



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ROMA İMPARATORLUĞU'NDA MANİHEİZM

(MS III. - VI. YÜZYILLAR)

Doktora Tezi

Dilâ BARAN TEKİN

Çorum - 2022

ROMA İMPARATORLUĞU'NDA MANİHEİZM
(MS III. - VI. YÜZYILLAR)

Dilâ BARAN TEKİN

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Mustafa BIYIK

Çorum 2022

Dilâ BARAN TEKİN tarafından hazırlanan “Roma İmparatorluğu’nda Maniheizm (MS III. – VI. Yüzyıllar)” adlı tez çalışması 30/09/2022 tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

(Prof. Dr. Mustafa BIYIK)

(Prof. Dr. Mahmut AYDIN)

(Prof. Dr. Muammer CENGİL)

(Doç. Dr. Mehmet ALICI)

(Doç. Dr. Özden KANTER AKBAŞ)

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunun 21/10/2022 tarih ve sayılı kararı ile Dilâ BARAN TEKİN’in Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Doktora derecesi alması onanmıştır.

Prof. Dr. Muhammed Asıf YOLDAŞ
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

Dilâ BARAN TEKİN

ROMA İMPARATORLUĞU'NDA MANİHEİZM

(MS III. - VI. YÜZYILLAR)

Dilâ BARAN TEKİN

ORCID: 0000-0003-4112-9559

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Doktora Tezi

Eylül 2022

ÖZET

Bu araştırmada, milattan sonra üçüncü yüzyılda ortaya çıkışıyla birlikte Mezopotamya'dan başlayarak Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde Batı dünyasına yayılan Maniheizm'in, Roma coğrafyasında geçirdiği tarihsel süreç ve bu sürece etki eden dinî-siyasî faktörler incelenmiştir. Maniheizm üzerine yapılan araştırmalar kapsamında iki farklı disiplini birbirine bağlayan bu araştırma, bir yandan Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'ndaki tarihini ve erken dönem Hıristiyan geleneğiyle olan etkileşimini inceleyerek Dinler Tarihi araştırmalarına, diğer yandan dönemin dinî atmosferinin anlaşılmasına yönelik yeni bakış açıları ortaya koyarak Roma Tarihi üzerine yapılacak geç antikçağ araştırmalarına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu amaca uygun olarak araştırmaya yönelik bulgular ele alınırken deskriptif yöntem, klasik tarih ve karşılaştırmalı tarih metotları ile antik metinlerde yer alan bilgilerin tarihsel bir perspektif içerisinde doğru şekilde yorumlanmasına imkân veren metinsel içerik analizi yöntemi kullanılmış; ayrıca fenomenolojik yöntemin aşamalarından biri olan empatik yaklaşım metoduna başvurulmuştur.

Araştırmanın temel problemini, Maniheizm'in Roma coğrafyasına ne zaman ve hangi yollarla girdiği, imparatorluk sınırları içerisinde hangi bölgelere kadar ulaştığı, toplum üzerinde ne düzeyde etkili olduğu ve Roma İmparatorluğu'na oldukça hızlı giriş yapan bu dinî geleneğin, yine benzer bir hızla bu topraklardaki etkisini kaybedişinin hangi etmenlere bağlı olarak gerçekleştiği hususları oluşturmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın birinci bölümünde öncelikle Maniheizm'in ortaya çıkışı, bu sırada Roma İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik ve dinî durum ile Maniheist geleneğin Roma topraklarına

yayılmasını sağlayan misyon anlayışı incelenmiş, ardından Maniheist misyonerlerin hangi yolları kullanarak Roma coğrafyasına girdiği ve bu coğrafyada hangi bölgelere kadar ulaştığı konusu ele alınmıştır. İkinci ve üçüncü bölümlerde ise Maniheizm'in hangi etmenlere bağlı olarak Roma topraklarındaki ivmesini kaybettiği hususuna değinilmiştir. Bu etkenlerden ilkini, Hıristiyan din adamlarının Maniheizm karşıtı mücadelesi; ikincisini ise Roma imparatorlarının Maniheizm'e yönelik izlediği siyaset oluşturmaktadır. Buna dayanarak ikinci bölümde Hıristiyan kilisesinin Maniheistlere karşı verdikleri mücadele ile onlara karşı çıkma gerekçeleri tartışılmış; üçüncü bölümde ise İmparator Diocletianus'tan (285-305) İustinianus'a (527-565) kadar geçen yüzyıllar içerisinde değişen ve giderek yoğunlaşan Maniheizm karşıtı Roma yasaları ve bunların Maniheistlerin ilerleyişi üzerindeki etkisi ele alınmıştır.

Araştırmanın sonucunda, gelişmiş ve sistematik bir misyon anlayışı benimseyen Maniheist geleneğin alışılakelen inançları yok etmediği, aksine tam da ihtiyaç duyulan bireysel kurtuluşa önem verdiği için Roma toplumu içerisinde hızlı bir şekilde kabul gördüğü ve sahip olduğu gelişmiş misyon anlayışı sayesinde Mezopotamya'dan başlayarak Suriye, Mısır, Filistin, Anadolu, Balkanlar, Kuzey Afrika, İtalya, İspanya ve Galya'yı da içine alacak şekilde dönemin tüm Roma eyaletlerine ulaştığı saptanmıştır. Maniheizm'in üç yüz yıl boyunca varlık gösterdiği Roma topraklarındaki etkisini kaybedişinin ise, Roma iktidarı ve Kilise arasında kurulan ittifakın bir sonucu olarak gerçekleştiği görülmüştür.

Anahtar Kavramlar: Dinler Tarihi, Geç Antikçağ, Maniheizm, Roma İmparatorluğu, Hıristiyanlık

Bilim Kodu: 60205

MANICHAISM IN THE ROMAN EMPIRE

(III. – VI. CENTURIES AD)

Dilâ BARAN TEKİN

ORCID: 0000-0003-4112-9559

HİTİT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Doctor of Philosophy Thesis

September 2022

ABSTRACT

In this study, the historical process of Manichaeism, which started in Mesopotamia and spread to the western world within the borders of the Roman Empire with its emergence in the third century AD, in the Roman geography and the religious-political factors affecting this process were examined. This study, which connects the two different disciplines within the scope of research on Manichaeism, aims to contribute to the studies of History of Religions by examining the history of Manichaeism in the Roman Empire and its interaction with the early Christian tradition, on the one hand, and to contribute to late antiquity studies on Roman history and culture by presenting new perspectives on the understanding of the religious atmosphere of the period, on the other. In accordance with this purpose, descriptive method, classical history and comparative history methods, which are among the main methods of the History of Religions studies, and textual content analysis method, that allows the information in ancient texts to be interpreted correctly in a historical perspective, were used while examining the research findings. In addition to these, the empathic approach method, which is one of the stages of the phenomenological method, was applied.

The main problem of the research is when and in which ways Manichaeism entered the Roman geography, to which regions it reached within the borders of the empire, to what extent it had an effect on the society and the factors that caused this religious tradition, which entered the Roman Empire very quickly, to lost its effect in these lands at a similar rate. In this context, in the first part of the research, firstly the emergence of Manichaeism, the political, socio-cultural, economic and religious situation of the Roman Empire and the mission approach that allowed the Manichaean tradition to spread to Roman lands were examined. Then, the subject of which ways the Manichaean missionaries entered the Roman geography and to which regions they

reached in this geography were discussed. In the second part, it is mentioned that depending on which factors Manichaeism lost its momentum in Roman lands. The first of these factors is the struggle of the Christian clergy against Manichaeism, and the second is the policy of the Roman emperors towards Manichaeism. Based on this, in the second chapter, the struggle of the Christian Church against the Manichaeans and the reasons for opposing them were discussed; in the second part, the anti-Manichaean Roman laws that changed and intensified over the centuries from the emperor Diocletian (285-305) to Justinian (527-565) and their effect on the progress of the Manichaeans were analyzed.

As a result of the research, the Manichaean tradition, which adopts a developed and systematic mission approach, did not destroy the usual beliefs, moreover, it was seen that it was quickly accepted in the Roman society because it gave importance to the individual liberation needed and reached all the Roman provinces of the period starting from Mesopotamia to Syria, Egypt, Palestine, Anatolia, the Balkans, North Africa, Italy, Spain and Gaul thanks to its advanced mission approach. The losing its effect of Manichaeism in the Roman lands, where it existed for three hundred years, was found to have occurred as a result of the alliance established between Roman politics and the Church.

Key Terms: History of Religions, Late Antiquity, Manichaeism, Roman Empire, Christianity.

Science Code: 60205

TEŞEKKÜR

Bu çalışma uzun ve zorlu bir sürecin sonunda, akademi içinden ve dışından pek çok değerli insanın katkıları sonucunda ortaya çıkmıştır.

Akademiye çok sonradan dâhil olmuş biri olarak Dinler Tarihi alanında ilk kez araştırma konusu yapılan böyle bir konuyu çalışmam için beni cesaretlendiren, pes etmeme müsaade etmeyerek yapabileceğime dair güvenini her daim hissettiren danışman hocam Prof. Dr. Mustafa BIYIK'a,

Konuya ilişkin bilgi birikimlerinden büyük ölçüde istifade ettiğim, yönlendirmeleriyle çalışmanın şekillenme sürecinde önemli katkılar sağlayan Doç. Dr. Mehmet ALICI ve Doç. Dr. Zafer DUYGU'ya,

Tez izleme komitemde yer alan, teşvik, öneri ve destekleriyle çalışmanın ortaya çıkmasına çeşitli katkılarda bulunan Prof. Dr. Muammer CENGİL ve Doç. Dr. Özden KANTER AKBAŞ'a,

Kaynakların erişimi konusunda desteklerini esirgemeyen ve yayımlanma aşamasında olan çalışmalarını benimle paylaşma inceliği gösteren Dr. Mattias BRAND ve Dr. Rea MATSANGOU'ya,

Manevi desteklerini her daim hissettiğim, çalışma yoğunluklarına rağmen tezi okuyarak düzeltme ve önerilerde bulunma fedakârlığı gösteren mesai arkadaşlarım Dr. Fatma Nur BEDİR, Dr. Elif Büşra KOCALAN, Doç. Dr. Feyza CEYHAN COŞTU ve Doç. Dr. Hesna Serra AKSEL DURMUŞ'a,

Akademisyen bir anneye sahip olmanın tüm zorluklarını yaşayan, ancak bir o kadar da yaşatan sevgili kızım Elif Eylül TEKİN'e,

Bana olan inancını bir an bile yitirmeyen, rahat çalışabilmem için her türlü imkânı yaratmayı kendisine görev edinen eşim Serkan TEKİN'e

Varlıklarıyla beni ayakta tutan, ihtiyaç duyduğum her an sevgilerini ve desteklerini kalbimde hissettiğim babam Turan BARAN'a ve kız kardeşim Sıla ECEVİŞ'e,

Ve son olarak tezin biteceği günü dört gözle bekleyen, ancak ömrü vefa etmeyen sevgili annem Nergis BARAN'a sevgi ve şükranlarımı sunarım.

Dilâ BARAN TEKİN

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
TEŞEKKÜR.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	xii
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

MANİHEİZM'İN ORTAYA ÇIKIŞI VE ROMA İMPARATORLUĞU'NA YAYILIŞI

1.1. Üçüncü Yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun Durumu.....	11
1.1.1 Siyasi durum.....	11
1.1.2 Sosyo-kültürel ve ekonomik durum.....	14
1.1.3 Dinî-felsefî durum.....	16
1.2. Maniheizm'in Ortaya Çıkışı.....	23
1.3. Maniheizm'de Misyon Anlayışı.....	28
1.4. Maniheizm'in Roma Coğrafyasına Yayılışı.....	41
1.4.1. Roma'ya yönelik ilk misyon faaliyetleri.....	44
1.4.2. Suriye ve Mezopotamya.....	52
1.4.3. Filistin.....	55
1.4.4. Arabistan.....	59
1.4.5. Anadolu ve Balkanlar.....	62
1.4.6. Mısır.....	66
1.4.7. Kuzey Afrika.....	68
1.4.8. İtalya.....	74
1.4.9. İspanya ve Galya.....	77

2. BÖLÜM

HIRİSTİYAN DİN ADAMLARININ MANİHEİZM'E KARŞI TEPKİLERİ

2.1. Hıristiyan Din Adamları Tarafından Maniheistlere Karşı Verilen Mücadeleler	82
2.1.1. Kyrillos ve Ioannis Khrysostomos'un Maniheizm karşıtı vaazları.....	83
2.1.2. Augustinus'un Maniheizm karşıtı kitapları	89
2.1.3. Papa I. Leo'nun Maniheistlere karşı başlattığı soruşturmalar	95
2.2. Hıristiyan Din Adamları Tarafından Maniheizm'e Karşı Yapılan Eleştiriler.....	100
2.2.1. Maniheizm'in düalist kozmoloji anlayışına yönelik eleştiriler	101
2.2.2. Maniheizm'in İsa anlayışına yönelik eleştiriler	109
2.2.3. Mani'nin kendisini İsa Mesih'in Elçisi ve Paraklit olarak ilanına yönelik eleştiriler	115
2.2.4. Maniheizm'in <i>Eski Ahit</i> 'i reddetmesine yönelik eleştiriler	120
2.2.5. Maniheizm'in kötülük anlayışına yönelik eleştiriler.....	130
2.3. Maniheizm'den Hıristiyanlığa Geçenlere Okutulan Lanetleme Metinleri.....	137

3. BÖLÜM

ROMA İMPARATORLARININ MANİHEİZM'E KARŞI TEPKİLERİ VE MANİHEİZM'İN ROMA İMPARATORLUĞU'NDAKİ ETKİNLİĞİNİ KAYBETMESİ

3.1. Dördüncü Yüzyıl	148
3.1.2. Diocletianus fermanı	148
3.1.3. Valentinianus ve Valens yasaları.....	152
3.1.4. Theodosius yasaları.....	154
3.2. Beşinci Yüzyıl	157
3.2.1. Arcadius, Honorius ve II. Theodosius yasaları	158
3.2.2. II. Theodosius ve III. Valentinianus yasaları.....	160
3.3. Altıncı Yüzyıl.....	164
3.3.1. Anastasius'un ölüm yasası.....	164
3.3.2. Iustinus ve Iusnitianus yasaları.....	167
3.4. Yasaların Yüzyıllar İçerisindeki Değişimi ve Maniheistler Üzerindeki Etkileri.....	171

3.5. Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'ndaki Etkinliğini Kaybetmesi	175
SONUÇ	178
KAYNAKÇA	183



SİMGELER VE KISALTMALAR

Kısaltmalar

Alm.	Almanca
a.mlf.	Aynı Müellif
Bk.	Bakınız
BSOAS	Bulletin of School of Oriental and African Studies
Catecheses	<i>The Catechetical Lectures of Saint Cyril, Archbishop of Jerusalem.</i> ed. Philip Schaff – Henry Wace. çev. Edwin Hamilton Gifford Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
C.Ius	<i>The Codex of Justinian, A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text.</i> ed. Bruce W. Frier. çev. Justice Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
CMC	<i>The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of his Body.</i> ed. ve çev. R. Cameron-A. J. Dewey. Missoula: Scholars Press, 1979.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
C.Th	<i>The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution.</i> çev. Clyde Pharr. New Jersey: Princeton University Press, 1952.
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
FOTC	The Fathers of the Church Series
Gal.	Galatyalılar
Gnostic Texts	<i>Gnosis on the Silk Road, Gnostic Texts From Central Asia.</i> ed. ve çev. Hans-Joachim Klimkeit. New York: Harper Collins Publishers, 1993.
İng.	İngilizce
Kephalaia	<i>The Kephalaia of the Teacher.</i> ed. ve çev. Iain Gardner (ed. & çev.), Leiden: Brill, 1995.
Ko.	Korintliler

Kol.	Koloseliler
Lat.	Latince
Luk.	Luka
Man. Homilies	<i>Manichaeen Homilies, With A Number of Hitherto Unpublished Fragments.</i> ed. ve çev. N. A. Pedersen. Turnhout: Brepols, 2006.
Manichaeen Texts	<i>Manichaeen Texts from the Roman Empire.</i> ed. ve çev. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Mat.	Matta
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
NHMS	Nag Hammadi and Manichaeen Studies
Novella	“Novels of Valentinian III”. <i>The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution.</i> çev. Clyde Pharr. New Jersey: Princeton University Press, 1952.
NPNF1	The Nicene and Post-Nicene Fathers Series 1
NPNF2	The Nicene and Post-Nicene Fathers Series 2
Özd.	Süleyman’ın Özdeyişleri
PG	Patrologiae Cursus Completus Series Graeca
PL	Patrologiae Cursus Completus Series Latina
Psalm Book	<i>A Manichaeen Psalm Book: Part II.</i> ed. ve çev. C.R.C. Allberry. Stuttgart: Kohlhammer, 1938.
Rom.	Romalılar
Sa.	Samuel
Ti.	Timoteos
Tit.	Titus
Vd.	Ve diğerleri
Yas.	Yasa’nın Tekrarı
Yar.	Yaratılış

Yşa.

Yeşaya

Yu.

Yuhanna

Yun.

Yunanca



GİRİŞ

Mani'nin milattan sonra üçüncü yüzyılda mesajını yaymaya başlamasıyla birlikte Mezopotamya'nın Babil bölgesinde ortaya çıkan ve kısa zaman dilimi içerisinde geniş bir coğrafi bölgeye yayılan Maniheizm, henüz kurucusu hayattayken dünyanın pek çok bölgesine ulaşarak geç antikçağın ileri gelen dinleri arasına yerleşmiştir. Etki alanı Mezopotamya'dan başlayarak batıda Avrupa'nın güneyi ile Afrika'nın kuzey bölgelerine, doğuda ise İran ve Hint coğrafyasını içine alacak şekilde Çin'e kadar uzanmıştır. Söz konusu dinin böylesine geniş bir coğrafya üzerinde yayılması ve yayıldığı bölgelerin kültürel-dinî mirasından etkilenecek gelişim göstermesi, Maniheizm çalışmalarının bölgesel özellikler çerçevesinde ele alınması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Buna bağlı olarak Maniheizm'in, Doğu ve Batı olmak üzere iki kategoride değerlendirildiği görülmektedir. Maniheizm'in doğudaki ilerleyişini Uygur, Çin devletleri ve bu bölgelerin kadim dinsel geleneği olan Budizm ile; batıdaki gelişimini ise Roma İmparatorluğu ve geç antikçağda Roma'nın resmî dini olarak kabul gören Hıristiyanlık ile ilişkili olarak ele alıp değerlendirmek, bahsi geçen devletlerin siyasi girişimlerinin ve dinî geleneklerinin Maniheizm'in tarihsel gelişimi üzerindeki etkisini anlamak açısından kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu doğrultuda bu tez çalışmasının konusunu, Mezopotamya'dan başlayarak Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde Batı dünyasına yayılan Maniheizm'in, Roma coğrafyasında geçirdiği tarihsel süreç ve bu süreçte etki eden dinî-siyasî faktörler oluşturmaktadır.

Maniheizm'in ortaya çıktığı geç antik dönemin dünyası, uzun bir Doğu-Batı çatışması tarihine sahiptir. Dönemin iki büyük siyasi gücü olan Roma ve Sâsânî İmparatorlukları bu dönemde sürekli savaş halindedirler. Kendilerini Pers İmparatorluğu'nun varisi olarak gören Sâsânîler, Büyük İskender tarafından yıkılan Pers topraklarını geri almayı amaçlamaları nedeniyle Roma coğrafyasına yönelik yayılcı bir politika izlemişlerdir. Romalılar ise pek çok açıdan tarihlerinin en karmaşık dönemlerinden birini yaşadıkları için topraklarını koruma amacıyla Sâsânîlere karşı çoğunlukla savunmacı bir tutum sergilemişlerdir. Devletler arasında yaşanan bu gerilim, siyasi açıdan büyük çekişmelere ve savaşlara neden olsa da dinî fikir ve düşüncelerin yayılmasında herhangi bir engel teşkil etmemiştir. Zira Maniheizm, söz konusu iki devlet arasında yaşanan çatışmalara rağmen, bir yandan geç antikçağın aktif ticaret yollarını kullanarak Doğu'ya doğru yol alırken diğer yandan doğduğu Mezopotamya topraklarından Batı'ya doğru yayılma fırsatı bulmuştur. Ancak bin yılı aşkın bir süre varlığını korumayı başarmış olmasına rağmen günümüze kadar küresel bir din olarak hayatta kalamadığı için modern akademi tarafından genellikle göz ardı edilmiştir.

Ülkemizde Maniheizm'e yönelik son yıllarda ivme kazanan araştırmalar, Uygur Devleti'nin dokuzuncu yüzyılda Maniheizm'i resmî din olarak benimsemesiyle ilişkili olarak daha ziyade Maniheizm geleneğinin doğudaki gelişimi ile Uygur Devleti üzerindeki etkilerini ele alan Türk Tarihî çalışmalarına ve Eski Uygur dilinde yazılmış Maniheizm metinleri inceleyen Türk Dili

çalışmalarına yöneliktir.¹ Dinler Tarihi kapsamında yapılan birkaç araştırmanın ise Maniheizm'in nerede ve nasıl ortaya çıktığı ile Maniheizt öğretinin hangi unsurlardan oluştuğuna yönelik temel teolojik konular üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.² Yapılan çalışmalarda güçlü bir misyon anlayışına sahip olduğu vurgulanan Maniheizt geleneğin, bu anlayış doğrultusunda Batı'ya yönelik nasıl bir yayılım izlediği, hangi temel misyon stratejilerini kullandığı, bunların ne düzeyde etkili olduğu, dahası, batıda muhatap olduğu Hıristiyan geleneğiyle nasıl bir etkileşim yaşadığı ve bu etkileşimin ne tür sonuçlar doğurduğu gibi hususlara değinilmemiştir. Dinler Tarihi araştırmalarındaki bu eksikliğin yanı sıra, Roma İmparatorluğu'nun geç antikçağdaki dinî çeşitliliğini esas alan Roma Tarihi üzerine yapılan çalışmalarda³ da Maniheizm'den neredeyse hiç bahsedilmediği görülmektedir. Oysa Maniheiztler, üçüncü yüzyıldan itibaren altıncı yüzyıla kadar Roma İmparatorluğu'nun aktif dinî grupları içerisinde yer almışlardır. Tüm bunlardan hareketle, Maniheizm'in batıda Roma coğrafyasına yayılışını konu edinen bu tez çalışmasının, Türkiye'deki önemli bir boşluğu dolduracağı ve bu alanda yapılacak daha ileri düzeydeki araştırmalara temel bir kaynak oluşturacağı düşünülmektedir.

Çalışmanın başarılı bir şekilde yürütülebilmesi için iki disiplinin bilgisine ihtiyaç duyulmuştur. Bunlar geç antikçağı esas alan Roma Tarihi araştırmaları ile Maniheizt gelenek üzerine yapılan Dinler Tarihi araştırmalarıdır. Kaynakların doğru yorumlanabilmesi için dönemin teolojik söylemini oluşturan bağlam ve içeriğin iyi bilinmesi, aynı zamanda Maniheizm'e ilişkin gün yüzüne çıkan yeni keşif ve bulguların dikkate alınması gerekmektedir. Ancak yapılan literatür incelemesinin ardından ortaya çıkan genel tablo, Roma İmparatorluğu'ndan günümüze ulaşan Maniheizm karşıtı literatürün hem Maniheizm hem de Roma Tarihi üzerine çalışan araştırmacılar tarafından büyük ölçüde gözden kaçırıldığı yönündedir. Kanaatimizce bunun nedenlerinden biri, Maniheizm araştırmacılarının geç antikçağ Roma kaynakları hakkında sınırlı bilgi sahibi olmaları, diğeri ise Roma kaynakları üzerine çalışan araştırmacıların Maniheizm hakkında çok az şey bilmeleridir. İki disiplini birbirine bağlayan bu çalışma, bir yandan Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'ndaki tarihini ve erken dönem Hıristiyan

¹ Selim Karakaş'ın *Türk Tarihi'nde Maniheizm: VIII.-XIII. Yüzyıllar* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), Münevver Ebru Zeren'in *Maniheizm ve Budizm'in Uygurların Kültür Hayatına Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), Hacer Tokyürek'in *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Maniheizm Terimleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011) adlı doktora tez çalışmaları ile Betül Özbay'ın *Huastuanift: Maniheizt Uygurların Tövbe Duası* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015) ve *Maniheizt Bir İlahi: Huyadagmân* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020) adlı çalışmaları Türk Tarihi ve Türk Dili alanlarında Maniheizm'e ilişkin Türkiye'de yapılmış temel çalışmaları oluşturmaktadır.

² Dinler Tarihi kapsamında Maniheizm üzerine yapılan çalışmalar Dilâ Baran Tekin'in *Mani ve Öğretileri* (Çorum, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014) adlı yüksek lisans tez çalışması ile Mehmet Alıcı'nın *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Öğretisi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018) isimli eserinden oluşmaktadır.

³ Hasan Gürsoy'un *Roma İmparatorluğu'nda Senkretik İnançlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), Yasemin Örnek'in *II. Constantius Döneminde Roma İmparatorluğu: Dinî ve Siyasi Tarih* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013) ve Serhan Demirtepe'nin *Doğu Roma İmparatorluğu'nun Erken Dönemlerinde Din Anlayışı ve Hıristiyanlığa Etkileri* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) isimli yüksek lisans tez çalışmalarında Roma İmparatorluğu'nda varlık göstermiş diğerk pek çok dinî geleneğe söz edilmesine rağmen Maniheizm'den neredeyse hiç bahsedilmemiştir.

geleneğiyle olan etkileşimini inceleyerek Dinler Tarihi araştırmalarına diğer yandan dönemin dinî atmosferinin anlaşılmasına yönelik yeni bakış açıları ortaya koyarak Roma Tarihi üzerine yapılacak geç antikçağ araştırmalarına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Bahsi geçen amaç doğrultusunda bu tez çalışmasının temel problemini şu iki soru aracılığıyla ifade etmek mümkündür:

1. Maniheizm Roma İmparatorluğu'na ne zaman, hangi yollarla girmiş, imparatorluk sınırları içerisinde hangi bölgelere kadar ulaşmış ve toplum üzerinde ne düzeyde etkili olmuştur?
2. Oldukça hızlı bir şekilde Roma topraklarına yayılan Maniheist geleneğin yine benzer bir hızla bu coğrafyadan yok olması hangi etmenlere bağlı olarak gerçekleşmiştir?

Çalışmanın temel problemini oluşturan bu soruların cevabı, Maniheist geleneğin Batı'ya yönelişi ile ilişkili olarak Roma İmparatorluğu bünyesinde ortaya çıkan tarihsel gelişmelerin anlaşılmasına imkân tanıyacaktır. Bu doğrultuda çalışmanın cevap aradığı iki temel soruya karşılık üç ana bölüm oluşturulmuştur. Çalışmanın birinci bölümünde öncelikle miladi üçüncü yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik ve dinî durum ile Maniheizm'in ortaya çıkışı ve Maniheist geleneğin Roma topraklarına yayılmasını sağlayan misyon anlayışı incelenmiş, ardından Maniheist misyonerlerin hangi yolları kullanarak Roma coğrafyasına girdiği ve bu coğrafyada hangi bölgelere kadar ulaştığı konusu ele alınmıştır. İkinci bölümde çalışmanın cevap aradığı ikinci soru esas alınarak Maniheizm'in Roma topraklarındaki ivmesini kaybetmesine neden olan dinî faktörler hususuna değinilmiş ve bu bağlamda Hıristiyan din adamlarının Maniheistlere karşı verdikleri mücadele ile onlara karşı çıkma gerekçeleri tartışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'ndaki etkisini kaybetmesine neden olan siyasi faktörler incelenmiş, İmparator Diocletianus'tan (MS 285-305) Iustinianus'a (MS 527-565) kadar geçen zaman dilimi içerisinde çıkarılan Maniheizm karşıtı Roma yasaları ile bunların Maniheistlerin ilerleyişi üzerindeki etkileri ele alınmıştır. İkinci ve üçüncü bölümde ele alınan tüm konular, Roma iktidarı ile Kilise arasında kurulan ittifakın Maniheistlerin Roma topraklarındaki varlığına etki edip etmediğini, herhangi bir etki söz konusu ise bunun ne düzeyde gerçekleştiğini açıklığa kavuşturmaya yöneliktir.

Bu çalışmanın coğrafi odak noktası, Roma İmparatorluğu'dur. Çalışmanın kronolojik aralığı ise, milattan sonra üçüncü yüzyıldan altıncı yüzyılın ortalarına kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Böyle bir sınırlama getirilmesinin arka planında, üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren Roma topraklarına yayılan Maniheistlerin, altıncı yüzyılın sonunda Roma İmparatorluğu'ndan tamamen kaybolduğuna dair bilim dünyasında hâkim olan genel görüş yatmaktadır. Büyük tarihsel değişimlere işaret eden altıncı yüzyıl, Maniheistlerin Roma İmparatorluğu'ndaki varlığı ve görünürlüğü için bir dönüm noktasıdır. Bu dönemi aşan genişletilmiş bir kronolojik çerçeve farklı metodolojik yaklaşımları gerektireceğinden, dahası, bu dönemden sonraki

kaynaklar Maniheizm'in Pavlikanlar⁴ ve Bogomiller⁵ ile olan ilişkisini ele almayı zorunlu kılacağından, araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Bununla birlikte esas olarak Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'ndaki tarihine odaklanan bu çalışmada, Maniheist öğretiyeye ilişkin teolojik konuların ele alınmadığı, buna yönelik açıklamalara yalnızca ihtiyaç duyulan kısımlarda yer verildiği belirtilmelidir. Örneğin, Hıristiyan din adamlarının Maniheist öğretiyeye ilişkin eleştirilerinin anlaşılabilmesi, öğretiyeye yönelik belli bir bilgi birikimine sahip olunmasını gerekli kılmaktadır. Bu ve benzeri durumlarda Maniheist teolojinin temel hususlarına kısaca değinilmiştir.

Çalışmaya yönelik bulgular ele alınırken öncelikle Dinler Tarihi çalışmalarının başlıca yöntemleri arasında yer alan deskriptif yöntem ile klasik tarih ve karşılaştırmalı tarih metotları kullanılmıştır. Bunların yanı sıra antik metinlerde yer alan bilgilerin tarihsel bir perspektif içerisinde doğru şekilde yorumlanmasına imkân veren metinsel içerik analizi yöntemine başvurulmuştur. İçerdikleri konulara göre sınıflandırılarak tasnif edilen antik metinler, yazıldıkları dönemin siyasi-kültürel özellikleri ve yazarlarının sahip olduğu dinî görüşler dikkate alınarak genel tarihsel bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışmanın incelediği geç antikçağ, son derece dikkat çekici dinî dönüşümlerin gerçekleştiği önemli bir tarihsel süreci yansıtmaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan temel dinî değişimleri, geniş tarihsel bağlamında fenomenolojik bir okumaya tabi tutmadan anlamak çok zordur. Bu nedenle Maniheistlere karşı hem dinî hem siyasi açıdan gösterilen iki yönlü tepkinin sebepleri, fenomenolojik yöntemin aşamalarından biri olan empatik yaklaşımla içeriden biri olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, Dinler Tarihi disiplininin en temel karakteristiği olan normatif bir bilim dalı olmayışına uygun bir tavırla kural koyucu, savunmacı ve yargılayıcı üsluptan kaçınmayı esas almıştır. Buna bağlı olarak çalışmada izlenen yolun; öncelikle olayların tasvir edilmesi, anlaşılması, açıklanması ve ardından yargılamadan anlamaya imkân verecek şekilde karşılaştırılarak tahlil edilmesine dayalı aşamalı bir süreci takip ettiğini söylemek mümkündür.

Ünlü Bizans tarihçisi Cyril Mango kaynakların yetersizliği nedeniyle, dördüncü yüzyıla gelindiğinde fiilen tüm Roma eyaletlerine yayılmış durumda olan Maniheizm'in, ilerleyen dönemlerde ivmesini neden yitirdiğini açıklamanın güç olduğunu ifade etmiştir.⁶ Gerçekten de mevcut kaynakların dağınıklığı ve çoğu zaman doğrudan Maniheist gelenekle ilişkili olmayışı,

⁴ Pavlikanizm, VII. yüzyılda Ermenistan'ın batısında ortaya çıkan ve IX. yüzyıla kadar Suriye, Anadolu ve Balkanlar'a kadar yayılan düalist karakterli bir dinî harekettir. Pavlikanlar Bizans yetkilileri ve Kilise mensupları tarafından isim değiştirilerek yeniden ortaya çıkan Maniheistler olarak görülmüşlerdir. Bk. Mariyana Tsibranska-Kostova, "Paulicians Between the Dogme and the Legend", *Studia Ceranea* 7 (2017), 229-263; Janet Hamilton vd., *Bizans Döneminde (650-1405) Hıristiyan Düalist Heretikler*, çev. Leyla Kuzucular (Ankara: Yurt Kitap, 2011), 41-177.

⁵ X. yüzyılın başlarında Bulgaristan'da ortaya çıkan ve Pavlikanlarla ilişkilendirilen düalist bir dinî harekettir. Bulgaristan'dan Anadolu'ya ve Avrupa'ya doğru yayılarak geniş bir coğrafyaya ulaşan Bogomilizm, Kilise tarafından heretik ilan edilmiştir. Bk. Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2005); Murat Serdar - Murat Hanar, "Ortaçağ Bulgaristan'ında Sapkın Bir Hareket: Bogomilizm", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 17-33.

⁶ Cyril Mango, *Bizans: Yeni Roma İmparatorluğu*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2016), 107.

Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'nda geçirdiği tarihsel süreci anlamayı büyük ölçüde zorlaştırmaktadır. Maniheizm'in Roma topraklarındaki serüvenini anlamak için, Maniheizm ile ilgili doğrudan ya da dolaylı yoldan bilgi veren tüm kaynakların detaylı olarak incelenmesine ve her bir bilginin tıpkı bir yap-boz parçasını yerleştirir gibi tabloyu tamamlayacak uygun yere dâhil edilmesine ihtiyaç vardır. Çalışmada da görüleceği üzere, bahsi geçen süreci anlamak için istifade edilen kaynakların çoğu Maniheistler tarafından yazılmamış olup ya Hıristiyan din adamlarının ya da Romalı yetkililerin söylemlerine dayanmaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın amaçlarından bir diğeri, bilinen ancak ihmal edilen kaynakları inceleyip yorumlayarak Maniheist geleneğin Roma İmparatorluğu'ndaki tarihine yeni bir ışık tutmaktır.

Çalışmanın temel kaynakları çoğunlukla antik ve klasik metinlerden oluşmaktadır. Bu bağlamda esas alınan antik kaynakları Turfan, Medinet Madi (Narmouthis), Kellis (Ismant el-Harab) gibi Maniheistlere ait orijinal metinler ile Maniheistlere yönelik bilgi veren Hıristiyan, Roma/Bizans ve İslam dünyasına ait kaynaklar oluşturmaktadır. Bahsi geçen kaynaklar bağlı oldukları kültür çevreleriyle ilişkili olarak çeşitli dillerde kaleme alınmışlardır. Hıristiyan kaynakları Grek, Latin ve Süryani dillerinde, İslam kaynakları Arap dilinde ve Roma/Bizans kaynakları dönemin iki resmî dili olan Latince ve Grekçe olarak yazılmıştır. Maniheistlere ait kaynaklar ise buldukları coğrafyalara bağlı olarak Eski Uygurca, Soğdca, Partça, Pehlevîce ve Kıptîce gibi oldukça zengin bir dil çeşitliliğine sahiptir.

Çalışmada kullanılan kaynaklardan detaylıca söz etmeden önce, oldukça geniş bir literatür taraması yapmayı zorunlu kılması nedeniyle Maniheizm araştırmalarını zorlaştıran dört temel hususun varlığından bahsedilmelidir. Bunların ilkinin, kaynaklar üzerinde yapılan kültürel uyarlamalar; ikincisini, kaynakların uzun bir sürece yayılan yazılış tarihleri arasındaki bakış açılarının çeşitliliği; üçüncüsünü, kaynakların kendi içerisindeki polemik stratejileri, dördüncüsünü ise kaynakların çok çeşitli dillerde kaleme alınmış olması oluşturmaktadır. Söz konusu zorluğun üstesinden gelebilmek için antik ve klasik eserlerin filoloji uzmanları tarafından derlenerek tercüme edilmiş versiyonlarından olduğu kadar Roma tarihi ve kültürü ile Maniheist geleneği çeşitli açılardan inceleyip yorumlayan modern araştırmacıların görüşlerinden de yararlanılmıştır. Bu bağlamda çalışmada istifade edilen geç antikçağ tarihine ilişkin temel kaynakları Peter Brown'ın *Geç Antikçağ Dünyası*, Turhan Kaçar'ın *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık*, Cyril Mango'nun *Bizans, Yeni Roma İmparatorluğu*, Stephen Mitchell'in *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, Zafer Duygu'nun *Hıristiyanlık ve İmparatorluk* ve Timothy Gregory'nin *Bizans Tarihi* isimli eserleri oluşturmaktadır. Maniheizm tarihine yönelik kullanılan başlıca modern kaynaklar arasında ise Samuel N.C. Lieu'nun *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* ve *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* isimli eserleri ile Jacob Albert van den Berg'in *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine* adlı çalışmaları yer almaktadır. Bunların yanı sıra J. Kevin Coyle'nin *Manichaeism and Its Legacy* adlı eseri ile Rea Matsangou'nun *The Manichaeans of the Roman East: Manichaeism in Greek anti-Manichaica & Roman Imperial Legislation* adlı doktora çalışmasından da önemli ölçüde istifade edilmiştir.

Maniheist literatürü oluşturan metinler, yirminci yüzyılın başlarından itibaren farklı coğrafyalarda gerçekleştirilen üç temel keşif sonrasında gün yüzüne çıkarılmıştır. Ortaya çıkarıldıkları bölgenin ismiyle anılan bu antik metin koleksiyonlarından ilkini, Turfan metinleri oluşturmaktadır. Yirmiden fazla farklı dil ve alfabe kullanılarak yazılmış 40.000 civarında metin parçasından oluşan ve içerisinde yalnızca Maniheistlere değil, Hıristiyan ve Budistlere ait fragmanların da bulunduğu Turfan metinleri, 1902 ve 1914 yıllarında Orta Asya'nın İpek Yolu üzerindeki Turfan bölgesinde yapılan arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılmıştır. Bunlar içerisindeki bazı Soğdca Maniheist metinler ile İran dillerinde yazılmış olanların bir kısmı W. B. Henning, W. Sundermann, J. P. Asmussen, M. Boyce ve H. J. Klimkeit gibi araştırmacılar tarafından düzenlenip çeşitli çalışmalarda yayımlanmıştır. Turfan metinleri içerisindeki yüzlerce Eski Uygurca Maniheist metin ise Larry Clark tarafından ayin, öğreti ve kilise metinleri olmak üzere üç gruba ayrılarak sınıflandırılarak incelenmiştir. Turfan metinleri günümüzde Berlin-Brandenburg Akademi'de⁷ muhafaza edilmektedir. Bu çalışmada, Mani'nin misyon amacıyla görevlendirdiği öğrencilerine verdiği talimatlar ile Roma İmparatorluğu'nda görevlendirilen Maniheist misyonerlerin faaliyetleri hakkında bilgi veren M 2 (Pehlevice), M 216 a (Partça), M 216 c (Partça), M 4575 (Partça), 14285 T II D (Soğdca), 18220 T.M. 389 a (Soğdca) ve 18223 T.M. 389 c (Soğdca) numaralı Turfan arşiv metinleri kullanılmıştır. Metinlerin çevirileri için müracaat edilen başlıca kaynaklar J. P. Asmussen'in *Manichaeen Literature*, W. Sundermann'ın *Mitteliranische manichäische Texte* ve H. J. Klimkeit'in *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts From Central Asia* isimli tercüme çalışmalarıdır.

Çalışmada kullanılan Maniheist metin koleksiyonlarından ikincisini, Medinet Madi metinleri oluşturmaktadır. Maniheist literatür içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan Medinet Madi metinleri, 1929 yılında, çiftçilerin toprağı kazmaları sonucu Mısır'ın antik Narmouthis (Medinet Madi) şehrinde tesadüfen keşfedilmiştir. Toplamda yaklaşık 4000 sayfadan oluşan metinler, 1933 yılında, Schmidt ve Polotsky tarafından yedi ayrı kodeks olarak tanımlanmıştır.⁸ Bunlar, Mani'nin misyon faaliyeti yürüten öğrencilerine yazdığı mektupları içeren *Mektuplar Kitabı (the Letters)*, Maniheist öğreti hakkında bilgi veren *Kefalaya I (the Kephalaia of the Teacher)* ve *Kefalaya II (the Kephalaia of the Wisdom of the My Lord of Mani)*, Maniheist vaazların yer aldığı *Vaazlar Kitabı (the Homilies)*, Mani'nin dinini yaymak amacıyla görevlendirdiği öğrencilerinin faaliyetlerini anlatan *İşler Kitabı (Acta Codex)*, Mani'nin kanonik kitaplarından *Hayat İncili'nin yorumu niteliğinde olan Tefsir Kitabı (Synaxeis Codex)* ile Maniheist ilahilerin yer aldığı *İlahiler Kitabı (the Psalm Book)*'dir. Tümü Kıptî dilinde kaleme alınmış ve milattan sonra beşinci yüzyıla ait bu kodekslerden, *İşler Kitabı (Acta Codex)* ile

⁷ Berlin-Brandenburg Akademi (Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities), Turfan metinlerinin muhafaza edilmesinin yanı sıra gerçekleştirdiği uluslararası projeler aracılığıyla "Turfan Çalışmaları (Turfanforschung)" adı altında bilimsel yayınlar da yapmaktadır. Turfan arşivinde bulunan metinlerin dijital kopyaları Akademi'nin web sayfasında yayımlanmış olmakla birlikte herkesin erişimine açıktır. Bk. Turfanforschung, Digitales Turfan-Archiv (Erişim 7 Eylül 2022).

⁸ Bk. Carl Schmidt - Hans Jacob Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler* (Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1933).

Mektuplar Kitabı (the Letters) birkaç sayfası hariç İkinci Dünya Savaşı sırasında kaybolmuştur. Iain Gardner'ın *Kefalaya'nın* birinci cildinin tercümesini ve değerlendirmesini içeren *The Kephalaia of the Teacher, İlahiler Kitabı'nın* Charles Allberry tarafından Kıptî dilindeki versiyonu ile birlikte düzenlenerek tercüme edildiği *A Manichaean Psalm Book: Part II* ve Nils Arne Pedersen'in *Manichaean Homilies With a Number of Hitherto Unpublished Fragments* ismiyle yayınladığı *Vaazlar Kitabı'na* ait Kıptîce orijinal metni de içeren tercümesi, çalışmada kullanılan Medinet Madi koleksiyonuna ait metinlerdir. Bunların yanı sıra Medinet Madi koleksiyonunun keşif sonrası geçirdiği tarihsel süreç hakkında detaylı bilgiler içeren James M. Robinson'a ait *The Manichaean Codices of Medinet Madi* isimli çalışması da araştırmada müracaat edilen önemli kaynaklar arasında yer almıştır.

Dördüncü yüzyılda kaleme alınmış Kellis (Ismant el-Kharab) metinleri, çalışmada istifade edilen Maniheist metin koleksiyonlarından üçüncüsünü oluşturmaktadır. Yukarı Mısır'ın Dakhleh Vaha'sında konumlanmış antik bir Roma kasabası olan Kellis'e yönelik ilk arkeolojik çalışmalar 1980'li yılların ortalarında başlamıştır. Kazı çalışmaları sonucunda Süryani, Grek ve Kıptî dillerinde yazılmış binlerce sayfa yazılı belgeye ulaşılmıştır. Kellis metinlerinin en dikkat çekici özelliği, diğer metin koleksiyonlarının yalnızca din içerikli olmalarının aksine, bahsi geçen bölgede yaşamış Maniheist topluluğun sosyal, ekonomik ve kültürel yaşantısına dair pek çok ayrıntıyı da içerisinde barındırmasıdır. Bilhassa koleksiyon içerisinde yer alan kişisel mektuplar, Maniheistlerin Roma toplumu içerisindeki sosyal boyutunun anlaşılması açısından Maniheist literatür içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Metinlerin çözümlenmesi üzerinde çalışan Iain Gardner, bunları, Maniheist öğretiyeye ilişkin bilgi veren, içerisinde ilahi, vaaz ve duaların da yer aldığı yazınsal metinler ile Maniheistlerin sosyal yaşantıları hakkında bilgi veren belgesel metinler olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Çalışmada Gardner, Alcock ve Funk'un editörlüğünde *Coptic Documentary Texts From Kellis I* (1999) ismiyle yayımlanan belgesel metinlerden istifade edilmiştir.

Yukarıda bahsi geçen üç önemli keşif sonrasında ortaya çıkarılan Maniheist metin koleksiyonlarının dışında, Maniheistler tarafından kaleme alınmış başka metinler de vardır. Bunlar içerisinde en fazla yararlanılanı, yine Yukarı Mısır coğrafyasında keşfedilen, ancak günümüzde muhafaza edildiği yerin ismiyle anılan *Köln Mani Kodeksi (The Cologne Mani Codex)*'dir. Farklı Maniheist yazarlara ait anlatıların yer aldığı derleme niteliğindeki *Köln Kodeksi*, çocukluğundan itibaren Mani'nin yaşam hikâyesini anlatan önemli ayrıntılara sahiptir. Çalışmada, Antik Yunan dilinde kayda alınmış metnin, Ron Cameron ve Arthur J. Dewey tarafından 1979 yılında tercüme edilmiş *The Cologne Mani Codex, Concerning the Origin of His Body* isimli İngilizce versiyonu kullanılmıştır.

Yukarıda bahsi geçen Maniheist metinler tarihsel olmaktan ziyade Mani'nin yaşam hikâyesiyle birlikte Maniheist öğretiyeye ilişkin detaylı bilgilerin ve Maniheistler tarafından kullanılan vaaz, ilahi ya da duaların yer aldığı dinî kaynaklardır. Buna bağlı olarak da Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'nda geçirdiği tarihsel sürece ilişkin çok az bilgi içerirler. Söz konusu süreci

anlamak, Maniheistler tarafından yazılmış olmasa da onlar hakkında bilgi veren her türlü dinî-siyasi belgeyi incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmada kullanılan Maniheizm dışı kaynakları Hıristiyan, Roma/Bizans ve İslam kaynakları olarak üç kategoride sınıflandırmak mümkündür.

Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'ndaki tarihine ilişkin bilgi kaynaklarının büyük kısmını Hıristiyan geleneğe ait metinler oluşturmaktadır. Bunlar, Hıristiyan din adamları tarafından yazılmış reddiyeler, Kilise tarihini konu edinen kronolojik metinler, azizlerin hayat hikâyelerini anlatan biyografik eserler, Kilise mensupları arasında yapılan yazışmalar ile belli başlı Hıristiyan piskoposları tarafından verilen vaazların kayda alınmış halleridir. Bunlardan özellikle Maniheistlere karşı yazılmış reddiyeler, Hıristiyan bakış açısını yansıtmaları nedeniyle çalışma açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Nitekim dördüncü yüzyılın başlarından itibaren Kilise mensupları tarafından Maniheizm'i eleştiren çok sayıda reddiye kaleme alınmıştır. Çeşitli dillerde kaleme alınan bu reddiyelerden ilki, Thmuis piskoposu Serapion'a (MS 326) aittir. Serapion'u, Hegemonius (MS 326-350), İskenderiyeli Didymus (MS 4. yüzyılın ortaları), Bostralı Titus (MS 363-377), Epiphanius (MS 374-377) ve Augustinus (MS 387-429) gibi isimlerin Maniheizm karşıtı eserleri takip etmektedir. Bahsi geçen isimlere ait Maniheizm karşıtı reddiyelerin tümü incelenmiş olmakla birlikte, çalışmada en fazla istifade edilenler Titus'un *Contra Manichaeos*'u, Epiphanius'un *Panarion*'u ile Augustinus'un *Contra Adimantum*, *Contra Faustum*, *Contra Felicem* ve *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti* isimli eserleri olmuştur. Bunların yanı sıra bir reddiye niteliğinde olmasa bile Augustinus'un *Confessiones (İtiraflar)* isimli eserinin de çalışmanın başlıca kaynakları arasında yer aldığı zikredilmelidir. *İtiraflar*'ın çalışma açısından en dikkat çekici özelliği, Hıristiyanlığa geçmeden önce dokuz yılı aşkın bir süre Maniheist geleneğe bağlı kalan Augustinus'un, kişisel deneyimlerini paylaştığı anlatılara yer vermiş olmasıdır.

Çalışmada kullanılan Hıristiyan kaynaklar içerisinde öne çıkan bir diğer kategoriyi, kayda alınmış vaazlar oluşturmaktadır. Hıristiyan halkı sapkın inanışlardan korumayı amaçlayan ve Maniheistlere karşı oldukça sert söylemlere yer veren vaazların büyük kısmı, Kudüs piskoposu Kyrillos (MS 348-350), Antakya piskoposu Ioannes Khrysostomos (MS 349-407) ve Papa I. Leo (MS 440-461)'ya aittir. Kyrillos'un *Catecheses* isimli eseri ile Philip Schaff'ın *The Letters and Sermons of Leo the Great Bishop of Rome* ismiyle derleyip İngilizce'ye tercüme ettiği çalışması bu konudaki temel kaynakları oluşturmaktadır. Vaaz ve reddiye türündeki bahsi geçen eserler dışında, papalar tarihini ele alan *Liber Pontificalis*, Eusebius, Sozomenos ve Evagrius'un *Kilise Tarihi* adlı klasik çalışmaları, diyakoz Markus'un Gazze piskoposu Porphryios'un hayatını anlattığı *Vita Porphyrii* adlı eseri, Photius'un *Bibliotheca*'sı ile İskenderiyeli Theonas'ın Maniheistlere karşı Hıristiyan halkı uyarmak amacıyla yazdığı ve günümüzde Manchester Üniversitesi'nin John Rylands Kütüphanesi'nde muhafaza edilen P. Ryl. Gr. 3.469 arşiv numaralı mektubu, çalışmada kullanılan diğer Hıristiyan kaynaklar arasındadır.

Hıristiyan kaynakların yanı sıra Roma/Bizans dönemine ait, çoğunluğu siyasi belgelerden oluşan metinler, çalışmada önemli ölçüde yararlanılan bir diğer kaynak sınıfını oluşturmaktadır. Bunlar içerisinde öne çıkanlar Romalı imparatorlar tarafından Maniheizm'e karşı çıkarılan yasalardır. Ülkemizdeki araştırmalara yönelik yaptığımız literatür incelemesinde, yasalarda adı geçen diğer pek çok sapkın grubun çeşitli açılardan incelendiği görülmüş, ancak bunlar içerisinde Maniheistlere yönelik yapılmış tek bir çalışmaya dahi rastlanmamıştır. Oysa Theodosius ve Iustinianus yasalarını inceleyen bir kişi, Maniheistlerin adının diğer dinî gruplardan çok daha fazla geçtiğini hemen fark edecektir. Zira bahsi geçen imparatorlar tarafından yayımlanarak kayıt altına alınan her iki yasa kitabında da Maniheistlere yönelik olanlar, dönemsellik gösteren diğer sapkın grupların aksine hem sabittir hem de sayıca diğerlerine oranla daha fazladır.

Çalışmanın ikinci bölümü, Maniheistlere ilk tepkiyi veren Diocletianus'tan, son yasayı çıkaran Iustinianus'a kadar olan zaman aralığındaki tüm yasaları detaylı olarak incelemektedir. Bu bağlamda Maniheizm karşıtı imparatorluk yasalarının içeriğiyle ilgili temel kaynakların ilkini, M. Hyamson tarafından 1913'te yayımlanan *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* adlı derleme eser oluşturmaktadır. Eser, Diocletianus tarafından Maniheistlere karşı yayımlanmış fermanın tam metnini içermesi nedeniyle çalışma içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. İmparatorluk yasalarıyla ilgili ikinci temel kaynak, Roma imparatoru II. Theodosius tarafından derlenen *Codex Theodosianus*'tur. İmparator I. Constantinus'tan (MS 312) II. Theodosius'a (MS 438) kadar çıkarılan tüm yasaların tek bir kitap içerisinde derlenerek tasnif edildiği çalışma, on altı bölümden oluşmaktadır. Son bölümünde imparatorluk bünyesindeki sapkın gruplara karşı çıkarılmış yasalar yer almaktadır. Maniheistler, haklarında çıkarılmış on sekiz yasayla, bunlar içerisinde adı en çok geçen dinî grup olma özelliğine sahiptir. Tez çalışmasında, Latin dilinde yazılmış yasa metninin, Clyde Pharr'ın İngilizce'ye tercüme ettiği *The Theodosian Code* isimli eseri kullanılmıştır. Maniheizm karşıtı imparatorluk yasalarının içeriğiyle ilgili üçüncü temel kaynak, İmparator Iustinianus tarafından derlenen *Codex Iustinianus*'tur. *Codex*'in birinci kitabı içerisinde yer alan beşinci başlık, Constantinus'tan Iustinianus'a kadarki dönem içerisinde Roma İmparatorluğu'nda aktif rol oynamış sapkın gruplara karşı çıkarılmış yasaları içermektedir. Bunların yedisi Theodosius yasalarının tekrarı niteliğindedir. Kalan on beş yasanın yedisi ise Maniheistler hakkındadır. Söz konusu durum, Theodosius yasalarında olduğu gibi, Iustinianus yasalarında da Maniheistlerin diğer sapkın gruplar arasında ön plana çıktığını göstermektedir. Çalışmada Justice Fred H. Blume'un 2016'da yayımlanan *The Codex of Justinian, A new Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text* isimli tercüme eseri kullanılmıştır.

Yasaların dışında, Roma'nın siyasi tarihini ele alan klasik eserler de çalışmada müracaat edilen kaynaklar arasındadır. Romalı siyasi tarih yazıcıları Roma imparatorlarının uygulamalarını kaleme alırken eserlerinde Maniheistlere yönelik yaptırımlara da yer vermişlerdir. Bu nedenle söz konusu eserler, Roma imparatorlarının izlediği dinî siyaseti, özellikle de Maniheistlere karşı çıkarılan yasaların imparatorluk bünyesinde ne düzeyde uygulandığı ve bunun

Maniheistler üzerinde ne ölçüde etkili olduğu gibi konuların anlaşılması açısından önemli birer belge niteliğindedir. Çalışmada ünlü Bizans tarihçileri Malalas ve Theophanes'in *Chronographia*'ları (*Kronografya*) ile Ammianus Marcellinus'un *Res Gestae (Roma Tarihi)*, Zosimus'un *Historia Nova (Yeni Tarih)* ve Prokopius'un meşhur *Historia Arcana (Gizli Tarih)* adlı klasik eserleri kullanılmıştır. Bunların yanı sıra çeşitli yazarlar tarafından kayıt altına alınan *Urhoy*, *Zuqnin* ve *Karka d'Beṭ Slokh* gibi şehir kronikleri de çalışmada istifade edilen diğer kaynaklar içerisinde yer almaktadır.

Maniheizm tarihine ilişkin müracaat edilen klasik kaynakların son grubunu, İslam kaynakları oluşturmaktadır. Maniheist öğretinin doğup geliştiği toprakların sonradan Müslümanların hâkimiyeti altına girmesiyle iki gelenek arasında yaşanan etkileşim, Maniheizm'in İslam dünyasında adından sıklıkla bahsedilen bir gelenek haline gelmesi sonucunu doğurmuştur. Günümüze kadar ulaşan kaynaklarda, farklı dinler ve mezhepler hakkında bilgi veren İbn Nedim, Bîrûnî ve Şehristânî gibi Müslüman yazarların, düalist grupları aynı çatı altında topladıkları görülmektedir. Seneviyye (Dualizm) başlığı altında sıralanan bu dinî gelenekler içerisinde en önemli yeri Mâneviyye ya da Mennâniyye olarak isimlendirilen Maniheizm teşkil etmektedir.

Maniheizm hakkında bilgi veren Müslüman yazarlar arasında kuşkusuz İbn Nedim'in özel bir yeri vardır. Onun *Fihrist*'i, Maniheist öğretiyi hemen her açıdan ele almakta ve içerisinde ona dair detaylı bilgiler barındırmaktadır. Turfan metinlerinin keşfine kadar Maniheizm araştırmalarının en temel kaynaklardan biri olarak kullanılan ve ortaya çıkarılan yeni bulguların tanımlanması konusunda oldukça belirleyici bir role sahip olan *Fihrist*, çalışmada istifade edilen başlıca İslam kaynakları arasında yer almaktadır. Çalışmada eserlerinden faydalanılan bir diğer İslam bilgini Bîrûnî'dir. Bîrûnî, içerisinde Mani ve öğretisi hakkında bilgi veren *El-Âsâr El-Bâkiye* ve *Tahkîku Mâ li'l-Hind* isimli iki önemli eser kaleme almıştır. *El-Âsâr*'da Mani'ye ve Maniheist geleneğe ilişkin önemli bilgilere yer vermiştir. Daha çok Hinduizm'i ele aldığı *Tahkîk*'de ise Maniheist öğretiye ilişkin verdiği bilgiler farklı bölümler içerisinde dağınık halde bulunmaktadır. Çalışmada kullanılan İslam kaynakları kategorisine giren diğer klasik eserler, Müslüman tarihçilerin İslam öncesi dönemde Arap kabileleri arasında varlık gösteren dinî geleneklerden bahseden eserleridir. Maniheizm'in Hicaz bölgesine ulaşip ulaşmadığına dair fikir yürütülmesine imkân tanıyan bu eserleri İbn Habîb'in *el-Muhabber*'i, İbn Kuteybe'nin *El Maarifi*, İbn Rüsteh'in, *el-A'lâku'n-Nefise*'si, Makdîsî'nin *Kitabul Bed' ve't-Târih*'i ve Mesudî'nin *Murûc ez-Zeheb*'i oluşturmaktadır.

1. BÖLÜM

MANİHEİZM'İN ORTAYA ÇIKIŞI VE ROMA İMPARATORLUĞU'NA YAYILIŞI

1.1. Üçüncü Yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun Durumu

Maniheizm, doğduğu topraklardan Batı'ya, başka bir ifadeyle Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde, miladi üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren yayılmaya başlamıştır. Klasik antikçağın son bulup geç antikçağın başladığı bu dönemde Akdeniz çevresinde toplumsal, ekonomik, kültürel ve dinî alanlarda çok hızlı değişimler yaşandığı görülmektedir. Yaşanan bu değişimlerin Maniheizm'in kısa süre içerisinde Roma dünyasına yayılmasında önemli bir rolü vardır. Miladi üçüncü yüzyılda genel hatlarıyla Roma İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik ve dinî durum hakkında fikir sahibi olmanın, Maniheizm'in bu topraklarda geçirdiği tarihsel sürecin anlaşılmasını büyük ölçüde kolaylaştıracağı düşünülmektedir.

1.1.1 Siyasi durum

Roma, tarihsel süreç içerisinde değişen farklı yönetim şekilleriyle (krallık, cumhuriyet, imparatorluk) varlığını oldukça uzun yıllar devam ettirmeyi başarmış güçlü bir imparatorluk olarak tarihe geçmiştir. Bu uzun tarihsel sürecin en parlak devri, Augustus'la (MÖ 27-MS 14) birlikte başlayan imparatorluk rejiminin ilk iki yüzyılını kapsayan dönemde (MÖ 27-MS 180) yaşanmıştır. Söz konusu dönem, sınırlarda gerçekleşen bir takım savaşlar ve bölgesel bazı isyanlar dışında ülkeye genel bir istikrar ve barış durumunun hâkim olmasından dolayı tarihçiler tarafından "Roma Barışı" (Pax Romana) olarak adlandırılmıştır.⁹ Böyle bir tanımlamanın ortaya çıkmasını sağlayan en temel faktör, dönemin imparatorlarının (Trajanus hariç) İmparator Augustus'un vasiyetine sadık kalarak yeni topraklar fethetmek yerine, var olan sınırları korumaya yönelik ılımlı bir politika izlemiş olmalarıdır.¹⁰

⁹ Bk. Paul Petit, *Pax Romana*, çev. James Willis (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1976); Tim Cornell, "The end of Roman Imperial Expansion", *War and Society in the Roman World*, ed. John Rich- Graham Shipley (London – New York: Routledge, 1993); Hannah Cornwell, *Pax and the Politics of Peace: Republic to Principate* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

¹⁰ Augustus'a göre, İmparatorluk zaten coğrafi olarak ulaşabileceği en doğal sınırlarına ulaşmıştır. Bundan sonra gelecek yöneticilerin temel gayesi, ülkeyi bu mevcut doğal sınırlar içerisinde tutmak olmalıdır. Bu doğal sınırlar batıda Atlantik Okyanusu, kuzeyde Ren ve Tuna, doğuda Fırat nehirleri, güneyde ise Arabistan ve Afrika çölleri oluşturmaktadır. Bk. Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. Asım Baltacıgil (İstanbul: İndie Yayınları, 2019) 1/28-29.

Roma İmparatorluğu miladi ikinci yüzyılda, İmparator Trajanus'un hükümdarlığı sırasında tarihinin en geniş sınırlarına ulaşmıştır.¹¹ Bu dönemde Roma'nın, İspanya'dan Mezopotamya'ya ve Kuzey Afrika'dan Britanya'ya kadar uzanan geniş toprakları sayesinde Akdeniz dünyasının tümüne hâkim olduğu görülmektedir. Üçüncü yüzyılın ilk çeyreğine kadar söz konusu sınırlar korunmuş olsa da ikinci yüzyılın çeyreğinin sonundan itibaren hem Sâsânî İmparatorluğu'nun yayılcı politikası nedeniyle doğu, hem de savaşçı göçebe kavimlerin istilaları sonucunda kuzey sınırlarında bir takım değişiklikler yaşanmaya başlamıştır.¹²

Üçüncü yüzyıl, Roma İmparatorluğu için tam bir kaos dönemi olması nedeniyle tarihçiler tarafından "kriz" ya da "askeri anarşi" dönemi olarak adlandırılmıştır.¹³ Yapılan bu adlandırmaya göre, söz konusu kriz dönemi Severus Hanedanının son imparatoru Alexander Severus'un ölümüyle (MS 235) başlamış ve gerçekleştirdiği bir dizi reform sayesinde ülkeyi yeniden ayağa kaldıran Diocletianus'un tahta geçişiyle (MS 284) son bulmuştur. Söz konusu krizin başlamasına neden olan olay, İmparator Alexander Severus'un, ayaklanan askerler tarafından öldürülmesidir. Roma İmparatorluğu onun ölümüyle birlikte şiddetli bir siyasal bunalım içerisine girmiş ve takip eden elli yıllık süreçte birbiri ardına gelen atmışın üzerinde imparator görmüştür.¹⁴ Dönemin "askeri anarşi", dönemin imparatorlarının da "kışla imparatorları" olarak adlandırılmasının en büyük nedeni, ordunun yönetime yaptığı bu müdahaledir.

Dönemi nitelendiren toplumsal karışıklık ve kaosun ortaya çıkmasına pek çok faktörün etki ettiğini belirtmek gereklidir. Bu bağlamda ifade edilebilecek en temel hususlar, imparatorluk sistemi içerisinde net bir veraset anlayışının olmaması, politikaya askeri katılımın artması, imparatorluğun doğu ve batısında gerçekleşen dış istilalar, istila edilen bölgelerin savunulması için imparatora yapılan sürekli baskı, ordunun giderek zayıflamasıyla daha fazla askere duyulan ihtiyaç, halkın düzenini bozan ve korkularını arttıran veba salgını, ülke genelinde baş gösteren ekonomik bunalım ve tarımsal işgücünde yaşanan düşüştür.¹⁵ Sözü edilen alanlardaki iç ve dış faktörler sürekli büyüyen bir istikrarsızlığa yol açarak imparatorluğu günden güne zayıflatmış ve karşı konulamaz bir kriz içerisine sürüklemiştir.

Üçüncü yüzyılda, Roma İmparatorluğu'nun siyasi durumunu, doğuda gittikçe yükselişe geçen Sâsânî İmparatorluğu'ndan bağımsız olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ayrıca Maniheizm'in Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde geçirdiği tarihsel sürecin anlaşılabilmesi, Roma-Sâsânî ilişkilerinin dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır. Zira geç

¹¹ Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, 1/31-32.

¹² Bahsi geçen dönemin siyasi gelişmeleri için bk. Neil Faulkner, *Roma: Kartalların İmparatorluğu*, çev. Çağdaş Sümer (İstanbul: Yordam Kitap, 2. Basım, 2017), 274-279.

¹³ Michael Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1926), 381; Peter Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, çev. Turhan Kaçar (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 26.

¹⁴ Alaric Watson, *Aurelian and the Third Century* (London & New York: Routledge, 2003), 2-3.

¹⁵ Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, 26-29; Faulkner, *Roma*, 275-279; Joshua J. Mark, "The Crisis of the Third Century", *Ancient History Encyclopedia* (Erişim 3 Eylül 2022).

antikçağın siyasi temelini, iki büyük güç olarak varlığını sürdüren Roma ve Sâsânî İmparatorlukları arasındaki çatışma ve denge oluşturmaktadır. İki devlet arasındaki ihtilaf, krizi tetikleyen en önemli faktörlerden birini oluşturmuştur. Ancak dönemin mevcut şartlarının iki taraf için de eşit olmadığı belirtilmelidir. Zira bahsi geçen dönemde Roma, kurulduğu tarihten itibaren siyasi, ekonomik ve toplumsal açıdan en zor dönemini yaşarken, Sâsânîler, kurucusu I. Ardeşir'le (MS 224-240) birlikte hızlı bir yükselişe geçmiş, ardından tahta geçen oğlu I. Şâpur ile tarihindeki en parlak dönemi yaşamıştır. İmparator Trajanus döneminden itibaren Roma hâkimiyeti altında olan Nisibis (Nusaybin), Harran, Edessa (Urfa) gibi kuzeybatı Mezopotamya şehirleri, Kral I. Ardeşir'le birlikte başlayan Sâsânî saldırıları nedeniyle takip eden yıllarda sürekli el değiştirmiştir.¹⁶ Öyle ki, kriz sürecinde bu şehirlerin sırasıyla bir Roma bir Sâsânî hâkimiyetine girdikleri görülmektedir. Bunun en büyük nedeni, Sâsânîlerin Roma topraklarına yönelik yayılcı bir politika izlemiş olmasıdır. Söz konusu yayılcılığın arka planında ise Sâsânîlerin kendilerini Pers/Akamenid Krallığı'nın varisi olarak görmeleri ve Büyük İskender tarafından yıkılan (MÖ 330) Pers topraklarını geri almayı amaçlamaları yatmaktadır.¹⁷ Bu nedenle Roma'nın Ege Denizi'ne kadar olan bölümünü ele geçirmeyi hedefleyen Sâsânî yönetiminin, kriz süreci boyunca Mezopotamya ve Anadolu topraklarına yönelik sürekli bir saldırı durumu söz konusudur. I Ardeşir'le başlayan Sâsânî saldırıları I. Şâpur'un iktidara gelmesiyle zirveye ulaşmıştır. Nitekim I. Şâpur, sırasıyla Mezopotamya'daki Roma şehirlerini ele geçirmiş ve sonunda Antakya'yı da alarak Roma'nın Suriye bölgesini tamamen kendi kontrolü altına almıştır. Dahası, Antakya'yı geri almak için Sâsânî ordusu üzerine yürüyen Roma İmparatoru Valerianus'u (MS 253-260) esir alarak Roma'ya yönelik başarılarını ikiye katlamıştır (MS 253).¹⁸ İmparatorun esir alındıktan sonra köle olarak çalıştırılması, buna karşın Roma İmparatorluğu'nun hiç bir şey yapamaması,¹⁹ ülkenin Sâsânîler karşısındaki güçsüzlüğünü özetler niteliktedir. Tüm bunlara bir de merkezî yönetimden ayrılarak bağımsızlıklarını ilan eden Galya (MS 260) ve Palmira (MS 270) İmparatorlukları da eklendiğinde, üçüncü yüzyılda yıkılmanın eşiğinde bir devletle karşı karşıya kalınmaktadır.²⁰

¹⁶ Mehmet Ali Kaya, "III. Gordion'un Pers(=Sasani) Seferi: Güzergâh, Savaşlar ve İmparatorun Ölümü", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 20/1 (2005), 163.

¹⁷ Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, 1/286-287.

¹⁸ Şâpur Roma'ya karşı kazandığı zaferleri herkese duyurabilmek için Nakş-ı Rüstem'deki Kâbe-i Zerdüş yazıtının duvarlarına üç farklı dilde Romalılardan alınan yerlerin listesini kaydettirmiştir. Yine Nakş-i Rüstem'de yer alan bir duvar kabartmasında Şâpur'un İmparator Valerianus'a diz çöktürmüş halinin betimlendiği görülmektedir. 1936'da keşfedilen yazıt, "Res Gestae Divi Saporis" adıyla tanınmıştır. Bk. Kaya, "III. Gordion'un Pers(=Sasani) Seferi", 165.

¹⁹ Emine Bilgiç, "MS III. Yüzyıl Roma-Sasani İhtilaflarına İlişkin Bir Değerlendirme, Pers Kralı I. Şâpur'un Roma İmparatoru Valerianus'u Esir Alması", *Mediterranean Journal of Humanities* 2/1 (2012), 30.

²⁰ Roma İmparatorluğu üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Galya, Palmira ve Roma olmak üzere üç ayrı siyasi yönetime bölünmüştür. İlk olarak 260 yılında, yukarı ve aşağı Germen bölgelerinin yöneticisi olan Postumus (MS 260-272), Almanya, Galya, Hispania ve Britanya'yı içine alan bir imparatorluk oluşturmak için Roma'dan ayrılmıştır. Detaylı bilgi için Bk. John F. Drinkwater, *The Gallic Empire: Separatism and Continuity in the North-Western Provinces of the Roman Empire, A.D. 260-274* (Stuttgart: Coronet Books, 1987). 270 yılında ise doğuda Palmira kraliçesi olan Zenobia (267-272), Suriye'den Mısır'a uzanan kendi imparatorluğunu kurmuştur. Bk. Fergus Millar, *The Roman Near East: 31 BC- AD 337* (London: Harvard University Press, 1993), 159-173.

1.1.2 Sosyo-kültürel ve ekonomik durum

Maniheistlerin Roma topraklarına yönelik yürüttükleri dini yayma faaliyetlerinin hangi koşullarda gerçekleştiğinin anlaşılabilmesi için dönemin sosyo-kültürel yapısına ilişkin genel özelliklerin bilinmesine ihtiyaç vardır. Bunların başında toplum yapısı ve dil gelmektedir. Başlangıçta İtalya'nın Latium bölgesinde yaşayan kabilelerin bir araya gelerek oluşturduğu soy (gens) birliklerinden ibaret olan Roma toplumu, fetihler sonucu genişleyen topraklarına yeni halkların katılmasıyla birlikte kozmopolit bir yapıya dönüşmüştür. Bu durum zamanla toplum içerisinde farklı sosyal sınıfların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Birbirinden keskin bir şekilde ayrılan bu sınıfları en temel haliyle Roma soyundan gelenler (patriciler), Roma soyuna ait olmayanlar (plebler, clientler) ve köleler şeklinde üç gruba ayırmak mümkündür.²¹ Ancak kuruluşundan itibaren yalnızca Roma soyundan gelenleri gerçek vatandaş olarak kabul eden ve sosyal sınıflar arasında geçiş yapılmasına imkân tanımayan bu sistemin, imparatorluk döneminde çözülmeye başladığı, üçüncü yüzyılda ise İmparator Caracalla'nın Roma topraklarında yaşayan herkese vatandaşlık hakkı vermesiyle (MS 212) büyük oranda geçerliliğini yitirdiği ifade edilmelidir. Nitekim Caracalla'nın çıkardığı *Constitutio Antoniniana* olarak bilinen kanun, özgür olan herkesin eşit haklara sahip olmasını sağlayarak sosyal sınıflar arasında yüzyıllardır süregelen keskin ayrımı ortadan kaldırmıştır.²² Bundan sonraki süreçte devlet yönetimi, toplumu belli sınıflar dâhilinde ayırıştırma fikrinden uzaklaşarak ortak bir kültür düşüncesi etrafında birleştirme üzerine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla üçüncü yüzyıl, Roma adına birlik çağrısının yapıldığı bir dönemi yansıtmaktadır. Dönemin ideolojik vurgusu, tek bir ulusa dayalı imparatorluk anlayışını ifade eden "Romalılaştırma" (Res Romana) fikridir. Farklı ulusları imparatorluk çatısı altında birleştirerek kaynaştırmayı hedefleyen bu anlayış, Romanın evrenselliği üzerine odaklanmıştır. Bunun en açık görüldüğü yerlerden biri, o zamana değin yalnızca Roma yurttaşlarına açık olan ordudur. Nitekim çıkan vatandaşlık kararıyla Romalılaştırılan her ulustan asker toplanarak ordunun kozmopolit bir nitelik kazanması sağlanmıştır.²³

Eğitim sistemi, dil, mimari ve sanat gibi alanlarda ortak bir kültür oluşturmayı hedefleyen Romalılaştırma politikası hem merkezî hem de yerel yönetimler tarafından başarılı bir şekilde yürütülmüş, özellikle büyük kent merkezlerinde oldukça etkili olmuştur.²⁴ Ancak yerel halklar her ne kadar kamusal yaşamın gerektirdiği alanlarda "Romalı" olsalar da başta dil olmak üzere sahip oldukları kültürel özellikleri sürdürmeye devam etmişlerdir. Bunun sonucunda, İmparatorluğun farklı coğrafi bölgelerinde farklı kültürler ön plana çıkmıştır. Roma

²¹ Oğuz Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 192-193; Mehmet Üçer, *Roma Hukuku* (İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2018), 10-12; Mehmet Ali Ağaoğulları - Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Ankara: İmge Kitabevi, 2017), 17-18.

²² Peter Garnsey - Richard Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture* (London & New York: Bloomsbury Publishing, 2014), 138.

²³ Ağaoğulları - Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 75-77.

²⁴ Garnsey - Saller, *The Roman Empire*, 138.

topraklarının batı bölgelerine Latince, doğu bölgelerine ise Yunan dilinin hâkim olmasına rağmen, Galya'da hâlâ Kelt dilinin, Kuzey Afrika'da Kartaca ve Libya dillerinin, Mısır'da Kıptî dilinin, Anadolu'da eskiçağ lehçelerinin, Suriye, Filistin ve Mezopotamya'da ise Aramî kökenli dillerin (özellikle Süryanice) kullanılması²⁵ bahsi geçen yerel kültürlerin, varlıklarını etkin bir şekilde sürdürdüklerini göstermektedir. Roma dünyasından günümüze ulaşan Maniheist metinlerin farklı dillerde kaleme alınmış olması da imparatorluğun bu çok kültürlü yapısıyla ilişkilidir. Ancak belirtmek gerekir ki, bünyesine sonradan dâhil olan kültürler içerisinde Roma toplumunu en çok etkisi altına alan Yunan medeniyeti olmuştur. Üçüncü yüzyıldan "Yunan medeniyetinin Roma İmparatorluğu'nu kendisine mâl ettiği dönem" olarak bahseden Brown'a göre, ikinci yüzyılın sonlarından itibaren imparatorluk hemen her açıdan Yunan kültürünün, başka bir ifadeyle Helenistik kültürün etkisi altına girmiş; hatta imparatorluğun çekim merkezi batıdan Anadolu'nun Yunan şehirlerine kaymıştır.²⁶ Yunan kültürünün şahıslar üzerindeki etkisini vurgulayan Freeman'a göre ise "Her Romalı Yunan tarzını az çok hevesle kendine uyarlamıştır".²⁷ Bu nedenle Roma'nın sosyo-kültürel yapısını Yunan medeniyetinden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Zaten bu çalışmanın esas aldığı dönem, Roma ve Yunan kültürlerinin sentezini yansıtan önemli özelliklere sahiptir. Romalıların askeri komuta işlerinde Latinceyi, halka yönelik sivil hizmetlerde ise Yunan dilini kullanmış olmaları ve bu dilde üretilen yazılı literatürün çokluğu, bunun en açık örneklerindedir.

Bir önceki başlıkta, imparatorluğun üçüncü yüzyılda siyasi bir kriz içerisine girdiğinden bahsedilmişti. İmparatorluğu tehdit eden bu krizin sadece siyasi alanda değil, kültürel ve ekonomik hayat üzerinde de olumsuz etkileri olmuştur. Söz konusu dönemde öne çıkan en belirgin hususlar kent yaşamının gerilemesi, bilimsel düşüncenin önemini yitirmesi, paranın değer kaybetmesi ve köleliğe dayalı ekonomik sistemin çökmesidir.²⁸ Kentsel yaşamda ortaya çıkan gerilemiş, toplumun zengin kesimini kırsal bölgelere gitmeye teşvik etmiştir. Devletin içinde bulunduğu siyasal istikrarsızlığı ve yasa düzeninin zayıflamasını fırsat bilen bu kesim, geniş tarım arazilerine el koyarak buralara büyük villalar²⁹ inşa etmiştir. Bu durum, kırsal alanda yaşayan insanların büyük bir kısmının köy ve çiftliklerini terk ederek şehirlere göç etmelerine yol açmıştır. Buna bağlı olarak da tarımsal ekonomiye sahip Roma devletinin geliri büyük ölçüde azalmıştır. Geliri iyice azalan Devlet, bütçe açığını dengelemek için vergilendirme sistemine yüklenmiştir. Ancak vergilerin katı ve adaletsiz dağılımı toplumda köleleşmiş, ezilen ve yoksul halk kitlelerinin ortaya çıkmasına ve nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan

²⁵ Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, 19.

²⁶ Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, 20-22.

²⁷ Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Kitabevi, 2013), 386.

²⁸ Viladimir N. Diakov - Sergey I. Kovalev, *İlkçağ Tarihi - 2*, çev. Özdemir İnce (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 262.

²⁹ "Villa", hem lüks malikâneleri hem de konforlu çiftlik evlerini kapsayan geniş bir terimdir. Roma villaları hakkında detaylı bilgi için Bk. Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, 520-521.

yoksullar ile zenginler arasındaki farkın iyice açılarak ekonomik eşitsizliğin büyümesine neden olmuştur.³⁰

Tarımsal üretimin yanı sıra imparatorluğun sosyal ve ekonomik yaşamında etkili olan faaliyetlerden bir diğeri ticarettir. Roma İmparatorluğu Akdeniz etrafında kurulmuş ve bu coğrafyadan fazlasıyla etkilenmiş bir uygarlık olduğu için geleneksel Roma ekonomisinin çoğunlukla Akdeniz kültürünün özellikleri etrafında şekillenmiştir. Buna bağlı olarak İmparatorluk topraklarında gerçekleştirilen ticarî faaliyetlerin büyük bir kısmını tahıl, işlenmiş balık, şarap, yağ, çanak-çömlek ve tekstil gibi gündelik mal alım satımları oluşturmuştur.³¹ Kara ve deniz yolu aracılığıyla yapılan sınır ötesi ticaretin en önemli maddeleri ise Çin'den getirilen ipek, değerli madenler, baharatlar ve diğer lüks mallardır. Söz konusu ticari malların Roma'ya ulaşması için öncelikle Sâsânî topraklarından geçmesi gerekmektedir. Doğu mallarını Sâsânî coğrafyasından bağımsız elde etmek o dönemin ticaret rotaları içerisinde mümkün olmadığından, bu durum Roma'yı Sâsânîlerle ticaret yapmaya mecbur bırakmıştır. Sâsânîler ise gerek ticaret akışının yoğunluğunu gerekse malların fiyatını belirlemeye yönelik uygulamalarıyla ticareti, düşman olarak gördükleri Romalılara karşı ekonomik bir silah olarak kullanmışlardır.³² Ticaretin maliyetini artıran bu durum, özellikle Mezopotamya bölgesinde geçimini ticaretle sağlayan tüccar sınıfın kazançlarını büyük ölçüde azaltmıştır. Sonuç olarak birbiriyle ilişkili bir biçimde ortaya çıkan tüm bu olumsuz gelişmeler, ülkenin her kesiminde büyük bir huzursuzluk ve güvensizlik duygusu yaratmıştır. Dönemin güvensizliğini yansıtan en iyi örneklerden biri, giderek artan tehditlere karşı Roma kentlerinin savunma duvarlarıyla çevrilmiş olmasıdır.³³

1.1.3 Dinî-felsefî durum

Roma İmparatorluğu'nun geniş topraklar üzerine kurulu olması, farklı coğrafyalar ve kültür çevreleriyle ilişkili olarak geniş bir dinî çeşitliliği beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Roma denildiğinde tek bir dinî inanıştan söz etmek ya da Roma topraklarında yaşanan dinî geleneği sadece paganizm ile sınırlandırmak mümkün değildir. Zira tarihsel süreç içerisinde imparatorluğun farklı coğrafyalarında farklı dinî inanışlar benimsenmiştir. Miladi üçüncü yüzyıl ise Roma'nın sahip olduğu dinî çeşitliliğin daha da arttığı ve halkın manevî olarak yoğun bir şekilde farklı arayışlara yöneldiği kritik bir döneme karşılık gelmektedir.³⁴ Nitekim ülkenin

³⁰ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, 550.

³¹ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, 524.

³² Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Manchester: Manchester University Press, 1988), 69.

³³ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, 549.

³⁴ Peter Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, 65.

içinde bulunduğu siyasi kriz, dinî yaşamı da fazlasıyla etkilemiştir. Roma İmparatorluğu'nun üçüncü yüzyıla ait dinî haritasını çıkarmanın, konuyu daha anlaşılır hale getireceği açıktır.

Çok dinli bir toplum yapısına sahip olan Roma'nın, kuruluşundan itibaren farklı aşamalardan geçerek gelişimini sürdürmüş, kendine özgü bir dinî geleneği vardır. Ortaya çıkış tarihi ve herhangi bir kurucusu olmayan bu dinî gelenek, başlangıçta sihir ve büyüler üzerine yoğunlaşmış belirsiz bir dinsel eylemler bütünüyken zamanla aile kültürü etrafında şekillenen sistemli bir yapıya ve sonrasında ise Yunan kültürünün etkisiyle politeizme dönüşerek büyük bir devlet dini haline gelmiştir.³⁵ İmparatorluk döneminde Roma dininin özellikleri arasına Doğu Akdeniz halklarının kadim geleneklerinden biri olan kralların tanrılaştırılmasına yönelik uygulamalardan etkilenilmesinin bir sonucu olarak "İmparatorluk Kültü" de eklenmiştir.³⁶ Roma dininin son aşaması olarak ifade edilebilecek bu kültür, geleneksel Roma dinini yeniden organize eden İmparator Augustus'un (MÖ 27-MS 14), dinsel otoriteyi kendi şahsında toplamasıyla birlikte ortaya çıkan bir kavramdır. Roma siyaseti, kutsal kabul edilen bir teolojik düzen içerisinde yürütüldüğünden İmparatorluk Kültü Hıristiyanlığın resmî devlet dini olarak kabul edilmesine kadar yönetimin gerektirdiği bir zorunluluk olarak imparatorluğun tüm bölgelerinde aktif olarak uygulanmıştır.

Roma'da din, tarihinin hiçbir döneminde günümüz büyük dünya dinlerinde olduğu gibi sistematik bir içeriğe sahip olmamış, buna karşın din olgusu siyasi otoriteler tarafından her zaman önemsenmiştir. Özellikle yöneticilerin, devlet tanrılarını ihmal etmenin Roma'nın başına felaketler getireceğine dair inanışları ve buna yönelik uygulamaları dinin günlük hayatın hemen her aşamasında etkili olmasını sağlamıştır. Dine verilen önemin en güzel örneklerinden biri, Roma'nın miladi ikinci ve üçüncü yüzyıl paralarının üzerinde yazılı olan "Tanrılar bizi koruyor" ifadesidir.³⁷ Hem yurttaşlarına hem de devlet yönetimine yararlı olanı seçip uygulamak üzerine kurulu bir din anlayışını benimseyen Romalı yöneticiler, devlet dininin üstünlüğünü ve ayrıcalığını bozmadığı sürece, siyasal yayılımı kolaylaştıracağına inandıklarından dolayı egemenlikleri altındaki halkların dinlerine de hoşgörülle yaklaşmışlardır.³⁸ Sınırların genişlemesiyle imparatorluk bünyesine katılan antik Yunan, Mısır ve Suriye dinlerinin, ait oldukları coğrafyalarda varlıklarını sürdürmeye devam etmiş olmaları, imparatorluğun farklı dinî geleneklere yönelik bu hoşgörülü tutumunun bir sonucudur. Ancak bahsi geçen hoşgörü temelli anlayışın, devlet dinini tehdit edecek nitelikteki dinî geleneklere gösterilmediğini; dahası imparatorluğun bu konuda oldukça sert bir tutum sergilediğini belirtmek gerekir.

³⁵ Antik Roma dininin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönüşümler hakkında detaylı bilgi için bk. Cyril Bailey, *Antik Roma'nın Dini* (İstanbul: Kanon Kitap, 2018); Çiğdem Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011).

³⁶ İmparatorluk Kültü'ne ilişkin detaylı bilgi için bk. Simon R. F. Price, *Ritüel ve İktidar, Küçük Asya'da Roma İmparatorluk Kültü*, çev: Taylan Esin (Ankara: İmge Yayınevi, 2004).

³⁷ Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, 58.

³⁸ Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 37.

Geleneksel Roma dini, tanrılara armağan sunarak onları hoşnut etme üzerine kurulu bir takım ritüellerden ibarettir. Roma'nın bir tarım toplumu olması nedeniyle daha çok tarımsal faaliyetlerle ilişkili olan bu ritüeller, başlangıçta düzensiz faaliyetler şeklinde icra edilirken devletin bunları tutarlı bir bütün halinde düzenlemesiyle yeniden yapılandırılmış ve belli bir dinî takvim içerisine yerleştirilmiştir. Tapınma ritüellerinin temel gayesi, tanrılar hoşnut ederek ülkenin başına gelecek felaketleri önlemek ve böylece devletin güvenliğini sağlamaktır. Bu nedenle dine yönelik kamusal tapınmaların devlet adına çalışan rahipler tarafından, devletin inşa ettiği tapınaklarda ve devlet kontrolünde gerçekleştirildiği görülmektedir. Günlük yaşamın tüm alanlarına yönelik çeşitli uygulamalar içeren bu dinin en önemli tapınma ritüellerini, mevsimsel bayramlar ve tanrılara sunulan kurban merasimleri oluşturmaktadır.³⁹ Kısacası tüm dinî sistem, tanrılar hoşnut ederek felaketlerden uzak durmak ve dünyanın nimetlerinden sorunsuz bir şekilde yararlanmak üzerine kurulu olup bireylerin manevî ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktır. Roma dinine ait bu özellikler göz önüne alındığında şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Metafizik bir dünya anlayışına sahip olmayan, sadece mevcut dünyaya odaklanan ve devlet tekelinde yürütülen Roma dini, bireylerin manevî gereksinimlerini karşılamada yetersiz kalmış; tarih boyunca imparatorluğun siyasi emellerine hizmet eden bir araç olarak işlev görmekten öteye gidememiştir. Bunun bir sonucu olarak da bireyler, hayatlarındaki manevî boşluğu dolduracak yeni din arayışları içerisine girmişlerdir. Miladi takvimin başlarında imparatorluk sınırları içerisinde artan dinî çeşitliliğin temelinde, devlet diniyle tatmin olmayan halkın bu kişisel din arayışları yatmaktadır. Dolayısıyla yeni dinî geleneklere gösterilen ilgi, imparatorluk bünyesinde yaşanan olumsuz faktörlerin ortak bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Hatırlanacağı gibi, genişleyen topraklarını kontrol etmede zorlanan Roma İmparatorluğu'nun miladın başlarından itibaren siyasi ve ekonomik açıdan oldukça sıkıntılı bir sürece girdiğinden bahsedilmiştir. Buna, kendi çıkarlarını, halkın ve devletin çıkarlarından önde tutan imparatorlar, salgın hastalıklar ve dış siyasette yaşanan gerginlikler de eklenince, devlet dini halkın gözündeki otoritesini kaybetmeye ve giderek zayıflamaya başlamıştır.⁴⁰ Dahası, yaşanan olumsuzluklar halk arasında yoğun bir kötümserlik algısının oluşmasına ve bu algı ile beslenen yeni dinî ve felsefî düşünce akımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim miladi yıllarda Mitras, İsis gibi çeşitli gizem dinlerinin, Gnostisizm, Yeni-Pythagorasçılık ve Yeni-Plâtonculuk gibi dinî-felsefî akımların ve Hıristiyanlık, Maniheizm gibi yeni dinî geleneklerin ortaya çıkıp kısa sürede Roma topraklarına yayıldıkları görülmektedir. Burada dikkat çeken husus, tüm bu dinî-felsefî akımların temelinde, dünyanın kötü olduğuna ve artık sona yaklaşıldığına dair ortak bir inanışın yatıyor olmasıdır. Dünyanın kötü olarak algılanmasına ilişkin halk arasındaki bu ortak tutum, mevcut dünyaya yönelik pratiklerden ibaret olan devlet dininin manevi açıdan ihmal ettiği Roma vatandaşlarını, başka bir dünya arayışına yöneltmiştir. Böylece ölüm sonrası yaşam, günahlardan arınma ve kurtuluş gibi konulara

³⁹ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 2/128-136.

⁴⁰ Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 40.

ilişkin artan bireysel sorgulamalar, öte dünya anlayışına yer veren farklı dinsel geleneklerde yanıt bulmuştur. Zira dönemin dinî dünyası, kurtuluş vaat eden liderler ve kurtuluşa erişmek için onların peşinden giden çeşitli cemaatlerle doludur. Özellikle miladi ikinci ve üçüncü yüzyıllarda belli tanrı/tanrıçaların diğerleri arasından ön plana çıkması, dönemin yaygın bir dinsel özelliğidir. Esasında bu durum, halk inancının ikincil tanrılardan uzaklaşarak doğrudan merkezî bir figüre yönelmesiyle alakalıdır.⁴¹ Nitekim Roma halkının yeni dinî geleneklere olan yöneliminin temel gerekçelerinden biri, bu dinlerin herhangi bir aracıya yer vermeden, mensuplarını doğrudan Tanrı'ya ulaştırmalarıdır. Diğer bir ifadeyle, geleneksel paganizm kendini kişisel olmayan ritüeller aracılığıyla ifade ederken, kurtuluş vaat eden dinî gelenekler Tanrı'yla doğrudan iletişim kurabilmenin yollarını sundukları için tercih edilmiştir.⁴²

Roma dünyasında kabul gören kurtuluş dinleri içerisinde en yaygın gizem dinleridir. Gizem dinleri, buldukları coğrafyaya ait belli tanrı ya da tanrıçaları merkezî birer figür olarak ön plana çıkararak, kişiyi tanrıya yakınlaştırarak ruhun arındırılmasına fırsat veren, özellikle ölüm sonrasında kutsal bir yaşam için vaatte bulunan ve buna yönelik belli bir ahlaksal davranış modeli sunan bireysel din biçimleridir. Helenistik Roma dünyasında bireysel ve toplumsal koşulların değişen durumlarına bir cevap olarak ortaya çıkmış pek çok gizem dini vardır. İnsanların manevi ihtiyaçlarını karşılamada oldukça başarılı olan gizem dinleri, öne çıkan arınma ritüelleriyle ve sundukları ölümsüzlük vaatleriyle Roma dünyasında özlemi çekilen bireysel kurtuluşun merkezi olmuşlar; dönemin ihtiyaçlarını karşıladıkları ölçüde imparatorluk toprakları boyunca yayılıp gelişmişlerdir. Gizem dinlerinden birini benimsemiş olmanın devlet dinini terk etmeyi gerektirmemesi, söz konusu yayılım sürecini daha da kolaylaştırmıştır. Hatta dönemin yazılı kaynaklarında, bazı Romalı memurların ve imparatorların dahi bu kültlere katıldığına yönelik bilgilere rastlanmaktadır.⁴³

Miladi üçüncü yüzyılda İmparatorluğun farklı coğrafyalarında farklı gizem dinlerinin benimsendiği görülmektedir. Mısır'da İsis (Serapis), Yunanistan'da Ceres (Demeter), Anadolu'da Kybele (Ana Tanrıça) ve İmparatorluğun istisnasız tüm bölgelerinde görülen Mitras, söz konusu yüzyılın başlıca gizem kültürlerini oluşturmaktadır.⁴⁴ Bunlar arasında en yaygın ve popüler olanı Mitraizm olarak da ifade edilen Mitras Kültü'dür. Günümüze ulaşan kaynaklara göre ilk kez Anadolu'nun Kilikya bölgesinde tapım görmeye başlayan⁴⁵ ve birinci

⁴¹ Peter Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, 60.

⁴² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 5/8-10; Brown, *Geç Antikçağ Dünyası*, 60-61.

⁴³ Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 47, 69.

⁴⁴ Bk. Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri*, 70-159; Bk. Mehmet Çelik, "Sır Dinleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 213-225; Hans Kloft, *Antik Çağ'ın Gizem Kültürleri: Tanrılar, İnsanlar ve Ritüeller*, çev. Tuna Akçay (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 18-74.

⁴⁵ Hint-İran ve Roma coğrafyalarındaki farklı dinî içeriklerine dayanarak Mitraizm'in kökenine ilişkin çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bunlardan en eski olanı Mitra'nın milattan önce iki binli yıllarda Hint coğrafyasında ortaya çıktığı, oradan İran'a ve İran'ın dinî geleneklerinden etkilenmiş haliyle de Roma'ya geçtiği yönündedir. Bu teoriye göre, Roma topraklarında yayılan Mitraizm Pers dinî gelenekleriyle yakından ilişkili; hatta onun Roma

yüzyıldan itibaren hızlı bir yayılım sürecine giren Mitras kültürünün, Roma topraklarında en yaygın olduğu dönem üçüncü yüzyıldır. Bu dönemde Filistin'den Kuzey Afrika'ya, Anadolu'dan Britanya'ya kadar imparatorluğun her yeri Mitraizm'e ait tapınaklarla dolmuştur.⁴⁶ Kültün imparatorluk içerisinde bu denli hızlı ve geniş topraklara yayılmasını, sürekli hareket halinde olan Romalı askerler, tüccarlar ve köleler arasında kabul görmesi sağlamış ve aynı zaman diliminde aynı coğrafi bölgelerde yayılım gösteren Hıristiyan geleneği ile büyük bir rekabet içerisine girmesine neden olmuştur. Mitras kültürünün, İmparator Aurelian döneminde (MS 270-275) Roma'nın Güneş Tanrısı Sol Invictus ile özdeşleştirilmesi sonucu resmî devlet kültürüne gelmesi,⁴⁷ söz konusu rekabetin kıyasıya yaşandığını gösteren önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Üçüncü yüzyıl Romasının sahip olduğu dinî çeşitliliğin önemli bir kısmını, yukarıda bahsedilen İmparatorluk Kültü ile gizem dinleri oluştururken, diğer kısmını ise Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri ile bunlarla ilişkili olarak ortaya çıkan çeşitli Yahudi-Hıristiyan gruplar ve gnostik hareketler oluşturmaktadır. Yahudi geleneği ilk kez imparatorluk sınırlarının doğuya doğru genişlemesiyle Roma topraklarına dâhil olmuştur. Julius Caesar (MÖ 49-44) döneminde "onaylanmış din" (religio licita) olarak kabul edilen Yahudiliğin Geç Antik Roma dönemindeki genel kabul durumu, imparatorların kişisel tutumlarına göre farklılık gösterse de devlete başkaldıracak nitelikte eylemler gerçekleştirmedikleri sürece, yönetim onlara karşı ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. Zira Yahudiler politeizmin hâkim olduğu bir toplumda tek tanrıcılığı temsil etmelerine rağmen, bağlı oldukları Musa Yasası'nın ihlal edilmesine neden olacak kamusal uygulamalardan muaf tutulmuşlardır.⁴⁸ Bunun yanı sıra sünnet ve cumartesi yasağı gibi Yasa'nın gerektirdiği ibadetleri yerine getirmek amacıyla toplanmalarına ve sinagog inşa etmelerine müsaade edilmiştir. Dahası, Yahudilere ait ortak mülkiyetler ve Kudüs'e yapılan maddi destekler imparatorluk kanunlarıyla güvence altına alınmıştır. Yahudilere duyulan güven, MS 66 ve 135 yıllarında gerçekleşen iki büyük isyanla derinden sarsılmış olsa da bu durum Roma toplumundaki hak ve imtiyazlarını korumaları önünde bir engel teşkil etmemiştir. Caracalla'nın vatandaşlık kanunu ile Roma topraklarında yaşayan diğer pek çok azınlık gibi Yahudiler Roma vatandaşlığı elde etme hakkına sahip olmuşlardır.⁴⁹ Geç antikçağda

İmparatorluğu'na uyarlanmış şeklidir. Bk. Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, çev. Thomas J. McCormack (Chicago: The Open Court Publishing, 1903), 1-84. Roma Mitraizmi'nin kökenine yönelik ortaya atılan diğer bir teori ise günümüz Mitra tapınaklarında yer alan "boğa öldürme" ikonografisinden hareket etmiş ve ilkinin tam tersi bir sonuca ulaşmıştır. Buna göre Mitraizm, MÖ 2. yüzyılda, astroloji ile yakından ilgili bir grup Stoacı entelektüelin dönemin astrolojik buluşunu (Hipparküs'ün "bütün uzayın hareketi" olarak ifade ettiği Ekinoksların gerilemesi buluşu) Stoacı gelenek çerçevesinde yorumlanması sonucu, Roma'nın Kilikya bölgesinde ortaya çıkan ve kısa sürede tüm Roma topraklarına yayılan astral bir dinî öğretilerdir. Bk. David Ulansey, *Mitras Gizlerinin Kökeni: Antik Dünyada Kozmoloji ve Din*, çev. Hüsnü Ovacık (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1998).

⁴⁶ Mitra tapınaklarının Roma İmparatorluğu içerisindeki yayılımı için bk. Ulansey, *Mitras Gizlerinin Kökeni*, 11.

⁴⁷ Hamza Üzüm, "Mitra Her Yerde, Mitra Senkretizmi, Mitra'nın Greko-Romen ve Doğu İlahlarıyla Özdeşleştirilmesi", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), 41-42.

⁴⁸ E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule From Pompey to Diocletian* (Leiden: Brill, 1976), 539-540.

⁴⁹ Steven Bowman, "Jews in Byzantium", *The Cambridge History of Judaism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 4/1040.

başta Filistin olmak üzere Suriye, Anadolu, Mısır, Kuzey Afrika ve İtalya gibi Roma İmparatorluğu'nun hemen her yerinde varlık göstermiş olmaları,⁵⁰ Yahudilerin açık bir biçimde devlet yönetimi tarafından kabul gördüklerine işaret etmektedir. Son olarak Roma topraklarında yaşayan bu Yahudi topluluklarının, Yahudi milliyetçiliği ve Yasa'ya bağlılık konusunda katı bir yaklaşım sergileyen Filistin Yahudiliğinden ziyade Helenizm'in etkisi altında gelişen ve daha esnek bir dünya görüşüne sahip Diaspora Yahudiliğinin⁵¹ temsilcileri olduklarını belirtmek gereklidir.

Düşünce ve din hayatında pek çok değişime tanıklık eden üçüncü yüzyıl, Roma İmparatorluğu topraklarında doğup gelişen Hıristiyanlık için de önemli değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Nitekim ilk ortaya çıktığı andan itibaren iki yüzyıl boyunca Filistin Yahudiliğinin bir alt kolu olarak görülen, buna bağlı olarak da toplumun eğitimsiz kesiminin dini olarak algılanan Hıristiyanlığın, ikinci yüzyılın sonlarından itibaren Yahudi geleneğinden koparak yeni bir kimlik inşa etme çabası içerisine girdiği görülmektedir. Bu çabanın en açık örneklerini, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkıp İsa'nın tabiatına yönelik farklı fikirler etrafında gelişen kristolojik tartışmalar oluşturmaktadır.⁵² Bu tartışmalar, farklı isimlerle anılan çeşitli Hıristiyan topluluklarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Erken dönem Hıristiyanlık içerisindeki ilk ayrışmalardan birini, Mani'yi yetiştiren Elkesaifler topluluğunun da dâhil olduğu Yahudi-Hıristiyanlığı oluşturmaktadır. İsa'ya iman etmekle birlikte Yahudi şeriatına olan bağlılıklarını sürdürmeleri nedeniyle Pavlusçu ana akım Hıristiyanlıktan ayrılan bu grup mensupları, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda özellikle Filistin, Suriye, Mezopotamya ve çevresinde varlık göstermişlerdir.⁵³ Hıristiyanlığın erken dönemlerinde ortaya çıkan ayrışmalardan bir diğerini ise gnostik fikirler etrafında gelişen hareketler oluşturmaktadır. Temel öğretisi düalizm olan ve kurtuluşa ancak "ilahî bilgi" (gnosis) sayesinde ulaşılabileceğini savunan gnostik düşüncenin Hıristiyanlık içerisindeki önemli temsilcilerinden biri, ismini kurucusundan alan Marcionculuktur. Marcion (MS 85-160), birisi evreni yaratan "Demiurg", diğeri ise "Üstün Tanrı" olmak üzere iki tanrı anlayışı fikrini öne sürmüş ve İsa'nın Demiurg'un üstünde yer alan yüce Tanrı'dan geldiğini iddia ederek Hıristiyanlık içerisinde büyük bir bölünmeye neden olmuştur. Dahası, kendine özgü ilke ve kurallara sahip yeni bir kilise kurmuş; Demiurg'un vahyi olduğuna inandığı için *Eski Ahit*'i

⁵⁰ Bk. Lee I. Levine, "Jewish Archaeology in Late Antiquity: Art, Architecture, and Inscriptions", *The Cambridge History of Judaism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 4/519-555; Bk. Erwin R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (Oxford: Princeton University Press, 1988).

