler:

“... bilakis **Sovev**’in ve **Kav**’ın gücü birdir. Bu fikir **Zohar**’da ayrıca şu şekilde açıklanır: ‘O, **Sovev Kol Almin / tüm dünyaları kuşatır**, ve O’nu yukarıdan, aşağıdan ve dört yönden kuşatabilecek hiçbir şey yoktur, O’ndan başka. Ve O’nun hükümlerinin dışına çıkan hiçbir şey yoktur. O, **Memaleh Kol Almin / tüm dünyaları doldurur**, ve onları O’ndan başka dolduran başka tanrı yoktur.’

‘O’ ifadesinin anlamı, **Kav**’ının içsel kısmı olan **Sovev**’dir, yani **Memaleh Kol Almin / dünyaları doldurandır**; ve ‘**Memaleh** başka bir tanrıdır’ deme, çünkü ‘onları O’ndan başka dolduran başka tanrı yoktur.’

Bunun ardından şu denir: ‘O, onlara hayat verir ve O’na hayat veren başka tanrı yoktur.’

Yani, ‘Evet, **Kav** ayrı bir tanrı değildir ama **Sovev** tarafından meydana getirilmiştir ve ona (**Sovev**’e) göre daha düşüktür’ deme.

Bilakis, **Kav** onlara hayat verir ve **Sovev**, **Kav**’a hayat veren başka bir tanrı değildir. Çünkü **Sovev (Seviye İki)**, ki ondan **Kav (Seviye Üç)** yayılır, başka bir tanrı değildir; bilakis O’nun Kendisi **Sovev**’dir ve **Kav**’dır.”

**R. Ricchi**, her yaratılmış varlığın — yani her **Partzuf**’un — bir birlik oluşturan iki varlık kaynağına sahip olduğunu açıklar: biri **Ohr Pnimi**, yani **Memaleh Kol Almin**; diğeri **Ohr Makif**, yani **Sovev Kol Almin**.

“**Ein Sof**, dünyaları yaratacağı **Makom / mekân**’ı **Tzimtzum** ve yayılım aracılığıyla boşalttıktan sonra, kendi **Yecholto / Yeteneği**’nin en küçük kısmını göstererek, **Makom** içinde **Ayin**’den **Yeş**’e yeni varlıklar yarattı;

ve ardından **Ein Sof**, kendi Yüce Işığı’ndan (**Abundant Light**) gelen bolluğuyla bu **Makom**’u, içinde yarattığı dünyalarla neredeyse doldurdu.

O, onları yerleştirdi ve üzerlerinde gözetimini sürdürdü; bu, O’nun büyük iyiliğinden

ileri gelir ve bu iyilik, **Yeş** içinde, onu kuşatan ve onun içinde gizlenen (**Makom** içinde) bir bolluk olarak yayılır; tıpkı bir beden içindeki ruh gibi.

Bu, Peygamber **Eliyahu**'nun şu sözüne uygundur: 'Sen, **Üstlerin Üstüsün**' — bu, **Sovev [Kol Almin]**'e karşılık gelir; 've **Sebeplerin Sebebisin**' — bu, **Kav**'a karşılık gelir; 'O, beden için bir ruh gibidir' — bu, **Kav (Memaleh Kol Almin)**'e karşılık gelir; 'O, bedene yaşamdır' — bu, **Makif (Sovev Kol Almin)**'e karşılık gelir.

Çünkü **Makif**, sonu olmayan o'dur, fakat **Makom**'un bir ucundan içeri girer ve kısmen onu **Memaleh / doldurur**.

'İçinde olan her şeyle' — bu, **Kav**'a karşılık gelir; 've dışında olanla' — bu, **Makif**'e karşılık gelir.

Bu kavramın, **Siba Rişona / Ein Sof** ile farklı terminoloji (**Makif** ve **Kav**) kullanılarak iki kez ifade edilmesi boşuna değildir, çünkü onlar birdir.

Ancak bunun nedeni, bu **Makom** içindeki yeni **Yeş**'in, **Ein Sof**'tan iki yolla **Şefa / bolluk** almış olmasıdır.

Bir kısmı dıştan içe (**Igulim**, yukarıdan aşağıya) **Sovev**'den yayılır; bir kısmı içten dışa (**Yoşer**, aşağıdan yukarıya) **Kav**'dan yayılır.

Bu, her bir **Partzuf** ta bulunan iki tür ışığın, **Pnimi** ve **Makif**'in köküdür.

Dolayısıyla, bolluğu veren **Siba Rişona / Ein Sof**, farklı isimler, yerler ve imgelerle anılır.”

Aşağıdaki ifadede **R. Ricchi**, kendi terminolojisinde **Kav**'ı **Memaleh** ile, **Sovev**'i ise **Makif** ile ilişkilendirir ve yine bu ikisinin bir olduğunu söyler:

**Eliyahu**'nun ifadesine göre: “Ve **Sefirot**'la birlikte, her birinin bilinen bir adı vardır, ve melekler onlarla çağrılır. Ama Sen'in bilinen bir adın yoktur, çünkü Sen tüm adları (**Sefirot**'u) **Memaleh / dolduransın**.” Bu, onların içinde gizlenen **Kav**'a karşılık gelir. “Ve Sen onların hepsini tamamlarsın.” Bu, onları **Makif / kuşatan** ve tamamlayan **Sovev**'e karşılık gelir. Ve bu ikisi için, çünkü onlar birdir, şu söylenir: “Ve Sen kendini onlardan çektiğinde, tüm adlar ruhsuz bir beden gibi kalır,” O'nun gücünün onların içinde gizlenmiş olduğu durumda ise, onların “hayattan hayat” aldıkları söylenir.

**R. Ricchi** ayrıca her bir varlığın yaratılışında tekrar eden büyük yaratılış sürecini tarif ederek zemin hazırlar. Bu açıklamanın bağlamı, daha yüksek bir **Partzuf** seviyesinden daha aşağı bir **Partzuf**'un yaratılışındadır. Daha önce bildiğimiz üzere, her **Partzuf**, **Igulim (Nefeş)** ve **Yoşer (Ruah)**'in birleşiminden oluşur ve **Igulim**, **Yoşer**'den önce gelir. Bu süreç, yaratılan daha aşağı düzeydeki **Partzuf**'a göre üç adımdan oluşur.

Birinci adım, daha yüksek **Partzuf** seviyesinden **Kav**'ın kökeninin ortaya çıkmasıdır; buna “**Hesed**”, yani **Hasadim** (Seviye Bir, aşağı **Partzuf**'a göre görece bir **Ein Sof**) der.

İkinci adım, **Tzimtzum**'dur; buna “**Din**”, yani **Gevurot** adını verir. Bu, yukarı seviyedeki kaynak **Hasadim**'i daraltır. Bunu yaparken, **Igulim**'i, yani **Tzimtzum**'un gerçekleştiği **Makom**'daki **Reşimu**'yu (Seviye İki) oluşturur.

Üçüncü adım ise, **Reşimu** içinde tezahür eden **Yoşer**'in **Kav**'ının yayılımıdır; buna “**Rachamim**” der. Bu, **Igulim** ve **Yoşer**'in dengeli birleşiminden oluşan nihai yaratım, yani aşağı **Partzuf**'un kendisidir (Seviye Üç).

Daha önce belirtildiği üzere, burada yeniden yapılandırılmış **Yoşer** içeren **Reşimu**, yani **Makom**'un içeriği, **R. Ricchi** tarafından **Haşgaha** kavramıyla özdeşleştirilir. Ayrıca, yukarıda geçen alıntılarda da belirtildiği gibi, **Makom**'da O'nun **Haşgaha**'sından yoksun hiçbir yer olmadığını — ki bu, **Ein Sof**'un bir yönüdür — açık biçimde vurgular. Şöyle der:

“Tüm bu **Partzufim**, ışıklarının düzeniyle kendi Yöneticilerinin gücünü gösterirler. Onlardan hiçbirinde iki ışıktan biri eksik değildir: biri **Igul**'de (yani **Igulim**), diğeri **Yoşer**'dedir. Bunlar iki temel eyleme karşılık gelir: biri **Igul** içinde yapılan **Tzimtzum**, diğeri **Yoşer** içinde **Kav**'ın yayılımıdır. **Tzimtzum** nasıl **Kav**'ın yayılımından önce geliyorsa, **Partzufim**'de de **Igul**'ün çıkışı **Yoşer**'den önce gelir.

Nitekim Peygamber **Eliyahu** şöyle demiştir: ‘Bu on **Sefirot** sıralı şekilde çıkar; biri uzun, biri kısa, biri ortadır. Ve Sen onları yönetirsin; Seni yöneten yoktur — ne yukarıda, ne aşağıda, ne de herhangi bir yanda.’

‘Uzun’, **Kav**'ın uzunluğuna işaret eder, **Hesed**'in sırrıdır (Seviye Bir). ‘Kısa’, kısaltan ve daraltan **Tzimtzum**'a işaret eder, **Din**'in sırrıdır (Seviye İki). ‘Orta’, **Kav**'ın tezahür ettiği **Roshem (Reşimu)**'nun **Makom**'una işaret eder; burada **Rachamim** oluşur (Seviye Üç).

Bu, daha önce belirtildiği gibidir... **Rachamim**, **Hesed** ile **Din** arasında aracılık eden bir özelliktir.

Bu, şu ifadenin anlamıdır: ‘Ve Seni yöneten yoktur, ne yukarıda’ — yani **Kav**'ın kaynağı olan yerde, **Hesed**'in yerinde (Seviye Bir). ‘Ne aşağıda’ — yani **Din**'in bulunduğu **Makom**'da (Seviye İki). ‘Ve ne herhangi bir yandan’ — yani **Kav**'ın tezahür ettiği **Roshem (Reşimu)**'da, **Rachamim**'in sırrı (Seviye Üç)...

Ayrıca bilinir ki, son eylem (Seviye Üç, yani aşağı **Partzuf**'un **Malhut**'u), başlangıç düşüncesiyle (Seviye Bir, yani aşağı **Partzuf**'un **Keter**'i) birliktedir; nitekim ‘Dünya **Hesed** ile kurulacaktır’ (Seviye Bir) diye yazılmıştır.”

Sonraki ifadede **R. Ricchi**, **Ein Sof**'un tüm dünyalara hem içten hem dıştan yaşam verdiğini söyler ve ardından **Ein Sof**'un ne kadar kavranamaz olduğunu şöyle açıklar:

“İnsanların bilmesi gereken üç şey vardır:

Tek bir dünya yoktur; aksine, birbirinden farklı birçok dünya yaratılmıştır.

Bunların nasıl yerleştirildiği ve bolluklarının sıralaması.

Eylemleriyle nasıl işledikleridir.

Fakat onlara hem içeriden (**MiBayit**) hem dışarıdan (**MiChutz**) yaşam veren **Siba Rişona / Ein Sof** hakkında, **Zohar** şöyle der: ‘Hiç kimse Seni hiçbir şekilde bilmez.’ Bu, yaratılmış ilk **Yeş** için bile geçerlidir; ki o, Kendisi'ni Yaratan'a en yakın olandır

— daha yakın olamaz — ve yine de Varlığının Birliğinin özünü idrak edemez. Aşağıda, **Yeş min Yeş** olarak yaratılan yeni varlıklar içinse bu daha da geçerlidir.”

**R. Ricchi**, tüm bu açıklamalarıyla kendi konumunu açık biçimde ortaya koyduktan sonra, okuyucusunu **Siba Rişona / Ein Sof** hakkında uygunsuz bir ifade kullanmaktan sakınması için uyarır. Bu uyarı, onun bazen **Ein Sof**'a doğrudan atıfta bulunuyormuş gibi görünse de bunu son derece dikkatli biçimde yapmasının nedenini açıklar:

“Bu kitapta şimdiye kadar söylenen ve söylenmeye devam edecek olan her şey hakkında kesin olarak bil ki — eğer burada, **Siba Rişona / Ein Sof** hakkında söylenmemesi gereken şeyleri andığı görünen ama bağlamından dolayı O'na atfedilmiş gibi duran ifadeler bulursan — bil ki o bağlamın terimleri ya da **Siba Rişona / Ein Sof**'a atfedilmiş görünen isim, aslında O'nun efendilerine benzer isimlere sahip Üstsel Yaratımlardan birinden ödünç alınmıştır.”

### **R. Ricchi'nin görüşünün özeti:**

• **Ein Sof'ta hiçbir değişim olmamıştır**; O, **Tzimtzum**'dan önce de sonra da aynı kalmıştır. Ein Sof'ta değişim düşüncesi bile **küfür** olarak görülmelidir.

• **Ein Sof**, tüm yaratılmışlara hem **içten** hem **dıştan** yaşam ve varlık veren şeydir; O, tüm varoluşun içinde gizlidir.

• **Ein Sof**, dört yönlü bir yapıya sahiptir:

1. İlk iki yön (**Metziuto / Varlığı** ve **Ahduto / Birliği**) kavranamaz niteliktedir ve **Tzimtzum**'dan önce ve sonra, **Ein Sof**'un kendi bakış açısından — yani **Birinci Seviye**'den — ele alınır.

– **Metziuto / Varlığı**: O'nun bakış açısından var olan her şey O'dur.

– **Ahduto / Birliği**: O, kendi bakış açısından mutlak şekilde Birdir. Daha alt düzeylerin yaratılmış ve var olmuş olmasına rağmen, O'nun Birliği değişmez. Bu, O'nun bizim varlığımıza ilişkin bakışıdır.

2. İkinci iki yön (**Yecholto / Kudreti** ve **Haşgahası**) ise, yalnızca **Tzimtzum**'dan sonra yaratılmışların kavrayışıyla ilgilidir; bunlar **İkinci ve Üçüncü Seviyelerle** ilişkilidir:

– **Yecholto / Kudreti**: Bu **İkinci Seviye**'dir. Gizli olan **Ein Sof**, bizim bakış açımızdan tüm olası varlıkları yaratma kudretine sahiptir. Bu, O'nun perspektifine ilişkin bizim perspektifimizdir; yani **Ohr Makif / Sovev Kol Almin** düzlemidir.

– **Haşgahası**: Bu **Üçüncü Seviye**'dir. Bu, bizim gerçekliğe ilişkin algımızda **Ein Sof**'un yansıyan yönüdür; yani bizim perspektifimiz, **Ohr Pnimi / Memaleh Kol Almin** düzlemidir.

Bununla birlikte, bu dört yönün tümü — ve **Birinci, İkinci, Üçüncü Seviyeler** — **Tzimtzum**'dan etkilenmemiş, **tamamen bir ve tek bir Ein Sof**'un yönleridir.

• **Tzimtzum**'dan sonra, **Ein Sof**'a ilişkin algımız (yani yaratılmışların algısı) yalnızca **O'nun Haşgahası** ile sınırlıdır. Bu **Üçüncü Seviye**, gerçekliğimizin ve varlığımızın her yönüne nüfuz eder.

• **Ein Sof'un Tzimtzum'u fiziksel bir uzaklaşma değildir.**

Yukarıda sunulan **R. Ricchi**'nin konumu, genellikle **Tzimtzum** üzerine yapılan tartışmalarda atıfta bulunulmayan **Yoşer Levav** bölümlerine dayanır; ancak bu bölümler, onun daha çok bilinen ifadelerinin hangi bağlamsal çerçevede söylendiğini anlamak açısından kritiktir. Özellikle **R. Ricchi**'nin, **Tzimtzum süreci yoluyla değişim** kavramına dair anlayışının diğer Kabalistlerden hiçbir biçimde farklı olmadığı açıkça görülür.

Bu, özellikle **Haşgaha** ve **Ohr Makif** ile **Ohr Pnimi** arasındaki etkileşim üzerine yapılan tartışmaların ardından belirginleşir. **R. Ricchi**'nin açıklaması, açıkça **yaratılmışların perspektifine** ve **asağıdan yukarıya (bottom-up)** bakışa odaklanır. Bu bakımdan onun yaklaşımı, daha önce **Baal HaTanya** ve **Nefesh HaHayim**'den verilen örneklerle tamamen uyumludur.

**R. Ricchi**, **Ein Sof**'un bakış açısını tamamen kavranamaz olarak görür. Bu, onun **R. Ergas**'ın **Tzimtzum Kipsuto**'yu reddetme yönündeki akıl yürütmesini reddetmesinin de temel nedenidir. **R. Ricchi**, insan aklının kavranamaz olana — **Ein Sof**'a — uygulanamayacağını, “Hiçbir şey bilmediğimiz bir konu (**Ein Sof**) üzerine akıl yürütmemizin ne faydası olabilir?” diyerek sorgular.

Daha önce gösterildiği üzere, **Tzimtzum**'dan sonraki dönemde **Ein Sof**'tan bahsetmeyi çok daha tehlikeli bulur; çünkü **Tzimtzum**'dan sonra yaratılmış varlıklar vardır ve onlar çevrelerinde değişim gördüklerinden, **Ein Sof**'ta da değişim olduğu sanısına kapılma riski doğar. Bu nedenle, o üstten asağıya bakış (**Tanrısal bakış açısından bizim varlığımıza bakış**) konusuna girmekten kaçınır ve **Yoşer Levav**'ın büyük kısmını yalnızca **yaratılmışların kendi perspektifine** — yani asağıdan yukarıya (bottom-up) bakışa — ayırır.

Bu bağlamda, onun şu cümlesi anlam kazanır:

“**Kral**, kirliliğe bir şeye penceresinden baksa daha iyidir, Tanrı korusun, onun içinde olduğunu söylemektense.”

Burada “**Kral**” ifadesi özellikle **Malhut** / **Krallık** düzeyini temsil eder — yani **Tzimtzum**'un gerçekleştiği alanı. **R. Ricchi** vurgular ki, **Malhut**'taki eylemler **Ein Sof**'u etkilemez; değişim yalnızca **yaratılmışların bakış açısından** vardır.

Buradaki ana fikir şudur: bizim açımızdan — yani yaratılmışların perspektifinden — şu anda çevremizde deneyimlediğimiz dünyada **Ein Sof** olarak tanımlayabileceğimiz hiçbir şey doğrudan gözlenebilir değildir. Bu nedenle “**Kral**” (**Ein Sof**'un **Malhut** düzeyi) bizden ayrılmış gibi görünür. Bu tespitle hiçbir Kabalist ona karşı çıkmaz. Sorunlu olan nokta, eğer **R. Ricchi** “**Ein Sof**'un kendisinden ayrı, fiziksel bir dünyayı uzaktan izlediği ve yönettiği” gibi bir düşüncüyü ima etseydi olurdu. Fakat daha önceki **Haşgaha** açıklamalarında görüldüğü üzere, **R. Ricchi** böyle bir görüşü savunmaz; tüm **Haşgaha** veya **Malhut**'a ilişkin açıklamaları yalnızca **yaratılmışların bakış açısından** yapılmıştır.

