

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

III. YÜZYIL ROMA DÜNYASINDA UYUMDAN ÇATIŞMAYA GİDEN YOL:
HRİSTİYANLIK VE FELSEFE İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Aleyna COŞKUN

ARALIK - 2025

TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

III. YÜZYIL ROMA DÜNYASINDA UYUMDAN ÇATIŞMAYA GİDEN YOL:
HRİSTİYANLIK VE FELSEFE İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Aleyna COŞKUN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İlhami Tekin CİNEMRE

ARALIK - 2025

TRABZON

ONAY

Aleyna COŞKUN tarafından hazırlanan “III. Yüzyıl Roma Dünyasında Uyumdan Çatışmaya Giden Yol: Hristiyanlık ve Felsefe İlişkisi” adlı bu çalışma 01.12.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği /oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Tarih Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı’nda **yüksek lisans tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		Karar		İmza
Unvanı - Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret	
Prof. Dr. Zafer DUYGU	Başkan	☐	☐	
Doç. Dr. İlhami Tekin CİNEMRE	Üye	☐	☐	
Dr. Öğr. Üyesi Ceren PİLEVNELİ ÇUBUK	Üye	☐	☐	

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

Prof. Dr. Haydar AKYAZI
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca KTÜ-Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Aleyna COŞKUN

01.12.2025

ÖNSÖZ

Her akademik yolculuk, çözülmeyi bekleyen bir merakla filizlenir. Benimki de, Roma'nın gölgesinde yeşeren Hristiyanlığın, imparatorların baskısına ve halkın önyargılarına karşı nasıl bir direniş geleneği oluşturduğunu anlama arzusuyla başladı. Özellikle Kilise Babaları'nın, felsefenin dilini ve mantığını ödünç alarak inançlarını savunma stratejisi (apologia geleneği) beni derinden etkiledi. Bu süreçte zihnimi en çok meşgul eden soru şuydu: Acaba Hristiyanlık felsefeyi kendi potasında eriterek mi yoksa onun tarafından dönüştürülerek mi bugünkü halini aldı? Zamanla bu temel soru, peşi sıra başka sorular doğurdu: Felsefe ile din arasındaki bu karmaşık ilişki neden önce işbirliğine, sonra çatışmaya dönüştü? Hangi tarihsel ve toplumsal koşullar, Hristiyanlığı felsefi argümanlara bu denli ihtiyaç duyar hale getirdi? İşte bu çalışma, tüm bu soruların peşinden giden bir araştırma sürecinin ürünüdür. Bu yolculukta, antik metinlerin tozlu sayfalarında kaybolurken bulduğum her cevap, aslında yeni soruları beraberinde getirdi. Ancak tam da bu diyalektik süreç, akademik merakımı beslemeye ve bu çalışmanın şekillenmesine katkı sağladı.

Öykümün ve akademik serüvenimin şekillenmesinde emeği geçen isimlere en içten teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Öncelikle, çalışmamın her aşamasında akademik rehberliğiyle katkı sunan, düşüncelerimi sabırla dinleyen ve tezin şekillenmesinde kritik rol oynayan danışmanım Doç. Dr. İlhami Tekin Cinemre'ye en derin şükranlarımı sunarım. Erasmus öğrenimim süresince sadece akademik anlamda değil, kültürel adaptasyon sürecimde de desteklerini esirgemeyen, tez çalışmam hakkında değerli yönlendirmelerde bulunan ve İtalya'daki akademik hayata dair paha biçilmez görüşlerini paylaşan Dr. Francesco Berno'ya müteşekkirim. Tez jürimde yer alarak akademik katkılarıyla çalışmama değer katan Prof. Dr. Zafer Duygu ve Dr. Öğr. Üyesi Ceren Pilevneli Çubuk'a; ayrıca antik kaynakların Latince terminolojisi konusundaki engin bilgisini cömertçe paylaşan, bu süreçte akademik ve kişisel gelişimime ışık tutan Dr. Öğr. Üyesi Tuğçe Ünver'e şükranlarımı sunarım. Son olarak, bu akademik yolculuğumda doğrudan veya dolaylı olarak katkısı bulunan tüm akademisyenlere ve sevdiklerime minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Bu çalışma Karadeniz Teknik Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje numarası: 10986.

Kasım, 2025

Aleyna COŞKUN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	V
ÖZET	VII
ABSTRACT	VIII
KISALTMALAR VE ANTİK KAYNAKLAR	IX
GİRİŞ	1-12

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ANTİK FELSEFEDEN HRİSTİYANLIK İNANCINA: DÜŞÜNSEL BİR DÖNÜŞÜM.....	13-44
1.1. Nasranîlik: İlk İnanlar Topluluğu ve Yahudi Kökenli Hristiyanlık	15
1.2. <i>Gnothi Seauton</i> (Kendini Tanı): Erken Dönem Hristiyanlık Gnostisizmi.....	17
1.3. “Heretik (Sapkın)” Babalar	21
1.3.1. Simon Magus	23
1.3.2. Marcion.....	25
1.3.3. Valentinus	28
1.4. Zararlı Bir Hurafe: II. Yüzyıl Hristiyanlığına Bakış	30
1.5. Yunanlı Apolojistler	37
1.5.1. Aristides	38
1.5.2. Iustinus	39
1.5.3. Tatianus.....	41
1.5.4. Athenagoras	43

İKİNCİ BÖLÜM

2. VERITAS VINCIT (GERÇEK (HAKİKAT) KAZANIR)	45-70
2.1. <i>Fides et Persecutio</i> (İnanç ve Zulüm): Üçüncü Yüzyılda Hristiyanlık	45
2.2. Kilise Babaları ve Teoloji Terimi Üzerine	53
2.3. <i>Athena Amica Hierusalem</i> (Athina Kudüs’ün Dostu Mu?): Hristiyanlık ve Felsefe Uyumu	55
2.4. <i>Quid Ergo Athenis et Hierosolymis</i> (O halde Atina’nın Kudüsle Ne İlgisi Var?): Hristiyanlık ve Felsefe Çatışması.....	62
2.5. Kutsal Yazılar	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YUNAN FELSEFESİNİN DİNLEŞMESİ	72-95
3.1. Yeni Platonculuk (Neoplatonizm)	72
3.2. <i>Logos</i> Öğretisi	80
3.3. Stoacı Düşünce Sistemi ve Hristiyanlıkla Etkileşimi	84
3.4. Enkarnasyon Nazariyesi	89
3.5. Düşünce ve Teoloji Okulları	94
SONUÇ ve ÖNERİLER.....	97
KAYNAKÇA	101
ÖZGEÇMİŞ.....	109



ÖZET

Erken dönem Hristiyanlık öğretisi ve öğretinin düşünürleri, inancı hem dış saldırılara karşı savunmak hem de iç tutarlılık kazandırmak amacıyla, felsefenin kavramsal araçlarını ödünç alan bir söylem geliştirdiler. Bu savunma stratejisinin temel karakteristiklerinden biri, çağın felsefi kavram ve yöntemlerini teolojik bir çerçevede yeniden yorumlayarak kullanmasıdır. Erken dönem Kilise Babaları'nın eserlerinden Kutsal Kitap yorumlarına uzanan bu süreç, Hristiyan düşüncesinin felsefeyle olan ilişkisini sistematik bir temele oturttuğunu göstermektedir.

Başlangıçta bir sentez imkânı vaat eden bu etkileşim, zamanla epistemolojik ve metodolojik bir gerilime dönüşmüştür. Bu çalışma, söz konusu dönüşümün arka planındaki dinamikleri analiz ederek şu sorulara yanıt aramaktadır: (1) Bu gerilimin temel kaynağı, felsefe ile Hristiyan teolojisinin birbirini dönüştürme potansiyelinden mi kaynaklanmaktadır? (2) Kurumsal kimlik kazanan Hristiyanlık, felsefi mirası kendi inanç sistemi içinde nasıl bir konuma yerleştirmiş ve yeniden şekillendirmiştir?

Araştırma bulguları, Kilise Babaları arasında felsefenin rolüne ilişkin belirgin bir ayrışma olduğunu ortaya koymaktadır. Bir grup düşünür, felsefeyi teolojik argümanların inşasında meşru ve değerli bir araç olarak benimsemiş (örn. Iustinus, Clemens), diğer bir grup ise onu inancın saflığı için bir tehdit olarak görmüştür (örn. Tertullianus). Sonuç olarak, bu diyalektik süreç, "Hristiyan Felsefesi" adı verilen yeni bir disipliner alanın doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlık, Felsefe, Kilise Babaları

ABSTRACT

Early Christian doctrine and its thinkers developed a discourse that borrowed the conceptual tools of philosophy with the aim of both defending the faith against external attacks and providing it with internal consistency. A fundamental characteristic of this defense strategy was its reinterpretation and use of contemporary philosophical concepts and methods within a theological framework. This process, extending from the works of the early Church Fathers to scriptural exegesis, demonstrates that Christian thought established its relationship with philosophy on a systematic foundation.

This interaction, which initially promised a synthesis, gradually evolved into an epistemological and methodological tension. This study analyzes the dynamics behind this transformation to seek answers to the following questions: (1) Does the root cause of this tension stem from the potential of philosophy and Christian theology to transform one another? (2) How did Christianity, upon gaining an institutional identity, position and reshape the philosophical heritage within its own belief system?

Research findings reveal a clear divergence among the Church Fathers regarding the role of philosophy. One group of thinkers embraced philosophy as a legitimate and valuable tool for constructing theological arguments (e.g., Iustinus, Clemens), while another group viewed it as a threat to the purity of faith (e.g., Tertullianus). Consequently, this dialectical process laid the groundwork for the emergence of a new disciplinary field called “Christian Philosophy.”

Keywords: Christianity, Philosophy, Church Fathers

KISALTMALAR VE ANTİK KAYNAKLAR

- ANF.* **Ante Nicene Fathers**, (Ed. Philip Schaff).
- Amm. Marc.* (=Ammianus Marcellinus)
- Ammianus Marcellinus (1939), **Res Gestae**, Volume II: Books 20–26. (Ed. ve Çev. John C. Rolfe), Loeb Classical Library 311, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristid.* (=Aristides)
- Apol.* (=Apologia)
- Aristides (1995), **Apology**, (Çev. D. M. Kay), in The Ante-Nicene Fathers, vol. 9, Peabody: Hendrickson.
- August.* (=Augustine)
- De civ. D.* (*De civitate Dei*)
- Augustine (1955), **De Civitate Dei**, (Ed. B. Dombart ve A. Kalb), Corpus Christianorum Series, Turnhout: Brepols.
- De Trin.* (=De Trinitate)
- Augustine (1963), **On the Trinity**, Books 8-15, (Çev. McKenna. Washington), DC: Catholic University of America Press.
- Athenagoras* (=Athenagoras)
- Leg.* (=Legatio pro Christianis)
- Athenagoras (1885), **A Plea for the Christians**, (Çev. B. P. Pratten), in The Ante-Nicene Fathers, vol. 2, (Ed. Alexander Roberts ve James Donaldson), Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
- Res.* (=De Resurrectione Mortuorum)
- Athenagoras (1885), **On the Resurrection of the Dead**, in The Ante-Nicene Fathers, vol. 2, (Ed. Alexander Roberts and James Donaldson), Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
- Basil.* (=Basil of Caesarea)

- Sp. Sancto.* (=De Spiritu Sancto)
Basil (2011), **On the Holy Spirit**, (Çev. Stephen Hildebrand), Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Bk. Bakınız
- Cassian. (=John Cassian)
De Icar. (=De Incarnatione Domini)
Cassian (1994), **On the Incarnation of the Lord Against Nestorius**, in Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 11. Peabody, MA: Hendrickson.
- Clem. (=Clemens)
Strom. (=Stromata)
Clemens of Alexandria (1991), **Stromata**, (Çev. John Ferguson), Washington: Catholic University of America Press, 1991.
- Cic. (=Cicero)
Flac. (=Pro Flacco)
Cicero (1923), **Pro Flacco**, in Pro Archia, Post Reditum in Senatu, Post Reditum ad Quirites, De Domo Sua, De Haruspicum Responsis, Pro Plancio, Pro Flacco, (Ed. ve Çev. N. H. Watts), Loeb Classical Library 158. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Off.* (=De Officiis)
Cicero (1913), **De Officiis**, (Çev. Walter Miller), Loeb Classical Library 30. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tusc.* (=Tusculanae Disputationes)
Cicero (1927), **Tusculan Disputations**, (Çev. J. E. King), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cypr. (=Cyprian)
Ad Don. (=Ad Donatum)
Cyprian (1868), **Ad Donatum**, in Sancti Cypriani Episcopi Opera Omnia, (Ed. Wilhelm Hartel), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 3/1, Vienna: F. Tempsky.

<i>Laps.</i>	(= <i>De Lapsis</i>)
	Cyprian (1868), De Lapsis , in Sancti Cypriani Episcopi Opera Omnia, (Ed. Wilhelm Hartel), CSEL 3/1, Vienna: F. Tempsky.
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Eds.	Editors
Epph.	(=Epiphanius)
<i>Adv. Haeres</i>	(= <i>Adversus Haeres</i>)
	Epiphanius of Salamis (2009), The Panarion of Epiphanius of Salamis , Books (1-46), (Çev. Frank Williams), Nag Hammadi ve Manichaeen Studies, Leiden: Brill.
Epict.	(=Epictetus)
<i>Diss.</i>	(= <i>Dissertationes</i>)
	Epictetus (1925), Discourses , Books I-II. (Çev. W. A. Oldfather) Loeb Classical Library 131, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Euseb.	(=Eusebius)
<i>Hist. eccl.</i>	(= <i>Historia Ecclesiastica</i>)
	Eusebius (2001), The Ecclesiastical History , (Çev. Kirsopp Lake), London: Harvard University Press-loeb.
<i>Praep. evang.</i>	(= <i>Praeparatio evangelica</i>)
	Eusebius (1903), Praeparatio Evangelica , (Çev. E.H. Gifford), Oxford: Clarendon Press.
Greg. Naz.	(=Gregory of Nazianzus)
<i>Or.</i>	(= <i>Oratio</i>)
	Gregory of Nazianzus (2002), On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius , (Çev. Frederick Williams ve Lionel Wickham), Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
Greg. Nyss.	(=Gregory of Nyssa)
<i>Or. Catech.</i>	(= <i>Oratio Catechetia</i>)

Gregory of Nyssa (1994), **The Great Catechism**, in Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 5, (Ed. Philip Schaff ve Henry Wace), Peabody, MA: Hendrickson.

Hipp. (=Hippolytus)

Haer. (=Refutatio Omnium Haeresium)

Hipolitus (1994), **Refutation of All Heresies**, (Çev. R. H. Robinson), in The Ante-Nicene Fathers, vol. 5, (Ed. Alexander Roberts and James Donaldson), Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Hist. August. (=Historia Augusta)

Historia Augusta (1921-1932), (Çev. David Magie), 3 vols. Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ign. (=Ignatius)

Rom. (=Ad Romanos)

Ignatius of Antioch (2003), **Epistle to the Romans**, (Çev. Bart D. Ehrman) in the Apostolic Fathers, vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ioseph. (=Iosephus)

AJ. (=Antiquitates Judaicae)

Iosephus Flavius (1965), **Jewish Antiquities**, Volume X: Books 18-19. (Çev. Louis H. Feldman), Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Iren. (=Irenaeus)

Haer. (=Adversus Haereses)

Irenaeus (1885), **Against Heresies**, Ante-Nicene Fathers Volume-I, (Ed. Philip Schaff, Allan Menzies), Edinburg: T&T Clark.

Iust. (=Iustinus)

Dial. (=Dialogus Cum Tryphone)

Justin Martyr (2003), **Dialogue with Trypho**, (Çev. Thomas B. Falls), Washington: Catholic University of America Press.

Apol. (=Apologia)

- Justin Martyr (1997), **The First and Second Apologies**, (Çev. Leslie William Barnard), New York: Paulist Press.
- M. Aur. (=Marcus Aurelius)
- Med.* (=Meditations)
- Marcus Aurelius (1916), **Meditations**, (Çev. C. R. Haines), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MÖ. Milattan Önce
- Min. Fel. (=Minucius Felix)
- Oct.* (=Octavius)
- Minucius Felix (1931), **Octavius**, (Çev. Gerald H. Rendall), in the Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Orig. (=Origen)
- C. Cels.* (=Contra Celsum)
- Origen (1953), **Against Celsus**, (Çev. Henry Chadwick), Cambridge: Cambridge University Press.
- In Ioann.* (=Commentary on the Gospel of John)
- Origen (1989), **Commentary on the Gospel According to John**, Books 1-10, (Çev. Ronald E. Heine), The Fathers of the Church 80, Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Philoc.* (=Philocalia)
- Origen (1893), **Philocalia**, (Ed. Jean Armitage Robinson), Cambridge: Cambridge University Press.
- Princ.* (=De Principiis)
- Origen (1996), **On First Principles**, (Çev. G. W. Butterworth), New York: Harper & Row.
- Örn. Örneğin
- Philo (=Philo)
- Fug.* (=De fuga et inventione)
- Philo (1934), **On Flight and Finding**, Volume V: On the Confusion of Tongues, On the Migration of Abraham, of Divine Things? On the

Preliminary Studies, On Flight and Finding, On the Change of Names, On Dreams, (Çev. F. H. Colson and G. H. Whitaker), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Leg. (= *Legum Allegoriae*)

Philo of Alexandria (1929), **Allegorical Interpretation of Genesis**, (Çev. F.H. Colson ve G.H. Whitaker), Loeb Classical Library, Cilt 1. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Opif. (= *De Opificio mundi*)

Philo (1929), **On the Creation**, (Çev. F. H. Colson and G. H. Whitaker), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Spec. Leg. (= *De specialibus legibus*)

Philo (1937), **On the Special Laws**, Books I-IV. (Çev. F. H. Colson), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Plat. (=Platon)

Tim. (= *Timaeus*)

Jowett, Benjamin (1937), **in The Dialogues of Plato**, Vol. 2. New York: Random House.

Plin. (=Pliny)

Ep. (= *Epistulae*)

Pliny the Younger (1969), **Letters**, 10.96, (Çev. Betty Radice), in Pliny: Letters and Panegyricus, Cambridge, MA: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

Plot. (=Plotinus)

Enn. (= *Enneades*)

Plotinus (1966), **The Enneads**, (Çev. A. H. Armstrong), 7 vols. Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Porph. (=Porphyry)

Adv. Christ. (= *Adversus Christianus*)

Porphyry (1994), **Against the Christians: The Literary Remains**, (Ed. ve Çev. R. Joseph Hoffmann), Amherst, NY: Prometheus Books.

- Sen. (=Seneca)
- Ep. (=Epistulae)
- Seneca (1917), **Moral Letters to Lucilius**, Volume II: Letters 66-92, (Çev. Richard M. Gummere), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Synes. (=Synesius)
- Ep. (=Epistulae)
- Synesius of Cyrene (1930), **The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene: Including the Address to the Emperor Arcadius and the Political Speeches**, (Çev. Augustine FitzGerald), London: Oxford University Press.
- Prov. (=De Providentia)
- Seneca (1917), **De Providentia**, (Çev. John W. Basore), Loeb Classical Library 214, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- QNat. (=Naturales Quaestiones)
- Seneca (1971), **Natural Questions**, Books I-III, (Çev. Thomas H. Corcoran), Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Suet. (=Suetonius)
- Ner. (=Nero)
- Dom. (=Domitianus)
- Suetonius (2007), **The Twelve Caesars**, (Çev. Robert Graves, Rev. James B. Rives), London: Penguin Classics.
- Tac. (=Tacitus)
- Ann. (=Annales)
- Tacitus (2012), **Annals**, (Çev. Alfred John Church ve William Jackson Brodribb), Oxford: Oxford University Press.
- Agr. (=Agricola)
- Tacitus (1970), **Agricola**, (Çev. Harold Mattingly ve Rev. S. A. Handford), London: Penguin Classics.

Tat.	(=Tatianus)	
Ad. Gr.	(= <i>Oratio ad Graecos</i>)	Tatian (1982), Oratio ad Graecos and Fragments , (Çev. Molly Whittaker), Oxford Early Christian Texts, Oxford: Oxford University Press.
Tert.	(=Tertullian)	
Adv. Herm.	(= <i>Adversus Hermogenem</i>)	Tertullian (1844), Adversus Hermogenem , in Patrologia Latina, Vol. 2, cols. 187-214 (Ed. J.-P. Migne), Paris: Garnier.
Adv. Prax.	(= <i>Adversus Praxean</i>)	Tertullian (1844), Adversus Praxean , in Patrologia Latina, Vol. 2, cols. 156–187, (Ed. J.P. Migne), Paris: Garnier.
Ad Scap.	(= <i>Ad Spaculam</i>)	Tertullian (1950), Ad Scapulam , in Tertullian: Apologetical Works and Minucius Felix: Octavius, (Çev. Rudolph Arbesmann vd.), New York: Fathers of the Church.
Apol.	(= <i>Apologeticus</i>)	Tertullianus (1985), Apologeticus , in ANF, (Ed. Philip Scaff), New York: Christian Literature Publishing Co.
De Praescr. Haeret.	(= <i>De Praescriptione Haerticorum</i>)	Tertullian (2025), De Praescriptione Haereticorum , in The Ante-Nicene Fathers, Vol. III, (Ed. Alexander Roberts ve James Donaldson), Christian Literature Publishing.
Marc.	(= <i>Adversus Marcionem</i>)	Tertullian (1972), Against Marcion , (Çev. Ernest Evans), Oxford: Clarendon Press.
Theoph.	(=Theophilus)	
Ad Autol.	(= <i>Ad Autolycum</i>)	Theophilus of Antioch (1970), Theophilus to Autolycus , (Çev. Robert M. Grant), Oxford Early Christian Texts, Oxford: Clarendon Press.

Trans. Translation

Vd. ve diğlerleri

Vol. Volume

Vols. Volumes

Zos. (=Zosimus)

Hist. Nova. (= *Historia Nova*)

Zosimus (1967), **Historia Nova** (Çev. James J, Buchanam ve Herald T. David), Trinity University Press, Texas.



GİRİŞ

Homo sacra res homini iam per se sacra /İnsan, insan için kutsal bir şeydir, zaten kendi başına kutsaldır (Sen. *Ep.* 95.33).

Din, sosyal bir olgu olarak insanlık tarihinin en karmaşık ve çok yönlü fenomenlerinden birini oluşturmaktadır. Sıradan bireylerden tarihçilere, felsefecilerden antropologlara, sosyologlardan psikologlara kadar geniş bir bilimsel yelpazede din, farklı disiplinler perspektifleri ışığında incelenmekte ve yorumlanmaktadır. Bu çeşitlilik, dinin hem bireysel hem de toplumsal yaşamda merkezi bir rol üstlendiğinin göstergesidir. Öyle ki din, ister organize bir inanç sistemi isterse kültik bir yapı arz etsin, temelde “kutsal” olanla kurduğu ilişki üzerinden tanımlanır. Bu kutsallık alanına yönelen her türlü eleştiri ya da sorgulama ise genellikle dirençle karşılaşır. Bu bağlamda, dinsel zulüm olgusu iki farklı perspektiften değerlendirilebilir: Hâkim dinî gruplar açısından bu durum, geleneğin, kutsalın ve yerleşik değerlerin muhafazasına yönelik meşru bir savunma refleksi olarak görülürken; yeni ortaya çıkan dinî hareketler açısından haksız baskı olduğu düşünülen mağduriyet ve sistematik şiddet anlamına gelmektedir. Kuşkusuz tarihsel süreç incelendiğinde, ilkel kabile topluluklarından modern ulus-devletlere kadar uzanan geniş bir çizgide, dinî hoşgörüsüzlüğün insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Roma İmparatorluğu’nun erken dönem Hristiyanlarına yönelik tutumu, bu evrensel dinamiğin somut bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Nitekim Roma’nın resmî din anlayışı ile Hristiyanlık arasında yaşanan gerilim, yeni bir dinî hareketin yerleşik düzene karşı verdiği varoluş mücadelesinin tipik bir örneğini teşkil etmektedir.¹

Hristiyanlık, I. yüzyılın başlarında Roma İmparatorluğu egemenliğindeki Filistin’de, Yahudiliğin bir mezhebi olarak ortaya çıkmıştır. Ancak kısa süre içinde hem Yahudilerden hem de putperestlerden farklı bir kimlik geliştirerek, “üçüncü bir ırk” olarak algılanmıştır.² Bu farklılık, inancın yayılma sürecinde Hristiyanların çeşitli suçlamalara maruz kalmasına yol açmıştır. Özellikle ibadet merkezlerinin olmaması ve ibadetlerin genellikle geceleri evlerde gizlice gerçekleştirilmesi, Hristiyanlar hakkında “ensest ilişki, yamyamlık ve çocuk cinayeti” gibi ağır ithamların ortaya atılmasına neden olmuştur (Min. Fel. Oct. I.9).³ Ancak yapılan çalışmalar neticesiyle, erken dönem Roma İmparatorluğu’nda Hristiyanlara yönelik zulmün, geleneksel anlatıların iddia ettiği kadar sürekli, kapsamlı veya İmparatorluk politikası düzeyinde olmadığını

¹ Sönmez, 2019: 1377.

² Hargis, 1999: 1.

³ Fox, 1986: 428.

göstermektedir. Nitekim Hristiyanlık başlangıçta Yahudiliğin bir kolu olarak görüldüğünden, ilk yüzyıllarda ayrı bir tehdit unsuru olarak algılanmamıştır.⁴ Nero'nun 64 yılında Roma yangınından Hristiyanları sorumlu tutması, yerel bir olay olup, imparatorluk çapında sistematik bir politika niteliği taşımamaktadır. II. yüzyılda ise Traianus ile Plinius arasında geçen mektuplaşmalar, Roma'nın genel tutumunu anlamak açısından önemlidir. Bu yazışmalara göre, Hristiyanlar aktif olarak aranmayacak; ancak resmi bir şikâyet durumunda sorgulanacaklardı. Roma tanrılarına kurban sunmayı reddedenler cezalandırılacak, inancını inkâr edenler ise affedilecekti (Plin. Ep. 10.96). Bu tutum, Hristiyanlara yönelik politikanın daha çok hukuki ve kamusal düzenin korunmasına odaklı olduğunu göstermektedir. III. yüzyıla gelindiğinde, Hristiyanlık artık İmparatorluğun pek çok bölgesinde yayılmış ve yerel düzeyde güçlü cemaatler oluşturmuştu. Bu yayılım, imparatorluk birliği açısından bir tehdit olarak algılanmaya başlanınca, İmparator Decius (250) ve Valerianus (257-260) dönemlerinde kapsamı sınırlı olmakla birlikte daha sistematik kovuşturmalar yaşanmıştır. Decius'un fermanı, tüm vatandaşların Roma tanrılarına kurban sunmasını zorunlu kılmış; bu uygulama Hristiyanları dolaylı biçimde hedef almıştır. Fakat bu emir, belirli bir dini gruba yönelik olmaktan ziyade, imparatorluk sadakatini sembolize eden bir ritüel niteliği taşımaktaydı.⁵ Kilise tarihçileri (özellikle Euseb. *Hist. eccl.* VIII.1-2) bu olayları genellikle "büyük zulüm" olarak nitelendirmiştir. Ancak Moss, bu anlatıların önemli ölçüde apolojik bir nitelik taşıdığını ve Hristiyan kimliğinin "şehitlik ideali" etrafında şekillenmesi sürecinde bilinçli olarak abartıldığını vurgulamıştır.⁶ Gerçekte bu dönem, Roma yönetiminin Hristiyanlığı topyekûn ortadan kaldırma girişiminden çok, siyasi birlik, kamu düzeni ve tanrılarla barışın (pax deorum) yeniden tesis edilmesi amacıyla dinî uygulamalara yönelttiği genel bir kontrol politikası olarak değerlendirilmelidir.