⁵¹ Yahudiliğin Roma topraklarında Filistin Yahudiliği ve Helenistik Yahudilik şeklinde de ifade edilen Diaspora Yahudiliği olmak üzere iki farklı yönde gelişim gösterdiği ve bu ikisi arasında önemli farklar olduğu görülmektedir. Nitekim iletişim dili olarak Aramice'yi kullanan ve kutsal metinleri literal anlamda okuyup değerlendiren Filistin Yahudileri, Yahudi milliyetçiliği ve Yasa'ya bağlılık konusunda katı bir yaklaşım göstererek daha çok geleneksel Yahudiliği temsil ederken; Grek dili konuşan ve Philo'nun etkisiyle kutsal metinleri alegorik açıdan açıklama yoluna giden Diaspora Yahudileri, Yahudi milliyetçiliğinin keskin sınırlarını aşan evrensel düşüncelere sahip olmuş ve Yasa'yı uygulama konusunda daha esnek bir tutum sergilemişlerdir. Bk. Dursun Ali Aykıt, *İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 35-36.

⁵² Turhan Kaçar, *Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 22-33.

⁵³ Hans Joachim Schoeps, *Yahudi-Hıristiyanlığı*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 26.

reddederek içerisine yalnızca Pavlus'un on mektubu (*İbraniler ve Pastoral Mektuplar* hariç) ile *Luka İncili*'ni dâhil ettiği kendi kanonunu oluşturmuştur. Hıristiyanlığın temel inanç esaslarına aykırı görüşlere sahip olmasına rağmen Marcion'un kurduğu kilisenin kısa sürede yaygınlaştığı, ikinci yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Roma İmparatorluğu'nun doğu kesimlerinde geniş bir taraftar kitlesine sahip olduğu görülmektedir.⁵⁴

Roma dünyasındaki karışıklığın neden olduğu bireysel arayışlar, kurtuluş odaklı dinî hareketlerin oluşumuna etki ettiği kadar yeni felsefi düşüncelere de kapı aralamıştır. Belli bir kurtarıcı figürüyle ön plana çıkan dinî cemaatler daha ziyade halkın orta sınıfına hitap ederken, toplumun eğitilmiş azınlığı dönemin ihtiyaçlarını, akılcı felsefe geleneğinden kopmadan karşılama çabası içine girmiştir. Akılcı entelektüellerin giriştiği bu çabanın sonucunda Yeni Pythagorasçılık ve Yeni Plâtonculuk olmak üzere iki düşünce okulu ortaya çıkmıştır. Helenistik Roma dönemini etkisi altına alan bu felsefe okulları, sistemlerinde en fazla dinî unsur barındıran Platon ve Pythagoras'a ait antik Yunan felsefelerinin, çağın gereksinimlerine uyarlanmış şekilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu uyarlamalarda, tümüyle olmasa bile Aristo ve Stoacılığa ait bazı unsurların da uzlaştırma yoluna gidilerek yeni düşünce sistemlerinde kullanıldığı görülür. Bunların başında Aristo'nun evrene aşkın ve bir olan Tanrı anlayışıyla, Stoacılığın insan ruhunun ölümsüzlüğüne ilişkin fikirleri gelir. Zira dönemin vurgusu, ölümsüz kabul edilen insan ruhunun kurtuluşu üzerinedir.⁵⁵ Bu dönemde, klasik çağın felsefelerini meşgul eden metafizik ve kozmoloji tartışmaları artık bir kenara bırakılmış, ruhun kurtuluşunu sağlayan bilgi ve pratikler ön plana çıkmıştır. Bireysel mutluluğu elde etmeye odaklanan bu dinî pratiklerin, maddi olan her şeyden arınarak ahlaki bir yaşam sürmeyi öğütledikleri görülmektedir.⁵⁶ Dönemin içinde bulunduğu felsefi atmosferin en somut örneklerinden biri, Platon'un filozof devlet adamı hayalinin vücut bulmuş şekli olarak görülen stoacı Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un (MS 161-180) *Kendime Düşünceler* isimli eseridir. Aurelius bu eserinde, çağın özelliklerine uygun olarak dünyasal değerlerin geçiciliğine vurgu yapmış ve kurtuluş için ahlaki bir yaşam sürmenin önemine değinmiştir.⁵⁷

Bunların yanı sıra, kaderci ve determinist ahlak anlayışı etrafında gelişen Helenistik Roma felsefelerinin, bahsi geçen dönemde yaygınlık kazanan ve Maniheizm yaşam tarzında da önemli bir yeri olan asketik eğilimlerin temelini oluşturduğu ifade edilmelidir. Çünkü dönemin filozofları ruhun, ait olduğu aşkın dünyaya dönerek kurtuluşa erişebilmesinin ancak maddi olandan sıyrılmakla mümkün olabileceğine inanmışlar ve bu doğrultuda asketik bir yaşam

⁵⁴ Jacob Albert Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine* (Leiden & Boston: Brill, 2010), 139; Nihat Durak, "Sinoplu Bir Gnostik: Marcion", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 7-14; Ayrıca, dönemin Hıristiyan dünyasında Marcion'un nasıl algılandığına ilişkin geniş bilgi için bk. Judith M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic, God and Scripture in the Second Century* (New York: Cambridge University Press, 2015).

⁵⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 10-11.

⁵⁶ Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 145.

⁵⁷ Bk. Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

tarzını önermişlerdir.⁵⁸ Ancak antik dönem felsefesinin asketizm anlayışı ile günümüz asketik yaşam algısı birbirine karıştırılmamalıdır. Modern dönemde yeme, içme ve cinsellik gibi maddi dünya eylemlerinden uzak durma şeklinde algılanan asketizm, antik dönemde daha çok “manevi pratiklere yoğunlaşma” biçiminde kendini göstermiştir.⁵⁹

Görüldüğü gibi söz konusu dönem, din ile felsefenin yoğun biçimde iç içe geçtiği, başka bir ifadeyle din ve felsefenin birbirine paralel fikirler etrafında gelişim gösterdiği bir zaman dilimini yansıtmaktadır. Bu dönemden günümüze ulaşan kaynaklar ya dinî öğretilerin felsefeyle desteklenmeye ya da felsefi fikirlerin dinle uzlaştırılmaya çalışıldığı örneklerle doludur. Felsefenin asketik yaşamı önerdiği bir çağda Hıristiyan manastırcılığının gelişimi ya da erken dönem Hıristiyan polemik yazarlarının Hıristiyan geleneğinden “felsefe” olarak bahsetmeleri⁶⁰ buna verilebilecek en belirgin örneklerden sadece bir kaçını oluşturmaktadır.

1.2. Maniheizm’in Ortaya Çıkışı

Maniheizm, milattan sonra üçüncü yüzyılda, Mezopotamya’nın Bâbil bölgesinde kendisini o zamana değin var olmuş tüm dinlerin tamamlayıcısı olarak gören Mani’nin, insanlığı kurtuluşa ulaştıracak ilahi bir elçi olarak görevlendirildiğini vâzetmesiyle ortaya çıkmış gnostik bir dinî gelenektir. Maniheizm’i diğer gnostik geleneklerden ayıran en temel özellik, onun evrensel bir bakış açısına sahip olmasıdır. Zira dönemin diğer gnostik hareketleri sadece kendi üyelerine hitap eden kapalı birer cemaat konumundayken, Mani, evrensel anlam yüklediği gnosisi tüm insanlığa ulaştırma düşüncesi üzerine kurulu bir din inşa etmiştir.⁶¹ Onun dini, sahip olduğu güçlü misyon anlayışı sayesinde Mezopotamya’dan başlayarak batıya ve doğuya doğru hızla yayılmış, Roma İmparatorluğu içerisinde Hıristiyan geleneğe ve Sâsânî İmparatorluğu içerisinde Mecûsî geleneğe rakip bir konuma yükselmiştir. Maniheizm’in nasıl ortaya çıktığını, hangi şartlar altında geliştiğini ve bu sürece kaynaklık eden unsurların neler olduğunu ortaya koymak, hem Mezopotamya coğrafyasının o dönem içinde bulunduğu durumu hem de Mani’nin yaşam hikâyesini anlamakla mümkündür.

⁵⁸ Dönemin filozofu Plotinos, gerçek bilginin ancak iç deneyimle elde edilebileceğini ifade etmiş, bu nedenle de filozofların zühd hayatı yaşamaları gerektiğini vurgulamıştır. Bk. Plotinos, *Dokuzluklar (Enneades)*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2006), 1/4-6.

⁵⁹ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold Davidson (Oxford & Cambridge: Wiley Blackwell Publishers, 1995), 128.

⁶⁰ İskenderiyeli Clementus (150-215), İskenderiyeli Origenes (185-250) ve Augustinus (354-430) gibi erken dönem kilise babaları, Hıristiyanlığın felsefi olarak temellendirilmesi gerektiğini savunmuşlar ve bu doğrultuda özellikle Platon’un felsefesinden yararlanmışlardır. Bk. Hüsamettin İnaç – Hakkı Evcim, “Patristik Felsefe Bağlamında Hıristiyanlığın ve Feodalitenin Sosyopolitik Analizi”, *İzlek Akademik Dergi* 1/1 (2018), 36-49.

⁶¹ Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 15.

Mani, MS 216 yılında, Part/Arsakid Krallığı'nın Roma İmparatorluğu ile sınır olduğu Bâbil bölgesi yakınlarında, Part kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.⁶² O dönemde Mezopotamya, Romalılar ve Partliler arasında yaşanan siyasi çekişmelere ve iktidar değişikliklerine sahne olan tampon bir bölge konumundadır. Söz konusu çekişmeler, Mani'nin doğumundan kısa bir süre sonra Part Krallığı'nın yerini alan Sâsânîler (MS 224) döneminde de artarak devam etmiştir. Mani'nin doğduğu dönemde Mezopotamya, doğu ve batıyı temsil eden iki rakip devletin buluşma noktasında olması nedeniyle siyasi olduğu kadar dinsel açıdan da canlı bir yapıya sahiptir. Mecûsilik, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi baskın dinî geleneklerin yanı sıra, Sabîlik gibi gnostik inançlar ve antik Bâbil dinsel geleneğini devam ettiren çeşitli topluluklar aynı coğrafyada varlıklarını sürdürmektedir. Sâsânî Devleti'nin hâkim dinî geleneği Mecûsilik⁶³ olmasına rağmen I. Behram dönemine (MS 273-276) kadar ülkedeki farklı dinî gelenek mensuplarına karşı ılımlı bir politika izlenmiştir. Romalılar ise dördüncü yüzyılda Hıristiyanlığı⁶⁴ resmî devlet dini olarak benimsemişlerdir; ancak Maniheist inancın ortaya çıktığı sırada, rekabet halinde olmalarına karşın Hıristiyanlığın bir devlet dini olma statüsü elde edemediği ifade edilmelidir.

Miladi üçüncü yüzyılda henüz resmî bir söyleme kavuşmayan Hıristiyanlık, kendi içerisinde çeşitli gruplara ayrılmış bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Hıristiyan geleneğinin yaygınlık kazanmaya başladığı coğrafyalardaki genel duruma bakıldığında, Roma topraklarının daha çok Pavlus Hıristiyanlığı ile Bardaisan ve Marcion gibi liderlerin fikirleri etrafında gelişen çeşitli gnostik Hıristiyan topluluklarına ev sahipliği yaptığı, Maniheizm'in doğduğu Güney Mezopotamya'nın ise asketik yaşam tarzı süren Yahudi-Hıristiyan cemaatlerle ön plana çıktığı görülmektedir. Haklarında ancak erken dönem kilise yazarları aracılığıyla bilgi sahibi olduğumuz Yahudi-Hıristiyan geleneğinin de kendi içerisinde farklı kollara ayrıldığı anlaşılmaktadır. İşte Mani, Yahudi-Hıristiyanlığının kollarından biri olan ve babası aracılığıyla

⁶² Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 182; Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu vd., ed. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 827-828.

⁶³ İskender'in MÖ 332'de Akamenid İmparatorluğu'na son vermesiyle hâkim dinî kültür olmaktan uzaklaşan Mecûsî geleneği, Sâsânî Devleti'nin kuruluşundan itibaren (MS 224) yeniden hayat bulmuştur. Gerek devletin kurucusu I. Ardeşir'in siyasi kimliğini dinî kimliğiyle eş değer tutması, gerekse ruhban sınıfının başında bulunan Kartir'in sistemli bir dinî yapılanma oluşturmak için mücadele etmesi, Mecûsilik'in İran topraklarında tekrar hâkim konuma yükselmesini sağlamıştır. Ülkenin dinî lideri Kartir'in Nakş-ı Rüstem kitabesinde sapkınlıklar olarak tasvir ettiği diğer din mensuplarının tek tek isimlerini zikrederek İran topraklarından sürüldüğünü söylemesi, siyasi otoritenin din tercihini açıkça ortaya koymaktadır. Bk. Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din, Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsi Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012), 187-196.

⁶⁴ Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda ortaya çıkışından itibaren yaklaşık üç yüz yıl boyunca zaman zaman müntesipleri hakkında takibat süreci başlatılan yabancı bir din olarak muamele görmüş; dördüncü yüzyılın başlarında İmparator Constantinus tarafından yayımlanan Milan Fermanı (MS 313) ile ilk kez yasal bir din olarak özgür bırakılmıştır. Milan Fermanı sonrası kiliseye verilen geniş çaplı malî, siyasi ve hukukî imtiyazlar, Hıristiyanların giderek güçlenmesini sağlamıştır. Dördüncü yüzyılın sonlarına doğru artık Roma toplumunun hâkim dinî geleneği haline gelen Hıristiyanlık, İmparator Theodosius'un 380 yılında yayımladığı Selanik Fermanı ile resmen kabul edilmiş, 381 yılında düzenlediği İstanbul Konsili ile ise dünyaya ilan edilmiştir. Bk. Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antikçağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 174-189, 283-293.

küçük yaşta katıldığı Elkesâi cemaati içerisinde yetişmiştir.⁶⁵ Adını kurucusundan (El-Hasih/Alhasaios) alan Elkesâi cemaati, İsa'nın mesihliğini kabule karşı Pavlus'un elçiliğini reddeden, kanlı kurban geleneği dışında sünnet, cumartesi yasağı gibi Yahudi şeriatının gerektirdiği diğer uygulamaları yerine getiren ve kendine özgü vaftiz anlayışına sahip olan asketik bir Yahudi-Hıristiyan topluluğudur. Elkesâi'yi diğer Yahudi-Hıristiyan cemaatlerden farklı kılan en temel özellik, beden ve yiyeceklerin yıkanmasına verdiği önemdir.⁶⁶ Nitekim yıkanmayı esas almaları nedeniyle İbn Nedim bu cemaatten *el-muğtesile* olarak bahsetmiş;⁶⁷ Süryani yazar Theodore Bar Konai ise cemaatin üyelerini *menakkedé* kavramıyla tanımlamıştır.⁶⁸ Bahsi geçen kavramların her ikisi de "kendilerini yıkayanlar, temizleyenler" anlamına gelmektedir.

Mani'nin yaşamı temel alındığında, Maniheist öğretinin "oluşum" ve "şekillenme" olmak üzere iki aşamalı uzun bir süreçten geçerek ortaya çıktığını söylemek mümkündür.⁶⁹ Öğretinin oluşum aşaması, onun Elkesâi cemaatiyle birlikte geçirdiği döneme denk gelir. Mani'nin bu cemaatle olan ilişkisi, babasının onu dört yaşındayken annesinden alıp mensubu olduğu bu cemaate getirmesiyle başlamıştır.⁷⁰ Mani, cemaate dâhil oluşunun ardından yaşamının en kritik yirmi yılını, dış dünyaya kapalı bu cemaatin üyeleriyle birlikte geçirmiştir. Çocukluğundan yetişkinliğine uzanan bu uzun sürenin onun kişisel ve ruhsal gelişiminde önemli bir rol oynadığını tahmin etmek zor değildir. Zira mevcut kaynaklar, küçük yaşlardan itibaren Mani'nin gelişim sürecinin nasıl ilerlediğini anlatan ifadelerle doludur. Buna göre henüz on iki yaşında iken "ikizim" dediği ilahi bir varlık onunla temasa geçmiş, ona hakikatin bilgisini (gnosis) öğretmiş ve ondan öğretisinin temelini oluşturan bu bilgiyi büyüüp yetişkinliğe erişene kadar herkesten gizli tutmasını istemiştir. Bu gizlilik, Mani yirmi dört yaşına geldiğinde, İkizi'nin artık ortaya çıkmasını ve insanları kendi yoluna davet etmesini söyleyen mesajına dek devam etmiştir. Yirmi dört yaşına geldiğinde, kendisine bildirilen bu hakikati ilk olarak bağlı bulunduğu topluluğun üyelerine açıklamış; ancak babası ve birkaç kişi dışında kimseden kabul görmediği için topluluktan ayrılmıştır.⁷¹ Maddi dünya ve beden üzerindeki farklı görüşleriyle Elkesâi öğretisini yeniden yapılandırmak isteyen Mani'yi, bağlı olduğu topluluktan ayıran en önemli neden, öğretisini ifşa edişinin ardından sert bir şekilde eleştirilmesi ve Tanrı'nın belirlediği ilahi kuralı saptırdığı gerekçesiyle suçlanmasıdır.⁷² Söz

⁶⁵ *The Cologne Mani Codex: Concerning the Origin of his Body (CMC)*, çev. Ron Cameron – Arthur J. Dewey (Missoula: Scholars Press, 1979), 15, 77 (11.4-5, 94.10, 95.12, 96.12); İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 828.

⁶⁶ Elkesâi topluluğunun yıka(n)ma ile ilgili ritüellere verdikleri önem, Mani ile cemaat üyeleri arasında geçen diyalogda açık bir şekilde görülmektedir. Bk. *CMC*, 63-69 (79.16-85.12).

⁶⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 828.

⁶⁸ Theodore Bar Konai'den aktaran Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, çev. Charles Kessler (New York-Chicago-San Francisco: Holt, Rinehart & Winston, 1965), 25.

⁶⁹ Dilâ Baran Tekin, *Mani ve Öğretileri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 105.

⁷⁰ *CMC*, 15 (11.1-5,12.7-9); İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 828.

⁷¹ *CMC*, 9-17 (2.4-13.12); İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 828-829.

⁷² *CMC*, 73 (90.20-23, 91.1-9).

konusu suçlamanın temel dayanağını, onun, vaftizin gereksizliği ve anlamsızlığı üzerine yaptığı vurgu oluşturmaktadır. Zira Mani'ye göre manevi kirlilikle fiziksel kirlilik arasında bir ayrım yoktur. Tabiatı gereği zaten kirli olan bedenın yıkanmakla temizlenmesi mümkün değildir. Esas arınma, hakikatin bilgisine erişmekle gerçekleşir.⁷³ Bununla birlikte, Elkesâi öğretisinin vaftiz uygulamalarını şiddetle reddeden Mani'nin et yememe, şarap ve cinsellikten uzak durma gibi bu cemaate ait diğer pek çok uygulamayı kendi öğretilerine dâhil ederek muhafaza ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Eleştirdiği konular olsa da diğer yandan içinde büyüdüğü topluluğun dini mirasından fazlasıyla yararlanmıştıdır.

Mani'nin hayatını anlatan *Köln Kodeksi*'nde, onun Elkesâi topluluğundan ayrıldıktan sonra kendisine bildirilen hakikati yaymak üzere seyahatlere çıktığından söz edilmektedir.⁷⁴ Buna göre Mani, ilk olarak Sâsânî topraklarının batı ve kuzey bölgelerini dolaşarak karşılaştığı çeşitli topluluklara öğretilerini anlatmış,⁷⁵ ardından deniz yoluyla Hindistan'a geçmiştir.⁷⁶ Hindistan seyahati sırasındaki en çarpıcı gelişme, Turan Şâhı'na beraberindekilerle birlikte kendi dinini kabul ettirmiş olmasıdır.⁷⁷ Yaklaşık bir yıl süren bu seyahatin ardından tekrar İnan topraklarına dönen ve Sâsânî kralı I. Şâpur'un huzuruna çıkan Mani, onun desteğini kazanarak öğretilerini yayma adına büyük bir fırsat elde etmiştir. Hayatının dönüm noktası olarak ifade edilebilecek bu olay, yoğunlaşan misyon faaliyetlerini artık devlet himayesinde gerçekleştirerek daha fazla insana ulaşabilme imkânı bulan Mani'nin, evrensel bir din lideri olarak ortaya çıkmasını ve kısa sürede tanınmasını sağlamıştır.

Elkesâi cemaati içerisinde oluşum sürecini tamamlayan öğreti, Mani'nin cemaati terk edişinin ardından seyahatlere çıkmasıyla birlikte şekillenme sürecine girmiştir. Bu süreç, Maniheist öğretinin gelişiminde oldukça önemli bir role sahiptir. Nitekim kendisini hiçbir zaman Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle sınırlamayan Mani'nin, seyahat sürecinde karşısına çıkan çeşitli dinî geleneklerden etkilendiği ve onlara ait bazı unsurları uyarlayarak kendi düşünce sistemine dâhil ettiği görülmektedir. Birûnî'nin *Tahkîk*'de belirttiği gibi⁷⁸, Hindu ve Budist geleneklerin ayırt edici özelliklerinden biri olan yeniden doğuş (reenkarnasyon) inancının Maniheist

⁷³ CMC, 67 (84.10-17).

⁷⁴ *Manichaean Texts from the Roman Empire (Manichaean Texts)*, ed. ve çev. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 67 (108.1-4).

⁷⁵ *Köln Kodeksi*'nin Mani'nin Elkesâi topluluğunu terk edişinin ardından yaşadıklarını anlatan kısmı fragmanlar halindedir. Bu nedenle seyahatlerinde nasıl bir rota çizdiği net değildir. Bununla birlikte, metnin okunabilen kısımlarına göre Mani'nin bağlı olduğu topluluktan ayrılışının hemen ardından Ktesifon'a gittiği, oradan Naser adlı bir köyü ziyaret ettiği, sonrasında ise ülkenin kuzeyinde bulunan Ganzak şehrine ulaştığı anlaşılmaktadır. Bk. *Manichaean Texts*, 66-73 (107.1-147.12).

⁷⁶ Iain Gardner (ed.), *The Kephalaia of the Teacher: The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary (Kephalaia)*, çev. Iain Gardner, NHMS/37 (Leiden: Brill, 1995), 21 (1/15.25).

⁷⁷ *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts From Central Asia (Gnostic Texts)*, ed. ve çev. Hans-Joachim Klimkeit (New York: Harper Collins Publishers, 1993), 207-208.

⁷⁸ Edward C. Sachau, *Alberuni's India: An English Edition With Notes and Indices* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910), 1/54-55, 90.

geleneğe dâhil edilmesi,⁷⁹ muhtemelen bu seyahatler sırasında gerçekleşen etkileşimin bir sonucudur. Mani'nin zihin dünyasında gerçekleşen bu dinler arası etkileşimde, Sâsânî topraklarının sahip olduğu dinsel çeşitliliğin önemli bir etkisi vardır. Zira Mani'nin seyahatlere başladığı sırada Sâsânî Devleti birbirinden farklı din ve kültürlerin bulunduğu geniş bir coğrafyaya hükmetmekteydi. Yönetim çevresinin baskın dinî geleneği Mecûsîlik olmasına rağmen, Bâbil ve Adiabene'de birinci yüzyıldan itibaren varlığını koruyan güçlü bir Yahudi topluluğu mevcuttu. Mezopotamya, semitik pagan kültürlere ve Yahudi-Hıristiyan topluluklara ev sahipliği yaparken, devletin doğu bölgelerinin dini hayatı üzerinde Budizm etkiliydi. Bu etki, özellikle Sâsânîlerin Kuşhan İmparatorluğu'ndan aldıkları topraklarda daha baskındı.⁸⁰ Part yönetiminden beri İran topraklarında varlığını sürdüren Hıristiyanların ise ülke genelinde yirmi civarında piskoposluğu bulunmaktaydı.⁸¹ Gerçekleştirdiği geniş çaplı seyahatler Mani'nin, Sâsânî topraklarında varlığını sürdüren bu dini geleneklerle karşılaşmasını ve onları yakından tanımasını sağlamıştır. Bu süreçte onu en çok etkileyen husus, karşılaştığı dinlerin etki alanını kısıtlayan kültürel ve coğrafi sınırlardır. Her ne kadar Hıristiyanlık İran toprakları içerisinde yayılmaya başlamış ve Budizm Çin'de önemli bir tutunma noktası kazanmış olsa da Mani için İsa Yahudilerin, Buda Hintlilerin ve Zerdüş't ise Perslilerin peygamberidir. Buna karşın kendisi, gerçek bir dinin, var olan sınırları aşarak tüm insanlığı kucaklaması gerektiğine inanmış ve bölgesel olmakla eleştirdiği diğer dinî geleneklerin karşısına, tüm insanlığa hitap eden kendi evrensel dinini yerleştirmiştir.⁸² Kral Şâpur'un desteğini aldıktan sonra dini yaymak için başlattığı yoğun misyon faaliyetleri ise, sahip olduğu evrensel din fikrini kanıtlama çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Misyon sürecini farklı bölgelere gönderdiği öğrencileriyle birlikte yürüten Mani, Roma İmparatorluğu'na ait batı bölgelerine öğrencisi Addâ'yı göndermiştir. Sâsânî Devleti'nin doğu bölgelerine yönelik misyon görevini Ammō üstlenirken, kuzey bölgelerine yönelik misyon faaliyetleri Garbyab tarafından gerçekleştirilmiştir.⁸³ Kendisi ise yaşamı boyunca Sâsânî toprakları içerisinde seyahat etmiştir. Henüz kendisi hayattayken öğretilerinin doğu ve batı bölgelerinde tanınıp kabul görmesi, misyon sürecinin başarılı bir şekilde yürütüldüğünü göstermektedir. Şüphesiz bu başarının arka planında, Şâpur'un (MS 240-272) otuz yılı aşan hükümdarlığı yer almaktadır. Şâpur'dan sonra tahta geçen Hürmüz (MS 272-273) de ülke genelindeki farklı dinî geleneklere yönelik ılımlı bir politika izlemiştir. Ancak Hürmüz'den sonra başa geçen Sâsânî yöneticisi I. Behram (MS 273-276), din adamları sınıfının başında

⁷⁹ Bahsi geçen etkileşim sonrasında yeniden doğuş inancının Maniheist öğretiye dâhil olması, Mani'nin bu inancı aynen Hindu öğretisinde olduğu şekliyle alıp kullandığı anlamına gelmemelidir. Zira Hindu ve Budist geleneklerde yer alan yeniden doğuş öğretisiyle Maniheizm'in yeniden doğuş öğretisi arasında büyük farklar söz konusudur. Mani reenkarnasyon döngüsüne ilişkin Hindu ve Budist geleneklerin kavramsal çerçevesini kullanırken içeriğini tamamen değiştirmiş ve kendine has yeni bir döngü anlayışı inşa etmiştir. Konuya ilişkin detaylı bilgi için bk. Alıcı, *İşğin Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 345-352.

⁸⁰ Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Leiden: Brill, 1999), 25.

⁸¹ Richard C. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, çev. Aydın Aslan (İstanbul: Medrese Yayınları, 2006), 92.

⁸² Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, 60.

⁸³ *Gnostic Texts*, 202-206, 209-210.

bulunan Kartir'in de etkisiyle Mecûsîliği devletin resmî dini olarak benimsemiş ve ülkedeki diğer tüm dinî geleneklere yönelik büyük bir takibat süreci başlatmıştır.⁸⁴ Bu yeni durum, Mani ve pek çok taraftarının hayatına mâl olmasının yanı sıra, bu din mensuplarının önemli bir kısmının başka bölgelere göç etmesine neden olmuştur.

Bütün bunlardan hareketle, ortaya çıktığı yüzyılın dinsel ilgi, kaygı ve sorunlarını paylaşan Maniheizm'in Mecûsîlik, Hıristiyanlık ve Budizm ile ilişkili bir din olarak ortaya çıktığını, bu dinlerden etkilenmekle birlikte zaman içerisinde onlardan ayrı, kendine özgü orijinal bir dünya görüşü yarattığını söylemek pekâlâ mümkündür. Zira Maniheizm'in tarihsel süreç içerisindeki gelişimine bakıldığında, bir yandan bu dinî geleneklere karşı eleştirel bir tutum takındığı, diğer yandan onların ortaya koyduğu öğretisel malzemeyi kendi amacına uygun bir biçimde yorumlayarak kullandığı görülmektedir. Bunu sağlayan temel faktör, Mani'nin ortaya koyduğu dinin diğer geleneklerden hangi açılardan farklı olduğuna dair son derece açık ve keskin bir bilince sahip olmasıdır.

1.3. Maniheizm'de Misyon Anlayışı

Geç antikçağ, evrensel karakterli dinî geleneklerin ortaya çıkıp geniş coğrafyalara yayıldıkları ve birbirlerine rakip olarak karşı karşıya geldikleri bir döneme tekabül etmektedir. Bunu, Helenizm ile birlikte yayılan evrensellik anlayışının bir sonucu olarak görmek mümkündür. Zira Helenistik düşüncenin en temel özelliklerinden biri olan evrensellik fikri, siyasi ve kültürel düşüncelere tesir ettiği kadar dinî gelenekleri de etkilemiştir. Bunun en açık örneği, Helenistik dönem sonrasında ortaya çıkan dinî geleneklerden pek çoğunun evrensel bir bakış açısı benimseyerek tüm dünya uluslarına seslenme çabası içerisinde girmiş olmalarıdır. Dinlerin muhatap kitlesini genişleten evrensellik düşüncesi, bu düşünceyle hareket eden dinsel geleneklerin sahip olduğu misyon anlayışının da kaynağını oluşturmuştur. Bu bağlamda başarı gösteren en eski dinî gelenek Hıristiyanlık'tır. Bu dinden yaklaşık iki yüzyıl sonra ortaya çıkan Maniheizm de Hıristiyan geleneğiyle aynı yolda ilerleyerek tüm dünya halkları tarafından kabul görmeyi hedeflemiş ve misyon temelli bir din anlayışı benimsemiştir. Maniheist

⁸⁴ I. Behram'ın Mecûsîlik dışında kalan dinî geleneklere yönelik başlattığı takibatın en önemli delillerinden birini, Sâsânî topraklarındaki Kâbe-i Zerdüş'te bulunan Kartir Yazıtı oluşturmaktadır. Söz konusu yazıtta Yahudiler, Şamanlar, Brahmanlar, Hıristiyanlar... ve Zındıkların köklerinin Sâsânî topraklarından kazındığı ifade edilmiştir. Burada geçen zındıklardan kasıt Maniheistlerdir. Bk. Avesta – Zoroastrian Archives, "Kartir Kz." (Erişim 7 Eylül 2022). Turfan koleksiyonunda yer alan M 3 arşiv numaralı Orta Farsça Maniheist metin, Sâsânî kralı Behram ile Mani arasında geçen bir diyaloga yer vermektedir. Mevcut kaynaklara göre Behram Mani'yle yaptığı bu görüşmenin ardından onu tutuklatmıştır. 26 gün tutuklu kalan Mani hapishanedeyken hayatını yitirmiştir. M 3 numaralı Maniheist metnin İng. tercümesi için bk. W. B. Henning, "Mani's Last Journey", *BSOAS* 10/4 (1942), 949-952; Jes P. Asmussen, *Manichaean Literature* (London & New York: Scholars' Facsimiles Reprints, Delmar, 1975), 54-55. Behram ile Mani arasında geçen diyalogun başka bir versiyonu Maniheist *Vaazlar Kitabı*'nda da yer almaktadır. Bk. *Manichaean Homilies, With A Number of Hitherto Unpublished Fragments (Man. Homilies)*, ed. ve çev. N. A. Pedersen (Turnhout: Brepols, 2006), 47-48. Mani'nin Behram tarafından öldürüldüğünü aktaran isimlerden bir diğeri Mesûdî'dir. Bk. Mesûdî, *Murûc ez-Zehab*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 220.

geleneğin diğer dinler karşısındaki üstünlüğünü vurgulayan evrensel misyon anlayışının, Mani'nin dilinden şu şekilde aktarıldığı görülmektedir:

Kilisesi batıda olan doğuya, doğuda olansa batıya ulaşamadı. Oysa benim umudum hem doğuya hem batıya yönelecek. İnsanlar mesajımı her dilde duyacaklar ve onu tüm şehirlerde duyuracaklar. Benim kilisem önceki kiliselerden daha üstün, çünkü önceki kiliseler sadece belirli yerlerde belirli şehirlerde seçilmişti. Benim kilisem tüm şehirlere yayılacak ve benim İncil'im tüm dünyaya erişecek.⁸⁵

Mani'nin sahip olduğu bu evrensel din anlayışının temeli, yirmi dört yaşını doldurduğunda *İlahi İkizi* tarafından verilen buyruğa dayanmaktadır. Günümüze farklı kaynaklar aracılığıyla ulaşan bu buyruk *Köln Kodeksi*'nde şu şekilde geçmektedir:

...sen sadece bu dine gönderilmedin, sen her insana, her okula, her kasabaya ve her yere gönderildin. Bu umut seninle her bölge ve yöreye açıklanacak ve ilan edilecek. Çok sayıda insan senin sözünü kabul edecek. İşe koyul ve dışarıya git. Zira ben sana vahyettiğim her şeyi duyuracağın her yerde yardımcın ve koruyucun olarak seninle olacağım. Artık tasa etme ve üzülmeye.⁸⁶

Bu durum *Fihrist*'te ise aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:

Selam sana Mani, benden ve beni sana gönderen, seni elçiliği için seçen Rab'den selam sana! O, hakkınla davet etmeni ve onun tarafından bildirilen hakikati müjdelemeni ve bu uğurda bütün gücünle çalışmanı emrediyor... Artık ortaya çıkma ve herkesi açıkça yoluna çağırma zamanın geldi.⁸⁷

Söz konusu metinler Maniheist misyonun sahip olduğu evrensel karakteri açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre Mani tüm insanlığa gönderilen evrensel bir elçidir. Ayrıca Mani'ye hem hitap ettiği topluluklar tarafından kabul göreceğinin hem de mesajını yayarken *İkizi*'nin her daim yanında onunla birlikte olacağını ve onu koruyacağını teminatı verilmektedir. İlerleyen süreçte mesajın ilanı ve yayılmasına yönelik faaliyetler, Maniheist dünya misyonunun sahip olduğu temel karakteri ortaya koyacaktır.

Maniheist misyon anlayışının, Mani'nin hayat hikayesiyle paralel bir gelişim gösterdiğini söylemek mümkündür. Nitekim erken dönemlerde kendiliğinden gelişen misyon girişimlerinin, sonradan sistematik bir içeriğe kavuştuğu görülmektedir. Bir önceki kısımda Mani'nin bağlı olduğu cemaatten ayrıldıktan sonra mesajını ilan ettiğinden ve bu doğrultuda Hindistan'a gerçekleştirdiği seyahatlerle öğretisini kabul eden ilk toplulukları oluşturmaya başladığından bahsedilmişti. O halde tüm insanlığa yönelik misyonunun başlangıcı, onun Elkesâi cemaatinden ayrılış tarihinin oluşturduğu ifade edilmelidir. Ancak burada dikkati çeken husus, Mani'nin öğretisini yaymaya başladığında yalnız olduğudur. Hindistan'a yaptığı ilk yolculuklar sistematik bir misyon hareketinden ziyade, o anki şartlar doğrultusunda gerçekleştirilen bireysel çabalardan ibarettir. Zaten mesajını yaymaya çalıştığı bu erken

⁸⁵ Schmidt - Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, 45, 86.

⁸⁶ *Manichaeen Texts*, 66 (104-105).

⁸⁷ İbn Nedîm, *El-Fihrist*, 399.

dönemde, öğretisini açıkladığı kitapları da henüz yazmış değildir.⁸⁸ Misyon faaliyetlerinin bireysellikten çıkıp sistemli bir grup hareketine dönüşmesi, Mani'nin Hindistan seyahati dönüşü kral Şâpur'la yaptığı görüşmeden sonra, onun verdiği destekle gerçekleşmiştir. Şâpur ile yapılan görüşmenin, misyon hareketinin sistematikleşmesine nasıl katkıda bulunduğu anlaşılabilmesi için, öncelikle ikisi arasında geçen konuşmanın bilinmesine ihtiyaç vardır. *Fihrist*'te yer alan diyaloga göre Şâpur Mani'yi huzuruna kabul etmeden önce onu öldürmeye niyetlenmiş, ancak karşılaştıklarında yüce bir insanla muhatap olduğunu anlayarak geliş amacını sormuş ve isteklerini dinlemiştir. Görüşmenin sonunda tüm taleplerinin yerine getirileceğine dair söz alan⁸⁹ Mani'nin Şâpur'dan ne istediği, o tarihten sonra gelişecek olan misyon hareketi açısından oldukça önemlidir:

Mani ondan birçok şey istedi. Bunlardan biri kendi mezhebine bağlı kişileri hem kendi ülkesinde hem de diğer ülkelerde onurlandırması ve desteklemesiydi. Onların ülkede istedikleri gibi serbestçe gezmelerine izin verilmesini talep etti. Şâpur da o ne istediye, bir dediğini iki etmeden, hepsini verdi.⁹⁰

Fihrist'te yer alan bu ifadeler Maniheist misyonun Sâsânî topraklarında artık bir devlet liderinin desteğiyle yürütüleceğini, dahası sadece Sâsânî sınırları içerisinde değil, diğer devletlere ait topraklarda da gerçekleştirileceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Böylece karşılaşılabilecek olası engeller Şâpur'un onayı ile daha sürecin başındayken önlenmiştir. İşte misyon faaliyetlerinin sistemli bir plan çerçevesinde gelişmesini sağlayan en temel faktör Şâpur'dan alınan bu onaydır. Maniheistlerin, Mani'nin ilk kez halk karşısına çıkışını Şâpur'la ilişkilendirmeleri⁹¹ de bu fikri desteklemekte ve bireysellikten çıkarak sistemli bir grup hareketine dönüşen misyon sürecinin başlangıcını ifade etmektedir. Kral Şâpur 240 yılında Sâsânî Devleti'nin başına geçtiğine göre misyon tarihinin başlangıcı da aşağı yukarı bu tarihlere denk gelmektedir. Mani'nin bizzat kendisi tarafından organize edilen misyon faaliyetleri bu tarihten sonra öğrencileri aracılığıyla başarılı bir şekilde yürütülmüştür.

Maniheist gelenek dine taraftar toplama konusunda gösterdiği başarıyı, bizzat kurucusu tarafından geliştirilen misyon stratejisine borçludur. Mani'nin, bağlı bulunduğu cemaatten ayrılmasıyla başlayıp Kral Şâpur'un desteğini kazanmasına kadar geçen süre, kısa da olsa, bu stratejinin belirlenmesi açısından oldukça önemli bir zaman dilimini yansıtmaktadır. Bu tarihten sonra onun artık öğretiyi yayma adına pek çok bölgeye öğrencilerini görevlendirdiği

⁸⁸ Mani'nin ilk kitabı Sâsânî kralı I. Şâpur'a ithafen yazdığı *Şâpuragân*'dır. Pehlevî dilinde kaleme alınmış olan Şâpuragân'a ait günümüze ulaşan fragmanlara ilişkin detaylı bilgi ve İng. tercüme için bk. David N. Mackenzie, "Mani's Sabuhragan", *BSOAS* 42/3 (1979), 500-534; David N. Mackenzie, "Mani's Sabuhragan II", *BSOAS* 43/2 (1980), 288-310. Mani'nin Kral Şâpur'la ilk karşılaşmasını Hindistan seyahati dönüşünde gerçekleştiği göz önünde bulundurulduğunda, o zamana değin henüz bir kitap yazmadığı anlaşılmaktadır.

⁸⁹ Şâpur'un Mani'yi neden desteklemeye karar verdiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bunu Sâsânî Devleti'nin politik istikrarını sağlamak adına yapmış olması oldukça mümkün gözükmektedir. Maniheist öğretinin Mecûsî gelenekle olduğu kadar Budist ve Hıristiyan geleneklerle de olan yakın ilişkisinin, devletin hem doğu hem de batıya yönelik genişleme politikasında avantaj sağlayacağı ortadadır.

⁹⁰ İbn Nedîm, *El-Fihrist*, 830.

⁹¹ İbn Nedîm, *El-Fihrist*, 829.

ve bu görevlendirmeleri yaparken onlara bir takım talimatlar verdiği gör÷lmektedir. Mani bu talimatları, bireysel misyon sürecinde edindiği deneyimlerden yola çıkarak belirlemiş olmalıdır. O halde başarılı bir misyon felsefesinin gerektirdiği tüm ayrıntıların, önce bizzat kendisi tarafından tecrübe edildiğini varsaymamızın yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Maniheist misyonun başlangıç noktasından, sahip olduğu temel anlayıştan ve Mani tarafından gerçekleştirilen erken dönem seyahatlerinin misyon stratejisine kazandırdıklarından bahsettikten sonra Mani'nin misyon faaliyetleri amacıyla görevlendirdiği öğrencilerine verdiği talimatların neler olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Söz konusu talimatlar aynı zamanda Maniheist misyonun yöntemini ortaya koymasına açısından da oldukça önemlidir. Günümüze bütünüyle ulaşmasa da bu konuda bilgi veren en temel kaynak, Mani'nin Roma İmparatorluğu'na gönderdiği misyonerlere yönelik sözlerini içeren Soğdca bir metindir:

Mani dedi: "... onun (yeni din?) için ...bu dünyanın batı bölgelerinde kutsal (bir yer?) hazırlandı, öyleyse bu hayırlı iş (mesaj?) sevine karşılanabilir. Onu (mesaj?) çok iyi öğrenin, onun hakkında iyi derecede bilgi sahibi olun, akıllı davranın ve gittiğiniz her yerin dilinde yeterli olun. Eğer size verdiğim talimatları yerine getirirseniz tebliğiniz aracılığıyla bu bölgelerde cemaatimiz büyüyecek, acılarınız ve emekleriniz kutsanacak. Öyleyse size emrediyorum: ilk olarak ihtiyacınız olandan fazlasını yanınıza almayın, bu kutlu müessesede yoksul ve kutsanmış olarak kalmalısınız." Ve ikinci olarak o (Mani) kadınlar hakkında konuştu ve bununla ilgili geniş talimatlar verdi. Üçüncü olarak şöyle dedi: "Bir yerdeki kalış sürenizi uzun tutmayın, daha ziyade..." (Dördüncü olarak) "... seçkin topluluğu ...diğerleri..." (Beşinci) ... Elçi bu talimatların yanı sıra onlara diğer kitaplarla birlikte *Hayat Hazinesi'*ni verdi.⁹²

Gör÷ldüğü gibi, paralar halinde bulunması nedeniyle metinde yer alan talimatların tümü okunacak düzeyde değildir. Ancak bu durum metnin Maniheist misyonerliğin temel prensipleri hakkında kayda değer bir bilgi sunduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Metinde yer alan talimatlarda Mani, misyon faaliyetlerinin muhatap olunan halkın anlayacağı dilde gerçekleştirilebilmesi için *ok dilliliğe*; misyonerlerin daha hızlı ve kolay hareket edebilmelerini sağlamak için *fakirliğe* ve onların daha fazla kitleye ulaşabilmelerini garanti altına almak için *göçebelide* vurgu yapmıştır. Bunların yanı sıra dini yayma faaliyetleri çerçevesinde, Mani'nin ve öğrencilerinin, söz konusu talimatları destekleyecek kendine özgü bir takım yöntemlere başvurdukları da gör÷lmektedir. Kısa süre içerisinde elde edilen başarılar, misyon faaliyetlerinin gelişgüzel yürüt÷lmediğinin, aksine belli yöntemler çerçevesinde organize edilmiş güçlü bir altyapıya sahip olduğunun en büyük göstergesidir. Bu aşamada, dini yaymak için kullanılan misyon yöntemlerini açıklamak, konuyu daha anlaşılır hale getirecektir.

⁹² 13941=T II K, 14285=T II D (Soğdca) Söz konusu el yazması metin ilk kez W. Sundermann tarafından Alm. olarak yayımlanmıştır. Bk. Werner Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte* (Berlin: Akademie-Verlag, 1981), 34-36. Ardından Klimkeit tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Bk. *Gnostic Texts*, 203.

Kutsal Metin Külliyatı Üzerinden Misyon

Maniheist misyonun en belirgin yöntemlerinin başında, misyon faaliyetlerinin kutsal metin külliyatı üzerinden yürütülmüş olması gelmektedir. Mani'ye göre öğretisinin öncelerden üstün olmasının sebeplerinden biri, bizzat kendisi tarafından kaleme alınan ve oluşturduğu öğretiye ilişkin tüm detayları içerisinde barındıran kutsal metinlerdir.⁹³ Bu nedenle Mani, öğretisine dair tüm detayları kitaplarına yazmış ve resimlemiştir.⁹⁴ Maniheist misyon tarihi incelendiğinde, öğretiyi yayma faaliyetlerinin, söz konusu kitaplar ve resimli tasvirler aracılığıyla gerçekleştirildiği açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim yirminci yüzyıldan itibaren Orta Asya ve Çin'de gerçekleştirilen araştırmalarda, yazılı metinlerin yanı sıra Maniheistlere ait çeşitli duvar çizimlerine de rastlanmış, aynı zamanda Maniheist öğretiye ilişkin pek çok doküman tasvir ortaya çıkarılmıştır. Bunlar içerisindeki en önemli örneklerden biri, Maniheist evren anlayışını resimleyen *Maniheist Kozmoloji* tasviridir.⁹⁵

Mani, görevlendirdiği öğrencilerden ilk olarak öğretisi hakkında yeterli bilgiye sahip olmalarını, öğretisini açıkladığı kitapları yanlarında taşımalarını ve kitaplarda yazan her şeyi iyice anlayıp kavramalarını istemiştir.⁹⁶ Bundaki asıl amacı, büyük ihtimalle öğrencilerinin karşılaşacakları tartışmalara önceden hazırlıklı olmalarını ve öğretisini başarılı bir şekilde savunabilmelerini sağlamaktır. Bu nedenle misyon amacıyla yola çıkan öğrencileri Mani'ye ait kitapları yanlarında götürmüşler, yazıcılar tarafından çoğaltılan ve resimlerle süslenen metinlerin kopyalarını, yeni oluşturdukları topluluklara bırakarak yollarına devam etmişlerdir. Maniheist misyonerlerin kitap yazıcıları ve resimleyicileri ile birlikte seyahat etmelerinin esas nedeni budur.⁹⁷ Kitapların çoğaltılmasına ve onları yabancı topluluklar önünde cazip göstermek amacıyla yapılan süslemelere misyon tarihi boyunca büyük önem verilmiştir. İbn Cevzi'nin *Muntazam*'da, Halife Muktedir tarafından yakılan Maniheist kitaplara

⁹³ Öğretisinin öncelerden üstünlüğünü on maddede açıklayan Mani, ikinci maddede yazdığı ve resmettiği kitaplara değinmiştir. "Benden önce gelen elçiler kendilerine verilen hikmeti ne benim yazdığım gibi kitaplarına yazdı, ne de benim yaptığım gibi kitaplarında resmetti. İşte benim kilisem bu yönüyle de öncelerden üstündür." *Manichaeen Texts*, 266.

⁹⁴ "Öğretilerimi kitaplara yazdım ve onları renkli resimlerle donattım. Öğretilerimi dinleyenlere bir de resimleri gösterin. Sözlü olarak anlamayanlar resimlerden öğrensün.", *Saint Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, çev. Mitchell C. W. (Oxford: Williams & Norgate, 1912), 93.

⁹⁵ Günümüzde Japonya'nın Nara kentindeki Yamato Bunkakan Sanat Müzesi'nde saklanan tasvir ilk kez 2010 yılında müzenin kendi dergisinde yayınlanmıştır. Tasvirle ilgili detaylı bilgi, Maniheist resim sanatı üzerine araştırmalarıyla tanınan Zsuzsanna Gulacsi'nin çalışmalarında görülebilir. Bk. Zsuzsanna Gulacsi, "The Central Asian Roots of a Chinese Manichaeen Silk Painting in the Collection of the Yamato Bunkakan, Nara, Japan", *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism*, NHMS/74, ed. Jacob Albert van den Berg vd. (Leiden: Brill, 2011), 315-337; Bk. a. mlf., *Mani's Pictures, The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tang-Ming China* (Boston: Brill, 2016), 247-258.

⁹⁶ M 2 (Pehlevice), Asmussen, *Manichaeen Literature*, 21-23.

⁹⁷ M2 (Pehlevice) "... Efendimiz üç yazıcıyla birlikte Addā'ya Yaşayan İncil'i ve diğer iki kitabı gönderdi." Asmussen, *Manichaeen Literature*, 21.

ait süslemelerden ateşe bir miktar altın ve gümüş damladığını söylemesi,⁹⁸ kitap süsleme geleneğinin onuncu yüzyıla kadar devam ettiğini gösteren önemli bir örnektir.

Mani'nin kitaplarını tam olarak hangi tarihlerde yazdığına yönelik kesin bir bilgi yoktur. Ancak Maniheist metinlerde geçen ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla kitaplarının bir kısmını öğrencilerini misyon seyahatleri için görevlendirmeden önce yazmış ve onları kitaplarıyla birlikte yolcu etmiş⁹⁹, bir kısmını ise öğrencilerini gönderdikten sonra yazmaya başlamış ve tamamladıkça yazıcılar eşliğinde faaliyette buldukları yerlere ulaştırmıştır. Bunun en açık örneği, *Yaşayan İncil* ile birlikte ismi belirtilmeyen diğer üç kitabın batı misyonu için görevlendirilen Addā'ya, üç yazıcı eşliğinde bir yıl sonra ulaştırılmış olmasıdır. Burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus, dini yaymakla görevli Maniheistlerin sadece Mani'nin kitaplarına bağlı kalmadıkları, ihtiyaç duyduklarında yeni metinler ürettikleri ya da mevcut metinlerden derlemeler yaptıklarıdır.¹⁰⁰ Özellikle Mani'nin ölümünden sonra yaygınlaşan bu gelenek, Maniheist misyonerlerin yazılı metinlere ne denli önem verdiğini göstermektedir.

Tüm bunlardan yola çıkarak erken dönem Maniheist misyonerlerin dini tanıtımda yakaladıkları başarının, onların kutsal metinlerle desteklenmiş olmalarına bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca kutsal kitapların, misyon görevi nerede ve kimin tarafından yapılırsa yapılsın, öğretinin halka tutarlı bir şekilde sunulmasını sağlaması ve karşılaştıkları çelişkili durumlarda misyonerlere yardımcı olması açısından da önemli bir yere sahip olduğu ifade edilmelidir.

Metinleri Literal Anlamlarıyla Okuma

Maniheistler Mani tarafından yazılan metinleri literal, yani gerçek anlamıyla okuyup değerlendirmişler ve Maniheist öğretilerde yer alan kozmolojik mitin anlaşılmasında alegorik yöntemin kullanılmasını reddetmişlerdir. Günümüze ulaşan Maniheist metinlerden görebildiğimiz kadarıyla, Mani kendisine verilen hikmet bilgisini felsefî çıkarımlarda bulunarak açıklamak yerine, ona ilişkin detayları daha çok sayısal, zamansal ya da astrolojik semalar içerisine yerleştirmeyi tercih etmiştir. Mani'nin, literalizm olarak ifade edilebilecek böyle bir yolu tercih etmesindeki amaç, öğretilerine ilişkin anlaşılması zor konuları daha açık bir şekilde karşı tarafa aktarabilmektir. Bu nedenle, anlaşılması zor konuların gerçeğe en yakın haliyle açıklanmasına imkân tanıyan literalizm, hem yazılı yorumlarda hem de öğretiyi

⁹⁸ "Halife Muktedir (MS 908-932), Ramazan ayının ortasında, Mani'nin resmini ve zındıklığa teşvik eden dört çuval Maniheist kitabı, Bağdat'taki Ammah kapısının yanında yaktı. Yanan ateşe bir miktar kitapları süsleyen altın ve gümüş damladı." İbn Cevzî'den aktaran Reeves'in İng. çevirisi için bk. John C. Reeves, *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism* (Oakville: Equinox Publishing, 2011), 231.

⁹⁹ 13941 = T II K ve 14285 = T II D numaralı Soğdca fragman

¹⁰⁰ Örneğin batı misyonundan sorumlu Addā, üreten bir yazar olarak ün salmış ve *Disputationes* isimli bir kitap yazmıştır. Söz konusu kitap doğrudan günümüze ulaşmasa da Augustinus'un ona yazdığı reddiye (*Contra Adimantum*) aracılığıyla kitaba ait bölümler hakkında fikir sahibi olunabilmektedir. Van den Berg, Augustinus'un reddiyesinde yer alan bilgilere dayanarak *Disputationes*'in Addā'nın Hıristiyanlarla yaptığı tartışmaların yazılı kayıtlarını içerdiğini, bu nedenle misyon faaliyetlerinde derlenmiş olabileceğini ve hem misyonerler için hazırlayıcı bir el kitabı hem de potansiyel yeni üyelere dağıtmak için kullanılan bir tür kitapçık olduğunu söylemektedir. Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice*, 216.

resimleyen tasvirlerde sıklıkla kullanılmıştır. Bununla birlikte, dini yaymakla görevli misyonerlerin Maniheizm mite ilişkin yaptıkları literal yorumlar, kültürel adaptasyon sürecinde katı bir sınır oluşturmuş; aynı zamanda öğretinin uzak bölgelere yayılan toplulukları arasında doktrinel bir değişmezlik sağlamıştır.¹⁰¹ O halde kutsal metinlerde yer alan anlatımların gerçek anlamıyla anlaşılması gerektiğini vurgulayan literalizmin, bir misyon yöntemi olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Maniheizm misyonerler sadece Maniheizm öğretiyi değil, farklı coğrafyalarda karşılaştıkları diğer dini geleneklere ait öğretileri de literal anlamda anlayıp yorumlamışlardır. Bunun en açık örneği, batı misyonuyla görevli Addâ'nın faaliyetlerinde görülmektedir. Addâ Hıristiyan gelenekle muhatap olurken, *Eski Ahit*'i literal anlamda yorumlama yoluna gitmiş ve bu bağlamda *Eski* ve *Yeni Ahit*'i karşılaştırarak aralarındaki zıtlıklar üzerinden Hıristiyanlığı eleştirmiştir. Addâ'nın *Eski Ahit*'te geçen ifadeleri literal anlamıyla kullandığına ve bunun ona *Eski Ahit*'i alaya almak için iyi bir fırsat sunduğuna dikkat çeken Van den Berg, *Eski Ahit* kritiğinin misyon stratejilerinden biri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Addâ, Hıristiyan öğretilerindeki tutarsızlığı ortaya çıkararak, Mani'nin getirdiği dini Hıristiyan ve paganlara karşı daha çekici göstermek istemiştir.¹⁰² Biraz geriye bakıldığında, metinleri anlamada alegorik yöntemle başvurma geleneğinin *Eski Ahit*'i bu yöntemle yorumlayan İskenderiyeli Philo'yla (MÖ 25-MS 50) başladığı, sonraki süreçte Pavlus (MS 5-65), Iustinus (MS 100-165) ve Origenes (MS 185-250) gibi erken dönem Hıristiyan yazarlarıyla devam ettiği görülmektedir. Hıristiyan yorum tarihinde *Eski Ahit*'in literal anlamıyla yorumlanması nadir bir durumdur. Dolayısıyla literal yöntem, kutsal metinlerin alegorik yöntemle yorumlanmasına alışkın olan Hıristiyanlara farklı bir bakış açısı sunmuştur. Bununla birlikte literalizmin Maniheizm'i değişmez bir din haline getirdiğini; bir başka ifadeyle Maniheizm öğretinin, yayıldığı uzak coğrafyalarda değişmeden sabit kalmasının nedeninin, öğretinin sadece literal anlamda anlaşılıp değerlendirilmesiyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.

Öğretinin Karşılaşılan Yeni Kültürlere Uyarlanması

Dini yaymakla görevli Maniheizmler tarafından en çok başvurulan misyon yöntemlerinden bir diğeri, karşılaşılan dinî geleneklerin kavramsal çerçevelerinin kullanılması; bir başka ifadeyle halkın zaten aşına olduğu dinsel kavramların içeriğinin, Maniheizm öğretilere ait unsurlarla değiştirilerek yeniden sunulması yoluna gidilmesidir. Mevcut öğretinin karşılaşılan yeni kültürlere uyarlanması şeklinde tanımlayabileceğimiz bu yöntem, ilk olarak bizzat Mani'nin kendisi tarafından kullanılmıştır. Zira geç antikçağın çok kültürlü kozmopolit yapısı içerisinde yetişen Mani, muhatap olduğu dini geleneklerin kurucularını kendisine öncü dini figürler olarak takdim etmiş, böylece hem daha geniş bir halk kitlesine hitap etme imkânı bulmuş hem de öğretisini eskiden beri kabul gören inançların meşru zeminine oturtmuştur. Burada konumuza örnek teşkil eden esas husus, Yahudi-Hıristiyan geleneği üzerinden sürdürülen ve

¹⁰¹ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, 23-24.

¹⁰² Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice*, 154.

Âdem'den İsa'ya uzanan vahiy zincirinin halkalarına, Zerdüş ve Buda ile birlikte kendisini de eklemiş olmasıdır.¹⁰³ Batıya ait metinlerde yer alan vahiy zincirinde adlarına çok az rastlanan Zerdüş ve Buda'dan daha çok doğu kökenli metinlerde bahsedilmesi, öğretinin karşılaşılan kültürler dâhilinde şekillendirildiği gerçeğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Misyon yöntemlerinden biri olarak, öğretinin yeni kültürlerle uyarlanmasına ilişkin verilebilecek bir başka örnek, Hıristiyanlığın temel inanç esaslarından biri olan teslis kavramının batı misyonuyla birlikte Maniheist öğretiye girmiş olmasıdır. Maniheist inancın Hıristiyan halk arasında yayılabilmesi için gerekli görülen bu yenilik, Maniheist öğretilerde *ikiz* olarak ifade edilen ilahi eş kavramıyla, *Yeni Ahit*'te geleceği müjdelenen Paraklit kavramının özdeşleşmesini ve bu sayede Mani'nin üçlü birlik anlayışı içerisine yerleştirilmesini sağlamıştır. Böylece Hıristiyan tanrı anlayışına benzer olarak Işığın Babası, Muhteşem İsa ve Paraklit'ten oluşan Maniheist bir teslis anlayışı ortaya çıkmıştır.¹⁰⁴ Maniheist öğretilerde oldukça önemli bir yere sahip olan, Işığın Babası'ndan zuhur eden ve kurtarıcı özelliğiyle ön plana çıkan Muhteşem İsa'dan doğu metinlerinde Buda, Buda İsa ya da Maitreya olarak bahsedilmesi¹⁰⁵, yine muhatap olunan çevreye göre yapılan bir başka uyarlamasının sonucudur.

Maniheizm tarihi bunun gibi pek çok uyarlama örneklerle doludur. Maniheist misyonerler birbirinden farklı din ve kültür çevrelerinde öğretiyi yaymaya çalıştıkları için, söz konusu uyarlamalar birer zorunluluk haline gelmiştir. Öğretilerde yapılan bu uyarlamalar ve bu uyarlamaların bir gereği olarak kutsal metinlerin muhatap olunan toplumların dillerine çevrilerek kullanılması, misyonerlik faaliyetlerinin başarıya ulaşmasını sağlayan en etkili faktörlerden biri olmuştur. Bunun en erken örneği, Mani'nin Kral Şapur'a ithafen Pehlevîce kaleme aldığı *Şāpurağān* isimli kitapla yakaladığı başarıda açık bir şekilde görülmektedir. Mani *Şāpurağān*'ı sadece farklı bir dilde kaleme almakla kalmamış, aynı zamanda Maniheist panteonda yer alan tanrısal varlıklardan bahsederken Süryanice yerine, Mecûsî terminolojisinde yer alan Pehlevîce isimleri kullanmayı tercih etmiştir.¹⁰⁶ İran dillerinde yazılmış Maniheist metinlerde Maniheist panteonun en yüce tanrısı olan Yüceliğin Babası'ndan Zurvan olarak bahsedilmesi ve Karanlık Âlemi yöneticisinin Ehrimen olarak adlandırılması, yapılan kültürel uyarlamaların bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁷ Ancak Mani'nin söz konusu uyarlamaları yalnızca kavramsal çerçevede gerçekleştirdiği, muhatap olduğu dini

¹⁰³ *Kephalaia*, 18 (1/12.10-20); *CMC*, 37-49 (48.1-62.23).

¹⁰⁴ Bk. Charles R. C. Allberry (ed.), *A Manichaean Psalm Book Part 2 (Psalm Book)*, (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938), 49 (29-30). Teslis anlayışının Maniheist öğretiye girdiğini gösteren bir diğer örnek, Garbyab'ın misyon faaliyetlerinde karşımıza çıkmaktadır. Soğdca yazılmış Maniheist bir metinde Garbyab'ın hasta bir kızı iyileştirirken onu Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına kutsadığı ifade edilmiştir. Bk. *Gnostic Texts*, 210.

¹⁰⁵ İsa'dan "Buda" ve "Maitreya" olarak bahseden Maniheist metinler için bk. *Gnostic Texts*, 326-327. Budist sembollerle bütünleşen "Maniheist Buda İsa" tasviri hakkında detaylı bilgi için bk. Zsuzsanna Gulacsi, "A Manichaean Portrait of the Buddha Jesus: Twelfth-or Thirteenth-Century Chinese Painting From the Collection of Seiun-Ji Zen Temple", *Artibus Asiae* 69/1 (2009), 91-145.

¹⁰⁶ Bk. Mackenzie, "Mani's Sabuhragan", 500-534; Mackenzie, "Mani's Sabuhragan II", 288-310.

¹⁰⁷ Maniheist panteonda yer alan tanrıların İran dillerindeki dönüşümü için Bk. Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Texts with Notes* (Leiden: Brill, 1975), 8-10.

geleneklere ait kavramların isimlerini kullanmakla birlikte içeriklerini kendi öğretisine göre yenilediği unutulmamalıdır.

Siyasi Otoriteye Yönelik Misyon

Misyon gerçekleştirilecek bölgenin yöneticisini veya yönetici sınıfı üyelerini dine kazandırma ya da söz konusu misyon faaliyetleri için onların iznini alma, Maniheist misyonerlerin kullandığı temel misyon yöntemlerinin başında gelmektedir. Zira devletin başındaki birini dine kazandırmak ona tabi olan toplulukların da dine kazandırılmasına hizmet edeceğinden hem Mani hem de öğrencileri tarafından yaygın bir misyon yöntemi olarak tercih edilmiş; böylece siyasi açıdan karşılaşılabilecek olası engeller daha en başta önlenmeye çalışılmıştır. Maniheist misyon tarihinin, dine kazandırılmış ya da dini benimsemese bile siyasi açıdan desteklemiş yönetici isimleriyle dolu olduğu görülmektedir. Varuchân Şahı Havazâ¹⁰⁸, Mesene Valisi Mirşah¹⁰⁹, Palmira Kraliçesi Zenobia¹¹⁰ ve ismi metinlerde geçmeyen Turan Şahı¹¹¹ bunlardan sadece bazılarıdır. Ancak önemle belirtmek gerekir ki, Maniheizm'in yayılmasında, yönetici sınıfındaki en büyük desteği Sâsânî Kralı I. Şâpur vermiştir.¹¹² Kendisi Maniheist öğretiyi benimsemese bile Mani'ye dinini yayma konusunda ülkesinde büyük kolaylık sağlamıştır. Maniheizm'in, Sâsânî topraklarında varlığını sürdüren dinî gelenekler arasında oldukça kısa sayılabilecek bir sürede önemli bir yer edinmesinde Şâpur'dan aldığı devlet desteğinin büyük katkısı olmuştur.

Roma İmparatorluğu içerisinde yürütülen misyon faaliyetlerinde, Sâsânîlerde olduğu şekliyle yönetici gruba doğrudan bir yaklaşım söz konusu değildir. Bunun kanaatimizce üç sebebi olabilir: Bunlardan ilki, Roma'nın söz konusu dönemde siyasi bir kriz içerisinde olması ve asker hükümdarlar tarafından yönetilmesidir. Öyle ki bahsi geçen elli yıllık süreçte, atmışın üzerinde imparator hızlı bir şekilde birbirinin yerine geçmiş, dahası Roma İmparatorluğu, Galya ve Palmira İmparatorlukları da dâhil olmak üzere üç ayrı siyasi yönetime ayrılmıştır. Böyle bir kriz döneminde Maniheist misyonerlerin kendilerine destek olabilecek uzun soluklu siyasi muhatap bulmaları neredeyse imkânsızdır. İkincisi; Romalılarla Sâsânîler arasında Persliler döneminden süregelen bir rekabet durumunun olmasıdır. Özellikle Sâsânî hükümdarlarının Roma topraklarını ele geçirmeye yönelik yayılcı politikası ve Roma İmparatoru Valerianus'un Şâpur tarafından esir alınarak öldürülmesi, sonraki süreçlerde Roma'nın Pers kökenli her türlü harekete nefretle yaklaşmasına neden olmuştur.¹¹³ Dolayısıyla Roma yönetiminin düşman devlet kralı tarafından desteklenen bir dinî harekete de sıcak bakmayacağı aşikârdır. Üçüncü sebep, dördüncü yüzyılın başlarından itibaren Hıristiyanlığın

¹⁰⁸ M 216 b (Partça), Asmussen, *Manichaeen Literature*, 21.

¹⁰⁹ *Gnostic Texts*, 211-212.

¹¹⁰ 18223=T.M. 389 c (Soğdca), Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 42; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 28.

¹¹¹ M 48 I, M 1306 II, M 5911, M 1307 (Partça), Asmussen, *Manichaeen Literature*, 19; *Gnostic Texts*, 207-208.

¹¹² İbn Nedîm, *Fihrist*, 830.

¹¹³ Bk. L. J. van der Lof, "Mani as the Danger From Persia in the Roman Empire", *Augustiniana* 24 (1974), 75-84.

Roma topraklarında giderek artan siyasi bir üstünlüğe kavuşmasıdır. Bilindiği üzere, İmparator Constantinus ile başlayan Hıristiyan yanlısı politikalar, sonraki dönemlerde devletin kilise ile bütünleşmesini sağlayan yasal düzenlemelerle devam etmiştir. Roma yönetimi, tercih yapma ihtiyacı hissettiğinde, resmî devlet dini olarak ilan edilmesine kadar diğer dinlere kıyasla Hıristiyanlığı esas almıştır.¹¹⁴ Bu durumda Hıristiyan din adamlarının bir tehdit olarak görüp harekete geçtiği Maniheistlere, devletin de sıcak bakmayacağı ortadadır. Kaldı ki zaten din adamlarından sonra Roma yönetimi de Maniheistlerin toplum içerisindeki faaliyetlerini kısıtlayan yasalar çıkararak tarafını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Tüm bu faktörleri göz önünde bulunduran Maniheist misyonerler Roma İmparatorluğu içerisindeki misyon faaliyetlerini, yönetici sınıftan kısmen uzak durarak daha çok halk tabakasına yönelik gerçekleştirmiş olmalıdırlar.

Sözlü Tartışmalar Üzerinden Misyona

Mani'nin hayat hikâyesinin anlatıldığı Maniheist metinler, onun dini vazetme yoluyla yaydığını göstermektedir. Her ne kadar öğretisini dinleyicilere aktarmasının ardından kendiliğinden gelişen müzakere ve soru cevap etkinlikleri birer tartışma mahiyetine sahip olsalar da bunları karşıt fikirleri çürütmek amacıyla yapılan sözlü tartışmalar kapsamında değerlendirmek doğru olmaz. Maniheist literatürde sözlü tartışmaların dinin kurucusu tarafından onaylanmış bir misyon yöntemi olarak kullanılıp kullanılmadığına dair kesin bir bilgi yoktur. Bu durum tartışma yönteminin Mani'nin kendisinden ziyade, öğrencileri tarafından misyon faaliyetlerine sonradan dâhil edilmiş olabileceği fikrini akla getirmektedir. Tartışma kavramının ilk olarak batı misyonu için görevlendirilen Addâ'nın faaliyetlerini tanımlamak için kullanılmış olması, bu fikri destekleyen önemli bir delildir. Ancak Addâ'nın bahsinin geçtiği Maniheist metinler¹¹⁵ onun diğer geleneklere mensup din adamlarıyla tartışmalara girdiğinden ve bu tartışmalarda üstünlük kurarak öğretiyi Roma topraklarında başarılı bir şekilde yaydığından bahsetmesine rağmen yöntemin uygulanış biçimine ilişkin bilgi vermemektedir. Dolayısıyla bu durum bizi Hıristiyan kaynaklarına bağlı kılmaktadır. Sözlü tartışmaların Maniheist misyonerler tarafından bir misyon yöntemi olarak kullanıldığı, dokuz yıl boyunca Maniheist inanca bağlı kaldıktan sonra Hıristiyanlığa geçiş yapan Augustinus'un kaleme aldığı Maniheist karşıt metinlerden anlaşılmaktadır. Onun eserlerinden yaptığımız çıkarımlar, bu yöntemin Kuzey Afrika'da misyon faaliyetlerinde yaygın olarak kullanıldığını ve Maniheist inancın benimsenmesinde önemli bir etken olduğunu göstermektedir. Verdiği bilgilerin yanı sıra onun bizzat kendisinin de bu dini benimsemiş olması, söz konusu misyon yönteminin etkinliğini kanıtlayan önemli bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Zira Augustinus, Maniheist inancı

¹¹⁴ Bk. Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 174-282.

¹¹⁵ M2 (Pehlevice), Asmussen, *Manichaeism Literature*, 21., 18220=T.M. 389 a (Soğdca), Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 37; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 27. M 216 c (Partça), Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 26; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 27. M 216 a (Partça), Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 26; 14285 = T II D (Soğdca), Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 36; *Gnostic Texts*, 203.

benimsemesindeki en temel faktörlerin, Maniheistlerin hakikate yönelik yaptıkları açıklamalar¹¹⁶ ve kötülüğün kaynağına ilişkin sordukları sorular¹¹⁷ olduğunu söylemiştir:

Kötülük nereden gelir? Acaba Tanrı'nın bir bedeni var da onunla sınırlı mı? Onun saçları ve tırnakları var mı? Birden fazla kadını olanları, insanları öldürenleri ve hayvanları kurban edenleri haklı mı görmeliyiz? şeklinde sorular soran o budala yalancılara yaranmaya çalışıyordum. Cahilliğim yüzünden bu sorular aklımı iyice karıştırıyordu. Hakikatten uzaklaştıkça hakikate erdiğimi sanıyordum.¹¹⁸

Mevcut bilgilerden hareketle Maniheistlerden yaklaşık iki yüzyıl önce gnostik Hıristiyanların da benzer sorulardan yola çıkarak kullandıkları¹¹⁹ sözlü tartışma yöntemini, "kötülüğün kaynağına ilişkin merak uyandırıcı ve düşündürücü sorularla dinleyicilerin dikkatini çekmeyi amaçlayan, böylece muhatap kitleyi öğretiye ilişkin verilecek vaaza hazırlayan bir misyon pratiği" olarak tanımlamak mümkündür. Geç antikçağın tartışma geleneği üzerine çalışmaları bulunan Richard Lim'e göre, bireysel olarak ya da küçük topluluklar içerisinde gerçekleştirilen bu tartışmalar, Maniheist öğretinin dinleyiciler tarafından teolojik problemlere dair bir çözüm yolu olarak görülüp kabul edilmesini sağlamıştır.¹²⁰

Tartışma yönteminin diğer bir şeklini oluşturan münazaralar da Maniheizm'in misyon tarihinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Ancak geniş bir dinleyici kitlesinin önünde, karşıt fikirlere sahip en az iki dinî lider arasında yapılan ve daha ziyade sözlü çekişme tarzında gerçekleşen münazaraların, Maniheist misyonerlerin bizzat tercih ettikleri bir yöntem olmadığını, daha ziyade karşıt fikir savunucularının daveti üzerine yapıldığını ifade etmek gerekir. Mevcut kaynakların neredeyse tümünde davet eden değil, davet edilen taraf olarak karşımıza çıkan Maniheistlerin, Hıristiyanlar tarafından yapılandırılmış münazara ortamlarından hiçbir zaman kaçmamış olmaları oldukça dikkat çekicidir. Bu nedenle münazara geleneğinin nasıl ortaya çıktığının ve Maniheistlerin bu tartışma ortamlarına nasıl dâhil olduklarının anlaşılmasına ihtiyaç vardır.

¹¹⁶ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 139-141.

¹¹⁷ Augustinus, *İstencin Özgür Tercih Üzerine*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 10.

¹¹⁸ Augustinus, *İtiraflar*, 145-147. Augustinus bu sorular üzerinden yola çıkarak kötülük problemini tartışır ve Maniheistlerin kötülüğün kaynağına ilişkin yaptıkları açıklamaları reddeder. Bk. Augustinus, *On the Morals of Manichaeans (De Moribus Manichaeorum)*, NPNF1/4 (69-89), ed. Philip Schaff, çev. Richard Stothert (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 69-75 (1-20).

¹¹⁹ Hıristiyan apolojeticinin ilk temsilcilerinden biri olan Tertullianus (MS 160-225) heretiklere karşı kaleme aldığı reddiyede, sapkın olarak tanımladığı Gnostikler ile filozofların aynı konu etrafında gelişen tartışmalara dâhil olduklarını söyler. Ona göre söz konusu tartışmaların konusunu, kötülüğün neden olduğu, neden olmasına izin verildiği ve insanın kökeninin ne olduğuna ilişkin sorular oluşturur. Tertullian, "Prescription Against Heretics", *Early Latin Theology, Selections from Tertullian, Cyrilian, Ambrose and Jerome*, çev. Stanley L. Greenslade, ed. Stanley L. Greenslade (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), 35. Gnostiklerle Maniheistler arasındaki bahsi geçen paralelliklere dikkat çeken Friend, Afrika Maniheistleri ile Gnostikler arasında tarihsel bir devamlılık olduğu fikrini ileri sürmüştür. Bk. William C. H. Friend, "The Gnostik-Manichaeon Tradition in Roman North Africa", *The Journal of Ecclesiastical History* 4/1 (1953), 13-26.

¹²⁰ Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity* (London: University of California Press, 1995), 103.

Maniheizm'in misyon tarihinde önemli bir yeri olan halka açık münazaralarla ilgili mevcut kaynakların tümü Hıristiyanlar tarafından kaleme alınmıştır. Roma İmparatorluğu'nda dini yayma faaliyetleri yürüten Maniheistlerin, Hıristiyan geleneğe mensup çevrelerle sosyal etkileşim içerisine girmelerine bağlı olarak ortaya çıkan durumun, Hıristiyanlar arasında genel bir panik havası yaratmış olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Başlangıçta ne olduğu ve tam olarak nasıl karşılık verilmesi gerektiği konusunda belli bir fikir birliğine sahip olmamaları, muhtemelen Hıristiyan din adamlarını Maniheist geleneği daha yakından tanımaya itmıştır. Bu nedenle erken dönem münazaralarını, söz konusu iki geleneğin bir çeşit yüzleşmesi olarak tanımlamak mümkündür. Ancak ilk zamanlarda, bilinmeyen korkusunu yatıştırmak amacıyla organize edilen bu münazara ortamlarının, sonraki dönemlerde giderek yaygınlaştığı ve Hıristiyan din adamları tarafından Maniheistlerin ilerleyişlerini durdurmak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Augustinus'un Elpidius isimli bir Hıristiyanın halka açık münazaralarda, *Kutsal Kitap*'i esas alarak Maniheistleri eleştirdiğinden ve Maniheistlerin halk önünde cevap verirken rahat olmadıklarından bahsetmesi buna verilebilecek örneklerden biridir.¹²¹

Maniheistler ile Hıristiyanlar arasında yapılmış ve kayıt altına alınarak günümüze ulaşmış pek çok münazara örneği vardır. Bunların en eskisi Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırında yaşanan ve Hıristiyanlar ile Maniheistler arasındaki çelişkileri Hıristiyan bakış açısıyla ortaya koyan *Acta Archelaus (Archelaus'un İşleri)* isimli kurgusal anlatıdır. Mezopotamya'nın Roma'ya bağlı Carchar şehri piskoposu Archelaus ile Mani arasında yapılan münazaranın kaydı niteliğindeki *Acta*'da, Mani'nin kalabalık bir heyetle katıldığı tartışmadan mağlup olarak ayrılışı anlatılmaktadır.¹²² Bir başka örnek ise Filistin'in Gazze şehri piskoposu Porphyrios ile Maniheist Julia arasında geçen münazara kayıdır. Diyakoz Markus tarafından nakledilen olaya göre, Porphyrios Antakya'dan gelerek Hıristiyanlığa yeni geçenleri Maniheist inanca döndüren Julia'yı durdurmak için halka açık bir münazara düzenlemiş ve şehrin ileri gelenlerinin önünde onu mağlup etmiştir.¹²³ Olayı ilginç kılan, mağlubiyetin ardından Julia'nın herkesin gözünün önünde hayatını kaybetmiş olmasıdır. Detaylarına sonraki bölümlerde değineceğimiz bu olay, Hıristiyan din adamlarının gerektiğinde ne kadar ileri gidebileceklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bunların yanı sıra Augustinus'un Maniheist din adamlarından Faustus, Fortunatus ve Felix ile yaşadığı ve her birini müstakil bir eser olarak kayıt altına aldığı münazaralar vardır. Söz konusu kayıtlar içerisinde en dikkat çekici olanı Augustinus ile Felix arasında yaşanan tartışmadır. Augustinus'un aktarımına göre 404 yılında bir Hıristiyan katedralinde, çoğunluğu din adamlarından oluşan bir topluluk önünde gerçekleştirilen bu münazarada Felix mağlup olmuş ve Hıristiyanlığa geçiş yapmıştır.¹²⁴ Felix'in anî bir şekilde

¹²¹ Augustinus, *İtirafı*, 279.

¹²² Bk. Hegemonius, *Acta Archelai*, çev. Mark Vermes (Lovanii: Brepols Publishers, 2001).

¹²³ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, çev. G. F. Hill (Oxford: Clarendon Press, 1913), 94-101.

¹²⁴ Augustinus, *Contra Felicem*, CSEL 25/2 (801-852), ed. Josephus Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892) 851-852 (22).

Maniheizm'i terk edişinin altında yatan esas nedeni bulmak oldukça güçtür. Ancak tartışmanın ardından herkesin önünde Mani'yi lanetlemesi ve onun öğretisinden vazgeçtiğini gösteren bir belge imzalaması, dini dönüşüm olayının önceden planlanmış olduğunu, dolayısıyla da münazaranın eşit şartlar altında gerçekleşmediğini göstermektedir. Bu da biraz önce belirttiğimiz gibi, halka açık münazaraların Hıristiyan din adamları tarafından bilinçli bir şekilde Maniheizm'e karşı zafer kazanmak amacıyla organize edildiği fikrini desteklemektedir.

Şifa Yeteneği Aracılığıyla Misyon

Maniheizm'in tarihsel metinlerinden bazıları, Mani ve öğrencilerini mucizevi iyileştirme yeteneğine sahip şifacılar olarak tasvir etmektedir. *Köln Kodeksi*'ne göre Mani, Ganzak'ta kendisini doktor olarak tanıtmış ve babasının ricası üzerine hasta bir kızı iyileştirmiştir: "Sen kimsin? Neye yeteneğin var? diye sordu. Ona cevap verdim: Doktorum."¹²⁵ Arabistan'ın kuzeydoğusuna gönderilen Sethel ve Zakhias, yeni bir dinin duyurucuları olmaktan ziyade gezgin şifacılar olarak başarı yakalamışlardır.¹²⁶ Batı misyonundan sorumlu Addā, Palmira kraliçesinin kız kardeşi Nafsa'yı mucizevi bir şekilde çaresiz hastalığından kurtarmıştır.¹²⁷ Ermenistan'da misyon faaliyetleri yürüten Garbyab ise hasta bir kızı şu ifadelerle İsa'dan yardım dileyerek iyileştirmiştir: "Sen hakiki tanrısın, ruhlara hayat verensin; bana yardım et yardımsever Tanrım! Bu kıza benim elimden şifa ver ki ilahiliğin tüm bu insanların önünde açıkça görünsün ve emirlerinin hakiki itaatkârları olduğumuz anlaşılsın."¹²⁸

Örneklerde anlatılan bu olaylar, şifa kazandırılan hastaların yakınları başta olmak üzere, olaya şahit olanların Maniheist inancı benimsemesiyle sonuçlanmıştır. Şifa dağıtıcı özellikleriyle ön plana çıkan misyonerlerin insanları bu sayede dine kazandırmaları, sahip oldukları şifa yeteneklerini bir misyon yöntemi olarak kullandıklarını göstermektedir. Bunu destekleyen en açık delil, Garbyab'ın Revan'da karşılaştığı hasta bir kızı, orada bulunan Hıristiyanlara Mani dinine dönmeleri şartıyla iyileştireceğini söylemesidir: "Tanrının lütfuyla bu hasta kızı iyileştirirsem sizden şunu yapmanızı istiyorum: Hıristiyanlıktan vazgeçin ve Efendi Mani'nin dinini kabul edin." Dahası Garbyab sözlerinin devamında şifa gerçeğini İsa'yla ilişkilendirmiş ve böylelikle tanrı adına hareket ettiğini vurgulamıştır:

Sonra Garbyab etrafında döndü ve Hıristiyanlara şöyle dedi: "İsa mucizeler yaratan bir efendiydi. Körleri, topalları ve sakatları iyileştirdi, ölüleri diriltti. Oğulların babalarına benzemesi gibi öğrenciler de öğretmenlerine benzerler. Eğer siz gerçekten Mesih'in öğrencileriyse ve ona benziyorsanız, şimdi hepiniz öne çıkın ve bu kıza hastalığından kurtarın. İsa'nın öğrencilerine söylediği gibi "Elinizi kimin üzerine koyarsanız, Tanrı vasıtasıyla ona daha iyi bir sağlık bahşederim." Eğer siz

¹²⁵ *Manichaean Texts*, 69 (122).

¹²⁶ P15997, Plate 99-100 (Kıptice) İng. çevirisi için bk. Nils Arne Pedersen, "A Manichaean Historical Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 119 (1997), 193-201.

¹²⁷ 18223=T.M. 389 c (Soğdca), Alm. çevirisi için bk. Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 42. İng. çevirisi için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 28.

¹²⁸ 18224=T.M.389d (Soğdca), İng. çevirisi için bk. *Gnostic Texts*, 209-210.

yapmazsanız, Tanrı'nın inayetiyle kızı hastalığından ben kurtaracağım ve sonra siz Hıristiyanlar Revan krallığını terk edeceksiniz.¹²⁹

Garbyab'ın da ifade ettiği gibi, İsa'nın mucizeleriyle Maniheiztlerin şifa verici özellikleri, birbiriyle oldukça benzerdir. İsa da Mani de hastalara elleriyle dokunarak şifa vermişlerdir. Hatta Maniheizt metinlerde İsa, tanrının sağ eli olarak tasvir edilmiştir.¹³⁰ İsa'nın İncillerde gösterdiği mucizelerle benzer özelliklere sahip olan bu mucizevi şifa hikâyelerinin amacı, büyük ihtimalle yeni misyonun İsa ve havarilerinin gerçekleştirdiklerinin devamı niteliğinde olduğunu gösterme çabasıdır. Ancak kullanılan yöntemin içeriği benzer olsa da misyonun hedef kitlesinin farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Zira İsa'nın gerçekleştirdiği iyileştirme mucizeleri öncelikle fakir ve ihtiyaç sahiplerine yönelik iken Maniheiztlerinki daha çok krallara, yöneticilere ya da diğer otorite sahiplerine yöneliktir. Bu durum şifa yeteneklerinin siyasi otoriteye yönelik misyonla birlikte kullanıldığına işaret etmektedir. Bununla birlikte erken dönem misyonerler tarafından kullanılan bu yöntemin, sonraki dönem misyon faaliyetlerinde de kullanılmaya devam ettiğini söylemek için yeterli kaynağa sahip olmadığımızı ifade etmemiz gerekir. Zaten dini yaymakla görevli Maniheiztlerin tümünün birden mucizevi şifa yeteneğine sahip olduklarını düşünmek gerçeklikten uzak bir yaklaşım olur. Bu daha çok Maniheizt misyonerlerin dini yaymak için ellerindeki tüm fırsatları değerlendirdiklerini göstermektedir. Dolayısıyla sahip olunan şifa yeteneğinin bir misyon yöntemi olarak kullanıldığının, ancak bunun tüm misyonerler tarafından kullanılan yaygın bir misyon pratiği olmadığını altının çizilmesi gerekir.

1.4. Maniheizm'in Roma Coğrafyasına Yayılışı

Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'nda yayılışı ile ilgili ilk çalışmayı Émile de Stoop yapmıştır.¹³¹ De Stoop'un hemen ardından konuyla ilgili Franz Cumont'un çalışması yayınlanmıştır.¹³² Oldukça erken dönemlerde yapılan bu iki çalışmanın ortak özelliği, Maniheizm'i İran kökenli bir din olarak ele alıp değerlendirmiş olmalarıdır. Mitraizm ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Cumont, Maniheizm ile Mitra gizemleri arasında sayısız benzerlikler olduğunu öne sürmüş ve Mitraizm'in gerilemeye başladığı bir dönemde İmparatorluğa yayılması nedeniyle Maniheizm'in, onun yerine geçen ardılı olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre Maniheiztler kökeni İran'dan gelen Mitra takipçilerinin mirasçılarıdır.¹³³ Oysa Maniheizm, Mitraizm gibi sadece belli bir grup (askerler) arasında değil, her kesimden insan arasında yayılmıştır.

¹²⁹ 18224=T.M.389d (Soğdca), *Gnostic Texts*, 209-210.

¹³⁰ *Psalm Book*, 196 (32).

¹³¹ Bk. Émile de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain* (Gand: E. Van Goethem, 1909).

¹³² Bk. Franz Cumont, "La propagation du manichéisme dans L'Empire romain", *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1 (1910), 31-43.

¹³³ Cumont, *The Mysteries of Mithra*, 207.

Mısır'da bulunan orijinal Maniheist metinlerin keşfinden sonra, Maniheizm'i İran dinî geleneğiyle ilişkilendirmeye yönelik anlayışın değiştiği görülmektedir. Nitekim bahsi geçen metinler İran kökenli olduğu iddiasının aksine, Mani'nin Yahudi-Hıristiyan bir çevreden geldiğini ve Roma topraklarına 'İsa Mesih'in Elçisi' olduğu iddiasıyla girdiğini göstermektedir. Ortaya çıkan bu yeni durum, Maniheizm'in İran dinî geleneğiyle değil Hıristiyanlıkla ilişkili olarak ele alınması gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Maniheist öğretinin Roma topraklarında yayılışını Hıristiyan geleneğiyle ilişkili olarak değerlendiren ilk isim Peter Brown'dur. Brown, Maniheizm tarihinin, kesintisiz bir şekilde Antakya'dan Ktesifon'a kadar uzanan Süryanice konuşan bölgelerin tarihi olduğunu, Roma ve İran kültürlerinden ayrı olarak Süryani kültürü içerisinde gelişip yayıldığını ifade etmiştir.¹³⁴ Brown'un bu düşüncesini destekleyen en önemli delil, Mani'nin Süryanice konuşması ve bu dilde yazdığı kitapların, görevlendirdikleri misyonerler aracılığıyla ilk olarak bu çevrede yayılmaya başlamış olmasıdır. Zaten Sâsânî ve Roma devletleri arasındaki siyasi sınır, savaş sonralarında gelişigüzel bir şekilde belirlendiğinden bahsi geçen bölgelerde keskin bir kültürel bölünme yaşanmamıştır. Roma yönetimi altındaki bölgelerde yönetim ve kültür dili Yunanca olmasına rağmen, Süryanice, Antakya'dan Basra Körfezi'ne kadar olan bölgelerde ortak dil olarak kullanılmaya devam etmiştir.¹³⁵

Mezopotamya topraklarında doğup gelişen Maniheizm'in yaklaşık bir yüzyıl içerisinde Roma İmparatorluğu'nun pek çok bölgesine ulaşmış olması, geç antikçağın en dikkat çekici olaylarından biri olarak tarihe geçmiştir. Bununla birlikte Maniheistlerin Roma İmparatorluğu'nun pek çok bölgesine ulaştığı kanıtlanırsa bile, onların nüfus içerisindeki yoğunlukları hakkında net bir bilgiye sahip olunmadığının ifade edilmesi gereklidir. Çünkü günümüze ulaşan kaynakların hiçbirinde, Maniheistlerin toplum içerisindeki sayısal oranına ilişkin bir bilgi mevcut değildir. Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'nda yayılışıyla ilgili bilgi vermeden önce, konuya ilişkin önemli bir sorunun cevaplanmasına ihtiyaç vardır. Dönemin zengin dinsel çeşitliliği içerisinde pek çok alternatif, üstelik de Hıristiyanlık gibi güçlü bir rakibi varken, Maniheist öğretinin böylesine geniş bir çevrede kabul görmesinin başlıca nedeni nedir? Bu soruya verilebilecek en temel cevap şüphesiz, Maniheizm'in güçlü ve sistematik bir misyon anlayışına sahip olmasıdır. Ancak öğretinin geniş bir coğrafi alana yayılışındaki temel faktörün ne olduğunu açıklayan bu cevap, söz konusu yayılışın nasıl bu kadar hızlı gerçekleştiğiyle ilgili merakları tam olarak gidermemektedir. Söz konusu soru işaretlerinin ortadan kaldırılabilmesi için Maniheizm'in Batı'ya yayılışını kolaylaştıran faktörlerin neler olduğunun bilinmesine ihtiyaç vardır. Çünkü öğretinin kısa sürede yayılması, bu süreci hızlandıran bir takım yardımcı faktörlere bağlı olarak gerçekleşmiştir.

¹³⁴ Peter Brown, "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", *The Journal of Roman Studies* 59/1-2 (1969), 93.

¹³⁵ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, 67.

Maniheist öğretinin Batı'ya yayılışını kolaylaştıran üç temel faktörden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, Roma'nın doğuyla sürdürdüğü ticarettir. Hem kara hem deniz yolu aracılığıyla gerçekleştirilen ticari faaliyetler, Maniheist misyonerlerin kullandıkları en temel yollardan biri olmuştur. Misyon faaliyetlerinin hareket noktasını oluşturan Mezopotamya'nın, Roma ile Sâsânî devletleri arasındaki ticaret akışını sağlayan tampon bir bölge olarak işlev görmesi, bu bölgeden hareket eden Maniheist misyonerlerin mevcut ticaret yollarını kullanarak Roma İmparatorluğu'na girişini kolaylaştırmıştır. Benzer şekilde Maniheizm'in Çin'de ve bir devlet dini olarak Uygur toplumu içerisinde yer edinme fırsatı yakalaması da aktif ticari faaliyetlerin, dinleri ve kültürleri taşıyıcı rolü sayesinde gerçekleşmiştir. Zaten Maniheizm'in sahip olduğu misyon anlayışıyla ticaret arasında oldukça yakın bir bağ vardır. Söz konusu ticaret-misyon ilişkisinin temeli, Mani'nin Oggias isimli bir tüccarın gemisiyle Hindistan'a yaptığı seyahate¹³⁶ dayanmaktadır. Mani bahsi geçen bu seyahatle mevcut ticaret ağının, dinini yaymak için gerekli koşulları sağlayan potansiyel bir alt yapıya sahip olduğunu keşfetmiştir. Bunların başında ticari faaliyetlerle uğraşanların birden fazla dil biliyor olması gelmektedir. Nitekim İpek Yolu güzergâhında seyahat eden bir tüccarın, yol boyunca karşılaştığı halkların dillerini ve bu dillere ait lehçeleri konuşabiliyor olması, hatta sadece dil değil, o bölgelere ait yerel kültürlere ilişkin de bilgi sahibi olması gereklidir. Ticaretle uğraşanların sahip olması gereken bu çok dillilik ve çok kültürlülük becerisi, Mani'nin her fırsatta evrensel olduğunu vurguladığı mesajını, dünyanın diğer halklarına ulaştırabilmesi için gerekli zemini sağlamaktadır. Bu nedenle ticaret hem Maniheist misyon faaliyetlerinin vazgeçilmez bir yolu olarak kullanılmış hem de dinin uzak bölgelere yayılmasında hızlandırıcı bir faktör olarak işlev görmüştür. Maniheist kaynaklarda ticaret ve misyon arasındaki yakın ilişkiden sıklıkla bahsedilmesinin nedeni buna dayanmaktadır. Batı misyonu için görevlendirilen Addâ'nın, gittiği yerde "mal depolayan bir tüccar gibi" kalmasına yönelik bizzat Mani'den talimat alması¹³⁷, söz konusu ilişkinin somut bir örneğini teşkil etmektedir. Zira Addâ gibi dini yaymakla görevli Maniheist din adamları olarak bilinen *seçkin*lerin, profesyonel olarak ticaret yapıp yapmadıklarına yönelik kaynaklarda yeterli bir bilgi olmasa da tüccarlarla birlikte ticaret rotalarını kullanarak seyahat ettiklerini tahmin etmek zor değildir. Dolayısıyla Maniheizm'in Roma İmparatorluğu içerisinde hızla yayılmasında, Palmira gibi önemli ticaret merkezleri ile tüccarlar önemli rol oynamışlardır. Ticaretin yanı sıra Roma İmparatorluğu'nun iyi tesis edilmiş yol sisteminin de yayılımı kolaylaştırıcı bir faktör olduğunu belirtmek gereklidir. Romalıların hem ticareti geliştirmek hem de gerektiğinde riskli bölgelere kolayca asker sevkiyatı yapabilmek için inşa ettiği yolları kullanarak rahat yolculuk yapma imkânı, Maniheist misyonerlerin daha kısa sürelerde daha fazla yere ulaşmalarını sağlamış olmalıdır.

Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'na hızlı bir şekilde yayılmasını kolaylaştıran faktörlerden ikincisi, ülkenin içerisinde bulunduğu siyasi krizdir. Maniheizm'in Batı'ya yayılışı tam bu bahsi

¹³⁶ *Manichaean Texts*, 73 (144.1).

¹³⁷ M2 (Pehlevîce) Asmussen, *Manichaean Literature*, 21.

geçen siyasi krizin başladığı ve devletin asker imparatorlar tarafından yönetildiği bir döneme karşılık gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu siyasi krizin, Maniheist misyonerlerin, yönetimdeki bu kaostan yararlanarak hızlı bir şekilde hareket edebilmelerini sağlamış olması güçlü bir ihtimaldir. Günümüze ulaşan kaynaklarda Şapur'un himayesi altına giren Mani'nin onun heyetiyle birlikte Roma'ya yapılan seferlere katıldığına yönelik ifadeler yer almaktadır.¹³⁸ Bu durum göz önüne alındığında, iki devlet arasında sürekli el değiştiren ve kısmen açık olan kuzey Mezopotamya sınırlarına yönelik ilk tebliği, muhtemelen din kurucusunun bizzat kendisi yapmıştır. Roma devletinin içerisinde bulunduğu siyasi kriz Mani'ye bu imkânı verdiyse, dini yaymakla görevli Maniheist misyonerler için de benzer fırsatları yaratmış olmalıdır.

Yayılmı hızlandıran faktörlerden üçüncüsü, siyasi krizin Roma halkının sosyal ve ekonomik hayatını etkilediği kadar dinî hayatını da etkilemesi ve onları bireysel kurtuluş arayışlarına yönlendirmesidir. Hatırlanacağı gibi, Maniheizm'in Batı'ya yöneldiği sırada Roma halkının yalnızca bu dünya hayatını ön planda tutan devlet dininden giderek uzaklaştığından bahsedilmiş, buna karşın insanların dünyayı kötü olarak algılamaya başlamasıyla birlikte öte dünya arayışlarının ortaya çıktığı ve kurtuluş vaat ederek herhangi bir aracıya yer vermeden, taraftarlarını doğrudan Tanrı'ya ulaştıran dinî geleneklerin halk arasında rağbet gördüğü ifade edilmişti. Tripolitis tarafından "endişe ve güvensizlik çağı"¹³⁹ olarak tanımlanan bu dönem hakkında Arslan'ın sarfettiği şu sözler, Roma halkının içinde bulunduğu dinî bunalımı açıkça ortaya koymaktadır:

Bu dönemin insanı, bir yandan dünyanın artık sonuna yaklaştığı yönünde genel bir duyguyu paylaşırken diğer yandan kurtuluşunu artık kendisinden, kendi aklından, kendi gücünden, kendi imkân ve çabalarından değil, kendisini kurtaracak bir kurumdan ve bu kurumu temsil eden bir kurtarıcıdan beklemeye yönelmektedir. Bu kurum ise artık ne siyaset ne site ne toplum ve ne de felsefi bir cemiyet olmayıp, din veya dinsel bir cemaat olacaktır.¹⁴⁰

Maniheist öğretinin tam da bahsi geçen bireysel arayışlara cevap verebilecek bir içeriğe sahip olması, üstelik esnek ve uyarlanabilir oluşu sayesinde, aşına olunan inançları yok etmeden ihtiyaçları karşılayabilecek yeterlilikte olması ve belki de en önemlisi kötülük problemine basit ama dönemin şartlarına uygun bir çözüm yolu sunması, toplum içerisinde hızlı bir şekilde kabul görmesi için gerekli tüm alt yapıyı sağlamıştır.

1.4.1. Roma'ya yönelik ilk misyon faaliyetleri

Maniheizm'in en dikkat çekici özelliklerinden biri doğduğu topraklar olan Mezopotamya'dan Doğu'ya ve Batı'ya doğru hızlı bir şekilde yayılmış olmasıdır. Doğu'da İran coğrafyasından

¹³⁸ Bk. Alexander of Lycopolis, *An Alexandrian Platonist Against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*, çev. P. W. Van der Horst - J. Mansfeld (Leiden: Brill Publishers, 1974). 52.

¹³⁹ Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, 2.

¹⁴⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 10.

başlayarak Hindistan ve Çin'e kadar ulaşan Maniheist gelenek, bin yılı aşkın bir süre bu topraklardaki varlığını devam ettirmiştir. Batıya doğru gerçekleşen yayılım ise daha dinin kurucusu Mani hayattayken Roma İmparatorluğu'nun içlerine doğru girerek önemli bir aşama kaydetmiştir. Kısa sürede elde edilen bu başarıda Mani'nin misyon faaliyetlerine müdahale edebilecek iyi bir konuma elde etmesinin büyük etkisi vardır. Nitekim Kral Şapur'un desteğini alan Mani'nin, karargâh olarak kullandığı Veh-Ardeşir'den doğuya ve batıya birbiri ardına misyonerler göndererek misyon faaliyetlerini onlarla eşzamanlı olarak yürütmesi, söz konusu sürecin başarıya ulaşmasını sağlamıştır.