**R. Ricchi**, yaratılmışların görünüşte ayrı bir varlığa sahip olmaları ile **Ein Sof**'un bizi yaratırken hiçbir değişim geçirmemesi arasındaki paradoksu kabul eder. O, bununla başa çıkmak için bir "entelektüel destek noktası" sunar:

Bizim varlığımız, her an **yaratılmadan önceki hâline** dönebilecekse, o hâlde aslında var sayılmaz.

Aynı şekilde, dünya henüz mevcut değilken bile, **Ein Sof** onu dilediği anda yaratabilecek kudrete sahip olduğundan, "O'nu hiç tebaası yokken bile Kral olarak adlandırmak" meşrudur.

Bu iki ifadeyi bir araya getirdiğimizde, **R. Ricchi**'nin düşünsel dayanağı şudur: **dünyanın varlığı, Ein Sof'un özünde potansiyel olarak zaten mevcuttur; dolayısıyla dünya hem vardır hem yoktur.**

Bu nedenle, dünyanın yaratılması **Ein Sof**'ta hiçbir değişiklik yaratmaz.

Son olarak, bu tartışmanın tümü "zaman" kavramına bağlıdır — yani yalnızca **yaratılmışların bakış açısıyla** ilgilidir. Çünkü hiçbir Kabalist, **Ein Sof**'un kendi bakış açısından **zamanın dışında** olduğunu inkâr etmez.

### **R. Ricchi'nin çift perspektifli Tzimtzum yaklaşımı:**

Bazı yerlerde **R. Ricchi**, **Tzimtzum**'un iki farklı perspektiften — "**Legabei Ha-Ein Sof / Ein Sof'a göre**" ve "**Legabei Ha-Nivraim / yaratılmışlara göre**" — kavranabileceğini öne sürer. Bu iki bakışı, **Tzimtzum Kipşuto** ve "çekilme" terimleri bağlamında ele alır. Şöyle açıklar:

"**Legabei Ha-Ein Sof**" açısından bir çekilme vardır. Ancak "**Legabei Ha-Nivraim**" açısından, bu çekilme anında **Makom** derhal **Reşimu** ile tamamen doludur; öyle bir düzeydedir ki, en yüksek yaratılmış bile — hatta **Adam Kadmon** — bu **Reşimu**'yu sanki bizzat **Ein Sof**'un Kendisiymiş ve hiçbir çekilme gerçekleşmemiş gibi algılar.

Bununla birlikte, daha önce de açıkça görüldüğü üzere, **R. Ricchi**, **Tzimtzum**'un **Ein Sof**'ta **hiçbir değişime yol açmadığını** son derece güçlü biçimde vurgular. Ayrıca **Ein Sof**'un **bilinemez** olduğunu ve anlamlı biçimde ilişkilendirilemeyeceğini açıkça ifade eder. Üstelik, **Ein Sof**'un **Makom'dan çekilmesinin anlık doğasını** açıklarken, **Tzimtzum** kavramının fiziksel bir hareketle ilişkilendirilemeyeceğini belirterek şöyle der:

"**Ein Sof**'un **Tzimtzum** eyleminin benzerliği, fiziksel bir **Tzimtzum**'un benzerliği gibi değildir."

Dolayısıyla **R. Ricchi**, burada "**Legabei Ha-Ein Sof / Ein Sof'a göre**" dediğinde, aslında yalnızca **yaratılmışların bakış açısından** konuşmaktadır. Yani bu ifade, **bizim, Ein Sof'un perspektifine dair perspektifimizdir**. Bu durumda "**Legabei Ha-Ein Sof**", **İkinci Seviye** (Ohr Makif / Sovev Kol Almin) ile ilişkilendirilebilirken; "**Legabei Ha-Nivraim**", **Üçüncü Seviye** (Ohr Pnimi / Memaleh Kol Almin) ile ilişkilidir.

---

**R. Ricchi'nin aşağıdan yukarıya (bottom-up) bakış açısına başka bir örnek, Ein Sof'un bilgisi ile insanın özgür iradesi arasındaki paradoksta** görülür. **Ein Sof**'un bakış açısından, **O zamanı aşar** ve evrendeki her ayrıntıyı bilir; biz bir şey

yapmadan önce bile ne yapacağımızı bilir. Buna karşılık, **yaratılmışların bakış açısından, biz iyi ile kötüyü seçmekte özgürüz** ve bu nedenle **ahlaki sorumluluğumuzdan muaf olamayız.**

**R. Ricchi, Ein Sof'un bilgisine** dair olarak şunu kabul eder:

**“O'nun bilgisi bizim bilgimiz gibi değildir; bu doğrudur ve kuşkusuz O ve O'nun bilgisi birdir.”**

Bu gerçeği tartışmaz. Ancak devamında bağlamı **Malhut** düzeyinde kurar — yani **yaratılmışların perspektifinden** — ve bu bağlamda şöyle bir açıklama getirir: **Tanrı, neyi ne zaman bilmek isterse onu bilir; bu da bizim açımızdan özgür seçimi mümkün kılar.**

---

Burada yalnızca **R. Ricchi'nin tartışmasının bir kısmı** ele alınmıştır, ancak bu yaklaşımın birçok yönü tartışmaya ve geliştirmeye açıktır. Yine de bizim bağlamımız açısından en önemli nokta şudur:

**R. Ricchi, tamamen aşağıdan yukarıya perspektifi** kullanırken, aynı anda **Ein Sof'un dünyayı yaratmasıyla hiçbir değişikliğe uğramadığını** da mutlak biçimde savunur.

Onun **“Ein Sof'un çekilmesi”** ve **“Tzimtzum Kipşuto”** ifadeleri, yalnızca **yaratılmışların perspektifinden** yapılmıştır; **Ein Sof'ta hiçbir değişim veya fiziksel bir çekilme** ima etmez.

Bu nedenle, metinlerinde — özellikle **ileri düzeyde Kabalistik okuyuculara** hitap eden ifadelerinde — yüzeysel olarak **Sabbatai (Sabatayizm)** düşüncesine yakınmış gibi görünen bölümler bulunsa da, derin bağlam analizinde bunun doğru olmadığı açıkça anlaşılır.

**Haşgaha, Memaleh Kol Almin (Ohr Pnimi), Sovev Kol Almin (Ohr Makif) ve Reşimu** kavramlarını ele alış biçimi derinlemesine incelendiğinde, **R. Ricchi'nin Tzimtzum konusundaki görüşü** tüm diğer klasik **Kabalistlerle tam bir tutarlılık** içindedir.

**Dipnot:**

Bu fikir birkaç yerde tekrarlanır; örneğin **Yoşer Levav, Bayit I, Cheder 2, Bölüm 1** ve **Bayit 2, Cheder I, Bölüm 5**'te. Ancak yalnızca **Yoşer Levav, Bayit I, Cheder I, Bölüm 14**'te **R. Ricchi**, bu fikre yardımcı olmak için **Talmudik bir ilkeye** (örneğin **Yevamot 104b**) dayanan ek bir **benzetme** ekler. Bu ilke, çeşitli halakhik yasaların uygulanışında sıkça görülür. **R. Ricchi**, bu benzetmeyi şöyle kullanır:

**“Bu, karışmak üzere olan bir şey gibidir; karışım eylemi onun statüsünü değiştirmez.”**

Yani, **karışmak üzere olan** bir varlık, **sanki çoktan karışmış** gibi değerlendirilir.

Benzer biçimde, bizim durumumuzda da fikir şudur:

Varlık, her an **Ein Sof** içindeki **orijinal hâline** geri dönmeye hazır olduğundan, **sanki çoktan dönmüş** gibi kabul edilir — dolayısıyla mevcut hâliyle **gerçek anlamda var değildir.**

Burada vurgulanması gereken önemli nokta, bunun **yalnızca bir benzetme** olduğudur; **halakhik arka planın** bu bağlamda mantıklı olup olmamasının hiçbir önemi yoktur. Çünkü bu benzetme, **R. Ricchi'nin birçok kez belirttiği gibi**, bizim **anlayamayacağımız Ein Sof**'la ilişkili senaryolara uygulanmaktadır.

Bu noktada dikkat çekici olan, aynı benzetmenin erken dönem Hasidik ustalardan **R. Meşulam Feivish Heller (1742–1794)** tarafından da kullanılmış olmasıdır. O, bu fikri **Yoşer Divrei Emet, Kuntres Rishon, Bölüm II, s. 14a (Munkacz, 1905 baskısı)**’nda şöyle kaydeder:

“Gerçekte bilirsin ki **Şela** [Şnei Luhot HaBrit], **Devarim 4:39** ayeti üzerine şöyle yazar: ‘Bugün bunu bil ve kalbine yerleştir: **YHVH Elohim’dir... O’ndan başkası yoktur.**’

Bunun anlamı, ‘O’ndan başka tanrı yoktur’ değildir — zira bu zaten açıktır. Asıl anlamı şudur: **O’ndan başka varlık yoktur; dünyada başka bir varlık yoktur.** Çünkü tüm yaratılmışlar, Yaratılış’tan önce O’nun Kudreti içinde [potansiyel hâlde] mevcuttu. O, Kudretlerini taşırdı ve onların ruhsal ve fiziksel kılıflarını/tezahürlerini yarattı. O’nun Kudretleri her şeye yaşam verir; eğer bu Kudretler, yani bu kuvvetler, **Yaratılış’tan önceki hâllerine geri dönseydi**, ruhsal ve fiziksel tezahürlerin hiçbir varlığı kalmazdı; her şey Yaratılış’tan önceki hâline dönerdi — ve **Tanrı tek başına kalırdı.**

‘Bu, karışmak üzere olan bir şey gibidir [karışım eylemi statüyü değiştirmez]’ vb... Bu yüzden, her an, Tanrı’nın Elinde ve İradesindedir ki, her şeyi orijinal hâline döndürebilir; o zaman yalnız O kalır.

Dolayısıyla dünyada O’ndan ve O’nun Kudretlerinden başka hiçbir şey yoktur. Onlar birdir; onlarsız hiçbir varlık yoktur.

Her ne kadar başka şeyler varmış gibi görünse de, her şey O’nun Varlığı ve Kudretidir.

Bunu anlamak için **Şela, Masekhet Shavuot**, [Perek Torah Ohr 160]’a bak, ve anlayacaksın. (Ayrıca **Asarah Maamarot, Maamar 1**, [20]’ye bkz.)”

## Yoşer Levav’ın Desteklenmesi

**Baal HaTanya**’nın, **R. Ricchi**’nin *Mishnat Chassidim*’deki öğretilerine sıkça atıfta bulunduğu bilinir. Ancak yazılarında **Yoşer Levav**’dan doğrudan bir alıntı yaptığına dair bir kayıt yoktur. Buna karşılık, **Baal HaTanya**’nın torunu **Tzemach Tzedek**, yalnızca **Yoşer Levav**’a atıfta bulunmakla kalmaz, aynı zamanda **Shomer Emunim** ile **Yoşer Levav** arasındaki **Tzimtzum** konusundaki görünür görüş farkını da açıkça ele alır.

Bu atfın geçtiği bağlam, özellikle önemlidir; çünkü bu pasaj, bir önceki bölümde **Tzemach Tzedek**’ten alıntılanan, **Ohr Pnimi / Memaleh Kol Almin** ve **Ohr Makif / Sovev Kol Almin** kavramlarını tartışan metnin devamıdır. Bu metin aynı zamanda **Baal HaTanya**’nın bu kavramlar hakkındaki açıklamalarını arka plan olarak alır.

Yazarın bildiği kadarıyla, **Tzemach Tzedek**’in bu yorumları, **Tzimtzum** konusunu tartışanlar tarafından genellikle gözden kaçırılmıştır. Bunun nedeni, **Tzemach Tzedek**’in burada aslında **Yoşer Levav**’da yer alan bir fikri aktarırken, yanlışlıkla veya alışılmış biçimde **Mishnat Chassidim**’e atıfta bulunması olabilir. Bunun nedeni açıktır: **Mishnat Chassidim, R. Ricchi**’nin en tanınmış eseridir; dolayısıyla yazarların büyük eserlerinin adlarıyla anılması geleneğine uyarak (tıpkı “Tzemach Tzedek” isminin kendisinde olduğu gibi), **Tzemach Tzedek** burada **R. Ricchi**’nin *Yoşer Levav*’daki görüşünü kastetmektedir; *Mishnat Chassidim*’in içeriğine doğrudan atıfta bulunmamaktadır.

**Tzemach Tzedek** şöyle der:

“Bu, **HaKafah / çevreleme** kavramının ayrıntılarını açıklamak için uygun yer değildir. Zira başka yerlerde açıklandığı üzere, bunun anlamı, **Sovev / çevreleme**’nin fiziksel olarak yukarıdan daire çizmesi değildir, Tanrı korusun; çünkü O’nun bir bedeni yoktur. Oraya bakarsan, sonradan gelen Kabalistlerin — **Shomer Emunim (R. Ergas)** ve **Mishnat Chassidim (R. Ricchi – Yoşer Levav)** — **Tzintzum** ve **Makom Panui / Boş Yer** kavramları hakkında ortaya attıkları tüm şüpheleri aydınlatılmış olarak göreceksin.

Tartıştıkları mesele şudur: Işık bu **Makom / yerden** tamamen mi çekildi, yoksa kısmen mi çekildi? Eğer kısmen çekildiyse, nasıl olur da o ışık bir ‘tuvalet’te (tame yer) bile bulunabiliyor denebilir?

Fakat aslında ortada soru bile yoktur. Çünkü ‘çekildi’ denildiğinde kastedilen, artık **işsel (Pnimi)** düzeyde, yani **Memaleh Kol Almin** olarak ışık vermediğidir; bunun yerine, **çevreleyen (Makif)** düzeyde, yani **Sovev Kol Almin** biçiminde gizli olarak ışık vermeye devam ettiğidir. Dolayısıyla, bu **Makom / yerin** temiz veya kirli olması fark etmez. Bu konuda oraya bak.”

Bu ifade birkaç açıdan **temel öneme** sahiptir.

Birincisi, bu metin, **Tzintzum**’u bir “çekilme” olarak niteleyen **birincil Hasidik kaynaklardan biridir**. Fakat bu “çekilme”, **perspektif** bağlamında ele alınmıştır.

– **Memaleh Kol Almin**’in (Üçüncü Seviye, yani yaratılmışların bakış açısı) açısından bakıldığında, **Tzintzum** nedeniyle **ışığın tamamen çekildiği** algısı vardır.

– Buna karşılık **Sovev Kol Almin**’in (İkinci Seviye, yani bizim Ein Sof’a ilişkin bakışımızın) açısından bakıldığında, **Tzintzum** bir **çekilme değil, bir gizlenme** anlamına gelir.

**Tzemach Tzedek** burada fiilen şunu söylemektedir:

**Shomer Emunim (R. Ergas)**, **Tzintzum** kavramını **Ohr Makif / Sovev Kol Almin** perspektifinden (yukarıdan aşağıya) ele alır; **Yoşer Levav (R. Ricchi)** ise aynı kavramı **Ohr Pnimi / Memaleh Kol Almin** perspektifinden (aşağıdan yukarıya) yorumlar.

Sonuç olarak **Tzemach Tzedek**, aralarında bir çelişki olmadığını vurgular. Çünkü **Sovev Kol Almin** ve **Memaleh Kol Almin** aynı Birlik Gerçekliği’nin iki görünümüdür. Bu nedenle **Tzintzum** hakkındaki iki açıklama da eşzamanlı olarak **doğrudur** ve birbirini tamamlar.

---

**Tzemach Tzedek**, ne **Shomer Emunim**’in ne de **Yoşer Levav**’ın **Tzintzum** tanımlarını yanlış olarak nitelendirir. Sadece her ikisinin de aynı kavramı — **Tzintzum**’u — iki farklı ama **karşılıklı geçerli bakış açısından** ifade ettiğini belirtir. Ayrıca ima ettiği üzere, hem **Shomer Emunim** hem de **Yoşer Levav**, bu iki perspektifin **aynı anda geçerli olduğunu** kabul ederler; yalnızca kavramı anlatırken biri ağırlığı bir bakış açısına, diğeri ise diğeri vermiştir.

Bu durum, **R. Ricchi**'nin pozisyonuna ilişkin **Tzemach Tzedek**'in ayrı bir öğretisinde de açık biçimde görülür. Söz konusu öğreti, **Mishnat Chassidim**'in **Tzimtzum**'la ilgili açılış bölümlerinden doğrudan alıntı yapar ve bunu kullanarak, **Ohr Makif / Sovev Kol Almin** ile **Ohr Pnimi / Memaleh Kol Almin** arasındaki aynı ikili bakış açısını sistematik biçimde öğretir — tıpkı **Baal HaTanya**'nın daha sonra yaptığı gibi.

Dolayısıyla **Tzemach Tzedek**, **Baal HaTanya**'nın **Tzimtzum** kavramını öğretirken dayandığı temel anlayışın en azından **R. Ricchi**'nin öğretileriyle **tam uyumlu** olduğunu açıklar. Hatta, **Tzemach Tzedek**'in **Mishnat Chassidim**'den doğrudan yaptığı alıntılara bakıldığında, **Baal HaTanya**'nın öğretisinin bu eserden **doğrudan etkilenmiş olabileceği** bile görülür.

Bu nedenle, **Tzemach Tzedek**'in yukarıda aktarılan öğretisinde, **Yoşer Levav**'ın **Tzimtzum**'u **yalnızca yaratılmışların perspektifinden**, yani **Ohr Pnimi** düzeyinden ele aldığı ifadesiyle birlikte, onun da aynı anda geçerli **çift perspektif** anlayışına — yani **Ohr Pnimi** ve **Ohr Makif**'in eşzamanlı varoluşuna — inandığı ortaya çıkar.

**Tzemach Tzedek**'in, **Yoşer Levav** hakkında bu görüşte olması son derece önemlidir; çünkü bu, kuşkusuz aynı zamanda **dedesi Baal HaTanya**'nın da görüşüydü. **Baal HaTanya**, **Tzemach Tzedek** 24 yaşındayken vefat etmiştir. **Tzimtzum** kavramının merkezi önemi göz önüne alındığında, bu konuyu doğrudan aralarında tartıştıkları ve **Tzemach Tzedek**'in yazılarının **Baal HaTanya**'nın **Yoşer Levav** anlayışını doğru biçimde yansıttığı güvenle söylenebilir.

