

T.C
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**DÜALİST DİNLERDE TANRI VE KOZMOS İNANCININ KATHARLAR'A
YANSIMALARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TUBA KANCA

TEZ DANIŐMANI
PROF. DR. MUSTAFA BAŞ

BİLECİK, 2025

10770664

T.C
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**DÜALİST DİNLERDE TANRI VE KOZMOS İNANCININ KATHARLAR'A
YANSIMALARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TUBA KANCA

TEZ DANIŐMANI
PROF. DR. MUSTAFA BAŞ

BİLECİK, 2025

10770664

BEYAN

“Düalist Dinlerde Tanrı ve Kozmos İnancının Katharlar’a Yansımaları” adlı yüksek lisans tezinin hazırlık ve yazımı sırasında bilimsel araştırma ve etik kurallarına uyduğumu, başkalarının eserlerinden yararlandığım bölümlerde bilimsel kurallara uygun olarak atıfta bulunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, tezin herhangi bir kısmının Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Bu çalışmanın, Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP), TÜBİTAK veya benzeri kuruluşlarca desteklenmesi durumunda; projenin ve destekleyen kurumun adı proje numarası ile birlikte, ETİK KURUL onayı alınması durumunda ise ETİK KURUL tarih karar ve sayı bilgilerinin beyan edilmesi gerekmektedir.			
DESTEK ALINMIŞTIR	<input type="checkbox"/>	DESTEK ALINMAMIŞTIR	<input checked="" type="checkbox"/>
Destek alındı ise;			
Destekleyen kurum;			
Desteğin Türü		Proje Numarası	
1- BAP (Bilimsel Araştırma Projesi)			
2- TÜBİTAK			
Diğer;.....			
ETİK KURUL onayı var ise;			
ETİK KURUL karar tarih/sayı:	/.....	

Tuba KANCA

...../...../2025

İmza

ÖN SÖZ

Bu çalışma, Mecusîlik, Sâbiîlik, Maniheizm ve Katharizm'in Tanrı tasavvurları ile kozmolojik öğretilerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi düşüncesinden doğmuştur. Söz konusu inanç sistemleri, farklı coğrafya ve tarihsel bağlamlarda gelişmiş olmalarına rağmen ortak bir düalist perspektifi paylaşmaktadır. Çalışmanın amacı, bu geleneklerdeki benzerlik ve farklılıkları sistematik bir yaklaşımla ortaya koyarak hem doğu hem de batı kökenli düalist öğretiler arasındaki ilişkilerin daha net anlaşılmasına katkı sağlamaktır. Bu bağlamda çalışma, dinler tarihi alanına özgün ve kapsamlı bir katkı sunma isteğinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Tezin hazırlık ve yazım süreci, titiz bir araştırma, kaynak taraması ve metin analizlerini kapsayan uzun soluklu bir çabanın sonucudur. Bu süreçte karşılaşılan güçlüklerin aşılmasında ve araştırmanın yönlendirilmesinde değerli danışman hocam Sayın Prof. Dr. Mustafa Baş'ın bilgi, tecrübe ve yapıcı eleştirileri yol gösterici olmuştur. Hocamın akademik rehberliği, yalnızca çalışmanın bilimsel niteliğini güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda araştırma sürecine duyduğum motivasyonu da sürekli kılmıştır. Bu vesileyle kendisine samimiyeti, sabrı ve katkılarından ötürü en derin teşekkür ve saygılarımı sunarım.

Araştırma sürecinde, doğrudan akademik desteğin ötesinde manevi olarak yanımda olan dostlarıma, bana her aşamada cesaret ve moral veren arkadaşlarıma da ayrıca teşekkür etmek isterim. Onların varlığı, bu yoğun ve yorucu süreci daha anlamlı ve katlanılabilir hale getirmiştir.

En büyük teşekkürü ise aileme borçluyum. Hayatımın her döneminde bana güç ve destek olan, sevgisini ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen ailem, bu çalışmanın tamamlanmasında en büyük dayanağım olmuştur. Özellikle de kıymetli anneme, sabrı, fedakârlığı ve karşılıksız sevgisi için minnettarım. Bu çalışmayı onun özverili emeğine ve dualarına ithaf etmekten onur duyarım.

Tuba KANCA

2025

ÖZET

DÜALİST DİNLERDE TANRI VE KOZMOS İNANCININ KATHARLAR'A YANSIMALARI

Düalist dinî gelenekler, evreni ve insanı açıklarken, genellikle iyi ile kötü, ruhsal ile maddî, ışık ile karanlık gibi karşıt iki ilkeyi varoluşun temelinde konumlandıran özgün metafizik sistemler ortaya koyarlar. Tarihsel süreç içerisinde farklı kültürel bağlamlarda biçim değiştirerek gelişen bu düalist yaklaşımlar, özellikle Maniheizm, Zerdüştilik (Mecusilik) ve Sâbiîlik gibi doğu kökenli geleneklerde belirginleşmiştir. Zerdüştilik'te Ahura Mazdâ ve Angra Mainyu arasında süre giden kozmik mücadele; Maniheizm'de ışık ile karanlığın ezeli çatışması ve ruhun karanlıktan kurtuluşuna dayalı öğretisi; Sâbiîlik'te ise Işık Âlemi ile maddî âlem arasındaki hiyerarşik ayırım, bu geleneklerin düalist niteliğini ortaya koyar. Bu düşünsel miras, zamanla Batı'da, özellikle Orta Çağ Avrupa'sında Katharizm gibi Hıristiyanlıkta heretik olarak kabul edilen yapılar aracılığıyla yeniden yorumlanmıştır. Orta Çağ Avrupa'sının dinî ve düşünsel tarihinde, egemen Hıristiyan doktrininin karşısında şekillenen düalist inanç sistemleri hem teolojik hem de kozmolojik düzeyde özgün yaklaşımlar sergilemiştir. Bu çerçevede Katharlar, Tanrı tasavvurları ve evren anlayışlarıyla Batı Avrupa'daki heterodoks düşünce geleneklerinin en dikkat çekici ve sistematik örneklerinden biri olarak öne çıkar. Kathar inancı, temelini oluşturan öğretisi bakımından, iyilik ve kötülük arasında ontolojik düzeyde düalist bir ayırım benimser. Bu ayırım ise varlığın doğasına ilişkin köklü bir metafizik yaklaşıma işaret eder. Bu düalist düşünce geleneğinin tarihsel ve teolojik yönleri incelenirken, modern dönemde bu mirasın nasıl yorumlandığı da ayrıca önem taşımaktadır. Türkiye'de bu konuda dikkat çeken örneklerden biri, Mine G. Kırıkkanat'ın *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine* adlı eserinde ortaya koyduğu yorumdur. Kırıkkanat, Katharizm ile Şeyh Bedreddin hareketi arasındaki benzerliklere dikkat çekerek iki hareket arasında tarihsel ve düşünsel bir süreklilik bulunduğu iddiasını öne sürmektedir. Ancak söz konusu paralellikler incelediğinde bu iki hareketin farklı teolojik temeller ve metafizik sistemler üzerine inşa edilmiş birbirinden bağımsız yapılar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler: Düalist, Maniheizm, Mecusilik, Sâbiîlik, Katharizm

ABSTRACT

REFLECTIONS OF BELIEF IN GOD AND THE COSMOS IN DUALIST RELIGIONS ON THE CATHARIANS

Dualistic religious traditions construct distinctive metaphysical systems in which two opposing principles—typically good and evil, spiritual and material, light and darkness—are situated at the very foundation of existence. Over the course of history, these dualistic frameworks evolved and transformed within various cultural contexts, becoming particularly prominent in Eastern traditions such as Manichaeism, Zoroastrianism, and Sabianism. In Zoroastrianism, the ongoing cosmic struggle between Ahura Mazdā and Angra Mainyu; in Manichaeism, the primordial conflict between light and darkness and the doctrine of the soul's deliverance from the material world; and in Sabianism, the hierarchical separation between the realm of light and the material cosmos—all exemplify the dualist character of these belief systems. This intellectual legacy was later reinterpreted in the West, especially within the framework of non-orthodox Christian movements such as Catharism in medieval Europe. In the religious and intellectual history of medieval Europe, dualist belief systems that developed in opposition to dominant Christian doctrine exhibited original approaches on both theological and cosmological levels. In this context, the Cathars stand out as one of the most striking and systematic examples of heterodox traditions in Western Europe, particularly through their conception of God and their understanding of the cosmos. The Cathar faith, in terms of its foundational doctrine, adopts an ontological distinction between good and evil. This distinction points to a profound metaphysical approach concerning the very nature of being. In this context, Kırıkkanat's interpretation illustrates how modern readings may reconstruct or reinterpret historical phenomena. Nevertheless, the *wahdat al-wujūd*-based framework of Şeyh Bedreddin's thought precludes any direct association with dualist traditions that posit good and evil as two independent and eternal principles. Whereas Cathar theology is grounded in a cosmic antagonism between two primordial forces, Bedreddin's metaphysics emphasizes the absolute unity of being. Accordingly, the alleged parallels between these two traditions should be understood as symbolic or literary analogies rather than indicators of genuine theological continuity. This demonstrates the necessity of critically assessing modern claims of historical or doctrinal linkage, thereby adding a nuanced yet limited perspective to contemporary interpretations within the scope of this study.

Keywords: Dualist, Manichaeism, Zoroastrianism, Sabianism, Catharism

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖN SÖZ.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ	vii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Konusu, Amacı, Metodu, Kapsamı Ve Özgün Yanları.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2
1.3. Araştırmanın Metodu.....	3
1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları.....	3
1.5. Araştırmanın Kapsamı	4
1.6. Araştırmanın Özgün Yanları	5

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜALİST DİNLERDE TANRI VE KOZMOS ANLAYIŞI

1. Mecusilik.....	7
1.1. Zerdüşt'ün Yaşamı	7
1.2. Zerdüşt Sonrası Mecusilik ve Mecusiliğin Tarihî Süreci	9
1.3. Mecusilikte Düalist Tanrı İnancı	9
1.3.1. Ahura Mazdâ: Teolojik Konum ve Nitelikleri.....	13
1.3.2. Angra Mainyu: Teolojik Konum ve Nitelikleri	17
1.4. Mecusilikte Kozmos	19
2. Maniheizm.....	22

2.1. Mani'nin Yaşamı	22
2.2. Maniheizmde Tarihî Süreç	24
2.3. Maniheizm'de Düalist Tanrı İnancı.....	26
2.3.1. Işık Kralı Zurvan: Teolojik Konum ve Nitelikleri.....	27
2.3.2. Karanlık Prensi Arkon: Teolojik Konum ve Nitelikleri	28
2.4. Maniheizm'de Kozmos.....	29
2.4.1. Birinci Aşama: Işık ve Karanlık Birbirinden Ayrı Dünyalarda	30
2.4.2. İkinci Aşama: Karışma, Savaş ve Yaratılış.....	31
2.4.2.1. Birinci Yaratılış Safhası: İlk İnsan ve Tutsaklığı.....	31
2.4.2.2. İkinci Yaratım Safhası: Evrenin Yaratılması	32
2.4.2.3. Üçüncü Yaratım Safhası: Evrenin Harekete Geçmesi ve Kurtuluşun Başlangıcı	33
2.4.3. Üçüncü Aşama: Mutlak Ayrılık ve Karanlığın Hapsedilmesi	34
3. Sabîilik	35
3.1. Sâbiîliğin Kökeni ve Tarihî Süreç	35
3.2. Sâbiîlikte Düalist Tanrı İnancı.....	37
3.2.1. Malka d-Nhura: Teolojik Konum ve Nitelikleri	38
3.2.2. Malka d-Hşuka: Teolojik Konum ve Nitelikleri.....	39
3.3. Sâbiîlikte Kozmos.....	41
3.3.1. Demiurg: Yaratıcı Güç.....	41
3.3.2. Kozmos	42

İKİNCİ BÖLÜM

DÜALİST DİNLERDE TANRI VE KOZMOS İNANCININ KATHARLAR'A YANSIMALARI

1. Katharlar Öncesi Düalist Heretik Gruplar.....	46
1.1. Essenîler.....	46
1.2. Markionistler	47

1.3. Paulikienler	49
1.4. Masalyanlar	51
1.5. Bogomiller	52
2. Katharların Köken Tartışmaları	54
3. Katharların Tarihi Süreci.....	59
4. Katharlarda Düalist Tanrı İnancı.....	63
4.1. İyi Tanrı	65
4.2. Kötü Tanrı, Kötü Düşman: Şeytan	66
5. Katharlarda Kozmos.....	68
6. Reenkarnasyon	70
7. Düalist Anlayışların Katharlardaki Yansımaları	72
8. Katharlar ve Mine Kırıkkanat'ın Şeyh Bedreddin ile İlişkilendirmesi	77
8.1. Görüşlerin Değerlendirilmesi	79
SONUÇ.....	86
KAYNAKÇA	89

KISALTMALAR LİSTESİ

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Haz.: Hazırlayan

Hz.: Hazreti

MÖ : Milattan önce

MS : Milattan sonra

s. : Sayfa

Vd. : Ve diğerleri

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı, Metodu, Kapsamı ve Özgün Yanları

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışma, dinler tarihi disiplini içerisinde önemli bir yere sahip olan düalist inanç sistemlerini, özellikle Tanrı ve kozmos anlayışları bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Düalist dinler, varlığı açıklarken genellikle iyi ile kötü, ışık ile karanlık, ruhsal olan ile maddi olan gibi mutlak karşıtlıklar üzerinden kurgulanmış metafizik sistemler geliştirmiştir. İnsanlık tarihi boyunca farklı coğrafya ve kültürlerde ortaya çıkan düalist sistemler, yalnızca teolojik doktrinler değil, aynı zamanda etik, kozmolojik ve eskatolojik anlayışlar üzerinde de belirleyici olmuştur.

Bu bağlamda araştırmanın temel konusu, kökenleri itibarıyla doğu kültür havzasında ortaya çıkmış ve şekillenmiş Mecusilik, Maniheizm ve Sâbiîlik gibi klasik düalist geleneklerin teolojik ve kozmolojik yapılarının incelenmesidir. Mecusilik'te Ahura Mazda ve Angra Mainyu'nun temsil ettiği iyilik-kötülük mücadelesi; Maniheizm'de ışık ve karanlık âlemlerinin kozmik çatışması; Sâbiîlik'te Malka d-Nhura ve Malka d-Hşuka'nın ışık ve karanlık mücadelesinin öğretisi ve maddi dünyanın kötü kabul edilmesi gibi temalar, bu incelemenin merkezinde yer almaktadır.

Bunun yanında, doğu menşeli düalist sistemlerde ortaya çıkan Tanrı tasavvuru, evrenin düzeni ve nihai kaderine dair açıklamalar; Orta Çağ Batı Avrupa'sında ortaya çıkan ve Hıristiyanlık içinde diğer kiliseler tarafından heterodoks kabul edilen Katharizm örneğinde nasıl yeniden yorumlandığı ve farklı kültürel bağlamlarda ne tür değişimlere uğradığı araştırmanın odak noktalarından birini oluşturmaktadır. Kathar inancı, mutlak iyilik ve mutlak kötülük ayrımı, maddi dünyanın kötülüğü ve ruhsal kurtuluş fikri gibi öğretileri benimsemiş; bu yönleriyle doğu düalizmiyle dikkat çekici benzerlikler sergilemiştir.

Bu bağlamda çalışma hem doğu hem batı dünyasında ortaya çıkmış olan düalist inanç gelenekleri, Tanrı ve kozmos eksenli karşılaştırmalı bir perspektifle değerlendirmekte, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktadır. Böylelikle, çalışma yalnızca düalist düşüncenin farklı dönem ve coğrafyalardaki tezahürlerini ortaya koymakla kalmayarak, aynı zamanda dinler tarihi alanında doğu-batı etkileşimi ve inanç aktarımı üzerine bir perspektif sunmaktadır. Diğer yandan Kathar geleneğinin modern Türkiye'deki kültürel yansımalarını ve düalist düşünce geleneğinin tarihsel süreklilik iddialarının modern yorumlarda nasıl ele alındığını göstermek amacıyla, Mine G. Kırıkkanat'ın *Gülün Öteki Adı* adlı eserinde ortaya

koyduğu değerlendirmeleri de incelenmektedir. Kırıkkanat, Kathar öğretisi ile Şeyh Bedreddin hareketi arasında tarihsel bir bağlantı kurarak her iki oluşumu da toplumsal eşitlik, adalet ve ruhsal arınma temaları etrafında benzer ideallerin ifadesi olarak yorumlamıştır. Ancak bu çalışma, söz konusu benzerliklerin doğrudan bir tarihsel veya teolojik aktarımın sonucu olmaktan ziyade, farklı toplumsal bağlamlarda benzer sosyo-ekonomik koşulların ürettiği paralel tepkiler olarak değerlendirilebileceğini ortaya koyarak Şeyh Bedreddin düşüncesi ile Kathar düalizmi arasındaki yüzeysel benzerliklerin, özünde tamamen farklı metafizik ve teolojik sistemlere dayandığı vurgulanmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İyilik ve kötülüğün metafizik düzlemde birbirinden bağımsız ve ezeli ilkeler olarak kabul edildiği düalist sistemler, dinler tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu anlayış, yalnızca Tanrı tasavvurunu değil, aynı zamanda evrenin kökeni, işleyişine ilişkin açıklamaları da belirlemektedir. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, düalist inanç sistemlerinde Tanrı'nın mahiyetine, iyilik ve kötülüğün kaynağına, evrenin yaratılışına, kozmik düzenin işleyişine dair yaklaşımları analiz etmektir.

Çalışma, Mecusilik, Maniheizm, Sâbiilik ve Katharizm'in teolojik yapılarını kendi bağlamlarında inceleyerek, bu öğretilerde düalizmin hangi ontolojik temellere dayandığını ve nasıl işlev gördüğünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, doğu kökenli Mecusilik, Maniheizm, Sâbiilik inanç sistemlerinin temelini oluşturan düalizmin, Batı'daki Hıristiyan akımlar üzerindeki etkilerinin boyutlarını belirlemek ve bu etkileşimin tarihsel, kültürel ve teolojik yönlerini tahlil etmek de amacın önemli bir parçasıdır.

Bu çalışmanın temel amacı, dört farklı düalist gelenekte Tanrı'nın mahiyeti ve evrenin yaratılışına ilişkin anlatılar üzerinden bu sistemlerdeki düalizmin doğasını ortaya koymaktır. İyilik ve kötülüğün kaynağı, evrenin yapısı ve insanın bu yapı içindeki konumu gibi temel teolojik meseleler ele alınarak, düalizmin bu inanç sistemlerindeki yeri ve işlevi tahlil edilecektir. Ayrıca, Kathar öğretisinin kökeninde doğu kökenli düalist sistemlerle olan etkileşimin boyutları da bu bağlamda incelenecektir.

Araştırmamız, önemini iki temel noktadan almaktadır. İlk olarak, doğu menşeli düalist sistemlerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, bu geleneklerin kendi dönemlerindeki düşünsel derinliğini ve metafizik kurgusunu ortaya koymaktadır. İkinci olarak, bu geleneklerin Katharizm örneğinde Batı'daki yansımalarının analiz edilmesi, Orta Çağ Hıristiyan Heterodoksisinin zihinsel arka planını anlamamıza katkı sağlamakta ve dinler tarihi alanında

doğu-batı etkileşimine dair bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Böylece çalışma, hem düalist düşüncenin evrensel niteliğini hem de farklı kültürlerde aldığı özgün biçimleri daha anlaşılır kılmayı amaçlamaktadır.

Bununla birlikte, çalışma yalnızca klasik düalist gelenekleri tarihsel ve teolojik yönleriyle ele almakla kalmayıp, bu düalist mirasın modern dönemdeki algısına ve yorumlarına da değinmektedir. Bu doğrultuda, Mine G. Kırıkkanat'ın *Gülün Öteki Adı* adlı eserinde Kathar inancıyla Şeyh Bedreddin hareketi arasında kurduğu tarihsel süreklilik iddiası, düalist düşüncenin çağdaş Türk entelektüel çevrelerinde nasıl yeniden anlamlandırıldığını göstermek açısından dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Bu noktadan hareketle çalışma, Kırıkkanat'ın ileri sürdüğü Katharizm–Bedreddin sürekliliği tezini tarihsel ve doktrinel temelleri açısından eleştirel bir bakışla ve çalışma kapsamındaki konular noktasında değerlendirip düalist Kathar geleneğiyle Bedreddin hareketi arasındaki iddia edilen sürekliliği ve benzerlikleri sorgulayarak, tarihsel ve teolojik açıdan daha doğru bir ayırım sunmayı amaçlamaktadır.

1.3. Araştırmanın Metodu

Araştırma, nitel yöntem çerçevesinde yürütülmüş olup betimleyici ve karşılaştırmalı analiz tekniklerine dayandırılacaktır. Öncelikle, ele alınan inanç sistemlerine ait birincil kaynaklar olan kutsal metinler, kozmogonik anlatılar, teolojik söylemler sistematik bir incelemeye tabi tutulacaktır. Bu birincil veriler, alanın saygın akademisyenleri tarafından kaleme alınmış ikincil kaynaklar ile desteklenerek, tarihsel bağlam ve doktrinel bütünlük gözetilerek yorumlanacaktır. Metodolojik açıdan çalışma, üç aşamalı bir süreç izlenecektir. İlk aşamada, doğu kökenli Mecusilik, Maniheizm, Sâbiilik inanç sistemleri, ikinci aşamada Orta Çağ Batı Avrupa'sında ortaya çıkan Katharizm, kendi tarihsel ve kültürel bağlamı içerisinde incelenerek Tanrı tasavvuru, kozmoloji ve düalist yapıları çözümlenecektir. Üçüncü aşamada ise, bu sistemler karşılaştırmalı olarak ele alınacak, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar belirlenerek değerlendirilecektir.

1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu çalışma, belirli bir araştırma tasarımı ve kapsam çerçevesinde yürütüldüğünden, elde edilen sonuçlar da doğal olarak bazı sınırlılıkları içermektedir. Öncelikle, araştırma, düalist inanç sistemlerinden yalnızca Mecusilik, Maniheizm, Sâbiilik ve Katharizm'i inceleme konusu yapmaktadır. Bu durum, düalizmin farklı yorumlarını yansıtan diğer inanç sistemlerinin

kapsam dışında bırakılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla ulaşılan sonuçlar, yalnızca ele alınan dört gelenek üzerinden değerlendirilecektir.

İkinci olarak, çalışmada kullanılacak birincil kaynaklar, söz konusu inanç sistemlerinin günümüze ulaşan metinleriyle sınırlıdır. Bu metinlerin bir kısmı, orijinal dilinden farklı dillere yapılan çeviriler yoluyla günümüze ulaşmıştır. Çeviri süreçlerinde ortaya çıkabilecek anlam kaymaları, terminolojik farklılıklar ve yoruma dayalı eklemeler, metinlerin aslına uygunluğunda sınırlılık oluşturabilecek etkenlerdir.

Üçüncü olarak, araştırma betimleyici ve karşılaştırmalı analiz yöntemine dayandığından, yapılan değerlendirmeler esas olarak metin analizi ve literatür taramasıyla ortaya çıkmaktadır. İncelenen dört gelenek içinde Maniheizm ve Katharizm'in günümüzde varlığını devam ettirmeyen inanç sistemlerinden olmaları gözleme dayalı güncel ikincil kaynakların eksikliğine yol açmaları sebebiyle bazı doktrinel unsurların bütüncül biçimde ele alınmasını zorlaştırmaktadır.

Dördüncü olarak, Mine Kırıkkanat'ın eserinde Şeyh Bedreddin'e atfedilen düşüncelerin değerlendirilmesi sürecinde belirli bir sınırlılık ortaya çıkmaktadır. Bedreddin'in toplumsal yapı ve ideolojik yönelimlere ilişkin görüşlerinin sistematik biçimde kayıt altına alınmamış olması, onun bu alanlardaki fikirlerinin doğrudan metinler üzerinden değil, daha ziyade hareketin tarihsel bağlamı, sosyo-politik koşulları ve katılımcı kitlesinin özellikleri aracılığıyla dolaylı biçimde yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple, Bedreddin düşüncesine ilişkin çözümlenmeler kaçınılmaz olarak dolaylı veriler üzerinden yürütülmekte ve yorumların kesinlik derecesi, mevcut kaynakların sunduğu sınırlı çerçeveye belirlenmektedir.

1.5. Araştırmanın Kapsamı

Çalışmanın kapsamı hem doğu hem de batı dünyasında ortaya çıkmış olan dört farklı düalist geleneği içermektedir: Mecusilik, Maniheizm, Sâbiilik ve Katharizm. Çalışmada, her bir inanç sisteminin Tanrı anlayışı, karanlık ve ışık tanrılarının özellikleri, evrenin yaratılması ve düzenine dair kozmolojik açıklamaları, iyilik-kötülük ayrımına ilişkin doktrinel çerçevesi ele alınmaktadır.

Analiz yalnızca teolojik metinlerle sınırlı tutulmamış; söz konusu öğretilerin tarihsel gelişimi, diğer inançlarla etkileşim süreçleri, toplumsal yansımaları ve zaman içerisinde geçirdikleri doktrinel dönüşümler de kapsam dâhilinde değerlendirilmiştir.

1.6. Araştırmanın Özgün Yanları

Bu çalışma, doğu kökenli düalist dinlerle Batı'daki Katharizm arasındaki ilişkiyi Tanrı ve kozmos anlayışları ekseninde sistematik ve karşılaştırmalı bir biçimde incelemesi bakımından literatürde sınırlı sayıdaki araştırmalardan biridir. Mevcut akademik çalışmalar genellikle ya doğu gelenekleri ya da batı heterodoksisini bağımsız olarak ele almakta; bu iki alan arasındaki doğrudan teolojik ve kozmolojik benzerliklere ise sınırlı ölçüde değinmektedir. Tez, bu boşluğu doldurarak, Mecusilik, Maniheizm ve Sâbiîlik'in temel düalist unsurlarını Katharizm ile karşılaştırmakta; yalnızca benzerlikleri değil, aynı zamanda farklılıkları da değerlendirmektedir.

Türkiye'de dinler tarihi alanında düalist inanç sistemleri üzerine yapılmış akademik çalışmaların sayısı görece sınırlı olup, mevcut araştırmaların çoğu belirli bir düalist geleneğin teolojik yapısını, tarihsel gelişimini veya kutsal metinlerini inceleme eğilimindedir.

Mehmet Alıcı'nın "*Mecusi Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*" isimli doktora tezi, Mecusi inanç sisteminin tarihi sürecini, Zerdüş'tün Gatha metinlerinde ortaya koyduğu Ahura Mazda düşüncesini ve bunun tarihsel süreç içerisindeki değişimini ele alan çalışmadır.

Dila Baran Tekin'in "*Mani ve Öğretileri*" başlıklı yüksek lisans tezi, Mani'nin doğduğu ve yetiştiği mekanlar, düşünce sisteminin ortaya çıkmasını sağlayan tarihi arka plan, eserleri ve öğretilerine dair incelemeler içermektedir.

Şinasi Gündüz'ün "*Sâbiîler: Son Gnostikler*" isimli çalışması Sâbiîlerle ilgili Türkiye'de yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Kaynakta, Sâbiîlerin kökenleri, kutsal metinleri, inanç esasları, eskatolojileri, ritüelleri, mabedleri ve sosyal yapıları ayrıntılı olarak yer almaktadır.

Mihdat Aktulga'nın "*Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sabiilik, Manicilik)*" başlıklı doktora tezi Mecusi, Sâbiî ve Mani inanç sistemlerini ortaya çıkışlarından itibaren Tanrı kavramları, kozmolojileri, eskatolojileri, kurtuluş doktrinleri ve yaratılış tasavvurları kapsamında ayrıntılı olarak incelemektedir.

Sean Martin'in "*Cathars: The Most Successful Heresy of the Middle Ages*" çalışması Katharlar'ın tarihini ve maruz kaldıkları haçlı seferlerini konu almaktadır.

Feyza Uzunoğlu'nun "*Ortaçağ Avrupa'nda Bir Düalist Heretik Hareket Olarak: Katharlar*" başlıklı yüksek lisans tezi Katharlar'ın tarihlerini, inanç esasları ve ritüellerini ele almaktadır.

Bu çalışma, Mecusilik, Maniheizm, Sâbiîlik ve Katharizm gibi farklı tarihsel ve coğrafi bağlamlarda şekillenmiş dört düalist geleneği Tanrı ve kozmos anlayışları çerçevesinde sistematik olarak incelemektedir. Bu kapsamda, her bir inanç sistemi kendi kaynakları ışığında değerlendirilmiş; iyilik-kötülük düalizmi, yaratılış tasavvurları, kozmolojik düzen anlayışı bakımından analiz edilmiştir. Böylelikle, söz konusu gelenekler arasındaki benzer doktrinel süreklilikler, farklılaşma noktaları ortaya konulmuştur.

Bu çalışma, düalist düşünce geleneğini doğudan batıya uzanan geniş bir perspektif içinde ele alarak, farklı kültür ve dönemlere ait dört düalist geleneği Tanrı-kozmos ekseninde karşılaştırmalı biçimde incelemek suretiyle literatüre yeni bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Mecusilik, Sâbiîlik, Maniheizm ve Katharizm'in Tanrı tasavvurları ile kozmolojik öğretilerinin benzerlik ve farklılıkları analiz edilirken, Türkiye'de düalist mirasın modern dönemdeki algısına da değinilmekte; bu çerçevede Mine G. Kırıkkanat'ın *Gülün Öteki Adı* adlı eserinde Kathar inancıyla Şeyh Bedreddin hareketi arasında kurduğu tarihsel süreklilik iddiası eleştirel bir bakışla değerlendirilmektedir. Bu yönüyle çalışma hem ele aldığı konu hem de benimsediği karşılaştırmalı-eleştirel yaklaşım sayesinde Dinler Tarihi literatürüne özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜALİST DİNLERDE TANRI VE KOZMOS ANLAYIŞI

1. Mecusilik

1.1. Zerdüşt'ün Yaşamı

Mecusilik, kadim İran coğrafyasında ortaya çıkmış ve tarihsel süreç içerisinde farklı dönemlerde farklı adlarla anılarak günümüze dek varlığını sürdürebilmiş bir inanç sistemidir.¹ Bu dinî inancın kökeni, genellikle MÖ 1000'li yıllara tarihlendirilen ve İran'ın batı bölgelerinde yaşamış olduğu kabul edilen Zerdüşt'e dayanmaktadır.² Zerdüşt'ün yaşadığı dönemle ilgili Yunan, Latin ve İran kaynaklarından bilgilere ulaşmak mümkündür. Ancak bu kaynaklar tarihsel açıdan bilgilendirici olsa da güvenilir bilgiler sağlama noktasında yetersiz kalmaktadır.³ Zerdüşt'ün yaşadığı dönemle ilgili, inancın ortaya çıktığı kabul edilen İran topraklarındaki yaygın geleneğe dayandırılan bilgiler onun Makedonya kralı Büyük İskender'in İran seferinden 258 yıl önce yaşamış olduğunun bilgisini vermektedir. Bu sebeple de Zerdüşt'ün MÖ 6. yüzyılda Ahamenidler döneminde yaşadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴

Zerdüşt'ün özel yaşamına dair sınırlı bilgi bulunmakla birlikte, at yetiştiriciliğiyle uğraşan bir kabileye mensup olduğu, annesinin adının *Dugdova*,⁵ babasının isminin ise *ati benekli* anlamında *Paurusaspa* olduğu belirtilmektedir.⁶ Zerdüşt'ün, küçük yaşlardan itibaren dinî eğitim aldığı ve gelenek uyarınca, dine girişin sembolü kabul edilen *kuşti* adı verilen kuşağı törenle beline bağladığı ifade edilmektedir.⁷ Aldığı eğitimler sayesinde dönemin inanç sistemine dair ayrıntılı bir bilgi birikimine ulaşan Zerdüşt'ün *zaotar* unvanıyla, kurban törenlerini yönetme ve ilahileri okuma görevini üstlendiği ifade edilmektedir.⁸ Bu bağlamda, Zerdüşt'ün kendisinden önceki inanç sistemine vakıf olması ve bu doğrultuda kendi reformist düşüncelerini geliştirmesi mümkün görünmektedir.

¹ Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 506.

² Mehmet Alıcı, "Mecusilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 249.

³ Michael Stausberg, *Zerdüşt ve Dini*, çev. Özlem Gerguş (İstanbul: Runik Kitap, 2023), 20.

⁴ Gündüz, "Mecusilik", 508.

⁵ Gündüz, "Mecusilik", 509.

⁶ Mircae Eliade, *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mystria'larına*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 376.

⁷ Mıhdat Aktulga, *Düalist Dinlerde Tanrı İnançları Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sabîlik, Manicilik)* (İlahiyat Kitap, 2023), 23.

⁸ Alıcı, "Mecusilik", 254.

Evli ve dört çocuk sahibi olan Zerdüşt, yirmili yaşlarına ulaştığında inzivaya çekilerek derin bir manevi arayış içerisine girmiştir. Rivayetlere göre otuzlu yaşlarında, bir inziva sırasında ırmaktan su aldığı esnada Tanrı'nın meleği Vohu Manah tarafından alınarak, iyilik ve aydınlığın tanrısı Ahura Mazdâ'ya manevi bir yükselişle ulaştırılmıştır. Ardışık biçimde devam eden bu vahiy tecrübeleri, Zerdüşt'ün yaşadığı dönemin çoktanrılı inanç sistemine karşı, kendisine vahyedildiğine inandığı tek tanrılı öğretisini elçi olarak yaymaya başlamasının başlangıcını oluşturmuştur. Bu faaliyet, yaşadığı bölgede yaklaşık on yıl sürmüştür. Ancak bu süreçte öğretilerinin beklenen etkiyi yaratmaması üzerine, Zerdüşt bulunduğu yerden ayrılarak Kral Viştaspa ile temas kurmuştur. Kralın onun öğretisini kabul etmesi ise, bu dinin tarihinde bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Kralla görüşmesi sonrasındaki yıllarda, komşu ülkelerle girilen bir savaş esnasında öldüğü veya öldürüldüğü kaynaklarda yer almıştır.⁹

Zerdüşt, inanç sistemi ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar hem inananları hem de dış çevreler tarafından farklı isimlerle anılmıştır. Bu adlandırmalardan bazıları, inanç topluluğunun kendi geleneği içerisinde benimsediği ve kendisine verdiği isimlerden oluşurken; bazıları ise Zerdüşt inancına mensup olmayan grupların dışsal nitelendirmeleriyle şekillenmiştir.¹⁰

İsmlendirmelerden biri olan *Aşavan* (gerçeğe sahip olan) ifadesi, kutsal metinler kökenli bir adlandırma olup, Gatha metinlerinde yer alan *Aşa* (gerçek/hakikat) kavramından alınmıştır. Bu terim, Zerdüşt ile onun takipçilerinin *Aşa* ilkesine bağlılığını vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Zerdüşt'ün ardından ise *aşavan* teriminin yerini, sırasıyla *Mazdayesna* (Mazda'ya tapan), *Zerathuštriş* (Zerdüşti) gibi adlandırmalar almıştır. Batı literatüründe ise, *yıldız tapıcı* anlamı atfedilerek *Zoroaster* biçimi yaygınlık kazanmıştır. Öte yandan, Hindistan'da, Sasani döneminde Zerdüşt inancına mensup toplulukların geldikleri coğrafyaya atıfla, onlara *Parsi* adı verilmiştir.¹¹

Zerdüştiliği ifade etmek için kullanılan *Mecusi* ismi ise Kur'an-ı Kerim'de *mecus* olarak geçmektedir.¹² Bu ifade Kadim İran'da ruhban sınıfını ifade etmek için kullanılan *mecus* isminden gelmektedir.¹³

⁹ Gündüz, "Mecusilik", 509.

¹⁰ Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din* (İstanbul: Milelnihal, 2021), 5.

¹¹ Alıcı, "Mecusilik", 247.

¹² *Kur'an-ı Kerim*. Hac Suresi, 22/17.

¹³ Gündüz, "Mecusilik", 507.

1.2. Zerdüşť Sonrası Mecusilik ve Mecusiliđin Tarihî Süreci

Mecusiliđi Zerdüşť'ün ardından üç döneme daha ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi Daryus sonrası ortaya çıkan ve milattan sonra üçüncü yüzyılın ilk yarısını kapsayan dönem olan monoteist dönemdir. Bu dönem aynı zamanda *Mazdaizm* olarak da isimlendirilmektedir.¹⁴

Zerdüşť'ten sonraki ikinci dönem olan Sasani dönemi, Zerdüşťilikte düalist tanrı anlayışının belirginleştiği bir dönem olarak öne çıkar. Bu dönemde Zerdüşťilik, kurumsal bir yapıya kavuşmuş ve Ahamenidler sonrası kaybettiği devlet desteğini yeniden kazanmıştır.¹⁵ Sasaniler döneminde, Zerdüşťilik inancına dair ele alınması gereken önemli hususlardan biri, Partlar döneminde başlayan Avesta metinlerinin yazıya geçirilme sürecinin bu dönemde devam edip tamamlanmış olmasıdır.¹⁶ Sasanilerin son bulmasından günümüze kadar uzanan üçüncü dönem, İslam dininin hakimiyetiyle birlikte Mecusiliđin gerileme sürecine girdiği bir dönem olarak tanımlanabilir. Ancak bu dönem, Mecusi dini literatürünün derlenip sistematize edilmesi açısından büyük bir önem taşımaktadır.¹⁷

Günümüzde Zerdüşťilerin sayıları noktasında elimizde net veriler bulunmamaktadır. 1979'daki İran İslâm Devrimi sonrasında Zerdüşťilerin bir kısmı Kuzey Amerika, Avrupa, Kanada ve Avustralya gibi ülkelere göç eder.¹⁸ 2000 yılı sonrasında İran'da yaşayan Zerdüşťilerin sayısının 22 bin ile 23 bin arasında olduğu belirtilmekle birlikte, bu rakam güncel yazılı kaynaklarla teyit edilememektedir.¹⁹

1.3. Mecusilikte Düalist Tanrı İnancı

Mecusilik inancında geçmişten günümüze değişmeden gelen bir teolojiden bahsetmek mümkün değildir. Zerdüşť'ün içinde bulunduğu dönemde *Mithra*, *Varuna*, *Anahita* gibi birçok farklı tanrıyı kabul söz konusuysen²⁰ Zerdüşť, *Gatha* metinlerinde monoteist Tanrı düşüncesine vurgu yapmış fakat bu düşünce yapısı Avesta ve Sasani edebiyatında değişmiştir.²¹

¹⁴ Gündüz, "Mecusilik", 511.

¹⁵ Gener R. Gartwaite, *Iran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011), 86-90; Mahmut Polat, *Günümüz İran Zerdüşťiliđi Üzerine Bir Araştırma* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 12-13.

¹⁶ Polat, *Günümüz İran Zerdüşťiliđi Üzerine Bir Araştırma*, 19.

¹⁷ Gündüz, "Mecusilik", 512.

¹⁸ Stausberg, *Zerdüşť ve Dini*, 9.