Medinet Madi'de ortaya çıkarılan ve Maniheist misyon tarihini anlatan *İşler Kitabı (Acta Codex)* ile Mani'nin misyon faaliyetlerinde görevli öğrencileriyle aralarında geçen yazışmaların yer aldığı *Mektuplar Kitabı*'nın birkaç sayfası hariç İkinci Dünya Savaşı sırasında kaybolması, misyonun geçirdiği tarihsel sürece ilişkin fikir yürütülmesini önemli ölçüde zorlaştırmaktadır. Bu konuda elimizde var olan en temel kaynaklar, İpek Yolu boyunca ortaya çıkarılan ve çeşitli İran dillerinde yazılmış Maniheist el yazmalarıdır. Oldukça sınırlı ve parçalar halinde olan bu yazmalar¹⁴¹ mevcut diğer verilerle bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Mani'nin batıda Palmira ve Mısır'a Addâ ve Patîg'i, doğuda Merv ve Kushan'a kadar olan bölgeye Ammô'yu ve kuzeybatıda Ermenistan'a Garbyab'ı görevlendirdiği; kendisinin ise Sâsânî sınırları içerisinde seyahat ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴²

Batıya yönelik gerçekleştirilen ilk misyonun sorumlusu Turfan metinlerinde adını sıklıkla duyduğumuz Addâ'dır. Çeşitli dillerde yazılmış kaynaklarda ismi Addas, Addai, Adimantus gibi farklı şekillerde geçen Addâ, Maniheist misyon tarihine ilişkin metinlerde aktif ve başarılı bir misyoner olarak tanımlanmış ve yaptığı faaliyetlerden övgüyle bahsedilmiştir. Bu, onun başarılı bir misyon süreci tamamladığını gösteren en açık delillerden birini oluşturmaktadır. Pehlevîce kaleme alınmış aşağıdaki metin, Addâ'nın Roma İmparatorluğu'nda gerçekleştirdiği başarılı misyon faaliyetlerini özetler niteliktedir:

“... yazıları tanıyın.” Onlar Roma İmparatorluğu'na gittiler ve dinlerin pek çok doktrinel ihtilaflarıyla karşılaştılar. Pek çok *seçkin* ve *dinleyici* seçildi. Patîg bir yıl kaldı. Sonra döndü ve elçinin huzuruna çıktı. Bunu müteakip efendimiz üç yazıcıyla birlikte Addâ'ya *Yaşayan İncil*'i ve diğer iki kitabı gönderdi. Talimat verdi: “Onu daha ileriye götürme. Orada mal depolayan bir tüccar gibi kal.” Addâ bu bölgelerde çok sıkı çalıştı, pek çok manastır kurdu, pek çok *seçkin* ve *dinleyici* seçti, kitaplar yazdı ve hakikati silahı yaptı. Dogmalara bu kitaplarla karşı koydu ve her şeyden

¹⁴¹ Sundermann hangi tarihte ve kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen el yazmalarının içeriğine bakarak onların üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Mezopotamya bölgesinde yaşamış Maniheist topluluklara ait olduğu sonucuna varmıştır. Bk. Werner Sundermann, “Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II”, *Altorientalische Forschungen* 13/2 (1986), 268. Sonraki dönemlerde Mısır'da keşfedilen *Medinet Madi* ve *Kellis* metinleriyle *Turfan* metinleri arasında görülen benzerlikler Sundermann'ın haklı olduğunu göstermektedir.

¹⁴² Tardieu bunlara ek olarak, Arap Yarımadasının güneyine doğru uzanan kervan yerleşkelerine yönelik de misyon görevleri verilmiş olabileceğini iddia etmiştir. Bk. Michel Tardieu, *Manichaeism*, çev. M. B. DeBevoise (Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 2008), 23-24. Maniheist misyon anlayışı çerçevesinde diğer bölgelere olduğu gibi, güneye yönelik de bir misyon görevlendirmesi yapılmış olması oldukça mümkün gözükmektedir. Bu husus ilerleyen bölümlerde tartışılacaktır.

yüzünün akıyla çıktı. Dogmaları etkisiz hale getirdi ve zincirledi. İskenderiye'ye kadar gitti. Nafsa'ya dini kabul ettirdi. O topraklarda pek çok keramet ve mucize gerçekleştirildi. Elçi'nin dini Roma İmparatorluğu'nda gelişti." ¹⁴³

Metnin daha az korunmuş olan Partça¹⁴⁴ ve Soğdca¹⁴⁵ versiyonlarında, yukarıdaki anlatıma ek olarak, Addā ve Patîg'in Maniheist cemaat içerisindeki konumlarını ve onlara Mani¹⁴⁶ isimli bir yazıcının eşlik ettiğini belirten ifadeler dışında farklı bir bilgi yoktur. Buna göre Addā ilk misyon yolculuğuna Öğretmen Patîg ve Yazıcı Mani ile birlikte çıkmış, Patîg ayrıldıktan sonra yazıcılar eşliğinde faaliyetlerine devam etmiştir. Bu el yazmalarının dışında, başka bir Soğdca metinde yine Addā ile ilgili bazı anlatımlarla karşılaşmaktadır. Din adamlarından oluşan bir toplulukla arasında geçen diyaloga yer veren metnin, onun Roma İmparatorluğu topraklarında gösterdiği çabaların olumlu sonuçlandığını ifade eden bir özetle son bulunduğu görülmektedir:

"Hangi binek hayvanı rüzgârdan hızlıdır?" Mar Addā onlara cevap verdi: "Benim iyi bir düşüncem var ... rüzgârdan daha hızlı. Benim bir dinim var, ışığı güneşten daha parlak... tadı baldan daha tatlı." Rahipler Addā'ya sordu: "Efendi ruh ne şekli alır?" Addā cevap verdi: "Ruh bir baş, iki kol ve iki ayak olmak üzere beş uzva ayrılan bedenle benzerdir. Ruhun beş uzvunun ilki hayat, ikincisi güç, üçüncüsü ışık, dördüncüsü güzellik ve beşincisi kokudur. Şekli ve biçimi İsa'nın da söylediği gibi beden görüntüsündedir: O dünyevi gözle görülemez, dünyevi kulaklar onu duyamaz, dünyevi eller onu tutamaz ve dünyevi bir dil onu tam anlamıyla açıklayamaz." Ve Mar Addā Roma İmparatorluğu'nda çok çaba sarf etti.... pek çok metin yazdı... ve din onunla birlikte Roma topraklarına ve İskenderiye'ye kadar olan şehirlere yayıldı." ¹⁴⁷

Bir başka Soğdca metinde ise Addā'nın Mani aracılığıyla Nafsa isimli hasta bir kadını iyileştirme hikâyesi anlatılmaktadır:

Nafsa İsa'ya yalvardı: "Bana yardım et, merhametli Tanrım!" ...başka dinlerden insanların ortasında ...Efendi Mani, Elçi, açık bir şekilde Nafsa'nın huzuruna indi ve elini ona sürdü. Nafsa hemen iyileşti ve tüm acılarından kurtuldu. Herkes bu büyük mucize karşısında şaşkına döndü. Ve oradaki pek çok insan yeniden hakikati

¹⁴³ M2 (Pehlevîce) Asmussen, *Manichaeen Literature*, 21.

¹⁴⁴ M 216 c (Partça): "Ve Elçi (Mani) Veh-Ardeşir'deyken Roma'ya Öğretmen Patîg'i, Piskopos Addā'yı ve yazıcı Mani'yi gönderdi. Ve dört talimathazine toplayan. Ve Addā pek çok manastır kurdu. Kitaplar yazdı... Ve dogmaları reddetmek için (gerekli) hakikati kavradı. Dogmalara karşı pek çok fikir üretti ve bunları şekillendirdi. Ve öğretileri yendi....." Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 26; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 27.

M 216 a (Partça): "Ve düşmanları yendi. Ve Roma İmparatorluğu'nda Işık Elçisi'nin seçkinler topluluğunu genişletti." Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 26.

¹⁴⁵ 14285 = T II D (Soğdca): "Ve Patig, 12 öğretmenden biri, piskopos Addā ve rahip (Presbiter) Mani diğer topluluk üyeleriyle birlikte yola çıktılar ve batı bölgelerine ulaştılar. Ve diğer din mensupları ve Romalı ...ile öğretmeye ilişkin ilgili pek çok tartışma içine girdiler. Ve bu bölgelerde pek çok seçkin ve dinleyici seçtiler. Öğretmen Patîg orada bir yıl kaldı, ikinci yıl Elçi'nin yanına Suristan'a geri döndü. Ve Mar Addā efendimize şunları söyleyen bir mektup yazdı: Talimat..." Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 36; *Gnostic Texts*, 203.

¹⁴⁶ Burada bahsedilen dinin kurucusuyla aynı adı taşıyan başka bir şahıstır.

¹⁴⁷ 18220=T.M. 389 a (Soğdca), Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 37; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 27.

kabul etti. Tadmör Kraliçesi, Nafsa'nın kız kardeşi, Sezar'ın eşi de büyük bir ... ile Mar Addâ'nın huzuruna geldi ve ondan ...hakikati aldı.¹⁴⁸

Metinde sezar olarak bahsedilen Palmira yöneticisi, Şâpur'a karşı zafer kazanan, kaybedilen Roma topraklarını Sâsânîlerden geri alan ve gösterdiği bu başarılar sonrasında İmparator Gallienus tarafından kendisine *Sezar* unvanı verilen Septimius Odaenathus'dur. Tadmör¹⁴⁹ Kraliçesi ise Odaenathus'un ölümünden sonra yönetimi devralan eşi Zenobia'dır.¹⁵⁰ Addâ, mucizevi bir şekilde iyileştirdiği Nafsa'nın kız kardeşi Zenobia'nın dikkatini çekmiş ve bu olay vesilesiyle onun Maniheizm'i benimsemesini sağlamıştır.

Yukarıda alıntılanan Turfan metinlerinde görüldüğü üzere, Maniheizm öğretinin Roma coğrafyasında tanınmasını ve kabul görmesini sağlayan kişi Addâ'dır. Ancak onun misyon faaliyetleri, pek çok kronolojik problemi içerisinde barındırmaktadır. Zira bahsi geçen metinler onun misyon seyahatlerini hangi tarihlerde ve hangi rotaları kullanarak gerçekleştirdiğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Söz konusu eksiklik, araştırmacıların bu konuda birbirinden farklı teoriler geliştirmesine neden olmuştur. Bunlardan ilki, Mani'nin Hindistan seyahatine çıkmadan önce Addâ ve Patîg'i misyon amacıyla Roma İmparatorluğu'na gönderdiğini iddia etmektedir. Buna göre, Mani ertesi yıl Hindistan'dan döndüğünde Patîg de Addâ'nın yanından dönmüş ve Mani'nin kurduğu toplulukları güçlendirmek üzere oradan Hindistan'a geçmiştir. Dolayısıyla Batı misyonu MS 241 yılında başlamıştır.¹⁵¹ Sundermann'ın bu iddiası oldukça zayıf görünmektedir. Henüz 240 civarında bağlı olduğu topluluktan yeni ayrılmış olan Mani'nin bu kadar kısa süre içerisinde taraftar toplamış olması, üstelik onları öğretisi hakkında misyon faaliyetlerine gönderecek kadar eğitmesi ve kitaplar yazması son derece düşük bir ihtimaldir.

Bu konudaki bir diğer teori Patîg, Addâ ve Mani'den oluşan¹⁵² ilk misyoner grubun MS 262-267 yılları arasında Palmira'ya ulaştığı şeklindedir. Tardieu tarafından savunulan söz konusu teoriye göre, Patîg bir yıl sonra Addâ'dan ayrılarak Mani'nin yanına geri dönmüş, bunun üzerine Mani Palmira'da faaliyet gösteren Addâ'ya üç yazıcıyla birlikte *Yaşayan İncil*'i göndermiştir. Palmira kraliçesi Zenobia'nın kız kardeşi Nafsa'nın iyileştirilme olayı da bu dönemde yaşanmıştır. Odaenathus'un öldürülmesinin ardından yönetimin başına geçen Zenobia 270'te Mısır'a askeri bir sefer düzenlediğinde, Addâ da bu orduya eşlik ederek Mısır'a ulaşmıştır. Böylece karayoluyla Mısır'a giren Addâ, misyon faaliyetlerine İskenderiye'de devam

¹⁴⁸ 18223=T.M. 389 c (Soğdca), Sundermann, *Mitteliranische manichäische Texte*, 42; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 28.

¹⁴⁹ Tadmör, Palmira'nın semitik dillerdeki karşılığıdır. Palmira, Roma İmparatorluğu'na yönelik misyon faaliyetlerinin en önemli hareket noktası olmuştur.

¹⁵⁰ Zenobia eşi öldürüldükten bir süre sonra Roma'dan ayrılıp bağımsızlığını ilan etmiş ve fetihlerle topraklarını genişlettiği Palmira İmparatorluğu'nun yöneticiliğini yapmıştır. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 30.

¹⁵¹ Werner Sundermann, "Zur Frühen Missionarischen Wirksamkeit Manis", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 24/1 (1971), 94-95.

¹⁵² Maniheizm cemaat yapılanması ve din adamları arasındaki hiyerarşi için bk. Baran Tekin, *Mani ve Öğretileri*, 85-90.

etmiştir.¹⁵³ Tardieu'nun yaptığı bu tarihlendirme oldukça geç bir döneme tekabül etmektedir. Oysa Mani dini yayma faaliyetlerine Şâpur'un onayını aldıktan hemen sonra başlamıştır. Öğrencilerinden birini Batı'ya göndermek konusunda yirmi yıl beklemesi için hiçbir neden yoktur. Üstelik Maniheizm'in, Mani'nin henüz hayatta olduğu dönemde Roma topraklarında yayılmaya başladığı bilinmektedir. Dolayısıyla Tardieu'nun 262'den sonra başladığını iddia ettiği misyon faaliyetlerinin, Mani'nin ölümüne (MS 276) kadar geçen kısa zaman diliminde bunu başardığına inanmak çok gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır.

Koenen ise Addâ'nın da içinde yer aldığı ilk misyoner grubun MS 244-264 yılları arasında güneyden Mısır'a ulaştığını iddia etmiştir. Ona göre Palmira'dan Akabe Körfezi'ne doğru giden ticaret yolunu takip etmeleri sonucu Kızıldeniz'e ulaşan ilk misyonerler, buradan deniz yoluyla önce Yukarı Mısır'a geçmişler, ardından Nil Vadisi boyunca seyahat ederek İskenderiye'ye ulaşmışlardır.¹⁵⁴ Koenen'in bu teorisini destekleyecek hiçbir kanıt yoktur. Dahası, Lycopolisli Alexander'ın Maniheistlere karşı yazdığı reddiyede¹⁵⁵ Mısır'a ulaşan ilk Maniheistlerin Pappos ve Thomas olduklarını söylemesi, buna karşın Addâ'dan hiç bahsetmemesi söz konusu iddiayı zayıflatmaktadır. Zira Addâ ilk olarak İskenderiye değil de Mısır'ın güney bölgesine gitmiş olsaydı, Alexander'ın Thomas ve Pappos yerine ondan bahsetmesi gerekirdi. O halde Addâ'nın İskenderiye'ye güneyden ulaşmış olma ihtimali oldukça düşüktür. Burada farklı isimlerin zikredilmiş olması, batıya yönelik ayrı bir misyon faaliyetinin olabileceğini akla getirmektedir.

Yukarıda ifade edilen farklı teorilere karşın, misyon tarihine ilişkin mevcut kaynakları göz önünde bulundurarak Addâ'nın dini yaymak üzere Batı'ya yönelişinde başlangıç sayılabilecek en erken tarih kanaatimizce MS 243'tür. Mani'nin resmî olarak mesajını ilan edişi Şâpur'un taç giyme töreniyle (MS 242) ilişkilendirildiğine göre¹⁵⁶, misyon faaliyetlerinin ancak bu tarihten sonra başlamış olması beklenir. Bununla birlikte onun yeterince taraftar kazanması, dine katılan yeni üyeler içerisinde misyon için görevlendireceklerini seçmesi, onları eğitmesi ve yanlarında götürmeleri için kitaplar yazması en az bir iki yılını almış olmalıdır. Dolayısıyla Addâ'nın misyon görevine en erken MS 243-244 yılları arasında başlamış olması gereklidir. Misyon sürecinin ne kadar süre devam ettiğine gelince, el yazmalarında ifade edilen faaliyetlerin kısa süre içerisinde gerçekleştirilmesi zor görüldüğünden, Addâ'nın uzun yıllar

¹⁵³ Michel Tardieu, "Les manichéens en Égypte", *Bulletin de la Société, Française d'Égyptologie* 94 (1982), 8-11.

¹⁵⁴ Bk. Ludwig Koenen, "Manichäische Mission und Klöster in Ägypten", *Das römisch-byzantinische Ägypten. Aegyptiaca Treverensia* 2 (1983), 93-108.

¹⁵⁵ Lycopolisli Alexander (Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου) MS 300 dolaylarında Mısır'da yaşamış Yeni Platoncu bir filozoftur. Günümüze ulaşan tek kitabı, Floransa'nın Laurenziana Kütüphanesi'nde, onuncu yüzyılın başlarına ait bir kodeks içerisinde yer alan ve antik Yunan dilinde kaleme alınmış *Maniheistlerin Öğretisine Karşı* (πρός τὰς Μανιχαίου δόξα) isimli metindir. Maniheistlere karşı yazılmış reddiye niteliğindeki metin ilk kez Augustus Brinkmann tarafından 1895'te neşredilmiştir. Bk. Alexandri Lycopolitani, *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*, ed. Augustus Brinkmann (Lipsiae: B.G. Teubneri, 1895). 1974'te ise Horst ve Mansfeld tarafından *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'* adıyla yeniden yayınlanmıştır. Alexander'ın söz konusu eseri Maniheizm'in ve Yeni-Platonculuğun erken dönemlerine ilişkin bilgi vermesi açısından oldukça önemli kabul edilmektedir.

¹⁵⁶ İbn Nedim *Fihrist*'te, Maniheistlerin Mani'nin mesajını ilan edişini Şâpur'un taç giyme töreniyle ilişkilendirdiklerini ifade etmiştir. Bk. Nedim, *El-Fihrist*, 829.

bu coğrafyada kalmış olduğu varsayılmalıdır. Bu da onun tek seferde değil, farklı zamanlarda birkaç misyon seyahatine çıkmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Kaldı ki Mani'nin, Patîg ve Hannî'yi yeni oluşturduğu toplulukların inancını sağlamlaştırılmaları için Hindistan'a gönderdiği gibi¹⁵⁷ Addâ'nın da hem ilk seyahatinde oluşturduğu toplulukları kontrol etmek hem de yeni topluluklar oluşturmak amacıyla Batı'ya yönelik misyon seyahatlerini farklı zaman dilimlerinde tekrarlayarak sürdürmüş olması ve bu süreç içerisinde farklı rotalar kullanması oldukça muhtemel görünmektedir. Ancak burada unutulmaması gereken husus, Mani'nin Addâ'ya, seyahatlerinde daha fazla ilerlememesi üzerine yaptığı uyarıdır. Söz konusu uyarı göz önünde bulundurulduğunda, Addâ'nın Batı'da ulaştığı en son şehrin İskenderiye olduğunu varsaymak mümkündür. Buna göre Mısır, Addâ'nın en uzun süre kaldığı yer olmalıdır. Onun 261-262 yıllarında Karka d'Beṭ Slokh (Kerkük) şehrine yönelik bir misyon faaliyetinde yer alması¹⁵⁸ ise Mısır'dan Mezopotamya'ya geçtiğini gösteren bir delil olarak değerlendirilebilir. Bu varsayım doğru ise, Palmira ziyareti ve Nafsa'nın iyileştirilmesi bundan sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olmalıdır. Ayrıca Mısır'ın üçüncü yüzyılın son yarısında siyasi olarak Zenobia yönetimindeki Palmira İmparatorluğu'na geçtiği unutulmamalıdır. Buna bağlı olarak Palmira İmparatorluğu'nun Mısır'a doğru genişlemesini, Addâ'nın misyon faaliyetlerini kolaylaştıran bir etken olarak düşünmek mümkündür.

Her ne şekilde ulaşırsa ulaşsın, Addâ'nın Roma İmparatorluğu topraklarına yönelik gerçekleştirdiği misyon faaliyetlerinin başarılı olduğu ortadadır. Bu, hem Maniheist el yazmalarından hem de Maniheizm karşıtı metinlerden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Söz konusu metinlere dayanarak batı misyonuna dair kesin bir yargıya varmak güç olsa da misyonun genel çerçevesi hakkında birtakım çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Ancak bunun yapılabilmesi için öncelikle Addâ tarafından yürütülen misyon faaliyetlerinin detaylı olarak tanımlanmasına ihtiyaç vardır. Yukarıda yer alan metinlerde onun *seçkin* ve *dinleyicilerden* oluşan yeni Maniheist topluluklar oluşturduğundan, manastırlar kurduğundan, kitaplar yazdığından ve farklı dinî geleneklere mensup din adamlarıyla teolojik tartışmalara girdiğinden bahsedilmektedir. Maniheist öğretinin Roma topraklarında yayılmış olması, onun yeni topluluklar oluşturduğunun zaten en büyük kanıtıdır. Manastırlara gelince, elimizde maalesef bunu detaylandırabilecek çok fazla bilgi mevcut değildir. Bu nedenle bazı araştırmacılar Maniheistlere özgü bir manastır geleneğinin olup olmadığıyla ilgili şüpheye düşmüşlerdir. Örneğin Asmussen ve Lieu, manastırcılık kavramının, Maniheizm'de Asya geleneğinin etkisiyle sonradan ortaya çıkan bir gelişme olduğunu ve yaygınlaşmasının Budizm sayesinde

¹⁵⁷ M4575 (Partça), *Gnostic Texts*, 211.

¹⁵⁸ *Karka d'Beṭ Slokh Kroniği*'nin "Şehit Azizlerin İşleri" adlı bölümünde, şehre Addâ ve Abzakya isimli iki Maniheist misyonerin geldiğinden bahsedilmektedir. Şeytanın oğulları olarak anılan bu iki misyonerin şehre geliş tarihleri Şâpur yönetiminin yirminci yılı olarak belirtildiğine göre, Addâ'nın Karka d'Beṭ Slokh'a ulaşması büyük olasılıkla 261-262 yıllarında gerçekleşmiştir. Paul Bedjan (ed.), *Historia Karka de Beth Selok, Acta Martyrum et Sanctorum* (Leipzig & Paris: Otto Harrassowitz, 1891), 2/512/11-14. İng. çeviri için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 33.

gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁹ Diğer taraftan Koenen, Maniheist manastırların kökenini ve amacını kapsamlı bir şekilde değerlendirdiği çalışmasında, manastırcılık hareketinin Maniheizm'in erken dönemlerinden itibaren var olduğunu; hatta kökeninin Mani'nin yetiştirdiği vaftizci Yahudi-Hıristiyan topluluğa dayandığını savunmuştur.¹⁶⁰ Van den Berg ise Kellis'de ortaya çıkarılan *The Kellis Agricultural Account Book*'da geçen bazı ifadeleri, Kellis dolaylarında manastır hayatı süren Maniheist bir topluluğun varlığına dair kesin bir kanıt olarak görmüş ve buna dayanarak, Addā'nın manastırlar kurduğunu ifade eden anlatımları doğru kabul etmemek için hiçbir neden olmadığını söylemiştir.¹⁶¹

Sonuç olarak mevcut kaynakların Addā'nın kurduğu söylenen manastırların varlığını destekleyecek net bir bilgi vermediği ortadadır. İpucu niteliğindeki birkaç ifadeye dayanarak Maniheist manastırların varlığını kabul edilse bile, bunların işlevleri hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Ancak tüm bu belirsizliklere rağmen, Maniheist geleneğin Asya kıtasındaki manastırcılık uygulamalarından yola çıkarak Roma topraklarında var oldukları varsayılan manastır hayatına dair fikir yürütülmesi mümkündür. Doğu manastırları bireylerin kendilerini dış dünyadan soyutladıkları toplu yaşam alanları olmaktan ziyade, günlük ibadetlerin yapıldığı, çeşitli eğitim faaliyetlerinin gerçekleştirildiği ve kutsal metinlerin muhafaza edildiği dinî merkezler olarak işlev görmüşlerdir.¹⁶² O halde batı manastırları da muhtemelen benzer amaçlara hizmet etmiştir. Addā'nın Roma topraklarında manastırlar kurduğu bilgisini temel alarak hareket eden Van den Berg'in bu konuda söylediği sözler oldukça dikkat çekicidir. Zira Van den Berg, Maniheist öğretinin yayılmasında manastırların önemli bir rol oynadığını, hatta misyon faaliyetlerinin merkez üsleri olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Ona göre manastırlar *seçkin*lerin hem yiyeceklerle ilgili sıkı kurallara riayet edebilmelerini hem de Maniheist öğretiyi vazedebilmelerini sağlayan aslî mekanlar olarak işlev görmüşlerdir. Bu aynı zamanda *seçkin*lere hizmet etmekle yükümlü olan *dinleyicilerin* görevlerini de kolaylaştırmıştır. Dahası, manastırlar misyon faaliyetlerinde kullanılacak olan kitapların tercüme edildiği ve kopyalandığı, seçkinlik mertebesine yükselen Maniheistlerin eğitim aldığı mekanlar olarak da işlev görmüşlerdir. Dolayısıyla Van den Berg'e göre Addā'nın ilk misyon faaliyetleri arasında manastırlar kurma görevinin yer alması kesinlikle sebepsiz değildir.¹⁶³ Şunu ifade etmek

¹⁵⁹ Jes P. Asmussen, *Xuāstvánift: Studies in Manichaeism* (Copenhagen: Munksgaard, 1965), 200; Samuel N.C. Lieu, "Precept and Practice in Manichaeism", *The Journal of Theological Studies* 32/1 (1981), 155-156.

¹⁶⁰ Bk. Koenen, "Manichäische Mission und Klöster in Ägypten", 93-108. Stroumsa da Koenen'in bu fikrini savunmuştur. Bk. Gedaliahu G. Stroumsa, "The Manichaeism Challenge to Egyptian Christianity", *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. Birger A. Pearson - James E. Goehring (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 308.

¹⁶¹ Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaeism Missionary Practice*, 45. Van den Berg'in bahsettiği kitapta Maniheist manastırcılığının varlığını destekleyebilecek iki temel ifade vardır. Bunlar iki farklı yerde geçen Τόπος Μανί (Mani'nin Manastırı) ile Maniheist taraftarlar Petros ve Timotheos için kullanılan μοναχός (keşiş) ifadeleridir. Bk. Roger S. Bagnall (ed.), *The Kellis Agricultural Account Book (Dakhleh Oasis Project Monograph)* (Oxford: Oxbow Books, 1997), 69, 82, 103, 235 (320-513-975-1080). Yine Kellis'de bulunan kişisel mektuplardan birinde Maniheist manastırların varlığına delil oluşturabilecek ἀγρωκῶν ἀβαλὰ ἀρενετε (O manastıra gitti...) ifadesi geçmektedir. (P. Kell. Copt. 12.6) ed. Iain Gardner vd., *Coptic Documentary Texts from Kellis* (Oxford: Oxbow Books, 1999), 1/132.

¹⁶² Werner Sundermann, "Mani, India and the Manichaeism Religion", *South Asian Studies* 2/1 (1986), 17.

¹⁶³ Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaeism Missionary Practice*, 45-46.

gerekir ki, eğer Roma topraklarında faaliyet göstermiş Maniheist manastırların varlığından söz edilecekse bu, Mısır'da ortaya çıkan kenobitik Hıristiyan manastırcılığının¹⁶⁴ başlangıcıyla yaklaşık olarak aynı döneme denk gelmiştir. Bazı araştırmacılar buna dayanarak Maniheist asketizminin Mısır manastırcılığına öncülük etmiş olabileceğini bile düşünmüşler;¹⁶⁵ hatta bu anlayışın Suriye'nin doğusunda gelişen asketik eğilimlerin temel etkenlerinden biri olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶⁶ Maniheist seçkinlerin asketik ritüelleri ile geleneksel Hıristiyan manastır hayat tarzı karşılaştırıldığında, ikisinin birbirleriyle eşdeğer özelliklere sahip oldukları rahatlıkla görülecektir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, manastır yaşam tarzının, zaten Maniheist geleneğin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığıdır.

Turfan metinlerinde Addā'nın gerçekleştirdiği ifade edilen faaliyetlerden bir diğeri, öğretiyeye yönelik yeni kitaplar kaleme almış olmasıdır. Söz konusu kitapların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır; ancak Photius'un *Bibliotheca*'sında, Addā'nın kitaplarından bahseden bazı ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin bunlardan birinde Bostralı Titus'un, Addā'nın yazılarını reddeden bir kitap kaleme aldığından bahsedilmektedir. Bir diğeri ise Tarsus piskoposu Diodorus'un Addā'nın yazdıklarıyla Mani'nin yazdıklarını karıştırdığını ve Mani'nin *Yaşayan İncil*'ini reddettiğini zanneden Diodorus'un, aslında Addā'nın *Modion* isimli kitabını reddettiğini söylemektedir.¹⁶⁷ Söz konusu örnekler Addā'nın kitap yazdığını gösteren önemli delillerdir. Ancak bunlar içerisindeki en somut delil şüphesiz Augustinus'un Addā'ya karşı kaleme aldığı reddiye türündeki eseridir. Augustinus *Contra Adimantum (Adimantus'a Karşı)* adlı eserinde hem Addā'yla ilgili önemli bilgiler vermiş, hem de Addā'nın *Disputationes* isimli bir kitap yazdığından bahsederek ondan pek çok alıntı yapmıştır. Augustinus tarafından aktarılan bu bilgiler, Addā'nın Hıristiyan kutsal metinlerine olan bakış açısının anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Zira *Contra Adimantum*'da yer alan anlatımlara göre, Addā bahsi geçen kitabında *Eski ve Yeni Ahit* arasındaki zıtlıkları ortaya çıkararak Hıristiyan geleneğini eleştirmiştir.¹⁶⁸ Buna dayanarak *Disputationes*'i, Maniheistlerle Hıristiyanlar arasındaki karşılaşmalarda kullanılmak amacıyla oluşturulmuş rehber niteliğinde bir metin olarak görmek mümkündür.

¹⁶⁴ Kenobitik manastırcılık, Hıristiyan keşişlerin yeme-içme, uyuma, çalışma, ibadet gibi günlük yaşam rutinlerini belli bir düzen içerisinde birlikte yapma esasına dayanan toplu manastırcılık anlayışıdır. Dördüncü yüzyılın başlarında Pakomius (293-346) tarafından Mısır'da kurulmuştur. Detaylı bilgi için bk. Bilal Baş, *Çölü Fethetmek, Geç Antik Çağ'da Mısır Manastırları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 113-128.

¹⁶⁵ Stroumsa, "The Manichaeic Challenge to Egyptian Christianity", 309; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 98-99.

¹⁶⁶ Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient I: A Contribution to the History of Culture in the Near East* CSCO/184 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1958), 109.

¹⁶⁷ Photius, *Bibliotheca (The Library of Photius)*, çev. John Henry Freese (London- New York: The Macmillan Company, 1920), 1/151-152.

¹⁶⁸ Bk. Augustinus, *Contra Adimantum Manichaei Discipulum*, CSEL 25/1, (115-190), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891). Van den Berg, Augustinus'un alıntıladiğı bölümleri ortaya çıkararak, Addā'nın kitabını yeniden inşa etmeye çalışmıştır. *Disputationes*'in yeniden yapılandırılmış versiyonu için bk. Van den Berg, *Biblical Argument*, 105-120.

Addâ'nın gerçekleştirdiği ifade edilen misyon faaliyetlerinin sonuncusu, din adamlarıyla girdiği tartışmalardır. Onun dini yaymaya çalıştığı dönemde, Roma topraklarında pek çok dinî ve felsefi akımın birbiriyle rekabet halinde olduğundan daha önce bahsedilmişti. Böyle bir dinî çeşitlilik ortamında tartışmaların yaşanması kaçınılmazdır. Ancak mevcut kayıtlar, Addâ'nın hangi geleneğe mensup din adamlarıyla muhatap olduğuna ilişkin bilgi vermemektedir. Hıristiyanlığın hızla yayıldığı bir coğrafyada faaliyet gösterdiği göz önünde bulundurulduğunda, Addâ'nın tartışmalarda galip geldiği ifade edilen din adamı sınıfı, muhtemelen çoğunlukla Hıristiyan geleneğinin temsilcileri olmuştur. Bu düşünceyi destekleyen en somut delili, onun Hıristiyan kutsal metinlerinden *Eski Ahit*'e getirdiği eleştiriler oluşturmaktadır. Ancak Addâ'nın Maniheist öğretiyi yalnızca Hıristiyan din adamlarına karşı savunduğunu varsaymak, onun dönemin çok dinli toplumunda önemli bir kesimi görmezden geldiği anlamına gelecektir. Elbette Maniheizm'in evrensel bakış açısında böyle bir düşünceye yer yoktur. Dolayısıyla Addâ misyon faaliyetlerini sürdürürken, Hıristiyanlığın dışında kalan diğer dinî geleneklerle de muhatap olmuş olmalıdır. Bu bağlamda Addâ'nın tartışmaya girdiği dinî gruplardan bir diğerini, Roma toplumunda oldukça köklü bir geçmişe sahip olan paganizme mensup din adamları sınıfının oluşturduğunu varsaymak mümkündür. Nitekim Yeni-Platoncu bir filozof olan Lycopolisli Alexander'ın, felsefe eğitimi almış arkadaşlarından bazılarının Maniheizm'i benimsediğini ifade eden sözleri,¹⁶⁹ misyon faaliyetlerinin ayırt edilmeksizin toplumun her kesimine yönelik gerçekleştirildiğine işaret etmektedir. Tüm bunlardan, Addâ'nın, çoğunluğunu Hıristiyanlar oluşturmakla birlikte, farklı dinî geleneklere mensup pek çok din adamıyla tartışmaya girdiği ve Maniheist öğretiyi başarıyla savunduğu; böylece Mani'nin kendisine verdiği talimatları titizlikle yerine getirdiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

1.4.2. Suriye ve Mezopotamya

Mani'nin, dinini yaymaya başladığı ilk yerler, Sâsânî kontrolündeki Mezopotamya topraklarıdır. Maniheist literatürün günümüze ulaşan en önemli kaynaklarından biri olan *Kefalaya*'da Mani, Yukarı Mezopotamya'nın Adiabene bölgesini ziyaret ettiğini ve Kral Şâpur'un heyetiyle birlikte Roma İmparatorluğu sınırlarına seyahatler gerçekleştirdiğini bizzat kendisi ifade etmiştir.¹⁷⁰ Yine Maniheizm ile ilgili bilgi veren erken dönem yazarlarından Lycopolisli Alexander da Maniheistlere karşı kaleme aldığı eserinde, Kral Şâpur'un Roma İmparatorluğu'nun sınır bölgelerine yaptığı ziyaretlerde, Mani'nin ona eşlik ettiğini belirten anlatımlara yer vermiştir.¹⁷¹ Zaten Mezopotamya'nın güneyinde ortaya çıkan bu dinî geleneğin, öncelikle ait olduğu topraklarda yaygınlık kazanmaya başlaması kaçınılmazdır. Dolayısıyla doğu ile batı arasında, ticaret ve kültür akışını sağlayan yolların kesişme noktasında

¹⁶⁹ Alexander of Lycopolis, *An Alexandrian Platonist Against Dualism*, 58.

¹⁷⁰ *Kephalaia*, 21 (1/16.1-2).

¹⁷¹ *Manichaean Texts*, 116.

konumlanan Mezopotamya, Mani'nin mesajını yaymaya başlamasıyla birlikte oldukça uzun bir süre Maniheist faaliyetlerin merkezi olarak kalmıştır.

Mani'nin şahsen gerçekleştirdiği ziyaretler dışında, Maniheist misyonerlerin faaliyet gösterdikleri ilk yerleşim yerleri, Roma İmparatorluğu'na ait Mezopotamya şehirleridir. Buna yönelik en erken kanıt, *Köln Kodeksi* içerisinde yer almaktadır. Mani'nin Edessa'ya (Urfa) yazdığı mektubun bir kısmını alıntılamanın *Kodeks*'te geçen bazı ifadeler, Yukarı Mezopotamya'nın merkez şehirlerine yönelik yürütülen Maniheist misyon faaliyetlerini kanıtlar niteliktedir.¹⁷² Maniheizm'in bahsi geçen bölgelerdeki varlığını kanıtlayan bir diğer kaynak, Süryani yazar Efrem'in Mani, Marcion ve Bardaisan'a karşı kaleme aldığı reddiyedir. Esasen Nisibisli olan Efrem, 363'te Edessa'ya geldiğinde şehri Marsiyoncuların, Maniheistlerin ve Bardaisan taraftarlarının etkisi altında bulunduğunu ifade etmiştir. Marsiyoncular ve Bardaisancılarla birlikte Maniheizm'i de reddeden Efrem, Mani'nin başka bir çıkar yol bulamadığı için Bardaisan'ın fikirlerini kabul etmek zorunda kaldığını ifade etmiş ve sahip oldukları öğretiler arasındaki benzerlikleri ön plana çıkararak Maniheistlerin, Bardaisan öğretisinin varisleri olduklarını iddia etmiştir.¹⁷³ Efrem'in Maniheizm'i bu denli eleştiri yağmuruna tutması ve Hıristiyanları benzer uygulamalara sahip Maniheist tehlikeye karşı uyarması¹⁷⁴ Maniheizm'in söz konusu bölgede güçlü bir etki alanı oluşturduğuna işaret etmektedir. Bunların yanı sıra şehrin kronolojik tarihini ele alan *Urhoy (Edessa) Kroniği*'nde, yüzeysel de olsa Efrem'in eleştirdiği bu üç din kurucusundan bahsedilmiş olması¹⁷⁵ Maniheistlerin Yukarı Mezopotamya'daki varlıklarını gösteren bir başka delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz tüm deliller Edessa'nın, Maniheist misyon faaliyetlerinin önemli bir merkezi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak söz konusu misyonun bu şehre ilk olarak kim tarafından götürüldüğüne ilişkin kesin bir bilgi mevcut değildir. Hatırlanacağı gibi, bir önceki bölümde, Mezopotamya ve Roma misyonu ile ilgili öne çıkan ismin Addā olduğundan bahsedilmişti. Buna dayanarak Maniheist öğretinin Edessa ve Nisibis gibi önemli yerleşim merkezlerine ilk olarak Addā tarafından tanıtıldığı varsayılması için ortada hiçbir neden yok gibi görünmektedir. Ancak Karka de Bet Selok (Kerkük) şehri dışında, bu bölgelerde gerçekleştirilen misyon faaliyetlerinin hiçbirinde Addā'nın ismine rastlanmamaktadır. Ne Maniheistlerin bu bölgedeki varlığına ilişkin bilgi veren Süryani Efrem'in eserinde ne de *Urfa Kroniği*'nde ondan bahsedilmiştir. Diğer taraftan, Edessa şehrinin nasıl Hıristiyanlaştırıldığını anlatan Abgar Efsanesi'nde, şehre Hıristiyanlığı getiren ilk ismin Addai olduğunun ifade

¹⁷² "..... Tasdik ediyoruz ki, o bunları, babamızın da Edessa'ya gönderdiği yazıda söylediği gibi ne bir beşerden ne de dinlediği bir kitaptan aldı...", *CMC*, 51 (64.1-7).

¹⁷³ Ephraim the Syrian, *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, The Discourses Addressed to Hypatius*, çev. C. W. Mitchell (Oxford: Williams and Norgate, 1912), 1/90 (122).

¹⁷⁴ "Çünkü onların kitapları bizimkiler gibi, oruçları bizimkiler gibi, ama inançları bizim inancımız gibi değil...". Ephraim the Syrian, *Prose Refutations*, 1/119 (184).

¹⁷⁵ *Urhoy Kroniği*'nin Türkçe çevirisi için bk. Zafer Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 107-121.

edilmesi, oldukça dikkat çekici bir benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak üçüncü yüzyılın başlarında Eusebius'un yazdığı *Kilise Tarihi*'nde, sonrasında ise beşinci yüzyılın başlarında kaleme alınan *Addai Öğretisi*'nde geçen anlatıda, kendisini iyileştirmesi için bir mektup yazarak İsa'yı ülkesine davet eden Kral Abgar'ın, İsa'nın elçilerinden biri olan Addai tarafından iyileştirilmesi anlatılmaktadır.¹⁷⁶ Hikâyenin devamında, onun Edessa halkına Hıristiyanlığı vazettiğini ifade eden anlatımlara yer verilmektedir. Dolayısıyla Addai tarihi, Hıristiyanlığı Edessa'ya getiren isim olarak geçmiştir. Dikkatle incelendiğinde, Hıristiyan Addai ile Maniheist Addâ'nın isim benzerliğinin yanı sıra, hastaları iyileştirme yetenekleri arasında da çarpıcı benzerlikler olduğu görülmektedir. Bunlardan en dikkat çekici olanı Addai'nin, ellerini Kral Abgar'ın üzerine koyarak onu iyileştirmesidir. Önceki bölümlerde bahsettiğimiz üzere, Maniheist Addâ'nın, Mani aracılığıyla Palmira kraliçesinin kız kardeşini tedavi edişi de ellerini onun üzerine koyarak gerçekleşmiştir. Aynı isme sahip bu iki misyon görevlisinin aynı yöntemi kullanan şifa dağıtıcı özellikleriyle ön plana çıkmaları oldukça şaşırtıcıdır. Bu benzerlikten yola çıkarak Kral Abgar'a İsa tarafından gönderilen Addai isimli havari ile Maniheist misyoner Addâ arasındaki isim benzerliğinin tesadüf olamayacağını;¹⁷⁷ hatta aslında Maniheist bir hikâye olan Abgar Efsanesi'nin, Mani'ye gizli ve dolaylı yollardan saldırmak isteyenler tarafından kasıtlı olarak bir Hıristiyan efsanesine dönüştürüldüğünü¹⁷⁸ ileri süren araştırmacılar vardır. Ancak mevcut literatürde söz konusu iddiaları destekleyecek hiç bir kanıt olmadığından, Maniheist öğretiyi Roma İmparatorluğu'na yaymakla görevli olan Addâ'nın Yukarı Mezopotamya'daki Roma şehirlerini ziyaret etmiş olma olasılığı yüksek olsa bile, bunu delillendirecek yeterli bilgiye sahip olunmadığı belirtilmelidir.

Maniheizm'in Mezopotamya'daki varlığını gösteren bir diğer kaynak, Hegemonius'a atfedilen *Acta Archelaus* isimli kitaptır. Maniheizm karşıtı metinler içerisinde önemli bir yere sahip olan ve geç antikçağın Hıristiyan yazarları arasında oldukça yaygın olarak kullanılan *Acta Archelaus*, modern dönemlere kadar Maniheistlere yönelik yazılan Hıristiyan metinlerinde standart bir kaynak olarak kullanılmıştır.¹⁷⁹ Metinde Mani'nin, Roma İmparatorluğu'nun sınır bölgesinde, Mezopotamya'da yer alan Carchar isimli şehri ziyaret edişi ve bu şehrin piskoposu Archelaus tarafından mağlup edilme konu edinilmektedir. Lieu, *Acta Archelaus*'da geçen Carchar şehrinin

¹⁷⁶ Abgar Efsanesi'ne göre, bir cüzzam hastası olan Kral Abgar, İsa'nın hastaları iyileştirdiğini duyar ve ülkesine davet eden bir mektup yazarak ondan yardım ister. Kral Abgar'ın mektubunu alan İsa, kendisinin gelemeyeceğini, ancak şifa vermek üzere ona elçisi Addai'yi göndereceğini belirten bir mektupla karşılık verir. Bk. Eusebius, *Kilise Tarihi*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2010), 31-33; Bk. Phillips George, *The Doctrine of Addai The Apostle* (London: Trübner & Co., 1876).

¹⁷⁷ Prosper Alfarc, *Le 'Ecritures Manicheennes II* (Paris: E. Nourry, 1919), 97.

¹⁷⁸ Bk. Han J. W. Drijvers, "Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien", *Orientalia Christiana Analecta* 221 (1983), 171-185; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 39-41. Burada dikkat çekici bulunan bir başka husus, Addai'nin Kral Abgar'la olan ilişkisi ile Mani'nin Kral Şapur'la olan ilişkisi arasındaki benzerliktir. Bk. a. mlf., *Cults and Beliefs at Edessa* (Leiden: Brill, 1980), 196.

¹⁷⁹ *Acta Archelaus* Yunanca'dan Süryani, Kiptî ve Latin dillerine çevrilmiş ve Epiphanius gibi erken dönem Hıristiyan yazarları ile Socrates, Theodoretus gibi kilise tarihçileri ve Bizans heretik yazarları Sicilyalı Petrus ve Photius tarafından kullanılmıştır.

Mezopotamya'nın Carrhae (Harran) şehri olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur.¹⁸⁰ Öyle ya da değil, metinde yer alan kurgusal anlatının, dönemin Mezopotamya şehirlerinden birinde geçtiği ve Maniheist öğretinin bu bölgedeki varlığına ilişkin delilleri güçlendirdiği açıktır.

Bahsi geçen Mezopotamya şehirlerinin yanı sıra, Roma'nın Doğu'daki en gelişmiş şehirlerinden biri olan Antakya'nın da Maniheist misyon faaliyetlerinin ilk merkezlerinden biri olduğunu varsaymak mümkündür. Zira 368-398 yılları arasında Antakya'da piskoposluk yapan Ioannes Khrysostomos'un, vaaz ve ilahilerinde sıklıkla Maniheizm karşıtı söylemlere yer vermesi, Maniheistlerin bu şehirde aktif olduklarını gösteren önemli bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸¹ Khrysostomos'un Maniheistlere yönelik benzer tavrı, şehrin monofizit patriği Antakya'lı Severus'un vaazlarında da görülmektedir.¹⁸² Bunlara ek olarak, beşinci yüzyılın başlarında misyon amacıyla Antakya'dan Filistin'in Gazze şehrine seyahat eden Maniheist seçkin Julia¹⁸³ da Maniheizm'in Antakya'da güçlü bir yapılanmaya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıda bahsi geçen tüm kaynakların işaret ettiği ortak husus, Mani'nin önderliğinde hareket eden Maniheist misyonerlerin, ilk durak noktalarının Mezopotamya ve Suriye şehirleri olduğudur. Maniheistler misyon faaliyetlerini muhtemelen bahsi geçen bölgelerdeki ticaret merkezlerinden başlayarak yürütmüşlerdir. Ancak her ne kadar mevcut kaynaklar yalnızca bazı şehirleri ön plana çıkarsa da Maniheist öğretinin bahsi geçmeyen diğer şehirlere de ulaşmış olma ihtimali yüksektir. Zira başta da değinildiği gibi, Maniheizm'in, ortaya çıktığı Babil bölgesinden başlayarak öncelikle Mezopotamya ve Suriye'yi de içine alan yakın coğrafya içerisinde yayılmış olduğunu varsaymak kaçınılmaz görünmektedir.

1.4.3. Filistin

Filistin ve Arabistan, coğrafi olarak Mani'nin misyon faaliyetlerini başlattığı Aşağı Mezopotamya'ya en yakın bölgelerdir. Dolayısıyla öğretinin uzaklara yayılmaya başlamadan önce daha yakın olan bu bölgelere ulaşmış olması beklenir. Ancak mevcut kaynaklar, Maniheizm'in Filistin'e, Suriye ve Mısır'dan daha geç bir tarihte, muhtemelen ikinci kuşak

¹⁸⁰ Bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 45.

¹⁸¹ Ioannes Khrysostomos'un günümüze yüzlerce vaaz metni ulaşmıştır. Bunlar içerisinden Maniheistlere karşı söylemlerde bulunduğu metinler bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

¹⁸² 512-518 yılları arasında Antakya patriği olarak görev yapan Severus *Cathedral Homilies* isimli bir kitap kaleme almıştır. Severus'un Grekçe kaleme aldığı bu kitap orijinal haliyle değil, iki farklı Süryanice tercümesiyle günümüze ulaşmıştır. Kitabın Maniheistlerle ilgili 123. vaaz metni Reeves tarafından incelenmiştir. Metinle ilgili detaylı bilgi için bk. John C. Reeves, "Further Textual Evidence Pertaining to the Enigmatic 'Mani-Citations' of Severus of Antioch", *Open Theology* 1 (2015).

¹⁸³ Antakya'dan hareket eden Maniheist seçkin Julia'nın Gazze seyahatinden ve bu şehrin piskoposu Porpyryios ile arasında yaşanan tartışmadan bir sonraki başlıkta detaylı olarak bahsedilecektir.

misyonerler aracılığıyla ulaştığını gösterirken, Arap yarımadasının iç kesimlerine ulaşım ulaşmadığı konusunda kesin bir bilgi vermemektedir.

Maniheizm'in Filistin'deki varlığıyla ilgili en erken tarihe Epiphanius'un (310-403) *Panarion*'unda rastlanmaktadır. Epiphanius Maniheizm'i, Filistin'in Eleutheropolis şehrine¹⁸⁴ İmparator Aurelian'ın hükümdarlığının dördüncü yılında Akouas isimli eski bir askerin getirdiğini ifade etmiştir.¹⁸⁵ Epiphanius'un verdiği bu tarih, Mani'nin henüz hayatta olduğu bir döneme, yaklaşık 273-274 yıllarına denk gelmektedir. Dolayısıyla Akouas'ın, Mani'nin bizzat görevlendirdiği ikinci grup misyonerler arasında olma ihtimali oldukça yüksektir. Lieu, Akouas isminden hareketle onun Mani'nin sadık öğrencilerinden biri olan Mar Zaku olabileceğini dile getirmiş ve eğer öyleyse, Maniheizm'in günlük hayata getirdiği güçlü yasakların askerler arasında yayılmasını sınırlayan bir faktör olduğunu belirterek, onun dine, ordu aracılığıyla katılmış olma ihtimalinin oldukça düşük olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Mar Zaku büyük ihtimalle Kral I. Şâpur'un seferleri sırasında esir alınan bir Roma askeridir ve Maniheizm ile Sâsânî topraklarında esir olarak tutulduğu dönemde tanışmıştır.¹⁸⁶

Maniheizm'in erken dönemlerde Filistin bölgesindeki varlığını kanıtlayan diğer bir eser ise Eusebius'un *Kilise Tarihi*'dir. Filistin'in Kayserya şehri piskoposu olan Eusebius, Maniheistlerle ilgili çok fazla bilgi vermese de kendi yaşadığı dönemde Mani öğretisinin peşinden gidenler olduğunu belirtmiş olması, Maniheistlerin üçüncü yüzyılın başlarında Filistin'deki varlığını kanıtlaması açısından önemlidir.¹⁸⁷ Ayrıca İmparator Constantinus'a yazdığı bir mektupta Maniheistlerden bahsetmesi, Maniheistlerin onun yaşadığı dönemde Filistin çevresindeki varlıklarını gösteren başka bir belgedir.¹⁸⁸

Erken dönemlerden itibaren Filistin bölgesinde kendini göstermeye başlayan Maniheist öğretinin, dördüncü yüzyılda bölgenin en etkili dinî hareketlerinden biri haline geldiğini söylemek için elimizde yeterli kanıt vardır. Nitekim Kudüs piskoposu Kyrillos, 347 civarında sözlü olarak verdiği derslerinin bir araya getirilmesinden oluşan eserinde Maniheizm'i diğer heretiklere göre ayrı bir kınamaya tabi tutmuştur. Kitabının heretiklerle ilgili bölümüne "Tüm heretiklerden, özellikle de deli (Mani) diye anılandan nefret edin..."¹⁸⁹ sözleriyle başlaması bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu durum, Maniheizm'in Kyrillos'un sorumlu olduğu bölgede diğer heretik gruplara oranla çok daha güçlü olduğunu kanıtlar niteliktedir.

¹⁸⁴ Filistin'in güneyinde yer alan antik bir Roma şehri.

¹⁸⁵ Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II-III. De Fide (Panarion)*, çev. Frank Williams, NHMS 79 (Leiden - Boston: Brill Publishers, 2013), 226-227 (1.1-2)

¹⁸⁶ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 54.

¹⁸⁷ Eusebius, *Kilise Tarihi*, 203.

¹⁸⁸ Gedaliahu G. Stroumsa, "Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine", *Studia Patristica* 18 (1986), 275.

¹⁸⁹ Cyril of Jerusalem, *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem (Catecheses)*, NPNF2/7 (1-157), ed. Philip Schaff - Henry Wace, çev. Edwin Hamilton Gifford (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 39 (6.20).

Geç antikçağın önemli hatiplerinden biri olan Antakyalı Libanius, 364 yılında Filistin valisi olarak görevlendirilen arkadaşı Priscianus'a yazdığı mektubunda, Maniheistlere daha toleranslı davranmasını rica etmiştir: "...kimseye zarar vermiyorlar ancak bazıları tarafından taciz ediliyorlar..."¹⁹⁰ Libanius'un bu mektubu, bölgedeki Maniheist topluluğun etkinliğini kanıtlamakla birlikte aynı zamanda yönetimin artık onlara karşı tedbirler almaya başladığını da göstermektedir.

Maniheistlerin Filistin bölgesinde aktif olduklarını gösteren bir diğer kanıt, diyakoz Markus'un Gazze piskoposu Porphyrios'un hayatını anlattığı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Aslen Selanikli olan piskopos Porphyrios, MS 395 yılında Filistin'in Gazze şehrine gelmiş ve ömrünün geri kalanını, o zamanlar çoğunluğu pagan olan Gazze halkını Hıristiyanlığa davet ederek geçirmiştir. Porphyrios'un bizim için önemli olan yanı, Gazze'de görev yaparken karşılaştığı Maniheist bir *seçkin*le yaşadığı olaylardır. Markus'un anlatımına göre Antakya'dan Gazze'ye gelen Julia isimli bir Maniheist, Porphyrios'un Hıristiyanlaştırdığı halkı çeşitli yöntemlerle kandırarak kendi dinine döndürmüştür:

O zamanlarda şehre Antakya'dan Julia isimli bir kadın geldi; Maniheist olarak bilinen sapkınların felaketlerini anlattı. Hıristiyanlığı yeni kabul etmiş ve henüz kutsal inancı pekiştirmemiş kimselerin arasına sızdı ve getirdiği sahte öğretisiyle üstelik para da vererek onları gizlice doğru yoldan saptırdı. Bu tanrıtanımaz sapkınların rüşvet vermeden takipçi toplayabilecek başka yeterliliği yoktu. Aslına bakılırsa, söz konusu öğreti her çeşit küfürle, lanetli şeylerle ve "eski evlenme" hikâyeleriyle doluydu. Sadece güçsüz kadınlar, düşünme yeteneği ve zekâsı zayıf çocuksu erkekler için çekiciydi.¹⁹¹

Hıristiyanlığı yeni seçmiş ve henüz inancı pekişmemiş kimselerin Julia tarafından yoldan çıkarılması Porphyrios için hoş karşılanabilecek bir durum değildir. Bu nedenle Porphyrios söz konusu olayların daha fazla yaşanmaması için duruma müdahale etmiş ve Julia'yı yanına çağırarak ondan şeytani inançlarını terk etmesini istemiştir. Ancak Julia'nın Porphyrios'a verdiği cevap gözü korkmuş olmaktan daha çok bir meydan okuma şeklindedir: "Konuş ve dinle. Ya sen beni ikna edeceksin ya da ben seni."¹⁹² Bunun üzerine piskopos ona, ertesi gün gelmesini söylemiştir. Teklifi kabul eden Julia, şehirdeki din adamlarının da davet edildiği söz düellosuna ikisi erkek ikisi kadın dört taraftarıyla birlikte katılmıştır. Diyakoz Markus, Julia ve piskopos Porphyrios arasında geçen konuşmaların kaydedildiğine dair bilgi vermekle birlikte, onları uzun olduğu için kitaba eklemeyeceğini, ancak istenildiği takdirde ulaşılabilmesi için başka bir kitapta yer vereceğini belirtmiştir.¹⁹³ Markus'un bahsettiği bu kitap günümüze ulaşmadığı için ikisi arasında geçen diyalogun içeriği tam olarak bilinmemektedir. Ancak tartışmanın sonucuna bakıldığında piskopos Porphyrios'un bu tartışmadan üstün geldiği

¹⁹⁰ Libanius'un, dönemin Filistin valisi Priscianus'a yazdığı mektubun İng. tercümesi için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 55.

¹⁹¹ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bilibaniusishop of Gaza*, 94-101.

¹⁹² Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 97.

¹⁹³ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 98-99.

oldukça açıktır. Nitekim Markus'un anlatımına göre Julia'nın Tanrı'ya karşı aşağılayıcı ve küfür dolu sözleri karşısında Porphyrios'un ettiği dua karşılık bulmuştur. Julia birden titremeye başlamış, kendinden geçmiş ve konuşamaz hale geldikten kısa bir süre sonra herkesin gözü önünde ölmüştür. Julia tarafından kandırılanlar ise şaşkınlık içerisinde piskopos Porphyrios'un ayaklarına kapanarak af dilemiş ve ardından Mani'yi lanetleyerek Hıristiyanlığa geçmiştir:

Julia titremeye başladı ve suratı değişti. Uzun bir süre sanki trans âlemindeymiş gibi hiç konuşmadan durdu. Sessiz, hareketsizdi ama gözleri açıldı ve Porphyrios'a bakıyordu. Olanları gören taraftarları çok korkmuşlardı. Onu hayata döndürmeye çalıştılar, kulağına büyülü sözler fısıldadılar. Fakat o ne bunları duydu ne de tek bir kelime söyledi. Uzun bir süre sessiz kaldıktan sonra son nefesini verdi ve ruhu büyük saygı duyduğu, ı ışık olduğunu zannettiği karanlığa doğru yola çıktı.¹⁹⁴

... Julia'ya eşlik eden iki adam ve iki kadına ve onun tarafından saptırılan diğerlerine gelince, koşarak kendilerini aziz piskoposun ayaklarının önüne attılar ve ağlayarak "hata ettik" dediler. Bağışlanma dilediler. Aziz onlara sapkınlıklarının kurucusu Mani'yi lanetlettirdi... Ve onları birkaç gün gerektiği şekilde bilgilendirerek kutsal Katolik Kilisesi'ne dâhil etti.¹⁹⁵

Julia'nın ölümüyle ilgili anlatılanlar gerçekten yaşandıysa, buna sebep olan şeyin ne olduğu konusu tam bir muamma olarak karşımızda durmaktadır. Eğer Julia'nın eskiden beri atak ya da nöbet geçirmesine neden olacak bir hastalığı varsa, bunun tam da Porphyrios'un Julia'ya Tanrı tarafından ağzının kapatılarak cezalandırılacağını söylemesinin¹⁹⁶ ardından gerçekleşmesi, üstelik ölümle sonuçlanması oldukça ilginçtir ve kaçınılmaz olarak Porphyrios'un Julia'yı zehirlemiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Julia'nın zehirlenmiş olduğu varsayıldığı takdirde, Porphyrios'un neden böyle bir şey planlamış olabileceği hususu üzerinde düşünme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Öncelikle böyle bir girişimde bulunabilmesi için Porphyrios'un Julia'yı mağlup edemeyeceği konusunda şüpheye düşmesi ve onu, Gazze halkı için ciddi bir tehdit unsuru olarak görmüş olması gerekir. Yukarıda Julia'nın kendisine uyarıda bulunan piskoposa meydan okuduğundan ve sözlü düello davetini tereddüt etmeksizin kabul ettiğinden bahsedilmişti. O halde Porphyrios'u, Julia'nın bu kendinden emin tavırlarının ve öncesinde gerçekleştirdiği başarılı misyon faaliyetlerinin kıskırtmış olma ihtimali yüksektir. Aksi takdirde piskoposun böyle bir plan yapma gereği duymayacağı aşikârdır. Varsayılan şekilde olsun ya da olmasın, netice olarak Markus'un uzun uzun anlattığı bu olay, Maniheist misyonerlerin farklı bölgelere yönelik dini yayma faaliyetlerini dördüncü yüzyılın sonlarında hâlâ devam ettirdiğini ve kadınların da bu faaliyetler içerisinde aktif bir rol aldığını göstermektedir. Aynı zamanda devletin resmî dinini temsil eden Hıristiyan din adamlarının, olası tehditler karşısında ne kadar hızlı ve sert tedbir alma yoluna gittiklerini ortaya koyan önemli bir örnek teşkil etmektedir.

¹⁹⁴ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 99-100.

¹⁹⁵ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 100-101.

¹⁹⁶ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 99.

Maniheizm'in Filistin'deki varlığına ilişkin bir başka kanıt ise Scythopolis piskoposu Kyrillos'un, Filistin bölgesinde yaşamış Hıristiyan keşişlerin hayatını anlattığı kitabında, Hıristiyanlığı seçen Maniheistlerden bahsetmesidir. Kyrillos'un anlatımına göre, Aziz Euthymius 428 yılı öncesinde Filistin'in güneyinde yer alan Ziph (Filistin) Çölü'ne gelerek Aristobulias köyü ile Capharbaricha (Kafar Barika) arasında bir manastır kurmuş; oradaki topluluk liderinin hasta oğlunu iyileştirmiş ve bu şifa yeteneğiyle kazandığı ün sayesinde, toplulukta bulunan Maniheistleri Hıristiyanlığa döndürmüştür. Ardından Mani lanetlenmiştir.¹⁹⁷ Bu belge, yerli bedevi Filistinlilerin en azından bir kısmının Maniheizm'i benimsediğini göstermesi açısından önemlidir.

1.4.4. Arabistan

Medinet Madi'de ortaya çıkarılan Kıptîce fragmanlar,¹⁹⁸ Arap Yarımadasının kuzeydoğusuna yönelik Palmira merkezli bir misyondan bahsetmektedir.¹⁹⁹ Buna göre Palmira kraliçesinin himayesi altında misyon faaliyetlerine devam eden Abiesu (ΑΒΙΗΣΟΥ), dine yeni taraftarlar kazandırmaları amacıyla Sethel (ΣΗΘΗΛ) ile Zakhias'ı (ΖΑΧΙΑΣ) Palmira'dan Arabistan'ın kuzeydoğu bölgesine göndermiştir. Bu iki misyoner gittikleri yerde gösterdikleri hastalıktan iyileştirme mucizeleri ile Lahmî Kralı Amr'ın dikkatini çekmişlerdir. Kıptîce fragmanlarda Amaro (ΑΜΑΡΩ) olarak geçen Amr, Arap Yarımadasının kuzeydoğusunda hüküm süren ve Hîreliler olarak da bilinen Lahmî Krallığı'nın ilk yöneticisi Amr b. Adî'dir (MS 268-295). Fragmanlarda ifade edildiğine göre şifa dağıtıcı yeteneklerine dayanarak Sethel ve Zakhias'ı krallığına davet eden Amr, onlarla görüştüktan sonra bu dinin büyük bir koruyucusu olmuş,²⁰⁰ hatta siyasi açıdan bağlı olduğu Sâsânî kralı Narseh'e (ΝΑΡΣΑΦ), Maniheistlere karşı uyguladığı baskı ve şiddet politikasını sonlandırmasını rica eden mektuplar yazmıştır: "Bize yardımda bulundu ve Kral Amaro Narseh'e mektuplar yazdı..."²⁰¹ Maniheistlerin o zamanki lideri Innaios (ΙΝΝΑΙΟΣ) ile Sâsânî Kralı Narseh'in görüşmesini sağlayan bu mektuplar, Maniheistlere yönelik baskı politikasının sona erdirilmesinde büyük rol oynamıştır. Narseh'in Amr'a karşı çıkmayışının nedeni büyük ihtimalle Roma'dan gelen saldırılara karşı savunma hattı oluşturarak Sâsânî topraklarını koruyan en büyük destekçisini kaybetmek istememesidir. Amr'ın verdiği bu destek, Maniheistlere ihtiyaç duydukları gerekli korumayı sağlamış olmanın yanı sıra Hîre halkı içerisinde dine yeni taraftarlar kazandırılmasına da ortam hazırlamış

¹⁹⁷ Cyril of Scythopolis, *Lives of the Monks of Palestine*, çev. R. M. Price (Kalamazoo/Michigan: Ciscercian Publication, 1991), 18 (12/22.11-23.4); Gedaliahu G. Stroumsa, "Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine", s. 276.

¹⁹⁸ P15997, Plate 99-100 (Kıptîce), Pedersen, "A Manichaean Historical Text", 193-201.

¹⁹⁹ Arap Yarımadası resmî olarak Roma İmparatorluğu'nun coğrafi sınırları içerisinde değildir, ancak kontrolü Sâsânîler ile Romalılar tarafından sağlanmaktadır. Bu nedenle batıya yönelik misyon faaliyetleri içerisinde dâhil edilmiştir.

²⁰⁰ P15997, Plate 99. Pedersen, "A Manichaean Historical Text", 194-196.

²⁰¹ P15997, Plate 100. Pedersen, "A Manichaean Historical Text", 197-199.

olmalıdır. Nitekim yöneticisi tarafından böylesine sahiplenilen Maniheiztlerin, özgürce hareket edebilecekleri bu ülke topraklarında misyon faaliyetlerinde bulunmaları son derece kaçınılmaz görünmektedir.

Lahmî Kralı Amr'ın Maniheiztlere karşı sergilediği bu koruyucu yaklaşım doğal olarak akıllara şu soruyu getirmektedir: Amr'ın kendisi de Maniheizt inancı benimsemiş miydi? Mevcut kaynaklarda onun Maniheizm'i benimsediğine dair hiçbir kanıt yoktur. Lahmî krallarının dine olan tutumları değerlendirilerek genel bir yargıya ulaşılmaya çalışıldığında ise onun Maniheizm'i benimsemiş olma ihtimalinin oldukça düşük olduğu görülmektedir. Zira çok kültürlü bir toplum yapısına hükmeden Lahmî kralları, din konusunda oldukça toleranslı davranmışlardır. Sâsânîlere bağlı oldukları halde Mecûsîliği tercih etmemeleri, halkın büyük bir kesiminin Hıristiyanlığı benimsemesine rağmen kendilerini Hıristiyan bir devlet olarak tanımlamamaları, üstelik Hıristiyanlığın halk arasında giderek yayılmasına karşın din konusundaki tarafsızlıklarını koruyabilmeleri²⁰² bunun en açık göstergelerindedir. İslam öncesi Arap tarihi üzerine yapılan bazı çalışmalarda Hıristiyanlığın halkı etkilediği kadar kralları etkilemediği belirtilmekte ve altıncı yüzyılın sonunda Kral Numan'ın Hıristiyanlığı kabul edişine kadar Lahmî krallarının putperest olarak kaldıkları ifade edilmektedir.²⁰³ Tüm bu bilgiler Amr'ın Maniheizt öğretiyi benimsemiş olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Sâsânî kralı Şapur'un otuz yıllık hükümdarlığı süresince en büyük destekçisi olmasına rağmen Mani'nin getirdiği dini benimsemediği hatırlanırsa, Maniheiztlerin koruyuculuğunu üstlenen Amr'ın Maniheizm'i tercih etmemiş olması şaşırtıcı olmayacaktır.

Genel yayılış tarihi göz önünde bulundurulduğunda, Mezopotamya'dan başlayarak Roma İmparatorluğu'na hızlı bir giriş yapan Maniheizm'in, doğup geliştiği topraklara komşu olan Arap yarımadasının iç kesimlerine de ulaşmış olması beklenir. Ancak mevcut literatürde bunu delillendirebilecek tek bir Maniheizt kaynak dahi yoktur. Bazı Müslüman tarihçilerin İslam öncesi dönemde Arap kabileleri arasında varlık gösteren dinî geleneklerden bahsederken Kureyşliler arasında zındıklar olduğunu söylemeleri, Maniheizt öğretinin Hicaz bölgesine ulaştığını delillendirmek için araştırmacılar tarafından sıklıkla kullanılmaktadır.²⁰⁴ Söz konusu kaynaklara göz atıldığında ilk olarak İbn Habîb'in tek tek isimlerini verdiği Kureyşlilerle ilgili şu ifadelerine rastlanmaktadır: "...bunlar zındıklığı Hîre Hıristiyanlarından öğrendiler."²⁰⁵ İbn Kuteybe ise *el-Maariif*'in İslam öncesi Arap dinlerini anlattığı bölümünde şunları

²⁰² J. Spencer Trimmingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London: Longman, 1979), 128.

²⁰³ Mahmut Kelpetin, *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 172.

²⁰⁴ Kureyşliler arasında zındıklar olduğu söylemlerini Maniheiztlerle ilişkilendirmek daha çok oryantalist bakış açısına sahip araştırmacıların görüşlerini yansıtmaktadır. İslam ile Maniheizm arasındaki benzerliklerden hareket eden bu araştırmacıların asıl gayesi, Maniheizm'in Hicaz bölgesindeki varlığını kanıtlayarak Hz. Muhammed'in dinî düşüncesinin Maniheizt görüşlerden etkilendiğini iddia etmektir. Reeves'in çalışması buna verilebilecek en belirgin örneklerden biridir. Bk. John C. Reeves, "Questions of Gnostic Influence On Early Islam", *The Gnostic World*, ed. Garry W. Tromph vd. (London & New York: Routledge, 2019), 307-320.

²⁰⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber: Arap Kültürü*, çev. Adem Apak - İsmail Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 129.

söylemektedir: “Hıristiyanlık Rebia’da, Gassan’da ve Kuzaa’nın bazı boylarında idi. Yahudilik Himyer’de, Benû Kinane’de, Benül Haris b. Kâb’da ve Kinde’de idi. Mecûsîlik Temim’de idi..... Zındıklık Kureys’te idi. Onu Hire’den almışlardı.”²⁰⁶ Diğer dinlerle ilgili İbn Kuteybe’nin verdiği bilgileri aynen alıntılan İbn Rüsteh’in de Kureys’le ilgili benzer ifadeler kullandığı görülmektedir: “ Kureys kabilesinde Zındıka’dan olanlar da vardı. Bu dinin putunu Hîre’den almışlardı.”²⁰⁷ Yine *Kitabul Bed’ ve’t-Târih*’in İslam öncesi Arap dinlerini anlattığı bölümünde Makdîsî şu ifadelerle yer vermektedir: “Araplar arasında her çeşit din ve inanç temsil ediliyordu. Kureysliler arasında Zındıklık, Temîm arasında Mazdekçilik ve Mecûsîlik, Gassanîler arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık bulunmakta olup, diğerleri de müşrik ve putperesttiler.”²⁰⁸

Görüldüğü gibi bahsi geçen kaynaklarda zındıklıktan, herhangi bir dine ait sapkın bir mezhep olarak değil, müstakil bir din olarak bahsedilmiş ve Mecûsîlik ile arasına mutlak bir çizgi çekilmiştir. Tarihsel geçmişine bakıldığında “zındık” kavramının ilk olarak Sâsânî topraklarındaki Kâbe-i Zerdüş’tte bulunan Kartir Kitabesi’nde kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu kitabede Yahudiler, Şamanlar (Budistler), Brahmanlar (Hindular), Hıristiyanlar, Magdaglar (Sabiiler) ve Zendiglerin (Maniheistler) köklerinin Sâsânî topraklarından kazındığı ifade edilmiştir.²⁰⁹ Burada *zendig* olarak bahsedilenler kitabenin yazıldığı dönemin hemen öncesinde Sâsânî topraklarına yayılan Maniheistlerdir. Yalnızca bu bilgi temel alındığında bahsi geçen Müslüman tarihçilerin Kureyslilerin benimsediği zındıklık ile kastettikleri dinî geleneğin Maniheizm olduğu gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak Mecûsîliğin kutsal kitabı *Avesta*’nın yorumu olan Zend kavramından hareketle “Zendleri farklı yorumlayan”, “Yeni Zend inşa etmeye girişen” gibi anlamlarda ilk kez Maniheistler için kullanılan *zendig* kavramının, sonrasında Mazdekler ve Mecûsî geleneğinin dışında kalan başka gruplar için de kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim Kureyslilerin zaman ve ahiret algısından hareket ederek *zendig* kavramını Mecûsî düşüncesindeki sınırsız zaman (Zurvan) kavramıyla ilişkilendiren Alıcı, Müslüman tarihçilerin Kureyslilere atfettikleri zındıklık kavramı ile Mecûsî geleneğinde reddedilen Zurvan fikrinin birbiriyle ilişkili olabileceği üzerinde durmuştur.²¹⁰

Alıcı’nın görüşünden hareket edildiğinde, Müslüman tarihçilerin Kureysliler tarafından Hîre’den alıp getirdikleri söylenen zındıklık ile kastettikleri dinî geleneği Maniheizm olarak tanımlanmak mümkün değildir. Ancak bu durum Maniheist misyonerlerin Hicaz bölgesine ulaşmış olma ihtimallerinin de mümkün olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira biraz önce bahsedilen Kıptîce Maniheist fragmanlar Hîre’ye yönelik kesin bir misyondan söz etmektedir. Hîre kralı Amr’ın Maniheistlere kucak açtığı gerçeği dikkate alındığında Maniheistler ile

²⁰⁶ İbn Kuteybe, *El Maarif: Nebîler ve Sahabîlerin Sîreti*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Şelale Yayınları, 1976), 441.

²⁰⁷ İbn Rüsteh, *el-A’lâku’n-Nefîse: Dünya Coğrafyası*, çev. Ali Fuat Eker (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 239.

²⁰⁸ Makdîsî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitabul Bed’ ve’t-Târih* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’Diniyye, t.y.), 4/31.

²⁰⁹ Avesta – Zoroastrian Archives, “Kartir Kz.” (Erişim 7 Eylül 2022).

²¹⁰ Bk. Mehmet Alıcı, “Zendig-Dehr İlişkisi: Kureysli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 801-823.

Hîreliler arasında yaşanmış bir etkileşimden, hatta Maniheist misyonerlerin Hîre ile Mekke arasındaki aktif ticaret yollarını kullanarak Hicaz bölgesine ulaşmış olma ihtimallerinden söz etmek de mümkündür. Zira coğrafi konumu itibariyle önemli bir ticaret merkezi olan Hîre'nin, Arap Yarımadası'nın orta ve batı bölgelerine giden kervan yollarının üzerinde bulunduğu ve Hîre ile Mekke arasında sıkı ticari ve kültürel ilişkilerin olduğu bilinen bir gerçektir.²¹¹ Ancak Maniheist öğretinin Hîre halkı arasında kabul görüp görmediği ve gördüyse bunun ne düzeyde gerçekleştiğine yönelik mevcut kayıtlarda hiçbir bilgi yoktur. Bununla birlikte Maniheizm Arap yarımadasının iç kesimlerine ulaşmış olduğunun rahatlıkla söylenebilmesine rağmen Maniheist misyonun bu topraklarda karşılık bulmasının oldukça güç olduğunun da ifade edilmesi gerekir. Zira Maniheist öğretinin savaşmayı, et yemeyi, evlenmeyi yasaklayan ilkeleri bedevî Arap toplumunun yaşam tarzına ve savaşçı kimliğine oldukça zıttır.

1.4.5. Anadolu ve Balkanlar

Mezopotamya ve Suriye'de faaliyet gösteren Maniheist misyonerlerin bir sonraki durağı Anadolu, oradan da Balkanlar olmuştur. Ancak Maniheizm'in erken dönemlerde bu bölgelere yayılışıyla ilgili çok az bilgiye sahip olduğunun ifade edilmesi gereklidir. Buna dair eldeki en somut bulgu, Balkanların Dalmaçya bölgesinde keşfedilen, Maniheist bir *seçkine* ait mezar taşıdır. Bir kısmı kayıp olan mezar taşında "Bassa, Lidyalı, Maniheist bir bakire..." yazmaktadır.²¹² Söz konusu dönemde Anadolu topraklarında yer alan Lidya bölgesinde doğup büyüyen birinin Dalmaçya'ya gömülmesi, onun Maniheist bir misyoner olabileceğini akla getirmekte; bakire olması Maniheist cemaatin seçkinler sınıfına dâhil olduğunu göstermekte; isminin ve dinî kimliğinin mezar taşına açık bir şekilde yazılması ise Maniheizm'in henüz resmî otoriteler tarafından yasaklanmadığı bir dönemde ölmüş olabileceğine işaret etmektedir. Bu da aşağı yukarı dördüncü yüzyılın ilk yarısına denk gelmektedir. Bassa'nın mezar taşı büyük ihtimalle kendisi gibi Maniheist olan başka bir müntesip tarafından dikilmiştir. Söz konusu durum Maniheistlerin daha erken bir tarihte Adriyatik Denizi kıyılarına kadar ulaştığını gösteren önemli bir delildir. Bunların yanı sıra Bassa'nın gömülü olduğu mezarlıktaki Hristiyan cenazelerine ait diğer mezar taşları, oradaki Hristiyan topluluğuna öncülük edenlerin, dördüncü yüzyılın başlarında Roma-Sâsânî sınırında yer alan ve aynı zamanda erken dönem Hristiyanlığın önemli merkezlerinden biri olan Nisibis'le bağlantılı olabileceklerine işaret etmektedir. Lieu buna dayanarak Hristiyan ve Maniheist misyonerlerin Batı misyonunda benzer rotaları kullanmış olabileceklerini iddia etmiştir.²¹³ Daha önceleri

²¹¹ Isabel Toral-Niehoff, "Late Antique Iran and the Arabs: The Case of al-Hira", *Journal of Persianate Studies* 6 (2013), 117.

²¹² Üzerinde 'BACCA ΠΑΡΘΕΝΟC ΑΥΔΙΑ ΜΑΝΙΧΕΑ' yazılı olan Bassa'ya ait mezar taşı 1906 yılında Dalmaçya kıyılarındaki Solin (günümüzde Hırvatistan'ın Split şehri) şehrinde keşfedilmiştir. Konuyla ilgili ilk çalışmayı 1912 yılında Franz Cumont yapmıştır. Söz konusu çalışmanın yeniden yayınlanmış metni için bk. Franz Cumont "L'inscription manichéenne de Salone", *Manichéisme*, ed. Nino Aragno (Turnhout & Belgique: Brepols Publishers, 2017) 147-150.

²¹³ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 105.

Mani'nin de Hindistan seyahati için Hıristiyan misyoner Thomas'la aynı rotaları kullanmış olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, Lieu'nun bu yaklaşımının oldukça makul göründüğünü söylemek mümkündür.

Palladius'un (363-431) *Historia Lausiaca*'sında yer alan Serapion isimli Mısırlı bir keşişin hikayesi, Maniheizm'in dördüncü yüzyılda Balkanlardaki varlığını destekleyen bir başka delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Galatyalı Palladius, bahsi geçen eserinde, Serapion'un Yunanistan'ın Lakonya²¹⁴ bölgesine gerçekleştirdiği ziyarette, bölgenin ileri gelenlerinden birinin ailesiyle birlikte Maniheizm'i benimsediğini öğrenmesi üzerine, kendisini onlara köle olarak sattığından bahsetmektedir. Anlatıya göre, Serapion iki yıl içerisinde köleleri olarak hizmet ettiği bu aileye Hıristiyanlığı kabul ettirmiştir.²¹⁵ Maniheizm'in Yunanistan'daki varlığını kanıtlayan bu anlatım, aynı zamanda Maniheizm misyonerlerin dördüncü yüzyılın erken dönemlerinde Balkanlarda aktif olduklarına da işaret etmektedir. Şehrin önde gelenlerinden birinin Maniheizm'i kabul etmiş olması ise Maniheizm'in bir misyon taktiği olarak toplumun üst kesimine yöneldiklerini göstermektedir.

Yukarıda bahsi geçen örnekler sayesinde Maniheizm'in Balkan coğrafyasındaki varlığı açık bir biçimde ortaya çıksa da Maniheizm misyonerlerin bu bölgeye geçişini sağlayan Anadolu topraklarında gerçekleştirdikleri faaliyetlere ilişkin bilgi veren çok az kaynak vardır. Maniheizm'in Roma yönetimindeki Anadolu'da geçirdiği tarihsel sürece dair fikir veren ve imparatorluğun yeni başkenti Konstantinopolis ile ilişkili olan bu kaynakların büyük çoğunluğu beşinci ve altıncı yüzyıllara aittir. Bununla birlikte dolaylı bazı Hıristiyan kaynaklar aracılığıyla Maniheizm öğretinin bu topraklarda yarattığı etkiyi kestirmek mümkündür. Ancak bunu anlamak için öncelikle söz konusu dönemde Anadolu'da yaşanan teolojik tartışmaların mahiyetinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Zira Maniheizm öğretinin söz konusu tartışmalara dolaylı da olsa dâhil olması, bu bölgelerde aktif bir varlık gösterdiğine işaret etmektedir. Bilindiği gibi İsa'nın yaratılmışlığı üzerinde duran ve buna dayanarak onun Tanrı'yla aynı öze sahip olmadığını savunan Arius, dördüncü yüzyılda Hıristiyan teolojisinde büyük bir bölünmeye neden olmuştur. Arius ihtilafı nedeniyle büyüyen teolojik tartışmalar beşinci yüzyılın ilk yarısında, İsa'nın doğuşu üzerine uzun yıllar sürececek şiddetli bir tartışmanın yaşanmasına yol açmıştır. Söz konusu tartışmanın bizi ilgilendiren kısmı, İsa'nın tek bir tabiata sahip olduğunu söyleyen monofizit teoloji yanlılarının, karşıt görüş savunucuları tarafından Maniheizm olarak etiketlenmiş olmalarıdır. Hatta ilerleyen süreçlerde şiddeti gittikçe artan bu tartışmalar sonucunda, monofizit görüşü savunan Eutychius gibi bazı Hıristiyan din adamları

²¹⁴ Palladius'un kitabında Serapion'un ziyaret ettiği yerden "Spartalıların yaşadığı ülke" olarak bahsedilmektedir. Yunanistan'ın Mora Yarımadasında ikamet etmiş olan Spartalıların yaşadıkları bu bölge Lakonya (Lacedaemonia) olarak anıldığı için, metinde bu şekilde kullanılmıştır.

²¹⁵ Palladius, *The Lausiaca History, Translations of Christian Literature, Greek Texts*, çev. W. K. Lowther Clarke (New York: The Macmillan Company, 1918), 130 (37/8).

görevlerinden alınmış; ancak Mani'yi ve öğretisini açık bir şekilde lanetledikten sonra tekrar eski görevlerine geri dönebilmişlerdir.²¹⁶

Monofizit teolojiiyi benimseyen Hıristiyan din adamlarının Maniheist olarak etiketlenmesi, Maniheist öğretideki doketik İsa anlayışıyla ilişkilidir. Zira Maniheistler İsa'nın hiçbir zaman gerçek bir insan bedenine sahip olmadığını savunmuşlar ve onun tanrısallığına vurgu yapmışlardır. Monofizit teoloji karşıtlarının, Monofizitleri Maniheist olmakla suçlama konusunda dayandıkları temel kaynakların neler olduğuna bakıldığında, Mani tarafından öğrencilerine yazıldığı iddia edilen bazı mektupların ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak sadece polemik yazarlarının eserlerinde kaynak olarak gösterilen bu mektuplar, büyük ihtimalle Mani'nin kaleminden çıkmamış; Monofizit teoloji ile Maniheist öğretiyi birbiri ile eşdeğer gösterme çabasının bir sonucu olarak Monofizit karşıtları tarafından yazılmıştır. Zira orijinal Maniheist metinlerde İsa'nın tek tabiatlı oluşu değil, dünyadaki yaşamı boyunca gerçek bir vücuda sahip olmadığını savunan doketik anlayış üzerinde durulmaktadır. Buna karşın bahsi geçen mektuplarda, doketik İsa anlayışından yola çıkarak onun tek tabiatlı olduğu sonucuna varan ifadeler yer almaktadır. Bu durum Monofizitleri Maniheist olarak etiketleyen Hıristiyan polemik yazarlarının, mektupları kendilerine kaynak oluşturmak amacıyla kasıtlı olarak üretmiş olabilecekleri şüphesini ortaya çıkarmaktadır. Addas, Saracenus Cyndorus ve Scythianus'a ithafen yazılan bu mektuplardaki bazı ifadeleri, İmparator Iustinianus İskenderiye keşişlerine yazdığı *Monofizitlere Karşı* isimli mektubunda alıntılanmıştır.²¹⁷ Bunlar içerisinde Mani'nin Saracenus Cyndorus'a yazdığı iddia edilen mektup, yukarıda ifade edilenleri açık bir biçimde özetlemektedir:

Yahudiler Mesih'i taşlamak ve ona karşı saygısızlıklarını pervasızca fiiliyata geçirmek istedikleri zaman, Yüce Işık'ın Oğlu gerçek tabiatını açıkça gösterdi ve aralarından görünmeden ilerledi. Onun manevi şekli ne elle tutulabilir ne de gözle görülebilirdi. Çünkü maddi olanın maddi olmayanla hiçbir ortak tarafı yoktur. Mesih'in bedensel şekli görünür olsa bile, tabiatı tam anlamıyla tektir.²¹⁸

Iustinianus'a göre İsa'nın tek tabiata sahip olduğunu söyleyen ilk kişi Mani olmuş, sonrasında aynı sapkın görüş Apollinaris tarafından Hıristiyan düşüncesi içerisine dâhil edilerek ortodoks öğretiyi tehdit eden bir inanç haline gelmiştir.²¹⁹ Görüldüğü gibi, başta Arius ihtilafı ve manastır geleneği olmak üzere Monofizit düşüncüyü besleyen pek çok iç faktör olmasına rağmen Iustinianus, Monofizit teolojinin ortaya çıkışını tamamen Maniheist öğretide yer alan doketik İsa anlayışına dayandırmıştır. Monofizit teoloji yanlılarının Maniheist olarak etiketlenmesinin altında yatan esas neden işte tam da budur. Dolayısıyla söz konusu tartışmaları, Maniheist

²¹⁶ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 109-110.

²¹⁷ Iustinianus'un Monofizitliğe karşı İskenderiye keşişlerine yazdığı mektubun tam metni için bk. Kenneth P. Wesche, *On the Person of Christ: The Christology of Emperor Justinian Against the Monophysites; Concerning the Three Chapters, On the True Faith* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1991), 25-108.

²¹⁸ Wesche, *On the Person of Christ*, 65.

²¹⁹ Wesche, *On the Person of Christ*, 64.

öğretinin Anadolu topraklarında ne denli güçlü bir etki oluşturduğunun bir kanıtı olarak görmek mümkündür.

Monofizit-Maniheist tartışmasının yanı sıra Maniheizm'in Anadolu'daki varlığıyla ilgili bilgi sahibi olunmasını sağlayan bir diğer kaynak, İstanbul Patriği Photius'un *Bibliotheca*'sıdır. Okuduğu iki yüz seksen kitabı adı geçen eserinde listeleyen Photius, aynı zamanda kitapların içerikleriyle ilgili temel bilgiler vermiştir. Bunlar içerisinde Hıristiyan din adamları tarafından Maniheistlere karşı yazılan, ancak günümüze ulaşmayan reddiyeler de bulunmaktadır. Photius'un verdiği liste içerisindeki en önemli eser, Kadıköy piskoposu Heraclianus'un Maniheistlere karşı yazdığı kitabıdır.²²⁰ Photius'un aktarımına göre Heraclianus yirmi bölümden oluşan kitabında, Mani'nin *İncil*, *Devler Kitabı* ve *Hazineler*'ini reddeden anlatımlara yer vermiş; ayrıca Maniheistlere karşı kendisinden önce reddiye yazan Hegemonius, Titus ve Diodorus gibi başka din adamlarından da bahsetmiştir. Kitap içerisinde Maniheist literatürün Roma'nın doğu bölgelerindeki yayılışını anlatan bilgiler de mevcuttur. Photius, Heraclianus'un kitabıyla ilgili verdiği bilgileri şu sözlerle noktalamıştır:

Maniheistlerin aleyhine olan bu kitap, yazarın sadakatli ve sevgili oğlu olarak bahsettiği Achillius'un isteği üzerine yazıldı. Achillius, Maniheist sapkınının büyüdüğünü görünce, bunun alenen ortadan kaldırılması için yalvardı ve bu kitap, dinsizliğe karşı zafer kazanmak amacıyla kaleme alındı...²²¹

Yukarıdaki alıntıda yer alan ifadeler, Maniheistlerin toplum içerisinde giderek büyüyen bir etki alanı oluşturduğunu kanıtlamaktadır. Bir diğer önemli husus da Hıristiyan din adamlarının reddiye yazma geleneğini, Maniheizm'in ilerleyişini durdurmak için bir araç olarak kullanmış olmalarıdır.

Photius'un aktardıklarının yanı sıra Anadolu'nun Caesarea (Kayseri) piskoposu Basileios da Maniheistlere karşı bir kitap yazmıştır. Günümüze ulaşmayan bu kitaba ait bazı kısımlar Augustinus'un Pelagius taraftarı Julianus'a karşı yazdığı reddiyede alıntılanmıştır.²²² Bununla birlikte Basileios'un, Ariuşçu Eunomius'a karşı yazdığı reddiyede, Eunomius'un görüşleriyle bazı heretik görüşler arasında bağlantı kurduğu ve Eunomius'u bunlar arasından özellikle Mani'ye benzettiği görülmektedir.²²³ Basileios'un küçük kardeşi, aynı zamanda koyu bir Ariuş karşıtı olan Nyssa (Aydın/Sultanhisar) piskoposu Gregorius ise Eunomius'a karşı yazdığı reddiyede, onun Maniheizm'e eğilim gösterdiğini iddia etmiştir. Bunu kanıtlamak için Maniheist öğretilerde yer alan doketik anlayış ile Eunomius'un Tanrı anlayışını karşılaştıran Gregorius, ikisi arasındaki benzerlikleri Eunomius'un fikirlerini çürütmek amacıyla

²²⁰ Photius, *Bibliotheca*, 151-152.

²²¹ Photius, *Bibliotheca*, 152.

²²² Lat. orijinal metin için bk. Augustinus, *Contra Julianum Pelagianum*, PL/44 (641-874), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1865), 650-651 (1/5.16). Metnin İng. çevirisi için bk. Augustinus, *Against Julian*, çev. Matthew A. Schumacher (New York: Fathers of the Church Inc., 1957), 18-19. (1/5.16).

²²³ Bk. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, çev. Mark Delcogliano - Adrew Radde Gallwitz (Washington: The Catholic University of America Press, 2011), 183 (2.34).

kullanmıştır.²²⁴ Gregorius'un Eunomius aracılığıyla Ariuşçuluk ve Maniheizm arasında yaptığı bu yüzeysel ve zoraki benzetmeler, Maniheist öğretinin teolojik tartışmalarda olumsuz bir model olarak kullanıldığını göstermektedir.²²⁵ Yukarıda da bahsedildiği üzere, Monofizitlerin Maniheist olarak etiketlenmesi yine aynı amaçla kullanılan başka bir örnektir. Söz konusu örnekler Maniheist teriminin, Hıristiyanlık içerisinde çatışan grupların birbirlerini aşağılamak için kullandıkları bir niteleme haline geldiğine işaret etmektedir.

1.4.6. Mısır

1919 yılında Mısır'da bulunan Süryanice bir metnin, Maniheistlerin kullandığı Estrangelo alfabesiyle yazılmış olmasından hareketle Maniheistlere ait olabileceğini ifade eden ve buna dayanarak Maniheistlerin Mısır'da varlık göstermiş olabileceklerini dile getiren ilk isim Crum'dur.²²⁶ Crum'un ardından Burkitt 1924'te üç grupta sınıflandırdığı Süryanice Maniheist metinleri değerlendirdikten sonra, bu metinlerin açık bir şekilde Maniheistlerin Mısır'daki varlığını ortaya koyduğunu belirtmiştir.²²⁷ Söz konusu yıllarda bu fikirleri destekleyecek yeterli kanıtlar olmasa da, sonraki dönemlerde gerçekleştirilen Medinet Madi (1929), Lycopolis (1969) ve Kellis (1980 ve sonrası) keşiflerinde ortaya çıkarılan orijinal Maniheist metinler sayesinde, Maniheizm'in Mısır'da oldukça güçlü bir yapılanma oluşturduğu ve bu bölgedeki en parlak dönemini dördüncü yüzyılda yaşadığı açıkça ortaya çıkmıştır. Mısır'ın farklı bölgelerinde bulunan bu metinlerin üç farklı dilde (Süryanice, Yunanca ve Kıptice) yazılmış olmaları ise, Maniheist misyonerlerin dil engelini aşma konusunda gösterdikleri çabayı ortaya koymaktadır.

Mezopotamya'nın batı sınırında yer alan Mısır, Maniheist misyonerlerin Roma İmparatorluğu içerisine ilk girdikleri ana merkezlerden biri olmuştur. Hatırlanacağı gibi, batıya yönelik gerçekleştirilen ilk misyon faaliyetleri ele alınırken, Mani tarafından bizzat görevlendirilen Addâ'nın İskenderiye'ye ulaştığından ve bu bölgede başarılı bir misyon süreci yönettiğinden bahsedilmiştir. Üçüncü yüzyılın ortalarında başlayan bu faaliyetler, Maniheist öğretinin Mısır'da tanıtılmasında önemli bir rol oynamış ve kısa süre içerisinde İskenderiye'den, Yukarı Mısır'ın Nil deltasındaki çöl yerleşkelerine değin uzanan geniş bir yayılım göstermiştir. Bununla birlikte Maniheizm'in Mısır'a yalnızca İskenderiye aracılığıyla değil, aynı zamanda doğudan, Filistin ve Arabistan'dan Kızıldeniz sahil limanları yoluyla ulaştığı hatırlanmalıdır. Dolayısıyla Addâ'nın dışında başka misyonerler de yakın bölgelerde farklı yolları kullanarak dini yayma

²²⁴ Gregory of Nyssa, *Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*, NPNF2/5, ed. Philip Schaff – Henry Wace, çev. William Moore & Henry Austin Wilson (Massachusetts: Hendrickson Publishing, 1995), 81-84 (1.35).

²²⁵ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 107.

²²⁶ W. E. Crum, "A Manichaean Fragment From Egypt", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 51/2 (1919), 208.

²²⁷ Francis C. Burkitt, *The Religion of the Manichees: Donellan Lectures for 1924* (Cambridge: Cambridge University Press, 1925), 119.

çabalarında bulunmuşlardır. Bu durumda, özellikle Orta Mısır'ın, Maniheiztlerin misyon merkezleri haline geldiği söylenebilir.

Maniheiztlerin Mısır'da yakaladığı bu başarıyı Frend, onlardan önce bölgede etkin olan gnostiklere bağlamıştır. Frend'in de belirttiği gibi, Maniheizm Mısır'a giriş yaptığında, Nil Vadisi boyunca Maniheizt geleneğe benzer düalist ve asketik eğilimlere sahip gnostik toplulukların yaşadığı bilinmektedir. Nag Hammadi keşifleri, söz konusu eğilimlerin varlığını kanıtlayan en önemli delili oluşturmaktadır. Üçüncü yüzyılın sonlarına doğru gnostiklerin Mısır'daki hızı yavaşladığında Maniheizm gelişmeye başlamıştır. Dolayısıyla Mısır'ın sahip olduğu gnostik arka plan, onlarla benzer söylemlere sahip Maniheiztlerin bu bölgelerde tutunmasını kolaylaştırmıştır.²²⁸ Maniheizt öğretinin sahip olduğu gnostik anlayış ile Hıristiyan gnostiklerin dinî inançları arasındaki benzerlikler, Frend'in bu yaklaşımının oldukça yerinde olduğunu göstermektedir.

Addā'nın faaliyetlerinden sonra Maniheiztlerin Mısır coğrafyasında aktif olduklarını gösteren ilk bulgu, İskenderiye piskoposu Theonas'ın (MS 282-300) üçüncü yüzyılın sonlarında kaleme aldığı bir mektuptur. Günümüzde Manchester Üniversitesi John Rylands Kütüphanesi'nde saklanan bu mektubu Theonas, kapı kapı dolaşp dünyanın kötü olduğunu ve kurtuluş için evlilikten uzak durulması gerektiğini vazedenden Maniheizt misyonerlere karşı, Hıristiyanları uyarmak amacıyla yazmıştır.²²⁹ Söz konusu mektup, Hıristiyan kilisesinin Maniheiztlere yönelik bilinen ilk karşı hareketi olması bakımından oldukça büyük önem arz etmektedir. Zira kilisenin karşı atağa geçmesi, Maniheiztlerin gerçek bir tehlike olarak görülmesini gerektirmekte, bu ise Maniheiztlerin henüz üçüncü yüzyılın sonlarında Mısır'da ciddi bir taraftar kitlesi kazanmaya başladıklarına işaret etmektedir. Theonas'ın ardından Lycopolisli Alexander'ın Maniheiztlere karşı yazdığı reddiye, Maniheiztlerin erken dönemlerde Mısır'daki varlığını gösteren bir başka delil olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk başlarda Hıristiyan bir piskopos olduğu zannedilen, ancak sonradan Yeni-Platoncu pagan bir filozof olduğu anlaşılan Alexander, Maniheizm'i Hıristiyanlığın bir kolu olarak görüp eleştirmiştir. Kitabında yer alan şu ifadeler Maniheiztlerin Mısır'da felsefe eğitimi almış çevrelerde bile etkin olduklarına işaret etmektedir: "Öncelikle, Maniheizt öğretinin, onu hiç eleştirmeden kabul edenlerin zihinlerini etki altına alabilecek yeterlilikte olduğunu inkâr etmek istemiyorum; çünkü öğreتيye ilişkin aldatıcı açıklamalar bazı filozof arkadaşlarımin din değiştirmelerinde başarılı oldu."²³⁰

²²⁸ William H. C. Frend, "The Gnostik-Manichaeen Tradition in Roman North Africa", *The Journal of Ecclesiastical History* 4/1 (1953), 15.

²²⁹ P. Ryl. Gr. 3.469 (Yunanca), Theonas, "Epistle Against the Manichees", *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, ed. ve çev. C. H. Roberts (Manchester: Manchester University Press, 1938), 3/38-46; *Manichaeen Texts*, 114-115.

²³⁰ Alexander of Lycopolis, *An Alexandrian Platonist Against Dualism*, 58.

1.4.7. Kuzey Afrika

Bazı araştırmacılar Maniheist geleneğin dine taraftar toplama konusunda Roma'daki en büyük başarısını Afrika'da yakaladığını, buna bağlı olarak da Maniheizm'in en geniş propaganda faaliyetlerini geliştirdiği yerin Roma Afrika'sı olduğunu söylemişlerdir.²³¹ Ancak Maniheizm Afrika'nın pek çok bölgesine yayılmış olsa bile gücü ve etkisi belirsizdir. Çünkü ne Maniheist çevrelerin bu bölgedeki istatistiksel durumuyla ilgili bilgi veren bir kaynak vardır, ne de mevcut kaynaklara dayanarak Maniheist öğretinin Kuzey Afrika topraklarında nasıl bir coğrafi yayılım gösterdiğini belirlemek mümkündür. Zaten Kuzey Afrika bölgesinden günümüze ulaşan sadece iki orijinal Maniheist metin vardır. Bunlar *Tebessa Kodeksi*²³² ile Milevisli Maniheist seçkin Faustus'un *Capitula*'sıdır.²³³ Bu ikisinin dışında Maniheizm'in Afrika'daki gelişimi ile ilgili en temel kaynağımız, Faustus'un kitabı için bile kendisine bağlı olduğumuz Augustinus'tur.

Augustinus'un anlatımları ile Maniheistlere karşı çıkarılan yasalar, Maniheizm'in oldukça erken bir dönemde Afrika'ya girdiğini ve Fas, Tunus, Cezayir ve Libya'yı da içine alacak şekilde Mısır'dan Roma Afrika'sına doğru yayıldığını göstermektedir. Bahsi geçen yayılma sürecinin hangi tarihlerde başladığına dair kesin bir bilgi yoktur. Maniheistlerin bu bölgedeki varlıklarından ilk olarak Roma İmparatoru Diocletianus'un üçüncü yüzyılın sonunda (MS 302) Maniheistlere karşı yayımladığı fermanla haberdar olunmaktadır. Maniheizm'in siyasi otoritelerin tepkisini çekecek kadar adını duyurmuş olması için en az on, on beş yıl o bölgede faaliyet göstermiş oldukları varsayıldığında, Maniheistlerin bu bölgeye gelişleri yaklaşık olarak 390'dan sonraki bir tarihe karşılık gelir. Ancak ilginç bir şekilde, bahsi geçen fermanla Kuzey Afrika'daki varlıklarından emin olunan Maniheistlerin adına, dördüncü yüzyılın sonlarına kadar bir daha hiç rastlanmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, Diocletianus'un fermanından Augustinus'un Hıristiyanlığa geçtikten sonra yazmaya başladığı reddiyelere kadar, Maniheistlerin Kuzey Afrika'daki faaliyetlerine ilişkin bilgi veren başka bir kaynak mevcut değildir. Bu uzun süre içerisinde Maniheist misyonerler Kuzey Afrika'da dini yayma faaliyetlerini yoğun bir şekilde sürdürmüş olmalıydılar. Bunun en açık örneği

²³¹ Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain*, 87; François Decret, *L'Afrique manichéenne (IV-V siècles), Étude historique et doctrinale 1-2* (Paris: Études Augustiniennes, 1978), 1/161-177, 2/11-124.