**Dipnot:**

**Yoşer Levav, Bayit 2, Cheder I, Bölüm 3–5.**

Her ne kadar *Yoşer Levav* yaptığı açıklamalara doğrudan bir kaynak göstermese de, bu ifadeler **Arizal**'ın *Arba Me'ot Shekel Kesef* adlı eserindeki yorumlarla paralellik gösterir.

Kitabın sonunda (**Brandwein 1988 baskısı, s. 281–282**), **R. Hayim Vital**, **R. Avraham Monsotz**'un Tanrı'nın insanın eylemlerinin sonucunu **önceden mutlak biçimde bilmesi** ile **insanın özgür iradesiyle kendi eylemlerini belirleme gücü** arasındaki ilişki hakkında sorduğu bir soruya **Arizal**'ın verdiği cevabı kaydeder.

**Arizal** şu açıklamayı yapar:

Evrensel düzeyler arasında fark vardır.

Üst âlemlerden olan **Atzilut** düzeyinde, Tanrı'nın **Bilgisi** her şeyi kapsar; tüm varoluş orada bütünüyle kavranmıştır.

Buna karşılık, aynı anda ama **daha düşük âlemlerde** — yani bizim dünyamızda, **yaratılmışların perspektifinden** bakıldığında — Tanrı'nın bilgisi **her şeyi kuşatmaz**; burada insan **özgür iradeye** sahiptir.

Bu fark, bize Tora'nın ve mitsvaların yolunu **seçme buyruğunun** neden anlamlı olduğunu açıklar: Eğer Tanrı'nın bilgisi her düzlemde aynı şekilde mutlak olsaydı, “seçim” bir yanılsamadan ibaret olurdu.

Ama Tanrı'nın **bilgisinin tecellisi, âlemlerin seviyesine** göre farklılaştığından, bizim düzlemimizde özgür irade gerçek bir anlam kazanır.

Bu kavram — yani Tanrı'nın **Bilgisi'nin âlemler arasında farklı biçimlerde işlediği** fikri — daha sonra **Nefes HaHayim 3:4**'te de açıkça atıfta bulunulur.

### **Derech Mitzvotcha, s. 2b.**

Bu alıntı, birkaç kez "**HaKafah**" hakkında daha fazla ayrıntı sunan bir öğretiden bahseder. Söz konusu öğreti, "**Mitzvat Achdut Hashem**" adını taşır ve *Derech Mitzvotcha*'da **s. 60b–62a** arasında yer alır. Bu öğretilde, ana metinde aktarılan pasajı açıklığa kavuşturan kilit bölüm **s. 60b**'de şöyledir:

"Bununla birlikte, **Zohar** bu kavramı [Tanrı'nın Birliği] daha derin bir biçimde açıklar.

Bu, **YHVH** ve **Elohim** isimlerinin birliğidir.

'**Elohim**' ismi, sayısal değeri '**HaTeva**/doğa' ile aynı olan [bkz. SE 2:81], ayrık dünyalara gizli bir düzeyde yaşam veren bir **Ha'arah** (yansıma) olan isimdir ve bu isim, doğanın ötesinde olan Öz'ün ismi **YHVH** ile mutlak biçimde birleşmiştir.

Bu, **Yeşayahu 44:6**'daki şu ayetin sırrıdır: '**Ben İlk'im ve Ben Son'um.**'

Bu kavram, **Zohar**'da yazılı olan ifadeyle açıklanır: Tanrı **Sovev Kol Almin** ve **Memaleh Kol Almin**'dir [Zohar, Raya Mehemna III Pinchas 225a].

*Sefer HaTanya I:48*'de (bir önceki bölümde çevrilen biçimiyle) bunun, Tanrı'nın bir daire gibi yukarıdan **Sovev/circumvent** ettiği anlamına gelmediği açıklanır; çünkü Tanrı, fiziksel mekânla sınırlı değildir, Tanrı korusun.

Bunun yerine, **Sovev Kol Almin** ifadesi, Tanrı'nın **gizli bir düzeyde ışık verdiği** [İkinci Seviye] anlamına gelir.

**Memaleh Kol Almin** düzeyi ise Tanrı'nın **açığa çıkmış biçimde** ışık vererek yaşam gücü sağladığı düzeydir [Üçüncü Seviye].

...

Bu bağlamda söylenir: '**Ben İlk'im,**' yani **Sovev Kol Almin** düzeyi; '**Ben Son'um,**' yani **Memaleh Kol Almin** düzeyi.

Bunun anlamı şudur: Tanrı'dan **açığa çıkmış biçimde** parlayan, **Tzimtzum** süreçleri aracılığıyla ortaya çıkan ve '**Memaleh Kol Almin**' diye adlandırılan yaşam gücü bile bağımsız, ayrık bir varlık değildir, Tanrı korusun.

Tersine, bu da İlahi'dir; **Sovev Kol Almin, Memaleh Kol Almin**'dir."

**Alternatif yorum, Tzemach Tzedek**'in ima yoluyla hem **Shomer Emunim**'in hem de **Yoşer Levav**'ın yanlış olduğunu öne sürdüğünü varsaymaktır.

Ancak bu iki sebeple savunulması zordur.

Birincisi, gerçekten böyle düşünseydi bunu açıkça ifade ederdi.

İkincisi — ve belki de daha önemlisi — bu yorum, her iki eserin de kendi içsel tutarlılığını açıkça ihlal ederdi.

**Tzemach Tzedek**'in diliyle söylersek:

**Shomer Emunim**'in **Tzimtzum** açıklaması **Sovev Kol Almin** bakış açısından yapılmıştır; fakat **R. Ergas**, daha önce **KO4:6**'da ayrıntılı biçimde gördüğümüz üzere, birçok kez açıkça belirtir ki **her türlü değişim yalnızca yaratılmışların bakış açısından** geçerlidir.

Dolayısıyla, o da aslında **çift perspektif** anlayışını kabul eder.

Ayrıca, önceki bölümde ayrıntılı olarak gördüğümüz üzere, **Yoşer Levav** da tıpkı **Tzemach Tzedek** gibi açıkça **Sovev Kol Almin = Memaleh Kol Almin** olduğunu savunur; dolayısıyla **iki perspektifin de geçerli olduğunu** belirtir.

Hatta bir kişi **Yoşer Levav**'ın pozisyonunu tartışmak istese bile, kimse **Shomer Emunim**'in **çift perspektifi benimsediği** gerçeğini inkâr etmez.

Bu nedenle **Tzemach Tzedek**'in ima ettiği şey, her iki Kabalistin de **iki perspektifin birden karşılıklı olarak geçerli olduğunu** düşündüğüdür.

**Shomer Emunim**'in zaten **çift perspektifi** geçerli kabul ettiği göz önüne alındığında, şu soru ortaya çıkar:

**R. Ergas**, neden **Tzimtzum** kavramını açıkça bu çift perspektifle ifade etmedi?

Oysa basitçe şöyle diyebilirdi:

“**Tzimtzum Kipşuto**’dur”, yani **bizim perspektifimizden** (yaratılmışların perspektifinden) **gerçek bir çekilme** ve **varoluşun gerçek kazanımı** anlamına gelir.

Ama aynı anda, **Tanrı'nın perspektifinden** bakıldığında, **Tzimtzum Kipşuto değildir** — yani bir **benzetme** ve **gizlenme** olarak anlaşılır.

**R. Ergas**'ın bu tür bir ifadeden kaçınmasının olası nedeni, onun ezeli rakibi **Nehemia Chiya Hayun**'un bu formülasyonu **şeytani biçimde kötüye kullanmış** olmasıdır.

**Hayun, Shalhevet Yah** adlı zehirli eserinde (Amsterdam, 1714, s. 17a), **Tzimtzum** bağlamında şöyle demiştir:

“Bu konuda doğru argüman, **Arizal**'ın pozisyonuna dayanır; bir bakış açısından **Kipşuto**’dur, başka bir bakış açısından **Kipşuto değildir**.”

**Hayun**, bu ifadeyi **Tanrı'nın özünde değişim olduğu** anlamına gelen **Sabatayist** sapkın görüşünü desteklemek için kullanmıştır.

Dolayısıyla, **R. Ergas**'ın, kendi açıklamasını **bu tehlikeli ifade biçiminden ayırmak** ve **Tanrı'yı fiziksel bir varlık gibi algılama riskini** ortadan kaldırmak için, **Tzimtzum'u yalnızca bir benzetme** olarak tanımlaması son derece doğaldır.

---

Öte yandan, **R. Ricchi, Yoşer Levav**'da **Tzimtzum Kipşuto** üzerine odaklanır — ama bunu **Arizal** ve **Zohar**'ın anlayışına göre yapar.

Çünkü o, **Tanrı'nın perspektifini tanımlamaya çalışmanın tehlikelerine** son derece duyarlıdır.

Bu nedenle argümanını, **Tanrı hakkında kesin ifadeler kurmanın anlamsız olduğunu** düşündüğü için, **R. Ergas**'ın yaklaşımını eleştirmek üzerine kurar.

---

Bu bağlamda, çok az **Kabalist** — **Tzemach Tzedek** gibi — hem **Shomer Emunim** hem **Yoşer Levav** pozisyonlarını **olumlu** biçimde analiz etmiştir.

Bunlardan biri, **Bağdatlı “Raşba”** olarak bilinen **R. Şimon Agassi (1852–1914)**'dir.

**Shem MiShimon** adlı eserinde (Yeruşalayim, 1970, s. 4–6, bölümler 2–3; *Etz Hayim* 1:2 üzerine yorumlarında) her iki eserin argümanlarından bölümler aktarır.

2.bölümde, **Tzimtzum Kipşuto** hakkında şunu yazar:

“Her ne kadar **Yoşer Levav**'ın argümanı kendisinden sonra gelenler tarafından ‘akılsızca bir argüman’ olarak adlandırılmış olsa da, **Arizal**'ın sözlerinin açık anlamı onunla tutarlıdır — çünkü bunu birçok yerden kanıtlar. Aynı şekilde, **R. Ergas**'tan önceki tüm **Kabalistler**, **Tzimtzum'un Kipşuto** olduğunu anlamışlardır.”

Yine de **R. Agassi**, nihayetinde **Shomer Emunim**'in tarafını tutar; çünkü ona göre tüm **Kabalistik açıklamalar benzetme (analoji)** düzeyindedir ve **Tanrı'yı fiziksel biçimde kavrama olasılığından tamamen kaçınılmalıdır**.

Ancak **R. Agassi**, 2. bölümü şu önemli gözlemlerle bitirir:

“**Tzimtzum** hakkında konuşanların çoğu, **Arizal**'ın **Tzimtzum'un gerçekleştiği bağlamı** nasıl çerçevelediğini dikkate almaz.”

Arizal, **Tzimtzum'dan önceki durumu** şöyle açıklar:

“Emanasyonlar eman edilmeden önce... tüm varoluşu dolduran **Yüce ve Aşkın Bir Işık (Ein Sof)** vardı.”

**R. Agassi**, bu “Ein Sof’un varoluşu doldurması”nın **fiziksel mi, fiziksel olmayan mı** olduğunu sorar ve yanıtlar:

“Elbette fiziksel değildir.”

Dolayısıyla, der ki:

“Eğer **Tzimtzum**, fiziksel olmayan **Ein Sof** içinde gerçekleştiyse, o hâlde bu da fiziksel bir Tzimtzum değildir, Tanrı korusun.”

3.bölümde ise **R. Agassi**, “Ein Sof’un merkezinde bir nokta”da **Tzimtzum’un gerçekleştiğini** söyleyen Arizal’ın ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğini tartışır — çünkü bu, yüzeysel olarak **fiziksel bir sınırlamayı** ima edebilir.

Sonuç olarak şunu açıklar:

“**Tzimtzum Kipşuto** pozisyonunu doğru anlamının yolu, onu **perspektif bağlamında** ele almaktır — yani yalnızca **bizim perspektifimizden**.”

Bu noktada **R. Meir Poppers** ve **R. Yaakov Tzemach**’ın yorumlarını aktarır; ikisi de **Arizal’ın görünürde literal (Kipşuto)** ifadelerinin, aslında **bizim perspektifimizden** olduğu gerçeğini açıkça belirtirler.

(bkz. s. 775, dipnot 358)

**Bu metin, Tzemach Tzedek’in “Mitzvat Binyan HaMikdash” adlı öğretisinden alınmıştır; Derech Mitzvotecha, s. 85a–86b’de yer alır.**

Bu kaynaktan ilgili bir bölüm aşağıda aktarılmıştır:

---

[s.85a:]

*Mishnat Chassidim*, “Dünyanın nasıl yaratıldığını açıklar.

**Ein Sof**’un Işığı, kendi ışığında bir **Tzimtzum** gerçekleştirdi ve tüm yönlerden eşit oranlarda bir **Makom / mekân** boşalttı.

Bu, bir **Igul / dairesel** boşluktur, vb.

Ve bu boşluğun içine, artırılmış bir ışığın **Kav / çizgisini** indirdi.

İnişi sırasında, bu boşluğun içinde [şekillenerek] **Ein Sof Işığı**’na yakın bir başka **Igul / ışık dairesi** oluşturdu.

Sonraki inişinde, ikinci daire, **Keter, Chochma, Binah** vb. olmak üzere on daireye — yani **Igulim’in On Sefirot’una** — ışık verdi.

Bunlardan sonra, **Yoşer’in On Sefirot’u** geldi.”

Bunlar, *Seder Zeraim*’in ilk iki risalesi olan **Masechet Tzimtzum Ein Sof** ve **Masechet Briat Adam Kadmon**’dan [özetlenmiş] sözlerdir.

Oraya bakınız.

Bunun açıklaması şöyledir:

**Ohr Pnimi**, her dünyanın kendi düzeyine göre İlahi tezahürün açıklığa kavuşmuş seviyesidir.

**Ohr Makif** ise gizli kalan, açığa çıkmayan, her yönden eşit biçimde **Sovev / çevreleyen** ışıktır.

---

[s.86a:]

“Bu, **gizlilik düzeyi** olarak adlandırılır.

Bu, varlığın orada kelimenin tam anlamıyla mevcut olduğu, ancak alıcının [yaratılmışın bakış açısından] göreceli olarak açığa çıkmadığı anlamına gelir.

Bu da **Makifim** ve **Pnimiim** olarak adlandırılan şeydir.

**Makifim**, tüm âlemleri sınırlar; onlar, hepsini bir bütün olarak **Sovev / çevreleyen Igulim**'dir.

**Pnimiim** ise, daha sonra çeşitli **Keilim / kaplar [Malhut]** içinde aşağıya doğru akan **Yoşer**'dir.”

---

Bazıları, *Mishnat Chassidim*'in sadece **Arizal**'in öğretilerinin genel ve halk arasında yaygın bir özeti olduğunu, bu eserin yazıldığı dönemde Arizal'ın birçok öğretisinin henüz erişilebilir olmadığı bir zamanda ortaya çıktığını ileri sürmüştür.

Bu görüşe göre, *Mishnat Chassidim*'de yer alan ayrıntıların bir kısmı, yazarı **R. Ricchi**'nin kendi fikirleriyle tam olarak örtüşmeyebilir ve bu nedenle *Mishnat Chassidim*'deki açıklamaları **Yoşer Levav**'la birebir tutarlı olmak zorunda değildir.

Ancak birçok bilgin, *Mishnat Chassidim*'i **bağımsız değeri olan olağanüstü bir eser** olarak görür. Bu eser, Arizal'ın öğretilerini özetlemekle kalmaz, aynı zamanda bazı kavramları ve görünürdeki ilişkileri derin biçimde açıklar.

Ayrıca **Tzemach Tzedek**'ten de açıkça görüldüğü üzere, *Mishnat Chassidim* sadece “popüler bir özet” değildir.

Tzemach Tzedek, bu eseri (nihayetinde Arizal'a dayansa da) **birincil kaynak** olarak kullanmış; oradan aldığı ince farkları, hem kendi hem de görünüşe göre **Baal HaTanya**'nın **Ohr Makif** ve **Ohr Pnimi** kavramlarını açıklamasında temel taş olarak işlemiştir.

Bu iki kavram, **Tzimtzum** doktrininin çekirdek unsurlarıdır.

Ayrıca, daha önce belirtildiği gibi, **R. Ricchi**, *Yoşer Levav*'ı *Mishnat Chassidim*'in “**ruhu**” olarak sunmuştur.

Bu nedenle *Yoşer Levav*, *Mishnat Chassidim*'den kopuk bağımsız bir eser olarak görülemez — özellikle de konu doğrudan aynı temaları içerdiğinde; ki **Tzimtzum** tam olarak böyle bir konudur.

Bu durum, **Tzemach Tzedek**'in (ve görünüşe göre **Baal HaTanya**'nın) şu anlayışıyla doğrulanır: **Yoşer Levav**, **Ohr Makif** ve **Ohr Pnimi** arasındaki ikili doğayı tamamen kabul eder ve bu bakımdan *Mishnat Chassidim* ile tam uyum içindedir.

Bu nedenle **Tzemach Tzedek**'in “**Yoşer Levav**, **Ohr Pnimi** perspektifinden konuşuyordu” şeklindeki ifadesi, bu kavramsal zemine dayanır.

Üstelik, **Tzemach Tzedek**, benzer açıklamaları doğrudan **Arizal**'ın kendi eserlerinden (örneğin *Mevo She'arim*'den) de özetleyebilirdi; bunu başka yerlerde de yapmıştır (örneğin, *Mevo She'arim*'deki *Tzimtzum* tartışmasına s. 909'da atıfta bulunur).

Ancak buna rağmen, özellikle *Mishnat Chassidim*'deki ifadeyi seçmesi, onun **R. Ricchi**'nin hem *Mishnat Chassidim*'de hem *Yoşer Levav*'da, **Ohr Makif** ve **Ohr Pnimi**'nin ikili doğasının gerçek olduğunu savunduğunu açıkça gösterir.

**Bu arka plan çerçevesinde artık açıkça anlaşılmaktadır ki, Baal HaTanya'nın Sefer HaTanya'da yer alan ve “Tzimtzum Kipşuto” görüşünü sert biçimde reddeden ünlü ifadesinin hedefi — kimliği belirsiz olsa da — kesinlikle Yoşer Levav değildi.**

Bu ifade, **Baal HaTanya'nın hayattayken yayımlanan Sefer HaTanya baskılarında yer almaz; ilk kez Vilna'daki 1900 Romm Ailesi baskısında — yani Baal HaTanya'nın vefatından 88 yıl sonra — esere eklenmiştir.**

Bu pasajda Baal HaTanya, **Tzimtzum Kipşuto** görüşünü reddederken iki temel argüman ortaya koyar:

“Yukarıda açıklananlardan, kendilerini bilgin sanan birkaç kişinin — Tanrı onları başılasın — Arizal’ın yazılarını derinlemesine incelerken hataya düşerek **Tzimtzum** kavramını **Kipşuto** / **literal** olarak anladıkları hatasını anlamak mümkündür. Bu yanlış anlayışa göre Tanrı, Kendisi’ni ve Öz’ünü bu dünyadan çekmiş, Tanrı korusun, yalnızca yukarıdan özel gözetimle göklerde ve yerdeki tüm varlıkları idare etmektedir.