¹⁹ Polat, *Günümüz İran Zerdüşťiliđi Üzerine Bir Araştırma*, 19.

²⁰ Asiye Tığlı, *Zerdüşť* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 124.

²¹ Alıcı, "Mecusilik", 254.

Günümüzde Mecusiler, inanç sistemlerinin insanlık tarihindeki en eski tanrı anlayışını yansıttığını ve yeryüzünde ortaya çıkan ilk tek tanrılı dinî yapı olduğunu savunmaktadır. Gatha metinleri incelendiğinde, erken dönem Mecusiliğinde evrensel bir monoteizmin öne çıktığı görülmektedir. Yasna metinlerinde Ahura Mazdâ'nın mutlak ve yüce güç olarak konumlandırıldığı şu ifadelerle belirtilmektedir:

“Ahura Mazdâ ona cevap verdi: benim ismim kendisinden istenilendir, ey Zerdüş! İkinci ismim sürüleri bahşedendir; üçüncü ismim mükemmel yüceliktir. Dördüncü ismim güçlü, kudretli olan; beşinci ismim Mazda tarafından yaratılan bütün iyi şeyler, yüce ilkenin ürünüdür. Altıncı ismim anlayıştır, yedinci ismim kavrayan sekizinci ismim ilimdir. Dokuzuncu ismim ise bilge olandır.”²²

Bu pasaj, Ahura Mazdâ'nın kendisini Zerdüş'te tanıttığı isimler aracılığıyla onun teolojik mahiyetini ve kutsal özelliklerini ortaya koymaktadır. Bu ifadelerden Ahura Mazdâ'nın isimleri, onun doğası ve evrendeki işlevini betimleyen nitelikler anlaşılabilir.

Her şeyden önce Ahura Mazdâ, kendisini *kendisine yönelinen* ya da *ondan yardım istenilen* olarak tanımlamaktadır. Bu ifade, onun tanrısal otoritesini ve ibadet nesnesi olarak merkezi konumunun altını çizer. Bu bağlamda Ahura Mazdâ, insani taleplerin ve duaların muhatabı olan yüce varlık olarak konumlanır. Bu aynı zamanda onun erişilebilir olduğu ve kutsal iradesiyle ilişki kurula birliği açısından önem taşır. İkinci olarak, Ahura Mazdâ'nın *sürüleri bağışlayan* bir varlık olarak tanımlanması, onun bereket, rızık ve üretkenlikle ilişkilendirildiğini gösterir.

Üçüncü isim olan *mükemmel yücelik*, Ahura Mazdâ'nın aşkın ve kusursuz bir yüce varlık olduğunu ima eder. Bu nitelik, onun diğer tüm varlıklardan ayrışan, kutsal ve erişilmez mahiyetini yansıtır. Tanrının mutlak mükemmelliği, ontolojik yüceliğiyle birleşerek onun evrensel düzen üzerindeki egemenliğini güçlendirir.

Dördüncü ismin *güçlü ve kudretli olan* biçiminde belirtilmesi, Ahura Mazdâ'nın kozmik düzeni kuran ve sürdüren irade sahibi olduğunu ifade eder. Bu bağlamda onun varlığı hem yaratılış sürecinin başlangıcı hem de düzenin devamlılığı açısından merkezîdir.

Beşinci isimde ise doğrudan yaratıcı vasfına gönderme yapılmaktadır. Ahura Mazdâ, tüm iyi şeylerin yaratıcısı olarak betimlenmektedir. Bu, Zerdüş'ti düşüncede iyiliğin kaynağının ilahi olduğu, dolayısıyla kötülüğün Ahura Mazdâ'dan kaynaklanamayacağı düalist anlayışla da ilişkilendirilebilir.

²² *Avesta - Zerdüş'tlerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay - İbrahim Bingöl (İstanbul: Avesta Yayınları, 2012), Yeşt 1:7.

Altıncı, yedinci ve sekizinci isimler olan *anlayış*, *kavrayış* ve *ilim*, Ahura Mazdā'nın epistemolojik yönünü ortaya koyar. Bu isimler, onun yalnızca fiziksel dünyanın değil, aynı zamanda aklın ve bilginin de kaynağı olduğunu vurgular. Zihinsel yetkinlikler ve bilgi, doğrudan tanrısal kökenli görülmektedir.

Son olarak dokuzuncu isim olan *bilge olan*, tüm bu niteliklerin birleşim noktasıdır. Ahura Mazdā'nın bilgeliği, yalnızca bilgiyi bilmekten öte, onu adalet ve düzen temelinde kullanabilme yetisini de içerir. Bu anlamda onun bilgeliği, yaratılışın hem nedenini hem de yönünü açıklayan kutsal ilkeye dönüşür.

Kısaca Yasna'da yer alan ifadeler, Ahura Mazdā'nın her şeyi bilen, her şeye hükmeden ve mutlak kudrete sahip yegâne tanrı olduğunu ortaya koyar. Bununla birlikte, dikkat çekici olan husus, Ahura Mazdā'nın Avesta geleneğinde yalnızca mutlak bir tanrı değil, aynı zamanda yalnızca iyi olanın yaratıcısı olarak tanımlanmasıdır. Bu yaklaşım, Zerdüşti kozmolojide iyiliğin tanrısal kökenini vurgularken, kötülüğün Ahura Mazdā'dan bağımsız bir ilkesellik taşıdığına dair düalist bir anlayışa da kapı aralamaktadır.

Zerdüşti kutsal metinlerinde yalnızca düalist bir yapı değil, aynı zamanda çoktanrılı bir inanç sistemini andıran unsurlar da yer almaktadır. Avesta külliyatı çerçevesinde, Ahura Mazdā'nın yardımcıları olarak tanımlanan Ameşa Spenta'ların, aynı zamanda tapınmaya layık varlıklar olarak kabul edilmesi dikkat çekici bir unsurdur. Bu yaklaşım, Ahura Mazdā'nın bazı ilahi niteliklerini belirli kutsal varlıklarla paylaştığını göstermesi açısından önem taşır. Yeşt ve Vendidad gibi geç dönem metinlerinde bu figürlere yazarların yöneltilmiş olması, söz konusu yapının yansımalarını ortaya koyabilmekte ve bu varlıkların yalnızca sembolik düzeyde kalmadığını, doğrudan kutsal niteliklerle donatıldığını göstermektedir. Bununla birlikte bu varlıkların sayısının çokluğu Zerdüşti düşünce içerisinde çok katmanlı bir ilahi güçler algısı oluşturması yanında Zerdüştiliğin saf bir monoteizmden ziyade zamanla düalist unsurlar içeren ve yer yer hiyerarşik çoktanrıcılığa yaklaşan bir teolojik yapıya evrildiğini de düşündürmektedir.

Avesta'nın Yeşt ve Vendidad bölümlerinde yer alan bazı ifadeler Ahura Mazdā'nın bu paylaşımını kanıtlar niteliktedir:

“...Biz Aşavan Ameşa Spentalara tapıyoruz.”

“Biz, Mazda tarafından yaratılmış güçlü Gaokera'na tapıyoruz.”²³

²³ Yeşt, 1:30.

“Biz, Ahura'nın o yarattığı, Spenta-Armaiti'ye ve Aşa'nın o yarattığının kutsallığı en başata gelen yaratıklarına tapıyoruz...”²⁴

“Biz Ameşa Spentaların; görünüşlerine ve istedikleri biçime sokan, güçlü ve soylu, parlak olan, çürümeyen ve kutsal olan, iyi, güçlü, iyiliksever Faravaşilerine tapıyoruz.”²⁵

“Yaratıcı Ahura Mazdā, ona (Vayu'ya) Airyana Vaejah'da, altın bir taht üzerinde, altın kirişler ve altın bir gölgelik altında, demetler ve kaynar [süt] sunuları ile bir kurban sundu.”²⁶

“Ondan bir lütuf diledi, şöyle dedi: 'Bana bunu bahşet, ey çok çalışan Vayu, Angra Mainyu'nun yaratımını vurabileyim ve hiç kimse İyi Ruh'un bu yaratımını vuramasın!’”²⁷

“Zerdüşť sordu: “Ey dünyayı yaratan Ahura Mazdā, dünyayı yalandan ve kötülükten işleyen Angra Mainyu'dan nasıl kurtarabilirim?” Ahura Mazdā cevap verdi: “Ey Zerdüşť! Mazda'nın iyi yasasını yardıma çağır; yedi bölgeye hâkim olan Ameşa Spenta'ları yardıma çağır; egemen cenneti, sınırsız zamanı, Akaranahî'yi ve Vayu'yu çağır... Faravaşi'mi çağır, ey Zerdüşť!”²⁸

“Ahura Mazdā, Spitamad Zerdüşť'e dedi ki; ben geniş otlakları tedarik eden Mitra'yı yarattım. Ey Spitamad! Ben, onu kendim Ahura Mazdā kadar ibadet edilmeye ve övülmeye layık kıldım.”²⁹

“Ahura Mazdā Spitamad Zerdüşť'e dedi ki; benim için Anahita'ya tapın!”³⁰

Avesta literatüründe yer alan bu pasajlar, Zerdüşťiliğin mutlak tektanrıci yapısını sorgulatacak niteliktedir. Ameşa Spenta'lara doğrudan tapınılması, onların yalnızca Ahura Mazdā'nın sıfatları değil, aynı zamanda bağımsız kutsal varlıklar olarak görüldüğünü düşündürmektedir. Yine, Ahura Mazdā'nın Vayu'ya kurban sunması ve ondan yardım dilemesi, onu mutlak kudret sahibi bir yaratıcıdan ziyade, ilahi güçler arasında birincil ama ilişki kuran bir varlık konumuna yerleştirir.

Bunun yanında, *Mitra* ve *Anahita* gibi varlıklara ibadet edilmesinin doğrudan teşvik edilmesi, Zerdüşťî panteonunda birden çok kutsal figürün etkin ve ibadete layık görüldüğünü gösterir. Bu ifadeler, dini pratiğin saf monoteizmden uzaklaştığını, henoteizm ya da işlevsel monolatri gibi daha esnek teistik yapılarla örtüştüğünü ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Ahura Mazdā'nın merkezde kaldığı bir inanç sisteminde, çoklu ilahi varlıkların tapınım ve aracılık düzeyinde öne çıkması, Zerdüşťî teolojinin zamanla daha karmaşık ve çok katmanlı bir

²⁴ Yeşt, 1:32.

²⁵ Yeşt, 13:82.

²⁶ Yeşt, 15:02.

²⁷ Yeşt, 15:03.

²⁸ Vendidad, 19:11-15.

²⁹ Yeşt, 10:1.

³⁰ Yeşt, 5:01.

yapıya evrildiğini göstermektedir. Tüm bunların yanında Ahura Mazdā'nın bu yetki paylaşımı, kozmik düzenin sağlanması, iyiliğin yayılması ve kötülüğe karşı korunmanın çok katmanlı bir şekilde örgütlendiğinin göstergesi olarak da kabul edilebilir.

Mecusi geleneğın Gatha ve Avesta ilahiyatından sonraki üçüncü ve son dönemi olan Sasaniler döneminde Mecusiliğın teolojik süreçlerinin son kısmını oluşturan Zend edebiyatı ortaya çıkmıştır. Sasani teolojisinde temel kaygılar düalist düşünce çerçevesinde sistemli bir yapı oluşturarak Avesta edebiyatına yeni bir anlam kazandırmaktır. Bu bağlamda düalist düşünceyi temellendirmek amacıyla başlangıca dönülerek iyi, yapıcı, iyi olan her şeyin yaratıcısı Ahura Mazdā'nın karşısında, kötü, yıkıcı, yok edici ve kötü varlıklara hayat veren Angra Mainyu yerleştirilmektedir.³¹

Bu dönemde Ahura Mazdā kavramı, *Ohrmazd* adıyla anılmaya başlanırken; Angra Mainyu ise *Ehrimen* biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Gathalarda her şeyin yaratıcısı olarak tasvir edilen Ahura Mazdā'nın yerini, Sasani dönemi teolojisinde yalnızca iyiliğın ve iyilerin yaratıcısı olan Ohrmazd almaktadır. Buna karşılık Angra Mainyu, Ehrimen adı altında Ohrmazd'a zıt bir konumda, mutlak kötülüğü temsil eden ve ona karşı mücadele eden bir güç olarak belirginleşmiştir.³²

1.3.1. Ahura Mazdā: Teolojik Konum ve Nitelikleri

Avestaca *Ahura Mazdā* (Eski Farsça *Ahuramazda*, Partça *Aramazd*, Pehlevicede *Ohrmazd/Hormizd*, Yeni Farsça *Ormazd*), Zerdüşť öncesi Eski İnan dininde yüce bir ilah olarak yer almakta olup, sonradan Zerdüşťi gelenek içerisinde en yüce Tanrı olarak konumlandırılmıştır. *Ahura Mazdā* isminin Avestaca biçimi ve gramatik yapısı da akademik çevrelerde tartışmalıdır. Bazı araştırmacılar terimi *Mazdā*, bazıları ise *Mazdāh* şeklinde değerlendirmektedir. Ayrıca terimin anlamına dair iki temel yorum öne çıkmaktadır: Bir yaklaşıma göre *Mazdā* bir *cevher* (öz), yani *bilgeliktir*; diğerk görüşe göre ise, *Ahura* (efendi) kelimesini niteleyen bir sıfat olup *bilge* anlamına gelmektedir.³³

Ahura Mazdā'nın manevi niteliklerini, bilinç ve bilgisini, doğruluğunu ifade için kullanılan *Spenta Mainyu* ise *kutsal ruh* veya *bir* anlamına gelmektedir. Dünyada doğruluğu

³¹ Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, 209.

³² Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, 217.

³³ Mary Boyce, "Ahura Mazdā", *Encyclopædia Iranica* [Erişim: 03.09.2024, <https://www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda/>]

temsil eden *Spenta Mainyu* aynı zamanda varlıkların yaratılışındaki aracıdır ve onun sayesinde yaratılanlara mutluluk bahşedilir.³⁴

Ahura Mazdā'nın mahiyetinde yer alan hikmet ışığı, onun varoluşu tüm yönleriyle kavramasını sağlayan hakikat ruhunu ortaya koyar. Bu ruh aracılığıyla Ahura Mazdā, insanlara dünyada gerçeği tanıma ve idrak etme imkânı sunar.³⁵

Ahura Mazdā, varoluşu itibarıyla ezeli ve ebedi bir varlıktır; ancak bu ebedilik, insan zihni tarafından yalnızca düşünsel düzeyde kavranabilir. Evrenin işleyişini yöneten yüce güç olduğu genel kabul görmüş bir inançtır. Ona kulluk etmek ve ibadetle yönelmek tüm insanlar için bir yükümlülük olarak telakki edilir. O, varlık âleminde en parlak ve en önde gelen kudret olup, göksel varlıklar hiyerarşisinde en yüce makamda bulunur ve mutlak anlamda sınırsızdır. Tüm varlıklar ondan kaynaklanır ve onun iradesiyle vücut bulur. Ahura Mazdā, evrenin yaratıcısı, yöneticisi ve koruyucusu olarak ilahi düzenin merkezinde yer alır.³⁶

Avesta'da Ahura Mazdā'nın özelliklerini anlatan bazı pasajlar şunlardır:

Ahura Mazdā her şeyi gözetleyendir ve onun aldatılması mümkün değildir.

“...Her şeyi gözetleyen Ahura aldatılamaz.”³⁷

Ahura Mazdā dindar olan insanların dualarının özünü oluşturur;

“Bu dualarımıza ve övgü dolu şarkılarımıza bir yanıt olarak, iyi aklınla, egemen gücünle, doğru düzeninle bizim kurtuluşu getirmemizi sağla ey Ahura!”³⁸

Ahura Mazdā en iyi düşünce, eylem ve erdeme sahip olandır;

“O, bu en kutsal ruhun en iyi işini; iyi düşüncenin sözlerini söyleyen dille, dindarlığın eylemlerini yürütürken elleriyle yaptığı işle, o bu bilginin erdemiyle yerine getirir. O, yani Mazda doğrunun babasıdır.”³⁹

Ahura Mazdā tüm varlıkların geçmişte yaptıklarını gelecekte yapacaklarını en iyi bilen ve bunlarla ilgili karar verendir;

“Mazda iblisler ve ölümlüler tarafından hâlihazırda yapılmış ve bundan sonra yapılacak amaçları çok iyi bilir. Karar verici olan Ahura Mazdā'dır. Dolayısıyla onun istediği olacaktır.”⁴⁰

³⁴ Aktulga, *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sabîlik, Manicilik)*, 39.

³⁵ R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York: G.P. Putnam's Son, 1961), 221.

³⁶ Sir Rustom Masani, *Zoroastrianism: The Religion of the Good Life* (London: George Allen & Unwin, 1954), 53.

³⁷ Yasna 45:4.

³⁸ Yasna 68:23.

³⁹ Yasna 47:2.

⁴⁰ Yasna 29:4.

Ahura Mazdā güneşin ve yıldızların yolunu belirleyendendir;

“Bunu sana soruyum ey Ahura bana doğruyu söyle güneşin ve yıldızların yolunu kim tayin etti? Ay tekrar tekrar ne ile aydınlanıp sönümlendi?...”⁴¹

Ahura Mazdā, yeryüzünü, gökyüzünü, suları sabit tutup rüzgâr ve bulutlara hız verendir. Işığı, karanlığı, geceyi gündüzü yaratandır. İyi şeylerin tek yaratıcısı odur.

“Bunu sana soruyorum ey Ahura, bana doğruyu söyle, alttaki yeryüzünü, yukarıdaki gök kubbenin düşmesini kim engelliyor? Kim suları ve bitkileri tutuyor? Rüzgârlara ve bulutlara bu hızlılığı kim veriyor? Ey Mazda, iyi düşüncenin yaratıcısı kim?”⁴²

“Bunu sana soruyorum ey Ahura, bana doğruyu söyle hangi sanatkâr bu ışığı ve karanlığı yarattı? Hangi sanatkâr uyumayı ve uyanmayı yarattı? Kim sabahı öğleyi ve geceyi yarattı?”⁴³

“...Bütün bu şeylerle seni tanımaya çalışıyorum ey Mazda, kutsal ruhla bütün şeyleri yaratan sen.”⁴⁴

“Biz ayinsel düzenin kutsal efendisi olan, her şeyi doğru tanzim eden, en iyiliksever, en büyük Yazad (tapılmaya layık ilahi varlık) olan yerleşim yerlerinin ilerlemesini sağlayan, iyi yaratıkların yaratıcısı olan Ahura Mazdā’ya taparız...”⁴⁵

Ahura Mazdā, en mükemmel, en akıllı, adil ve cömerttir. İnsanı yaratan hünerli biricik tanrıdır;

“Bu ışık saçan görkemli, en büyük, en iyi, en güzel, en katı, en akıllı, bütün bedeni en mükemmel olan, Aşasından ötürü amaçlarına şaşmaz şekilde ulaşan, hepimize adil biçimde akıl dağıtan, uzaktan sevinç yaratan, inayetini gönderen; bizi yaratmış, biçimlendirmiş, beslemiş, korumuş olan, en cömert ruha, yaratıcımız Ahura Mazdā’ya ilan ediyor ve onun için yerine getiriyorum!”⁴⁶

“Hızlı çok hünerli Tanrı seni yarattı; O, hızlı çok hünerli tanrı seni Haiti’nin üzerine dikti.”⁴⁷

Zerdüşti inanç sisteminde Ahura Mazdā, yaratılışın ve düzenin mutlak kaynağı olarak tanımlanır. O, yalnızca geçmişte olmuş olanı değil, gelecekte gerçekleşecek olanı da bilen bir irade sahibidir; dolayısıyla nihai karar verici odur ve onun iradesi kaçınılmaz biçimde gerçekleşir. Bu yönüyle Ahura Mazdā, evrenin işleyişinde hem bilgeliğiyle hem de hükmüyle belirleyici bir konuma sahiptir.

Kutsal metinlerde Ahura Mazdā, güneşin ve yıldızların hareketini tayin eden, zamanın ritmini düzenleyen varlık olarak betimlenir. Ayın ışığını alıp kaybetmesi gibi göksel olaylar da

⁴¹ Yasna 44:3.

⁴² Yasna 44:4.

⁴³ Yasna 44:5.

⁴⁴ Yasna 44:7.

⁴⁵ Yasna 16:1.

⁴⁶ Yasna 1:1.

⁴⁷ Yasna 10:10.

onun bilgeliği ve kudreti çerçevesinde açıklanır. Aynı zamanda yeryüzü ile gökyüzünü bir arada tutan, suların ve bitkilerin devamlılığını sağlayan, rüzgâr ve bulutlara hız veren ilahî güç odur. Bu ifadeler, Ahura Mazdâ'nın sadece doğayı yaratmakla kalmayıp, onun sürekliliğini ve işleyişini de yönettiğini gösterir.

Ahura Mazdâ, ışık ile karanlığı, uyanıklık ile uykuyu, sabah ile geceyi belirleyen bir sanatkar olarak tasvir edilir. O, var olan her şeyi kutsal ruh aracılığıyla yaratan ve böylece kendi bilgeliğini yaratılışta görünür kılan tanrıdır. Bu yaratıcı güç, iyi düzenin ve ritüel yasaının kaynağı olarak öne çıkar. Ahura Mazdâ, iyi düşüncenin, doğruluğun ve ahlaki eylemin yaratıcısı olarak hem bireysel hem toplumsal kurtuluşun kaynağıdır. İnananlardan, dualar ve övgü dolu ilahiler aracılığıyla iyi aklı, düzeni ve kurtarıcı iradeyi yönlendirmesi talep edilir. Onun "Spenta Mainyu", iyi söz, iyi düşünce ve doğru eylemle görünür hâle gelir.

Metinlerde ayrıca Ahura Mazdâ'ya tapınılırken onun *en iyiliksever, en büyük Yazad, yerleşim yerlerinin ilerlemesini sağlayan ve iyi yaratıkların yaratıcısı olduğuna* vurgu yapılır. Bu sıfatlar onun hem kozmik hem de toplumsal düzen üzerindeki etkisine işaret eder.

Son olarak Ahura Mazdâ, *ışık saçan, görkemli, en iyi, en güzel, en akıllı* gibi sıfatlarla övülür. Tüm varlıkları yaratıp şekillendiren, onları besleyen ve koruyan odur. Akıl ve adaleti insanlara dağıtan, amacı doğrulukla gerçekleştiren bir yaratıcı olarak tanımlanır. Bu nitelendirmeler, onun Zerdüşî düşüncede eşsiz, tek ve mutlak iyilik kaynağı olarak kabul edildiğini açık biçimde ortaya koyar. Ahura Mazdâ, tüm görkemiyle zaman ve mekânın ötesinde konumlanan Işık Âleminde varlığını sürdürmektedir. Bu yüce varlık düzleminde ona denk ya da karşı koyabilecek hiçbir güç bulunmaz.

Zihinsel niteliğiyle öne çıkan bilgelik, adalet ve özsel iyilik gibi vasıfları, onu cehalet, zalimlik ve kötülükten mutlak biçimde ayırır. Her ne kadar Angra Mainyu ile aynı anda başlangıçtan itibaren var olmuş olsa da Ahura Mazdâ'nın doğası, barındırdığı merhamet, bilgi ve mutlak iyilik sayesinde karanlık güçlerden üstün ve aşkın bir mahiyete sahiptir.⁴⁸

Ahura Mazdâ, Angra Mainyu'nun tüm kötücül niyet ve girişimlerini etkisiz kılarak evrensel düzeni tesis eden yüce varlık olarak tanımlanır. O, iyi ruhların yozlaşmasını engellemekte ve onları doğru davranışlara yönlendirerek manevi ölümsüzlüğe erişmelerini sağlar. Bu bağlamda, yeryüzündeki bireylerin ahirette iyilikle karşılık bulabilmeleri,

⁴⁸ Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism* (Leiden: Brill, 1982), 20.

düşüncelerinde, sözlerinde ve eylemlerinde yalnızca iyiliği desteklemeleri ve bu yolda Ahura Mazda'ya bağlılık göstermeleriyle mümkün hâle gelir.⁴⁹

1.3.2. Angra Mainyu: Teolojik Konum ve Nitelikleri

Eski Farsça'da Angra Mainyu kelimesi *kötü ruh, yıkıcı, zararlı, şeytan, düşman ruh* anlamlarına gelmektedir. Angra sözcüğü *yıkıcı, zararlı, karanlık, kara ruh* gibi anlamlara gelirken Mainyu *kötü düşünceler ve ilhamlar* anlamındadır.⁵⁰

Angra Mainyu'nun müstakil bir tanrı olup olmadığı meselesi, Zerdüşçü teolojinin en tartışmalı noktalarından birini teşkil etmektedir. Zerdüş'te atfedilen Gatha metinlerinde Spenta Mainyu ile Ahura Mazda arasındaki bağ açık bir şekilde ortaya konulmuşken, Spenta Mainyu'nun karşıtı olarak zikredilen Angra Mainyu'nun kökeni ve ontolojik niteliği tartışmalı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Gatha'da Angra Mainyu'nun, doğrudan bir yaratıcı varlık olarak değil, kötü eğilimlerin ve ahlaki bozulmanın kaynağı olarak sembolik bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak sonraki Avesta literatüründe, bu varlık daha belirgin bir kozmik ve yaratıcı role sahip olacak şekilde konumlandırılmıştır.⁵¹

Zerdüşti kozmolojide Ahura Mazda ile Angra Mainyu arasında kurulan ikili yapı, yalnızca etik bir zıtlıkla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda varoluşun devamlılığı için zorunlu görülen bir denge durumunu da ifade eder. Bu iki karşıt güç, yaratılışın ve evrensel düzenin sürekliliğini sağlayan zorunlu unsurlar olarak değerlendirilir. Bunlardan birinin yokluğu, diğerinin anlam ve işlevini yitirmesiyle sonuçlanacaktır. Dolayısıyla, biri olmaksızın diğerinin varlığını sürdüremeyeceği kabul edilir.⁵²

Bu varlıklar arasındaki karşıtlık, yalnızca ontolojik düzeyde değil, aynı zamanda kozmik ve ahlaki düzlemde de süreklilik arz eden bir çatışmayı barındırır. Ahura Mazda'nın iyi, düzenli ve yararlı olanı yaratma iradesine karşın, Angra Mainyu her defasında onun karşıtı olan kötü, kaotik ve yıkıcı unsurları var kılmaktadır. Bu çerçevede her yaratıcı eylem, doğrudan ya da dolaylı biçimde bir karşı-oluşu da tetiklemekte; böylece evrendeki ikilik hem varlığın hem de zamanın akışı içinde daimî bir mücadeleye dönüşmektedir.

⁴⁹ Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 40.

⁵⁰ Jenny Rose, *Zoroastrianism: An Introduction* (London: I.B. Tauris, 2011), 17.

⁵¹ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, 132.

⁵² Martin Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis* (London: Teubner & Co., 1907), 504.

Avesta’da Angra Mainyu ve Ahura Mazdā karşıt güçler haline getirilirken Angra Mainyu’nun Ahura Mazdā’ya denk bir varlık olmayıp İslam dininde kabul edilen *şeytan* figürünün karşılığı olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.⁵³

Zerdüşti kozmolojide kötülüğün mutlak temsilcisi olarak konumlandırılan Angra Mainyu, sonsuz karanlıklar âleminin derinliklerinde yer alan, ölüm, yalan ve tüm yozlaşmışlık unsurlarını bünyesinde barındıran bir varlık olarak tasvir edilir. İkonografik betimlemelerde, genellikle başı aslan, gövdesi insan biçiminde olup bedenine sarılmış yılanla birlikte sunulan bu figür, çirkinliğin ve tehditkârlığın sembolü hâline gelmiştir. Angra Mainyu’nun taşıdığı kötülük evrende herhangi bir dengi olmayacak şekilde kendine has bir yıkıcılık niteliği arz eder.⁵⁴ Onun yarattığı her şey evrende düzensizliğe ve kötülüğe sebep olmaktadır.

Avesta’da yer alan Angra Mainyu’ya ait bazı betimlemeler şu şekildedir:

Angra Mainyu, Ahura Mazdā’nın yarattığı iyi şeylerin karşıtını ve kötöleri yaratandır.⁵⁵ Kendisi gibi yarattıkları da kötüdür.⁵⁶ Onun varlığı tümüyle ölümdür.⁵⁷ O, sığır ve bitkilere ölüm getiren çekirgeyi yaratandır.⁵⁸ O, yağma ve günahı,⁵⁹ inançsızlık günahını⁶⁰ gözyaşı ve ağlamayı⁶¹ kibir günahını⁶² uğursuz büyücülük işini yaratandır.⁶³ O tüm varlıklara acı verendir.⁶⁴ En kötü yalan söyleyen yalancılarn en kötüsüdür.⁶⁵

Avestada kötü unsur olarak sadece Angra Mainyu geçmemektedir. *Div* (canavar) ve *şeytan* yeryüzünde kötülüğün temsilcileridir ve div ve şeytanlara tapan insanlar da vardır.⁶⁶

“Aşa” doğruluğun, *druj* (aldatma) ise yalanın yasasıdır. İnsanlar bu iki yasadan istediklerini seçmekte özgürdürler. Yargı gününde Ahura Mazdā insanlara yapmış oldukları seçimlerin karşılığını verecektir.⁶⁷

⁵³ Aktulga, *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sabiilik, Manicilik)*, 46.

⁵⁴ Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 62.

⁵⁵ Vendidad, 1:03.

⁵⁶ Yasna, 61:02.

⁵⁷ Yasna, 61:2, Yešt, 10:97, Vendidad, 19:01.

⁵⁸ Vendidad, 1:4.

⁵⁹ Vendidad, 1:5.

⁶⁰ Vendidad, 1:7.

⁶¹ Vendidad, 1:8.

⁶² Vendidad, 1:10.

⁶³ Vendidad, 1:13.

⁶⁴ Vendidad, 19:3.

⁶⁵ Yešt, 13:3-13.

⁶⁶ Vendidad, 8:31-32.

⁶⁷ Yasna, 49:11.

Bu pasajlar doğrultusunda Angra Mainyu Zerdüşti öğretiyeye göre, evrensel kötülüğün başat kaynağı ve Ahura Mazdâ'nın yarattığı tüm iyi varlık ve düzenin karşısını meydana getiren ilkesel bir güçtür. Ontolojik düzlemde varlığı tümüyle ölüm, yozlaşma, acı ve inkâr ile özdeşleştirilir. Kendisinden doğan varlıklar da onun doğası gereği kötüdür. Çekirge gibi tarıma zarar veren canlılardan, yağma ve kibir gibi ahlaki yozlaşma biçimlerine; gözyaşı, inançsızlık ve uğursuz büyücülük gibi olgulara kadar birçok olumsuzluk, Angra Mainyu'nun yaratımları arasında sayılır.

Ahlaki düzeyde, Angra Mainyu yalanın mutlak temsilcisidir ve *yalancıların en kötüsü* olarak nitelenir. Onun etkisi altındaki varlıklar *divler ve şeytanlar* kötülüğün yeryüzündeki tezahürleri olarak kabul edilir. Bu kötücül varlıklara tapan insanlar, Avesta'da hakikatin ve düzenin karşıtı olan *druj* ilkesine yönelmiş kişiler olarak tasvir edilir.

Zıtlık ilkesi çerçevesinde Angra Mainyu'nun karşısına Ahura Mazdâ'nın yarattığı *aşa* ilkesi yerleştirilmiştir. Aşa, evrensel düzenin, doğruluğun ve hakikatin ilkesiyken; *druj*, kaosun yalanın ve sapmanın ilkesidir. İnsanlar bu iki karşıt yasa arasında seçim yapmakla yükümlüdür. Nihai yargı anında ise Ahura Mazdâ, her bireyin kendi tercihlerine göre hüküm verecektir.

1.4. Mecusilikte Kozmos

Mecusilik inancında sahip olunun düalist tanrı düşüncesi, evrenin yaratılışının zıt güçler tarafından ortaya çıkartılan kozmik bir olay olarak açıklanmasına sebep olmuştur. Birbirine tamamen zıt güçler tarafından yaratılan evren ve evrenin unsurlarının en önemli niteliği birbirlerini tamamlayan özelliklerle yaratılmalarıdır.⁶⁸ Dünya bu iki zıt güç arasındaki çekişme sahnesidir.⁶⁹

Zerdüşti kozmolojinin temel kaynaklarından biri olan Bundahişn, evrenin yaratılışı ve zamanın döngüsellğine ilişkin detaylı açıklamalar sunar. Bu metne göre, Ahura Mazdâ ile Angra Mainyu'nun birbirlerinin varlığından haberdar oldukları andan itibaren, kozmik mücadeleyle şekillenecek olan yaratılış süreci başlar. Bu süreç, insanlığın yaratılışıyla birlikte tarihsel bir çerçeveye kavuşur ve toplamda 12.000 yıllık bir zaman dilimi içerisinde tamamlanacağı öngörülür. Söz konusu dönem, evrenin oluşumundan nihai yargıya kadar uzanan teleolojik bir zaman planlamasını yansıtır.⁷⁰ Bu döngü, her biri 3.000 yıl süren dört eşit

⁶⁸ R.C. Zaehner, *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs* (New York: Oxford University Press, 1976), 32.

⁶⁹ A.V. Williams Jackson, *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs* (New York: Colombia University Press, 1928), 110.

⁷⁰ Zaehner, *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, 29.

döneme ayrılmıştır. Her bir dönem, Ahura Mazdâ ile Angra Mainyu arasındaki kozmik mücadelenin farklı evrelerini temsil eder.⁷¹ Sürecin sonunda, yani 12.000 yılın tamamlanmasıyla birlikte, mevcut varlık düzeni sona erecek ve evrensel yok oluş gerçekleşecektir.

İyi güç Ahura Mazdâ *ebedi ışıktâ* yaşarken Angra Mainyu *ebedi karanlığın uçurumunda* saklanmaktadır.⁷² Ruhların birbirlerinden ayrı buldukları bu dönem huzur dönemidir. Ahura Mazdâ her şeyi bilme niteliği sayesinde Angra Mainyu'nun varlığından haberdarken Angra Mainyu, Ahura Mazdâ'dan ve Işık Âleminden habersiz olarak Karanlık Âlemde bulunmaktadır.⁷³ Angra Mainyu Işık Âlemini görünce şaşkına döner. Kötü tabiatı sebebiyle ileri atılır ve Işık Âlemini yok etmek ister. Fakat Ahura Mazdâ'nın gücüyle karşılaşır ve kaçır.⁷⁴ Ahura Mazdâ ise karanlık ve kötü güç olan Angra Mainyu'ya barış teklif eder. Barış teklifinin reddedilmesiyle Ahura Mazdâ, Angra Mainyu'ya 9000 yıl sürecek karşılıklı bir mücadele teklif eder.⁷⁵ Angra Mainyu'nun teklifi kabul edip iki gücün sözleşmesiyle Ahura Mazdâ, Angra Mainyu'yu alt eder. Bu ilk karşılaşmada Ahura Mazdâ'nın kullandığı silah dünyanın yaratılışından önce var olduğu kabul edilen *Ahunvar* duasıdır. Ahura Mazdâ bu galibiyetin ardından iyi ruhları, melekleri, Faravaşileri, yeryüzünde yaşayacak olan varlıkların ruhsal formlarını yaratır.⁷⁶ Ahura Mazdâ'nın yarattıklarına karşılık Angra Mainyu kendi yardımcı güçlerini ortaya çıkartır. Böylece bu dönem sonraki dönemlerde gerçekleşecek olan mücadelenin hazırlıklarının yapıldığı dönem olarak tamamlanır.

İkinci 3000 yıllık dönem maddi yaratılışın gerçekleştiği dönemdir. Ahura Mazdâ, iyilik güçlerinin mutlak zaferiyle sonuçlanacak iyi ve kötü arasındaki mücadelenin başlayabilmesi için bu güçlerin zamansal ve mekânsal sınırları olan aynı düzlemde karşı karşıya gelmeleri gerektiğinin bilincindedir.⁷⁷ Bu nedenle, önceden yalnızca ruhsal biçimleriyle var olan yaratılmışları maddi evrende somutlaştırarak yaratılış sürecini başlatır. Ahura Mazdâ bu bağlamda sırasıyla gökyüzünü, suyu, yeryüzünü, bitkileri, hayvanları ve en sonunda insanı yaratır.

⁷¹ Jackson, *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*, 111.

⁷² Jackson, *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*, 111.

⁷³ Jackson, *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*, 112.

⁷⁴ Hilmi Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hıristiyan Gnostikler ve İslam* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 163.

⁷⁵ Jackson, *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*, 112.

⁷⁶ Manekji Nusservanji Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York: Oxford University Press, 1938), 40-41.

⁷⁷ Demir, *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hıristiyan Gnostikler ve İslam*, 161.

Bu yaratıcı sürecine, Ahura Mazdā'nın sadık yardımcıları olan *faravaşiler* ve iyi ruhlar da aktif biçimde katılır. Onlar, ilahi düzene sadakat göstererek maddi dünyada var olmayı kabul eder ve iyiliğin nihai zaferi için bu kozmik mücadelede yer alırlar.⁷⁸ Buna karşılık Angra Mainyu, Ahura Mazdā'nın yarattığı her iyi varlığın karşıtı olan kötücül unsurları ortaya koyarak kendi yardımcı güçlerini oluşturur. Ancak bu dönemde, kutsal *Ahunvar* duasının etkisiyle kötücül güçler doğrudan bir saldırı gerçekleştiremez; bu da geçici bir denge durumunu mümkün kılar.⁷⁹

Üçüncü 3000 yıllık dönem Angra Mainyu'nun Işık Âlemi ve yeryüzüne saldırıp başarılı olmasıyla başlar. Bu dönemde Angra Mainyu'nun Işık Âlemine ve yeryüzüne yönelik saldırısıyla başlamaktadır. Bu dönemde kötülük ilk kez maddi dünyaya nüfuz eder. *Bundahişn*'de anlatıldığı üzere Angra Mainyu, göğü delerek yılan gibi süzülerek yeryüzüne iner. Onun gelişyle birlikte Ahura Mazdā'nın yarattığı saf ve iyi varlıklar bozulmaya, çürümeye ve hastalanmaya başlar; yeryüzüne zararlı ve kötücül hayvanlar yayılır. Bu süreçte kötülük güç kazanarak etkisini artırır; ilkin kutsal boğa ve ardından ilk insan olan *Gayomart*⁸⁰ öldürülür. Ancak kötü güçlerin yaratılışı sona erdirmeye niyeti, ironik biçimde ters etki doğurur. Bu eylemler, yaratılışın devamlılığını sağlayarak insan soyunun yeryüzünde yayılmasının önünü açar. Böylece, yok etmeye yönelik bu kötücül hamleler, evrensel sürecin ilerleyişine hizmet eden bir dönüm noktasına dönüşür ve insanoğlunun yeryüzüne yayılma macerası başlamış olur.⁸¹ İyilik ve kötülük arasındaki egemenlik mücadelesinin şiddetlendiği üçüncü dönemin ardından, vahyin ortaya çıkışıyla birlikte 12.000 yıllık kozmik zaman döngüsünün dördüncü ve son evresine girilir.