Hristiyanlara yönelik ilk baskılar büyük ölçüde yerel düzeyde gerçekleşmiş olmakla birlikte, II. yüzyıldan itibaren inançlarına yöneltile suçlamalara karşı savunma (apologia) metinleri kaleme alınmaya başlanmış; bu metinler III. yüzyılda daha sistematik bir biçimde gelişerek Roma kamuoyuna Hristiyan inancının meşruiyetini anlatmayı amaçlamıştır. Bu süreç, Hristiyanlığın felsefeyle tanışmasının ve etkileşime girmesinin başlangıcı olmuştur. Öyle ki İlk dönem Apolojistleri (Iustinus, Athenagoras, Tertullianus, Clemens) felsefeyi, inancı açıklamak ve savunmak için bir araç olarak gördüler. Ancak Hristiyanlık ile felsefe arasındaki etkileşim, her ne kadar II. yüzyılda kaleme alınan apolojist metinlerle birlikte sistematik bir nitelik kazanmış gibi görünse de, kökleri çok daha erken dönemlere uzanmaktadır.⁷ Nitekim Hristiyanlığın kutsal metinleri incelendiğinde, gerek terminoloji gerekse kavramsal çerçeveden bakıldığında felsefi geleneğin belirgin izlerini taşımaktadır. Özellikle Paulus'un mektuplarında ve Yuhanna İncili'nde kullanılan kavramlar, dönemin Helenistik düşünce atmosferiyle güçlü bir etkileşime işaret eder.

⁴ Duygu, 2015: 89-90.

⁵ Pilevneli Çubuk, 2023: 66.

⁶ Moss, 2013: 138-160.

⁷ Gilson, 2007: 11.

Paulus'un "doğal vahiy" anlayışı (*Romalılar*, 1:19-20), Stoacı doğa felsefesindeki *logos spermatikos* (hakikatin tohumları) öğretisini hatırlatırken; Yuhanna'nın "Başlangıçta Söz (Logos) vardı" ifadesi, doğrudan Helenistik-Yahudi felsefi terminolojinin dinsel bir bağlamda yeniden yorumlanışını temsil eder. Benzer biçimde, ruhun ölümsüzlüğü, yaratılışın rasyonel düzeni ve Tanrı'nın aşkınlığı gibi temalar, Platoncu ve Stoacı düşüncenin teolojik dile tercüme edilmiş yansımalarıdır. Dolayısıyla Hristiyanlık, felsefeyle ilk kez Apolojistler aracılığıyla tanışmamış; aksine, kutsal metinleri kaleme alınırken bile Helenistik dünyanın düşünsel ikliminden beslenmiştir. Ancak Hristiyanlık ve felsefenin birbirini etkileyerek sistemleşmesi II. Yüzyılda Apolojist Babaların Hristiyanlığa geçmesiyle olmuştur.

"Felsefe" (philosophia) kelime anlamıyla "bilgeliliği sevmek" demektir. Antikçağ'da felsefe, yalnızca soyut düşünce üretimi değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi olarak da görülmekteydi. Felsefeciler, varlığın ilk ilkesini (archē), evrenin düzenini ve insanın erdemli yaşamının temelini araştırarak akıl yoluyla hakikate ulaşmayı amaçlamışlardır. Bu çalışmada "felsefe" kavramı ile kastedilen olgu, MÖ VI. yüzyılda İonia'da başlayan doğa sorgulamalarından Platon, Aristoteles ve Stoacıların sistematik öğretilerine kadar uzanan Yunan felsefesi geleneğidir. Söz konusu gelenek, Roma döneminde entelektüel dünyanın dili hâline gelmiş ve Hristiyan düşüncesinin biçimlenişini derinden etkilemiştir. Platon, idealar öğretisiyle maddi dünyanın ötesinde aşkın bir hakikatin varlığını savunmuş; Aristoteles, "İlk Hareket Ettirici" kavramıyla Tanrı anlayışına rasyonel bir temel kazandırmış; Stoacılar ise evreni düzenleyen aklı ilke olan Logos fikrini geliştirmiştir (Plat. *Resp.* 514a-520a; Arist. *Met.* 1071b3-1073a13). Bu kavramlar, erken Hristiyan yazarlar tarafından teolojik bir bağlama taşınmış, Yuhanna İncili'nde "Başlangıçta Söz (Logos) vardı" (*Yuhanna*, 1:1) ifadesiyle Tanrı'nın yaratıcı aklı olarak yeniden yorumlanmıştır.

Dolayısıyla III. yüzyıl, Hristiyanlığın hem siyasi hem de entelektüel baskılara maruz kaldığı; buna rağmen teolojik düşüncesini olgunlaştırdığı bir dönemdir. Bu dönemde Hristiyanlık ile felsefe arasındaki etkileşim üç ana eksen üzerinde şekillenmiştir: *Logos Doktrini*: Stoacı ve Platoncu düşünceden devralınan Logos kavramı, Tanrı'nın evrenle ilişkisini açıklamak için kullanılmıştır. *Pedagojik Araç Olarak Felsefe*: Felsefe, inancın rasyonel temellendirilmesi ve yeni inanların eğitimi için bir yöntem hâline gelmiştir (Orig. *Princ.* IV.2). Ahlaki Felsefe ve Hristiyan Erdemi: Stoacı erdem etiği, Hristiyanlığın sevgi (agape), merhamet ve adalet ilkeleriyle bütünleşmiştir (Min. Fel. Oct. 19). Bu sentez, Hristiyanlığın yalnızca teolojik bir sistem değil, aynı zamanda felsefi bir dünya görüşü olarak da kurumsallaşmasının önünü açmıştır.

Bu çalışmanın amacı, III. yüzyıl Roma İmparatorluğu bağlamında Hristiyanlık ile felsefe arasındaki etkileşimi tarihsel ve düşünsel açıdan incelemektir. Çalışmada şu sorulara yanıt aranacaktır: Hristiyanlık felsefeyi nasıl araçsallaştırmıştır? Felsefi kavramlar teolojik söyleme nasıl adapte edilmiştir? Bu etkileşim, Hristiyan felsefesinin doğuşuna nasıl katkı sağlamıştır?

Araştırmanın kapsamı, özellikle Decius ve Valerianus dönemlerinden Milano Fermanı'na (313) kadar uzanan zaman aralığını içermektedir. Bu dönem, Hristiyanlığın baskı altında entelektüel bir savunma dili geliştirdiği kritik bir evredir. Çalışmada tarihsel-analitik ve karşılaştırmalı metin çözümlemesi yöntemleri bir arada kullanılacaktır. Roma dönemi felsefi ortamı, Hristiyan teologların metinleriyle birlikte incelenecek; felsefi kavramların (örneğin Logos, hikmet, ruh, erdem) anlam dönüşümleri analiz edilecektir. Bu doğrultuda çalışma, Hristiyanlığın Roma dünyasındaki yükselişini yalnızca bir inanç mücadelesi olarak değil, aynı zamanda bir entelektüel ve kültürel dönüşüm süreci olarak ele almaktadır.

Bu bağlamda, çalışmanın birinci bölümünde Hristiyan inancının erken dönemde felsefe ile karşılaşma süreci inceleme konusu yapılmaktadır. Bu kapsamda, Yahudi kökenli ilk Hristiyan topluluklardan hareketle Gnostisizm, heretik düşünce akımları ve apolojist metinler üzerinden dönemin entelektüel bağlamı değerlendirilmektedir. İkinci bölümde, III. yüzyıl Hristiyanlığı çerçevesinde din-felsefe etkileşimi, Kilise Babaları'nın yaklaşımları ve dönemin temel teolojik tartışmaları ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise Yunan felsefesi ile Hristiyan teolojisi arasındaki kavramsal geçişler; özellikle Neoplatonizm, Logos öğretisi, Stoacı düşünce sistemi ve Enkarnasyon nazariyesi bağlamında incelenmektedir.

I. Antik Kaynaklar

Erken dönem Hristiyanlık düşüncesi, felsefe ile kurduğu karmaşık ilişki üzerinden biçimlenmiş; bu ilişki zamanla hem teolojik sistematizasyonun bir aracı hem de polemik bir söylem biçimi hâline gelmiştir. Roma İmparatorluğu'nun egemen kültürel ve siyasî atmosferi içinde varlık göstermeye çalışan Hristiyanlık, dönemin entelektüel dili olan felsefeyi hem inancını meşrulaştırma hem de karşıt öğretileri eleştirme amacıyla kullanmıştır. Bu sürecin öncüleri olarak kabul edilen apolojist yazarlar, felsefi argümanlardan yararlanarak kaleme aldıkları savunma metinlerinde Hristiyan inancının doğruluğunu ve meşruiyetini temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak söz konusu metinler, çoğu zaman dönemin entelektüel rekabet ortamının etkisiyle şekillenmiş; bu nedenle hem tarihsel tutarlılık hem de felsefi derinlik açısından eleştiriye açık bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda, apolojist metinlerin değerlendirilmesinde, onların savunmacı üsluplarının ve polemik eğilimlerinin, Hristiyanlık ile felsefe arasındaki ilişkinin algılanış biçimini önemli ölçüde belirlediği göz önünde bulundurulmalıdır.

Apolojist Babalar'ın ilklerinden olan Quadratus, İmparator Hadrianus'a sunduğu savunmasında Mesih'in mucizelerini konu almış, fakat eseri günümüze ulaşmamıştır (Euseb. *Hist. eccl.* IV.3.2). Yine de erken Hristiyanlık literatürün genel eğilimleri dikkate alındığında, metnin olağanüstülük vurguları taşıdığı varsayılabilir. Onu izleyen Aristides, *Apologia* adlı eserinde, pagan ve Yahudi inançlarını karşılaştırarak Hristiyanlığı rasyonel temellere dayandırmaya çalışmıştır

(Aristid. *Apol.* 1-17). Bu yaklaşım, dönemin entelektüel ortamına hitap etmeyi amaçlayan felsefi bir strateji olarak değerlendirilebilir. Bu geleneğin en etkili temsilcilerinden biri olan Iustinus, felsefeyi Tanrı'ya ulaşmanın bir yolu olarak görmüş ve eserlerinde açıkça bu düşüncüyü savunmuştur (Iustin. *Apol.* 2.1-6). Birinci ve İkinci *Apologia* adlı eserlerinde Hristiyanlığın mantıklı ve haklı bir inanç sistemi olduğunu ileri sürerken, *Dialogus cum Tryphone* adlı metninde Eski Ahit'in Hristiyan öğretiyi önceden haber verdiğini iddia ederek Yahudiliği eleştirmiştir (Iustin. *Dial.* 8.1-2). Ancak bu savunular çoğu zaman zorlama alegorik yorumlar ve tarihsel gerçekliğe aykırı iddialarla örülüdür. Iustinus'un, felsefeyi Tanrı'ya ulaşmanın aracı olarak tanımlaması, dönemin entelektüel dünyasına bir uzlaşma teklifi sunmakla birlikte, aynı zamanda pagan düşünceye karşı ideolojik bir sınır da çizmektedir. Onun öğrencisi Tatianus ise daha radikal bir tutum sergileyerek Yunan felsefesine topyekûn bir saldırıda bulunmuştur. *Oratio ad Graecos* (*Helenlere Söylev*) adlı eserinde, felsefede doğru olan her şeyin aslında Kitab-ı Mukaddes'ten alındığını savunur (Tatianus, *Ad Gr.* 2.1-3). Bu yaklaşım, rasyonel bir eleştiriden çok, düşmanca bir dışlamayı yansıtır ve ideolojik söylemin öne çıktığı bir polemik örneği olarak değerlendirilmelidir. Tatianus'un aşırı Yunan karşıtlığı, onu felsefeyle bağlarını koparmış bir apologete dönüştürmüştür.

İkinci yüzyılın sonlarından itibaren Hristiyan düşüncesi, Yunanca merkezli entelektüel ortamdan Latin dünyasına taşınmaya başlamış ve bu süreçte "Latin Babalar" adı verilen yeni bir gelenek doğmuştur. Bu geleneğin kurucu ismi olan Tertullianus, Hristiyan düşüncesini ilk kez sistemli biçimde Latince dile getiren yazar olarak kabul edilmektedir. *Apologeticum*, *De Praescriptione Haereticorum* ve *De Anima* gibi eserlerinde hem Roma'ya hem de sapkın kabul edilen gruplara yönelik sert eleştirilerde bulunur. *Credo quia absurdum* (İnanıyorum çünkü mantıksız) şeklinde özetlenen görüşü, inancın rasyonaliteyle çatıştığını ilan eden bir yaklaşımı temsil eder (Tert. *Apol.* 17.1-6; 46.18). Tertullianus, her ne kadar felsefeye açıkça karşı çıkmış olsa da, eserlerinde Stoacı düşünceye yakın argümanlar kullanması onun aslında felsefi düşünceden tam anlamıyla kopmadığını göstermektedir. Tertullianus'un ardından gelen Arnobius, *Adversus Nationes* adlı eserinde pagan inançları hiciv dolu bir üslupla küçümserken, Hristiyanlığın ahlaki üstünlüğünü öne çıkarmaya çalışmıştır (Arn. *Adv. Nat.* 1.58). Onun öğrencisi Lactantius ise daha sistematik ve akademik bir dil kullanmakla birlikte, *Divinae Institutiones* adlı eserinde pagan felsefesini açıkça reddederken, Stoacı argümanlardan yararlanmayı ihmal etmemiştir (Lactant. *De mort. pers.* 33-34). Bununla birlikte, Lactantius'un çalışmalarında taraflı bir anlatımın hâkim olduğu açıktır. Pagan kaynakları yalnızca Hristiyan inancını destekleyen yönleriyle kullanması, eleştirel bir tarih anlayışından ziyade ideolojik bir savunma eğilimini yansıtır. Bu eğilimin en belirgin örneği Eusebius'un tarih yazımında görülmektedir. *Historia Ecclesiastica* (Kilise Tarihi) ve *Vita Constantini* (Constantinus'un Hayatı) adlı eserlerinde Eusebius, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu içerisindeki yükselişini Tanrısal bir tarih planının gerçekleşmesi olarak yorumlar. Bu çerçevede Eusebius, Hristiyan karşıtlarını olumsuz bir dille betimlerken, şehitlik anlatılarını teolojik bir idealin hizmetine sokar ve gnostik ya da heterodoks grupları tarihsel bağlamlarından

ziyade dogmatik bir perspektifle değerlendirebilir (Euseb. *Hist. eccl.* IV.15). *Vita Constantini* adlı eserinde ise, İmparator Constantinus'u neredeyse kutsal bir figür gibi sunarak tarihsel gerçekliği idealize eder. Constantinus'un ölüm döşeginde vaftiz olması ve hükümdarlığı boyunca pagan uygulamaları sürdürmesi gibi tarihsel detaylar bilinçli olarak göz ardı edilmiştir (Euseb. *Vit. Const.* 1.28-32). Aynı zamanda Eusebius'un *Praeparatio Evangelica* ve *Demonstratio Evangelica* gibi eserlerinde ise, pagan filozofların sözlerini Hristiyanlığı önceden haber veriyormuş gibi yorumlaması, tarihsel bağlamdan kopuk ve teolojik bir manipülasyon örneğidir (Euseb. *praep. evang.* XIII.12). Yahudi metinlerinden seçici alıntılarla Mesih'in gelişini kanıtlama çabası da bu eğilimi tamamlar niteliktedir.

Bu tür apolojistik metinler, sadece bir inancın savunusu değil, aynı zamanda o inancın resmi tarihini yeniden inşa etme çabası olarak okunmalıdır. Sonuç olarak, erken dönem Hristiyanlık yazımı, felsefeyi yalnızca bir araç olarak benimsemiş; onu ya Tanrı'ya ulaşmanın bir yolu ya da pagan düşüncesine karşı bir silah olarak görmüştür. Bu metinlerde çoğu zaman abartılı iddialar, tarihsel çarpıtmalar ve ideolojik manipülasyonlar ön plandadır. Apolojist Babalar'ın savunmaları, rasyonel görünme çabalarına rağmen çoğu zaman hamasi (abartılı) bir dille yazılmıştır. Bu eğilim, Eusebius'un yazılarında en kurumsal ve sistemli halini alarak Hristiyan tarihini zaferin ve hakikatin öyküsü olarak inşa etmeye yönelmiştir. Bu nedenle, erken dönem Hristiyan metinleri eleştirel bir tarih metodolojisiyle yeniden okunmalı, içerdiği polemik, ideolojik söylem ve felsefi araçsallaştırmalar bağlamında değerlendirilmelidir.

II. Modern Çalışmalar

Akademik literatürde Hristiyanlık ve felsefe genellikle birbirinden ayrı disiplinler olarak ele alınmakla birlikte, bu iki alanın kesişim noktaları özellikle Hristiyanlık Felsefesi bağlamında önemli bir inceleme alanı oluşturmaktadır. Bu ilişki, çoğunlukla Ortaçağ Felsefesi ve Hristiyan teolojik okulları çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Hristiyanlığın felsefeyle etkileşimi konusundaki yaygın kabul, bu karşılaşmanın II. yüzyılda Yunan kültürüne mensup düşünürlerin Hristiyanlığa geçişiyle başladığı yönündedir. Ancak güncel araştırmalar, bu ilişkinin kökenlerinin çok daha erken dönemlere, yani Hristiyanlığın ilk metinlerine kadar uzandığını göstermektedir. Nitekim Yuhanna İncili ve Paulus'un Mektupları, felsefi düşünceyle açık bir temasın izlerini taşır. Yuhanna İncili'nde geçen "Başlangıçta Söz (Logos) vardı, Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı" (*Yuhanna*, 1:1) ifadesi, Yunan düşünce dünyasındaki Logos kavramının teolojik bir içerikle dönüştürülmüş biçimidir. Logos, Stoacı felsefede evrenin rasyonel düzenini sağlayan ilke; Philo (*Leg.* III.75) gibi Helenistik Yahudi düşünürlerde ise Tanrı ile dünya arasındaki aracı güç olarak tanımlanmıştır. Yuhanna, bu kavramı kişiselleştirerek Tanrı'nın Sözü'nü İsa Mesih'te cisimleşmiş olarak yorumlamıştır. Böylece Hristiyanlık, felsefi bir terimi dinsel bir iddianın taşıyıcısı hâline getirerek hem kavramsal hem de

ontolojik düzeyde bir yenilik ortaya koymuştur. Benzer biçimde, Paulus'un mektuplarında da dönemin felsefi terminolojisine yakın ifadeler görülür. Paulus'un "doğal vahiy" anlayışı (*Romalılar*, 1:19-20), insan aklının yaratılış düzeni aracılığıyla Tanrı hakkında bilgi edinebileceğini savunur. Bu düşünce, Stoacı doğa felsefesi ve Aristoteles'in "doğal teoloji" anlayışıyla paralellik göstermektedir. Paulus ayrıca "hikmet" (sophia) kavramını yeniden yorumlayarak, gerçek bilgeliğin insan aklında değil, "çarmıhın saçmalığında" tezahür ettiğini ileri sürer (*Korintliler*, 1:18-25). Bu yaklaşım, felsefi bilgiyle ilahi vahiy arasındaki ilişkinin Hristiyan düşüncesinde nasıl dönüştüğünü gösterir. Étienne Gilson, Ortaçağ'da Felsefe (*La Philosophie au Moyen Âge*) adlı eserinde bu süreci ayrıntılı biçimde inceler.⁸ Gilson'a göre, Hristiyan düşüncesi Yunan felsefesinden yalnızca kavramlar ödünç almamış, aynı zamanda bu kavramların anlamını radikal biçimde dönüştürmüştür. Platon, Aristoteles ve Stoacılar gelen kavramlar (örneğin idea, logos, nous, causa prima) Hristiyan yazarlar tarafından teolojik bir çerçevede yeniden yorumlanmış ve böylece "felsefi dilde konuşan bir inanç sistemi" doğmuştur. Gilson (2021: 20-22), bu olguyu "Hristiyan felsefesinin doğuşu" olarak tanımlar: akılla vahyin karşıt değil, birbirini tamamlayıcı iki bilgi yolu hâline gelmesi. Bu bağlamda erken Hristiyanlık, felsefeyi dışsal bir tehdit olarak değil, Tanrı'ya dair hakikatin ifade edilmesinde kullanılan bir araç olarak benimsemiştir. Dolayısıyla felsefeyle temas, yalnızca II. yüzyıl Apolojistlerinin bilinçli bir tercihi değil, Hristiyanlığın ilk metinlerinden itibaren var olan kültürel ve düşünsel bir sürekliliktir.

Bu çalışmada ele alınan önemli konulardan biri, Hristiyan düşüncesiyle etkileşim hâlinde gelişen Gnostisizmdir. Gnostisizm, erken Hristiyanlık dönemiyle yaklaşık olarak aynı tarihsel zemin üzerinde ortaya çıkan; dinsel, felsefi ve mistik öğeleri bir araya getiren karmaşık bir düşünce geleneğidir. Bu yönüyle, yalnızca Hristiyan tarihinin değil, aynı zamanda Antikçağ'ın genel entelektüel ikliminin de önemli bir parçasını oluşturur. Gnostisizm, tek bir öğretilen ziyade farklı çevrelerde gelişen çeşitli ekolleri kapsayan geniş bir kavramdır. Hem Platoncu ve Stoacı felsefeden hem de Helenistik-Yahudi mistisizminden etkiler taşır. Hristiyanlıkla ilişkisi ise doğrudan bir türeme şeklinde değil, karşılıklı etkileşim düzeyinde değerlendirilmelidir. Gnostik düşünce, kimi zaman Hristiyanlığın teolojik kavramlarını yeniden yorumlamış; kimi zaman da bu kavramlara alternatif bir kozmoloji ve kurtuluş öğretisi geliştirmiştir. Bu nedenle Gnostisizm, felsefi akıl yürütme ile dinsel sembolizmin iç içe geçtiği özgün bir düşünsel alan sunmaktadır. Bu çalışmada Gnostisizm, Hristiyanlık ve felsefe arasındaki etkileşimin en belirgin biçimde gözlemlenebildiği bir örnek olarak ele alınacak; özellikle bilgi (gnosis), kurtuluş ve Tanrı-insan ilişkisine dair kavramlarının Hristiyan düşüncesine etkisi incelenecektir.

Bu yaklaşıma göre, Gnostisizm, Hristiyanlığın içinden doğan heterodoks bir eğilimdir ve esasen, erken dönem Hristiyan topluluklarının bazı dinî metinleri aşırı ve alegorik biçimde yorumlaması sonucunda gelişmiştir. Simone Petrement, PHEME Perkins ve Bentley Layton gibi

⁸ Gilson, 2021: 20.

araştırmacılar bu görüşü savunmakta ve Gnostisizmi, Hristiyanlığın kendi içindeki sapkın (heretik) bir yorumu olarak tanımlamaktadır.⁹ Bu anlayışa göre, özellikle Paulus'un mektuplarında yer alan bazı teolojik kavramlar (örneğin ruh-beden ayrımı, Tanrı'nın gizemli bilgeliliği, "bu dünyanın tanrısı" gibi ifadeler), Gnostik düşünceye temel teşkil edecek biçimde radikal yorumlara uğramıştır. Bu yorumlar, zamanla kurumsallaşarak Gnostik okulları ve metinleri ortaya çıkarmıştır. Nitekim 1945 yılında Mısır'da Nag Hammadi bölgesinde keşfedilen Gnostik metinler (örneğin Filipus İncili, Thomas İncili, Yuhanna'nın Gizli Kitabı), Hristiyanlık içerisinde gelişmiş Gnostik geleneğin doğrudan izlerini taşımakta ve bu görüşü destekleyen somut kaynaklar sunmaktadır.

İkinci yaklaşım ise Gnostisizmi, Hristiyanlıkla doğrudan ilişkili bir akım olarak değil, bağımsız ve özgün bir düşünce sistemi olarak değerlendirmektedir. Bu görüşe göre, Gnostik düşünce Hristiyanlıkla eş zamanlı olarak ortaya çıkmış; ancak onun içinden değil, farklı bir zihinsel ve kültürel ortamdan doğmuştur. Bu perspektifi savunan akademisyenler arasında R. P. Casey ve Hans-Martin Schenke gibi isimler öne çıkmaktadır.¹⁰ Bu yaklaşım, Gnostisizmin kendine has mitolojisi, kozmolojisi ve antropolojisinin bulunduğunu; kurtuluş anlayışının, tanrı tasavvurunun ve bilgi (gnosis) kavramının Hristiyanlıkla temelde farklılaştığını ileri sürer. Gnostik düşüncenin sonradan Hristiyanlıkla temas kurarak, Hristiyan Gnostisizmi şeklinde yeni bir form kazandığı belirtilmektedir. Bu görüş, Gnostisizmin özgün ve çok katmanlı yapısını vurgulayarak onu basit bir Hristiyan sapkınlığı olarak görmeyi yetersiz olacağını savunur.

Üçüncü yaklaşım ise Gnostisizmin kökenini Hristiyanlıkta değil, daha eski dini ve kültürel geleneklerde aramaktadır. Bu düşünce özellikle Oscar Cullmann tarafından temsil edilmekte ve Gnostisizmin temellerinin Yahudi apokaliptik geleneğinde yattığı savunulmaktadır. Cullmann ve bu görüşü benimseyen araştırmacılar, Gnostisizmin sadece Yahudilikle sınırlı kalmadığını; aynı zamanda Eski İran (Zerdüştlük), Babil dini anlayışı, Antik Yunan felsefesi (özellikle Platonculuk) ve Suriye-Filistin kültürel ortamı gibi farklı geleneklerden etkilenecek şekilde geliştiğini ileri sürmektedir.¹¹ Bu çok katmanlı etkileşim, Gnostisizmi bir senkretik (eklektik) dinî-felsefi sistem olarak değerlendirmeye imkân tanır.

Son dönem Gnostisizm araştırmaları, bu üç temel yaklaşımı tek başına yeterli görmemekte; bunun yerine daha bütüncül ve sentezci açıklamalara yönelmektedir. Özellikle Elaine Pagels (*The Gnostic Gospels*), Kurt Rudolph (*Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*) ve Birger A. Pearson (*Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*) gibi çağdaş akademisyenler, Gnostisizmin hem iç dinamiklerini hem de dışsal etkilerini bir arada değerlendiren yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu çalışmalarda Gnostisizm, hem Hristiyanlık hem de diğer antik geleneklerle ilişkili olarak çok

⁹ Petrement, 1984: 27-29; Perkins, 2005: 3525-3531; Layton, 1947: 351-425.

¹⁰ Mansoor, 1967: 392; Gündüz, 2012: 63-64.

¹¹ Gündüz, 2012: 65.

katmanlı bir yapı içinde analiz edilmekte; ortaya çıkışı, gelişimi ve dönüşümleri, dönemin sosyo-kültürel yapıları ile etkileşim içinde ele alınmaktadır. Gnostisizm, erken Hristiyan tarihi açısından hem teolojik hem de tarihsel olarak oldukça önemli ve karmaşık bir olgudur. Modern araştırmalar bu düşünce sisteminin tek bir kaynağa indirgenemeyecek kadar çok yönlü olduğunu ortaya koymaktadır. Hristiyanlıkla olan ilişkisi, bağımsız yapısı ve diğer kültürel geleneklerle olan bağlantıları, Gnostisizmin dinler tarihi içindeki yerini daha da anlamlı kılmakta ve onu sadece teolojik bir sorun değil, aynı zamanda kültürel ve felsefi bir fenomen olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir.