[**Birinci argüman:**]

Bu şekilde düşünmek kesinlikle imkânsızdır; çünkü bu, Tanrı’yı fiziksel sınırlara tabi kılar ki O bundan sonsuz biçimde soyuttur.

[**İkinci argüman:**]

Ayrıca, ‘akıllıca konuşmazlar’; çünkü onlar, iman edenlerin çocukları olarak Tanrı’nın bu alçak dünyadaki tüm yaratıklarını bildiğine ve onlara ilahî takdirle gözetim sağladığına inanırlar.

Dolayısıyla, Tanrı’nın bilgisi O’na hiçbir yeni bilgi eklemeyiz; çünkü O, her şeyi kendi Öz-Bilgisi yoluyla bilir.

Öyle ki, O’nun **Özü**, **Kendisi** ve **Bilgisi** birdir.”

---

Bu pasajda **Baal HaTanya**, “**Tzimtzum Kipşuto**” terimini **Shomer Emunim**’deki anlamıyla **tam olarak aynı şekilde** kullanır: yani Arizal’ın öğretisini yanlış anlayarak Tanrı’nın **bu dünyadan fiziksel olarak ayrıldığını** iddia eden görüşe atıfta bulunur.

Bu yanlış anlayış, tam da **Sabatayistlerin** — ve **R. Ergas**’ın rakibi **Nehemia Chiya Hayun**’un — Arizal’ı çarpıtarak savunduğu pozisyonudur.

**R. Ergas**, **Hayun**’a karşı kaleme aldığı **HaTzad Nachash** ve **Tochachat Megula** adlı polemik eserlerinde büyük öfkeyle bu sapkın görüşü reddeder. Buna karşılık, **Shomer Emunim**’de sunduğu açıklama, her ne kadar Sabatayist görüşlere karşı geliştirilen bir argümantasyon içerse de, **Sabatayistler’a doğrudan atıfta bulunmaz** ve neredeyse hiç öfke içermez. Yalnızca iki yerde, **Tora’nın temel ilkelerini çarpıtan kötülere** yönelik güçlü ifadeler kullanır ve bu yerlerde onları “**kendini bilgin sananlar**” olarak adlandırır — bu ifade, rabbinik literatürde **kötüleri tanımlamak için kullanılan** bir deyimdir.

Dolayısıyla, **Baal HaTanya’nın aynı ifadeyi** (“**kendini bilgin sananlar**”) kullanması, onun da **aynı Sabatayist görüşünü** reddettiğini açıkça gösterir: yani Tanrı’nın yaratılış sonucu fiziksel bir değişime uğradığını iddia eden yanlış görüşü.

Ayrıca, Baal HaTanya’nın bu kişiler için kullandığı “**akıllıca konuşmazlar**” ifadesi de anlamlıdır; çünkü bu da rabbilarca **kötülere atfedilen** bir deyimdir.

Bu nedenlerle, **Baal HaTanya’nın bu sert ifadeleri Yoşer Levav’a yöneltmiş olabileceği düşüncesi tamamen imkânsızdır.**

Birincisi, **Tzemach Tzedek**'in yukarıda alıntılanan öğretilerinden açıkça görüldüğü üzere, **Baal HaTanya** Yoşer Levav'ın **Tanrı'nın "çekilmesini" yalnızca Ohr Pnimi düzeyinde — yani yaratılmışların perspektifinde — anladığını**, Tanrı'da fiziksel bir değişim kastetmediğini belirtir. Bu, **Sabatayistler** için kullanılan "**Tzimtzum Kipşuto**" ifadesinin fiziksel anlamıyla tam bir karşıtıktadır.

İkincisi, **Baal HaTanya'nın kendi kutsal öğretilerini, "kötü" olarak nitelediği bir yazarı (R. Ricchi'yi) defalarca alıntılıyarak desteklemiş olması aklen saçmadır.**

---

**Baal HaTanya'nın ikinci argümanı** ise Tanrı'nın her şeyi **Öz-Bilgisi** yoluyla bildiği ilkesine dayanır:

Tanrı hiçbir şeyden "uzaklaşamaz", çünkü bu, O'nun **doğrudan Öz-Bilgisiyle** bağlantısını kesmek anlamına gelir.

Bu argüman aynı zamanda **Sabatayistler'in** ileri sürdüğü ve **R. Ergas'in** şiddetle reddettiği iddiayı da çürütür.

**Sefer HaTanya'nın** devamında Baal HaTanya bu ikinci argümanı şöyle açıklar:

"Bu aynı zamanda **Sovev Kol Almin** kavramıdır; yani bir benzetmeyle, bir insan zihnini belirli bir düşünceye veya fiziksel bir konuya odakladığında, zihni ve düşüncesi o konuyu 'Makif / kuşatır', ancak gerçekte o nesnenin kendisini kuşatmaz.

Buna karşılık Tanrı hakkında, 'Düşüncelerim sizin düşünceleriniz gibi değildir' (Yeşaya 55:8) denilmiştir.

O'nun düşünceleri ve bilgisi, tüm yaratılışları kelimenin tam anlamıyla **kuşatır / Sovev eder**; bu bilgi ve düşünce, onların yaşam gücüdür, onları **Ayin'den Yeş'e (hiçlikten varlığa)** dönüştürür.

Buna karşılık, O aynı zamanda **Memaleh Kol Almin'dir**; yani tüm dünyaları 'doldurur'.

Bu, yaratılışın özüne giydirilmiş, yaratığın sınırlarına göre yoğun biçimde **Tzimtzum'dan** geçmiş İlahi yaşam gücüdür."

**Bu bağlamda, Baal HaTanya, Tanrı'nın Öz-Bilgisi (Self-Knowledge) kavramının çerçevesini özellikle Sovev Kol Almin ve Ohr Makif düzeyinde tanımlar — yani Tanrı'nın gerçeğe dair perspektifine dair bizim perspektifimizden (Seviye İki), bizim kendi gerçekliğimizin perspektifinden (Seviye Üç) değil.**

Buradan şu anlaşılır: **Memaleh Kol Almin** ve **Ohr Pnimi** perspektifinden, yani bizim bakış açımızdan, Tanrı'nın "her şeyi bilmesi" gerekliliğinden söz etmek zorunlu değildir; zira **biz gerçekten özgür iradeye sahipmiş gibi görünürüz** ve bundan da öte, **Tora** tarafından bu özgür iradeyi kullanmamız **açıkça emredilmiştir.**

Tanrı'nın her şeyi kapsayan Öz-Bilgisi ile insanın özgür seçimi arasındaki bu iki pozisyon, görünüşte çelişkili olsa da, aslında **çift-düzeyleli konum paradoksunun** bir başka uzantısıdır.

Dolayısıyla, bazı kişilerin iddia ettiği gibi, **Baal HaTanya'nın Tanrı'nın Öz-Bilgisi** konusundaki görüşü, **Yoşer Levav**'ınkiyle tamamen uyumludur. Daha önce alıntılındığı üzere, **Yoşer Levav** açıkça şöyle der:

*“O'nun bilgisi bizim bilgimize benzemez; bu doğrudur ve hiçbir kuşku yoktur ki O ve O'nun bilgisi birdir.”*

Bu sözleriyle o da — **Baal HaTanya** gibi — **Ohr Makif** düzeyinden, yani Tanrı'nın bakış açısından konuşmaktadır.

Buna karşılık, yalnızca **Ohr Pnimi** ve **Malhut** perspektifinden — yani yaratılmışların perspektifinden — söz ederken, **Yoşer Levav**, Tanrı'nın bilgiyi sınırladığını belirtir; böylece bizim gerçek bir özgür irade kullanabileceğimiz bir alan oluşur.

Artık açıkça görülmektedir ki, **Baal HaTanya**, **Tzimtzum Kipşuto**'nun **Sabatayist** yorumuna karşı çıkarken **Yoşer Levav**'ı hedef almamıştır. Ayrıca onun **Tzimtzum** konusundaki pozisyonu, **Yoşer Levav**'ınkiyle tam bir uyum içindedir. Dahası, daha önce **Tzemach Tzedek**'in öğretilerinden gördüğümüz üzere, **Baal HaTanya**'nın **Tzimtzum** anlayışı, **R. Ricchi**'nin yazılarından olumlu biçimde etkilenmiş bile olabilir.

Her ne kadar **Baal HaTanya**, **Tzimtzum Kipşuto** konusundaki **Yoşer Levav** görüşüne katıldığını açıkça belirtmemiş olsa da, bunu açık biçimde dile getiren başka büyük bilginler olmuştur.

Örneğin, **R. Shalom Buzaglo**, *Hadrat Melech* adlı eserinde şöyle yazar:

*“Zohar'daki **Raya Mehemna** bölümüne ilişkin olarak, **Yoşer Levav** şöyle yazar:*

*‘Bu ifadeyi dikkatle inceleyen kişi görecektir ki, gerçek bizdedir — **Tzimtzum Kipşuto**'dur...’*

*Orada **Yoşer Levav**'ın Zohar'daki ilgili pasajı tümüyle açıkladığı bölüme bakınız; orada **Tzimtzum**'un literal (**Kipşuto**) olduğunu uzun uzun kanıtlar ve buna karşı çıkanlara akıl yürütme (rasyonel mantık) ile karşılık verir.”*

#### **Dipnot:**

**Örneğin**, Tora bunu **Devarim 30:19**'da açıkça emreder.

Yukarıda **Sefer HaTanya**'dan alıntılanan pasaj son derece açıktır: Tanrı'nın her şeyi kuşatan bilgisi, yalnızca **Sovev Kol Almin** ve **Ohr Makif** düzeyine aittir.

Ancak **Baal HaTanya**, bu noktayı **Torah Or**, *Vayera*, s. 15, sütun 1'de daha da açık biçimde ifade eder.

Burada Tanrı'nın bilgisi için iki düzey tanımlar:

— her şeyin bilindiği ve tamamen açığa çıkmış olduğu **Yüksek Bilgi** düzeyi (**Sovev Kol Almin** ile ilişkilidir),

— ve özgür seçimin alanı olan **Aşağı Bilgi** düzeyi (**Memaleh Kol Almin** ile ilişkilidir).

Bu kaynaktan alınan açıklama şöyledir:

*“Çünkü Tanrı, **bilgi derecelerinin Tanrısıdır**” [I Şemuel 2:3].*

*Bilginin iki düzeyi vardır: **Yüksek Bilgi** ve **Aşağı Bilgi**.*

Yüksek Bilgi, **Makif** ve **Sovev Kol Almin** düzeyidir; yani her şeyi bilen ve gören bir bilgi düzeyi vardır.

Ancak bu bilgi, **Makif** düzeyindedir — yani bildiği veya gördüğü şeylerden **Midot / Sefirot** etkilenmez.

Orada, yani **Makif / Sovev Kol Almin** düzeyinde, hiçbir zarar ulaşmaz; çünkü bu düzey, On Sefirot'un **kaplarının / Malhut'un** üstündedir.

**Zarar, ödül ve ceza** yalnızca Midot'un içine yayılan bilgi aracılığıyla meydana gelir.

Bu bilgi, **Aşağı Bilgi** olarak adlandırılır ve **Memaleh Kol Almin** düzeyinde, yani **Atzilut, Beriya, Yetzira, Asiya** dünyalarındaki On Sefirot'un kaplarında tezahür eder.

Dolayısıyla bu [Aşağı] Bilgi, **kaplar** ve **Midot** aracılığıyla; ödül ve ceza işleyişi bu düzeyden yayılır, çünkü zarar özellikle kaplara ulaşır.

Buna karşılık, **Yüksek Bilgi** kaplar aracılığıyla işlemez; her şey bilinse ve açılrsa bile, bundan hiçbir etki doğmaz.

Şunu bil ki, bu kavram, **bilgi ile özgür irade** konusunun aynısıdır: Tanrı bir kişinin doğru ya da kötü olacağını bilse de bu bilgi, kişinin seçimini zorlamaz.

Bunun nedeni, Tanrı'nın her şeyi önceden biliyor olmasının, Onun **On Sefirot'un kapları aracılığıyla olmayan Yüksek Bilgi** düzeyinde bulunmasıdır.”

Bu pasajın devamında **Baal HaTanya**, bu iki bilgi düzeyini iki farklı **Haşgaha / İlahi gözetim** düzeyi olarak da ilişkilendirir.

Bu konunun kökeni, **Arizal**'ın *Arba Me'ot Shekel Kesef* adlı eserinde açıklanan “Yüksek Bilgi” ve “Aşağı Bilgi” ayrımına dayanır (bkz. s. 882, dn. 503).

Bu öğretinin ana kaynağı, **RaMBaM**'ın *Pirkei Avot* girişindeki *Şmoneh Perakim* (Bölüm 8) açıklamasıdır:

Tanrı, “**bilen, bilginin kendisi ve bilinenin** ta kendisidir.”

Ayrıca *Mishneh Torah*, *Hilchot Yesodei HaTorah 2:10 / Hilchot Teshuva 5:5* ve *Moreh HaNevuchim* I:68'de de aynı ifade bulunur.

Her ne kadar **RaMBaM**'ın yazılarında açık Kabalistik atıflar bulunmasa da, bu örnek onun bazı kavramları **Kabalistik gelenekle içsel uyum içinde** sezgisel biçimde ifade ettiğini gösterir.

**R. Ergas**, bu kavramı *Shomer Emunim* I:55–57 / 67 bölümlerinde geliştirir ve *Sefer Eilima* ile *Pardes Rimonim* (Bağ 8, Bölüm 13) gibi kaynaklardan deliller getirir.

Bu bölümlerde **Ein Sof**'u O'nun bilgisiyle özdeşleştirir.

Buna karşın, *Shomer Emunim* II:63'te **R. Ergas** şöyle yazar:

“**Ein Sof** hakkında söylenmeye uygun hiçbir söz veya harf yoktur; O'nu herhangi bir ad, tanım veya işaretlerle betimlemek yasaktır.”

Her ne kadar bu ifadeler ilk bakışta çelişkili görünse de, **Baal HaTanya** bu çelişkiyi çözer:

O, **Ein Sof**'un bilgisiyle özdeşliğini sürekli vurgular ve Kabalistlerin bu konuda **RaMBaM**'la aynı görüşte olduğunu belirtir (*Sefer HaTanya* I:2, I:42, I:48, II:7, II:9'daki dipnotlara bkz.\*).

**Baal HaTanya**, bu görüşü özellikle *Likutei Torah*, *Vayikra* s. 4, süt. 2–3'te ayrıntılandırır:

Burada **Maharal of Prague** ile **RaMBaM** arasındaki tartışmayı uzlaştırır.

Maharal, Tanrı'yı hiçbir biçimde tanımlamanın uygun olmadığını savunur.

**Baal HaTanya**, her iki görüşün de doğru olduğunu açıklar:

Maharal'ın yorumu, **Tzimtzum'dan önceki Ein Sof**'a, yani hiçbir şekilde etkilenmeyen **Mutlak Varlık**'a ilişkindir; bu düzeyde hiçbir tanım mümkün değildir.

Buna karşılık, **RaMBaM**'ın ifadeleri, **Tzimtzum sonrası** tezahür için — yani **Atzilut'un Chochma, Binah, Daat** kaplarında — geçerlidir; burada **Ein Sof**'un tezahürü gerçekten **bilgisiyle özdeş** olup tanımlanabilir hale gelir.

(Ayrıca bkz. *Derech Mitzvotcha*, *Mitzvat HaEmunat Elokut*, Böl. 3–4, s. 46b–50a.)

**Baal HaTanya**'nın bu yorumları, **Arizal**'ın *Arba Me'ot Shekel Kesef*'teki açıklamalarıyla tutarlıdır.

Bir başka örnekte, **Leshem Shevo VeAchlama** (*Sefer HaKdamot u'Shearim*, Lik. 3) **RaMBaM**'ın Tanrı'nın **Mutlak Birliği** anlayışının da Kabalistik yaklaşımla uyumlu olduğunu vurgular:

“Bil ki, **RaMBaM**'ın *Moreh HaNevuchim*'deki Tanrı'nın birliğine ilişkin tüm sözleri, Kabalistlerin görüşüne göre, **Tzimtzum'un üzerindeki Öz'e** ilişkindir. Bu sözler **Kutsalların Kutsalı**'dır. Tanrı'nın yüce birliği hakkında bize bilgi öğreten kim, [RaMBaM]'dan daha üstün olabilir!”

Benzer biçimde, **Toldot Yaakov Yosef** (*Shemot*, Paraşat Yitro\*) da, **RaMBaM**'ın *Mishna Makot 3:16* yorumundaki bir meseleye değinir ve şöyle der:

“**RaMBaM**, İlahi esinle, Kabalistlerin görüşünü sezgisel biçimde kavramıştı; bu bilgelikle karşılaşmadan önce yazmış olsa da, bu durum bilindiği üzere böyledir.”

**R. Shalom Buzaglo**, yalnızca **Yoşer Levav**'ın **Tzimtzum Kipşuto** konusundaki görüşünü tamamen ve açık biçimde desteklemekle kalmaz, aynı zamanda **Tzimtzum'un yalnızca Malhut'ta gerçekleştiğini** söyleyerek **çift perspektif ilkesini de bütünüyle kabul eder**.

Bu, **R. Buzaglo** için bir çelişki değildir; çünkü o, **Yoşer Levav**'ın **Tzimtzum Kipşuto** anlayışının yalnızca **bizim perspektifimize** ve **Ohr Pnimi** düzeyine ait olduğunu zımnen ve açık biçimde anlamaktadır.

---

**Leshem Shevo VeAhlama** da, bazı kişilerin iddia ettiği gibi farklı biçimlerde yorumlanamayacak kadar **açık ve net ifadelerle, Yoşer Levav'ın Tzimtzum Kipşuto** görüşünü **kayıtsız şartsız onaylar**.

Bu açık onaylamasının ardından, **Hadrat Melech**'ten yukarıda alıntılanan bölümü aktarır ve meseleyi “tam olarak çözüme kavuşmuş” kabul eder.

**Leshem** şöyle yazar:

“Arizal'ın bize aktardığı **Tzimtzum** ve **Kav** kavramı hakkında, birkaç kutsal yüce bilgin, bunun **literal (Kipşuto)** mu yoksa yalnızca **ima yoluyla** gizli bir kavrama mı işaret ettiğini araştırmıştır.