Zerdüşti kozmolojide dördüncü ve son dönem olan vahiy devri, Zerdüş'tün peygamber olarak zuhurundan başlayıp kıyametle sona erecek olan 3000 yıllık süreci kapsar. Bu dönem, her biri 1000 yıl süren üç aşamaya ayrılmaktadır. İlk bin yılda Zerdüş ilahi mesajla insanlığa rehberlik eder ve onun getirdiği öğretiler bu süre boyunca etkinliğini sürdürür. İkinci bin yılda Zerdüş'tün soyundan gelen bir dizi bilge ve peygamber, onun öğretilerini devam ettirerek kötülüğe karşı mücadeleyi sürdürür.

Üçüncü ve son bin yılda ise yine Zerdüş'tün soyundan gelecek olan kurtarıcı figür Saoşyant, kötü güçlerin yeryüzündeki etkisini bütünüyle ortadan kaldıracaktır. Bu dönemin

⁷⁸ Jackson, *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*, 113.

⁷⁹ G.Philip Kreyenbroek, "Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism/Mazdaism", *Encyclopaedia Iranica*, [Erişim: 10. 02. 2025, <https://www.iranicaonline.org/articles/cosmogony-i/>]

⁸⁰ Zaehner, *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, 68.

⁸¹ Jackson, *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*, 113-114.

sonunda, kozmik düzenin tamamıyla iyilik lehine şekillenmesiyle birlikte yeryüzünün mutlak hâkimiyeti Ahura Mazdâ'ya geçecek ve evrensel kurtuluş gerçekleşecektir.⁸²

2. Maniheizm

2.1. Mani'nin Yaşamı

Kaynaklarda asıl ismine rastlanılmayan Mani doğum zamanını Part kralı IV. Artabanus'un hükümdarlık dönemi olarak belirtmiştir.⁸³ Doğum yeri olarak ise Babil bölgesinde yer alan Mardino kasabası gösterilmektedir.⁸⁴ Babasının ismi Fettek, annesinin ismi Meys'tir.⁸⁵ Annesinin ismi bazı kaynaklarda Meryem olarak geçmekte, bu durum ise Hıristiyanlık etkisinin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.⁸⁶

Fettek, Babil'de bulunan bir put evine düzenli olarak ziyaretlerde bulunmaktaydı. Bu ziyaretlerin birinde, tapınakta yer alan putlardan birinden üç gün boyunca aynı şekilde tekrarlandığı belirtilen bir ses işitir: "Et yeme, şarap içme, insanlarla evlenme!"⁸⁷ Bu çağrının etkisiyle, Fettek'in eşinin Mani'ye hamile olduğu döneme rastlayan bir zaman diliminde, Muğtesile adıyla bilinen dini bir topluluğa katıldığı ifade edilmektedir.⁸⁸ İnançlarını diğer insanlara ulaştırma gayreti içerisinde olan bu grup, insanların dünyaya ait beklenti ve hırslarından kurtulabilmesi için *vaftiz* uygulamasını ön plana çıkartmaları sebebiyle Muğtesile olarak isimlendirilmekteydi.⁸⁹ Mani, kurucusuna nispetle Elkesai olarak da anılan bu Yahudi-Hıristiyan grupla babası aracılığıyla küçük yaşta tanışmış ve bu grubun yeni bir üyesi haline gelmiştir.⁹⁰

Annesinin, Mani'nin doğumunun ardından onunla ilgili rüyalar gördüğü, bu rüyalarda Mani'nin göğe yükseltildiği ve orada bazen bir, bazen de iki gün kaldığının aktarıldığı rivayet edilmektedir. Mani'nin daha bebeklik döneminden itibaren ışıklı varlıkların koruması altında olduğu,⁹¹ ve erken yaşlardan itibaren bilgelik içeren sözler söylediği ifade edilir. On iki yaşına

⁸² Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitapevi, 2008), 78.

⁸³ Iain Gardner (ed.), *The Kephalaia of the Teacher: the Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, çev. Iain Gardner (Leiden: Brill, 1995), 20.

⁸⁴ Michel Tardieu, *Manichaeism*, çev. M.B. Debevoise (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008), 2.

⁸⁵ Muhammed b. İshak en-Nedim, *El-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1020.

⁸⁶ Tardieu, *Manichaeism*, 2.

⁸⁷ Duncan Greenles, *Mani Dininin Kutsal Kitabı*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2019), 19.

⁸⁸ Tardieu, *Manichaeism*, 4.

⁸⁹ Tardieu, *Manichaeism*, 5; en-Nedim, *El-Fihrist*, 1020.

⁹⁰ Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 46.

⁹¹ Mani, *The Cologne Mani Codex "Concerning the Origin of His Body"*, çev. Ron Cameron - Arthur J. Dewey (Montana: Shcooler Press, 1979), 15.

ulaştığında ise, gökten gelen bir sesin ona şu şekilde seslendiği aktarılır: “Gücünüze güç katın, zihninizi kuvvetlendirin ve başınıza gelmek üzere olana hazır olun!”⁹² Bu şekilde, Mani'nin *ikizim* olarak adlandırdığı ruhani varlıkla ilk teması gerçekleşmiş olur.⁹³ Bu temasın ardından, bir süre boyunca Mani, bu ruhani ikizi aracılığıyla hem onu hem de kendi varlığını ve manevi âlemleri tanıma imkânı bulmuştur.⁹⁴ Ancak Mani, 24 yaşına erişinceye dek, bu ikiz varlığın mevcudiyetinden ve ondan edindiği bilgilerden hiç kimseye söz etmemiştir.⁹⁵

Mani, 24 yaşına geldiğinde *ikizi* olarak nitelediği ruhani varlık, ona bütün gayretiyle insanları ilahi buyruklara çağırmaya başlamasını emretmiştir.⁹⁶ Bu ilahi yönlendirme doğrultusunda Mani, Elkesai topluluğunun uygulamalarına eleştiriler yöneltmiş ve özellikle vaftizin yalnızca bedenin değil, esasen ruhun arındırılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre bu ruhsal arınma, ancak hakikatin bilgisiyle mümkün olabilirdi. Mani'nin bu yaklaşımı, cemaat içinde hoşnutsuzluk yaratmış ve tepkilere yol açmıştır. Eleştirilerinin ardından topluluktan ayrılan Mani, kendi öğretilerini yaymak amacıyla bağımsız bir şekilde faaliyet göstermeye başlamıştır.⁹⁷

Mani, Elkesai topluluğundan ayrıldığı sırada yanında yalnızca babası ve iki müridi bulunmaktaydı.⁹⁸ Yeni inancını yaymak amacıyla Hindistan, Belucistan ve Turan yurtlarını ve Horasan bölgesini ziyaret etmiştir.⁹⁹ 242 senesinde yurduna Dönen Mani, kral Şapur b. Erdişir'in izniyle halka vaazlar vererek onları dinine davet etmek suretiyle kendi inancını yayma faaliyetlerine başlamıştır.¹⁰⁰ Şapur'un himayesi sayesinde Maniheizm, Sasani topraklarında önemli bir yayılma alanı bulmuş ve tarihî anlamda en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Mani, krala minnettarlığını ifade etmek üzere, dininin temel ilkelerini bir araya getirdiği *Şâpûrakan* adlı eserini kaleme alarak Şapur'a sunmuştur.¹⁰¹

Şapur'un vefatının ardından tahta geçen oğlu Hürmüz, babasının hoşgörülü din politikalarını sürdürmüş ve bu sayede Mani, yeni hükümdarın dönemi boyunca da inancını ve misyon faaliyetlerini serbestçe devam ettirme imkânı bulmuştur. Ancak Hürmüz'ün kısa süren

⁹² Mani, *The Cologne Mani Codex* “Concerning the Origin of His Body”, 17.

⁹³ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1022.

⁹⁴ Mani, *The Cologne Mani Codex* “Concerning the Origin of His Body”, 23,26.

⁹⁵ Mani, *The Cologne Mani Codex* “Concerning the Origin of His Body”, 25.

⁹⁶ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1022.

⁹⁷ Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 62-63.

⁹⁸ Kurt Rudolph, “Maniheizm”, çev. Mustafa Bıyık, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2002), 4.

⁹⁹ Werner Sundermann, “Mani, India and the Manichaean Religion”, *South Asian Studies* 2/1 (1986), 11-19.

¹⁰⁰ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 21.

¹⁰¹ Harun Güngör, “Maniheizm”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1988), 147.

hükümdarlığının ardından krallık makamı kardeşi I. Behram'a intikal etmiştir. Behram'ın iktidarının ilk aylarında Mani'nin faaliyetlerini doğrudan engelleyen bir durum yaşanmamış olsa da, saray çevresinde etkin bir nüfuza sahip olan Zerdüşt din adamı Kerdir'in etkisiyle gelişmeler farklı bir yöne evrilmiştir.¹⁰² Kerdir, Şapur döneminden itibaren Zerdüştiliği devletin tek ve resmî dini hâline getirmek amacıyla sistematik ve temkinli bir strateji izleyerek kralların seferlerine eşlik etmiş, geçtikleri bölgelerde mabetlerin inşasını teşvik ederek dinî yapılanmayı güçlendirmiştir. I. Behram'ın tahta çıkışıyla birlikte, bu çabalarının karşılığını almış ve Zerdüştlüğün devlet dini olarak kabul edilmesini sağlamıştır.¹⁰³ Bu gelişme, Mani'nin ve Maniheist hareketin devlet nezdindeki konumunu ise olumsuz yönde etkilemiştir.

Şapur ve Hürmüz dönemlerinde kraliyet himayesi ve hoşgörüsüyle faaliyetlerini sürdürebilen Mani, I. Behram'ın hükümdarlığında aynı desteği bulamamıştır. Kral Behram'ı ikna etme yönündeki tüm girişimleri sonuçsuz kalmış, bu çabaları herhangi bir karşılık görmemiştir. Nihayetinde, kralın emri üzerine Mani tutuklanarak zincire vurulmuş ve hapsedilmiştir. Ardından gelen süreçte Mani hayatını kaybetmiş; bedeni parçalanarak ibret amacıyla kamuya açık bir şekilde şehirde sergilenmiştir.¹⁰⁴

2.2. Maniheizmde Tarihî Süreç

Maniheizm, milattan sonra üçüncü yüzyılda Sasani ve Roma İmparatorlukları arasındaki yoğun siyasal ve kültürel çekişmelerin yaşandığı bir dönemde¹⁰⁵ Mani tarafından Güney İran'da ortaya konmuş ve misyonerlik faaliyetleri yoluyla Mısır, Anadolu, Avrupa ve Asya'nın iç bölgelerine kadar yayılmış bir inanç sistemidir. Bu öğretiyi, ortaya çıkışını takip eden yüzyılda özellikle Hıristiyanlık için en güçlü rakiplerden biri haline gelmiştir.¹⁰⁶

Mani dininin kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmasında en etkili unsur, Maniheistlerin inançları ile Mani hakkında oluşturulan güçlü kurtarıcı imajı olmuştur. Maniheistlere göre, Mani diğer dinlerde beklenen kurtarıcı figürüdür. Bu sebeple onun kurduğu inanç sistemi, vakit kaybedilmeden tüm insanlara ulaştırılmalıdır.¹⁰⁷ Bu anlayış, Maniheizm'in hızla yayılmasında etkin bir rol üstlenmiştir. Sonraki yıllarda Hıristiyanlığın en güçlü rakiplerinden biri hâline gelecek bu öğretiyi, Mani'nin Hıristiyan kutsal metinlerinde İsa

¹⁰² Tardieu, *Manichaeism*, 25-26.

¹⁰³ Tardieu, *Manichaeism*, 27.

¹⁰⁴ Rudolph, "Maniheizm", 382.

¹⁰⁵ Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, çev. Charles Kessler (London: Weidenfeld And Nicolson, 1965), 1.

¹⁰⁶ Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 493.

¹⁰⁷ Mehmet Alıcı, "Maniheizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 274.

tarafından geleceği bildirilen *Faraklit* olduğunu öne sürmesiyle, Hıristiyan etkilerini de üzerinde taşımıştır.¹⁰⁸

Mani'nin ölümünden sonra öğrencileri misyonerlik faaliyetlerine devam etmek amacıyla Soğd bölgesi başta olmak üzere Kuzey ipek yolu boyunca kiliseler inşa etmişlerdir.¹⁰⁹ Göktürklerin Soğd bölgesini ele geçirmeleriyle Mani dini 6. yüzyılın ortalarından itibaren Türkler arasında hızla yayılmıştır.¹¹⁰ 8. yüzyılda Uygurların resmen devlet dini olarak Maniheizm'i kabul etmeleriyle birlikte; en parlak dönemine ulaşmış ve Orta Asya'da kendini güvence altına almıştır.¹¹¹

Maniheizm'in siyasi ve kültürel etkisi, Uygur Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte sona ermiştir. Özellikle Çin topraklarında Maniheizm tamamen yasaklanmış, tapınakları yıkılmış ve din adamları öldürülmüştür. Bu baskılardan kaçmayı başaran Maniheistler, küçük devletler kurarak varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır.¹¹² Ancak bu oluşumlar zamanla İslam ve Budizm'in etkisi altına girmiş; bu durum, Maniheizm geniş kitleler tarafından benimsenen bir inanç sistemi olma özelliğini yitirmesine yol açmıştır. 6. yüzyıl itibariyle batıda, 7. yüzyıl itibariyle Mezopotamya'daki birçok bölge ile İran'ın Müslümanların hâkimiyeti altına girmesiyle ortaya çıktığı bölgede neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır.¹¹³ 13. yüzyıldaki Moğol istilaları ise Maniheist cemaat sayılarını ciddi anlamda azaltmıştır.¹¹⁴

Günümüzde inananı kalmamasına rağmen İslam hâkimiyetine geçmeden önce Orta Doğuda etkili olan Maniheizm, inançları ve *gnostik*¹¹⁵ hayat anlayışıyla oldukça dikkat çekici bir dindir.

¹⁰⁸ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1020; Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 20.

¹⁰⁹ Wilhelm Hans Haussig, *Ipek Yolu Ve Orta Asya Kültür Tarihi*, çev. Müjdat Kayayerli (İstanbul: Ötüken, 2001), 253-254.

¹¹⁰ Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi* (İstanbul: Türk Kültür Yayıncılığı, 1978), 30.

¹¹¹ Ünver Günay - Harun Güngör, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yayınevi, 2009), 195.

¹¹² Greenles, *Mani Dininin Kutsal Kitabı*, 81.

¹¹³ Gündüz, "Maniheizm", 493.

¹¹⁴ Alıcı, "Maniheizm", 276.

¹¹⁵ "Yunanca *Gnosis* kelimesinden türeyen *Gnostik* kelimesi "bilgelik" ve "bilgi" anlamına gelmektedir. Yunanca *Gnosis* *Gnosis*, özünde özgürleştirici ve kurtarıcı nitelik taşıyan bir bilgi arayışıdır. Bu bilginin içeriği temelde dinidir; insanın, dünyanın ve Tanrı'nın mahiyetine ilişkin derinlikli bir kavrayışı ifade eder. Kişisel araştırmaya dayanmaktan ziyade ilahî aracılıkla aktarılan bu bilgi, yalnızca onu almaya yetkin kabul edilen seçilmiş kimselere iletilen, bu yönüyle ezoterik karaktere sahip bir vahiy bilgisidir. Karşılıksız olarak sunulan bu bilgi, insanın ilahî doğası, kökeni ve nihai kaderine dair temel anlayıştan başlayarak kapsamlı bir sistematige ulaşabilir. Tüm gnostik öğretiler, bilgi konusu olarak ilahî doğayı, bilgi aracı olarak kurtarıcı *gnosis*'i ve bilgiyi edinen özneyi bir araya getiren, kurtuluşu amaçlayan öğretiler bütünüdür. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, çev. Robert McLach Wilson (San Francisco: Harperone, 1987), 55; Manly P. Hall, *Tüm Çağların Gizli Öğretileri*, çev. Murat Sağlam (İstanbul: Mitra, 2008), 55.

2.3. Maniheizm’de Düalist Tanrı İnancı

Mani’nin öğretisi, ruhla beden, ışıkla karanlık, iyilikle kötülük gibi zıtlıklar üzerine kurulmuş olan hikmeti bilmeye dayalı olan gnostik bir ikili anlayışa dayanmaktadır.¹¹⁶ Varlık düzleminde birbirlerinden tamamen zıt özelliklere sahip olan *Zurvan* ve *Arkon* figürleri, iyi ve kötü mutlak ve ezeli bir ayırım oluşturduğunu ortaya koyar. Birbirlerine tamamen zıt özelliklere sahip bu ezeli iki varlıktan *Zurvan*, iyilik, güzellik, saflık, bilgi ve mükemmellik gibi nitelikleri temsil ederken, *Arkon* ise kötü ve karanlık tarafı temsil etmektedir. Ancak her ikisi de iyilik ilkesinin üstte karanlık ilkesin altta olacağı şekilde birbirlerine denk olmadan ayrı ayrı özgün yaratılışa sahiptirler. Zira iyi bir şeyin varlığının kötü bir şeye, kötü bir şeyin varlığının ise iyi bir şeye sebep olması mümkün değildir.¹¹⁷

Mani’nin öğretisini oluştururken Zerdüştlük, Hıristiyanlık, Budizm ve Çin dinleriyle bazı gnostik akımlardan etkilendiği ifade edilmektedir. Mani doğuda ve batıda öğretilerini yaymak için bu dinlerin sembollerini ve temel düşüncelerini kullanmaktadır.¹¹⁸ Bu durum, Mani’nin düşünsel sistemini inşa ederken söz konusu gelenekleri teolojik çerçevesine dâhil ettiğini ve onları kendi öğretisiyle uyumlu bir biçimde yeniden yorumladığını göstermektedir.

Maniheist yaratılış mitosu ve bu mitostan türeyen gnostik teoloji göz önüne alındığında, öğreti içinde merkezi bir yer tutan düalist yapının, iki eşdeğer ilkeye dayalı mutlak bir düaliteyi tam anlamıyla yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Zira Işık Âlemi’nin mutlak hâkimi olan Işığın Babası *Zurvan*’a karşı, ona denk bir karşıt ilke yahut eş güçte bir rakip mevcut değildir. *Karanlık Prens Arkon*’un konumu değerlendirildiğinde, onun Işık Âlemi’ne saldırı eğiliminde olan, ancak Işık Babası’yla doğrudan eş düzeyde olmayan bir karanlık varlık olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, *Karanlık Prens*’in asıl muhatabının Işık Babası değil, onun yarattığı İlk İnsan olduğu dikkate değerdir. Nitekim *Karanlık Prens*, İlk İnsan’ın yardımcı varlıklarına karşı bir yaratma çabası içerisine girerek, doğrudan onunla karşı karşıya gelmektedir. Dolayısıyla Işığın Babası’nın doğrudan muhatabı bireysel bir varlık değil, *Karanlık Âlemin* tamamıdır. Bu durum, Maniheist düalizminin kozmik bir karşıtlığa dayansa da tam anlamıyla simetrik olmayan bir yapı arz ettiğini göstermektedir.

¹¹⁶ Rudolph, “Maniheizm”, 387.

¹¹⁷ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1024.

¹¹⁸ Rudolph, “Maniheizm”, 391; Mani, *The Cologne Mani Codex “Concerning the Origin of His Body”*, 53.

2.3.1. Işık Kralı Zurvan: Teolojik Konum ve Nitelikleri

Mani, dinini farklı bölgelere yayarken çeşitli dillerde metinler kaleme almış ve bulunduğu coğrafyaların kültürel ve dini yapısını dikkate almıştır. Bu durum, öğretisi içinde Tanrı kavramı için birçok farklı ifadenin kullanılmasına yol açmıştır.

Işık tanrısı için kullanılan *Büyükliğin Babası, Işığın Babası, Işıkların Muhteşem Babası, İlk Baba, Tanrı, İyi Tanrı, Zurvan, Cennetin Hükümdarı, Işık Cennetinin Egemen Tanrısı, Işık Bahçelerinin Kralı, Büyük Kral, Gerçeğin Kralı, Her Şeyin Efendisi* ifadeleri onun için kullanılan ve öne çıkan isimlerdir.¹¹⁹

Her tanrısal varlığı var eden Işık Kralı bu özelliğiyle Yahudi-Hıristiyan dinindeki *baba* unsuru kullanılarak ortaya konulması sebebiyle eril formdadır Her ne kadar Zurvan, Zerdüştü geleneğinde hem eril hem dişil yönleriyle anılsa da Maniheist kaynaklarda, özellikle İran dillerinde kaleme alınan metinlerde, eril niteliği vurgulanmıştır. Bu durum, Mani'nin öğretisini inşa ederken, etkilemek istediği farklı dini toplulukların inanç sistemlerine ait kavram ve sembolleri bilinçli şekilde kendi sistemiyle bütünleştirdiğini göstermektedir.¹²⁰

Mani'nin teolojik sisteminde Işık Kralı Zurvan, başlangıcı ve özü bilinemez olan, ezeli ve mutlak ilk nedendir. Tüm varlıklar için sonsuz ve ruhani bir hükümdar olarak kabul edilir. Diğer tanrılar, onun yansımaları olup, kötülük güçlerine karşı verilen mücadelede Işık Tanrısı'ndan türemiş varlıklardır.¹²¹ Bu tanrılar arasında en yüce olan ise, Işık Kralı'dır.¹²² O, *Gerçeğin Babası* olarak tanımlanır; ezeldir ve ebediyen varlığını sürdürecektir. Tüm varlıklar, olmuş ve olacak her şey, onun iradesiyle yaratılmaktadır.¹²³

Işık Kralı, sahip olduğu bilgi sayesinde Karanlık Âlemin doğurduğu tüm tehditleri kavrayabilecek kudrettedir. Temel amacı, Işık Âlemini karanlığın istilasından korumaktır. Bu amacına ulaşmak için ışık varlıklarını yaratır ve onları karanlık güçlere karşı bir tür yem olarak kullanır. Ancak bu strateji, onun karanlıkla doğrudan mücadele yöntemidir.¹²⁴

Işık Kralı yalnızca iyiliği yaratır. Kötülük onun yaratım alanına dâhil değildir; zira özü itibarıyla iyi olan bir varlıktan kötü olanın ortaya çıkması mümkün değildir.¹²⁵

¹¹⁹ Tardieu, *Manichaeism*, 82-83.

¹²⁰ D. N. MacKenzie, "Mani's Šābuhragān", *Bulletin of Soas* 42/3 (1979), 506-507.

¹²¹ Greenles, *Mani Dininin Kutsal Kitabı*, 137.

¹²² en-Nedim, *El-Fihrist*, 1024.

¹²³ Mani, *The Cologne Mani Codex "Concerning the Origin of His Body"*, 53.

¹²⁴ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 62.

¹²⁵ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 231.

Işık Kralı'nın on temel niteliği (azası) vardır; bunlardan beşi bedensel, beşi ise ruhani özelliklerdir. Bedensel nitelikleri arasında yumuşak huyluluk, bilgi, akıl, gaybı bilme ve kavrayış gücü yer alır. Ruhani özellikleri ise sevgi, iman, hikmet, vefa ve muhabbet/dostluktur. Bu nitelikler, onun ezeliğinin ve tanrısal üstünlüğünün temel dayanaklarını oluşturur.¹²⁶

Işık Kralı'nın bulunduğu mekân Işık Âlemdir. Bu âlem, onun bilgi ve kudreti sayesinde, on iki ışık kralıyla birlikte idare edilmektedir. Maddî unsurlardan tamamen arınmış olan bu âlem, beş yüce unsurdan oluşur: Birincisi doğrudan Işık Kralı'nın kendisidir; ikincisi onun emrindeki on iki ışık varlığıdır; üçüncüsü bu varlıkların huzurla yaşadığı kutsal mekânlardır; dördüncüsü tamamen saf ve arı havadır; beşinci unsur ise varlığını bizzat kendisinden alan ışık ülkesidir.¹²⁷

2.3.2. Karanlık Prensi Arkon: Teolojik Konum ve Nitelikleri

Işığın Kralında olduğu gibi onun ışığın mutlak karşıtı olarak anlatılan Karanlık Prens içinde birçok isimlendirme mevcuttur. Karanlık Âlemin liderine *Şeytan*, *İblis*, *Ehrimen*, *Simanu*, *Karanlığın Kralı*, *Şeytanın Oğlu*, *Yüce Arkon*, *Madde* denilmektedir.¹²⁸ Ayrıca *Karanlık Dağların Kralı*, *Karanlık Diyarların Kralı*, *İblislerin Başı*, *Ateş Âlemlerinin Başı* isimleriyle de anılmaktadır.¹²⁹

Işık kralında olduğu gibi kötülüğün temsili olup maddî âlemi ele geçirmeye çalışan Karanlık Prensi, Mani'nin İran topraklarına zikredilen Zurvan mitinden etkilenecek inanç sistemi içerisine aldığı varlıktır.¹³⁰ Kendi inanç sistemini yaymak amacıyla Farsça yazdığı metinlerde karanlık prensini o toplumun inanç sisteminde var olan *Ehrimen* olarak ifade etmiştir.¹³¹

Mani dininin kutsal metinlerinde duman dünyasının kralı olarak ifade edilen Arkon; tüm kötülüklerin, savaşların, çekişmelerin ve bunların dünyaya yayılmasının yegâne sebebi olarak anılmaktadır. Karanlığın derinlerinden çıkagelen Arkon bu kez ışıkla ve Işık Kralıyla savaşa girişmiştir.¹³² Yeryüzünde kötülük olarak ne varsa arka planında Arkon vardır. Yönetimi altında

¹²⁶ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1024.

¹²⁷ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 68.

¹²⁸ Tardieu, *Manichaeism*, 82.

¹²⁹ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 36-37.

¹³⁰ Widengren, *Mani and Manichaeism*, 138.

¹³¹ MacKenzie, "Mani's Šābuhragān", 513.

¹³² Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 34.

bulunanlara zulmedenler, onları küçük görenler, sapkınlık halinde olanlar Karanlık Âlemlerin ruhunu taşıyanlardır.¹³³

Karanlık kralının başı aslan başı gibidir, el ve ayakları şeytanın el ve ayaklarına, karnı ejderhanın karnına, kuyruğu ise balık kuyruğuna benzemektedir. Ezeli olan cevherleri; derin ve sonsuz olan karanlık, tüm varlıklara ulaşan kokuşmuşluk, varlıkları korkutan çirkinlik, ruhundaki sonsuz acı ve ateşidir. Bedeni en sert çelikten daha serttir. Onu kesip parçalayabilecek bir eşya yoktur. Başka varlıklara zarar verebilir veya dilediğinde kendisini görünmez kılabilir.¹³⁴

Karanlık kralı, kendi aleyhine hareket edecek varlıkların dillerini, kendi aralarında yaptıkları jest ve mimikleri bilir ve anlar. Fakat onlar Karanlık Kralı'nın konuşmasını anlayamazlar. Arkon, sadece gözüyle gördüklerinden kulağıyla işittiklerinden haberdar olabilir. Bu sebeple uzakta olanla ilgili bilgisi yoktur.¹³⁵

Karanlık prensin ve kötü güçlerin yaşadığı Karanlık Âlemin özünün ne olduğu ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı, sonunun var olup olmadığı kimse tarafından bilinmemektedir.¹³⁶ Karanlık Kral'ın Karanlık Âleminde kendisine mutlak olarak bağlı kötü varlıkların yönettiği beş ayrı mekân vardır. Bu mekânların her birinin ayrı ayrı yöneticileri, bedenleri, ruhları ve hazları vardır.¹³⁷ Karanlık Âlemin ve ona ait bu unsurların kuşandığı beş element vardır. Bunlar duman, yangın, rüzgâr, sis ve karanlıktır.¹³⁸ Kötülük prensi bu mekânlarda gezinerek karanlık güçleri hareketlendirir, onları bir araya getirir ve mücadeleye hazırlar.

2.4. Maniheizm'de Kozmos

Maniheist öğretiyeye göre evrenin oluşumu ve insanlık tarihi, birbirleri arasında mutlak bir ayrılık olduğu kabul edilen ışık ve Karanlık Âlemlerinin kendilerine ait fakat zıt özelliklerinin etkileşimine dayanmaktadır.¹³⁹ Işık Âleminin dışında, ondan farklı bir varlık alanının bulunması, Işık Kralı'nın müdahalesini belirli bir alanla sınırlı kılmaktadır. Işık varlıklarının yaratılarak karanlık güçlere yem olarak sunulması ise, hem Işık Kralı'nın korunmasına hizmet etmekte hem de evrenin ve insanın yaratılışını anlamlı kılan temel bir ilke hâlini almaktadır.

¹³³ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 37.

¹³⁴ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 35.

¹³⁵ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 36.

¹³⁶ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 69.

¹³⁷ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 34.

¹³⁸ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 53.

¹³⁹ Dila Baran Tekin, *Mani ve öğretileri / Mani and his teachings* (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2014), 56.

Evrenin yaratılışı birbirine tamamen zıt iki unsurdan kötü ve karanlık tarafın, iyi ve aydınlık tarafa katlanamamasıyla başlamıştır. Kötü ve karanlık taraf aydınlığa saldırmış ve bu temasla maddi dünyanın ve varlıkların yaratım süreci başlamıştır.¹⁴⁰ Maddenin ve ona ait tüm unsurların ortaya çıkışı, bu çatışmaya dayandırıldığından, Maniheist anlayışta madde karanlığın tezahürü olarak değerlendirilir. Bu noktada Işık Kralı'nın üç aşamalı bir kurtuluş planı devreye girer. Bu planın her aşamasında, karanlık güçlere karşı verilen mücadeleyi yürütmek üzere ilahi nitelik taşıyan varlıklar yaratılmıştır.¹⁴¹

2.4.1. Birinci Aşama: Işık ve Karanlık Birbirinden Ayrı Dünyalarda

Birinci aşama, karanlık dünya ve Işık Âleminin birbirlerinden ayrı olarak herhangi bir etkileşime girmedikleri sakin dönemdir.

Zamanın ve mekânın ötesinde, sonsuzluk düzleminde var olan iki âlem, birbirlerinden bağımsız ve huzur içinde yaşarlardı. Her iki âlem de kendi sınırları içinde hüküm sürerken, aralarında yalnızca yoğun bir karanlık perdesi vardı; bunun dışında hiçbir temas noktaları yoktu.¹⁴²

Işık Âlemi, Karanlık Âlemin üzerinde konumlanmış olup, yönleri itibarıyla sınırsız bir yüceliğe sahipti. Buna karşılık, Karanlık Âlem aşağıda yer almakta, derinliği ve sınırlarının sonu gelmeyen bir yapıyı temsil etmekteydi.¹⁴³

Yaratılmamış ezeli olan ve Işık Kralı tarafından yönetilen Işık Âlemi, hava, su, ışık, ateş ve rüzgâr elementlerinden meydana gelmektedir.¹⁴⁴ Işık Âleminin beş tanede ezeli unsuru vardır. Bunların birincisi Azamet'in babasıdır ki bu ışık efendisinin bizzat kendisidir. İkinci unsur on iki aeon yani on iki ışık varlığıdır. Üçüncü unsur Işık Âleminin koruyucusu olan aeonların aeonlarıdır. Dördüncü unsur saf ve temiz havadır. Beşinci unsur ise tüm bu ışık varlıklarının içinde yaşadığı Işık Âlemidir.¹⁴⁵

Karanlık Âleminde de Işık Âleminde olduğu gibi beş element vardır. Bunlar duman, ateş, rüzgâr, sis ve karanlıktır.¹⁴⁶ Karanlık prensi bu beş elementi Işık Âleminin efendisi

¹⁴⁰ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidi, *Kitabü't- Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 196.

¹⁴¹ Gündüz, "Maniheizm", 498.

¹⁴² Mary Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian* (London, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979), 73.

¹⁴³ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1024.

¹⁴⁴ Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian: Texts with Notes. (Acta Iranica 9, Textes Et Mémoires, Vol. Ii. Téhéran-Liège)* (Leiden: Brill, 1975), 4.

¹⁴⁵ Alici, "Maniheizm", 256-257.

¹⁴⁶ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 53.

tarafından gönderilecek *ilk/ilkel insanla* birlikte Işık Âleminin beş elementine karışacak ve böylece iki âlem arasında etkileşim gerçekleşecektir.¹⁴⁷

2.4.2. İkinci Aşama: Karışma, Savaş ve Yaratılış

Maniheist kozmogoni, evrenin oluşumunu ve insanın varlık sahnesine çıkışını ikinci aşama olan karanlık unsurlarla ışık unsurlarının karıştığı dönemde üç temel yaratılış safhası çerçevesinde açıklar. Bu aşamalar, ışık ile karanlık arasındaki ontolojik çatışmanın evrensel düzeni şekillendirmesi bağlamında değerlendirilir. İlk yaratılış safhası, İlk İnsan'ın karanlık güçlerle mücadelesi ve ışığın karanlıkla karışması süreciyle başlar. İkinci aşama, kozmik düzenin kurulması ve maddi dünyanın inşasıyla devam eder. Üçüncü ve son safha ise kurtuluş sürecinin başlaması ve ışığın yeniden özgürleştirilmesi hedefiyle şekillenir. Bu üç aşamalı yaratılış öğretisi, Maniheist düşüncenin teolojik, kozmolojik ve antropolojik bütünlüğünü anlamada merkezi bir rol oynar.

2.4.2.1. Birinci Yaratılış Safhası: İlk İnsan ve Tutsaklığı

Karanlık ve Işık âlemleri arasındaki çatışma, Karanlık Âlemin Işık Âleminin varlığını fark etmesiyle başlar.¹⁴⁸ Işık Âleminin efendisi olan Işık Kralı, sonsuz bilgeliği sayesinde Karanlık Âlemin mevcudiyetinin farkındadır.¹⁴⁹ Buna karşın karanlık güç, tesadüfî biçimde iki âlem arasındaki sınıra ulaşarak Işık Âlemini keşfeder, ona arzu duyar ve nihayetinde istila eder. Bu tehdide karşılık olarak, Yücelik Babası yani Kralı, kendi âlemini korumak ve düzenin sürekliliğini sağlamak amacıyla, öz varlığından tezahür eden varlıkları *söz-çağırma* aracılığıyla ortaya çıkarmış ve onları karanlık güçlere karşı mücadele etmekle görevlendirmiştir.¹⁵⁰

Işık Âleminin efendisi yücelik babası karanlıklar efendisinin saldırısına binaen ilk olarak *Büyük Ruh/Hayat Ruhu/Yaşayan Ruhu* ardından ise *Hayatın Annesini* çağrı yoluyla yaratır.¹⁵¹ Hayatın Annesi'nden İlk/İlkel İnsan yaratılır; İlkel İnsan ise *beş oğlunu* meydana getirir ve bu ilahi varlıklar Işık Âleminin beş elementiyle donatılarak savaşa hazır hale getirilir.¹⁵²

¹⁴⁷ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1028.

¹⁴⁸ Tardieu, *Manichaeism*, 76.

¹⁴⁹ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 62.

¹⁵⁰ Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, 4.

¹⁵¹ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 38.

¹⁵² Tardieu, *Manichaeism*, 76.

Ancak Karanlık Âlemin Prensi, en yıkıcı ve zararlı özellikleriyle saldırarak İlkel İnsan ve beş oğlunu mağlup eder.¹⁵³ İlkel İnsan'ın beş oğlu karanlık unsurlar tarafından yutulur.¹⁵⁴ Bu karşılaşma sonunda Işık Âleminin beş elementiyle, Karanlık Âlemin beş elementi birbirlerine karışmıştır.¹⁵⁵ Böylece Karanlık Âlemdeki karanlık varlıklara ve maddeye bir nebze olsa ışık karışır ve bu durum maddenin büyümesine neden olur.¹⁵⁶ Yenilgiyle zehirli dumanı soluyan ilkel insan kendinden geçer. Aslında Işık Âlemin efendisi Işık Kralı, ilkel insan ve onun beş oğlunu Işık Âleminin en kıymetli varlıkları olarak, tıpkı en güzel yiyeceklere zehir katıp sunar gibi Karanlık Âleme sunmuştur.¹⁵⁷ Işık kralı, Işık Âlemini kurtarmak ve karanlık unsurları tamamen hapsetmek amacıyla İlkel insanı ve beş oğlunu feda etmiştir. Işık Kralı'nın Büyük Ruh, Hayatın Annesi, İlk insan ve İlk İnsanın beş oğlunun yaratılmasıyla başlayan ilk yaratım safhası, İlk İnsan'ın ve beş oğlunun feda edilmesi ve ışığın maddeye karışarak dünyayı meydana getirmesiyle sona ermiş olur.

2.4.2.2. İkinci Yaratım Safhası: Evrenin Yaratılması

Maniheist kozmogoniye göre ikinci yaratım safhası kötü güçlerin tesiriyle bilinci tamamen kapanan İlk İnsan'ın, kendine gelmesiyle başlar. Kendisine gelip bilincini yeniden kazanan İlk insan, kendisinin ve oğullarının kurtarılması için Işık Kralı Yücelik Efendisi'ne yedi kez dua eder ve Hayatın Annesi'ne niyazda bulunur. Bu yakarı üzerine Hayatın Annesi, Işık Kralı Yücelik Efendisine çağrıda bulunur. Bunun üzerine Yücelik Efendisi sırayla *Işıkların Dostu*, *Büyük Mimarı* ve *Yaşayan Ruh/Hayat Ruh* yaratmak üzere bir çağrı dizisini başlatır.¹⁵⁸ Bu çağrı dizimi sonucunda tezahür eden Yaşayan Ruh, İlkel İnsan'ı kötü güçlerin elinden kurtararak ikinci yaratım safhasının merkezi figürü hâline gelir. Yaşayan Ruh, yalnızca İlkel İnsan'ın kurtarıcısı olmakla kalmaz; aynı zamanda birinci yaratım safhası ile üçüncü yaratım safhası arasında bir köprü kurarak kozmosun yaratılışını başlatır ve kozmik arınma sürecini düzenleyen asli ışık varlığı konumuna ulaşır.¹⁵⁹

İlkel İnsan'ın kurtarılmasının ardından Yaşayan Ruh, karanlık güçlerle girdiği mücadelede öldürdüğü kötü varlıkların ve iblislerin bedenleriyle evreni yaratır. Karanlık güçler tarafından yutulmuş olan fakat herhangi bir bozulmaya uğramamış ışık unsurlarıyla güneşi ve

¹⁵³ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1028.

¹⁵⁴ Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, 5.

¹⁵⁵ en-Nedim, *El-Fihrist*, 1028.

¹⁵⁶ Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, 5.

¹⁵⁷ Tardieu, *Manichaeism*, 77.

¹⁵⁸ Tardieu, *Manichaeism*, 77.