III. Türkçe Literatür

Hristiyan tarihi, ülkemizde dinler tarihi, felsefe, ilahiyat ve klasik filoloji gibi çeşitli akademik disiplinlerin kesişiminde yer alması bakımından son derece zengin ve çok yönlü bir çalışma alanı olarak öne çıkmaktadır. Bu alana yönelik çalışmalar, çoğunlukla IV. yüzyıl Hristiyanlığı, Ariusçu düşüncenin gelişimi ve Gnostik öğretiler etrafında yoğunlaşmakta; bu dönem ve akımlar bağlamında yapılan araştırmalar, hem teolojik hem de tarihsel düzlemde önemli veriler sunmaktadır. Özellikle Gnostik düşünce üzerine yapılan incelemeler, modern akademik literatürde hatırı sayılır bir yer tutmakta olup, bu alanda Şinasi Gündüz'ün *Erken Dönem Hristiyanlık Gnostisizmi ile Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi* başlıklı makaleleri, konuyu daha sistematik ve anlaşılır bir çerçevede ele alması bakımından oldukça önem arz etmektedir.

Bununla birlikte, Türkçe literatürde son yıllarda III. yüzyıl Hristiyanlığı ve Kilise Babaları üzerine yapılan akademik çalışmaların belirgin bir artış gösterdiği gözlemlenmektedir. Özellikle Kilise Babaları'nın yazılı mirasının Türkçeye kazandırılması yönünde gerçekleştirilen çeviri faaliyetleri, bu alana duyulan ilginin hem akademik çevrelerde hem de entelektüel kamuoyunda giderek arttığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, erken dönem Hristiyanlık metinlerinden biri olan ve Lactantius tarafından kaleme alınan *De Mortibus Persecutorum* (Zalimlerin Ölümü Üzerine) adlı eserin Tuğçe Ünver tarafından Türkçeye çevrilmiş olması, sadece yeni çalışmalara zemin hazırlamakla kalmamakta, aynı zamanda dönemsel teolojik tartışmaların ve Hristiyanlık düşüncesinin siyasal boyutlarının daha derinlemesine incelenmesine de imkân tanımaktadır.

Diğer yandan, Antik Yunan ve Roma düşünce geleneğine ait temel felsefi metinlerin Türkçeye kazandırılması da bu alandaki entelektüel birikimi besleyen önemli katkılardan biridir. Bu çerçevede, Cengiz Çevik'in Seneca'nın *De Vita Beata* (Mutlu Yaşam Üzerine) ve *De Brevitate Vitae* (Yaşamın Kısırlığı Üzerine), Kleanthes'in *Stoa Felsefesinin Kuruluş Fragmanları*, Marcus Aurelius'un *Meditations* (Kendime Düşünceler), Cicero'nun ise *De Legibus* (Yasalar Üzerine), *De Officiis* (Yükümlülükler Üzerine) ve *De Fato* (Kader Üzerine) gibi eserlerini Türkçeye çevirmiş olması, yalnızca felsefe literatürünü değil, aynı zamanda Hristiyanlık tarihine etki eden klasik düşünce mirasını da anlaşılır kılmak adına büyük önem arz etmektedir. Nitekim bu çeviriler

sayesinde, erken dönem Hristiyanlık teolojisinin felsefi arka planı daha görünür hâle gelmekte ve klasik düşünce ile Hristiyanlık arasındaki etkileşim daha net bir biçimde analiz edilebilmektedir. Akademik alanda son dönemde yayımlanan ve çevirisi yapılan yeni çalışmaların yanı sıra, Turhan Kaçar tarafından kaleme alınan *Geç Antik Çağ'da Hristiyanlık* adlı eser de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle kitabın içeriğinde yer alan III. bölüm, çalışmamızla doğrudan ilişkilidir; zira bu bölüm, III. yüzyıl Hristiyanlıklarının toplumsal, siyasal ve dini konumlarını ele almakta, dönemin Hristiyanlık cemaatlerinin içinde bulunduğu dönüşüm süreçlerini detaylı biçimde analiz etmektedir. Bu bağlamda, dönemin ruhunu anlamamıza önemli katkı sunmaktadır. Ayrıca yine Turhan Kaçar editörlüğünde hazırlanan *İznik Konsili'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi* adlı derleme eser, sadece III. yüzyıl Hristiyanlıklarının genel görünümünü ortaya koymakla kalmayıp, aynı zamanda bu yüzyıldan sonra şekillenen ve gelişen düşünsel akımların, Roma İmparatorluğu'nun siyasal ve entelektüel atmosferine nasıl etki ettiğini de kapsamlı bir şekilde irdelemektedir. Söz konusu eser, Hristiyanlığın kurumsallaşma süreci ve imparatorlukla kurduğu yeni ilişkiler açısından önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Her iki çalışma da, hem tarihsel bağlamın kavranmasına hem de araştırmamızın teorik çerçevesinin güçlendirilmesine ciddi katkılar sunmaktadır.

Hristiyanlık tarihi alanında ülkemizde yapılan çalışmalara önemli katkılar sunan araştırmacılardan biri de Zafer Duygu'dur. Duygu'nun kaleme aldığı *Meryem Oğlu İsa Nasıl Tanrılaştırıldı?*, *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?*, *Hristiyanlık ve İmparatorluk: Geç Antik Çağ'da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları*, *Nikomedeia ve Hristiyanlık: İlk Beş Yüzyıl ile Mesih'in Peşinde: Antik Çağ Hristiyanlığında Mezhepler ve İnanç Akımları* gibi eserleri, Hristiyanlık tarihine hem eleştirel hem de özgün bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu çalışmalarda yazar, erken dönem Hristiyanlık inançlarının oluşum sürecini, İsa'nın tanrılaştırılması sürecinden başlayarak Paulus'un teolojik mirasına, Roma İmparatorluğu ile Kilise arasındaki karmaşık ilişkilere kadar çok boyutlu bir şekilde ele almakta ve geleneksel tarihsel yaklaşımların ötesine geçen yorumlar sunmaktadır. Duygu'nun özellikle Hristiyanlığın ilk beş yüzyılındaki dogmatik yapılanma süreçlerine ve mezhepsel çeşitliliğe dair sunduğu analizler, alandaki pek çok soruya alternatif bakış açıları getirmekte ve mevcut literatüre yeni tartışma zeminleri sağlamaktadır.

Öte yandan, Hristiyanlık tarihi ve inanç sistemleri üzerine kapsamlı çalışmalar yürüten bir diğer akademisyen de Muhammet Tarakçı'dır. Tarakçı, Hristiyanlık teolojisinin temel meseleleriyle ilgili çeşitli akademik makaleler ve eserler kaleme almış; özellikle Hristiyanlık ile Helenistik felsefenin kesişim noktasında yer alan Logos kavramı üzerine yaptığı çalışmalar dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, onun *Hristiyanlıkta Logos Doktrini* başlıklı makalesi, Logos'un hem Yahudi-Yunan düşünce geleneğindeki kökenlerini hem de Hristiyanlık içerisindeki teolojik dönüşümünü kapsamlı bir şekilde ele alması bakımından literatürde önemli bir yer teşkil

etmektedir. Tarakçı'nın çalışmaları, erken Hristiyanlık teolojisinin entelektüel arka planını anlamaya yönelik derinlikli katkılar sunmaktadır.

Ayrıca yalnızca Antik Çağ değil, Orta Çağ Hristiyanlığı üzerine de çalışan isimler mevcuttur. Bu çerçevede, Halil Yavaş'ın özellikle *Orta Çağ Kilise Tarihi* adlı eseri, Hristiyanlık tarihinin Orta Çağ dönemine dair temel dinî, kurumsal ve düşünsel dönüşümleri incelemesi bakımından dikkate değerdir. Nitekim Yavaş, çalışmasında skolastik düşüncenin yükselişi, Kilise'nin siyasal güçle ilişkisi, konsil kararları ve mezhep çatışmaları gibi konulara odaklanarak dönemin teolojik yapısını kapsamlı bir biçimde ortaya koymaktadır. Böylece, Hristiyanlık tarihinin yalnızca kurucu dönemlerine değil, devam eden tarihsel süreçlerine dair de Türkçe literatürde nitelikli bir katkı sunulmuş olmaktadır.

Felsefe disiplini bağlamında değerlendirildiğinde, Türkçe literatürde özellikle İlkçağ ve Ortaçağ felsefeleri üzerine yoğunlaşan çalışmaların son yıllarda kayda değer bir artış gösterdiği dikkat çekmektedir. Bu alan, hem felsefe tarihinin kökensel meselelerini hem de Hristiyanlık gibi büyük dini geleneklerin entelektüel arka planını anlamaya yönelik çabalar açısından oldukça verimli bir zemin sunmaktadır. Bu bağlamda, Ahmet Arslan'ın beş ciltlik *İlkçağ Felsefe Tarihi* serisi, yalnızca felsefî düşüncenin doğuşunu değil, aynı zamanda Antik Yunan'dan Roma'ya uzanan düşünce geleneğini derinlemesine analiz etmesi bakımından temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Arslan'ın çalışmaları, felsefî kavramların tarihsel evrimini takip etme imkânı sunduğu gibi, dönemin siyasal, toplumsal ve kültürel bağlamlarını da göz önünde bulundurarak bütüncül bir değerlendirme sunmaktadır.

Benzer şekilde, Ahmet Cevizci'nin *Ortaçağ Felsefesi Tarihi ve Felsefe Tarihi* adlı eserleri, yalnızca Batı felsefesi bağlamında değil, aynı zamanda İslam felsefesi ile Ortaçağ Hristiyanlık düşüncesi arasındaki etkileşimi de kapsayan geniş bir perspektife sahiptir. Cevizci, özellikle Ortaçağ'da akıl ve vahiy ilişkisi, metafizik anlayışlar, epistemolojik yaklaşımlar ve skolastik yöntem gibi konulara dair yaptığı analizlerle, okuyucuyu dönemin entelektüel dinamikleriyle buluşturur.

Bu alana özgün katkılarda bulunan bir diğer önemli çalışma ise Çiğdem Dürüşken'e ait *Antikçağ Felsefesi: Homeos'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* adlı eserdir. Dürüşken, bu çalışmasında Antikçağ düşüncesinin Homeros dönemi mitolojik zihniyetinden başlayarak, Augustinus'un teistik felsefesiyle ulaştığı dönüşümü kapsamlı bir biçimde ortaya koymaktadır. Mitoloji, doğa felsefesi, sofistlik düşünce, Sokrates öncesi filozoflar, Platon ve Aristoteles gibi sistematik düşünürler üzerinden ilerleyen bu felsefe serüveni, aynı zamanda Hristiyanlıkla şekillenen yeni metafizik anlayışlara nasıl zemin hazırlandığını da göstermektedir.

Dolayısıyla, Türkçe literatürde İlkçağ ve Ortaçağ felsefeleri üzerine yapılan bu çalışmalar, yalnızca felsefe tarihi alanında değil, aynı zamanda dinler tarihi, ilahiyat ve klasik filoloji gibi diğer disiplinler açısından da önemli katkılar sunmakta; Hristiyanlık düşüncesinin felsefi temellerini anlamak isteyen araştırmacılar için vazgeçilmez kaynaklar arasında yer almaktadır.

Teknik Notlar

Bu çalışma, giriş ve sonuç bölümleri hariç olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Roma coğrafyasının hâkim dili olan Latince'nin dil özelliklerine bağlı kalınmış, antik kaynakların tanıtımında belirli bir standart izlenmiştir. Bu kapsamda, antik tarihçilerin isimleri, eserlerin edisyon tarihleri, kitap adları, çevirmenler ve yayınevleri sırasıyla belirtilmiştir. Süreli yayınlar, terimler ve antik metinlerde geçen Antik Yunanca ile Latince kısaltmaların çözümünde Oxford Classical Dictionary ile *Lewis and Short*'un 1879 tarihli *A New Latin Dictionary* eseri temel alınmıştır. Bunların dışında kalan kısaltmalar için ilgili diğer kaynaklara başvurulmuştur. Çalışmada, kişi ve yer adları için mümkün olduğunca tek bir form kullanılmaya özen gösterilmiştir. Özel tanımlamalar, unvanlar, yer isimleri veya vurgulanmak istenen öğeler bağlama uygun olarak italik harflerle gösterilmiştir. Bazı terimlerin Türkçe karşılıkları ise anlam netliği sağlamak amacıyla parantez içinde verilmiştir.

Metin içi referanslarda APA (American Psychological Association) atıf sistemi uygulanmıştır. Antik kaynaklara yapılan atıflarda kitap numaraları Roman rakamları (I, II, III), bölüm numaraları ise Arap rakamları (1, 2, 3) ile belirtilmiştir. Kitap numarası bulunmayan antik kaynaklarda yalnızca bölüm numaraları kullanılmıştır. Çalışmanın sonunda yer alan bibliyografya, yazarların soyadı, adı ve yayın tarihi şeklinde düzenlenmiştir. Aynı yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla eseri varsa, alfabetik sıraya göre “a”, “b”, “c” gibi harfler eklenerek ayrıştırılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ANTİK FELSEFEDEN HRİSTİYANLIK İNANCINA: DÜŞÜNSEL BİR DÖNÜŞÜM

Hristiyanlık, tarihsel bağlamda yalnızca bir inanç sistemi olmanın ötesinde, Antik dünyanın kültürel, felsefi ve dini mirasıyla diyalektik bir etkileşim içerisinde biçimlenen dinamik bir düşünce geleneği olarak değerlendirilmelidir. Bu etkileşimin kökenleri her ne kadar I. yüzyıla kadar geri götürülebilse de, Hristiyanlık ile Yunan felsefesi arasındaki gerçek anlamda sistematik karşılaşma, esasen Yunan kültürel çevresine mensup bireylerin Hristiyanlığı benimsemeye başlamasıyla birlikte II. yüzyılda belirginlik kazanmıştır.¹²

Helenistik çağın felsefi okulları, bir yaşam rehberi olmanın ötesinde, insanın evrendeki konumuna dair bütüncül bir açıklama sunmaktaydı. Öyle ki Platon'un idealar öğretisi ve ruhun ölümsüzlüğü doktrini, maddi dünyanın ötesinde aşkın bir gerçeklik fikrini güçlendirirken; Aristoteles'in nedensellik zinciri içinde tanımladığı "İlk Hareket Ettirici"si, Hristiyan doğal teolojisi için kavramsal bir zemin hazırladı (Plat. *Resp.* 514a-520a; Arist. *Met.* 1071b3-1073a13). Aynı zamanda Stoacılık, evrene nüfuz eden ve onu düzenleyen evrensel akıl anlamındaki "Logos" kavramıyla, hem Yahudi-Hellenistik sentezin (Philo) hem de erken Hristiyan teolojisinin en merkezi terimlerinden birine kaynaklık etmiştir (Philo, *Spec. Leg.* I, 81). Ancak, kutsal metin yazarlarının felsefi terimleri kullanması, Hristiyanlığın felsefeden türediği anlamına gelmediğini savunan Étienne Gilson'ın keskin bir şekilde işaret ettiği gibi, "Hristiyanlık özünde bir dindir; kutsal metin yazarları imanlarını ifade ederken zaman zaman felsefi kavramlardan yararlanmış olsalar da, bu terimleri özgün anlamlarıyla değil, yeni dinsel içeriklerle kullanmışlardır."¹³ Ancak *Yuhanna İncili*'ndeki "Logos" kavramı bu tanımlamanın dışındadır. Nitekim Stoacı felsefede ve İskenderiyeli Philo'un yazılarında rastlanan bu terim, Yuhanna'da felsefi bir ilkenin, "başlangıçta var olan, Tanrı ile özdeş ve beden alıp aramızda yaşayan" bir şahsiyete, İsa Mesih'e dönüşmüştür. Buradaki amaç, Hristiyan inancını bir Yunan felsefesi kılmak değil, tam tersine, felsefi bir dünyada yaşayan okuyucuya, imanın temel nesnesi olan somut İsa kişiliğinin konumunu ifade edebilmektir. Başka bir deyişle İsa'nın Logos olduğunu söylemek, felsefi bir terimin dinsel bir iddiaya dönüşmesidir. Nitekim Alfred Puech'in de altını çizdiği gibi, Hristiyanlığın Helenizm'den yaptığı tüm kavramsal alıntılar, inancın kurucu öğeleri olmaktan çok, onun felsefi bir dünyada ifade bulmasına yardımcı olan araçlar konumundadır.¹⁴ Dolayısıyla, Yuhanna'nın başlangıçta yaptığı şey, Hristiyanlığın Yunan felsefe tarafından yutulduğunun değil, tam aksine, Hristiyan inancının

¹² Gilson, 2007: 11.

¹³ Gilson, 2007: 11.

¹⁴ Puech, 1928: 5.

felsefi bir kavramı kendi mesajını iletmek için nasıl dönüştürdüğüne ve ona hükmettiğinin bir göstergesidir. “Hristiyanlığın Helenizm’den yaptığı bütün alıntılar için geçerli olduğu gibi burada da (bildiğimiz kadarıyla ilki) inancın oluşturucu bir ögesinden çok inancın felsefi yorumuna yarayacak bir kavramı benimsemeleri söz konusudur.”¹⁵

Benzer bir kavramsal dönüşüm, Aziz Paulus’un mektuplarında da açıkça izlenebilir. Paulus, “hikmet” (sophia) kavramını, bir yandan pagan felsefesinin insan-merkezci bilgeliğine karşı bir eleştiri aracı olarak kullanırken, diğer yandan onu Hristiyan inancının üstünlüğünü göstermek için yeniden tanımlar:

Yahudiler mucizeler ister, Yunanlılar hikmeti ararlar; oysa biz çarmıha gerilmiş Mesih’i tebliğ ediyoruz... Mesih, Tanrı’nın gücü ve Tanrı’nın hikmetidir. Çünkü Tanrı’nın ‘saçmalığı’ insanın hikmetinden daha üstün, Tanrı’nın ‘zayıflığı’ insanın gücünden daha güçlüdür (*Korintliler*, 1:22-25).

Paulus’a göre gerçek hikmet, insani spekülasyonda değil, Tanrı’nın çarmıh teolojisinde tezahür eden paradokstır. Bununla birlikte, o, aklın Tanrı hakkında doğal bir bilgiye sahip olabileceği fikrini de tümüyle reddetmez. *Romalılar* mektubundaki ünlü pasajında, “Tanrı’nın görünmeyen nitelikleri (sonsuz gücü ve tanrısal doğası) dünya yaratıldığından beri O’nun yaptıklarıyla anlaşılmakta, açıkça görülmektedir. Bu nedenle insanlar mazeretsizdir.” (*Romalılar*, 1:19-20) diyerek, yaratılış aracılığıyla (doğal vahiy) elde edilebilecek bir Tanrı bilgisinin kapısını aralamaktadır.

Erken Hristiyan düşüncesi, ilk dönemlerinde felsefeye karşı temkinli bir mesafe koymuş olsa da, Roma İmparatorluğu’nun entelektüel arenasında kendisine yer edinme çabası, inancı felsefi bir dille savunma ihtiyacını kaçınılmaz kılmıştır. Öyle ki II. yüzyıldan itibaren, İskenderiyeli Clemens ve Iustinus gibi Apolojistler, felsefeyi artık bir tehdit değil, “hakikatin tohumları”nı (*semina veritatis*) barındıran, Hristiyan vahyine hazırlık evresi olarak değerlendirmeye başlamışlardır (Clem. *Strom.* I. 5-28-32). Iustinus’a göre, tam ve mükemmel Logos olan İsa Mesih, parçalar halinde filozoflarda tezahür etmiş olan Logos’un nihai hedefiydi (Iust. *Dial.* 2). Bu diyalektik ve özümseme süreci, aynı zamanda, Gnostisizm gibi, Platoncu dualizmi benimseyerek kurtuluşu “bilgi” (gnosis) aracılığıyla açıklayan ve maddeyi kötülüğün kaynağı gören karmaşık hareketleri de beraberinde getirmiş; bu da Kilise’nin, İrenaeus gibi babalar aracılığıyla, ortodoks öğretisini felsefi diyalektik içinde daha kesin ve sistematik bir şekilde tanımlama zorunluluğunu doğurmuştur (Iren. *Haer.* III.18.1).

Sonuç olarak, Hristiyanlığın entelektüel biçimlenişi, Yunan felsefesinin kavramsal mirasıyla derin ve ayrılmaz bir bağa sahiptir, ancak bu ilişki, basit bir alıntı veya etkilenmeden ziyade, felsefi dilin yeni bir teolojik amaç uğruna ele geçirilmesi, dönüştürülmesi ve aşılması şeklinde tezahür

¹⁵ Puech, 1928: 5.

etmiştir. Kutsal metin yazarları ve erken dönem Kilise Babaları, inançlarını kendi bağlamlarında ifade edip savunurken felsefi terimlerden stratejik bir şekilde yararlanmış, ancak bu terimlere, İsa Mesih'in yaşamı, ölümü ve dirilişi merkezli yeni ve özgün anlamlar yüklemişlerdir. Bu nedenle, erken Hristiyanlığın doğuşu, yalnızca dinsel bir süreç olarak değil, aynı zamanda antik felsefi mirasın teolojik bir dönüşüm ve yeniden yorumlanma süreci olarak da okunmalıdır. Felsefe, nihai hedefi itibarıyla Hristiyanlık için bir tehdit olmaktan çok, onun evrensel bir iddiayla kavramsal olgunluğa erişmesini sağlayan vazgeçilmez bir araç haline gelmiştir.

1.1. Nasranîlik: İlk İnanlar Topluluğu ve Yahudi Kökenli Hristiyanlık

Hristiyanlık, Roma'nın entelektüel atmosferiyle etkileşime girerek özgün bir düşünsel kimlik kazanmadan önce, günümüz Filistin ve Suriye çevresinde gelişen Yahudi-Hristiyan toplulukları içinde filizlenmiştir. Yeni Ahit'in *Elçilerin İşleri* (24:5) kitabında bu ilk inananlar *Nasırâlıların mezhebi* olarak anılmaktadır. Bu topluluk, Arapça'da *Nasranîler*, Latince'de *Nazaraei*, Grekçe'de ise *Nazōraioi* şeklinde kayıtlara geçmiştir. Bu isimlendirme, İsa'nın memleketi Nasıra (Nazareth) ile doğrudan ilişkili olmakla birlikte, İbranice "netzer" (filiz) kelimesiyle bağlantılı olarak, Yeşaya'nın Mesih'e dair "filiz" kehanetine (*Yeşaya*, 11:1) atıfta bulunur. Ayrıca, *Tanrı tarafından korunmuş olan* anlamını da taşıdığı düşünülmektedir (Euseb. *Hist. eccl.* III. 27). Nitekim bu korunmuşluk algısı, onların kendilerini seçilmiş ve sadık bir topluluk olarak görmelerine katkıda bulunmuştur.

Nasranîler, I. yüzyılda Kudüs ve Celile bölgelerinde, İsa'nın kardeşi Yakup'un önderliğinde şekillenen bir Yahudi-Hristiyan cemaatidir. Nitekim kaynaklar, Nasranîlerin İsa'nın ölümünden sonra, "İsa'nın kardeşi olarak tanıtılan Yakup tarafından yönetiliyorlardı. İsa'nın havarileri, öğrencileri ve yaşamı sırasında O'nun en yakınlık bulunan kişiler bu cemaatin üyeleri idi" şeklinde bir tablo çizmektedir.¹⁶ "Yakup, dindarlığı, adaleti ve Şeriat'a olan riayetiyle temayüz etmişti. O kadar ki vaktiyle İsa'nın kendisi hakkında öne sürdüğü iddiaları veya gündeme getirdiği prensipleri inandırıcı bulmayan öteki Yahudiler arasında bile Yakup'un son derece saygın bir yeri vardı."¹⁷ Kendilerini Yahudiliğin bir reform hareketi olarak konumlandırmış; İsa'yı beklenen Mesih olarak kabul ederken, Musa'nın yasasına sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.¹⁸

Başlangıçta Roma yönetimi tarafından Yahudiliğin bir uzantısı olarak, *religio licita* (yasal/meşru din) statüsünde değerlendirilen Nasranîlik hareketi, bu konum sayesinde kısa süreli de olsa göreceli bir koruma elde etmiştir. Ancak bu statü, hareketin Yahudilikten ayrılarak bağımsız bir kimlik kazanmaya başlamasıyla birlikte giderek geçerliliğini yitirmiştir. Nitekim Yakup'un şehit edilişi, yalnızca teolojik bir ihtilafın sonucu değil, Kudüs'teki siyasal güç dengelerinin

¹⁶ Duygu, 2017: 138.

¹⁷ Duygu, 2017: 139.

¹⁸ Dunn, 2008: 45.

doğrudan bir tezahürüdür.¹⁹ Tarihçi Iosephus'un aktardığı üzere (Ioseph. AJ. XX.9.1), Başrahip Ananus, *praeurator* değişimi sırasındaki otorite boşluğundan faydalanarak Yakup'u hukuk dışı bir şekilde taşlanmaya teslim etti (Euseb. Hist. eccl. XXIII.20-24). Bu eylemin arkasında, Baş kâhinlik makamı için muhalif kanadın önde gelen adayı olarak görülen Yakup'a yönelik siyasi bir tasfiye arzusu yattığı düşünülmektedir.

70 yılında Kudüs'ün yıkılması, yalnızca fiziksel bir dağılma değil, aynı zamanda Tapınak merkezli Yahudi kimliğinin ve onun bir parçası olan Nasranî varlığının da sonu anlamına geliyordu. Kilise tarihçileri Eusebius (Hist. eccl. III.5.2) ve Epiphanius'a (Pnar. XXX.2.7) göre, Nasranîler savaştan önce ilahi bir uyarı alarak Kudüs'ü terk etmiş ve Pella'ya göç etmişlerdir. Ancak Brandon (1951:172-173) ve Lüdemann'ın (1996:27-29) yapmış olduğu çalışmalar neticesiyle bu göç reddedilmekte ve Nasranîlerin Kudüs'ü savunduğunu iddia edilmektedir. Göç ister gerçek ister sembolik olsun, bu olayı takip eden süreçte dağılan Nasranîlerin ağırlık merkezi, Yahudi olmayanların çoğunlukta olduğu Antakya, İskenderiye ve Roma'ya kaymıştır. Daha da çarpıcı olanı, "2'nci yüzyılda Yaruşalim'in Hristiyan cemaati havarilerin inanç ilkelerini muhafaza eden değil, tam aksine Paulosçu kilisenin mensuplarıydı. Nitekim aynı dönemde Nasranîlerce savunulan, yani havarilerden miras kalan inanç prensipleri Paulosçu yazarların eserlerinde "sapkın" görüş sayılmaya başlanmıştır."²⁰

Nasranî teolojisinin merkezinde, sorgulanmaz bir tektanrıcılık ve İsa'nın "Davut'un Oğlu" ve "İnsanoğlu" olarak mesihliği yer alırdı (Epiph. Paer. XXIX. 7.3-4). Teslis anlayışına yer olmayan bu teolojide, İsa'nın tanrısal doğasından ziyade, Yahudi mesih beklentisini yerine getiren bir kurtarıcı olduğu vurgulanırdı. Bu yaklaşım, *Yuhanna İncili*'ndeki "Logos" teolojisinden ve Paulosçu Kristoloji'den belirgin biçimde ayrılırdı. Onlara göre kurtuluş, yalnızca İsa'ya imanla değil, aynı zamanda Tevrat'ın emirlerine (sünnet, kaşrut (yiyecek kuralları) ve Şabat) riayetle mümkündü (*Elçilerin İşleri*, 21:20-25). Aynı zamanda *Elçilerin İşleri* 15'te anlatılan Kudüs Konsili, Yahudi olmayan Hristiyanlar için kuralların gevşetilmesine rağmen, Yakup önderliğindeki Nasranîlerin kendi içinde Musa Yasası'nı uygulamaya devam ettiğini göstermektedir (*Elçilerin İşleri*, 15:19-21). Bu durum, "kendi kendisini havari ilan eden Paulus ve taraftarlarıyla süren şiddetli bir mücadelenin" temelini oluştuyordu.