Bazıları, bu kavramın literal biçimde anlaşılmasının kesinlikle yasak olduğunu, **büyük bilgin R. Yosef Ergas**'ın *Shomer Emunim* adlı güzel kitabında (II:34 ve devamı) uzun biçimde yazdığından bilmektedir.

Fakat büyük bilgin, üstadımız **R. Immanuel Chai Ricchi**, *Mishnat Chassidim*'in yazarı, *Yoşer Levav* kitabında bu görüşlerin tümünü reddeder ve **Tzimtzum sürecinin kesinlikle Kipşuto** olduğunu söyler.

O şöyle der: Bu meseleler hiçbir mantıksal analizle değerlendirilemez; çünkü özü tamamen bizden gizlenmiş bir konuyu akılla tartışmanın ne faydası olabilir?

Biz her zaman şunu diyebiliriz: Kavram Kipşuto olsa bile, özü ondan tamamen soyutlanmıştır; dolayısıyla ona uygulanan tüm mantıksal analizler geçersizdir.

Orada tüm sözlerine bak; söyledikleri bana göre son derece doğrudur.

Aynı şekilde, **kutsal bilgin R. Buzaglo**, *Mikdash Melech*'in yazarı, *Hadrat Melech* kitabının 155. bölümünün sonunda *Yoşer Levav*'ın **Tzimtzum'un Kipşuto** olduğu sözlerini aktarır ve onun sözlerinin

‘aklen doğru ve mantıklı’ olduğunu söyler.  
“Bu kadarı yeterlidir.”

---

**Leshem**, tıpkı **R. Buzaglo** gibi, **Tzimtzum**’un yalnızca **Malhut**’ta gerçekleştiğini tamamen kabul eder; yani yalnızca **bizim perspektifimizden**, **Ohr Pnimi** düzeyinde. O, **Tzimtzum Kipşuto**’nun **Ohr Pnimi / Memaleh Kol Almin** ile ilişkili olduğunu, buna karşılık **Sovev / Ohr Makif** düzeyinin aynı anda var olduğunu net biçimde ifade eder.

Leshem birkaç bölüm sonra bunu şöyle tekrar eder:

“Açıkça belirttiğimiz üzere, **Tzimtzum**’un tamamı **Kemashma’o / görüldüğü gibi** ve **Kipşuto / literal**’dur.

Bu, *Mishnat Chassidim* ve *Yoşer Levav* kitaplarının yazarı olan kutsal bilginin görüşüdür.

Aynı şekilde, **Mikdash Melech**’in yazarı da *Hadrat Melech* kitabında (Siman 155 sonunda) bu görüşe katılır.

Arizal’ın bu konudaki tüm yazılarında da aynı anlayış ispatlanır.

*Mevo Shearim*’in başındaki ifadelerde ve **Zohar**’da açıklanan, *Ein Sof*’un **Memaleh Kol Almin** ve *Sovev Kol Almin* oluşu bağlamında da bu açıktır.

Yani, **Ein Sof’un Işığı**’nın bir düzeyi **Sovev / çevreleyen** biçimde tüm dünyaların üzerinde, diğer düzeyi ise **Memaleh / içini dolduran** biçimdedir.

Dolayısıyla **Ein Sof**, tüm dünyaların üzerinde **Igul / dairesel biçimde Sovev**, ve aynı anda onların içinde **Memaleh** olarak mevcuttur.

Aynı durum **Atik Yomin**, **Arich Anpin** ve diğer tüm Partzufim için de geçerlidir; her biri kendi içinde bir **Ohr Pnimi**, ve çevresinde onu saran bir **Ohr Makif** barındırır.”

Leshem bu açıklamayı şöyle sonlandırır:

“Bütün bunlardan açıkça anlaşılır ki, **Tzimtzum Kemashma’o ve Kipşuto**’dur.

Eğer bu böyle olmasaydı, **Zohar**’daki **Memaleh** ve **Sovev** kavramlarının anlamı tamamen farklı olurdu.”

---

Leshem’in dediği gibi, “bu kadarı gerçekten yeterlidir.”

*Yoşer Levav* yanlış anlaşılabilir veya gerektiği gibi incelenmemiş olsa da, **Baal HaTanya**, **Tzemach Tzedek**, **R. Buzaglo** ve **Leshem**’in hepsi, ya **Yoşer Levav**’ın pozisyonuyla tamamen uyumlu, ya da açık biçimde onu destekleyen bir tutum almışlardır.

Bu durumda hiç kimse, **R. Ricchi**’nin — Tanrı korusun — “küfür içerikli” bir görüşü benimsediğini iddia edemez.

---

Buna ek olarak, **Rav Avraham Yitzchak HaCohen Kook**'un da bu konudaki keskin ama ölçülü tepkisini görmek önemlidir.

O, *Mishneh Chabad II*'de yayımlanan ve **Baal HaTanya**'nın "kendini bilgin sananlar" ifadesini **R. Ricchi** ve **Yoşer Levav**'a yönelttiğini ima eden bir yoruma sert biçimde itiraz eden bir mektup kaleme almıştır.

Rav Kook'un genellikle son derece temkinli yazı üslubunu düşündüğümüzde, bu mektuptaki protestosunun gücü daha da anlaşılır. O, kitabın yazarından **bir düzeltme yayımlamasını** talep eder.

Yorumlarından açıkça anlaşılır ki, **Rav Kook** da **Yoşer Levav**'ın anlatımının yalnızca **bizim perspektifimizden**, yani **yaratılmışların bakış açısından** söz ettiğini kabul etmektedir.

**Şunu belirtmekten kendimi alkoymayacağım:** *'Tzimtzum Kavramının Yanlış Yorumu'* başlıklı bölümde, İsrail'in büyük bilginleri — **Mishnat Chassidim** ve **Shaarei Gan Eden** eserlerinin yazarları — hakkında küçültücü biçimde söz etmek **hiç de gerekli değildi**. **Tanrı korusun**, kutsal bilgin **Baal HaTanya**'nın onları "**kendini bilgin sananlar**" olarak nitelendirdiği düşünülmesin!

Bu tür bir ifade, özellikle **Shaarei Gan Eden**'in yazarına karşı hiç söylenmemelidir; zira bilindiği üzere **Hasidut'un babası, Baal Shem Tov**, ona büyük sevgi beslemiştir — ve bu tür bayağı bir düşünceden **kesinlikle münezzehtir**.

Ancak, **Mishnat Chassidim**'in yazarı için bile — ki onun eseri **Yoşer Levav**, bu konudaki görüşleri sebebiyle bazı ciddi itirazlara maruz kalmıştır — onun öz düşüncesine **kötü niyetle şüpheyle yaklaşmak yasaktır**. Buradaki tüm tartışma, yalnızca **ifade dili** üzerinedir, düşüncenin özüne değil.

Zaten büyük bilgin, **Panim Meiroth**'un yazarı, **Etz Hayim I:2**'deki **Tzimtzum** açıklamalarına düşülen notta kısaca şöyle demiştir:

"**R. Meir Popper** yorumlar: Rav [Arizal] bunu **bizimle ilişkili olarak** söyledi — yani, yalnızca **yaratılmışların perspektifinden**."

**Vilna Gaon** da, *Sifra DeTzniyuta*'nın sonundaki notlarında, "**Sod HaTzimtzum**" üzerine yaptığı kısa ama derin anlamlı bir açıklamada şöyle der:

"Tanrı, dünyaları yaratırken, **iradeleri üzerinde bir Tzimtzum** gerçekleştirdi — işte Tzimtzum budur."

Dolayısıyla, **Mishneh Chabad II** kitabının yazarının, **Shaarei Gan Eden** ve **Mishnat Chassidim** gibi son derece dindar ve kutsal bilginlerin onurunu, — farkında olmadan kırdığı bu ifadeler için — **bir düzeltme notu** ekleyerek yeniden tesis etmesi, hem uygun hem de yerinde olacaktır."

**Dipnot:**

**R. Shalom Buzaglo**, eserlerinde **Yoşer Levav**'a birçok kez atıfta bulunur — kimi zaman destekleyici, kimi zaman ise eleştirel biçimde.

İlginç bir eleştirisi, **özgür irade ile Tanrı'nın Kendini Bilgisi** arasındaki ilişkiyi nasıl uzlaştırabileceğimiz konusundadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, **Yoşer Levav** (*Bayit 2, Cheder 1, Bölüm 3*) özgür seçimin, Tanrı'nın bizim ne yapacağımızı *bilmemeyi tercih etmesinden* doğduğunu ileri sürer — elbette **bizim perspektifimizden**.

Ancak **R. Buzaglo**, ünlü eseri **Mikdash Melech**'te (ilk baskı: Amsterdam, 1750) bu görüşe itiraz eder. **Zohar III Va'Etchanan 270a** üzerine yaptığı açıklamada (*bkz. Devarim* cildi, Yerusalayim, 2000, Machon Bnei Yissachar baskısı, s. 9), **Yoşer Levav**'ın Tanrı'nın her şeyi tam olarak bilmediğini öne sürebilmesini, Kutsal Yazılarda açıkça Tanrı'nın her şeyi bildiğini belirten pek çok kaynağa dayanarak sorgular.

Fakat R. Buzaglo'nun yorumlarının devamında, özgür iradeye dair farklı bir açıklama önerdiği dikkat çekicidir.

R. Buzaglo'nun sözlerini özetlersek:

Tanrı, **insani sınırlamalara tabi olmadığından**,

aynı anda bütün olası sonuçları — bir insanın dindar ya da günahkâr olmayı seçmesi dâhil — tam olarak bilir.

Yani Tanrı, her bir potansiyel eylem sonucunu önceden “yaratılmış olasılıklar” şeklinde bilir; ancak bu olasılıklardan hangisinin gerçekleşeceğini, insanın özgür seçimi belirler.

Böylece insan, Tanrı'nın önceden tanımladığı ve bilinen olasılıklardan birini seçerek onu **gerçekliğe kristalize eder**.

Sonuç olarak:

Tanrı her şeyi önceden bilir — ama biz de yine de özgür iradeye sahibiz.

Bu çalışmanın yazarının kanaatine göre,

**R. Buzaglo** ile **R. Ricchi (Yoşer Levav)** arasındaki fark aslında **tamamen dilsel (semantik)** bir farktır.

R. Buzaglo, Tanrı'nın bütün olası senaryoları önceden bildiğini (ve böylece metinsel kaynaklarla uyumlu olduğunu) söylerken,

örtük biçimde şunu da kabul eder:

Bizim özgür seçim perspektifimizden bakıldığında, Tanrı'nın “hangi özel sonucu” seçtiğimizi **henüz bilmediği** bir düzey vardır.

Dolayısıyla, **Yoşer Levav**'ın “Tanrı, bize özgür irade verebilmek için sonuçları bilmemeyi seçer” şeklindeki ifadesi,

özünde **R. Buzaglo'nun** söylediğiyle büyük ölçüde aynı fikri dile getirmektedir —

sadece, **Kutsal Metinlerle doğrudan uyumlu görünecek** biçimde ifade edilmemiştir.

**Vilna Gaon**'un, **Rav Kook** tarafından aktarılan açıklamasının, **Tzimtzum**'un **Tanrı'nın Öz'ü (Atzmut)** üzerinde değil, yalnızca **İradesi (Ratzon)** üzerinde gerçekleştiğini söylediğini vurgulamak önemlidir. Bu nedenle, Tanrı'nın Öz'ünde hiçbir değişim yoktur — değişim yalnızca **İradesi** düzeyindedir; ve bu da yalnızca **bizim perspektifimizden**, yani **Malhut** seviyesinden anlaşılır.

Ayrıca şu da son derece anlamlıdır:

**Vilna Gaon**'un bu açıklaması, “**Sod HaTzimtzum**” adlı metnin bir parçasıdır — ve bu metin, **R. Immanuel Chai Ricchi**'nin **Mishnat Chassidim**'inde açıklandığı biçimiyle **Tzimtzum kavramını** doğrudan yorumlar.

Dolayısıyla açıkça görülmektedir ki,

**Tzemach Tzedek**'in (ve dolayısıyla **Baal HaTanya**'nın) **Tzimtzum** konusundaki görüşü **R. Ricchi**'nin anlayışıyla tam uyum içindedir, ve **Vilna Gaon** da **R. Ricchi**'nin bu temel yaklaşımını onaylamaktadır.

---

**Yoşer Levav**'ın **Tzimtzum** konusundaki tutumu, bu noktada tamamen **aklanmış** olmaktadır.

Sözlerini derinlemesine incelediğimizde — özellikle **Haşgaha (İlahi Denetim)** kavramı bağlamında — onun ana akım Kabalistlerle tam uyum içinde olduğu açıkça görülür.

Buna rağmen, **Rav Kook**'un da belirttiği gibi, R. Ricchi'nin fikirlerini **ifade ediş biçimi** yoğun eleştirilerin doğmasına yol açmıştır. Yorumları gerçekten de **karmaşık** ve sık sık **yanlış anlaşılmıştır**.

R. Ricchi, **Shomer Emunim**'e yönelik itirazını öyle bir biçimde sunmuştur ki, yüzeysel okunduğunda **Sabatayist** görüşleri benimsiyor gibi görünebilir. Oysa, **Shomer Emunim**'in yazıldığı düzeyin aksine, **Yoşer Levav**, yüksek bir **Kabalistik düzey** hedeflemiştir.

Bu nedenle, çoğu insan — hatta bazı büyük bilginler bile — eserin argümantasyonunun yüzeyine bakarak geri adım atmış, metni gerçekten derinlemesine incelemek için gereken zamanı ve çabayı göstermemiştir. Bu da, eserin aslında **ana akım Kabalistik düşünceyle** ve **Arizal'ın öğretileriyle tutarlı** olduğunu fark etmelerini engellemiştir.

**Yoşer Levav** okunurken, özellikle **Sefer HaTanya**'daki **Baal HaTanya**'nın yukarıda aktarılan eleştirilerinin yanlış yorumlanmasıyla birleştiğinde, okurun yanlış yöne çekilmesi çok kolaydır. Bu iki unsurun birleşimi, "**Tzimtzum Kipşuto**" görüşünü benimseyen bazı Kabalistlere karşı ciddi soruların yöneltilmesine neden olmuştur.

---

Ancak, sonuç son derece açıktır: Uygulamada **iki tür "Tzimtzum Kipşuto"** vardır:

#### **Sabatayist tip:**

Tanrı'nın Sonsuz Işığı'nın (**Ein Sof**) bu dünyadan **fiziksel biçimde çekildiğini** ve ondan ayrı hale geldiğini öne süren **küfür niteliğinde** bir görüş.

#### **Kabul edilebilir tip:**

**Tzimtzum Kipşuto**'nun yalnızca **bizim perspektifimizde**, yani **yaratılmışların bakış açısından** işlev gördüğünü, ve bu sürecin **Ein Sof üzerinde hiçbir etkisi olmadığını** savunan görüş.

---

**Yoşer Levav, R. Ergas'tan (*Shomer Emunim*) önceki** tüm Kabalistlerle ve ondan sonraki nesillerdeki Kabalistlerle birlikte, istisnasız olarak bu ikinci türü — yani “**Kabul Edilebilir Tzimtzum Kipşuto**”yu — savunmuştur. Bu görüş, bütün Kabalistlerce meşru kabul edilmiştir.

Fakat hem **Yoşer Levav**'ın terminolojiyi iç içe geçmiş biçimde kullanması, hem de metnin ileri düzeyde bir Kabalistik üslupta yazılmış olması nedeniyle, “**Sabatayist tip**” ile “**Kabul Edilebilir tip**” arasındaki fark yeterince açık biçimde ortaya konmamıştır. Bu yüzden, tarih boyunca yaşanan kafa karışıklığı anlaşılabilir bir durumdur.

#### **Dipnot:**

**Tzimtzum Kipşuto** görüşünü savunan Kabalistlerin tutumunu yanlış anlayanlar, aslında bunu, daha önce değinilen çeşitli yanlış varsayımlar nedeniyle yapmaya yatkındılar. Yine de şu soruyu sormak meşrudur: Bu yanlış anlayanların bazıları gerçekten de büyük dehalar idiyse, nasıl olur da bütünlüğü göremez, yüzeysel detayların karmaşasında kaybolabilirlerdi?

Bu soruya ışık tutan olağanüstü bir gözlemi **R. Avraham Yeşaya Karelitz** — yani **Chazon Ish** — dile getirmiştir.

O, bazen çok hızlı kavrayan dâhi kişilerin dehalarının kendilerine dezavantaj oluşturabileceğini, özellikle derin ve karmaşık konular zor bir dille ifade edildiğinde, bu zekânın onları “esas noktayı kaçırma” tehlikesine açık hâle getirdiğini belirtir. Bizim konumuzda da bu durum geçerlidir, hele ki kişiyi önyargılı kılabilecek haklı nedenler de varsa.

Bu bağlamda **Chazon Ish, R. Yechiel Meir Tukachinsky**'nin **Uluslararası Tarih Çizgisi**'nin halakhik doğasına ilişkin verdiği hükme karşı bir yanıt kaleme almıştır. R. Tukachinsky yalnızca halakha'da değil, matematikteki dehasıyla da tanınırdı ve kararında bu matematiksel hesaplamalardan yararlanmıştı. Chazon Ish'in halakhik eleştirisi **Kuntres Shmoneh Esreh Shaot** adlı eserde yayımlanmıştır (Chorev, Yerusalayim, 1943).

Bu metnin **Ot 14** başında **Chazon Ish** şöyle der:

“İnsanın doğasında, bir kitabın içeriğini yüzeysel ve hızlı okumak vardır; tıpkı bir mektup okur gibi. Bilgeliği edinmenin niteliklerinden biri, bilginlerin diline alışmaktır, çünkü onların sözleri titiz analitik hassasiyetle yazılmıştır. Hızlı okumakla analitik okumak genellikle birbirine zıttır ve farklı sonuçlar doğurur. İnsanların acele etme eğilimi — özellikle kavrama gücü yüksek olanlarda — kimi zaman öyle bir hâl alır ki, bilginler kitapları okuyup yazarlarının asla kastetmediği fikirleri onlara atfederler veya metnin inceliğini tamamen gözden geçirirler. Bu durum, özellikle derinlikli meselelerin zor ve yoğun ifadelerle dile getirildiği konularda sık görülür.”

Bu düşünce, **Eruvin 90a / Bava Batra 116b**'deki şu kısa deyişle özetlenmiştir:

“...Keskin zekâsı nedeniyle, meseleyi tam olarak araştırmadı.”