¹⁵⁹ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 88.

ayı, bir miktarda olsun bozulmuş olanlardan yıldızları, en fazla bozulmuş olanlardan evrenin kontrolünü sağlayacak, evrensel çarkın unsurları olan su, ateş ve rüzgârı meydana getirir. İblislerin vücutlarından dünyayı, derilerinden gökyüzünü ortaya çıkartılır.¹⁶⁰ İblislerin kemiklerinden dağ damarlarından ise nehirlere ve pınarlar yaratılır.¹⁶¹

Bu kozmolojik düzen içinde güneş ve ay, karanlık varlıkların içinde hapsolmuş ve sonrasında onların esaretinden kurtulan ışık parçacıklarını arındırarak Işık Âlemi'ne göndermekle görevlendirilmiştir. Arınma süreci döngüsel; İlk arınma ay sayesinde, ikincisi ise güneş sayesinde gerçekleşmektedir. Işık parçacıkları önce *İhtişam/Görkem Sütununa*, onun sayesinde de aya yükselir. Ay, bu ışık parçacıklarını bünyesine kattıkça şekli hilalden dolunaya dönüşür ve nihayetinde ışığı güneşe aktarır.¹⁶² Böylece tamamlanan arınma, sürekli bir döngü halinde tekrar eder ve maddeye, kötü varlıklara hapsolan ışık unsurlarının Işık Âlemine ulaşmasını sağlayan kozmik sistem kurulmuş ve işlerlik kazanmış olur.

Yaşayan Ruh, bu kozmik düzenin korunması amacıyla, kendi beş oğlunu yaratımın çeşitli boyutlarını gözetmekle görevlendirerek ikinci yaratım evresini tamamlar.¹⁶³

2.4.2.3. Üçüncü Yaratım Safhası: Evrenin Harekete Geçmesi ve Kurtuluşun Başlangıcı

Yaşayan Ruh/Hayat Ruhü, evreni ışık parçacıklarının karanlığın esaretinden kurtularak ışık cennetine ulaşmalarını sağlayacak şekilde inşa etmiştir. Fakat kurtuluşun gerçekleşmesi için kurulan söz konusu sistemin işleyişe geçmesi gerekmektedir.¹⁶⁴ İlahi güçler, bu sistemin işlemeye başlamış için Yücelik Babası Işık Kralı'ndan yardım talebinde bulunurlar. Bunun üzerine Yaşayan Ruh, *Haberci* yahut *Üçüncü Elçi* olarak bilinen varlığı görevlendirir. Üçüncü Elçi'nin gelişyle birlikte güneş ve ayın gökyüzünde hareketi başlar; böylece zaman ortaya çıkar ve ilk ışık unsurlarının kurtarılması süreci başlamış olur.¹⁶⁵

Üçüncü elçi, bu süreçte *Görkem Sütunu*, *Muhteşem İsa* ve *On İki Işık Bakiresini* çağırır. Görkem Sütunu, Yüce Mimar tarafından, üçüncü elçinin isteği üzerine, karanlıktan kurtulan varlıkların yükselebilmesi için yapılmıştır. Varlık âlemine yansıyan şekli ise samanyoludur. Yükselen ışık parçacıklarının ve ilahi varlıkların dünyanın sonuna kadar huzurla

¹⁶⁰ Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, 6; Greenles, *Mani Dininin Kutsal Kitabı*, 155-156.

¹⁶¹ Güngör, "Maniheizm", 155.

¹⁶² Widengren, *Mani and Manichaeism*, 56.

¹⁶³ Tardieu, *Manichaeism*, 78.

¹⁶⁴ Tardieu, *Manichaeism*, 79.

¹⁶⁵ Gardner, *The Kephalaia of the Teacher*, 90-91.

konaklayabilecekleri cennet de Yüce Mimar tarafından inşa edilmiştir. Bu cennet, öz itibariyle Işık Âlemiyle aynı olsa da ışık unsurları karanlık unsurlardan tamamen ayrılıp karanlık unsurlar hapsedilinceye kadar Işık Âleminden ayrı duracaktır.¹⁶⁶

Üçüncü Elçi'nin çağırdığı On İki Işık Bakiresinin sıfatları sırasıyla *asalet, bilgelik, masumiyet, ikna, saflık, sağlamlık, inanç, dayanıklılık, dürüstlük, iyilik, adalet ve ışıktır*.¹⁶⁷ Bu özelliklere sahip On İki Işık Bakiresinin görevi karanlık güçler tarafından yutulmuş ışık unsurlarının serbest kalmasını sağlamaktır. On İki Işık Bakiresini gören kötü güçler onlara sahip olma arzusuna kapılarak, daha önce yuttukları ışık unsurlarını yeryüzüne bırakmak zorunda kalırlar. Karaya ve suya düşen bu ışık unsurları yeryüzünde bitkileri ve dağları oluştururlar.¹⁶⁸

Bu aşamayla birlikte, ışık unsurlarının kurtarılması ve arındırılması süreci başlamış olur. Bu süreç, karanlık varlıklar açısından, ışığın tamamen kaybedileceği endişesiyle bir tehdit ve korku kaynağına dönüşür. Bu tehdit karşısında, ışık parçacıklarının karanlıkla birlikte bu dünyada kalmasını temin edecek yeni bir varlığın ortaya çıkarılması kaçınılmaz hale gelir ve böylece Âdem'in yaratılması süreci başlar.

Maniheist öğretide kâinat, iyi ile kötünün karşılaşma, çatışma ve birlikte var olma alanı olarak tasarlanmıştır. İkinci yaratılış dönemine ait bu üç aşamalı süreç, evrenin unsurlarını ve onların ortaya çıkış nedenlerini gnostik bir yaklaşımla ortaya koyar.

2.4.3. Üçüncü Aşama: Mutlak Ayrılık ve Karanlığın Hapsedilmesi

Yaratılışın üçüncü safhasında, karanlıkta tutsak durumda bulunan ışık parçacıklarının özgürleştirilmesi ve bu süreçte ışık ile karanlık unsurlarının kesin biçimde ayrıştırılması hedeflenmektedir. Böylelikle, ışık parçacıkları nihai olarak karanlığın kirinden arındırılacak ve yaratılışın esas gayesi olan saf ruhlar ile kirlenmiş ruhların akıbetinin belirginleşeceği hesap gününe ilişkin tüm belirsizlikler ortadan kalkmış olacaktır.

Büyük yenilenme öncesinde, Işık Kralı'nın iradesiyle yeryüzündeki çirkin ve kötü kabul edilen hasletlerin gücü kırılacak; karanlık unsurlar ise kötü ve çirkin filleri yapma kapasitesinde ciddi bir zayıflık yaşayacaktır. Işık Âlemi'nin Tanrısı İsa ile başlayacak olan bu yeni süreç, ışık âleminin yeryüzündeki yansımaları olan rüzgâr, su ve ateş yeryüzünde özgürce hareket etme imkânına kavuşacaktır. Yaşamsal unsurların yeniden etkin hale gelmesiyle birlikte, yağmur yumuşak bir biçimde toprağa düşecek; her yer yeşillığe bürünecektir. Dünyada güven, huzur ve

¹⁶⁶ Boyce, *A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian*, 6.

¹⁶⁷ Tardieu, *Manichaeism*, 79.

¹⁶⁸ Boyce, *A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian*, 6.

düzenin tesis edilmesinin ardından ise Işık Elçileri'nin dini yeryüzünde hâkimiyet kuracak ve tüm insanlık, ışığın dini olarak kabul edilen Mani inancına bağlanacaktır. Böylece ayrışma başlamadan önce kıyametin habercisi olan Mani inancının dünyaya yayıldığı ve birçok insanın kurtuluşunu sağlayan bir zaman dilimi yaşanacaktır.

Maniheist kozmolojide ayrışma dönemi, evrenin son aşamasında ışık ve karanlığın nihai olarak birbirinden ayrıldığı eskatolojik evredir. Bu süreçte, karanlıkla karışmış tüm ışık unsurları kurtarılır ve Işık Krallığı'na geri döner; karanlık ise ebediyen hapsedilir. Böylece ışık ile karanlığın nihai ayrımı sağlanır ve evrende yeniden kozmik düzen tesis edilir. Bu süreç, Maniheist öğretide kurtuluşun tamamlandığı nihai evre olarak değerlendirilir. Muhteşem İsa'nın insanları yargılamak için gelişiyle başlayacak bu evre, karanlık ve ışık unsurlarının kesin olarak ayrılmalarıyla sona erecektir.¹⁶⁹

3. Sabîlik

3.1. Sâbiîliğin Kökeni ve Tarihî Süreç

Dicle ve Fırat nehirlerinin güneyinde, kökenlerinin Hıristiyanlık öncesi dönemlere uzandığı kabul edilen ve günümüzde hâlen inanç ve ibadetleriyle varlığını sürdüren son gnostik topluluklardan biri Sâbiîlerdir.¹⁷⁰ Diğer pek çok gnostik inanç sistemi, Ortodoks Hıristiyanlığın etkisinin yayılmasıyla tarih sahnesinden silinmiş olsa da Sâbiîlik bu süreci atlarmayı başarmış ve özgün dini yapısını günümüze dek koruyabilmiştir. Yahudi, Hıristiyan ya da pagan kimlikler içinde kesin bir biçimde sınıflandırılmayan bu topluluğun kökenleri tam olarak tespit edilememekle birlikte, kendi geleneksel inanç ve ritüellerini yaşamaya devam etmektedirler.¹⁷¹

Bu düalist gnostik dini ifade için Sâbiîlerin hayatlarını su kenarında geçirmelerine sebep olan *vaftiz* törenleriyle bağlantılı olarak *boy abdesti almak* anlamına gelen Mandence *Sabaa* kökünden türemiş *Sâbiî* ifadesi kullanılır.¹⁷² Bu isim onların vaftiz törenlerini dışardan gözlemleyen Müslümanlar tarafından kendilerine verilmiş bir isim olarak kabul edilmektedir.¹⁷³ Sâbiîler, Kur'an-ı Kerim'de de geçen bu terim sayesinde İslam toplumları içerisinde hoş görülen bir topluluk olarak varlıklarını garanti ettiklerini düşündüklerinden

¹⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bakınız; MacKenzie, "Mani's Šābuhragān".

¹⁷⁰ Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 343.

¹⁷¹ Jorunn Jacopson Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People* (New York: Oxford University Press, 2002), 7.

¹⁷² F. Crawford Burkitt, "The Mandaean", *The Journal Of The Theological Studies* 29/115 (1928), 225; E.S Drower - Rudolf Macuch, *The Mandaic Dictionary* (London: Oxford At The Clarendon Press, 1963), 389.

¹⁷³ Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 343; Şinasi Gündüz, "Sabîlik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 472.

günlük hayatta ve edebiyatlarında bu ismi reddetmek yerine benimsemeyi tercih etmişlerdir.¹⁷⁴ Öte yandan, Sâbiîler kendilerini ifade etmek üzere farklı kavramlar da kullanmaktadır. Bu terimlerden biri, Yunanca *ginosis* kelimesinin karşılığı olan *algı* ve *bilgi* anlamına gelen *Manda* kelimesinden türemiş *manden* (bilenler) ve *gizli bilgilerin koruyucuları* anlamında kullanılan *Nasuralar* ifadeleridir. Bu ifadelerden *manden*, inananları ifade için *mandayye* şeklinde kullanılırken *nasura* ifadesi din adamlarını için *nasurayye* şeklinde kullanılmaktadır.¹⁷⁵

Sâbiîlik inancının kökenleri hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bu farklı görüşler, Sâbiîliğin inanç, ibadet ve ritüel pratiklerinin farklı inanç sistemleriyle olan benzerlikleri üzerine temellenmektedir.

Gnostik yönelimleri, yıldızlara ilişkin bilgileri ve büyüyle olan ilişkileri nedeniyle kimi araştırmacılar Sâbiîliğin Babil kökenli olduğunu ileri sürmektedir.¹⁷⁶ Buna karşın, Sâbiîlikteki belirgin düalist yapı dolayısıyla inancın İran kökenli olup buradan Mezopotamya'ya yayıldığını savunanlar da bulunmaktadır.¹⁷⁷

Sâbiîliğin kökenleri ile ilgili diğer bir görüş ise Sâbiîlerin en önemli ritüellerinden biri olarak kabul edilen vaftizin, tarihsel olarak Filistin–Ürdün havzasındaki benzer uygulamalarla paralellik gösterdiğidir.¹⁷⁸ Bu bağlamda Sâbiîlik, Yahudiliğin heterodoks mezhepleri ve Ebiyonitler ya da Nasuralılar gibi bazı erken dönem Hıristiyan topluluklarıyla ortak ritüel unsurlar paylaşmaktadır.¹⁷⁹

Sâbiîler kaynaklarında soy başlangıçlarını Hz. Adem ve Havva'ya dayandırmakta olsalar da tarihsel olarak kökenlerinin, Hz. İsa'dan önceki dönemde Yahudi mezheplerini karşısına almış olan Nasuralılara uzandığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁰ Nasuralılar, Yahudi otoritesine karşı çıkan gruplara destek olan en önemli heretik grup olarak kabul edilmektedirler. Bu özellikleri sonraki dönemde onların isimlerinin, İsa taraftarı gruplar içinde kullanılmasına hatta İsa ve taraftarlarının da bu adla anılmasına sebep olmuştur.¹⁸¹

Sâbiî kaynaklarında, Hıristiyan öğretilerde olduğu gibi, İsa ile aynı dönemde yaşadığı kabul edilen Vaftizci Yahya, İsa'yı vaftiz eden kişi olarak anılmakta ve *Işığın Elçisi* olarak

¹⁷⁴ E.S Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis* (London: Oxford University Press, 1960), ix.

¹⁷⁵ Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 343.

¹⁷⁶ Christa Müller-Kessler, "The Mandaean and the Question of Their Origin", *ARAM* 16 (2004), 47-60.

¹⁷⁷ Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, ix; Burkitt, "The Mandaean", 226.

¹⁷⁸ Şinasi Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 33.

¹⁷⁹ bkñ Charles G. Häberl - James F. McGrath (ed.), *The Mandaean Book of John: Critical Edition, Translation, and Commentary* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2019), 87.

¹⁸⁰ Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, 50.

¹⁸¹ Gündüz, "Sabiilik", 478.

yüceltilmektedir. Fakat vaftizden sonra İsa'nın Yahya'nın sözünü bozup öğretisini terk ettiği ve vaftizi değiştirip dönüştürdüğü belirtilmektedir.¹⁸² Bu sebeple Sâbiî inanç sistemine göre İsa Mesih, Hıristiyanlar tarafından benimsense de gerçekte *sahte* peygamberdir.¹⁸³ İsa ile birlikte kabul edilen ve Hıristiyan teolojisinin temelinde yer alan *Kutsal Ruh* ise, Sâbiîlikte dışı bir *demon* (kötü niyetli varlık) olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁴

Vaftizci Yahya'nın Yahudi yetkililer tarafından Roma valisine şikâyet edilmesi üzerine öldürülmesinden sonra, onun takipçileri Mezopotamya'nın çeşitli bölgelerine dağılmışlardır. Bu göçler sonucunda yerleştikleri bölgelerden biri olan İran'da, Mecusiliğin devlet dini hâline gelmesine kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Daha sonra, İslam'ın bölgeye hâkim olmasıyla birlikte *ehli kitap* kapsamında değerlendirilmiş ve varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Zamanla, sadece soy bağına dayalı olarak örgütlenen topluluk yapısı, Sâbiî olmayan bireylerin cemaate kabul edilmesini engellemiş ve bu durum topluluğun kapalı bir yapıya evrilmesine neden olmuştur. Ayrıca, Sâbiîlerin hâkim kültürle iç içe yaşamaları, dini aidiyetin zayıflaması ve ilgisizlik, kimlik karmaşası, din değiştirme gibi etkenler, topluluğun demografik olarak zayıflamasına neden olmuştur. Ancak, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünya genelindeki Sâbiî grupların farklı ülkelerde örgütlenmeye başlaması, sekülerleşme ve kültürel asimilasyonun etkilerini kısmen de olsa azaltmıştır.¹⁸⁵

3.2. Sâbiîlikte Düalist Tanrı İnancı

Sâbiîliğin inanç sistemlerinin gnostik yapısı nedeniyle, sahip oldukları tanrı ve kozmos anlayışını açık ve kesin çizgilerle belirlemek oldukça güçtür.

Sâbiîlik düşüncesinin ana argümanını, cinsiyet gibi insani niteliklerden arındırılmış ve bir varlık biçiminde tasavvur edilmeyen *Hiia* (hayat/yaşam) düşüncesi oluşturur.¹⁸⁶ *Hiia* tüm varlıkların var olmasına sebep olan kaynak olarak kabul edilmekte, hatta ışığın kendisinden dahi önce var olmuş mutlak bir güç olarak konumlandırılmaktadır.¹⁸⁷ İlk ilke *Hiia*'nın ardından, *Büyüklük Efendisi* ve *Güçlü Ruh* (mana) olarak adlandırılan *Işık Kralı* yani *Malka d-Nhura* gelir. Tüm bu unsurlar, kutsal ve olumlu yönleri temsil eden ışık tarafını oluştururken düalizmin diğer tarafı olan karanlık tarafı *kaos* ve *karanlık su* ile varlığı bu unsurlardan ortaya çıkan

¹⁸² Şinasi Gündüz, *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaean and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 68.

¹⁸³ Burkitt, "The Mandaean", 230.

¹⁸⁴ Burkitt, "The Mandaean", 225.

¹⁸⁵ Gündüz, "Sabiilik", 479.

¹⁸⁶ Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 1.

¹⁸⁷ Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, 87.

Karanlık Kralı yani *Malka d-Hşuka* oluşturur.¹⁸⁸ Kötü niteliklerin tamamına sahip olan *Karanlık Kralı*, olumsuzlukların kaynağı, kötü olan her şeyin yaratıcısı ve yayıcısıdır.¹⁸⁹ Birbirlerine tamamen zıt bu iki ilke, aralarındaki gerilim ve çatışma üzerinden kozmik düzenin ortaya çıkmasına neden olur.¹⁹⁰ Bu düalizm, sadece metafiziksel bir ayrımı değil, aynı zamanda evrenin kökenini ve işleyişini açıklamaya yönelik bir ontolojik çerçeveyi de temsil eder.

3.2.1. Malka d-Nhura: Teolojik Konum ve Nitelikleri

Sâbiî kutsal metinlerinde *Yüceliğin Efendisi/Mara d-Rabuta* ve *Kudretli Ruh/Mana Rabba* gibi farklı isimlerle anılan Işık Kralı, tüm yaratımlarda aktif olan, ışık dünyasının tüm kudretini kendisinde barındıran ilahi güçtür.¹⁹¹ O, bütün âlemlerin hâkimi, sonsuz ışığın sahibi, mutlak bilgi ve kudrete sahip, her şeyi gören ve bilen, kendisine ihtiyacı olanı ve ona güveneni asla yarı yolda bırakmayan yüce güç olarak tasvir edilir.¹⁹²

Işık kralı, tüm kralların, ilahi varlıkların, *uthraların* (zenginler-ışık ruhları) ve ışık unsurlarının efendisidir. Her şey ondan zuhur etmiştir. Tüm varlıkların, güzel ve iyi şeylerin yaratıcısıdır. Onun gücünün ve kuvvetinin sınırı yoktur bu sebeple onun güç ve kudretini hiç kimse tam anlamıyla kavrayamaz.¹⁹³

Işık kralı ölüm, üzüntü, kötülük ve öfke gibi olumsuzluklardan uzaktır. Sâbiîlere göre en güzel ve en görkemli varlık Işık Kralı'dır. En ufak bir noksanlığı dahi bulunmaz ve o bu haliyle Tüm dünyaların Rabbi, tüm varlıkların en üstünü konumundadır Işık Kralı, kuzey yönünde bulunan güvenli ikametgâhında, kendisini övgüyle anan *uthralar* ve ilahi krallarla birlikte yaşar. İhtişamının ve benzersizliğinin göstergesi olarak her tarafa ışık saçan ve nurunun erişmediği hiçbir yer bırakmayan bir taç taşır.¹⁹⁴

Sâbiî metinlerinde Işık Kralı'nın herkese ulaşan ışığı, her yere yayılan güzel ve hoş kokusu, sesinin eşsiz güzelliği, dinleyeni mest eden konuşması ve anlatmak için kelimelerin yetersiz kaldığı benzersiz güzelliği öne çıkan beş özelliğidir. Bu özellikleriyle herkes tarafından ismi bilinen Işık Kralı tek ve benzersiz bir varlık olarak anılır. Ondan daha üstün olan bakışlarını

¹⁸⁸ Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 357.

¹⁸⁹ Günay Tümer vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 158.

¹⁹⁰ Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 357.

¹⁹¹ Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, 93.

¹⁹² *Ginza De Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandaer*, çev. Mark Lidzbarski (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925), 5.

¹⁹³ *Ginza Rabba*, 6.

¹⁹⁴ *Ginza Rabba*, 7.

ona ulaştırabilen veya kendisini onunla kıyaslayarak Işık Kralı'na savaş aan eş ya da rakip yoktur.¹⁹⁵

Işık Kralı'nın krallığının, egemenliğinin başlangıcı yoktur. O, doğmamıştır; kendisinden önce veya sonra doğan ona ortak olabilecek bir kardeşi yoktur. Işık kralı zenginlik, mutluluk, neşe ve sevincin hâkim olduğu, korku, endişe, öfke, kötölük ve ölümün bulunmadığı etrafi elmaslar çevrilmiş olan Işık Âleminde *uthralar*, krallar ve ışık unsurlarıyla sonsuza dek varlığını sürdürecektir.¹⁹⁶

Güzel, yüce, aydınlık ve parlak olan hiçbir suçun işlenmediği, kaos ve koşuşturmanın olmadığı bu mukaddes âlemde, Işık Kralı'nın tek bir sözüyle yaratılmış olan *uthralar* ve ilahi varlıklar yaşar. Burada yaşayan elçiler, melekler, ışık figürleri, *şkinalar* (ibadet yerleri) ve bunların üzerinde ışıldayan ihtişam Işık Kralı'nın iradesiyle yaratılmıştır. Işık Âleminde yaşayan bu varlıklar akıllı ve yumuşak huylu mizaca sahip varlıklardır. Birbirlerinin arkasından iç çevirmez, suç işlemezler, adaletsiz davranmazlar. Bu sebeple yargılama veya cezalandırma gibi uygulamalara ihtiyaç duymazlar. Aynı zamanda bu varlıklar arasında sınırlar bulunmaz; birlik ve bütönlük içinde yaşarlar.¹⁹⁷

Dünya hayatında Işık Kralı'nın hikmetini anlayıp onu tanıdıktan sonra ona sadakatle bağlı kalanlar, Işık Âleminde yaşamla ödüllendirilecektir. Anca Işık Kralı'na tabii olmayanlar, yargı vakti geldiğinde Işık Kralı tarafından yargılanacak ve alevli ateşe, karanlığa atılacaktır. Bununla birlikte yaptıkları kötü şeylerden ötürü pişmanlık gösterip tövbe edenlere sabrını ve merhametini gösterecek olan yine Işık Kralıdır.¹⁹⁸

3.2.2. Malka d-Hşuka: Teolojik Konum ve Nitelikleri

Sâbiilik inancında birbirine zıt güçler karanlık ve ışık ilkesi, yalnızca karşıtlıklarıyla değil, aynı zamanda birbirlerinin varlığını mümkün kılmaları bakımından da birbirine bağlıdır. Bu iki zıt güç birbirlerinin sınırlarını aşamayan aynı zamanda birbirine birleşik ve ayrılması mümkün olmayan karşılıklı varoluşsal bir zorunluluk içerisinde tanımlanırlar. Bu bağlamda unsurlardan birinin varlığı diğerinin varlığının kanıtı olarak kabul edilmektedir.¹⁹⁹

Sâbiiliğin düalist sisteminde karanlık tarafı, kaynağı *Kara Su* olan *Karanlık Kralı* oluşturmaktadır. Dev, canavar veya ejderha olarak tasvir edilen *Karanlık Kralı*, bazen *Ur*

¹⁹⁵ *Ginza Rabba*, 8.

¹⁹⁶ *Ginza Rabba*, 9.

¹⁹⁷ *Ginza Rabba*, 10-13.

¹⁹⁸ *Ginza Rabba*, 14-16.

¹⁹⁹ Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 5.

ismiyle de anılmaktadır.²⁰⁰ Karanlık kralı, Işık Kralı gibi ezeli ve sonsuz kabul edilmektedir. Kara sudan çıktıktan sonra gücü ve kudretiyle çeşitli kötü varlıkları, iblisleri ve zararlı ruhları yaratmıştır.²⁰¹

Karanlık Kralı'nın kötülere var etmesi sadece Karanlık Âlemle sınırlı değildir. O yeryüzündeki kötü varlıkların, çirkinliklerin, eksiklik ve kusurların da nihai kaynağı olarak kabul edilmektedir. Karanlık kralının yarattığı kötü varlıkların suretleri çirkin, özellikleri tiksindiricidir: Yerde Sürünen, yüzlerce ayakla hareket eden, keskin sivri dişleriyle kan dökmekten çekinmeyen varlıklar şeklinde tasavvur edilirler. Karanlık kralı da yarattığı varlıkların görünümüne paralel şekildedir; başı ve kanatları bir kartalın başı ve kanatları gibidir. Gövdesi ejderha gövdesine, elleri ve ayakları şeytanınkilere benzer. Yürüyebilir, sürünebilir veya uçabilir. Onun varlığı ve yaptıkları kötülüğün unsurlarını tehdit eder ve Karanlık Âlemi, dünyaları korkutur. Böylece Karanlık güçlerin tamamını etkisi altına alır ve evreni korku içinde tutar. Ondan daha güçlü, istediğinde kendisini açığa çıkartıp istediğinde gizleyebilen başka bir varlık yoktur. Öyle ki, hiçbir karanlık unsur onun otoritesinden kaçamaz; tek bir sözüyle onları huzuruna getirebilir. Dünyada var olan bütün dillere hâkimdir ve dünyada olan biten her şeyi, yarattıklarının kalbinden geçeni bilir. Bununla birlikte sebebi bilinmez ama düşünsel derinliği sınırlı olup zihinsel bütünlüğü sağlayamadığı, düşüncelerinin başını ve sonunu idrak edemediği de anlatılmaktadır.²⁰²

Işık Kralı Karanlık Âlem ve oradaki karanlık unsurlardan haberdardır. Onlar hakkındaki bu bilgiye ve onların yapabileceklerine vakıf olmasına rağmen doğrudan zarar verme yoluna gitmemiştir.²⁰³ Buna karşılık nefisiyle demirleri eriten göz hareketleri ile dağları titreten Karanlık Kralı, Işık Kralı'nın ve onun hüküm sürdüğü Işık Âleminin varlığından başta habersizdir. Karanlık Âlemi ve yarattığı karanlık varlıklarla gurur duyan Karanlık Kralı, Işık Âlemini fark ettiği an öfkelenir. Kurnazca planlar yapar, kendini saklar şekilden şekle girerek Işık Âlemini ve Işık Kralına ait olan her şeyi ele geçirmek için harekete geçer. Işık Âlemine girmek için birçok yol dener, farklı yollar arar fakat başarılı olamaz. Karanlık Âlemin sınırlarında gezinir, yükselerek Işık Âlemine girmek için bir şey arar fakat bulamaz. Bu sonuçsuz çaba onu büyük bir öfkeye sevk eder ve Karanlık Kralı öfkeyle çılgık atar. Attığı çılgık iblisleri titretir hatta Işık Âlemine ve oradaki varlıklara kadar ulaşır. Işık Kralı bu sesle irkilen *uthra* ve *şkinalara* hitaben öfkesine kapılmış bu varlıktan korkmamalarını karanlık

²⁰⁰ Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 357.

²⁰¹ *Ginza Rabba*, 277.

²⁰² *Ginza Rabba*, 278.

²⁰³ *Ginza Rabba*, 277.

gücün Karanlık Âlemden çıkıp Işık Âlemine sızamayacağını, yapacağı bütün planların beyhude olduğunu bildirir.²⁰⁴

Sâbiî inanç sisteminde kötü varlıklar sadece Karanlık kralın yarattığı varlıklarla sınırlı değildir. Işık varlığı olduğu halde bir şekilde çeşitli nedenlerle Karanlık Âleme düşmüş varlıklar da bulunmaktadır.²⁰⁵ Bu varlıklar Işık Kralı'nın, karanlık varlıkları sonsuza kadar hapsedme planının bir parçasıdır.²⁰⁶ Bunlar arasında en dikkat çekici figürlerden biri, karanlık varlıkların liderlerinden olan *Ruha* adıyla anılan varlıktır. Bazı metinlerde Hıristiyan kutsal ruh figürüne gönderme yapılarak *Ruha d-Quḏša* ismiyle anılması dikkat çekicidir. Kötülüğün unsurlarından olan burç ve gezegenlerin annesi olarak kabul edilen *Ruha*, kutsal metinlerde Işık Âleminde yaratılmış ancak Karanlık Âleme düşmüş bir varlık olarak tanımlanır. Sâbiî metinlerde *Ruha*'nın Işık Kralı'na hitaben söylediği şu dramatik sözler, onun ışık kökenine rağmen karanlığa mahkûm edilmişliğini ortaya koyar:²⁰⁷ “Babacığım, beni neden yarattın? Beni neden uzağa koydun? Beni kesip attın, yerin derinliklerinde karanlığın karanlıklarında bıraktın, oraya çıkacak gücüm yok.”²⁰⁸ Ancak bazı metinlerde *Ruha*, karanlık Kralı *Ur* ile ilişkilendirilerek tamamen kötü bir figür olarak da anlatılmaktadır.²⁰⁹

3.3. Sâbiilikte Kozmos

3.3.1. Demiurg: Yaratıcı Güç

Sâbiilik kozmogonisine göre karanlık ve ışık âlemleri arasındaki etkileşim, *İkinci Hayat*, *Üçüncü Hayat ve Dördüncü Hayat* şeklinde kavramsallaştırılan aşamalarla açıklanır. Bu aşamalar, kozmik düzenin kurulmasından önce gerçekleşmiş olaylara ve bu olaylarda rol oynayan varlıkların kişileştirilmesine dayanır. Işık Âleminden Karanlık Âleme düşen varlıkların temsil ettiği bu aşamalar, aynı zamanda evrenin oluşum sürecinde düalistik yapının nasıl şekillendiğini gösterir.

Bu sürecin ilk evresini temsil eden İkinci Hayat ile kişileştirilen Yuşamin döneminde, bazı Işık Âlemi varlıkları Karanlık Âlemi merak ederek kara suya bakmış ve bu temasla Abatur ile kişileştirilen Üçüncü Hayat meydana gelmiştir. Hem Yuşamin hem de Abatur, Karanlık Âlemden kendilerine ait yeni bir kozmos inşa etme teşebbüsünde bulunmuş, ancak bu çabaları

²⁰⁴ *Ginza Rabba*, 279-280.

²⁰⁵ Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, 90.

²⁰⁶ Mehmet Alıcı, “Sabiilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 305.

²⁰⁷ Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 40.

²⁰⁸ E.S Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans* (Leiden: Brill, 1959), 74.

²⁰⁹ Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, 100.

sonuçsuz kalmıştır. Bu başarısızlığın ardından Abatur'un kara suya bakmasıyla Dördüncü Hayat ortaya çıkmış ve bu aşama, ileride *demiurg* olarak anılacak olan *Ptahil* figürüyle somutlaştırılmıştır.²¹⁰

Bu figürler içerisinde İlk Hayattan ortaya çıkan Yuşamin eski bir Işık Âlemi tanrısı olarak kabul edilir. Abathur, terazilerin koruyucusu rolündedir. Ptahil ise yaratıcı tanrıdır. O, dünya, maddi âlem ve insan bedeninin yaratılmasında başat role sahip *demiurgdur*.²¹¹

Etimolojik olarak Yunanca kökenli olan *demiurgos*, halka hizmet eden anlamını taşır. Maddi âlemin ve insanın yaratıcısı olarak kabul edilen *demiurg*, karanlık güçlerle iletişime geçmesi sebebiyle Işık Âleminden atılan bir figürdür. Yuşamin, Abatur ve Ptahil figürleri bu temasın araçları olmuş ve böylelikle ışık ile Karanlık Âlemleri arasındaki ilk bağlantının kurulmasına neden olmuşlardır. Ptahil, yaratma sürecinde Işık Âleminden taşıdığı bazı unsurları kullanarak fiziksel dünyanın ve onun içindeki varlıkların yaratılmasına öncülük etmiştir. Bu yüzden Sâbiilikte *demiurg* terimi esas olarak Ptahil için kullanılmaktadır.²¹²

Sâbiilik öğretisine göre, iyi özellikleri kendisinde barındıran yarattıklarıyla bu özelliklerini yansıtan Işık Kralı'nın kendi doğasında kötülük olmadığından, kötülüğe sahip herhangi bir varlığı doğrudan yaratması mümkün değildir. Öte yandan Karanlık Kralı da yaşamı ve yaratımı sağlayacak bir hayat ilkesinden yoksundur. Bu nedenle Işık Âleminden düşen ve hem ışık hem de karanlıkla temas kurmuş olan *demiurg* figürü, içsel olarak iyi ve kötü öğeleri bünyesinde barındıran maddi evrenin ve insan bedeninin yaratımında aracı bir unsur olarak işlev görmüştür.²¹³

3.3.2. Kozmos

Sâbiî inancında kozmik âlemler, Işık Âlemi, Karanlık Âlem ve maddi âlem olarak üçe ayrılmaktadır. Bu âlemler içerisinde başlangıçtan itibaren var olan âlem, Işık Âlemidir. Karanlık Âlem, Işık Âleminden sonra yaratılmış ve bu iki âleme ait karanlık ve ışık varlıklarının teması ile maddi âlemin ortaya çıkış süreci başlamıştır. Kuzeyde Işık Âlemi, güneyde Karanlık Âlemi; Karanlık Âlem ile Işık Âleminin ortasında ise maddi âlem yani dünya konumlandırılmıştır. Işık Âlemi ve Karanlık Âlemi birbirlerine bağlı ezeli âlemler olarak kabul

²¹⁰ Alicı, "Sabiilik", 306.

²¹¹ Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 357-358.

²¹² Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, 103-104.

²¹³ Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, 105-106.

edilirken; bu karşılık olarak maddi âlem ve içinde yaratılan varlıkların sonsuz olmadığı, yani geçici bir yapıya sahip olduğu vurgulanmaktadır.²¹⁴

Dünyanın yaratılışının başlangıcının Ruha ile ilgili olduğu kabul edilmektedir. Sâbiî anlatıya göre, Karanlık Âlemde tutsak bulunan Ruha'nın özgürleşmesi, ancak maddi dünyanın yaratılmasıyla mümkün hale gelecektir. Hibil Ziwa tarafından karanlık güçlere yem olarak atılan Ruha, oradaki karanlık varlıklara kendilerinden daha güçlü, ihtişamıyla parlayan dünyalara sahip olan daha kudretli varlıklar olduğunu haber verir. Bu haberle ışık varlıklarından haberdar olan karanlık güçler, tüm hırslarıyla ışık dünyasına saldırmak isterler.²¹⁵

Karanlık dünyadan ve oradaki varlıklardan haberdar olan Işık Kralı, karalık âlem hakkında daha fazla bilgi almak ve buradaki güçlerin olası saldırılarını önceden öğrenebilmek adına, Hibil Ziwa'yı Karanlık Âleme keşif amacıyla gönderir. Hibil Ziwa, Karanlık Âleme girdiği anda ışık varlığı olması sebebiyle karanlık varlıklar önünden çekilir ve Ruha'nın olduğu karanlık katmana giriş yapar. Karanlık varlıklar onun orada olduğunu fark etmezler. Bu sayede Hibil Ziwa binlerce yıl bu katmanda yaşar.²¹⁶ Diğer katmanlarda da aynı şekilde yıllarca kalan Hibil Ziwa, Karanlık Âlemin katmanlarını gezinirken Karanlık Krallardan biri olan *Şdum* ile karşılaşır. Ona karanlık krallarından birinin Işık Âlemine savaş açmak istediğini, kendisinin bununla ilgili ne bildiğini sorar. *Şdum*, cevap için onu en alt katmanda yaşayan ve büyük bir canavar olarak tasvir edilen *Krun*'un yaşadığı katmana yönlendirir.²¹⁷

Hibil Ziwa, karanlık dünyanın derinliklerinde yer alan ve büyük bir et yığını andıran canavar *Krun* ile karşılaşır. Işık dünyasına saldırmak isteyen kargaşacı için ne yapacağını sorar. Ancak *Krun* soruya cevap vermek yerine Hibil Ziwa'yı yutar. Hibil Ziwa, kuşandığı kılıçlar ve bıçaklarla *Krun*'un iç organlarını parçalayarak onun bedeninden kurtulmayı başarır. Bu olayın ardından *Krun*, Hibil Ziwa'nın isteği üzerine, onun karanlık katmanlar arasında özgürce dolaşabilmesine imkân sağlayacak mühürlenmiş bir yüzüğü ona verir.²¹⁸

Yukarı doğru harekete geçen Hibil Ziwa, Anatan ve Qin'in hüküm sürdüğü bölgeye ulaşır. Burada Anatan'ın kılığına girerek karısı Qin'e karanlık dünyanın neyden yaratıldığını, özünün ne olduğunu sorar. Qin bu soruya karşılık olarak kara suyun aktığı çeşmeyi işaret eder

²¹⁴ *Ginza Rabba*, 9,78,277.

²¹⁵ Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, 74. *Ginza Rabba*, 82.

²¹⁶ *Ginza Rabba*, 153.

²¹⁷ *Ginza Rabba*, 156.

²¹⁸ *Ginza Rabba*, 157.

ve cevaben onun *mrara* (acı) ve *gimra* (mücevher) olduğunu söyler. Bunu öğrenen Hibil Ziwa onları alarak bu karanlık katmandan ayrılır.²¹⁹

Ruha'nın olduğu katmana geri dönen Hibil Ziwa burada Ruha'nın eşi Gaf kılığına girer ve Ruha'yı ailesinin yanına götürme vaadiyle kandırır. Böylelikle onu karanlık dünyada hapseder. Ruha burada Gaf'tan Ur'a hamile kalır. Hibil Ziwa ise Işık Âlemine geri döner.²²⁰

Ruha, karanlık dünyanın karanlık güçlerini içinde barındıran bir figürdür. Işık dünyası Karanlık Âlemi tamamen ele geçirip kontrol altına alana dek Ruha'nın hapsedilmesi ve kontrol altında tutulması zorunludur. Hibil Ziwa tarafından hapsedildiği yer *eksik* dünyadır ve maddi dünya yaratılana kadar burada kapalı kalacaktır.²²¹

Hibil Ziwa'nın karanlık dünyaya yapmış olduğu bu uzun ve tehlikeli yolculuk neticesinde maddi dünyanın ve insanlığın yaratılış sürecinin başlangıcını oluşturur. Bu süreçle eş zamanlı olarak, yaratıcı güç olarak anılan Ptahil, dünyayı yaratma işine başlamıştır. Ruha ise Urla birlikte olmuş ve bu birliktelik sonucunda yedi gezegenle 12 burç ortaya çıkmıştır. Böylece Phatil tarafından yaratılacak maddi dünyanın etrafı kozmik unsurlarla sarılmış olur.²²²

Güçlü ve kudretli Işık Kralı'nın âleminde olduğu gibi bir yeryüzü yaratmaya amaçlayan Phatil, bulanık suyun üzerinde yürür; fakat dünyayı yaratmayı bir türlü başaramaz.²²³ Bunun üzerine Abaturdan yardım ister. Abatur da Işık Kralından Ptahil'in dünyayı yaratmasını sağlayacak hayat ışığını temin eder. Phatil hayat ışığını alınca kara sular üzerinde yaratma işine başlar ve öncelikle yeryüzünü ardından gökyüzünü yaratır. Gökyüzünün yaratılmasını fırsat bilen yedi gezegen ve on iki burç göğün etrafını sararlar.