İkinci yüzyılın başlarından itibaren Nasranîler, benzer inançlara sahip Ebionitler (İbranice "yoksullar") adlı toplulukla iç içe geçmiştir. Ebionitler, Nasranî öğretisini daha katı biçimde sürdürerek İsa'nın mucizevi doğumunu reddetmiş ve onu Yusuf'un oğlu olarak kabul etmişlerdir.²¹ Paulus'u, Yahudi yasasını bozan bir sapkın olarak görerek açık bir muhalefet sergilemişlerdir. Bu iki topluluk da Helenistik felsefeye karşı derin bir mesafe koymuştur. Onlara göre insan aklı,

¹⁹ Duygu, 2015: 76.

²⁰ Duygu, 2017: 144.

²¹ Kaçar, 2003: 192.

Tanrı'nın hakikatini kavrayamaz; hakikat yalnızca vahiy yoluyla bilinebilir. Bu epistemolojik yaklaşım, ikinci yüzyılda Hristiyan inancını savunmak için Yunan felsefesini bir araç olarak kullanan Iustinus ve Tertullianus gibi Apolojist Babaların tutumunun tam karşısında yer alır.²²

Nasranîler için felsefe, vahyin saf doğasına yönelik bir tehdit; Stoacı ahlak veya Platoncu idealar ise kurtuluşun kaynağı olamayacak, beşeri çabalar dı. Nasranîlerin Hristiyanlık içindeki etkisi, Paulus'un misyonerlik faaliyetleriyle azalmıştır. Paulus'un, imanın tek başına kurtuluş için yeterli olduğu ve Yasa'nın Yahudi olmayanlar için bağlayıcı olmadığı yönündeki öğretisi, *Galatyalılar*, 2:11-14'te anlatılan "Antakya Olayı" ile somutlaşan bir gerilim yaratmıştır. Kudüs'ün yıkımını takip eden süreçte dağılan Nasranîler, Suriye ve Mezopotamya'ya göç etmiş ve IV. yüzyılda Hristiyanlık devlet dini olduğunda, "heretik" olarak damgalanmışlardır (Iust. *Dial.* 46-49).

En nihayetinde, Nasranîlik, yalnızca Helenistik akımların karşısındaki teolojik kutup olmakla kalmaz; aynı zamanda, Kudüs'ün yıkımı, Yakup'un şehit edilmesi ve Paulusçu teolojinin yükselişı gibi tarihsel-toplumsal dinamiklerle şekillenen, havarisel köklere sahip ancak nihayetinde "sapkın" ilan edilerek Hristiyanlığın ana gövdesinin dışına itilen bir geleneğin trajik hikâyesidir. Aynı zamanda Nasranîlik, Hristiyanlığın felsefi bir sistem olarak evrilmesinden önceki, vahiy merkezli ve Yahudi köklerine sıkı sıkıya bağlı son büyük tezahürüdür. Tek ve iyi bir Yaratıcı Tanrı'ya, maddi dünyanın özünde iyi olduğuna ve kurtuluşun iman ile amel birliğiyle geleceğine dair inancı, erken Hristiyan düşüncesinin temel çizgisini temsil eder. Ancak, I. yüzyılın sonlarına doğru, bu temel kabullerin tam aksini savunan kökten farklı bir kozmoloji ve kurtuluş öğretisi ortaya çıktı: Gnostisizm. Gnostik öğreti, maddi dünyayı kötü bir "Demiurgos"un eseri olarak kabul ederek Nasranîliğin iyimser kozmolojisini reddetmiş ve kurtuluşu iman ya da lütufla değil, yalnızca gizli bilgiye (gnosis) ulaşmakla mümkün gören bir anlayış geliştirmiştir. Böylece Nasranîler, Gnostisizm gibi Helenistik akımların Hristiyan düşüncesine nüfuz etmesinden önceki son büyük engel ve bu akımların tanımlanabilmesi için kritik bir teolojik karşıt kutup olarak tarihsel bir önem taşımaktadır.

1.2. *Gnothi Seauton* (Kendini Tanı): Erken Dönem Hristiyanlık Gnostisizmi

Yunanca *gnose* kelimesinden türeyen Gnostisizm, "hikmet, marifet ve bilmek" anlamlarının karşılığı olmasının yanı sıra varlık, Tanrı, insan ve bunlar arasındaki ilişkileri kutsal ve gizli bir bilgi temelinde açıklamaya çalışan, dini ve felsefi boyutlar içeren bir gelenek veya akım olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle Gnostisizm hareketi, "tanrısal şeyler hakkında gizli (ezoterik) bir bilginin (gnosis) var olduğ u ve bu bilgi sayesinde insanın kurtuluşunun mümkün olduğ u" düşüncesidir.²³ Bu kısımdaki bilgid en kastedilen olgu, metafizik ve mistik bir sezgi ile Tanrı'nın

²² Bauer, 1934: 82.

²³ Arslan, 2010: 35.

varlığına, hakikatine ulaşmaktır. Bu bağlamda Gnostisizm hareketini değerlendirirken bağımsız bir din ya da mezhep olarak görmek yerine, dini bir geleneğin içinde gelişen veya kültürel etkileşimler sonucu şekillenen bir düşünce sistemi ya da hareket olarak ele almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.²⁴

I. yüzyılda bugünkü Suriye bölgesinde ortaya çıkan Gnostisizm veya Gnostik hareketinin kendilerine özgü metafizikleri ve düşsel mistik bir inanışları vardır. Onların kozmolojisinde, varlıkların en üstünde “Baba” ya da en yüce “Tanrı” yer alır. Bu Tanrı, varlığın ötesinde aşkın bir ilke olarak tanımlanır. Tanrısal düzenin bu en yüce katmanının altında, eril ve dişil olarak ikiye ayırdıkları varlıklar bulunmaktadır. Bu varlıklar, bilinemez olan Tanrı’nın yansımasıdır ve hepsi birlikte “Pleroma” adı verilen dünyayı oluştururlar. Gnostisizm’in önde gelen savunucularından birisi olan Valentinus, bu varlıklara “Aeonlar” adını vermektedir (Iren. *Haer.* I.1).²⁵ Aeonlar arasında “Bilgelik” (Sophia) veya “Logos” olarak anılan figürler bulunmaktadır. Ancak, Sophia’nın Tanrı’yı bilme ve anlama arzusuyla girdiği çaba sonucunda bilgisizliği ile öne çıkan yarı-tanrısal bir varlık yani Demiurgos ortaya çıkmıştır. Kendisini yüce ve tek Tanrı olarak gören Demiurgos, Gnostik öğretilerde kusurlu ve kötücül bir varlık olarak kabul edilmiş ve bu kusurlu durumdan kurtuluşunun ancak başka bir Aeon olan İsa-Masih sayesinde mümkün olacağı inanılmıştır. Bundan dolayı aslında İsa, Demiurgos’un yarattığı hatalı dünyayı düzeltmek ve insan ruhunu Tanrı’ya ulaştırmak için bir kurtarıcı olarak ortaya çıkmıştır. Demiurgos’un bilgisizliğiyle yarattığı maddi dünya, Gnostiklere göre özü itibarıyla kusurludur. Fakat ruh kusursuz ve özü itibarıyla doğuştan, değişilemez “iyi” veya “kötü” bir doğaya sahiptir. Nitekim Gnostikler, ruhun bu dünyadaki eylemlerden etkilenmeyeceğini savunarak şöyle derler:

İşte bu yüzden, onlar iyi işlerin bizim için gerekli olduğunu savunurlar, çünkü aksi halde kurtulmamız imkânsızdır. Ancak kendilerine gelince, davranışlarıyla değil, doğaları gereği ruhsal oldukları için tamamen ve şüphesiz bir şekilde kurtulacaklarını iddia ederler. Çünkü, tıpkı maddi varlığın kurtuluşa erişemeyeceği gibi (zira onlara göre maddi varlık bunu kabul edemez), aynı şekilde ruhsal varlığın (yani kendilerinin) da -ne tür eylemlerde bulunurlarsa bulunsunlar- asla bozulma gücüne boyun eğmeyeceğini savunurlar. Nasıl ki altın, pislığe batırıldığında güzelliğini kaybetmez ve kendi doğal niteliklerini korur, çünkü pislik altına zarar veremez, aynı şekilde onlar da -hangi maddi eylemlere karışırlarsa karışsınlar- hiçbir şekilde zarar göremeyeceklerini veya ruhsal özerliğini kaybedemeyeceklerini iddia ederler.²⁶

Gnostik determinizmi, ruhların doğuştan belirlenmiş doğası temelinde kurtuluşu açıklarken, Hristiyanlığın “özgür irade” doktrinine karşı çıkmaktadır. Öyle ki Hristiyanlık teolojisinde, insanın kurtuluşu veya yitimi, kişinin özgür seçimlerine dayanır; ruhun doğasına değil. Yani, kötü bir insan iman ve iyi eylemlerle dönüşebileceği gibi, iyi bir insan da imansızlık ve kötü tercihlerle yozlaşabilir. Bu süreç, Tanrı’nın insana bahsettiği irade özgürlüğünün bir sonucudur ve ilahi

²⁴ Gündüz, 2012: 61.

²⁵ Peterson ve Bertram, 1907: 173.

²⁶ Roberts vd., 1997: 324.

adaletin temelini oluşturur. Origenes (*Princ.* II.9.5) ise bu iki uç öğreti arasında kendine özgü bir sentez sunar. Ona göre ruhlar, bedenlenmeden önce Tanrı'nın huzurunda özgür seçimler yapmış ve bu seçimlerin sonucunda şimdiki yaşamlarının koşullarını belirlemiştir. Ancak Origenes (II.9.5), bu görüşüyle ne Gnostikler gibi katı bir determinizmi ne de geleneksel Hristiyanlık gibi salt dünyevi iradeyi savunur.²⁷ Onun tezi, tarih ötesi bir özgürlük ile ilahi adaleti uzlaştırma çabasıdır. Bu bağlamı şöyle izah etmektedir:

Tanrı'nın adaleti, yarattığı dünyada bazılarını gökyüzünde bir mesken verirken diğerlerini bu lütuftan mahrum bırakmasıyla bağdaşmaz. Üstelik sadece daha iyi bir yerleşim yeri vermekle kalmaz, bazılarını daha yüksek ve şerefli mevkilere yerleştirir; kimilerine hükümdarlık bahşeder, kimilerine güçler verir; bazılarını göksel mahkemelerde onurlu koltuklara oturtur; kimilerini daha parlak bir ihtişamla süsler, yıldızlar gibi parlatır; kimine güneşin görkemi, kimine ayın, kimine de yıldızların ihtişamını sunar; öyle ki, yıldız yıldızdan farklı parlar. Kısacası, eğer Yaratan Tanrı'nın ne iyi ve mükemmel bir eser ortaya koyma iradesi ne de buna gücü yetiyorsa, akıllı varlıklar yaratırken -ki varlıklarına O'nun kendisi sebep olmuştur- neden kimini üstün mertebede, kimini ikinci, üçüncü veya daha aşağı derecelerde yaratsın? (Orig. *Princ.* II. 9.5).²⁸

Ardından, dünyevi varlıklar konusunda da şu itirazı yöneltirler:

Bazı insanlar doğuştan daha şanslıdır. Örneğin biri İbrahim'den ve vaatle doğmuştur; diğeri İshak ve Rebeka'dan dünyaya gelmiş, daha rahmindeyken kardeşini saf dışı bırakmış ve doğmadan önce Tanrı tarafından sevildiği söylenmiştir. Hatta daha da ileri giderek şunu sorarlar: Biri, ilahi yasayı öğrenebileceği Yahudiler arasında doğarken; diğeri bilge ve eğitimli Yunanlılar içinde; bir başkası insan eti yiyen Etiyopyalılar; ya da anne-baba katliamının yasayla serbest olduğu İskitler; veya yabancıların kurban edildiği Tauros halkı arasında dünyaya geliyorsa ve eğer bu durumlar, insanın irade özgürlüğünün hiçbir rol oynamadığı (çünkü hiç kimse nerede, kiminle veya hangi şartlarda doğacağını seçemez) bir doğum çeşitliliği yaratıyorsa bu, ruhların doğasındaki farklılıktan kaynaklanmıyorsa (yani kötü bir ruhun kötü bir millete, iyi bir ruhun da adil bir millete gönderilmesi gibi), o zaman geriye tek bir ihtimal kalır: Bunların tamamen rastlantı ve tesadüfle yönetildiğini kabul etmek. Eğer bu doğruysa, artık dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığına veya O'nun providensası (ilahi öngörüsü) tarafından yönetildiğine inanılmaz. Dolayısıyla, Tanrı'nın her bireyin yaptıklarına göre yargıda bulunacağı fikri de anlamsızlaşır (Orig. *Princ.* II. 9.6).

Gnostik düşüncede maddi kozmosun değersiz ve düşmanca olarak görülmesi, yalnızca evrenin yapısına değil, insanın doğasına ve kurtuluş yoluna dair anlayışlarına da yansımaktadır. Gnostiklerin öğretilerinde, insanın iç dünyası iki temel boyuta ayrılır: ruh ve akıl (ya da Tin). Ruh, kişinin maddi dünyayla ilişkili olan bilinç yönünü temsil ederken; akıl, zamanın ve doğanın sınırlarından kurtulmayı amaçlayan, insanın aşkın ve metafiziksel benliğini ifade eder. Gnostiklerin savunduğu bilgi, yani "gnosis" ya da "irfan", bireyi doğanın yasalarının ötesine taşıyarak gerçek özüne ulaştırmayı amaçlar. Bu bilgi, felsefi sistemlere ya da kutsal kitaplara dayalı değildir; Gnostiklere göre, tamamen kendilerine özgü bir sezgi ya da içsel çağrı yoluyla ortaya çıkan, kozmosun ötesinden gelen bir vahiydir.²⁹ Gnostiklerin madde karşıtı bu bakışı, antik Yunan-Roma

²⁷ Eppling, 2009: 34-35.

²⁸ Alexander vd., 1997: 570.

²⁹ Arslan, 2010: 36.

düşüncesindeki diğer yaklaşımlarla karşılaştırıldığında daha da çarpıcı hale gelmektedir. Örneğin, Platon sıklıkla maddeyi ruhun altında gören bir düalist olarak değerlendirilse de, ona göre evren özü itibarıyla iyidir.³⁰ Platon’a (*Tim.* 27a-30b) göre evren, göksel formların bir yansıması olarak önceden var olan maddeden Tanrı tarafından düzenlenmiştir. Platon’un (*Tim.* 29d-30b) *Timaeus* adlı eserinde, bu yaratımın “var olanların en güzeli” olduğu ve Tanrı’nın her şeyin iyi olmasını istediği vurgulanır. Gnostikler ise evrende bir düzen olduğunu kabul etmekle birlikte, bu düzeni olumlu bir şey olarak görmezler. Onlara göre kozmik düzen, insan doğasına yabancı, anlamdan ve iyilikten yoksun, zalimce işleyen bir yasadır. Bu görüş, Yeni Platoncu filozof Plotinus tarafından ağır biçimde eleştirilmiş, hatta küfür sayılmıştır.

Bu yaratılışa ve bu dünyaya onur vermeyi reddederek, kendileri için yeni bir dünyanın yaratıldığını iddia ediyorlar ve buradan oraya gideceklerini söylüyorlar... Onlara öğüt vermek gerekir, en azından onura layık olan şeyleri boş yere kötülemeyi bıraksınlar diye... Bu kozmos da Tanrı’dandır ve O’na yönelir... Kozmosun doğasını suçlayan kişi, ne yaptığını ne de bu küstahlığın onu nereye sürüklediğini bilmez... İlahi inayetin (Tanrısal düzenleyici gücün) bu dünyaya ve her şeye nüfuz ettiğini inkâr etmek nasıl dindarlık olabilir ki?... Böylesine akıl dışı bir kibirle dolu olanlardan hangisi, her şeyi düzene sokan ve bilgelikle yöneten Varlık (Tanrı) kadar düzenli ve bilgedir?... En aşağılık insanları “kardeş” olarak anmaya layık bulurken, çılgın bir ağızla güneşi, gökteki yıldızları ve hatta dünya ruhunu kendilerine “kardeş” demeye layık görmezler (Plotinus. *Enn.* II. 9. 4-5).

Gnostik adlandırılması, bu hareketin ortaya çıkışından uzun bir süre sonra kullanılan bir isimlendirmedir. İlk Gnostik öncüllerinden olan Valentinus ve Marcion, kendilerini tanımlarken “Gnostik” olarak değil, “Hristiyanlık” olarak tanımlamışlardır. Bu durumun en belirgin örneği, Iraneaus’un *Adversus Haereses* (Sapkınlara Karşı) adlı eserinde görülmektedir. Iraneaus, (*Haer.* II.23) eserinin ikinci kitabında Gnostikleri sapkın olarak nitelendirmiş ve bu öğretilerinin kaynağı olarak Simon Magus’u işaret etmiştir.³¹

Hristiyanlık dininin içerisinde Gnostisizm düşüncesi modern literatürde oldukça tartışmalı bir konu olup bilim adamları tarafından üç farklı görüş ile izah edilmektedir. Bunlardan ilki “Gnostisizmin Hristiyanlık bünyesinde ortaya çıktığı” görüşüdür. Özellikle S. Petrement, P. Perkins ve B. Layton gibi yazarlar Gnostisizm, “Hristiyanlığın heretik bir akımı olduğunu ve onun kökeninin belirli Yeni Ahit metinlerinin aşırı yorumlarında aranması gerektiğini” savunmaktadır.³² İkinci bir düşünce ise Gnostizmin Hristiyanlıktan bağımsız bir akım olarak ortaya çıktığını düşünmektedir. Gündüz’ün aktardığına göre, R. P. Casey ve H. M. Schenke ise “Gnostisizm Hristiyanlıkla aynı zamanda görülen bir akım olduğunu ve Hristiyanlıktan bağımsız bir doğası” olduğu savını ortaya koymaktadır.³³ Üçüncü bir görüş ise Gnostizmin Hristiyanlık ile değil de aslında Yahudi gelenekleri ile ilişkilendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Özellikle O.

³⁰ Groh, 2000: 187.

³¹ Rudolph, 1987: 9-10.

³² Petrement, 1984: 27-29; Perkins, 2005: 3529-3531; Layton, 1947: 351-425; Gündüz, 2012: 63; Mansoor, 1967: 392.

³³ Gündüz, 2012: 64.

Cullmann ile gelişen bu düşünde “Gnostisizmin kaynağı olarak Yahudiliği, Eski İran ve Babil dinsel geleneklerini, Eski Yunan’ı ya da Suriye-Filistin’i ön plana çıkaran” çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına ve gelişmesine sebebiyet verdiğini belirtmektedir.³⁴

Hristiyanlık içinde Gnostik düşüncelerin varlığı, özellikle Paulus’un yazılarında açıkça görülmektedir. Paulus’un “Rab İsa Mesih” anlayışında birçok Gnostik öge bulunmaktadır. Örneğin, İsa için “O, görünmez Tanrı’nın görüntüsüdür; bütün yaratılışın ilk doğanıdır. ...Her şey onda yaratılmıştır ve her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratılmış” olarak tanımlaması buna işarettir (*Koloseliler*, 1:15-17). Veyahut “Her şeyden önce var olan odur” (*Koloseliler*, 1:15-17). “İnsanlığın kurtarılışı için tanrısal yüceliğinden soyunmuş ve insan suretine bürünerek yeryüzüne inmiştir” (*Filipililer*, 2:6-7). “O, yüce Tanrı tarafından gönderilen bir Kurtarıcı” olduğunu söylemesi de bunlara örnektir (*Resüllerin İşleri*, 13:23). Ayrıca, İsa Mesih’in çarmıha gerilişinden kurtulup yeniden dirilerek ilahi âleme yükselmesini ele aldığı yazılarında, onun “kurtuluş yolunu öğretmiş olan İsa Mesih, kurtarıcı olarak yeniden yeryüzüne gelecek” olduğunu belirtmesi Mesih’i Gnostik geleneklerdeki Kurtarılmış Kurtarıcı³⁵ olarak gördüğünün bir işaretidir.³⁶

Tüm bunlara ilaveten Simon Magus, Marcion, Bardaysan, Cerinthus, İskenderiyeli Clemens, Basilides, Valentinus, Menander, Saturninus ve daha pek çok Hristiyan düşünürlerin eserlerinde Gnostik motifleri görmek mümkündür. Bu durum, Gnostisizm ile Hristiyanlık arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

1.3. “Heretik (Sapkın)” Babalar

Erken dönem Hristiyan dünyasına karşıt bir konumda değerlendirilen Gnostisizm, Yunan felsefesine açık olması ve Yahudi geleneğiyle bağlantıları nedeniyle, dönemin önde gelen Hristiyan yazarları tarafından Heretik (Sapkın) olarak nitelendirilmektedir. Özellikle Irenaeus ve Iosephus, Gnostikleri bu şekilde tanımlarken, Eusebius ise onları “kilise dışındakiler” olarak adlandırmıştır. Ayrıca Heretik kavramı, yalnızca teolojik bir farklılığı değil, aynı zamanda toplumsal dışlanma, lanetlenme ve belirli bir grubun ayrışması anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla bu terim sadece inanç farklılıklarını değil, yaşantısal anlamda da bir ayrımı ifade etmekteydi.³⁷

³⁴ Gündüz, 2012: 65.

³⁵ Kurtarılmış Kurtarıcı ifadesi Gnostik anlatıda şöyle geçmektedir, maddi âleme karşı olumsuz bir bakış açısını benimseyerek, insanın gerçek yurdunun bu dünyada olmadığını ve bu âleme düşmüş ya da sürgün edilmiş bir varlık olduğunu öne sürer. Bu anlayışa göre, insan maddi dünyada tutsak olarak görülür. Bu durumdan kurtulabilmek için ise gerekli olan ilahi bilgiye (Gnosis) ve kurtuluş arzusuna cevap verecek, aynı zamanda insanı kurtuluşa götürecek bir ilahi Kurtarıcı’ya ihtiyaç duyulur. Redeemer motifi, Gnostik geleneklerinin neredeyse tamamında bulunmakta ve ayrıca Gnostik kurtuluş çerçevesinde bu kurtarıcı figürü genellikle bireyi ilahi bilgiye ulaştıran bir rehber olarak tasvir edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkn: Gündüz, 2000: 51-76.

³⁶ Filipililer 2:8; Gündüz, 2000: 63.

³⁷ Karaoğlu, 2018: 86.

Paulus yazılarında, Heretik grupları lanetleyerek onları kuzu postuna bürünmüş kurtlar ve yıkıcı öğretilere sahip olan kişiler olarak nitelendirmiştir (*Galatyalılar*, 5:19-21; *Matta*, 7:15; 2 *Petrus*, 2:1; *Korintliler*, 11:18-19). Benzer şekilde Iustinus heretik kelimesinin anlamına yabancılar ve şeytanlar olarak tabir etmiştir.³⁸ Hristiyan savunucularının Gnostikleri sapkın olarak nitelendirilmesi tarihsel açıdan tartışmalı bir durumdur. Zira birbirleriyle etkileşim içerisinde bulunan, Hristiyanlık ve Gnostisizm kültürel anlamda karşılıklı olarak gelişimlerine katkı sağlamışlardır.³⁹ Gnostisizm'in Hristiyanlıkla olan bu karmaşık ilişkisi, onun aynı zamanda felsefeyle kurduğu bağ üzerinden de değerlendirilebilir. Zira Gnostik sistemler, temelde dini ve kurtarıcı bir mesajla sahip olsalar da, mesajı aktarmak için Platoncu, Stoacı kökenli kozmolojik kavramları yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Öyle ki Platon'un idealar dünyası ile maddi dünya arasındaki ayrım, Gnostisizm'de *Pleroma* (Işık Alemi) ile maddi kozmosun kötücül ayrımına dönüşmüştür. Ancak burada kritik fark, Platon'un iyi ve düzenli olarak gördüğü kozmosun, Gnostikler tarafından bir hata sonucu yaratılmış ve özü itibarıyla kusurlu addedilmesidir. İşte bu noktada, Hristiyan apolojistler için Gnostisizm çift taraflı bir tehdit oluştuyordu: Bir yandan, İsa'nın mesajını ve kurtarıcı rolünü kendi sistemlerine entegre ederek Hristiyan kimliğine bir "iç tehdit" oluştururken; diğer yandan, Yunan felsefesini Hristiyan inancına uyarlama çabalarından farklı olarak, felsefeyi inancın temeli haline getirip onu "dönüştürerek" teolojik bir meydan okuma yaratıyorlardı. Dolayısıyla Kilise babalarının Gnostisizm'e yönelik sert polemikleri, sadece teolojik bir sapkınlıkla değil, aynı zamanda Hristiyanlığın ruhban sınıfına ait olmayan, "felsefi" bir Hristiyan yorumunun reddiyle de ilgiliydi. Gnostisizm, bu haliyle, erken dönemde Hristiyanlığın felsefe ile olan ilişkisinin sınırlarını belirleyen bir işleve sahip olmuştur. Bu bağlamda Clemens Gnosis fikrinden etkilenecek aslında yanlış ifade edildiğini dile getirmiştir.

Amacımız, yalnızca Gnostiklerin kutsal ve dindar olduğunu ve Tanrı'ya layık bir şekilde ibadet ettiğini kanıtlamaktır. Tanrı'ya yaraşır bir ibadet ise, O'nu sevmek ve O'nun tarafından sevilmeyle sonuçlanır. Bu nedenle Gnostik, tüm erdemleri hak ettikleri ölçüde değerli görür; duyularımızla algıladığımız dünyada yöneticilere, ebeveynlere ve yaşlılara saygı duymamız gerektiğini düşünür (Clem. *Strom.* VII.1).

Bu heretik damgasının tarihsel ve teolojik bağlamını somutlaştırmak adına, çalışmamızda üç kilit figür üzerinde odaklanacağız: Simon Magus, Marcion ve Valentinus. Bu üç ismin seçimi rastgele değildir; her biri, erken dönemde "sapkın" olarak etiketlenen hareketlerin farklı ve kritik bir yönü temsil etmektedir. Dolayısıyla Simon Magus, sadece Kilise babaları tarafından değil, aynı zamanda Yeni Ahit metinleri içinde (*Elçilerin İşleri*, 8:9-24) sapkın bir figür olarak anlatılması nedeniyle, Gnosis fikirlerinin erken dönemdeki prototipi ve Hristiyan geleneği içindeki ilk "sapkın" örneği olarak ele alınmıştır. Marcion ise, kendini bir Hristiyan olarak tanımlamasına rağmen, Eski Ahit'in Tanrısı ile Yeni Ahit'in Tanrısı arasında yaptığı radikal ayrımla, Hristiyan inancının sınırlarının ve kutsal metinlerinin (kanon) tanımlanmasında Kilise'yi en çok zorlayan ve tepkiye

³⁸ Schaff, 1910: 524.