Bazı büyük rabbilerin — özellikle de *R. Immanuel Chai Ricchi*'yi ve “**Tzimtzum Kipşuto**” görüşünü savunan Kabalistleri — yanlış anlayarak onların “**Sabatayist tipi**” bir görüşü benimsediğini sanmaları dikkat çekicidir.

Ne var ki ironik biçimde, bu rabbilardan bazıları söz konusu görüşü bizzat reddetmiş ve hatta “**Tanrı korusun**” ifadesini kullanarak onu açıkça hatalı saymış olsalar da, yanlış kanaatleri nedeniyle — yani bu Kabalistlerin gerçekten “Sabatayist türü”ne inandıklarını sanarak — bu görüşü **entelektüel manevralarla savunmaya kalkışmışlardır**.

Böyle yaparak, aslında **savunulamaz bir pozisyonu savunmuş** oldular; zira söz konusu Kabalistlerin hiçbiri, en ufak bir şekilde bile, “Sabatayist türü”ne bağlı değildi. Onların tamamı — *istisnasız biçimde* — yalnızca “**Kabul Edilebilir Tip**” görüşünü benimsemişlerdi.

Aynı yanlış anlamamanın bir uzantısı olarak, bu bilginlerin bazıları **Vilna Gaon**’u da hatalı biçimde “Sabatayist Türü”ne dâhil ettiler — oysa o, bu tür bir görüşü **kesinlikle reddetmiştir**.

Bu yanlış anlama özellikle ironiktir, çünkü “Sabatayist Türü” yorumun ne kadar tehlikeli olduğunu, **Vilna Gaon**’un önde gelen talebelerinden biri olan **R. Yitzchak Isaac Chaver** açık biçimde ifade etmiştir. Ona göre bu yaklaşım yalnızca **küfür** değildir; aynı zamanda **putperestliğin felsefi temelidir**. Hatta **Altın Buzağı günahının** — yani Tora verilisinin hemen ardından işlenen en ağır sapmanın — tam da bu hatalı anlayıştan kaynaklandığını belirtir.

R. Yitzchak Isaac Chaver şöyle yazar:

“Bu, ilk nesillerin putperestliğinin sırrına ve onların yaptığı tüm yanlışlığa işaret eder — ki bu çok yüce ve korkutucu bir kavramdır. İsrail’in bütün günahlarının kök nedeni, **Altın Buzağı günahıydı**. Gerçekte bütün yaratılış ve dünyada bulunan tüm ayrımlı detaylar yalnızca **bizim perspektifimizden** vardır.

Ancak Tanrı’nın perspektifinden her şey tamamen birlik içindedir, zira O **Memaleh Kol Almin**’dir — tüm dünyaları doldurur — ve O’na kıyasla her şey bütünüyle önemsizdir.

Bu, kusursuz bilgiğe sahip O’nun mucizelerindedir ki, İsrail’e verilen hizmet, Tora ve mitsvalar aracılığıyla yaratılmışların değişmesi sağlanır.

Bunların tümü bizim perspektifimizdendir — işte bu da **Tzimtzum’un kök sırrıdır**.

Işık kaynaklarının çekilmesi (Tzimtzum), Partzufim ve dünyaların birbirinin içinde tezahürü, perdelere ve sınırlara (Kav) bölünmesi — bunların hepsi yalnızca **bizim perspektifimizdedir**.

Oysa Tanrı’nın perspektifinden her şey **Yüce Birliktir**.

Tora verilisi anında Tanrı bütün gökleri yırtarak İsrail’e şunu gösterdi:

‘YHVH, yukarıdaki göklerde ve aşağıdaki yeryüzünde Elohim’dir;

O’ndan başka hiçbir şey yoktur.’

Bu da **R. Hayim Volozhin**’in *Nefeş HaHayim*’de ayrıntılı biçimde açıkladığı şeydir.

Ancak **Erev Rav**, İsrail’i bu yüce kavramda hataya düşürdü;

Tzimtzum’un gerçek bir çekilme olduğunu,

Ein Sof’un dünyadan ayrıldığını ve ilahî yönetimin tamamen aracı

varlıklara devredildiğini sandılar.  
Böylece aracılara da tapmanın uygun olduğunu düşündüler.”

---

Sonuç açıktır:

“**Sabatayist Türü Tzimtzum Kipsuto**” küfürdür; onu mazur göstermeye veya ciddiyetini hafifletmeye yönelik her çaba **hatalıdır**. Bu durum, *R. Ricchi*, *R. Buzaglo* ve *Leshem* gibi büyük Kabalistlerin hiçbir zaman bu tür bir anlayışı benimsemedikleri gerçeğiyle daha da pekişir. Onların benimsediği “**Kabul Edilebilir Tip**”, tüm Kabalistlerin onaylayacağı bir pozisyonudur.

Ve anlaşıldığı kadarıyla, hem **Baal HaTanya** (özellikle **Tzemach Tzedek** aracılığıyla görüldüğü şekliyle), hem de **Vilna Gaon**, **Yoşer Levav**’ın bu anlayışını gerçekten paylaşmışlardır.

**Dipnot:**

**Nefes HaTzimtzum**’un 2. cildinde (s. 107–117) yapılan kapsamlı analizde, 1939 yılında **R. Menachem Mendel Schneerson** — son Lubaviç Rebbe — tarafından yazılmış ünlü bir mektup ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

Bu mektup, “**biz**” (Hasidim) ile “**onlar**” (muhalifler — **Vilna Gaon** ve **Mitnagdim**) arasındaki temel farkı ele alır.

R. Schneerson açıkça, “onlar”ın “**Tzimtzum Kipsuto**” görüşünü benimsediklerini belirtir — ancak burada kastettiği anlam, bu çalışmada tanımlandığı şekliyle **\*\*\*“Sabatayist türü”\*\***’dir.

Analiz sonucunda, R. Schneerson’un bu mektupta **Tzimtzum süreciyle ilgili pozisyonları yanlış aktardığı** gösterilmiştir.

Özellikle, onun “**biz**” ve “**onlar**” arasında vurguladığı farkın aslında bir yanlış anlamadan ibaret olduğu; ve **Vilna Gaon**’un görüşünün **Baal HaTanya** ve Hasidim’le tamamen aynı olduğu ortaya konmuştur (bkz. s. 777–779, dn. 358).

---

**Nefes HaTzimtzum** yayımlandıktan sonra, yazarın uzun bir görüşme yapma fırsatı olduğu kişi, “**Chozar U’maniach**” ya da kısaca “**Chozar**” olarak bilinen özel bir grubun mensubuydu. Bir *Chozar*, R. Schneerson’un Şabat günleri saatler süren konuşmalarını dikkatle dinleyip **ezberleyen**, ve Şabat sona erdikten sonra ilk halakhik izin verilen zamanda bunları yazıya döken nadir hafıza ustalarındandır.

Bu Chozar, kitapta R. Schneerson’un hata yaptığını belirten kısımdan rahatsız olmuştu. Kendisinin doğrudan R. Schneerson’la çalışmış olması nedeniyle, henüz düzenlenmemiş ama yayımlanmış bazı az bilinen derslere işaret etti. Bu metinlerin, Rebbe’nin **Tzimtzum** anlayışını farklı bir ışıkta değerlendirmeye yardımcı olabileceğini söyledi. Ben de, eğer inceleme sonunda iddiası doğru çıkarsa, geri çekme notu yazmaya tamamen hazır olduğumu belirttim.

Chozar’in yönlendirdiği ana kaynak, **Sichot Kodesh**, cilt 3, 5740 (1980), s. 771–776, Peraşa Devarim, bölüm 77–82’deki, **Yidişçe** verilmiş bir dersti. R. Schneerson, tıpkı 1939 mektubunda olduğu gibi, burada da “**biz**” ve “**onlar**” ayrımını yapar. İlk olarak, isim vermeden, “**Tzimtzum Kipsuto**” görüşünü benimseyen bilgilerin genel tutumunu özetler. Bu tutumu, “Tanrı’nın Kendini ve Öz’ünü (Tanrı korusun) bu dünyadan çektiği” inancı olarak tanımlar — yani tam anlamıyla “**Sabatayist türü**” pozisyon.

Dersi şu cümleyle bitirir:

“Tzimtzum Kipşuto görüşünü benimseyenler,  
varlığın Tanrı'nın **Atzmut**'undan, yani **Öz**'ünden geldiği kavramını bilmediler.  
Onlara göre yaratılış, sadece Yaratıcı'nın kucagındaydı ama Yaratıcı'dan **değildi**.  
Buna karşılık, Hasidik öğretiyeye göre yaratılış, **Kav** aracılığıyla **Öz'den güç bulur**.”

---

Bu yaklaşım, R. Schneerson'un bizzat eklediği bir dipnotla da tutarlıdır  
(**Likutei Sichot**, Kehot 2006, cilt 25, s. 202, dn. 84):

“Tzimtzum'un Kipşuto olduğunu savunanlar...  
sürekli yaratılışın Tanrı'nın **Providence / İlahi Gözetim**'i aracılığıyla, ama **Öz**'ü  
aracılığıyla **değil** gerçekleştiğini kabul ederler.  
Her ne kadar onlar da, tüm yaratılmışların yalnızca Yaratıcı'nın varlık gerçeği  
sayesinde var olduklarını (RaMBaM'a göre) söyleseler de, bu yaratılış **O'nun**  
**içkinliğinden** değil, sadece **O'nun tarafından** gerçekleşir.”

---

1939 mektubu ile 1980 konuşması arasındaki temel fark şudur:  
1980 konuşmasında, R. Schneerson ilk kez, “**Sabatayist türü**” olarak adlandırdığı fiziksel ayrılık  
görüşünü — yani Tanrı'nın dünyadan uzak ve yalnızca dışsal bir denetimle ilişki kurduğu fikrini —  
**saygılı biçimde gerekçelendiren** özgün bir rasyonel temel ortaya koymuştur.

Bu fikri ilk kez 1970'te, kayınbiraderi **R. Shemaryahu Gurari** ile **Şemini Atseret** günü yapılan özel  
bir aile yemeğinde dile getirmiştir (**Sichot Kodesh**, cilt 1, 5731, s. 632–634).  
Daha sonra bu rasyoneli 1980 dersinde geliştirerek, onu “**Gadlut HaBoreh**” — “Tanrı'nın Büyüklüğü”  
— kavramı çerçevesine yerleştirmiştir.

Chozer'in doğrulamasına göre, bu fikir tamamen **R. Schneerson'un kendi yeniliğidir** ve seleflerinin  
hiçbirinde benzeri bulunmaz.

Konuşmanın 79. bölümündeki kilit ifade şöyledir:

“Tzimtzum Kipşuto düşüncesinin bizzat kendisi,  
bu şekilde öğrenenlerin gözünde Yaratıcı'nın büyüklüğünü yansıtır.  
[Derler ki:] Tanrı'nın 'pislğin' içinde, yani bu fiziksel dünyada bulunması,  
O'nun onuruna aykırıdır.  
Bu nedenle, Tanrı'nın Kendini dünyadan çektiğini ve  
dünyayı yalnızca **'pencereden kirli bir şeye bakan kral'** gibi yönettiğini söylerler  
(bkz. Yoşer Levav, Bayit I, Cheder I, Bölüm 13).  
Bu yaklaşıma göre, yaratılışın ayrı bir varlık olarak bulunması,  
Tanrı'nın büyüklüğünün daha büyük bir tanıklığıdır.”

---

1980 konuşması, Tanrı'nın bu dünyadan fiziksel olarak uzak olduğunu savunan aynı “**Sabatayist türü**”  
pozisyona iki farklı tutum atfeder:

**Tanrı'yı aşağılayan** bir tutum —  
Tanrı'yı sınırlı, yaratılıştan etkilenen bir varlık gibi görür; bu küfürdür.

**Tanrı'nın büyüklüğünü yücelten** bir tutum —  
Tanrı'nın yaratılmışlara mutlak bağımsız varlık verebilecek kadar güçlü olduğu fikri.

R. Schneerson, ikinci tutumu “**Gadlut HaBoreh**” olarak nitelendirir  
ve hatta bunu “**potansiyel olarak arzu edilir**” sayar:

“Yaratıcı, varlığını kendi başına sürdürebilen bir şeyi yarattığında,  
bu O'nun büyüklüğünün daha büyük bir tanıklığıdır.”

Böylece, “Sabatayist türü”nü benimseyen kutsal bir bilginin konumunu kısmen mazur gösterecek bir gerekçe sunar. Yine de, bu gerekçelendirmeye rağmen, R. Schneerson her iki tutumdan da açıkça uzak durur ve söz konusu görüşü tanımlarken bir kez daha “**Tanrı korusun**” der.

Bu bölümde uzun uzadıya açıklandığı üzere, tartışılan hiçbir büyük Kabalist bilge, “**Sabatayist türü**” görüşe bağlı değildi;

hepsi yalnızca “**Kabul Edilebilir Tür**” anlayışını benimsedi.

Daha da önemlisi, **R. Menachem Mendel Schneerson**'un — “Sabatayist türü” Tzimtzum'u olası biçimde makul göstermek için kullandığı —

“**Tanrı'nın Büyüklüğü (Gadlut HaBoreh)**” gerekçesi,

aslında *bizzat Sabatayist Nechemia Chiya Chayun* tarafından **Shalhevet Yah** (Amsterdam, 1714, s. 18a)'da dile getirilen aynı argümandı:

“...aksine, eğer O, Öz'ü üzerinde bir Tzimtzum gerçekleştirdiyse,  
bu, Öz'ünün içinde bir boşluk bırakıp yaratılmışların tümünü bu boşlukta yaratacak kadar büyük ve hayranlık uyandırıcı bir kudretin göstergesidir.”

Dolayısıyla, **R. Schneerson'un 1980 dersinin tüm temeli hatalı bir varsayıma dayanır.**

Üstelik bu konuşma, **Tzemach Tzedek**'in (3. Lubaviç Rebbe) açık beyanına da ters düşmektedir; zira Tzemach Tzedek, **Yoşer Levav**'ın sözlerinin yalnızca **Ohr Pnimi** düzeyi ve yaratılmışların perspektifiyle ilgili olduğunu belirtmiştir.

Böylece, R. Schneerson'un 1939 tarihli mektubunda Hasidim (“**biz**”) ile muhalifleri (“**onlar**”) arasında çizdiği ayırım bir yanlış anlamadan ibaret olduğu gibi, 1980'de ortaya koyduğu “**biz–onlar**” arasındaki aşılabilir uçurum da aynı şekilde bir **yanılgıdır**.

---

“Biz Hasidim” ve “onlar” teması, R. Schneerson'un zihninde derin yer etmiş görünmektedir; çünkü **Haşgaha** (İlahi Gözetim) konusundaki “Hasidik bakışın eşsizliği” iddiasında da benzer bir hata yapmıştır (bkz. s. 859, dn. 452).

Bu durum ironiktir:

Zira **R. Schneerson**, çağdaş Yahudi tarihinde hiçbir rabbinin ulaşamadığı bir ölçüde, Yahudi halkını halakhik köklerine döndürme çabasında olağanüstü başarı göstermiştir. Hatta bazı yorumculara göre, **Mabet döneminden beri hiçbir lider**, Yahudiliğin küresel düzeyde bilinçlenmesine bu ölçüde katkı yapmamıştır.

Ayrıca R. Schneerson, **Mesianik çağın yaklaşmakta olduğu** mesajını, Yahudi toplumsal bilincinin merkezine yerleştirme çabasında diğer bütün rabbilerin başarılarını gölgede bırakmıştır. Ne var ki, **Mesianik dönemin** ve **Maşiah'ın “Yeni Tora”sını** almanın ön koşullarından biri, Yahudi halkının tıpkı Tora'yı ilk aldıkları zamandaki gibi **birlik içinde olmasıdır** (bkz. s. 923, özellikle dn. 561–562).

Dolayısıyla, ironik olan şudur:

**Mesianik davayı en büyük ciddiyetle savunan rabbi**, aynı zamanda farkında olmadan Yahudi halkı arasında “biz” ve “onlar” şeklinde **olmayan bir ayrımı** kalıcı hâle getiren kişi olmuştur.

---

Yazar, söz konusu **Chozer** ile yaptığı görüşmede ve onun işaret ettiği yeni materyalleri derinlemesine inceledikten sonra, şu sonuca varmıştır: Bu ek materyaller, pozisyonunu geri çekmesi için bir gerekçe oluşturmadığı gibi, aksine **R. Schneerson'un hata yaptığını daha da açık biçimde kanıtlamaktadır**.

Sonraki yazışmalarında da **Chozer**, sunulan somut kanıtlara hiç cevap vermemiş, özellikle de R. Schneerson'un “Tzimtzum Kipşuto” kampına dâhil ettiğini iddia ettiği örneğin **Vilna Gaon** gibi

şahsiyetlerin, aslında Hasidik pozisyonla aynı görüşte olduklarını belgeleyen yazılı delillere karşı hiçbir sav ileri sürememiştir.

Yazar, Chozer'den iki şeyden birini talep etmiştir:

R. Schneerson'un "Tzimtzum Kipşuto" görüşüne sahip olarak nitelediği kişilerin (örneğin Vilna Gaon) eserlerinden, onların gerçekten "**Sabatayist türü**" bir görüşe sahip olduklarını doğrudan gösteren açık ve doğrulanabilir kaynak.

Yahudi bilgelik geleneğine uygun bir **entelektüel dürüstlük ifadesiyle**, R. Schneerson'un bu konuda hata yaptığını kabul etmesi.

Yayın tarihi itibarıyla, bu talebe dair **herhangi bir yanıt** alınmamıştır.

---

**Nefes HaTzimtzum**'un yayımlanmasının ardından, bazı kişiler yazarla temasa geçerek şu endişe verici inancı dile getirmişlerdir:

**"Lubaviç Rebbe'lerinin — özellikle de son Rebbe'nin — hata yapması imkânsızdır."**

Bu inançtan hareketle, sunulan tüm delilleri incelemeden, tamamen **a priori** bir kararla reddetmişlerdir.

Oysa burada ve **Nefes HaTzimtzum**'da sunulan kanıtlar, R. Schneerson'un iki konuda **yanıldığını açık biçimde göstermektedir**:

**Vilna Gaon'un Tzimtzum konusundaki pozisyonunu** ve "Tzimtzum Kipşuto"yu savunan Kabalistlerin gerçek görüşlerini anlamasında,

**Haşgaha** konusunda Hasidik yaklaşımın eşsizliğini değerlendirmesinde.

---

Büyük liderlerin hata yapabileceği gerçeğini anlamak için, **Moşe Rabbenu**'nun Tora'da bir halakhik meselede yanılıp kardeşi **Aharon** tarafından düzeltilmesine dair midraş öğretisi hatırlatılır (*Vayikra Rabba*, Şemini 13:1; ayrıca *Yalkut Şimoni*, Şemini, Remez 533; *Targum Yonatan*, Vayikra 10:20):

"*Ve Moşe duydu, ve bu onun gözünde iyiydi*" (Vayikra 10:20).