²³² *Tebessa Kodeksi*, 1918 yılında, günümüz Cezayir'in Tebessa şehri yakınlarındaki bir mağarada bulunmuştur. Latince kaleme alınmış olan metin, Maniheist topluluğu oluşturan seçkinler ve dinleyiciler sınıfı üyelerinin dini yaşamda farklı rollere sahip olduklarını belirten ve seçkinlerin hayatına ilişkin özellikleri vurgulayan bir içeriğe sahiptir. Detaylı bilgi için bk. Jason BeDuhn - Geoffrey Harrison, "The Tebessa Codex: A Manichaean Treatise on Biblical Exegesis and Church Order", *Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources* (Leiden: Brill, 1997), 33-87.

²³³ Faustus'un *Capitula* isimli eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Augustinus'un ona yazdığı reddiye (*Contra Faustum*) içerisinde büyük kısmı korunmuştur. Bk. Augustinus, *Contra Faustum*, CSEL 25/1 (251-797), ed. Josephus Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891); Augustine, *Reply to Faustus the Manichaean*, NPNF1/4 (155-345), ed. Philip Schaff, çev. Richard Stothert (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995).

Augustinus'un, Hıristiyanlığın resmî devlet dini olarak giderek yayıldığı bir ortamda Maniheizm'i benimsemiş olmasında görülmektedir. Yaklaşık dokuz yıl Maniheist geleneğe bağlı kalan Augustinus'un Hıristiyanlığa geçtikten sonra Maniheistlere yönelik çok sayıda reddiye kaleme alması, Maniheizm'in Afrika'da geçirdiği tarihsel sürece ilişkin en büyük bilgi kaynağını oluşturmaktadır. Nitekim Afrika'da faaliyet gösteren Fortunatus, Faustus ve Felix gibi Maniheist misyonerlerin varlıklarından, onun eserleri aracılığıyla haberdar olunmaktadır. Bunun yanı sıra Augustinus'un anlatımları, Maniheistlerin Kuzey Afrika'nın Thagaste, Milevis, Hippo, Kartaca, Tipasa ve Malliana şehirlerinde varlık gösterdiklerini de ortaya koymaktadır. Maniheizm'in Kuzey Afrika'da geçirdiği tarihsel sürecin anlaşılabilmesi için söz konusu anlatımların ayrıntılı olarak değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

Augustinus'un eserlerinde Maniheistlerin Kuzey Afrika'daki varlıklarına ilişkin en erken bilgi, annesi tarafından çocuk yaşta Maniheistlere teslim edilen, ancak yetişkinliğe eriştikten sonra Hıristiyanlığa geçiş yapan bir din adamının hayat hikâyesinde yer almaktadır. Anlatıya göre Augustinus'un Hıristiyan olan annesi, nüfuzlu bir piskoposa giderek ondan oğluyla konuşmasını istemiş, böylelikle onu, içinde bulunduğu Maniheist yanılığdan kurtarabileceğini ümit etmiştir. Ancak piskopos, zamanla hatasının ne olduğunu kavrayabileceğini söyleyerek bu isteği geri çevirmiştir. Gerekçe olarak ise kendisinin de küçük yaşta annesi tarafından yanlış yönlendirilip Maniheistlere teslim edildiğini, onların bütün kitaplarını baştan sona hıfz etmekle kalmayıp bir de hepsinin kopyasını çıkarttığını, sonra bir gün kimsenin ikna etmesine gerek kalmadan kendiliğinden bu sapkın mezhepten ayrıldığını söylemiştir.²³⁴ Augustinus'un *İtiraflar*'ında yer alan bu ifadeler, Maniheistlerin üçüncü yüzyılın ortalarında Kuzey Afrika'da etkin olduklarını gösteren oldukça önemli bir bulgudur. Bahsi geçen piskoposun çocuk yaşta annesi tarafından Maniheistlere verilmesi ise Maniheist ibadetler içerisinde yer alan "sadaka" geleneğiyle alakalıdır. Nitekim mallarının onda birini *seçkin*lere sadaka olarak vermekle yükümlü olan *dinleyiciler*, bu yükümlülüğü yiyecek, giyecek ya da barınma hizmeti sağlayarak karşılayabildikleri gibi, çocuklarından birini iyi bir seçkin olarak yetiştirilmek üzere cemaate bağışlayarak da yerine getirebilmişlerdir.²³⁵ Piskoposun annesinin onu çocukken Maniheist seçkinlere teslim etmesinin nedeni de büyük ihtimalle bu olmalıdır.

Maniheistlerin Afrika'daki varlığını gösteren bir diğer bilgi, yakın arkadaşı Augustinus'un hayatını kaleme alan Possidius tarafından aktarılmıştır. Numidia eyaletinin Calama şehri piskoposu olan Possidius bir veba olarak bahsettiği Maniheizm'in Hippo'da oldukça yaygın olduğunu hem şehrin vatandaşlarını hem de yabancılarını derinden etkilediğini dile getirmiştir. Possidius'un tabiriyle şehir sakinlerinin yoldan çıkarılması, Maniheist bir seçkin olan Fortunatus'un önderliğinde gerçekleşmiştir.²³⁶ Fortunatus ile Augustinus arasında

²³⁴ Augustinus, *İtiraflar*, 167-169.

²³⁵ *Kephalalaia*, 202 (80/193.5-8).

²³⁶ Possidius, *Sancti Augustini Vita Scripta a Possidio Episcopo*, çev. Herbert Theberath Weiskotten (Princeton: Princeton University Press, 1919), 51 (6).

gerçekleşen bir münazaradan da bahseden Possidius'un Maniheistlerle ilgili aktardığı bir diğer husus, Firmus isimli Maniheist bir tüccarın Augustinus'un Hippo'da verdiği bir vaaz sonrasında Hıristiyanlığa geçiş yapmış olmasıdır. Possidius'un anlatımına göre, dinlediği vaazdan oldukça etkilenen Firmus, Augustinus'un ayaklarına kapanmış ve ağlayarak günahlarının bağışlanması için kendisine şefaatçi olmasını istemiştir:

Ertesi gün, eğer yanlış hatırlamıyorsam Firmus isimli bir tüccar Aziz Augustinus'un manastırda bizimle oturduğu bir sırada yanımıza geldi. Yabancı, dizlerinin üstüne çökerek Augustinus'un ayaklarına kapandı ve gözyaşı dökerek günahlarının affedilmesi için kendisine aracı olmaları konusunda ona ve yoldaşlarına yalvardı. Maniheistlerin mezhebine bağlı olduğunu, yıllardır onlarla birlikte yaşadığını, çok miktarda para bağışında bulunarak Maniheist seçkinlere hizmet ettiğini itiraf etti ve bu yüzden çok pişmanlık duyduğunu dile getirdi. Yakın bir zaman sonra kilisede bulunduğu bir sırada Augustinus'un sözleri aracılığıyla Hıristiyanlığa geçiş yaptı.²³⁷

Possidius, Augustinus ile Firmus arasında geçen bu olayın tam olarak hangi tarihte gerçekleştiğine yönelik bir bilgi vermemektedir. Buna karşın Augustinus'un Hıristiyan bir din görevlisi olarak dördüncü yüzyılın sonunda Hippo'ya yerleştiğini, orada bir manastır topluluğu oluşturduğunu ve kendisinin de bu topluluğun bir üyesi olduğunu ifade etmiştir.²³⁸ Buna göre bahsi geçen olayın beşinci yüzyılın erken dönemlerinde yaşanmış olduğunu varsaymak mümkündür. Metinde dikkat çeken temel husus, Firmus'un tüccar olmasıdır. Bu durum, Maniheistlerin ticaretle uğraşanlar arasında yaygınlık kazandığını gösteren önemli bir örnektir. Nitekim Maniheistlerin ticarete yönelmesi, yeryüzündeki canlılara zarar vermemek için tarımla uğraşmalarına müsaade edilmemesinden ve öldürmeme prensibine dayalı olarak askeri faaliyetlerde bulunmalarının yasaklanmış olmasından kaynaklanmaktadır.²³⁹

Maniheistlerin Afrika'daki varlıklarını kanıtlayan bir diğer kaynak, Augustinus'un Malliana şehri piskoposu Deuterius'a yazdığı mektuptur. Söz konusu mektup, Mauretania eyaletinin Malliana şehrinde bir diyakoz yardımcısı olan Victorinus'un gizli bir Maniheist olduğunu ifşa etmektedir:

Malliana şehrindeki diyakoz yardımcılarında biri olan Victorinus'un gizli bir Maniheist olduğunu ve onun bu günahkâr suçunu din adamlığı adı altında sakladığını öğrendim. Oldukça ileri yaştaki bu şahsı sorguladığımda hakkında şahitlik edecek tanıklar olduğunu ve onlar aracılığıyla mahkemeye verileceğini bildiği halde suçlamayı reddetmedi, çünkü tedbirsizce sırrını açıkladığı çok fazla kişi olduğunun farkındaydı. Soruşturma esnasında son derece cesur görünüyordu, zaten eğer hakkındaki suçlamaları inkâr etmeye çalışsaydı doğruyu hiçbir zaman

²³⁷ Possidius, *Sancti Augustini Vita Scripta a Possidio Episcopo*, 74-78 (15).

²³⁸ Possidius, *Sancti Augustini Vita Scripta a Possidio Episcopo*, 48-51 (3-5).

²³⁹ Bitkiler de dâhil olmak üzere, yeryüzündeki hiçbir canlıya zarar vermemeye ya da öldürmeme kuralı, Maniheistlerin uymakla yükümlü oldukları emirlerden sadece biridir. Toplamda sayısı on olan diğer emirler için bk. Betül Özbay, *Huastuanift: Maniheist Uygurların Tövbe Duası* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 93 (133-162); İbn Nedîm, *Fihrist*, 838.

söylemezdi. Soruşturmada gerçekten bir Maniheist olduğunu ancak bir seçkin olmadığını itiraf etti.²⁴⁰

Augustinus mektubun devamında Katolik görünümlü bu din adamının Maniheistlerin yaptıklarına inanması yetmezmiş gibi bir de dini aktif bir şekilde vazettiğinden bahsetmiş ve Maniheist öğretiyi yayma faaliyetlerine devam ederse onu şehirden kovmakla tehdit ettiğini ifade etmiştir. Mektubu yazış amacı ise Victorinus'a güvenememiş olması ve bu konuda piskopostan dikkatli olmasını istemesidir. Augustinus'un bu mektubu, Maniheizm'in Hıristiyan din adamlarının içlerine kadar sızdığını gösteren önemli bir kanıttır. Söz konusu durum kendilerini hakiki Hıristiyan olarak tanımlayan Maniheist misyonerlerin, Hıristiyanlığın bir parçası olarak kabul edilme isteklerine yönelik çabalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Maniheistlerin zaten Roma yönetiminin baskısından kurtulmak için kendilerini farklı şekillerde tanıtmaya yoluna gittikleri ve asıl kimliklerini saklama eğiliminde oldukları bilinen bir gerçektir. Ort, Batı Maniheistlerinin Mani'nin Babil kökenli olduğu gerçeğini görmezden geldiklerini söyleyerek söz konusu duruma dikkat çekmiş ve Roma siyasetinin Maniheistlere karşı tepkisel yaklaşımını göz önünde bulundurarak, Maniheistlerin gizlenme çabalarının makul karşılanabilecek bir tutum olduğunu ifade etmiştir.²⁴¹ Ancak siyasi baskıdan kurtulmak amacıyla Hıristiyan çevreye uyum konusunda gösterdikleri çaba, Maniheistlerin bu kez de Katolik Kilisesi tarafından gerçek bir tehdit olarak algılanmalarına neden olmuştur. Augustinus'un bahsi geçen mektupta gösterdiği tepki, bunu açık bir şekilde ortaya koyan örneklerden sadece bir tanesidir.

MS 421 ile 428 yılları arasına tarihlendirilen bir başka olay, Ursus isimli bir Roma yetkilisinin girişimi üzerine bir grup Maniheistin Kartaca'daki Katolik bir kilisede yakalandığından ve yakalananların kilise yetkililerinin huzuruna getirildiğinden bahsetmektedir. Augustinus'un da içinde yer aldığı kilise yetkilileri tarafından yapılan sorgulamada, henüz on iki yaşında olan Margarita isimli bir kız, Maniheist ayinlerde gerçekleştirilen müstehcen uygulamalara ilişkin mahkemeye kanıt sunmuş ve suç teşkil eden bu ayinlerde tacize uğradığını iddia etmiştir. Aynı şekilde Eusebia isimli Maniheist bir rahibe de benzer uygulamalara maruz kaldığını söylemiştir. Augustinus'un anlatımına göre bahsi geçen ayin bir çeşit meni evharistidir. Ayinde ilahi özün serbest kalması için seçkinlerin, ayin için seçilmiş erkek ve kadınların cinsel ilişkiye girmesiyle hazırlanan meniyle ıslatılmış un yedikleri iddia edilmiştir. Augustinus'a göre bunlar şaşırtıcı değildir. Zira o, söz konusu müstehcen uygulamaların Maniheist kitaplarda yer alan arkonların baştan çıkarılmasına yönelik hikâyelerden etkilendiğini iddia etmiştir. Her ne kadar içlerinden Viator isimli birinin Maniheistlerin Catharistler, Mattariiler ve Maniheistler olarak üç farklı gruba ayrıldıklarını ve bu tarz suçları Catharist olarak isimlendirilenlerin işlediklerini söylese de Augustinus hepsinin ortak bir şekilde aynı kurucunun propagandasını yaptıklarını

²⁴⁰ Boniface Ramsey (ed.) *The Works of Saint Augustine: Letters (211-270) II/IV*, çev. Roland J. Teske (New York: New City Press, 2005), 134-135 (236).

²⁴¹ L. J. R. Ort, *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality* (Leiden: E. J. Brill, 1967), 103.

ve aynı Maniheist kitapları kullandıklarını, bu nedenle aralarında önemli bir fark olmadığını ifade etmiştir.²⁴²

Augustinus tarafından nakledilen müstehcen ayinlerden, Papa I. Leo'nun benzer soruşturmalarından²⁴³ hariç, başka hiçbir kaynakta bahsedilmemektedir. Bu durum söz konusu ayinlerin gerçekliğine dair şüpheye düşülmesine neden olmaktadır. Olayın geçtiği dönemin Maniheistlerin hem Roma yönetiminin hem de Katolik kilisesinin ciddi baskılarına maruz kaldığı ve çeşitli suçlamalarla tutuklandıkları bir dönem olduğu hatırlanmalıdır. Dikkat edilirse zaten Maniheistlere yönelik gerçekleştirilen sorgulama, devletin resmî görevlileri yanında yer alan din adamları tarafından yapılmaktadır. Bu durum Maniheistlere yönelik suçlamaların abartılmış bir şekilde aktarılmış olma ihtimalini beraberinde getirmektedir. Kaldı ki bahsi geçen suçlamalar cinsel birlikteliği gerektiren uygulamalara vurgu yapmaktadır. Oysa Maniheizm'de cinsellik özellikle *seçkinler* sınıfı için yasaklanmıştır. Bahsi geçen anlatımda yer aldığı üzere, *seçkinler* sınıfına mensup kadın ve erkeklerin cinsel birlikteliği, Maniheist öğretiyeye göre asla kabul edilemeyecek bir davranıştır. Dolayısıyla söz konusu bu ritüel doğru olsa bile bunu tüm Maniheistlere mal etmek gerçeği yansıtan bir değerlendirme olmayacaktır. Viator isimli Maniheistin de iddia ettiği gibi, söz konusu olayların cemaat içerisinde ayrılan başka bir grupla ilişkili olabileceğini düşünmek oldukça mümkün gözükmektedir.

Maniheistlerin Kuzey Afrika'daki varlıklarını gösteren delillerden bir diğeri ise yazılış tarihi belli olmayan ve çok sayıda Maniheistten bahseden *Testimonium de Manichaeis Sectaribus* adlı metindir.²⁴⁴ Cresconius isimli eski bir Maniheistin Mani'yi lanetlediğine dair yazdığı ve imzaladığı kısa bir belgeden ibaret olan bu metin, Kuzey Afrika'nın Hippo ve Tipasa şehirlerinde yaşayan Maniheistlerin isimlerini tek tek ifşa etmesi bakımından oldukça önemlidir:

Caesarea²⁴⁵ bölgesinde seçkinlerin evharist ayinlerinde birlikte dua ettiğim Maria ve tüccar Mercurius'un karısı Lampadia; Caesarea ve kızı Lucilla; Tipasa'da yaşayan Candidus; Victorinus ve Hispana; Simplicianus ve Antoninus'un babası; Paulus ve Hippo'daki kız kardeşi Maniheistler. Bunlar Maria ve Lampadia aracılığıyla Maniheist oldular.²⁴⁶

²⁴² *Manichaeian Texts*, 144-145.

²⁴³ Papa I. Leo'nun Maniheistlere yönelik başlattığı soruşturmalardan bir sonraki bölümde detaylıca bahsedilecektir.

²⁴⁴ *Testimonium de Manichaeis Sectaribus* Augustinus'a atfedilir, ancak gerçek yazarının kim olduğu belli değildir. Günümüze iki farklı Latince el yazması olarak ulaşmıştır. El yazmalarından biri Vatikan'daki kodekslerden birinde, diğeri ise Fransa'nın güneydoğusunda bir belde olan Saint Gervais'de bulunmuştur. Saint Gervais'deki metin, Augustinus'un *De Haerebius* adlı kitabının içerisinde yer almaktadır. İlk kez ünlü kilise tarihçisi Cesare Baronius (1538-1607) tarafından 1594'te *Annales Ecclesiastici*'nin 5. cildine ek olarak yayınlanan metin, daha sonra Fransız başrahip Jacques-Paul Migne tarafından *Patrologia Latina*'nın 42. Cildinde, Augustinus'un Maniheist Felix'e karşı yazdığı kitabın girişinde yeniden basılmıştır. Bk. *Testimonium de Manichaeis Sectaribus*, PL42 (547-548), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholice, 1843). Aynı metnin diğeri bir versiyonu ise bu kez Vatikan nüshası temel alınarak Kardinal Angelo Mai tarafından *Nova Patrum Bibliotheca*'da yayımlanmıştır.

²⁴⁵ Roma İmparatorluğu'nun Kuzey Afrika'daki Numidia eyaletinin bir bölgesi.

²⁴⁶ *Testimonium de Manichaeis Sectaribus*, 547-548.

Söz konusu ifadelerde geçen isimlerin çoğunun kadın olması ve listedeki Maniheistlerin tümünün Maria ve Lampadia isimli iki kadın tarafından dine kazandırılması, kadınların misyon faaliyetlerinde ne denli önemli rol oynadıklarını göstermektedir.

Bunların yanı sıra Augustinus'un Kartaca piskoposu Quodvultdeus ile yaptığı yazışmalar da Maniheistlerin beşinci yüzyılda Kuzey Afrika'da hâlâ etkin bir şekilde varlık gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Ona yazdığı mektupların birinde Augustinus, Hıristiyanlığa geçiş yapan Theodosius isimli eski bir Maniheistin ihbarıyla, 428'de Kartaca'da yakalanan Maniheistlerin Hıristiyanlığa döndürüldükten sonraki durumu hakkında kendisine bilgi vermesini istemiştir:

Maniheistleri ihbar eden Teodosius'un ve ihbar edildikten sonra yakalanarak ıslah edildiğini düşündüğümüz kişilerin Katolik inancındaki durumları ile ilgili cevap yazmayı geciktirmemenizi rica ediyorum.²⁴⁷

Augustinus'un mektupta böyle bir ricada bulunmasındaki amaç, Theodosius'un ihbarıyla yakalanan Maniheistlerin gerçekten hakikate dönüp dönmediklerini öğrenmektir. Bu durum söz konusu dönemde siyasi yetkililerin zorlamasıyla yalnızca görünüşte din değiştiren, buna karşın inançlarını gizli bir şekilde sürdürmeye devam eden Maniheistlerin olduğuna işaret etmektedir. Bunun yanı sıra Quodvultdeus'un, verdiği kilise vaazlarında Maniheistlere karşı söylemlerde bulunması, şiddetli yasalara rağmen onun döneminde Maniheistlerin hâlâ Kartaca'da varlık gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Ancak Quodvultdeus'tan sonra, birkaç istisna dışında Kuzey Afrika'da Maniheistlerin varlığına tanıklık eden başka kimseye rastlanmamaktadır. Bunun nedeni büyük ihtimalle Afrika'nın Vandallar tarafından işgal edilmiş olmasıdır. Bilindiği üzere MS 435'te Roma'nın Numidia, Mauretania ve Africa Proconsularis adlı eyaletleri Vandalların eline geçmiş ve bu topraklarda Vandal Krallığı kurulmuştur.²⁴⁸ Hıristiyan olmakla birlikte geleneksel inanca karşı bir Arius taraftarı olan Vandal kralı Genseric'in kendi inancı dışındakilere yönelik baskıcı tutumu, Katoliklerle birlikte Maniheistlerin de büyük kısmının işgal sonrasında Roma'ya sığınmasına neden olmuştur. Bu tarihten sonra Roma'da Maniheistlere yönelik tedbirlerin arttırılmış olması, Afrika'dan göç edenlerle birlikte Roma'daki Maniheist nüfusunun artmasıyla doğru orantılıdır. Bununla birlikte her ne kadar Vandal işgali sonrasında, Maniheistlerin Kuzey Afrika'daki varlıklarına ilişkin kaynaklar kesilmiş olsa da Maniheizm'in Afrika'da bir anda ortadan kaldırılamayacak kadar derin köklere sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim Vitensis piskoposu, aynı zamanda da bir kilise tarihçisi olan Victoris'in, Ariuscu Vandalların İznik akidesine bağlı Hıristiyanlara yaptıkları zulümleri anlattığı eserinde Maniheistlere de yer vermiş olması bunu gösteren önemli bir delil olarak karşımızda durmaktadır. Victoris'in anlatımına göre, Ganseric'ten sonra başa geçen Vandal kralı Hunneric, Maniheistlerin titizlikle aranıp bulunmasını emretmiştir. Bulunanların büyük çoğunluğunu yaktırmış, bazılarını ise

²⁴⁷ Ramsey, *The Works of Saint Augustine: Letters*, 82 (222).

²⁴⁸ Detaylı bilgi için bk. Edward Gibbon, *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*, çev. Asım Baltacıgil (İstanbul: İndie Yayınları, 2019), 3/251-274; Stephen Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, çev. Turhan Kaçar, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016), 165-167.

denizlerdeki gemicilere köle olarak satmıştır. Victorinus'un verdiği bilgilerden en dikkat çekici olanı ise, bulunan Maniheistlerin tümünün, özellikle de din adamlarının Ariuşçu mezhebe bağlı olduğunu söylemesidir. Hunneric'in Ariuşçu kilise içerisinde gizlenen Maniheistler olduğunu öğrendiğinde hissettiği utanç, onlara yönelik daha sert kanunlar çıkarmasına neden olmuştur.²⁴⁹ Beşinci yüzyılın sonlarında gerçekleşen bu olaylar, haklarında çıkarılan tüm karşıt yasalara rağmen Maniheistlerin kendilerini gizleyerek inançlarını sürdürmeye devam ettiklerini göstermektedir.

1.4.8. İtalya

Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'nda geniş taraftar topladığı bölgelerden bir diğeri İtalya'dır. Maniheistler İmparatorluğun batıdaki merkezi olan İtalya'ya iki farklı rota kullanarak girmişlerdir. İlki Balkanlar üzerinden İtalya'nın kuzeyine ulaşan kara yolu, ikincisi ise Kuzey Afrika'nın Kartaca şehrinde Güney İtalya'ya geçişi sağlayan deniz yoludur. Bunlar içerisinde en fazla geçiş büyük ihtimalle Kuzey Afrika üzerinden gerçekleşmiştir. Zira bir önceki bölümde Maniheistlerin İtalya'dan daha erken bir tarihte Kuzey Afrika'ya ulaştıklarından ve oradaki faaliyetleriyle haklarında yasa çıkarılmasına neden olacak kadar adlarından söz ettirdiklerinden bahsedilmişti. İlerleyen süreçlerde Afrikalı Maniheistlerin Roma şehrinde giderek çoğaldığını ifade eden kaynaklar, Afrika ve Roma arasındaki deniz yolunun Maniheist misyonerler tarafından sıklıkla kullanıldığına işaret etmektedir.

Mevcut literatür Maniheizm'in İtalya'ya dördüncü yüzyılın başlarında girdiğini göstermektedir. Buna dair en erken bulgu, altıncı yüzyıl tarih yazıcılarından biri olan Ioannes Malalas'ın kroniğinde yer almaktadır. Malalas'ın aktarımına göre Roma şehrine ulaşan ilk Maniheist, şehre İmparator Diocletianus zamanında gelen Bundos isimli bir misyonerdir:

İmparator Diocletianus'un hükümdarlığı sırasında, Roma şehrinde Bundos isimli bir Maniheist ortaya çıktı. Maniheistlerle ilişkisini kesti ve kendi öğretisini oluşturdu. Sonra iyi Tanrı'nın kötü olanla savaşa girdiğini ve bu savaştan galip çıktığını iddia eden öğretisini yaymak için Pers diyarına geri döndü.²⁵⁰

Malalas'ın aktardığı bu bilgi, diğer hiçbir kaynakta yer almasa da Bundos'un şehre geliş tarihiyle ilgili verdiği bilginin güvenilir olduğunu söylemek mümkündür. Bunu destekleyen en önemli bulgu, MS 311-314 yılları arasında Roma başpiskoposu olarak görev yapan Miltiades'in, Maniheistlerin aranıp bulunarak sınır dışı edilmesine yönelik verdiği kararlardır.²⁵¹ Dinî otoritelerin harekete geçtiğini gösteren bu kararlar, Diocletianus zamanında şehre gelen

²⁴⁹ Victor of Vita, *History of the Vandal Persecution*, çev. John Moorhead (Liverpool: Liverpool University Press, 2006), 24.

²⁵⁰ John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, çev. Elizabeth Jeffreys vd. (Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 1986).

²⁵¹ *The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*, çev. Louise Ropes Loomis (New York: Columbia University Press, 1916), 40-41.

Maniheistlerin, Miltiades zamanına kadar geçen kısa süre içerisinde sayıca çoğalmış olduklarının bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte henüz kendi öğretisini oluşturmadan önce hâlâ bir Maniheist iken Roma'ya kadar ulaştığına göre, Bundos'un Maniheist cemaatin seçkin sınıfına mensup bir misyoner olduğunu söylemek de mümkündür.

Papa Miltiades'in ardından oldukça uzun bir süre Maniheistlerin İtalya'daki varlığına ilişkin başka bir kayda rastlanmamaktadır. Uzun bir zamandan sonra onlardan yeniden haberdar olunmasını sağlayan ilk belge, İmparator Valentinianus'un 372'de yayımladığı fermandır.²⁵² Maniheistlerin bir araya gelerek topluluk oluşturmalarını yasaklayan ve onlara ait meskenlere el konulacağını açıklayan bu fermanın ardından Papa Siricius (MS 384-399) ve Papa I. Anastasius'un (MS 399-401) *Papalar Kitabı*'ndaki biyografilerinde, Maniheistlerin adına yeniden rastlanmaktadır. *Papalar Kitabı*'na göre Siricius, Miltiades'in yaptığı gibi, Roma şehrindeki Maniheistleri bulup sürgüne göndermiş; Maniheistlerle Hıristiyanların bir araya gelmesini yasaklamış; hatta Maniheizm'den Hıristiyanlığa geçiş yapanların manastırlara gönderilmeleri ve diğerlerinden tecrit edilerek hayatlarının sonuna kadar orada tutulmaları yönünde emir vermiştir.²⁵³ I. Anastasius'un biyografisinde yer alan bilgiler çok daha kısa olmakla birlikte, Maniheistlerin Hıristiyan din adamları içerisinde gizlendiklerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim bu bilgiler, şehirde çok sayıda Maniheistin yaşadığını gerekçe gösteren Anastasius'un, denizin karşı tarafından gelen ve din adamı olduğunu söyleyenlerin, en az beş piskoposun onayı olmadan din adamları sınıfına kabul edilmemesine yönelik verdiği buyruğunu içermektedir.²⁵⁴ Siricius ve I. Anastasius'un ardından Maniheistlerin İtalya'daki faaliyetlerine ilişkin en detaylı bilgi, Kuzey Afrika'da olduğu gibi, yine Augustinus'un anlatımlarından edinilmektedir. *İtiraf*'da yer verdiği ifadelerle göre Augustinus, 383'ün sonunda Kartaca'dan ayrılarak Roma'ya doğru yola çıkmış ve o sıralar Maniheist öğretiye kuşkuyla yaklaşmaya başlamasına rağmen, şehre ulaşır ulaşmaz Maniheistleri bulup aralarına katılmıştır. Hatta bu erken süreçte hastalanınca iyileşene kadar Maniheist bir *dinleyicinin* evinde kalmıştır. Augustinus'un tüm bunlardan bahsederken Roma'nın Maniheist inancı benimseyenlerle gizliiden gizliye kaydığını ifade etmesi²⁵⁵ ve ayrıca yukarıda bahsi geçen papaların Maniheistlere yönelik aldıkları kararlar, onlardan haber alınamadığı uzun zaman dilimi içerisinde, misyon faaliyetlerini aktif bir şekilde devam ettirdiklerini ve Roma'da geniş bir topluluk kitlesi oluşturduklarını göstermektedir.

Maniheistlerin İtalya'daki faaliyetlerinden haberdar olunmasını sağlayan bir diğer bulgu, Constantius isimli Maniheist bir *dinleyicinin*, Roma'da yaşayan *seçkin*lerin gelip kalabileceği bir konaklama evi kurmak istemesiyle başlattığı girişimdir. Augustinus tarafından aktarılan anlatıma göre dindar, zengin ve eğitilmiş bir Maniheist *dinleyici* olan Constantius, *seçkin*lerin

²⁵² *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution (C.Th)*, çev. Clyde Pharr (New Jersey: Princeton University Press, 1952), 450 (16.5.3).

²⁵³ *The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*, 84.

²⁵⁴ *The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*, 85.

²⁵⁵ Augustinus, *İtiraf*, 267-275.

kalacak belirli bir yerleri olmadan kötü şartlarda yaşamalarından rahatsızlık duyduğu için, evini onların bir araya gelebileceği bir mekâna dönüştürmek istemiştir. Gönüllü olarak gerçekleştireceği bu eylemin masraflarını da kendisi karşılamayı planlamıştır. Belli bir süre sonra Constantius'un çağrısına kulak veren pek çok Maniheist *seçkin* onun evine yerleşerek birlikte yaşama imkânı bulmuştur. Ancak bu durum uzun sürmemiştir. Evde kaldıkları süre içerisinde kendilerinden Mani'nin mektubunda yer alan bazı kurallara uymaları istenen *seçkinler*, konulan sert kurallara uyum sağlayamamaları nedeniyle kısa bir süre sonra evden ayrılmışlardır. Evde kalmaya devam edenler ise bazı anlaşmazlıklar ve tartışmalar nedeniyle birbirlerine karşı çeşitli suçlamalarda bulunmuşlar, birbirlerinin uygunsuz davranışlarını ifşa etmişler ve sonunda bir araya gelerek kurallardan şikâyet etmişlerdir. Ev sahibi kurallara riayet etmelerinin zorunlu olduğunu hatırlattığında ise yaşanan gerginliklerden sonra birbirlerine tahammül edemeyeceklerini düşündükleri için evi terk etmişlerdir. Constantius, Maniheist *seçkinlerin* kurallara uyma konusundaki isteksizlikleri nedeniyle arzusunu gerçekleştirememiştir.²⁵⁶ Augustinus'un verdiği bu bilgiler, söz konusu dönemde Roma'da pek çok Maniheist *seçkinin* bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Augustinus'un Roma'dan Kuzey Afrika'ya geri dönüşünden sonraki dönemde, Maniheistlerin Roma'daki varlıklarını sürdürdüğüne ilişkin bir başka delil, Romalı Maniheist bir *dinleyici* olan Secundinus'un muhtemelen MS 402 ile 405 yılları arasında bir zamanda Augustinus'a yazdığı mektuptur. Romalı bir Maniheist'ten kalan neredeyse tek orijinal Latince metin olması nedeniyle Maniheist literatür içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan bu mektubu Secundinus, Hıristiyanlığa geçiş yapan Augustinus'u hatasından vazgeçirmek için yazmıştır.²⁵⁷ Mektubun günümüze ulaşması, ona karşı cevap yazan Augustinus sayesinde mümkün olmuştur. Secundinus'un mektubunu ilginç kılan en temel husus, Maniheizm'in imparatorluk kanunları ile yasaklandığı ve Hıristiyan din adamları tarafından kınandığı bir dönemde Mani'nin öğretilerine bağlı olduğunu ilan etmekten hiç çekinmemesi, üstelik bunu üstün bir Hıristiyan olduğu iddiasını sürdürürken yapmış olmasıdır.

Augustinus'tan sonra Roma'daki Maniheistlerin durumuyla ilgili en temel bilgi kaynağını, Papa I. Leo'nun mektupları ve vaazları oluşturmaktadır. Bir önceki başlıkta da belirtildiği gibi, Kuzey Afrika'nın Vandallar tarafından işgal edilmesi, pek çok Roma vatandaşının İtalya'ya göç etmesine neden olmuştur. Göç edenler arasında Maniheistler de vardır. İtalya ve özellikle de Roma'daki Maniheistlerin sayısını arttıran bu olay, Maniheistlere yönelik daha yoğun ve sert tedbirlerin alındığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Nitekim 440 yılında papalık koltuğuna oturan I. Leo'nun başlattığı Maniheizm karşıtı kampanya, öncesinde alınan tüm önlemlere rağmen Roma'daki Maniheistlerin hâlâ sayıca çok olduğunu göstermektedir.

²⁵⁶ *Manichaean Texts*, 134-136.

²⁵⁷ Bk. *Secundini Manichaei Ad Sanctum Augustinum Epistula*, CSEL 25/2, ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky, G. Freytag 1892), 893-901; *Manichaean Texts*, 136-142.

Leo'nun kiliseyi özellikle Afrikalı Maniheistlere karşı uyarması²⁵⁸ ise, Afrika'dan İtalya'ya yaşanan göçte, Maniheistlerin önemli bir çoğunluk oluşturduklarına ve kendilerini Hıristiyan topluluğu içerisinde gizlediklerine işaret etmektedir.

1.4.9. İspanya ve Galya

Maniheist öğretinin dördüncü yüzyılda Kuzey Afrika ve İtalya'da geniş taraftar toplamış olması, dini yayma konusunda son derece istekli olan Maniheist misyonerlerin İber yarımadasına geçişi için büyük bir fırsat yaratmış olmalıdır. Nitekim Brescia şehri piskoposu Philastirius, dönemin heretik gruplarıyla ilgili bilgi verdiği kitabında, Maniheizm'in İspanya ve Galya'da pek çok taraftarı olduğunu söylemiştir.²⁵⁹ Ancak Maniheistlerin İspanya'daki varlığına ilişkin mevcut kaynakların yetersiz olması, bunun yanı sıra Maniheist öğretinin İspanya'da ortaya çıkan Priscillian hareketiyle benzer özellikler göstermesi, onun İspanya'da geçirdiği tarihsel sürece ilişkin fikir yürütülmesini önemli ölçüde zorlaştırmaktadır. Bu durum, siyasi ve dinî otoriteler tarafından Maniheist olmakla suçlanan Priscillian'ın oluşturduğu hareket ile ilgili bilgi sahibi olmayı zorunlu hale getirmektedir.

Priscillian hareketi, dördüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra İspanya'da ortaya çıkan ve İmparator Gratian ile Maximus dönemlerinde yaygınlık kazanan heretik bir Hıristiyan hareketidir. Hareketin kurucusu, toplum içerisinde yüksek bir sosyal statüye sahip İspanyol din adamı Priscillian (MS 340-385)'dir.²⁶⁰ Priscillian, bedenini şeytan tarafından yaratıldığını ve doğal olarak kötü olduğunu; Tanrı'nın bir yansıması olan ruhun ise iyi olduğunu vurgulayan düalist bir inancı savunmuştur. Taraftarları için evlilikten uzak durmayı ve her şeyin azıyla yetinmeyi gerektiren oldukça katı bir asketik yaşam önermiştir.²⁶¹ Kısa sürede İspanya ve Galya'nın güneyine yayılarak çok sayıda taraftar toplayan bu hareket, Hıristiyan öğretisinin temel inanç esaslarından saptığı için din adamlarının tepkisine yol açmıştır. Bunun bir sonucu olarak Priscillian, 380'de Saragossa'da toplanan konsilde bazı piskoposlar tarafından kınanmıştır. Ancak buna rağmen, destekçileri tarafından Avila şehri piskoposu olarak seçilmiştir.²⁶² Bunun üzerine harekete geçen muhalif din adamları, İmparator Gratian'a başvurarak ondan Priscillian taraftarlarına yönelik yasaklama emri çıkarılmasını istemişlerdir. Hakkında çıkan yasak emrini kaldırmak için verdiği mücadelede başarı sağlayamayan

²⁵⁸ Leo the Great, *The Letters and Sermons Leo the Great Bishop of Rome*, NPNF2/12, çev. Charles Lett Feltoe (Edinburgh: T&T Clark, Edinburg 1894), 111 (37).

²⁵⁹ Filastrii, *Diversarum Hereseon Liber*, CSEL 38, ed. Friedrich Marx (Prague, Vienna, Leipzig: Tempsky & G. Freytag, 1889), 45.

²⁶⁰ Henry Wace – William C. Piercy (ed.), *A Dictionary of Early Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., With an Account of the Principal Sects and Heresies* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999), 857; Joop Van Waarden, "Priscillian's of Avila's Liber ad Damasum and the Inability to Handle a Conflict", *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*, ed. Albert C. Geljon – Riemer Roukema (Leiden – Boston: Brill, 2014), 133.

²⁶¹ Wace – Piercy, *A Dictionary of Early Christian Biography*, 860.

²⁶² Van Waarden, "Priscillian's of Avila's Liber ad Damasum", 134.

Priscillian, Gratian'dan sonra yerine geçen İmparator Maximus tarafından 385'te Trier'de idam edilmiştir.²⁶³ Priscillian, sapkın görüşleri nedeniyle Kilise tarihinde idam edilen ilk isimdir. Geç antikçağda ondan başka resmî otorite tarafından idam edilen başka bir sapkın olmamıştır.

Maniheist olmakla suçlanan Priscillian'ın idam edilmesi, resmî otorite ile Roma Kilisesi'nin ortak hareket ettiğini gösteren önemli bir delildir. Priscillian'ın, Mani'yi lanetlemesine rağmen gerçekleşen bu muamele, bir yandan dönemin siyasi ve dinî figürlerinin kendi çıkarlarını korumak için ne kadar ileri gidebildiğine, öte yandan Roma toplumu içerisinde Maniheistlere asla tahammül edilemediğine işaret etmektedir. Kendi ulaşmasa bile Mani'nin İspanya'ya ulaşan nâmı, onu lanetleyen beyanlarına rağmen, Hıristiyan bir piskoposun ortadan kaldırılmasına neden olmuştur.

Priscillian hareketi ile Maniheist öğretisi arasında birtakım benzerlikler söz konusudur. Her ikisi de düalist bir dünya görüşü benimseyerek kötülüğe bağımsız bir varoluş atfetmiş, her ikisi de İsa'yı ilahi güç olarak kabul etmiş ve onun dünyevi bir bedene sahip olduğu fikrini reddetmiştir. Bunların yanı sıra iki gelenek de asketik uygulamalara verdikleri önemle ön plana çıkmıştır.²⁶⁴ Bahsi geçen benzerliklerin, dönemin din adamları tarafından Priscillian hareketinin Maniheizm'in bir kolu olarak anlaşılmasına neden olduğu görülmektedir. Örneğin Papa I. Leo, dönemin Astorga piskoposu Turribius'a yazdığı mektubunda (MS 447), Priscillian taraftarlarını Maniheistlerin akrabası olarak tanımlamış ve Priscillian'ın savunduğu sapkın görüşlerin kaynağının Maniheizm olduğunu söylemiştir.²⁶⁵ Benzer şekilde Augustinus, sapkın grupları listelediği eseri *De Haeresibus*'ta, Priscillian hareketinin Gnostisizm ile Maniheizm'in bir karışımı olduğunu ifade etmiş;²⁶⁶ Presbiter Casulanus'a yazdığı mektubunda ise Priscillianist taraftarlarının Maniheistlere benzediğini dile getirmiştir.²⁶⁷ Galyalı Hıristiyan yazar Sulpicius Severus ise dünyanın başlangıcından kendi dönemine kadarki tarihsel olayları anlattığı *Historia Sacra*'da, Markus isimli bir Mısırlının doğuda ortaya çıkan ve Mısır'da yaygın olan Maniheizm'i, dördüncü yüzyılın ortalarında İspanya'ya ilk getiren kişi olduğunu ve bağlı olduğu öğretiyi o zamanlar henüz din adamı olmayan Priscillian'a öğrettiğini söylemiştir.²⁶⁸ Ancak her ne kadar dönemin dinî otoriteleri Priscillian ile Maniheizm'in aynı kökenden geldiğini ifade etseler de, hareketin kurucusu Priscillian *Tractatus* isimli kitabında Mani'yi lanetleyerek öğretisinin onunla ilişkili olmadığını açıkça belirtmiştir: "Mani'yi ve eserlerini,

²⁶³ Brian H. Wagner, "Priscillian of Avila: Heretic or Early Reformer?", *CTS Journal* 12 (2006), 88.

²⁶⁴ Daniel König, "Motives and Justifications for Enforcing Religious Conformity: A Manichaeic-Priscillianist Case Study (302-572)", *Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 35 (2008), 2.

²⁶⁵ Leo the Great, *The Letters and Sermons Leo the Great Bishop of Rome*, 22-23.

²⁶⁶ Augustinus, *De Haeresibus*, çev. Liguori G. Müller (Washington: The Catholic University of America Press, 1956), 199.

²⁶⁷ Augustine, *The Letters of St. Augustine*, NPNF1/1 (219-593), ed. Philip Schaff, çev. J. G. Cunningham (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 268 (36/12.28).

²⁶⁸ Sulpitius Severus, *Historia Sacra*, NPNF2/11, ed. Philip Schaff - Henry Wace, çev. Alexander Roberts (Oxford & London: Christian Literature Publishing Co., 1894), 119. (2-47).

öğretilerini ve talimatlarını kınamayan kişiye lanet olsun!”²⁶⁹ “Maniheistleri sadece sapkın olarak değil, aynı zamanda putperestler ve büyücüler, güneşin ve ayın hizmetkârları olarak da tamamen kınıyoruz.”²⁷⁰

Priscillian’ın savunduğu öğretisi Maniheist öğretisiyle aynı olmasa da ikisi arasındaki benzerlik, onun dolaylı da olsa Maniheizm’in gnostik dünya görüşünden etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir. Zira dördüncü yüzyılda, imparatorluğun sapkın gruplara yönelik kayıtlarında gnostiklerden bahseden bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu da gnostisizmin, dördüncü yüzyılın baş etmeye çalıştığı problemlerden biri olmadığını göstermektedir.²⁷¹ Frennd buradan hareketle, Kuzey Afrika’da ikinci yüzyıldan itibaren etkin olan gnostiklerin yerini, üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren Maniheistlerin aldığı fikrini ileri sürmüştür.²⁷² Dolayısıyla dördüncü yüzyılda herhangi bir dinî grubun gnostik olarak etiketlenmesi, onun Maniheizm’le ilişkili olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Ancak bahsi geçen kaynaklar, Maniheistlerin İspanya ve Galya’ya ulaştığına dair genel bir fikir verse de Maniheizm’in bu bölgede ne düzeyde etkili oldukları hakkında yeterli bilgi vermemektedir.

²⁶⁹ Priscillian, *Tractatus*, CSEL/18, ed. Georgius Schepss (Vienna: Tempsky, 1889), 22 (1.26).

²⁷⁰ Priscillian, *Tractatus*, 39 (2.47).

²⁷¹ Raymond Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, 105.

²⁷² Frennd, “The Gnostik-Manichaeian Tradition in Roman North Africa”, 5.

2. BÖLÜM

HIRİSTİYAN DİN ADAMLARININ MANİHEİZM'E KARŞI TEPKİLERİ

Maniheizm'in kısa sürede Roma İmparatorluğu'nun tüm eyaletlerine ulaşarak toplum içerisinde pek çok taraftar kazanması dinî ve siyasi otoritelerin harekete geçmesine neden olmuştur. Bunun bir sonucu olarak da Maniheizm'in erken dönemlerden itibaren Kilise liderleri tarafından tehdit olarak algılanmaya başlandığı ve sapkın mezheplere yönelik oluşturulmuş metinlerde belirgin bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. İskenderiye piskoposu Theonas'ın üçüncü yüzyılın sonlarında (MS 282-300),²⁷³ Mısır'daki Hıristiyan topluluklarını Maniheistlerin özellikle evlenmeyi yasaklayan yanlış öğretilerine karşı uyararak amacıyla yazdığı mektup,²⁷⁴ Hıristiyan Kilisesi'nin Maniheistlere karşı başlattığı hareketin ilk kanıtıdır. Theonas'ın ardından Eusebius'un (MS 303) *Kilise Tarihi*'nde Pers'ten gelen düşmanlar olarak tanıttığı Maniheistlerden bahsettiği görülmektedir.²⁷⁵ Ancak Maniheizm'e karşı yazılan ilk müstakil çalışmalar, dördüncü yüzyılın ikinci çeyreğinden sonraki döneme denk gelmektedir. Thmuis piskoposu Serapion (MS 326),²⁷⁶ Carchar piskoposu Hegemonius (MS 326-350)²⁷⁷ ve İskenderiyeli Didymus (MS 4.yy'ın ortaları)²⁷⁸ Maniheizm karşıtı çalışmalarıyla ön plana çıkan erken dönem din adamlarıdır. Çeşitli kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla Emesalı Eusebius (MS 4.yy'ın ortaları) ve Laodicealı George (MS 335-347) da erken dönemde Maniheistlere karşı reddiye türünde eserler yazmışlardır;²⁷⁹ ancak bahsi geçen eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Dördüncü yüzyılın ikinci yarısında Süryani Efrem, Mani ile birlikte Marcion ve Bardaisan'ı da eleştiren bir reddiye (MS 363-373) kaleme almıştır.²⁸⁰ Ardından Titus'un (MS 374) Maniheist öğretiyi rasyonel argümanlar kullanarak detaylı bir şekilde ele aldığı, böylelikle yalnızca Hıristiyanları değil, paganları da Maniheistlerden uzak tutmayı hedeflediği görülmektedir.²⁸¹ Bunu, Tarsuslu Diodorus'un günümüze ulaşmayan Maniheizm karşıtı

²⁷³ Parantez içerisinde belirtilen tarihler, bahsi geçen yazarlar tarafından kaleme alınan eserlerin yazıldıkları yaklaşık tarihleri ifade etmektedir.

²⁷⁴ Theonas, "Epistle Against the Manichees", 38-46; *Manichaean Texts*, 114-115.

²⁷⁵ Bk. Eusebius, *Kilise Tarihi*, 203.

²⁷⁶ Bk. Serapion of Thmuis, *Against the Manichees*, ed. Robert Pierce Casey (Cambridge: Harvard University Press, Cambridge, 1931).

²⁷⁷ Bk. Hegemonius, *Acta Archelai*.

²⁷⁸ Didymus, "Contra Manichaeos", *The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and It's Debt To Origen's Theology and Exegesis*. (307-325), çev. Byard John Bennett (Toronto: University of St. Michael's College, Theology Department, Doktora Tezi, 1997).

²⁷⁹ Bk. Epiphanius, *Panarion*, 249 (21.3); Photius, *Bibliotheca*, 151; Theodoret Cyrensis, *Compendium Haereticarum Fabularum* PG/83, ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1859), 381-382.

²⁸⁰ Bk. Ephraim the Syrian, *Prose Refutations*.

²⁸¹ Bk. Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", *Demonstrative Proof in Defence of God: A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos, The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, NHMS/56 (17-65) çev. Nils Arne Pedersen (Leiden – Boston: Brill, 2004).

reddiyesi (4.yy'ın sonu) takip etmektedir.²⁸² Dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren ise Maniheizm karşıtı reddiye geleneğinde öne çıkan isim Augustinus (MS 387-429)'tur. Hayatının büyük bir kısmını Maniheistlere karşı verdiği mücadeleye adanmış Augustinus, onlara karşı çok sayıda reddiye kaleme alarak Maniheizm'i hemen her açıdan eleştirmiştir.²⁸³ Augustinus'tan sonraki dönemlerde Uzalis piskoposu Evodius (MS 420-425),²⁸⁴ Krryhos piskoposu Theodoretos (MS 453-458),²⁸⁵ Kadıköy piskoposu Heraclianus (MS 6. yy)²⁸⁶ ve Şamlı Yuhanon (MS 8. yy)²⁸⁷ gibi din adamlarının da Maniheizm'i eleştiren çalışmalar kaleme aldıkları bilinmektedir. Bunların yanı sıra doğrudan Maniheizm'e karşı yazılmayan, ancak çalışmalarında Maniheizm eleştirilerine önemli yer ayıran başka Hıristiyan yazarlar da vardır. Hıristiyanlıkla ilgili verdiği derslerde öğrencilerini Maniheistlerin tehlikelerine karşı uyararak Kudüs piskoposu Kyrillos (MS 348-350);²⁸⁸ dönemin heretik mezheplerini ele aldığı eserinde Maniheistlere oldukça geniş bir yer ayıran Salamisli Epiphanius (MS 374-377);²⁸⁹ verdiği vaazlarda Maniheistlere yönelik eleştirileriyle ön plana çıkan Antakyalı piskopos Ioannes Khrysostomos (MS 349-407) ve Maniheistlere karşı başlattığı soruşturmalarıyla tanınan Papa I. Leo (MS 440-461) bunlar içerisinde en önemlileridir.

Maniheizm'in Hıristiyan çevreler tarafından nasıl anlaşıldığına dair önemli birer kaynak niteliğinde olan bu eserlerin oluşturduğu zengin külliyat, ortaçağda hem Hıristiyan kiliselerinin Maniheizm ile ilgili bilgi edinmelerini sağlamış hem de onların sonraki dönemlerde ortaya çıkan düalist karakterli heretik akımlarla (Pavlikanlar, Bogomiller vb.) mücadelelerinde temel birer kaynak olarak kullanılmıştır. Bu külliyatın aynı zamanda yirminci yüzyılda, orijinal Maniheist metinlerin keşfine kadar, Maniheist öğretiyeye yönelik bilgi edinilmesini sağlayan birincil kaynaklar olarak kullanıldığı da ifade edilmelidir. Ancak Hıristiyan yazarlar tarafından kaleme alınan bu eserler polemik literatürün bir parçası oldukları için objektif değerlendirmelerden uzaktır ve Maniheizm'i son derece sert söylemler kullanarak hemen her açıdan eleştiriye tabi tutmuşlardır. Nitekim erken dönemlerden itibaren Hıristiyan din adamları tarafından Mani'ye ve öğretisine yönelik pek çok olumsuz ve alaycı tanımlamalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin Eusebius, Mani ile ilgili yazılarında İmparator Diocletianus'la aynı dili kullanarak, Maniheizm'i "Pers topraklarından Roma dünyasına giren

²⁸² Photius'un aktarımına göre, Diodorus Maniheistlere karşı yirmibeş bölümden oluşan bir reddiye yazmıştır. Eser, Maniheist kitapların reddine ve Maniheistlerin kendi görüşlerini desteklemek için kullandıkları İncil pasajlarını açıklamaya yönelik bir içeriğe sahiptir. Bk. Photius, *Bibliotheca*, 152.

²⁸³ Augustinus'un Maniheizm karşıtı eserleri ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

²⁸⁴ Bk. Euodii Uzalensis, *De Fide Contra Manichaeos*, CSEL25/2 (951-975), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892).

²⁸⁵ Bk. Theodoretus Cyrensis, *Compendium Haereticarum Fabularum*, 377-382.

²⁸⁶ Heraclianus'un bahsi geçen kitabı günümüze ulaşmamıştır. Kitabın genel içeriğiyle ilgili Photius'un yaptığı aktarım için bk. Photius, *Bibliotheca*, 151-152.

²⁸⁷ Bk. Joannis Damasceni, *Dialogus Contra Manichaeos*, PG/94 (1503-1582), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1864).

²⁸⁸ Bk. Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 1-157 (6.20-36).

²⁸⁹ Bk. Epiphanius, *Panarion*, 226-316.

zehirli bir yılan” olarak tarif etmiştir.²⁹⁰ Diyakoz Markus Maniheizm’i, “tüm sürüngenlerin zehirlerinin karışımından oluşan bir din” olarak tanımlamıştır.²⁹¹ Zehir, şeytan, yılan ve bunun gibi yakıştırmalar Maniheizm karşıtı söylemlerde sıklıkla kullanılmıştır. Nitekim Augustinus da bu geleneğe katılmış ve Maniheizmlerden “şeytan tuzağı” olarak bahsetmiştir.²⁹² Hegemonius, Mani’yi, rengârenk bir kıyafet giyinen, sağ elinde siyah bir asa tutan, sol kolunun altında ise Babil kitabı taşıyan tuhaf görünümlü bir büyücü olarak tasvir etmiştir.²⁹³ Efremler, Mani’nin Süryanice’de “giysi” ve “tekne” anlamlarına gelen ismiyle alay etmiş,²⁹⁴ benzer şekilde Epiphanius ise antik Yunan dilinde “deli” anlamına gelen Mani’ye bu ismin Tanrı tarafından kasıtlı bir şekilde verildiği fikrini ileri sürmüştür.²⁹⁵ Mani’ye ve öğretisine yönelik yapılan tüm bu olumsuz tasvir ve tanımlamaları, dördüncü yüzyılda Maniheizm’e karşı giderek artan nefretin önemli göstergelerinden biri olarak görmek mümkündür. Mani’nin elinde Babil kitabıyla tasvir edilmesi, açık bir biçimde düşman görülen Perslilerle arasındaki bağı belirginleştirmek için kullanılmıştır. Onun renkli kıyafetler içerisinde tarif edilmesindeki amaç ise öğretisinin orijinal olmadığını, kendisinden öncekilerin fikirlerini kopyalayarak oluşturduğunu vurgulamaktır. Böylelikle muhtemelen Kilise için büyük bir tehlike olarak görülen Mani’nin yabancı ve sapkın oluşu ön plana çıkarılmak istenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın üçüncü bölümünde bir yandan Hıristiyan din adamlarının Maniheizm’e karşı verdikleri mücadele ele alınıp incelenecek diğer yandan Maniheizm karşıtı reddiyeler ve bireysel çabalar aracılığıyla ortaya çıkan bu mücadelenin, Roma yönetiminin dinî politikasını ne düzeyde etkilediği ve Maniheizmlerin Roma coğrafyasındaki ilerleyişine etki edip etmediği hususları tartışılacaktır.

2.1. Hıristiyan Din Adamları Tarafından Maniheizmlere Karşı Verilen Mücadeleler

Hıristiyan din adamları Maniheizm öğretiyi hedef alan reddiyeler kaleme aldıkları kadar toplumda giderek etkinlikleri artan Maniheizmlerin faaliyetlerini durdurmak için de mücadele etmişlerdir. İmparatorluğun farklı şehirlerinde görev yapan kilise mensuplarından bazıları buldukları şehirlerdeki Maniheizm nüfusun yoğunluğu ile ilişkili olarak onlara karşı Maniheizmlere karşı verdikleri bireysel mücadeleleriyle öne çıkmışlardır. Bunlar Kudüs piskoposu Kyrillos, Antakya piskoposu Ioannes Khrysostomos, Hippo piskoposu Augustinus ve Roma başpiskoposu I. Leo’dur.

²⁹⁰ Eusebius, *Kilise Tarihi*, 203.

²⁹¹ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 96.

²⁹² Augustinus, *İtirafı*, 139.

²⁹³ Hegemonius, *Acta Archelai*, 58 (14.3-4).

²⁹⁴ Ephraem, *Hymnen Contra Haereses*, 2.1. İng. tercümesi için bk. Robert Joseph Morehouse, *Bar Dayşân and Mani in Ephraem the Syrian's Heresiography* (Washington: The Catholic University of America, School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2013), 189.

²⁹⁵ Epiphanius, *Panarion*, 227 (1.4).

2.1.1. Kyrillos ve Ioannis Khrysostomos'un Maniheizm karşıtı vaazları

Roma İmparatorluğu içerisinde Maniheizm'e karşı mücadele eden Hıristiyan din adamlarının en erken örneklerini Kudüs piskoposu Kyrillos (Cyril of Jerusalem) ve Antakya piskoposu Ioannis Khrysostomos (John Chrysostom) oluşturmaktadır. İmparatorluğun doğu kısmının önemli şehirlerinde görev yapan bu iki din adamı hem sorumlu oldukları Hıristiyan topluluklarına verdikleri vaazlar hem de dinî alanda yetiştirmekte oldukları öğrencilerine verdikleri derslerle ön plana çıkmaktadır. Her biri kayıt altına alınarak günümüze ulaşan bu vaaz ve derslerde, Maniheizm'in inançlarına ve dinî uygulamalarına yönelik çok sayıda referans bulunmaktadır. Vaazların uyarı niteliğindeki içerikleri, Maniheizm'e karşı duyulan endişenin ne denli büyük olduğunu ortaya koymaktadır.

İmparator Constantinus'un girişimleriyle giderek Hıristiyanlığın dinî merkezi haline gelmeye başlayan Kudüs'e dördüncü yüzyılın ortalarında piskopos olarak atanan Kyrillos, 386'daki ölümüne kadar şehrin önde gelen din adamlarından biri olarak Hıristiyan kilisesini güçlendirmek için mücadele etmiştir.²⁹⁶ Yaşadığı dönemi baskın bir pagan kültüründen Hıristiyanlığa dönüşün gerçekleştiği bir geçiş dönemi olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim onun piskoposluğunda Hıristiyanlık henüz devletin resmî dini olarak kabul edilmemiş, Hıristiyan dogması henüz tam anlamıyla formüle edilmemiştir. En önemli çalışması olarak bilinen ve altıncı bölümünün büyük kısmını Maniheizm'e ayırdığı *Catecheses*'de, şehrin bahsi geçen dinî çeşitliliğine yönelik çok sayıda söylemin yer alması bu durumu özetler niteliktedir.

Catecheses, Kyrillos'un dinî eğitim verdiği Hıristiyan öğrencilerine yönelik hazırladığı günlük derslerden oluşmaktadır. Kyrillos'un dersleri kayıt altına almasının temel gayesi, öğrencilerini ve Hıristiyan cemaati sapkın inanışlardan korumaktır. Kyrillos bu amaca ulaşmak için ele aldığı her Hıristiyan öğretisinin ardından o öğretiyi hakkında yanlışlığa düşen dinî gruplardan bahsetmiş; böylece öğrencilerini şehirde faaliyet gösteren sapkınlardan nasıl korunacakları konusunda bilgilendirmiştir. Sapkınlık söz konusu olduğunda Kyrillos'un, esas olarak Gnostikler ile Marcioncular ve Maniheizm gibi düalist gruplara atıfta bulunduğu açıktır. Nitekim o zamanlar, Hıristiyan doktrini henüz tam olarak formüle edilmemiş olduğundan, Ariusçuların her kesim tarafından sapkın olarak kabul edilmediği bilinmektedir. Üstelik Ariusçuluk'un, İmparatorluğun birçok piskoposunun yanı sıra bazı İmparatorlar tarafından da desteklendiği bir gerçektir.²⁹⁷ *Catecheses*'in oluşturulduğu sırada (MS 348-350) tahtta olan İmparator II. Constantius'un (MS 337-361) Ariusçu olması²⁹⁸ bunun en açık örneklerindedir. Dolayısıyla Kyrillos'un sapkın kategorisine yerleştirdikleri, dönemin gnostik düalist

²⁹⁶ Bk. Jan Willem Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City* (Leiden: Brill, 2004), 153-176.

²⁹⁷ Rea Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East, Manichaeism in Greek anti-Manichaica & Roman Imperial Legislation* (Leiden: Universiteit Leiden, Doktora Tezi, 2021), 280.

²⁹⁸ Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 262.

gruplarıdır. Kyrillos'un, sapkın olarak tanımladığı dinî gruplar hakkında oldukça kısa ve yüzeysel bilgiler verdikten sonra, bunlar içerisinde en tehlikelisinin Maniheistler olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Onları diğerlerinden daha tehlikeli kılan şeyin ise kendilerinden önce gelen tüm sapkınlıkları bünyesinde bir araya getirmesi olduğunu belirtmiştir:

Tüm sapkınlardan; fakat özellikle de kısa bir süre önce Probus'un saltanatı sırasında ortaya çıkan ve haklı olarak deli diye adlandırılardan nefret edin. Çünkü onun aldatmacası bundan tam yetmiş yıl önce başladı ve hâlâ onu gözleriyle görüp yaşayan insanlar var. Ama ondan yakın zaman önce yaşadığı için değil; küfür dolu öğretileri için, her sapkınlığın çamurunu toplayan, her türlü pisliğin havuzu olan kötülüğün işçisi olduğu için nefret edin. Çünkü o, kötü adamlar arasında üstün olmak için herkesin öğretisini aldı ve onları küfür ve tüm kötülüklerle dolu tek bir sapkınlıkta birleştirdikten sonra, Kilise'yi ya da daha doğrusu Kilise'nin dışında başıboş dolaşanları bir aslan gibi parçalayıp yutarak mahvetti. Onların ne güzel sözlerine ne de sözde alçakgönüllülüklerine aldanmayın. Çünkü onlar yilandır, zehirli bir engerek neslidir...²⁹⁹

Görüldüğü gibi, Maniheistleri Hıristiyan kilisesine karşı büyük bir tehdit olarak gören Kyrillos, cemaatini onlardan uzak tutmak için uyarılarını keskin bir şekilde ifade etmekten kaçınmamıştır. *Catecheses*'in Maniheistlerle ilgili geri kalan kısmı, Kyrillos'un endişelerini destekleyen aktif bir Maniheist topluluğuyla karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Öyle görünüyor ki, Maniheistler farklı yollarla Kyrillos'un oluşturduğu yeni Hıristiyan toplulukları üzerinde etkili olmuşlardır. Bunlardan ilki misyon faaliyetleridir. Nitekim metinde yer alan ifadelerden Maniheistler tarafından şehirde yoğun bir misyon faaliyeti yürütüldüğü sonucu ortaya çıkmaktadır. Kyrillos'un, Maniheistlerin yanlarında kitaplar taşıyarak hareket ettiklerini belirten ifadesi, bunun en açık kanıtlarından birini oluşturmaktadır. Kyrillos'un tehdit olarak algıladığı bir başka konu, iki dinî grup arasındaki sosyal etkileşimdir. Şehrin dinî atmosferi, farklı dinî gruplara mensup insanların iç içe yaşamasını zorunlu kıldığından, Kyrillos'un öğrencilerinin de Maniheistlerle sosyal etkileşimde bulunması kaçınılmaz görünmektedir. Hatta büyük ihtimalle öğrencileri arasında Maniheizm'den Hıristiyanlığa geçiş yapmış olanlar da bulunmaktadır ki, Kyrillos öğrencilerini şüpheli gördükleri eski Maniheistlerden, en azından gerçekten doğru inanca geçiş yaptıklarından emin olana kadar uzak durmaları konusunda uyarıda bulunma gereği duymuştur.

Hıristiyanlığa geçiş sürecinin önündeki en büyük engel, yeni dinin gerektirdiği ayin ve ritüellerdir. Görünüşe göre, Kyrillos'un yaşadığı dönemde Hıristiyanlığı tercih edenler bile katı Hıristiyan inanç esaslarıyla ve onun gerektirdiği ritüellere uyum sağlamayla ilgili sorun yaşamışlardır. Zira Hıristiyanlığa geçiş, köklü bir yaşam tarzı değişikliği anlamına gelmektedir. Bu nedenle Hıristiyanlığı yeni benimsemiş olanların en azından bir süre daha diğer dinî cemaatleri ziyaret etmeye devam etmiş olmaları oldukça muhtemeldir.³⁰⁰ Benzer bir durumun, geleneksel Yahudi ibadetine katılmaya devam eden ilk Yahudi-Hıristiyanlarda da yaşandığı

²⁹⁹ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 39 (6.20).

³⁰⁰ Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, 115-116.

hatırlanmalıdır.³⁰¹ Bu nedenle Hıristiyan cemaati mensuplarının ve hatta Kyrillos'un öğrencilerinin, Maniheist toplantılarda bulunmuş olmaları ihtimal dâhilindedir. Maniheistlerin, İsa'yı ön plana çıkaran inanışları ve buna dayanarak kendilerini Hıristiyanlığın en hakiki şekli olarak sunmaları, bu ihtimali güçlendirmektedir. Zaten Kyrillos'un öğrencilerine verdiği talimatlardan, böyle bir durumun yaşandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim öğrencilerinin yıldız gözlemcilerinden, kehanette bulunanlardan, büyücülerden, putperestlerden, Samirilerden, Yahudilerden ve onların şabat uygulamalarından uzak durmalarını söyleyen uzun bir yasak listesinin sonunda Kyrillos, her şeyden önce sapkın cemaatlere gitmekten kaçınmaları gerektiğinin altını çizmiştir.³⁰² Bu bağlamda Kyrillos'un, yeni oluşturduğu Hıristiyan toplulukları için endişe duymasına neden olan bir diğer hususun, Maniheistler tarafından gerçekleştirilen ayin ve ritüeller olduğunu söylemek mümkündür. *Catecheses*'de hem Maniheistlerin dinî uygulamalarını tek tek ele alması hem de onları alaycı ve abartılı bir dille ifade etmiş olması, onun böyle bir endişe yaşadığına işaret etmektedir.³⁰³ Kyrillos, öğrencilerinin Maniheist ritüellere katılarak onlardan etkilenme ihtimalini göz önünde bulundurmuş olmalı ki, onları bu tür uygulamalardan uzak tutmak amacıyla bilgilendirmiş ve aynı zamanda uyarılmıştır. Örneğin, Maniheistlerin toprağın ekilip biçilmesine yönelik dinî pratiklerini öne çıkararak, onların ne kadar gülünç ve utanç dolu olduklarını söylemiştir. Tarımsal faaliyetlerden uzak duran seçkinleri "emek vermeden emekçilerin meyvelerini yiyenler"³⁰⁴ olarak tanımlamış ve onların dinleyiciler tarafından kendilerine sunulan yiyecekleri tüketmeden önce yiyeceklerden özür dileme davranışlarını eleştirmiştir: "Madem yiyeceklerden nefret ediyorsun, onu sana getirene neden güler yüzle bakıyorsun? Madem getirene şükrediyorsun, onu yaratan Tanrı'ya neden küfrediyorsun?"³⁰⁵

Kyrillos'un *Catecheses*'de değindiği bir başka ritüel, Maniheistler tarafından gerçekleştirildiğini iddia ettiği "incir seremonisi"dir. Öğrencilerine Maniheistlerle ilgili verdiği bir derste bahsi geçen ritüelden şu şekilde bahsettiği görülmektedir:

Bunlar büyük kötülükler, ama yine de diğerleriyle karşılaştırıldığında küçük kalır. Erkeklerin ve kadınların önünde, onların vaftiz uygulamalarından bahsetmeye cesaret edemem. Ayinlerinde kullandıkları inciri, zavallı müritlerine vermeden

³⁰¹ Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East*, 287-288.

³⁰² Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 42-43 (6.33).

³⁰³ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 42 (6.31-33).

³⁰⁴ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 42 (6.32).

³⁰⁵ Maniheist ayin yemeği iki aşamadan oluşur. İlki, *dinleyicilerin seçkinlere yiyecekleri getirdiği sadaka hizmeti*, ikincisi ise *dinleyiciler ayrıldıktan sonra seçkinler tarafından gerçekleştirilen merkezî ritüel, kutsal yemek ayinidir*. Detaylı bilgi için bk. Jason Beduhn, *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), 144-148. Günümüze ulaşan bazı metinler, Maniheist cemaatin yalnızca *seçkin* sınıfı tarafından gerçekleştirilen kutsal yemek ayininde, tarımsal faaliyet yapmaları yasaklanan *seçkinlerin* kendilerine sunulan yiyecekleri tüketmeden önce onlardan özür dilediklerine dair bazı anlatımlara yer vermektedir. İskenderiye piskoposu Theonas tarafından "Ekmeğe Özür" şeklinde tanımlanan bu ritüel, *Acta Archelaus*'da şu şekilde geçmektedir: "Seni ne ekip biçtim ne ezdim ne de fırında pişirdim. Tüm bunları bir başkası yaptı ve seni bana getirdi. Şimdi seni hiçbir suçluluk hissetmeden yiyorum". Hegemonius, *Acta Archelai*, 54 (10.6); Theonas, "Epistle Against the Manichees", 43; *Manichaean Texts*, 185. Cyril burada, seçkinler tarafından gerçekleştirilen yemek ayininin başlangıcındaki "Ekmeğe Özür" ritüelini kastetmektedir. Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 42 (6.32).

önce neye daldırdıklarını söylemeye dilim varmaz. Bunu ancak dolaylı olarak belirtebilirim. Erkekler gecenin aldatıcı rüyalarını, kadınlar da hayızlı hallerini düşünsünler. Aslında bu şeylerden bahsederken ağızımızı kirletiyoruz. Paganlar bunlardan daha mı iğrenç? Samiriler daha mı sapkın? Yahudiler daha mı kâfir? Zina edenler daha mı kirli? Zina eden şehvetini bir saatte tatmin eder, fakat çok geçmeden amelini kınar, kirlenmiş biri olarak yıkanmaya ihtiyacı olduğunu anlar, yaptığının çirkinliğini kabul eder. Ama Maniheistler bunları sunağın ortasına koyar ve onunla dudaklarını ve dillerini kirletirler...³⁰⁶

Kyrillos'un "incir seremonisi" adı altında vaftiz diye bahsettiği şey, erkek spermine ve kadın menstrüasyon sıvısına batırılarak tüketilen incir meyvesi aracılığıyla gerçekleştirilen bir tür evharist ayinidir. Kendisinin böyle bir ritüele şahit olup olmadığına dair elimizde bir kanıt olmasa da büyük ihtimalle ritüel hakkındaki bilgileri ya kulaktan dolmadır ya da öğrencilerini Maniheistlerden uzak tutmak için kasıtlı olarak bizzat kendisi tarafından abartılı bir şekilde aktarılmıştır. Çünkü orijinal Maniheist metinlerin hiçbirinde, bu tarz bir ritüelden bahsedilmemektedir. Augustinus'un, içerisinde diğerlerine göre çok daha fazla ışık parçacığı bulundurması nedeniyle incir meyvesinin Maniheistlerin kutsal yemek ayinlerinin vazgeçilmezi olduğunu ifade eden anlatımları ve Koço harabelerinde bulunan Maniheist minyatürlerde altın bir tas içerisinde seçkinlere sunulan incir tasvirlerinin varlığı³⁰⁷ dışında konuyla ilgili başka bir bilgi mevcut değildir.³⁰⁸ Bunlarda da Kyrillos'un iddia ettiği gibi bir seremoniye dair hiçbir iz yoktur. Ritüelle ilgili yukarıdaki bilgileri verdikten sonra öğrencilerine "...her türlü pislik ve ahlaksızlıktan daha kötü, herhangi bir fahişeden daha iğrenç bu insanlardan kaçınmıyor musunuz?"³⁰⁹ diye seslenen Kyrillos'un bu çıkışını, halen Maniheistlerle görüşmeye devam eden öğrencileri olduğu şeklinde yorumlamak mümkündür. Kyrillos, kendisinin bile anlatmaya cesaret edemeyeceğini söylediği böyle bir ayini dile getirerek, öğrencilerinin Maniheist ritüellere katılma ihtimalini ortadan kaldırmayı amaçlamış olmalıdır. Bu da bizi, Kyrillos'un, öğrencilerini uzak tutmak için her türlü bilgiyi Maniheistlerin aleyhinde kullanmış olabileceği sonucuna götürmektedir.

Tüm bunların yanı sıra Kyrillos'un, Maniheizm'i ele alış biçiminin, teorik bir teolojik eleştiri niteliğinde olmadığı ifade edilmelidir. Ele aldığı konular daha ziyade her an onlarla yüzleşmeye hazır olmaları için öğrencilerine Maniheizm hakkında verdiği temel bilgilerden oluşmaktadır.³¹⁰ *Catecheses*'deki bazı ifadeler, Kyrillos'un Maniheizm ile ilgili temel bilgi kaynağının Hegemonius'a atfedilen *Acta Archaleus* olduğuna işaret etmektedir. Zira Kyrillos, Mani'nin hayat hikâyesini tümüyle Hegemonius'un aktardığı şekilde aktarmış, Mani'nin kendisinin Paraklit olduğunu söylemesiyle dine küfrettiği üzerinde durmuş ve yanlış

³⁰⁶ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 42-43 (6.33).

³⁰⁷ Zsuzsanna Gulacsi, *Manichaean Art in Berlin Collections*, (Turnhout: Brepols, 2001), 70-75.

³⁰⁸ Johannes Van Oort, *Mani and Augustine, Collected Essays on Mani, Manichaeism and Augustine NHMS/97* (Leiden-Boston: Brill Publishers, 2020), 82-83.

³⁰⁹ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 43 (6.33).

³¹⁰ Rea Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East*, 280.

öğretilerinin Archaleus tarafından nasıl mağlup edildiğinden bahsetmiştir.³¹¹ Ardından Maniheistlerin öğretileri ve dinî pratikleriyle ilgilenmiştir. Ancak Kyrillos'un Maniheizm hakkındaki bilgisi *Acta Archelaus* ile sınırlı değildir. Zira Maniheistler hakkında sahip olduğu bilgilerin bir kısmını, bizzat Maniheizm'den Hıristiyanlığa geçiş yapan mühtedilerden öğrendiğini dile getirmiştir.³¹² Bunların yanı sıra Kyrillos, Maniheistlere ait kitapları okuduğunu belirten ifadeler kullanmış; hatta onlara ait sapkın öğretileri yine onların kendi kitaplarından detaylı bir şekilde inceleyerek kaynaklarının güvenilir olduğunu vurgulamıştır.³¹³ Dolayısıyla Kyrillos'un canlı bir seyirci kitlesine sunduğu derslerden oluşan *Catecheses*, hem belirli bir zaman ve yerdeki tarihsel gerçekliği yansıtması bakımından hem de Maniheistlere karşı mücadele eden Hıristiyan bir din adamının örnekliliğini teşkil etmesi açısından oldukça önemli bir kaynak niteliğindedir.

Başta da belirtildiği gibi, verdiği vaazlarla Maniheistlere karşı mücadele eden bir diğer isim, Antakya piskoposu Ioannes Khrysostomos'tur. Khrysostomos da tıpkı Kyrillos gibi, hitap ettiği Hıristiyan topluluklarını Maniheist inanca ve onların dinî pratiklerine karşı uyarmıştır. Onun kayda geçirilmiş konuşmaları da Maniheizm'in yayılışına dair duyduğu endişeyi yansıtan ifadelerle doludur. Antakya'da doğup büyüyen ve 386-398 yılları arasında bu şehrin piskoposu olarak görev yapan Khrysostomos, 398'de Constantinopolis piskoposu olarak atanmış ve buradaki görevini 404 yılına kadar sürdürmüştür.³¹⁴ Doğu Kilisesi'nin ileri gelen dört ismi arasında sayılan Khrysostomos'un kayıt altına alınarak günümüze ulaşmış sayısız çalışması vardır. Bunlar içerisinde yüzlerce vaaz metni, söylev, dinî risale ve mektup bulunmaktadır. Ancak eserlerinde Maniheistlere yönelik çokça atıfta bulunmuş olmasına rağmen onlar hakkında müstakil bir eser kaleme almamıştır.

Khrysostomos'un piskoposluk yaptığı dönem, Kyrillos'unkinden farklı olarak, Hıristiyanlığın artık Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olarak kabul edildiği bir döneme karşılık gelmektedir. Bununla birlikte Khrysostomos döneminde Antakya, imparatorluk tarafından benimsenen resmî inanca mensup Hıristiyanların olduğu kadar, aynı zamanda hem sapkın kategorisinde değerlendirilen toplulukların hem de güçlü pagan ve Yahudi grupların yaşadığı kozmopolit bir şehir görünümündedir.³¹⁵ Bu bağlamda Antakya'nın dördüncü yüzyılın sonunda sahip olduğu dinî manzaranın, pek çok açıdan, dördüncü yüzyılın ortalarında, Kyrillos'un piskoposluğundaki Kudüs'e benzediğini söylemek mümkündür. Söz konusu dinî çeşitlilik ortamında bir yandan Hıristiyan Kilisesi'ni güçlendirmek bir yandan da dine yeni kazandırılmış Hıristiyanları sapkın inanışlardan korumak isteyen bu iki din adamının bulunduğu ortak nokta, Maniheistlerin, sapkın görülen diğer gruplardan çok daha tehlikeli

³¹¹ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 39-42 (6.21-31).

³¹² Cyril of Jerusalem, 43 (6.34).

³¹³ Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 43 (6.34).

³¹⁴ Jaclyn L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity, John Chrysostom and His Congregation in Antioch*, (New York: Cambridge University Press 2006), 2-3.

³¹⁵ Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity*, 4.

olduğudur. Onları tehlikeli kılan en temel husus, Hıristiyan görünümlü olmalarıdır. Khrysostomos'un, bu konuda duyduğu endişeyi şu sözlerle dile getirdiği görülmektedir:

Ve birinin pagan ya da Yahudi olmadığını duyarsanız, onun bir Hıristiyan olduğu sonucuna varmak için acele etmeyin, diğer tüm özelliklerine de bakın, çünkü Maniheistlerin ve diğer tüm sapkınlıkların safları kandırmak için kullandıkları kılık budur.³¹⁶

Bununla birlikte Khrysostomos, verdiği vaazlarda Maniheistleri tek başına ele almamış, onları ya paganlar ve Yahudilerle ya da Valentinusçular ve Marcioncularla sınıflandırarak karşılaştırma yoluna gitmiştir. Örneğin toplam altı kitaptan oluşan *De Sacerdotio*'da, Kilise'yi etrafi düşmanlar tarafından kuşatılmış bir şehre benzetmiş ve bu düşmanların paganlar, Yahudiler ve Maniheistler olduğunu belirtmiştir.³¹⁷ Yahudileri, paganları, Maniheistleri ve Marcioncular, Valentinusçular gibi sapkın olarak gördüğü diğer tüm grupları yeni yapılanmakta olan Kilise için büyük birer tehdit olarak algılayan Khrysostomos'un, hitap ettiği toplulukları bilgilendirmek için, sapkın ve yanlış öğretilerle nasıl başa çıkılacağı konusunda, Maniheistleri klasik bir örnek olarak kullandığı görülmektedir. Nitekim dinleyicilerine sıklıkla, Antakya sokaklarında Maniheistlerle karşılaşma ihtimallerinin yüksek olduğunu hatırlatmış ve onlarla kuracakları olası diyaloglarda, öğretilerini çürütmek için nasıl bir yol izlemeleri gerektiğini açıklamıştır.³¹⁸ Bunu yaparken özellikle Maniheist öğretinin temelini oluşturan düalizm anlayışı üzerinde durmuştur. Maniheistlerin maddenin yaratılmayıp ezelden beri var olduğu iddialarına karşı Hıristiyan inancındaki yoktan varoluş anlayışını savunan Khrysostomos'un, hitap ettiği topluluğu olası tehlikelere karşı şu şekilde uyardığı görülmektedir: "Eğer bir Maniheist ya da bir Marcioncu, bir Valentinusçu ya da bir pagan gelip maddenin önceden var olduğunu söylese, onlara de ki: Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı."³¹⁹

Khrysostomos'un dinleyicilerini uyarmaya çalıştığı bir başka konu, Maniheistlerin Luk. 23:43'e atıfta bulunarak bedenlerin diriltilmeyeceğini iddia etmeleridir. İsa'nın, kendisiyle birlikte çarmıha gerilenlerden birinin "Sen Mesih değil misin? Hadi kendini de bizi de kurtar!"³²⁰ çıkışına karşılık "Bugün cennette benimle birlikte olacaksın"³²¹ şeklinde verdiği cevap, Maniheistler tarafından henüz gömülmeden cennete girilebildiğine göre, ölümden sonra

³¹⁶ John Chrysostom, *Homilies on Epistle to Hebrews*, NPNF1/14 (363-522) ed. Philip Scaff, çev. Frederic Gardiner (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 406-407 (8.8).

³¹⁷ John Chrysostom, *On the Priesthood (De Sacerdotio)*, NPNF1/9 (363-522) ed. Philip Scaff, çev. W. R. W. Stephens (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 65 (4.4).

³¹⁸ Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East*, 292.

³¹⁹ John Chrysostom, *Homilies on Genesis (1-17)*, FOTC/74, çev. Robert C. Hill (Washington: The Catholic University of America Press, 1999), 34. (2.10).

³²⁰ Luk. 23:39.

³²¹ Luk. 23:43.

dirilişin olmayacağı şeklinde yorumlanmıştır.³²² Öyle görünüyor ki, Khrysostomos'un hitap ettiği topluluklarda, Maniheiztlerin bu ve benzeri yorumlarından etkilenen Hıristiyanlar vardır. Zira Khrysostomos dinleyicilerini bu konuda sadece bir kez uyarmakla yetinmemiş ve kendisini anladıklarından emin olmak için sürekli tekrarda bulunma ihtiyacı hissetmiştir: "Söylediklerimi anladınız mı, yoksa tekrar mı söylemem gerekiyor? ..." ³²³

Khrysostomos'un, hitap ettiği Hıristiyan toplulukları etkileyebilecekleri konusunda endişe duyduğu bir başka konu, Maniheiztlerin özgür iradeye ilişkin yaklaşımlarıdır. Maniheizm'in, iki ilke prensibine vurgu yaparak kötülüğün insan iradesi dışında gerçekleştiğini savunan görüşü, Khrysostomos'a göre korkusuzca günah işlemenin önünü açmakta ve günah işlemeye meyilli insanları yoldan çıkarabilecek potansiyel bir risk taşımaktadır. Khrysostomos bu nedenle inananları, Maniheiztlerin yaptığı gibi, kötülüğün nedenini insanın iradesi dışında başka bir yerde aramamaları gerektiği konusunda uyarmıştır.³²⁴ Bunların yanı sıra Khrysostomos'un, Maniheizt seçkinlerin perhiz uygulamalarına ve katı asketik yaşam tarzlarına ilişkin başka eleştirilerde ve uyarılarda bulunduğu da görülmektedir.³²⁵ Zira ona göre Maniheizt seçkinlerin uyguladığı katı riyazet hayatı, Hıristiyan asketiklerin aklını çelmek için kullandıkları bir taktikten ibarettir. Bu nedenle Maniheizt fikirlerin bunlar aracılığıyla tüm topluma yayılmasından endişe etmiş ve şehirden uzak yerlerde yaşayan münzeviler konusunda temkinli bir tutum sergilemiştir.

2.1.2. Augustinus'un Maniheizm karşıtı kitapları

Hıristiyan kilise tarihinde ve hatta Batı medeniyetinin gelişiminde son derece etkili bir isim olan Augustinus, pagan bir babanın ve Katolik bir annenin çocuğu olarak 354 yılında Kuzey Afrika'da dünyaya gelmiştir. Çocukluğuna ilişkin detaylı bilgi mevcut değildir, ancak Hıristiyanlığı kabul etmeden önce, dokuz yılı aşkın bir süre Maniheizt geleneğe bağlı bir *dinleyici* olarak yaşamını sürdürmüştür. Burada dikkat çekilmesi gereken en temel husus, kötülük probleminde getirdiği bakış açısından etkilenerek benimsediği Maniheizt geleneğinin, Augustinus'un hayatında oldukça önemli bir rol oynadığıdır. Nitekim bazı araştırmacılar Augustinus'un ortaya koyduğu teolojinin doğru anlaşılabilmesi için, fikirlerini şekillendiren

³²² "Buraya dikkat edin; Maniheiztler, aptal ve kuduz köpekler, yumuşak huylu bir görünüm sergiliyorlar, ancak içlerinde koyun kılığında köpeklerin, kurtların vahşi öfkesini gizliyorlar. Görünüşe bakmadan, içlerinde gizlenmiş vahşi canavarı inceleyin. Çünkü Maniheiztler, Mesih'in, "Amin, amin, sana söylüyorum, bugün benimle cennette olacaksın" dediği pasajı yorumlayarak, bedenlerin diriltilmeyeceğini iddia ediyorlar." John Chrysostom, *Eight Sermons on the Book of Genesis*, çev. Robert C. Hill (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004), 123; John Chrysostom, *Homiliarum in Genesisim (Sermones 1-9)*, PG/54 (581-630), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1862), 613 (7).

³²³ John Chrysostom, *Homiliarum in Genesisim*, 613 (7); Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East*, 293.

³²⁴ Matsangou, *The Manichaeans of the Roman East*, 295.

³²⁵ Chris L. de Wet, "John Chrysostom on Manichaeism", *HTS Theological Studies* 75/1 (2019), 3.

Maniheist etkinin detaylı olarak incelenmesi gerektiğine³²⁶ işaret etmişler, bazıları ise onun Maniheizm ile ilgili geçmişinin anlaşılmasından Hıristiyan teolojisine kazandırdıklarının anlaşılmasının mümkün olmadığını³²⁷ söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Söz konusu iddiaların tümü, Augustinus'un Maniheist gelenekle olan geçmiş bağlarının, sahip olduğu düşünce anlayışını derinden etkilediği ve bu etkinin sonraki dönem yazılarıyla birlikte Hıristiyan teolojisine nüfuz ettiği hususuna vurgu yapmaktadır. Ancak Augustinus'un Maniheist dünya görüşünden ne ölçüde etkilendiğine ve bunu Hıristiyan teolojisine yansıtıp yansıtmadığına ilişkin hususlara konu dâhilinde olmadığı için değinilmeyecektir. Zira bizi ilgilendiren esas kısım, onun yazdığı reddiyeler aracılığıyla Maniheistlere yönelik başlattığı karşıt mücadelenin nedenlerini ortaya koyabilmektir.

Augustinus'un Maniheizm ile geçirdiği sürece ilişkin en detaylı bilgi kaynağı, Hıristiyanlığı kabul edip benimsedikten sonra yazdığı ve pişmanlık duyduğu eski hayatına ilişkin bir çeşit tövbe niteliğindeki *Confessiones (İtirafklar)* isimli kitabıdır. Bu kitapta Augustinus, Kartaca'da hitabet eğitimine devam ettiği yıllarda, henüz on dokuz yaşındayken Maniheistlerin hayatına dâhil oluşunu şu sözlerle ifade etmiştir: "...gördükleri sanrılarla övünen, şehvet budalası bir yığın gevezenin arasına düştüm."³²⁸ Maniheizm'i benimsedikten sonraki süreçte Augustinus, kendi tabiriyle türlü hayallerin peşinden koştuğu, para kazanma hırslarının kölesi olduğu ve kendisini astrolojiye kaptırarak günahlarının sebebinin göklerde aramaya başladığı bir yaşam sürmüştür. Bu aşamada dikkat çeken husus, varlık problemiyle olan meşguliyetinin devam etmiş olmasıdır. Kitapta yer verdiği anlatımlardan onun Maniheist geleneğe bağlı olmasına rağmen, kendisini Maniheist dünya görüşüne tamamen teslim etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim bahsi geçen süre içerisinde retorik ve felsefi çalışmalarla meşgul olmaya devam etmiş, Maniheist öğretilerle felsefi ve matematiksel ilkeleri karşılaştırmış ve en nihayetinde Maniheist ilkelerin tutarsız olduğu sonucuna ulaşmıştır.³²⁹ Görünen o ki Augustinus bir yandan Maniheist bir *dinleyici* olarak hayatına devam ederken diğer yandan anlam arayışına yönelik yaptığı sorgulamalar nedeniyle büyük bir zihin karışıklığı içerisine sürüklenmiştir. İçinde bulunduğu inanç çıkmazını ortaya koyan önemli olaylardan bir diğeri, Maniheistler arasında saygın bir yere sahip olan Faustus'u, Kartaca'ya geleceğini haber aldıktan sonra büyük bir heyecanla beklemesi, bir an önce onunla konuşmak ve zihnindeki soru işaretlerinden kurtulmak istemesidir. Ancak Augustinus'un Faustus'la yaptığı görüşme onun için tam bir hayal kırıklığı olmuş, konuşma tarzından etkilenmesi dışında ondan sorularının hiç birine tatmin edici bir cevap alamamıştır.³³⁰ Bahsi geçen görüşmenin ardından inancı sarsılan ve

³²⁶ Van den Berg, *Biblical Argument*, 1.

³²⁷ Johannes Van Oort, "Augustine and Manichaeism: New Discoveries, New Perspectives", *Verbum at Ecclesia* 27/2 (2006), 709.

³²⁸ Augustinus, *İtirafklar*, 139 (3/6.10)

³²⁹ Augustinus, *İtirafklar*, 243 (5/4.7).

³³⁰ Augustinus, *İtirafklar*, 251-255 (5/6.10-11).

Maniheistlerle görüşmeye devam etmesine rağmen Maniheizm'den uzaklaşan³³¹ Augustinus'un bundan sonraki süreçte gelişen teolojik ve felsefi düşüncelerini Yeni-Platonculuğun etkilediği görülmektedir. Nitekim 386'da Milano'da Hıristiyan olduktan sonra da Hıristiyanlıkla Yeni-Platonculuk arasındaki ortak özelliklere dikkat çekmiş ve Plotinus'un gnostisizmi eleştirisinde yaptığı gibi, Yeni-Platonculuğu Maniheizm eleştirilerinde kullanmıştır.³³²

Augustinus, Hıristiyanlığa geçiş yaptıktan sonra Maniheizm'e karşı çok sayıda eleştirel metin kaleme almıştır. Maniheist geleneği neredeyse her yönüyle ele alan bu metinler, Maniheizm'in Batı Roma İmparatorluğu'nda geçirdiği tarihi sürecin anlaşılmasında son derece önemli bir yere sahiptir. Metinlerden ilki, 388 yılında kaleme aldığı *De Moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum (Katolik Kilisesi'nin Ahlakı ve Maniheistlerin Ahlakı Üzerine)*³³³ isimli kitabıdır. Augustinus bu kitapta Maniheist ahlak anlayışıyla Katolik ahlak anlayışını karşılaştırmış ve Katolik ahlakının üstünlüğünü ortaya koymayı amaçlamıştır. Bundan yaklaşık bir sene sonra, Maniheistlerin *Eski Ahit'in Yaratılış* kitabına yaptıkları eleştirilere karşı kaleme aldığı *De Genesi Contra Manichaeos (Maniheistlere Karşı Yaratılış Üzerine)*³³⁴ isimli reddiyede, *Yaratılış* kitabının ilk üç bölümünü savunmuştur. 390-391 yıllarında ardarda yazdığı *De Vera Religione (Gerçek Din Üzerine)*³³⁵ ve *De Duabus Animabus Contra Manichaeos (Maniheistlere Karşı İki Ruh Üzerine)*³³⁶ isimli kitaplarında Maniheist öğretide yer alan düalizme karşı tek bir Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmıştır. 392 yılında, Maniheist seçkin Fortunatus ile yaptığı halka açık münazaranın kaydı niteliğindeki *Contra Fortunatum Manichaeum (Maniheist Fortunatus'a Karşı)*³³⁷ isimli reddiyeyi yazmış ve kötülüğün kaynağı konusunu ele almıştır. Bunu, 394'te Maniheist misyoner Addā'ya karşı kaleme aldığı *Contra Adimantum Manichaei Discipulum (Maniheist Adimantus'a Karşı)*³³⁸ isimli reddiyesi takip etmiştir. Reddiyede *Eski ve Yeni Ahit*'te yer alan çelişkileri temel alarak *Eski Ahit*'i reddeden Addā'ya karşı *Eski ve Yeni Ahit*'in bütünlüğünü savunmuştur. Ardından 396 yılına gelindiğinde, günümüz Maniheizm çalışmalarında oldukça önemli bir yere sahip olan *Contra Epistolam Manichaei Quam Vacant*

³³¹ Augustinus, *İtiraflar*, 255-259 (5/7.12-13)

³³² Kam-Lun Edwin Lee, *Augustine, Manichaeism and the Good* (Ottawa: Saint Paul University, Faculty of Theology, Doktora Tezi, 1996), 13.

³³³ Bk. Augustine, *On the Morals of Manichaeans (De Moribus Manichaeorum)*, 69-89.

³³⁴ Bk. Augustinus, *Two Books on Genesis Against the Manichees (De Genesi Contra Manichaeos)*, FOTC/84 (45-141), çev. Roland J. Teske (Washington: The Catholic University of America Press, 1991).

³³⁵ Bk. Augustine, "On True Religion (De Vera Religione)", *On Christian Belief*, ed. Boniface Ramsey, çev. Edmund Hill (New York: New City Press, 2005), 29-104.

³³⁶ Bk. Augustinus, *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*, CSEL 25/1 (51-80), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891); Augustine, *On Two Souls Against the Manichaeans*, NPNF1/4 (95-107), ed. Philip Schaff, çev. Dr. Newman (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995).

³³⁷ Bk. Augustinus, *Contra Fortunatum Disputatio*, CSEL 25/2 (83-112). ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892); Augustine, *Acts or Disputation Against Fortunatus the Manichaeans*, NPNF1/4 (113-124), ed. Philip Schaff, çev. Dr. Newman (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995).

³³⁸ Bk. Augustinus, *Contra Adimantum*, 115-190.

*Fundamenti (Maniheistlerin Fundamenti Olarak Anılan Mektubuna Karşı)*³³⁹ isimli reddiyeyi yazmıştır. Metni önemli kılan, Maniheistlerin bahsi geçen mektubunun sadece Augustinus'un yazdığı bu reddiye aracılığıyla günümüze ulaşmış olmasıdır. Bundan yaklaşık dört yıl sonra yazdığı *Contra Faustum (Faustus'a Karşı)*'da³⁴⁰ Musa Yasası, peygamberler ve Tanrı konusunu ele almış, Maniheistlerin Mesih'in inkarnasyonuna karşı saygısızlık ve küfür içinde olmalarının yanlış olduğunu vurgulamıştır. 404 Yılında Maniheist Felix ile halk önünde yaptığı münazaranın kaydı olan *Contra Felicem Manichaeum (Maniheist Felix'e Karşı)*³⁴¹ isimli reddiyeyi yazmıştır. Bu metin, bir Hıristiyan ile bir Maniheistin kayıt altına alınmış son tartışması olma özelliğine sahiptir. Bir sonraki yıl kaleme aldığı *De Natura Boni Contra Manichaeos (Maniheistlere Karşı İyiliğin Doğası Üzerine)*³⁴² isimli reddiyede, kötülüğün kaynağı problemlerine tekrar dönmüştür. 406 Yılına gelindiğinde ise Maniheistlere karşı son kitabı *Contra Secundinum Manichaeum (Maniheist Secundinus'a Karşı)*³⁴³ isimli metni kaleme almıştır. Metin, Maniheist Secundinus'un mektubuna bir cevap niteliğindedir.

Augustinus, Maniheistleri hedef aldığı eleştirel eserlerin yanı sıra, Maniheist öğretisiyle ilişkili tartışmalara ya da Maniheistlerle yaşadığı deneyimlerine yer verdiği başka metinler de kaleme almıştır. Dolayısıyla onun eserlerindeki tartışmaların odak noktasını, Maniheistler ve Maniheizm'in oluşturduğunu söylemek mümkündür. Nitekim 13 kitaplık ünlü eseri *Confessiones (İtirafılar)* Maniheizm'e karşı kaleme alınmış reddiye türünde bir metin olmamasına karşın, sıklıkla Augustinus'un Maniheistlerle olan geçmiş deneyimlerine yer vermektedir. Benzer şekilde kötülüğün kaynağı konusunu işlediği *De Libero Arbitrio (İstencin Özgür Tercih Üzerine)* isimli eseri yazmasının arka planında, kötülük problemi yüzünden geçmişte Maniheizm'i benimsemiş olması yatmaktadır. Yine çeşitli heretik mezhepler hakkında bilgi verdiği bir diğer eseri *De Haeresibus (Heretikler Üzerine)*'da Maniheistlere oldukça geniş yer vermiştir.

Yukarıda verilen örnekler Maniheistlerin ve Maniheizm'in Augustinus'un eserlerinde oldukça merkezî bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Peki, onun bu denli çok sayıda Maniheizm karşıtı eser yazmış olmasının nedeni nedir? Dönemin Roma toplumunun içinde bulunduğu dinî ve siyasî şartlar ile Augustinus'un sonradan Hıristiyanlığı seçmiş bir din adamı olarak toplum içerisinde edinmeye çalıştığı konum, söz konusu sorunun birden fazla cevabının

³³⁹ Bk. Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, CSEL 25/1 (193-248), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891); Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus Called Fundamental*, NPNF1/4 (129-150), ed. Philip Schaff, çev. Richard Stotthert (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995).

³⁴⁰ Bk. Augustinus, *Contra Faustum*, 251-797; Augustine, *Reply to Faustus the Manichaeus*, 155-345.

³⁴¹ Bk. Augustinus, *Contra Felicem*, 801-852.

³⁴² Bk. Augustinus, *De Natura Boni Contra Manichaeos*, CSEL 25/2 (855-889), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892); Augustine, *Concerning the Nature of Good, Against the Manichaeans*, NPNF1/4 (351-365), ed. Philip Schaff, çev. Richard Stotthert (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995).

³⁴³ Bk. Augustinus, *Contra Secundinum*, CSEL 25/2 (905-947), ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892).

olabileceğine işaret etmektedir. Buna bağlı olarak Augustinus'u Maniheizm'e karşı reddiye yazmaya teşvik eden pek çok neden olduğunu ve bunlardan ilkinin, başka bir alternatif görmedikleri için Maniheizm inanca bağlı kalmayı sürdürenleri Hıristiyanlığa çekmek olduğunu söylemek mümkündür. Zira kendisi de 382'de Faustus'la yaşadığı hayal kırıklığından sonra Maniheizm inanca şüpheyle yaklaşmasına rağmen daha iyi bir alternatif bulamadığı için Maniheizmlerle görüşmeye devam etmiştir.³⁴⁴ Benzer şekilde onun aracılığıyla Maniheizm'i benimseyen Honoratus da Augustinus'a göre, başından beri Maniheizm öğretinin kendisini tam anlamıyla tatmin etmemesine karşın bu dine bağlı kalmayı sürdürmüştür.³⁴⁵

Augustinus'un Maniheizm'e karşı reddiye yazmasının bir diğer nedeni, kendisi tarafından Maniheizm'e sürüklenmiş arkadaşlarını Hıristiyanlığa geçmeye ikna etmektir. Buna verilebilecek en güzel örneklerden biri, Hippo'da presbiter olarak görev yaptığı yıllarda Honoratus'a hitaben yazdığı *De Utilitate Credendi (İnanmanın Faydası Üzerine)* isimli kitaptır. Augustinus'un, kitabın son kısmında yer alan şu sözleri, kitabı, Honoratus'u Maniheizm'den vazgeçirmek amacıyla yazdığını ifade ettiği kadar gelecekte yazacağı reddiyelerin de habercisi olma özelliği taşımaktadır:

Henüz Maniheizmlerin fikirlerini çürütmeye başlamadığımı ve bu saçmalığa saldırmadığımı hatırlamanı isterim. Ayrıca Katolik Kilisesi hakkında da büyük bir şey ortaya çıkarmadım. Ama eğer yapabilirsem gerçek Hıristiyanlar hakkında bize kötü niyetle ve cahilce öğretilmiş yanlış fikirleri senden uzaklaştırmak ve seni kesin ilahi doğruya teşvik etmek isterim.³⁴⁶

Augustinus'un, yazdığı reddiyeler aracılığıyla Maniheizm'e karşı harekete geçmesinin bir diğer nedeni, Maniheizm'i Hıristiyanlığa karşı gerçek bir tehdit olarak görmüş olmasıdır. Onu böyle düşünmeye teşvik eden en temel etken, şüphesiz, Maniheizmlerin Hıristiyan çevreye uyum sağlama konusunda gösterdikleri üstün başarıdır. Hatırlanacağı gibi, papalık koltuğuna oturan pek çok din adamı tarafından Hıristiyanlar içerisinde gizlenen Maniheizmlerin bulunup çıkarılmasına yönelik bir takım önlemler alındığından bahsedilmişti. Çünkü kendilerini gerçek Hıristiyanlar olarak tanımlayan Maniheizmlerin sahip olduğu inanç, onlar için Hıristiyan görünümümlü sapkın bir inançtı ve bahsi geçen din adamları bunun Hıristiyanlar için oldukça çeldirici olduğunun farkındalardı. Bir zamanlar bu dinî geleneğe bağlı olması nedeniyle bölgedeki Maniheizm etkinin güçlü olduğunun bilincinde olan Augustinus da aynı sebeplerden dolayı Maniheizm'i Hıristiyanlığa karşı bir tehdit olarak görmüş ve karşı atağa geçmiş olmalıdır. Zira kaleme aldığı eserlerin çoğunda, dini yaymaya devam ederek Hıristiyanları etkilemeye çalışan Maniheizm misyonerleri durdurmayı hedefleyen söylemler kullandığı

³⁴⁴ Augustinus, *İtiraflar*, 273 (5/10.18).