³⁹ Karaoğlu, 2018: 87.

sevk eden isimlerden biri olmuştur. Valentinus ise, Kilise'nin içinden çıkmış, sofistike ve etkili bir Gnostik sistem kurarak, Kilise'nin hem felsefî hem de teolojik bir cevap vermek zorunda kaldığı en büyük rakiplerden biridir. Dolayısıyla, Simon Magus “başlangıcı”, Marcion “sınırları çizen radikal karşı çıkışı”, Valentinus ise “en sistemleştirilmiş ve rekabetçi tehdidi” temsil ederek, Hristiyanlığın heretik olanı nasıl ve neden tanımladığına dair bütüncül bir resmin ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır.

1.3.1. Simon Magus

Gnostik düşüncesinin ilk temsilcilerinden olduğu bilinen Simon Magus, yalnızca yaşadığı dönemin insanlarını değil, aynı zamanda kendisinden sonra ortaya çıkan takipçilerini ve çeşitli dini grupları da derinden etkilemiş, Hristiyanlık içindeki “sapkınlık” kavramının şekillenmesinde kalıcı bir rol oynamıştır (Iren. *Haer.* I.23). Nitekim erken Hristiyan döneminde oldukça kötü bir üne sahip olan Simon Magus, Aziz Irenaeus ve Tertullianus gibi Hristiyan yazarlar tarafından “putperest, büyücü, şarlata, sapkın, filozof, Gnostiklerin kurucusu” gibi farklı şekilde tanımlanmıştır (Tert. *De praescr. haeret.* II.32; Iren. *Haer.* II. 28).⁴⁰ Simon Magus’a dair mevcut bilgiler doğrudan kendi yazılarından değil, onu takip edenler ve eleştirenler aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bu nedenle, söz konusu isimlendirmelerin taraflı veya çarpıtılmış olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.⁴¹ Aynı zamanda Iustinus, (*Dial.* III.12) *Trypho ile Diyalog* adlı eserinde Simon Magus’un, İmparator Claudius’un (41-54) hüküm sürdüğü dönemde yaşadığını ve “Milletimin içinde yaşayan ve büyücü Simon tarafından baştan çıkarılmakta olan halkım diyerek” onun etki alanından söz etmektedir.

Simon Magus hakkındaki bilgilerimizin temelini üç ana kaynak grubu oluşturmaktadır. II. ve V. yüzyıllar arasında yaşamış Kilise babalarının reddiye metinleri, *Pseudo-Clemensines* yazıları ve Nag Hammadi kütüphanesinde bulunan Petrus ve Paulus’un *İşleri* metinleridir.⁴² Bu kaynaklar arasında en erken tarihli olanı, *Elçilerin İşleri*’dir. Metne göre, Simon Magus, Havari Filipus tarafından vaftiz edilmiş, ancak daha sonra elçilerin mucizelerini görerek bunları satın almak istemiştir. Petrus, bu talebi şiddetle reddederek, “Paran da seninle birlikte yok olsun! Çünkü Tanrı'nın armağanını parayla elde edebileceğini sandın” şeklinde karşılık vermiştir (*Elçilerin İşleri*, 8:18-20). Fakat Simon Magus’un Tanrı'nın armağanına sahip olmak istemesi “aslında bir bakıma onun Tanrı’dan gelen kurtarıcı bilgi yani Gnosis’i istemesi ile bağdaştırılabilir.”⁴³ Zira Gnostik teolojiye göre gnosis, insanı maddi dünyanın kötülüklerinden kurtaracak ezoterik ve ilahi bir bilgidir. Simon Magus’un bu armağanı elde etme isteği, onun gnostik bir kurtuluş anlayışına sahip olduğunu düşündürür. Dolayısıyla, Petrus’un tepkisi, gnosis’in araçsallaştırılmasına karşı da bir

⁴⁰ Cebiroğlu Erdem, 2024: 30.

⁴¹ Cebiroğlu Erdem, 2024: 31.

⁴² Pınar, 2020: 110.

⁴³ Cebiroğlu Erdem, 2024: 31.

reddiye olarak okunabilir. Bu perspektif, Simon Magus'un geleneksel Hristiyanlık tarafından bir sapkın, gnostik çevrelerde ise ilahi bilgiyi arayan bir figür olarak nasıl farklı şekillerde temsil edildiğini gösterir. Tertullianus, (*Apol.* I.13). Simon Magus hakkında dikkat çekici bir ifade kullanarak, “eğer Simon Magus'u Panteon'unuza koyarsanız, ona bir heykel ve kutsal Tanrı unvanını vermelisiniz” demektedir. Ardından, *Elçilerin İşleri*'ne atıfta bulunarak, Simon Magus'un Kutsal Ruh'u satın almaya çalıştığını ve bu başarısız girişimin ardından sihir sanatını kullanarak insanları aldattığını belirtmektedir. Tertullianus'a göre Simon Magus, bir genelevden Helen adında bir Tyreli kadını satın almış ve onu “Birincil Düşüncesi” olarak tanımlamıştır. Ayrıca Simon Magus, kendisini “Yüce Baba” olarak ilan etmiştir.

Elçilerin İşlerinde Kutsal Ruh için pazarlık eden Samiriyeli Simon adında biri vardır. O parasıyla havarilik satın almak gibi boş hayaller peşinde koşuyordu. Havarilerce kınandıktan sonra, enerjisini gerçeğin yok edilmesine harcadı. Kendine ait sihir sanatıyla insanları aldatmaya yöneldi. Bir genelevden Helen adında bir Tyreli kadını, Kutsal Ruh için sunduğu aynı parayla satın aldı. Sefil bir adama layık bir işti bu. Aslında kendisini Yüce Baba olduğunu ve ayrıca kadının da kendi Birincil Düşüncesi olduğunu iddia etti (Tert. *Apol.* I.13).

Origenes, (*C. Cels.* I.57) Simon Magus'un bir dönem etkili bir figür olduğunu, ancak kendi zamanında artık takipçilerinin kalmadığını belirterek, “Bugün takipçilerinin tüm dünyada otuz tanesini bulmak imkânsız” ifadesini kullanmaktadır. Ona göre, Simon Magus'un ismi büyük ölçüde unutulmuştur ve yalnızca *Elçilerin İşleri*'nde bahsedilmiş olması sayesinde hatırlanmaktadır. Ayrıca Origenes (*C. Cels.* I.23) Simon Magus'un takipçilerini “Yunanlılar” olarak adlandırmakta ve onların putperestlerden korunabilmek adına putperestler gibi davranmalarını öğütlediğini iddia etmektedir. Bu nedenle, hiçbir Simon Magus takipçisinin zulme uğramadığı belirtilmektedir.

Irenaeus, *Adversus Haereses* adlı eserinde Simon Magus hakkında detaylı açıklamalar yapmış ve onu Menander ile birlikte ele almıştır. Irenaeus'a göre Simon Magus, “Yahudilere Oğul, Hristiyanlara Tanrı, diğer milletlere ise Kutsal Ruh” olarak görüldüğünü iddia etmiştir (Iren. *Haer.* I.23). Ayrıca Simon Magus'un “Cennette İsyan” adlı öğretisinden de bahsetmiştir. Bu öğretiye göre Helena, Simon Magus'un felsefesinde Ennoia olarak geçmektedir. Ennoia, yani “İlk Düşünce”, varoluşun ilk aşamasıdır ve ardından gelen sudur süreciyle⁴⁴ ruhsal âlem tamamlanmıştır. Simon Magus'a göre maddi dünyayı melekler yaratmıştır. Ancak Ennoia, melekler tarafından kıskanılmış, hapsedilmiş ve dünyaya düşürülmüştür. Zulüm devam etmiş ve Ennoia, reenkarnasyon döngüsünde sıkışıp kalmıştır. Son bedenlenmesi ise bir hayat kadını olan Helen olmuştur. Simon Magus'un öğretisine göre, “Yüce Tanrı, Ennoia'yı kurtarmak için Simon'un bedeninde dünyaya inmiştir.”⁴⁵ Daha açık bir ifadeyle, Simon Magus'un eşi olan Helen, aslında İlk Düşünce olan Ennoia'dır ve Simon Magus, onu kurtarmak için gelen Tanrı'nın bedenlenmiş halidir. Ek olarak Irenaeus'a göre

⁴⁴ Sudur kelimesi sözlük anlamıyla “doğmak, meydana çıkmak, zuhur etmek” gibi anlamların karşılığı olup, felsefi terim olarak ise evrenin yoktan var edilmesi inancından farklı bir anlayış sunarak, onun doğuşunu ve ortaya çıkışını yorumlayan bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kaya, 2009: 467-468.

⁴⁵ Gündüz, 2012: 68; Yorulmaz, 2020: 49-50.

Simoncu inanışta insanın kurtuluşu için Simon Magus'un lütfu gereklidir.⁴⁶ Ayrıca, Simon Magus'un, teslis inancına benzer bir şekilde üçlü bir varoluş anlayışından bahsettiği bilinmektedir. Ona göre Tanrı, "Yahudilere İsa olarak, Samaryahlara Simon olarak ve diğer milletlere Kutsal Ruh olarak görünmüştür" (Iren. *Haer.* III.4).

Simon Magus'un ölümüne dair Hippolytus, Simon Magus'un kendisini Mesih olarak ilan ettiğini ve "Üçüncü gün dirileceğini" vaat ederek, takipçileri tarafından diri diri toprağa gömüldüğünü ancak mezarında kalarak can verdiğini ifade etmektedir. Böylelikle onun Mesih olmadığı açıkça vurgulanmaktadır (Hipp. *Haer.* VI.15).

Simon Magus'un öğretileri, kendisinden sonra gelen öğrencileri Saturninus ve Menander tarafından devam ettirilmiştir. Simon Magus, büyü ve sihirle (gnosis) ilgilenen biri olarak bilinirken, öğrencisi Saturninus daha çok bilinmeyen Tanrı kavramına vurgu yapmasıyla tanınmaktadır. Simon Magus ve öğrencilerinin geliştirdiği gnostik öğretiler, erken dönem Hristiyan öğretilerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak, II. yüzyılda ortaya çıkan ve Kilise'nin teolojik sınırlarını zorlayan bir başka önemli figür de Marcion'dur.

1.3.2. Marcion

Erken dönem Hristiyan tartışmalarının etkili figürlerinden diğer bir isimde Marcion'dur. Marcion'un geleneksel Hristiyan öğretilerinden köklü bir kopuşu temsil eden İncil anlayışı ve antitezci (düalist) teolojisi erken Kilise'nin en tartışmalı heretiklerinden biri haline gelmesine sebebiyet vermiştir. Marcion'un öğretileri, özellikle Eski Ahit'in Tanrısı ile Yeni Ahit'in Tanrısı arasında kesin bir ayrım yapmasıyla dikkat çekti. Ona göre, Eski Ahit'in adil ancak katı yargılayıcı Tanrısı (Demiurgos), İsa'nın bildirdiği üstün sevgi ve merhamet Tanrısı'ndan tamamen farklıydı. Bu radikal teolojik ayrım, Marcion'un kendi kanonik metinlerini oluşturmasına yol açtı.

Marcion ve takipçileri hakkındaki tüm bilgiler, erken dönem Kilise Babaları'nın (özellikle Iustinus, Irenaeus ve Tertullianus) eserlerinden öğrenilmektedir. Kilise Babaları, Marcion'u genellikle "sapkın" olarak nitelendirmiş, hatta onun "şeytanın ağzıyla konuştuğunu" (Iren. *Haer.* I.27) veya "şeytanlar tarafından öne sürüldüğünü" (Iustin. *Apol.* I.26) iddia ederek öğretilerini şiddetle reddetmiştir. Bu durum, Marcion'un neden Hristiyan geleneği içinde heretik kabul edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Irenaeus'a göre, Marcion, Roma'da sapkın bir doktrin öğreten Suriyeli bir öğretmen olan Cerdo'nun halefidir (Iren. *Haer.* I.27). Gnostik bir figür olan Cerdo, Simon Magus'tan etkilenmiş ve onun öğretilerine kendi yorumlarını ekleyerek yaymaya çalışmıştır. Cerdo'nun en önemli teolojik görüşü, Eski Ahit'teki Tanrı'nın "Hukuk Tanrısı" olduğu,

⁴⁶ Gündüz, 2012: 68; Cebiroğlu Erdem, 2024: 32.

buna karşın İsa Mesih'in bildirdiği Tanrı'nın ise "Merhamet Tanrısı" olduğu yönündedir.⁴⁷ Tertullianus'un aktardığına göre, Cerdo yalnızca Luka İncili'ne ve Paulus'un belirli mektuplarına olumlu yaklaşmış, diğer metinleri ise reddetmiştir. Aynı kaynak, Marcion'un Cerdo'nun tüm bu düşüncelerini benimsediğini ve daha da radikal bir şekilde geliştirdiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Marcion, İsa'nın mesajı üzerine tartışmak amacıyla kilise yetkililerine bir toplantı önerisinde bulunmuş, ancak bu teklif resmî kilise tarafından reddedilmiştir. Nihayetinde, Roma Kilisesi 144 yılında Marcion'u aforoz etmiştir. Bunun üzerine Marcion, kendi öğretilerini yaymak amacıyla bağımsız bir kilise teşkilatı kurmuş ve zamanla binlerce takipçi toplamayı başarmıştır.

Marcion'un Gnostik öğretiyle olan ilişkisi günümüzde hâlâ tartışma konusudur. Adolf Von Harnack, Marcion'un Gnostik eğilimleri olduğu iddiasına şiddetle karşı çıkarken, Hans Jonas (2001:137-138), Marcion'un Gnostik yönünün daha ağır bastığını ve Marcion'un düşünce yapısının Paulus ile örtüştüğünü ifade etmektedir.⁴⁸ Aynı zamanda Marcion, Yeni Ahit *canonunu* sistematik olarak ortaya koyan ilk Hristiyan düşünürlerden biri olarak kabul edilmektedir.⁴⁹

Marcion'un öğretilerinin en belirgin özelliklerinden biri, İsa'nın bedenlenmesine dair Doketik⁵⁰ bir anlayış benimsemesi ve aynı zamanda İsa'nın babası ile Yahudilerin Tanrısı arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Marcion'a göre, Eski Ahit'teki Tanrı, dünyanın yaratıcısı olmakla birlikte hiyerarşik olarak alt konumda bulunan kötü bir Tanrı'dır.⁵¹ Bu nedenle Marcion, Eski Ahit'in kutsallığını reddetmiştir.⁵² Nitekim Marcion, dünyadaki kötülük sorununun kaynağının çözümünün birbirine iki zıt tanrı'nın var olması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda;

Yahudilerin Tanrısı (Demiurg): Adaletiyle öne çıkan, savaşçı ve cezalandırıcı bir tanrıdır.

İyi Tanrı (Yüce/Yabancı Tanrı): İsa'nın bedeninde varlık bulan ve insanlığı kurtarmak için gelen, merhametli bir tanrıdır.

Erken dönem Kilise babalarından Tertullianus Marcion'a karşı kaleme aldığı *Adversus Marcion* adlı eserinde İki Tanrı inancına şiddetle karşı çıkarak, şöyle demiştir:

Ancak bazıları, iki yüce varlığın kendi alanlarında ayrı ve farklı olabileceğini savunabilir. Hatta buna kanıt olarak, sayıca çok olmalarına rağmen farklı bölgelerde hüküm süren dünya

⁴⁷ Durak, 2013:4-12.

⁴⁸ Cebiroğlu, 2024: 39.

⁴⁹ Cebiroğlu Erdem, 2024: 39.

⁵⁰ Doketizm: İsa'nın dünyaya gelişini ve çarmıhta gerilme hadisesinin gerçek olmadığını, görüntüden ibaret olduğunu savunan Hristiyanlara verilen isimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz; Araz, 2001: 713-734.

⁵¹ Karaoğlu, 2018: 96.

⁵² Cadbury ve Knox, 1946: 2.

krallıklarını örnek gösterebilirler. Böyle biri, insana ait koşulların her zaman ilahi olanlarla kıyaslanabileceğini varsaymaktadır. Eğer bu tür bir mantık yürütmeyi bir nebze olsun kabul edecek olursak - üçüncü ya da dördüncü bir tanrıdan bahsetmiyorum bile - o zaman yeryüzündeki kralların sayısınca tanrıyı neden kabul etmeyelim? Oysa konuştuğumuz şey Tanrı'dır; en temel özelliği ise kendisiyle hiçbir karşılaştırmaya izin vermemesidir (Tert. *Marc.* I.4).

Marcion'un teolojisinde Eski Ahit ve Yeni Ahit birbiriyle uzlaşmaz iki farklı tanrısal iradeyi yansıtmaktadır. Öyle ki Eski Ahitte, adalet, ceza ve yıkım üzerinde kuruluyken Yeni Ahitte sevgi ve merhamet kuruludur. Bu zıtlıkları "Antitez" adlı eserinde sistematik bir şekilde ele alan Marcion, Eski Ahit'in Tanrı'sı ile İsa'nın Babası'nın aynı varlık olamayacağını savunmuştur. Hippolytus, Marcion'un öğretilerinin aslında Yunan filozofu Empedokles'ten alındığını iddia etmektedir:

Ey Marcion! Nasıl ki sen iyilikle kötülüğü karşılaştırarak bir öğreti ortaya attın, ben de bugün senin kendi inandığın ilkeler üzerinden bir karşılaştırma yapacağım. Dünyanın Yaratıcısının kötü olduğunu iddia ediyorsun - peki neden yüzünü utançla gizlemiyorsun ki, böylece Kilise'ye Empedokles'in öğretilerini aktardığın anlaşılmasın? Bir yandan Yaratıcının eserlerini ortadan kaldıran iyi bir Tanrı olduğunu söylüyorsun, öte yandan öğrencilerine bu iyi Tanrı'nın aslında Empedokles'in Dostluk ilkesinden başka bir şey olmadığını açıkça söylemiyorsun (Hipp. *Haer.* I.17).

Marcion, Hristiyanlık tarihinde ilk kanon oluşturma girişiminde bulunan kişi olarak kabul edilmektedir. Ona göre, gerçek Hristiyan mesajını yalnızca Luka İncili ve Paulus'un on mektubu (*Galatyalılar*, 1-2 *Korintliler*, *Romalıları*, 1-2 *Selanikliler*, *Efesliler*, *Koloseliler*, *Filipililer* ve *Filimon*) taşımaktadır. Ancak Marcion, bu metinlerde kendi öğretilerine uymayan kısımları çıkarmış veya düzenlemiştir.⁵³ Paulus'u, İsa'nın gerçek mesajını anlayan tek elçi olarak gören Marcion, Eski Ahit'in ve Yahudi geleneğinin otoritesini tamamen reddetmiştir. Bu bağlamda Hippolytus, Marcion'u eleştirirken şöyle demiştir:

Böylece, Paulus'un Galatyalılar 3:19'da belirttiği ve kendisinin de kabul ettiği üzere, bir aracı konumuna düşmüş oluyor: Bana neden iyi diyorsunuz? Yalnızca bir iyi vardır. İşte bunlar Marcion'un görüşleridir ve bu yolla pek çok kişiyi aldattı. Aslında Empedokles'in öğretilerinden faydalanmıştır. O eski spekülâtörün (Empedokles) ortaya attığı felsefeyi kendi sistemine uyarlamış ve böylece dinsiz sapkınlığını inşa etmiştir. Ancak bunların bizim tarafımızdan yeterince çürütüldüğünü düşünüyorum. Yunanlardan fikir çalarak Mesih'in gerçek öğrencilerine karşı, sanki bu ilkelerin asıl öğretmenleriymiş gibi kötü niyetle davrananların hiçbir görüşünü atlamadık (Hipp. *Haer.* I.19).

Bazı modern araştırmacılar, Marcion'un bu yaklaşımını "erken metin eleştirisi" olarak değerlendirir ve hatta "Marcion olmasaydı, ne Yeni Ahit ne de Paulus'un mektupları bugünkü şekliyle var olurdu" şeklinde yorumlarda bulunur.⁵⁴

⁵³ Brakke, 2010: 96.

⁵⁴ Durak, 2013: 15.

Marcion'un ölümünden sonra takipçileri, öğretilerini Roma, Mısır, Suriye, Filistin ve Kıbrıs gibi geniş bir coğrafyada yaymaya devam etmiştir. Ancak İmparator Diocletianus (284-305) döneminde, diğer Hristiyan mezhepleriyle birlikte Marcionistler de ibadet özgürlükleri konusunda kısıtlamalarla karşılaşmıştır.⁵⁵ Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesinin ardından ise Marcionistler, sapkın (heretik) olarak ilan edilmiş ve bu durum, onlara yönelik baskıların daha da şiddetlenmesine yol açmıştır. Öyle ki, Marcionistlerin topluluk halinde bir araya gelmeleri bile yasaklanmış, bu durum mezhebin giderek zayıflamasına ve marjinalleşmesine neden olmuştur.⁵⁶

1.3.3. Valentinus

Kilisenin Marcion'dan sonra heretik olarak kabul ettiği diğer bir isim Valentinus'tur. 100'lü yıllarda, büyük ihtimalle Mısır'da dünyaya gelen Valentinus, Epiphanius'a göre İskenderiye'de Yunan edebiyatı ve felsefesi üzerine eğitim almıştır.⁵⁷ Epiphanius ayrıca, Valentinus'un Mısır'da Hristiyan bir öğretmen olarak ortaya çıktığını, hem Mısır'da hem de Roma'daki ilk yıllarında Hristiyan bir öğretici olarak kabul edildiğini, ancak daha sonra inancından dönerek heretik görüşlerini yaymaya başladığını belirtmektedir.⁵⁸

Irenaeus, Valentinus'un Hyginus'un (136-140) görev süresi sırasında Roma'ya geldiğini, Pius döneminde burada faaliyetlerde bulunduğunu ve Anicetus'un (155-166) görevde olduğu döneme kadar Roma'da kaldığını yazmaktadır (Iren. *Haer.* I.2). Daha sonra Roma'yı terk ederek Kıbrıs'ta faaliyetlerine devam ettiği bilinmektedir. Roma'da en az 15 yıl yaşayan Valentinus, diğer Gnostik öncülleri gibi öğretilerini gizliden yürütmeyi tercih etse de Marcion'a kıyasla kilise ile daha ılımlı bir politika izlemeye çalışmıştır. Nitekim, kendilerini *Pneumatikoi* (Ruhsal olanlar) olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlama Paulus'un Korintlilere birinci mektubunda geçen "pneuma" kelimesinden gelmektedir.

Valentinus'un öğretilerinin Gnostisizmin en gelişmiş formlarından biri olduğu öne sürülse de, onun öğretisine dair birinci elden kaynakların büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.⁵⁹ Ancak, yazdığı eserlerden bazı parçalar Kilise Babaları aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Toplam on fragmandan bahsedilmektedir ve bunların çoğunu İskenderiyeli Clemens aktarmıştır.⁶⁰ Valentinus'un günümüze ulaşan tek ilahisi, Hippolytus tarafından korunmuştur. *Theros* (Yaz Hasadı) adını taşıyan bu ilahi şu şekildedir:

⁵⁵ Yorulmaz, 2020: 55.

⁵⁶ Cebiroğlu Erdem, 2024: 40.

⁵⁷ Cebiroğlu Erdem, 2024: 44.

⁵⁸ Rudolph, 1983: 3.

⁵⁹ Babaoğlu, 2010: 62.

⁶⁰ Hayta, 2020: 26-27.

Her şeyin ruha dayandığını görüyorum,
Her şeyin ruh vasıtasıyla taşındığını anlıyorum,
Beden, ruhtan soyutlanır,
Ruh, havaya bağlı olarak taşınır,
Hava, esirden soyutlanır,
Meyveler tohumdan gelir,
Bir çocuk rahminden vaad edilir (Hipp. *Haer.* VI.31).

Bu ilahide ruh, Demiurgos'yi; hava, Sophia'yı; çocuk ise Oğul'u simgelemektedir.

Hippolytus'un aktardığına göre, Valentinusçu düşüncenin Mesih'in bedeni hakkındaki yorumları iki farklı kola ayrılmasına sebep olmuştur. Batı ekolü, Heracleon ve Ptolemaios gibi önemli temsilcilerle, Mesih'in ruhunun bedene girdiğini ve gerçek manada çarmıhta acı çektiğini savunurken Doğu ekolü, Mesih'in tamamen ruhsal bedende olduğunu ve acı çekmediğini savunmuştur (Hipp. *Haer.* VI.40). Theodotus, Assionicus ve Marcus gibi temsilcilerin öncülük ettiği bu anlayış Mısır, Suriye ve Anadolu'da yaygınlık kazanırken; Batı ekolünün etkisi daha çok Roma ve İtalya'da hissedilmiştir.⁶¹ Her iki kol da Valentinus'un temel gnostik öğretilerini korumakla birlikte, Mesih'in bedensel varlığına ilişkin bu farklı yorumlar, hareket içinde belirgin bir ayrışmaya neden olmuştur.

Valentinusçu öğretiler, klasik Gnostik düalizminden farklı olarak daha çok monist bir karaktere sahiptir. Her şeyde tekliği savunan Valentinus, Tanrı konusunda da şunları söylemektedir: “Tek Rab ve Tanrı... Çünkü o doğmamıştır... Gerçek anlamda Baba ve Tanrı, var olmak için hiçbir nedene ihtiyaç duymaz. Evreni yaratan ve oluşturan yalnızca O'dur.”⁶² Ayrıca Valentianus ve Philippus İncili'ndeki zıt olgular birbirleriyle bağlantılı ve tamamlayıcıdır.

Valentius Gnostik dünyayı Pleroma yani gerçek, saf ve ilahi âlem olarak tasvir etmektedir. Pleromanın başına ezelden beri Tanrı yer almaktadır. Tanrının altında onun yansıması olarak 15 eril-dişil çift aeonlar bulunmaktadır. Bu çiftlerden ilk dördü *Abyss* (derinlik) - *Ennoia* (düşünce), *Nous* (akıl) - *Aletheia* (hakikat) *Logos* (söz) - *Zoe* (yaşam), *Anthropos* (insan) - *Ecclesia* (cemaat)'tır (Hipp. *Haer.* VI.15).⁶³ Çiflerin ardından türeyiş Sophia'ya kadar devam etmiştir. Sophia Tanrı'yı arama arzusuyla harekete geçerek onu bilmek istemiştir. Fakat Tanrının doğası gereği bilinemez olmasından dolayı Sophia bunu başaramamış ve Pleromadan atılmıştır. Pleroma dışından acı çeken Sophia, tövbelerinin kabul olmasıyla Tanrı tarafından ona bir Mesih gönderilerek gnosis'e ulaşmıştır. Sophia'nın geçirdiği bu evre neticesiyle Sophia'dan bilgelik anlamına gelen Achamoth çıkmıştır. Achamoth ise Demiurgos'u yaratmıştır. Valentinusçu

⁶¹ Lipsius, 1890: 1593.

⁶² Pagels, 1989: 31.