O, halka şöyle ilan etti:

"Ben yanıldım, kardeşim Aharon beni öğretti."

**R. Naftali Tzvi Berlin (Netziv)** bu öğretinin anlamını şu şekilde genişletir

(*Ha'amek Davar*, Vayikra 10:20; ayrıca *Meishiv Davar* 2:9):

"Moşe, [Vayikra] Rabba'daki öğretiye uygun olarak, hata yaptığını halka açık biçimde ilan etti. Bu duyurunun amacı, kendi kuşağındaki ve gelecek kuşaklardaki bilginlere öğretmektir:

Büyük bir kişi, bir öğretilerde hata yaptığında ne utanmalı ne de geri durmalıdır — zira Moşe Rabbenu bile hata yapmıştır!"

---

Dolayısıyla şu açıkça kabul edilmelidir:

**R. Schneerson**, kuşkusuz olağanüstü büyüklükte bir insandı; öğretileri derin bir dikkatle incelenmelidir. Ancak o da gerçekten bir **insandı** —ve en az iki konuda, tamamen **insani iki hata** yapmıştır.

## Ein Sof'la İlişki Üzerine

**R. Moşe Hayim Luzzatto Ricchi** (*Yoşer Levav*) adlı eserinin açılış bölümünde, insanın **Ein Sof**'la ilişki kurma konusundaki yetersizliğini vurgular. Ein Sof'un dört yönünü sıralar:

**Metziuto** – Varlığı,

**Ahduto** – Birliği,

**Yecholet** – Kudreti,

**Haşgaha** – Gözetimi.

Bu dört terimin baş harflerinden İbranice “**Eimah (אימה)** / *korku, huşu*” kelimesini oluşturur. Böylece, insanın **Ein Sof**'tan söz ederken bile **derin bir saygı ve titizlik** içinde olması gerektiğini belirtir. Şöyle der:

“Biz O’ndan ‘Eimah’ yani huşu ve korkuyla söz ederiz, hatta bu ‘Ein Sof’ (Sonsuz) ismini kullanırken bile. Çünkü bu isim O’na uygundur — zira biz O’nun Varlığı’ndan, Birliği’nden, Kudreti’nden ve Gözetimi’nden doğan dünyaların varlığını ne kadar kavrarsak kavrayalım, bu bilgi yalnızca başlangıcına dairedir; sonu ise kavranamaz.”

R. Ricchi’nin bu tanımı tamamen **insanın bakış açısından** yapılmıştır. Dolayısıyla “Ein Sof” ya da aynı bölümde kullandığı eş anlamlı terim “**Sibah Rişonah**” (İlk Neden) hakkındaki tüm açıklamaları yalnızca **aşağıdan yukarıya**, yani insanın algısına dayalı bir perspektiftedir.

Bu yaklaşım, **R. Yosef Ergas**’ın tartışmasında da merkezîdir. Ergas, “Ein Sof” teriminin neyi ifade ettiğine dair iki ekolü aktarır:

**R. Moşe Cordovero**’ya göre “Ein Sof”, Tanrı’nın **nihai özüdür** (*Atzmut*).

**R. Menachem Azarya da Fano**’ya göre ise Tanrı’nın özü tamamen bilinemezdir; hakkında hiçbir şey söylenemez. Ancak Tanrı’nın özünden taşan bir **irade (Ratzon)** vardır — işte “Ein Sof” bu **irade** düzeyine karşılık gelir.

R. Ergas, bu farkı “ilk yaratımın doğası”na indirger: Zaman-üstü, ezeli bir başlangıç olup olmadığına. R. Cordovero’ya göre ezeli olan yalnızca Tanrı’nın Öz’üdür; R. Menachem Azarya’ya göreyse, Tanrı’nın iradesi de ezeldir, ama yine de O’nun özüyle özdeş değildir. Ergas tartışmayı, Cordovero’nun görüşünü destekleyerek sonlandırır.

Bu arka plan üzerinde **Tzemach Tzedek**'in (3. Lubaviç Rebbe) açıklaması son derece dikkat çekicidir. Tzemach Tzedek, R. Ergas'a karşı çıkar ve aslında Cordovero ile Menachem Azarya arasında hiçbir gerçek görüş ayrılığı bulunmadığını söyler. Ein Sof ve Tzimtzum bağlamında şöyle açıklar:

“ ‘Ein Sof Işığı (Or Ein Sof)’ ifadesi, Hayat Kaynağı'nın (Mekor HaHayyim) O'ndan, yani Öz'ünden (Atzmut) taşarak tezahür edişini ve yayılışını ifade eder. Bu kaynak, yani Or Ein Sof, yalnızca O'nun Öz'ünden gelen bir aydınlanmadır. Çünkü O'nun özü kendi içinde aşkın ve soyutlanmış hâlde bulunur. O'nun yalnızca **görkemi** ve **ışığı** üst ve alt âlemlere — göklere ve yeryüzüne — ışık (varlık) verir. Dolayısıyla, dünyanın yaratılmasından önce ya da sonra O'nda hiçbir değişiklik yoktur... Bu yayılan yaşam gücünün düzeyi, ‘Or Ein Sof’ diye adlandırılır ve bu düzey tüm zevklerin kaynağı, bütün varlığın köküdür... İşte Tzimtzum, bu düzeyde — yani Or Ein Sof'un ışığında — meydana gelmiştir. ‘Mekor HaOr’ yani Işığın Kaynağı'nda (Tanrı'nın Öz'ünde) değil.”

Tzemach Tzedek devam eder:

“Tzimtzum yalnızca O'ndan taşan bu ışık düzeyinde gerçekleşmiştir; ‘Mekor HaOr’da, yani Kutsal Kaynak'ta değil — çünkü O'nun Öz'ü kutsaldır, tamamen soyutlanmıştır. R. Menachem Azarya da Fano'nun belirttiği gibi, Tzimtzum yalnızca O'ndan taşan düzeyde — ‘Ein Sof’, ‘İsmi’ ve ‘İradesi’ diye adlandırılan düzeyde — gerçekleşmiştir; O'nun Öz'ünde asla değildir, Tanrı korusun.”

Ve Tzemach Tzedek, Cordovero'nun ve Menachem Azarya'nın bu noktada **aynı şeyi kastettiklerini** ekler:

Or Ein Sof, Işığın Kaynağı içinde potansiyel hâlde (Ayin ve Efes düzeyinde) içkindir; tıpkı güneşin içindeki ışık gibi — ışık güneşin içindeyken ondan ayrı bir varlık değildir.

Tzemach Tzedek, dedesi **Baal HaTanya**'nın bu potansiyel hâli “**Yecholet / Potansiyel Kudret**” olarak adlandırdığını belirtir. Ona göre bu ifade, bu potansiyelin Tanrı'nın özünden ayıramayacak kadar içkin olduğunu göstermek içindir.

Bu, R. Azriel'in “**Koach BiGevul (sonlunun potansiyeli)**” ve “**Bli Gevul (sonsuz)**” kavramlarıyla açıkladığı yapıya denktir. “Koach BiGevul”, tüm sonlu varlıkların **kök potansiyelidir** ve Tanrı'nın mutlak birliğinin içinde fark edilemez biçimde gizlidir — tıpkı “Malhut” niteliğinin O'nun özünde gizlenmiş olması gibi

---

Tzemach Tzedek'in açıklamasından şu iki bakış açısı ortaya çıkar:

#### **Tanrısal bakış açısından:**

“Ein Sof”, **Koach BiGevul**'dur — yani sonlunun potansiyeli, O'nun özünde tamamen erimiş ve ayrışmamış hâlde bulunur. Bu durumda “Ein Sof” ile

“Atzmut” arasında hiçbir ayırım yoktur; **Koach BiGevul**, **Bli Gevul** ile özdeştir.

### İnsanın bakış açısından:

Bu potansiyel, varlık kaynağı olarak tezahür eder, “**Sibah Rişonah**” — yani İlk Neden — hâline gelir. Bu düzeyde “Ein Sof”, Tanrı’nın özünden ayrı gibi görünür; ancak bu yalnızca algısal bir farktır — gerçekte hâlâ O’nun özünde bütünüyle içkindir

---

Bu noktada, **Vilna Gaon**’un “**Sod HaTzimtzum / Tzimtzum’un Sırrı**” adlı açıklaması özellikle önemlidir. Bu metin, **R. Ricchi**’nin *Mishnat Chassidim*’deki “Ein Sof” kavrayışına dair Gaon’un yorumunu içerir:

“Bil ki, Ein Sof hakkında hiçbir şekilde düşünmemek gerekir. O’ndan söz etmek bile yasaktır — hatta O’nu ‘Varlığın Nedeni’ olarak adlandırmak bile uygun değildir. O’na ‘Ein Sof’ demek dahi yasaktır. Bizim O’ndan ve Sefirot’tan söz etmemiz, yalnızca O’nun **İradesi** ve **Haşgaha**’sı bağlamındadır; bunlar da yalnızca **Eylemlerinin ve Yaratıklarının bakış açısından** — yani bizim perspektifimizdendir. Bu, Kabala’nın tüm yolları için temel ilkedir!”

### Dipnot:

**SE2:31 R. Yosef Ergas**’ın ifadesi, ilk bakışta, **SE2:17**’de yaptığı başka bir açıklamayla çelişiyor gibi görünebilir. Çünkü orada, **Atzilut âleminin** bile zaman kavramının ötesinde olduğunu söyler. Dolayısıyla, bizim bildiğimiz anlamda zaman bakımından, Atzilut ezeldir ve onun üzerindeki tüm düzeyler de ezeldir. Ancak, hiçbir insan bu düzeyle ilişki kuramayacağı için, R. Ergas “en yüksek düzeydeki yaratımların ezeliği”nden bahsederken zaman kavramından değil, **varoluş sıralaması (seder ha-havaya)** anlamında konuşmaktadır; yani, o en yüksek düzeyli yaratımların gerçekten bir başlangıçlarının olup olmadığı sorusundan.

---

Daha derin düzeyde, “**Ein Sof**”tan “**Bli Gevul**” (sonsuzluk) ve “**Koach BiGevul**” (sonluluk potansiyeli) terimleriyle söz edildiğinde, bunların sırasıyla **Hasadim (Lütuflar)** ve **Gevurot (Kısıtlamalar)**’ın gizli potansiyelleri olduğu anlaşılır. **Hesed** ve **Gevurah** arasındaki etkileşim, bütün varoluşun yaratımındaki temel ilkedir ve bu etkileşim, **Ein Sof** düzeyine kadar bütün varlık katmanlarının içinde içsel olarak birleşmiştir (bkz. s. 634, dn. 81).

---

“**Ein Sof**” terimi her iki bağlamda da kullanılabilir.

Bazı bilginler terimsel bir ayırım yapar.

Örneğin, **Baal HaTanya**, *Likutei Tora*, Nitzavim, s. 49, sütun 1’de şöyle yazar:

“Tzimtzum... ‘Or Ein Sof’ ta (Ein Sof’un Işığında) gerçekleşti — yani O’ndan taşan ve ifşa edilen ışıktadır. Fakat ‘Ein Sof’un Kendisi’nde değil.”

Burada **Baal HaTanya**, “Ein Sof” terimini **O’nun Özündeki Koach BiGevul** ile, “Or Ein Sof” terimini ise bu potansiyelin **açığa çıkışıyla** ilişkilendirir. Buna karşılık, **R. Menachem Azarya da Fano**, bu ifşayı doğrudan “Ein Sof” olarak adlandırır ve O’nun Özündeki içkin hâline hiç değinmez — muhtemelen Tanrı’nın Öz’ü hakkında hiçbir şekilde konuşmamayı tercih ettiği için.

Biz “aşağı düzey perspektifi”ni düşük,  
“yüksek düzey perspektifi”ni yüce olarak adlandırsak da,  
bu iki bakış **aynı hakikatin iki görünümüdür**.  
Dolayısıyla, “Ein Sof”un bu iki tanımı,  
özünde **aynı şeyin iki algısal yönüdür**.

---

Bu metin, “**Sod HaTzimtzum**” (*Tzimtzum’un Sırrı*) başlığıyla **Vilna Gaon**’un *Sifra DeTzneyuta* şerhinin sonunda toplanmış notları arasında yer alır. “Sod HaTzimtzum”un ilk kısmı, **R. Yitzchak Isaac Chaver** tarafından *Magen VeTzina*, Bölüm 30, s. 63a’da (burada alıntılanan pasaj dâhil) yayımlanmıştır ve Chaver, bu parçanın **Vilna Gaon’a ait olduğunu** açıkça belirtmiştir. Bu metnin arka planı ve Gaon’un yazarlığına dair kanıtlar için bkz. **R. Dovid Kamenetsky**, *Yeşrun*, cilt 19 (2007), s. 714, dn. 29; ve *Hadrat Kodesh*, Yeruşalayim, 2014, s. 193, dn. 71.

Vilna Gaon’un burada ortaya koyduğu kural, onun diğer eserlerinde de ifade ettiği prensiple uyumludur. Örneğin, *Yabel Ohr*’dan yapılan alıntıda (s. 777, dn. 358) her şeyin “**Mitzideinu** / bizim perspektifimizden” olduğunu söyler. Ayrıca, öğrencisi **R. Hayim Volozhin**’in *Nefesh HaHayim*’deki açıklamalarıyla da tam bir paralellik gösterir (bkz. s. 848, dn. 429).

**R. Yisrael Eliyahu Weintraub**, *Nefesh Eliyahu – Hakdamot VeShiurim* (2012), s. 115–119, Bölüm 14’te  
Vilna Gaon’dan gelen geleneğin şu şekilde aktarıldığını belirtir:

“ ‘O, yeryüzünü yüceliğiyle doldurur’ (Yeşayahu 6:3) ayetinin anlamı,  
Tanrı’nın yeryüzünü **İradesi** ve **Haşgaha**’sıyla doldurduğudur.  
Bu, Tanrı’dan söz ederken ulaşabileceğimiz sınırın en uç noktasıdır.”

R. Weintraub, **Baal HaTanya**’nın da bu konuda Vilna Gaon’la tamamen aynı görüşte olduğunu ekler; kanıt olarak *Torah Ohr*, Vayera, s. 13, sütun 3 – s. 15, sütun 4’teki öğretiyi gösterir.

Bu öğreti, **Hasidim** ile **Mitnagdim** arasında **Tzimtzum** kavramı hakkında aslında hiçbir gerçek anlaşmazlık olmadığını ve *Nefesh HaTzimtzum*, Cilt 2’de uzun uzadıya açıklandığı gibi farkın yalnızca terminolojik olduğunu bir kez daha doğrular. R. Weintraub ayrıca, kendince iki okul arasındaki gerçek farkın ne olduğunu açıklamaya devam eder.

---

**Leshem Shevo VeAchlama**, *Sefer HaHakdamot U’She’arim*, Kapı 4, Bölüm 3; ve yine *Sefer HaKelalim*, Kelal 2, Anaf 1’de **Leshem** (R. Shlomo Elyashiv), **Arizal**’ın *Etz Hayim* 7:1’de geçen “**İlk Emanasyon**” (Ha’Atzalah HaRişonah) ve “**İlk Çekilme**” (HaHistalkut HaRişonah) (ifade ettiği yerlerde “İkinci Emanasyon” ve “İkinci Çekilme” terimleriyle birlikte) kavramlarını açıklar.

Leshem’e göre:

“İlk Emanasyon” **Ein Sof**’tur;

“İlk Çekilme” ise **Ein Sof içindeki Tzimtzum**’dur.

Dolayısıyla Leshem'in anlayışına göre, **Arizal**,  
"Ein Sof'u bir **emanasyon** — yani **Tanrısal ifşa biçimi** — olarak değerlendirmiştir.

## Vilna Gaon'a Dayanarak Leshem'in Açıklaması

**Leshem Shevo VeAchlama** (R. Shlomo Elyashiv), yukarıda aktarılan **Vilna Gaon** metnine dayanarak — ve daha önce görüldüğü gibi **R. Moşe Hayim Luzzatto Ricchi**'nin *Tzimtzum Kipşuto* konusundaki yaklaşımını bütünüyle destekleyerek — şu şekilde genişletir:

"İlk [ifşa düzeyi], tüm kutsal *Zohar* ve *Arizal* yazılarında bahsedilen **Or Ein Sof** (Ein Sof'un Işığı) düzeyidir. Bu, O'nun **Gizli Gerçeği**'nden (yani bizim bakış açımızdan gizli olan Öz'ünden) gerçekleşen ilk ifşasıdır. Biz yaratılmışlar ve hatta [üst] emanasyonların her biri bile O'nu kavrayamaz. O'nun [Özü] hakkında isimle ya da kelimeyle konuşmak mümkün değildir; yalnızca **olumsuzlama** yoluyla bahsedilebilir.

Yani, O'nun Yüceliğine ve Gerçeğine herhangi bir eksiklik ima eden her şeyi reddetmek, ve O'nun kavranabileceği veya hakkında konuşulabileceği fikrini de reddetmek gerekir. Çünkü O, her tür düşünce, kelime ve akıldan aşkın ve soyutlanmıştır.

Vilna Gaon, *Sifra DeTzneyuta* şerhinin sonunda topladığı notlarda (*Vilna, 1882 baskısı*),

'O'na ("Öz"üne) **Ein Sof** demenin dahi yasak olduğunu, O'nun hakkında herhangi bir şekilde düşünmenin de yasak olduğunu' yazmıştır. Şimdi, O'nun Gizli Gerçeği'nden gerçekleşen ilk ifşa düzeyi, **Or Ein Sof** seviyesidir. Ancak bu ilk ifşada bile, hiçbir farklılaşma, derece veya isim tanımlaması yapılamaz; çünkü bu, tamamen Yüce Işık'tır.

'Ein Sof / Sonsuz' ifadesinin asıl anlamı da aslında olumsuz bir tanımlamadır: Yani tüm farklılıkların ve seviyelerin orada geçersiz kılındığını ima eder. O'nun hakkında açığa çıkan tek şey, O'nun Işığının ve Yüceliğinin "sonunun olmamasıdır".

Bu 'Ein Sof', O'nun Öz'ündeki **Gizli Gerçeği**nden sonra gelen ilk ifşadır."

---

Leshem başka yerlerde de **Ein Sof**'u ikinci bir düzey olarak tanımlar:

Yani, "**Gizli Gerçeğinin Öz'ü**" dediği en yüksek birinci düzeyden gelen **ilk ifşa**.