³⁴⁵ Augustinus, *De Utilitate Credendi*, CSEL 25/1 (3-48), ed. Josephus Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891), 5 (1.2).

³⁴⁶ Augustinus, *De Utilitate Credendi*, 47-48 (1.36).

görülmektedir. Maniheist ahlak anlayışıyla Katolik ahlak anlayışını karşılaştırdığı reddiye türündeki ilk eserine yönelik *Retractationes*'te yer alan şu ifadeler, bunu özetler niteliktedir:

Vaftiz olduktan ve Roma'ya döndükten sonra Maniheistlerin Hıristiyanlar üzerinde üstünlük iddia ederek tecrübesiz insanları aldatmak için sergiledikleri sahte ve yanıltıcı tutumlarına ve riyazet tarzı yaşamlarıyla övünmelerine sessiz kalamazdım. Bunun üzerine biri Katolik Kilisesi'nin ahlakı diğeri Maniheistlerin ahlakı üzerine iki kitap yazdım.³⁴⁷

Bunların yanı sıra Augustinus'un Hıristiyanlığa geçtikten sonra gizli bir Maniheist olmakla suçlandığına ve din değiştirmesinin gerçekliği konusunda şüphe duyulduğuna yönelik bazı anlatımlar vardır. Bunlardan ilki Numidia başpiskoposu Megalius'un, Augustinus'un Hippo bölgesine din adamı olarak atanmasına itiraz eden ve onu resmiyette tanımayacağını beyan eden mektubudur. Her ne kadar Megalius, konu üzerine toplanan dinî bir komisyonun, yaptığı soruşturma sonrasında yazılan raporun ardından itirazını geri çekmiş ve Augustinus'tan özür dilemiş³⁴⁸ olsa da yazdığı mektup uzun yıllar özellikle Donatist çevreler tarafından Augustinus'un aleyhine kullanılmıştır. Nitekim Donatist Petilian'ın 411'de gerçekleşen Kartaca Konsili'nde Augustinus'u kripto-Maniheist olmakla suçlayan ani çıkışı, Megalius'un konsil tarihinden yirmi yıl önce yazdığı bahsi geçen mektubuna dayanmaktadır. Aynı mektubun, aynı gerekçeyle Donatist Cresconius ve Petilian tarafından bundan on yıl önce gerçekleştirilen konsilde de kullanıldığı bilinmektedir.³⁴⁹ Zaten Augustinus'un Petilian'ın suçlaması üzerine verdiği cevap, bu tarz suçlamalara alışkın ve hazırlıklı olduğunu gösteren söylemler içermektedir:

Tanrı şahidim olsun ki, inançlı bir Hıristiyanım, bir Katoliğim. Bu kilisenin bir savunucusuyum. İnsanların itirazları beni bundan uzaklaştıramaz. Beni Numidia Katolik Kilisesi'nin başrahibi Megalius atadı. Bak işte cevap verdim. Devam et, ne hazırladıysan göster. Beni atayanın ismini söyledim. Haydi, iftiralara devam et!³⁵⁰

Petilian'ın, kendisini piskoposluğa kimin atadığını sorması üzerine sessiz kalmayı tercih eden Augustinus'tan, konsili yöneten imparatorluk yetkilisi Marcellinus'un ısrarla üç kez üst üste cevap vermesini istemesi, Katolik cemaatin kendi içerisinde Augustinus'a yönelik ne denli büyük bir şüphe içerisinde olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Augustinus'un arkadaşları Alypius ve Possidius'un itirazlarına rağmen yaşanan gerilimi sonlandıran, Augustinus'un Katolik bir Hıristiyan olduğuna dair yemin edişini beyan eden yukarıdaki sözleri olmuştur.

³⁴⁷ Augustinus, *Revisions (Retractationes)*, FOTC/60, çev. Mary Inez Bogan (Washington: Catholic University of America Press, 1968), 23 (1/6.1).

³⁴⁸ Augustinus, Donatist Petilian'a karşı yazdığı cevapta, bu durumu kendisi beyan etmiştir. Bk. Augustinus, *Answer to Letters of Petilian, Bishop of Cirta (Contra Litteras Petiliani Donatistae Cirtensis Episcopi)*, NPNF1/4 (519-628), ed. Philip Schaff, çev. J. R. King (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 604 (3/16.19).

³⁴⁹ Jason BeDuhn, "Augustine Accused: Megalius, Manichaeism, and the Inception of the Confessions", *Journal of Early Christian Studies* 17/1 (2009), 89-90.

³⁵⁰ *Gesta Conlationis Carthaginensis Anno 411: Augustinus, Breviculus Conlationis cum Donatistis*, CCSL 149 A, ed. S. Lancel (Turnhout: Brepols, 1974), 237-241; BeDuhn, "Augustine Accused", 88-89.

Bahsi geçen suçlamaların yanı sıra Augustinus'un ortaya koyduğu Hıristiyan teolojisi hayatının son yıllarına geldiğinde bu kez Eclanum piskoposu Julian tarafından, içerisinde barındırdığı iddia edilen Maniheist izler nedeniyle şiddetle eleştirilmiş ve bir kez daha onun Hıristiyan görünümünde gizli bir Maniheist olduğu hususuna vurgu yapılmıştır.³⁵¹ Julian'ın, Augustinus'un Hıristiyanlığa geçişinin ancak Etiyopyalı bir siyahinin ten rengini ya da bir leoparın derisini değiştirme ihtimali kadar mümkün olduğunu söylemesi³⁵² suçlamanın boyutunu ortaya koymaktadır. Görünen o ki, Augustinus hayatı boyunca Maniheist geçmişinden kurtulamamıştır. Bu durum, onun Maniheizm karşıtı metin üretme konusunda gösterdiği çabanın nedenlerinden bir diğerinin, kendisine yönelik yapılan suçlamaların gerçeği yansıtmadığını göstermek olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Augustinus'un Kripto-Maniheist olduğuna dair yapılan suçlamaların, *İtiraflar*'ın arkasındaki itici güç olduğu fikrini savunan bazı araştırmacıların³⁵³ geldiği nokta da aynıdır. Nasıl ki yapılan suçlamalarla *İtiraflar*'ın yazılma nedeni ve içeriği arasında yakın bir ilişki varsa; aynı suçlamalar, gerçek bir Hıristiyan olduğunu kanıtlamak isteyen Augustinus'un, Maniheizm karşıtı başka metinler yazmasında da önemli bir motivasyon kaynağı oluşturmuş olmalıdır.

Tüm bunlardan hareketle, Augustinus'un polemik eserlerinin dönemin şartlarına göre şekillendiğini söylemek mümkündür. Öyle görünüyor ki, Maniheizm'in Batı'daki ilerleyişinin kontrol edilmesinde ve sonrasında giderek yok olmasında Augustinus'un doğrudan etkisi vardır. Onun tarafından ortaya konulan argümanlar hem Hıristiyanları Maniheist misyonerlerin faaliyetlerine karşı korumuş hem de Maniheizm'den Hıristiyanlığa pek çok yeni üye kazandırmıştır. Dahası, kendinden sonraki din adamlarının ve Roma siyasilerinin yaralanabileceği zengin bir kaynakça oluşturmuştur.

2.1.3. Papa I. Leo'nun Maniheistlere karşı başlattığı soruşturmalar

Önceki kısımlarda Maniheizm'in Hıristiyanlıkla ilk karşılaşmasından itibaren Hıristiyanların eleştirilerine maruz kaldığından bahsedilmişti. Başlangıçta reddiye yazma şeklinde kendisini gösteren Maniheizm eleştirisi, Hıristiyanlığın resmî din olarak kabul edilmesinin ardından karşıt kampanyalar şeklinde devam etmiş ve çoğu, üst düzey din adamları olan papalar tarafından yürütülmüştür. *Papalar Kitabı*'na göre Maniheistlere yönelik karar çıkaran ilk papa Miltiades (MS 311-314)'tir.³⁵⁴ Miltiades'i, benzer uygulamalar gerçekleştiren Siricius (MS 384-399) ve I. Anastasius (MS 399-401) takip etmiştir. Siricius, bulduğu Maniheistleri sürgüne göndermiş ve

³⁵¹ Johannes Van Oort, *Jerusalem and Babylon, A Study Into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities* (Leiden: Brill, 1991), 200.

³⁵² Paul Rhodes Eddy, "Can a Leopard Change Its Spots?: Augustine and the Crypto-Manichaeism Question", *Scottish Journal of Theology* 62/3 (2009), 316-346.

³⁵³ Max Wundt, "Augustins Konfessionen", *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Alteren Kirche* 22/2 (1923), 161-206; BeDuhn, "Augustine Accused", 85-124.

³⁵⁴ *The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*, 40-41.

Maniheizm'den Hıristiyanlığa geçenlerin manastırlara yerleştirilmesini emrederek bunların diğer Hıristiyan topluluklarla bir araya getirilmelerini yasaklamıştır.³⁵⁵ Benzer şekilde Siricius'tan sonra gelen Papa Anastasius da denizaşırı yerlerden gelen hiç kimseye beş farklı piskoposun onayı olmadan din adamlığı yetkisi verilmemesi yönünde karar almış, gerekçe olarak da söz konusu dönemde Roma'daki Maniheistlerin varlığını göstermiştir.³⁵⁶ Siricius ve Anastasius'un biyografilerinde yer alan bu anlatımlar, Maniheistlerin Hıristiyan topluluğu içerisine sızdıklarını, hatta onlarla aynı inancın mensuplarıymış gibi algılandıklarını göstermektedir. Zaten papaları harekete geçiren de kendi cemaatleri içerisine sızan ve belirsizlikleriyle Hıristiyan cemaatin zihnini karıştıran, dahası iki inanç arasında gidip gelmelerine neden olan bu durumdur. Söz konusu endişenin, dönemin sapkın gruplarına yönelik izlenen imparatorluk politikasıyla paralellik gösterdiği de hatırlanmalıdır. Nitekim önceki bölümde detaylıca bahsedildiği üzere, I. Theodosius'la birlikte imparatorluk politikasında sapkılara, özellikle de Maniheizm'e yönelik belirgin bir radikalleşme yaşanmış; bundan sonraki süreç hem imparatorluk yetkilileri hem de din adamlarının doğru ve sapkın inanç arasına net sınırlar koymaları gerektiğine dair yeni bir gereksinimi ortaya çıkarmıştır.

Siricius ve Anastasius'un bahsi geçen tedbirleri, Maniheistlere karşı izlenecek politikada Roma Kilisesi'ne belli bir duruş kazandırmıştır; ancak kilise yetkilileri tarafından Maniheizm'e yönelik başlatılan karşıt kampanyalardaki en etkili isim Papa I. Leo (MS 440-461) olmuştur. Batı Roma İmparatorluğu yıkılmanın eşiğindeyken 440 yılında papalık koltuğuna oturan I. Leo'nun, din adamlığı kariyerine başlamadan önceki hayatıyla ilgili bilinenler çok azdır. Dördüncü yüzyılın sonlarına doğru Quintianus adındaki Toskanalı bir kişinin oğlu olarak dünyaya gelen³⁵⁷ Leo'yu, Hıristiyanlık tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri haline getiren, papa olarak görevlendirildikten sonra izlediği dinî politikadır. Nitekim Leo'nun dinin siyasetle bütünleşmesini sağlayan uygulamaları, kilisenin kurumsal olarak büyümesi ve papalık kurumunun idari bir teşkilat olarak tarih sahnesine çıkmasıyla sonuçlanmıştır.³⁵⁸ Buna bağlı olarak şimdiye değin yapılan çalışmalarda Leo çoğunlukla, Hıristiyan teolojisinin gelişimi, papalık gücünün büyümesi ya da ortaçağ papalığının temellerinin oluşturulması gibi konular açısından ele alınıp değerlendirilmiştir. Buna karşın onun sapkınlık kavramını nasıl algıladığı ve ona nasıl tepki verdiği araştırmacıların çok fazla ilgilendikleri bir alan olmamıştır. Oysa Leo'nun özellikle vaazlarında öne çıkan temel vurgu, onun ortodoksi konusundaki ısrarcılığı ile doğru ve yanlış inancın sınırlarını belirleme konusunda gösterdiği hassasiyet üzerinedir. Bu nedenle yirmi bir yıl süren papalık hayatının önemli bir kısmı, sapkın olarak tanımladığı dinî gruplara karşı verdiği mücadeleyle geçmiştir. Maniheizm bunlar içerisinde en sert söylemlerde bulunduğu ve en şiddetli karşıt kampanya yürüttüğü dinî gelenek olma özelliğine sahiptir.

³⁵⁵ *The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*, 84.

³⁵⁶ *The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*, 85. Maniheistler ile yabancı din adamları arasında kurulan bu ilişki, İtalya'daki Maniheistler ile Kuzey Afrika'daki dindaşları arasında güçlü bir bağ olduğunu göstermektedir. Hatırlanacağı gibi, Augustinus'un anlatımları da bu yöndedir.

³⁵⁷ *The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*, 97.

³⁵⁸ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 57.

Dolayısıyla Leo tarafından Maniheistlere karşı yürütülen karşıt kampanyanın içeriğini, nedenlerini ve sonuçlarını ortaya koymak, Maniheist geleneğin Batı Roma topraklarından siliniş sürecinin anlaşılması bakımından büyük önem arz etmektedir.

Maniheistler ile mücadelesi Roma piskoposu olduktan kısa bir süre sonra başlayan Papa Leo, 443-444 yıllarında Maniheistlere karşı pek çok vaaz vermiştir. Maniheistlerin *Eski Ahit*'i, İsa'nın bedenselliğini, ölümünü ve dirilişini reddetmelerinin Hıristiyanlar için kabul edilemez bir sapkınlık olduğunu ifade ettiği vaazlarında, aynı zamanda onlar için verilecek cezalardan ve dindarlığın ödülllerinden bahsetmiştir.³⁵⁹ Bunların yanı sıra Leo, Hıristiyanlar ve Maniheistler arasındaki savaşın, iyiyle kötü, Tanrı ile şeytan arasındaki savaş olduğuna vurgu yapmış; herkesin bu mücadelede taraf seçmek zorunda kalacağını dile getirmiştir. Ona göre kötü seçimin sonucu ebedi lanettir.³⁶⁰ Leo'nun vaazlarında kullandığı söylemlerin en dikkat çekici yanı, doğru seçim yapanları, Tanrı'yı memnun etmek ve böylece kendi kurtuluşlarını garanti altına almaları için, Maniheistlerin saklandıkları yerleri ihbar etmeye teşvik etmiş olması; üstelik bunu yapanların öbür dünyada ödüllendirileceklerini vadetmesidir:

Tanrı'yı memnun edebilmek için Maniheistlerin saklandıkları yerleri ifşa etme konusunda gerekli gayreti göstermenizi tavsiye ediyoruz. Zira saklanma yerlerini bildirerek kötülerin hizmet ettikleri şeytani yenmek, dindarlıktan başka bir şey değildir... Yerine getirmenizi istediğimiz şey, Rabb'in yargı makamında sizler için birer kazanç olacaktır.³⁶¹

Leo'nun, Hıristiyan toplumunu uyarmak amacıyla verdiği vaazlarda öne çıkan hususlardan bir diğeri, onun Maniheizm'i, Yahudiler de dâhil olmak üzere çeşitli eski inançlardan toplanan şeytani suçların bir derlemesi olarak tanımlamış olmasıdır. Çünkü ona göre "Maniheizm deliliği" kiliseye yönelik diğer tüm tehditlerin çok ötesine geçmiştir:

Maniheizm sadece tek bir yanlış inanıştan değil, tüm yanlışların ve inançsızlıkların birleşiminden oluşur. Kâfirler arasındaki her türlü küfür, Yahudilerdeki körlük, büyü uygulamalarındaki yasadışılık, kısacası sapkın gruplardaki her türlü saygısızlık ve küfür Maniheizm'de bir araya getirilmiştir.³⁶²

Leo'nun Maniheizm'i eski sapkın inanışlarla ilişkilendirmesi ve bunların tüm kötü özelliklerinin karışımından oluşan daha kötü bir sapkın grup olarak tanımlaması, onun Maniheizm'i anti-sosyal, yabancı ve kara büyü ile ilişkili olarak tasvir eden eski Roma hukuku geleneğini ve kendisinden önce gelen Hıristiyan polemik yazarlarını yakından takip ettiğine işaret etmektedir.³⁶³

³⁵⁹ Leo the Great, *The Letters and Sermons of Leo the Great Bishop of Rome*, NPNF2/12, ed. Philip Schaff – Henry Wace, çev. Charles Lett Feltoe (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 119-120 (9.4).

³⁶⁰ Leo the Great, *The Letters and Sermons*, 118-119 (9.2).

³⁶¹ Leo the Great, *The Letters and Sermons*, 119-120 (9.4).

³⁶² Leo the Great, *The Letters and Sermons*, 124-125 (16.4).

³⁶³ Samuel Cohen, *Heresy, Authority and the Bishops of Rome in the Fifth Century: Leo I (440-461) and Gelasius (492-496)* (Toronto: University of Toronto, Department of History, Doktora Tezi, 2014), 78.

Leo'nun vaazlarının bir diğeri önemli işlevi, diğeri piskoposlar için somut birer örnek oluşturmuş olması ve Maniheistlere karşı alınacak önlemlerde ortak hareket edilmesini sağlamasıdır. Nitekim cemaatlerini sapkın inanışlardan korumayı amaçlayan tüm piskoposların başlıca görev tanımı içerisinde yer alan vaazların, Leo'nun verdiği talimatlarla şekillendirildiği ve Roma halkı içerisinde Maniheistlere yönelik olumsuz bakış açısı geliştirilmesinde önemli bir araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Leo'nun İtalya'daki tüm piskoposlara gerçek kimliklerini gizleyen Maniheistlere karşı uyanık olmalarını belirten birer mektup yazmış olması,³⁶⁴ bununla birlikte III. Valentinianus tarafından yayımlanan 445 tarihli Maniheizm karşıtı yasanın birer kopyasını göndermesi, piskoposlardan Evharist ayinlerine katılanlar arasında şarap içmeyenlerin olup olmadığını takip etmelerini istemesi³⁶⁵ gibi örnekler din adamlarını Maniheistlere karşı yönlendirdiğinin en büyük göstergesidir. Kyrrhus piskoposu Theodoretos (MS 393-457)'in papaya ait bu emirleri takdir edip kendine örnek alması,³⁶⁶ Leo'nun başlattığı hareketin sadece Roma'da değil, imparatorluğun diğeri pek çok bölgesinde etkili olduğuna işaret etmektedir.

Papa Leo'nun Maniheizm karşıtı kampanyasında onları ortadan kaldırmak için kullandığı tek yöntem, elbette vazetme değildir. Vaazlar söz konusu sürecin başlangıç aşamasını oluşturmuş; içerdikleri söylemlerle Maniheistlerin halkın gözünde itibarsızlaştırılmasını sağlamış ve bu vesileyle Hıristiyan cemaate sızanların bulunup tutuklanmasına hizmet etmiştir.³⁶⁷ Leo, bir yandan verdiği vaazlarla Hıristiyanlar içine gizlenen Maniheistlerin ifşa edilmesini teşvik ederken diğeri yandan yakalananları yargılamak ve cezalandırmak amacıyla, içlerinde kilise liderlerinin ve Roma senatörlerinin bulunduğu bir mahkeme kurulu toplamıştır. Maniheist seçkinlerin sorgulandığı bu kurul, Leo'nun başlattığı karşıt kampanyanın ikinci ve en önemli aşamasını oluşturmaktadır. Kurulun sorgulamalarının ortaya çıkardığı bulgular, Maniheistlerin cezalandırılmasını sağladığı kadar aynı zamanda dönemin imparatoru III. Valentinianus'un, yalnızca Maniheistleri konu alan yeni bir yasa daha yayımlamasıyla sonuçlanmıştır.³⁶⁸ Burada dikkat çeken esas husus, İmparatoru harekete geçiren temel etkenin, Maniheist öğretide yer alan inanç ilkelerinin sapkınlığı değil, Maniheistler tarafından gerçekleştirildiği iddia edilen müstehcen ritüeller olmasıdır. Hatırlanacağı gibi, Maniheizm'in Kuzey Afrika'da geçirdiği tarihsel süreç ele alınırken Kartaca'da tutuklanan ve müstehcen ayinleri nedeniyle içlerinde Augustinus'un da bulunduğu bir mahkeme tarafından yargılanan Maniheistlerden bahsedilmiştir. Augustinus'un naklettiği üzere, bu davadaki mağdur, cinsel

³⁶⁴ Leo the Great, *The Letters and Sermons*, 6-7 (7.1-2.)

³⁶⁵ Leo the Great, *The Letters and Sermons*, 157-158 (42.5).

³⁶⁶ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, 166; Susan Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome* (Leiden & Boston: Brill Publishing, 2008), 126.

³⁶⁷ Leo, İtalya'daki piskoposlara yazdığı mektubunda Maniheistlere karşı başlattığı takibat sürecinden bahsetmiş; yakalanıp sorgulananlardan bazılarının Hıristiyanlığa geçiş yaptığını, diğeri lerinin ise yasalarda yer alan hükümler doğrultusunda sürgüne gönderildiğini ifade etmiştir. Leo the Great, *The Letters and Sermons*, 6-7 (7.1-2).

³⁶⁸ "Novels of Valentinian III". *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution (Novella)*, çev. Clyde Pharr. (New Jersey: Princeton University Press, 1952), 531 (18).

istismara uğrayan on bir yaşında Margaret adında bir kızdı.³⁶⁹ Leo'nun oluşturduğu kurul da on yaşındaki bir kız çocuğunun benzer uygulamalara maruz kaldığını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kartaca ve Roma'da gerçekleştirilen bu soruşturmalarda Maniheistler, gizli bir ritüelin parçası olarak çocuk yaştaki kızları cinsel açıdan istismar etmekle suçlanmışlardır. İki mahkeme arasındaki tek fark, karar ve uygulama merciidir. Kartaca'daki yasal işlemlerden Romalı yetkili Ursus sorumluyken, Roma'daki soruşturmanın sorumlusu Leo'nun kendisidir.³⁷⁰ Bu da dinî gruplarla ilgili yasal işlem gerektiren durumlarda Katolik Kilisesi yetkililerinin giderek daha etkin bir rol almaya başladıklarını gösteren önemli bir işaret olarak gözükmektedir. Nitekim Wessel, kurulun işlevini göz önünde bulundurarak ondan Roma'daki ilk engizisyon olarak bahsetmiştir.³⁷¹

Farklı zamanlarda Kartaca ve Roma'da gerçekleşen müstehcen olaylar arasındaki benzerliklerin tesadüf olma ihtimali üzerinde dikkatlice düşünmek gereklidir. Çünkü Maniheistlere yöneltilen ahlaksızlığa dair suçlamalar, katı riyazet hayatı yaşayan, mal biriktirmeleri, evlenmeleri ve çocuk sahibi olmaları yasaklanan Maniheist seçkinlerin yaşam tarzlarıyla hiçbir şekilde uyuşmamaktadır. Dahası, Augustinus ve Leo'nun Maniheistlere yönelik çizdikleri tablo oldukça çelişkilidir. Zira ikisi de bir yandan et, şarap ve cinsel ilişkiden uzak durmakla yükümlü Maniheist seçkinleri aşırı asketik bir yaşam sürmeleri, diğer yandan ise sapkın cinsel ayinler gerçekleştirmeleri nedeniyle eleştirmişlerdir. Söz konusu durum cinsel ahlaksızlık suçlamalarının, gözlemlenen bir gerçeklikten çok, Maniheistlere yönelik sahip olunan katı önyargıyla ilişkili olabileceği fikrini akla getirmektedir. Ayrıca vaaz ve mektuplarında yer alan Maniheizm karşıtı söylemler Augustinus'un söylemleriyle çok büyük benzerlik gösterdiği için Leo'nun Maniheist ritüeller hakkında gerçekte ne kadar bilgi sahibi olduğunu ayırt etmek oldukça güçtür. Maniheistlerin gerçekleştirdikleri uygulamalarla ilgili daha çok şey öğrenmek amacıyla Augustinus'un kitaplarına başvurarak onun tarafından çizilen Maniheist imajı aynen alıp kullanmış olması; kısacası onun Maniheizm'e bakış açısından etkilenmiş olması mümkün gözükmektedir.³⁷² Ayrıca hem verdiği vaazlarda hem de oluşturduğu kurul aracılığıyla yaptığı sorgulamalarda Maniheistlerin ahlaksızlıkları üzerine yoğunlaşması, Leo'nun Augustinus'un izinden gittiği fikrini güçlendiren başka bir delil olarak karşımızda durmaktadır. Zira eserlerinde sıklıkla Maniheist cemaatin *seçkin* sınıfındaki üyelerinden bahseden Augustinus, onları dağınık yaşadıkları, birbirlerinden kopuk oldukları, kuralları çiğnedikleri için eleştirmiş ve ahlaksızlıkları üzerinde durmuştur.³⁷³

³⁶⁹ Augustinus, *De Haeresibus*, 46.61-81. İng. tercümesi için bk. Liguori G. Müller, *The De Haeresibus of Saint Augustine: A Translation with an Introduction and Commentary* (Washington: The Catholic University of America Press, 1956), 89-91.

³⁷⁰ Cohen, *Heresy, Authority and the Bishops of Rome*, 81.

³⁷¹ Wessel, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, 38.

³⁷² Cohen, *Heresy, Authority and the Bishops of Rome*, 82-83.

³⁷³ Örneğin Augustinus, Maniheistlere karşı yazdığı ilk kitabı olan *De Moribus*'da, Kartaca'da sokakta yürürken tesadüfen karşılaştığı Maniheist *seçkin*lerden ve onların kadınlara yönelik müstehcen davranışlarından bahsetmiş;

Leo'nun Maniheizm karşıtı söylemlerinin, her şeyden önce, Maniheistler ile Hıristiyanlar arasında katı bir sınır oluşturmayı amaçladığını söylemek mümkündür. Öyle görünüyor ki, iki grup arasındaki sınırların yeterince açık olmadığını düşünen Leo, doğru ve yanlış inanç arasındaki sınırları yeniden tanımlayarak sapkınlıkları kontrol edebileceğini düşünmüş, böylece toplumsal belirsizlikleri ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Maniheizm'i ortadan kaldırmaya yönelik başlattığı çabanın en önemli nedenlerinden biri budur. Bir diğeri, kilisenin kontrolü dışında gerçekleşen sapkın dinî uygulamalardan duyduğu rahatsızlıktır. Zira kontrol dışı gerçekleşen tüm sapkın ritüeller hem dünyevi hem de ruhani iktidarın Kilise'ye ait olduğunu iddia eden, böylece tüm yetkiyi kendi üzerinde toplamaya çalışan Leo'nun sahip olduğu otorite açısından potansiyel risk taşımaktadır. En önemli neden ise kendisinden önceki din adamlarında da olduğu gibi, Maniheistlerin Hıristiyan toplulukları içerisine sızmaları ihtimaline karşı duyduğu tedirginliktir. Nitekim Leo'nun vaazları Maniheistleri bir yandan tuhaf, yabancı ve rahatsız edici ritüeller yapmakla suçlarken; diğer yandan, onların "gerçek" Hıristiyanlar olarak algılanabileceğine dair üzeri kapalı bir endişeyi ortaya koymaktadır.

2.2. Hıristiyan Din Adamları Tarafından Maniheizm'e Karşı Yapılan Eleştiriler

Hıristiyan din adamları tarafından kaleme alınan Maniheizm karşıtı metinlere dayanarak Maniheist öğretiyeye yönelik temel eleştirileri beş ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar, aşağıda detaylı olarak inceleneceği üzere, Maniheizm'in ışık ve karanlıktan oluşan düalist kozmoloji anlayışına, Maniheizm'in doketik İsa anlayışına, Mani'nin kendisini İsa Mesih'in Elçisi ve Paraklit olarak tanımlamasına, Maniheistlerin *Eski Ahit*'i reddeden görüşlerine ve Maniheizm'in kötülük anlayışına yönelik eleştirilerdir. Erken dönemlerden itibaren Maniheizm'e karşı reddiye kaleme alan Hıristiyan polemik yazarlarının ortak noktalarından biri, eleştirilerine geçmeden önce Maniheist öğretisi hakkında okurlarını bilgilendirmeyi amaçlamış olmalarıdır. Bu nedenle Maniheist öğretilerde yer alan temel konuların, her bir polemik yazarının dilinden ayrı ayrı anlatıldığı görülmektedir. Bazılarınca kısaca özetlenen bazıları tarafından ise detaylı bir şekilde aktarılan öğretilere ilişkin bilgilerin, orijinal Maniheist metinlerle karşılaştırıldığında, büyük ölçüde birbirleriyle tutarlı olduklarını söylemek mümkündür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, her ne kadar eserlerinde yer vermiş olsalar da Hıristiyan polemik yazarlarının konuya aynı derecede hakim olmadıklarıdır. Nitekim çoğu, Maniheist öğretiyeye ilişkin bilgilerini, gerçek hayatta karşılaştıkları Maniheistlerden ya da onlara ait kitaplardan öğrenmemiş, aksine kendilerinden önce kaleme alınmış Hıristiyan yazarlara ait metinlerin aktardıklarıyla sınırlı tutmuşlardır. Bu

bunu örnek göstererek kuralları çiğnemeyen tek bir *seçkin* dahi duymadığını belirtmiştir. Çoğunun yasak olduğu halde şarap içerken, et yerken ya da banyo yaparken yakalandığını, bazılarının ise başka erkeklerin eşlerini baştan çıkardıklarının kanıtlandığını söylemiştir. Devamında, bir kadının, başka kadınlarla birlikte olduğu bir toplantıya birkaç *seçkin*'in geldiğinden ve içlerinden birinin mumu söndürdüğünde ayırt edemediği biri tarafından kucaklanmaya çalışıldığından ve ağlayarak kaçtığından bahsetmiştir. Augustinus *seçkin*lerin bu tarz olaylarda tanınma ihtimallerine karşın kendilerini çok iyi koruduklarını ifade etmiştir. Bk. Augustine, *On the Morals of Manichaeans*, 87-88 (68.70).

durum, öğretiyeye yapılan eleştirilerin bazen yüzeysel kalmasına, bazen de hatalı ve yanıltıcı olmasına neden olmuştur. Bu nedenle eleştiriler değerlendirilirken, yazarların konuya ilişkin temel kaynaklarını ve duruma hâkimiyetlerini göz önünde bulundurulacaktır.

Erken dönemde yapılan eleştirilerin büyük bir kısmının, Maniheist öğretiyeye karşı tehdit oluşturabilecek kadar güçlü argümanlara sahip olmadıklarını belirtmek gereklidir. Görünen o ki, Maniheist öğretiyeye odaklanmayan erken dönem eleştirileri, daha ziyade Mani'nin şahsiyetini kötüleyerek ve Maniheistlerin günlük hayattaki sapkın uygulamalarını ön plana çıkararak Hıristiyan halkı onlara karşı uyardırmayı amaçlamışlardır. Buna karşın dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren yazılan reddiyelerin, Maniheist öğretinin temel ilkelerini detaylı teolojik açılardan ele aldıkları ve ona karşı daha güçlü argümanlarla saldırdıkları görülmektedir. Maniheizm'i hemen her açıdan ele alan ve Titus, Epiphanius, Agustinus gibi din adamlarının güçlü argümanlarıyla Hıristiyan polemik literatürü ortaya çıkmıştır. Bu sayede de Roma İmparatorluğu'nun Maniheizm'e yönelik resmî tutumu büyük ölçüde belirlenmiştir.

2.2.1. Maniheizm'in düalist kozmoloji anlayışına yönelik eleştiriler

Hıristiyan polemik yazarlarının Maniheizm'i eleştirdikleri temel konuların başında, onların, iki karşıt ilke prensibine dayalı düalizm anlayışları gelmektedir. Eleştirilere geçmeden önce, düalist kozmolojinin Maniheist öğretilerdeki yerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Mutlak bir düalitenin hâkim olduğu Maniheist kozmoloji, Işık ve Karanlık Âlemi olarak adlandırılan iki ezeli ve ebedi ilke arasındaki karşıtlığa dayanmaktadır. Işık Âlemi'nde tüm iyi varlıkların kendisinden ortaya çıktığı Işığın Babası; Karanlık Âlemi'nde ise maddeden oluşan ve tüm kötülüklerin yaratıcısı olarak kabul edilen Karanlık Kralı yaşamaktadır.³⁷⁴ Işığın kuzeyde, karanlığın ise güneyde konumlandığı bu âlemler başlangıçta varlıklarını birbirinden ayrı olarak sürdürürlerken, karanlığın ışığı fark etmesi ve ona saldırmak istemesiyle³⁷⁵ birlikte yeni bir sürece girmişlerdir. Bu süreçte Işığın Babası, karanlık güçlerinin işgalini engellemek amacıyla, birbirinden farklı işlevlere sahip çeşitli ışık varlıkları yaratarak ilahi bir kurtarma planını devreye sokmuştur.³⁷⁶ Mutlak bir kurtuluşu sağlamak adına, bazı ışık varlıklarının karanlık güçlerce tutsak edilmesini gerekli kılan bu plan doğrultusunda, arındırıcı bir

³⁷⁴ Theodore Bar Khonai, "Résumé of the Manichaeon Myth", *Pentadic Redaction in the Manichaeon Kephalaia*, ed. ve çev. Timothy Pettipiece (Leiden: Brill, 2009), 223 (313.13-16).

³⁷⁵ *Kephalaia*, 10 (4.1); *Psalm Book*, 9 (22-24).

³⁷⁶ Maniheist *İlahiler Kitabı*'nda, bahsi geçen kurtarma planının Karanlık güçlerine karşı kurulan bir tuzak olduğu ifade edilmiştir. Buna göre, Işığın Babası tarafından yaratılan İlk İnsan'ın feda edilerek Karanlık Âlemi'ne gönderilmesi, Işık Âlemi'ni koruyabilmek adına yapılmış zorunlu bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Işığın Babası'nın Karanlık unsurları etkisiz hale getirmek için izlediği yol, sürüsünü korumak isteyen bir çobanın, yaklaşmakta olan aslanı yakalayabilmek için koyunlarından birini kasıtlı olarak ona göndermesi örneği üzerinden yola çıkılarak anlatılmıştır. Bk. *Psalm Book*, 9-10 (26-31,1-5).

mekanizma olarak düşünölen evren yaratılmıştır.³⁷⁷ Işığın Babası tarafından hazırlanan kurtarma planını engellemek isteyen Karanlık Kralı ise, karşı hamle olarak ilk insan çiftini yaratmış ve ışık varlıklarının üreme yoluyla bedenden bedene aktarılmasını sağlayarak, onların dünya üzerindeki tutsaklık sürelerini uzatmayı amaçlamıştır.³⁷⁸ Böylece, Işık Âlemi'nin Karanlık unsurların istilasını engellemek için yürürlüğe koyduğu plan, Işığın Babası ile aynı özden olan ışık varlıklarının Karanlık Âlemi'ne ait bedenlerle birleşmesiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla içinde bulunulan dünyadaki tüm canlılar, bu karışımın ortak bir sonucu olarak hem Işık hem de Karanlık'a ait unsurları bir arada bünyesinde bulundurmaktadır.

Yukarıda bahsi geöen mitolojik olaylar nedeniyle zorunlu olarak ortaya öıkan Işık ve Karanlık'ın birlikteliği, Maniheist öğretiye göre Işık'ın doğasına aykırıdır. Bu nedenle Karanlık içerisine hapsölen Işık'ın yegâne amacı, tüm maddi unsurlardan arınarak ait olduğu âleme geri dönebilmektir.³⁷⁹ Dinî ve felsefi terminolojideki karşılığı ruh ve beden olan Işık ve Karanlık'ın, birbirinden tamamen ayrılarak eski hallerine dönmeleri, Maniheizm'de kurtuluğu tanımlamaktadır. Maniheist öğretiye göre, kurtuluğu sürecinde insanlığın kurtuluğunu sağlayacak ilahi figür, Işığın Babası'ndan zuhur eden Muhteşem İsa'dır. Muhteşem İsa'nın görevi, kendisinden ortaya öıkan Işık Zihni aracılığıyla, farklı bedenler içerisinde yeryüzüne inerek, insanları, evrenin ve canlıların yaratılışıyla ilgili geröekler konusunda bilgilendirmek ve onlara doğru yolu göstermektir.³⁸⁰ Gnostik geleneklerde bu bilgilendirme, bireysel öabayla ulaşılması mümkün olmayan "gnosis"ın, yani hikmet bilgisinin, seöilmiş elçiler aracılığıyla insanlara bahşedilmesi şeklinde geröekleşmektedir. Maniheist geleneğe göre Zerdüşt, Buda ve İsa'nın da aralarında bulunduğu bu elçilerin sonuncusu ve tamamlayıcısı Mani'dir.³⁸¹ Mani'nin "iki prensip, üç zaman"³⁸² kavramıyla özetlediği Maniheist öğretinin temelini, işte yukarıda bahsi geöen bu düalist kozmoloji anlayışı oluşturmaktadır. Ancak bu anlayış, Hıristiyanlıktaki yoktan var oluş anlayışına tamamen ters olduğu için Hıristiyan din adamları tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Hıristiyan polemik yazarlarının genel olarak kabul etmekte zorlandıkları şey, iki karşıt doğanın zorunlu olarak her failin içinde nasıl ortaya öıktığıdır.

³⁷⁷ Maniheist öğretiye göre evren, Karanlık Âlemi'ni temsil eden arkonlara ait paröalar kullanılarak Işık Âlemi tarafından yaratılmıştır. Karanlık güçler tarafından tutsak edilen İlk İnsan'ı kurtarmak amacıyla başlatılan bu sürecin ana figürü Hayat Ruhu'dur. Hayat Ruhu evreni, tutsak edilen ışık unsurlarının arındırılmasını sağlayacak bir düzen içerisinde yaratmıştır. Bu düzenek içerisindeki en önemli görev, arındırma işlemini geröekleştiren Ay ve Güneş'e aittir. Detaylı bilgi için bk. "Theodore Bar Khonai, "Résumé of the Manichaeen Myth", 223-229.; Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 284-293.; Kurt Rudolph, "Maniheizm", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, öev. Mustafa Bıyık (2002), 385-389.

³⁷⁸ Böylelikle Maniheist öğretide, evren ışık unsurları tarafından yaratılırken, insanın yaratılışı karanlık unsurlarına atfedilmiştir. Bk. Theodore Bar Khonai, "Résumé of the Manichaeen Myth", 228 (317.9-15).

³⁷⁹ Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*, 302.

³⁸⁰ Bk. Majella Franzman, *Jesus in the Manichaeen Writings* (London & New York: T&T Clark, 2003), 27-49.

³⁸¹ *Kephalaia*, 18-20 (1/12.1-14.4).

³⁸² Üö zaman dan kasıt, ışık ve karanlığın birbirinden tamamen ayrı oldukları *ilk zaman*, yaşanan mitolojik olaylar neticesinde birbirlerine karıştıkları *orta zaman* ve kurtuluğuyla birlikte tekrar eski bağımsız hallerine dönecekleri *son zamandır*. Maniheist *Vaazlar Kitabı*'nda Mani'nin, öğrencilerine, başlangıcın bilgisini, ortanın gizemlerini ve sonla birlikte dünyanın yıkılışını öğrettiğinden bahsedilmektedir. *Man. Homilies*, 7 (11-15).

Maniheizm'in düalizm anlayışına yönelik ilk eleştirilerden biri, Hegemonius'un, kendisinden sonra gelen pek çok din adamına kaynaklık ederek Hıristiyan polemik literatürünün klasik bir parçası haline gelen *Acta Archaleus* isimli eserinde yer almaktadır. Hegemonius, Maniheizm'e karşı kaleme aldığı bu eserini, Mani ile piskopos Archelaus arasında yaşanmış gibi gösterdiği bir tartışma üzerine kurgulamıştır. Tartışmanın temel konularından biri, Mani'nin, iyi ve kötü olarak tanımladığı, aynı zamanda birbirinden bağımsız varlıklara sahip olduğunu söylediği iki tabiat öğretisidir. Hegemonius, Maniheist geleneğin düalist öğretisine yönelik eleştirilerini, Mani tarafından iki tabiatın varlığını kanıtlamak için referans olarak kullanılan İncil metinleri üzerinden yapmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Mani'nin, Mat.7:18³⁸³ ya da bunun diğer versiyonları olan Mat.12:33 ve Luk.6:44'teki ağaç tasvirine ilişkin yorumlarına yer vermiştir. Zira kötü ağacın iyi meyve, iyi ağacın da kötü meyve veremeyeceğini ifade eden İncil metinlerine ait bu üç pasaj, Mani'nin düalist öğretisi için en güçlü kanıtlarını oluşturmaktadır. Buna göre Mani, İsa'nın, iyi ağacın kötü meyve veremeyeceğine yönelik sözlerini, mutlak iyi olan Tanrı'nın şeytanı yaratamayacağını delillendirmek için kullanmıştır.³⁸⁴ Archelaus'un, kötü meyvelerin neler olduklarını söylemesini istediğinde ise Mani, onların zina, aldatma, cinayet, para hırsı ve insanlığa ait diğer tüm kötülükler olduğunu dile getirmiştir.³⁸⁵ Mani'nin bu sözlerine karşı çıkan Archelaus, bahsi geçen pasajlardaki iki ağacın, iki ayrı tabiatın varlığına değil, insana Tanrı tarafından verilen özgür iradeye işaret ettiğini belirtmiş ve insanların günah işlemeyi bıraktıkları takdirde tüm kötülüklerin sona ereceğini iddia etmiştir.³⁸⁶ Buna dayanarak da özgür iradeye işaret ettiğini söylediği bu pasajların, birbirinden ayrı iki ilkenin varlığına kanıt gösterilemeyeceğini uzun uzun savunmuştur.³⁸⁷ Benzer şekilde Augustinus'un da İncil metinlerinde bahsi geçen iki ağacın, Maniheistlerin iki tabiat inancına yönelik hiçbir kanıt sağlamadığını ifade ettiği görülmektedir. Nitekim Augustinus'a göre ağaç ruh, yani insanın kendisi, meyveler ise insanın eserleridir. Dolayısıyla bu pasajlar, Maniheistlerin iddia ettikleri gibi iki tabiata değil, iki insana atıfta bulunmaktadır.³⁸⁸

³⁸³ Mat. 7:18 ve onunla ilgili pasajlar, erken dönemde, birden fazla ilkenin var olduğu fikrine karşı savaşılan Kilise için önemli bir sorun kaynağıdır. Bunun en erken örneklerden birini, Hıristiyan Kilisesi'nde büyük bir bölünmeye neden olan Marcion'un düalist öğretisi oluşturmaktadır. Zira Marcion, bahsi geçen İncil pasajını, biri iyi diğeri kötü olmak üzere iki Tanrı'nın varlığını esas alan düşüncesini desteklemek için kullanmıştır. Tertullianus ise bu pasajın, Tanrı için değil, insanlar için geçerli olduğunu; dahası, Marcion'un anladığının aksine, "iyi bir akıl ve iyi niyetin kötü işler, kötü bir akıl ve imanın da iyi şeyler üretmediği" anlamına geldiğini savunmuştur. Tertullianus'un Mat. 7:18'i bu şekilde özgür iradeyle ilişkili bir mesele olarak yorumlaması, Hegemonius ve Augustinus gibi, kendisinden sonra gelen Hıristiyan din adamlarının sapkın öğretilere karşı verdiği mücadelede, ortak bir cevap olarak kullanılmasını sağlamıştır. Kevin Kaatz, "The Light and The Darkness: The Two Natures, Free Will, And The Scriptural Evidence in the Acta Archelai", *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, ed. Jason BeDuhn – Paul Mirecki (Leiden & Boston: Brill, 2007), 112.

³⁸⁴ Hegemonius, *Acta Archelai*, 41-42, 67 (5.4-5;19.1).

³⁸⁵ Hegemonius, *Acta Archelai*, 67 (19.3).

³⁸⁶ Hegemonius, *Acta Archelai*, 68 (19.8).

³⁸⁷ Hegemonius, *Acta Archelai*, 69-73 (20,21,22)

³⁸⁸ Augustinus, *On the our Lord's Sermon on the Mount, According to Matthew (De Sermonem Domini in Monte Secundum Matthaeum)*, NPNF1/6 (1-63), ed. Philip Schaff, çev. William Findlay (Maachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995), 60-61 (2/24.79).

Maniheist öğretinin düalizm anlayışını, onların kötülük probleminde olan yaklaşımlarıyla birlikte ele alan Titus, dördüncü yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı *Contra Manichaeos*'ta, Tanrı tarafından gerçekleştirilen yaratma eyleminin rasyonelliğini anlayamadıkları için, Maniheistlerin, yaratılışı birbirine karşıt ilkelerin bir karışımı olarak gördüklerini ve buna dayanarak da yaratılanların çoğunu kötü olmakla suçladıklarını ifade etmiştir. Oysa var olan her şeyin iyi ve gerekli olduğunu; insan günahının, Tanrı'nın iyi olduğu ilkesiyle çelişmediğini göstermeye çalışan Titus'a göre, gerçekte kötü olan sadece insanların günahıdır. Her şeyi ikiye ayıran Maniheistler, günahı yaratılmış şeylere bağlayarak tamamen bilgisizliğe düşmüşlerdir.³⁸⁹ Bununla birlikte Titus'un, Maniheistlerin düalizm öğretilerine yönelik getirdiği ilk eleştiri, onların konum itibarıyla sınırlandırılmış olmaları üzerinedir. Zira kuzeyde olduğuna inanılan Işık her ne kadar doğu, batı ve kuzey taraflara doğru sınırsız olarak yayılmış olsa da güney tarafta Karanlık Âlemi onu sınırlandırmaktadır. Aynı durum Karanlık Âlemi için de eşit düzeyde geçerlidir. Söz konusu durum Titus'a göre, Tanrı'nın sınırsız ve her yerde olduğu inancıyla çelişmektedir. Yaptığı bu açıklamaya dayanarak Titus, Tanrı'nın sınırsızlığından bahsedebilmek için yalnızca tek bir ilkenin kabulünün zorunlu olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁰

Titus'un Maniheist düalizme getirdiği bir diğer eleştiri, maddenin düzensiz büyümesiyle ilgilidir. Maniheistlerin iddiasına göre, düzensiz olarak büyüyen madde yukarı doğru genişlediğinde iyiliğin ışığını görmüş ve ona sahip olmayı arzulamıştır. Titus'a göre, maddenin büyümesi bir zorunluluk olarak ortaya çıktıysa, o halde bu, doğası gereği, maddenin ışığı fark etmesi ve onu arzulamasından hemen önce değil, ezelden beri gerçekleşiyor olmalıdır. Öte yandan, maddenin büyümesi rasyonel bir karardan kaynaklanıyorsa, bu da Maniheistlerin maddenin mantıksız ve düzensiz olduğu iddiasıyla çelişmektedir.³⁹¹ Maniheistler, maddenin yayılımlarının düzensiz olduğunu ve ışığı görene kadar birbirlerini yuttuklarını söylediklerinde, Titus bunun düzensizlik değil, iyi bir düzen olduğunu, çünkü bunun sonucunda kötülüğün kendisini yok ettiğini söylemiştir.³⁹² Ayrıca Titus'a göre, Maniheistler karanlığın ışığın güzelliğini arzuladığını ileri sürdüklerinde, iyi olanı arzulamanın iyi olduğu gerçeğini görememişlerdir. Zira madde iyiliği arzu ediyorsa, bu, aslında onun özü itibarıyla iyi olduğuna işaret etmektedir. Titus, maddenin mantıksız ve düzensiz olduğu inancına uymayan bunun gibi birçok ayrıntı üzerinde durmuş ve maddenin aynı anda hem savaşması hem de iyiliği arzulaması arasında bir çelişki olduğunu ileri sürmüştür.³⁹³ Bunun yanı sıra Titus'a göre, Maniheistlerin düalist kozmoloji anlayışlarının en kötü yanı, Işık'ın Karanlık güçler tarafından işgalini engellemek için kendi cevherinden olan ruhu maddeye teslim etmesi, böylece Tanrı'ya

³⁸⁹ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 18 (1.3-4).

³⁹⁰ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 18 (1.7).

³⁹¹ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 19-20 (1.18).

³⁹² Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 20 (1.19).

³⁹³ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 20 (1.21-24).

ait ruhun madde ile birleşerek onunla birlikte hareket etmesidir. Çünkü Titus'a göre bu durum, Tanrı'ya ait bir parçanın maddeyle birlikte günah işleyebileceğini ima etmektedir. Dolayısıyla Mani, böyle bir iddiada bulunarak Tanrı'ya zayıflık atfetmiştir.³⁹⁴

Görüldüğü üzere Titus'un, Mani'nin, bedenın kötüden ve ruhın iyiden geldiğini öne süren öğretisine saldırmaktadır. Bir bedende ruh olmadan günah işlenemeyeceğini dile getiren Titus, bu nedenle günahın nedeninin, kötü bedenın iyi ruhla karışımında aranmaması gerektiğini vurgulamıştır. Zira Titus'a göre, eğer Maniheistler maddenin akıl ve düzenden yoksun olduğunu söylüyorlarsa, o halde onun günah işlemesinin mümkün olmadığını da kabul etmelidirler. Çünkü günah yalnızca akılla işlenebilir. Bu durumda Titus'un açıklamasına göre, günah işleyenin, akıldan yoksun olan madde değil, bizzat akleden insanın kendisi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁹⁵

Titus'un ardından, dördüncü yüzyıl Hıristiyan polemik yazarlarından Epiphanius'un, Maniheist öğretinin düalizm anlayışını eleştirmeye, Mani'nin kitaplarından birinin giriş kısmından yaptığı alıntıyla başladığı görülmektedir: "Tanrı ve madde vardı, ışık ve karanlık, iyi ve kötü, hepsi birbirine doğrudan zıttı, öyle ki iki tarafın da diğeriyle ortak bir yanı yok."³⁹⁶ Maniheist öğretinin temelini oluşturan bu sözler, Epiphanius'a göre, filozofların beyhude görüşlerinden farklı bir şey değildir ve aksini ispatlamak çok kolaydır. Çünkü ona göre, doğru muhakeme ve iyi niyetli bir zekâ ile eşzamanlı iki ebediyetin var olduğu sonucuna ulaşamayacağı ortadadır.³⁹⁷ Bu bağlamda öncelikle birbirinden ayrı olduğu söylenen iki ilkenin sınırlılığı üzerinde duran Epiphanius, sınırlı olan hiçbir şeyin mükemmel olmadığını savunmuştur.³⁹⁸ Ona göre, birbirine sınırı olan iki ilke temas halinde olması gerektiğinden aslında birbirlerine bağlıdır. Bu durumda ikisinin zıtlığından söz etmek mümkün değildir. O halde her ikisine de zıt olan, ikisini birbirinden ayıran ve onlarla hiçbir ortak yanı olmayan üçüncü bir ilke daha olmalıdır. Hatta aralarındaki sınırı belirlemek ve arabuluculuk yapmak için dördüncü bir ilkeye bile ihtiyaç vardır. Epiphanius'a göre, gerçekler bu şekilde görmezden gelinerek ve gerçek olmayanlar hayal edilerek bahsi geçen ilkelerin sayısını artırmak mümkündür. Oysa Epiphanius için, Maniheistlerin iddia ettiklerinin aksine, gerçekte yalnızca tek bir ebediyet vardır ve o da Tanrı'dır.³⁹⁹ Epiphanius'un iki ebedi ilke olamayacağını kanıtlamak için gösterdiği bu çabayı, konuyu kötülük problemi çerçevesine taşıyarak devam ettirdiği görülmektedir. Zira o, Maniheistlerin, Tanrı'yı kötülükten muaf tutmak için iki ilkeli bir anlayış

³⁹⁴ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 21 (1.27-28).

³⁹⁵ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 21 (1.29).

³⁹⁶ Epiphanius, *Panarion*, 240 (14.1).

³⁹⁷ Epiphanius, *Panarion*, 240 (14.3-4).

³⁹⁸ Epiphanius, *Panarion*, 241 (14.8).

³⁹⁹ Epiphanius, *Panarion*, 241-242 (14.12-14).

geliştirdikleri fikrini öne sürmüş; ancak bu sefer de kötülüğü eşit şartlarda Tanrı'nın karşısına koydukları için mantık dışı bir önermede bulduklarını dile getirmiştir.⁴⁰⁰

Augustinus, Maniheizm'in düalist kozmoloji anlayışını ilk olarak Maniheistlerin *Esas'a Dair Mektup*'una karşı kaleme aldığı çalışmasında eleştirmiştir. Maniheist öğretilerde anlatıldığı şekliyle, ezeli ve ebedi olduğu iddia edilen Işık ve Karanlık'ın varlıklarını sürdürdükleri alanları sorgulayan Augustinus, bahsi geçen iki ilkenin tüm yönlerde değil; sadece üç yönde sonsuz ve sınırsız olduklarına dikkat çekerek, birbirlerine dokundukları yönde her ikisinin de sınırlı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰¹ Ayrıca ikisi arasında kesin bir karışım olmasa bile mutlaka bir sızma olabileceği ihtimalinden bahsetmiştir.⁴⁰² Augustinus'un değindiği bir başka konu, Işığın ve Karanlığın birbirine karışabilmesi için ikisinin de maddi olması gerektiğidir. Bu bağlamda ruhani ve maddi şeylerin birbirine bağlanamayacağını dile getiren Augustinus, eğer ışık karanlıkla birleşebiliyorsa, ışığın da karanlık gibi maddi olması gerektiğine işaret etmiştir.⁴⁰³

Augustinus'un daha sonra iki ilke öğretisini kötülükle ilişkili olarak ele aldığı ve konuyu Işık ilkesi çerçevesinde Tanrı'nın değişmezliği ve bozulmazlığına getirdiği görülmektedir. Benzer şekilde bundan sonraki yıllarda Maniheist Faustus'a, Felix'e ve Secundinus'a karşı yazdığı reddiyelerde de düalizm anlayışını Tanrı ve kötülük ekseninde ele almış ve bozulmuşlukla eşit tuttuğu kötülüğün, Tanrı'dan bağımsız bir varlığı olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Maniheistlerin aksine, Tanrı maddesinden oluşmadıkları için yaratılan her şeyin tam bir bozulmaya tabi olduğunu iddia eden Augustinus, kötülüğün yalnızca bir bozulmadan ibaret olduğunu söylemiş ve onun cisimsizliği üzerinde durmuştur. Ona göre, Tanrı en yüksek iyidir. Tüm yaratılmışların yaratıcısıdır. Var olan her şey Tanrı tarafından iyi olarak yaratılmıştır, iyiliğin bozulması olarak ortaya çıkan kötülük ise hiçlikten gelir.⁴⁰⁴ Dolayısıyla Augustinus'a göre, Maniheistlerin kötülük ilkesine atfettikleri her şey gerçek dışıdır. Sadece tek bir ilke vardır ve o da Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığının değişime ya da bozulmaya uğraması, ilahi cevherini başka hiçbir varlıkla paylaşması söz konusu değildir.

Augustinus'un Maniheistleri eleştirdiği bir başka konu, bir yandan birbirine eşit olarak gördükleri iki ilke öğretilerinden bahsederlerken bir yandan sadece Işık ilkesini Tanrı olarak

⁴⁰⁰ Epiphanius, *Panarion*, 242-243 (15.1-5; 16.3-4).

⁴⁰¹ Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei*, 216-217 (20); Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus*, 138 (20.22).

⁴⁰² Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei*, 219 (22); Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus*, 139 (22.24).

⁴⁰³ Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei*, 218-219 (21); Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus*, 138-139 (21).

⁴⁰⁴ Augustinus kötü olan her şeyin iyiliğin bozulması olduğunu dile getirirken zıtlıklar üzerinden pek çok örnek vermiştir. Eğitilmiş bir zihnin bozulmasını cehalet, adil bir zihnin bozulmasını adaletsizlik, cesur bir zihnin bozulmasını korkaklık olarak görmesi, benzer şekilde sağlığın bozulmasının acı ve hastalık, güzelliğin bozulmasının çirkinlik, düzenin bozulmasının düzensizlik olduğunu söylemesi bunlardan sadece birkaçıdır. Ona göre her bozulmanın buna benzer bir adı vardır. Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei*, 239-240 (35); Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus*, 147 (35.39).

kabul ettiklerini söylemeleridir. Augustinus'un bu konuyu, tam da Faustus'un şu sözlerine karşılık olarak ele alıp eleştirdiği görülmektedir:

İki ilkenin varlığını kabul ediyoruz, ancak yalnızca birini Tanrı olarak adlandırıyoruz. Diğerine madde (hylé) ya da yaygın olarak kullanıldığı şekliyle şeytan diyoruz. İki ilkenin Tanrı ve Madde olduğunu söylediğimde, size iki Tanrı varsayıyormuşum gibi görünmemeliyim. Yoksa her kötülüğü maddeye her iyiliği de Tanrı'ya atfettiğimiz için ikisine de Tanrı demenin bir farkı olmadığını mı düşünüyorsunuz? Eğer durum böyle olsaydı, zehir ve ilaç terimlerini duyduğunuzda, her birinin farklı işlevlerinin olmasına rağmen, her ikisinin de ilaç olarak adlandırılmasının hiçbir önemi olmayacağını düşünülmesi gerekirdi. Bu ne kadar saçmaysa, Tanrı ve Madde'nin, farklı şeylerin meydana gelmesine neden olmalarına rağmen, Tanrı olduklarını düşünmek de o kadar saçma değil mi?⁴⁰⁵

Augustinus iki Tanrı'dan değil, Tanrı ve maddeden söz ettiğini söyleyen Faustus'un, açıkça başka bir Tanrı'yı tanımladığına işaret etmiş ve buna bağlı olarak onun, kötülük ilkesini şeytan olarak adlandırmakla haklı olmadığını savunmuştur.⁴⁰⁶ Ayrıca Maniheistleri, Tanrı'yı bedenlerin yaratıcısı olmaktan çıkarıp yerine maddeyi yaratıcı olarak koydukları ve kendine ait bir parçayı kasıtlı olarak karanlık âleme gönderen Tanrı'da bir kötülük olmadığını düşündükleri için eleştirmiştir. Buna bağlı olarak da karanlıkla karıştığında Tanrı'ya ait özün bozulmuş olacağını iddia ederek Maniheist öğretinin Tanrı'nın ilahi bozulmazlığına aykırı olduğu fikrini savunmuştur.⁴⁰⁷

Augustinus'un, benzer şekilde, Maniheist Felix ile yaptığı tartışmada da düalizm anlayışı ile başlayan konuyu ilahi bozulmazlığa getirdiği görülmektedir. Zira Felix'e, eğer hiçbir şey Tanrı'ya zarar veremiyorsa o halde neden Tanrı'nın kendisine ait bir parçanın kötülük prensibiyle karışmasına izin verdiğini sormuş ve eğer bir şeyin ona zarar vermeye gücü yetiyorsa o zaman Felix'in, inandığı Tanrı'nın bozulmaz olduğunu iddia etmekte haksız olduğunu dile getirmiştir.⁴⁰⁸ Augustinus'un sorusuna karşılık Felix'in, Tanrı'nın zorunluluktan hareket ettiğini ifade ettiği ve buna bir kanıt olarak Mesih'in gönderilişine işaret ettiği görülmektedir.⁴⁰⁹ Ancak Augustinus, Mesih'in gelişini gerekli kılan şeyin Tanrı'nın ihtiyacı değil, insanların günahları olduğunu vurgulamıştır.⁴¹⁰ Benzer şekilde, Augustinus'un, Maniheist Secundinus'un mektubuna verdiği yanıtında da öne çıkan temalar, yine Tanrı'nın değişmezliği ve kötülüğün cisimsizliği üzerinedir. Zira *Contra Secundinum*'da Augustinus, Tanrı'nın tüm yaratılmışların yaratıcısı olduğu ve yaratılan her şeyin iyi olduğu düşüncesini savunmaya

⁴⁰⁵ Augustinus, *Contra Faustum*, 568-569 (21/1); Augustine, *Reply to Faustus*, 264 (21/1).

⁴⁰⁶ Augustinus, *Contra Faustum*, 572-573 (21/4); Augustine, *Reply to Faustus*, 266 (21/4).

⁴⁰⁷ Augustinus, *Contra Faustum*, 585-587 (21/14); Augustine, *Reply to Faustus*, 270-271 (21/14).

⁴⁰⁸ Augustinus, *Contra Felicem*, 833-835 (2/7).

⁴⁰⁹ Augustinus, *Contra Felicem*, 838-839 (2/10).

⁴¹⁰ Augustinus, *Contra Felicem*, 839-841 (2/11).

devam etmiş; Tanrı'nın değişmez olduğunu ve ilahi cevherini başka hiçbir varlıkla paylaşmayacağı düşüncesini tekrarlamıştır.⁴¹¹

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Augustinus'un, Maniheist düalizm anlayışını her zaman Tanrı ile kötülük arasında bir ilişki kurarak ele aldığını söylemek mümkündür. Buna işaret eden en temel faktör, yazılarında sıklıkla Tanrı'nın değişmezliği ve bozulmazlığı üzerinde durmuş olmasıdır. Maniheist kozmolojinin amacının, Maniheistlerin her şeye gücü yeten ve gerçekten dokunulmaz olarak gördükleri Tanrı'nın bütünlüğünü korumak olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Augustinus'un anlatmak istediği, Maniheistlerin aslında bunun tam tersini başardıklarıdır. Çünkü onlar Tanrı'nın dokunulmazlığını dikkate almamışlar ve Tanrı'ya ait bir parçanın kötülükle birleştiğini iddia ederek onun bozulmazlık özelliğini ortadan kaldırmışlardır.

Augustinus'un ardından Kayseryalı Yuhanna (John of Caesarea/John the Grammarian), İranlı Pavlus ve Şamlı Yuhanon (Yuhanna ed-Dımeşki/John of Damascus) gibi isimlerin de Maniheizm'in düalizm anlayışını eleştirdikleri bilinmektedir. VI.-VIII. yüzyıllar arasında yaşamış bu yazarların düalizm eleştirilerinde vurguladıkları temel husus, Tanrı'ya ait bir parçanın başka bir yere taşınmasının Tanrı'nın bölünmezliğiyle çeliştiği, buna bağlı olarak da Tanrı'ya ait bir parçanın kötülük alanına geçmesinin onda bir bölünme yaratacağı üzerinedir.⁴¹² Bunlara ek olarak İranlı Pavlus, oğlunu karanlık âlemine gönderen bir Tanrı'nın ahlaki kusuruna da dikkat çekmiştir.⁴¹³

Hıristiyan polemik yazarlarının yukarıda bahsi geçen söylemleri değerlendirildiğinde, Maniheizm'in düalist kozmoloji anlayışını, pek çok farklı açıdan eleştirdikleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Öncelikle iki ilkenin konuları itibarıyla sınırlılıkları üzerinde duran, ardından iki ilkeyi Tanrı anlayışı çerçevesinde kötülük problemiyle ilişkilendirerek ele alan tüm bu yazarların, tartışmaların sonunda geldikleri ortak nokta, Tanrı'nın değişmezliği, bozulmazlığı ve bölünmezliği üzerinedir. Bu bağlamda yapılan eleştirilerin, yazıldıkları tarihler dikkate alınarak, gittikçe daha güçlü ve sağlam argümanlar üzerine temellendirildiğini söylemek mümkündür. Bunda, Hıristiyan din adamlarının Maniheist öğretiyeye ilişkin en iyi bilgi sahibi oldukları konunun, iki ilke doktrini olmasının büyük rolü olduğu da unutulmamalıdır. Zira eleştirilere geçmeden önce konuya ilişkin yaptıkları detaylı açıklamalar, Maniheist metinlerde yer alan anlatımlarla neredeyse birebir örtüşmektedir. Sahip oldukları bu doğru bilgiler, onlara, konuya hâkim olarak daha güçlü eleştirilerde bulunma fırsatı sağlamış olmalıdır.

⁴¹¹ Augustinus, *Contra Secundinum*, 910-919 (4-10).

⁴¹² Sarah Stroumsa – Gedaliahu G. Straumsa, "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam", *The Harvard Theological Review* 81/1 (1988), 44.

⁴¹³ *Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano*, PG/88 (529-578), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1864), 565-568.

2.2.2. Maniheizm'in İsa anlayışına yönelik eleştiriler

Hıristiyan polemik yazarlarının Maniheistleri eleştirdikleri temel konuların bir diğerini, onların İsa'ya yönelik inanışları oluşturmaktadır. Maniheizm'in İsa anlayışı oldukça karmaşıktır. Bu nedenle eleştirilere geçmeden önce, İsa'nın Maniheist öğretide nasıl bir yere ve işleve sahip olduğu hususuna değinmek gereklidir.

Günümüze ulaşan Maniheist metinlerin en belirgin özelliği, hemen hepsinin Hıristiyan terminolojisiyle yazılmış olmaları, anlatımlardaki Hıristiyan öğelerin merkezliği ve İsa'nın kurtarıcı bir figür olarak ön plana çıkmasıdır. Maniheizm'de, geleneksel Hıristiyan inanışındaki gibi, kendisini insanların günahları için çarmıhta feda eden bir İsa inanışı yoktur. Maniheist öğretinin temel özelliği, birbirinden farklı İsa figürlerine sahip olması ve çarmıhta gerilen tarihsel İsa'yı, kozmik kurtarıcı rolü üstlenmiş İsa'dan ayırmasıdır. Zira Maniheist öğretiye göre, kurtuluş sürecinin merkezinde, Muhteşem İsa olarak adlandırılan İsa figürü bulunmaktadır.⁴¹⁴ Işığın Babası'ndan zuhur eden⁴¹⁵, tüm elçilerin babası olarak kabul edilen⁴¹⁶ ve kurtarıcı özelliğiyle ön plana çıkan Muhteşem İsa, tarih boyunca ışık elçisi olarak farklı bedenlerde yeryüzüne inmiş⁴¹⁷ ve Işığın Babası'nın kurtuluşu sağlayacak ilahi planı hakkında insanları bilgilendirmiştir. Muhteşem İsa'nın beden bulduğu bu ışık elçileri arasında Mani ve Tarihsel İsa da yer almaktadır. Dolayısıyla Maniheist inanıştaki Tarihsel İsa figürü, aslında tam olarak Hıristiyanlıktaki Mesih İsa anlayışına karşılık gelmektedir. Ancak Hıristiyan inanışının merkezindeki Mesih İsa, Maniheist öğretiye göre hiçbir zaman gerçek bir bedene sahip olmamıştır.⁴¹⁸ Onun insanlara görünen bedeni yalnızca bir göz yanılmasıdır. Dolayısıyla ilahi bir varlık olarak İsa'nın çarmıhta ölümü de yalnızca görünüştedir. Bu bağlamda doketik kristolojinin hâkim olduğu Maniheist öğretide, İsa'nın sadece tanrısallığı kabul edilirken insanlığı reddedilmiştir.

Maniheist öğretide yer alan İsa figürlerinden bir diğeri ise Acı Çeken İsa (Jesus Patibilis)⁴¹⁹'dir. Acı Çeken İsa, Işık Âlemi'ne ait olan, ancak yeryüzünde tutsak kalan ışık unsurlarını temsil etmekte; aynı zamanda Yaşayan Ruh olarak da bilinen İlk İnsan'ın oğlu olarak kabul

⁴¹⁴ *Kefalaya*'da Işığın Babası'ndan çıkan beşinci yüceliğin Muhteşem İsa olduğu ifade edilir ve Baba'nın, aralarında Muhteşem İsa'nın da bulunduğu birçok ilahi figürü nasıl oluşturduğu anlatılır. Buna göre Işığın Babası ilk önce Üçüncü Elçi'yi yaratmış, Üçüncü Elçi'den ise Muhteşem İsa zuhur etmiştir. Bk. *Kephalaia*, 54 (16/49.29), 74 (24/72.33-34). Ayrıca, Baba'nın Oğlu olarak Muhteşem İsa için bazı metinlerde "ilk evlat" ve "babanın tek evladı" nitelendirmeleri kullanılır. Bk. *Psalm Book*, 91 (20), 151(4-5).

⁴¹⁵ Muhteşem İsa'nın Üçüncü Elçi aracılığıyla Işığın Babası'ndan zuhur etmiş olması, Baba'yla aynı varlık olduğunu ve ona sıkı sıkıya bağlı olduğunu ima eden bir durumdur. Maniheist metinlerde onun, Tanrı olduğunun vurgulanmasının ve Babanın Oğlu olarak tanımlanmasının nedeni budur.

⁴¹⁶ *Kephalaia*, 105 (38/101.29).

⁴¹⁷ *Kephalaia*, 42 (8/37.14).

⁴¹⁸ *Kephalaia*, 18 (1/12.21-24).

⁴¹⁹ Maniheist öğretide yer alan Acı Çeken İsa figürü hakkında detaylı bilgi için bk. Franzman, *Jesus in the Manichaean Writings*, 107-118.

edilmektedir.⁴²⁰ Burada dikkat çeken temel husus, Yaşayan Ruh'un, karanlık unsurlarla karışarak yeryüzünde tutsak kalması nedeniyle çektiği acının, çarmıh benzetmesi kullanılarak ifade edilmiş olmasıdır.⁴²¹ Kıptice kaynaklarda karşılaşılan bu durum, Yaşayan Ruh'un acı çekişinin, Tarihsel İsa'nın çarmıhta acı çekişiyle ilişkilendirildiğine işaret etmektedir.⁴²² Yaşayan Ruh'un, Acı Çeken İsa olarak adlandırılmasının arkasında yatan gerekçe budur. Böylece İsa figürü, farklı bir perspektifle Maniheist öğretilerde bir kez daha kullanılmıştır.

Tüm bu hususlar, iki gelenek arasında İsa'ya ilişkin kullanılan terminolojinin benzerliğini, ancak Maniheist öğretilerde yer alan İsa anlayışıyla Hıristiyan inanışındaki Mesih İsa'nın birbirinden oldukça farklı işlevlere sahip olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Maniheist öğretinin İsa'ya yüklemiş olduğu bu birbirinden farklı misyonların bir sonucu olarak da Hıristiyan din adamları onu farklı açılardan ele alıp eleştirmişlerdir. Kimisi onun kurtarıcı kimliğine, kimisi ise gerçek bir bedene sahip olmadığını söyleyen doketik yönüne vurgu yapmıştır. Bununla birlikte, Maniheizm karşıtı kristolojik tartışmaların temel odak noktasının, İsa'nın insanlığı üzerine olduğu ifade edilmelidir. Nitekim Hıristiyan din adamlarının Maniheistlerin İsa anlayışını eleştirirken sıklıkla bedenlenme/inkarnasyon konusuna değindikleri görülmektedir. Hıristiyanlığa göre, Tanrı oğlunun insan bedeni içerisinde yeryüzüne inişini ifade eden inkarnasyon doktrininin, Maniheistlerin onun gerçek bir beden içerisinde gerçekleşmemiş olduğunu ileri süren görüşleriyle temelden sarsılması, iki gelenek arasında sonu gelmez bir polemik savaşının başlamasına neden olmuştur.

Erken dönem Hıristiyan polemik yazarlarından Didymus'a göre, Maniheistlerin doketik kristolojiyi benimsemeleri, onların insan bedeninin kötülüğüne ilişkin inançlarıyla alakalıdır. Didymus, Maniheistlerin bu inançlarını desteklemek için sıklıkla Pavlus'un Romalılara yazdığı mektuba (Rom.8:3) atıfta bulduklarını ifade etmiştir.⁴²³ Nitekim burada Pavlus, İsa'nın, günahkâr insan bedeninin suretini aldığından bahsetmektedir.⁴²⁴ Didymus'a göre, Maniheistler tarafından atıfta bulunulan Pavlus'un bu sözleri, aslında insan bedeninin oluşumuyla ilgilidir. Zira her insan bedeni, varlığını cinsel bir birleşmeden alır. Oysa Hıristiyan öğretilerine göre İsa, cinsel birleşmeden kaynaklanmayan bir bedene sahip olmuştur. Didymus'a göre, onun insan bedenine benzer bir bedene sahip olması zorunluluktur. Çünkü eğer İsa, gerçek insan bedeninden farklı bir şekle sahip olsaydı, görünüşünün gerçek olmadığını aksine

⁴²⁰ Yaşayan Ruh, İlk İnsan'ın kurtarılmasının ardından Karanlık Âlemi'nde tutsak kalan oğullarını temsil etmektedir. İlk İnsan'a ait ışık unsurları sonraki süreçte Karanlık Âlemi'nin arkonları tarafından esir edilerek tüm evrene dağılmıştır. Bu nedenle yeryüzündeki canlılarda bireysel olarak bulunan ve acı çeken tüm ışık unsurları aslında tek bir kökenden gelmektedir. Maniheist öğretilere göre, tarımsal faaliyetler, cinsel ilişki gibi yasaklanan insan faaliyetlerinin göz ardı edilmesi nedeniyle Yaşayan Ruh'un acı çekme hali sürekli bir şekilde devam etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Manfred Heuser - Hans-Joachim Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature and Art*, NHMS/46 (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998), 36-37.

⁴²¹ *Psalm Book*, 86 (27); *Kephalaia*, 59 (17/55.21), 171 (65/162.12), 187 (72/177.30-31).

⁴²² Acı Çeken İsa ve çarmıh benzetmesi arasındaki ilişki hakkında detaylı bilgi için bk. Heuser - Klimkeit, *Studies in Manichaean Literature*, 50-54.

⁴²³ Didymus, "Contra Manichaeos", 312 (13).

⁴²⁴ Benzer bir anlatım *Maniheist İlahiler Kitabı*'nda da geçmektedir. Bk. *Psalm Book*, 194 (1-3).

yalnızca bir yanılısamadan ibaret olduğunu iddia edenler için haklılık payı doğardı. Cinsel birleşmeden doğan gerçek bir insan bedenine bürünmüş olsaydı, o zaman da olağanüstü özelliklere sahip olmadığı için Âdem'in soyundan gelenlerin işlediği günahlardan sorumlu kabul edilmesi gerekirdi.⁴²⁵ Didymus İsa'nın insan bedenine benzeyen, ancak insanın cinsel birleşmesinden kaynaklanmayan gerçek bir bedene sahip oluşunu bu şekilde gerekçelendirmiş; böylece Maniheistlerin doketik İsa anlayışını, Rom. 8:3'e yaptığı yukarıdaki açıklamasıyla eleştirmiştir.

Eleştirilerinde Maniheist İsa anlayışına odaklanan Hıristiyan din adamlarından bir diğeri John Khrysostomos'tur. Khrysostomos, Maniheizm'e karşı teolojik polemiklerinin büyük bir kısmını Maniheist kristolojiyi reddetmek için ayırmıştır. Bu bağlamda ele aldığı ilk konu, Mesih'in inkarnasyonu ile ilgilidir. Khrysostomos, Maniheist doketizmi, Valentinusçuluk ve Marcionculuk gibi benzeri hareketlerdeki doketik eğilimlerle birlikte eleştirmiş ve sapkın olarak tanımladığı bu gelenekleri, Hıristiyanlığın temelindeki inkarnasyon doktrinini yıkmaya çalışmakla suçlamıştır. Böylelikle bahsi geçen grupları doketik etiketlemesi altında genelleştirmiştir. Khrysostomos'un İsa anlayışı ile ilgili ele aldığı bir diğeri konu, Mesih'in iradesi üzerinedir. Maniheistleri, Mesih'in insanî iradesini yok saymaları nedeniyle eleştirmiş ve onlara "Mesih, iki tabiata ve iki iradeye sahip olan, bir tabiatı ve iradesi ilahi, diğeri tabiatı ve iradesi gerçek insan olarak ona ait olan ilahi bir kişidir. Her tabiatın ve iradenin kendine özgü faaliyetleri vardır"⁴²⁶ diyerek cevap vermiştir. Khrysostomos, yalnızca çeşitli ilahi iradeleri ayırt etmek için değil, aynı zamanda Mesih'in herhangi bir dış zorlama olmaksızın çarmıha gerildiğini göstermek için de büyük çaba sarf etmiştir. Çünkü ona göre haç, bazı Maniheist kaynaklarda tasvir edildiği gibi kozmik bir mücadelenin sonucu değildir.⁴²⁷

Maniheistlere yönelik eleştirilerinde daha çok onların düalist kozmoloji anlayışına odaklanan Epiphanius'un, diğeri Hıristiyan polemik yazarlarından farklı olarak, İsa'nın yalnızca kozmolojik sistemdeki işlevine ve dünyaya iniş zamanına yönelik eleştiride bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda Epiphanius, Maniheist öğretiyeye göre İsa'nın gökyüzünde yıldızlardan oluşan ve ruhları karanlıktan arındıran bir çark kurduğunu, ölen insanların ruhlarının bu çark sistemi sayesinde arınarak ışık haline geldiğini ve Ay'a aktarıldığını, böylece Ay'ın dolunay şeklini aldığını dile getirmiştir.⁴²⁸ Maniheist öğretiyeye göre İsa'nın insanın kurtuluşundaki rolünü açıklayan bu durum, Epiphanius'a göre tam bir saçmalaktır. Çünkü yıldızlar İsa tarafından değil, daha insanlar yeryüzünde yokken dünyanın dördüncü gününde, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Yıldızlar başlangıçtan beri zaten gökyüzündeki yerlerinde durdukları için İsa'nın, insanlar var olduktan sonra gelip yıldızları yaratması mümkün

⁴²⁵ Didymus, "Contra Manichaeos", 312 (13).

⁴²⁶ John Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, çev. Paul W. Harkins (Washington: The Catholic University of America Press, 1984), 206.

⁴²⁷ Wet, "John Chrysostom on Manichaeism", 2.

⁴²⁸ Epiphanius, *Panarion*, 275 (49.9).

değildir.⁴²⁹ Epiphanius bunun aksine eğer Maniheistler İsa'nın, insanlar henüz yokken yeryüzüne inip yıldızları yarattığını söylerlerse onun daha büyük bir saçmalık olacağını dile getirmiştir.⁴³⁰ Çünkü Epiphanius'a göre, bu durumda İsa'nın kimsenin olmadığı bir yere bir beden içerisinde inmesine gerek yoktur; inse bile kime görünecektir.⁴³¹ Yaptığı bu eleştiriyile Maniheist öğretinin ve Maniheistlerin İsa'ya biçtikleri rolün tutarsızlığını ortaya koymaya çalışan Epiphanius öyle görünüyor ki, Maniheizm'deki İsa anlayışına tam anlamıyla hâkim değildir. Zira Maniheist öğretinin birbirinden farklı İsa figürlerinden hiç bahsetmemesi, çalışmasında Maniheistlerin doketik İsa anlayışına ya da Mesih'in inkarnasyonuna yönelik hiçbir atıfta bulunmaması; üstelik Maniheizm'deki İsa anlayışına yönelik eleştirisini yukarıda belirtildiği kadar kısa ve yüzeysel tutması, onun ya Maniheist İsa anlayışı hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını ya da karmaşıklığı nedeniyle konuyu kavrayamadığını göstermektedir.

Benzer şekilde Maniheizm'i pek çok açıdan eleştiren Titus'un da bu konuya çok fazla eğilmediği görülmektedir. *Contra Manichaeos*'un yalnızca dördüncü kitabında İsa'nın inkarnasyonu meselesine kısaca değinen Titus, diğer Hıristiyan polemik yazarlarının yaptığı gibi, Maniheistlere karşı onun gerçek bir bedene sahip olduğunu savunmuştur. Bu doğrultuda öncelikle Mani'nin, kötülük ilkesinin akıl ve bilinçten yoksun olduğunu söyleyen sözlerine atıfta bulunarak, akıl yoksunu bir ilkenin beden gibi bir araç yaratamayacağını dile getirmiştir.⁴³² Ardından, kurtuluşunun insanlara benzemesi gerektiği için gerçek bir bedene sahip olduğunu söylediği İsa'nın, kendisinin Tanrı olduğunu göstermek için bakire bir doğum aracılığıyla dünyaya gelmesinin bir zorunluluk olduğunu ifade etmiştir.⁴³³ Bunların yanı sıra, Luk. 24:37-39'da yer alan ifadelerin, onun bedeninin gerçekliğine açık bir şekilde tanıklık ettiğine dikkat çeken Titus'un, Maniheistleri, İsa'nın gerçek bedenine yapılan İncillerdeki bu ve benzeri referansları kaldırdıklarını dile getirerek suçladığı görülmektedir.⁴³⁴

Hıristiyan polemik yazarlarının Maniheizm'in İsa anlayışına yönelik eleştirileri dikkate alındığında, hiç birinin Maniheist öğretilerde yer alan İsa figürlerinden bahsetmediği, buna karşın hemen hepsinin yalnızca doketik İsa anlayışına odaklandığı görülmektedir. Maniheist öğretinin İsa anlayışına tam anlamıyla hâkim görünen ve onu tüm açılardan eleştiren tek Hıristiyan yazar Augustinus'tur. Onun Maniheist Kristoloji'ye yönelik en açık ve detaylı eleştirisi, Maniheist *seçkin* Faustus'a karşı yazdığı reddiyede görülmektedir. Faustus, Hıristiyan din adamlarına bir cevap niteliğinde yazdığı çalışması *Capitula*'da, Hıristiyan geleneği mensuplarını yanlış İsa'nın öğretilerini kabul ettikleri için "yarı Hıristiyan" olmakla

⁴²⁹ Epiphanius, *Panarion*, 275-276 (50.1-5).

⁴³⁰ Epiphanius, *Panarion*, 276 (50.6).

⁴³¹ Epiphanius, *Panarion*, 276 (51.1-4).

⁴³² Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 54 (4.29).

⁴³³ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 54 (4.30).

⁴³⁴ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 55 (4.37).

suçlamıştır.⁴³⁵ Yine *Capitula*'da yaptığı inanç beyanı olarak nitelendirilebilecek açıklamasında, Maniheistlerin Baba Tanrı, Oğul Mesih ve Kutsal Ruh'tan oluşan üç yönlü bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını ifade etmiş ve ardından Hıristiyanların İsa'ya yönelik yanlış olduğunu iddia ettiği inanışlarına karşı, gerçek İsa'nın Maniheist öğretideki yerini açıklamıştır. Buna göre Baba Tanrı'nın en yüksek ve ilk ışıktaki ikamet ettiğini; gücü Güneş'te, bilgeliği ise Ay'da bulunan oğul Mesih'in ikinci ışıktaki oturduğunu; üçüncü güç olan Kutsal Ruh'un koltuğunun ise tüm bu atmosfer çemberi içerisinde yer aldığını ifade etmiştir. İnsanların kurtuluşu için gerekli olan bilgiyi vermek amacıyla yeryüzüne inen ve ağaçlardan sarkan⁴³⁶ Tarihsel İsa'nın çektiği acının Kutsal Ruh'un rehberliği sayesinde kavranabileceğini söylemiştir.⁴³⁷

Augustinus, Faustus'un bu açıklamasına cevap verirken öncelikle Maniheistlerin kaç İsa'ya inandıkları sorusunu sormuştur. Ardından Faustus'un Ay ve Güneş'te ikamet ettiğini ve aynı zamanda beden görüntüsü altında yeryüzüne indiğini söylediği İsa'nın nasıl aynı anda bu üç yerde birden var bulunduğunu; gerçek bir bedene sahip değilse çarmıhta nasıl acı çektiğini ve eğer bedenini dünyevi bir insandan almadıysa o halde nereden aldığını sorgulamıştır. Çünkü Maniheist öğretiyeye göre, ilahi âlemde maddeye yer yoktur ve tüm bedenler Karanlık Âlemi'ne aittir. O halde Augustinus için, İsa Mesih'in bedeninin Bakire Meryem'den geldiğine itiraz etmek, onun karanlık ırkıdan türediğini kabul etmek demektir. Faustus'un ağaçlarda asılı olduğunu söylediği İsa'ya yönelik ise Augustinus, kurtarıcının neden insandan doğmuş bir bedenle değil de ağaçta asılı olanla temsil edildiğini sormuş; ağaçlarda asılı kalmış İsa, çarmıha gerilmiş İsa ve güneş ile ay arasında bölünmüş İsa figürlerinin hepsi bir ve aynı ise neden hepsinden tek bir İsa olarak bahsedilmediği hususuna değinmiştir. Böylelikle Maniheistleri birden fazla İsa figürüne sahip oldukları için eleştirerek, Maniheist öğretideki İsa anlayışının karmaşıklığına ve tutarsızlığına vurgu yapmıştır.⁴³⁸

Augustinus'un Faustus'u eleştirdiği bir başka konu, onun Mesih'in inkarnasyonuna inanmadığını açıklayan beyanıdır. İncil'e inandığını, ancak İsa'nın bir insandan doğduğuna dair İncil'de hiç bir söylemde bulunmadığını ifade eden Faustus, buna bağlı olarak onun Davud soyundan geldiğini de reddetmiştir. Delilini güçlendirmek için İsa'nın soy kütüğüne yönelik *Matta* ve *Luka* İncillerinde yer alan anlatımların tutarsız olduğunu iddia etmiştir. *Markos* ve *Yuhanna* İncillerini kendisine referans olarak kabul ettiğini, çünkü onlarda Davut veya Meryem'e ait hiçbir anlatının yer olmadığını eklemiştir.⁴³⁹ Kendi ifadesine göre Faustus'un, İsa'nın soy kütüğüne inanmamasının pek çok nedeni vardır. Bunlar arasından en öne çıkanı, onun dünyevi bir soya sahip olduğunu hiçbir zaman kendi ağzından beyan etmemiş olmasıdır. Zira Faustus'a göre, İsa tam aksine bu dünyadan olmadığını, babasının iradesini yerine

⁴³⁵ Augustinus, *Contra Faustum*, 251 (1/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 156 (1/2).

⁴³⁶ İsa'nın ağaçlardan sarkması, Maniheist öğretideki Acı Çeken İsa figürüne karşılık gelmektedir.

⁴³⁷ Augustinus, *Contra Faustum*, 536 (20/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 253 (20/2).

⁴³⁸ Augustinus, *Contra Faustum*, 548-551 (20/11); Augustine, *Reply to Faustus*, 257-258 (20/11).

⁴³⁹ Augustinus, *Contra Faustum*, 261-262 (3/1); Augustine, *Reply to Faustus*, 159 (3/1).

getirmek için gökten indiğini, bu nedenle bir anneye ya da bir erkek kardeşe sahip olmadığını iddia etmiştir. İsa'ya atfedilen soy kütüğünü ise doğumundan yıllar sonra yazıldığı ve yazarlardan hiçbirinin onun doğumunda hazır bulunmadığı gerekçesiyle mantıksız bulunduğunu dile getirmiştir.⁴⁴⁰

Augustinus, İsa'nın insandan doğmadığını söyleyen Faustus'a karşı onun her fırsatta kendisini insanoğlu olarak adlandırdığını dile getirmiş ve İncil'de kendisinden bahsederken sıklıkla bu tanımlamayı kullandığını hatırlatmıştır. Faustus'un, İsa'nın Davud soyundan olmadığına yönelik itirazına, Pavlus'un Timoteos'a yazdığı mektuptan (2Ti.2:8) alıntı yaparak cevap vermiştir: "Yaydığım Müjde'de açıklandığı gibi, Davud'un soyundan olup ölümden dirilmiş olan İsa Mesih'i anımsa." Mesih'i kişisel olarak tanıyan, üstelik bilgilerindeki eksikliklerin giderilmesi için Kutsal Ruh tarafından kendilerine verilen ilham armağanına sahip olan öğrencilerine inanmayıp onlara kör ve sağır demeye cüret ettiği için Faustus'u eleştirmiştir. Faustus'un, *Matta* ve *Luka* İncillerinde yer alan anlatımlara yönelik yaptığı eleştirilere ise "Matta Mesih'in bir insandan doğduğunu bilmiyorsa, ondan çok uzun zaman sonra yaşayan Mani, doğmadığını nasıl bilebilir?"⁴⁴¹ sorusuyla karşılık vermiştir. Dahası, Mesih'in bedeninin bir bakirenin rahminden doğduğunu reddeden Maniheistleri, Tanrı'nın kutsallığını yalnızca insanların değil hayvanların da rahmine yerleştirdikleri için eleştirmiştir:

Tüm insanlarda ve hayvanlarda, erkeğin sperminde, kadının rahminde, karada ve sulara gerçekleşen tüm döllenmelerde Tanrı'nın bir parçasının ve ilahi tabiatın sürekli olarak bağlı olduğunu, tutsak edildiğini, kirlendiğini ve asla özgür kalmayacağını iddia ediyorsunuz.⁴⁴²

Böylelikle Augustinus, Faustus'un iddialarına karşı İsa'nın tanrılığında hiçbir dünyevi köken olmadığını, ancak bedeninin gerçek bir insandan doğduğu ve Davud soyundan geldiği inancını savunmayı sürdürmüştür.

Görüldüğü üzere Hıristiyan polemik yazarlarının Maniheizm'deki İsa anlayışına yönelik eleştirilerinin temel hareket noktasını, İsa'nın gerçek bir bedene sahip olup olmadığına yönelik tartışmalar oluşturmaktadır. Augustinus haricindeki yazarlar tarafından Maniheizm'de yer alan farklı İsa figürlerinden neredeyse hiç bahsedilmemiş olması, muhtemelen meselenin tam olarak anlaşılmasını engellemiş olmasıyla ilgilidir. Maniheist öğretide birden fazla İsa figürünün bulunması, her birinin kendine özgü işlevlere sahip olması ve Hıristiyan terminolojisinde kullanıldığı gibi sıklıkla Mesih olarak isimlendirilmesi, konunun anlaşılmasını zorlaştıran faktörlerdir. Bu durumun savunmaların zayıf ve yetersiz kalmasına neden olduğunu söylemek mümkündür. Sorunu biraz daha kapsamlı ele alan Augustinus'un diğerlerine göre avantajı ise elbette Maniheist geleneği bizzat içerisindeyken deneyimlemiş olmasıdır. Zira Maniheist İsa

⁴⁴⁰ Augustinus, *Contra Faustum*, 302-303 (7/1); Augustine, *Reply to Faustus*, 174 (7/1).

⁴⁴¹ Augustinus, *Contra Faustum*, 304-305 (7/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 174 (7/2).

⁴⁴² Augustinus, *Contra Faustum*, 267-268 (3/6); Augustine, *Reply to Faustus*, 161 (3/6).

anlayışına karşı Hıristiyan İsa'yı savunurken Augustinus'un kullandığı argümanlar temel kaynağını, onun Maniheizm ile ilişkili geçmişinden almaktadır.

2.2.3. Mani'nin kendisini İsa Mesih'in Elçisi ve Paraklit olarak ilanına yönelik eleştiriler

Hıristiyan geleneğindeki İsa figürünün Maniheizm öğretide farklı şekillerde kullanıldığı gibi, Mani'nin, yine Hıristiyan geleneğiyle ilişkili iki farklı figür üzerinden kendisini tanımlama yoluna gittiği görülmektedir. Bunlardan ilki, kendisinin, tıpkı Pavlus'un yaptığı gibi, İsa Mesih'in elçisi olduğunu iddia etmesi, diğeri ise kendisini İsa'nın geleceğini önceden haber verdiği Paraklit olarak ilan etmesidir.

Daha önce bahsedildiği gibi, Işığın Babası'nın, Karanlık Kralı'nın saldırısını önlemek için hazırladığı ilahi kurtarma planı doğrultusunda göksel dünyada bir dizi yayılım meydana gelmiş ve Işığın Babası'ndan Üçüncü Elçi, ondan da Işık Zihni'ni ortaya çıkaran Muhteşem İsa zuhur etmiştir. Işığın Zihni ise dünya tarihi boyunca Buda, Zerdüşt, İsa, Pavlus ve Mani gibi dinî liderlerde bedenleşerek yeryüzüne inen Işık Elçisi'ni çağırıştır. Burada dikkat çeken husus, Mani'nin, 'İsa Mesih'in Elçisi' unvanını alarak aslında kendisini, Tarihsel İsa'nın değil, Muhteşem İsa'nın bir elçisi olarak görmüş olmasıdır. Bununla birlikte Mani'yi, diğer tüm bu ışık elçilerinden farklı ve üstün kılan bir husus vardır. O da İsa Mesih'in elçisi olmasının yanı sıra Mani'nin aynı zamanda Kutsal Ruh olarak tanımlanan Paraklit olarak adlandırılmasıdır.⁴⁴³

Pavlus'un, Şam yolundayken elçiliğini bir vizyon sonucunda elde etmesi gibi, İkiz'i tarafından ilahi vahyin kendisine ulaştırılmasıyla birlikte İsa Mesih'in elçisi olduğunu ilan eden Mani'nin günümüze ulaşan mektupları, Pavlus'un selamlama şekliyle büyük benzerlikler göstermektedir: "Ben, Mani, kendisinden geldiğim yüce tanrının, Hakikatin Babası'nın iradesiyle seçilen İsa Mesih'in elçisiyim".⁴⁴⁴ Maniheizm öğretiyeye göre, Mani'nin Pavlus'la olan benzerliği her ikisinin de yaşadıkları dönem için seçilen özel elçiler olmalarıdır. Ancak Mani'nin elçilik iddiasını Pavlus'unkinden ileriye götüren temel husus, Mani'nin kendisini aynı zamanda Paraklit olarak tanımlamış olmasıdır. Öyle görünüyor ki, öğretisindeki merkezîliği nedeniyle öncelikle İsa'yı ve ardından selamlama şeklinin benzerliği nedeniyle Pavlus'u kendine model alan Mani'nin⁴⁴⁵ tüm çabası, getirdiği dinin meşruluğunu kanıtlamak içindir. Zira *Köln Kodeksi*'nde Mani'nin elçiliğini doğrulamak için Yahudi atalarının birbiri ardına sıralandığı, atalar zincirinin sonuna Pavlus ve Mani'nin de eklendiği ve bunların hepsinden kendi zamanlarının elçileri olarak bahsedildiği görülmektedir.⁴⁴⁶

⁴⁴³ *Kephalaia*, 21 (1/15:22-24,16-30); *Psalm Book*, 85 (19-20).

⁴⁴⁴ *CMC*, 53 (66.4-8)

⁴⁴⁵ Heuser, Kıptiçe metinlerde Mani ile İsa'nın yaşamları, özellikle de misyon faaliyetlerinde takip ettikleri yöntemler arasında paralellik olduğunu göstermeye yönelik bir eğilim söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Bunu delillendirmek için Mani'nin ölümünün Maniheizm *Vaazlar Kitabı*'nda çarımha gerilme olarak tanımlanmasını (*Man. Homilies*, 42/10) ve Mani'nin öldüğü Belapat şehrinin çarımha hadisesinin gerçekleştiği yer olarak anılmasını (*Man. Homilies*, 45/9) örnek göstermiştir. Bk. Heuser – Klimkeit, *Studies in Manichaeen Literature*, 69.

⁴⁴⁶ *CMC*, 37-49 (48.1-62.23).

Maniheist öğretiyeye göre, Mani'nin Paraklit olarak adlandırılması Hıristiyan geleneğinininkinden oldukça farklı bir içeriğe sahiptir. Zira Kilise tarafından Kutsal Ruh olduğu kabul edilen Paraklit,⁴⁴⁷ Maniheist metinlerde Mani'nin İlahi İkizi olarak tanımlanmış ve Kutsal Ruh'la eşdeğer görülmüştür.⁴⁴⁸ Maniheistler kendilerine özel bir elçi geldiğini kanıtlamak için Kutsal Ruh'un gelişini hazır bir şekilde beklemelerini söyleyen İncil pasajlarını (Yu.16:13-15,14:16) kullanmışlardır. İlahi İkiz ile Paraklit özdeşleşmesinden yola çıkarak konuya ilişkin detaylı tespitlerde bulunan Koenen, aslında Mani'nin dünyevî kişiliği olan Nous (Ruh)'un dünyaya gönderilirken ilahi kişiliği olan İkiz'in Işık Cenneti'nde kaldığını, dünyaya gönderilen Nous'un beden (Mani'nin bedeni) içerisinde tutsak edildiğini, bu nedenle de asıl misyonunu unuttuğunu ifade etmiş, ona ilahi doğasını ve görevini hatırlatmak üzere İkiz'in sonradan yeryüzüne gönderildiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla Koenen'e göre, Nous ve İlahi İkiz, Mani'nin kimliğini tanımlama açısından birbirini tamamlayan iki taraftır. İlki, onun bedenle bütünleşmiş varlığını, ikincisi ise beden dışındaki varlığını temsil etmektedir. Buna bağlı olarak hem Paraklit hem de İlahi İkizi olarak saygı gören Nous, yani Mani, öğrencileri tarafından Paraklit olarak kabul edilmiştir.⁴⁴⁹ Nitekim *Köln Kodeksi*'nde geçen bazı ifadelerde de Nous'un cahil ruhları özgürleştirmek için geleceği ve Paraklit olacağı ifade edilmiştir.⁴⁵⁰ Bunların yanı sıra, Mani'nin yukarıda açıklandığı şekliyle göksel kişiliği olarak tasvir edilen İkiz kavramını, erken dönem Yahudi ve Hıristiyan metinlerinde geçen "İlahi Özdeş" ya da "Ruh Eşi" kavramlarıyla ilişkilendirmek de mümkündür.⁴⁵¹

Mani, İsa Mesih'in Elçisi ve aynı zamanda Paraklit olduğunu ilan etmesiyle birlikte Kilise için büyük bir tehdit oluşturmuştur. Nitekim erken dönem Hıristiyanlık tarihi boyunca elçilik iddiasında otorite sahibi olan ve bu konuda güvence veren tek kurum Kilise'dir. Dolayısıyla Mani'nin bahsi geçen iddiasını, Kilise'nin, başlı başına bir meydan okuma olarak kabul etmesi beklenen bir tepkidir. Bu tepkinin sonucu olarak pek çok Hıristiyan din adamı Mani'yi ve onun elçilik iddiasını reddeden eserler kaleme almışlardır. Hegemonius'un *Acta Archelaus* isimli

⁴⁴⁷ Yu.14:26.

⁴⁴⁸ "Kral Ardeşir'in taç giydiği yıl Yaşayan Paraklit bana geldi. Benimle konuştu. Bana, dünyadan ve nesillerden gizlenen, derinlerdeki ve yükseklerdeki saklı gerçekleri gösterdi." Mani burada kullandığı Yaşayan Paraklit kavramıyla açık bir şekilde kendisine vahyi getiren İlahi İkizi'ne işaret etmektedir. Bk. *Kephalaia*, 20 (1/14:31-33). Ardından var olan her şeyi Paraklit'in kendisine açıkladıkları sayesinde anladığını söyleyen Mani, onunla tek bir beden tek bir ruh olarak bütünleştiğini ifade etmiştir. Bk. *Kephalaia*, 21 (1/15:22-24).

⁴⁴⁹ Bk. Ludwig Koenen, "Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex", *Illinois Classical Studies* 3 (1978), 173-174.

⁴⁵⁰ *CMC*, 19 (17.1-8).

⁴⁵¹ "İlahi İkiz" ya da "Ruh Eşi" kavramları Maniheist metinlerde olduğu kadar erken dönem Yahudi ve Hıristiyan metinlerinde, hatta sonraki dönemlere ait Kabalist ve Tasavvufi metinlerde de kullanılmıştır. Aralarında anlam ve içerik bakımından bir takım farklılıklar olmakla birlikte, "İlahi İkiz" ya da "Ruh Eşi" kavramlarının işaret ettiği husus, bir üst kimlik üzerine yapılan vurgudur. Çoğunlukla peygamberlerin göksel seyahatlerindeki radikal dönüşümlerini ifade eden bu kavram, onların üst düzeydeki ışık formları, göksel kişilikleri olarak tasavvur edilir. Böylelikle ilk insanın cennetten düşüşüyle birlikte kaybettiği ışıklı bedeni tekrar elde etmesi amaçlanır. İlahi kişilik motifi her ne kadar erken dönem Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarında önemli bir rol oynasa da en açık ifadesini Maniheist gelenekte bulmuştur. Zira Mani'ye hayatı boyunca eşlik eden İlahi İkizi sıradan bir ruh olarak değil, Kutsal Ruh (Paraklit) olarak tasvir edilmiştir. Bk. Andrei A. Orlov, *The Greatest Mirror: Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha* (Albany: State University of New York Press, 2017), 87-91.