⁶³ Martin ve Babaoğlu, 2003: 62-63.

düşüncece Demiurgos, maddi âlemi yaratan kötü tanrı olmasından ziyade, insanların kurtuluşunun bir parçasıdır.⁶⁴ Her ne kadar Demiurgos'u kötü olarak nitelendirmeseler bile Mesih'ten önce Tanrı'ya ulaşamayıp Demiurgos'a ulaştıklarından kendilerini cehalet içerisinde görmektedirler. Aynı zamanda Eski Ahit'in öğretilerini reddetmezler fakat yeterli de bulmazlar.⁶⁵ Demiurgos, maddi dünyayı yarattıktan sonra şeytan evi olarak nitelendirilen arzulardan insan bedenini yaratarak ruh üflemiştir. Sophia ise insan bedenine kendi özünden bir tohum eklemiştir.⁶⁶

Hippolytus Valentinus'un (tıpkı Marcion gibi) tüm düşünce dünyasının Yunan filozofları ile şekillendiğinden bahsetmekte ve şunları söylemektedir:

Yaptığım titiz incelemeler sonucunda ortaya koyduğum gibi, Valentinus'un sistemi aslında Pisagor ve Platon'un felsefi görüşleriyle benzer nitelikler taşımaktadır. Araştırmalarımızın gösterdiği üzere, Valentinus sapkın öğretisinin temel malzemelerini İncillerden değil, bu Yunan felsefe sistemlerinden derlemiştir - ki burada kendi geliştirdiği sapkın doktrini kastediyorum. Bu nedenle Valentinus'u haklı olarak bir Hristiyan değil, Pisagorcu ve Platoncu olarak nitelendirebiliriz. Valentinus'un yanı sıra Herakleon, Ptolemaeus ve bu sapkın okulun diğer temsilcileri de, açıkça Pisagor ve Platon'un takipçileri olduklarını göstermişlerdir. Bu Yunan filozoflarının izinden giderek, öğretilerinin temel ilkesi olarak aritmetik sistemini benimsemişlerdir. (Hipp. *Haer.* VI.24).

Valentinus ve takipçilerinin geliştirdiği Gnostik düşünceler, II. yüzyıl Hristiyanlığındaki teolojik çeşitliliği ve tartışmaları yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir. Bu dönem, aynı zamanda Kilise'nin inanç esaslarını netleştirme, sapkın hareketlerle mücadele etme ve Hristiyan kimliğini Roma İmparatorluğu'nun kültürel ve siyasi ortamında şekillendirme sürecine de tanıklık etmiştir.

1.4. Zararlı Bir Hurafe: II. Yüzyıl Hristiyanlığına Bakış

Roma İmparatorluğu'nun II. yüzyılı, yalnızca siyasi ve toplumsal istikrarın değil, aynı zamanda kültürel ve entelektüel çeşitliliğin de doruğa ulaştığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. İmparatorluğun geniş coğrafyası boyunca geleneksel Greko-Romen tanrı kültürleri, Doğu kökenli gizem dinleri, Yahudilik ve çeşitli yerel inanç biçimleri bir arada varlık göstermekteydi. Nitekim bu dinsel çoğulluk, yalnızca farklı tanrı anlayışlarının yan yana bulunması değil, aynı zamanda insanın kurtuluşu, ruhun ölümsüzlüğü ve ilahi hakikate ulaşma arayışlarının birbirine karıştığı bir düşünsel ortamı da ifade etmektedir.

II. yüzyıl, Roma İmparatorluğu'nun din, felsefe, edebiyat ve hitabet alanlarında yeni yaklaşımlar geliştirdiği bir çağdır. Öyle ki bu yüzyılda belirginleşen II. Sofistik hareket, yalnızca

⁶⁴ Yorulmaz, 2020: 78.

⁶⁵ Kuşçu, 2021: 111.

⁶⁶ Yorulmaz, 2020: 79; Floramo, 2022: 193.

edebi bir üslup değişimini değil, aynı zamanda felsefi düşüncenin toplumsal meşruiyetini yeniden tesis eden bir kültürel canlanmayı temsil etmektedir.⁶⁷ Sofistler, hitabetin ve bilgelik idealinin önemini yeniden vurgularken, felsefeyi gündelik yaşamın ve kamusal söylemin merkezine taşımışlardır.⁶⁸ Nitekim bu süreçte Platonculuk, Stoacılık ve Yeni Pythagorasçılık gibi felsefi ekoller, hem akademik çevrelerde hem de halk arasında yeniden ilgi görmüş; insanın kaderi, evrenin düzeni ve Tanrı'nın birliği gibi temalar daha derin biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Böylece II. yüzyıl düşüncesi, çoktanrılı gelenek içinde “bir” olan ilahi ilkeye yönelen bir eğilim göstermiştir. Aynı dönemde Doğu kökenli gizem dinleri de Roma dünyasında büyük bir yayılım göstermiştir. Isis, Mithras ve Kybele gibi kültler, bireye ölümden sonraki kurtuluş ve yeniden doğuş vaat eden inanç sistemleri sunarak, hem dinsel bir işlev üstlenmişlerdir.⁶⁹

Bu dinsel çeşitlilik içerisinde, insanın Tanrı ile bireysel bir ilişki kurma arzusu, felsefi tektanrıcılık akımlarıyla birleşerek, Roma'nın düşünsel dünyasında din-felsefe sınırını büyük ölçüde geçirgen hale getirmiştir. İşte bu entelektüel ve dinsel çoğulluk zemininde Hristiyanlık, yalnızca yeni bir inanç biçimi olarak değil, aynı zamanda felsefi bir iddia olarak da belirginleşmiş ve diğer inançlar arasından sıyrılmıştır. Hristiyanlık, vahiy temelli bir tektanrıcılığı savunmakla birlikte, dönemin felsefi tartışmalarına yabancı kalmamış; özellikle Platoncu ve Stoacı kavramlarla kimi zaman örtüşen, kimi zaman onlara karşıt bir konum geliştirmiştir. II. yüzyıl Hristiyan yazarları, hakikat arayışını yalnızca aklın değil, aynı zamanda vahyin rehberliğinde mümkün gören bir bilgi anlayışı ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Hristiyanlık, hem felsefi tektanrıcılığın rasyonel söylemine cevap veren hem de gizem dinlerinin kurtuluşçu yönelimlerini dönüştüren bir sistem olarak şekillenmiştir.

Exitiabilis superstitio (Zararlı bir Hurafe) adlandırması Tacitus'un, Roma İmparatoru olan Nero'nun Hristiyanlara yönelik yapmış olduğu kovuşturmayı anlatırken kullandığı bir adlandırmadır. Hristiyanlığı tehlikeli ve batıl bir inanç olarak nitelendirmesinden dolayı bu adlandırmayı yapmıştır (Tac. Ann. XV.44). Mevcut paganizm⁷⁰ ve Yahudilik inançlarının yanı sıra, Yahudiliğin bir mezhebi olarak ortaya çıkan ve “Hristiyan”⁷¹ olarak adlandırılan yeni bir tek tanrılı inanç sistemi ortaya çıkmıştır. Zamanla bu inanç, Yahudilikten kopmaya ve artık bağımsız bir inanış olarak gelişip, yayılmaya başlamıştır. Yahudiliğin bir mezhebi olarak ortaya çıkan Hristiyanlık, neden ayrışma içerisine girmiştir? Bu sorunun cevabına siyasi ve sosyal yönden yanıtlar verilebilir. Öyle ki Eusebius, *Historia Ecclesiastica* (Kilise Tarihi) adlı eserinde bu durumu

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkn: Kaçar, 2011: 19-28; Akgün, 2013: 49-73.

⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkn: Akgün, 2012: 49-73.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkn: Dürüşken, 2000: 43-69.

⁷⁰ Kökeni Latince “paganus” kelimesine dayanır ve bu kelime “kırsal” veya “köylü” anlamına gelir. Zamanla, özellikle Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlık yaygınlaştıkça, bu dinin dışında kalan geleneksel inançları benimseyen kişileri tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.

⁷¹ Başlangıçtaki ismi Nasranilik olarak tabir edilmiş olup Hristiyan ismini İsa'nın ölümünden sonra IV. yüzyılda kullanmaya başlamışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Duygu, 2023: 94.

Hristiyanlığın tek ve gerçek din olmasına bağlamaktadır. “İsa’nın getirdiği din eski insanların dinleri kadar ilahi miydi? Bu sorunun yanıtı evettir. İsa’nın öğretileri yeni ve garip olmadığı kadar, onun dininin tek gerçek din olduğu da doğrudur.” (Euseb. *Hist. eccl.* I.4). Hristiyanlar ortaya çıktığı ilk andan itibaren hak dinin kendi dinleri olduğunu savunmaktaydılar. Aynı zamanda “Hristiyanlık ilk ortaya çıktığı tarihten itibaren kendisine, kendi özüne ve kendisinin diğer geleneklerden, hangi noktalarda ayrıldığına, ne bakımdan farklı olduğuna dair son derece berrak ve keskin bir bilince sahip olmuştur.”⁷² Bu açıdan gayri-Yahudi bir toplum içerisinde yayılma göstermeleri için yeni bir kimlik inşasına ihtiyaçları vardı. Bu da ancak Yahudilerden koparak mümkün olabilirdi.

Hristiyanlıkların Yahudilerden ayrılma sürecinde pek çok anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir tanesi Paskalya yortusunun tarihiyle ilgili olan tartışmadır. *Quartodecimanizm* olarak bilinen bu tartışma, özellikle Anadolu’da öne çıkmıştır. O dönemde Paskalya, Yahudi takvimine göre Hamursuz Bayramı (Pesah) ile aynı güne, yani 14 Nisan’a denk geliyordu. Ancak, Hristiyanlıklar Yahudilerden ayrılıp kendi bağımsız dini geleneklerini oluşturma çabası içinde olduklarından Paskalya’yı Yahudilerle aynı tarihte kutlamak istemediler. Bu anlaşmazlık, Roma’ya kadar uzanmış ve Pesah ile Paskalya’nın tarihleri ayrılmaya çalışılmıştır. Fakat bu mesele, sonraki yüzyıllarda da devam eden bir tartışma konusu olmuştur.⁷³ Tüm bunlara ilaveten diğer bir problem Hristiyanlıklar ile Yahudiler arasındaki diğer temel anlaşmazlıklar, İsa’nın Mesih olup olmadığı, Yahudi Yasalarına bakış ve paganlara nasıl davranılması gerektiği gibi konular etrafında şekillenmiş ve Hristiyanlıkların Yahudiliğe yönelik eleştirileri, Yeni Ahit’in yazım sürecinde ortaya çıkmaya başlamıştır.⁷⁴

Hristiyanlık, ilk yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğu’nun doğu sınırları içerisinde taraftar bulmaya başlamış ve bu süreçte, sadece çok tanrılı inançların mensupları tarafından değil, aynı zamanda Yahudi dinine mensup kişiler tarafından da çeşitli suçlamalarla karşı karşıya kalmıştır. Tarihin her döneminde farklılaşmanın getirdiği zorluklarla mücadele eden Hristiyanlıklar, yalnızca halk tarafından değil, imparatorlar tarafından da ilk yüzyılda “günah keçisi” ilan edilerek suçlanmıştır.⁷⁵ Ancak bu anlatılar Hristiyan anlatılarıdır ve oldukça yanlıdır. Öyle ki geleneksel Hristiyanlık tarihi, Hristiyanlara yönelik ilk büyük zulüm döneminin İmparator Nero zamanında, 64’teki Büyük Roma Yangını ile başladığını kabul eder. Roma tarihçisi Tacitus, yangının ardından Nero’nun suçu Hristiyanlara yükleyip onları acımasızca öldürttüğünü yazar. Ancak Moss, Tacitus’un anlatısının anakronik olduğunu savunur; çünkü Tacitus olaylardan yaklaşık 50 yıl sonra yazmış, ayrıca o dönemde “Hristiyan” kimliği henüz belirginleşmemiştir.⁷⁶ Bu nedenle Nero’nun Hristiyanları hedef alması tarihsel olarak pek olası değildir. Moss’a (2013: 159) göre ilk üç

⁷² Arslan, 2010: 262.

⁷³ Kaçar, 2011: 23.

⁷⁴ Kaçar, 2011: 23-24.

⁷⁵ Adıbelli, 2018: 377.

⁷⁶ Moss, 2013: 139.

yüzyılda Hristiyanlara yönelik sürekli zulüm dönemi toplamda 12 yılı bile geçmemiştir. Hristiyanların sürekli baskı gördüğü fikri, büyük ölçüde IV. yüzyıl tarihçisi Eusebius tarafından oluşturulan bir “zulüm miti”dir. Eusebius, *Kilise Tarihi* adlı eserinde erken dönem Hristiyanlarını şehitlik ekseninde anlatır; Hristiyanları sürekli eziyet gören, ama inancından vazgeçmeyen kahramanlar olarak tasvir eder.⁷⁷ Ancak Eusebius’un bu anlatısı ideolojik bir stratejiye dayanır: O, Hristiyanlığı bir “şehitler topluluğu” olarak sunarak inancın kutsallığını pekiştirir, farklı görüşleri ise dışlar.⁷⁸ Böylece hem sonraki Hristiyan tarihçiliğini hem de Hristiyanların kendi geçmişlerine bakışını derinden etkiler. Eusebius’un metinleri, ortodoks Hristiyanlığı meşrulaştırmak ve sapkın akımlara karşı bir kimlik oluşturmak için şehitleri ideal örnekler haline getirir. Sonuç olarak, “zulüm gören kilise” düşüncesi tarihsel bir gerçeklikten çok, Eusebius’un şekillendirdiği bir inanç ve kimlik anlatısıdır.

Hristiyanlara yöneltilen tüm bu suçlamalarının temelini oluşturan ve destekleyen argümanlardan biri Hristiyanlıkların ibadet etme şekilleri ile ilgilidir. Hristiyanlığın belirli bir ibadet mekânı olmaması, Hristiyanlıkların gece vakti evlerde toplanmaları ve ibadet amacıyla gerçekleştirdikleri ritüeller toplum tarafından kabul görmeyip adeta bir gizem atmosferinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Minucius Felix’in diyaloglar şeklinde ele aldığı *Octavius* adlı eserinde, pagan olan Caecilius Hristiyanlıklar hakkında “Hristiyanlıklar neye tapınıyorlarsa, onu gizlemek için her yolu deniyorlar. Ne sunakları ne tapınakları ne de kabul görmüş imgeleri vardır” şeklindeki ifadesi dönemin Hristiyanlığa karşı olan bakışlarını göstermektedir (Min. Fel. Oct. I.9). Buna karşın Hristiyanlığın inandığı düşünceleri ise Iustinus eserinde “çünkü biz Hristiyanlık olmakla suçlanıyoruz ve mükemmel olandan nefret etmek haksızlıktır. Yine, sanıklardan herhangi biri ismini inkâr ederse ve Hristiyanlık olmadığını söylese, suçlu olarak ona karşı hiçbir delil olmadığı için onu beraat ettirirsiniz; ama herhangi biri onun bir Hristiyanlık olduğunu kabul ederse, bu kabul yüzünden onu cezalandırırsınız” diyerek göstermiştir (Iustin. Apol. IV.6).

Hristiyanlığa yöneltilen suçlamalardan en yaygın olanı ensest ilişki ve yamyamlık iddiasıdır. Minucius Felix’in (Oct. I. 9-10) diyalogunda Caecilius Hristiyanlık hakkında duyduğu ensest ilişki hakkında şu sözleri söylemektedir;

birbirlerini gizli işaretler ve nişanlarla tanıyorlar ve neredeyse birbirlerini tanımadan önce birbirlerini seviyorlar. Ayrıca her yerde aralarında belirli bir şehvet dini vardır ve birbirlerine karışık bir şekilde kardeş derler, öyle ki alışılmadık bir sefahat bile bu kutsal ismin müdahalesiyle ensest hale gelebilir.

Fakat Felix’in Caecilius’un ağzından aktardığı cümlelerin devamında Caecilius, her ne kadar böyle bir söylenti duyduğundan bahsetse de bu söylentiye oldukça şüpheyle baktığından ve bir pagan olarak muhtemelen bu söylentinin Hristiyanlıkların geceleyin ibadet yapmasından

⁷⁷ Adıbelli, 2018: 379.

⁷⁸ Adıbelli, 2018: 380.

kaynaklandığını da dile getirmektedir. Genç Plinius'un İmparator Traianus'a yazdığı mektubunda da benzer ifadeler bulunmaktadır. "Öte yandan bu kişiler en büyük suçlarının ya da yanlışlarının belli bir günde güneş doğmadan toplanmak, tanrı yerine koyup sırayla İsa'ya ilahi söylemek" (Plin. Ep. X.96) Ardından mektubunun devamında

bulaşıcı boş inanç, sadece kentlere değil, köylere, kırsal alanlara da yayılmış durumda; bu da denetlenebilir ve önenebilir gözüktüyor. En azından, eskiden boş olan tapınaklarda yeniden toplanmaya; uzun bir aradan sonra dini törenleri canlandırmaya ve şimdiye kadar çok az sayıda alıcı bulan kurban etinin orada burada satılmaya başlandığı iyice anlaşılıyor (Plin. Ep. X.96).

Plinius'un mektubundan anlaşıldığı üzere Hristiyanların yayılma sahası sadece kentlere değil köylere de sirayet etmiş durumdadır ve aynı zamanda Genç Plinius, Hristiyanların gizli toplantılar düzenlemelerini şüpheli bulduğu için bu durumu sorgulamış ve Traianus'a yazdığı mektupta bu toplantıları bir tür politik faaliyet olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle, imparatorun talimatı doğrultusunda, diğer görevlerinin yanı sıra, bu tür gizli etkinlikleri ve politik tehdit olarak görülen toplantıları yasaklama kararı almıştır (Plin. Ep. X.96).

Minucius Felix, eserinin devamında Romalı putperestlerin gözünden Hristiyanların birbirleriyle nasıl bir enest ilişki içerisinde olduğundan şöyle bahsetmektedir: "Meşhur (Kötü ünlü) ziyafetleri; ve daha geniş çapta herkes konuşur, çünkü Cirta vatandaşımız konuşmalara tanık olur. Belirlenen gün, ziyafetlerini hem çocuklarıyla, kız kardeşleriyle, anneleriyle hem de her yaştaki insanlarıyla toplarlar" (Min. Fel. Oct. I.10).

Metinde sözü edilen ziyafet söylemi, aslında Hristiyanlıkların *agapesidir*.⁷⁹ Henüz ibadet yapacak binaları olmayan "Hristiyanlar evlerinde toplanarak, mezmurları okumayı, İsa'nın yaptıklarını ve söylediklerini anımsamayı ve İsa'nın "Son Yemeği"ni yenilemeyi adet edindiler."⁸⁰ Bundan dolayı *agape* (Sevgi Yemeği) tabirini kullandılar. Nitekim *agape* sözcüğü Hristiyanların kutsal kitabında sadece sevgi yemeği anlamıyla değil, aynı zamanda kişinin Tanrı'ya, komşusuna ve diğer tüm insanlara karşı Kutsal Ruh tarafından verilen birer lütuftur. Bu bağlamdan Paulus Romalılara mektubunda "Birbirinizi sevmekten başka hiç kimseye bir şey borçlu olmayın. Çünkü başkalarını seven, Kutsal Yasa'yı yerine getirmiş olur" (*Romalılar*, 13:8).

Hristiyanlığa yöneltilen enestlik iddiası sadece Hristiyanlarla sınırlı değildir. Pek çok din bir inananlar topluluğu haline geldiğinde bu tarz suçlamalarla karşılaşmıştır. Bunun en büyük örneği hiç şüphesiz Mısır toplumları ve Yahudilerdir.⁸¹ Öyle ki Yahudilerin "sünnetin gizli işareti" ile

⁷⁹Sözlük anlamı "sevgi ziyafeti, sevgi yemeği" olan *agape*, Hristiyanlıktaki "sevgi" kavramını ifade etmek için genellikle Latince ve Yunancadan diğer Batı dillerine geçmiş bazı kelimeler kullanılmaktadır. Bu bağlamda Latince "alter"den türemiş İngilizce "altruism" (fedakârlık), Yunanca "agape"den türemiş "love" (sevgi, aşk) ve Latince "caritas"dan türemiş "charity" (hayırseverlik) gibi kelimeler kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkn: Sönmez, 2022: 1845.

⁸⁰ Michel, 2012: 60.

⁸¹ Sönmez, 2019: 1382.

birbirlerini tanımaları toplum tarafından yanlış algılanıp tıpkı Hristiyanlara olduğu gibi iman ettikleri din aleyhine benzer suçlamalar doğurmasına sebebiyet vermiştir.

Hristiyanlar her ne kadar toplum tarafından suçlamalarla karşı karşıya kalsalar da veyahut çeşitli suçlamalar neticesiyle öldürülseler de II. yüzyılın başlarında Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlara nasıl davranacağı konusunda net bir politika belirlemediği anlaşılmaktadır. Bithynia Valisi Plinius ile imparator Traianus'un mektupları buna delil olarak gösterilebilir. Plinius, İmparator Traianus'a yazdığı mektubunda, Hristiyanların sorgulanması konusunda deneyimsiz olduğunu ve bu süreçte nasıl bir yol izlemesi gerektiğiyle ilgili kararsızlık yaşadığını ifade etmektedir. Özellikle yaş ayrımı yapıp yapılmaması, pişman olanların affedilip edilmeyeceği ya da sadece Hristiyan inancını açıklamanın mı yoksa inançla ilişkili suçların mı cezalandırılması gerektiği gibi konularda rehberlik talep etmektedir. Plinius, sorgulamalar sırasında Hristiyan olduklarını kabul edenlere üç kez sorular yönelterek, itiraflarında ısrar edenleri cezalandırmıştır. Ona göre, bu inatçılık ve dik başlılığı mutlaka cezalandırılmayı gerektiren bir davranıştır. Roma vatandaşı olanlar ise hukuki prosedür gereği Roma'ya gönderilmiştir (Plin. *Ep.* X.96).

Roma devlet dini, imparatorluk otoritesinin en belirgin biçimde imparator kültü ve kurban törenleri aracılığıyla tezahür ettiği bir yapıya sahipti. Bu törenler devletin himayesi ve desteğiyle düzenlenir, tüm halkın katılımı sağlanarak tanrıların memnun edilmesi hedeflenirdi. Tanrıların rızası kazanılarak gelecekteki zaferler ve başarılar için destekleri istenirdi. Aksi takdirde, bu ayinlere katılımın olmaması ve tanrıların hoşnut edilmemesi durumunda, imparatorluğun yaşayabileceği felaketlerin sebebi, tanrılara karşı bu itaatsizlik olarak görülürdü. Pagan halk ve özellikle imparatorlar, tanrıların korumasından yoksun kalmaktan ve onların desteğini kaybetmekten korktukları için bu ayinlere büyük önem verirlerdi. Aynı zamanda bu törenler, imparatorluk otoritesine bağlılığın da bir göstergesiydi. Devlet himayesinde yapılan bu törenlerde, imparatorun tanrısal niteliği de kabul edilmekteydi. Bu bağlamda, Romalılar için din ve siyaset iç içe geçmişti ve bu dini törenler, devlet otoritesine olan sadakati sınamanın bir aracıydı. Roma toplumunda dini ritüeller, her türlü siyasi faaliyetin önünde gelirdi. Bu nedenle, Hristiyanlık Roma'da sadakatsiz ve tehditkâr bir kült olarak değerlendiriliyordu. Özellikle kurban törenlerine katılmayan ve Roma tanrılarına ibadet etmeyen Hristiyanlar, büyük bir sorun olarak görülüyordu.⁸²

Tertullianus'a göre (Apol. X.1.28) Hristiyanlar bu saygısızlıkları nedeniyle küfür ve ihanetle suçlanıyor ve cezalandırılıyorlardı. Ancak Hristiyanlar, Roma tanrılarının gerçek olmadığını düşündüklerinden, bu suçlamaları reddediyorlardı. Bu durum, paganların gözünde Hristiyanları yalnızca ateist değil, ateizmin yaygınlaştırıcıları olarak da tanımlıyordu. Bu nedenle, Romalılar başlarına gelen her türlü felaketin sorumlusu olarak Hristiyanları görüyor ve onları "günah keçisi" ilan ediyorlardı.

⁸² Freeman, 2011: 376; Price, 1984: 542.

Hristiyanların yakalanıp yargılanmaları sırasında odaklanılan temel konu, imparatora ve tanrılara saygı göstermeleri ve kurban sunmalarıydı; inançlarının detaylarına pek ilgi gösterilmiyordu. Roma şehrindeki Hristiyanlar, diğer eyaletlerde yaşayanlara kıyasla bu törenlerden kaçınmakta daha fazla zorlanıyor ve bazen törenlere sadece şeklen katılmak durumunda kalıyordu. Mesih'e olan bağlılıkları onları bu tür ibadetlerden uzaklaştırsa da, diğer bölgelerden farklı olarak Roma'da halktan tamamen kopuk bir yaşam sürmüyorlardı.⁸³

Plinius (*Ep. X.96*) ayrıca, isimsiz bir yazıtla suçlanan çok sayıda insanın olduğunu belirtmiş ve bu kişilere Hristiyan olup olmadıklarını sormuştur. Hristiyan olduklarını reddedenlerden, tanrıların heykellerine tapmalarını, İmparator'un heykeline tütsü ve şarap sunmalarını ve İsa'ya lanet etmelerini istemiştir. Bu davranışların, gerçek bir Hristiyan tarafından yapılamayacağı düşüncesiyle, bu koşulları yerine getirenlerin serbest bırakılmasına karar vermiştir. Bazı kişiler daha önce Hristiyan olduklarını, ancak bu inancı yıllar önce terk ettiklerini belirtmiş ve Plinius'un talimatlarına uyarak tanrılara tapınmış, İsa'yı lanetlemişlerdir. Plinius bu kişilerin de Hristiyanlıktan uzaklaşmış olmaları nedeniyle tehlike oluşturmadığını düşünmüştür. Traianus ise Plinius'a şu şekilde bir yanıt vermiştir;

Secundus'um, sana ihbar edilen Hristiyanların davalarını incelerken yapman gerekeni yaptın. Öte yandan, davalarda standart bir genel kural belirlemek mümkün değildir. Hristiyanlar aranıp toplanmamalıdır; ihbar edilir ve suçlanırlarsa, Hristiyan olduğunu inkâr eden ve tanrılarımıza tapınarak bunu açıkça belli eden kimse, geçmişte ne kadar kuşkulu biri olursa olsun, pişmanlığın ödülü karşılığında bağışlanacak şekilde cezalandırılmalıdır. Buna karşılık, hazırlayanın adını vermediği ihbarnameler, herhangi bir suçlamada dikkate alınmamalıdır. Çünkü bu en kötü örnektir ve çağımızın ruhuna aykırıdır (Plin. *Ep. X. 96*).

Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlara yönelik tutumunu değerlendirirken, onların yönetim açısından potansiyel bir tehdit oluşturduğu söylenebilir. Ancak bu durum, imparatorluğun sistematik bir cezalandırma politikası izlediği anlamına gelmez. Traianus'un konuya ilişkin verdiği yanıt, Hristiyanlara yönelik sonraki yargılamalar için bir model niteliği taşımıştır. Traianus, Hristiyanların özel olarak takip edilmemesi, her şikâyetin dikkate alınmaması ve yalnızca Hristiyan oldukları gerekçesiyle mahkemeye çıkarılanların cezalandırılması gerektiğini belirtmiştir. Bu yaklaşım, II. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun hem genel hem de yerel düzeydeki Hristiyan politikasını şekillendirmiştir. Nitekim bu mektup, daha sonraki dönemlerde Hristiyanların yargılanmasıyla ilgili olaylarda da gündeme gelmiş ve benzer yönergeler verilmiştir. Örneğin, Hadrianus, Asia eyaletinin valisi Minucius Fundanus'un mektubuna verdiği cevapta Traianus'unkine benzer bir tutum sergilemiştir. Bu durum, Traianus'un kararlarının ölümünden sonra dahi etkisini sürdürdüğünü ve yerel yöneticiler tarafından dikkate alındığını göstermektedir (Euseb. *Hist. eccl. IV.9*).⁸⁴

⁸³ Frennd, 1984: 97.