Bu bağlamda şöyle açıklar:

"Yine de bu düzey hâlâ gerçek anlamda ifşa değildir; yalnızca 'ifşa olma iradesi'dir, ifşadan öncedir. Ve bu yüzden 'Ein Sof' adıyla anılır. Çünkü O [Ein Sof], her tür sonluluk kavramının ötesindedir — Tanrı korusun — yine de tüm ifşaların gizli köküdür. Dolayısıyla, sonluluğun kök potansiyellerini açığa çıkarmak için, O kendi içinde bir **Tzimtzum** gerçekleştirmiştir."

Bu açıklamaya göre, Leshem **Ein Sof**'u, Tanrı'nın Öz'ü içinde gizli duran **Koach BiGevul** (sonluluğun potansiyeli) olarak tanımlar. Bu yüzden, onu "ikinci düzey" olarak listelemiş olsa da, gerçekte **Ein Sof**, birinci düzeyin — yani Tanrı'nın Öz'ünün — ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu, Leshem'in başka bir yerde söylediği şu ifadeyi açıklar:

"Ein Sof, tüm ifşaların **Sibah Rişonah**'sıdır (Birincil Nedeni'dir);  
O, nedenlerin nedenidir ve O'nun kendisinin hiçbir nedeni yoktur."

Yani birinci düzey (Tanrı'nın Öz'ü), ikinci düzey (Ein Sof) için ayrı bir neden değildir; çünkü **Ein Sof**, Öz'ün içinde erimiş hâlde bulunur.  
Bu nedenle **Ein Sof'un kendisi**, tüm varlığın **Birincil Nedenidir**.

---

Vilna Gaon ve Leshem'in bu açıklamalarıyla tutarlı biçimde,  
**R. Ricchi** de şöyle yazar:

"Ein Sof tamamen Yüce Işık'tır."

"Işık" (*Or*) kavramı, bir **emanasyon** veya **yaratılmışa yönelik ifşa** anlamına gelir.  
Dolayısıyla R. Ricchi'nin "Ein Sof'u Yüce Işık" olarak adlandırması, henüz yaratılışa yönelik ifşanın potansiyel hâlinde olduğunu ima eder; yani **Koach BiGevul**, sonluluğun potansiyelidir.

---

Bu alt bölümdeki bütün tartışmaların ardından, artık R. Ricchi'nin *Yoşer Levav*'daki şu garip gibi görünen ifadesi anlaşılabilir hâle gelir:

"Bu İsmi'nin birleştirilmesiyle [yani Tanrı'nın dört harfli İsmi YHVH'yi doğru kavrayışla telaffuz ederek, özellikle *Shema*'nın ilk satırını söylerken], başka hiçbir '**Sibah Rişonah** / Birincil Neden'in bulunmadığını kabul ediyoruz.  
Aynı zamanda, bu Birincil Neden'in kendi içinde başka bir **Tzimtzum** gerçekleştirmediğini, öyle ki başka dünyalar ve başka bir **Z'eir Anpin Partzufu** da tıpkı bu Tzimtzum içindekine benzer şekilde orada bulunmasın."

Bu ifade, R. Ricchi'nin bakışına göre,  
Tanrısal Birliğin mutlaklığını — yani yaratılışın çokluğuna rağmen **tek bir Tzimtzum** olduğunu — ve bu Tzimtzum'un da yalnızca Tanrı'nın **Işığı** üzerinde, O'nun Öz'ünde değil, gerçekleştiğini teyit eder.

**Dipnot:**

Leshem Shevo VeAchlama – Sefer HaHakdamot U'She'arim, Dördüncü Kapı, Üçüncü Bölüm

*Leshem Shevo VeAchlama*'da (*Sefer HaKelalim, Kelal 2, Anaf 1*), **Leshem (R. Shlomo Elyashiv)**, **Arizal**'ın *Etz Hayim 7:1*'de geçen "**İlk Emanasyon (Ha'Atzalah HaRiṣonah)**" ve "**İlk Çekilme (HaHistalkut HaRiṣonah)**" ifadelerini (ve aynı şekilde "**İkinci Emanasyon**" ve "**İkinci Çekilme**" terimlerini) açıklar.

Leshem, "**İlk Emanasyon**"un **Ein Sof**'un kendisi,

"**İlk Çekilme**"nin ise **Ein Sof** içindeki **Tzimtzum** olduğunu belirtir.

Dolayısıyla Leshem'e göre **Arizal**, "**Ein Sof**"u bir **emanasyon (Atzalah)** — yani Tanrısal ifşa biçimi — olarak anlamıştır.

---

"**Or / Işık**" kelimesinin sayısal değeri **207**'dir,

ve bu, "**Ein Sof**" ifadesinin sayısal değeriyle aynıdır.

"**Işık**", bir **hayat gücü ifşasını** ya da **bu ifşanın potansiyelini** temsil eder.

Bu da Kabalistlerin, Tanrı'nın bizim dolaylı biçimde söz edebildiğimiz en yüksek düzeyini betimlemek için neden "**Ein Sof**" terimini seçtiklerinin bir başka açıklamasıdır.

*VaYakhel Moşe*'de, *Maamar Adam DeAtzilut*, 1. Bölüm, *Masveh Moşe*, Ot 1'de,

"**Ein Sof**"un bu sayısal denkliği iki başka ifadeyle birlikte verilir:

"**Raz / Sır**" ve "**Adon Olam / Dünyanın Efendisi.**"

---

"**Ein Sof**" = "**Raz**" çünkü bizden gizlidir; bir "sır" gibidir.

Bu, iki perspektifin sırrına (Tanrısal ve yaratılmış bakışların çifte görünümü) atıfta bulunuyor olabilir.

"**Adon Olam**" ifadesinde "**Adon**" (Efendi), aslında Tanrı'nın **ADNY** isminin köküdür

ve **Malhut**'u temsil eder

(örneğin bkz. *Ek 3:12*).

Dolayısıyla "**Adon Olam**", Tanrı'nın **Öz**'ünün **Malhut**'u anlamına gelir —

yani **Tzimtzum**'un gerçekleştiği ortam,

ve **Olam / Dünya** (gizlenme anlamında; bkz. s. 602, dn. 6) bu ortam içinde yaratılır.

---

Sonuç olarak:

**Ein Sof**, Tanrı'nın **Öz**'ünde gizli duran **Koach BiGevul**'dur —

yani, dünyanın "ışığını / varlığını" yayma potansiyeli.

Bu potansiyel, dünya için gizli kalır

ve **çifte perspektifin sırrı (Raz)** içinde saklıdır:

bir yandan Tanrı'nın mutlak birliği, diğer yandan yaratılmış bilincin farklılık deneyimi.

Bu pasaj, **R. Moşe Hayim Luzzatto Ricchi**'nin "**Sibah Riṣonah / Birincil Neden**" terimini — ki onu "**Ein Sof**"la eşitlemiştir — nasıl anladığını doğru kavramak için yazılmıştır.

R. Ricchi'nin bu ifadeyle kastettiği şey, "**Koach BiGevul**", yani **Tanrı'nın Öz**'ündeki **sonluluk potansiyeli**, başka bir deyişle O'nun **Öz**'ünün **Malhut düzeyi** (tabii ki sadece bizim bakış açımızdan).

Eğer Tanrı'nın **Öz**'ü hakkında hiçbir şekilde olumlu konuşmak yasaksa — ne O'nun ne olduğu ne de birliği hakkında herhangi bir şey söylenemiyorsa — o hâlde birlikten

söz etmek de ancak bu “Koach BiGevul” düzeyinde anlam kazanır. Yani, “Sibah Rişonah”dan söz ederken, aslında “Koach BiGevul”u kastettiğini anlamadıkça, R. Ricchi’nin “birlik” kavramına dair söylemi tutarlı biçimde anlaşılabilir.

R. Ricchi’ye göre, dualarda söylediğimiz “birleştirme” (örneğin Şema’da “Adonay Ehad” derken) şu anlamı taşır:

Gerçekte **tek bir Sibah Rişonah**, yani **tek bir Birincil Neden** vardır.

İnsan, Tanrı’nın Öz’ünde birden fazla “Koach BiGevul” olabileceğini — dolayısıyla birden fazla “Sibah Rişonah” ve birden fazla evren yaratılabileceğini — düşünebilir.

R. Ricchi bunu reddeder: “Şema’yı söylerken Tanrı’nın **tek bir birleştirilmiş Koach BiGevul** olduğunu ve tüm varlığın bundan türediğini onaylarız.

Bunun ötesinde, R. Ricchi der ki: “Şema”daki birliği ilan ederken, biz yalnızca **Tanrı’nın en yüce düzeyi** değil, aynı zamanda **Z’eir Anpin** düzeyini — yani **Atzilut** dünyasının alt yüzünü — ve dualarda YHVH İsmi’yle andığımız bu düzeyin de tüm üst düzeylerle **tamamen bir** olduğunu onaylıyoruz.

O, “Sibah Rişonah” içinde birden fazla “Makom” (mekân ya da boyut) olmadığını söyler; yani bugün bazı fizikçilerin ileri sürdüğü anlamda bir “**çoklu evren (multiverse)**” kavramına yer yoktur.

Aksine, yalnızca **tek bir Makom**, **tek bir birleştirilmiş çevre**, ve bu çevre içinde **tek bir birleştirilmiş Z’eir Anpin** vardır — ve tüm bunlar da **tek bir birleştirilmiş Sibah Rişonah**’ın içinde yer alır.

---

Tüm bu alt bölümün ayrıntıları ışığında görülüyor ki,

**R. Ricchi’nin Ein Sof’un özsel doğasına yaklaşımı**, daha sonra gelen ana akım Kabalistlerin — **Baal HaTanya**, **Vilna Gaon**, **Tzemach Tzedek** ve **Leshem** — görüşleriyle bütünüyle uyumludur.

Buna karşılık, **R. Yosef Ergas**, **R. Moşe Cordovero**’nun pozisyonuna ilişkin yorumunda Ein Sof’u ele alış biçimi bakımından belirgin bir “aykırı yorumcu” konumundadır.

Dolayısıyla, bu bölümün genel bir özeti olarak şunu söylemek mümkündür:

Yoşer Levav’ın açıklamalarının gerçekten kafa karıştırıcı olduğu ve birçok kişinin bundan dolayı yanıldığı doğrudur; **yine de**, onun “**Tzimtzum Kipşuto**”yu yalnızca **bizim bakış açımızdan** gerçekleşmiş olarak ele alış ve **Ein Sof**’a yaklaşım biçimi, sonraki kuşaklarda gelişen **ana akım Kabalistik görüşle esasen tam bir uyum içindedir**.

**Dipnot:**

Evrenimizin gözlemlenebilir yapısının ortaya koyduğu ciddi bir bilmeceye yanıt olarak bazı teorik fizikçiler arasında son dönemde “**çoklu evren (multiverse)**” kavramı oldukça popüler hâle gelmiştir. Bilimsel gözlemler, yaşadığımız evrende hayatı destekleyen çok hassas biçimde ayarlanmış fiziksel sabitler ve parametreler bulunduğunu göstermektedir (örneğin ince yapı sabiti, proton–elektron kütle oranı, temel kuvvetlerin büyüklükleri gibi). Bu parametrelerin her biri şaşırtıcı bir biçimde, hayatı mümkün kılacak şekilde “tesadüfi olarak” bir araya gelmiş görünmektedir. Bu parametrelerden yalnızca biri bile çok az farklı ayarlıysaydı, evrenimiz yaşamı destekleyemezdi.

Dolayısıyla, bilimsel anlayışımıza göre evrenin yaşamı destekleme kapasitesi bir **bıçak sırtı dengede** durmaktadır — ve bu durum güçlü bir açıklama gerektirir. Eğer evrene dair mevcut bilimsel anlayışımız doğruysa, bu bilmecenin çözümü için şimdiye dek yalnızca iki olasılık önerilmiştir:

Birincisi, evreni olağanüstü bir hassasiyetle **yaratmış olan İlahi bir Varlık** varsayımdır. İkinci açıklama ise — Tanrı'nın varlığını ve bununla birlikte gelen derin ahlâkî sorumluluğu kabul etmemek için — **sonsuz sayıda paralel evrenin** bulunduğu bir “çoklu evren” modelidir. Bu yaklaşıma göre biz sadece tesadüfen, yaşamı destekleyen parametrelere sahip bir evrende bulunmaktayız.

Ancak altı çizilmelidir ki, şimdiye kadar önerilmiş hiçbir çoklu evren teorisi için **tek bir bilimsel kanıt** dahi bulunmamaktadır.

Üstelik bu teoriler, tanım gereği **doğrulanamaz niteliktedir**; yani ne kanıtlanabilir ne de yanlışlanabilir. Dolayısıyla bu tür hiçbir model, bilimsel teorinin temel koşulu olan **yanlışlanabilirlik** kriterini karşılamaz.

Bu teoriler üzerine geniş bir akademik literatür bulunsa da, doğrulanamaz olduklarından gerçekte bunlar **inanç** düzeyindedir.

Bu teorileri savunan bilim insanları, Tanrı'ya olan inançlarını ve onunla gelen anlam ve sorumluluk duygusunu, kanıtlanamaz bir **sözde-bilimsel inanç** ile değiştirerek, kendi varlıklarını doğanın anlamsız bir kazası olarak yorumlamaktadır.

Tuhaf olan şu ki, bu sözde-bilimsel çoklu evren teorileri o kadar karmaşık ve inanılması güçtür ki, eğer gerçekten evrenimizin açıklanamaz hassas dengesini çözseler bile, o zaman daha büyük bir soru ortaya çıkar:

**Bu kadar karmaşık bir çoklu evren düzeni, nasıl olur da tesadüfen, bir Yaratan olmaksızın ortaya çıkabilir?**

Bu kitabın yazarının mütevazı görüşüne göre, ister mevcut evrenimizin açıklanamaz derecede hassas yapısına bakılsın, ister bunu açıklamak için çok daha inanılmaz ama kanıtlanamaz bir çoklu evren teorisi öne sürülsün, her iki yaklaşım da **Yaratıcı'nın varlığını destekleyen güçlü argümanlardır**.

---

R. Yitzchok Meir Morgenstern ile yapılan bir konuşmada, o, **Shomer Emunim**'in R. **Moşe Cordovero** ile R. **Menachem Azarya** arasındaki görüş farkını alışılmışın dışında bir biçimde sunmasının **bilinçli bir tercih** olduğunu belirtmiştir. Bu kitabın kapsamı ayrıntılara girmeye elverişli değildir; ancak R. Morgenstern'e göre bu sunum, **Sabbatai'ciler** tarafından Tanrı'yı maddeleştiren (fizikselleştiren) yanlış Kabalistik yorumlara karşı bir düzeltme amacı taşımaktadır.

Shomer Emunim'in bu iki Kabalist arasındaki farkı sunuş biçimi, bazı yorumcuların **Yoşer Levav**'ı yanlış anlamalarına neden olmuştur.

Onlara göre Yoşer Levav, Shomer Emunim'e yanıt olarak yazılmıştır; dolayısıyla bu konuda sessiz kalması, Shomer Emunim'in R. Cordovero'nun yorumuna katıldığını ima etmektedir. Ancak kitabın 864. sayfasındaki 460 numaralı dipnotta açıkça gösterildiği üzere, **Yoşer Levav aslında Shomer Emunim'e değil, ondan önceki R. Ergas'ın bir eserine yanıt olarak yazılmıştır**. Shomer Emunim'e yapılan atıflar, yalnızca Tzimtzum konusunun ele alındığı bölüme sonradan eklenmiştir.

Bu nedenle, Yoşer Levav'ın Shomer Emunim'in görüşünü benimsediğini varsaymak hatalıdır. Sonuç olarak, Yoşer Levav'ın Ein Sof'un doğası hakkında **ana akım Kabalistik çizgiden farklı bir görüş** benimsediği yönündeki çıkarımlar temelsizdir. Aksine, metnin içeriği **Tzemach Tzedek**'in yukarıda alıntılanan açıklamalarıyla **tam uyum içindedir**.

---

R. **Yisrael Wilk**, 2018'de yayımlanan *Sefer HaTzimtzum VahaMetziut* (Ramat Beit Shemesh), *Maamar 4*, s. 251–334'te, **Yoşer Levav**'ın bu bölümde “kabul edilemez” olarak tanımlanan “**Sabatayist tipi**

**Tzimtzum Kipsuto**” (yani **Ein Sof’un fiziksel olarak çekilmesi**) görüşünü benimsediğini ileri sürmüştür.

Wilk’e göre, Yoşer Levav’a karşı en güçlü muhalefet **Baal HaTanya** tarafından dile getirilmiştir. Ancak onun argümanında, Baal HaTanya’nın **Haşgaha (İlahi denetim)** ve **Tanrısal Bilgi** konularındaki ifadelerinin **bağlamı dikkate alınmamıştır**.

Ayrıca Wilk, **R. Buzaglo** ve **Leshem**’in Yoşer Levav’a verdikleri açık, koşulsuz desteğin aslında “şartlı” olduğunu iddia eder; oysa bu iki otorite, söz konusu desteği herhangi bir çekinceyle nitelendirmemiştir.

Wilk’in tezi, Shomer Emunim’in R. **Cordovero** ile R. **Menachem Azarya** arasında sunduğu fark üzerine kuruludur — fakat bu farkın kendisi zaten tartışmalıdır. Üstelik, Wilk bu farkın Yoşer Levav tarafından da benimsendiğini varsaymakta, bir önceki dipnotta belirtilen tarihsel ayrıntılardan habersiz görünmektedir.

Daha da önemlisi, o, Tanrı’yı “**Hagbala (sınırlama)**” ve “**Hagshama (maddeselleştirme)**” bağlamında ayıran bir kavramsal ikilik sunar; oysa sayfa 456, dipnot 196’da açıklandığı üzere böyle bir ayırım mevcut değildir.

Yoşer Levav’ın Tzimtzum konusundaki yaklaşımı, aslında Shomer Emunim’de ele alınan **Haşgaha** ve Tanrısal Bilinç konularını derinlemesine açıklığa kavuşturmak amacı taşır. Bu bölümde sunulan sonuçlar, **R. Yitzchok Meir Morgenstern** tarafından gözden geçirilmiş ve doğrulanmıştır; bu yönüyle **R. Wilk’in görüşleriyle açık bir zıtlık** içindedir.

## **Temenni**

Kabala’ya giriş konusunda bir başlangıç kaynağı oluşturmak amacıyla bu küçük çeviriyi yazmaya giriştim. Bu konu, bilgelik arayana yol gösterebilir. Bu küçük çalışma zihinlere berraklık sağlasın ve kimse elinden düşürmek istemesin. G.D. Kasım, 2025