Phatil, onların varlığıyla şaşkına döner ve ne olduklarını sorar. Ruha, kendisi ve çocuklarının ona hizmet etmek için geldiklerini, o tahtında rahat otururken dünyayı düzene sokmak katkı sunmak istediklerini söyler.²²⁴ Phatil bu sözlere inanarak onlara güvenir ve onların iyi olmaları halinde onları kendisinden sayacağını söyler. Ancak bu güven, onun aldatılmasıyla sonuçlanır. Kandırılan Phatil dünyayı kötü güçlere kaptırmış olur. İblis ve şeytanlar dünyaya akın eder ve dünyayı dağlar, ovalar, ırmaklarla doldurmaya başlarlar. Gelişen olayların farkına varan Ptahil, Işık Kralı'na başvurarak hem yarattığı dünyanın durumunu hem

²¹⁹ *Ginza Rabba*, 158.

²²⁰ *Ginza Rabba*, 162-163.

²²¹ Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 41.

²²² *Ginza Rabba*, 99.

²²³ *Ginza Rabba*, 103.

²²⁴ *Ginza Rabba*, 104-105.

de Ruha'nın yeryüzünde gerçekleştirdiği faaliyetleri aktarır. Bu durumu telafi edebilmek için yeryüzünde ışık varlıklarının temsilcisi olacak yeni bir varlık yaratma talebinde bulunur.²²⁵ Bu noktadan itibaren, yeryüzünde insanın yaratılış süreci başlamış olur.

İnsanlığın yaratılışından itibaren ortaya çıkan tüm menfi fiiller, doğrudan Karanlık Kral'ın etkisine atfedilir. Ona bağlı varlıklar, insanları sürekli olarak ahlaki yozlaşma ve yıkıcı eğilimlere sürüklemektedir. Bu süreç onunda karanlık güçlerin neden olduğu kaotik yapı ve varoluşsal huzursuzluk, Işık Âleminin kozmik düzene doğrudan müdahalesini zorunlu kılacaktır. Bu müdahale ise, nihayetinde karanlık unsurların etkisinin kırılması ve yok oluş süreçlerinin başlamasıyla sonuçlanacaktır.²²⁶

²²⁵ *Ginza Rabba*, 106.

²²⁶ Häberl - McGrath, *The Mandaean Book of John*, 215.

İKİNCİ BÖLÜM

DÜALİST DİNLERDE TANRI VE KOZMOS İNANCININ KATHARLAR'A YANSIMALARI

1. Katharlar Öncesi Düalist Heretik Gruplar

Birinci bölümünde ele aldığımız Doğu kökenli düalist geleneklerin Tanrı ve evren tasavvurlarının Katharlar'dan önce bu harekete benzer doktrinlere sahip bazı düalist akımlara konunun daha iyi anlaşılması için değinilmesi izahtan varestedir. Söz konusu öğretilerin ortaya çıktığı tarihsel ve coğrafi bağlamları, benzer fikirlere karşı diğer toplulukların geliştirdiği tepkileri değerlendirmek, Kathar hareketinin ortaya çıkış koşullarını, inanç sistemini ve dönemindeki diğer dini çevrelerin Katharlara yönelik algılarını anlamlandırmak açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, erken Hıristiyanlık döneminden itibaren Hıristiyan geleneğiyle ilişkili kabul edilen ve Kathar doktriniyle benzerlik gösteren bazı düalist akımlar, ayrıntılı analizlere girilmeksizin genel hatlarıyla ele alınacaktır.

1.1. Essenîler

Essenîliğin varlık gösterdiği MÖ II. yüzyıldan MS I. yüzyıla kadar olan dönemde Yahudiye bölgesi sırasıyla Seleukoslar, Haşmonayim Hanedanı ve Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altında bulunmaktaydı. Mezhep üyelerinin daha sonraki dönemlerdeki akıbetiyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Bazı araştırmacılar, Essenîlerin Sadukîlerle birlikte Rabbinik Yahudilik içerisinde eridiğini savunurken, bir diğer görüş ise mezhep mensuplarının izlerinin erken Hıristiyan topluluklar içerisinde aranması gerektiği yönündedir.²²⁷

Kumran bölgesinde, Ölü Deniz'e hâkim bir noktaya yerleşmiş olan Essenîler, Roma İmparatorluğu'nun M.Ö. 63 yılında Yahudiler üzerindeki egemenliğini tesis etmesine karşı ortaya çıkan tepkisel bir mezhebi temsil eder. Katharlarla benzer biçimde, Eski Ahit'i tümüyle geçerli saymayan Essenîler, bu kutsal metnin İsrailoğullarının günahkâr davranışları nedeniyle hükmünü yitirdiğine inanmışlardır. Yeni bir kutsal metnin geleceğine dair beklenti taşıyan bu topluluğun bazı üyeleri inzivaya çekilerek evlilikten uzak bir yaşamı seçmiş; bazıları ise inanan toplulukların içerisinde varlık göstermeye devam etmiştir. İnançlarının merkezinde içsel arınma ve kalp temizliği bulunan Essenîler, dünyayı iyi ile kötünün mücadelesi olarak gören bakış açılarıyla düalist bir yapıya sahipti.²²⁸ Ölü Deniz Cemaati olarak da adlandırılan bu topluluk,

²²⁷ Okan Açıl, "Helenistik ve Roma Dönemlerinde Ezoterik Bir Yahudi Topluluk", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 334-341.

²²⁸ Sean Martin, *Ortaçağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi Katharlar*, çev. Barış Baysal (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009), 31.

beden ve ruh öğretisine dayalı düalist inançları neticesinde ruhun beden içerisinde tutsak olduğuna inanmıştır. Mülkiyet edinmeyi reddeden Essenîler, bekâr yaşam biçimini benimsemişlerdir. Savaşa karşı olan bu topluluk, çatışmayla ilişkilendirilebilecek her türlü faaliyetten uzak durmayı ilke edinmiştir.²²⁹

Farklı bir yaklaşıma göre, Essenî mezhebi ile Ölü Deniz Cemaati birlerinden farklı gruplardır. Bu iki grup arasındaki ilişkiyi açıklamanın en tutarlı yolu ise bu cemaatin, söz konusu mezhep içerisindeki bir ayrışma sonucunda ortaya çıktığını kabul etmektir. Döneme ait belgeler ile cemaatin kuruluş sürecine doğrudan göndermelerde bulunan sonraki metinler, Ölü Deniz Cemaati'nin, Essenî hareketi bünyesinde yaşanan bir bölünmenin sonucu olarak şekillendiği görüşünü desteklemektedir.²³⁰

1.2. Markionistler

Marcion tarafından kurulan bu mezhep, Batı kaynaklarında kurucusunun adına izafeten *Marcionita*, *Marcionite*, *Marcionista* (Latince) ve *Marcionites* (İngilizce) şeklinde anılmıştır. İslâmî literatürde ise bu topluluk genellikle *Merkûniyye* veya *Merkıyûniyye* olarak geçmektedir.²³¹ Markionizm, ikinci yüzyılda bir Hıristiyan hareketi olarak ortaya çıkmış ve Erken Hıristiyanlık dönemi içerisinde en eski ve dikkat çeken öğreti ayrılıklarından biri hâline gelmiştir. Ortodoks kabul edilen doktrinlerden sapması nedeniyle *sapkın* olarak nitelendirilmiş bu akım, özellikle dördüncü yüzyıla dek etkisini sürdürmüş ve bu dönemdeki alternatif Hıristiyan yorumları arasında en yaygın ve etkili olanlardan biri olarak değerlendirilmiştir.²³²

Marcion'un kökenine dair erken dönem kaynakların büyük bölümü, onun Pontus bölgesinden olduğuna işaret etmektedir. Yaklaşık MS 85 yılında Sinop'ta dünyaya geldiği ve 160 yılı civarında yaşamını yitirdiği kabul edilir. Marcion'un, piskopos olan bir babanın oğlu olarak Hıristiyan bir çevrede yetiştiği görüşü yaygındır. Öte yandan bazı araştırmacılar, onun Sinop'taki hayatında Hıristiyanlıkla doğrudan bir bağ kurmadığını ve pagan inançları benimsemiş bir birey olarak yetiştiğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre, Marcion'un Hıristiyanlıkla tanışması Roma'ya yaptığı seyahat sırasında gerçekleşmiştir.²³³

²²⁹ Baki Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 114.

²³⁰ *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, çev. Florentino García Martínez (Leiden: E. J. Brill, 1994), İiii.

²³¹ Bülent Şenay, "Merkuniyye" [Erişim: 14.07.2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/merkuniyye>]

²³² "Marcionite" [Erişim: 20.06.2025, <https://www.britannica.com/topic/Marcionites>]

²³³ Şinasi Gündüz, "Sinopli Marcion'un Gnostik Teolojisi" (Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 133.

Marcion hareketinin Hıristiyanlık tarihi içerisindeki önemi, Yeni Ahit'in oluşum sürecine yaptığı dolaylı katkı ile açıklanabilir. Zira bu hareket, Hıristiyan topluluklar içinde kutsal metinlerin belirlenmesi ve standartlaştırılması gerekliliğini gündeme getirmiştir. Marcion, yalnızca Luka İncili ile Pavlus'a atfedilen on mektubu kabul etmiş; diğer havari mektuplarını ise reddetmiştir. Pavlus'un Yahudi karşıtı yorumları, Marcion'un teolojik yaklaşımında merkezi bir yer tutmuştur. Bununla birlikte, Luka İncili'ni de Yahudi geleneğine fazlasıyla bağlı bulduğundan, bu metnin ilk iki bölümü ile bazı pasajlarını çıkararak kendi doktrinine uygun biçimde yeniden düzenlemiştir.²³⁴

Marcion'un bir diğer tarihsel önemi, yaşantısındaki dışsal gelişmelerden ziyade, ortaya koyduğu teolojik öğretilerde yatmaktadır. Onun öğretisinin temel dayanakları, özlü bir biçimde ifade edilebilecek niteliktedir. Marcion'un düşüncesi, Yeni Ahit metinlerinde görülen ve Petrus ya da Pavlus'un Yahudi muhataplarına Nasıralı İsa'nın Tanrı'nın Mesihi olduğunu kanıtlamaya çalıştığı vaazlarının ters yönünde bir söylem sunar. İsrail'in tanrısını kendi tanrısı olarak kabul etmeyen Marcion, Eski Ahit'te tasvir edilen zaman zaman cezalandırıcı nitelik gösteren bu Tanrı'nın Yeni Ahit Tanrısıyla aynı Tanrı olmasının nasıl mümkün olabileceğini sorgulamıştır.²³⁵

Bu sorgulama sonucunda; iyilikten sorumlu, yüce ve aşkın bir Tanrı ile bu dünyanın yaratıcı ve kusurlu tanrısı arasında kökten bir ayrım yapılır. Marcion'a göre, Eski Ahit'in Tanrısı adil ancak zalimdir ve maddi evrenin yaratıcısıdır; buna karşılık, İsa Mesih'in göndericisi olan Tanrı tamamen iyilikten oluşur ve Eski Ahit Tanrısı ile özdeş değildir. Bu anlayış, Eski Ahit'in tümüyle reddedilmesini beraberinde getirmiştir. Marcioncu düşüncede bedenleşme doktrini de reddedilmiştir. İsa'nın insan bedenine sahip olmadığı, yalnızca bir görünüm (dokerizm) olarak dünyada bulunduğu kabul edilmiştir. Bu nedenle İsa'nın çarmıha gerilişi gerçek değil, sembolik bir olay olarak değerlendirilmiştir. Marcion, Hıristiyan yazıları içinde yalnızca Luka İncili'ni (bir dizi Yahudi unsuru ayıklanarak) ve Pavlus'un on mektubunu kabul etmiş; özellikle Pavlus'un, Yahudi yasasına karşı geliştirdiği teolojik argümanları merkezî bir konuma yerleştirmiştir.

Marcion'un Pavlus'a verdiği bu ayrıcalıklı yer, onu yalnızca bir havari değil, hakiki İncil'in savunucusu olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Marcioncu cemaatler, vaftiz ve evharistiya gibi bazı Hıristiyan ayinlerini uygulamaya devam etmiş, ancak ahlaki ve

²³⁴ Bülent Şenay, *Markunilik* (Bursa: Verka Yayınları, 2003), 11-12.

²³⁵ F. Crawford Burkitt, "Marcion, or Christianity Without History", *The Gospel History and Its Transmission* (Gorgios Press, 1911), 292-295.

ritüel safiyet adına birliktelikten ve et tüketiminden uzak durarak asketik bir yaşam tarzını benimsemişlerdir.²³⁶

Marcionculuk ile Katharizm arasındaki tarihsel ve doktrinel benzerlikler dikkate alındığında, bu iki hareketin yalnızca teolojik değil, sosyolojik ve coğrafi düzlemde de örtüştüğü görülmektedir. Her iki topluluk da maddi dünyayı kötülüğün eseri olarak değerlendiren düalist bir kozmolojiye sahiptir. Bu anlayış, Tanrı'nın tamamen iyilikten ibaret olduğu ve maddi evrenin farklı, daha düşük bir ilke tarafından yaratıldığı inancına dayanmaktadır. Marcioncuların Eski Ahit'i bütünüyle reddetmesi ve İsa'nın yalnızca ruhsal bir varlık olduğunu savunmaları, Katharların doketist İsa anlayışı ve Eski Ahit karşıtı tutumlarıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ayrıca, her iki grubun da sade, dünyevi zevklerden uzak, evlilik ve et tüketimine karşı asketik yaşam biçimleri benimsemeleri dikkat çekicidir. Bu benzerlikler, özellikle Akdeniz havzasında gösterdikleri yayılma örüntüleriyle bir araya getirildiğinde, Katharizmin gelişim sürecinde Marcioncu düşüncenin doğrudan ya da dolaylı biçimde etkili olmuş olabileceği görüşünü destekleyen önemli kanıtlar sunmaktadır.

1.3. Paulikienler

Pavlosçuluk olarak anılan inanç sistemi, Türkçe ve Batı dillerinde çeşitli adlandırmalarla ifade edilmektedir. Bu terimler arasında *Paulician/ism*, *Polisyenlik*, *Pavlikanizm*, *Paulusçuluk*, *Pavlosiyen*, *Pavliniki*, *Pavlakiler*, *Beyalika* ve *Pafikyan* gibi farklı şekillerde kullanılan isimler öne çıkmaktadır. İlk olarak 7. yüzyılda tarih sahnesine çıkan bu hareket, 12. yüzyıla kadar varlığını sürdürebilmiş; Doğu Kilisesi açısından önemli bir sapkınlık olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle yoğun baskılarla karşı karşıya kalmıştır.²³⁷

Orta Çağ'a ait iki farklı anlatı, Paulikien mezhebinin kökenini açıklamaya çalışmaktadır; bu anlatıların biri *Bizans* (Yunan), diğeri ise *Ermeni* geleneğine aittir. Bizans kaynaklarında yer alan anlatıya göre, Pavlikian adı, Samosata'lı bir Maniheist kadın olan Kallinike'nin oğlu Pavlos'tan (Paul) türemiştir. Kallinike, çocukları Pavlos ve Yuhanna'ya (John) Maniheist öğretileri benimsetmiş, ardından onları bu öğretiyi yaymaları için Armeniakon bölgesine göndermiştir. İki kardeş, Phanaroia adlı bir köyde faaliyet göstermiş ve bu köy daha sonra Episparis ismini almıştır. Bu hareketin mensupları, Pavlos'un adına atfen *Pavlikianlar* (Paulician) olarak anılmaya başlanmıştır. Bu anlatı çerçevesinde Paulikienler, Maniheist öğretiyi yeni bir isimle sürdüren bir grup olarak tanımlanmıştır. Ermeni

²³⁶ Dmitri Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), 46-47.

²³⁷ Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi* (İstanbul: Emre Yayınları, 2005), 95.

kaynaklarında Paulikien mezhebinin kökenine dair anlatı, Bizans geleneğinden oldukça farklı, mitolojik öğeler içeren bir çerçevede sunulmaktadır. Bu anlatıma göre, *Ka'lertakan* olarak anılan ve *kana susamış* anlamına gelen bir kral, Grek topraklarından gelerek *Polikeank* olarak tanımlanan sapkın bir toplulukla karşılaşır. Kral, bu topluluğu inançlarından vazgeçirmeyi başaramaz ve onları Kafkas Dağları'nın ötesine sürgün eder. Bu grubun liderliğini *Mare* adlı bir kadın yürütmektedir. Anlatıya göre *Mare*, günahkâr ve büyücülükle ilişkilendirilen bir figürdür; erdemli davranışları cezalandırırken, kötü fiilleri ödüllendirir. Rivayetlere göre üst üste beş gün süresince şeytani güçleri çağırır ve onlardan bir insanın kanını dökmelerini ister. İnsan kanı içmenin doğru ve kutsal bir eylem olduğuna inanıldığını savunur. Şeytanın etkisi altında bir vizyon gördüğü ve bu vizyon doğrultusunda kendi çocuklarını kurban ettiği; onların ruhlarının daha sonra cadılar tarafından görüleceğine inandığı aktarılmaktadır.²³⁸

Her iki anlatı da Paulikien mezhebinin doğuşuna ilişkin farklı teolojik ve tarihsel yorumları yansıtmaktadır. Bizans versiyonu Maniheist etkiyi öne çıkarırken, Ermeni anlatısı daha yerel bir gelişim süreci izlenimi vermektedir. Bu çeşitlilik, mezhebin kökenine dair kesin bir yargıya varmayı zorlaştırmakla birlikte, Orta Çağ heterodoks hareketlerinin farklı toplumsal ve dini bağlamlarda nasıl algılandığını göstermesi açısından önemlidir.

Paulikien mezhebinin kökenine ilişkin tartışmalar, efsanevi unsurlardan arındırıldığında dahi tam anlamıyla netlik kazanmamıştır. Ancak tarihsel veriler, bu hareketin özellikle Maniheizm ve Marcionculuk etkisi altında geliştiğini, ayrıca belirli düzeyde biraz sonra değineceğimiz Massalianizm'in üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Paulikien düalizmin Maniheist unsurlar taşıdığı açık olmakla birlikte, bazı doktrinlerinin açık biçimde Marcioncu nitelikler sergilediği de dikkate değerdir. Özgün Maniheizm'e kıyasla Paulikien doktrini biçimsel olarak Hıristiyanlığa daha yakındır ve özellikle Yeni Ahit vurgusu açısından Marcion'un yaklaşımına yakınlık gösterir. Bu bağlamda Paulikien mezhebi, Maniheist bir inancın Hıristiyanlığa uyarlanma çabasından ziyade, Hıristiyanlığı düalist temelde yeniden yorumlama ve reforme etme girişimi olarak değerlendirilebilir.²³⁹

Paulikien doktrini ile Kathar inancı karşılaştırıldığında, temel inanç yapılarında önemli benzerlikler göze çarpmaktadır. Her iki hareket de düalist bir evren anlayışını benimseyerek, bedenleşmeyi ve Eski Ahit'i reddetmiştir. Paulikienlere göre de eski ahit Tanrısı kötü tanrı, yeni

²³⁸ Nina G. Garsoion, *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire* (The Hague: Mouton&Co, 1967), 112.

²³⁹ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 58.

ahit tanrısı gerçek tanrıdır.²⁴⁰ Sakrament karşıtlığı ve Pavlus'un mektuplarına özel vurgu gibi ortak özellikler sergilemiştir. Aziz Pavlus'a özel olarak saygı gösterirler.²⁴¹ Sembol olarak haçın hiçbir önemi yoktur, kabul edilmemelidir. Ayrıca, her iki grupta da cemaat seçilmişler ve inananlar unvanlarıyla ayrılmaktadır. Ancak, Katharlarda bulunan asketik yaşam tarzı -özellikle cinsellik, et ve şarap tüketiminden kaçınma- Paulikienlerde belirgin biçimde bulunmamaktadır.²⁴²

Paulikienlik, Orta Çağ'ın erken dönemlerinde Ermenistan coğrafyasında ortaya çıkmış ve zamanla Bizans idaresindeki Anadolu topraklarına yayılmıştır. Dönemin bazı Bizans imparatorları tarafından dönemsel olarak desteklenen bu mezhep, ilerleyen süreçte Maniheist öğretilerin yeniden uyanışı olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle çeşitli heterodoks yapılar içerisinde konumlandırılmıştır. Paulikienler, Bizans otoriteleri tarafından hem dinî hem de siyasî muhalif unsurları tanımlamak ve bu unsurların belirli bölgelerdeki etkisini sınırlandırmak amacıyla stratejik bir araç olarak kullanılmıştır. Bu çerçevede, bazı Paulikien grupları zorunlu iskân politikaları kapsamında Trakya bölgesine yerleştirilmiştir. Balkan coğrafyasına sevk edilen bu gruplar, Hıristiyan düalist geleneğin söz konusu bölgede yeniden şekillenmesinde kayda değer bir rol oynamışlardır. Öte yandan, önemli sayıda Paulikien, Divriği'de kurulan Paulikien Beyliği'ne sığınmıştır. Ancak bu bölgenin Bizans hâkimiyetine geçmesiyle birlikte Paulikienlik hareketi büyük bir darbe almış ve tarihsel etkisi ciddi ölçüde zayıflamıştır.²⁴³

1.4. Massalianizm

Düalist içerikli Hıristiyan eğilimlerden biri olan Massalianizm, ilk olarak 4. yüzyılda Suriye'de filizlenmiş ve buradan hareketle Ermenistan, Küçük Asya ile Balkan Yarımadası'na doğru yayılım göstermiştir. Öğretileriyle dönemin Ortodoks inanç yapısına meydan okuyan bu akım, özellikle Doğu Hıristiyanlığı içerisindeki mistik ve asketik yönelimlerle etkileşim içerisinde gelişmiştir.²⁴⁴ Massalianizm hem Paulicianizm üzerinde hem de Balkan coğrafyasında ortaya çıkan Bogomil hareketi üzerinde kayda değer bir etki yaratmış; bu

²⁴⁰ William Cannon, *Ragsdale History of Christianity in the Middle Ages* (Michigan: Baker Book House, 1933), 115.

²⁴¹ Leon Arpee, *Leon A History of Armenian Christianity from the Beginnings to Our Own Time* (New York: The Armenian Missionary Association of America, 1946), 267.

²⁴² Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 44.

²⁴³ Janet Hamilton vd., *Bizans Döneminde (650-1405) Hıristiyan Düalist Heretikler*, çev. Leyla Kuzucular (Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2011), 17-21.

²⁴⁴ İsmail Kaygusuz, "Anadolu'dan Batı Avrupa'ya Aykırı İnanç ve Düşünce Geneleği", *Arkeoloji ve Sanat-Journal of Archaeology & Art* 129 (2008), 134.

yönüyle Avrupa'daki düalist geleneklerin tarihsel seyri içinde dikkate değer bir yer edinmiştir.²⁴⁵

Bogomilizm'in özellikle onuncu yüzyılda Bizans entelektüel çevrelerinde kazandığı kabul, büyük ölçüde Massalian kökenli mistik gruplarla artan etkileşimle bağlantılıdır.²⁴⁶ Bu dönemde, Bogomil öğretisi ve etik yapısında Massalian unsurların giderek daha belirgin hale geldiği görülmektedir. Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda Bulgar topraklarında etkisini göstermeye başlayan Massalian geleneği, onuncu yüzyıldaki Bogomil hareketinin teşekkül sürecine önemli ölçüde yön vermiş ve bu akımla eş zamanlı biçimde varlığını sürdürmüştür. On ikinci yüzyılın sonlarından itibaren her iki hareket arasında doktriner ve yapısal bir yakınlaşma gözlemlenmiş, bu birliktelik on üçüncü yüzyıl boyunca derinleşmiş ve nihayetinde on dördüncü yüzyılda Bogomilizm ile Massalyanlık neredeyse tamamen iç içe geçmiş tek bir düşünsel yapı hâlini almıştır.²⁴⁷

Massalyalar ya da *Mesaliyanlar* adı, *dua edenler* anlamına gelen bir Süryanice kelimedenden türetilmiştir. Massalian düşüncenin temelini, her bireyin doğuştan itibaren içinde barındırdığı bir *demonun* ve kutsal ruhun varlığına dair inanç oluşturmaktadır. Bu öğretiye göre söz konusu *demon*, vaftiz ayiniyle ortadan kaldırılamaz; ancak sürekli ve yoğun dua yoluyla kişinin iç dünyasından uzaklaştırılabilir. Massalianlar, kilise sakramentlerini gereksiz ve etkisiz olarak değerlendirmişlerdir. Hıristiyan kilisesini ve hiyerarşik yapısını eleştirmişler, Eski Ahit'i bireysel yöntemlerle yorumlamışlardır.²⁴⁸ Evliliği kınanması gereken dünyevi bir bağlılık biçimi olarak görmüş ve bu nedenle uzak durmuşlardır.²⁴⁹

1.5. Bogomiller

Hıristiyan düalizminin özgün bir yorumu olarak değerlendirilen Bogomil hareketi, onuncu yüzyılda Bulgaristan'da ortaya çıkmıştır. Bu öğretiye ismini veren kurucu figür, Ortodoks gelenekten gelen bir rahip olan Bogomil'dir. İlimli bir düalizm anlayışını benimseyen Bogomiller, tamamen iyi olan yüce bir Tanrı'nın varlığına inanmışlardır. İnançlarına göre bu Tanrı'nın iki oğlu bulunmaktadır: bunlardan ilki, maddi dünyanın hâkimi olan Şeytan; ikincisi

²⁴⁵ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 52.

²⁴⁶ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 202.

²⁴⁷ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 252.

²⁴⁸ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 49.

²⁴⁹ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 115.

ise kurtarıcı rolü üstlenen İsa Mesih'tir.²⁵⁰ Bu kozmolojik yapı, iyilik ve kötülük ilkelerinin karşıtlığı üzerinden şekillenen bir evren tasavvurunu yansıtmaktadır.

Bogomil öğretisi, dünyevi varoluşun kökenini kötülük ilkesine dayandıran düalist kozmolojisi doğrultusunda, evlilik ve üremeyi ilkesel olarak reddetmiştir. Maddi dünyanın Şeytan tarafından yaratıldığına ve Eski Ahit'teki Tanrı'nın da bu kötücül varlıkla özdeş olduğuna inanan Bogomiller, bu nedenle maddi unsurları içeren tüm dini pratikleri geçersiz ve kirletici olarak değerlendirmiştir. Sakramentlerin ruhsal temizlik sağlayamayacağına inanmış; vaftiz, ayin, ikonlara saygı ve haçın kutsallığı gibi ritüellere karşı açık bir mesafe koymuşlardır. Şarap tüketimi tamamen yasaklanmış, et ile temas ise doğrudan Şeytan'ın iradesine boyun eğmek şeklinde yorumlanmıştır.²⁵¹ Bu anlayış, Bogomillerin son derece asketik, beden karşıtı ve arınmaya dayalı bir yaşam biçimini benimsemelerine neden olmuştur.

Bogomil hareketi ile Kathar geleneği arasında dikkate değer paralellikler mevcuttur. Her iki topluluk da kurumsallaşmış kiliseye karşı eleştirel bir tutum benimsemiş ve bu yapıları dünyevi yozlaşmanın sembolleri olarak değerlendirmiştir. Örneğin, Bogomiller Bizans kiliselerini *iblislerin ikametgâhı* olarak nitelerken, Katharlar Katolik kiliselerini putperestliğin mekânları olarak görmüş ve bu yapıları sıradan binalardan daha kutsal addetmeyi reddetmişlerdir.²⁵²

Bogomiller gündüz yedi, gece beş kez dua ederken, Katharlar bu ritüeli günde on beş kez yerine getirerek daha sık bir ibadet temposu benimsemişlerdir. Her iki topluluk da haçın kutsallığını reddetmiş, haça gösterilen saygıyı İsa'nın öğretilerine aykırı bulmuştur. Her iki hareket, evliliği şeytani kökenli, dünyevi bir bağ olarak görmüş ve ruhsal kurtuluşun ancak birlikteliğin reddiyle mümkün olabileceğine inanmıştır. Geleneksel suyla vaftiz uygulamasını reddeden bu topluluklar, onun yerine *Ruh* ya da *ateş* vaftizi olarak adlandırılan özel bir inisiyasyon ritüelini önemsemişlerdir.²⁵³

Bogomil ve Kathar cemaatleri, inançlarının merkezinde yer alan seçkin ruhani bireyler için özel bir statü tanımış ve bu kişilere büyük saygı göstermiştir. Nitekim, her iki harekette de bu seçkinler *İyi Hristiyanlar* gibi onurlandırıcı unvanlarla anılmıştır.²⁵⁴

²⁵⁰ Hamilton vd., *Bizans Döneminde (650-1405) Hristiyan Düalist Heretikler*, 13-14.

²⁵¹ Malcolm Lambert, *The Cathars* (Oxford: Blackwell Publishers, 1998), 24.

²⁵² Lambert, *The Cathars*, 29-30.

²⁵³ Lambert, *The Cathars*, 31.

²⁵⁴ Lambert, *The Cathars*, 30.

Özünde her iki gelenek, maddenin kötü ve yozlaşmış olduğuna dair ortak bir görüş paylaşmış; yaratılışın açıklamasında, Tanrı Baba'nın sadece göksel âlemin yöneticisi olduğuna, maddi dünyanın ise Şeytan tarafından yaratılıp yönetildiğine inanan takipçiler barındırmıştır.²⁵⁵

Bogomillerin Katharlar üzerinde önemli bir etki oluşturduğu genel kabul gören bir görüş olmakla birlikte, bu etkiyi tamamen reddeden ya da doğrudan bir öğreti aktarımını savunmayan bazı araştırmacılar da bulunmaktadır.²⁵⁶ Bu yaklaşıma göre, her iki hareketin benzer düalist yapıları ve kurumsal kiliseye yönelik eleştirileri, ortak bir öğreti aktarımından ziyade, benzer tarihsel ve sosyo-dini koşullara verilen paralel tepkiler olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu araştırmacılar, Kathar doktrinlerinin Bogomilizm'den türediği fikrine ihtiyatla yaklaşmakta, bunun yerine iki hareketin birbirine yakın teolojik yapılara farklı bağlamlarda bağımsız biçimde ulaşmış olabileceğini ileri sürmektedirler.

2. Katharların Köken Tartışmaları

Bir sapkınlığı tanımlamak, onun kökenlerini açıklamaktan çok daha kolaydır. Yazılı biçime kavuşmamış gelenekler değişken bir nitelik taşır; çoğu zaman önceki öğretilerin yanlış anlaşılmasından doğar ve zamanla kurucularının dahi tanımayacağı bir biçim kazanırlar.²⁵⁷ Bu söz, Katolik Kilisesi tarafından heretik olarak kabul edilen Katharların kökenlerinin belirlenmesindeki güçlüğü en iyi şekilde özetlemektedir. Zira Katharizme ait özgün kaynakların büyük ölçüde yok edilmesi, günümüze ulaşan bilgilerin ise çoğunlukla Katoliklerin kaleme aldığı belgeler ve Engizisyon kayıtlarından oluşması, mevcut verilerin tarafsızlık açısından temkinli bir biçimde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Bu çerçevede, Kathar inanç sistemi kadar kökenlerine ilişkin yorumlar da farklılık göstermektedir. Özellikle, Katharizmin kökenine dair çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olan ilk önemli unsur, 16. yüzyıldaki Protestan Reformu olmuştur. Reform döneminde Luther'in Katolik muhalifleri, onu *unutulmuş sapkınlıkları yeniden diriltmekle* suçlamışlardır. Ancak gerçekte, geçmişteki dini çatışmaları yeniden gündeme getirenler bizzat bu Katolik eleştirmenlerdir.

1522 yılında Köln Engizisyoncusu Lüksemburglu Bernard tarafından derlenen sapkınlık katalogu gibi kaynaklardan esinlenerek, Luther'i Maniheizm'e kadar uzanan ve tarih boyunca

²⁵⁵ Lambert, *The Cathars*, 31.

²⁵⁶ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 286.

²⁵⁷ Steven Runciman, *The medieval Manichee: a study for the Christian dualist heresy* (Cambridge: Cambridge University Press. 1982), 59.

Albigenler gibi hareketlerle izlenebilen kesintisiz bir *kötü muhalefet geleneğinin* devamı olarak göstermeye çalışmışlardır.²⁵⁸

1800'lerde Albigenlerin Batı düşüncesinin öncülleri olarak görüldüğü ve medeni bir olgunluğa sahip Languedoc toplumunun bir tür *ilerici efsane* şeklinde idealize edildiği bir anlatının temelleri atılmıştır. Bu yaklaşım, Albigenler sayesinde Languedoc'un 13. yüzyıldaki kültürel gelişmişliğini vurgulamakla kalmamış, aynı zamanda Katolikliğe karşı hoşgörülü, entelektüel bir dünyanın simgesi olarak yeniden kurgulanmasına da zemin hazırlamıştır. Ancak bu tarihsel algı, esasen 1830'lardan 1870'lere uzanan dönemde olgunlaşarak yerleşik bir tarihsel mit haline gelmiştir.²⁵⁹

1900'lerde; 1209 Languedoc'u ile 1939 Fransısa arasında belirgin benzerlikler bulunduğu ileri sürülmüştür. Her iki dönemde de aynı maddi ve ahlaki koşullar, benzer tarihsel sonuçlar doğurmuştur. Dolayısıyla modern Fransa, geçmişin *erkeklik ve enerji* timsali olarak görülen değerlerinden ilham almalıydı. On üçüncü yüzyıl Fransısa, bu bakış açısından hareketle *dünyanın meşalesi* olarak tanımlanmış; siyasal, entelektüel ve mimari alanlarda öncü bir konuma sahip olduğu vurgulanmıştır. Böylece Kathar ve Albigen mirası, yalnızca dini bir sapkınlık tarihi olarak değil, aynı zamanda modern Fransız kimliğini şekillendiren bir tarihsel örnek olarak da yeniden yorumlanmıştır.²⁶⁰

Öteyandan 20. yüzyılın ilk yarısında Orta Çağ çalışmalarının filoloji, felsefe ve düşünce tarihi gibi alanlarda kazandığı ivme, 1935 yılından itibaren Kathar araştırmalarında da belirgin bir canlanmaya yol açmıştır. Bu dönemde araştırmacılar, genel tarihsel incelemelerden uzaklaşarak Katharizmi kendi dönemsel ve doktrinel bağlamında ele almaya yönelmişlerdir.

Değerlendirme ve çalışmalar neticesinde Katharların kökenleri ile ilgili görüşler Katharizm inancının Maniheizme dayandırılıp dayandırılmayacağı çerçevesinde şekillenmiştir.

Katharizmin Maniheist kökenine dayandığını ileri süren din bilimciler, bu inancın Doğu İran kökenli düalist öğretilerden beslenerek tarihsel bir süreklilik içinde Batı'ya aktarıldığı görüşünde birleşmektedir. Bazı araştırmacılar bu ilişkiyi açık biçimde dile getirirken, bazıları ise eserlerinde ele aldıkları düalist gelenekleri birbirine bağlayarak bu düşünsel hattın kesintisizliğini vurgular. Bu yazarlar, farklı dönemlerde ve coğrafyalarda ortaya çıkan düalist toplulukların aldıkları yerel adları ve inanç özelliklerini ayrıntılı biçimde sıralayarak, söz

²⁵⁸ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 213.

²⁵⁹ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 216.

²⁶⁰ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 220.

konusu hareketleri ya tek bir inanç geleneğinin farklı tezahürleri olarak ya da birbirlerinin düşünsel mirasını sürdüren ardışık gruplar biçiminde yorumlamaktadır.

Maniheizm, ortaya çıktığı dönemde gerek Hristiyanlar gerek Zerdüşter tarafından yoğun biçimde baskıya uğramıştır.²⁶¹ Dördüncü yüzyılda Maniheizm, Hristiyan Kilisesi açısından kayda değer bir tehdit olarak görülmüştür. Ancak İmparator Jüstinyen döneminde uygulanan yoğun baskı ve kovuşturmalar neticesinde, bu öğretiyi altıncı yüzyılda Bizans topraklarında varlığını sürdüremez hâle gelmiştir. Buna rağmen Maniheist gelenek, Irak ve İran coğrafyasında onuncu yüzyıla dek yaşamaya devam etmiş; hatta etkisi, Çin ve Orta Asya'ya kadar uzanmıştır.²⁶²

Maniheizm, altıncı yüzyıldaki gerilemesine rağmen hem Hristiyan hem de Müslüman dünyasında toplumsal yapıya uyumsuz olmaları ve dönemin siyasal koşulları açısından tehditkâr görülmeleri sebebiyle derin bir korku ve kuşku uyandırmaya devam etmiştir. Maniheistlerin şiddet karşıtı öğretileri, dönemin devlet otoriteleri tarafından toplumsal düzeni zedeleyici bir unsur şeklinde algılanarak siyasal ve ekonomik sistemle bağdaşmadığı izlenimini güçlendirmiştir. Bu nedenle Maniheistler, sistematik bir biçimde baskı altına alınmış; öğretilerinin pasifist karakteri, karşılaştıkları zulme karşı örgütlü bir direniş göstermelerini engellemiştir. Zamanla Maniheist topluluklar tamamen ortadan kaldırılmıştır. Ancak bu yok oluş, Maniheizme duyulan korkunun da sonu olmamıştır.²⁶³

Orta çağ'daki düalist ve gnostik eğilimli akımları inceleyen pek çok akademisyen, *Maniheist* ifadesinin tarihsel süreçte sadece belirli bir öğretiyi tanımlamak amacıyla değil, aynı zamanda ortaya çıkan çeşitli heterodoks hareketleri küçümseyici biçimde yaftalamak için kullanıldığını vurgulamaktadır.²⁶⁴ Bu durum Maniheizm'e duyulan korkunun sonraki dönemlerde nasıl yansımalar oluşturduğuna örnek teşkil eder niteliktedir. Hatta *Maniheist* terimi, sonraki yüzyıllarda sapkınlıkla eşanlamlı hale gelmiş, herhangi bir düalist ya da heterodoks eğilim, hemen bu kavramla damgalanmıştır. Özellikle Hristiyan dünyasında, Gnostik ya da düalist etkileri taşıyan tüm öğretiler *Maniheist* etiketi altında toplanmış ve bu

²⁶¹ Steven Runciman, *Medieval Manichee: A Study of the Christian Heresy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 17.

²⁶² Samuel N. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China a Historical Survey* (New Hampshire: Manchester University Press, 1985), 175-176.

²⁶³ Runciman, *Medieval Manichee: A Study of the Christian Heresy*, 17.

²⁶⁴ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China a Historical Survey*, 175-176.