çalışması bunun en erken örneklerinden birini oluşturmaktadır. *Acta Archelaus*'ta, Mani'nin İsa Mesih'in Elçisi ve Paraklit oluşuna yönelik iddiasının, İsa'nın ve Pavlus'un sözlerine atıfta bulunularak çürütülmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Hegemonius, *Matta* (Mat.24:4-5,23-26) ve *Yuhanna* (Yu.14:15-17;16:13-14) *İncilleri* ile Pavlus'un Romalılara (Rom.9:1;15:15-18), Korintlilere (1Ko.15:3-11;2Ko.11:3-5,13-15,23;12:8-9;13:3), Galatyalılara (Gal.1:6-8), Timoteos'a (1Ti.4:1-4) ve Koloselilere (Kol.1:24) yazdığı mektuplardan pek çok alıntı yapmıştır.⁴⁵² Bahsi geçen alıntılarının hemen hepsinde İsa'dan sonra başka herhangi bir peygamber ve Pavlus'tan sonra başka bir elçi gelmeyeceği hususu vurgulanmakta; kendisini mesih, peygamber ya da elçi olarak tanıtanlara itibar edilmemesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Özellikle Pavlus'un Timoteos'a yazdığı mektupta geçen bazı ifadelerin, doğrudan Maniheizm tehlikesine karşı yapılmış bir uyarı niteliğinde olduğuna işaret edilmektedir:

Son zamanlarda bazıları yalancılardan ikiyüzlülüğü nedeniyle aldatıcı ruhlara ve şeytanın öğretilerine kulak vererek imandan dönecek. Vicdanları adeta kızgın bir demirle dağlanmış bu yalancılar evlenmeyi yasaklayacak, iman edip gerçeği bilenlerin şükranla yemesi için Tanrı'nın yarattığı yiyeceklerden çekinmek gerektiğini buyuracaklar. Oysa Tanrı'nın yarattığı her şey iyidir.⁴⁵³

Acta Archelaus'a göre, İsa ve Pavlus'un kendilerinden sonra başka bir elçi gönderilmeyeceğini ifade eden, buna bağlı olarak da gelecekte ortaya çıkacak sahte peygamberlere karşı uyarıda bulunan sözleri, Mani'nin iddiasını reddetmek için yeterlidir. İsa'nın elçileri arasında ismi geçmeyen, Mesih'in acısına ve ölümüne tanıklık etmeyen, üstelik onun gösterdiği yolda yürümeyi reddederek öğretilerine saygısızlık eden Mani'nin ne İsa Mesih'in Elçisi ne de Paraklit olması mümkündür. Mucizeler gösterip ölüleri diriltse bile, kutsal metinlerde kendisi hakkında önceden kehanette bulunulduğu ve ona karşı tedbirli olunması gerektiği hakkında uyarıldığı için, Mani'nin iddiada bulunduğu her şey geçersizdir.⁴⁵⁴ Ayrıca *Acta*'da, Mesih'in Paraklit olduğu, onun göğe yükselişinin ardından havarilerin üzerine indiği gibi Pavlus'un da içinde bulunduğunu ima eden bir anlatım söz konusudur.⁴⁵⁵ 2Ko.13:3'de Pavlus'un, kendisinin İsa'nın aracılığıyla konuştuğunu ifade eden sözleri, Archelaus tarafından bu fikri desteklemek için kullanılmıştır. Benzer şekilde Augustinus da Mani'nin *Esas'a Dair Mektup*'una karşı yazdığı reddiyede Mesih'in Paraklit olduğuna işaret eden söylemleri tartışmıştır.⁴⁵⁶ Tüm bunları, Mani'nin Paraklit olamayacağını göstermek için kullanılmış deliller olarak görmek mümkündür.

⁴⁵² Bk. Hegemonius, *Acta Archelai*, 100-103 (38.5-39.7).

⁴⁵³ 1Ti. 4:1-4.

⁴⁵⁴ Hegemonius, *Acta Archelai*, 103-104. (39.8-9).

⁴⁵⁵ Hegemonius, *Acta Archelai*, 101 (38.9-12).

⁴⁵⁶ Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei*, 199-200 (6); Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus*, 131-132 (6.7).

Diğer polemik yazarlarından farklı olarak Epiphanius, konuya pratik açıdan yaklaşmış ve Mani'nin İsa Mesih'in Elçisi olduğu iddiasının doğru olmadığını göstermek için havariler döneminden başlayarak Mani'nin ortaya çıkış zamanına kadar Kudüs'teki piskoposların isimlerini listelemiştir.⁴⁵⁷ Lieu, onun böyle bir liste hazırlamak için Kudüs'ü tercih etmesini, çok geniş bir isim sayısına sahip olmasıyla ilişkilendirmiştir. Zira ona göre, listesine eklediği her isim Mani'yi İsa'nın havarisi olma ihtimalinden uzaklaştırmakta ve Mani'nin İsa'nın kendisinden sonra geleceğini müjdelediği kutsal kişi olmadığını kanıtlamaktadır.⁴⁵⁸

Hegemonius'un yaptığı gibi Titus da Mani'nin Paraklit olduğu iddiasını reddetmek için İsa'nın İncillerde geçen sözlerini (Yu.14:26;15:26;16:7) kullanmıştır. Buna göre Hıristiyan öğretisinde Kutsal Ruh olduğu kabul edilen Paraklit'in ne bedensel ne de görünür bir şekilde gelmeyeceğinin altını çizmiş; Maniheistleri Paraklit'in bir insan olduğuna inandıkları için eleştirmiştir. Maniheistlerin İsa Mesih'in gerçek bir beden içerisinde yeryüzüne indiği inancını reddettikleri halde Paraklit'in insan bedeni içerisinde geldiği konusundaki ısrarlarını tutarsızlık olarak nitelendirmiştir.⁴⁵⁹ Ayrıca eğer Mani gerçekten Paraklit ise öğretisinin neden her konuda İsa'nın öğretisinden farklı olduğunu sorgulamıştır. Bununla birlikte Titus, Kutsal Ruh'un Mani'den çok daha önce havarilerin üzerine indiğini hatırlatmış ve havarilerin onun aracılığıyla insanlığı doğru yola yönelttikleri hususuna değinmiştir. Tüm bunlara dayanarak da yalancı olmakla suçladığı Mani'nin Paraklit olamayacağı sonucuna ulaşmıştır.⁴⁶⁰ Onun İsa Mesih'in Elçisi olma iddiasını ise Maniheistlerin *Eski Ahit*'i reddetmeleriyle ilişkili olarak ele almıştır. Mesih isminin Maniheistlerin kabul etmediği *Eski Ahit*'ten geldiğini öne çıkarmış ve Mani'nin böyle bir iddiada bulunarak kendisiyle çeliştiğini dile getirmiştir.⁴⁶¹

Augustinus ise Mani'nin Paraklit olduğu iddiasına karşılık Paraklit'in gelişinin Pentekost günü gerçekleştiğini ifade etmiş ve *Havarilerin İşleri*'ni buna kanıt olarak göstermiştir.⁴⁶² Bununla birlikte Augustinus'un konuya ilişkin karşıt savlarını, Hıristiyan geleneğindeki teslis anlayışına dayandırdığı görülmektedir. Nitekim Augustinus Mani'yi Paraklit'le özdeşleştiren iddiasının, Hıristiyanlıktaki teslis ve inkarnasyon anlayışıyla ilişkili olduğunu düşünmüştür. Hıristiyan öğretisinde Tanrı'nın ölümsüz oğlunun İsa Mesih aracılığıyla insanlığın sorumluluğunu aldığı gibi, Augustinus'a göre, Mani de Paraklit olduğunu iddia ederek Kutsal Ruh'un şahsiyetinde insanlığın sorumluluğunu almıştır. Söz konusu bu durum Augustinus'a, Maniheizm'in İsa'nın kişiliği üzerine sahip olduğu doketik görüşü esas alarak Mani'nin Paraklit olma iddiasının aksini ispat etme fırsatı vermiştir.⁴⁶³ Nitekim Augustinus'un, Mani'nin dünyevi bir anne

⁴⁵⁷ Epiphanius, *Panarion*, 246-248 (19.9; 20.14).

⁴⁵⁸ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 164-165.

⁴⁵⁹ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 52 (4.14-15).

⁴⁶⁰ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 52 (4.16-18).

⁴⁶¹ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 50-51 (4.3-4).

⁴⁶² Augustinus, *Contra Felicem*, 802 (1/2).

⁴⁶³ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 162.

babadan doğduğunu asla inkâr etmeyen, ancak Mesih'in dünyevi anne babadan doğduğunu inkâr eden Maniheistlere, "Eğer insan bedeni, insanın cinsel birleşmesi, eğer kadın rahmi Kutsal Ruh'u (Mani'yi) kirletmediyse, Bakire Meryem'in rahmi Mesih'i nasıl kirletiyor?"⁴⁶⁴ sorusunu sorarak karşılık verdiği görülmektedir.

Augustinus'un, Mani'nin kendisini Paraklit olarak ifade edişinden anladığı şey o dönemin Maniheist görüşünden uzak değildir. Çünkü zaten Maniheist *İlahiler Kitabı*'nda Işığın Babası, Muhteşem İsa ve Paraklit olan Mani⁴⁶⁵ teslisin bir şekli olarak görülmüştür. Dolayısıyla Mani'nin Tanrı'nın inayetiyle kendisine verilmiş olan İsa Mesih'in elçisi olma iddiası göz önünde bulundurulduğunda, Augustinus haklı olarak bunu Mani'nin Tanrı'nın inayetiyle gönderilen Paraklit olduğu iddiası olarak anlamıştır. Buradan yola çıkarak da Mani'nin Paraklit olarak ortaya çıkmasını, tesliste yer edinmek ve kendisine İsa Mesih gibi tapınılmasını sağlamak için bir araç olarak kullandığı sonucuna varmıştır.⁴⁶⁶ Ancak Koenen'in da belirttiği gibi, Augustinus'un farkına varamadığı ya da varmak istemediği şey, Mani'nin sahip olduğu elçilik anlayışıdır. Zira Mani kendisini Tarihsel İsa'nın değil Muhteşem İsa'nın elçisi olarak görmüştür.⁴⁶⁷

Yukarıda bahsi geçen Hıristiyan polemik yazarlarının Mani'nin İsa Mesih'in Elçisi ve Paraklit olduğuna yönelik iddialarına karşı hemfikir oldukları nokta, onun kutsal metinler çerçevesinde böyle bir misyona sahip olamayacağı hususuna işaret etmektedir. Yahudi-Hıristiyan bir çevrede büyüyen ve getirdiği dinin İsa'nın mesajını tamamladığını vurgulayan Mani'nin, kendisini tanımlamak için böyle bir yol tercih etmiş olması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Ancak birbirinden bağımsız ve farklı özelliklere sahip bu iki figürü kendi şahsında toplamaya çalışması, Hıristiyan geleneği açısından karmaşık bir tablo ortaya koymaktadır. Öğrencileri her ne kadar bu durumu açıklamaya çalışmış olsalar da Mani'nin Maniheist öğretide nasıl bir yere sahip olduğunu net bir şekilde ifade edememişlerdir. Nitekim Hıristiyan geleneğinde öne çıkan figürlerin hepsi birden Maniheizm'de Mani'nin şahsiyetine işaret etmektedir. "Gerçekte Mani bunların hangisidir?" sorusuna kesin bir cevap vermek kolay değildir. Çünkü mevcut kaynaklarda yer alan ifadeler dikkate alındığında, Mani bunların hepsidir. Maniheist geleneğe göre Mani hem insanlığın kurtuluşu için gönderilmiş bir peygamber hem İsa Mesih'in elçisi hem de Paraklit tanımlamasıyla birlikte Kutsal Ruh'un kendisidir. Görünen o ki, Mani'nin şahsiyetine yönelik yapılan bu çok yönlü tanımlamalar, karşıt din mensupları tarafından ya yeterince kavranamamış ya da yanlış yorumlanmıştır. Maniheist öğretiye tam anlamıyla hâkim görünen Augustinus'un bile onun şahsiyeti konusunda zihni karışık görünmektedir. Dolayısıyla Hıristiyan din adamlarının Mani'nin İsa Mesih'in Elçisi ve Paraklit olduğuna dair

⁴⁶⁴ Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei*, 200-201 (7); Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus*, 132 (7.8).

⁴⁶⁵ *Psalms Book*, 3 (19-21).

⁴⁶⁶ Augustinus, *Contra Epistolam Manichaei*, 199-200 (6); Augustine, *Against the Epistle of Manichaeus*, 131-132 (6.7).

⁴⁶⁷ Koenen, "Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex", 168.

iddialarına, Maniheist mitolojide yer alan anlatımları dikkate almadan, Hıristiyan geleneğindeki delillere bağlı kalarak cevap vermeye çalıştıkları görülmektedir. Mani'nin bahsi geçen iddialarını yalnızca İncil metinlerinde geçen pasajlara bağlı olarak çürütmeye çalışmalarının nedeni budur. İçlerinden hiç biri ışık elçileri arasında sayılan Mani'nin neden diğerlerinden farklı bir biçimde Paraklit olarak tanımlandığını sorgulamamıştır. Oysa söz konusu durum başlı başına bir eleştiri konusudur. Çünkü Maniheist panteonda böyle bir tanımlamaya yer yoktur. Onun, Hıristiyan geleneği içerisinde meşru bir yere sahip olmak için kendisine biçtiği bu rol, Maniheist öğretide yer alan ışık varlıkları hiyerarşisindeki konumuyla çelişmektedir.

2.2.4. Maniheizm'in *Eski Ahit*'i reddetmesine yönelik eleştiriler

Maniheizm'e karşı kaleme alınan ve Hıristiyan polemik literatüründe öne çıkan eleştirilerden bir diğerini Maniheistlerin *Eski Ahit*'i, dolayısıyla da Musa Yasası'nı reddetmeleri oluşturmaktadır. Bu konuda Pavlus'un Romalılara yazdığı mektuba sıklıkla atıfta bulunan Maniheistler, Pavlus'un yasa hakkında olumsuz konuştuğunu ve ondan "günah ve ölüm yasa" olarak bahsettiğini söylemişler;⁴⁶⁸ böylece *Eski Ahit*'in reddi konusunda kendilerine güçlü bir zemin inşa etmişlerdir. Özellikle Maniheist Addā ve Faustus'un Augustinus aracılığıyla günümüze ulaşan eserlerinde bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, *Eski Ahit*'in reddi konusundaki Maniheist söylemlerin, Mani'den ziyade ondan sonra gelen takipçileri tarafından geliştirildiğidir. Mani, her ne kadar Pavlus'un mektuplarına dayanarak Yasa'yı eleştirmiş ve onun gereksizliği üzerinde durmuş⁴⁶⁹ olsa da aslında onun reddettiği, içerisinde büyüdüğü Yahudi-Hıristiyan bir topluluk olan Elkesâi cemaatinin vaftiz temelli yasasıdır. Bu nedenle, bizzat Mani tarafından yazılan kitaplarda doğrudan *Eski Ahit*'i hedef alan keskin söylemler yoktur. Mani *Eski Ahit*'i daha ziyade içerisinde bazı gerçekleri içeren, ancak tahrif olmuş bir vahiy olarak görmüştür. Kendisini Âdem, Şit, Enoş, Enok ve Sam gibi Yahudi atalarının oluşturduğu vahiy zincirine dâhil etmesi⁴⁷⁰ ve kitaplarını yazarken Yahudi apokrif literatüründen fazlaca yararlanması,⁴⁷¹ onun *Eski Ahit*'i tamamıyla reddetmediği, kendi öğretisine göre uyarladığını göstermektedir. Dolayısıyla Maniheistler için *Eski Ahit*'in reddine ilişkin meselelerin, ilk toplulukları Roma topraklarında

⁴⁶⁸ Rom. 8:1-2. "Böylece Mesih İsa'ya ait olanlara artık hiçbir mahkûmiyet yoktur. Çünkü yaşam veren Ruh'un yasası, Mesih İsa sayesinde beni günahın ve ölümün yasasından özgür kıldı." Bk. Didymus, "Catena Fragment on Rom. 7". *The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt To Origen's Theology and Exegesis*, (335-343), çev. Byard John Bennett (Toronto: University of St. Michael's College, Theology Department, Doktora Tezi, 1997), 337.

⁴⁶⁹ CMC, 63 (79.14-20,80.1-5).

⁴⁷⁰ CMC, 37-47 (48.1-60.12).

⁴⁷¹ Mani tarafından yazılan *Devler Kitabı*, Enok'a atfedilen apokrif Yahudi metinleriyle büyük benzerlik göstermektedir. Bk. John Reeves, "Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature: The Influence of the Enochic Library", *Tracing the Threads, Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha* (Atlanta: Scholars Press, 1994), 173-203.

kurulduktan ve Hıristiyan kilisesinin takipçilerini kazanma ihtiyacı hissettikten sonra önem kazandığı görülmektedir. Bu da bizi, Hıristiyan polemik eserlerde görülen *Eski Ahit*'in Maniheist eleştirisinin, Mani'nin kendisinden ziyade Roma İmparatorluğu'na gönderdiği öğrencisi Addā'nın görüşlerine dayandığı sonucuna götürmektedir.

Augustinus'un eserlerinde Adimantus olarak geçen Addā, üçüncü yüzyılın sonlarında Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm'i yaymak için aktif bir misyon süreci yürütürken *Disputationes* isimli bir kitap kaleme almıştır. *Disputationes*, Hıristiyanlığa karşı yazılmış günümüze ulaşan ilk Maniheist polemik çalışması olmakla birlikte, aynı zamanda Maniheist düşüncenin *Eski Ahit*'e yönelik nasıl bir tutum içerisinde olduğunu sistematik bir biçimde işleyen ilk eserdir.⁴⁷² Addā, bahsi geçen eserinde *Eski* ve *Yeni Ahit* arasındaki çelişkileri ortaya çıkararak Hıristiyan inancının tutarsızlığını göstermek istemiştir.⁴⁷³ Addā için *Eski Ahit*'in tartışılacak kadar önemli olmasının nedeni, *Eski Ahit*'i, ışığı karanlığın hapisanesinde tutabilmek için Karanlık Kralı'nın bir eseri olarak ortaya çıkan aldatıcı bir vahiy kaynağı olarak görmesidir. Buna bağlı olarak Addā'nın getirdiği eleştirilerin tümü, *Eski Ahit*'te bahsi geçen Tanrı'nın iyi Tanrı olamayacağını ortaya çıkarmak üzerine kuruludur. Ona göre, *Eski Ahit*'i vahyeden Karanlık Kralı kendisini Tanrı olarak tanıtarak insanları en yüce Tanrı'dan ve içindeki ışık zerreciklerinin yüce kaynağından haberdar olmaması için çalışmış⁴⁷⁴ ve yasa aracılığıyla ortaya koyduğu emirler sayesinde, cinsel üreme ve et yemeyi teşvik ederek ışık parçacıklarının hapsedilme sürecini uzatmayı amaçlamıştır.⁴⁷⁵ *Eski Ahit*'in Tanrı'sına karşın Işığın Babası olan gerçek Tanrı'nın doğasına da işaret eden Addā, iyi Tanrı'nın *Eski Ahit*'te bahsi geçen Tanrı gibi asla kıskanmayacağını,⁴⁷⁶ asla dinlenmeye ihtiyaç duymayacağını,⁴⁷⁷ asla lanetlemeyeceğini⁴⁷⁸ ve herhangi bir kötülüğe neden olmayacağını⁴⁷⁹ dile getirmiştir. Ayrıca *Eski Ahit* Tanrı'sına atfedildiği gibi asla maddi bir evde ikamet etmeyeceğini, çünkü onun görünmez olduğunu ve Işık Âlemi'nde yaşadığını⁴⁸⁰ vurgulamıştır.⁴⁸¹ Böylece pek çok kötülükten sorumlu olan *Eski Ahit*'in kıskanç Tanrı'sının, gerçeğin Tanrı'sı olduğunu kabul etmeyi reddetmiştir.

⁴⁷² Addā'nın bahsi geçen kitabı günümüze doğrudan ulaşmamış, büyük bir kısmı Augustinus'un ona karşı yazdığı *Contra Adimantum* isimli reddiye içerisinde korunmuştur. *Disputationes*'in Van den Berg tarafından yeniden yapılandırılmış versiyonu için bk. Van den Berg, *Biblical Argument*, 105-120.

⁴⁷³ Van den Berg detaylı bir incelemeye tabi tuttuğu *Disputationes*'te, *Eski Ahit*'in eleştiri konularını üç kategoriye ayırmıştır. Bunlar *Eski Ahit*'in Tanrı'nın doğasına ilişkin tanımlamalarına, *Eski Ahit*'in varoluş, doğa, dünyanın ve insanoğlunun sonuna ilişkin açıklamalarına ve *Eski Ahit* emirlerine yönelik eleştirilerden oluşmaktadır. Bk. Van den Berg, *Biblical Argument*, 153.

⁴⁷⁴ Augustinus, *Contra Adimantum*, 115-116,124,165 (1,5,29).

⁴⁷⁵ Augustinus, *Contra Adimantum*, 118,148-152,182-183 (3,14,23,25).

⁴⁷⁶ Augustinus, *Contra Adimantum*, 127,135-136,144-145 (7,11,13).

⁴⁷⁷ Augustinus, *Contra Adimantum*, 116-117 (2).

⁴⁷⁸ Augustinus, *Contra Adimantum*, 122-123 (4).

⁴⁷⁹ Augustinus, *Contra Adimantum*, 164,176-179,184-186 (17,20,26,27).

⁴⁸⁰ Augustinus, *Contra Adimantum*, 131,134,187,165 (9,10,28,29).

⁴⁸¹ Van den Berg, *Biblical Argument*, 169.

Addā'nın, Mani'nin kitaplarında yer almayan *Eski Ahit*'e ilişkin bu aykırı görüşlerini Marcion'dan aldığına yönelik çeşitli çalışmalar vardır. Albert, Addā'nın *Disputationes*'te yer alan açıklamaları ile Marcion'un *Antitheses*'inde ele aldığı konular arasındaki benzerlikleri, Marcion'un Maniheist çevrelerde çok iyi bilinmesiyle ilişkilendirmiş, hatta Marcion'a Mani'nin öncüllerinden biri olarak saygı gösterilmiş olabileceğini ifade ederek açıklamaya çalışmıştır.⁴⁸² Lieu ise Addā'nın Maniheist olmadan önce Marcion taraftarı olma ihtimalinin güçlü olduğu üzerinde durmuş; böylece onun *Eski Ahit*'e yönelik olumsuz tutumunu Marcion'un görüşlerine dayandırmıştır.⁴⁸³ Zira sadece metot açısından değil aynı zamanda ele alınan konular arasında da benzer olan her iki çalışma da *Eski Ahit*'in Tanrı'sını eleştirerek onun zorunlu kıldığı yasaları reddetmiş; *Eski Ahit*'te geçici, *Yeni Ahit*'te ise ebedi bir bolluk ve refah vad edildiği üzerinde durmuş ve cinsel üretkenlikten nefretle bahsetmiştir.⁴⁸⁴

Eski Ahit'in reddine ilişkin Maniheistlerin bakış açısını ele alan bir diğer isim, Kuzey Afrika'da misyon faaliyetleri yürüten Maniheist seçkin Faustus'tur. 386-390 yılları arasında yazdığı *Capitula*⁴⁸⁵ isimli eserinde Faustus, *Eski Ahit*'e, onun vahiy yoluyla ulaştığı kutsal bir metin olarak içeriğine, yaratıcı özelliğiyle ön plana çıkan tanrısına, zorunlu kıldığı dinî uygulamalara, Musa'nın ve diğer peygamberlerin ahlaki karakterlerine yönelik pek çok eleştiride bulunmuştur. Pagan inanca bağlı bir Roma vatandaşıyken Maniheizm'e geçiş yapan Faustus'un *Eski Ahit*'i bu denli eleştirecek kadar bilgi sahibi olması, muhtemelen Kuzey Afrika'daki Maniheistler arasında yaygın bir şekilde kullanılan Addā'nın çalışmalarına dayanmaktadır. *Eski Ahit*'e ilişkin *Capitula*'da ele alınan konular ile *Disputationes*'te yer alan eleştirilerin birbiriyle paralellik göstermesi, Addā'nın Faustus üzerindeki etkisine işaret eden önemli bir delildir. Zaten Faustus *Capitula*'da, Addā'nın *Eski Ahit* çelişkilerini ortaya çıkarmak için gösterdiği çabadan övgüyle bahsetmiştir.⁴⁸⁶

Genel olarak *Eski Ahit*'i, özel olarak ise Musa'ya verilen *Tevrat*'ı reddeden Faustus'un üzerinde durduğu temel konulardan biri, *Eski Ahit*'in kimin mirası olduğudur. "Eğer *Eski Ahit* bana miras bırakılmış olsa onu kabul ederim, aksi halde etmem. Başkalarının beni mirastan mahrum bıraktıklarını ilan eden belgelerini kabul etmek fazla aşırıya kaçmak olur"⁴⁸⁷ diyen Faustus, *Eski Ahit*'te yer alan vaatlerin yalnızca Yahudiler için olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda *Eski* ve *Yeni Ahit*'in vaatlerini karşılaştırarak birbirlerinden farklı olduğu üzerinde durmuş; *Eski Ahit*'teki vaatlerin her şeyden önce Kenan diyarı ve dünyevi şeylerle ilgili olduğunu ve sadece

⁴⁸² Van den Berg, *Biblical Argument*, 173.

⁴⁸³ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, 92; Van den Berg Addā'nın Marcion'dan ziyade öğrencisi Apelles'in görüşlerinden etkilenmiş olmasının daha güçlü bir ihtimal olduğu üzerinde durmuştur. Bk. Van den Berg, *Biblical Argument*, 172-173.

⁴⁸⁴ Van den Berg, *Biblical Argument*, 153.

⁴⁸⁵ Faustus'un *Capitula* isimli kitabı da tıpkı Addā örneğinde olduğu gibi, yalnızca Augustinus aracılığıyla günümüze ulaşmıştır.

⁴⁸⁶ Augustinus, *Contra Faustum*, 251 (1/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 156 (1/2).

⁴⁸⁷ Augustinus, *Contra Faustum*, 268 (4/1); Augustine, *Reply to Faustus*, 161 (4/1).

Yahudilere verildiğini söylemiştir. Hıristiyanlar ise dünyevi meselelerle değil, ruhun kurtuluşuna yönelmekle yükümlüdürler. Bu nedenle, dünyevi olaylar üzerine odaklanan *Eski Ahit*'in Hıristiyanlar için hiçbir değeri yoktur.⁴⁸⁸ Aynı fark Faustus'a göre, Musa Yasası'nın karakteri konusunda da belirgindir. Mesih'in Yasası ve Musa'nın Yasası aynı Tanrı tarafından verilmemiştir. Mesih, Musa konusuna aykırı davranarak doğru yaklaşımın bir örneğini sergilemiş ve aslında *İncil*'in temel içeriği olan kendi yasasını dile getirmiştir.⁴⁸⁹ Zira İsa, Dağ Vaazı'nda insanlara belli doktrinlere inanmalarını emretmemiş, aksine onları mutluluğa göre yaşamaya davet etmiştir.⁴⁹⁰ Bunun yanında, Tanrı'nın fedakârlık değil, merhamet istediğini dile getirmiştir.⁴⁹¹

Faustus'un odaklandığı bir diğer husus, Musa Yasası'nın gerektirdiklerinin yerine getirilmesi üzerinedir. *Eski Ahit*'te dinin pratikle tanımlandığını vurgulayan Faustus, dinin yalnızca *Eski Ahit*'te yer alan buyrukları yerine getirenlere, yani sünnet olanlara, kurban sunanlara, domuz etinden ve Musa'nın haram ilan ettiği diğer hayvanlardan uzak duranlara ve şabatı yerine getirenlere ait olduğunu söylemiştir. Ona göre, Hıristiyanlar bu kurallara uymak zorunda olmadıkları için Musa'nın emirlerine saygı duymalarına ve *Eski Ahit*'i kullanmalarına ihtiyaçları yoktur.⁴⁹² Bu bağlamda Faustus, aslında yaşam şekilleriyle Hıristiyanların da Musa Yasası'nı reddettiklerini iddia etmiş olmaktadır. Faustus için Hıristiyanlar ve Maniheistler arasındaki tek fark Maniheistlerin dürüst, Hıristiyanların ise bir şey söylerken başka bir şey ima ettikleri için yanıltıcı olmalarıdır.⁴⁹³

...ben sünneti utanç verici olarak görüyorum, siz de öyle görüyorsunuz. Şabat günü dinlenmeyi gereksiz buluyorum, sizin de öyle bulduğunuzu biliyorum. Kurban sunmayı putperestlik olarak gördüğünüzden şüphem yok. O halde sizin inancınızla benim inancım arasındaki farkın ne olduğunu sorarsanız, cevabı, nefret etiğiniz şeyleri zihninizde yücelterek yalan söylemeyi ve köle gibi davranmayı seçmenizdir. Ben yalan söylemiyorum, ne düşündüğümü söylüyorum; emirlerin kendisinden olduğu kadar böyle utanç verici şeyleri emredenlerden de nefret ettiğimi beyan ediyorum.⁴⁹⁴

Eski Ahit'in reddi konusunda Faustus'un ele aldığı konulardan bir diğeri, *Eski Ahit* peygamberlerinin ahlaksızlıklarıdır. Bu bağlamda, karısını hem Firavun'a hem de Gerar Kralı Abimelek'e sunan İbrahim'i, kızlarıyla ensest ilişki içerisine giren Lût'u, babası gibi karısını

⁴⁸⁸ Augustinus, *Contra Faustum*, 268, 310 (4/1,10/1); Augustine, *Reply to Faustus*, 161, 176-177 (4/1,10/1).

⁴⁸⁹ "İncil, Mesih'in vaazından ve emrinden başka bir şey değildir." Augustinus, *Contra Faustum*, 271 (5/1); Augustine, *Reply to Faustus*, 162 (5/1).

⁴⁹⁰ Augustinus, *Contra Faustum*, 273-274 (5/3); Augustine, *Reply to Faustus*, 163 (5/3); Anni Maria Laato, "Faustus and Augustine: A Manichaean and Catholic-Debate on the Mosaic Torah", *The Challenge of Mosaic Torah in Judaism, Christianity and Islam*, ed. Antti Laato (Boston: Brill, 2020), 174-175.

⁴⁹¹ Augustinus, *Contra Faustum*, 491 (18/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 237 (18/2).

⁴⁹² Augustinus, *Contra Faustum*, 268-271, 310 (4/1-2,10/1); Augustine, *Reply to Faustus*, 161-162, 176-177 (4/1-2,10/1).

⁴⁹³ Laato, "Faustus and Augustine", 175.

⁴⁹⁴ Augustinus, *Contra Faustum*, 284-285 (6/1); Augustine, *Reply to Faustus*, 167 (6/1).

Abimelek'e kızkardeşi olarak sunan İshak'ı, gelini Tamar ile ilişkiye giren Yahuda'yı, zaten birçok karısı olmasına rağmen Batşeba'yı kocasının ölümüne sebep olarak kendisine eş edinen Davud'u, yüzlerce eşi ve cariyesi olan Süleyman'ı, Tanrı'nın rızasıyla bir fahişeden çok sayıda çocuk sahibi olan Hoşea'yı ve son olarak adam öldürmekle kalmayıp aynı zamanda Mısır'ı yağmalayan ve çok sayıda savaşa neden olan Musa'yı örnek göstermiştir.⁴⁹⁵

Addā ve Faustus'un *Eski Ahit*'in reddi konusunda ele aldıkları tüm bu konular, Hıristiyan din adamlarının şiddetli tepkisine yol açmıştır. Maniheiztlerin *Eski Ahit*'i reddetmelerine ilişkin ilk karşıt eleştiriler, her ikisi de dördüncü yüzyılın ilk yarısında kaleme aldıkları Maniheizm karşıtı yazılarıyla ön plana çıkan Serapion ve Hegemonius'a aittir. Serapion, *Contra Manichaeos*'da, Hegemonius ise *Acta Archelaus*'ta Maniheiztlerin *Eski Ahit*'i reddeden söylemlerine geniş yer vermişler ve onların bu tutumlarını eleştirmişlerdir.⁴⁹⁶ Bunların yanı sıra Didymus, Epiphanius ve Titus'un eserlerinden de Maniheiztlerin *Eski Ahit*'e ilişkin görüşleri hakkında bilgi edinmek mümkündür. Ancak bu konudaki en güçlü eleştiriler, yine Augustinus tarafından yapılmıştır. Zira Addā ve Faustus'un çalışmalarını başlı başına alıntılamanın Augustinus, onlar tarafından yapılan her bir eleştiriye cevap vererek Maniheizm'e karşı Hıristiyan inancını savunmuştur. Özellikle *Contra Adimantum*'da, Addā'nın *Eski Ahit* eleştirilerini tek tek ele almış ve yaptığı detaylı açıklamalarla bu eleştirilerin her birine karşı sav geliştirmiştir. *Eski Ahit* eleştirilerine karşı bahsi geçen din adamları tarafından yapılan tüm savunmalar son derece detaylıdır. Bunların tümünü değerlendirmek çalışmanın kapsamını aşacağından *Eski Ahit*'e ilişkin kullanılan temel argümanların neler olduğundan bahsederek konuyu özetlemenin yerinde olacağı düşünülmektedir.

Serapion için Maniheiztlerin *Eski Ahit*'i reddetmesi, onların *Yeni Ahit*'i anlamamalarına bağlıdır. *Eski Ahit*'te yer alan anlatımlara dayanarak Tanrı'nın merhametsiz olduğunu söyleyen Maniheiztlere karşı Tanrı'nın merhametinin bir örneği olarak Davud'un bağışlanmasından bahsetmiş ve bu bağışlamayı Maniheiztlerin Yahudilere karşı duyduğu düşmanlığın yanlış olduğunu kanıtlamak için kullanmıştır. *Eski Ahit*'te geçen peygamberlere yönelik eleştirilere ise onların İsa'nın öncülleri olduklarını ve Mesih'in gelişini önceden bildirdiklerini söyleyerek cevap vermiştir.⁴⁹⁷ Bunu kanıtlamak için *Tesniye*'de geçen bazı pasajları alıntılanmıştır: "Tanrınız Rab size aranızdan, kendi kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber çıkaracak." (Yas.18:15,37). Aynı pasajlar, Epiphanius ve Hegemonius tarafından da alıntılanmıştır.⁴⁹⁸

Serapion için olduğu gibi, Hegemonius için de *Eski Ahit*'in temel rolü, İsa'nın gelişini müjdelemesidir. Ona göre eğer Mani kendisinin Paraklit olduğunu söylemeye cüret ediyorsa,

⁴⁹⁵ Augustinus, *Contra Faustum*, 594-595 (22/5); Augustine, *Reply to Faustus*, 273-274 (22/5).

⁴⁹⁶ Hıristiyan polemik yazarları Serapion ve Hegemonius'un Maniheiztlerin *Eski Ahit*'i reddetmelerine yönelik yaptıkları eleştirilerinin detaylı değerlendirmesi için bk. Evgenia. Moiseeva, "The Old Testament in Fourth-Century Christian-Manichaean Polemic", *Journal of Late Antiquity* 11/2 (2018), 274-297.

⁴⁹⁷ "...İncil'i bilselerdi, Yasa'dan habersiz olmazlardı. Ve eğer Yasa'yı bilmiyorlarsa, İsa'yı nasıl tanıdılar? Çünkü Yasa olmadan İsa'ya ulaşamazlar." Serapion of Thmuis, *Against the Manichees*, 52-54 (36).

⁴⁹⁸ Epiphanius, *Panarion*, 299-300 (72.3).

kaynağını *Eski Ahit*'e dayandırmak zorundadır. Dolayısıyla Maniheistlerin *Eski Ahit*'i reddetmesi, Mani'nin öğretisinin de reddini gerekli kılmaktadır. Hegemonius'un bu yaklaşımı, Mani'nin Paraklit oluşu ve Maniheistlerin *Eski Ahit*'i reddetmelerine yönelik konuları birbiriyle ilişkili olarak ele aldığı göstermektedir. Zaten *Acta Archelaus*'un merkezinde de Maniheizm'in İsa görüşü ile Mani'nin Paraklit oluşu ve Maniheistlerin *Eski Ahit*'i reddine ilişkin konular yer almaktadır.⁴⁹⁹ Bu bağlamda Hegemonius'un *Acta Archelaus*'ta, *Eski Ahit*'in otoritesine karşı çıkan Maniheist delillere geniş yer verdiği görülmektedir. Bunlar arasından öne çıkanlardan ilki, Maniheistlerin *Eski Ahit*'in zalim bir Tanrı'nın ürünü olduğuna inanmalarına odaklanmakta ve *Eski Ahit* Tanrı'sının acımasızlığının birer kanıtı olarak *Eski Ahit* metinlerinden yaptıkları aşağıdaki alıntılar üzerinde durmaktadır: "Zengin ile yoksulun ortak yönü şu: Her ikisini de Rab yarattı" (Özd.22:2), "Çünkü Tanrı'nız Rab yakıp yok eden bir ateştir; kıskanç bir Tanrı'dır" (Yas.4:24), "Işığı biçimlendiren, karanlığı yapan, esenliği ve felaketi yaratan, bütün bunları yaratan Rab benim" (Yşa.45:7), "Rab öldürür de diriltir de ölümler diyarına indirir ve çıkarır" (1Sa.2:6).⁵⁰⁰ *Acta Archelaus*'a göre Maniheistlerin *Eski Ahit*'e karşı kullandıkları ikinci delil, Pavlus'un yasanın gereksizliğine ve yasayla aklanılmayacağına yönelik söylemlerine dayanarak *Eski Ahit*'in Karanlık Kralı'nın eseri olduğuna ve geçersizliğine vurgu yapmaktadır: "Tanrı katında hiç kimsenin yasayla aklanmadığı açıktır. Çünkü imanla aklanacaklardır" (Gal.3:11), "Ölümün dikenini günahdır. Günah ise gücünü kutsal yasadandır" (1Ko.3:6), "O bizi yazılı yasaya değil, ruha dayalı yeni bir anlaşmanın hizmetkârları olmaya yeterli kıldı. Yazılı yasa öldürür, ruh ise yaşatır" (2Ko.3:6). *Eski Ahit*'i reddetmek için Maniheistler tarafından kullanılan bir başka delil ise *Yuhanna İncili*'ne atıfta bulunarak Karanlık Kralı'nın isteklerini gerçekleştirmek için Musa aracılığıyla insanlara verdiği Yasa üzerinde durmaktadır: "Siz babanız İblis'tensiniz ve babanızın arzularını yerine getirmek istiyorsunuz. O başlangıçtan beri katildi. Gerçeğe bağlı kalmadı. Çünkü onda gerçek yoktur. Yalan söylemesi doğaldır. Çünkü o yalancıdır ve yalanın babasıdır."⁵⁰¹

Görüldüğü gibi, Maniheistlerin *Eski Ahit*'i reddetmek için kullandıkları tüm bu delillere karşı Hegemonius'un genel olarak iki temel argümanı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, *Eski Ahit* kehanetlerinin İsa'nın Mesih olarak gelişini önceden bildirdiğini ifade etmekte, ikincisi ise Yasa'nın tüm kötülüğü ortadan kaldırdığı önermesine dayanarak *Eski Ahit*'i vahyeden Tanrı'nın kötü olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Hegemonius bunu desteklemek için İsa'nın *Matta*'da yer alan şu sözlerine atıfta bulunmuştur: "Ben Yasa'yı geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya

⁴⁹⁹ Moiseeva, "The Old Testament in Fourth-Century Christian-Manichaeic Polemic", 280.

⁵⁰⁰ Maniheistler tarafından kullanılan tüm bu *Eski Ahit* alıntıları, *Eski Ahit* Tanrısının kötülüklerin kaynağı olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Kudüs piskoposu Cyril de Maniheistleri eleştirirken bu pasajlardan bahsetmiştir. Bk. Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 41 (6.27-29).

⁵⁰¹ Yu.8:44. Archelaus burada İsa'nın, Tanrı'nın emirlerini bırakıp şeytanı kendilerine rehber edinen günahkârlara seslendiğini söyleyerek Maniheistlere karşı çıkmıştır. Bk. Hegemonius, *Acta Archelai*, 88 (33.1).

geldim” (Mat.5:17). Böylece *Eski Ahit*'i reddetmek için Maniheistler tarafından kullanılan delillerin geçersizliğini ispatlamaya çalışmıştır.⁵⁰²

Dördüncü yüzyıl polemik yazarlarından Didymus, Pavlus'un mektuplarına atıfta bulunarak *Eski Ahit*'i reddeden Maniheistleri, Vaftizci Yahya'nın sözlerine başvurdukları için eleştirmiştir. Çünkü ona göre Vaftizci Yahya, Maniheistlerin otoritesini tanımayı reddettikleri *Eski Ahit* dönemine ait peygamberlerden biridir.⁵⁰³ Benzer şekilde Epiphanius da *Eski Ahit*'i reddettikleri halde, İsa'nın gelişini önceden haber veren *Eski Ahit* pasajlarını kabul etmeleri nedeniyle Maniheistlerin kendi kendilerini yalanladıklarını söylemiştir. *Eski* ve *Yeni Ahit* arasında tutarsızlık olduğunu iddia eden Maniheistlere karşı iki metnin birbiriyle uyumlu olduklarını göstermek amacıyla *Eski* ve *Yeni Ahit* arasında karşılıklı atıflarda bulunmuştur.⁵⁰⁴ Çünkü Epiphanius'a göre, Yasa'yı gönderen ve İncil'de konuşan, tek ve aynı Tanrı'dır.⁵⁰⁵ Tanrı gelecekteki olayların Mesih'te gerçekleşeceğini *Eski Ahit* aracılığıyla garanti etmiştir.⁵⁰⁶ Epiphanius'un değindiği bir başka konu *Eski Ahit*'in geçerliliği üzerindedir. Bu bağlamda *Eski Ahit*'in ve *Eski Ahit*'te bahsi geçen peygamberlerin İsa'nın gelişine kadar insanlara rehberlik ettiğini, İsa geldikten sonra Yasa'ya ihtiyaç kalmadığını, ancak bunun onları reddetmek anlamına gelmediğini vurgulamıştır. Bunu kanıtlamak için günlük hayatın içinden pek çok benzetme kullanan Epiphanius,⁵⁰⁷ Luk.16:16'ya da atıfta bulunmuştur: “Kutsal Yasa ve peygamberlerin devri Yahya'nın zamanına dek sürdü. O zamandan bu yana Tanrı'nın egemenliği müjdeleniyor ve herkes oraya girmeye çalışıyor.” Böylelikle Musa'dan İsa'ya uzanan tarihsel süreçte, *Eski* ve *Yeni Ahit*'in, birbirini tamamlayan bir bütünün parçalarını oluşturduğunu açıklamaya çalışan Epiphanius'un, artık ihtiyaç kalmadığı düşüncesiyle Yasa'nın reddedilemeyeceği fikrini savunduğu görülmektedir.

Dördüncü yüzyılın ikinci yarısında kaleme aldığı *Contra Manichaeos* isimli eseriyle Maniheistlere yönelik kapsamlı eleştirilerde bulunan Titus ise, *Eski Ahit*'in reddine ilişkin itirazlarına, Mani'nin, *Eski Ahit*'te anlatılan olaylara yönelik nasıl bir bakış açısına sahip olduğundan bahsederek başlamıştır. Bu doğrultuda öncelikle, Mani'nin, *Eski Ahit*'te anlatıldığı şekliyle, Tanrı'nın, Âdem'in itaatsizliğini önceden bildiğine inanmadığını, Habil'in öldürülmesiyle alay ettiğini, Tufan ve Sodom'un yok edilmesini kötülük ilkesiyle ilişkilendirdiğini, bunların yanı sıra, İbrani atalarının çok eşliliğini kınadığını, Mısır'a gönderilen on belayı ima ederek Tanrı'nın Mısırlılara karşı çok fazla düşmanlık ve öfke gösterdiğini, dolayısıyla İbranilere haksız bir ayrıcalıkta bulunduğunu iddia ettiğini

⁵⁰² Hegemonius, *Acta Archelai*, 112 (44.6).

⁵⁰³ Didymus, “Contra Manichaeos”, 321 (31.10-13).

⁵⁰⁴ “*Eski Ahit*'te Tanrı Musa'ya “Rab size kardeşlerinizin arasından benim gibi bir peygamber çıkaracak” der. Buna karşılık İsa *Yeni Ahit*'te “Musa benim hakkımda yazmıştır” der. Musa “ O peygambere kulak vermeyen herkes helak olacak” der. İsa ise “Musa'ya iman etmezseniz bana nasıl iman edeceksiniz?” der.” Epiphanius, *Panarion*, 300 (72.3-4).

⁵⁰⁵ Epiphanius, *Panarion*, 282 (57.7).

⁵⁰⁶ Epiphanius, *Panarion*, 299 (72.1).

⁵⁰⁷ Epiphanius, *Panarion*, 303 -304 (75.3-10).

söylemiştir. Titus tüm bu iddialara dayanarak, insanın Tanrı tarafından yaratılan bir varlık olmadığını göstermek isteyen Mani'nin, dünyanın neden var olduğu konusunda şüphe içinde olduğunu ifade etmiş ve ona karşı dünyanın yaratılış nedeninin, Tanrı'nın yaratıcı iyiliği olduğunu savunmuştur. Çünkü Titus'a göre Tanrı'nın yaratılışa ihtiyacı yoktur. Ama yine de o, var olmayan şeyleri iyiliğiyle yaratmış; sonra da yarattıklarını bir düzene sokmuştur. Gök cisimleri de dâhil olmak üzere yaratılmışların tek amacı, insan için var olmalarıdır. Bu nedenle insan, dünyanın ana parçasıdır. Dolayısıyla Maniheistlerin göksel cisimleri iyi Tanrı'ya, insanı ise kötülük ilkesine atfetmeleri bir anlam ifade etmez. Çünkü tüm varlıklar tek bir Tanrı'nın eseridir.⁵⁰⁸ Eğer Maniheistlerin iddia ettiği gibi, İbranileri koruyan kötülük ilkesiyse, o halde Maniheistler kötülüğün hem hayatta tuttuğunu hem de yok ettiğini kabul etmelidirler. Çünkü eğer kötülük ilkesi İbranileri koruyorsa, bu aynı zamanda onun merhamete de sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁹ Titus'a göre, iyilik bilgisini gerektiren bu durum, Maniheistlerin maddenin mantıksız olduğu öğretisiyle de çelişmektedir. Madde Maniheistlerin iddia ettiği gibi, düzen ve akıldan yoksunsa, o zaman insana karşı kasıtlı olarak bir kötülük yapmamıştır. Musa'nın, duasıyla belaları çağırıp durdurabildiğine göre kötülük ilkesi ancak, İbranileri, aralarında yaşadıkları Mısırlıların vuran büyük belalardan korumak için çaba sarf eden bilge bir varlık olabilir.⁵¹⁰ Böylelikle Titus, Tanrı'nın iradesini ifade eden tüm bu olayları, Maniheistlerin inandığı kötülük ilkesine atfetmenin imkânsız olduğunu açıklamış ve bu konuda daha fazla tartışmanın gereksiz olduğu sonucuna varmıştır. Ayrıca, adil olduğu açık bir şekilde görülebildiği için, Musa'ya verilen On Emir'in, Mani'nin iddia ettiği gibi kötü olandan değil, sadece iyi olandan gelebileceğini ifade etmiştir.⁵¹¹

Titus *Eski ve Yeni Ahit*'i karşılaştırarak ikisinin aynı Tanrı'dan kaynaklanmadığını ileri süren Maniheist görüşlerin Basilides, Valentinus ve Marcion gibi Mani'den önceki sapkın grupların öğretilerine dayandığını ve her ne kadar aralarında farklılıklar olsa da bu grupların, iki ahit arasındaki çelişkinin kanıtı olarak Mat.5:27-28:33-37 gibi pasajlara atıfta bulunma konusunda hemfikir olduklarını söylemiştir. Onlara karşı, *Eski ve Yeni Ahit*'in aynı Tanrı'nın eseri olduğunu kanıtlamak için, iki ahit arasındaki farklılığın temel nedenini, farklı çağlarda farklı insanlara hitap etmesiyle ilişkilendirmiştir. Eski ve yeni kuralların aynı kişi tarafından verildiğini ifade eden Titus, bu kuralların birbirleriyle asla çelişmediğini, sadece farklı kişilere hitap ettiğini dile getirmiştir. Nitekim Yahudilerin yasası dünyevi meselelerle ilgilenirken, Hıristiyanların yasası, onları, ötede ne olduğu konusunda erdemli bir şekilde eğitmeye odaklanmıştır. Bu yüzden Yahudiler bu dünyanın gözle görülür cezalarıyla, Hıristiyanlar ise günahattan alıkonulmaları için gelecekteki akıbetleriyle tehdit edilmişlerdir.⁵¹²

⁵⁰⁸ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 36 (3.10-12).

⁵⁰⁹ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 43 (3.38).

⁵¹⁰ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 43 (3.39-41).

⁵¹¹ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 44 (3.45-47).

⁵¹² Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 48-49 (3.78-79).

Titus'a göre Tanrı *Eski Ahit*'te, hem doğruları iyi örnekler aracılığıyla göstererek hem de günahlarını kınayarak insanlara fayda sağlamıştır. Bu bağlamda Maniheistler tarafından sıklıkla eleştirilen Davut'un, Uriah ve Bathsheba ile bağlantılı günahını örnek vererek (2Sam.11-12), Tanrı'nın ilahi takdirini göstermeye çalışmış; Davut'un tüm dindar eylemlerini görmezden gelen Maniheistleri, yalnızca onun günahıyla ilgilendikleri için eleştirmiştir. Bununla birlikte, Tanrı'nın, Davud'un iyi işlerini onun kötü işlerine karşı tarttığına, birincisinin daha ağır geldiğini, ama yine de içten tövbesine rağmen Davud'u cezalandırdığını vurgulamıştır. Buna bağlı olarak gelecek nesiller için iyi bir örnek olan Davut'a yaptıkları itiraz nedeniyle Maniheistlerin kendilerinden utanmaları gerektiğini söylemiş; onları, *Eski Ahit*'te geçen olayları anlamadıkları için eleştirmiştir.⁵¹³ Titus'a göre, Tanrı Yasa'nın gereksiz hale geldiği yerde, insanlığı giderek daha büyük bir mükemmelliğe yükseltmiştir. *Eski Ahit*'in Mesih hakkındaki anlatıları ve kehanetleri olmadan *Yeni Ahit*'in hiçbir bağlamı olmadığını ifade eden Titus, sözlerini, tüm sapkınların *Eski Ahit*'i küçümsemelerinin aptalca olduğunu belirterek bitirmiştir.⁵¹⁴

Augustinus ise Maniheistlerin *Eski Ahit*'e yönelik eleştirilerini Addā ve Faustus'un çalışmalarına dayalı olarak temellendirmektedir. Addā ve Faustus'un eleştirilerine karşı *Eski* ve *Yeni Ahit*'in bütünlüğünü savunan Augustinus, Addā'nın literal açıdan yorumlayıp eleştirdiği *Eski Ahit* pasajlarını alegorik yönden yeniden açıklamış ve Maniheistlerin, bahsi geçen pasajların asıl niyetini anlayamadıklarını ifade etmiştir. Ona göre bunun nedeni, Maniheistlerin, peygamberlerin konuştuğu geleneksel dili görmezden gelmeleridir.⁵¹⁵ Augustinus, Maniheistlerin *İncil* pasajlarından yaptıkları alıntılarla *Eski Ahit* metinleri arasındaki tutarsızlıkları gösterme girişimlerine ise *İncil*'in bir bütün olarak okunup anlaşılması gerektiğini söyleyerek karşı çıkmıştır. Zira ona göre, metni parçalara ayırarak okumak, bütünün verdiği mesajın anlaşılmasını engellediği gibi yanlış çıkarımlarda bulunulmasına da neden olur:

Sevgili kardeşlerim, Maniheistlerin bilgisiz kimselere karşı güvenilir olmadıklarının, aksine yanıltıcı bir şekilde davrandıklarının sizin için son derece açık olduğuna inanıyorum, çünkü onlar kutsal metinleri bir bütün olarak kabul etmiyorlar ve eskilere değil sadece yeni metinlere inanmayı tercih ediyorlar. Cahil kimseleri kandırmak istediklerinde birbiriyle çeliştiğini göstermeye çalıştıkları cümleleri seçip diğerlerinden ayırıyorlar. Gerçek şu ki, *Yeni Ahit*'ten bunu yapamayacakları tek bir cümle bile yok; çünkü bir kitap tüm bağlamı içerisinde okunmazsa her cümle birbiriyle çelişiyormuş gibi görünebilir.⁵¹⁶

⁵¹³ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 49 (3.81-84).

⁵¹⁴ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 49-50 (3.86-88).

⁵¹⁵ Augustinus, *Contra Adimantum*, 182 (3/23).

⁵¹⁶ Augustinus, *Sermones De Scripturis*, PL/41 (23-994), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1865), 332 (50.13); İng. çevirisi için bk. Van den Berg, *Biblical Argument*, 145-146.

Böylece Augustinus, Maniheistlerin *Eski Ahit*'i eleştirirken kullandıkları yöntemin, metinlerin genel bağlamından kasıtlı bir şekilde koparılarak, insanları, özellikle de bilgisiz kimseleri aldatmayı amaçladığına vurgu yapmıştır.

Augustinus'a göre *Eski Ahit*'i, vaatlerini ve ilkelerini doğru anlamının anahtarı Mesih'tir. Bu nedenle Augustinus, *Eski Ahit*'in terk edilmemesi; ancak *Yeni Ahit*'in ışığında kullanılması gerektiğini savunmuştur.⁵¹⁷ Geçici şeyler olarak bahsettiği *Eski Ahit* vaatlerinin, zamansal gerçekliklerin vaatleri olduğunu ve hem muhatap oldukları dönemin insanlarına örnek olması hem de Mesih'in gelişinden sonrakileri uyarması amacıyla yazıldığını ifade etmiştir.⁵¹⁸ Bu nedenle Hıristiyanlar için *Eski Ahit*'te anlatılanların, gelecek şeylerin sembolleri olarak kabul edildiğini belirten Augustinus, *Eski Ahit*'te adı geçen din adamlarının ve peygamberlerin, bu vaatlerin gelecek şeylere işaret ettiğini zaten anladıklarını dile getirmiştir.⁵¹⁹

Bunların yanı sıra, Augustinus'un, Musa Yasası'nın emirlerini yerine getirmedikleri için *Eski Ahit*'in Hıristiyanlara ait olmadığını iddia eden Faustus'a karşı, *Eski Ahit*'in ahlaki ve sembolik kuralları arasında bir ayırım yaptığı görülmektedir.⁵²⁰ *Eski Ahit*'in hüküm sürdüğü dönemde Musa Yasası'nın tamamına uyulması gerekirken, Mesih ile başlayan yeni zamanda yalnızca ahlaki ilkelere uymanın yeterli olduğunu, sembolik olanlara uyulmasına ihtiyaç kalmadığını ifade etmiştir.⁵²¹ Faustus'un, Musa Yasası'nın sembolik değeri olan sünnet, şabat ve kurban gibi uygulamalarıyla alay etmesine ise, Maniheistlerin, hiçbir değeri olmadığını söylediği uygulamalarını eleştirerek karşılık vermiştir. Maniheist öğretiyeye göre, bir ağaçtan koparıldıklarında veya pişirildiklerinde acı çektiğine inanılan sebze ve meyveler üzerinden hareket ederek, bunları yapmaları ve et yemeleri yasak olan *seçkinleri* eleştirmiş; Tit. 1:15 ve Mat. 15:11'e atıfta bulunarak Tanrı'nın yarattığı her şeyin iyi ve temiz olduğunu vurgulamıştır.⁵²²

Özetle belirtmek gerekirse, *Eski Ahit* eleştirilerine karşı Hıristiyan din adamları tarafından yapılan tüm savunmalar *Eski Ahit*'i vahyeden Tanrı'nın kötü olamayacağı, İsa'nın gelişinin *Eski Ahit* aracılığıyla önceden haber verildiği, bu nedenle *Eski Ahit*'te İsa'dan önce gerçekleşen olayların her birinin aslında Mesih'in gelişiyeye ilişkili olduğu, *Eski Ahit* olmadan *Yeni Ahit*'in anlaşılamayacağı, bu iki kutsal kitabın tarihsel süreci de içine alan bir bütünlük sergilediği, kutsal metinlerin gerçek anlamlarıyla değil, alegorik açıdan bir bütün olarak okunup yorumlanması gerektiği gibi konular üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada ifade edilmesi gereken

⁵¹⁷ Augustinus, *Contra Faustum*, 268-271 (4/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 161-162 (4/2).

⁵¹⁸ Augustinus burada 1Ko.10:11'e atıfta bulunmaktadır: "Bu olaylar başkalarına ders olsun diye onların başına geldi. Çağların sonuna ulaşmış olan bizleri uyararak için yazıya geçirildi." Bk. Augustinus, *Contra Faustum*, 306-307 (8/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 175 (8/2).

⁵¹⁹ Augustinus, *Contra Faustum*, 268-271 (4/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 161-162 (4/2).

⁵²⁰ Augustinus, *Contra Faustum*, 285-286, 314-315 (6/2,11/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 167-168, 177 (6/2,11/2).

⁵²¹ Augustinus, *Contra Faustum*, 285-286 (6/2); Augustine, *Reply to Faustus*, 167-168 (6/2).

⁵²² Augustinus, *Contra Faustum*, 288-294 (6/4-7); Augustine, *Reply to Faustus*, 168-171 (6/4-7).

önemli bir husus, savunmaların yüzeysel bir şekilde değil; oldukça detaylı ve etkili bir dil kullanılarak yapılmış olmasıdır. Maniheistler tarafından *Eski Ahit*'e ilişkin yapılan eleştiriler de oldukça güçlüdür. Özellikle Addā, *Eski Ahit* eleştirisini bir misyon stratejisi olarak kullanmış ve Hıristiyan kilisesine mensup pek çok insanı Maniheizm'e çekmeyi başarmıştır. Dahası o, *Disputationes* aracılığıyla kendisinden sonra gelen Maniheistlere de bu konuda kaynaklık etmiştir. Ancak Hıristiyan din adamlarının devreye girmesinden itibaren, Maniheistlerin *Eski Ahit*'in reddine ilişkin kullandıkları temel argümanların giderek zayıfladığını söylemek mümkündür. Zira zaman içerisinde oluşturdukları güçlü savunma metotlarıyla, Hıristiyanların bu konuda Maniheistlerden giderek daha fazla etkili oldukları görülmektedir. Bunda, Maniheistlerin Roma coğrafyasında giderek etkinliklerini yitirmelerinin de büyük payı olduğu unutulmamalıdır.

2.2.5. Maniheizm'in kötülük anlayışına yönelik eleştiriler

Kilise ile Maniheistler arasındaki polemik savaşının en önemli konularından bir diğeri, kötülük problemidir. Erken dönemlerden itibaren yazılan tüm Maniheizm karşıtı metinlerde bu konu ele alınmış ve Maniheizm'in kötülük problemine getirdiği çözüm, ona karşı reddiye kaleme alan tüm Hıristiyan polemik yazarlarının karşı çıktığı ortak bir mesele olarak tartışılmıştır. Konunun anlaşılabilmesi için öncelikle Maniheizm'in nasıl bir kötülük anlayışına sahip olduğunun bilinmesine ihtiyaç vardır.

Diğer gnostik inançlarda olduğu gibi, kötülük problemini merkeze alan Maniheist öğretinin temelini, dünyanın bütünüyle kötü olduğu inancı oluşturur. Tanrı'yı kötülükten sorumlu tutmayan bu inanç, kötülüğü bağımsız bir ilkeye atfederek düalizmi alternatif bir çözüm yolu olarak sunar. Buna bağlı olarak da kötülüğü, iyi olarak tanımlanan Işık ile kötü olarak tanımlanan Karanlık arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak görür. Dolayısıyla Maniheist öğretiye, iki karşıt ilke arasındaki kozmik mücadelenin, beden ile ruh arasında her insanda tekrarlanarak ortaya çıktığı düşüncesi hâkimdir. Maniheistlerin kötülüğü insan bedeniyle ilişkilendirdikleri bu anlayışa göre, beden özü itibarıyla kötü, ruh ise özü itibarıyla iyidir. Kötülüğe dair sahip oldukları bu anlayışa dayalı olarak Maniheistler, Tanrı'nın şeytan da dâhil tüm varlıkların yaratıcısı olduğunu kabul eden Hıristiyan anlayışını reddetmişler ve "Şeytanı kim yarattı?"⁵²³, "İyi Tanrı neden bu kadar zararlı ve yıkıcı olacak birini ortaya çıkardı?"⁵²⁴, "Madem şeytanın kötü olacağını önceden biliyordu, öyleyse günah işleyeceğini bile bile onu yaratmamalıydı"⁵²⁵ gibi argümanlar kullanmışlardır. Maniheistler için bu durum insanın kötülük yapmadığını, Tanrı'nın kötülüğe maruz kaldığını ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tüm zararlardan insanın ya da Tanrı'nın değil, bizzat Karanlık Âlemi'nin sorumlu olduğunu

⁵²³ Augustinus, *Two Books on Genesis*, 139.

⁵²⁴ Didymus, "Contra Manichaeos", 317 (23).

⁵²⁵ Augustinus, *Two Books on Genesis*, 139.

göstermektedir. Nitekim Maniheistlere göre Işık Âlemi sadece hile, düzenbazlık, yağmacılık ve günahattan değil aynı zamanda sıcak ve soğuktan, açlık ve susuzluktan, hastalık ve yaşlılık gibi tüm olumsuzluklardan da uzaktır.⁵²⁶ Dolayısıyla yeryüzünde düzensizliğe neden olan her şey Karanlık Âlem ile ilişkilidir. Bu ise karanlığın iyilik karşısında aktif bir güç olarak tanımlanmasını sağlamıştır.

Ontolojik açıdan bakıldığında, Tanrı ile birlikte kötülüğün de ezeli ve ebedi olduğunu söylemek problemin ortadan kaldırılmasına dair kesin bir çözüm sunmuş gibi görünmektedir. Zira Maniheist öğretiyeye göre her ikisi de ezeli ve ebedi kabul edilen mevcut düâlitelerde, kötülüğün kökenini açıklamaya gerek yoktur. Karanlık Âlemi'nin varlığı zaten Tanrı'nın mutlak iyiliğini doğrudan güvence altına almaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken esas husus, Mani'nin oluşturduğu öğretinin zayıf tarafının, kötülüğün yalnızca ontolojik açıdan ezeli ve ebedi oluşunu söylemekle yetinmiş olmasıdır. Zira Mani oluşturduğu öğretilerde kötülüğün kaynağı olarak gördüğü Karanlık Kralı ve onun dünyasını tasvir etmekten öteye gidememiş, problemin asıl ihtiyaç duyulan felsefi yönüne dair net bir açıklama getirememiştir. Ancak her ne kadar felsefi yönü zayıf olsa da Maniheizm'in kötülük problemine sunduğu bu çözüm yolunun, Kilise'ye ciddi bir biçimde meydan okumak anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Çünkü onu kabul etmek, Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu inkâr etmek ve kötülüğü insandan ziyade ilahi bir kökene atfetmek demektir.

Maniheizm'in kötülük problemine çözüm olarak sunduğu düâlizmin, ilk olarak Hıristiyan yazar Serapion tarafından eleştirildiği görülmektedir. Serapion Maniheizm'deki kötülük anlayışını, insanın ahlaki sorumluluğunu ortadan kaldırdığı ya da zayıflattığı gerekçesiyle reddetmiştir. Bu bağlamda onun Maniheist kötülük anlayışına yönelik temel eleştirisinin daha ziyade ahlaki boyutta olduğunu söylemek mümkündür. Zira ona göre kötülük bir madde değil, iyiliğin kavranmasındaki başarısızlıktır.⁵²⁷ İnsan, doğası gereği iyidir. Kötülük sağlıklı bir irade tarafından sergilenen davranış biçimi olarak ortaya çıkar.⁵²⁸ Casey, Serapion'un ahlaki kötülüğün kökenine ilişkin yaptığı açıklamada, Âdem'in düşüşü nedeniyle insanın doğasına ilişkin olumsuz bakış açısına ve geleneksel Hıristiyanlıktaki kötülüğün lütuf yoluyla çözümüne ilişkin hiçbir iz olmadığına dikkat çeker. Ona göre, Serapion'un açıklamaları daha ziyade kötülüğü iradeye bağlı davranışlarla ilişkilendiren Yunan felsefi geleneğiyle benzerlik göstermektedir.⁵²⁹ Serapion'un ardından yine erken dönem polemik yazarlarından Didymus da Maniheistlerin kötülük anlayışını ahlaki çerçevede eleştirme yoluna gitmektedir. Didymus insan bedeninin bileşiminde değiştirilemez bir kötülük olduğu yönündeki Maniheist iddiayı reddetmiş; iyi ve kötünün bilinçli tercihlerden kaynaklanan nitelikler olduğunu savunmuştur.

⁵²⁶ W. B. Henning, "A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12/2 (1948), 308.

⁵²⁷ Serapion of Thmuis, *Against the Manichees*, 37-38 (19-20).

⁵²⁸ Serapion of Thmuis, *Against the Manichees*, 44 (29), 50 (33).

⁵²⁹ Serapion of Thmuis, *Against the Manichees*, 21.

“Doğası gereği Şeytan'ın kendisi bile kötü değildir; aksine o, kendi özgür iradesiyle yaptığı bir seçimin sonucu olarak kötü olmuştur”⁵³⁰ diyen Didymus’a göre kötülük, Maniheistlerin iddia ettiği gibi maddesel ve kalıcı bir şey değil, tercihe göre değişikliğe uğrayan bir şeydir. Tüm akıl sahibi varlıklar kötülüğü reddetme ve iyiyi seçme kapasitesine sahip olduklarından, tövbe edip iyi olmak en ahlaksız kişiler için bile mümkündür.⁵³¹

Tıpkı Serapion ve Didymus gibi, kötülüğün maddesel değil etik bir kategori olduğunu vurgulayan, ancak konuyu onlardan daha geniş bir perspektiften ele alan Titus, Maniheizm’in kötülük probleminde yaklaşımını eleştirirken düşüncelerini, Maniheistlerin kullandığı çeşitli argümanlar üzerinden yola çıkarak açıklama yoluna gitmiştir. Bunlardan ilki, Tanrı’nın neden insanları günah işlemeyecek mükemmellikte yaratmadığı üzerinedir. Titus’un bu konudaki temel hareket noktasını, insanın ne iyi ne de kötü olarak dünyaya geldiği, iyiliği ve kötülüğü yetiştirilme koşullarına ve seçimlerine bağlı olarak sonradan elde ettiği düşüncesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda Titus, insanın doğumdan itibaren iyi ve kötünün bilgisiyle donatıldığını ve zamanla günaha neden olan eylemlerin sonuçları üzerinde düşünebilecek ve doğru kararlar verebilecek yeterliliği kazandığını ifade etmiştir. Ona göre, Maniheizm’in iddia ettiği gibi, bilinçli bir zihnin bilinçaltı tarafından istila edilmesi olarak ortaya çıkan bir kötülük söz konusu değildir. Günah tamamen bilişsel yetilerin kontrolü altında işlenir. Bu nedenle Titus gerçekten kötü eylemlerden kaçınmak isteyip de bunu yapamayan insanlar olduğu yönündeki itirazları kabul etmez. Bu tür insanlar, alışkanlık haline getirdikleri günah işleme eylemini ortadan kaldırmayı zor bulsalar da söz konusu günaha eğilim durumu tamamıyla kendilerinin sorumluluğu altındadır. Ayrıca Maniheistler iyi ve kötüyü bir arada düşünerek insanın içinde iki zıt doğanın yaşadığını iddia etmekte de haklı değillerdir. Zira düşüncelerin her iki yönde de hareket edebileceği gerçeği, yalnızca seçim yapılması ve eylemde bulunulması için bir temel sağlar. Böylelikle kötülüğün varlığı sadece eylemde ortaya çıkar. Bunların yanı sıra Titus, Maniheistler için kötülüğün sona ermesi anlamına gelen pasif bir iyi görüşün, insanın kötülüğün üstesinden gelme yeteneğine herhangi bir katkı sunmadığını ifade etmiştir. Ona göre, Tanrı günah işleme yeteneği olmayan insanları yaratmış olsaydı onlara iyi denilemezdi. Çünkü kötülüğü alt ederek böyle bir nitelik kazanmış olmazlardı. Titus’un düşünce yapısında insanı yaratılmışların geri kalanından ayıran, onun erdem kazanma yeteneğidir. Dolayısıyla Titus insanın kusur ve erdeminin, değiştirilebilen niyetine dayandığını ifade etmiş ve bahsi geçen iki niteliğin iradeye ait olduğu üzerinde durmuştur. Bu ise Tanrı’nın iyi olduğu ve erdemi elde edebilmesi için insana günah işleme imkânı verdiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.⁵³²

Maniheistlerin argümanları üzerinden hareket eden Titus’un kötülük probleminde ilişkin ele aldığı bir diğer konu zenginlik ve fakirlik olgusu çerçevesinde dünyadaki adaletsizliklerdir. Bu bağlamda zenginlik ve fakirliğin iyi ve kötü ilkelerden kaynaklandığını ileri süren Maniheist

⁵³⁰ Didymus, “Contra Manichaeos”, 309 (6).

⁵³¹ Didymus, “Contra Manichaeos”, 307 (1-2).

⁵³² Titus of Bostra, “Contra Manichaeos”, 23-25 (2.3-14).

görüşün aksine, Tanrı'nın sevgisi ve inayetinin bir işareti olarak görülmesi gerektiği fikrini savunmuştur. Zira ona göre ilk bakışta kötü görünen fakirlik, aslında tamamen kötü değildir. Benzer şekilde iyi olarak görünen zenginliğin ise pek çok dezavantajı vardır. Fakir insan zorluklara tahammül etmeyi ve tutumlu yaşamayı öğrenmek zorundayken zengin insan kendisine hâkim olmayı ve Tanrı'ya gereğince şükretmeyi öğrenmek zorundadır. İnsanın yaşamdaki yolculuğu zenginlikle kolaylaşmayacağı gibi yoksullukla zorlaşmaz. Bu nedenle ne yoksulluk tamamen kötü ve gereksiz; ne de zenginlik tamamen iyi ve gereklidir. İnsanın bu dünyadaki temel amacı olan erdem, zengin ya da fakir olsun herkes için eşit düzeyde erişilebilirdir. Dolayısıyla Titus dünyada adaletsizlik olduğu fikrini Tanrı'nın adalet anlayışına aykırı bulduğu için kabul etmemiş, buna karşın dünya üzerindeki eşitsizlikleri Tanrı'nın ilahi takdirine bağlı olarak açıklama yoluna gitmiştir.⁵³³ Onun takdiri ilahi olarak gördüğü bu durum, Maniheizm'in ayrı bir ilkedden kaynaklandığını ileri süren kötülük anlayışına başlı başına bir eleştiri niteliğindedir.

Titus'un kötülük anlayışını açıklarken ele aldığı bir diğer konu, Maniheistlerin yeryüzünde meydana gelen savaşların kötülük ilkesinden kaynaklandığını ileri süren argümanlarıdır. Titus bir felaket olarak gördüğü savaşların başlangıç noktasının kötülük olduğu konusunda Maniheistlerle hemfikirdir. Onu Maniheistlerden ayıran temel husus, kötülüğün Tanrı'dan değil, insanın açgözlülüğünden kaynaklandığı düşüncesidir. Savaşlar kötüdür; ancak insanın sorumluluğundadır. Titus savaşları kötü olarak tanımlasa da savaşlar sonucunda gerçekleşen ölümlerin kötü olmadığını ve bir ceza olarak anlaşılmaması gerektiğini söyler. Ona göre ölüm Tanrı'nın yeni insanlara yer açması olarak görülmelidir. Günahlarına son vermesi bakımından günahkârlar için ölüm bir faydadır; erdemli insanlar için ise erdemi elde etmek amacıyla verdikleri zorlu mücadelenin sonunda ödüllendirilmeleri anlamına gelir. Ölümü ruhun maddeden kurtuluşu olarak gören Maniheistler, savaşta ölümün de kötü olduğunu söyledikleri için kendileriyle çelişirler. Oysa Titus'a göre, ölüm ruhu maddeden özgürleştirdiği için değil, erdemlilere bir ödül ve kötüler için günahlarının bir sonucu olduğu için iyidir. Titus benzer şekilde deprem, salgın hastalık ve kıtlık gibi doğal afetleri de Maniheistlerin aksine kötü bir Tanrı'nın eseri olarak değil, Tanrı'nın ilahi takdirinin bir parçası olarak görür. Ona göre bolluk ve refah zamanlarında, beden lüks yaşama alıştıkça insan zihni gevşeme eğilimindedir. Oysa bahsi geçen musibetlerden biri vuku bulursa, insan şehvete daha az esaret eder, takva ve tevazuya daha çok vakit harcar. Bu nedenle, insana acı verici görünen şeyler, aslında insanlık için faydalı ve gereklidir. Çünkü bunlar insan zihninin iyiye, Tanrı'ya odaklanmasına ve böylece onu tembellikten kurtararak erdemli bir hayat yolunda ilerlemesine yardımcı olur.⁵³⁴ Görüldüğü üzere, Titus tarafından tartışılan ve Maniheizm'e bir eleştiri olarak sunulan tüm bu konulara, geleneksel Hıristiyan düşüncesindeki özgür irade ve lütuf yoluyla kurtuluş düşüncesi hâkimdir.

⁵³³ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 25-26 (2.15-21).

⁵³⁴ Titus of Bostra, "Contra Manichaeos", 26-28 (2.22-27).

Titus'un görüşlerinden büyük ölçüde faydalanan Epiphanius ise kötülük problemini, geleneksel Hıristiyan öğretisinin, Tanrı'nın kötülükle hiçbir ilgisi olmadığı şeklindeki görüşünü dile getirerek ele alır. Tanrı'nın evreni ve insanları yaratırken hepsini iyi niteliklerle donattığını, onun altı günde gerçekleştirdiği yaratma eylemine dayandırarak açıklama yoluna gider. Bunu delillendirmek için *Yaratılış* kitabının Tanrı'nın gün gün gerçekleştirdiği her yaratımdan sonra yarattıklarına bakıp iyi olduğunu gördüğünü söyleyen pasajlarını⁵³⁵ kullanır.⁵³⁶ Klasik Hıristiyan görüşünü yineleyen Epiphanius'a göre, Tanrı doğası gereği iyi bir öze sahiptir ve kötülüğün onun tarafından yaratılması mümkün değildir. Zira onun yaratımı her şeyiyle mükemmeldir. O halde kötülük her zaman var olmadığına, bir başlangıcı olduğuna ve Tanrı tarafından yaratılmadığına göre kalıcı da değildir. Bu bağlamda Epiphanius kötülüğün ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı, bir öze ya da varlığa sahip olup olmadığı gibi konulara yönelir ve kötülüğün ezeli olmadığı, herhangi bir özünün bulunmadığı ve yalnızca insan faaliyetleriyle sınırlı olduğu sonucuna varır.⁵³⁷ Ardından şeytan konusuna değinir. Şeytanın doğası gereği kötü olmadığını, diğer tüm yaratıklar gibi başlangıçta iyi bir öze sahipken kötülüğü kendi iradesiyle seçtiğini söyler. Zira Tanrı, yüce iyiliğiyle tüm insanların iyi olmasını istemesine rağmen, yine de onlara seçme özgürlüğü vererek her birinin kendi iradesiyle seçtiği eylemi gerçekleştirmesine izin vermiştir. Dolayısıyla, kötülüklerden Tanrı sorumlu olamaz, bizzat insanın kendisi sorumludur.⁵³⁸

Epiphanius Hıristiyan düşüncesindeki kötülük algısından bahsettikten sonra Mani'yi, kötülüğü eşit şartlarda Tanrı'nın karşısına koyduğu için eleştirir. Onun bozulmuşluk olarak tanımladığı kötülüğün neyin bozulması olduğunu sorgular. Eğer kötülük maddenin bozulmuşluğuysa, o halde uzun zaman önce kendiliğinden her şeyi tüketip yok etmiş olması gerektiğini söyler. Oysa Maniheist öğretiye göre madde üreme yoluyla sürekli büyümektedir. Maniheizm'de evliliğin günahkâr bedenler üretilmesine hizmet ettiği düşüncesiyle kötü kabul edilmesinin nedeni de budur. Epiphanius buna dayanarak Mani'nin her şeyde kötülük kadar iyiliğin de olduğunu söylemesini çelişkili bir kötülük açıklaması olarak değerlendirir. Dahası, Mani'nin kötü olarak adlandırdığı şeyler aslında tam tersi özelliklere sahip olabilir. Örneğin yılanlar ya da diğer zehirli sürüngenlerin ölümcül zehir kaynakları aynı zamanda ölüm ve ıstırapı ortadan kaldıracak panzehire de sahiptir. Mani'nin karanlıkla eşdeğer gördüğü ve ismen küçümsediği gece ise Tanrı'nın insana verdiği dinlenme zamanıdır. Dolayısıyla her şey aslında bireysel olarak iyidir. İnsan günahı nedeniyle hiçbir şey kötü olarak adlandırılmaz.⁵³⁹

Yukarıda bahsi geçen din adamlarının eleştirileri bir yana, Maniheizm'in kötülük anlayışına yönelik en güçlü eleştiri Augustinus tarafından yapılmıştır. Maniheizm'e dair çalışmalarıyla

⁵³⁵ "Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü." Yar. 1:31.

⁵³⁶ Epiphanius, *Panarion*, 242 (15.1-2).

⁵³⁷ Epiphanius, *Panarion*, 242 (15.3-6).

⁵³⁸ Epiphanius, *Panarion*, 242-243 (16.1-2).

⁵³⁹ Epiphanius, *Panarion*, 243-244 (16.3-17.6).

tanınan Lieu, Augustinus'un kötülük sorununu çözme çabasıyla Maniheistlere meydan okuması, Hıristiyan düşüncesinin gelişiminde önemli bir dönüm noktası olarak görmüştür. Ona göre hiçbir Hıristiyan düşünür kötülük problemini Augustinus'un yaptığı kadar eksiksiz ve felsefi argümanları ustaca kullanarak ele almamıştır.⁵⁴⁰ Augustinus'un kötülük konusundaki eleştirisinde bu denli başarılı olmasının arka planında, Maniheist gelenekle olan yakın geçmişi ve onu Maniheizm'e yönlendiren esas nedenin kötülük problemi konusunda yaşadığı kişisel bunalımlar olduğunu söylemek mümkündür.

Augustinus'un, Maniheistlerin kötülük anlayışına yönelik eleştirisine geçmeden önce kötülüğü nasıl tanımladığını ve bu tanımlamayı kendi içerisinde nasıl sınıflandırdığını anlamak önemlidir. Zira kötülüğü ikiye ayıran Augustinus'a göre bunlardan ilki ahlaki kötülük, diğeri ise fiziksel (doğal) kötülüktür.⁵⁴¹ Aşırı sıcak ve soğuklar, fırtınalar, seller, su baskınları, yıldırım düşmesi, depremler, salgın hastalıklar vb. onun sınıflandırmasında fiziksel kötülük içerisine girer. Ancak Augustinus'a göre bunlar acı verici ve korkutucu olmalarına rağmen gerçek kötülük değil, ilahi bir planın parçası olarak Tanrı'nın insanlara günahları karşılığında verdiği bir cezalandırmadır.⁵⁴² Bu bağlamda fiziksel kötülük, Âdem'in ve sonrasında diğer tüm insanların günahlarının birer cezası olarak ortaya çıkar:

Biri cehaleti nedeniyle yanlış davrandığında veya istediği şeyi doğru bir şekilde yapamadığında eylemleri günah olarak nitelendirilir; çünkü bu günahların kökeni özgür iradeyle işlenen ilk günahadır. Sonraki günahlar, bu ilk günahın yalnızca sonuçlarıdır.⁵⁴³

Augustinus için bu dünya, Âdem'in günahı nedeniyle asli düzeni yıkılmış bir dünyadır. Bu nedenle ona göre yeryüzündeki fiziksel kötülükler kötü gibi görünseler de aslında Tanrı'nın insanları günaha karşı uyarmak ve günah tarafından yok edilen evrenin düzenini korumak için kullandığı birer araç olarak anlaşılmalıdır. Tüm bunlar ilk günahın etkisiyle bir ceza olarak ortaya çıkan fiziksel kötülüklerin doğal olmadığı sonucuna ulaşılmasını sağlar. Zira Augustinus'un teodisesinde tek gerçek kötülük, onun ahlaki günah olarak tanımladığı insan günahıdır.⁵⁴⁴ Bu nedenle Augustinus kötülük sorununu ele alırken Maniheizm'in aksine, insan doğasının günahkârlığı ve İsa tarafından kurtarılışıyla ilgilenmiştir. Ona göre bütün insanlar Âdem ile Havva'nın günahına ortaktır. Onları günaha iten şey ise kendi özgür seçimleridir. Dolayısıyla kötülük, Maniheizm'de olduğu gibi Tanrı'dan bağımsız bir ilkedен kaynaklanmaz. Aksine, insan kaynaklı bir eylem olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte Augustinus Tanrı'nın kötülükten sorumlu olduğu görüşünü de reddeder. Diğer tüm Hıristiyan düşünürlerin

⁵⁴⁰ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 194.

⁵⁴¹ Augustinus'un ahlaki kötülük ve fiziksel kötülük arasında yaptığı ayırım hakkında detaylı bilgi için bk. Herbert Heinrich Meyer, *The Problem of Evil in Anti-Manichaean Works of Saint Augustine* (Chicago: Loyola University, Faculty of the Graduate School, Yüksek Lisans Tezi, 1962).

⁵⁴² Augustinus, *Contra Fortunatum*, 91-92 (15); Augustine, *Acts or Disputation Against Fortunatus*, 116 (15).

⁵⁴³ Augustinus, *İstencin Özgür Tercih Üzerine (De Libero Arbitrio)*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 154-155 (3.19).

⁵⁴⁴ Augustinus, *Contra Fortunatum*, 91-92 (15); Augustine, *Acts or Disputation Against Fortunatus*, 116 (15).

vurguladığı gibi, ona göre de kötülük ontolojik bir varlığa sahip değildir: “Sen her şeyi iyi olarak yarattın ve senin yaratmadığın hiçbir töz mutlak anlamda yok”.⁵⁴⁵ Augustinus’a göre, kötülüğün varlığını ortaya çıkaran Tanrı’nın dışında insanların özgür iradeleriyle yaptıkları seçimlerdir.⁵⁴⁶ Onun Maniheizm’in kötülük anlayışına yönelik eleştirisi de işte tam bu noktada başlar. Maniheistleri, Tanrı’yı her şeye gücü yeten bir yaratıcı olmaktan çıkarıp insanın varoluşundan tamamen uzaklaştırarak daha aşağı bir konuma yerleştirmekle suçlar. Oysa Augustinus’un ortaya koyduğu teolojide Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, tüm iyiliklerin kendisinden kaynaklandığı bir yaratıcıdır.⁵⁴⁷

Kötülüğün Tanrı’dan gelmediğini vurgulayan Augustinus’un kötülük problemine ilişkin odaklandığı bir diğer husus, yaratılışın iyilikle özdeşleştirilmesidir; zira onun teolojisinde yaratılmış her şey Tanrı’dan geldiği için özü itibarıyla iyidir. Bu bağlamda kötülüğün, yalnızca iyilikten yoksunluk, özde ve güzellikte eksiklik olduğunu vurgulayan Augustinus’un düşüncesinde madde, Maniheistlerin iddia ettiği gibi kendi içinde kötü değil, biçimsizdir. Tanrı yaratılışın çeşitliliğini sunmak için madde üzerine farklı şekillerde ölçü, biçim ve düzen koymuştur. Dolayısıyla ona göre kötülük yaratılışta değil, maddeden oluşan belli bir nesnenin ölçüsü, biçimi ve düzeni bakımından eksik olması şeklinde ortaya çıkar.⁵⁴⁸ Bu nedenle Augustinus’a göre kötü bir düzen ya da kötü bir biçim, Karanlık güçler tarafından yaratıldığı için değil, sahip olması gereken niteliklerden yoksun olduğu için kötüdür. Daha açık bir ifadeyle, kötülük, iyilikten yoksun olma durumudur. İyiliğin olduğu yerde kötülük yoktur, ancak kötülüğün olduğu yerde iyiliğin azalması söz konusudur.⁵⁴⁹ Görüldüğü üzere Maniheistlere karşı kötülüğün yalnızca ahlaki yönüne değil, aynı zamanda biçimsel yönüne de odaklanan Augustinus’un tüm çabası ister fiziksel ister ahlaki olsun herhangi bir kötülüğün nedeninin Tanrı’da bulunamayacağını göstermektir. Dolayısıyla detaylı olarak ele aldığı tüm bu konuların, muhaliflerinin kötülüğü Tanrı’yla eşit şartlarda konumlandırmalarına karşı çıkmak ve iyiliği varoluşla özdeşleştirmek üzere yapılandırılmış çeşitli argümanlardan oluştuğunu söylemek mümkündür.

Özetle ifade etmek gerekirse, ele alınan tüm örnekler, Hıristiyan polemik yazarlarının Maniheizm’in kötülük anlayışını çürütmek için öncelikle kötülüğün ne olduğuna ve içinde bulunulan dünyayla arasında nasıl bir ilişki bulunduğuna dair alternatif bir açıklama sunma yoluna gittiklerini göstermektedir. Nitekim genel olarak kötülük problemine yaklaşımlarında kötülüğün orijinal, kalıcı bir ilke olmadığı, kişinin bedensel varlığını tanımlamaya veya ahlaki

⁵⁴⁵ Augustinus, *İtirafar*, 403-405 (7.12.18). Bu bağlamda onun Yeni Platonculuğun iyiliğin varoluşla özdeşleştirilmesi düşüncesinden yararlandığını söylemek mümkündür. Zaten *İtirafar*’da Maniheist geleneği terk ettikten sonra Yeni-Platoncu görüşlere yöneldiğini kendisi belirtmiştir. Bk. Augustinus, *İtirafar*, 393-401 (7.9.13-15).

⁵⁴⁶ “Kötülük yapan herkes kendi kötülük yapmalarının nedenidirler.” Augustinus, *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*, 2.

⁵⁴⁷ Augustinus, *De Natura Boni*, 855 (1); Augustine, *Concerning the Nature of Good*, 351 (1).

⁵⁴⁸ Augustinus, *De Natura Boni*, 856-857, 862 (3,18); Augustine, *Concerning the Nature of Good*, 352, 354 (3,18).

⁵⁴⁹ Augustinus, *İtirafar*, 403-405 (7.12.18).

kimliğini oluşturmaya muktedir olmadığı konusuna vurgu yapmışlardır. Bunu yaparken de iyi ve kötünün kendilerine özgü krallıkları üzerinde egemen olan ezeli ve ebedi ilkeler olduğu şeklindeki Maniheist önermeyi reddetmişler; buna karşın bedenın Tanrı tarafından yaratıldığını ve ilahi amaca hizmet ettiğini savunmuşlardır. Bununla birlikte aralarında bir takım farklılıklar olmasına rağmen Hıristiyan yazarların kötülük problemine özgür irade kavramıyla çözüm bulma yoluna gittikleri açık bir şekilde görülmektedir. Ancak yüzyıllar boyu devam eden tartışmalar dikkate alındığında, kötülüğü yalnızca insan iradesine bağlayan bu etik çözümün problemi ortadan kaldırmaya yetmediğini ve insanları yeterince tatmin etmediğini söylemek mümkündür. Nitekim Maniheizm'in Hıristiyan topraklarda hızla yayılmasındaki temel etkenlerden biri, kötülük problemine getirdiği ontolojik açıklamanın Hıristiyanlığına oranla daha etkileyici bir çözüm yolu olarak kabul gördüğüne işaret etmektedir. Oldukça entelektüel bir çevrede yetişen Augustinus'un, kötülüğün kaynağına yönelik arayış içerisinde olduğu dönemde, Hıristiyanlıktan önce Maniheist öğretiyi benimsemesindeki neden de aslında tam olarak budur.

2.3. Maniheizm'den Hıristiyanlığa Geçenlere Okutulan Lanetleme Metinleri

Roma imparatorları tarafından cezalandırılmalarını emreden yasaların çıkarılmasıyla birlikte Maniheistlerin dinlerini açık bir şekilde icra etmeleri giderek zorlaşmıştır. Bu durum onların yer altına çekilmelerine, inançlarını gizlemelerine ve dinlerini asketizm örtüsü altında yaymalarına yol açmıştır. Kendilerini toplumdaki gizleyen ve Hıristiyanlarla aynı inanca mensupmuş gibi görünen Maniheistlerin sayıca çoğalması, manastırlarda ve Hıristiyan din adamları arasında Kripto-Maniheizm suçlamalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum Kilise yetkililerini endişeye sürüklemiş ve Hıristiyanları Maniheistlerden ayırt etmek isteyen din adamlarının çeşitli uygulamalara başvurmalarıyla sonuçlanmıştır. Örneğin, İskenderiye piskoposu Timothy'nin (380-385), aralarındaki Maniheistleri bulup çıkarmak için manastırlarda yaşayan Hıristiyan asketiklere topluca et yeme emri vermesi, bahsi geçen endişenin bir sonucudur.⁵⁵⁰ Papa I. Leo'nun din adamlarından Evharist ayinine katılanlar arasında şarap içmeyenlerin olup olmadığını takip etmelerini istemesi de Hıristiyanlar arasında gizlenen Maniheistleri ortaya çıkarmak içindir.⁵⁵¹

Dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren şiddeti giderek artan yasalarla birlikte Maniheizm'den Hıristiyanlığa geçenlerin sayısında önemli bir artış yaşanmıştır. Ancak din değiştiren eski Maniheistlerin arasında hâlâ düalizm, *Eski Ahit*'in reddi ve Mani'yi İsa Mesih'in elçisi olarak görme gibi Hıristiyan inancı içerisinde asla kabul edilemeyecek görüşleri sürdürenlerin olması, Hıristiyan din adamlarını bu konuda bir takım önlemler almaya itmştir. Kudüs piskoposu

⁵⁵⁰ Aloys Grillmeier, "The Annals of Patriarch Eutychius of Alexandria", *Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, ed. Aloys Grillmeier - Theresia Hainthaler, çev. O. C. Dean Jr., (London: Mowbrays, 1975), 2/179-180.

⁵⁵¹ Leo the Great, *The Letters and Sermons*, 157-158 (42.4-5).

Cyiril'in Maniheist olma şüphesi barındıranlardan uzak kalınması ve tövbelerinin aslı soruşturulup emin olunmadan bu şüphelilere asla güvenilmemesi gerektiği konusunda Hıristiyanları uyarması,⁵⁵² aslında erken dönemlerden itibaren din değiştiren Maniheistlere karşı temkinli yaklaşıldığını göstermektedir. Hıristiyanlığa geçiş yapanlara yönelik başlangıçta Kilise içerisinde bireysel olarak sergilenen bu ihtiyatlı tutumların yerini, ilerleyen zamanlarda din adamlarının ortak hareket etmelerini sağlayan çeşitli usul ve yöntemlerin aldığı görülmektedir. Dine kabul ritüelleri içerisinde uygulanan en yaygın yöntem, eski dinin reddine yöneliktir. Lanetleme (anathema) olarak ifade edilen bu yöntemin başlangıç aşamasını, Maniheizm'den dönenlere halk önünde imzalı ifadeleriyle birlikte eski inançlarının reddettirilmesi oluşturmaktadır. Maniheizm ile birlikte aynı zamanda diğer tüm heretik görüşleri kınamak için de kullanılan lanetleme yöntemi giderek yaygınlaşınca, söz konusu yöntemin kuralları da gelişme göstermiştir. Bir önceki bölümde Roma imparatorlarının çıkardıkları kanunlar aracılığıyla her türlü aykırı görüşün yasa dışı ilan edildiğinden ve heretik inançlara sahipken Hıristiyanlığa geçiş yapanların hakiki bir dönüşüm geçirdiklerine yönelik otoriteleri ikna etmelerinin zorunlu hale geldiğinden bahsedilmişti. İşte imparatorluk yasalarının ve Hıristiyan din adamlarının aynı amaç etrafında birleşmelerinin bir sonucu olarak, heretiklerin dine kabul ayinlerinde sesli olarak okutulup imzalatılan ve eskiden bağlı olunan dinî geleneklerine ait öğretilerin kınandığı lanetleme metinleri (abjuration formulas) ortaya çıkmıştır.

Lanetleme geleneğinin erken dönem örneklerinden biri, diyakoz Markus'un *Life of Prophyry* isimli eserinde görülmektedir. Hatırlanacağı gibi, Maniheizm'in Filistin coğrafyasına yayılışını ele aldığımız bölümde, Antakya'dan Gazze'ye gelen Maniheist seçkin Julia ile Gazze piskoposu Prophyry arasında bir münazara gerçekleştiğinden ve Julia'nın ani ölümüyle birlikte münazaraya gelen dört Maniheistin Hıristiyanlığa geçiş yaptığından bahsedilmişti. Porphyry'in dine kabul etmeden önce onlardan herkesin önünde Mani'yi lanetlemelerini istemesi,⁵⁵³ lanetleme geleneğinin erken dönem kilise içerisinde inanç akidelerinin yanı sıra bir zorunluluk olarak geliştiğini göstermektedir. Nitekim Augustinus da aynı tarihlerde Felix ile bir münazara gerçekleştirmiş ve sonrasında onunla birlikte Mani ve öğretilerini reddeden bir lanetleme belgesi imzalamıştır:

Augustinus bir kâğıt alarak şu sözleri yazdı: "Ben, Katolik Kilisesi piskoposu Augustinus, şimdi Mani'yi, öğretisini ve ona böyle iğrenç küfürler söyleten ruhunu lanetliyorum; çünkü onu saptıran ruh gerçek değildi, tarif edilemeyecek kadar kötü bir yanılıydı. Şimdi yukarıda bahsettiğim Mani'yi ve onun günahkâr ruhunu lanetliyorum." Ve aynı kâğıdı Felix'e verdi, o da kendi el yazısıyla şu sözleri yazdı: "Ben, Mani'ye inanmış olan Felix, şimdi Tanrı'nın bir parçasının Karanlığın zürriyetiyle karıştığını ve bu parçanın serbest kalması uğruna iğrenç bir şekilde kendi gücünü eril şeytanlara karşı dişillere, dişil şeytanlara karşı ise erillere dönüştürdüğünü ve Tanrı'nın kendi parçasına ait geriye kalan kalıntılarını sonsuza

⁵⁵² Cyril of Jerusalem, *Catecheses*, 43 (6.36).

⁵⁵³ Mark the Deacon, *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*, 100-101.

dek Karanlıklar âlemine hapsedtiğini söyleyen Mani'yi, öğretisini ve içindeki günaha çağıran ruhu lanetliyorum.”

Ben, Piskopos Augustinus, bu belgeyi kilisede halkın önünde onaylıyorum.

Ben, Felix, bu belgeyi onaylıyorum.⁵⁵⁴

Hıristiyanlığa geçiş yapanları resmî olarak belgeleme yoluna giden kilise liderleri Maniheizm'den dönen büyük kitlelerle karşılaştıklarında zamandan kazanmak amacıyla Mani'yi ve Maniheist öğretileri lanetleyen standart lanetleme metinleri kullanmışlardır. Böylece eski Maniheistlerin dine kabul süreçlerinde izlenecek yol, Kilise içerisinde önceden belirlenmiş ortak bir içeriğe kavuşturulmuştur. Bunun yanı sıra zaman içerisinde sadece Maniheizm'den değil Yahudilik, İslam ve diğer tüm heretik gruplardan Hıristiyanlığa geçiş yapanlar için de Ortodoks inanca geçişin doğru ve uygun bir prosedürle yerine getirilmesini sağlayan lanetleme metinleri geliştirilmiştir. Nitekim geç antik çağdan günümüze pek çok lanetleme belgesi ulaşmıştır.⁵⁵⁵ Bunlar içerisinde Maniheizm ile ilgili olanlar, içeriklerinde öğretiye ilişkin bulduklarını detaylar açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Yazıldıkları dillere göre iki grupta incelenecek olan Maniheizm karşıtı lanetleme metinleri şunlardır:

Latince Metinler

Günümüze *Commonitorium Sancti Augustini*⁵⁵⁶ (*Aziz Augustinus'un Nasihatleri*) ve *Prosperi Anathematismi*⁵⁵⁷ (*Prosper'in Lanetlemeleri*) olarak isimlendirilen Latin dilinde yazılmış iki Maniheizm karşıtı lanetleme metni ulaşmıştır.⁵⁵⁸ Katolik Kilisesi'ne mensup din adamları tarafından geliştirilen bu metinleri, Roma ve çevresindeki Maniheistlerin Hıristiyanlığa kabul merasimlerinde uygulanan prosedürün somut birer çıktıkları olarak görmek mümkündür.

Araştırmacılar tarafından 1506 yılından beri bilinen *Commonitorium*, günümüze altı farklı el yazması metin halinde ulaşmıştır. Başlığında Augustinus'un isminin kullanılmasına rağmen bu lanetleme metni, onun kendi eserlerini listelediği *Retractationes* (Revizyonlar)'deki katalogda

⁵⁵⁴ Augustinus, *Contra Felicem*, 852 (2/22); Alfred Adam (ed.), *Texte zum Manichäismus, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* (Berlin: De Gruyter, 1954), 90 (n. 91); Samuel N. C. Lieu (ed.), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*, çev. Greg Fox & John Sheldon (Turnhout: Brepols, 2010), 80-81.

⁵⁵⁵ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 212.

⁵⁵⁶ Orijinal Lat. metin için bk. *Commonitorium Sancti Augustini*, CSEL 25/2, ed. Josephvs Zycha (Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892), 979-982; Metnin İng. tercümesi için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 301-303. Lat.-İng. karşılaştırmalı tercümesi için bk. a.mlf., *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*, 108-113.

⁵⁵⁷ Metnin orijinal Lat. için bk. Adam, *Texte zum Manichäismus*, 90-93 (n.92); Lat.-İng. karşılaştırmalı tercümesi için bk. Lieu, *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*, 104-109.

⁵⁵⁸ Bunların dışında 561 Braga Konsili'nde, Maniheizm ve Priscillianizm'in on yedi maddelik bir belgeyle lanetlendiği bir başka Lat. metin daha mevcuttur. Ancak bu metin sadece Maniheizm'e değil aynı zamanda Priscillianizm'e yönelik olduğu ve Hıristiyanlığa geçiş yapan Maniheistlere okutulan standart lanetleme metinlerinden farklı olarak, dine ilişkin kişisel değil genel lanetleme söylemleri içerdiği için Maniheistlere karşı hazırlanan Lat. metinler içerisinde dâhil edilmemiştir. Metnin orijinal Latincesi ile birlikte İng. çevirisi, Lieu'nun Maniheizm'e ilişkin günümüze ulaşan Lat. ve Grekçe metinleri bir araya getirdiği çalışmasında yer almaktadır. Bk. Lieu, *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*, 112-115.

yer almamaktadır. Üstelik Augustinus'un biyografisini yazan Possidius'un eserlerinde de ismi geçmemektedir. Yazımında gerçek bir rolü olmasa da metnin Augustinus'a atfedilmesi, muhtemelen onun Maniheizm hakkında yazdığı çok sayıdaki eserle ilişkilidir. Öyle görünüyorki, *Commonitorium*'u derleyenler Maniheist öğretiyeye ilişkin bilgiler için Augustinus'un eserlerini kaynak olarak kullanmışlardır. Zira metnin Maniheist öğreti hakkında içerdiği bilgiler Augustinus'un eserleriyle büyük paralellik göstermektedir.