⁸⁴ Yaçan, 2022: 107.

II. yüzyılın ilerleyen safhalarında Hristiyan karşıtlarının sözlü ifadeleri yerini artık yazılı metinlere çevirmeye başlamıştır. Bunun ilk örneği, 170-180 yılları civarında yaşadığı ve Pagan olduğu düşünülen Celsus'tur. *Alethes Logos* (Gerçek Öğreti) adlı eserinde Celsus, Hristiyanlık ve İsa'ya yönelik sert eleştirilerde bulunmuştur. İsa'nın doğaüstü güçler sergileyen ve sonrasında tanrılık iddiasında bulunan gayrimeşru bir çocuk olduğunu öne sürmüştür; Hristiyanlıkları ise dünyanın en bilgisiz insanları olarak nitelendirmiştir.⁸⁵ Porfirius da Celsus'un izinden giderek Hristiyanlığa karşı kaleme aldığı *Kata Christianon* (Hristiyanlara Karşı) isimli eseri bu polemikğin devamıdır ve Procolos da bu polemikği devam ettirir.

II. yüzyıl Roma İmparatorluğu'nun dini yapısını genel anlamda değerlendirecek olursak Paganlar ve Yahudiler Hristiyanlara karşı çeşitli suçlamalar yöneltiyorlardı. Hristiyanların Pagan tanrılarına inanmadığını dinsizlik olarak değerlendiriyor ve bu durumun, kentlerinin koruyucu tanrılarının gazabını çekeceğine inanıyorlardı. Ayrıca Hristiyanları ensest, ritüel cinayet ve yamyamlık gibi ağır suçlarla itham ediyorlardı. Bu suçlamalar karşısında Hristiyanlar, hem Paganlara, hem Yahudilere, hem de kendi içlerindeki sapkın gruplara karşı inançlarını savunmak için apologetik bir edebiyat geliştirdiler. Bu yazarlar *Apologia* (savunma, savunucu) yazarları olarak bilinir. Aynı zamanda II. yüzyılda Hristiyanlık, Montanizm hareketi ve Paskalya tartışmaları gibi konularla ayrı bir din olarak öne çıkmaya başlamıştı ve Romalılar da Hristiyanlığı ciddiye almaya başlamışlardı. Paganlar ise bu dönemi "İkinci Sofistler Dönemi" olarak adlandırıyorlardı.⁸⁶

1.5. Yunanlı Apolojistler

Hristiyan tarihinde II. yüzyıl, düşüncesinin felsefi temellerini inşa etme ve pagan dünyasına kendini entelektüel düzeyde kabul ettirme çabasının en yoğun yaşandığı dönemdir. Bu dönemde de Hristiyanlığı entelektüel düzeye çıkarmaya çalışan öncü temsilciler, genellikle "Yunanlı Apolojistler" olarak anılan bir grup düşünürdür. Bu çalışmada Aristides, Iustinus, Tatianus ve Athenagoras gibi isimlere odaklanılmasının temel nedeni ise bu figürlerin, Hristiyanlık ile felsefe arasındaki ilişkiye dair birbirinden keskin biçimde ayrılan dört farklı modeli somutlaştırmalarıdır. Her biri, felsefi mirası Hristiyan inancını savunmak için araçsallaştırırken, bu mirasla kurdukları ilişkinin doğası, Hristiyan teolojisinin erken dönemdeki yönelimleri üzerinde belirleyici olmuştur.

Nitekim Aristides, doğal teolojiyi ve akılcı argümanları kullanarak Hristiyan tanrı anlayışının evrensel akla hitap ettiğini göstermiş; Iustinus, felsefeyi "Hristiyanlığın hazırlayıcısı" (*praeparatio evangelica*) olarak görerek Platonizm ile Hristiyanlık arasında sistematik bir diyalog kurmaya çalışmıştır (Iust. Apol. 46.1-3). Buna karşılık, Tatianus son derece eleştirel ve reddiyeci bir tutumla, Yunan felsefesinin tutarsızlığını ve Hristiyan vahyinin üstünlüğünü savunurken; Athenagoras ise

⁸⁵ Hoffman, 1987: 29-45.

⁸⁶ Scaff, 1882: 465; Kaçar, 2011: 27-28.

daha dengeli ve sentezci bir yaklaşımla, felsefi kavramları Hristiyan dogmaları (özellikle Teslis) açıklamak ve meşrulaştırmak için sofistike bir şekilde kullanmıştır (Tat. *Ad. Gr.* 25-27; Athenagoras *Leg.* 10.24). Dolayısıyla bu dört isim, erken dönem Hristiyan apolojisinin felsefeye yönelik tavrını anlamak için bir yelpaze sunar: tamamen kucaklayıcı (Iustinus), eleştirel ama dönüştürücü (Athenagoras), akılcı ve evrenselci (Aristides) ve radikal bir şekilde reddedici (Tatianus). Aynı zamanda bu seçim, tez çalışmamızın temel sorusu olan “Hristiyanlık felsefeyi neden ve nasıl asimile etmiştir?” sorusuna, somut tarihsel örnekler ve birbirleriyle çatışan farklı stratejiler üzerinden yanıt verme imkânı tanımaktadır.

1.5.1. Aristides

117-138 yılları arasında yaşamış olduğu düşünülen Aristides, Atina’da dünyaya gelmiş ve Hristiyan olduktan sonra inancını savunmak amacıyla yazılar kaleme almıştır. Fakat Aristides’in sadece İmparator Hadrianus’a yazdığı *Apologia* aslı eseri günümüze kadar gelmiştir. “Aristides de sadık ve adanmış bir Hristiyan olarak, Quadratus gibi Hadrianus’a hitaben bir “İman Savunması” bırakmıştır” (Euseb. *Hist. eccl.* IV.3).⁸⁷ Eserin amacı, İmparator Hadrianus’a Hristiyanların nasıl kimseler olduğunu göstermektir. Bunu da yaparken diğer inanç toplumlarını tek tek inceleyerek yapmıştır. “Şimdi de insanlığın çeşitli topluluklarına gelelim ki, hangilerinin bahsettiğimiz hakikate eriştiğini, hangilerinin ondan saptığını bilelim” (Aristid. *Apol.* 2).

Aristides’in inanışına göre, inançsız kimseler akılcı argümanlarla imana davet edilebilir ve Tanrı’nın varlığına dair çeşitli düşünce sistemleri geliştirilebilir. Tanrı’nın varlığını kanıtlama noktasında, düzen ve amaç kanıtını (teleolojik argüman) öne çıkarır. Ayrıca, kozmolojik delilin belirli bir versiyonunu benimseyerek, Tanrı’nın “harekete geçirilmeden hareket ettirici” (yani, her şeyin ilk sebebi ve hareketin kaynağı) olduğu görüşünü savunur.⁸⁸

Ben, ey Kral, Tanrı’nın lütfuyla bu dünyaya geldim. Göğü, yeri ve denizleri düşündüğümde, güneşi ve yaratılışın geri kalanını incelediğimde, dünyanın güzelliğine hayran kaldım. ve anladım ki, dünya ve içindeki her şey başka bir güç tarafından hareket ettiriliyor; onları hareket ettirenin, onların içinde gizlenmiş ve örtülü olan Tanrı olduğunu kavradım. Şu da açıktır ki, hareket ettiren, hareket edilenden daha güçlüdür (Aristid. *Apol.*1).

Aristides, dünyadaki düzenin işleyişinden yola çıkarak, bu düzenin arkasında onu var eden ve sürdüren bir gücün, yani Tanrı’nın bulunduğunu ileri sürer. Ona göre, hareket ettiren (Tanrı), hareket ettirilenden (yaratılış) daha kudretli ve üstündür. Bu argüman, antik felsefeden (özellikle Aristoteles’in “İlk Hareket Ettirici” kavramından) etkilenmiş gibi görünse de, Aristides bunu Hristiyan teolojisiyle birleştirerek Tanrı’nın birliğini ve yaratılıştaki rolünü vurgular (Aristid. *Apol.*1; Euseb. *Hist. eccl.* IV.9). Aristides’in bu yaklaşımı, erken dönem Hristiyan apolojistlerinin

⁸⁷ Meyers, 1985: 121.

⁸⁸ Cevizci, 2017: 42.

akıl ve iman arasında kurduğu bağın önemli bir örneğidir. Onun eseri, Hristiyanlığın sadece bir inanç meselesi değil, aynı zamanda akılcı bir temele de sahip olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu nedenle, Aristides'in çalışmaları, hem Hristiyan teolojisinin gelişimine hem de pagan dünyasına karşı verilen entelektüel mücadeleye önemli bir katkı sağlamıştır.

1.5.2. Iustinus

Erken Hristiyanlık veya Patristik dönem savunucularından olan Iustinus kesin olmamakla birlikte M. Aurelius'un imparatorluğu döneminde, 100'lü yılların başında antik Filistin'in Samiriye bölgesinde, Flavia Neapolis (günümüz Nablus) şehrinde, Baccheius'un torunu Priscus'un oğlu olarak dünyaya gelmiştir.

Iustinus'un II. yüzyılda kaleme aldığı eserlerinin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Ancak günümüze kadar gelen eserleri, çeşitli araştırmacılar tarafından üç ana kategoriye ayrılmıştır.⁸⁹ İlk grupta yer alan eserler, iki Apoloji ve *Trypho ile Diyalog*tur. Bu eserler, genel olarak Hristiyanlar ile putperestler arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır. İkinci grup eserler arasında ise *Yunanlılar'a Söylev*, *Yunanlılar'a Nasihat İçeren Söylev*, *Tanrı'nın Mutlak Hükümdarlığı Üzerine*, *Diognetus'a Mektup* ve *Yeniden Diriliş Üzerine* bulunmaktadır. Ancak bu eserlerin Iustinus'a ait olup olmadığı konusu tartışmalıdır; bu nedenle eserler ikinci grupta yer almıştır. Üçüncü grup eserler arasında ise Iustinus'a ait olup olmadığı konusunda tartışma bulunmayan yazılar yer almaktadır. Bu eserler şunlardır: *Gerçek İnancın Anlatımı*, *Ortodokslara Cevaplar*, *Hristiyanlardan Putperestlere Sorular*, *Putperestlerden Hristiyanlara Sorular*, *Zenas ve Serenus'a Mektup* ve son olarak *Aristoteles'in Bazı Doktrinlerine Bir Reddiye* yazılarıdır.

Iustinus'a göre felsefe, insanın sahip olabileceği en büyük servet olup, Tanrı nezdinde en şerefli hakikat olduğuna ve aynı zamanda felsefeyle ilgilenenlerin kutsal kişiler olduğuna inanmaktaydı (Iust. Dial. 1-2). Bu amaçla, gençlik yıllarından itibaren felsefi ve dini konulara ilgi duyan Iustinus, sorularına cevap aramak için sırasıyla Stoacı, Peripatetik, Pisagorcü ve Platoncu hocalardan ders almıştır. İlk olarak bir Stoacı hocadan ders almaya başlayan Iustinus, hocasının Tanrı'ya dair bilgileri gereksiz görmesi nedeniyle hayal kırıklığına uğrayarak derslere devam etmemiştir. Daha sonra bir Peripatetik ile karşılaşan Iustinus, hocanın paraya olan düşkünlüğü sebebiyle yeniden hayal kırıklığına uğrayarak dersleri bırakmıştır (Iust. Dial. 2-3). Bilgiye olan açlığı ve sorularına cevap bulma arzusuyla bu kez ünlü bir Pisagorcü hocadan ders almaya yönelmiş, ancak hocanın cehaleti yüzünden bu dersleri de bırakmıştır. Çaresiz kalan Iustinus, nihayetinde bilge bir Platoncu hoca ile tanışarak eğitimine devam etmiştir (Iust. Dial. 2-3). Özellikle Iustinus, "maddi olmayan gerçeklikler olarak idealar öğretisinden büyük ölçüde

⁸⁹ Roberts ve Donaldson, 2004:161.

etkilenmiş ve bu doğrultuda Tanrı ve iyi ideasına dair açık bir görüşe ulaşmayı beklerken, Yunan felsefesinin hakikate erişme noktasında yetersiz olduğu inancıyla Hristiyanlığa yönelmiştir.”⁹⁰ Iustinus, Hristiyanlığa yöneldikten sonra, vahyin kabul edilmesiyle hakikate ve Tanrı'ya ulaşılabilirliğini öne sürmüştür.

Bütün bunların yanı sıra, Platon'un izinden giden Iustinus, Platon'un fail nedeni olarak tanımladığı Demiurgos'u aynı isimle kullanarak Hristiyanlık ile Platon'un ölümden sonraki ödül ve ceza kavramları arasında benzerlikler olduğunu dile getirmiştir. Ödül ve ceza kavramlarının yanı sıra yaratılış ve insanın sorumluluğu gibi noktalarda da kıyaslama yapan Iustinus, Platon'u, “ezeli ve şekilsiz maddeye şekil vermekten ibaret olan yaratma öğretisinden dolayı eleştirmiştir.”⁹¹ Ayrıca, Tanrı'yla insan arasındaki ilişkiyi açıklayamadığı ve ruhun doğasını tatmin edici bir biçimde sunamadığı için Platon'u eleştirmiştir. Iustinus'a (*Apol.10*) göre Yunan felsefesi ile Platonculuk, Hristiyanlığın daha aşağı seviyesindedir.

Bizim (Hristiyanlar) öğretilerimiz her türlü insani öğretilerden daha büyüktür, çünkü bizim için dünyaya gelmiş olan İsa, beden ve ruh olarak tüm akılsal varlıktır. Filozoflar ve yasa koyucular ise söyledikleri her şeyi Kelam'ın bir parçasını görerek veya temaşa ederek ortaya koymuşlardır. Ancak onlar İsa olan Kelam'ın bütünü bilmediklerinden kendi aralarında çelişmektedirler.

Aynı zamanda Platoncuların “ruhun Tanrı'yı Kutsal Ruh'un yardımı olmadan bulamayacağı” düşüncesine şiddetle karşı çıkan Iustinus, erdemin iyi ve güzel olduğunu algılayabilen her insan ruhunun Tanrı'ya ulaşabileceğini savunmuştur.

Iustinus'un ölümü hakkında aktarılan rivayetlere göre, 162-168 yılları arasında Marcus Aurelius'un hükümdarlığı ve Rusticus'un valiliği sırasında, yeni çıkarılan yasaya göre Iustinus ve beraberindekilerden tanrılara kurban sunmaları istenmiştir. Ancak onlar yasaya itaat etmeyip kurban sunmayı reddetmişlerdir. Bunun üzerine Roma valisi Rusticus, onları idam cezasına çarptırmıştır.⁹² Daha sonra Hristiyanlar mahkeme alanına gelerek cesetlerini gizlice taşımışlardır. Tertullianus, Tatianus, Irenaeus ve Eusebius, Iustinus hakkında yazılarında onu şehit olarak nitelendirmiştir.⁹³

Her ne kadar Kilise babaları tarafından Iustinus şehit olarak nitelendirilse de Hippolytus onun düşünce sistemine karşı çıkmıştır. Nitekim Hippolytus Iustinus'un öğretilerini kutsal yazılara aykırı ve özünde pagan olduğunu savunmuştur. Iustinus, “kutsal Yazılar'ın öğretilerine tamamen karşıydı; aynı şekilde, müjdecilerin yazılı veya sözlü öğretilerine de muhalifti.” Eserinin devamında Hippolytus, Iustinus'u sapkın olarak nitelendirdiği gibi onun düşüncelerinin de boş ve saçma

⁹⁰ Ceviz, 2017: 42.

⁹¹ Cevizci, 2017: 43.

⁹² Michael, 1912: 513.

⁹³ Goodenough, 1923: 75.

olduğunu vurgulamıştır: “Iustinusçular, bu boş ve saçma konuşmalara uyan herkesin ruhunun kurtulacağını, Erdem’in ise hem bedeni hem ruhuyla geride bırakıldığını ileri sürerler”.

1.5.3. Tatianus

Erken dönem Hristiyan savunucularından biri olan Tatianus’un doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, II. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Eğitim hayatına pagan öğretilerle başlayan Tatianus, zamanla bu öğretilerin yetersiz kalması nedeniyle Hristiyanlığı benimsemiştir. Hristiyan olduktan sonra Iustinus’un öğrencisi olan Tatianus, hocasının aksine Yunan felsefesine karşı oldukça eleştirel bir tutum sergilemiştir (Iren. *Haer.* I. 28.1). Klasik felsefeye karşı yoğun bir düşmanlık besleyen Tatianus, Yunan filozoflarının bilgeliklerini aslında İbranilerden aldıklarını iddia etmiştir (Hippol. *Haer.* 9). Ona göre, felsefede iyi olan her şey Kitâb-ı Mukaddes’ten alınmıştır. Tatianus birçok eser kaleme almış olsa da günümüze sadece iki eseri ulaşmıştır. Bunlardan ilki, Hristiyanlığı savunmak amacıyla yazdığı *Oratio ad Graecos* (Helenlere Söylev) adlı çalışmasıdır. İkinci eseri ise dört İncil’i birleştirme amacı taşıyan *Diatesseron*’dur.⁹⁴ Bu çalışma, III. ve IV. yüzyıllarda Doğu Süryani Kilisesi için önemli bir ilham kaynağı olmuştur.⁹⁵ Ancak Tatianus’un kaleme aldığı eserlerini eleştiren kilise tarihçisi Eusebius onun hakkında şu sözleri söylemektedir: “bazı havari sözlerini kendi üslubunca yeniden ifade etme cüretini, onları daha güzel hale getirmek amacıyla gösterdi (*Hist. eccl.* IV. 29.6).”

Tatianus, *Helenlere Söylev* adlı eserinde Yunan uygarlığının ortaya koyduğu tüm düşünce ve olguları eleştirerek iki temel tez öne sürmüştür. İlk tezinde, Yunan filozoflarının arasında, Iustinus da dâhil olmak üzere, büyük görüş ayrılıkları ve çelişkiler bulunduğunu savunur. Tatianus, bu durumu örneklerle açıklayarak, Epikuros’un öğrencisinin Platon’un öğrencisine karşı çıktığını, Demokritos’un ise Aristoteles’in öğrencisiyle anlaşmazlık içinde olduğunu belirtir. Ona göre, bu çelişkiler Yunan felsefesinin tutarsızlığını ve birleşik bir bilgelik sunmadığını gösterir. İkinci tezinde ise Tatianus, Yunan filozoflarının öne sürdüğü fikirlerle Hristiyan öğretisi arasındaki temel farklılıkları vurgular. Özellikle Aristoteles’in, Hristiyanlığın aksine, Tanrı’nın evrenle olan iyilik ilişkisini reddettiğini belirtir. Tatianus, Hristiyan öğretilerinden hareketle, varlığın temeline Tanrı’yı koyar ve insanların Tanrı’yı ancak O’nun yarattıkları aracılığıyla bulabileceğini savunur. Bu bağlamda, Tanrı’nın evrenle olan ilişkisini ve yaratılışın merkezindeki rolünü vurgulayarak, Yunan felsefesinin bu konudaki eksikliklerine dikkat çeker. Tatianus’a göre, gerçek bilgelik ve uyum, ancak Hristiyan öğretilerinde bulunabilir.

⁹⁴ Duygu, 2019: 175.

⁹⁵ Arslan, 2010: 290.

Bizim Tanrımız, zaman içinde varlığa gelmemiştir. O, başlangıcı olmayan tek varlıktır ve var olan her şeyin başlangıcıdır. Tanrı bir ruh'tur; ancak maddeye nüfuz eden bir ruh değil, maddi ruhları ve maddede bulunan formları meydana getiren bir Ruh'tur. O, gözle görünmez ve elle tutulmaz bir varlık olup, görünen ve görünmeyen her şeyin Babasıdır. O'nu yaratımından bilmekte ve eserlerinden hareketle görünmez kudretini kavramaktayız (Tat. *Ad G.* 4).

Tatianus, evrenin yaratılışı konusunda Tanrı'nın önce Logos'u (Kelam'ı) yarattığına, ardından Logos'un gücüyle evreni var ettiğine inanmaktadır. Aynı zamanda, Logos'un Tanrı'dan bir "ayrılma" yoluyla değil, "pay alma" yoluyla ortaya çıktığını savunur. Tatianus'a göre, bir şeyin Tanrı'dan ayrılması, onun azalmasına neden olurken; pay alma yoluyla çıkan şey, kaynağından aldığı payı korur ve hatta kendisi de başkalarına pay verebilir. Bu düşüncüyü açıklamak için Tatianus şu örneği verir:

Örneğin ben konuşuyorum ve sen duyuyorsun. Ancak ben, konuşmakla sözden (Logos) yoksun kalmıyorum, ama onunla senin zihninde düzensiz olan maddeyi düzene sokmaya çalışıyorum. Ve başlangıçta doğan Logos, önce kendisi için gerekli maddeyi yaratarak, sırayla dünyamızı doğurduğu gibi, ben de Logos'u taklit ederek, yeniden doğurulmuş ve gerçeğe sahip olmuş olarak, kendimle akraba olan karışık maddeyi düzene sokmaya çalışıyorum. Çünkü madde, Tanrı gibi, başlangıcı olmayan değildir, ne de başlangıcı olmadığı için Tanrı ile eşit güçtedir; doğmuştur ve başka hiçbir varlık tarafından üretilmemiştir, fakat tek başına her şeyin çerçeveleyicisi tarafından varlığa getirilmiştir (Tat. *Ad Gr.* 5).

Tatianus, eserinde Tanrı'nın evreni yaratması olayından sonra "ölümden diriliş" konusunu da ele alır. Hristiyanlık inancına göre, ölümden sonra bir yeniden diriliş gerçekleşecektir. Tatianus, bu dirilişin Stoacıların savunduğu "ebedi dönüş" (sonsuz bir döngü) fikrinden farklı olduğunu vurgular. Ona göre, bu diriliş yalnızca bir defaya mahsustur ve sonsuz bir yaşam vaadini içerir.⁹⁶

Tatianus, ruhu iki kısma ayırarak inceler. Birinci kısım (psykhe), tüm canlı varlıklara hayat veren ve onları canlandıran unsurdur. İkinci kısım (pneuma) ise ruhun daha üst ve asıl kısmı olarak tanımlanabilir. Tatianus, pneuma'nın maddi olmadığını ve daha yüce bir varlık düzeyine sahip olduğunu belirtir. Ona göre, bu ikinci kısım, insanın Tanrı'ya benzeyen yönünü temsil eder. Eski Ahit'in ilk kitabı olan Yaratılış'ta (Tekvin) geçen "insanın Tanrı tarafından kendi imgesinde veya kendine benzer olarak yaratıldığı" ifadesinde kastedilen, ruhun bu üst ve manevi kısmıdır (pneuma).⁹⁷ Bu ayrım, Tatianus'un insanın yaratılışına ve ruhun doğasına dair derin bir anlayış geliştirdiğini gösterir. Ona göre, insanın Tanrı'ya benzeyen yönü, ruhun bu yüce ve manevi kısmında yatmaktadır. Bu da insanın ölümden sonra dirilişinin ve ebedi yaşamın temelini oluşturur.

Ey Yunanlılar, ruh, kendisi bakımından ölümsüz değildir, ölümlüdür. Ancak onun ölmemesi de mümkündür. Eğer gerçeği bilmiyorsa ölür ve bedenle birlikte çözülür, ama sonunda dünyanın sonunda bedenle birlikte yeniden dirilir ve ölümsüzlük içinde ceza ile ölümü alır. Ama yine de Tanrı bilgisini edinirse, bir süre çözülsün bile ölmez. Kendi başına karanlıktır ve içinde ışıklı hiçbir şey yoktur. "Karanlık ışığı kavramaz" sözünün anlamı budur (*Yuhanna*, 1:5).

⁹⁶ Arslan, 2010: 295.

⁹⁷ Arslan, 2010: 298.

Erken Hristiyanlık döneminde Tatianus bir “sapkın” olarak dışlanmış olsa da, Jared Secord onun “daha sonraki Hristiyan entelektüeller için Iustinus’tan daha iyi bir model” olduğunu belirtir; çünkü Tatianus, Yunan kültürü, tarihi ve edebiyatıyla daha sofistike bir şekilde nasıl ilişki kurulabileceğine dair örnekler sunmuştur.⁹⁸

1.5.4. Athenagoras

Iustinus ile karşılaştırıldığında, Atinalı Athenagoras hakkında elimizde çok az biyografik bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiler de sadece günümüze ulaşan yazılarından çıkarılabilmektedir. Ancak yazılarına dayanarak, Athenagoras modern araştırmacılar tarafından “ikinci yüzyılın Apolojistleri arasında en eğitimli ve en yüksek kültür seviyesine sahip olan” kişi olarak kabul edilmektedir.⁹⁹ Tıpkı Iustinus ve Tatianus gibi, Athenagoras da pagan bir ailede dünyaya gelmiş, ancak zamanla Hristiyanlığı kabul etmiştir. Athenagoras, 177 yılında Romalı İmparator Marcus Aurelius ile oğlu Commodus’a hitaben Hristiyan savunması niteliğinde bir apoloji kaleme almıştır. Bu eserinde, paganlar tarafından Hristiyanlara yöneltilen ateizm, ziyafetlerde çocuk yeme ve ensest ilişki gibi ağır suçlamalara karşı savunma yapmıştır. Hatta Athenagoras eserinde Eski Ahit ve Yeni Ahit’i kullanarak paganları Hristiyan inancına ikna etmeye çalışmıştır.¹⁰⁰ Malherbe’nin belirttiğine göre, Athenagoras savunmasına Hristiyanların gördüğü muamelenin filozoflarınkiyle karşılaştırarak başlamaktadır.¹⁰¹ Hristiyanların tek bir Tanrı’ya inandığını vurgulayan Athenagoras, aynı zamanda bu Tanrı’ya kan dökmeden, kurban sunmadan ibadet ettiklerini belirtmiştir (Athenag. Leg. 13).

Athenagoras’ın Yunan felsefesine yaklaşımı, Tatianus’tan farklıdır. Athenagoras, Yunan uygarlığına karşı ne bir düşmanlık beslemekte ne de ona yakınlık duymaktadır. Daha çok benimsediği tutum, tarafsız ve nesneldir. Hatta Yunan filozofları ile Hristiyan öğretisinin tezleri arasında benzerlikler bulunduğuna işaret eder. Örneğin, Platon ve Pisagorcuların monoteizm (tek Tanrı inancı) düşüncesinin akla dayandığını kabul eder. Hatta Platon’un *Kutsal Üçleme* (Teslis) kavramını kavradığını düşünmüştür. Bu bağlamda, “maddeye şekil veren Tanrı’nın maddeye aşkın olması gerektiğini ve yok olup giden maddi varlıkların nedeninin, yok edilemez ve tinsel (ruhani) bir varlıkla ilişkili olduğunu” öne sürmüştür.¹⁰² Athenagoras, akıl temelinde Teslis (Kutsal Üçleme) dogmasını açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, Tanrı’nın üç ayrı kişiliğe bürünmesi, çok tanrılı inançlarla bir bağlantıya sahip değildir. Tüm Hristiyanlar gibi o da İsa’nın Tanrı’nın aklı (Logos)

⁹⁸ Secord, 2020:84; Foster 105; 148.