şekilde dışlanmıştı. *Maniheist* kavramı, zamanla belirli bir inancı tanımlamanın ötesine geçerek, kilise düzeni tehdit eden her türlü düalist eğilimin simgesine dönüşmüştür.²⁶⁵

Hıristiyan dünyanın kilise yazarlarının çoğu, heterodoks hareketlerin kökenini açıklarken Aziz Augustinus'tan öğrendikleri Maniheizmi temel bir referans noktası olarak görmüştür. Böylece din adamları, sapkın olarak nitelendirilen doktrinleri çoğu zaman Maniheist düşüncenin birer türevi olarak değerlendirmişler ve farklı inanç gruplarını bu çerçevede kategorize etme eğilimi göstermiştir.²⁶⁶ Hatta Hıristiyan düalist akımlarını gerçekte kimliklerini gizlemiş Maniheistler olarak değerlendirerek söz konusu heretik grupların *yeni Maniheistler* şeklinde tanımlanmasına zemin hazırlamış ve onları tarihsel Maniheizmle özdeşleştiren bir bakış açısının gelişmesine sebep olmuştur.²⁶⁷

Maniheist kökenleri kabul edenlere göre ikilik anlayışı, Avrupa'ya yaklaşık üç yüzyıllık bir aralıkla iki dalga hâlinde girmiştir. İlk dalga, III. ile VII. yüzyıllar arasında erken Maniheizmin etkisiyle Suriye, Anadolu, Yahudiye, Mısır, Kuzey Afrika, İspanya, Güney Galya ve İtalya üzerinden Roma ile Bizans'a kadar yayılmıştır. İkinci dalga ise, Orta Çağ'ın başlarında yeniden şekillenmiş bir *neo-Maniheizm* biçiminde ortaya çıkmış ve IX.–XIV. yüzyıllar arasında Karadeniz'den Atlantik kıyılarına, Ren Nehri'ne kadar uzanan geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Bu yeni dalga, yerel koşullara uyum sağlayarak özellikle Bulgaristan, Sırbistan, Bosna, Kuzey İtalya ve Güney Fransa'da kök salmıştır.²⁶⁸ Söz konusu ikinci düalizm dalgasının, Maniheist geleneğin Avrupa'daki dönüşmüş bir biçimi olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda, *neo-Maniheizm* kavramının kullanılmasının gerekçesi, yalnızca tarihsel benzerliklere değil, aynı zamanda öğretiyi düzeyinde görülen yapısal ve teolojik paralelliklere dayandırılmaktadır.

Bir diğer görüş Katharların Maniheist kökene dayandırılmayacağı görüşüdür. Orta Çağ'da 1000'li yıllardan itibaren Avrupa'da ortaya çıkan ve çoğu zaman "Maniheist" olarak etiketlenen tüm heterodoks hareketlerin, tarihsel Maniheizmle doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. Maniheizm Batı Avrupa'da çok daha erken dönemlerde ortadan kalktığı için, bu yeni akımların antik bir düalist geleneğin devamı olduğu yönündeki iddialar tarihsel olarak temelsizdir. Söz konusu topluluklar, kesintisiz bir öğretiyi zincirinin halkaları değil; kendi dönemlerinin özgül toplumsal ve dinsel koşulları içinde bağımsız biçimde ortaya çıkan, kısa

²⁶⁵ Runciman, *Medieval Manichee: A Study of the Christian Heresy*, 17

²⁶⁶ Malcolm Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages* (London: Pearson Education, 2000), 11; Martin, *Ortaçağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi Katharlar*, 45.

²⁶⁷ Hamilton vd., *Bizans Döneminde (650-1405) Hıristiyan Düalist Heretikler*, 36.

²⁶⁸ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 8.

ömürlü ve yerel nitelikte hareketlerdir. Her biri, belirli bir coğrafyada, sınırlı bir çevrenin desteğiyle, çoğu kez tekil liderlerin etkisi altında şekillenmiş; liderlerinin ölümü veya dağılışıyla birlikte süreklilik göstermeden ortadan kalkmıştır. Bu nedenle, Katharizm gibi Orta Çağ düalist hareketlerini doğrudan Maniheist bir mirasın zorunlu devamı olarak değerlendirmek, tarihsel verilerle uyuşmamaktadır. Aksine, bu hareketlerin kökeni, kendi çağlarının sosyo-dini dinamikleri içinde anlaşılmalıdır.²⁶⁹

Katharizmin Maniheizm kökenli olup olmadığına dair var olan görüşlerin yanı sıra Katharizmin aslında tarihsel bir gerçeklik değil, 19. yüzyıl akademisyenlerinin uydurduğu bir kurgu olduğunu iddia eden görüşlerde mevcuttur. Bu durumda Katharizm ne Balkan kökenli bir sapkınlık ne de gerçekten var olmuş bir dini harekettir; o yalnızca akademik bir icattır.²⁷⁰ Orta Çağ entelektüelleri tarafından *sapkınlık* kavramının icadı ve modern çağ araştırmacıları tarafından *Katharizmin inşası*, birbirine paralel iki tarihsel süreçtir. Bu sebeple *tek bir belge bulunursa bütün gerçek ortaya çıkar* anlayışının bir kenara bırakılarak heresi tarihinin Katharların var olduğu yanılgısından arındırılarak yeniden yazılması gerekmektedir.²⁷¹

Sonuç olarak Katharizmin kökenleri üzerine yapılan araştırmalar, bu inanç sisteminin tek bir kaynağa indirgenemeyecek kadar karmaşık bir tarihsel ve kültürel arka plana sahip olduğunu göstermektedir. Her ne kadar birçok araştırmacı Kathar düalizmini Maniheist geleneğin Batı'daki bir uzantısı olarak değerlendirmiş olsa da mevcut veriler iki inanç sistemi arasında yoğun benzerlikler olsa da bu benzerlikleri doğrudan bir süreklilik içinde açıklamaya yetmemektedir. Bu bağlamda, Katharizmin kökenini ne yalnızca Maniheizmin Batı'daki bir devamı olarak ne de bütünüyle modern tarihçilerin kurgusal bir inşası şeklinde yorumlamak mümkün görünmemektedir. Daha olası bir değerlendirmeye, Katharizm benzerlikler barındırmakla birlikte süreklilik arz edecek düz bir çizgi şeklinde Maniheizm'in devamı olmaktan ziyade, tarihsel, teolojik ve sosyo-kültürel unsurların etkileşimi sonucu biçimlenmiş Maniheizmde de yer alan bazı unsurları benimseyen bir Orta çağ özgün Hristiyan dinsel hareketi olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, Katharizm'in kurumsal Hristiyanlığın dışında gelişen, alternatif bir dindarlık anlayışının olası bir ifadesi olarak değerlendirilmesi mümkündür.

²⁶⁹ Lambert, *The Cathars*, 11.

²⁷⁰ Pegg, "The Paradigm of Catharism; or, the Historians' Illusion," in Sennis, *Cathars in Question*, 21.

²⁷¹ Pegg, "The Paradigm of Catharism; or, the Historians' Illusion," 59.

3. Katharların Tarihi Süreci

Eckbert von Schönau, vaazlarında Batı Avrupa’da faaliyet gösteren çeşitli heterodoks toplulukların bölgelere göre farklı adlarla anıldığını belirtmiştir. Ona göre bu gruplar; Fransa’da *Texerant* ve Almanya’da *Kathar* adıyla tanınmaktaydı. Bu durum, söz konusu hareketlerin geniş bir coğrafi yayılım gösterdiğine işaret etmektedir. *Kathar* teriminin kökeni genellikle Yunanca *katharos* yani *temiz, arınmış ve saf olanlar* sözcüğüne dayandırılrsa da Eckbert bu isme farklı bir anlam yüklemiştir. O, bu toplulukların şeytana kedi biçiminde taptıklarını iddia ederek kelimeyi *kediyile* (*cattus*) ilişkilendirmiştir. Eckbert’in bu yorumu zamanla etkili olmuş ve *Cathar* adı, onun tanımladığı sapkın toplulukları ifade eden genel bir kavram haline gelmiştir.²⁷²

Kathar terimi, tarihsel kayıtlarda ilk kez 12. yüzyılın ortalarında Almanya’da Eckbert von Schönau tarafından kullanılmış; daha sonra İtalya’da Moneta ve Sacconi gibi yazarlar tarafından da benimsenmiştir. Ancak Fransa’da bu adın kullanımı daha sınırlı kalmış, bunun yerine mezhep mensuplarına genellikle *Albigens* adı verilmiştir. Kathar ve Bogomilleri ifade için kullanılan *Albigens* kelimesi haçlı seferlerinin başlamasıyla heretik grupların tamamını ifade için kullanılmıştır.²⁷³

Kathar inancında, tam anlamıyla kabul görmüş ve ruhsal yetkinliğe ulaşmış bireyler, Latince *perfecti* (mükemmeller) ya da Oksitanca²⁷⁴ halk dilinde *bos homs* (iyi insanlar) olarak adlandırılmıştır. Dikkat çekici biçimde, *perfectus* sıfatı dönemin Oksitanca metinlerinde doğrudan yer almamaktadır; bu nedenle bu terimin, *entiers* (bütün, eksiksiz) gibi bir ifadenin Latinceye çevrilmiş biçimi olduğu düşünülmektedir. Bazı din adamları onları İtalyanca *Patarieni* olarak adlandırmış, ayrıca *Publicani* ve *Popelicans* gibi geç Antik Çağ’dan kalma terimlere de metinlerde yer verilmiştir.²⁷⁵

Katharlar, Orta çağ Avrupa’sında ortaya çıkan ve Hıristiyanlıkla ilişkilendirilen, ancak Katolik Kilisesi tarafından sapkınlık olarak değerlendirilen bir dini harekettir. Kendilerini yalnızca *Hıristiyan* olarak tanımlayan bu topluluk, çevrelerindeki insanlar tarafından genellikle *İyi Hıristiyanlar* olarak anılmıştır. Katolik Kilisesi ise bu grubu özellikle Fransa’nın güneyindeki Albi kentinden dolayı *Albigensler* olarak adlandırmış, zaman zaman da doğrudan *Katharlar* terimini kullanmıştır. Bu düşünce sisteminin Balkanlar üzerinden Bizans etkisiyle Batı Avrupa’ya geçtiği ve özellikle Kuzey İtalya ile Fransa’nın güneyine yayıldığı kabul

²⁷² Micheal Frassetto, *Heretics Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathar to Wyclif and Hus* (London: Profile Books, 2007), 77.

²⁷³ Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, 35-36.

²⁷⁴ Oksitanya, Güney Fransa’da tarihi ve etnik bir bölgedir. Bu bölgede kullanılan dile Oksitanca ismi verilmiştir.

²⁷⁵ Catherine Léglu vd. (ed.), *The Cathars and the Albigensian Crusade* (New York: Routledge, 2014), 5.

edilmektedir. Katolik Kilisesi'nin kaynaklarında Katharlar, farklı dönemlerde ve bölgelerde çeşitli isimlerle anılmış ve kayıt altına alınmıştır.

Kathar inancı, özellikle Fransa'nın güneyinde yer alan ve *Languedoc* olarak bilinen bölgede güçlü bir şekilde gelişmiştir. Bu bölge, Orta Çağ'da görece kültürel zenginliği, entelektüel özgürlük ortamı ve dinsel hoşgörüsü ile dikkat çekmekteydi. Bu ortam, Kathar inancının burada kök salmasına ve hızla yayılmasına zemin hazırlamıştır. 12. yüzyıl boyunca Kathar topluluğu giderek güç kazanmış ve 13. yüzyılın başlarında Languedoc bölgesinde hâkim dini yapılar arasında yer almaya başlamıştır.²⁷⁶

Katharizmin Güney Fransa'da güç kazandığına dair en erken göstergelerden biri, 1165 yılında Albi ile Castres arasında bulunan Lombers'ta gerçekleştirilen toplantıdır. Bu toplantıda, *iyi adamlar* olarak anılan yerel topluluk üyeleri, bölge piskoposlarıyla teolojik bir münazaraya katılmıştır. Tartışma sırasında söz konusu grup, vaftiz, evlilik ve inanç esasları üzerine açıklama yapmayı reddetmiş; Eski Ahit'i geçersiz sayarak yalnızca Yeni Ahit'e dayalı savlar ileri sürmüştür. Ayrıca Kilise kurumunu ve din adamlarını sert biçimde eleştirmiş, piskoposları ahlaki yozlaşmayla suçlamıştır. Toplantının sonunda sapkın olarak ilan edilen bu grubun, özellikle bazı şövalyelerin koruyucu tavırları sayesinde laik çevrelerde destek bulması, Katharizmin bölgedeki nüfuzunun artmasında belirleyici bir etken olmuştur.²⁷⁷

12.ve 13. yüzyıllarda ortaya çıkan Katharizm, Katolik Kilisesi'nin karşı karşıya kaldığı en ciddi heterodoks hareketlerden biri olmuştur. Katharlar, kötülüğün varlığına ilişkin temel teolojik ve felsefi sorulara alternatif cevaplar sunarak, özellikle Batı Avrupa'daki birçok Hıristiyan üzerinde derin bir etki yaratmışlardır. Bu durum, Kilise'nin öğretilerine ve otoritesine yönelik ciddi bir meydan okuma olarak algılanmış ve Katolik hiyerarşisinin benzeri görülmemiş tepkiler geliştirmesine neden olmuştur. Katharizm'in etkisi, sadece dinsel bir sapma olarak değil, aynı zamanda Katolikliğin doktrinsel yapısını ve kurumsal gücünü tehdit eden bir meydan okuma olarak değerlendirilmiş; bu da Kilise'yi hem ideolojik hem de askeri yöntemlerle bu hareketi bastırmaya yöneltmiştir.²⁷⁸

Katharizm, Katolik Kilisesi'ne yalnızca alternatif bir inanç sistemi sunmakla kalmamış, aynı zamanda ona kökten bir karşı duruş sergilemiştir. Katharlara göre Katolik Kilisesi, dünyevi iktidar ve haksız elde edilmiş zenginlik peşinde koşan yozlaşmış bir kurumdu; bu bağlamda,

²⁷⁶ James McDonald, "Cathars and Cathar Beliefs in the Languedoc" [Erişim: 10.10.2025, https://www.cathar.info/cathar_beliefs.htm]

²⁷⁷ Frassetto, *Heretics Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathar to Wyclif and Hus*, 77.

²⁷⁸ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 1.

manevi değil dünyevi arzulara hizmet eden sahte bir yapı olarak değerlendirilmiştir. Kilise tarafından kurtuluşun aracı olarak sunulan sakramentler ise, Katharlara göre temelsizdi; zira bu ritüeller, Tanrı'nın insan suretinde dünyaya gelerek acı çekip dirildiği inancına dayanıyordu ki, Katharlık öğretisi doğrultusunda ilahi olanın maddi forma bürünmesi mümkün görülmemektedir. Bu görüşleri sebebiyle Katolik otoriteler açısından Katharizmle herhangi bir uzlaşmaya varmak mümkün değildi. Aksine, Katharlık sapkınlık olarak tanımlanmış ve bu inanca mensup olanlara karşı hem dinî hem de sivil liderlerin mutlak bir mücadele yürütmesi gerektiği düşünülmüştür; zira Katharlık, Katolik inancına göre, şeytanın etkisiyle müminleri yoldan çıkarmaya çalışan bir tehdit olarak konumlandırılmıştır.²⁷⁹

Kathar inancına dâhil olmak isteyen bireylerin tabii tutulduğu kabul ritüeli, Katolik Kilisesi'nin Katharları neden sapkın olarak nitelendirdiğini ve onları ortadan kaldırma arzularının sebebini açıklayıcı niteliktedir. Bu ritüelde, kişi kendisini sapkınlar topluluğuna teslim ettiğinde, onu kabul eden kişi şöyle der: “Arkadaşım, eğer bizden biri olmak istiyorsan, Roma Kilisesi'nin benimsediği tüm inançlardan vazgeçmen gerekir.” Aday, bu ifadeye “Vazgeçiyorum” diyerek karşılık verir. Bunun ardından, “iyi insanlar”dan Ruhu alması söylenir ve kabul eden kişi adayın ağzına yedi kez üfler. Tören, adayın Katolik Kilisesi'ne ait sakramentleri reddetmesiyle devam eder. Kabul eden kişi şu soruyu yöneltir: “Vaftizinde, rahibin göğsüne, omuzlarına ve başına kutsal yağ ile yaptığı haç işaretinden vazgeçiyor musun?” Aday, “Vazgeçiyorum” şeklinde yanıt verir. “O vaftiz suyunun kurtuluş sağlayacağına inanıyor musun?” sorusuna ise, “İnanmıyorum” cevabını verir. Ardından tekrar sorulur: “Vaftizinde rahibin başına örttüğü örtüden vazgeçiyor musun?” Aday yine, “Vazgeçiyorum” yanıtını verir. Bu süreç sonucunda, kişi Katharların vaftizini kabul ederken, Katolik Kilisesi'nin vaftizini reddeder.²⁸⁰

Avrupa'da Katharların bilinen ilk örnekleri ise 1012 yılında Limousin bölgesinde dikkat çekmiştir. 1028 yılında, Aquitaine Dükü V. Guillaume'nin önerisiyle Charroux'da bir Katolik Konseyi toplanmış; bu konsey, Katharlarla mücadele yöntemleri geliştirmekle görevlendirilmiştir.²⁸¹

1077 yılına gelindiğinde, yakalanan Katharlara Katolik inancına dönmeleri ya da kazıkta yakılmaları teklif edilmiştir; çoğu, kazıkta yanmayı tercih etmiştir.²⁸² 1119 ve 1135

²⁷⁹ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 2.

²⁸⁰ Léglu vd., *The Cathars and the Albigensian Crusade*, 195.

²⁸¹ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 30.

²⁸² Walter L. Wakefield, Austin P. Evans. *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated* (New York: Columbia University Press, 1991), 96.

yıllarında düzenlenen kilise konseylerinde, sapkın kabul edilen Katharlara karşı daha sert önlemler alınmasına karar verilmiştir.²⁸³

1143 yılında, ilk defa somut olarak *Kathar* adıyla bilinen kişiler Köln'de yakılarak idam edilmiştir.²⁸⁴ 1145 yılından itibaren, Languedoc bölgesi Kathar hareketinin merkezi olarak kabul edilmiş ve bu bölgeye yönelik yoğun Katolik vaazları başlatılmıştır.²⁸⁵ 1148'de toplanan Reims Katolik Konseyi, topraklarında sapkınları barındıran lordların suç ortağı olarak değerlendirileceğini karara bağlamıştır.²⁸⁶

1163 yılında, Papa III. Alexander'ın başkanlık ettiği Tours Konsili'nde ve sonrasında papanın tavsiyeleriyle Katharlara yönelik tutum kısmen yumuşatılmıştır.²⁸⁷ 1167'de Saint-Félix'de Kathar topluluğu bir araya gelmiştir.²⁸⁸ 1179 yılında düzenlenen Üçüncü Lateran Konsili'nde ise heretiklere karşı güç kullanımına onay verilmiştir.²⁸⁹ 1181 yılında Albano Piskoposu Henri de Marcy başkanlığında, Béziers Vikontu Raymond Roger'a bağlı Lavaur'da Katharlara karşı askeri bir operasyon gerçekleştirilmiştir.²⁹⁰ 1184'te yayımlanan papalık genelgesiyle tüm heretik hareketler resmen kınanmıştır.²⁹¹

1208 yılında, Papa III. Innocent, Katharlara karşı bir haçlı seferi çağrısında bulunmuştur. 1209 yılında Béziers'de haçlılar tarafından yaş, cinsiyet ve din ayrımı yapılmaksızın katliam gerçekleştirilmiş ve böylece Albigen Seferi resmen başlamıştır. Bu seferler, 1229 yılına kadar sürmüştür; birçok heretik öldürülmüştür.²⁹² Seferin sonunda, Katharizmle mücadele amacıyla Engizisyon kurularak, halk arasında İncil'in din adamları dışında okunması yasaklanmıştır. 1233 yılında, Papa IX. Gregory tarafından Engizisyon resmleştirilmiş ve yönetimi Dominiken tarikatına devredilmiştir.²⁹³ Takip eden elli yıl boyunca Engizisyon süreci kesintisiz devam etmiş, Kathar bölgelerine yapılan baskınlarla yapı parçalanmış; yakalananlar ya yakılmış ya da diri diri duvarlara gömülerek cezalandırılmıştır.

²⁸³ Frassetto, *Heretics Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathar to Wyclif and Hus*, 221.,

²⁸⁴ Wakefield, Evans. *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated*, 26.,

²⁸⁵ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 31.

²⁸⁶ McDonald, "Cathars and Cathar Beliefs in the Languedoc" [Erişim: 15.09.2025, https://www.cathar.info/cathar_chronolgy.htm#chronology]

²⁸⁷ McDonald, "Cathars and Cathar Beliefs in the Languedoc" [Erişim: 15.09.2025, https://www.cathar.info/cathar_chronolgy.htm#chronology]

²⁸⁸ Arnold John H, *Heresy and inquisition in France, 1200-1300*, çev. Peter Biller, Manchester University Press, 2016. 17.

²⁸⁹ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 57.

²⁹⁰ Frassetto, *Heretics Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathar to Wyclif and Hus*, 65.

²⁹¹ Lambert, *The Cathars*, 64.

²⁹² Arnold Peter Biller (Translated and Edited), *Heresy and inquisition in France*, 187.

²⁹³ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 147.

1342 yılında, bilinen son Kathar, Floransa’da Engizisyon mahkemesine çıkarılmıştır.²⁹⁴ Katharlarla benzer öğretiyeye sahip olan Bogomiller ise son kez 1867 yılında Bosna’da görülmüştür.²⁹⁵

4. Katharlarda Düalist Tanrı İnancı

Düalizm terimi, ilk kez Thomas Hyde tarafından 1700 yılında, Tanrı ve Şeytan’ı iki ezeli ve bağımsız ilke olarak kabul eden Maniheizm gibi dini sistemleri tanımlamak amacıyla ortaya atılmıştır. Hyde’ın bu terminolojik yeniliğini takiben Christian Wolff, kavramı felsefi söylem alanına dâhil etmiş ve özellikle Descartes’ın zihin ile maddeyi iki ayrı töz olarak kabul eden yaklaşımı gibi felsefi sistemleri nitelendirmek için kullanmıştır. Daha genel bir anlamda “düalizm” kavramı, ölümlü beden ile ölümsüz ruh, duyularla algılanan dünya ile akılla kavranan ebedi idealar dünyası gibi Platoncu düşüncede yer alan temel karşıtlık çiftlerini içeren çeşitli felsefi sistemlere de uygulanmıştır.²⁹⁶

Düalist kozmolojik anlayış, Platon öncesi birçok Yunan filozofu tarafından açık ya da örtük biçimde benimsenmiştir. Platon’un düşüncesinde kötülüğün kaynağı, Tanrı’nın iradesinden ve nedenselliğinden bağımsız bir unsur olarak maddeye dayandırılmıştır.²⁹⁷ Ancak Platon maddeyi doğrudan *kötü* olarak nitelendirmez; onu daha çok bir yanılsama alanı olarak görür. Bununla birlikte, maddenin ruhu sınırladığı ve karanlık güçlerin ruhun bedenden ve maddi dünyadan kurtulmasını engellediği düşüncesi, onun kozmolojisinde belirgin bir yer tutar.²⁹⁸

Platonculukta ruh ve beden arasındaki düalizm, Zerdüştü düalizmden ve onun ruh anlayışından önemli ölçüde farklı olsa da Antik Yunan düşüncesinde bu iki geleneği birbirine bağlama çabaları ortaya çıkmıştır. Daha da ileri giden bazı Platoncu gelenekler Zerdüştü Platon’un öncüsü olarak konumlandırmış ya da Platon’u Zerdüştü’nün yeniden doğmuş hali olarak yorumlayarak bu iki düşünürü ardışık bir zincirin halkaları olarak görmüş ve Platon’un ortaya çıkışını *düalizmin yeniden doğuşu* şeklinde yorumlamıştır.²⁹⁹

²⁹⁴ Lambert, *The Cathars*, 289.

²⁹⁵ Ayrıntılı Kathar kronolojisi için bakınız. Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 254-255; Martin, *Ortaçağ’da Avrupa’da Alevi Hareketi Katharlar*, 144-151; McDonald, “Cathars and Cathar Beliefs in the Languedoc”. [Erişim: 15.09.2025, https://www.cathar.info/cathar_chronology.htm#chronology]

²⁹⁶ Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy* (New Haven: Yale Nota Bene Yale University Press, 2000), 2.

²⁹⁷ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 2.

²⁹⁸ Wakefield, Evans, *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated*, 10.

²⁹⁹ Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, 34.

Platoncu ve Zerdüştü düalizmler arasındaki bu düşünsel etkileşim, ilerleyen yüzyıllarda Hıristiyan felsefesine de yansımış; özellikle ruh ve madde arasındaki karşıtlığın vurgulanmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Hıristiyanlığın gelişim sürecinde ruh ve madde arasındaki karşıtlık giderek belirginleşmiş, bedeni sınırlayan dünyevi güçlerden kurtulma ve ruhsal arınmaya yönelme düşüncesi öne çıkmıştır. Bu anlayış, Yeni Platonculuğun etkisiyle güç kazanmıştır. Yeni Platonculukta ruh, ilahi kökenine dönme arzusuyla yönelirken; madde, mutlak anlamda kötü olarak değil, bir tür yanılısama olarak görülür; ancak ruhun özgürlüğünü sınırlayan bir unsur olarak işlev görür ve karanlık güçler, ruhun bedenden ve maddi dünyadan kurtuluşunu engellemek için faaliyet gösterir. Bu düşünce Hıristiyan felsefesine derin bir biçimde işlemiş ve daha katı düalist yorumların ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Erken dönem Hıristiyanlık içinde ortaya çıkan Gnostik topluluklar da bu eğilimin bir yansımasıdır. Pers, Yahudi, Yunan ve Mısır düşüncelerinden etkilenmiş olan Gnostikler, maddeyi Tanrı'dan ayrı ve kötü bir ilke olarak görmüş, insan ruhunun beden içinde tutsak olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kurtuluş, gizli bilgiye (gnosis) erişmekle mümkündür. Mesih'i bu bilginin taşıyıcısı olarak yorumlayan Gnostiklerin bu *Hıristiyan düalizmi* yorumu, kilise otoritelerince reddedilmiş ve sapkınlık olarak değerlendirilmiştir.³⁰⁰

Gnostik geleneklerde düalizm, genellikle ontolojik bir mahiyet taşır. Burada karşıtlık, ruh-madde düzleminde. Bu tür bir düalizmde, evrenin yapısına içkin bir karşıtlık söz konusudur: ruhani olan, Tanrı'ya ait iyilik ilkesiyle; maddi olan ise, düşmüş ya da kötü bir varlık tarafından yaratılmış kötülük ilkesiyle özdeşleştirilir. Bu anlayışın tipik örneklerinden biri olan Katharizm'de, ruhsal bir varlık olan iyi Tanrı'ya karşı, maddi evrenin yaratıcısı ve hâkimi olan kötü Tanrı, yani Şeytan yer alır. Katharlar için, ruhsal âlem yalnızca iyiliğe; maddi dünya ise baştan aşağı kötülüğe aittir.

Kathar teolojisi, kötülüğün kaynağını açıklamaya yönelik düalist bir anlayış üzerine kuruludur. Yeni Ahit'in seçici bir yorumuyla şekillenen bu düşünce sisteminde, dünyevi acı, şiddet, adaletsizlik ve ölüm gibi olgular, mutlak iyi ve sevgi dolu bir Tanrı'nın yaratımıyla bağdaştırılamaz. Bu nedenle, Katharlar maddi dünyayı kötülüğün ürünü olarak değerlendirir. İyi Tanrı'nın yalnızca ruhsal âlemin yaratıcısı olduğunu savunurlar. İsa'nın "Benim krallığım bu dünyadan değildir"³⁰¹ sözü, bu ayrımı destekleyen temel bir referans olarak kabul edilir. Böylece Katharlar, dünyadaki kötülüğün varlığını, iki karşıt ilkeyle açıklamaya çalışmışlardır.

³⁰⁰ Wakefield, Evans, *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated*, 10.

³⁰¹ Yuhanna 18:36.

Kathar düşüncesinde iki ana düalist yapı dikkat çeker: mutlak (radikal) düalizm ve ılımlı düalizm. Mutlak düalizm, iyilik ve kötülüğün ezelden beri var olan iki eşit ve zıt ilke olduğunu savunur. İlimli düalizm ise kötülüğün sonradan, örneğin bir isyan ya da kozmik bozulma sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer.³⁰²

Her iki düalist yaklaşım da Kathar öğretisi içinde tarihsel süreçte varlık göstermiş ve özellikle coğrafi farklılıklar temelinde şekillenmiştir. İlimli düalizm, daha çok eski Bogomil etkisinin sürdüğü çevrelerde egemenken, mutlak düalizm özellikle Batı Avrupa'daki bazı Kathar topluluklarında doktriner bir temele kavuşmuştur. Mutlak düalist sistem, iyi ve kötü ilkeleri varoluşun başlangıcından itibaren eşit ve karşıt güçler olarak tanımlar. Her iki anlayışta da ortak olan temel inanç, ruh ve beden arasındaki uzlaşmaz karşıtlıktır. Ruhun ilahi kökenli, beden ise kötülüğün ürünü olması, kurtuluşun maddi dünyadan ve onun getirdiği bağlardan kopuşla mümkün olduğu inancını pekiştirir.³⁰³

Kathar hareketi, düalist inanç yapısının doğal bir uzantısı olarak hem sakramental uygulamalara hem de kurumsal kilise hiyerarşisine karşı eleştirel bir duruş sergilemiştir. Bu bağlamda, Katolik geleneğinde merkezi bir konuma sahip olan bebek vaftizi, evharistiya ayini, günahların itirafı ve son yağlama gibi ritüelleri geçersiz ve gereksiz görmüşlerdir. Onlara göre bu tür uygulamalar, yozlaşmış dünyevi kilise düzeninin ürünleri olup, ruhun kurtuluşu için herhangi bir gerçek işlev taşımamaktaydı.³⁰⁴

4.1. İyi Tanrı

Kathar düalizmi çerçevesinde, Eski Ahit'te tasvir edilen Tanrı anlayışı, maddi evrenin ve kötülüğün kaynağı olarak değerlendirilir. Bu durum, metnin Katharlar tarafından kabul edilmemesinin de temel sebebidir. Buna karşılık, Yeni Ahit, ruhsal iyiliğin ve sevgi temelinde var olan ilahî hakikatin ifadesi olarak görülmüş; Katharlara göre, gerçek Tanrı'nın mesajını taşıyan kutsal metin olarak benimsenmiştir.³⁰⁵

Kathar düalizmine göre, evrenin temelinde iki zıt ilke yer almaktadır. Bunlardan biri iyiliğin kaynağı olan, Hıristiyanlıktaki Mesih'in Babası ve *Işık Tanrısı* olarak anılan İyi Tanrıdır. Diğeri ise kötülüğün ilkesi, karanlıkla özdeşleşmiş olan Kötü Tanrıdır. Bu iki ilke

³⁰² Martin, *Ortaçağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi Katharlar*, 24.

³⁰³ Andrew Phillip Smith, *The Lost Teachings of the Cathars: Their Beliefs and Practices* (London: Watkins Media Limited, 2015), 44-45.

³⁰⁴ Léglu vd., *The Cathars and the Albigensian Crusade*, 5.

³⁰⁵ Léglu vd., *The Cathars and the Albigensian Crusade*, 5.

varoluşta birbirine zıt kutuplar olarak mevcut olup, biri saf ışığın, diğeri ise mutlak karanlığın temsilcisidir.³⁰⁶

İyi Tanrı sevginin ve ruhsal âlemin egemenidir; kötü olan ise tamamen kötülükten oluşur ve maddî dünyayı yaratmıştır. Her iki ilke de kendi varlıklarını yaratmıştır: İyi Tanrı, cennette hüküm süren iyi melekleri; kötü tanrı ise şeytani nitelikteki kötü melekleri var etmiştir. Bu doktrine göre, İyi Tanrı ruhsal düzlemde mutlak egemenliğe sahiptir.³⁰⁷

Ebedî, değişmeyen ve saf ışıktan müteşekkil olan İyi Tanrı'nın egemenliği, maddî unsur ve kötülüğün tamamen dışlandığı, yalnızca ruhani varlıkların bulunduğu göksel bir âlem olarak tanımlanır. İnsan ruhunun kaynağı da bu Tanrı'dır; ruhlar, onun doğrudan yaratımı olup ilahi özü taşımakta ve öz itibariyle ölümsüzdür.

İyi Tanrı'nın yaratımı olan bu ruhlar, *ışık bedenleri ve kutsal zihinsel nitelikleri* ile birlikte göksel yurtlarında varlıklarını sürdürmekteydi. Ancak kötülüğün ilkesi olan Şeytan'ın isyanı ve saldırısı, onların bu ruhsal konumdan düşmesine yol açmıştır.

Kathar inancında İsa, maddî evrenin yaratıcısı olan Şeytan'ın hükümranlılığına karşılık, ruhları kurtarmak amacıyla gönderilmiş Tanrı Oğludur. Onun dünyaya gelişi, insanlara Tanrı'nın adını duyurmak ve Şeytan'ın gerçek doğasını açığa çıkarmak içindir. Bu anlayışta İsa, fiziksel doğum sürecinden geçmez; Tanrı'nın meleği olan Meryem'in kulağından dünyaya giriş yapar. Bu, onun beden almasının maddî değil, tamamen ruhsal bir şekilde gerçekleştiğini gösterir. İsa'nın doğası insanî değil, melekî ya da göksel bir biçimdedir. Kıyamet tasavvurunda ise İsa, Baba'nın sağında oturarak adaletin tecellisini sağlar. Ruhlar, melekî yaşamı benimseyenlerle kötülüğün hizmetkârları olarak ayrılır; birinciler Tanrı'nın krallığına kabul edilirken, diğeri ebedî ateşe atılır. Son aşamada Şeytan zincire vurulup ateş gölüne atılır; kurtarılan ruhlar ise melek korosuna dâhil edilerek, çürümeyen giysilere bürünür ve asla sarsılmayacak tahtlara yerleştirilir. Böylece, Tanrı onların ortasında sonsuza dek var olacak, gözlerinden bütün yaşları silecektir. İsa'nın krallığı, kutsal Baba'yla birlikte ebediyen sürecektir.³⁰⁸

4.2. Kötü Tanrı, Kötü Düşman: Şeytan

Hıristiyan teodisesi, kötülük meselesini özellikle Şeytan figürü üzerinden derinleştirerek ele almış; Yeni Ahit'te Şeytan, yalnızca Mesih'in karşıt ilkesi bağlamında anlam

³⁰⁶ Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, 275.

³⁰⁷ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 7.

³⁰⁸ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 85.

kazanabilmiştir. Bu bağlamda Şeytan, Hıristiyan inancının önemsiz bir unsuru değil; Tanrı'nın egemenliği ile Şeytan'ın egemenliği arasındaki kozmik mücadelenin merkezinde konumlanmış bir varlıktır. Dolayısıyla, Şeytan'ın varlığı yalnızca kötülüğün temsilcisi olarak değil, aynı zamanda Hıristiyan teodisesinde Tanrı'nın kurtarıcı iradesini anlamlı kılan asli bir karşıtlık unsuru olarak önem taşımaktadır.³⁰⁹

Kathar kozmolojisinde düalizmin zıt kutbunu oluşturan Şeytan, mutlak kötülüğün ilkesi, kötü Tanrı ve maddi dünyanın yaratıcısı olarak merkezi bir konuma sahiptir. Onlara göre bu dünya, Eski Ahit'in Tanrısı ile özdeşleştirilen Şeytan tarafından yaratılmıştır; bu nedenle, maddi âlem karanlığın egemenliğindedir.

Yeni Ahit'te Şeytan, kötülüğün kişileşmiş biçimi olarak tanımlanmış; insanlara fiziksel ve ruhsal zarar veren, onları günaha sürükleyerek Tanrı'ya karşı isyana yönelten bir varlık şeklinde betimlenmiştir. Günahkârları suçlayan ve cezalandıran bir otorite figürü olarak tasvir edilen bu varlık, düşmüş meleklerin ve kötü ruhların başı olup, aynı zamanda antik inançlardan devralınan yıkıcı doğa güçlerinin özelliklerini de bünyesinde toplamıştır. O, maddi dünyanın ve bedenın egemenidir.³¹⁰

Eski Ahit, içerdiği Tanrı anlayışının kötü ve maddi dünyanın yaratıcısı olarak yorumlanması nedeniyle Katharlar tarafından reddedilmiştir.³¹¹ Kathar öğretisinde, Eski Ahit'te cennet ve yeryüzünü altı günde yarattığı belirtilen Tanrı, düşmüş meleklerin önderiyle özdeşleştirilerek Şeytan'la eşdeğer tutulmuştur.³¹² Bu bağlamda, söz konusu yaratıcı figür, Tekvin'de tanımlanan Tanrı ile Lucifer (ışık taşıyıcısı) arasında bir özdeşlik içinde değerlendirilmiştir. Ancak, *Lucifer* ifadesi Yeni Ahit'te doğrudan kullanılmaz; aksine, *ışığın taşıyıcısı* nitelemesi Yeni Ahit metinlerinde *Mesih'e* atfedilmiştir. Bu çerçevede Şeytan, Mesih'in ilahi kurtarıcılık misyonunun karşısında yer alan negatif bir güç olarak sunulur. Yeni Ahit'in temel öğretisi kurtuluşun Mesih aracılığıyla mümkün olduğu yönündedir; dolayısıyla Şeytan figürü bu kurtuluş mesajının teolojik zeminini pekiştiren düalizmin karşıt unsuru işlevi görür.³¹³

³⁰⁹ Jeffrey Burton Russell, *The Devil* (London: Cornell University Press, 1977), 222.

³¹⁰ Russell, *The Devil*, 256.

³¹¹ Léglu vd., *The Cathars and the Albigensian Crusade*, 5.

³¹² Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 8; Lambert, *The Cathars*, 24.

³¹³ Russell, *The Devil*, 229.