Commonitorium giriş ve ek notlarıyla birlikte toplam on lanetleme maddesinden oluşmaktadır. Maniheizm'in temel öğretilerinin reddedildiği maddelerde yer alan konular sırasıyla şu şekildedir:

1. Maniheist öğretinin temelini oluşturan İki İlke inancının (düalizm) lanetlenmesi.
2. Aralarında çıkan savaşın ardından Tanrı'ya ait parçaların karanlık güçler tarafından tutsak edildiği ve kirletildiğine dair inancın lanetlenmesi.
3. Tanrı'nın yeryüzündeki tüm canlılarda tutsak olan parçalarının Maniheist *seçkin*lerin yemek ayinleriyle arındırılıp serbest bırakıldığına dair inancın lanetlenmesi.
4. Âdem'in Tanrı tarafından değil, kötülük güçleri tarafından yaratıldığına ve Tanrı'ya ait parçaların Âdem'in nesli aracılığıyla tüm insanlığa yayıldığına dair inancın lanetlenmesi.
5. Arkonlar tarafından zapt edilen Tanrı parçalarının, onların şehvet duymalarının sağlanmasıyla kurtarıldığına dair inancın lanetlenmesi.
6. Tanrı'nın arındırılmayan parçalarının Karanlık güçleri ile birlikte sonsuza dek mahkûm edileceğine dair inancın lanetlenmesi.
7. *Eski Ahit*'te geçen Tanrı'nın iyi ve gerçek Tanrı olmadığına dair inancın lanetlenmesi.
8. Maniheist öğretide yer alan doketik İsa anlayışının lanetlenmesi.
9. Mani'ye inananların lanetlenmesi.
10. Mani'nin lanetlenmesi.⁵⁵⁹

Commonitorium'un giriş kısmında, piskoposların Hıristiyanlığa geçiş yapan Maniheistlerden eski inançlarını lanetleyen imzalı bir itiraf belgesi almaları gerektiği belirtilmektedir. Ardından piskoposlar hangi durumlarda onları vaftiz ederek dine kabul etmeleri ya da öğrenciliğe kabul edip dinî eğitime almaları gerektiği hususunda bilgilendirilmektedir. Buna göre Maniheist *dinleyiciler*, dinî ayinlere sık sık katılan Katoliklere emanet edileceklerdir. Vaftiz edilerek dinî ayinlere kabul edilmelerine ise uzun bir eğitim sürecinden sonra emanet edildikleri gözetmenlerin tanıklığı doğrultusunda karar verilecektir.⁵⁶⁰ *Dinleyicilerle* karşılaştırıldığında Maniheist *seçkinler* için belirlenen usul ve yöntemin çok daha katı olduğu görülmektedir. Zira *Commonitorium*'un son kısmında, özgürce hareket edebilmelerini sağlamak amacıyla *dinleyicilere* verilen mektuptan Maniheist *seçkinlerin* uzun süre mahrum bırakılacakları ve eski

⁵⁵⁹ *Commonitorium Sancti Augustini*, 980-982; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 302-303; a.mlf., *Greek and Latin Sources on Manichaeism Cosmogony and Ethics*, 110-113.

⁵⁶⁰ *Commonitorium Sancti Augustini*, 979-980; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 301; a.mlf., *Greek and Latin Sources on Manichaeism Cosmogony and Ethics*, 108-111.

inançlarından tamamen arındırıldıklarından emin olununcaya kadar manastırlarda tutulacakları ifade edilmiştir.⁵⁶¹ *Commonitorium*'un kullanıldığı dönem dikkate alındığında, tüm karşıt kampanyalara rağmen Maniheizm'in altıncı yüzyılın başlarına değin Roma'daki varlığını sürdürdüğünü, üstelik *seçkinler* ve *dinleyicilerden* oluşan temel cemaat yapısını koruduğunu söylemek mümkündür. Maniheist seçkinlere ve dinleyicilere yönelik uygulanan farklı prosedürler bizi bu sonuca götürmektedir. Görünen o ki cemaatin bel kemiğini oluşturan seçkinler sınıfı manastırlara hapsedilerek topluluğun tamamen dağıtılması amaçlanmıştır.

Bir önceki bölümde, Papa I. Leo'nun 443-444 yılları arasında Roma'da geniş çaplı bir soruşturma süreci yürüttüğünden ve bu süreçte pek çok Kripto-Maniheist'in ortaya çıkarıldığından bahsedilmişti. Onun İtalya piskoposlarına yazdığı mektubu sayesinde, Maniheist olduklarını itiraf edip kilise yetkililerine teslim olanlardan, Mani'yi ve onun tüm öğreti ve uygulamalarını açık bir şekilde lanetleyen bir belge okumaları istendiği bilinmektedir. Nitekim Leo bahsi geçen mektupta, yakaladığı Maniheistleri kiliselerde yapılan halka açık törenlerde Mani'yi ve öğretisini lanetlemeye zorladığından ve bunu onlardan aldığı imzalarla resmîleştirdiğinden övünerek bahsetmiştir.⁵⁶² O halde buna dayanarak Roma Kilisesi'nin Papa I. Leo zamanından itibaren Maniheizm'den Hıristiyanlığa geçiş yapanların dine kabul törenlerinde kullanmak amacıyla lanetleme metinleri geliştirdiğini varsaymak; *Commonitorium*'da yer alan söylemlerin çoğunun Leo'nun Maniheizm karşıtı vaazlarıyla benzer içeriklere sahip olduğundan hareketle de *Commonitorium*'a ait lanetleme maddelerinin ilk örneklerini Leo'nun papalığına tarihlendirmek mümkündür.⁵⁶³

Latin dilinde yazılmış lanetleme metinlerinin ikincisi *Prosperi Anathematismi* olarak bilinen metindir. Maniheist öğreti ve uygulamalara karşı yirmi bir lanetleme maddesinden oluşan metnin yanında, Prosper isminde eski bir Maniheist tarafından 526 yılında imzalanmış yazılı bir itiraf belgesi daha bulunduğu için metin onun ismiyle anılmaktadır:

Mesih adına, ben, Prosper, Maniheistlerin yukarıda bahsi geçen tüm yanlışlarını kınayan bu lanetleme metnini okudum ve kendi elimle imzaladım ve onların öğretileri ve geleneklerine dair tüm suçlamaları tam bir inançla reddettim. İlahi şahadetle Katolik Kilisesi'ni takip edeceğime, söylediği her şeye inanacağıma söz veriyorum. (13 Aralık 526)⁵⁶⁴

Yirmi bir maddelik lanetleme metnine ekli olan bu belge *Commonitorium*'a göre, tövbe eden Maniheistlerin piskoposlara vermekle yükümlü oldukları itiraf belgesine karşılık gelmektedir. Zaten lanetleme maddeleri de *Commonitorium*'dakilerin genişletilmiş versiyonu şeklindedir.

⁵⁶¹ *Commonitorium Sancti Augustini*, 982; Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 303; a.mlf., *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*, 112-113.

⁵⁶² Leo the Great, *The Letters and Sermons*, 6 (7).

⁵⁶³ Raúl Villegas Marín, "Abjuring Manichaeism in Ostrogothic Rome and Provence: The *Commonitorium quomodo sit agendum cum Manichaeis* and the *Prosperi anathematismi*", *From the Fourth Century Onwards (Latin Writers)*, *Studia Patristica* 97, ed. Markus Vinzent (Leuven-Paris-Bristol: Peeters Publishers, 2017), 161.

⁵⁶⁴ *Prosperi Anathematismi et Fidei Catholicae Professio*. PL/65 (23-30), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1847), 26.

Zira onda yer alan maddeler küçük değişikliklerle aynen korunmuş; başka maddeler eklenerek daha uzun ve detaylı yeni bir metin oluşturulmuştur. Augustinus'a ait olduğu belirtilen metnin girişinde, Maniheist olduklarından şüphelenilenlerin halk karşısında sesli olarak okuyup imzalamaları gerektiği ifade edilmiştir.⁵⁶⁵

Metnin isminin, onu imzalayan Prosper adındaki eski bir Maniheistten geldiğini ileri sürenlere karşın Marin, metnin Papa I. Leo'nun danışmanı Akitanyalı Prosper tarafından hazırladığı için bu ismi taşıdığını ileri sürmüştür. Zira ona göre *Prosperi Anathematismi* aslında "Prosper tarafından hazırlanan lanetlemeler" anlamına gelmektedir ve Akitanyalı Prosper bu lanetleme metnini Papa I. Leo'nun isteği üzerine Augustinus'un Maniheizm karşıtı eserlerinden yararlanarak hazırlamıştır. Bu nedenle de metnin girişinde Augustinus'a ait olduğu belirtilmiştir. Marin'e göre Batı Roma İmparatorluğu yıkıldıktan sonra yerine kurulan Ostrogot Krallığı'nın Provence şehrinde Hıristiyanlığa geçiş yapan Maniheistlerle karşılaşılınca, Roma makamından bu konuda uygulanacak usule ilişkin tavsiye istenmiş ve karşılığında kendilerine Roma'da uygulanan bu metin gönderilmiştir.⁵⁶⁶ Metnin ismi nereden gelmiş olursa olsun burada dikkat çeken esas husus, *Prosperi Anathematismi*'nin eski Maniheistlerin Kilise'ye entegrasyonlarının, yıkılan Batı Roma İmparatorluğu'nun ardından Ostrogot Krallığı'nda da halen devam ettiğini göstermiş olmasıdır.

Grekçe Metinler

Günümüze Doğu Roma İmparatorluğu'ndan Yunan dilinde yazılmış üç farklı Maniheizm karşıtı lanetleme metni ulaşmıştır. Bunlardan ikisi Viyana Koleksiyonu'nda yer alan *Kısa ve Uzun Lanetleme Metinleri*'dir.⁵⁶⁷ Her iki metnin de yazılış tarihlerine ilişkin kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak metinler üzerinde çalışan çoğu araştırmacıya göre, *Kısa Lanetleme Metni (Short Abjuration Formula)*'nin yedinci yüzyıldan öncesine ait olduğu; hatta beşinci yüzyılın ortalarında yazıldığı düşünölmektedir.⁵⁶⁸ Bu varsayımın nedeni, metin içerisinde, VII. yüzyılda ortaya çıkan ve Maniheistlerin devamı olarak görölen Pavlikanlara yönelik herhangi bir atıfta bulunulmamış olmasıdır. Nitekim *Uzun Lanetleme Metni (Long Abjuration Formula)* içerisinde

⁵⁶⁵ Adam, *Texte zum Manichäismus*, 90; Lieu, *Greek and Latin Sources on Manichaeism and Ethics*, 104.

⁵⁶⁶ Marín, "Abjuring Manichaeism in Ostrogothic Rome and Provence", 162. 167.

⁵⁶⁷ Heretik inançların terkine ilişkin Viyana ve Torino el yazması koleksiyonlarında yer alan metinler, Eleuteri ve Rigo tarafından sınıflandırılarak antik dönem ve sonraki dönem lanetleme metinleri olmak üzere iki kategoriye ayrılmış, Maniheistlere ait lanetleme metinleri bunlar içerisindeki ilk kategoride ele alınmıştır. Bu kategoride ayrıca Maniheistlerin Hıristiyanlığa kabul süreçlerinde uygulanması gereken ritüellere ilişkin bilgi veren bir başka metin ile Yahudilik, İslam gibi diğer dinlerden Hıristiyanlığa geçiş yapanlar için oluşturulmuş lanetleme metinleri de yer almaktadır. İkinci kategoride ise daha sonraki dönemlerde Ermeniler, Yakubîler ve Bogomiller için oluşturulmuş lanetleme metinlerine yer verilmiştir. Bk. Paolo Eleuteri - Antonio Rigo (ed.), *Eretici, Dissidenti, Musulmani Ed Ebrei A Bisanzio, Una Raccolta Eresiologica del VII Secolo*, Venezia: Il Cardo, 1993), 37-69; *Kısa Lanetleme Metni*'nin orijinal Grekçe versiyonu için bk. Adam, *Texte zum Manichäismus*, 93-97 (n. 63); İng. tercümesi için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 299-300; *Uzun Lanetleme Metni*'nin Grekçe versiyonu için bk. Adam, *Texte zum Manichäismus*, 97-103 (n. 64); Grekçe-İng. karşılaştırmalı tercümesi için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 234-255.

⁵⁶⁸ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 215; Eleuteri - Rigo, *Eretici, Dissidenti, Musulmani Ed Ebrei A Bisanzio*, 40; Adam, *Texte zum Manichäismus*, 93.

yer alan yirmi yedi maddeden on tanesi doğrudan Pavlikanlara yönelik olduğu için dokuzuncu ve onuncu yüzyıllara tarihlendirilmektedir.⁵⁶⁹ Her iki lanetleme metninde de Mani'yi, Maniheist kitapları, Mani'nin öğrencilerini, onun *Eski Ahit*'i reddedişini, Maniheist düalizm anlayışını ve Âdem'in Karanlık Âlemi'ne ait arkonların aracılığıyla yaratılışını kınayan ifadeler yer almaktadır. On bir maddeden oluşan *Kısa Lanetleme Metni*'nin içeriği şu şekildedir:

1. Mani'ye, aslında Manichaeus'a ve ayrıca Kubrikus'a ve onun öğretilerine ve onun tarafından açıklanmış veya oluşturulmuş her şeye ve onun tarafından kandırılmış olanlara ve daha önce söylediğim gibi, onun tarafından dine saygısız bir şekilde ortaya konmuş beş kitaba lanet olsun. *Yaşayan İncil* (gerçekte küçük düşürücü) ve *Yaşam Hazinesi* (aslında ölüm hazinesi) adını verdiği kitaplarını, *Mektuplar Koleksiyonu*'nu, Yasa'nın ve Yasa'da yer alan kutsal peygamberlerin mağlup edildiği *Sırlar Kitabı*'nı, *Devler Kitabı*'nı, Agapius'un kendisini ve *Heptalogus*'unu ve onlara ait her kitabı, her duayı ve özellikle onlar tarafından dile getirilen bedduaları lanetliyorum.
2. Mani'den öncekileri, Zarades'i, Boddas'ı ve Skythianus'u lanetliyorum. Ayrıca hem bu deli ve dinsiz Mani'nin halefi Sisinnios'u hem de farklı diyarlara gönderdiği Addas'ı ve Adeimantus'u lanetliyorum.
3. Buna ek olarak, yukarıda belirtilenlerle birlikte, yasaları hiçe sayan sapkın Mani'nin açıklayıcı ve yorumcuları olan Hierax ve Herakleides ve Athonius'u ve ayrıca Thomas ve Zarouas ve Gabriabios'u lanetliyorum.
4. Ayrıca Marcion'u, Valentinus'u ve Basilides'i ve dine küfretmeye ve *Eski ve Yeni Ahit*'e karşı konuşmaya cüret eden herkesi lanetliyorum.
5. Ayrıca Musa'yı ve peygamberleri ve onlar tarafından oluşturulan şeyleri reddedenleri lanetliyorum.
6. Ayrıca güneşe, aya ve yıldızlara tanrıları olarak tapanları lanetliyorum.
7. Biri iyi biri kötü iki ilke olduğunu, bunların birbirine zıt ve yaratılmamış olduğunu söyleyen herkesi lanetliyorum.
8. Bedenin kötülük ilkesinden oluştuğunu ve doğası gereği kötü olduğunu söyleyenleri lanetliyorum.
9. Cennet ve cehennem varlığını ve kara, deniz ve bunların içindeki her şeyin yalnızca Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmeyen herkesi lanetliyorum.
10. Bunlara ek olarak, İlk İnsan'ın, yani bizimle aynı olan Âdem'in, Tanrı tarafından topraktan yaratıldığını inkâr eden herkesi lanetliyorum. Ve bunlara ek olarak, Saklas ve Nebrod olarak adlandırılan madde ve karanlık hakkında ve farklı cennetler ile ilahi varlıklar (aeon) hakkında iddia ettikleri her şeyi lanetliyorum.
11. Ve Eski ve Yeni Ahit'te bahsi geçenlerin aynı tanrı olduklarını ikrar ediyorum ve kutsal kitapların her birinde öne çıkan ve övgüye değer olan herkesin, aziz ve Tanrı dostu olduklarına inanıyorum. Bundan böyle, büyük Tanrı'mız olan Kurtarıcımız İsa Mesih'in doğumunun, acı çekerek ölümünün ve ölümden sonra dirilişinin, Baba ile ve bizimle aynı öze sahip olduğu için, hayali bir görüntüden ibaret olmadığını, gerçek bir beden içerisinde vuku bulduğunu söylüyorum.⁵⁷⁰

⁵⁶⁹ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 217; Eleuteri - Rigo, *Eretici, Dissidenti, Musulmani Ed Ebrei A Bisanzio*, 41; Adam, *Texte zum Manichäismus*, 97.

⁵⁷⁰ Metin, Lieu'nun İng. çevirisinden tercüme edilmiştir. Bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 299-300.

Uzun Lanetleme Metni'nin kısa olandan farklı olarak ayrıca Maniheist tanrıların bir listesine ve Maniheistlerin doketik İsa görüşüne de yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte metinler arasında küçük de olsa birtakım farklılıklar olmakla birlikte bunların içerikten ziyade sözel farklılıklardan ibaret olduğu ifade edilmelidir. Lieu iki metin arasındaki benzerliğin nedenini, her ikisinin de kaleme alınırken ortak bir kaynak kullanılmış olmasına bağlamıştır. Ona göre bu kaynak, Yunan dilinde yazılmış Maniheizm karşıtı lanetleme metinlerinin üçüncüsü olan *Yedi Bahis (Seven Chapters)*'tir.⁵⁷¹

Kesin yazılış tarihi bilinmeyen *Yedi Bahis* altıncı yüzyıla tarihlendirilen ve Mytilene piskoposu Zacharias'a atfedilen bir lanetleme metnidir. Araştırmacıları onun Zacharias tarafından yazıldığı sonucuna götüren neden, Zacharias'ın *Antirrhesis* isimli Maniheizm karşıtı başka bir eserinin önsözünde, Maniheistlere karşı yedi maddeden oluşan bir lanetleme metni yazdığını belirtmiş olmasıdır.⁵⁷² Zacharias *Antirrhesis*'i Iustinianus'un hükümdarlığı sırasında Mytilene piskoposu olduğu dönemde (MS 527-536) kaleme aldığına göre, *Yedi Bahis*'i Anastasius'un hükümdarlığı döneminde yazmış olmalıdır. Onun imparator Anastasius döneminde, henüz Kadıköy kristoloji inancına geçmeden ve Mytilene piskoposu olmadan önce Monofizit bir kilise tarihçisi olduğu bilinmektedir. Nitekim bahsi geçen dönemde Monofizit görüşü savunan Anastasius'un uyguladığı dinî politikayı desteklemiş ve Monofizitçi Antakyalı Severus'un biyografisini kaleme almıştır.⁵⁷³ Anastasius ve Severus'un muhalifleri tarafından Maniheist olmakla suçlandığı bir dönemde Zacharias'ın Maniheizm karşıtı bir lanetleme metni kaleme almış olması oldukça ilginçtir.

Yedi Bahis'in girişinde yer alan ifadelerde, metin yazılırken Maniheistlere ait kitapların ve onlara karşı yazılan reddiyelerin kaynak olarak kullanıldığı dile getirilmektedir. Metinde yer alan maddelerde Mani'nin öğrencilerinin isimleri, kitapları, Maniheist panteonda yer alan tanrılar, Maniheist hiyerarşinin dereceleri ve Maniheist ritüellere ilişkin bilgiler verilmektedir. Toplam yedi lanetleme maddesinden oluşan metnin içeriği şu şekildedir:

1. Maniheizm'den Hıristiyanlığa geçenlerin düalizmi lanetlemeleri.
2. Mani'nin, ailesinin, atalarının, öğretmenlerinin, öğrencilerinin, kitaplarının, Maniheist hiyerarşinin ve Mani'nin Paraklit olduğu iddiasının lanetlenmesi.

⁵⁷¹ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 218-219.

⁵⁷² Zacharias Scholasticus ya da Zacharias Rhetor olarak da bilinen Mytilene piskoposu Zacharias'ın, *Antirrhesis* isimli Maniheizm karşıtı eserinin on dokuzuncu yüzyıla kadar yalnızca küçük bir kısmına ait Lat. çevirisi bilinmekteyken, bu yüzyılın ikinci yarısında Moskova el yazmaları koleksiyonu içerisinde, onuncu yüzyıldan kalma orijinal Grekçe tam metni bulunmuş ve 1866 yılında Demetrakopoulos tarafından yayınlanmıştır. Bahsi geçen Lat. metin için bk. Zacharias of Mytilene, *Ejusdem Zachariae Disputatio*, PG/85 ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1864), 1143-1144. Grekçe tam metin için bk. Andronikos Demetrakopoulos (ed.), *Bibliotheca Ecclesiastica* (Leipzig: Otto Bigand, 1866), 1/1-18. Metnin önsözüne ait İng. çeviri için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, 220-221.

⁵⁷³ Zacharias ile ilgili detaylı bilgi için bk. Pseudo-Zacharias, *The Chronical of Pseudo-Zachariah Rhetor, Church and War in Late Antiquity*, ed. ve çev. Geoffrey Greatrex vd. (Liverpool: Liverpool University Press, 2011).

3. Mani'nin kozmogonik mitinin ve Maniheist panteonun tümünün lanetlenmesi.
4. *Eski Ahit*'in reddedilmesi ve Maniheist İsa anlayışının lanetlenmesi.
5. Maniheist Kristoloji ve Mani'nin Paraklit olma iddiasının lanetlenmesi.
6. Maniheist antropolojinin kınanması ve özellikle Maniheistlerin Tanrı'yla insanların aynı öze sahip olduklarına yönelik iddiaları ile reenkarnasyon inancının lanetlenmesi.
7. Maniheist inançlar ve dinî-sosyal pratiklerle ilişkili Maniheist ahlak anlayışının lanetlenmesi.⁵⁷⁴

İlk kez 1977'de Richard tarafından Grekçe yayınlanan⁵⁷⁵ *Yedi Bahis*, 1983 yılında İngilizce çevirisi ve değerlendirmesiyle birlikte Lieu tarafından yeniden yayınlanmış,⁵⁷⁶ 1994'te yine Lieu tarafından revize edilerek güncellenmiş,⁵⁷⁷ 2010'da ise Fox ve Sheldon tarafından tekrar revize edilmiştir.⁵⁷⁸ *Yedi Bahis* Maniheist öğretisi ve Maniheizm'in erken dönem tarihi ile ilgili içerisinde barındırdığı bilgiler ve bunların Grekçe yazılmış diğer Maniheist metinlerle gösterdiği uyum açısından Maniheizm alanında yapılan çalışmalarda oldukça mühim bir yere sahiptir. Metni tercüme ederek uzun ve detaylı değerlendirmelerde bulunan Lieu'nun sarfettiği şu sözler, *Yedi Bahis*'in Maniheist literatür içerisindeki yeri ve önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Abbé Richard önümüze, Maniheizm Tarihi üzerine yapılan çalışmalar açısından heyecan verici ve önemli bir belge koydu. Maniheizm hakkında, özellikle Maniheist kozmogoni hakkında Grek dilinde yazılmış çok fazla sahipsiz kaynağa sahip olmadığımız için, metnin bu dilde yazılmış olması, içerisinde yer alan bilgilerin mükemmelliğini artırmaktadır. Bu yeni metin, Bizans dönemine ait sonraki belgelerde alıntılanmış olanlar dışında başka yerde bulunmayan birçok önemli Maniheist teknik terimin Grek dilindeki biçimlerini içerisinde korumuştur. *Yedi Bahis*'ten bazı mükemmel bulguları bizim için korumuş olduklarından dolayı sonraki dönemde yazılan metinlerin derleyicilerine çok şey borçluyuz. Oysa şimdiye kadar, geç tarihlerde kaleme alınmaları ve *Uzun Lanetleme Metni*'nin büyük kısmının Pavlikanlara yönelik olduğu gerçeği, bu metinlerin Maniheizm'in erken tarihine yönelik araştırmalarda kullanılmasına karanlık bir gölge düşürmüştü. Bu nedenle, Maniheizm ile ilgili seçkin metinlerin çoğunun, şu anda elimizde bulunan altıncı yüzyıla ait bir kaynağa dayandığını bilmek sevindiricidir. Caesarea piskoposu John'a ait eserlerin baskısında bu büyüleyici metnin bir ön yayını yaptıği için merhum Abbé Marcel Richard'a çok şey borçluyuz. Bunu

⁵⁷⁴ Metnin *Uzun Lanetleme Metni* ile karşılaştırmalı İng. tercümesi için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 234-255; a.mlf., *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*, 116-125.

⁵⁷⁵ Marcellus Richard - Michaele Aubineau (ed.), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera Quae Supersunt* (Thurnout: Brepols & Leuven University Press, 1977), 32-39.

⁵⁷⁶ Bk. Samuel N. C. Lieu, "An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The Capita VII Contra Manichaeos of Zacharias of Mitylene. Text, Translation and Commentary", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983), 152-218.

⁵⁷⁷ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 203-305.

⁵⁷⁸ Lieu, *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*, 116-125.

yapmamış olsaydı, metnin yeniden keşfedilmesi için uzun yıllar beklemek zorunda kalabilirdik.⁵⁷⁹

Gerçek şu ki, lanetleme belgeleri tek başlarına bile Maniheistlerin Roma topraklarındaki varlıklarının, üstelik bu topraklarda güçlü bir yapılanma oluşturduklarının kanıtıdır. Ayrıca bu belgeler, Maniheizm hakkında pek çok detaylı bilgi içerdikleri için Maniheist literatürde oldukça önemli bir yere sahiptirler.



⁵⁷⁹ Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 233.

3. BÖLÜM

ROMA İMPARATORLARININ MANİHEİZM'E KARŞI TEPKİLERİ VE MANİHEİZM'İN ROMA İMPARATORLUĞU'NDAKİ ETKİSİNİ KAYBETMESİ

Üçüncü yüzyılın ortalarından altıncı yüzyılın sonuna kadar geçen süre içerisinde Roma İmparatorluğu'nun dinî manzarası önemli ölçüde değişmiş ve sahip olduğu karakteristik özelliklerinden biri olan dinî çeşitlilik ortamı yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. Hıristiyanlığın Roma topraklarında yayılmasıyla birlikte başlayan bu süreçte, Hıristiyan geleneğinin dışında kalan belirli dinî gruplar toplum için tehdit olarak sınıflandırılmıştır. Nitekim pagan imparatorlar döneminde Hıristiyan ve Maniheistlere; Hıristiyan imparatorlar döneminde ise pagan ve heretiklere birer tehdit unsuru olarak muamele edilmiştir.⁵⁸⁰ İmparatorluğun genel kabul gören dinî normlarından sapan bu grupların, geç antikçağda son derece yaygın ve çeşitli olduklarını ifade etmek gerekir. Maniheizm de üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren Roma İmparatorluğu'nda faaliyet gösteren bu dinî gruplar içerisinde yer almış, hatta içlerinde en tartışılanı olmuştur.

Maniheizm'i diğer heretik gruplar içerisinde ön plana çıkaran en önemli husus belirsizliğidir. Maniheistler bir yandan İsa Mesih'in ilahlılığını kabul edip kendilerinin Hıristiyan olduklarını söylerlerken, öte yandan düalist bir dünya görüşü benimseyerek Hıristiyan geleneğine yabancı bir tutum sergilemişlerdir. Söz konusu durum Roma otoritelerinin Maniheizm'i Hıristiyanlık bünyesinde gelişen sapkın bir mezhep olarak görme ile Hıristiyan geleneği dışında bağımsız bir dinî hareket olarak görüp kabul etme arasında gidip gelmelerine yol açmıştır. Burada vurgulanması gereken en temel husus, giderek büyüyen belirsizlik durumunun hem siyasi hem de dinî otoritelerin Maniheizm'e karşı harekete geçmelerine neden olmasıdır. Başlangıçta Maniheistlere karşı alınan yüzeysel ve daha çok bölgesel nitelikteki tedbirler, zamanla Roma siyasileri ile Hıristiyan din adamlarını ortak bir amaç etrafında toplayan ve birlikte hareket etmelerini sağlayan sistematik bir baskı politikasına dönüşmüştür. Roma İmparatorluğu'na oldukça hızlı bir giriş yapan Maniheizm'in, yine benzer bir hızla bu topraklarda zemin kaybetmesi, İmparatorluk bünyesinde kurulan bu dinî-siyasî ittifakın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu savı destekleyen en önemli kanıtları, Maniheistlere yönelik çıkarılan imparatorluk fermanları ile Hıristiyan din adamları tarafından kullanılan söylemler arasındaki paralellikler oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın üçüncü bölümünde bir yandan Roma yönetiminin Maniheizm'e karşı verdiği tepki ele alınıp incelenecek diğer yandan imparatorluk yasaları aracılığıyla ortaya çıkan bu tepki ile Maniheizm'in Roma topraklarındaki etkinliğini kaybetmesi arasında nasıl bir bağlantı olduğu hususu tartışılacaktır.

⁵⁸⁰ König, "Motives and Justifications for Enforcing Religious Comformity", 1.

3.1. Dördüncü Yüzyıl

Roma yönetiminin Maniheizm'e karşı ilk resmî tedbirler almaya başladığı dönem dördüncü yüzyıldır. Dördüncü yüzyılın başından itibaren alınan ve altıncı yüzyılın ortalarına kadar aralıklı olarak devam eden bu tedbirler, Maniheizm karşıtı yasalarda ifade bulmuştur. Yasaların içerikleri ve uygulanmaları konusunda gösterilen hassasiyet yüzyıllar içerisinde değişmiştir. Bu nedenle söz konusu dönemin bir süreç okumasına tabi tutularak dördüncü, beşinci ve altıncı yüzyıl olmak üzere üç kısımda ele alınmasının, yasaların her bir yüzyılın kendi iç dinamikleri ekseninde değerlendirilmesine imkân tanıyacağı düşünülmüştür. İmparatorluğun takip ettiği dinî politikayla ilişkili olarak dördüncü yüzyılda çıkarılan Maniheizm karşıtı yasalar üç temel evreden oluşmaktadır. Bunlar kronolojik olarak (i) Diocletianus Fermanı (MS 302), (ii) Valens & Valentinianus Yasası (MS 372) ve (iii) Teodosius Yasaları (MS 379-394)'dir.

3.1.2. Diocletianus fermanı

Diocletianus (MS 285-305), üçüncü yüzyıl krizinin halen devam ettiği sırada Roma yönetiminin başına geçmiş ve krizin olumsuz etkilerini bertaraf edebilmek için geniş çaplı bir reform hareketi başlatmıştır. Yönetim düzeni, ordu, dil gibi pek çok farklı alanda başlatılan bu hareketin bir parçasını da dinde yaptığı reformlar oluşturmuştur.⁵⁸¹ Ülkede siyasi ve dinî yönden birlik sağlama niyetinde olan Diocletianus, geleneksel Roma dinini temel alarak yeni bir dinî düzen oluşturmaya çalışmıştır. Onun dinsel reform anlayışında Jüpiter ve Herkül gibi iki tanrının rehberliğinde güvence altına alınan dinsel bir ideoloji yatmaktadır.⁵⁸² Oluşturulan yeni yönetim düzeninin iktidar bölünmesi kavramı olan tetrarşi, söz konusu dinsel ideoloji hakkında oldukça fazla ipucu vermektedir. Nitekim tetrarşi teolojisinde Diocletianus Jüpiter'le, ortak vekili Maximianus ise Herkül'le özdeşleştirilmiştir. Bu nedenle dindarlık, İmparatorluk otoritesinin kabulü ve imparatorlara derin saygı gösterilmesi ile kaçınılmaz olarak bağlantılıdır.⁵⁸³ Diocletianus'un benimsediği Roma dindarlığı, Roma panteonuna dinî sadakati, imparatorlara ise siyasi sadakatle bağlı olmayı gerektirmektedir. Bu iki yönlü sadakat anlayışının dinî yönünü şüpheyeye düşürmek ve hatta ortadan kaldırmak, imparatorluk otoritesinin de otomatik olarak sorgulanmasına neden olacaktır.⁵⁸⁴ Bu bağlamda Diocletianus'un ilk olarak Maniheizm karşıtı, ardından da Hıristiyanları hedef alan kovuşturmalar başlatmasının, dinsel reform aracılığıyla gerçekleştirmek istediği birlik arzusunun bir

⁵⁸¹ Diocletianus reformları hakkında detaylı bilgi için bk. Stephen Williams, *Diocletian and the Roman Recovery* (London: Routledge, 2000).

⁵⁸² Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, 353; Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, 41-60.

⁵⁸³ Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, 68-69.

⁵⁸⁴ König, "Motives and Justifications for Enforcing Religious Conformity", 4.

yansıması olarak ortaya çıktığını ve sahip olduğu gelenekselci bakış açısıyla yakından ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.

Diocletianus'un *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* adlı derleme bir eser içerisinde muhafaza edilerek günümüze ulaşan Maniheizm karşıtı fermanını değerlendirmeye geçmeden önce, fermanın içeriğinde yer alan ifadelerin neler olduğunun bilinmesine ihtiyaç vardır:

“Sevgili Julianus,

Gereğinden fazla boş vakit, kötü koşullardaki insanları bazen doğanın sınırlarını aşmaya teşvik eder ve onları boş ve anlamsız inançlarla tanıştırır. Diğer pek çokları da bu hatalı inançlara şahitlik edenlerin cazibesine kapılır.

Ancak ölümsüz Tanrılar, İlahi Takdirlerinde, erdem ve hakikat ilkelerinin, pek çok iyi, büyük ve bilge adamın öğütleri ve düşünceleri ile onaylanıp bütünlük içinde tesis edilmesi gerektiğini buyurmuşlardır. Bu ilkelere karşı çıkmak ya da direnmek doğru değildir ve eski din yeni bir inancın eleştirilerine tabi tutulmamalıdır. Atalarımız tarafından yerleşik ve tanımlanmış ve sistemimizdeki yeri ve gidişatı kabul edilen doktrinleri bir kez ve herkes için tartışmak gerçekten çok büyük suçtur. Bu nedenle, bu işe yaramaz insanların inatçı ahlaksızlıklarını cezalandırmaya tereddütsüz bir biçimde kararlıyız.

Bize rapor ettiğin, kadim geleneklere aykırı, yeni ve duyulmamış bir mezhep kuran Maniheistlere gelince, bize kadim zamanlarda ilahi olarak bahşedilen öğretileri ortadan kaldırmak ve kendi sapkın inançlarını yaymak için, sanki yeni bir mucizeymiş gibi, yakın bir zamanda Persler (bize düşman olan) arasında ortaya çıktıklarını, huzurlu insanları rahatsız ederek ve şehirlere zarar vermek gibi suçlar işleyerek bu dünyaya doğru ilerlediklerini duyduk. Onların imparatorluğumuzu ve masum tabiata sahip, mütevazı ve sakin Roma soyunu, Perslerin acınası gelenekleri, uğursuz yasaları ve zehirli niyetleriyle yozlaştırmaya teşebbüs etmelerinden korkmalıyız.

Tarikat liderlerinin en ağır şekilde cezalandırılmalarını, kitaplarıyla birlikte yakılmalarını; dahası toplum içerisinde sıkıntı yarattıkları takdirde taraftarlarının idam cezası almalarını ve servetlerinin hazinemize tahsis edilmesini emrediyoruz. Eğer devlet memuru, mevki sahibi ya da itibarlı kişilerden herhangi biri, şimdiki kadar duyulmamış, iğrenç ve utanç verici bu Pers dinine geçiş yaparsa, mallarını hazinemize aktaracağımızdan ve onları Phaenensian veya Proconnesian madenlerine göndereceğimizden emin olmalısınız.

Ve bu kötülük vebasının bu en mutlu çağımızdan tamamen yok edilmesi için, emirlerimizi yerine getirme gayretiniz hızlansın. 31 Mart, İskenderiye”⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ Tetrarşi imparatorları Diocletianus, Maximianus, Constantius ve Maximianus adına Afrika valisi Julianus'a hitaben yazılan fermanın Lat. metni ve İng. tercümesi için bk. *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, çev. M. Hyamson (London: Oxford University Press, 1913), 130-133. 31 Mart olarak tarihlendirilmesine rağmen fermanın hangi yılda yazıldığının belirtilmemesi, bu konuda bazı fikirlerin öne sürülmesine neden olmuştur. Nitekim bazı araştırmacılar fermanın yer alan Pers karşıtı söylemlere dayanarak, onun Roma ve Sâsâni devletleri arasında 297 yılında yaşanan savaş esnasında yazılmış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bk. William H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford: Basil Blackwell, 1965), 488; Brown, “The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire”, 92. Buna karşın Barnes ise fermanın yazıldığı İskenderiye konumunu dikkate alarak, Diocletianus'un Mısır'da bulunduğu tarihler ile Julianus'un Afrika valisi olarak görev yaptığı yılların tam olarak hangi döneme karşılık geldiğini hesaplamış ve fermanın 302'de yayınlandığı

Görüldüğü gibi, Afrika valisi Julianus'a cevap olarak gönderilen ferman, açık bir biçimde Diocletianus'un, Julianus'tan, Maniheistler tarafından işlenen suçların listelendiği ve büyük olasılıkla onların cezalandırılıp cezalandırılmayacaklarına ya da nasıl cezalandırılacaklarına ilişkin soruların yer aldığı bir rapor aldığını göstermektedir. Söz konusu raporu almadan önce Diocletianus'un Maniheist dünya görüşü hakkında ne kadar bilgi sahibi olduğunu belirlemek güçtür. Ancak hareket hakkında biraz bilgisi olduğu varsayılırsa, dönemin genel algısı doğrultusunda Maniheizm'i münzeviliği esas alan, evliliğe ve üreme karşıtlığına vurguda bulunan bir dinî hareket olarak görmüş olması,⁵⁸⁶ buna dayanarak da Roma toplumunun geleceği için potansiyel bir tehlike oluşturabileceğinden endişe etmiş olması mümkündür. Özellikle cemaat yapılanması açısından düşünüldüğünde, Maniheist seçkinlerin çalışmayıp *dinleyicilerin* sunduklarıyla geçinmesi gerçeğinin, Diocletianus tarafından topluma ve onun maddi temeline katkıda bulunmayı reddetmek olarak anlaşılmış olması son derece olasıdır. Bunun yanı sıra Maniheistlerin dünyadan el etek çekmeyi gerektiren asketik bir yaşam sürmeleri ve buna bağlı olarak orduya katılımı reddetmeleri de ülkeyi reforme etmeye çalışan Diocletianus için oldukça olumsuz durumlardır.⁵⁸⁷ Onun, Maniheistlerin Pers diyarından getirdikleri zehirli uygulamaların Roma geleneklerini bozduğunu belirten fermandaki ifadelerini,⁵⁸⁸ tam da Maniheistlerin bahsi geçen bu uygulamalarına işaret ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Diocletianus'un geleneksel dinî değerleri korumanın, imparatorluğun refahı ve imparatorluk otoritesinin istikrarı için gerekli olduğuna dair inancı, Maniheizm'in ise tüm bunlara karşıt bir duruş sergilemesi, Maniheistlere karşı harekete geçmesinin başlıca sebebi olmuştur. Maniheistlerin mallarına el konulmasına ve Maniheist liderlerin kitaplarıyla birlikte yakılmalarına yönelik verdiği emirlerin, bahsettiğimiz tüm bu gerekçelere dayanarak alınmış olması oldukça muhtemel gözükmektedir. Barnes, Maniheistlere yönelik verilen emirlerdeki şiddetin gerekçesinin şu şekilde meşrulaştırıldığını ifade etmiştir: "Dinde yenilik

sonucuna ulaşmıştır. Bk. T. D. Barnes, "Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution", *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 247-250. Günümüzde genel kabul gören görüş, Barnes'in görüşüdür.

⁵⁸⁶ Aynı tarihlerde İskenderiye piskoposu Theonas'ın (282-300) Hıristiyan halkı Maniheistlere karşı uyarmak amacıyla yazdığı mektupta, Roma coğrafyasında henüz tanınmaya başlayan Maniheist geleneğinin evliliğe ve münzeviliğe olan olumsuz bakış açısı eleştirilmiştir. Buna bağlı olarak Diocletianus'un da dönemin genel bakış açısıyla paralel bir düşünceye sahip olduğunu varsaymak mümkündür. Theonas'ın bahsi geçen mektubu için Bk. Theonas, "Epistle Against the Manichees", 38-46.

⁵⁸⁷ Carl Ross Rice, *Diocletian's "Great Persecutions": Minority Religions and the Roman Tetrarchy* (Raleigh: North Carolina State University, Graduate Faculty, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 39-40; Brand, "In the Footsteps of the Apostles of Light", 115; König, "Motives and Justifications for Enforcing Religious Conformity", 4-5.

⁵⁸⁸ Bruce, Diocletianus'un yayınladığı fermanında, Maniheizm'in Pers kökenli oluşuna en az üç kez atıfta bulunduğuna dikkat çekerek bu dine karşı olan tepkisinin açık bir biçimde Pers düşmanlığı ile ilişkili olduğunu ifade etmiştir. L. D. Bruce, "Diocletian, the Proconsul Julianus, and the Manichaeans", *Studies in Latin Literature and Roman History III*, ed. Carl Deroux (Tournai: Societe d'etudes latines de Bruxelles-Latomus, 1983). 336-338. Benzer şekilde Lieu da Maniheist geleneğinin Pers kökenli oluşu nedeniyle Diocletianus'un ilgisini çektiğini dile getirmiştir. Lieu'nun dikkat çektiği bir başka husus, Maniheizm'in düşman coğrafyadan gelişinin, sert cezalandırmalar için meşru bir zemin yaratmış olduğudur. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 92.

her zaman suçun eşiğinde olmaktadır. Maniheistler yabancı bir güçten gelmekte ve masum Roma neslini ahlaksız Perslilerin yollarını tanıtarak doğru yoldan saptırmaya çalışmaktadırlar.”⁵⁸⁹

Hatırlanacağı gibi, ilk bölümde Roma imparatorlarının çoğunlukla yabancı dinlere karşı ılımlı bir yaklaşım içerisinde olduklarından, hatta İmparatorluk sınırları genişledikçe çok sayıda Yunan ve Mısır kültürünün Roma gelenekleriyle kaynaşıp bütünleştiklerinden bahsedilmişti. Özellikle ikinci ve üçüncü yüzyılların Isis, Serapis ve Mitras gibi doğu kökenli gizem kültürlerinin Roma İmparatorluğu’nda altın çağlarını yaşadıkları dönemler olduğu ifade edilmişti. Bahsi geçen kültürlerin yayılması ve geniş halk kitleleri tarafından uygulanmasına yönelik herhangi bir sorunu olmayan Roma yönetiminin Hıristiyan ve Maniheist geleneklere karşı takındığı olumsuz tavır, bu dinî geleneklerin kendilerinden başka dinlere karşı dışlayıcı tutumları ve misyon faaliyetleri ile ilgilidir.⁵⁹⁰ Zira Diocletianus, Maniheistler ve Hıristiyanlar tarafından gerçekleştirilen dini yayma faaliyetlerinin, imparatorluk içerisinde ihtilafa neden olmasından korkmuş görünmektedir. Buradan hareketle Diocletianus, taraftarlarının içten bir itaat halinde olmalarını bekleyen bu yeni dinlerin tanrılarının, eskilerin yerine geçerek halkı farklı kural ve gelenekler konusunda ikna edebileceğini ve devlete karşı isyana sürükleyebileceğini düşünmüş olmalıdır. Yayımladığı fermanla Pers diyarından gelen bir din olarak Maniheizm’in oluşturduğu ideolojik tehditten bahsetmesi ve Maniheistlerin dini yayma çalışmalarını toplumsal huzuru bozan bir faktör olarak gördüğünü belirtmesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Zira Lieu’nun da belirttiği gibi, “ona göre insanlar gerçekten ilgi duydukları için değil; beyinleri doğru yoldan saptırıldığı için bu dine geçmektedir.”⁵⁹¹ Diocletianus’a göre eski zamanlardan beri gelen gelenekleri sürdürmek imparatorluğun devamı için gereklidir. Zaten Diocletianus tahtta kaldığı süre içinde tüm enerjisini imparatorluk içerisinde birlik oluşturmak için harcamıştır. Çıkardığı reformların altında yatan esas neden de her alanda gerçekleştirmek istediği bu birlik arzusudur. Tüm bunların yanı sıra dikkat çekilmesi gereken bir başka husus, Diocletianus’un fermanının Roma yönetiminin “Büyük Zulüm” dönemi (MS 303-305) öncesindeki dinî politikasını açık bir şekilde ortaya koyduğu ve dolaylı olarak Hıristiyanlarla da ilişkili olduğudur.⁵⁹² Bu bağlamda Maniheizm’e karşı çıkarılan söz konusu fermanı, takip eden yılda Hıristiyanlara karşı başlatılan Büyük Zulüm’ün habercisi olarak görmek mümkündür. Nitekim Diocletianus bu fermanla sadece Maniheistlere değil, geleneksel Roma inancına tehdit oluşturabilecek tüm diğer dinî geleneklere de meydan okumuştur.

⁵⁸⁹ Barnes, “Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution”, 247.

⁵⁹⁰ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 92-93.

⁵⁹¹ Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 93.

⁵⁹² Barnes, “Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution”, 247; Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 95.

3.1.3. Valentinianus ve Valens yasaları

Diocletianus'tan sonra, Valentinianus (MS 364-375) ve Valens'in (MS 364-378) müşterek olarak 372 yılında yayımladıkları yasaya kadar Roma yönetimi yaklaşık yetmiş yıllık uzun bir süre içerisinde Maniheistlere yönelik herhangi bir karşı harekette bulunmamıştır. Geleneksel Roma dinini sürdürmeyi amaçlayan Diocletianus'un fermanı ise, yeni bir dinî yönelim olan Hıristiyanlık karşısında imparatorluk çevrelerindeki değerini kısa sürede yitirmiştir. Hatta 313 yılında yayımlanan Milano Fermanı'yla birlikte tüm dinlere bahşedilen dinî hoşgörü ortamı, Diocletianus'un Maniheizm karşıtı fermanını geçersiz kılmıştır. Diocletianus'un ardından imparatorluk koltuğuna oturan Constantinus'un Maniheistler hakkında bilgi toplamaya çalıştığını gösteren bazı kaynaklar mevcuttur. Ancak Constantinus, saray memurlarından biri olan Strategius aracılığıyla edindiği bilgiler sonrasında Maniheistlere yönelik herhangi bir karşı eylemde bulunmamıştır.⁵⁹³ Constantinus'un söz konusu girişimi, onun Maniheizm'e karşı yasa yokluğunun ima ettiği kadar tarafsız bir bakış açısına sahip olmadığını düşündürse de Maniheistlere yönelik resmî bir yaptırıma başvurmamış olması, Maniheistler hakkında ne düşündüğü ile ilgili kesin bir yargıya varılmasını güçleştirmektedir. Bununla birlikte Diocletianus'tan Valentinianus'a uzanan süreçte, imparatorluk tarafından yayımlanmış Maniheizm karşıtı resmî bir yaptırım olmamasına rağmen Maniheistlere yönelik bölgesel işkenceler uygulandığını gösteren bir takım anlatıların mevcut olduğu belirtilmelidir. Örneğin Libanius'un 364 yılında Filistin valisine yazdığı mektuptan,⁵⁹⁴ İmparatorluk fermanı olmaksızın Maniheistlere yönelik kötü müdahaleler yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunun arkasında muhtemelen Maniheistlerin Hıristiyan din adamları tarafından yürütülen yoğun bir ötekileştirme kampanyasına maruz bırakıldıkları ve Hıristiyanlara baş düşman olarak gösterildikleri gerçeği yatmaktadır.⁵⁹⁵ Zira ikinci kısımda detaylı olarak ele alınacağı gibi, Roma yönetiminin Maniheistlere karşı uzun süre devam eden sessizliği karşısında Hıristiyan din adamları boş durmamışlar, her fırsatta onları Roma toplumu için tehdit oluşturan sapkın bir dinî grup olarak hedef göstermişlerdir.

İmparatorluğun uzun süren bu sessizliğini Valentinianus, 372'de çıkardığı Maniheizm karşıtı yasa ile bozmuştur. Valentinianus 364'te İmparatorluğun başına geçtiğinde kardeşi Valens'i kendisine ortak yönetici olarak tayin etmiş ve ona İmparatorluğun doğusunu yönetme yetkisi vermiştir.⁵⁹⁶ Pek çok kaynakta Valentinianus'un Hıristiyan dünyasında yaşanan kristolojik tartışmalardan olabildiğince uzak durduğundan ve paganlar ile Hıristiyanlar arasında müşterek bir yaşamın kurulabilmesi için gerekli koşulların oluşturulmasını sağlamaya çalıştığından bahsedilmektedir. Kendisi İznik akidesini benimsemiş bir Hıristiyan olmasına

⁵⁹³ Ammianus Marcellinus, *Roma Tarihi*, çev. Samet Özgüler (İstanbul: Historia Yayınları, 2020), 116 (15.13.1-2).

⁵⁹⁴ Libanius'un, dönemin Filistin valisi Priscianus'a yazdığı mektubun İng. tercümesi için bk. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and The Roman East*, 55.

⁵⁹⁵ Bk. Brand, "In the Footsteps of the Apostles of Light: Persecution and the Manichaean Discourse of Suffering", 115.

⁵⁹⁶ Zosimus, *The History of Count Zosimus, Sometime Advocate and Chancellor of the Roman Empire* (London: J. Davis, 1814), 93.

rağmen, dinî meselelerin çözümünü din adamlarına bırakmayı tercih ederek ülkenin politik sorunlarını dinî meselelerden daha fazla önemseydiği dile getirilmektedir.⁵⁹⁷ Hatta Romalı tarihçi Ammianus'un, onun dinî tarafsızlığından övgüyle bahsettiği görülmektedir.⁵⁹⁸ Benzer şekilde, paganlara tanıdıkları toleranslarla ön plana çıkan 364⁵⁹⁹ ve 371⁶⁰⁰ tarihli yasalar da bu iki İmparatorun dinsel hoşgörüyü sağlamaya çalışan önlemler aldıklarına işaret etmektedir. Tüm bunlar haklı olarak Valentinianus'un dinî açıdan hoşgörüyü egemen kılmak isteyen bir tavır sergilediğini düşündürmektedir. Ancak Maniheiztler söz konusu olduğunda onun bu tarafsız tutumunun değiştiği görülmektedir. Zira batıda gittikçe büyüyen Maniheizt harekete karşı sert bir tavır alan Valentinianus 372'de Roma'daki Maniheiztlerin bir araya gelerek toplanmalarını yasaklayan bir yasa yayımlamış ve Maniheizm'i uzun bir aradan sonra tekrar yasaklamıştır. Bu yasayı önemli kılan husus, giderek Hıristiyanlık ile entegrasyon sürecine giren Roma hükümetinin Maniheizm'e karşı ilk yasal yaptırımını olma özelliğine sahip olmasıdır. Yasada, Maniheizt seçkinlerin toplantı halindeyken yakalanmaları durumunda ağır cezalara çarptırılacaklarının ifade edilmesi ve Maniheiztlerin bir araya gelerek dinî eğitim yaptıkları tüm yerlerin devlet hazinesine aktarılacağına emredilmesi, Maniheizm'in Roma İmparatorluğu topraklarında yasaklandığını açık bir şekilde gösteren söylemlerdir:

Nerede Maniheiztlerden oluşan bir topluluk veya böyle bir kalabalık bulunursa, öğretmenleri ağır bir cezaya çarptırılacaktır. Toplananlar haysiyetsiz ve aşağılık insanlar olarak diğerlerinden ayrı tutulacaklar ve şüphesiz sapkın öğretinin öğretildiği evler ve meskenler maliye kaynaklarına tahsis edilecektir.⁶⁰¹

Görüldüğü gibi çıkarılan bu yasada dikkat çeken temel husus, yalnızca Maniheizt *seçkinler* için cezai bir yaptırım öngörülmüş olması, cemaatin büyük bir kısmını oluşturan *dinleyicilere* yönelik herhangi bir açıklama getirilmemesidir. Bununla birlikte *seçkinler* için verilecek cezanın sadece ağır olarak nitelenmek dışında, kesin sınırlarına ilişkin bir izahta bulunulmamıştır. Bu durum 372 tarihli bahsi geçen yasanın bir yandan oldukça yüzeysel olduğunu gösterirken diğer yandan Maniheizt bir seçkin tutuklandığında, yasa uygulayıcılarının takdir yetkisi kullanmalarına izin verecek büyük bir yasal boşluk bıraktığına işaret etmektedir. Görünen o ki, Valentinianus Maniheizm'i ortadan kaldırmaktan ziyade, onu kontrol altında tutmayı amaçlayan önlemler almakla yetinmiştir. Yasa hükümlerinin Maniheizm'in inanç esaslarına yönelik ifadelerle yer vermemesi, onun yerine Maniheiztlerin eylemlerini durdurmaya yönelik bir içeriğe sahip olması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Bunun yanı sıra bahsi geçen yasanın, bazı araştırmacılar tarafından, Valentinianus'un sihre ve büyüye karşı gerçekleştirdiği saldırının bir parçası olarak görüldüğü de ifade edilmelidir. Bu fikri benimseyenler, İmparatoru harekete geçiren esas nedenin, Maniheiztlerin inanç esasları

⁵⁹⁷ Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, 363; Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 275-276.

⁵⁹⁸ Ammianus Marcellinus, *Roma Tarihi*, 580 (30.9.5.)

⁵⁹⁹ *C.Th*, 238 (9. 16. 7).

⁶⁰⁰ *C.Th*, 238 (9. 16. 9).

⁶⁰¹ *C.Th*, 450 (16. 5. 3).

olmadığını; aksine onun, Roma toplumu içindeki sihir ve büyücülükle ilişkili gizli gruplara yönelik duyduğu endişe ve korkudan kaynaklandığını savunmaktadır. Bu araştırmacılara göre Valentinianus Maniheistleri de bu gizli gruplardan biri olarak görüp önlem alma ihtiyacı hissetmiştir.⁶⁰² Oysa sihir ve büyü Maniheizm’de de büyük günahlardan sayılmaktadır. Söz konusu bu durum imparatorluk yetkililerinin Maniheizm’i yeterince tanımadıklarını, bununla ilişkili olarak da yasal kabul edilmeyen suç içerikli her türlü eylemi Maniheistlere atfedebildiklerini göstermektedir.

3.1.4. Theodosius yasaları

İmparatorluğun doğusuna ve batısına tek başına hükmeden son imparator Theodosius hükümdarlığı süresince (MS 379-394) dinî meselelerle ilgili altmış beş yasa çıkarmıştır. Söz konusu yasaların otuz beşi Hıristiyanlıkla ilgili, geri kalanı ise Yahudilik, Paganizm ve Maniheizm gibi İmparatorluk topraklarında varlık gösteren diğer dinî gruplara yöneliktir.⁶⁰³ Dindar bir Hıristiyan olan Theodosius’un dinî meselelere yönelik bu kadar fazla yasa yayımlaması, Hıristiyanlığı resmî devlet dini haline getirerek ülkede dinî birlik sağlamaya çalışması ve her kim olursa olsun Hıristiyanlığa karşı diğer tüm dinî grupların karşısında duran bir tavır sergilemesi ile alakalıdır. Onun, İmparatorluk topraklarında tek ve geçerli din olarak İznik akidesini egemen kılma arzusuyla takip ettiği dinî siyasetin, Hıristiyan tarihine yeni bir yön verdiği bilinen bir gerçektir. Adının önde gelen Kilise mensupları tarafından yüceltilerek anılmasının nedeni de bu hususla ilişkilidir. Nitekim ünlü kilise babalarından Ambrosius, Theodosius öldüğünde ona “Hıristiyan Prensi” diye hitap eden bir cenaze konuşması yazmış, Augustinus ondan “İdeal Hıristiyan İmparatoru” olarak bahsetmiş ve Hıristiyanlığın toplumda kabulüne yönelik verdiği mücadeleden dolayı Kadıköy Konsili’nde (MS 451) ona “Büyük” unvanı verilmiştir.⁶⁰⁴

Theodosius’un sahip olduğu dinî anlayışı net bir şekilde görebilmek için 28 Şubat 380’de çıkardığı yasaya bakmak yeterlidir. Çünkü bahsi geçen bu yasa onun dinî duruşunu açık bir biçimde özetlemektedir. Söz konusu yasada Theodosius, İznik akidesini takip ettiğini açıkça belirtmiş ve tüm halkların bu inancı takip etmesi gerektiğini ifade etmiştir: “Kutsal Teslis kavramı altında Baba’nın teklifine, Oğul’a ve Kutsal Ruh’a inanacağız”.⁶⁰⁵ Bu inancı kabul

⁶⁰² Caroline Humfress, “Roman Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III-VI Centuries)”, *Orthodoxy, Christianity, History*, ed. Susann Elm vd. (Rome: Collection de l’Ecole française de Rome, 2000), 136; Brand, “In the Footsteps of the Apostles of Light”, 115.

⁶⁰³ II. Theodosius tarafından derlenen yasa kitabının (*Codex Theodosianus*) on altıncı bölümü, imparatorluğun resmî dini olarak kabul edilen Hıristiyan inancı ile ilgili hususlara ve imparatorluk içerisinde varlık gösteren sapkın gruplara yönelik çıkarılmış yasalara ayrılmıştır. Burada verilen sayılar, yasa kitabının bahsi geçen bölümü dikkate alınarak hesaplanmıştır.

⁶⁰⁴ Iole Fargnoli, “Many Faiths and One Emperor, Remarks About the Religious Legislation of Theodosius the Great”, *Revue Internationale des Droits de l’Antiquité* 52 (2005), 145-146.

⁶⁰⁵ *C.Th.*, 440 (16.1.2).

edenlerin Katolik olarak adlandırılmasını emreden yasa, geri kalanları sapkın dogmalar olarak tanımlamakta ve peşinden gidenlerin cezalandırılacaklarını söylemektedir. Halkın kişisel dinî inançlarına yönelik tutumunda belirgin bir değişiklik yapan bu yasayla Roma hükümeti, İmparatorluğun resmî inancının artık Hıristiyanlık olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymuştur. Dolayısıyla Theodosius'un bahsi geçen yasasını, aslında ana akım Hıristiyanlık dışında İmparatorluk topraklarında faaliyet gösteren diğer tüm dinî gruplara yönelik bir ön tehdit olarak görmek mümkündür. Nitekim Theodosius'un heretiklere yönelik bundan sonra çıkardığı tüm yasalar, 380 tarihli bahsi geçen yasanın tamamlayıcısı niteliğindedir.

Maniheistleri asıl zorlayıcı yasalar, İmparator Theodosius ile birlikte başlamıştır. Theodosius 381'den itibaren doğrudan Maniheistleri hedef alan dört yasa çıkarmıştır. Maniheistler üzerinde giderek artan bir baskı oluşturma eğiliminde olan bu yasaların ilki ve en kapsamlısı 8 Mayıs 381'de yürürlüğe konmuştur. Üç maddeden oluşan yasa, Valentinianus'un Maniheistlere karşı çıkardığı yasayı⁶⁰⁶ hatırlatan bir giriş paragrafı ile başlamakta ve onun yasasında yer alan yaptırımların altını çizmektedir.⁶⁰⁷ Dolayısıyla Theodosius'un çıkardığı 381 tarihli yasanın, 372'de Valentinianus tarafından çıkarılan yasada yer alan hükümlerin geçerliliğini bir kez daha vurguladığını söylemek mümkündür. Zira yasanın birinci maddesinde yer alan hükümler yasanın yalnızca gelecek için değil, aynı zamanda geçmiş için de geçerli olduğunu ifade ederek geçmişe yönelik bir yasama yapmıştır. Bu, Valentinianus'un dokuz yıl önceki yasasından bu yana yapılan tüm miras işlemlerinin etkileneceği anlamına gelmektedir. Neden geçmişe yönelik karar alındığının ise maddenin sonunda yer alan ifadelerde açıklığa kavuşturulduğu görülmektedir. Zira kararın gerekçesi, Maniheistlere yönelik çıkarılan önceki yasanın ihlal edilmiş ve böylece İmparatorluk otoritesine saygısızlıkta bulunmuş olma düşüncesidir. Dolayısıyla Theodosius'un 381 tarihli yasasını, hükümetin önceki yaptırımlarına yönelik itaatsizliğe duyulan öfkenin bir sonucu olarak görmek mümkündür. Geçmişe yönelik yapılan bu yasama ile yeni bir hüküm oluşturmaktan ziyade var olan, ancak o güne kadar gereği yerine getirilmeyen kanun hükümlerinin geçmişe yönelik yaptırımını sağlama amaçlanmıştır: "Mevcut tüzüğün ciddiyetini, pekiştirilmesi gereken bir yasa örneği olarak değil, intikamı alınması gereken bir yasa olarak onaylıyoruz." Yasanın birinci maddesinde ayrıca Maniheistlerle olan davalarda zamanaşımının da yasaklandığı belirtilmiştir. Yasanın ikinci maddesi incelendiğinde, öncelikle girişte ima edilen bir hükmün açıklığa kavuşturulduğu; ardından Maniheistlerden kalan mirasın çocuklarına verilebilmesinin, onların ancak Hıristiyanlığı kabul etmeleri durumunda mümkün olacağını ifade edildiği görülmektedir: "Anne veya babaya ait malların mirası yalnızca Maniheistlerden doğmuş olmalarına rağmen, bu tür bir suçtan muaf olan çocuklara verilecektir." Üçüncü ve son maddede ise

⁶⁰⁶ Valentinianus tarafından çıkarılan yasaya ismen atıfta bulunulmasa da "Daha önce babalarımız tarafından çıkarılan yasa" ifadesi ile yasada yer alan paralel söylemler, açık bir şekilde Valentinianus'un 372 tarihli yasasına işaret etmektedir. Bk. *C.Th*, 450 (16.5.3).

⁶⁰⁷ Philip Tilden, *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The Evidence of the Theodosian Code* (Exeter: University of Exeter, Doktora Tezi, 2006), 216-217.

Valentinianus'un yasası tekrarlanmış ve Maniheistlerin bir araya gelerek dinî toplantılar yapmaları yasaklanmıştır. Dahası, Maniheistlerin halkın gözünden uzak tutulmaları emredilmiştir: "Bu yaptırıma ek olarak ayrıca, Maniheistler küçük kasabalarda veya tanınmış şehirlerde gizli toplantı binaları ve gizemli mabetler kuramayacaklar; belediyelerdeki kalabalıkların görüş alanından tamamen uzak tutulacaklardır."⁶⁰⁸

Theodosius bu yasadaki yaklaşık bir yıl sonra, 31 Mart 382'de Maniheistlere karşı yeni bir yasa daha yayımlamıştır. Bu yasanın giriş bölümünde, manastırcılık hareketine karışan Maniheist *seçkinlere* hitap edildiği görülmektedir. "Yalnız yaşamın sahte bahanesi altında iyilerin topluluğundan kaçan" ve "en alt sınıflardan kişilerin gizli toplantılarını seçen" Maniheistlerin, Katolik öğretiyi kirl ettikleri ve doğru yoldan saptıkları gerekçesiyle yasa yaptırımına tabi tutulacaklarından bahsedilmiştir. Buna göre, Maniheist *seçkinlerin* önceki mevzuata uygun olarak, hayatları boyunca ya da vefatları sırasında diğer Maniheistlere hiçbir şey veremeyecekleri; doğru inanca sahip yasal haleflerin veya yakın akrabalarının yokluğunda mülkiyetlerinin hazineye devredileceği ifade edilmiştir. Yasanın devamında Maniheistler takma adlar altında faaliyetlerini gizlememeleri konusunda uyarılmış, bu tür bir aldatmaca içerisinde bulunanların idam cezasına çarptırılacakları belirtilmiştir. Ardından Maniheistlere yönelik alınacak önlemlerden bahsedilmiştir. Buna göre, Maniheistlerin tespit edilebilmesi için valilere mahkeme açma, soruşturma yetkilisi atama ve onlar hakkında bilgi getirecek muhbirleri mahkemelere kabul etme emri verilmiştir. Şehirlerde ve kırsal kesimlerde gizli toplantıların yapılamayacağı hususu tekrarlanmışır.⁶⁰⁹ Ardından 25 Temmuz 383'te çıkarılan bir başka yasada, içlerinde Maniheistlerin de olduğu çeşitli sapkın grup mensuplarının, kalabalık gruplar oluşturacak şekilde bir araya gelmeleri, dinlerinin propagandalarını yapmaları ve Katolik inancına zarar verecek faaliyetlerde bulunmaları yasaklanmış; belirtilen yasaklara karşı gelenlerin ülkeden sınır dışı edileceği ifade edilmiştir.⁶¹⁰

Theodosius'un Maniheistlere yönelik çıkardığı yasaların sonuncusu 17 Haziran 389 tarihlidir. Oldukça kısa olmasına rağmen kapsamlı bir muhtevaya sahip bu yasa, sert ifadeleriyle dikkat çekmektedir:

Herhangi biri dünyayı Maniheist adı altında rahatsız ederse, gerçekten de yargılama tehdidi altında tüm dünyadan, özellikle de bu şehirden kovulacaktır. Ayrıca bu kişiler miras bırakma ve alma yetkisine sahip olmayacaklardır. Kısacası dünya ile hiçbir ortak yanları olmayacaktır.⁶¹¹

Görüldüğü üzere Theodosius tarafından çıkarılan yasalar, Maniheistlerin sadece bir araya gelmelerini engellemekle kalmamış; aynı zamanda onları vasiyet yoluyla miras bırakma/alma gibi pek çok vatandaşlık hakkından da mahrum etmiştir. Roma valilerine Maniheistlerle ilgili

⁶⁰⁸ *C.Th*, 451-452 (16.5.7).

⁶⁰⁹ *C.Th*, 452 (16.5.9).

⁶¹⁰ *C.Th*, 452 (16.5.11).

⁶¹¹ *C.Th*, 453-454 (16.5.18).

özel mahkemeler kurulması emri verilmiş ve Maniheistlerle ilgili muhbirlik yapılmasını teşvik edici uygulamalar devreye sokulmuştur. Theodosius'un bu kararlarının iki temel hedef gözetildiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, yasaların odak noktasının Maniheistlerin cemaat yapılanmasına ve topluluğun finansal durumuna yönelik oluşudur. Bir araya gelerek toplantı yapma, kilise kurma, dinin propagandasını yapma, kişisel veya mezhebe ait gayrimenkul sahibi olma gibi hakların Maniheistlerin ellerinden alınması açıkça buna işaret etmektedir. İkincisi ise, yasaların hukuki yaptırımlar aracılığıyla Maniheistleri Hıristiyanlaştırma amacı taşımasıdır. Bu fikri destekleyen en önemli bulgu, kilise tarihçisi Sozomenus'un sapkın gruplara yönelik çıkarılan sert yasaların zorunlu kalınmadıkça uygulanmadığını ifade etmiş olmasıdır. Zira ona göre imparator sapkınlara zulmetmek için hevesli değildir. Amacı, onları cezalandırmaktan çok gözdağı vererek ülkedeki dinî birliği güçlendirmektir.⁶¹²

Theodosius yasalarıyla ilgili dikkat çekilmesi gereken temel hususlardan bir diğeri, dogmatik meselelere odaklanmayan Valentinianus yasalarına karşın Theodosius'un tahta geçmesiyle birlikte dogmatik meselelerin İmparatorluk yaptırımlarında giderek önemli bir rol oynamaya başlamış olmasıdır. Bunun, dindar bir Hıristiyan olan Theodosius'un kendisini, pagan ve sapkın gördüğü diğer tüm dinî grupları İmparatorluk bünyesinden kaldırmaya adanmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Görünen o ki, Hıristiyanlık ve vatandaşlığı zihninde eşdeğer kavramlar olarak gören Theodosius için, İznik akidesini inkâr eden herkes Hıristiyan Roma toplumunun yasal haklarından mahrum bırakılmalıdır. Bu nedenle Theodosius'un Maniheizm'e karşı sert bir muhalefet ortaya koyan yasalarını, bilinçli bir şekilde hesaplanmış ve iyi yapılandırılmış bir planın parçası olarak görmek mümkündür.

3.2. Beşinci Yüzyıl

Theodosius'un ölümünden sonra İmparatorluğun gücü fiilî olarak ikiye bölünmüş, imparatorlar doğuda ve batıda birbirlerinden bağımsız olarak İmparatorluğu yönetmeye başlamışlardır. Bu nedenle beşinci yüzyıla ait Maniheizm karşıtı yasalar kronolojik olarak sınıflandırıldığında, iki farklı yönetici grubu tarafından çıkarıldıkları görülmektedir. İlk grubu, Doğu yöneticisi Arcadius (MS 395-402) ve Batı yöneticisi Honorius (MS 395-423) ile Arcadius'un ölümüyle yerine geçen II. Theodosius (MS 408-450) oluşturmaktadır. İkinci grup ise yine II. Theodosius ile Honorius'un ölümünden sonra İmparatorluğun Batı kısmının yönetimini devralan III. Valentinianus'tan (MS 425-455) oluşmaktadır.

Döneme ait Maniheizm karşıtı yasaları değerlendirmeye geçmeden önce, Roma İmparatorluğu'nun beşinci yüzyıl tarihine ilişkin, bir önceki yüzyılda olduğu gibi detaylı bir değerlendirme yapmanın oldukça zor olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü bu yüzyıla ait hiçbir siyasi tarih anlatısı tam metin olarak günümüze ulaşmamıştır. Hıristiyanların

⁶¹² Sozomen, *The Ecclesiastical History of Sozomen, from A.D. 324 to A.D. 440* (London: S. Bagster, 1846), 328 (7.12).

sorunlarına odaklanan kilise tarihçilerinin ise söz konusu dönemde yaşanan olayları bir tarihçi gözüyle resmetmekten ziyade genelleyici ve pejoratif nitelikte bilgiler sunmakla yetinmiş olmaları,⁶¹³ sürecin detaylı bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasını daha da zorlaştırmaktadır. Bu nedenle bahsi geçen yüzyılın Maniheizm karşıtı kaynaklarını yalnızca İmparatorluk yasaları ve Papa I. Leo (MS 440-461) tarafından verilen vaazların kayda alınmış halleri ile yine onun tarafından yazılmış çeşitli mektuplar oluşturmaktadır.

3.2.1. Arcadius, Honorius ve II. Theodosius yasaları

Babaları Theodosius'un ölümünden sonra İmparatorluğun Doğu ve Batı yöneticileri olarak atanan Arcadius ve Honorius, Maniheistlere karşı yasal işlem başlatılmasını sağlayacak bazı yasalar çıkarmışlardır. Bunlardan ilki, Kuzey Afrika'daki Maniheistlere yöneliktir. 399'da çıkarılan bu yasada Maniheistlerin aranıp bulunması, mahkemelerde yargılanması ve tutuklanması emredilmiştir. Bunun yanı sıra Maniheistleri evlerine alıp saklayanların da aynı şekilde cezalandırılacaklarının belirtildiği yasada doktrinel konulara değinilmemiştir:

Adaletli bir cezaya mahkûm edilen tehlikeli Maniheistler ve onların lanetli toplantılarının da bu özel yönetmelikle sınırlandırılmasını emrediyoruz. Bu nefret uyandıran suçlular aranıp bulunacak, kamu otoritelerinin önüne çıkarılacak ve en sert şekilde zapt edileceklerdir. Otoritenin şiddeti, söz konusu sapkınları kendi evlerinde koruyanlara da yöneltilecektir.⁶¹⁴

Bahsi geçen İmparatorlar tarafından 405'te yayımlanan bir diğer yasa, Roma halkına Maniheistler ya da Donatistler ile ilişki içerisinde olmayı yasaklamakla birlikte önceki yasaların halen geçerliliklerini koruduğunu ifade eden anlatımlara yer vermiştir: "Herhangi bir kimse yasaklanmış ve hukuka aykırı uygulamalara katılmaya cesaret ederse, önceki yasalar ile bizim merhametimizle çıkarılan yeni yasanın zulmünden kaçamayacaktır."⁶¹⁵

Aynı imparatorların 407'de Maniheistlere karşı iki farklı yasa daha çıkardıkları görülmektedir. Bu yasalardan ilki 22 Şubat 407 tarihli olup, sekiz maddeden oluşmaktadır. Maniheistlerin, Frigianların ve Priscillian taraftarlarının aynı grup içerisinde zikredildikleri ve aynı cezai muamelelere maruz bırakıldıklarını hükmeden bu yasada, bahsi geçen dinî grup mensuplarının miras alma, bırakma, mal alma, satma ve sözleşme yapma gibi haklardan mahrum bırakılmalarına hükmedilmiştir. Dahası, bu gruplara ait arazilere ya da mekânlara devlet tarafından el konulacağı duyurulmuştur. Bunlara ek olarak kendilerine bu tür suçların ihbar edilmesine rağmen soruşturmayı erteleyen ya da ihmal eden devlet memurlarının para cezasına çarptırılacakları hatırlatılmıştır.⁶¹⁶ 15 Kasım 407 tarihli ikinci yasa ise, içlerinde

⁶¹³ Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, 148.

⁶¹⁴ *C.Th*, 456 (16.5.35).

⁶¹⁵ *C.Th*, 456 (16.5.38).

⁶¹⁶ *C.Th*, 457 (16.5.40).

Maniheistlerin de zikredildiği sapkın gruplara mensup olanların Katolikliğe geçmeleri durumunda, cezalandırmalardan muaf tutulacakları belirtmiştir:

İster Donatist ister Maniheist, isterse de kutsal ayinler için bir araya gelen diğer ahlaksız inanç ve mezheplerden herhangi bir sapkın olsun, bu kimseler Katolik Hıristiyan inancını ve ayinlerini benimsedikleri takdirde, kendileri için belirlenen tüm cezalardan kurtulacaklardır. Önceden benimsedikleri sahte doktrinleri kendi istekleriyle kınamaları, pişmanlık duyulan her cezai suçun iptali için yeterli olacaktır.⁶¹⁷

Görüldüğü üzere Arcadius ve Honorius tarafından çıkarılan yasalar her şeyden önce, İmparatorluk idaresinin Katolik inanç doğrultusunda ülkede dinî birlik oluşturma yönündeki kararlılığına vurgu yapmaktadır. Bu durum “Tek bir Katolik ibadeti tek bir kurtuluş olacak, Üçlü Birlik içinde eşit kutsallık ve uyum aranacaktır.”⁶¹⁸ şeklinde ifade bulmuştur. Bunu yapmamanın toplum için olumsuz sonuçlara, hatta ilahi gazaba yol açabileceğinin belirtilmiş ve Maniheistlere karşı gerçekleştirilen eylemler bu şekilde meşrulaştırılmıştır: “Maniheistleri, Frigianları ve Priscilliancuları hak ettikleri ciddiyetle cezalandıracağız. ...İlahi dine karşı işlenen suç her ne olursa olsun herkesin aleyhine sonuçlandığından, böyle bir sapkınlığın bir kamu suçu olarak kabul edilmesi arzumuzdur.”⁶¹⁹

Arcadius’un ölümü üzerine yerine geçen II. Theodosius ile Honorius, Maniheizm karşıtı yasalar çıkarmaya devam etmişlerdir. Ancak bu yasalarda Maniheistlerin yine Donatistler ve Priscillianistler gibi diğer heretik gruplarla birlikte anıldıkları görülmektedir. 15 Kasım 408 tarihli yasada bahsi geçen dinî gruplara yönelik alınan kararların sadece yürürlükte kalmayacağı, istisnasız bir şekilde uygulanacağı üzerinde durulmuştur.⁶²⁰ 9 Nisan 423 tarihli yasanın vurguladığı konu ise, listelenen sapkın grupların kendilerini farklı isimler altında gizlemeleriyle ilişkili olarak ele alınmıştır.⁶²¹

Yukarıda bahsi geçen yasalardan anlaşıldığı üzere sapkın inanç fikrinin, Roma’nın yasama alanına yenilikçi bir şekilde dâhil edilmesi, sapkınların yasal olarak gruplandırılmasını ve isimlendirilmesini gerektirmiştir. Yeni sapkınliklar belirlendikçe ve dinî alan içerisinde sınıflandırıldıkça, onlara yönelik tanımlar da ayrıntılandırılmıştır. Bu tanımlar daha sonra sapkınların yargılandığı hukuk davalarında kullanılmıştır. Dolayısıyla mahkemelerde gerçekleştirilen adli tartışmalar, tek bir Hıristiyan inancının geçerli kabul edildiği ayırdedici mekanizmalar olarak işlev göstermiştir. Oluşturulan bu yeni sistem içerisinde sınıflandırılan sapkın gruplardan biri de Maniheistlerdir. Zira beşinci yüzyılda çıkarılan bazı yasaların sadece Maniheistleri hedef aldığı, bazılarının ise Maniheizm’i diğer sapkın gruplar içerisinde listelediği görülmektedir. Hatırlanacağı gibi 407’de Maniheistler Donatistlerle aynı grup

⁶¹⁷ *C.Th*, 457 (16.5.41).

⁶¹⁸ *C.Th*, 456 (16.5.38).

⁶¹⁹ *C.Th*, 457 (16.5.40).

⁶²⁰ *C.Th*, 458 (16.5.43).

⁶²¹ *C.Th*, 461 (16.5.59).

altında zikredilmişlerdir. 423'te çıkarılan yasada ise diğer tüm sapkın gruplarla birlikte anılmışlardır. Böyle bir gelişmede, öğretilerinde İsa'ya önemli bir yer veren Maniheistlerin imparatorluk yetkililerine Hristiyan Kilisesi'ni oluşturan birçok gruptan biri olduklarına yönelik izlenim vermelerinin büyük bir rolü olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte beşinci yüzyılın, Maniheistlerin Kripto-Maniheistler olarak anılmaya başladıkları bir zaman dilimini yansıttığını da ifade etmek gerekir. Zira dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren çıkarılan yasalarda Maniheistlerin gerçek kimliklerini gizlemek amacıyla farklı isimler kullanmaları yasaklanmış ve kendilerini Hristiyan olarak sunmalarını önlemek için çeşitli önlemler alınmıştır.⁶²²

3.2.2. II. Theodosius ve III. Valentinianus yasaları

Honorius'un 423'teki ölümü üzerine III. Valentinianus, İmparatorluğun doğusunu yöneten II. Theodosius'a eş Augustus olarak atanmıştır. Bu iki imparator tarafından çıkarılan Maniheizm karşıtı yasalarda öne çıkan husus, Maniheistleri ülke topraklarından tamamen yok etmeyi amaçlamış olmalarıdır.

Mevcut kayıtlara göre, vaktinin çoğunu ibadetle geçiren, kutsal metinleri çok iyi bilen ve din adamlarıyla tartışmalar sürdürebilecek yeterlilikte olduğu ifade edilen II. Theodosius'un başarısı, askeri güce değil, dindarlık üzerine temellendirilmiştir.⁶²³ Buna bağlı olarak onun, Maniheizm gibi sapkın olarak gördüğü inançlara yönelik çıkardığı yasalar ile dindarlığına yapılan vurgunun kaçınılmaz bir şekilde ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Zaten Hristiyanlığın diğer dinî geleneklere yönelik dışlayıcı bakış açısı dikkate alındığında, dindarlık düzeyinin artmasıyla, farklı inançlara yönelik tutumların tahammülsüzleşmesi arasında güçlü bir bağ olduğu anlaşılacaktır.

Dindarlığın yanı sıra söz konusu karşıt yasaların çıkarılmasında, İmparatorlukta sağlanmak istenen birlik ideolojisinin de önemli bir rol oynadığı unutulmamalıdır. Nitekim II. Theodosius, İmparatorluğun doğusu ile batısı arasındaki siyasi birlik ve tutarlılığın bir ifadesi olarak, Constantinus'tan itibaren yayımlanan Roma yasalarını bir araya getirmiştir. *Codex Theodosianus* olarak anılan bu hukuk çalışması, Roma yasalarının ilk resmî derlemesi olma özelliğine sahiptir. On altıncı kitabı sapkınlara yönelik yasalara ayrılan *Codex Theodosianus*, Roma coğrafyasındaki dinî çeşitliliği, çatışmayı ve rekabeti olduğu kadar; Hristiyan Kilisesi içerisindeki inanç farklılıklarını da açık bir biçimde ortaya koyması bakımından bu çalışma için de oldukça önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar yasaların çıkarılmasına neden olan koşullar

⁶²² Örneğin, İmparator Theodosius 381'de Maniheistlerin imparatorluk görevlileriyle karşılaştıklarında gerçek kimliklerini gizlemek için farklı isimler kullanmalarını yasaklamıştır. Bk. *C.Th.*, 451-452 (16.5.7). 399-401 yılları arasında görev yapan Papa I. Anastasius, Afrika'dan Roma'ya gelen din adamlarının Roma Kilisesi'nin hizmetine girmesine beş piskoposun onayı olmadan izin vermemiştir. Bk. *The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*, 85. Bahsi geçen iki durum, Maniheistlerin toplum içerisinde gizlenmelerine karşın benzer endişeleri taşımaktadır. Papa Anastasius'un aldığı önlem, söz konusu dönemde Roma'da kendi kilisesini kuran pek çok Maniheist din adamı olduğuna işaret etmektedir.

⁶²³ Gregory, *Bizans Tarihi*, 106.

hakkında açık bir kanıt sunmasa da derleme içerisinde yer alan yasaların, Hıristiyan Roma İmparatorluğu'nun birliğini sembolize etmeyi amaçladığı aşikârdır. Dolayısıyla gerek Maniheistlere karşı çıkarılan müstakil yasalar olsun gerekse içlerinde Maniheistlerin de zikredildiği çeşitli sapkın gruplara yönelik yayımlanan yasalar olsun hepsinin amacı, İmparatorluk'ta Ortodoks Hıristiyanlığı egemen kılarak dinî birliği sağlamak ve bu yasaların Doğu-Batı fark etmeksizin İmparatorluğun tümünde geçerli oldukları izlenimi vererek siyasi birlik içerisinde hareket edildiğini kanıtlamaktır. Ancak Mitchell'in de belirttiği gibi, çeşitli eyaletlerde ya da imparatorluğun başkentlerinde oluşturulan bu yasaların çoğu evrensel olmaktan ziyade bölgesel ve eyalet düzeyindeki sorunlarla ilgilidir.⁶²⁴ Yasaların herhangi bir yetkiliye hitaben yazılmış olmalarını, bahsi geçen bölgeselliğin bir sonucu olarak görmek mümkündür. Maniheistlere yönelik birbiriyle neredeyse aynı içeriğe sahip yasaların, farklı tarihlerde farklı bölgelerdeki Roma yetkililerine hitaben tekrarlanmış olması da yine bölgesellekle ilişkili olarak ortaya çıkan başka bir durumdur. II. Theodosius ve III. Valentinianus'un birlikte çıkardıkları ilk iki yasa, buna verilebilecek en güzel örneklerdendir. 425 yılının yaz mevsiminde ardarda yayımlanan bu yasalardan ilki Maniheistlere Roma şehrini yasaklamış, onlara verilen yirmi günlük süre içinde yasal din olarak kabul edilen Ortodoks Hıristiyanlığa dönmedikleri takdirde bu şehirden ebediyen kovulacakları belirtilmiştir.⁶²⁵ Bu yasanın hemen ardından yayımlanan ikinci yasada ise aynı cezalandırmanın diğer tüm şehirler için de geçerli olduğu ifade edilmiştir.⁶²⁶

II. Theodosius ve III. Valentinianus tarafından çıkarılan en kapsamlı yasa, 30 Mayıs 428 tarihinde çıkarılan yasadır. Bu yasayı ayrıcalıklı kılan özelliklerden biri, *Codex Theodosianus*'un sapkınlarla ilgili son maddesi olmasıdır. Adı geçen bu iki imparator Roma coğrafyasında varlık gösteren tüm sapkın mezheplere yönelik tek bir yasa çıkararak, onlara tabi olanları cezalandırma işlemini hiyerarşik bir sistem dâhilinde gerçekleştirmeye niyetlenmişlerdir. Bu eylemin arkasında yatan esas neden, imparatorların "herkesin aynı şekilde cezalandırılmaması gerektiği" fikrini kabul etmiş olmalarıdır. Nitekim ilk olarak Ariuşçular, Makedoniusçular ve Apollorinarisçiler'i bir grupta toplayan yasanın onlar için öngördüğü yaptırım, herhangi bir yerel yönetim altında kilise bulundurmalarının yasaklanmasından öteye gitmemiştir. Aynı şekilde ikinci grupta zikredilen Novatius ve Sabbatiusçular için sadece yeni kilise inşa etme yasağı getirilmiştir. Buna karşın bir dizi sapkın gruptan oluşan üçüncü grup içerisinde en günahkâr sapkınlar olarak zikredilen Maniheistler, diğer mezhepler için belirlenen cezai işlemlerden farklı olarak, onları temel vatandaşlık haklarından mahrum bırakan pek çok cezalandırmayla karşı karşıya kalmışlardır:

“Ayrıca bunun kadar şiddetle cezalandırılmaları gerekmeseydi suçları zararlı tefekkürle kandırılmak ve Doğruluk Kaynağı'nın altında yatan yalanlara inanmak olan Ariuşçulara, Macedoniusçulara ve Apollorinarisçilere hiçbir yerel yönetim

⁶²⁴ Mitchell, *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*, 149.

⁶²⁵ *C.Th.*, 462 (16.5.62).

⁶²⁶ *C.Th.*, 462 (16.5.64).

altında kilise sahibi olma izni verilmemelidir. Bunun yanında, Novatius ve Sabbatiusçular şayet böyle bir şeye (yani yeni kiliseler inşa etmeye) kalkışmışlarsa, her türlü imtiyazdan yoksun bırakılmalıdırlar. Eunomius, Valentius, Mantanus, Priscillianus, Marcianus, Danatius, Audius, Photinus, Marcellianus takipçileri ve Paulikanlar ve hepsinden çok günahkârlığın en dibinde bulunan Maniheistler, Roma topraklarının hiçbir yerinde bir araya gelmemeli ve ibadet etmemelidirler. Maniheistler her tür yerel yönetimden çıkarılmalı ve böylelikle içlerine işlemiş kötü unsurların kimseye zarar vermesine fırsat bırakılmamalıdır. Bunların taşradaki valiliklerde, memurluk ve orduda askerlik dışında, imparatorluğun herhangi bir yerinde görev yapmaları yasaklanmalıdır. Karşılıklı bağışta bulunmaları, vasiyet bırakmaları ve son dilekte bulunmaları da engellenmelidir. Bu gibi şahıslara ya da bizim inancımıza karşı olanlara yönelik daha önceden hazırlanan ya da yeni çıkarılan tüm kanunlar sonsuza kadar yürürlükte kalacaktır.”⁶²⁷

Görüldüğü gibi, imparatorların sapkınlarla savaşmak için ne denli sert önlemler aldıklarını gösteren bu yasa, sapkınlık derecelendirilmiş ve tüm sapkınlar içerisinde Maniheistler en günahkârlar olarak kabul edilmişlerdir.⁶²⁸ Dolayısıyla iki imparatorun, Maniheistleri ülke topraklarından tamamen yok etmeye niyetlendiklerini söylemek mümkündür.

İmparator III. Valentinianus 428 tarihli yasadan oldukça uzun bir süre sonra 19 Haziran 445'te, sadece Maniheistleri konu alan yeni bir yasa çıkarmıştır. Bugün *Novella 18* olarak bilinen bu yasanın, Diocletianus'a kadar uzanan oldukça uzun bir Maniheizm karşıtı yasa geleneğinin son çabası olarak sunulduğu anlaşılmaktadır:

Kamusal disipline ve Hıristiyan inancına düşman olan, pagan dönemlerde de zaten kınanmış olan bu batıl inanç, haksız yere merhametimizi kıskırtmadı. Tüm eski imparatorların yasalarında lanetlediği ve dünyanın geri kalanından kovulmaya layık olduğuna karar verdiği Maniheistlerden bahsediyoruz.⁶²⁹

Kısaca özetlemek gerekirse dört maddeden oluşan *Novella 18*'de Valentinianus, o zamana değin yayımlanan Maniheizm karşıtı yasalardaki tüm yasal yetersizlikleri belirlemiş ve bunların önüne geçeceğini düşündüğü yeni yaptırımlar ortaya koymuştur. Buna göre, Maniheistler herhangi bir neden olmaksızın suçlanabilecekler ve kendilerini savunmak için mahkemeye başvuramayacaklar; vasiyet bırakma-alma ve sözleşme yapma gibi haklara sahip olmayacaklardı. Dahası imparatorluk hizmetinde görev yapamayacaklar, şehirlerde yaşayamayacaklar ve onlara yardım eden veya onlara karşı hareket etmeyenler ağır para cezalarına çarptırılacaklardı.⁶³⁰

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır. O da önceki imparatorlar tarafından çıkarılan Maniheizm karşıtı yasaların, Valentinianus'un yegâne kaynağını oluşturmadığıdır.

⁶²⁷ *C.Th.*, 462-463 (16.5.65).

⁶²⁸ Gregory, *Bizans Tarihi*, 80-82.

⁶²⁹ *Novella*, 531 (18)

⁶³⁰ *Novella*, 531 (18.1-4)

Zira yasada da açık bir şekilde belirttiği gibi Valentinianus, Papa I. Leo'nun (MS 440-461) Maniheizm karşıtı uygulamalarından ve söylemlerinden ziyadesiyle etkilenmiştir:

Maniheistlerin yakın zamanda tespit edilen suçları, onları görmezden gelmemize izin vermemektedir. Yaptıkları, söylemesi ve işitmesi zor olan müstehcen şeyler, kutsal Papa Leo'nun mahkemesindeki büyük Senato'nun huzurunda gerçekleştirdikleri itiraflar sayesinde ortaya çıktı. Tanrı'nın ilahiyatına karşı böylesine iğrenç bir öfkeyi görmezden gelmek ve sadece bedenleri değil ruhları da kaçınılmaz bir şekilde kirleten böyle bir suçtu cezasız bırakmak bizim için güvenli olmadığından, bu meseleyi görmezden gelmemiz mümkün değildir.⁶³¹

Bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi Papa I. Leo, 443 yılının sonlarına doğru Roma şehrindeki Maniheistlere karşı şiddetli bir kampanya başlatmış; Maniheist olmakla suçlananların bizzat kendisinin dinî ve sivil yetkililerden oluşturduğu özel mahkemelerde yargılanmasını ve cezalandırılmasını sağlamıştır. Bu soruşturmalarda öne çıkan en dikkat çekici olay, çocuk yaşta sayılabilecek bir kızın dinî amaçlar uğruna taciz edilmesidir. Valentinianus'un yasada belirttiği müstehcen şeylerden kastı, tam da bu cinsel ahlaksızlık suçudur. Görünüşe bakılırsa Leo, gerçekleştirdiği soruşturmalarda İmparatorluk sarayının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Nitekim Valentinianus bu olayın üzerinden bir yıl geçtikten sonra, Leo'nun Maniheistlere karşı çabalarını hatırlatan ve onların daha kolay tespit edilmesi, yakalanması ve cezalandırılması için, içerisinde bir dizi önlem içeren *Novella 18*'i yayımlamıştır. Leo'nun yazıları ile *Novella 18*'in içeriği karşılaştırıldığında, ikisi arasında dikkat çeken paralellikler, Valentinianus'un Leo'dan ne denli etkilendiğini gösteren önemli ipuçları olarak karşımızda durmaktadır. Hem Leo hem de Valentinianus, ortodoks normun gerisinde kalanlara karşı vatandaşlık ve sivil katılım söylemlerini kullanmış ve her ikisi de onları Roma sınırlarının ötesine konumlandırmışlardır. Böylelikle Roma vatandaşlığı Katolik standart doğrultusunda yeniden tanımlanmıştır.⁶³² Dolayısıyla Hıristiyanlığın resmî devlet dini olarak kabul edilmesinin ardından yaşanan gelişmelerde *Novella 18*'in oldukça önemli bir örnek teşkil ettiğini belirtmek gereklidir. Zira bu süreçte, özellikle siyasi katılımı ilişkili olarak, Caracalla'nın fermanıyla (MS 212) elde edilen Roma vatandaşlığının ayırddedici gücü ortadan kalkmış ve Roma vatandaşlığı, İznik akidesini temsil eden Hıristiyan ortodoksluğu ile ilişkilendirilerek tek tip bir vatandaş imajı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunda Valentinianus ve Leo'nun, Hıristiyan öğretinin standartları doğrultusunda Roma halkını reforme etmeye yönelik karşılıklı çabalarının oldukça büyük etkisi vardır.

⁶³¹ *Novella*, 531 (18)

⁶³² Coyle, III. Valentinianus'un 445 tarihli yasası ile Papa Leo'nun vaazlarında kullandığı Maniheizm karşıtı söylemleri karşılaştırmış ve ikisi arasındaki paralellikler üzerinde durmuştur. Bk. J. Kevin Coyle, *Manichaeism and Its Legacy* (Leiden & Boston: Brill, 2009), 20-22.

3.3. Altıncı Yüzyıl

Altıncı yüzyıla gelindiğinde Roma İmparatorluğu'nun dinî açıdan oldukça karışık bir durumda olduğu görülmektedir. Söz konusu karışıklığın anlaşılabilmesi için öncelikle ülkenin içinde bulunduğu dinî atmosferin ortaya konmasına ihtiyaç vardır. Bu nedenle konuya, İmparator Constantinus'tan itibaren Hıristiyanlığı kendi siyasi yararı için kullanmayı amaçlayan Roma yönetiminin, o tarihe gelindiğinde hâlâ kilise üzerinde kesin bir hâkimiyet kurmayı başaramadığını ifade ederek başlamak gereklidir. Zira kiliseler arasındaki inanç esasları kapsamında yaşanan ihtilaflar, Hıristiyan birliğini tehdit eden faktörler olarak giderek büyüyen bir artış göstermiş ve Roma yönetiminin kontrol etmekte zorlandığı farklı bir boyuta evrilmiştir. Dördüncü yüzyıla Arius ihtilafı damgasını vururken, beşinci ve altıncı yüzyılların tartışması, İsa'nın tabiatına ilişkin farklı görüşleri esas alan Monofizit-Diyofizit anlayışlar üzerine olmuştur. Kadıköy Konsili'nin galibi Diyofizitçiler Mesih'in bir şahısta iki ayrı tabiat taşıdığı fikrini benimserken, Monofizitçiler İsa'nın tabiatını ikiye bölmesi nedeniyle bu konsile karşı çıkmışlar ve onun insanî ve ilahî olmak üzere iki tabiatın gelen birliğini savunmuşlardır.⁶³³ Bahsi geçen tartışmaların bu çalışmayı ilgilendiren kısmı, Monofizit taraftarlarının muhalif din adamları tarafından Maniheist olarak etiketlenmiş olmalarıdır. Maniheizm'in Anadolu'daki yayılışını ele aldığımız bölümde de kısaca bahsettiğimiz gibi, bu dönemde Maniheist öğretisi tarafından savunulan doketik İsa anlayışı ile Monofizit inancın tek tabiatçı görüşü ilişkilendirilmiş ve Maniheist terimi Monofizitçileri aşağılamak için karşıt görüş savunucuları tarafından yaygın bir şekilde kullanılan olumsuz bir model oluşturmuştur. Özellikle İmparator Anastasius döneminde (MS 491-518) artan bu durumla ilgili detaylar bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Nitekim altıncı yüzyılın ilk Maniheizm karşıtı yasanın çıkaran Anastasius'un kendisi de Monofizit görüşü savunması nedeniyle Maniheist olmakla suçlanmıştır. Onun ardından sırasıyla tahta geçen I. Iustinus (MS 518-527) ve I. Iustinianus (MS 527-565) ise Roma tarihinin Maniheistlere karşı yasa çıkaran son imparatorları olarak tarihe geçmişlerdir. Bu, dördüncü yüzyılın hemen başlarında ortaya çıkan Maniheizm karşıtı yasa geleneğinin, altıncı yüzyılın ikinci yarısında artık son bulduğu anlamına gelmektedir.

3.3.1. Anastasius'un ölüm yasanı

Codex Iustinianus'un sapkınlarla ilgili kanunlara yer verdiği kısmında, Maniheistlerin ölüm cezasına çarptırılmalarını emreden bir yasa bulunmaktadır. Yasanın hangi imparator zamanında çıkarıldığı belirtilmemekle birlikte, konsül Boethius zamanında çıkarıldığı ifade edilmiştir.⁶³⁴ Boethius'un 510 yılında konsül olarak görev yaptığından yola çıkılarak, bahsi

⁶³³ Detaylı bilgi için bk. *William H. C. Frend, The Rise of Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Turhan Kaçar, "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus", *Colloquium Anatolicum* 9 (2010), 307-332.

⁶³⁴ Boethius'un, aynı ismi taşıyan babasının da 487 yılında konsüllük görevinde bulunduğunu dikkate alarak yasanın İmparator Zenon döneminde çıkarılmış olabileceğini ileri süren araştırmacılar vardır. Ancak bahsi geçen Boethius,

geçen yasanın İmparator Anastasius zamanında çıkarıldığı varsayılmaktadır. Anastasius'un oldukça kısa, ama son derece sert bir yaptırım olarak tarihe geçen bu yasa, Maniheistleri hiçbir istisnaya yer vermeden, ölümle cezalandıran ilk yasa olma özelliğine sahiptir: "Maniheistlerin zehirli hatalarını tercih eden kişilere, imparatorluğumuzun hiçbir yerinde ikamet etme özgürlüğü verilmemesini; ortaya çıkmaları veya bulunmaları durumunda ise idam cezasına çarptırılmalarını emrediyoruz."⁶³⁵

Yasada görüldüğü üzere, İmparator Maniheistlere karşı çok sert bir tavır takınmıştır. Ancak bazı Hıristiyan kaynaklarda onun dinî görüşü hakkında kullanılan birtakım söylemler, ortaya Anastasius'la ilgili ilginç bir tablo çıkarmaktadır. Altıncı yüzyılın başlarında İstanbul (Constantinopolis)'daki Ayasofya Kilisesi'nde görev yapan Theodore Lector, büyük kısmı günümüze ulaşmayan *Kilise Tarihi*'nde, İmparator Anastasius'un tahta yükselişinden bahsederken adı bilinmeyen bir yazarın onunla ilgili kaleme aldığı şöyle bir bilgiyi nakletmiştir: "Anastasius'un tahta çıkışına kendi inançlarına bağlı dindar bir taraftar olduğu için Maniheistler, dayısı Klearchos ile aynı inancı paylaştıkları içinse Ariusçular çok sevindiler."⁶³⁶

İmparator Anastasius'un annesinin gerçekten Maniheist olup olmadığını anlayabilmek için, Maniheistlere yapılan atıfları analiz eden Kosiński, Theodore Lector'un eserinde Maniheistlerle ilgili toplam altı ilgili yer olduğunu tespit etmiştir.⁶³⁷ Bunlar içerisinde çalışmamız için önem arz eden iki önemli kısım vardır. İlki, biraz önce yukarıda alıntılıdığımız, Anastasius'un tahta çıkışının Maniheistlerde yarattığı sevinçten bahseden kısımdır. İkincisi ise, Konstantinopolis halkı tarafından Anastasius'a saygısızlık edildiğini ve onun imparator olmaya layık olmayan bir Maniheist olarak nitelendirildiğini ifade eden kısımdır.⁶³⁸ Benzer şekilde ünlü tarihçi Theophanes'in *Chronographia*'sında yer alan bazı kısımlar da Anastasius'un Maniheistlerle ilişki içerisinde olduğuna, onlara sempati beslediğine, hatta İmparatorluk yasalarını hiçe sayarak Maniheist inancı benimsediğine yönelik vurgu yapan anlatımlar içermektedir.⁶³⁹ Anastasius'un Maniheizm'e yakınlığından bahseden tek kaynaklar bunlar değildir. Evagrius Scholasticus ile Pseudo-Zacharias olarak bilinen Süryani bir yazardan daha

konsüllük görevine getirildikten çok kısa bir süre sonra vefat ettiği için, yasanın onun zamanında çıkarılmış olma ihtimali son derece düşüktür. Bk. Paul R. Coleman-Norton, *Roman State & Christian Church: A Collection of Legal Documents to A.D. 535* (Eugene & Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2018), 3/940-941.

⁶³⁵ *The Codex of Justinian, A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text (C.Ius)*, ed. Bruce W. Frier, çev. Justice Fred H. Blume (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 201 (1.5.11).

⁶³⁶ Theodore Lector, *Epitome: Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen (Berlin: Akademie-Verlag, 1995), 126 (448.18-20).

⁶³⁷ Rafał Kosiński, "Was the Emperor Anastasius' Mother a Manichaean? Some Comments on Theodore Lector's Epitome 448", *Byzantina Et Slavica*, ed. Stanisław Turlej vd. (Krakow: Historia Lagellonica, 2019), 216-217.

⁶³⁸ Theodore Lector, *Epitome*, 138 (485.9-14).