Kathar düalist öğretisinde dünyanın ve maddenin, kötü kabul edilen Eski Ahit'in Tanrısı tarafından kendi suretinde yaratıldığına ve Şeytan'ın hâkimiyeti altında olduğuna inanılmaktadır.³¹⁴

Kathar inancına göre maddi dünya, ruhların düşerek tutsak edildiği bir kötülük krallığıydı; bedenler ise Şeytan tarafından inşa edilmiş birer hapisane işlevi görmekteydi. Her fiziksel varlıkta hapsedilmiş bir ruh bulunmaktaydı ve kurtuluş, bu bedensel tutsaklıktan özgürleşmekle mümkündü. Bu anlayış doğrultusunda, bedeni çoğaltmaya yönelik her eylem ile et, süt ve yumurta gibi hayvansal ürünlerin tüketimi, kötülüğün hükümranlığını sürdüren araçlar olarak görülmekte ve ruhsal arınmayı amaçlayanlar tarafından kesin surette reddedilmekteydi.³¹⁵

Kathar inancına göre, Şeytan tarafından bedende hapsedilmiş ruhun kurtuluşa erişebilmesi yalnızca *consolamentum* adlı kutsal ritüel aracılığıyla mümkündür. Ruh, ancak bu ritüelle birlikte göksel kökenine ait olan koruyucu ruhunu yeniden edinebilir. Nihai kurtuluş ise eskatolojik zamanın sonunda gerçekleşecektir. Bu son aşamada, maddi dünyanın tuzağına düşmüş tüm ruhlar, gerekli arınmayı tamamladıktan sonra göksel menşelerine dönebilecek ve ilk hallerine uygun olan göksel bedenlerine kavuşabileceklerdir.³¹⁶

5. Katharlarda Kozmos

Kathar düşüncesinde evrenin yapısı, iki ayrı yaratılışa dayanan köklü bir düalizm anlayışıyla açıklanır. Bu yaklaşım, varoluşun temeline ontolojik bir ikilik yerleştirir: bir tarafta görünmeyen, sonsuz ve ruhsal gerçeklikler yer alırken, diğer tarafta ise maddi, geçici ve yozlaşmaya mahkûm olan fiziksel dünya bulunmaktadır. Ruhsal gerçeklikler âlemi, Katharlara göre adil, hakiki ve yaşayan Tanrı'nın krallığıdır; burası, Aziz Yuhanna'nın Vahiy kitabında söz edilen *yeni gök ve yeni yerin* özsel karşılığıdır. Bu âlemde ruhlar, güneşten yayılan haleler gibi Tanrı'dan yayılırlar. Buna karşılık, fiziksel dünya ise kötülüğün tezahür ettiği bir sahne olarak değerlendirilir: burada acı, ölüm, çöküş ve tüm ahlaki yozlaşma, maddi varoluşa içkindir. Dolayısıyla bu dünya, Katharlara göre kökensel olarak kötülüğe batmış bir düzendir.³¹⁷

Kathar kozmolojisinde maddi dünyanın kökeni, Şeytan'ın yaratıcı eylemine dayandırılır. Katharlardan günümüze şeytanın dünyayı yaratmasıyla ilgili farklı anlatılar ulaşmıştır. Bu anlatılardan biri, *Gizli Akşam Yemeği* adlı metinde detaylı biçimde anlatılır.

³¹⁴ Lambert, *The Cathars*, 31.

³¹⁵ R.I Moore, *The Birth of Popular Heresy* (London: Edward Arnold, 1975), 2.

³¹⁶ Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, 276.

³¹⁷ Michel Roquebert, *Cathar Religion*, çev. Audrey Wagner (Toulouse: Editions Loubatières, 1991), 8.

Bogomil kökenli bu metin, Katharlar tarafından benimsenmiş ve Şeytan'ın Tanrı'ya karşı isyanıyla başlayan yaratılış sürecini açıklayan başlıca anlatı haline gelmiştir. Anlatıya göre, Şeytan başlangıçta göksel düzenin yöneticisidir ve görünmez Baba'nın tahtı etrafında meleklerle birlikte oturur. Ancak, *En Yüce Olan gibi*³¹⁸ olma arzusu onun düşüşüne neden olur. Bu düşüşten sonra Şeytan, göksel kapılardan geçerek su âlemine iner ve maddi evreni yaratmaya başlar. Yeryüzünü, gök cisimlerini, doğa olaylarını ve nihayetinde insan bedenini kendi arzusuyla şekillendirir. Ancak bu yaratma fiili, Tanrı'ya özgü bir kudretin değil, maddenin üzerinde hâkimiyet kurma arzusunun ürünüdür.³¹⁹

Ruh ile karşılaşan madde, onu kendi içine çekmek ve yozlaştırmak amacıyla var edilmiştir. Benzer şekilde, sonsuzluk karşısında geçici olanın egemenliğini kurmak adına zaman yaratılmıştır; böylece süreklilik ilkesi, zamansal bölünme yoluyla bozulmuş ve lekelenmiştir. Bu bağlamda, maddi dünya ve zaman, ruhsal olanın asli bütünlüğünü kesintiye uğratmak üzere tasarlanmış karşıt unsurlar olarak anlam kazanır.³²⁰

Bazı kaynaklarda ise, karanlık ilke ya da Karanlık Tanrı, dört elementi, görünen gökyüzünü, güneşi, ayı, yıldızları ve yeryüzündeki tüm maddi varlıkları yaratan Tanrı olarak tanımlanmıştır. Bu figür, aynı zamanda Musa'nın Tanrısı olarak da kabul edilmiştir. Buna karşılık, Işık Tanrısı ise ezeli ve ebedi gerçekliğin yaratıcısı olup, kendisine ait ayrı bir gökyüzü, güneş, ay ve yıldızları var etmiştir. Işık Tanrısı'nın yaratımı ayrıca bedeni, ruhu ve ruhun dışında yer alan, onu koruyan kutsal nefsi içeren cennetsel varlıkları da kapsamaktadır. Bu öğretiye göre, Şeytan, Işık Tanrısı'nın kudretine ve yüksek cennetine karşı duyduğu kıskançlık nedeniyle, onun tarafından yaratılmış saf ruhları ayartmış ve onları yeryüzüne, yani çekmiştir. Şeytan, lejyonlarıyla birlikte göksel âleme yükseldiğinde burada bir çatışma çıkmış; bu mücadelede Baş melek Mikail ve onun ordusu tarafından mağlup edilmiştir. Bu olay, Yuhanna'nın Vahiy kitabında betimlenen cennetteki büyük savaşla paralellik arz eder. Cennetten düşüşünün ardından Şeytan, kandırdığı ruhları bedeninin hapisanesine hapsetmiş ve böylece ruhsal varlıklar maddi varoluşun içine kapatılmıştır.³²¹

Farklı bir Kathar anlatısına göre, Lucifer göksel âleme yükselerek kendisini ışıklı bir melek gibi göstermiş ve iyi Tanrı'nın meleklerini etkileyerek onların lideri olmuştur. Daha sonra bu melekleri baştan çıkararak sadakatlerini bozmuş ve bir göksel savaş çıkmıştır. Savaş

³¹⁸ Yeşaya, 14:13-14.

³¹⁹ Smith, *The Lost Teachings of the Cathars*, 57.

³²⁰ Roquebert, *Cathar Religion*, 8.

³²¹ Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, 275.

sonucunda Lucifer, beden, ruh ve ruha sahip olduğu kabul edilen meleklerin üçte biriyle birlikte cennetten düşer. Bu düşüş sırasında melek bedenleri cennette kalırken, ruhlar Lucifer tarafından ele geçirilerek maddi bedenlere hapsedilir.³²²

Dünyanın yaratılmasına sebep olan kötü ilkenin yaratımı, ebedi olarak varlığını sürdürecektir olsa da iyi meleklerin zamanla bu maddi tutsaklıktan kurtulacağına inanılır. Nihai kurtuluşa, Şeytan Tanrı'nın mutlak otoritesine boyun eğecek ve onun karanlık yaratımı yok edilecektir.³²³

Katharlar, dünyanın sonunu maddi düzenin nihai yok oluşu olarak görürler. Onlara göre içinde yaşadığımız bu görünür dünya, Şeytan'ın yarattığı madde âlemidir; dolayısıyla geçicidir, yozlaşmıştır ve sonunda ateş, kükürt ve ziftle dolarak tamamen yok olacaktır.³²⁴ Bu kozmik yok oluş, aslında maddenin ilahi düzenden kesin olarak ayrılması, yani iyinin kötüden sonsuza dek kopuşu anlamına gelir. Bu yok oluşun ardından, cehennem artık bir azap mekânı değil, maddenin kendi kendini tükettiği geçici bir hâl olarak yorumlanabilir.

Kathar öğretisine göre ruh, maddi dünyanın karanlık alanından kurtulduğunda başlangıçtaki saf varlık hâline, yani cennete geri dönecektir. Ancak Şeytan tarafından bedene hapsedilen ruh, cennete ulaşabilecek olgunluğa erişene kadar ardışık bedenlenmelerden geçmek zorundadır.³²⁵

6. Reenkarnasyon

Reenkarnasyon kavramı genellikle Hinduizm ve Budizm gibi Doğu dinleriyle ilişkilendirilse de bu inancın kökeni yalnızca Asya ile sınırlı değildir. Reenkarnasyon düşüncesi Batı'da da tarihsel bir geçmişe sahiptir. Antik Avrupa kültürlerinde, özellikle Kelt topluluklarında, ruhun bedenden bedene geçişine inanıldığına dair Julius Caesar'ın aktarımları ve İrlanda mitolojisi gibi kaynaklar, ruh göçü inancının yazısız dönemde dahi Avrupa'da yaygın olduğunu göstermektedir. Reenkarnasyon Antik Yunan düşüncesinde de önemli bir yer tutmuş; özellikle Empedokles ve Platon gibi filozoflar aracılığıyla sistematik bir biçimde ele alınmıştır. Empedokles, ruhu ezeli, ilahi kökenli ve ölümsüz bir varlık olarak tanımlamıştır. Ona göre ruh, bedensel varoluş döngüsünden kurtulmak ve ilahi kökenine yeniden kavuşmak için ardışık yaşamlar boyunca arınma sürecinden geçmek zorundadır. Platon ise bu düşüncüyü geliştirerek, ruhun idealar dünyasından düşüşü sonucunda maddeye yöneldiğini ve arzularına bağlı kaldığı

³²² Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, 276.

³²³ Moore, *The Birth of Popular Heresy*, 132.

³²⁴ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 102.

³²⁵ Frassetto, *Heretics Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathar to Wyclif and Hus*, 113.

sürece tekrar tekrar reenkarne olduğunu belirtmiştir. Bu döngünün kırılması, ruhun akıl ve bilgi yoluyla kendi ilahi özüne geri dönme isteğine bağlıdır.³²⁶

Reenkarnasyon kavramı, Gnostik düşünce sistemleriyle de kolaylıkla uyum sağlayan bir öğreti olarak dikkat çeker. Her ne kadar Zerdüşti ve Sâbiî gelenekler ruh göçü fikrini açık biçimde reddetmiş olsalar da Maniheizm bu inancı kendi kozmolojik yapısı içerisinde korumuş ve sistematik bir biçimde sürdürmüştür.

Maniheist öğretiye göre madde, ruhu daima unutuşa ve gaflet haline sürüklemeye çalışır; bu durum, ruhun bedene hapsolmesiyle birlikte *sarhoşluk uykusu* olarak nitelendirilir. Mani, bu hali *Eski Adam* kavramıyla tanımlarken, uyanışa ermiş ruhu *Yeni Adam* olarak adlandırmıştır. Maniheizm'de ruhun uyanması ve kurtuluşu, mükemmel erdem yoluyla elde edilen arınma süreciyle mümkündür. Bu süreçte ruh, özgürlüğe ulaşmadan önce birden çok kez yeniden doğabilir; yani reenkarne döngüsünden geçer. Ölümden sonra ruhun kaderi, adaletin huzurunda yargılanmasıyla belirlenir.³²⁷

Maniheist kozmolojiye göre insan ruhu, ölümün ardından *Işık Sureti*'nin rehberliğinde yargılanmak üzere Büyük Yargıç'ın huzuruna çıkar. Bu ilahi yargı süreci, ruhun arınmışlık derecesine göre üç olasılıktan birine yönelmesine neden olur: Ölüm Yolu, Karışım Yolu veya Yaşam Yolu. Ölüm Yolu, ruhun ışıqla bağını tamamen yitirerek ebedi karanlığa mahkûm olmasını ifade eder. Karışım Yolu ise ruhun yeniden bedenlenme sürecine, yani reenkarne tabii tutularak arınmasını ve nihai kurtuluşa hazırlanmasını simgeler. Reenkarnasyon döngüsünün sona ermesi, ruhun bu yaşamda *seçkin* bir varoluş sürmesi ve tam anlamıyla arınmış bir şekilde ölmesine bağlıdır. Buna karşılık, Yaşam Yolu en yüksek kurtuluş düzeyini temsil eder; bu yolda ruh mutlak özgürlüğe ulaşır.³²⁸

Reenkarnasyon düşüncesinin temel gerekçesi, tek bir yaşamın ruhun olgunlaşması veya tam arınması için yeterli olmamasıdır. Bu anlayış, Kathar doktrininde de yankı bulmuş ve onlar tarafından ruhun kurtuluşa ulaşmadan önce birden fazla bedensel varoluş sürecinden geçebileceği düşüncesi benimsenmiştir.

Kathar inancına göre ruhun yeniden doğuş döngüsü, onun tam anlamıyla arınmamasının bir sonucu olarak görülmekteydi. Ruh, ancak bir *iyi Hristiyan* aracılığıyla gerçekleştirilen *consolamentum* adı verilen ruhsal vaftiz sayesinde bu arınmaya ulaşabiliyordu.

³²⁶ Smith, *The Lost Teachings of the Cathars*, 90.

³²⁷ Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, 7-8.

³²⁸ Manfred Heuser, Hans-Joachim Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art* (Brill-Leiden-Boston-Köln 1998), 77.

Bu arınma gerçekleşmediğinde ise ruh, maddi dünyaya bağlı kalmaya devam eder ve yeniden bedenlenme döngüsü, yani reenkarnasyon süreci, kaçınılmaz biçimde yeniden başlardı.³²⁹

Katharlar, bedensel diriliş inancını reddetmiş ve ruhun kurtuluş sürecini ardışık bedenlenmeler yoluyla tamamladığını savunmuşlardır. Onlara göre ruh, yedi kez farklı bedensel varoluşlardan geçtikten sonra nihai arınma aşamasına ulaşır ve artık geride bırakılmış bedenlere dönmez; böylece ruh, kendi arınma döngüsünü tamamlamış olur.³³⁰ Bununla birlikte Katharlar, ruhun yalnızca ardışık insan bedenlerinde değil, kimi durumlarda hayvansal bedenlerde de yeniden bedenlenebileceğine inanmışlardır.³³¹

Reenkarnasyon düşüncesi, Platoncu ruh anlayışının felsefi mirasıyla Maniheist kozmolojinin dualist yapısı arasında kavramsal bir benzerlik sergiler ve bu hat Kathar doktrinine kadar uzanır. Platon'da ruhun maddi bedene düşüşü ve arınma yoluyla idealar âlemine dönüş arzusu, Maniheizm'de ruhun ışıkla yeniden birleşme süreci olarak teolojik bir içerik kazanmıştır.

Katharizm ise bu iki geleneğin düalist özünü Hıristiyan bağlamda yeniden yorumlayarak, ruhun consolamentum aracılığıyla nihai arınmaya erişmediği sürece yeniden bedenlenmeye mahkûm olduğunu savunmuştur. Hepsinin tarihsel bir çizgi üzerinde birbirini etkileyerek ilerdiğini düşündüğümüz takdirde Kathar reenkarnasyon öğretisi, Platoncu düşüncenin arınma fikrini ve Maniheist ruh hapsi düşüncesini özgün bir Hıristiyan düalizmi çerçevesinde sentezlemiştir.³³²

7. Düalist Anlayışların Katharlardaki Yansımaları

Düalist inanç sistemleri, evreni ve yaratılışını birbirine karşıt iki ilke temelinde açıklayıp ortaya koyan öğretilerdir. Bu ilkeler genellikle *iyi ve kötü*, *ışık ve karanlık*, *ruh ve madde* gibi

³²⁹ Smith, *The Lost Teachings of the Cathars*, 45.

³³⁰ Peter of Les Vaux-De-Cernay, (On the Sect of Heretics), çev. Peter Biller& John Arnold, Heresy and Inquisition in France, 41.

³³¹ Smith, *The Lost Teachings of the Cathars*, 89.

³³² Katharların reenkarnasyon öğretisi hakkında daha fazla bilgi için Arthur Guirdham, *Cathars and Reincarnation* kitabı incelenebilir. Yazar, bir hastasının geçmiş yaşam deneyimlerine dair anlatılarını inceleyerek reenkarnasyon olasılığını tartışmaktadır. Hastanın, tarihsel olarak Katharizm'e dair bilgi sahibi olamayacağı bir dönemde, Orta çağ Katharlık geleneğine ilişkin ayrıntıları —özellikle de rahiplerin koyu mavi veya yeşil giysiler giydiklerine dair ayrıntıyı— doğru biçimde aktardığını vurgulamaktadır. Bu bilgi, yazarın belirttiğine göre, ancak Jean Duvernoy'nin 1965 yılında yayımladığı Engizisyon belgelerine dayanan çalışmasında bilimsel olarak doğrulanmıştır. Yazar, hastasının bu bilgileri kendiliğinden ve önceden herhangi bir tarihsel kaynak bilgisine erişimi olmaksızın ifade etmesini, reenkarnasyonun olası bir kanıtı olarak yorumlamaktadır. Hastanın, rüyalar ve vizyonlar aracılığıyla önceki bir yaşamına —bir Kathar olarak yaşadığı iddia edilen döneme— dair ayrıntılar aktardığı belirtilir. Bu deneyimler sırasında, hastanın *Kathar* teriminden dahi haberdar olmaması, yazar açısından olgusal bir inandırıcılık unsuru olarak görülmektedir. Geniş bilgi için bakınız; Arthur Guirdham, *The Cathars and Reincarnation* (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1978).

zıt kavramlarla temsil edilir. Mecusilik, Maniheizm, Sâbiilik ve Kathar geleneği gibi tarihsel olarak birbirinden farklı coğrafyalarda gelişen dini sistemlerde düalizm, yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda kozmolojik olarak da belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Birbirine tamamen zıt iki ilkenin kabulüyle ortaya çıkan düalist gelenekte *iyi ilke*, evrenin düzeni ve varlıkların nihai amacı bakımından belirleyici bir yere sahiptir. Bu metafizik figür, yalnızca tanrısal otoritenin temsilcisi olmakla kalmaz, aynı zamanda kozmik düzenin kuruluşunda temel bir belirleyici işlev üstlenir. Evrendeki kötülüğün, karanlığın, çirkinliğin, ahlaksızlığın ve yozlaşmanın sebeplerini açıklamak üzere kurgulanan *iyi ilkenin* ontolojik karşıtlığını oluşturan kötü figür ise düalist geleneklerin kozmogonisini derinden şekillendiren unsurdur. Bu unsur, kozmik düzenin anlaşılmasını, iki temel ilkenin -iyi ve kötü- varlığına dayandırmaktadır. İyi ve kötü ilkeler arasındaki ontolojik ve kozmik mücadele maddenin ortaya çıkışı, evrenin düzeni ve işlevini karşıtlık bağlamında açıklamaktadır.

Mecusilik, Maniheizm, Sâbiilik ve Kathar öğretisinde ortak olan temel unsur, iyi ve kötü ilkeler arasındaki ontolojik zıtlıktır. Mecusilik'te Ahura Mazdâ, Maniheizmde Zurvan, Sâbiilikte Malka d-Nhura, Kathar öğretisinde ise Tanrı ontolojik zıtlığın iyi ilke yönünü temsil eden ışık, iyilik ve güzellik gibi unsurlarla tasvir edilen yüce figürlerdir. Ahura Mazdâ'nın karşısında yer alan Angra Mainyu, Malka d-Nhura'nın karşısında yer alan Malka d-Haşuka, Zurvan'nın karşısında yer alan Arkon ve Tanrı'nın karşısındaki Şeytan figürleri ise kötülüğün metafizik temsilleri olarak ön plana çıkmaktadır.

Ontolojik varlık alanının olumlu yönünü temsil eden figürler olarak Ahura Mazdâ, Malka d-Nhura, Zurvan (aydınlık ilkesi olarak) ve Katharların İyi Tanrı'sı, mutlak iyilik, sınırsızlık, aşkınlık ve mükemmellik nitelikleriyle tanımlanmakta; Işık Âleminin egemenleri olarak her şeyden haberdar, kusursuz bir bilgelige sahip varlıklar olarak konumlandırılmaktadır. Bu figürler, sadece ahlaki iyiliğin değil, aynı zamanda ruhsal yüceliğin ve metafizik sürekliliğin de temsilcileridir. Bu figürlerin, her biri kendi teolojik çerçevesinde ruhsal ve evrensel düzenin müdahale alanı sınırsız kurucu ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu dinlerin düalist yapılarına içkin olan iyi ilkenin kökenine ilişkin yaklaşımlar arasında dikkat çekici farklılıklar mevcuttur. Mecusilikte Ahura Mazdâ, Maniheizmde Işık Kralı Zurvan, Kathar doktrininde ise İyi Tanrı, herhangi bir başlangıca veya kendilerinden daha aşkın bir kaynağa dayandırılmaksızın, ilk ve mutlak iyilik ilkesi olarak kabul edilir. Bu figürler ezeli ve bağımsız varlıklar olarak tanımlanır; varlıklarını mümkün kılan kendilerinden önce gelen bir öz ya da üst ilke söz konusu edilmez.

Buna karşılık, Sâbîlikte iyi ilkenin mutlak kaynağı olarak Hiia adı verilen aşkın bir unsurdan söz etmek mümkündür. Sâbîlikte öğretisinde Hiia, sadece Malka d-Nhura'nın değil, bütün ışık varlıklarının kendisinden zuhur ettiği, başlangıcı olmayan bir yaşam ilkesi olarak ifade edilir. Hiia, zamanın, maddenin ve ışığın öncesinde var olan; cinsiyeti veya başlangıcı olmayan, soyut ve aşkın bir kudret olarak tanımlanır. Bu yönüyle Sâbîî düalizmi, iyi ilkenin kökensel bir temele dayandığı daha metafizik bir çerçeve sunmaktadır.

Düalist inanç sistemlerinin tamamında, iyi ilke; kendisine özgü nitelikleri yansıtan, aşkın ve saf bir düzlemde konumlandırılmıştır. Bu bağlamda, Mecusîlik, Maniheizm ve Sâbîlik gibi geleneklerde iyi ilkeler; ışık, saflık, doğruluk ve ilahi hakikatin mekânsal tezahürü olarak tasavvur edilen birer Işık Âlemine egemendirler. Söz konusu âlemler, yalnızca iyi varlıkların barınabildiği, kötülüğün veya karanlık güçlerin nüfuz edemediği alanlar olarak tanımlanır.

Benzer bir anlayış Kathar öğretisinde de mevcuttur. İyi Tanrı'nın egemenliği, *yeni yer ve yeni gök* olarak betimlenen, *görünmez, değişmez ve çürümez* niteliklere sahip ruhsal bir âlemle özdeşleştirilmiştir. Bu âlem, yalnızca ruhsal ve ilahi gerçekliklerin bulunduğu bir düzlem olup, geçici ve yozlaşmış maddi evrenden tamamen ayrıdır. Her dört gelenekte de bu ışık diyarı, mutlak iyiliğin mekânı olarak düşünülmekte ve karanlık güçlerin bu sahaya girmesi ya da onu bozması mümkün görülmemektedir.

Buna karşılık, Angra Mainyu, Malka d-Haşuka, Arkon ve Kathar kozmolojisindeki Şeytan, iyi ilkenin karşısında konumlanan ve onunla sürekli çatışma içinde olan karanlık güçlerin temsilcileridir. Bu varlıklar evrensel gerçekliği bütünüyle kavrayamayan, sınırlı bilgiye ve kısıtlı idrak kapasitesine sahip varlıklar olarak betimlenir. Bu figürler, kötülüğün ve maddi dünyanın kaynağını teşkil eden unsurlar olup, kendi alanlarında yıkıcı ve geçici bir hâkimiyet sürseler de aşkın hakikatin bilgisine erişemeyen müdahale alanı sınırlı varlıklardır. Aynı zamanda dört gelenekte de karşıt ilke, doğrudan ya da dolaylı olarak maddi dünyanın yaratıcısı ya da bozucusu olarak tanımlanır

Mecusîlik, Sâbîlik ve Maniheizm'de bulunan Angra Mainyu, Malka d-Haşuka, Arkon figürleri, başlangıçta ışığın dışında ve ona yabancı olan karanlık bir düzlemde var olmuşlardır; bu yönüyle ışığa dair bilgiye sonradan ulaşırlar. Işık Âleminin bilgisini aldıklarında veya fark ettikleri anda ona yönelir ve onu ele geçirme arzusuna kapılırlar.

Kathar öğretisinde ise Şeytan, bu üç gelenekten farklı olarak, başlangıçta Işık Âleminde bulunan ve orayı bilen bir varlık olarak tanımlanır. Ancak daha sonra, en yüce gibi olma arzusuna kapılarak tıpkı diğer düalist geleneklerde olduğu gibi Işık Âlemini ele geçirme

niyetine yönelir. Fakat bu yöneliminde başarısız olur ve düşüşe geçer. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Angra Mainyu, Malka d-Haşuka ve Arkon gibi figürler, Karanlık Âlemde ezelden beri var olan ve oradan hareketle ışığa yönelen unsurlar olarak sunulurken; Katharizm'deki Şeytan, Işık Âlemine aitken düşen ve ardından karanlık gücün temsilcisine dönüşen bir varlık olarak farklılaşır.

Maniheizm ve Sâbîlik gibi düalist geleneklerde, her ne kadar söz konusu varlıklar iyi-kötü ikiliğinin asli unsurları olarak doğrudan konumlandırılmasalar da Karanlık Âleme düşen ya da gönderilen figürlerin varlığına dikkat çekilmektedir. Maniheist öğretide, *İlkel İnsan*, Işık Âlemini korumak amacıyla karanlık güçlere karşı gönderilmiş ve bu karşılaşmada mağlup olarak karanlık unsurlar tarafından kendinden geçirilerek tutsak edilmiştir. Benzer şekilde, Sâbîî inanç sisteminde de *Ruha* adı verilen ışık varlığı, ışık tanrısı tarafından karanlık âleme terkedilen unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her iki gelenekte de bu tür figürler, Işık Âleminin stratejik iradesinin parçası olarak, karanlık varlıkların sınırlandırılması ve nihai ayrışmanın gerçekleştirilmesi amacıyla kullanılmıştır. Bu durum, düalist evren tasavvurunda iyi tarafın doğrudan çatışmaya katıldığı ve fedakârlık temelli bir kurtuluş planı güttüğü fikrini pekiştirmektedir.

Bu noktada, evrenin ve dünyanın yaratılışı meselesi düalist dinî sistemlerin temel tartışma alanlarından birini teşkil etmektedir. Mecusîlik, Maniheizm ve Sabîilik öğretilerinde, kozmolojik yapı genel olarak üçlü bir mekânsal ayırım üzerinden açıklanır: Işık Âlemi, Karanlık Âlem ve bu iki alanın arasında yer alan dünya. Her üç gelenekte de dünya, iyi ve kötü ilkelerin karşıtlığı temelinde şekillenmiş, bu iki mutlak gücün çatışmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan bir savaş alanı olarak değerlendirilir.

Bu bağlamda, Mecusî öğretide dünya ve maddi âlem, doğrudan iyi ilke olan Ahura Mazdâ tarafından yaratılmış kabul edilir. Ancak, Maniheizm ve Sâbîilik geleneklerinde madde ve ona ait tüm unsurlar doğası itibarıyla kötü olarak görülmekte ve iyi varlıktan sudûr edemeyecek bir gerçeklik olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, söz konusu iki gelenekte evrenin yaratımı bağlamında, yaratıcı güçler devreye girmektedir. Maniheist öğretide, bu işlev Yaşayan Ruh tarafından üstlenilirken; Sâbîî gelenekte ise bu rol Ptahil adlı ilahi varlığa atfedilmektedir.

Kathar kozmolojisinde ise, evren iki temel mekânsal düzlem üzerinden tasnif edilmiştir: biri sonsuz, sınırsız ve değişmez olan, İyi Tanrı'nın egemenliğindeki ruhsal alan; diğeri ise Şeytan tarafından yaratılmış olan, madde ve dünyadır. Kathar inancında dünya ve maddi

varlıklar bütünüyle kötülükle özdeşleştirilmekte, dolayısıyla dünya bozulmuş, yozlaşmış ve geçici olanın mekânı olarak kabul edilmektedir.

Her ne kadar dünyanın yaratılışı, Maniheist ve Sâbîî geleneklerde olduğu gibi kötü unsurların tezahürü neticesinde özü itibariyle karanlık olmayan *yaratıcı güç* tarafından ortaya çıkmış bir yapı olarak görülse de Kathar öğretisi bu bağlamda özgün bir farklılık sunar. Katharlara göre, yaratıcı güç bizzat Şeytan olup, dünya onun iradesi ve niyetiyle yaratılmıştır. Bu yönüyle Kathar doktrini, evrensel düzeni kuran yaratıcı ilkeyi doğrudan karanlık bir özneye ilişkilendirmesi bakımından ayırt edici bir düalizm anlayışına sahiptir.

Bu noktada dikkat çeken temel bir ayrım, iyi ilkenin evrenin yaratılışındaki rolü bağlamında ortaya çıkmaktadır. Mecusîlikte, evrenin ve maddî âlemin doğrudan Ahura Mazdâ tarafından yaratılırken, Sâbîîlik, Maniheizm ve Kathar öğretilerinde durum farklıdır. Bu üç gelenekte, iyi ilke yaratım sürecine doğrudan müdahil olmayıp, yaratılış eylemi ya ikincil bir tanrısal figür aracılığıyla gerçekleştirilir ya da kötü ilke tarafından başlatılır.

Madde ve dünyanın ontolojik olarak kötü unsurlarla özdeşleştirilmesi, özellikle Maniheizm, Sâbîîlik ve Kathar öğretisi gibi düalist geleneklerde, doğrudan yaşam tarzına yansıyan sonuçlar doğurmuştur. Bu üç öğretiye göre dünya ve maddî beden, ışık unsurlarının hapsedildiği ve kötülüğün faaliyet alanı olarak kabul edilir. Dolayısıyla kurtuluş, bu maddî yapıya karşı mesafeli durmayı, onun arzularını bastırmayı ve ruhu özgürleştirmeyi gerektirir. Bu bağlamda söz konusu gelenekler, asketik, yani bedeninin hazlarından ve dünyevî bağlardan uzak duran bir yaşam tarzını benimsemişlerdir. Bu tutum, iyi ilkenin unsuru olarak kabul edilen ruhun maddenin esaretinden kurtuluş sürecinde aşılması gereken bir engel olarak görülmesiyle doğrudan ilişkilidir.

Dört düalist öğretiye göre, evrenin yaratılışından sonra iyi ilke insanlığı kaderine terk etmemiş, aksine bedensel tutsaklığa maruz kalan ışık unsurlarının asli yurtlarına, yani Işık Âlemine geri dönebilmeleri için kurtarıcı ve rehber figürler göndermiştir. Bu bağlamda, her gelenekte kurtarıcı işlev gören aracı varlıklar öne çıkar. Zerdüşî öğretilerde bu rolü üstlenen *Saoşyant*, dünyanın sonunda zuhur edecek ve düzenin yeniden tesisini sağlayacak ışığın kurtuluşunu sağlayacaktır. Maniheizmde, *Muhteşem İsa*, ışık parçacıklarının uyanışına aracılık eden ilahî figürdür. Sâbîîlikte, hakikatin bilgisine ulaşmayı simgeleyen Kušta, kurtuluşun anahtarı olarak görülür. Kathar geleneğinde ise, İsa Mesih, dünyevî olanın reddini ve ruhun özgürlüğünü temsil eden kurtarıcı olarak kabul edilmiştir. Böylece her doktrin, kendi kozmolojisi ve teolojisi çerçevesinde, iyi Tanrı'nın iradesini tecelli ettiren rehber figürler aracılığıyla insanlığa bir kurtuluş yolu sunmuştur.

Bu noktada Katharizm ve Maniheizm’de reenkarnasyonun varlığı, Katharizm ve Maniheizm’in ruhun maddenin esaretinden kurtuluş süreci açısından Sâbiîlik ve Mecûsîlikten ayrıldığı temel doktrinel farklardan biridir. Sâbiîlik ve Mecûsîlik, ruhun yaratılışını tekil ve ilahi bir eylemin sonucu olarak görmüş; dolayısıyla ruhun bir bedenden diğerine geçişini Tanrısal düzene aykırı bir düşünce olarak reddetmiştir. Bu geleneklerde kurtuluş, ruhun yeniden doğuş döngüsüyle değil, ilahi bilgiye ulaşarak Tanrı’ya geri dönmesiyle açıklanır.

Buna karşın Maniheizm ve Katharizm, ruhun arınma sürecini çoklu varoluşlar yoluyla gerçekleşen dinamik bir süreç olarak kavramsallaştırmıştır. Maniheizm’de ruh, ışığın karanlık maddeye hapsolmesiyle kirlenir ve yeniden doğuşlar aracılığıyla bu lekeden arınır; nihai amaç, ışık âlemine geri dönmektir. Katharizm ise bu öğretiyi Hristiyan teolojisi içinde dönüştürmüş, ruhun arınmadığı sürece yeniden bedenlenmeye mahkûm olduğunu ileri sürmüştür. Consolamentum ritüeli, bu döngüyü kıran ruhsal yeniden doğuşun simgesi olarak kabul edilmiştir.

Tüm sürecin nihai aşamasında, Mecusi, Maniheist, Sâbiî ve Kathar doktrinlerinin tamamında ışık varlıkları öz vatanlarına dönüş yapacak; böylece iyilik ve kötülüğe ait unsurlar birbirlerinden kesin bir biçimde ayrılarak, kötülüğe ilişkin olanlar sonsuz karanlıkta hapsedilecektir.

8. Katharlar ve Mine Kırıkkanat’ın Şeyh Bedreddin ile İlişkilendirmesi

Kathar inanç sisteminin kökenleri, teolojik yapısı ve tarihsel gelişim süreci üzerine yapılan bu inceleme, söz konusu hareketin Doğu kökenli düalist geleneklerle olan düşünsel bağlarını, aynı zamanda Batı Hristiyanlığı içindeki özgün konumunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Katharizm’in hem Maniheist hem de Avrupa da ortaya çıkmış daha önceki düalist gurpların etkilerini bünyesinde barındıran, ancak tarihsel koşulları itibarıyla Batı Avrupa’nın toplumsal ve dinsel atmosferinde şekillenmiş bağımsız bir doktrin olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kathar öğretisinin, kendine özgü teolojik kavramları, tarihsel arka planı ve kökenleri ile ilgili tartışmalar göz önüne alındığında, farklı coğrafya ve dönemlerde ortaya çıkan diğer dini-sosyopolitik hareketlerle özdeşleştirilmesi, tarihsel ve doktrinel sorunlar doğurmaktadır. Bu bağlamda, Mine Kırıkkanat’ın *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*³³³ adlı eserinde Şeyh Bedreddin hareketi ile Kathar inancı arasında kurduğu paralellikler hem tarihsel süreklilik hem de teolojik benzerlik iddiaları bakımından

³³³ Mine G. Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, (İstanbul: Kırmızı kedi Yayınları, 2021).

değerlendirmeyi gerektirmektedir. Aşağıda yer alan inceleme, bu iddiaları Katharizm'in özgün doktrinel yapısı ve tarihsel gerçekliği ışığında tartışarak, söz konusu karşılaştırmanın ne ölçüde isabetli veya anakronik olduğunu analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Mine G. Kırıkkanat'ın kaleme aldığı *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine* adlı eser, bir tarih kitabı olmaktan ziyade, gerçeğin soylu bir macerası, bir öykü veya roman türünde yazılmış bir eser gibidir. Kitap, Kathar trajedisi ile Şeyh Bedreddin olayı arasında bir akrabalık arayışını konu edinerek Batı Avrupa'daki Kathar hareketi ile Osmanlı'da Şeyh Bedreddin isyanı arasında düşünsel³³⁴, tarihsel³³⁵ ve coğrafi³³⁶ paralellikler kurmak kaydıyla iki akımın ortak toplumsal ve teolojik dinamiklerini incelemektedir. Yazar, bu iki hareketin farklı inanç geleneklerinden doğmuş olsalar da ortak bir ruhsal ve sosyal protesto bilinci taşıdığını savunarak Şeyh Bedreddin'i Kathar öğretilerini tamamlayıp eksiksiz hale getiren Marksist bir yorumcuya benzetmekle³³⁷ birlikte iddialarını Katharlar ile Bogomillerin aynı grup olduğu kabulüyle gerçekleştirmektedir.³³⁸

Mine G. Kırıkkanat'ın çalışması, Batı Avrupa'daki Kathar hareketi ile Osmanlı düşünce tarihinin özgün figürlerinden biri olan Şeyh Bedreddin'i tarihsel ve düşünsel bir paralellik içinde ele almaktadır. Eserde, Katharizm'in Orta Çağ Hıristiyan dünyasındaki toplumsal ve teolojik direnişi, Bedreddin hareketinin Osmanlı'daki dinsel ve sosyal adalet arayışıyla ilişkilendirilerek bir fikir zinciri kurgulanmaktadır.³³⁹ Bu yaklaşımın temel tezi, Batı'da Kathar-Bogomil geleneğiyle biçimlenen düalist ve eşitlikçi öğretilerin, Anadolu-Balkan hattı üzerinden Bedreddin düşüncesine kadar uzanan bir entelektüel miras oluşturduğudur.³⁴⁰ Kırıkkanat'a göre Bedreddin öğretisi, Kathar inancının ruhsal ve toplumsal protesto yönünü yeniden yorumlamıştır. Katharlar, Katolik Kilisesi'nin dünyevi zenginliğine karşı ruhsal saflığı ve ortak yaşamı savunurken; Bedreddin, benzer biçimde mülkiyetin ortaklaşmasını, emeğin kutsallığını ve toplumsal eşitliği temel almıştır.³⁴¹ Yazar bu benzerliği, her iki hareketin de Tanrı'nın krallığını dünyevi düzenin dışında, insani dayanışma ve paylaşım içinde aramalarında

³³⁴ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 23-26, 48.

³³⁵ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine* 23-26, 36-37.

³³⁶ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine* 39-41.

³³⁷ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 49.

³³⁸ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 33,51.

³³⁹ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 23, 48.

³⁴⁰ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 48-49.

³⁴¹ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine* 36-37,48.

görmektedir. Bu bağlamda Bedreddin'in "duvarsız kardeş sofrası"³⁴² ilkesi ile Katharların "Tanrı'nın dostları"³⁴³ anlayışı arasında simgesel bir yakınlık kurulmaktadır.

Kırıkkanat, tarihsel coğrafya açısından da iki hareket arasında bir izdüşüm bulunduğunu öne sürer. Katharizm'in Güney Fransa'daki merkezi olan Albi ve Toulouse bölgesinden Balkanlar'a yayılan Bogomilizm aracılığıyla benzer ruhsal ve toplumsal ideallerin Anadolu'ya ulaştığını savunur. Bedreddin'in faaliyet alanlarının, yani Ege, Deliorman ve Makedonya hattının, tarihsel olarak Bogomil etkisinin hissedildiği bölgelerle çakışması, yazar tarafından düşünsel sürekliliğin coğrafi kanıtı olarak yorumlanır.³⁴⁴ Bu nedenle Kırıkkanat, Bedreddin hareketini, Batı'daki heterodoks geleneğin sonuncu halkası olarak konumlandırır ve bu benzerliğin rastlantısal değil, Şeyh Bedreddin tarafından Kathar doktrininin düzenlemesi sonucu olduğunu öne sürer.³⁴⁵

Eserin teolojik boyutunda Kırıkkanat, Bedreddin'in düşünsel yapısında Maniheist dualizmin ve İslam içi bâtinî eğilimlerin izlerini tespit eder. Kırıkkanat'a göre Bedreddin'in Mısır ve Suriye seyahatleri sırasında bu inanç akımlarının kalıntılarıyla karşılaşmış olması muhtemeldir.³⁴⁶

Kırıkkanat'ın kitabının kurgusu, bu paralellikleri tarihsel belgelerden ziyade kültürel ve düşünsel benzerlikler kurması üzerine oluşturulmuştur. Bu nedenle eser, tarihsel araştırmadan çok kültürel süreklilik ve sembolik yansıma temelinde ilerleyen bir sosyoteolojik analiz niteliği taşır. Yazar, tarihsel doğruluktan ziyade farklı çağlarda ve dini sistemlerde ortaya çıkan ortak bir direniş ruhunu, *ışığın insan üzerindeki çağrısı* metaforu altında vurgular. Bu açıdan Katharlar ile Bedreddin hareketi, aynı evrensel hakikat arayışının iki farklı tarihsel tezahürü olarak değerlendirilir.