⁶³⁹ Theophanes the Confessor, *Theophanis Chronographia*, ed. Carolus de Boor (Leipzig: B. G. Teubneri, 1883), 1/149-161.

edinilen bilgiye göre, benzer suçlamalar Mityleneli Zacharias'ın kayıp *Kilise Tarihi*'nde de yer almakta ve Anastasius burada bir Maniheizm takipçisi olarak anılmaktadır.⁶⁴⁰

Anastasius'un Maniheist olmakla suçlanışının yanı sıra, onun ölümünden sonra Monofizit görüşü savunmalarıyla tanınan yakın arkadaşlarının da Maniheizm sempatzanı olmakla suçlandıkları görülmektedir. Benzer şekilde dönemin seçkin ilahiyatçılarından Antakyalı Severus da monofizit görüşü benimsediği için aynı suçlamayla karşı karşıya kalmıştır.⁶⁴¹ Tüm bunların tesadüf olmadığı ortadadır. Anlaşılan o ki, söz konusu dönemde Kadıköy Konsili kararlarına karşı olan herkes Maniheist olarak etiketlenmiş ve bu etiket, konsile aykırı inanışlara sahip olanları karalamak için bilinçli olarak tercih edilen standart bir kullanım haline gelmiştir. Hatırlanacağı gibi, Maniheizm'in Anadolu'daki yayılışı ele alınırken, karşıt görüş taraftarlarının Monofizitleri aşağılamak için onlardan Maniheist olarak bahsettikleri yine ifade edilmişti. Ancak her ne kadar bu kullanım yaygın olsa da çoğu dindar birer Hıristiyan olarak bilinen Monofizit taraftarlarının Maniheizm ile ilişkilendirilmeleri, gerçeği yansıtan bir durum değildir. Zaten yakın geçmişin Maniheizm karşıtı yasalarında yer alan kesin hükümler hatırlanacak olursa, Maniheist inancı benimsemiş birinin bu denli özgür hareket edebilmesinin, üstelik Hıristiyan kilisesinde önemli görevler üstlenmesinin mümkün olmayacağı ortadadır. Bununla birlikte çeşitli yetkililere yönelik yapılan Maniheist suçlamalardaki yoğunlaşmanın tam olarak Anastasius'un hükümdarlığı dönemiyle ilişkili olduğunun, Iustinianus'un hükümdarlığının başlamasıyla bu suçlamaların sona erdiğinin belirtilmesine ihtiyaç vardır. Zira Anastasius'tan sonraki dönemde Maniheist etiketi bir daha hiçbir zaman bu denli sıklıkla kullanılmamıştır.⁶⁴² Buna bağlı olarak, söz konusu terimin spesifik bir şekilde Anastasius dönemi boyunca Constantinopolis'te yapılan Monofizit görüş karşıtı propagandada kullanıldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Anastasius'un kendisinin ya da annesinin Maniheist olduklarını ifade eden suçlamaların, yalnızca Kadıköy Konsili muhaliflerini hedef alan bir yakıştırmadan öteye geçemeyeceğini ifade etmek gerekir. Bu fikri destekleyen bir diğer bulgu, Anastasius'un 505'te, içlerinde Mani'nin de bulunduğu pek çok sapkın grubu lanetleyen bir mektup yazmış olmasıdır:

Ama biz, kutsal ve gerçek babalarımızdan öğrendiğimiz gibi, bedenleşerek yeryüzüne inen Tanrı'nın, İlahi Söz'ün, iki farklı tabiatı olduğunu reddediyor ve yalnızca tek bir tabiata sahip olduğuna inanıyoruz. Kadıköy Konsili'ni, onunla birlikte Leo'yu ve kitabını ve biri sonsuzluktan önce, diğeri bu son zamanlarda olmak üzere iki Mesih ve iki Oğul olduğunu iddia eden herkesi... Samsatlı Pavlus'u, Diodorus'u, Theodorus'u, Nestorius'u, Theodoretus'u, Lutharis'i, Andreas'ı, Hibas'ı, Kur'u, Egea'lı John'u, Bardsuma'yı, Pers Acacius'u, Apollinaris'i ve

⁶⁴⁰ Evagrius, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, ed. Joseph Bidez - Léon Parmentier (London: Methuen, 1898), 130 (3.32); Pseudo-Zacharias, *The Chronical of Pseudo-Zachariah Rhetor*, 252 (7.7.40).

⁶⁴¹ Zacharias'ın aktarımına göre, Antakyalı Severus Kadıköy karşıtı Halikarnas piskoposu Julian'ı Maniheist olmakla suçlamış; kendisini onunla aynı inanca mensupmuş gibi gösteren Julian'a karşı Maniheist olmadığına dair açıklama yapmıştır. Bk. Pseudo-Zacharias, *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene*, ed. J. B. Bury, çev. F. J. Hamilton - E. W. Brooks (London: Methuen, 1899), 258 (9/16).

⁶⁴² Kosiński, "Was the Emperor Anastasius' Mother a Manichaeon?", 222.

Eutyches'i, Sabellius'u, Arius'u, Eunomius'u, Makedonus'u ve kirli öğretileriyle birlikte Mani, Marcion ve Bardesanes'i lanetliyoruz.⁶⁴³

Diofizitliğe karşı Monofizitliğin savunulduğu bu mektup, tıpkı yayımladığı Maniheizm karşıtı yasa gibi, Anastasius'un Maniheizm'e yakınlık duymadığını oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

3.3.2. Iustinus ve Iustinianus yasaları

Anastasius'un ardından 518 yılında Roma tahtına Iustinus çıkmıştır. Tahta çıktığında yaşı zaten oldukça ileri olan Iustinus'un giderek daha da yaşlanması, tüm iktidarı boyunca etkisi altında kaldığı yeğeni Iustinianus'un, 527'de kendisine Eş İmparator olarak atanmasını sağlamıştır.⁶⁴⁴ Bu İmparatorların iktidarı döneminde Zenon ve Anastasius tarafından takip edilen dinî politikanın tamamen değiştirildiği ve bir kez daha Kadıköy Konsili'ni merkeze alan bir dinî anlayışın benimsendiği görülmektedir.⁶⁴⁵ Buna ek olarak, Iustinus'un dinî meselelere yönelik izlediği sakın politikanın Iustinianus'un tahta çıkışının hemen ardından değişikliğe uğradığı ve bunun paganlara olduğu kadar heretiklere, Yahudilere ve Samirilere yönelik oldukça sert ve kararlı bir kampanyayı beraberinde getirdiği ifade edilmelidir. Iustinianus'un tek imparatorluk ve tek din anlayışı üzerine başlattığı girişimin⁶⁴⁶ bir sonucu olarak değerlendirilebilecek bu karşıt kampanya, Iustinus'un ölümünden sonra daha şiddetli bir içerik kazanmıştır.

Iustinus ve Iustinianus'un 527'de, İmparatorluk topraklarında yaşayan heretiklere yönelik çıkardıkları yasa, Maniheistlere karşı alınan katı kararları içermektedir:

...Hoşgörümüzden utanç duyarak hatalarını anlasınlar ve kendi rızaları ile daha iyi olana dönsünler diye sapkınların bir araya gelmelerine ve kendi isimlerini kullanmalarına izin vermiştik. Ancak kararnamelerde yer alan sözler açıkça ifade etmesine rağmen, tahammül edilemez bir saygısızlık göstererek ve yasanın yaptırımını hiçe sayarak, devlet hizmetlerine ve dinî makamlara sızdılar. Bu nedenle onlara artık daha fazla müsaade edilmeyecektir. Biz sapkılara, yani kutsal inancımıza bağlı olmayanlara, dokundukları her şeyi kirleten lanet olası Maniheistlere ve onlar gibi olanlara "diğerleri" diyoruz. O halde, daha önce de söylediğimiz gibi, Maniheistler kovulmalı, içlerinden hiçbirine müsamaha gösterilmemeli ve mezhepleri görmezden gelinmemelidir. Şayet bu tanrıtanımazlık hastalığına maruz kalmış biri varsa diğerleriyle birlikte aynı yerde

⁶⁴³ Metnin ilgili kısmının İng. çevirisi için bk. Frederick C. Conybeare, "Anecdota Monophysitarum", *The American Journal of Theology* 9/4 (1905), 739-740.

⁶⁴⁴ Prokopios, *Bizans'ın Gizli Tarihi*, çev. Orhan Duru (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 33-34; Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 384.

⁶⁴⁵ John Meyendorff, "Justinian, the Empire, and the Church", *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), 47-48.

⁶⁴⁶ Iustinianus'un imparatorluğu güçlendirmek amacıyla başlattığı dinî-siyasi birlik oluşturma çabası için bk. John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD*. (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1989); Bk. Duygu, *Hristiyanlık ve İmparatorluk*, 388-396; Bk. Andrew Stephenson, *Justinian and the Unity of the Faith and Empire: The Continual Search for Compromise* (Melbourne: The University of Melbourne, School of Art History, Cinema, Classics and Archaeology, Honours Thesis, 2004).

yaşamaya devam etmeli; ancak bu kişi bir Maniheist ise dünyanın neresinde görülürse görülsün en şiddetli cezaya çarptırılmalıdır...⁶⁴⁷

Görüldüğü üzere bahsi geçen yasada, yönetim tarafından sapkın olarak görülen grupların, toplum içerisinde ötekileştirilmesini sağlayan ifadeler kullanılmıştır. Söz konusu ötekileştirme söyleminin arkasında yatan esas hedef, farklı dinî geleneklere bağlı Roma halkını, belirlenen ortodoks inanç kapsamında Hıristiyanlaştırmaktır. Bunu, iktidarın ülkede dinî birlik sağlama üzerine yürüttüğü temel politikanın bir sonucu olarak görmek mümkündür. Yasanın dikkat çeken bir diğer yanı ise paganlar, Yahudiler, Samiriler ve sapkın kategorisine giren diğer tüm grupların aynı madde içerisinde bir arada zikredilmelerine karşın, Maniheistlerin ayrı bir maddede tek başına ele alınmış olmalarıdır. Bu durum onların, altıncı yüzyılın başlarında, hâlâ yönetim tarafından diğerlerinden çok daha büyük bir problem olarak görüldüklerine işaret etmektedir. Aynı zamanda önceki dönemlerde haklarında çıkarılan sert yasalara rağmen Roma topraklarındaki mevcudiyetlerini hâlâ sürdürüyor olmaları, yasalarda yer alan hükümlerin yeterince titiz uygulanmamış olabileceği düşüncesini de akla getirmektedir.

Bahsi geçen İmparatorlar tarafından 529 yılında çıkarılan bir diğer yasa, Maniheistlerin sadece yaşarken cezayı hak etmekle kalmadıklarını, aynı zamanda ölümlerinden sonra da mallarını kendi tercih ettikleri kimselere miras olarak bırakamayacaklarını belirtmektedir. Bu bağlamda Maniheistlerin sahip oldukları mülklerin araştırılması için yetkililere emir verilmiş ve eğer çocuklarından Maniheizm'i benimsememiş olan varsa, mirasın onlara paylaşılacağı ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra şayet henüz hayatta oldukları dönemde mallarından kendi inançlarına mensup akrabalarına ya da yakınlarına bıraktıkları tespit edilirse, bu mallara devlet tarafından el konulacağı belirtilmiştir.⁶⁴⁸ Aynı yıl içerisinde çıkarılan bir diğer yasada, Maniheist inançtan Hıristiyanlığa geçiş yapanların tekrar eski inançlarına dönmeleri, eski dinî uygulamalarına devam etmeleri ya da Maniheizm'e mensup herhangi biriyle sohbet etmeleri ve onu İmparatorluk yetkililerine ihbar ya da teslim etmemeleri gibi durumlarda en nihai cezaya çarptırılacakları ve bu kişilerin cezalarını ertelemek için yasal yollara başvurmalarına izin verilmeyeceği ifade edilmiştir. Yasanın diğer maddelerinde yer alan hükümlerde ise Maniheist olduğu bilinen bir kişiyi devlet yetkililerine ihbar etmeyenlere aynı suçu işlemiş gibi muamele edileceği belirtilmiş; daha önce yakalanıp günahlarına karşılık verilen cezalarını çektikten sonra bir kez daha tutuklanan Maniheistlere hiçbir şekilde merhamet edilmeyeceği ve kendilerinde Maniheist inanişaya ait kitapları olanlar varsa, hiçbir bahanesi olmadan bu kitapları kendilerinde bulunduruyorlarsa ve yakılmak üzere onları yetkililere teslim etmedilerse, kendilerine uygun görülen cezayı çekecekleri açıklanmıştır.⁶⁴⁹

Iustinus'un ölümünün ardından Iustinianus, içlerinde Maniheistlere yönelik hükümlerin yer aldığı birkaç yasa daha (MS 529) yayımlamıştır. Söz konusu yasalarda sapkın olarak zikredilen

⁶⁴⁷ *C.Ius*, 202-207 (1.5.12).

⁶⁴⁸ *C.Ius*, 208-209 (1.5.15).

⁶⁴⁹ *C.Ius*, 208-210 (1.5.16).

grupların, özellikle de Maniheiztlerin doğru inancı bulmalarına yönelik, İmparatorluk tarafından gösterilen yoğun çabalara vurgu yapılmıştır. Bunun arkasında muhtemelen cezai yaptırımları meşrulaştırmaya çalışmak gibi bir amaç yatmaktadır. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, devlet sapkınları cezalandırmadan önce onları doğru yola davet ve teşvik etmiş, ancak sapkınlar bu çağrıya karşılık vermeyip hatalarını sürdürmeye devam ettikleri için cezalandırılmışlardır. Yani devleti bu kararları almaya, sapkınların hatalarını sürdürme konusundaki ısrarcılıkları zorlamıştır:

Birçoğunun çeşitli sapkınlıklarla yoldan saptığını anladığımızdan beri, büyük bir içtenlikle onları Tanrı'ya hizmet eden öğütlerle daha iyi görüşe getirmek, akıllarını ele geçiren yanlış inançlarını düzeltmek, gerçek ve tek kurtarıcı inanç olan Hıristiyanlığı kabul etmelerini sağlamak için çabaladık. Bu, tüm sapkılara, özellikle de tanrıtanımaz Maniheiztlere karşı yapıldı.⁶⁵⁰

Aynı yasanın bir başka maddesinde, yönetim tarafından yasaklanmış sapkın mezheplere mensup birinin hangi bölgede ya da şehirde olursa olsun, herhangi bir kamu görevi elde etme peşine düştüğü, para karşılığında halka eğitim verme cüretinde bulunduğu ya da yasaklanmış başka herhangi bir eylem gerçekleştirdiği takdirde onlar için belirlenmiş cezalara çarptırılacakları ifade edilmiştir. Bu ihlali rapor etmeyenlere ise ister sivil ister resmî kadroda görevli olsunlar para cezası verileceği açıklanmıştır.⁶⁵¹ 529 yılında çıkarılan bir başka yasada ise, doğru inancı kabul etmeyen çocukların anne babalarından miras alamayacakları konusu tekrar edilmiştir.⁶⁵²

Iustinianus'un Maniheiztlere yönelik kararlar aldığı son yasa, 531 yılında çıkarılmıştır. Sapkınların tanıklıklarının kabul edilip edilmeyeceği ile ilgili olan bu yasa, Maniheiztlerle birlikte zikredilen birkaç sapkın grubun daha mahkemelerde tanıklık edemeyeceklerine hükmetmiştir. Bununla birlikte sapkınların ve Yahudilerin kendi aralarında dava açmalarına ve uzlaşmalarına müsaade edilirken, Maniheiztler bu kapsamın dışında tutulmuşlardır.⁶⁵³

Iustinus ve Iustinianus tarafından Maniheiztlere yönelik çıkarılan tüm bu yasaların boş tehditlerden ibaret olmadığı önemle ifade edilmelidir. Nitekim günümüze ulaşan bazı kaynaklarda Iustinianus'un emriyle işkence gören ya da ölümlerle cezalandırılan Maniheiztlerden bahsedilmektedir. Örneğin geç antikçağın siyasi tarih yazıcılarından biri olan Malalas, pek çok Maniheiztin İmparator Iustinianus tarafından ölüm cezasına çarptırıldığını; hatta içlerinde toplumun önde gelen kesimine mensup vatandaşların da bulunduğunu ifade etmiştir: "O dönemde şehirlerde yaşayan pek çok Maniheizt cezalandırıldı. Cezalandırılanlar arasında senatör Erythrios'un eşi ve başka kadınlar da vardı."⁶⁵⁴ Benzer şekilde *Zuqnin Kroniği* de

⁶⁵⁰ *C.Ius*, 211 (1.5.18).

⁶⁵¹ *C.Ius*, 215 (1.5.18).

⁶⁵² *C.Ius*, 217 (1.5.19).

⁶⁵³ *C.Ius*, 221 (1.5.21).

⁶⁵⁴ Bk. *The Cronicle of John Malalas*, 230-244.

Maniheistlere karşı çıkarılan yasalarda yer alan hükümlerin, İmparator Iustinianus tarafından bizzat yerine getirildiğini gösteren anlatımlara yer vermiştir:

Aynı zamanlarda pek çok insanın, Maniheistlerin ölümcül hatasına kapıldıkları görüldü. Onlar, iğrenç ve hatalı doktrinlerine ait gizemleri icra etmek üzere evlerde toplanırlardı. Bunlar tutuklanınca imparator onların huzura getirilmeleri emrini verdi. Zira onlara nasihatta bulunabileceğini ve onları bu tehlikeli hatalarından caydırabileceğini umuyordu. Böylece, onlar (imparatorun huzuruna) getirildiklerinde, onlarla pek çok konuyu tartıştı, onlara nasihatte bulundu; paganizm yanlısına düştüklerini onlara Kitab-ı Mukaddes'ten (getirdiği delillerle) gösterdi. (Maniheistler ise) imparatorun kendilerini ikna etmesine müsaade vermeyip şeytanın (tahrikinden kaynaklanan) bir kibirle onun huzurunda korkusuzca şöyle bağıştılar:

“Mani'nin doktrinini uğruna yakılmaya, her türlü ızdırap ve felakete katlanmaya hazırız. Fakat (ne olursa olsun bu konu hakkındaki düşüncemizi) değiştirmeyeceğiz.”

(İmparator) onların (bu) dileklerinin yerine getirilmesini ve bir kayığın üzerine fırlatılarak denizde yakılmalarını emretti. Böylece, denizde boğulacaklar, malları da imparatorluk hazinesine intikal edecekti. Zira aralarında meşhur kadınlar, soylular ve *fatriqu* da bulunuyordu. Bu suretle sayısız Maniheist bu yakıcı ateşin hükmü ile helak oldu, yine de hatalarından dönmeye rıza göstermediler.⁶⁵⁵

Iustinianus'un Maniheizm'e karşı çıkardığı yasaların uygulandığını kanıtlayan bir başka örnek, Doğu komutanı II. Amantius'un biyografisinde karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu biyografide, acımasızlığı nedeniyle doğu bölgelerinin halkı arasında korku duyulan bir komutan olarak tanınan Amantius'un, çıkarılan sert yasalara isyan eden dinî grupları bastırmak için İmparator Iustinianus tarafından Antakya'ya görevlendirildiği ve orada bulunan Maniheistlere, paganlara ve diğer heretiklere yönelik şiddetli bir kıyım gerçekleştirdiği ifade edilmiştir. Buna göre Amantius bahsi geçen gruplara mensup kimseleri arayıp bularak tutuklamış, onların kitaplarını yakmış ve mallarına el koymuş; pişman olup tövbe edenleri ise cezadan muaf tutmuştur.⁶⁵⁶

Bunların yanı sıra mevcut kayıtlarda, Iustinus ve Iustinianus'un Maniheizm karşıtı yasasının yayımlandığı 527'nin ilk günlerinde, Photeinos isimli Maniheist bir *seçkin* ile İranlı Pavlus olarak anılan bir Hıristiyan din adamı arasında, halka açık bir münazara düzenlendiğine ilişkin anlatımlar vardır. İmparatorluk emriyle organize edilen ve farklı günlerde gerçekleştirilen üç oturumda tamamlanan münazaranın ilk oturumdaki tartışma konusu, ruhların yaratılışı ile ilgilidir. İkinci oturumda, Maniheist öğretinin temelini oluşturan iki ilke ile *Eski Ahit*'in otoritesi tartışılmıştır. Üçüncü ve son oturumda ise konunun daha ileri denilebilecek düzeyde felsefi bir

⁶⁵⁵ Duygu, *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*, 290-291.

⁶⁵⁶ John Robert Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press 1992), 3/53.

içeriğe taşındığı görülmektedir.⁶⁵⁷ Münazaraya yönelik kayıt, tartışmanın ortasında kesildiğinden, sonunda Photeinos'un, Maniheist Felix gibi bir lanetleme formu imzalayıp imzalamadığına ilişkin kesin bir bilgi yoktur. Ancak metinde yer alan diyaloglardan, münazaranın açıkça Hıristiyan tarafı haklı çıkarmak amacıyla organize edildiğini söylemek mümkündür. Zira Photeinos tartışmaya, kendisinin ifade ettiği üzere zincire bağlı olarak çıkarılmıştır.⁶⁵⁸ Anlaşılan o ki münazara, bizzat İmparator Iustinianus tarafından Maniheist inancın halk önünde küçümsenmesini sağlamak, dahası, yanlış bir inanca tutunmaları halinde halka muhtemel akıbetlerinin nasıl olacağını göstermek üzere kasıtlı ve planlı olarak düzenlenmiştir. Bu olay, Iustinianus'un Maniheistleri ortadan kaldırmak için her türlü yolu mübah gördüğünü ve hiçbir yaptırımdan kaçınmadığını gösteren önemli bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

3.4. Yasaların Yüzyıllar İçerisindeki Değişimi ve Maniheistler Üzerindeki Etkileri

Diocletianus'la başlayan ve Iustinianus'la son bulan Maniheizm karşıtı yasaların giderek sertleşen yaptırımlarının arkasında yatan teopolitik nedenleri ve bunların Maniheistlerin gündelik yaşamları üzerindeki etkilerini anlamak, Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'nda geçirdiği tarihsel sürecin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle yüzyıllar içerisinde değişen yasal söylem ve uygulamaların, birbirleriyle karşılaştırılarak bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Dördüncü yüzyıla başlayan Maniheizm karşıtı yasa geleneğinin altıncı yüzyılın ortalarına kadar geçirdiği sürece ilişkin genel izlenimi şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Maniheizm'e karşı ilk resmî tepkiyi veren Diocletianus'un yayımladığı ferman, onun izlediği dinî politikayla yakından ilişkilidir. Bahsi geçen fermanın içeriğinden de anlaşıldığı üzere, imparatorluğu üçüncü yüzyıl krizinin yıkıcı etkilerinden kurtarmaya çalışan Diocletianus, geleneksel inançları yeniden canlandırmak istemiş ve Maniheistlerin geleneksel Roma dinini yozlaştırmalarından, bunun da ihmal edilen tanrıların öfkesini kışkırtabileceğinden endişe etmiştir. Ancak onun tepkisi yalnızca Maniheistlere yönelik değildir. Zira Hıristiyan geleneğine karşı da benzer hatta daha sert bir tutum sergilemiştir. Diocletianus'un Hıristiyanlara karşı Maniheistlerden daha şiddetli bir siyaset izlemesi gayet anlaşılabilir bir durumdur; çünkü onun tahtta olduğu dönemde Maniheistler Roma coğrafyasına daha yeni yayılmaya başlamışlar ve henüz toplum içerisinde büyük nüfuslara ulaşmamışlardır. Diocletianus'un bahsi geçen bu iki dinî gelenek ile ilgili tehdit olarak gördüğü en temel husus, onların bir yandan Roma yaşam tarzına yabancı bir dinî içerik taşırlarken diğer yandan misyon temelli bir din anlayışı benimsemiş olmalarıdır. Geleneksel pagan inancına meydan okumak anlamına gelen bu iki

⁶⁵⁷ Photeinos ve Paul arasında gerçekleşen tartışmaya ait metnin Yun. – Lat. karşılaştırmalı çevirisi için bk. *Disputationes Photini Manichaei*, 529-551. Tartışmanın ilk oturumuna ait bir kısmın İng. çevirisi için bk. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, 172-173.

⁶⁵⁸ *Disputationes Photini Manichaei*, 534; Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire*, 173.

husus, Diocletianus'un hem Maniheizm karşıtı fermanının hem de tarihe "Büyük Zulüm" (MS 303-305) olarak geçen Hıristiyanlığa karşı başlattığı geniş çaplı kovuşturmanın arkasında yatan teopolitik nedeni açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bilindiği gibi, Diocletianus'un Hıristiyanlara karşı başlattığı "Büyük Zulüm" dönemini, Constantinus'un Milano Fermanı'yla (MS 313) başlayan dinî hoşgörü süreci izlemiştir. Hıristiyanlarla sınırlı kalmayan bu hoşgörü atmosferinden diğer pek çok dinî grup gibi Maniheistler de yararlanmışlardır. Diocletianus'un ardından 372'ye kadar Maniheizm karşıtı tek bir yasa dahi çıkarılmamış olması, söz konusu dinî hoşgörü ortamının en azından Maniheistler açısından uzun süre devam ettiğini gösteren önemli bir delil oluşturmaktadır. Nitekim bu dönemde Salona'da ölen Lidyalı Maniheist seçkin Bassa'nın⁶⁵⁹ mezar taşını diken yakınları, onun inancını gizlemeyi gerekli görmemişlerdir. Benzer şekilde Roma ordusunda asker olan Sebastianus'un Maniheist oluşu,⁶⁶⁰ onun generallik rütbesi almasında herhangi bir engel teşkil etmemiştir. Hoşgörü atmosferinin sağladığı bu avantajın yanı sıra bahsi geçen dönemde Maniheistlere karşı önemli bir eylemde bulunulmamasını, Kilise ve İmparatorluğun başka sorunlarla uğraşmakla meşgul olması ile ilişkilendirmek de mümkündür. Zira dördüncü yüzyılın ilk yarısı hem Kilise hem de Roma devletinin Doğu'da Ariusçu Batı'da ise Donatusçu ihtilaflara karşı verdiği mücadeleyle geçmiştir.

İmparatorluk yasalarının detaylıca ele alındığı kısımlardan hatırlanacağı üzere, 372 yılından itibaren Maniheistlere karşı çıkarılan yasaların dinî amaçlı toplantıları yasaklama, mülkiyet sahibi olma haklarından mahrum bırakma, sürgüne gönderme ve hatta Maniheist cemaatin *seçkinler* sınıfına yönelik idam etme gibi yaptırımlar içerdikleri bir gerçektir. Ancak içerikleri oldukça kesin bu yasalara rağmen dördüncü yüzyıl imparatorlarının, sapkın olarak gördükleri Maniheistlere karşı cezai yaptırım uygulama konusunda çok da istekli davranmadıklarını gösteren pek çok bulgu vardır. Nitekim söz konusu yasalar Hıristiyan bir anne ve pagan bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen ve aldığı klasik Yunanca, edebiyat ve mitoloji gibi eğitimlerle toplumun entelektüel kesimini temsil eden Augustinus'u Maniheist fikirleri benimsemekten ve Maniheistlerle vakit geçirmekten alıkoymamıştır. 387'de Hıristiyanlığa geçiş yapmadan önce pek çok Maniheist arkadaşıyla ilişkilerini sürdüren, hatta arkadaşlarını harekete katılmaya ikna eden Augustinus *İtirafı*'da Maniheistlerden söz ederken, onlarla ilgili hiçbir tehlikeden bahsetmemiştir. Afrika valisinin mahkemesinde yargılandığını bildiğimiz Maniheist seçkin Faustus'a yasalarda yer almasına rağmen ölüm cezası verilmemiş, uzak bir adaya sürgüne gönderildikten bir yıl sonra da serbest bırakılmıştır (MS 380).⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Cumont, "L'inscription manichéenne de Salone", 147-150.

⁶⁶⁰ İskenderiye piskoposu Athanasius, Arius ve başlattığı hareketi tarihsel açıdan ele aldığı eserinde (358), iki kez dönemin Mısır Generali Sebastianus'un Maniheist oluşundan bahsetmiştir. Bk. Athanasius, *History of the Arians (Historia Arianorum)*, NPNF2/4 (266-302), ed. Philip Schaff – Henry Wace, çev. Archibald Robertson (Oxford-London: Parker & Company, 1892), 292 (7.59), 297 (8.73).

⁶⁶¹ Augustinus, *Contra Faustum*, 279-280 (5/8); Augustine, *Reply to Faustus*, 165 (5/8); Brent D. Shaw, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 317.

Maniheist Fortunatus ise Maniheizm'i halka açık bir alanda Augustinus'a karşı savunabilmiştir (MS 392).⁶⁶² Tüm bunlar, Maniheistlerin dördüncü yüzyılda gizli bir şekilde yaşamadıklarını, üstelik dini yayma faaliyetlerine devam ettiklerini göstermekle birlikte Maniheizm'e karşı çıkarılan yasaların uygulanması konusunda da bölgesel farklılıklar olduğuna işaret etmektedir. Aksi halde söz konusu yasalara karşı Fortunatus ve Faustus gibi Maniheist seçkinlerin rahatlıkla seyahat edebilmelerinin ve halka açık tartışma ortamlarında Maniheist öğretiyi savunabilmelerinin mümkün olmayacağı ortadadır. Dolayısıyla çıkarılan Maniheizm karşıtı yasalara rağmen dördüncü yüzyılın büyük bir kısmında Maniheistlerin çoğunun rahat bir şekilde yaşamlarını sürdürdüklerini söylemek mümkündür. Ayrıca çıkarılan tüm yasalara rağmen dördüncü yüzyılın, Maniheizm'in Roma topraklarında en fazla yayıldığı ve en etkin olduğu zaman dilimini yansıttığı da ifade edilmelidir.

Bununla birlikte dördüncü yüzyıl yasaları Maniheist metinlerde yer alan işkence ve zulüm anlatılarını doğrular mahiyette görünseler de çoğunun sadece belli bir bölgeye yönelik olduğu ve İmparatorluğun genelini kapsamadığı gibi hususların da belirtilmesi gerekir. Örneğin dördüncü yüzyıla ait Kellis mektuplarında, Maniheistlerin sosyal ve dinî açıdan kötü muamelelerle karşılaştıklarına dair bazı ifadeler yer almaktadır.⁶⁶³ Ancak bunlar gerçeği yansıtmaktan ziyade Maniheistler tarafından kişisel olarak yorumlanmış hikâyelerden oluşmaktadır. Üstelik mektupların büyük bir kısmı bu tarz söylemlerden uzaktır. Dolayısıyla dördüncü yüzyılda Maniheistlerin genel olarak büyük bir şiddete maruz bırakılmaları söz konusu değildir. Zira bahsi geçen yüzyılda çıkarılan Maniheizm karşıtı yasalar genel olarak değerlendirildiğinde, şiddet içerikli olmaktan ziyade Maniheistlerin bir araya gelmelerini yasaklayan ve onları temel vatandaşlık haklarından mahrum bırakan yasalar oldukları anlaşılmaktadır. Bundaki temel amaç muhtemelen Maniheist misyon faaliyetlerini durdurarak dinin daha fazla yayılmasını engellemektir.

Devletin Maniheistlere yönelik tarafsız tutumu dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren yavaş yavaş değişmiştir. Yerleşik normlardan saptığı ileri sürülen Maniheizm, beşinci yüzyılda artık toplum ahlakı ve İmparatorluğun dinî birliği için giderek büyüyen bir tehlike olarak görülmeye başlanmıştır. Bu dönemin başlangıcında da vurgu, dinî olmaktan ziyade Maniheizm'in sosyal yönü üzerinedir ve yasalar Maniheistleri toplumda suçlu kimseler olarak etiketlemiştir. Ancak

⁶⁶² Bahsi geçen münazara Augustinus tarafından kayıt altına alınarak günümüze ulaşmıştır. Onun münazaranın yapıldığı yer ve tarihle ilgili verdiği bilgiler 392 yılına işaret etmektedir: "Arcadius'un ikinci kez imparator olarak atandığı ve Rufinus'un konsül olarak görev yaptığı dönemde, Hippo şehrinin Sossius hamamlarında, Eylül ayının beşinde, insanların önünde, Maniheist bir seçkin olan Fortunatus'a karşı bir tartışma yapıldı". Bk. Augustinus, *Contra Fortunatum*, 83 (1); Augustine, *Acts or Disputation Against Fortunatus*, 113 (1); Augustinus'un yakın arkadaşı Possidius münazaranın Hıristiyan halk tarafından gelen talep üzerine gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bk. Possidius, *Sancti Augustini Vita Scripta a Possidio Episcopo*, 51-53 (6).

⁶⁶³ Kellis metinlerini detaylı olarak incelediği çalışmasında Brand, Maniheistlere ait kişisel mektuplarda geçen bahsi geçen söylemlerin, yönetimden gelebilecek bir tehdide karşı duyulan korku ve endişeden kaynaklandığını, Maniheist Kellis topluluğunun politik kökenli herhangi bir baskı ve şiddete maruz kalmadığını ifade etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Mattias Brand, "In the Footsteps of the Apostles of Light: Persecution and the Manichaean Discourse of Suffering", *Heirs of Roman Persecution: Studies on a Christian and Para-Christian Discourse in Late Antiquity*, ed. Eric Fournier - Wendy Mayer (New York: Routledge, 2019), 121-123.

başlangıçta ikincil öneme sahip dogmatik konular, dindar liderlerin iktidara gelmesiyle birlikte giderek daha önemli bir konum kazanmıştır. Zira beşinci yüzyılda çıkarılan yasalar Maniheistlere korku aşılayarak onları Hıristiyanlığa kazandırmanın meşru bir yolu olarak görülüp uygulanmıştır. Dördüncü yüzyıl yasaları Maniheistlerin toplum içerisindeki yaşantılarına ve misyon faaliyetlerini devam ettirerek yayılmalarına herhangi bir engel teşkil etmezken, beşinci yüzyıl Maniheistler için her anlamda oldukça zor ve sıkıntılı bir süreci beraberinde getirmiştir.

Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda çıkarılan Maniheizm karşıtı yasaların sabit yaptırımlar olarak kalmadığı, yasaların içerdikleri hükümlerin giderek daha fazla şiddet eğilimi gösteren bir doğrultuda değişim gösterdiği görülmektedir. Nitekim dördüncü yüzyıl yasaları Maniheistlerin sürgün edilmesi, miras alma ve bırakma haklarından mahrum edilmesi ve dinî toplantı yapmalarının yasaklanması gibi Maniheistlerin sosyal yönüne odaklanırken; beşinci yüzyıl yasalarında bunlara ek olarak onların aranıp bulunması, tutuklanması, mahkemelerde yargılanması ve mallarına el konulması gibi daha sert yaptırımlara başvurulmuştur. Beşinci yüzyıl yasalarının dikkat çeken önemli bir diğer yanı, Roma coğrafyasındaki sapkın gruplar için öngörülen cezalandırma işlemini, hiyerarşik bir sistem dâhilinde gerçekleştirme amacı taşımalarıdır. Dönemin imparatorlarının herkesin aynı şekilde cezalandırılmaması gerektiğine dair inançları, diğer sapkınlar için öngörülen cezai işlemlerden farklı olarak, Maniheistleri kamu kurumlarında görev yapma gibi temel vatandaşlık haklarından mahrum eden pek çok cezalandırmayla karşı karşıya bırakmıştır. Bu yüzyılda sapkınlık yasa hükümleri ile derecelendirilmiş ve sapkınlar içinde Maniheistler “en günahkârlar” olarak kabul edilmişlerdir.⁶⁶⁴ Dördüncü yüzyıl yasaları Maniheistleri “ahlaksız” olarak etiketlerken, beşinci yüzyıl yasalarında bu etiketlemenin “aşağılık”, “rezil”, “utanç verici” ve “iğrenç” gibi kavramlarla genişletilmesi, bahsi geçen derecelendirmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Altıncı yüzyıla gelindiğinde, Maniheizm karşıtı yasaların diğer yüzyıllara oranla çok daha sert hükümler içerdiği görülmektedir. Nitekim İmparator Anastasius’un oldukça kısa, ama son derece sert bir yaptırım içeren yasasının Maniheistlerin hiçbir istisnaya yer verilmeden ölümle cezalandırılmasını emreden içeriği, altıncı yüzyılda artık Maniheistlere hiçbir şekilde tahammül edilmediğini gösteren önemli bir örneklik teşkil etmektedir.⁶⁶⁵ Iustinianus yasalarında ise bu tahammülsüzlüğün daha açık ve detaylı biçimlerde ortaya konulduğu görülmektedir.⁶⁶⁶

Roma imparatorlarını Maniheizm karşıtı yasalar yayınlamaya teşvik eden birden fazla sebebin varlığından bahsetmek mümkündür. Dördüncü yüzyıldan itibaren imparatorluk büyük bir dinî değişim süreci içerisine girmiş ve yüzyıllardır Roma’nın resmî dini olarak kabul gören

⁶⁶⁴ *C.Th*, 442-465 (16.5.65).

⁶⁶⁵ *C.Ius*, 201 (1.5.11).

⁶⁶⁶ *C.Ius*, 202-221 (1.5.12-22).

geleneksel pagan inancın yerini, İmparator Constantinus'un sağladığı imtiyazlar sayesinde hızlı bir yükselişe geçen Hıristiyanlık almıştır. Bundan sonraki süreçte, Kilise içerisindeki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak ve tek bir inanç esasını oluşturmak için mücadele eden Roma yönetimi, devletin Kilise ile bütünleşmesini sağlamak amacıyla pek çok yasal düzenleme yapmış; belirlenen inanç esasının dışında kalan diğer tüm gruplara cezai yaptırım uygulama yoluna gitmiştir. Dolayısıyla Roma siyasilerinin Maniheizm'e karşı başlattığı yasal takibatın nedenlerinden birinin, imparatorlukta sağlanmak istenen bu birlik ideolojisinin bir gereği olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Roma İmparatorlarını Maniheistlere karşı bu denli şiddetli yasalar yayımlamaya teşvik eden bir diğer neden ise, Maniheizm'in münzeviliği esas alan ilkeleri ile taraftarlarının askerlik yapmasını ve evlenmesini yasaklayan Maniheist öğretinin hem Hıristiyanlığa hem de Roma toplum yapısına karşı büyük bir tehdit olarak görülmüş olmasıdır. Burada dikkat çeken husus, sapkın olarak kabul edilen diğer pek çok gruba uygulanan yasal yaptırımların Maniheistlerinkine oranla çok daha yüzeysel ve dönemsel özellikler taşımalarıdır. Zira sapkın gruplara karşı çıkarılan yasalarda Maniheistler, adları en çok geçen ve en sert cezalara mahkum edilen dinî grup olma özelliğine sahiptir.

3.5. Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'ndaki Etkinliğini Kaybetmesi

İmparator Iustinianus'tan sonra Maniheistlere karşı yayımlanmış başka bir yasanın olmayışı, Maniheizm'in altıncı yüzyılın ortalarından itibaren Roma coğrafyasındaki etkinliğini tamamen kaybederek, artık devletin muhatap olduğu bir dinî gelenek olmaktan çıktığını göstermektedir. Brown, dördüncü yüzyılın sonundan itibaren şiddeti giderek artan ve Maniheistlerin Roma coğrafyasından silinmesiyle sonuçlanan imparatorluk yasalarının nedenini, Roma önyargısı ile Hıristiyan tahammülsüzlüğünün kaynaşmasına bağlamıştır.⁶⁶⁷ Gerçekten de Maniheistler Roma topraklarında bir yandan İktidarın diğer yandan Kilisenin karşıt uygulamaları nedeniyle çift taraflı bir mağduriyet yaşamışlardır. Çalışmasının ikinci ve üçüncü bölümlerinde değinilen tüm hususlar, Hıristiyan din adamlarının ellerine geçen her fırsatı Maniheistleri mağlup etmek için kullandıklarını, beşinci yüzyıldan itibaren çıkarılan yasaların ise Maniheistlere hiçbir şekilde Roma topraklarında var olma ya da inançlarını devam ettirme hakkı tanımadığını göstermektedir. Iustinianus yasalarının gereğince uygulandığına işaret eden çok sayıda tarihî belgenin varlığı, dininden dönmek istemeyen ve bunu saklamaktan çekinmeyen Maniheistlerin yasalar aracılığıyla yok edildiklerini kanıtlamaktadır.

Yönetim tarafından dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren alınan sert tedbirlere rağmen Maniheistlerin Roma coğrafyasındaki varlıklarını altıncı yüzyıla kadar sürdürmüş olmaları oldukça dikkat çekicidir. Bu durumun iki farklı nedenden kaynaklanabileceğini varsaymak mümkündür. Birincisi, yasalarda yer alan hükümlerin en azından İmparator Iustinianus'un dönemine kadar yeterince titizlikle uygulanmaması; ikincisi ise Maniheistlerin Hıristiyan

⁶⁶⁷ Brown, *The Diffusion of the Manichaeism in the Roman Empire*, 97-98.

görünümü altında kendilerini toplum içerisinde iyi bir şekilde gizlemeyi başarmış olmalarıdır. Özellikle Iustinianus yasalarında ve Hıristiyan din adamlarının söylemlerinde ortaya çıkan kript-Maniheist suçlamaları, ikinci seçeneğin daha mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Zira yasalarda yer alan bazı hükümlerde bir yandan Maniheistlerin yakalanmamak için kimliklerini gizledikleri dile getirilirken diğer yandan halk tarafından destek bulduklarını ima eden ifadeler de yer verildiği görülmektedir.⁶⁶⁸ Yasaların şiddetine rağmen Maniheistleri evlerinde saklayarak onları korumaya çalışan vatandaşların ve hatta devlet yetkililerinin varlığı, Maniheistlerin toplum içerisinde iyi bir sosyal konum edindiklerine işaret etmektedir. Maniheistler ile yasaları uygulamakla yükümlü devlet yetkilileri arasındaki karşılıklı ilişkinin güçlü olmasını, Iustinianus öncesindeki yasaların uygulanması konusunda yeterince hassasiyet gösterilmemesinin nedenlerinden biri olarak görmek de mümkündür. Öyle görünüyor ki Maniheistler toplum içerisinde kabul görmelerine ve desteklenmelerine rağmen Roma iktidarı ile Kilise mensuplarının karşılıklı çıkarlarına hizmet etmediği için önce ötekileştirilmiş, ardından dışlanarak ve cezai yaptırımlara maruz bırakılarak toplumdan uzaklaştırılmışlardır. Zira altıncı yüzyılın ortalarından sonra imparatorluğun yasal kaynaklarında Maniheistlerin adına bir daha hiç rastlanmamaktadır.

Bu aşamada doğal olarak akıllara şöyle bir soru gelmektedir: Uzun süre hem siyasi hem dinî otoriteleri bu denli endişelendiren Maniheistler Iustinianus'un yasalarıyla birlikte gerçekten tamamen ortadan kaybolmuşlar mıdır? Mevcut kaynaklardaki bilgilerin yetersizliği, Roma topraklarında yaşama hakkı tanınmayan Maniheistlerin bu yasalar sonrasında akıbetlerinin ne olduğuna dair kesin bir cevap verilmesini güçleştirmektedir. Zira bu dönemden günümüze ulaşan tek bir Maniheist kaynak dahi yoktur. Yasalarda bir kısmının Hıristiyanlığa geçtiğine, bir kısmının ise inançlarını koruyabilmek için Hıristiyan gibi görünmeye çalıştığına işaret eden pek çok ifade yer almaktadır. Ancak gerçek olan şudur ki, tüm engellemelere rağmen üç yüzyıl boyunca varlığını sürdürmeyi başarmış bir dinî geleneğin, Iustinianus yasalarıyla birlikte bir anda ortadan kaybolduğunu düşünmek makul bir yaklaşım olmayacaktır. Nitekim bunun aksine işaret eden bazı deliller mevcuttur. Örneğin Şamlı Yuhanon'un altıncı yüzyıl itibarıyla Roma topraklarından tamamen silindikleri söylenen Maniheistlere karşı, sekizinci yüzyılda bir reddiye kaleme aldığı bilinmektedir.⁶⁶⁹ Yuhanon'un, kitabını sadece geçmişte var olup ortadan kalmış bir dinî gelenek için yazmış olmadığını tahmin etmek zor değildir. Muhtemelen büyük şehirlerden kaçan Maniheistler İmparatorluk yetkililerinden uzak bölgelerde, inançlarını gizleyerek en azından bir süre daha varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunların sonradan Bizans topraklarında ortaya çıkan düalist akımlara kaynaklık etmiş olabileceğini varsaymak son derece mümkün gözükmektedir. Dokuzuncu yüzyılda yaşamış Hıristiyan bir keşiş olan Sicilyalı

⁶⁶⁸ *C.Th.*, 456 (16.5.35); *C.Ius.*, 208-211 (1.5.16).

⁶⁶⁹ Bk. Joannis Damasceni, *Dialogus Contra Manichaeos*, 1503-1582; Scott Ables, "The Purpose of the Anti-Manichaean Polemic of John of Damascus", *John of Damascus: More than a Compiler* (Oxford: XVIII International Conference on Patristic Studies, 2019); Vladimir Baranov, "Philosophical Background of the Cosmological Polemics in 'Contra Manichaeos' by John of Damascus", *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 2/15 (2021), 571-593.

Petrus'un, yedinci yüzyılın başlarında ortaya çıkan Pavlikanların aslında isim değiştirmiş Maniheistler olduklarını iddia etmesi⁶⁷⁰ bu varsayımı destekleyen önemli bir delili oluşturmaktadır. Ancak başka bir çalışmanın konusu olabilecek bu hususa, araştırma sınırları dâhilinde olmadığından değinilmeyecektir.



⁶⁷⁰ Peter of Sicily, "History of the Paulicans", *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, (65-92), çev. Janet Hamilton & Bernard Hamilton (Manchester: Manchester University Press, 1998), 66 (3).

SONUÇ

Bu çalışma, Maniheizm'e ilişkin geç antikçağdan günümüze ulaşmış, doğrudan ya da dolaylı yoldan bilgi veren dinî, siyasi, hukuki ve kişisel birer belge niteliğindeki ulaşılabilen her türlü kaynağın incelenmesiyle, Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'ndaki tarihini inşa etmeye yönelik geniş çaplı araştırmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Maniheizm'in Roma'daki tarihî serüveni yalnızca dinî gelişmeler esas alınarak çözümlenebilecek salt bir teolojik sorun değil; dinî gelişmelerle birlikte dönemin siyasi ve sosyo-kültürel boyuttaki değişim ve dönüşümlerini de dikkate almayı zorunlu kılan bir tarih meselesidir. Bundan dolayıdır ki, Maniheizm'in Roma İmparatorluğu'nda geçirdiği tarihsel sürecin anlaşılması, bu çalışmadaki her bir bölümün tek tek ortaya çıkardığı sonuçların yanı sıra konunun bir bütün olarak olabildiğince geniş bir perspektiften ele alınıp değerlendirilmesini de gerekli kılmaktadır. Buna bağlı olarak, araştırmanın sonuçlarını ortaya koyan bu kısımda bir yandan çalışmanın başında ifade edilen soruların cevapları niteliğindeki hususlar değerlendirilecek; diğer yandan çalışmanın bir bütün olarak araştırmacıyı götürdüğü genel sonuçlar üzerinde durulacaktır.

Gelişmiş ve sistematik bir misyon anlayışı benimseyen Maniheist öğretisi, Mezopotamya'dan başlayarak Suriye, Mısır, Filistin, Anadolu, Balkanlar, Kuzey Afrika, İtalya, İspanya ve Galya'yı da içine alacak şekilde dönemin tüm Roma eyaletlerine ulaşmıştır. Mani henüz hayattayken bizzat onun talimatıyla Roma coğrafyasına yönelen Maniheist misyonerler, üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren Mezopotamya'dan başlayarak öncelikle Suriye, ardından Suriye üzerinden Mısır ve Anadolu'ya ulaşmışlardır. Mani'nin ölümünden sonra da hız kaybetmeden devam eden misyon faaliyetleri iki ana rota üzerinden yürütülmüştür. İlki Mısır'dan Libya, Tunus, Cezayir ve Fas'ı da içine alacak şekilde Kuzey Afrika'ya doğru ilerleyen; ikincisi ise Anadolu üzerinden Balkanlar'a, oradan da İtalya, İspanya ve Galya'ya kadar ulaşan karayolu rotalarıdır. Bunların yanı sıra özellikle Kuzey Afrika'nın önemli liman şehirlerinden biri olan Kartaca ile Roma ve Fas ile İspanya arasındaki deniz yolu bağlantısı da Maniheist misyonerler tarafından iki kıta arasındaki geçişlerini kolaylaştırmak amacıyla sıklıkla kullanılmıştır.

Üçüncü yüzyılın ortalarında ilk kez Roma topraklarına giriş yapan Maniheist misyonerler, dördüncü yüzyılın sonlarına gelindiğinde tüm Roma eyaletlerine ulaşarak toplumun her kesiminden oluşan büyük bir taraftar kitlesi kazanmayı başarmışlardır. Maniheist misyonerlerin oldukça kısa denilebilecek bir sürede böylesine geniş bir coğrafya üzerinde başarıya ulaşmasında pek çok faktör etkili olmuştur. Bunlar içerisinde en önemlisi, bizzat Mani tarafından belli kural ve yöntemler çerçevesinde organize edilerek Maniheist misyonerlerin sistemli bir şekilde ilerlemelerini sağlayan misyon yöntemleridir. Misyon faaliyetlerinin çeşitli dillere çevrilen ve okur-yazar olmayanların da anlayabilmesi için resim ve tasvirlerle süslenen kutsal metinler üzerinden gerçekleştirilmesi, Maniheist öğretinin yeni kültürlerle uyarlanabilmesini sağlayan esnek yapısı, Maniheizm'in kötülük probleminde basit ama dönemin şartlarına uygun bir çözüm yolu sunması, dahası Roma İmparatorluğu'nun tam da Maniheist

misyonerlerin Batı'ya yöneldiği sırada içerisinde bulunduğu siyasi kriz ortamı gibi hususlar Maniheizm'in Roma coğrafyasında kabul görmesi için gerekli tüm alt yapıyı sağlamıştır.

Maniheiztler Roma topraklarında kendilerini Hıristiyanlığın hakiki temsilcileri olarak tanıtmışlar ve Hıristiyan geleneğindeki kurtarıcı İsa figürünü yeniden yorumlayarak Mani'nin mesajının önceki vahiylerin yerini aldığı düşüncesini yaymışlardır. Böylece Maniheizm'in Hıristiyan geleneğe zaten aşına olan Roma toplumu için son derece çekici bir dinî gelenek haline gelmesini sağlamışlardır. Maniheizm'in bu şekilde alternatif bir Hıristiyanlık olarak sunulması, Maniheiztler ile Hıristiyanları karşı karşıya getirmiş ve Hıristiyan geleneği içerisinde Maniheizm'e karşı zengin bir polemik literatürün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Hıristiyan din adamları reddiye türünde eserler kaleme alarak iki gelenek arasındaki doktrinel farkları göstermeye çalışmışlar, kendilerini Hıristiyan olarak tanıtan Maniheiztlerden Hıristiyan cemaati koruyabilmek amacıyla Maniheizt öğretiyi bilhassa Hıristiyan öğretilerine karşı duruş sergileyen temel açılardan eleştirmişlerdir. Hıristiyan din adamlarını Maniheiztlere karşı harekete geçiren bir diğer husus, Maniheizm'in özellikle asketik çevreler üzerinde yarattığı güçlü etki olmuştur. Zira aralarındaki pek çok benzerlik nedeniyle Hıristiyan asketikleri ile Maniheizt seçkinleri ayırt etmek zordur. Söz konusu dönemde asketikler toplumda örnek kimseler olarak gösterildiğinden, Kilise mensupları Maniheizt fikirlerin bunlar aracılığıyla tüm topluma yayılmasından endişe etmişlerdir.

Hıristiyan din adamları Maniheiztleri, özellikle de Maniheizt cemaatin din adamları olarak bilinen seçkin sınıfı mensuplarını, müstehcen ritüeller gerçekleştirerek toplum ahlakını bozmaya çalışan şehvet düşkün kimseler olarak tanıtmışlardır. Oysa kilise mensupları tarafından sunulan Maniheizt seçkin imajı ile Maniheizt metinlerin çizdiği seçkin din adamları birbirinden tamamen farklıdır. Katı asketik uygulamalarıyla öne çıkan, üstelik cinselliğe ve üremeye karşı koyduğu kesin sınırlarla dikkat çeken Maniheizt geleneği içerisinde, Hıristiyan din adamlarının ifade ettikleri şekilde müstehcen ritüellere yer verilmesi mümkün değildir. Yalnızca Hıristiyan kaynaklarda bahsi geçen bu tarz uygulamaların orijinal Maniheizt metinlerde hiçbir karşılığına rastlanmamaktadır. Kilise mensuplarının Maniheiztleri bir yandan et yemeye, alkollü içecek tüketmeye ve evliliğe yönelik katı riyazet anlayışları nedeniyle eleştiri yağmuruna tutarken, diğer yandan şehvet içerikli uygulamaları nedeniyle onlardan uzak durulması gerektiği konusunda Hıristiyan halkı uyarmaları, Maniheiztlere karşı adil bir mücadele yürütmediklerine, onları saf dışı bırakmak için etik olmayan yollara başvurmuş olabileceklerine işaret etmektedir.

Kendilerini gerçek Hıristiyan, Hıristiyanları ise yarı Hıristiyan olarak tanımlayan Maniheiztler, İznik doktrinini esas alan Roma siyasileri için de en az Hıristiyan cemaat yapısını korumak isteyen din adamları kadar tehdit edici bir unsur olarak algılanmıştır. Kilise içerisindeki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak ve tek bir inanç esasını oluşturarak ülkede dinî açıdan birlik sağlamak adına mücadele eden Roma yönetimi, kendisine ve ülkesine tehdit olarak gördüğü Maniheiztlere karşı pek çok yasal düzenleme yaparak cezai yaptırım uygulama yoluna gitmiştir. Bu nedenle

Maniheizm karşıtı yasalarda kullanılan sert dil, metaforlar, yasaklar ve cezalar İznik doktrinini savunmaya odaklanan bir yasama programını yansıtmaktadır. Maniheistlerin Roma yönetimi tarafından tehdit olarak görülmesi yalnızca Hıristiyan çevreye adapte olma konusunda gösterdikleri çaba ile alakalı değil aynı zamanda onların özellikle münzeviliği esas alan, taraftarlarının askerlik yapmalarını yasaklayan ve evliliği reddeden asketik uygulamalarıyla da ilişkilidir. Maniheizm'in düzenli bir toplum yapısı için gerekli olan tüm faaliyetleri yasaklayan bu ve benzeri uygulamaları, İmparatorluk yetkilileri tarafından hem Hıristiyanlığa hem de Roma toplum yapısına karşı büyük bir tehdit olarak görülmüştür.

Mani'nin İsa'yı yeniden yorumlayıp kendisini hem ondan sonra gelen bir elçi hem de geleceği önceden müjdelenen Paraklit olarak ilan etmesi, Maniheizm'in sapkınlığın en kötü çeşidi olarak görülmesine neden olmuştur. Hem Hıristiyan din adamlarının söylemlerinde hem de İmparatorluk yasalarında öne çıkan husus, Maniheistlerin en tehlikeli sapkın grup olarak tanımlanmaları, böylelikle diğer sapkın gruplardan belirgin bir biçimde ayrılmalarıdır. Sapkın gruplara karşı çıkarılan yasalarda adları en çok geçen ve en sert cezalara mahkûm edilen dinî grubun Maniheistler olması bu savı destekleyen en önemli delili oluşturmaktadır. Zira sapkın olarak kabul edilen diğer pek çok gruba uygulanan yasal yaptırımlar, Maniheistlere uygulananlara kıyasla çok daha yüzeysel ve dönemsel özellikler taşımaktadır. Yalnızca yasayı çiğnedikleri takdirde cezai yaptırımlarla karşı karşıya kalan diğer grupların aksine Maniheistler, sadece Maniheist oldukları için ceza almışlardır.

Maniheizm'e karşı çıkarılan İmparatorluk yasalarında yer alan hükümler Maniheistlerin yalnızca mali ve sosyal yönü ile davranış ve etik üzerindeki etkilerine odaklanmış, buna karşın Maniheist inanç esaslarının içeriği ile ilgili herhangi bir tartışmaya girmemiştir. Maniheist öğretiyi değil, toplumu kışkırttıkları ve kamu disiplinine aykırı davrandıkları için Maniheist topluluğun kendisini hedef alan yasaların hiçbiri Maniheistlerin sebep olduğu ileri sürülen toplumsal huzursuzluğu, Maniheizm'in inanç esaslarıyla ilişkilendirmemiştir. Ancak kamu disiplinine aykırı davranışların inanç esaslarıyla ilişkili olmaması, tehdidin dinî boyutunun olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira ilahi dine karşı işlenenlerden tüm insanların olumsuz şekilde etkilendiğine dair yönetimdeki genel kabul nedeniyle Maniheizm, Roma siyasetleri tarafından aleni bir suç olarak kabul edilmiş ve doğru dini baltalamanın devleti ve vatandaşlarını baltalamakla eşdeğer tutulduğu ifade edilmiştir.

Maniheistleri kamusal haklardan mahrum bırakan ve toplum içerisinde var olmalarına imkân tanımayan imparatorluk yasaları, onların kendilerini gizleyerek Hıristiyan cemaat içerisine sızmalarına neden olmuştur. Bu durum sadece toplumun sıradan kesiminde değil, aynı zamanda Kilise ile İmparatorluk görevlileri arasında da kript-Maniheistler olabileceğine dair bir şüphe ortamı yaratmıştır. Buna bağlı olarak da Maniheistlere uygulanan cezai yaptırımlar giderek daha sert hükümler içermeye başlamıştır. Özellikle İmparator Iustinianus'un hiçbir tavize imkân tanımayan sert yaptırımlarının arkasında, toplumun üst kesiminden devlet görevlileri ile Hıristiyan din adamları arasında gizlenen Maniheistleri ortaya çıkarma ve ardından yok

etme düşüncesi yatmaktadır. Benzer şekilde Kilise mensupları da Roma toplumu içerisinde gizlenen Maniheiztlerin aranıp bulunmasına yönelik büyük bir mücadele vermiştir. Hatta Maniheiztlerin saklandıkları yerlerin ihbar edilmesini dindarlık olarak tanımlayan Hıristiyan din adamları, bunu yapanların öbür dünyada ödüllendirileceklerini ilan edecek kadar ileri gitmişlerdir.

Hıristiyanlığa alternatif bir yol olarak sunulması nedeniyle Kilise yetkilileri tarafından büyük bir tehdit olarak kabul edilen Maniheizm meselesi, kristolojik tartışmalar neticesinde ortaya çıkan farklı Hıristiyan gruplarda olduğu gibi, dinî otoriteler arasında yaşanan bir çatışma değildir. Aksine Maniheizm Kilise'nin birliğini değil; bir bütün olarak Kilise'yi tehdit etmiştir. Bu durum imparatorluk bünyesinde dinî birlik sağlamak için mücadele eden Roma iktidarını Kilise ile ortak hareket etmeye teşvik etmiştir. Zira hem Romalı yetkililer hem de Kilise mensupları için Maniheizm'in sapkın kabul edilen diğer pek çok Hıristiyan gruptan biri olmadığı son derece açıktır. Her iki taraf da Maniheizm'in özgünlüğünün, ciddiyetinin ve oluşturduğu tehlikenin farkındadır. Bu nedenle Maniheizm Roma topraklarına yayılmaya başladıktan kısa bir süre sonra Hıristiyan din adamları ile Roma yetkililerini ortak bir amaç etrafında buluşturarak müttefik haline getirmiştir. Böylelikle erken dönem Hıristiyan din adamları tarafından Maniheizm'e karşı başlatılan bireysel çabalar, dördüncü yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuş ve Hıristiyanlığın resmî din olarak benimsenmesinin ardından devlet desteğini de alarak sistemli bir yok etme politikasına dönüşmüştür. Nitekim beşinci yüzyıl, Hıristiyan din adamlarıyla Romalı devlet yöneticilerinin el ele vererek Maniheizm karşıtı kararlar aldığı ve uyguladığı bir dönemdir. Bu dönemde Maniheizt tabiri bir aşağılama terimi olarak ortodoks Hıristiyanlığı temsil etmeyen pek çok grup için kullanılır olmuştur.

Roma coğrafyasında faaliyet gösteren Maniheiztlere karşı oluşturulan Kilise-İktidar ittifakı, Hıristiyanlık ile rekabet halinde olan Maniheizm'in söz konusu mücadeleyi kaybetmesine, altıncı yüzyılın ortalarından itibaren Maniheiztlerin Roma topraklarındaki etkisini tamamen yitirmesine ve büyük bir kısmının Hıristiyanlığa geçiş yapmasına neden olmuştur. Geç antikçağdan günümüze ulaşan lanetleme metinleri bu geçişlerin imparatorluk bünyesinde adeta bir tören havasında gerçekleştiğini ve Kilise mensupları tarafından yürütüldüğünü göstermektedir. Zamanla geliştirilerek standart birer belge haline getirilen bu metinler, toplu halde Hıristiyanlığa geçen, daha doğrusu geçmek zorunda bırakılan Maniheiztlerin dinî dönüşümlerinin yasal bir çerçevede gerçekleştirilmesine hizmet etmek için kullanılmıştır. Böylece hem zamandan kazanılmış hem de bahsi geçen din değiştirmeler halk karşısında sesli okutulup imzalatılan bu belgeler aracılığıyla garanti altına alınmıştır.

Netice itibarıyla üçüncü yüzyılın ortalarında, Mezopotamya topraklarında tarih sahnesine çıkıp, uyguladığı sistematik misyon faaliyetleri sayesinde kısa sürede dönemin dünyasının en etkin dinlerinden biri olmayı başaran Maniheizm bir taraftan Doğu'ya doğru yol alırken, diğer taraftan Batı'ya yönelerek yeni Hıristiyanlaşmakta olan topraklar içerisinde yolunu aramıştır. Yetişmiş insan gücü, güçlü misyon anlayışı ve dönemin problemlerine sunduğu çözüm

önerileri, Maniheizm'in kısa sürede bu topraklarda önemli bir yer edinmesini sağlamıştır. Ancak karşılıklı çıkar ilişkisi çerçevesinde Kilise (Pavlusçu Hıristiyanlık) ile İktidar (Roma) arasında kurulan ittifak, Maniheizm'in daha fazla ilerlemesine müsaade etmemiş ve bu coğrafyadaki etkinliğini kaybedişinin zeminini hazırlamıştır. Şayet ikili ittifakın bir kanadı olmasaydı ve daha da önemlisi Roma İktidarı Pavlusçu Hıristiyanlığa adeta bir şemsiye görevi üstlenmeseydi, Maniheizm belki de Roma topraklarındaki varlığını çok daha uzun süre devam ettirecek ve bugünlere kadar ulaşarak geleneksel bir din haline gelmeyi başaracaktı. Ancak görünen o ki, karşılıklı çıkar ilişkisi çerçevesinde Roma ile Kilise arasında kurulan ittifak, Hıristiyanlığın önünü açtığı oranda Maniheizm'in önünü kesmiş ve bu dini, geçmişin dinlerinden biri haline getirmiştir.



KAYNAKÇA

- Ables, Scott. "The Purpose of the Anti-Manichaeic Polemic of John of Damascus". *John of Damascus: More than a Compiler*. Oxford: XVIII International Conference on Patristic Studies, 2019.
- Adam, Alfred (ed.). *Texte zum Manichäismus, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*. Berlin: De Gruyter, 1954.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- Albayrak, Kadir. *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*. İstanbul: Emre Yayınları, 2005.
- Alexander of Lycopolis. *An Alexandrian Platonist Against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'*. çev. P. W. Van der Horst - J. Mansfeld. Leiden: Brill Publishers, 1974.
- Alexandri Lycopolitani. *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*. ed. Augustus Brinkmann. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1895.
- Alfaric, Prosper. *Le 'Ecritures Manicheennes II*. Paris: E. Nourry, 1919.
- Alıcı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Alıcı, Mehmet. *Kadim İran'da Din, Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.
- Alıcı, Mehmet. "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureysli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016), 801-823.
- Allberry, Charles R. C. (ed.). *A Manichaeic Psalm Book Part 2*. 2. Cilt. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. 5. Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Asmussen, Jes P.. *Xuâstvânîft: Studies in Manichaeism*. Copenhagen: Munksgaard, 1965.
- Asmussen, Jes P.. *Manichaeic Literature*. London&New York: Scholars' Facsimiles Reprints, Delmar, 1975.
- Athanasius. *History of the Arians (Historia Arianorum)*. Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series 4. Cilt (266-302). ed. Philip Schaff - Henry Wace, çev. Archibald Robertson (Oxford-London: Parker & Company, 1892).
- Augustine. *Acts or Disputation Against Fortunatus the Manichaeic*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series 4. Cilt (113-124). ed. Philip Schaff. çev. Dr. Newman. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- Augustine. *Against the Epistle of Manichaeus Called Fundamental*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series 4. Cilt (129-150). ed. Philip Schaff. çev. Richard Stothert. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- Augustine. *Against Julian*. çev. Matthew A. Schumacher. New York: Fathers of the Church Inc., 1957.

Augustinus. *Answer to Letters of Petilian, Bishop of Cirta (Contra Litteras Petiliani Donatistae Cirtensis Episcopi)*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series. 4. Cilt (519-628). ed. Philip Schaff, çev. J. R. King. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.

Augustine. *Concerning the Nature of Good, Against the Manichaeans*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series 4.Cilt (351-365). ed. Philip Schaff. çev. Richard Stotthert. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.

Augustine. "On True Religion (De Vera Religione)". *On Christian Belief*. ed. Boniface Ramsey, çev. Edmund Hill. New York: New City Press, 2005, 29-104.

Augustine. *On Two Souls Against the Manichaeans*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series 4. Cilt (95-107). ed. Philip Schaff. çev. Dr. Newman. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.

Augustine. *Reply to Faustus the Manichaeans*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series 4. Cilt (155-345). ed. Philip Schaff. çev. Richard Stotthert. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.

Augustine. *Revisions (Retractationes)*. The Fathers of the Church Series 60. Cilt. çev. Mary Inez Bogan. Washington: Catholic University of America Press, 1968), 23.

Augustine. *The Letters of St. Augustine*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series 1. Cilt (219-593). ed. Philip Schaff. çev. J. G. Cunningham. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.

Augustinus. *Contra Adimantum Manichaei Discipulum*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Cilt (115-190). ed. Josephvs Zycha Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.

Augustinus. *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Cilt (193-248). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.

Augustinus. *Contra Faustum*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Cilt (251-797), ed. Josephus Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.

Augustinus. *Contra Felicem*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2. Cilt (801-852). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.

Augustinus. *Contra Fortunatum Disputatio*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2. Cilt (83-112). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.

Augustinus. *Contra Julianum Pelagianum*. Patrologiae Cursus Completus Series Latina 44. Cilt (641-874). ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1865.

Augustinus. *Contra Secundinum*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2. Cilt (905-947). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.

Augustinus. *De Duabus Animabus Contra Manichaeos*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1 (51-80). ed. Josephvs Zycha. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.

Augustinus. *De Haeresibus*. çev. Liguori G. Müller. Washington: The Catholic University of America Press, 1956.

Augustinus. *De Natura Boni Contra Manichaeos*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2 (855-889). ed. Josephvs Zycha. Praga-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.

Augustinus. *De Utilitate Credendi*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/1. Cilt (3-48). ed. Josephvs Zycha. Praga-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1891.

Augustinus. *İstencin Özgür Tercihine Üzerine*. çev. Metin Topuz. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Augustinus. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010.

Augustinus, *On the Morals of Manichaeans (De Moribus Manichaeorum)*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series. 4. Cilt (69-89). ed. Philip Schaff. çev. Richard Stothert. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.

Augustinus, *On the our Lord's Sermon on the Mount, According to Matthew (De Sermone Domini in Monte Secundum Matthaeum)*, Nicene and Post-Nicene Fathers First Series. 6. Cilt (1-63). ed. Philip Schaff, çev. William Findlay. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.

Augustinus, *Sermones De Scripturis*, Patrologiae Cursus Completus Series Latina 41. Cilt (23-994), ed. Jacques-Paul Migne (Paris: Imprimerie Catholique, 1865).

Augustinus. *Two Books on Genesis Against the Manichees (De Genesi Contra Manichaeos)*. The Fathers of the Church/84 (45-141). çev. Roland J. Teske. Washington: The Catholic University of America Press, 1991.

Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. çev. Y. Emre Ceren. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 2019.

Avesta – Zoroastrian Archives. "Kartir Kz.". Erişim 7 Eylül 2022. <http://www.avesta.org/mp/kz.html>

Aykıt, Dursun Ali. *İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

Bailey, Cyril. *Antik Roma'nın Dini*. İstanbul: Kanon Kitap, 2018.

Bagnall, Roger S. (ed.). *The Kellis Agricultural Account Book (Dakhleh Oasis Project Monograph)*. Oxford: Oxbow Books, 1997.

Baran Tekin, Dilâ. *Mani ve Öğretileri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Baranov, Vladimir. "Philosophical Background of the Cosmological Polemics in 'Contra Manichaeos' by John of Damascus". *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 2/15 (2021), 571-593.

Barnes, T. D. "Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution". *Harvard Studies in Classical Philology* 80 (1976), 239-252.

Basil of Caesarea. *Against Eunomius*. çev. Mark Delcogliano – Adrew Radde Gallwitz. Washington: The Catholic University of America Press, 2011.

Baş, Bilal. *Çölü Fethetmek, Geç Antik Çağda Mısır Manastırları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.

- Bedjan, Paul (ed.). *Historia Karka de Beth Selok, Acta Martyrum et Sanctorum*. 2. Cilt Leipzig & Paris: Otto Harrassowitz, 1891.
- BeDuhn, Jason. "Augustine Accused: Megalius, Manichaeism, and the Inception of the Confessions". *Journal of Early Christian Studies* 17/1 (2009).
- BeDuhn, Jason. *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.
- Bennett, Byard John. *The Origin of Evil: Didymus the Blind's Contra Manichaeos and It's Debt To Origen's Theology and Exegesis*. Toronto: University of St. Michael's College, Theology Department, Doktora Tezi, 1997.
- Bilgiç, Emine. "MS III. Yüzyıl Roma-Sasani İhtilafına İlişkin Bir Değerlendirme, Pers Kralı I. Şapur'un Roma İmparatoru Valerianus'u Esir Alması", *Mediterranean Journal of Humanities* 2/1 (2012), 25-34.
- Birûnî, Ebû Reyhan. *el-Âsâr el-Bâkiye (Maziden Kalanlar)*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Brand, Mattias. "In the Footsteps of the Apostles of Light, Persecution and the Manichaean Discourse of Suffering". *Heirs of Roman Persecution: Studies on a Christian and Para-Christian Discourse in Late Antiquity*. ed. Eric Fournier - Wendy Mayer. 112-134. New York: Routledge, 2019.
- Bruce, L. D. "Diocletian, the Proconsul Julianus, and the Manichaeans". *Studies in Latin Literature and Roman History* 3. ed. Carl Deroux. Tournai: Societe d'etudes latines de Bruxelles-Latomus, 1983.
- Boyce, Mary. *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Texts with Notes*. Leiden: Brill, 1975.
- Bowman, Steven. "Jews in Byzantium". *The Cambridge History of Judaism*. 4. Cilt. ed. Steven T. Katz. 1035-1052. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Brown, Peter. "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire". *The Journal of Roman Studies* 59/1-2 (1969), 92-103.
- Brown, Peter. *Geç Antikçağ Dünyası*. çev. Turhan Kaçar. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Burkitt, Francis C. *The Religion of the Manichees: Donellan Lectures for 1924*. Cambridge: Cambridge University Press, 1925.
- Chrysostom, John. *On the Incomprehensible Nature of God*. çev. Paul W. Harkins. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.
- Chrysostom, John. *Homilies on Genesis 1-17*. The Fathers of the Church Series 74. Cilt. çev. Robert C. Hill. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.
- Chrysostom, John. *Eight Sermons on the Book of Genesis*. çev. Robert C. Hill. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004.
- Chrysostom, John. *Homiliarum in Genesim (Sermones 1-9)*, Patrologiae Cursus Completus Series Latina 54. Cilt (581-630). ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1862.

- Cohen, Samuel. *Heresy, Authority and the Bishops of Rome in the Fifth Century: Leo I (440-461) and Gelasius (492-496)*. Toronto: University of Toronto, Department of History, Doktora Tezi, 2014.
- Coleman-Norton, Paul R. *Roman State & Christian Church: A Collection of Legal Documents to A.D. 535*. 3. Cilt. Eugene & Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2018.
- Conybeare, Frederick C. "Anecdota Monophysitarum". *The American Journal of Theology* 9/4 (1905), 739-740.
- Coyle, J. Kevin. *Manichaeism and Its Legacy*. Leiden & Boston: Brill, 2009.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Commonitorium Sancti Augustini*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2 (979-982). ed. Josephvs Zycha. Praga-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.
- Cornell, Tim. "The end of Roman Imperial Expansion". *War and Society in the Roman World*. ed. John Rich-Graham Shipley. London – New York: Routledge, 1993, 139-170.
- Cornwell, Hannah. *Pax and the Politics of Peace: Republic to Principate*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Crum, W. E. "A Manichaeian Fragment From Egypt". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 51/2 (1919), 207-208.
- Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*. çev. Thomas J. McCormack. Chicago: The Open Court Publishing, 1903.
- Cumont, Franz. "La propagation du manichéisme dans L'Empire romain". *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1 (1910), 31-43.
- Cumont, Franz. "L'inscription manichéenne de Salone". *Manichéisme*. ed. Nino Aragno. Turnhout & Belgique: Brepols Publishers, 2017.
- Cyril of Jerusalem. *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem (Catecheses)*. Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series 7. Cilt (1-157). ed. Philip Schaff – Henry Wace, çev. Edwin Hamilton Gifford. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- Cyril of Scythopolis. *Lives of the Monks of Palestine*. çev. R. M. Price. Kalamazoo/Michigan: Ciscercian Publication, 1991.
- Çelik, Mehmet. "Sır Dinleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 213-225.
- Demetrakopoulos, Andronikos (ed.). *Bibliotheca Ecclesiastica*. 1. Cilt. Leipzig: Otto Bigand, 1866.
- Demirtepe, Serhan. *Doğu Roma İmparatorluğu'nun Erken Dönemlerinde Din Anlayışı ve Hıristiyanlığa Etkileri*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Diakov, Viladimir N. - Kovalev, Sergey I. *İlkçağ Tarihi*. 2. Cilt. çev. Özdemir İnce. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.

- Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano*. Patrologiae Cursus Completus Series Graeca 88. Cilt (529-578). ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1864.
- Drijvers, H. Jan Willem. "Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien", *Orientalia Christiana Analecta* 221 (1983), 171-185.
- Drijvers, H. Jan Willem. *Cults and Beliefs at Edessa*. Leiden: Brill, 1980.
- Drijvers, H. Jan Willem. *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*. Leiden: Brill, 2004.
- Drinkwater, John F.. *The Gallic Empire: Separatism and Continuity in the North-Western Provinces of the Roman Empire, A.D. 260-274*. Stuttgart: Coronet Books, 1987.
- Durak, Nihat. "Sinoplu Bir Gnostik: Marcion". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 1-18.
- Duygu, Zafer. *Hıristiyanlık ve İmparatorluk, Geç Antikçağda Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Duygu, Zafer. *Süryani Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ*. Ankara: Divan Kitap, 2016.
- Dürüşken, Çiğdem. *Roma'nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2011.
- Eddy, Paul Rhodes. "Can a Leopard Change Its Spots?: Augustine and the Crypto-Manichaeism Question". *Scottish Journal of Theology* 62/3 (2009), 316-346.
- Euodii Uzalensis. *De Fide Contra Manichaeos*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2. Cilt (951-975). ed. Josephvs Zycha. Praga-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky & G. Freytag, 1892.
- Ephraim the Syrian, *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, The Discourses Addressed to Hypatius*. 1. Cilt. çev. C. W. Mitchell. Oxford: Williams and Norgate, 1912.
- Eleuteri, Paolo – Rigo, Antonio (ed.). *Eretici, Dissidenti, Musulmani Ed Ebrei A Bisanzio, Una Raccolta Eresiologica del VII Secolo*. Venezia: Il Cardo, 1993.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. 2. Cilt. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Eusebius. *Kilise Tarihi*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2010.
- Evagrius. *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*. ed. Joseph Bidez - Léon Parmentier. London: Methuen, 1898.
- Fargnoli, Iole. "Many Faiths and One Emperor, Remarks About the Religious Legislation of Theodosius the Great". *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 52 (2005), 145-162.
- Faulkner, Neil. *Roma: Kartalların İmparatorluğu*. çev. Çağdaş Sümer. İstanbul: Yordam Kitap, 2. Basım, 2017.
- Filastrii. *Diversarum Hereseon Liber, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 38. Cilt. ed. Friedrich Marx. Prague, Vienna, Leipzig: Tempsky & Freytag, 1889.
- Franzman, Majella. *Jesus in the Manichaean Writings*. London & New York: T&T Clark, 2003.

- Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*. çev. Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Kitabevi, 2013.
- Frend, William H. C. "The Gnostik-Manichaeian Tradition in Roman North Africa". *The Journal of Ecclesiastical History* 4/1 (1953), 13-26.
- Frend, William H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- Frend, William H. C. *The Rise of Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Foltz, Richard C. *İpek Yolu Dinleri*. çev. Aydın Aslan. İstanbul: Medrese Yayınları, 2006.
- Gardner, Iain – Alcock, Antony – Funk, Wolf-Peter (ed.) *Coptic Documentary Texts from Kellis*. 1. Cilt. Oxford: Oxbow Books, 1999.
- Gardner, Iain. "The Life of Mani". *Manichaeian Texts from the Roman Empire*. ed. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu. 46-108. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gardner, Iain. "Manichaeism in the Roman Empire". *Manichaeian Texts from the Roman Empire*. ed. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu. 109-150. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gardner, Iain. "Teachings". *Manichaeian Texts from the Roman Empire*. ed. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu. 176-230. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Gardner, Iain. "Community Texts". *Manichaeian Texts from the Roman Empire*. ed. Iain Gardner – Samuel N. C. Lieu. 259-281. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Garnsey, Peter – Saller, Richard. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*. London & New York: Bloomsbury Publishing, 2014.
- George, Phillips. *The Doctrine of Addai The Apostle*. London: Trübner & Co., 1876.
- Gibbon, Edward. *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*. 1-3. Cilt. çev. Asım Baltacıgil. İstanbul: İndie Yayınları, 2019.
- Goodenough, Erwin R. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Oxford: Princeton University Press, 1988.
- Gregory of Nyssa. *Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa*. Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series. 5. Cilt. ed. Philip Schaff – Henry Wace, çev. William Moore & Henry Austin Wilson. Massachusetts: Hendrickson Publishing, 1995.
- Grillmeier, Aloys. "The Annals of Patriarch Eutychius of Alexandria". *Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. ed. Aloys Grillmeier – Theresia Hainthaler. çev. O. C. Dean Jr. 179-180. London: Mowbrays, 1975.
- Gulacsi, Zsuzsanna. "A Manichaeian Portrait of the Buddha Jesus: Twelfth-or Thirteenth- Century Chinese Painting From the Collection of Seiun-Ji Zen Temple". *Artibus Asiae* 69/1 (2009), 91-145.
- Gulacsi, Zsuzsanna. *Manichaeian Art in Berlin Collections*. Turnhout: Brepols, 2001.

Gulacsi, Zsuzsanna. *Mani's Pictures, The Didactic Images of the Manichaeans from Sasanian Mesopotamia to Uygur Central Asia and Tang-Ming China*. Boston: Brill, 2016.

Gulacsi, Zsuzsanna. "The Central Asian Roots of a Chinese Manichaean Silk Painting in the Collection of the Yamato Bunkakan, Nara, Japan", *In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism*, NHMS/74, ed. Jacob Albert van den Berg vd. 315-337. Leiden: Brill, 2011.

Gürsoy, Hasan. *Roma İmparatorluğu'nda Senkretik İnançlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. ed. Arnold Davidson. Oxford & Cambridge: Wiley Blackwell Publishers, 1995.

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

Hegemonius. *Acta Archelai*. çev. Mark Vermes. Lovanii: Brepols Publishers, 2001.

Henning, W. B.. "A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12/2 (1948), 306-318.

Heuser, Manfred – Klimkeit, Hans-Joachim. *Studies in Manichaean Literature and Art*. Nag Hammadi and Manichaean Studies/46. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998.

Humfress, Caroline. "Roman Law, Forensic Argument and the Formation of Christian Orthodoxy (III-VI Centuries)". *Orthodoxy, Christianity, History*, ed. Susann Elm vd. 125-147. Rome: Collection de l'Ecole française de Rome, 2000.

İbn Habîb. *el-Muhabber: Arap Kültürü*. çev. Adem Apak - İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

İbn Kuteybe. *El Maarif: Nebîler ve Sahabîlerin Sîreti*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Şelale Yayınları, 1976.

İbn Nedîm, Muhammed b. İshak. *El-Fihrist*. çev. Mehmet Yolcu vd. ed. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.

İbn Rüsteh. *el-A'lâku'n-Nefise: Dünya Coğrafyası*. çev. Ali Fuat Eker. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İnaç, Hüsamettin – Evcim, Hakkı. "Patristik Felsefe Bağlamında Hıristiyanlığın ve Feodalitenin Sosyopolitik Analizi". *İzlek Akademik Dergi* 1/1 (2018), 36-49.

Joannis Damasceni. *Dialogus Contra Manichaeos*. Patrologiae Cursus Completus Series Graeca 94. Cilt (1503-1582) ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1864.

John Malalas. *The Chronicle of John Malalas*. çev. Elizabeth Jeffreys vd. Melbourne: Brill, 1986.

John Chrysostom. *Eight Sermons on the Book of Genesis*. çev. Robert C. Hill. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004.

John Chrysostom. *Homiliarum in Genesim (Sermones 1-9)*. Patrologiae Cursus Completus Series Graeca 54. Cilt (581-630). ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1862.

John Chrysostom. *Homilies on Epistle to Hebrews*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series 14. Cilt (363-522) ed. Philip Scaff. çev. Frederic Gardiner. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.

John Chrysostom. *Homilies on Genesis (1-17)*. The Fathers of the Church Series 74. Cilt. çev. Robert C. Hill. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

John Chrysostom. *On the Priesthood (De Sacerdotio)*. Nicene and Post-Nicene Fathers First Series 9. Cilt (33-83). ed. Philip Scaff. çev. W. R. W. Stephens. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.

Kaatz, Kevin. "The Light and The Darkness: The Two Natures, Free Will, And The Scriptural Evidence in the Acta Archelai". *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*. ed. Jason BeDuhn – Paul Mirecki. 103-118. Leiden & Boston: Brill, 2007.

Kaçar, Turhan, "Doğu Roma Dünyasında Monofizit Reaksiyon ve İmparator Iustinianus". *Colloquium Anatolicum* 9 (2010), 307-332.

Kaçar, Turhan. *Geç Antikçağda Hıristiyanlık*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.

Karakaş, Selim. *Türk Tarihi'nde Maniheizm: VIII.-XIII. Yüzyıllar*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Kaya, Mehmet Ali. "III. Gordion'un Pers(=Sasani Seferi: Güzergâh, Savaşlar ve İmparatorun Ölümü". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 20/1 (2005), 157-167.

Kelpetin, Mahmut. *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Klimkeit, Hans-Joachim (ed.). *Gnosis on the Silk Road, Gnostic Texts From Central Asia*. çev. Hans-Joachim Klimkeit. New York: Harper Collins Publishers, 1993.

Kloft, Hans. *Antik Çağ'ın Gizem Kültleri: Tanrılar, İnsanlar ve Ritüeller*. çev. Tuna Akçay. İstanbul: Runik Kitap, 2020.

Koenen, Ludwig. "Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex". *Illinois Classical Studies* 3 (1978), 154-195.

Koenen, Ludwig. "Manichäische Mission und Klöster in Ägypten". *Das römisch-byzantinische Ägypten. Aegyptiaca Treverensia* 2 (1983), 93-108.

Kosiński, Rafał. "Was the Emperor Anastasius' Mother a Manichaeen? Some comments on Theodore Lector's Epitome 448" *Byzantina Et Slavica*. ed. Stanislav Turlej vd. 215-225. Krakow: Historia Lagellonica, 2019.

König, Daniel. "Motives and Justifications for Enforcing Religious Comformity: A Manichaeen-Priscillianist Case Study (302-572)". *Francia - Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 35 (2008), 1-31.

Laato, Anni Maria. "Faustus and Augustine: A Manichaeen and Catholic-Debate on the Mosaic Torah", *The Challenge of Mosaic Torah in Judaism, Christianity and Islam*. (169-187). ed. Antti Laato. Boston: Brill, 2020.

- Lector, Theodore. *Epitome: Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte*. ed. G.Ch. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag, 1995.
- Lee, Kam-Lun Edwin. *Augustine, Manichaeism and the Good*. Ottawa: Saint Paul University, Faculty of Theology. Doktora Tezi. 1996.
- Leo the Great. *The Letters and Sermons Leo the Great Bishop of Rome*. Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church Second Series. 12. Cilt. ed. Philip Schaff – Henry Wace, çev. Charles Lett Feltoe. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2. Baskı, 1995.
- Levine, Lee I. "Jewish Archaeology in Late Antiquity: Art, Architecture, and Inscriptions". *The Cambridge History of Judaism*. ed. Steven T. Katz. 4/519-554. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Lieu, Judith M. *Marcion and the Making of a Heretic, God and Scripture in the Second Century*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Lieu, Samuel N. C. "An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism: The Capita VII Contra Manichaeos of Zacharias of Mitylene. Text, Translation and Commentary". *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983), 152-218.
- Lieu Samuel N. C. (ed.). *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*. çev. Greg Fox - John Sheldon. Turnhout: Brepols, 2010.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden-Boston-Köln: Brill Publishers, 1999.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Manchester: Manchester University Press, 1988.
- Lieu, Samuel N.C. "Precept and Practice in Manichaean Monasticism", *The Journal of Theological Studies* 32/1 (1981), 153-173.
- Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. London: University of California Press, 1995.
- Lycopolitani, Alexandri. *Contra Manichaei Opiniones Disputatio*. ed. Augustus Brinkmann. Lipsiae: B.G. Teubneri, 1895.
- MacKenzie, David. N. "Mani's Sabuhragan". *Bulletin of the Oriental and African Studies, University of London* 42/3 (1979), 500-534.
- MacKenzie, David. N. "Mani's Sabuhragan II". *Bulletin of the Oriental and African Studies, University of London* 43/2 (1980), 288-310.
- Makdîsî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *Kitabul Bed' ve't-Târih*. 4. Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'Diniyye, t.y.
- Mango, Cyril. *Bizans: Yeni Roma İmparatorluğu*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, 2016.
- Marcellinus, Ammianus. *Roma Tarihi*. çev. Samet Özgüler. İstanbul: Historia Yayınları, 2020.

- Marín, Raúl Villegas. "Abjuring Manichaeism in Ostrogothic Rome and Provence: The Commonitorium quomodo sit agendum cum Manichaeis and the Prosperi anathematismi". *From the Fourth Century Onwards (Latin Writers)*. Studia Patristica 97. Cilt. 159-168. Leuven-Paris-Bristol: Peeters Publishers, 2017.
- Mark, Joshua J. "The Crisis of the Third Century". *Ancient History Encyclopedia*. Erişim 3 Eylül 2022. https://www.ancient.eu/Crisis_of_the_Third_Century/
- Martindale, John Robert. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. 3. Cilt. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Matsangou, Rea. *The Manichaeans of the Roman East, Manichaeism in Greek anti-Manichaica & Roman Imperial Legislation*. Leiden: Universiteit Leiden, Doktora Tezi, 2021.
- Maxwell, Jaclyn L.. *Christianization and Communication in Late Antiquity, John Chrysostom and His Congregation in Antioch*. New York: Cambridge University Press 2006.
- Mesudî. *Murûc ez-Zehab*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Meyendorff, John. *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1989.
- Meyendorff, John. "Justinian, the Empire, and the Church". *Dumbarton Oaks Papers* 22 (1968), 43-60.
- Meyer, Herbert Heinrich. *The Problem of Evil in Anti-Manichaean Works of Saint Augustine*. Chicago: Loyola University, Faculty of the Graduate School, Yüksek Lisans Tezi, 1962.
- Millar, Fergus. *The Roman Near East: 31 BC- AD 337*. London: Harvard University Press, 1993.
- Mitchell, Stephen. *Geç Roma İmparatorluğu Tarihi*. çev. Turhan Kaçar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.
- Moiseeva, Evgenia. "The Old Testament in Fourth-Century Christian-Manichaean Polemic", *Journal of Late Antiquity* 11/2 (2018), 274-297.
- Mosaicarum et Romanarum legum collatio*. çev. M. Hyamson. London: Oxford University Press, 1913.
- Morehouse, Robert Joseph. *Bar Dayşân and Mani in Ephraem the Syrian's Heresiography*. Washington: The Catholic University of America, School of Arts and Sciences, Doktora Tezi, 2013.
- Moiseeva, Evgenia. "The Old Testament in Fourth-Century Christian-Manichaean Polemic", *Journal of Late Antiquity* 11/2 (2018), 274-297.
- Müller, Liguori G. *The De Haeresibus of Saint Augustine: A Translation with an Introduction and Commentary*. Washington: The Catholic University of America Press, 1956.
- Ort, L. J. R. *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Örnek, Yasemin. *II. Constantius Döneminde Roma İmparatorluğu (Dinî ve Siyasi Tarih)*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Özbay, Betül. *Huastuanift: Maniheist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.
- Özbay, Betül. *Manihaist Bir İlahi: Huyadagmân*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.

- Palladius. *The Lausiaca History, Translations of Christian Literature, Greek Texts*. çev. W. K. Lowther Clarke. New York: The Macmillan Company, 1918.
- Pedersen, Nils Arne. "A Manichaean Historical Text". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 119 (1997), 193-201.
- Peter of Sicily. "History of the Paulicans". *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World (65-92)*. çev. Janet Hamilton – Bernard Hamilton. Türkçe'ye çev. Leyla Kuzucular Manchester: Manchester University Press, 1998.
- Petit, Paul. *Pax Romana*. çev. James Willis. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1976.
- Photius. *Bibliotheca (The Library of Photius)* 1.Cilt. çev. John Henry Freese. New York: The Macmillan Company, 1920.
- Plotinos. *Dokuzluklar (Enneades)*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları, 2006.
- Possidius. *Sancti Augustini Vita Scripta a Possidio Episcopo*. çev. Herbert Theberath Weiskotten. Princeton: Princeton University Press, 1919.
- Price, Simon R. F. *Ritüel ve İktidar, Küçük Asya'da Roma İmparatorluk Kültü*. çev: Taylan Esin. Ankara: İmge Yayınevi, 2004.
- Priscillian. *Tractatus*. CSEL 18. Cilt. ed. Georgius Schepss. Vienna: Tempsky, 1889.
- Prokopios. *Bizans'ın Gizli Tarihi*. çev. Orhan Duru. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Prosperi Anathematismi et Fidei Catholicae Professio*. Patrologiae Cursus Completus Series Latina. 65. Cilt. (23-30) ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1847.
- Pseudo-Zacharias. *The Chronical of Pseudo-Zachariah Rhetor, Church and War in Late Antiquity*. ed. Geoffrey Greatrex vd. çev. Geoffrey Greatrex vd. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- Pseudo-Zacharias. *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene*. ed. J. B. Bury, çev. F. J. Hamilton – E. W. Brooks. London: Methuen, 1899.
- Reeves, John C.. "Further Textual Evidence Pertaining to the Enigmatic 'Mani-Citations' of Severus of Antioch", *Open Theology* 1 (2015), 436-444.
- Reeves, John C.. "Jewish Pseudepigrapha in Manichaean Literature: The Influence of the Enochic Library". *Tracing the Threads, Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*. Atlanta & Georgia: Scholars Press 1994.
- Reeves, John C.. "Questions of Gnostic Influence On Early Islam". *The Gnostic World (307-320)* ed. Garry W. Tromph & Gunner B. Mikkelsen & Jay Jonston. London & New York: Routledge, 2019.
- Rice, Carl Ross. *Diocletian's "Great Persecutions": Minority Religions and the Roman Tetrarchy*. Raleigh: North Carolina State University, Graduate Faculty, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Richard, Marcellus – Aubineau, Michaele (ed.) *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera Quae Supersunt*. Thurnout: Brepols & Leuven University Press, 1977.

- Rostovtzeff, Michael. *The Social and Economic History of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1926.
- Rudolph, Kurt. "Maniheizm". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1. çev. Mustafa Bıyık (2002), 378-393.
- Sachau, Edward C. *Alberuni's India: An English Edition With Notes and Indices*. 1. Cilt. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1910.
- Saint Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*. çev. Mitchell C. W. Oxford: Williams & Norgate, 1912.
- Schaff, Philip – Wace, Henry (ed.). *Selected Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa, Nicene and Post Nicene Fathers Second Series* 5. Cilt. çev. William Moore & Henry Austin Wilson. Peabody/Massachusetts: Hendrickson Publishing, 1995.
- Schaff, Philip – Wace, Henry (ed.). *The Letters and Sermons of Leo the Great Bishop of Rome, Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series* 12. Cilt. çev. Charles Lett Feltoe Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.
- Schmidt, Carl - Polotsky, Hans Jacob. *Ein Mani-Fund in Agypten*. Berlin: W. de Gruyter, 1933.
- Schoeps, Hans Joachim. *Yahudi-Hıristiyanlığı*. çev. Ekrem Sarıkçıoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Secundini Manichaei Ad Sanctum Augustinum Epistula*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 25/2. Cilt (893-901). ed. Josephvs Zycha. Praeg-Vindobonae-Lipsiae: Tempsky, G. Freytag 1892.
- Serapion of Thmuis. *Against the Manichees*. ed. Robert Pierce Casey. Cambridge: Harvard University Press, Cambridge, 1931.
- Serdar, Murat – Hanar, Murat. "Ortaçağ Bulgaristan'ında Sapkın Bir Hareket: Bogomilizm". *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 17-33.
- Severus, Sulpitis. *Historia Sacra*. Nicene and Post Nicene Fathers Second Series 11. Cilt. ed. Philip Schaff - Henry Wace. çev. Alexander Roberts. Oxford&London: Christian Literature Publishing Co., 1894.
- Shaw, Brent D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Smallwood, E. Mary. *The Jews under Roman Rule From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill, 1976.
- Sozomen. *The Ecclesiastical History of Sozomen: from A.D. 324 to A.D. 440*. London: S. Bagster, 1846.
- Stephenson, Andrew. *Justinian and the Unity of the Faith and Empire: The Continual Search for Compromise*. Melbourne: The University of Melbourne, School of Art History, Cinema, Classics and Archaeology, Honours Thesis, 2004.
- Stoop, Émile de. *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain*. Gand: E. Van Goethem, 1909.
- Stroumsa, Gedaliahu G. "Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine". *Studia Patristica* 18 (1986), 273-278.

- Stroumsa, Gedaliahu G. "The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity". *The Roots of Egyptian Christianity*. ed. Birger A. Pearson - James E. Goehring. 307-319. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Stroumsa, Sarah – Straumsa, Gedaliahu G.. "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam", *The Harvard Theological Review* 81/1 (1988), 37-58.
- Sundermann, Werner. "Mani, India and the Manichaean Religion". *South Asian Studies* 2/1 (1986), 11-19.
- Sundermann, Werner. *Mitteliranische manichäische Texte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1981.
- Sundermann, Werner. "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer II", *Altorientalische Forschungen* 13/2 (1986), 239-317.
- Sundermann, Werner. "Zur Frühen Missionarischen Wirksamkeit Manis", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 24/1 (1971), 79-125.
- Tardieu, Michel. "Les manichéens en Égypte". *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 94 (1982), 5-19.
- Tardieu, Michel. *Manichaeism*. çev. M. B. DeBevoise. Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- Tekin, Oğuz. *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Tertullian. "Prescription Against Heretics". *Early Latin Theology, Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*. çev. Stanley L. Greenslade, ed. Stanley L. Greenslade. Philadelphia, The Westminster Press, 1956.
- Testimonium de Manichaeis Sectaribus*. *Patrologiae Cursus Completus Series Latina* 42. Cilt (547-548). ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholice, 1843.
- The Books of the Popes (Liber Pontificalis)*. çev. Louise Ropes Loomis. New York: Columbia University Press, 1916.
- The Codex of Justinian. A New Annotated Translation with Parallel Latin and Greek Text*. ed. Bruce W. Frier. çev. Justice Fred H. Blume. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- The Deacon, Mark. *The Life of Porphyry Bishop of Gaza*. çev. G. F. Hill. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- "Theodore Bar Khonai's Résumé of the Manichaean Myth". *Pentadic Redaction in the Manichaean Kephalaia*. çev. Timothy Pettipiece. Leiden: Brill, 2009, 223-229.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II-III. De Fide*. çev. Frank Williams. Leiden & Boston: Brill Publishers, 2013.
- Theodoretus Cyrensis. *Compendium Haereticarum Fabularum*. *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca* 83. Cilt (377-382) ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Imprimerie Catholique, 1859.
- The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitution*. çev. Clyde Pharr. New Jersey: Princeton University Press, 1952.

- Theonas. "Epistle Against the Manichees". *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*. 3. Cilt (38-46) ed. C. H. Roberts. çev. C. H. Roberts. Manchester: Manchester University Press, 1938.
- Theophanes the Confessor. *Theophanis Chronographia*. 1. Cilt. ed. Carolus de Boor. Leipzig: B. G. Teubneri, 1883.
- Tokyürek, Hacer. *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2011.
- Turfanforschung, Digitales Turfan-Archiv. Erişim 7 Eylül 2022. <https://turfan.bbaw.de/dta/index.html>
- Tsibranska-Kostova, Mariyana. "Paulicians Between the Dogme and the Legend". *Studia Ceranea* 7 (2017), 229-263.
- Tilden, Philip. *Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The Evidence of the Theodosian Code*. Exeter: University of Exeter, Doktora Tezi, 2006.
- Toral-Niehoff, Isabel. "Late Antique Iran and the Arabs: The Case of al-Hira". *Journal of Persianate Studies* 6 (2013), 115-126.
- Trimingham, J. Spencer. *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*. London: Longman, 1979.
- Tripolitis, Antonia, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- Ulansey, David. *Mitras Gizlerinin Kökeni: Antik Dünyada Kozmoloji ve Din*. çev: Hüsnü Ovacık. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1998.
- Üçer, Mehmet. *Roma Hukuku*. İstanbul: Onikilevha Yayıncılık, 2018.
- Üzüm, Hamza. "Mitra Her Yerde, Mitra Senkretizmi, Mitra'nın Greko-Romen ve Doğu İlahlarıyla Özdeşleştirilmesi". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), 33-65.
- Van Dam, Raymond. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Oakland: University of California Press, 1992.
- Van den Berg, Jacob Albert. *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine*. Leiden & Boston: Brill, 2010.
- Van der Lof, L. J. "Mani as the Danger From Persia in the Roman Empire". *Augustiniana* 24 (1974), 75-84.
- Van Oort, Johannes. "Augustine and Manichaeism: New Discoveries, New Perspectives". *Verbum at Ecclesia* 27/2 (2006), 709-728.
- Van Oort, Johannes. *Jerusalem and Babylon: A Study Into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities*. Leiden: Brill, 1991.
- Van Oort, Johannes. *Mani and Augustine: Collected Essays on Mani, Manichaeism and Augustine*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 97. Cilt. Leiden: Brill Publishers, 2020.

- Van Waarden, Joop. "Priscillian's of Avila's Liber ad Damasum and the Inability to Handle a Conflict". *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators (132-150)*. ed. Albert C. Geljon – Riemer Roukema. Leiden – Boston: Brill, 2014.
- Victor of Vita. *History of the Vandal Persecution*. çev. John Moorhead. Liverpool: Liverpool University Press, 2006.
- Wace, Henry - Piercy, William C. (ed.). *A Dictionary of Early Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., With an Account of the Principal Sects and Heresies*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999.
- Wagner, Brian H. "Priscillian of Avila: Heretic or Early Reformer?". *CTS Journal* 12 (2006), 87-98.
- Watson, Alaric. *Aurelian and the Third Century*. London & New York: Routledge, 2003.
- Wesche, Kenneth P. *On the Person of Christ: The Christology of Emperor Justinian Against the Monophysites; Concerning the Three Chapters, On the True Faith*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1991.
- Wessel, Susan. *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*. Leiden & Boston: Brill Publishing, 2008.
- Wet, Chris L. De. "John Chrysostom on Manichaeism". *HTS Theological Studies* 75/1 (2019), 1-6.
- Widengren, Geo. *Mani and Manichaeism*. çev. Charles Kessler. New York-Chicago-San Francisco: Holt, Rinehart & Winston, 1965.
- Williams, Stephen. *Diocletian and the Roman Recovery*. London: Routledge, 2000.
- Wundt, Max. "Augustins Konfessionen". *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Alteren Kirche* 22/2 (1923), 161-206.
- Zacharias of Mytilene, *Ejusdem Zachariae Disputatio*. ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca*. 85. Cilt (1143-1144). Paris: Imprimerie Catholique, 1864.
- Zeren, Münevver Ebru. *Maniheizm ve Budizm'in Uygurların Kültür Hayatına Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Zosimus. *The History of Count Zosimus, Sometime Advocate and Chancellor of the Roman Empire*. London: J. Davis, 1814.