8.1. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Kırıkkanat'ın kitabında izlediği bu yaklaşım, modern literatürde zaman zaman karşılaşılan *Batı düalizminin Doğu'daki yankıları* düşüncesine dayanmakta; Katharizm-Bogomilizm ve Bedreddin hareketini, ezeli iyilik-kötülük, ruh-madde, Tanrı-dünya karşıtlıkları etrafında şekillenen bir sürekliliğin halkaları olarak görmektedir. Ancak bu iddia

³⁴² Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine* 43-44.

³⁴³ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine* 39-41.

³⁴⁴ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine* 23, 36,39-41.

³⁴⁵ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 37.

³⁴⁶ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 41.

tarihsel, teolojik ve felsefi bakımdan incelendiğinde, ortaya çıkan tablo Kırıkkanat'ın öne sürdüğü doğrudan etkileşim varsayımını desteklemekten uzaktır.

Öncelikle Kırıkkanat, eserinde Bogomilizm ile Katharizmi özdeş kabul ederek³⁴⁷, tarihsel bağlamı daraltmakta ve her iki hareketin kendi iç farklılıklarını göz ardı etmektedir. Güncel araştırmalar, Bogomilizm ve Katharizmin benzer düalist yapılar sergilemelerine rağmen, aynı grup veya birbirlerinin doğrudan devamı olmadığını göstermektedir.³⁴⁸ Her iki gelenek de ruh–madde ikiliği, kurumsal kiliseye karşı eleştirel tutum ve asketik yaşam anlayışı gibi ortak unsurları paylaşırsa da bu benzerlikler doğrudan bir doktrinel aktarımın değil, benzer sosyo-dini koşulların sonucudur. Bogomilizm, Bizans coğrafyasında Ortodoks otoritesine tepki olarak gelişirken, Katharizm Batı Avrupa'da Katolik kurumsallaşmasına karşı bir alternatif dindarlık biçimi olarak ortaya çıkmıştır.³⁴⁹ Ayrıca Bogomilizm daha ılımlı bir düalizmi benimserken³⁵⁰, Katharizm çoğu durumda mutlak bir düalist anlayışı savunmuştur.³⁵¹ Bu nedenle, iki hareketi aynı inanç topluluğunun ardılları olarak değil, ortak bir ruhsal eğilimin farklı tarihsel ve kültürel yansımaları olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

Tarihsel olarak Katharizm, 12. ve 13. yüzyıllarda özellikle Güney Fransa'da gelişmiş bir Hristiyan heterodoksisidir.³⁵² Buna karşın Şeyh Bedreddin, 15. yüzyılın ilk yarısında, 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra, Fetret Devri denilen 1402-1412 arasındaki ara dönemde, Osmanlı toplumunun siyasal ve ekonomik dönüşüm süreci içinde ortaya çıkmıştır.³⁵³

Aradaki üç asırlık fark, doğrudan bir tarihsel aktarım olasılığını zayıflatır. Ayrıca Kathar hareketi 14. yüzyıl başlarında bastırılmış; takipçileri Engizisyon süreçleriyle ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla, Bedreddin'in yaşadığı dönemde Katharizm'in tarihsel olarak varlığını sürdürdüğüne dair somut bir kanıt bulunmamaktadır.

Kırıkkanat'ın Bedreddin'i Katharizm'in öğretilerini tamamlayan ve devam ettiren Marksist bir yorumcuya³⁵⁴ benzettiği faaliyetleri incelendiğinde, dönemin sosyal ve siyasal koşulları dikkate alındığında Bedreddin hareketinin; ortak mülkiyet, yoksulluğun yüceltilmesi gibi konuları kapsayan ideolojik bir başkaldırıdan ziyade, Osmanlı toplumundaki merkezi idari

³⁴⁷ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 23, 33.

³⁴⁸ Obolensky, *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 286.

³⁴⁹ Lambert, *The Cathars*, 29-30.

³⁵⁰ Hamilton vd., *Bizans Döneminde (650-1405) Hristiyan Düalist Heretikler*, 13-14.

³⁵¹ Martin, *Ortaçağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi Katharlar*, 24.

³⁵² Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 1.

³⁵³ Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 208.

³⁵⁴ Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, 49.

yetersizliklere yönelik bir tepki niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim aslında Börklüce Mustafa'nın düşünce dünyasında şekillenen fikirleri³⁵⁵ Bedreddin'e atfederek bu düşüncelerde devrimci bir ideolojinin izlerini aramak anakronik bir yaklaşımdır.

Şeyh Bedreddin'in günümüze ulaşan eserlerinde, onun nasıl bir toplumsal düzen öngördüğünü ya da önerdiğini açık biçimde ortaya koyan herhangi bir düşünce sistemine rastlanmamaktadır. Özellikle düşüncelerinin derli toplu bir ifadesi olan *Vâridât* incelendiğinde, Bedreddin'e atfedilen nitelikte belirgin bir toplumsal düzen tasavvurundan söz etmek mümkün görünmemektedir. Elde doğrudan ve kesin bir kaynak bulunmaması nedeniyle, Şeyh Bedreddin'in toplumsal düzen anlayışını değerlendirebilmek için, onun önderliğinde geliştiği kabul edilen hareketin katılımcı profiline, dinamiklerine, vaat edilen unsurlara ve hareketin genel seyrine bakmak, düşünsel amaçlarını ve toplumsal düzene ilişkin görüşlerini anlamak açısından önem taşımaktadır.

Tarihsel veriler ışığında değerlendirildiğinde, Şeyh Bedreddin hareketinin, iddia edildiği gibi eşitlikçi, paylaşımcı veya özel mülkiyete karşı bir halk isyanı niteliği taşımadığı görülmektedir. Bedreddin'in etrafında toplanan gruplar, esasen Musa Çelebi döneminde kendilerine timar verilmiş, ancak I. Mehmed tarafından bu toprakları geri alınan timar sahipleri, sınır gazileri ve topraklarına el konulan yerel Hristiyan feodallerden oluşmaktaydı.³⁵⁶ Dolayısıyla Bedreddin'in bu kesimlere, bir sosyal devrim vaat etmekten ziyade, iktidarı ele geçirmesi durumunda kaybettikleri mülkleri iade etme sözü verdiği anlaşılmaktadır.³⁵⁷

Bedreddin hareketini dönemin geniş halk kitlelerinin ortak bir eşitlik ideali etrafında birleştiği bir devrimci kalkışmadan ziyade feodal güç dengeleri ve ekonomik beklentilerin belirlediği bir siyasal hareket olarak değerlendirilmesi gerektiğini kanıtlayan dikkat çekici hususlardan birisi de Şeyh Bedreddin'in Osmanlı kuvvetlerine teslim edilmesinin, başlangıçta onu destekleyen ancak çıkarları gereği saf değiştiren sipahiler ve Hristiyan feodaller tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır.³⁵⁸ Bu durum, Bedreddin hareketinin ideolojik bir birlikten çok, çıkar temelli bir ittifaka dayandığını göstermektedir.

³⁵⁵ Börklüce Mustafa, kadımlar hariç olmak üzere tüm maddi varlıkların ortak mülkiyete tabi olduğunu savunmuş; mülkiyet anlayışında bireysel sahipliği reddeden eşitlikçi bir yaklaşım benimsemiştir. Ayrıca, dinler arasındaki ayrımları önemsememiş ve Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında herhangi bir fark gözetmeksizin toplumsal birlik düşüncesini öne çıkarmıştır. Halik İncelik, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1973), 305.

³⁵⁶ İncelik, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, 304.

³⁵⁷ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, 202.

³⁵⁸ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, 203.

Kırıkkanat'ın Şeyh Bedreddin'i Marksist bir devrimci figür olarak yorumlaması, tarihsel bağlam ve mevcut veriler dikkate alındığında temelsiz görünmektedir. Bedreddin'in etrafında toplanan gruplar, kolektif mülkiyeti savunanlar değil, kaybettikleri toprakları geri alma arzusu taşıyan kimselerdir. Dolayısıyla bu hareket, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını ve eşitliği hedefleyen devrimci bir ideolojiye değil, statülerini yeniden kazanmak isteyen çıkar gruplarının siyasi mücadelesine dayanmaktadır. Bu nedenle, Bedreddin hareketini Katharizmin doğrudan devamı ya da aynı düşünsel çizginin uzantısı olarak görmek de hatalı olacaktır. Her iki hareketi de kendi çağlarının özgül toplumsal ve dini krizlerine tepki olarak ortaya çıkan bağımsız oluşumlar şeklinde değerlendirmek daha tutarlı görünmektedir.

Şeyh Bedreddin ve Katharizm teolojik yapıları açısından ele alındıklarında; Katharizm'in teolojik temelini Yeni Platonculuk, Gnostisizm ve Maniheizm'in birleştiği bir zemin de mutlak düalizme dayandığı görülmektedir.³⁵⁹ Bu öğretiyeye göre Tanrı ve Şeytan iki ezeli varlıktır; biri tamamen iyi, diğeri ise kötülüğün kaynağıdır.³⁶⁰ Madde, Şeytan'ın yaratımıdır;³⁶¹ bu nedenle beden kötüdür ve kurtuluş, ruhun bu maddi hapisten kurtulmasıyla mümkündür.³⁶² Reenkarnasyon inancı, ruhun arınarak maddi hapisten kurtulması sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir.³⁶³

Buna karşılık Şeyh Bedreddin'in düşüncesi, İbn Arabî'nin monistik ontolojisinden beslenmiştir.³⁶⁴ “Lâ mevcûde illâ Hû — Hak Teâlâ'dan başka mevcut yoktur.” anlayışı, onun düşünce sisteminde kabul ettiği varlığın mutlak birliğini ifade etmektedir. Bedreddin'e göre Tanrı tek gerçek varlıktır; tüm varlıklar O'nun mutlak varlığının farklı derecelerdeki tezahürlerinden ibarettir.³⁶⁵ Şeyh Bedreddin'in düşüncesinde Tanrı, tek ve mutlak varlık olarak bütün evreni kapsayan, her şeyde var olan ve aynı zamanda bütün varlığın kendisinde bulunduğu bir hakikattir. Her varlık, Tanrı'nın özünden bir iz taşır. Tanrı bütün varlığın hem nedeni hem de nihai özüdür.³⁶⁶ Bu nedenle Tanrı'yı evrenden, evreni de Tanrı'dan ayrı düşünmek mümkün değildir.³⁶⁷

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Katharizm Tanrı'yı maddeye zıt, aşkın ve uzak bir varlık olarak konumlandırırken, Şeyh Bedreddin Tanrı'yı tüm varlığın içkin özü olarak kavrar.

³⁵⁹ Wakefield vd., *Heresies of the High Middle Ages*, 10.

³⁶⁰ Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, 275.

³⁶¹ Léglu vd., *The Cathars and the Albigensian Crusade*, 5.

³⁶² Moore, *The Birth of Popular Heresy*, 2.

³⁶³ Smith, *The Lost Teachings of the Cathars*, 45.

³⁶⁴ İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, 304.

³⁶⁵ Şeyh Bedreddin Simâvî, *Vâridât*. çev. Şeyhülislam Musa Kazım (İstanbul: Yaba yayınları, 2015), 19.

³⁶⁶ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin: Vâridât*, (İstanbul: Der Yayınları, 1995), 216.

³⁶⁷ Eyüpoğlu, *Şeyh Bedreddin: Vâridât*, 217.

Kathar öğretisinde evren, Tanrı'dan kopuk ve kötülüğün hâkim olduğu bir alan olarak görülürken, Bedreddin'e göre evren Tanrı'nın tecellisidir; bütün varlıklar O'nun mutlak varlığının farklı düzlemlerdeki yansımalarından ibarettir. Böylece Katharizm mutlak bir düalizme dayanırken, Bedreddin'in düşüncesi vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde panteist bir birliği temsil eder.

Bu yönüyle Bedreddin'in teolojisi, Katharizmin Tanrı–Şeytan düalizminden bütünüyle uzaktır. İslam'ın tevhid ilkesi onun düşünce sisteminde merkezi bir konuma sahiptir ve bu durum Bedreddin'i düalist bir geleneğin mirasçısı olmaktan ziyade, mutlak birliğin savunucusu olarak konumlandırır. Dolayısıyla Kırıkkanat'ın ileri sürdüğü teolojik benzerlik iddiası, esasen doktrinel bir ortaklığa değil, yalnızca yüzeysel etik ve toplumsal paralelliklere dayanmaktadır. Teolojik düzlemde iki inanç sistemi arasında benzerlikten çok derin bir karşıtlık söz konusudur.

Kırıkkanat'ın yorumuna göre, Katharizm ile Şeyh Bedreddin düşüncesi arasında kurulan ortak noktalardan bir diğeri ise, her iki öğretinin de cennet–cehennem inancını reddetmesidir. Ancak her iki öğretilerde de bu kavramların bütünüyle reddedildiğini söylemek doğru değildir. Aksine, her iki oluşum da söz konusu kavramları kendi doktrinel yapıları çerçevesinde farklı bir yorumla ele almıştır. Katharizm'de cehennem, ruhun maddeye hapsolması durumu olarak anlaşılacakla birlikte, nihai kurtuluşun ardından evrenin ateş, kükürt ve ziftle dolarak yok olacağı bir süreç olarak da tasvir edilmiştir.³⁶⁸ Cennet ise Kathar düşüncesinde evrenin yatarılış hikâyesinin başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir. Cennet, Tanrı ve Şeytan'ın ilk olarak buldukları mekân³⁶⁹ olmakla birlikte, aynı zamanda maddenin esaretinden kurtulan ruhların da nihai dönüş yeridir.³⁷⁰

Şeyh Bedreddin'e göre kutsal metinlerde ve rivayetlerde geçen cennet, köşkler, meyveler, nehirler, ateş azabı ve benzeri unsurlar, yalnızca zahirî anlamlarıyla sınırlı değildir. Bu kavramların, dış anlamlarının ötesinde daha derin ve bâtinî manaları da bulunmaktadır.³⁷¹ Ancak bu gizli anlamları, yalnızca arifler ve velîler idrak edebilir.³⁷² Şeyh Bedreddin, dünya ve âhirete ilişkin yüce mertebeleri ve olumlu halleri *cennet*, olumsuz ve kötü durumları ise *cehennem* olarak tanımlamaktadır. Ona göre cennet ve cehennem, duyularla algılanamayan soyut bir varlık alanına aittir. Bedreddin, tüm aşağılık ve acı verici durumları ateş, yılan ve

³⁶⁸ Barber, *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, 102.

³⁶⁹ Smith, *The Lost Teachings of the Cathars*, 57.

³⁷⁰ Frassetto, *Heretics Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathar to Wyclif and Hus*, 113.

³⁷¹ Şeyh Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, haz. Vecihi Timuroğlu. (İstanbul: Yazko Yayınları, 1982), 85.

³⁷² Şeyh Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, çev. Şeyhülislam Musa Kazım (İstanbul: Yaba yayınları, 2015), 10-11.

akrep gibi unsurlarla sembolleştirerek cehennem olarak nitelendirir. Aynı şekilde, huriler, köşkler ve nimetlerle tasvir edilen ödül mahalleri de cennetin sembolik anlatımlarıdır.³⁷³

Şeyh Bedreddin *cennet* kavramını ayet ve hadisler eşliğinde hem dilsel hem kozmolojik hem de teolojik bir bağlamda ele almaktadır. Öncelikle hadiste³⁷⁴ geçen cennetin kapılarının isimlerinin kökenlerine değinerek cennetin sekiz, cehennemin yedi farklı kapısı olduğundan söz eder ve bu çeşitliliği gök katlarıyla ilişkilendirir. Cennetin tavanını *Arş* olarak tanımlar; her göğün altında bir cennet bulunduğunu, böylece sekiz cennet ve sekiz kapı anlayışının ortaya çıktığını belirtir. Bu kozmolojik yorumun ardından Bedreddin, A'râf Suresi 40. ayete³⁷⁵ atıfta bulunarak, cennet kapılarının gökte olduğunu ve yalnızca iman edenlere açılacağını ifade eder.³⁷⁶ Böylece, cenneti hem hadislerdeki kozmik tasvirlerle hem de Kur'an'daki ahlaki ölçütlerle temellendirerek çok katmanlı bir anlam sistemi içinde yorumlamaktadır.

Bununla birlikte, her iki hareketin toplumsal yönelimleri bakımından belirli benzerliklerden söz etmek mümkündür. Ancak bu benzerlikler, aynı tarihsel kökten gelen bir ideolojik süreklilikten değil, benzer toplumsal dinamiklere verilen benzer tepkilerden kaynaklanmaktadır. Avrupa'da feodal düzenin baskıları, Anadolu'da ise Osmanlı'nın ekonomik yapısı ve toprak politikaları, halk kesimlerinde benzer talepleri doğurmuştur. Bu nedenle, Bedreddin hareketi ile Katharizm arasındaki ilişkiyi tarihsel bir *aktarım* olarak değil, bağımsız fakat benzer toplumsal koşullarda gelişmiş *paralel tepkiler* olarak değerlendirmek daha isabetlidir.

Sonuç olarak, Mine G. Kırıkkanat'ın Katharizm ile Şeyh Bedreddin hareketi arasında kurduğu düşünsel süreklilik tezi, tarihsel ve teolojik temeller bakımından ikna edici olmaktan uzaktır. Her iki hareketin ortak yönleri yüzeyde benzer görünmekle birlikte, incelendiklerinde farklı durumların ve kabullerin benzer genel ifadelerle dile getirilmiş olmasından ibaret olan lafzi benzerlikler oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum ise doğrudan bir öğreti aktarımına değil, farklı tarihsel bağlamlarda benzer sosyo-ekonomik ve dini baskılara verilen tepkilere dayanmaktadır. Bu noktada Katharizm ile Şeyh Bedreddin arasında kurulan bağlantı benzer

³⁷³ Abdulkaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul: Eti yayınevi, 1966), 74-75.

³⁷⁴ Ubade İbnu's-Samit el-Ensari (radıyallahu anh) hazretleri demiştir ki: "Hz. Peygamber aleyhissalatu vesselam) şöyle buyurdular: "Kim Allah'tan başka ilah olmadığına Allah'ın bir ve şeriksiz olduğuna ve Muhammed'in onun kulu ve Resûlu (elçisi) olduğuna, keza Hz. İsa'nın da Allah'ın kulu ve elçisi olup, Hz. Meryem'e attığı bir kelimesi ve kendinden bir ruh olduğuna, keza cennet ve cehennemin hak olduğuna şahadet ederse, her ne amel üzere olursa olsun Allah onu cennetine koyacaktır." Müslim, "İman", 46. [Erişim: 25.09.2025, <https://hadis.gen.tr/muslim-hadisleri>]

³⁷⁵ "Gönderdiğimiz âyetleri yalanlayıp onlara karşı çıkanlara göklerin kapılarını açmayız. Onlar cennete giremezler." *Kur'an-ı Kerim*. A'râf Suresi, 7/40.

³⁷⁶ Timuroğlu, *Vâridât*, 114-115.

ahlaki ve toplumsal temalar üzerinden yapılmış bir analogidir. Tarihsel ve teolojik düzeyde etkileşim bulunduğuna veya devamlılık arz ettiğine dair bilimsel kanıtlar sunmaz. Akademik açıdan değerlendirildiğinde bu yorum, tarihsel sürekliliği kanıtlamak için yeterli veriye dayanmamakla birlikte sembolik bir okuma denemesi olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ

Bu çalışmada, Mecusîlik, Sâbiîlik, Maniheizm ve Katharizm'in düalist yapıları, Tanrı tasavvurları ve kozmolojik öğretileri karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Farklı tarihsel ve coğrafi bağlamlarda ortaya çıkmış olmalarına rağmen söz konusu geleneklerin, iyi ve kötü ilkeler etrafında şekillenen ortak bir düalist anlayışı paylaştıkları görülmüştür. Bununla birlikte her bir geleneğin kendine özgü kozmolojik tasavvurları ve teolojik yorumları, düalizmin farklı yorum biçimlerini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda, Batı Avrupa'da Hıristiyanlık geleneği içerisinde gelişerek özgün bir düalist yapı sergileyen Kathar doktrini ile doğu kökenli düalist inanç sistemleri olan Mecusîlik, Sâbiîlik ve Maniheizm arasındaki temel farklılıkların ortaya konulması hem teolojik hem de kozmolojik düzlemde önemli karşılaştırma imkânları sunmaktadır. Katharizm'in düalist yapısının, söz konusu doğu geleneklerinden hangi yönleriyle ayrıştığını ve hangi açılardan özgün bir nitelik kazandığını gösteren bulgular, bu çalışmada sistematik ve analitik bir yaklaşımla şu şekilde ifade edilebilir:

Kathar öğretisi, düalist inanç sistemleri içerisinde hem kozmolojik hem de teolojik bakımdan belirgin farklılıklar sergilemektedir. Öncelikle yaratılış anlayışı açısından Katharizm, Mecusîlik, Sâbiîlik ve Maniheizm'den köklü biçimde ayrılır. Mecusîlik'te maddi evren doğrudan iyi ilke olan Ahura Mazdâ tarafından yaratılmış; Sâbiîlik ve Maniheizm'de ise yaratım, iyi ilkenin iradesi altında hareket eden ikincil yaratıcı figürler (Ptahil ve Yaşayan Ruh) aracılığıyla gerçekleşmiştir. Buna karşılık Kathar doktrininde maddi dünya, doğrudan kötü ilke olan Şeytan tarafından yaratılmıştır. Bu yönüyle Katharizm, yaratıcı ilkeyi bizzat kötülükle özdeşleştiren tek düalist gelenek olarak öne çıkar.

İkinci olarak, karşıt ilkenin kökenine ilişkin tasavvurda da önemli bir farklılık mevcuttur. Mecusîlik, Sâbiîlik ve Maniheizm'de kötü ilke (Angra Mainyu, Malka d-Haşuka, Arkon) başlangıçtan itibaren Işık Âlemi'ne yabancı, karanlık düzlemde var olan bir güç olarak tanımlanır. Buna karşın Katharizm'de Şeytan, başlangıçta Işık Âlemi'ne mensup iken yüce Tanrı'ya benzer olma arzusuyla isyana yönelmiş, başarısızlık sonucunda düşerek karanlık gücün temsilcisine dönüşmüştür. Dolayısıyla Kathar kozmogonisi, kötü ilkenin kökenini “düşüş” motifiyle açıklayan tek örnektir.

Üçüncü olarak, maddi varoluşa yönelik yaklaşım bakımından Katharizm mutlak olumsuzlamayı benimser. Mecusîlik'te madde özü itibarıyla iyi ve Tanrı'nın yarattığı olarak kabul edilir; Sâbiîlik ve Maniheizm'de ise madde kötülükle özdeşleşmiş olsa da iyi ilkenin

kurtuluş planında işlevsel bir alan olarak varlığını sürdürür. Katharizm’de ise maddi evrenin herhangi bir olumlu işlevi bulunmaz; tamamen yozlaşmış, geçici ve kurtuluşa engel bir hapishane olarak değerlendirilir.

Bu farklılıkların tespit edilmesi, Katharizm’in düalist inanç sistemleri içindeki özgün konumunu açık biçimde ortaya koymaktadır. Özellikle kötü ilkenin kökenine ilişkin “düşüş” motifi, yaratıcı ilkenin doğrudan kötülükle özdeşleştirilmesi ve maddi varoluşun mutlak reddi gibi unsurlar, Kathar öğretisini Mecusîlik, Sâbiîlik ve Maniheizm’den ayıran temel niteliklerdir.

Bununla birlikte, akademik çevreler tarafından farklı bakış açılarıyla değerlendirilen Katharlar, Türkiye’de de çeşitli araştırma ve eserlerde ele alınmıştır. Bu eserlerden biri, Mine Kırıkkanat’ın *Gülün Öteki Adı* adlı kitabıdır. Tezin son bölümünde, Türkiye’de Katharizme yönelik algıyı örneklendirmek amacıyla Kırıkkanat’ın söz konusu eserinde ortaya koyduğu temel bazı iddialar ve düşünceler değerlendirilmiştir. Kırıkkanat’ın Şeyh Bedreddin hareketini tarihsel bir sürekliliğin sonucu olarak Katharların devamı şeklinde yorumlaması, her iki oluşum ayrı ayrı incelendiğinde ikna edici görünmemektedir. Tarihsel ve teolojik açıdan bakıldığında, iki hareket arasında doğrudan bir etkileşimden ziyade, farklı toplumsal bağlamlarda benzer sosyo-ekonomik koşulların ortaya çıkardığı paralel tepkilerden söz etmek mümkündür. Bununla birlikte, bu tepkilerin öz itibarıyla tamamen farklı metafizik sistemler üzerine kurulu olduğu unutulmamalıdır. Yüzeydeki benzerlikler, kavramsal düzeyde bazı ortaklıklar barındırır da her iki öğretinin niyetleri, hedefleri ve teolojik temelleri birbirinden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu farklılıkların daha açık biçimde anlaşılabilmesi amacıyla Kırıkkanat’ın bazı varsayımları ele alınmış ve eleştirel bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışma, düalist geleneklerin karşılaştırmalı bir analizini sunarak hem dinler tarihi literatüründe hem de Katharizm’in teolojik özgünlüğüne ilişkin tartışmalarda bütüncül bir bakış açısı geliştirmeyi ve dinler tarihi alanında yürütülen çalışmalara içerik açısından katkı sağlamayı amaçlamıştır. Ulusal literatürde Mecusîlik, Sâbiîlik, Maniheizm ve Katharizm üzerine yapılmış araştırmalar genellikle her geleneği kendi bağlamında ele almakta, bu sistemlerin teolojik ve kozmolojik boyutlarını karşılaştırmalı bir yaklaşımla inceleyen kapsamlı çalışmalar ise sınırlı kalmaktadır.

Bu çalışma, dört farklı düalist geleneğin Tanrı inançları ve kozmos tasavvurlarını sistematik biçimde karşılaştırarak, aralarındaki benzerlik ve farklılıkların bütüncül bir perspektifle ortaya konulmasına imkân tanımaktadır. Farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda ortaya çıkan düalist sistemlerin ortak temaları ve ayrışan yönlerinin karşılaştırmalı olarak

incelenmesi, bu inançların birbirleriyle olan ilişkilerini daha tutarlı bir çerçevede değerlendirmeye olanak tanımıştır. Ayrıca, Türkiye’de Katharizme yönelik algının güncel bir örneği üzerinden yapılan değerlendirme, konunun yalnızca tarihsel değil, düşünsel ve kültürel düzeyde de çok boyutlu biçimde ele alınabileceğini göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, düalist inanç sistemlerine ilişkin yerli literatürde karşılaştırmalı analizlerin gelişmesine ve Orta Çağ Batı doktrinleri ile Doğu kökenli öğretiler arasındaki ilişkilerin daha dengeli biçimde tartışılmasına bir katkı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Açil, O.** (2022). Helenistik ve Roma Dönemlerinde Ezoterik Bir Yahudi Topluluk. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (48), 331-348.
- Adam, B.** (2022). Yahudilik. Baki Adam (Ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, s. 64-128.
- Adsay, F. & Bingöl, İ. (Çev.).** (2012). *Avesta—Zerdüştlerin Kutsal Metinleri*. Avesta Yayınları, İstanbul.
- Aktulga, M.** (2023). *Düalist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sabiilik, Manicilik)*, İlahiyat Kitap.
- Albayrak, K.** (2005). *Bogomilizm Ve Bosna Kilisesi*. Emre Yayınları.
- Alıcı, M.** (2018). *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. Divan Kitap.
- Alıcı, M.** (2020a). Mecusilik. Baki Adam (Ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, s. 246-267.
- Alıcı, M.** (2020b). Maniheizm. Baki Adam (Ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, s. 274-292.
- Alıcı, M.** (2020c). Sabiilik. Baki Adam (Ed.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara, s. 298-318.
- Alıcı, M.** (2021). *Kadim İran'da Din*. Milelnihal.
- Arpee, L.** (1946). *Leon A History of Armenian Christianity from the Beginnings to Our Own Time*. The Armenian Missionary Association of America.
- Arnold John H, Peter Biller**(Translated and Edited), *Heresy and inquisition in France, 1200-1300*, Manchester University Press, 2016.
- Barber, M.** (2000). *The Cathars Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Pearson Education.
- Boyce, M.** (1975). *A Reader in Manichaeism Middle Persian and Parthian: Texts with Notes.*(*Acta Iranica 9, Textes Et Mémoires, Vol. Ii. Téhéran-Liège*). Brill.
- Boyce, M.** (1979). *The Manichaeism Hymn-Cycles in Parthian*. Routledge & Kegan Paul.
- Boyce, M.** (1982). *A History of Zoroastrianism*. Brill.

Boyce, M. (1984). Ahura Mazdā. *Encyclopaedia Iranica*. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation. [Erişim: 03. 09. 2024 <https://www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda/>]

Britannica (t.y.). "Marcionite: History, Beliefs, Heresy, & Facts" [Erişim: 14. 07. 2025 <https://www.britannica.com/topic/Marcionites>]

Buckley, J. J. (2002). *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*. Oxford University Press.

Burkitt, F. C. (1911). Marcion, or Christianity Without History. *The Gospel History and Its Transmission*, Gorgios Press, s. 289-323.

Burkitt, F. C. (1928). The Mandaeans. *The Journal Of The Theological Studies*, 29(115), 225-235.

Cannon, W. (1933). *Ragsdale History of Christianity in the Middle Ages*. Baker Book House.

Demir, H. (2011). *Mit Kozmos ve Akıl Zerdüştlük Maniheizm Hristiyan Gnostikler ve İslam*. Sarkaç Yayınları.

Dhalla, M. N. (1938). *History of Zoroastrianism*. Oxford University Press.

Drower, E. S. (1959). *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*. Brill.

Drower, E. S. (1960). *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*. Oxford University Press.

Drower, E. S. & Macuch, R. (1963). *The Mandaic Dictionary*. Oxford At The Clarendon Press.

el-Maturidi, E. M. M. b. M. b. M. (2002). *Kitabü't- Tevhid Tercümesi*. (Çev.) Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul.

Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mystria'larina*. (Çev.) Ali Berktay, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.

Eyüboğlu, İ. Z. (1995). *Şeyh Bedreddin: Vâridât*. Der Yayınları.

Frassetto, M. (2007). *Heretics Lives : Medieval Heresy from Bogomil and the Cathar to Wyclif and Hus*. Profile Books.

en-Nedim, M. b. İ. (2019). *El-Fihrist*. (Çev.) Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.

- Gardner, I. (Ed.).** (1995). *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary.* (Çev.) I. Gardner, Brill, Leiden.
- Garsoion, N. G.** (1967). *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire.* Mouton&Co.
- Gartwaite, G. R.** (2011). *Iran Tarihi.* (Çev.) Fethi Aytuna, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Gölpınarlı, A.** (1966). *Şeyh Bedreddin: Vâridât.* MEB Yayınları.
- Greenles, D.** (2019). *Mani Dininin Kutsal Kitabı.* (Çev.) Suat Ertüzün, Okyanus Yayınları, İstanbul.
- Guirdham, A.** (1978). *The Cathars and Reincarnation.* Wheaton, IL: Theosophical Publishing House.
- Günay, Ü. & Güngör, H.** (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi.* Rağbet Yayınevi.
- Gündüz, Ş.** (1994). *The Knowledge of Life: The Origins and Early History of the Mandaeans and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians.* Oxford: Oxford University Press.
- Gündüz, Ş.** (2001). Sinopli Marcion'un Gnostik Teolojisi. *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 131-147.
- Gündüz, Ş.** (2010a). Mecusilik. Şinasi Gündüz (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, s. 507-527.
- Gündüz, Ş.** (2010b). Maniheizm. Şinasi Gündüz (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, s. 493-505.
- Gündüz, Ş.** (2010c). Sabiilik. Şinasi Gündüz (Ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, s. 471-491.
- Gündüz, Ş.** (2016). *Sabiiler Son Gnostikler*, Vadi Yayınları.
- Güngör, H.** (1988). Maniheizm. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 145-166.
- Häberl, C. G. & McGrath, J. F. (Ed.).** (2019). *The Mandaean Book of John: Critical Edition, Translation, and Commentary.* Berlin; Boston: De Gruyter.

- Hamilton, J., Hamilton, B. & Stoyanov, Y.** (2011). *Bizans Döneminde (650-1405) Hristiyan Düalist Heretikler*. (Çev.) Leyla Kuzucular, Yurt Kitap Yayın, Ankara.
- Haug, M.** (1907). *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*. Teübner & Co.
- Haussig, W. H.** (2001). *Ipek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*. (Çev.) Müjdat Kayayerli, Ötüken, İstanbul.
- Heuser, M., Klimkeit,** (1998). *H. J. Studies in Manichaeen Literature and Art*. Brill.
- İnalçık, Halil.** (1973) *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*. Weidenfeld & Nicolson.
- Jackson, A. V. W.** (1928). *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*. Colombia University Press.
- Kaygusuz, İ.** (2008). Anadolu'dan Batı Avrupa'ya Aykırı İnanç ve Düşünce Geleneği. *Arkeoloji ve Sanat-Journal of Archaeology & Art*, (129), 133-152.
- Kreyenbroek, P. G.** (1993). Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism-Mazdaism. *Encyclopaedia Iranica*. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation. [Erişim: 10. 02. 2025, <https://www.iranicaonline.org/articles/cosmogony-i/>]
- Kur'an-ı Kerim.** (t.y.). [Erişim: 20. 04. 2025 <https://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf#reload>]
- Kırıkkanat, M. G.** (2014). *Gülün Öteki Adı: Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*. Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Lambert, M.** (1998). *The Cathars*. Blackwell Publishers.
- Léglu, C., Rist, R. ve Taylor, C. (Ed.).** (2014). *The Cathars and the Albigensian Crusade*. Routledge.
- Lieu, S. N.** (1985). *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China a Historical Survey*, Manchester University Press.
- Lidzbarski, M. (Çev.).** (1925). *Ginza De Schatz Oder Das Grosse Buch Der Mandaer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MacKenzie, D. N.** (1979). Mani's Šābuhragān. *Bulletin of Soas*, 42(3), 500-534.
- Mani.** (1979). *The Cologne Mani Codex "Concerning the Origin of His Body"*. (Çev.). R. Cameron ve A. J. Dewey, Shcooler Press. Montana.

- Martin, S.** (2009). *Ortaçağ'da Avrupa'da Alevi Hareketi Katharlar*. (Çev.) Barış Baysal, Kalkedon Yayınları, İstanbul.
- Martínez, F. G. (Çev.).** (1994). *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Leiden: E. J. Brill.
- Masani, S. R.** (1954). *Zoroastrianism: The Religion of the Good Life*. George Allen & Unwin.
- McDonald, J.** (2014). Cathars and Cathar Beliefs in the Languedoc. *Cathars and Cathar Beliefs in the Languedoc*. [Erişim: 10. 07. 2025, <https://www.cathar.info/>]
- Moore, R. I.** (1975). *The Birth of Popular Heresy*. Edward Arnold.
- Müller-Kessler, C.** (2004). The Mandaeans and the Question of Their Origin. *ARAM*, (16), 47-60.
- Müslim,** “İman”, 46. [Erişim: 25.09.2025, <https://hadis.gen.tr/muslim-hadisleri>]
- Obolensky, D.** (1948). *The Bogomils a Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ocak, Ahmet Yaşar** (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.–17. Yüzyıllar)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Pegg, Mark Gregory.** (2016). “*The Paradigm of Catharism; or, the Historians’ Illusion,*” *Sennis, Cathars in Question*. Boydell & Brewer.
- Peter of Les Vaux-De-Cernay,**(2016). *Heresy and Inquisition in France 1200-1300*. (Çev.) Peter Biller& John Arnold, Manchester University Press, Manchester.
- Polat, M.** (2013). *Günümüz İran Zerdüştiliği Üzerine Bir Araştırma*. (Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Roquebert, M.** (1991). *Cathar Religion*. (Çev.) A. Wagner, Editions Loubatières, Toulouse.
- Rose, J.** (2011). *Zoroastrianism: An Introduction*. I.B. Tauris.
- Rudolph, K.** (1987). *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. (Çev.) R. M. Wilson, San Harperone, Francisco.
- Rudolph, K.** (2002). Maniheizm. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I(1), 378-393.
- Runciman, S. (1982).** *The Medieval Manichee: A Study for the Christian Dualist Heresy*. Cambridge University Press.

- Russell, Je. B.** (1977). *The Devil*. Cornell University Press.
- Sarıkcıoğlu, E.** (2008). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Fakülte Kitapevi.
- Simâvî, Ş. B.** (1982). Vâridât. (Haz.) Vecihi Timuroğlu. Yazko Yayınları, İstanbul.
- Simâvî, Ş. B.** (2015). Vâridât. (Çev.) Şeyhülislam Musa Kazım, Yaba Yayınları, İstanbul.
- Smith, A. P.** (2015). *The Lost Teachings of the Cathars: Their Beliefs and Practices*. Watkins Media Limited.
- Stausberg, M.** (2023). *Zerdüşt ve Dini*. (Çev.) Özlem Gerguş, Runik Kitap, İstanbul.
- Stoyanov, Y.** (2000). *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. Yale Nota Bene Yale University Press.
- Sundermann, W.** (1986). Mani, India and the Manichaeen Religion. *South Asian Studies*, 2(1), 11-19.
- Şenay, B.** (2003). *Markunilik*. Verka Yayınları.
- Şenay, B.** (2004). "Markuniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, [Erişim: 14. 07. 2025, <https://islamansiklopedisi.org.tr/merkuniyye>]
- Tanyu, H.** (1978). *Türklerin Dini Tarihçesi*. Türk Kültür Yayını.
- Tardieu, M.** (2008). *Manichaeism*. (Çev.) M. B. Debevoise, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Tekin, D. B.** (2014). *Mani ve Öğretileri*. (Yüksek Lisans Tezi). Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum.
- Tığlı, A.** (2004). *Zerdüşt*. Beyan Yayınları.
- Küçük, A., vd.** (2009). *Dinler Tarihi*. Berikan Yayınevi.
- Widengren, G.** (1965). *Mani and Manichaeism*. (Çev.) C. Kessler, Weidenfeld And Nicolson, London.
- Walter L. Wakefield, Austin P. Evans.** (1991). *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated*. Columbia University Press.
- Zaehner, R. C.** (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. G.P. Putnam's Son.
- Zaehner, R. C.** (1976). *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. Oxford University Press.