⁹⁹ Stander, 1997:140; Krueger, 2018: 69.

¹⁰⁰ Roberts ve Donaldson, 1994, 3-9.

¹⁰¹ Malherbe, 1970: 6-12.

¹⁰² Cevizci, 2017: 47.

olduğunu, dolayısıyla Tanrı ile İsa'nın aynı öze sahip olduğunu savunmuştur. Aynı durumun Kutsal Ruh için de geçerli olduğunu ifade etmiştir (Athenag. *Leg.* 13). Bu şekilde, Athenagoras hem felsefi akıl yürütmeyi hem de Hristiyan teolojisini bir araya getirerek, erken dönem Hristiyanlık düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Biz Peygamberlerde iş gören Kutsal Ruh'un kendisinin de, bir güneş ışığı gibi Tanrı'dan çıkan ve tekrar O'na dönen bir akıntı olduğunu ileri süreriz. (10.bölüm). Biz aynı özde birleşmiş olarak bir Tanrı, O'nun Logos'u olan bir Oğul ve Kutsal Ruh'un, Baba, Oğul ve Ruh'un varlığını kabul ederiz; çünkü Oğul, Baba'nın Kavrayışı, Akıl'ı, Bilgeligidir ve Ruh ateşten yayılan bir ışık gibi O'nun akıntısıdır (Athenag. *Leg.* 24).

Athenagoras'ın bu sözlerinden Iustinus ile fikir ayrılığına düştüğünü görmekteyiz. Iustinus, evrenin kendi aracılığıyla Logos'un Baba tarafından yaratılmış olduğunu savunurken Athenagoras ise Logos'un kendi başına ezeli bir varlık olduğunu savunduğunu görmekteyiz. Athenagoras'ın bu görüşü, ileride İznik Konsili'nde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ayrılmaz birliği ve Logos'un ezeliliği tezinin ilk biçimi kabul edilecektir.¹⁰³

Athenagoras'ın (Res.9) bir diğer önemli tezi, ölümlerin dirilişiyle ilgili Hristiyan inancı üzerinedir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı, bilgisi ve eylemleri gibi temel konularda akıl iki ayrı adım izler. Bu bağlamda insanlar, hakikati savunmak ve onun ne olduğunu ortaya koymak şeklinde iki farklı kanıtlama yöntemine başvurmuştur. Savunma argümanının amacı, inançsızlara karşı dogmayı korumak iken; ikinci yöntem, iyi niyetli zihinlere bu dogmanın ne anlama geldiğini açıklamayı hedefler. Bu ayrım oldukça önemlidir çünkü Hristiyan öğretisi içinde, Hristiyanlığı anlama, anlaşılır kılma ve felsefi bir şekilde savunma ya da bir Hristiyan felsefesi oluşturma çabalarının başlangıcını temsil eder.¹⁰⁴ Nitekim Athenagoras'ın ölümlerin dirilişiyle ilgili tezinde de bu ikili yaklaşımı açıkça gözlemleyebiliriz. Athenagoras'ın dirilişle ilgili savunma yaklaşımının temel amacı, dirilişin imkânsız olduğu yönündeki iddiaları çürütmektir. Bu doğrultuda öne sürdüğü argüman, Tanrı'nın aynı şeyi yeniden yaratmasının imkânsız olmadığıdır. Bu görüş, dirilişin ilahi kudretle mümkün olduğunu vurgulayarak, bu inancın akli temellerini güçlendirmeyi amaçlar. Bu bağlamda,

Tanrı için ölmüş bedenleri, aynı şahısları meydana getirmek üzere yeniden toplaması ve bir araya getirmesi imkânsız değildir. Tanrı insan bedenlerini ve onların asli unsurlarını daha önce var olmadıkları halde ilk şekillerinde varlığa getirmiş olduğuna göre ayrışmalarından sonra da onlara aynı kolaylıkla yeniden diriltecektir. Bu Tanrı için ilki kadar kolay bir şeydir (Athenag. Res. 2-3).

¹⁰³ Pelikan, 1971: 191-193.

¹⁰⁴ Chadwick, 1966: 12-15.

İKİNCİ BÖLÜM

2. VERITAS VINCIT (GERÇEK (HAKİKAT) KAZANIR)

2.1. *Fides et Persecutio* (İnanç ve Zulüm): Üçüncü Yüzyılda Hristiyanlık

Hristiyanlık, ortaya çıktığı ilk dönemlerde toplum nezdinde çeşitli baskılara maruz kalmış olsa da, Roma İmparatorluğu tarafından başlangıçta doğrudan bir devlet politikası veya resmî yaptırım uygulanmamıştır. Ancak Hristiyan yazarların aktarımlarında, bu durumun aksine, erken dönemden itibaren sistematik bir zulmün var olduğu ileri sürülmektedir. Bu anlatılara göre Hristiyanlık, yayılıp kamusal alanda daha görünür hale geldikçe, Roma'nın geleneksel çoktanrılı inanç sistemi ve imparator kültü karşısında bir tehdit unsuru olarak görülmeye başlanmıştır. Bu algı, zamanla Hristiyanlara yönelik sistematik uygulamaların zeminini hazırlamıştır. Tüm bu anlatımların bağlamında, Roma döneminde Hristiyanlara yönelik uygulamalar genellikle üç evrede incelenmektedir:

İlk evre, Hristiyanlığın doğuşundan 64 yılında gerçekleşen Büyük Roma Yangını'na kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu süreçte Hristiyanlara yönelik herhangi bir sistematik kovuşturma ya da baskı söz konusu değildir.

İkinci evre, 64 yılında meydana gelen Büyük Roma Yangını'nın ardından, İmparator Nero'nun Roma şehri sınırları içerisinde başlattığı kovuşturmalarla başlamış ve yaklaşık 250 yılına, yani İmparator Decius dönemine kadar sürmüştür. Yangın sonucu ciddi tahribata uğrayan şehirde halkın öfkesini yatıştırmak amacıyla Hristiyanlar suçlu ilan edilmiş; bu bağlamda çeşitli işkencelere maruz kalarak ve idam edilmişlerdir (Tac. *Ann.* XV.15.44; Suet. *Ner.* 16.2; Tert. *Apol.* 5.3; Euseb. *Hist. eccl.* II.2.25; Lactant. *De mort. pers.* 3). Kaynaklara göre Nero, bu süreçte Hristiyanlara yönelik ağır cezalandırmalar uygulamış; bazılarını vahşi hayvan postlarına sardırarak köpeklerin önüne atmış, bazılarını çarpiha gerdirmiş, bazılarını ise ateşte yaktırmıştır. Aynı dönemde Paulus ve Petrus'un da çarpiha gerilerek öldürüldükleri aktarılmaktadır. Antik yazarların anlatımları, Romalıların erken dönemlerden itibaren Hristiyanlara karşı sistematik bir düşmanlık içinde oldukları izlenimini verebilir; ancak mevcut veriler, durumun bundan daha karmaşık olabileceğini göstermektedir. Nitekim I. yüzyılda Hristiyanlık, Akdeniz çevresindeki bazı şehirlerde yalnızca küçük topluluklar tarafından benimsenen bir azınlık inancıydı. Bu nedenle Roma yönetiminin dikkatini çekecek ya da geniş çaplı bir tepkiye yol açacak boyutta bir hareket değildi. Ayrıca, bu dönemde Hristiyanlık genellikle Yahudilikle özdeş görülüyor, onun bir mezhebi veya kolu olarak değerlendiriliyordu. Dolayısıyla, Roma yönetiminin Hristiyanlara doğrudan ve

sistematiik biçimde baskı uygulaması olasılığı dūřıktı. Nitekim Yahudilik, 66 yılında patlak veren Roma-Yahudi Savaşı'na kadar Roma tarafından tanınan ve korunan bir din statüsündeydi.¹⁰⁵

Hristiyan yazarların aktardığına göre, bu dönemde Hristiyanlara karşı sert tutumuyla öne çıkan bir diğer İmparator Domitianus'tur (Lactant. *De mort. pers.* 2).¹⁰⁶ Geleneksel Roma dinine bağlılığıyla bilinen Domitianus, hükümranlığı boyunca özellikle İuppiter ve Minerva kültlerine önem vermiştir. Ayrıca, bazı senatörleri öldürttüğü, kurban sunmayı reddeden aristokratları cezalandırdığı ve yönetimi döneminde halk üzerinde yoğun bir baskı oluşturduğu da ifade edilmektedir (Tac. *Agr.* 45; Suet. *Dom.* 10). Bununla birlikte, Tertullianus, “zulüm konusunda Nero'nun bir benzeri olan Domitian da elini bu işe bulaştırdı; fakat onda biraz olsun insanlık bulunduğundan, başladığı şeye kısa sürede son verdi ve hatta sürgün ettiği kişileri geri çağırdı” demektedir (Tert. *Apol.* 5). Bu dönemde Hristiyanlara yönelik imparatorluk politikalarının yazılı olarak belgelendiği ilk örnek ise İmparator Traianus ile Bithynia valisi Genç Plinius arasında gerçekleşen mektuplaşmadır. Plinius, Hristiyanların kovuşturulmasında nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiğini Traianus'a danışmış; imparator ise Hristiyanlıklarını inkâr edenlerin cezalandırılmaması ve isimsiz ihbarların dikkate alınmaması yönünde talimat vermiştir (Plin. *Ep.* 10.96-97).

Antik Hristiyan kaynaklarına göre, III. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlara yönelik bir diğer sistematiik baskıları başlatan İmparatorlar Marcus Aurelius ve Septimius Severus'tur. Eusebius'un aktardığına göre, Marcus Aurelius döneminde Hristiyanlara karşı son derece sert bir politika uygulandığı, özellikle Galya, Anadolu ve Suriye gibi bölgelerde çok sayıda Hristiyan'ın öldürüldüğu ve büyük bir katliam yaşandığı ileri sürülmüştür (Euseb. *Hist. eccl.* V.1.45). Aynı zamanda anlatılara göre Septimius Severus döneminde de yayımlanan bir fermanda Hristiyanlığa ve Yahudiliğe geçiş yasaklanmıştır (*Hist. Aug.* XVII).¹⁰⁷ Kilise tarihçisi Eusebius'un aktardığına göre, Septimius Severus döneminde Hristiyanlar ciddi zulümlere maruz kalmıştır:

Severus kiliselere zulmetmeye başladığında, dinin yiğit savaşçıları tarafından her yerde görkemli tanıklıklar sergilenmiştir. Bu durum özellikle İskenderiye'de belirginleşmiştir; çünkü bu kent, adeta en önde gelen bir sahne gibi, Tanrı'nın sporcularının Mısır'dan ve bütün Thebais bölgesinden, liyakatlerine göre seçilenlerin getirildiği bir yer olmuştur. Bu kişiler, çok sayıda işkence ve her türlü ölüm şekline karşı gösterdikleri büyük sabır sayesinde Tanrı'dan zafer çelenklerini kazanmışlardır. Bunlar arasında, Origenes'in babası olarak bilinen Leonides de yer almaktadır; Origenes henüz çocukken, Leonides başı kesilerek idam edilmiştir (Euseb. *Hist. eccl.* VI. 1-2).

Kilise geleneğinde İmparator Marcus Aurelius ve Septimius Severus'a yönelik anlatılarda zaman zaman abartılı ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Marcus Aurelius'un ve Septimius Severus'un toplu Hristiyan katliamları gerçekleştirdiklerine ilişkin iddialar büyük ölçüde kilise rivayetlerine dayanmaktadır. Marcus Aurelius'un, filozof danışmanlarının etkisiyle Hristiyanlara

¹⁰⁵ Duygu, 2015: 89-90.

¹⁰⁶ Ertekin, 2011: 94; Barnes, 1968: 32.

¹⁰⁷ Kaya, 2008: 142.

karşı mesafeli bir tutum benimsediği ileri sürülebilirse de, bu dönemde Roma yönetiminin Hristiyanlara yönelik genel bir zulüm politikasına başvurmadiğı; ancak özellikle Galya örneğinde olduğu gibi, yerel düzeyde bazı kovuşturmaların yaşandığı anlaşılmaktadır. Septimius Severus'un Hristiyanlığa geçişi yasakladığına ilişkin bilgi ise, büyük olasılıkla yazarı bilinmeyen anonim bir kaynağa dayanmaktadır.¹⁰⁸ Bununla birlikte dönemin önemli Hristiyan yazarlarından Tertullianus, Septimius Severus'un Hristiyanlara kişisel bir düşmanlık beslemediğini, hatta Hristiyan hekim Proculus'un etkisiyle onlara zaman zaman olumlu bir tutum sergilediğini aktarmaktadır.

Bunlardan birinin kötü bir ruh tarafından yere atılan yazmanı, bu durumdan kurtulmuştur; bir diğerrinin akrabası ve üçüncüsünün küçük oğlu da öyle. Kaç tane üst sınıftan kişi (halktan olanları saymıyorum bile) cinlerden kurtulmuş ya da hastalıklarından iyileşmiştir! Hatta Antoninus'un babası Severus bile Hristiyanlara karşı lütufkâr bir tutum sergilemiştir; çünkü, bir zamanlar kendisini meshederek iyileştiren Hristiyan Proculus'u, nam-ı diğer Torpacion'u ki Euhodias'ın kâhyasıydı minnettarlık göstergesi olarak, ölümüne dek sarayında tutmuştur (Ter. *Ad Scap.* 5).

Üçüncü evre, İmparator Decius'un iktidarı döneminde, 250-251 yıllarında başlayan Hristiyanlara yönelik baskı sürecinden, 313 yılında yayımlanan Milano Fermanı'na kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu süreçte Hristiyanlara yönelik uygulamalar daha düzenli bir nitelik kazanmış ve imparatorluk genelinde yürütülmüştür.¹⁰⁹

Hristiyan kaynaklarına göre III. yüzyılda inançlarına yönelik en kapsamlı kovuşturma, İmparator Decius'un (249-251) hükümdarlığı döneminde gerçekleşmiştir. İmparatorluğun yaşadığı askeri başarısızlıkların¹¹⁰ ardından, toplum içinde tanrıların Roma'yı korumaktan vazgeçtiğine dair inanç yaygınlaşmış; bu durum, imparatorluğun dinsel politikalarında değişimlere yol açmıştır.¹¹¹ Decius, 249 yılında imparatorluk genelinde bir ferman yayımlayarak tüm vatandaşların Roma tanrılarına sadakatlerini gösterecek bir ibadet eylemini yerine getirmelerini zorunlu kılmıştır. Bu uygulamanın amacı, Roma'nın *Pax Deorum* (tanrıların barışı) idealini yeniden tesis etmektir. Her bireyin tanrılara kurban sunarak bağlılığını göstermesi istenmiştir. Ancak Hristiyan toplulukları, inançları gereği bu eyleme katılmayı reddetmiştir. Fermanın hükümlerine uymayanların mallarına el konulmuş, bazı durumlarda ise idam cezaları uygulanmıştır.¹¹² Kilise tarihçisi Eusebius, bu baskı sürecinin aslında fermanın önce başladığını belirtmekte ve Hristiyanların karşılaştığı zorlayıcı uygulamaları ayrıntılı biçimde aktarmaktadır:

Bizdeki zulüm, kraliyet fermanıyla başlamadı, ondan bir yıl önce başladı. Bu şehrin kötülüklerinin peygamberi ve yazarı, kim olursa olsun, daha önce putperest kalabalıkları bize karşı kıskırttı, onların ülke batıl inançlarını yeniden alevlendirdi. Ve böylece, bu kişi tarafından

¹⁰⁸ Duygu, 2015: 93.

¹⁰⁹ Ertekin, 2011: 94.

¹¹⁰ İmparator Decius hüküm sürdüğü dönem boyunca Gotlara karşı mücadele etmiştir. İmparator 250 yılında Gotlara karşı sefer düzenleme karar vermiş ve büyük bir yenilgiye uğramıştır. Aynı zamanda Decius, imparatorluk sınırları içerisinde yapılan savaşta ölen ilk imparator olarak tarihe geçmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Zos. *Hist. Nova.* I.23.3).

¹¹¹ Freeman, 2010: 576.

¹¹² Gibbon, 1907: 129-131; Rives, 1999: 135-140.

kışkırtılan ve her türlü kötülük için tam fırsat bulan onlar, cinlerine olan tek dindar hizmetin bizi öldürmek olduğuna inandılar (Euseb. *Hist. eccl.* VIII. 2).

Eusebius, bu dönemde bazı Hristiyanların inançlarından vazgeçtiğini, bazılarının ise işkencelere rağmen inançlarını koruyarak yaşamlarını yitirdiklerini aktarmaktadır (Euseb. *Hist. eccl.* VI.41). Eusebius'un ifadesine göre, bu dönemdeki "zulüm, öncekilerden çok daha şiddetliydi ve tüm kiliseyi büyük bir kargaşaya sürükledi."¹¹³ Ayrıca Eusebius, Origenes'in Decius döneminde yaşanan kovuşturmalar sırasında gördüğü işkenceleri de ayrıntılı biçimde tasvir etmektedir:

Ama Decius'un zulmünde Origenes'in başına gelenler ve bunların nihai sonucu kötülüğün ruhu tüm kuvvetlerini toplayarak, o dönemde diğer herkesten daha fazla ona saldırdı; ve o, Mesih'in sözü uğruna ne kadar çok şey katlandı; demir tasma altında ve zindanda zincirler, bedensel işkenceler ve eziyetler; ve ayakları dört arşın boyunca gerilmiş olarak prangada birçok gün boyunca ateş tehditlerine ve düşmanlarının uyguladığı diğer şeylere sabırla katlandı; ve yargıcı, hayatını sona erdirmemek için tüm gücüyle çabalarsa, onun çektiği acıların nasıl sona erdiği; ve bu olaylardan sonra ihtiyaç duyanlara teselli dolu bıraktığı sözler, birçok mektubunda doğruluk ve kesinlikle gösterilir (Euseb. *Hist. eccl.* VI. 8).

Her ne kadar İmparator Decius'un yayımladığı ferman, ilk bakışta Hristiyan topluluklarını diğer inanç gruplarından ayırmaya yönelik bir girişim olarak yorumlanabilse de, belge içeriği itibarıyla Roma vatandaşı olan ve emre uymayan tüm bireyler için bağlayıcı nitelikteydi.¹¹⁴ Nitekim kendisini "büyük, kudretli ve ölümsüz tanrı Petesouchus'un rahibesi" olarak tanımlayan Aurelia Ammounis'in de söz konusu ferman doğrultusunda kurban sunduğu bilinmektedir.¹¹⁵ Fermanın yalnızca Hristiyanlara değil, imparatorluğun tüm vatandaşlarına yönelik olduğunu gösteren bir diğer örnek, İmparator Decius'un 250 yılında Aphrodisias halkına gönderdiği mektuptur. Bu mektupta Decius ve oğlu Q. Herennius Etruscus Messius, Aphrodisiaslıları övmekte; şehrin tanrıçasına ve Roma İmparatorluğu'na gösterdikleri sadakatten dolayı halkın kurban sunumlarını tamamlamalarını istemektedir.

İmparator *Caesar C. Messius Q. Traianus Decius, Pius, Felix, Augustus*, üçüncü kez tribunsu gücünü tutan, ikinci kez consül, üçüncü kez atanmış ülkesinin babası, consül ve *Q. Herennius Etruscus Messius Decius*, ilk kez tribunsu gücünü tutan Pontifex Maximus Magistratlıları görevlendiren consül. Meclis ve Aphrodisias halkını selamlar. Hem şehrinize ismini veren tanrıçadan dolayı hem de Romalıları ile olan ilişkinizden ve bağlılığınızdan dolayı, krallığınızın kuruluşuna sevinmeniz ve uygun kurbanlar ile dualar yapmanız beklenildi. Gelecekle ilgili umutlarınızı yerine getirmeye istekli olarak mevcut özgürlüğünüzü ve bizden önce gelen imparatorlardan aldığınız diğer tüm hakları koruruz. Aurelius Theodorus ve Aurelius Onesimus, elçilerin görevlerini gerçekleştirdiler. Elveda!¹¹⁶

Bu bağlamda, İmparator Decius'un yayımladığı fermanın yalnızca Hristiyanlara yönelik olmadığı anlaşılmaktadır. İmparatorun temel amacı, imparatorluk içindeki farklı inanç gruplarını ortak bir resmî ibadet düzeni çerçevesinde birleştirmektir. Decius'un yönetimi sırasında

¹¹³ Cinemre, 2012: 60.

¹¹⁴ Özman ve Doğan, 2019: 2276-2277.

¹¹⁵ Özman ve Doğan, 2019: 2276-2277.

¹¹⁶ Reynolds, 1982: 141.

cezalandırılan Hristiyanlardan biri de Origenes'tir. IV. yüzyılda yaşamış kilise babası Epiphanius, Origenes'in bu dönemde inancı nedeniyle ağır baskılara maruz kaldığını bildirmektedir. Epiphanius'un anlatımına göre, Origenes şehir etrafında sürüklenmiş, hakaretlere uğramış ve bir keresinde paganlar tarafından başı tıraş edilerek "Serapeum" adı verilen tapınağın basamağına yerleştirilmiştir. Paganlar, buraya ibadet için gelenlere palmiye dalları dağıtmasını istemiş; Origenes ise yüksek sesle "Tanrı'nın değil, Mesih'in dallarını alın!" diyerek karşılık vermiştir (Epiph. Adv. Haeres. LXIV.2.1-4).

Hristiyan kaynaklarında Origenes'in gördüğü kötü muameleler nedeniyle sonunda kurban sunmayı kabul ettiği ve bu sebeple kiliseden aforoz edildiği aktarılmaktadır (Euseb. Hist. eccl. 6.39). Eusebius (Hist. eccl. VI.39) ise, Decius'un Origenes'e karşı özel bir tutum sergilediğini belirtmekte ve onun farklı işkence yöntemlerine maruz kaldığını, zindana atıldığını, hatta ölüm cezasına çarptırılmak istendiğini, ancak bu süreçten sağ çıktığını bildirmektedir. Decius dönemindeki baskılardan kaçanlar arasında Kartaca Piskoposu Cyprianus ve Niluslu Cheremon da yer almaktadır. Bu dönemde kaçan kişilerin mallarına el konulmuş, bazıları idam edilmiştir.¹¹⁷ Kartaca'daki Hristiyan topluluğunun önemli bir kısmı baskılar karşısında inançlarından dönmüş, Cyprianus ise onları inançlarında kararlı kalmaya çağırmıştır. Cyprianus'un, inancından dönen bir kişiye yönelik sözleri bu tutumunu yansıtmaktadır: "Ey sefil adam! Neden kendinle birlikte bir kurban getirdin? Neden bir kurban sundun? Sen, kendin sunağa kurban getirdin; kendin de kurban ol! Kurtuluş için kurban sundun ve umutlandın; ama ölümcül ateşlere inancınla başını belaya soktun." (Cypr. Laps. 26).

Decius döneminde yaşamını yitiren isimlerden biri de Smyrna Piskoposu Pionios'tur. Smyrna'daki bazı Hristiyan toplulukları baskılar karşısında kurban sunmayı kabul ederken, bazıları direnme yolunu seçmiştir. Pionios da direnmeyi tercih edenler arasındaydı. J. Parkes'in aktardığına göre, Pionios ibadet ederken arkadaşlarıyla birlikte tutuklanmış ve infaz edilmeden önce çevresinde toplanan halk (aralarında Yahudilerin de bulunduğu bir grup) önünde şu ifadeleri kullanmıştır:

Smyrna binalarının güzelliğinden hoşlanıyorsunuz ve süslemelerinden zevk alıyorsunuz, şair Homeros'unuzla gurur duyuyorsunuz ve siz Yahudiler, eğer biriniz varsanız bu birkaç kelimeyi dinleyin. Kurban sunanlara, gönüllü olarak veya zorlamayla yapanlara güldüğünüzü duydum, her iki durumda da kasıtlı ihanet olarak zayıflıkla kınıyorsunuz. Üstadınız ve öğretmeniniz Homeros, ölenlere hakaret etmenin bir günah olduğunu ve bir ölü ya da köre karşı savaşılmamasını söyler, onun sözlerine uymalısınız. Siz Yahudiler, düşmanınızın bir hayvanı düşerse ona yardım etmelisiniz diyen Musa'nın emirlerine uymalısınız. Süleyman da aynı şekilde düşmanınızın düştüğü diğer felaketlere sevinmemenizi söylüyor. Bu nedenle öğrettiğim bir şeyi ya da bildiğim bir şeyi reddetmektense işkenceden acı çekmeyi ve ölmeyi tercih ederim. Bunu gönüllü ya da gönülsüz olarak kurban yapanlarla alay eden ve gülen Yahudilere söylüyorum, düşman olsak da biz de insanız. Bizim yüzümüzden herhangi bir acı çektiniz mi? Biz işkence görmenize sebep olduk mu? Kime haksız yere zulmettik?¹¹⁸

¹¹⁷ Özman ve Doğan, 2019: 2279.

¹¹⁸ Parkes, 1961: 137-138.

Baskıların yoğun olarak uygulandığı bu dönemde, bazı Yahudilerin Hristiyanlara sinagoglarında sığınma teklifinde bulundukları görülmektedir. Ancak bu davetlerin ardında yatan asıl amacın, Hristiyanların inançlarını sarsarak onları din değiştirmeye teşvik etmek olduğu ileri sürülmektedir.¹¹⁹ Bu durum, Yahudilerin söz konusu fermanla muaf tutulmuş olabileceklerine işaret etmektedir. Nitekim Yahudiler, Roma tarafından geleneksel olarak *religio licita* (yasal din) statüsüne sahipti ve imparatorluk kültürüne doğrudan katılmak zorunda değillerdi. Bu ayrıcalıklı konumları sayesinde, Hristiyanların aksine, söz konusu zulüm dönemlerinden büyük ölçüde korunmuşlardır (Cic. *Flac.* 28.69).

Decius'un ölümünden sonra imparator olan Trebonianus Decius'a göre daha hoşgörülü bir yönetim sergilese de iki yıl hüküm sürdükten sonra ölmüştür. Valerianus'un yönetime geçmesinin ardından 257 yılında yayımladığı fermanla ile Hristiyanlar, zulüm dalgasıyla karşılaştılar.¹²⁰ Lactantius'un tabiriyle "Çok geçmeden benzer bir çılgınlığa yakalanmış olan Valerianus da Tanrı'ya doğru günahkâr ellerini kaldırdı ve kısa zamanda çok fazla masum kanı döktü" (Lactant. *De mort. Pers.* 5.1). Hristiyan kaynaklarında Valerianus, Hristiyanlara karşı derin bir öfke duyan ve tahta geçer geçmez "Hristiyan" kimliğini taşıyan herkese yönelik sert bir baskı politikası uygulamaya başlayan bir imparator olarak tasvir edilmektedir. Öyle ki onun döneminde, yalnızca Mesih'e olan inançları nedeniyle pek çok Hristiyan öldürülmüştü (Euseb. *Hist. eccl.* VII.10.1-9). Nitekim Roma yönetiminin ilk kez Valerianus döneminde doğrudan Hristiyanlığı hedef aldığı görülmektedir.¹²¹ İmparator, 257 yılında senatoya gönderdiği bir mektupta, yüksek rütbeli Hristiyan din adamlarının cezalandırılmasını emretmiş; Hristiyanların toplu ibadet yapmalarını ve mezarlıkları ziyaret etmelerini yasaklamıştı. Bu ferman sonrasında Cyprianus ve Dionysius gibi önde gelen bazı din adamlarının sürgüne gönderildikleri bilinmektedir. Valerianus, ertesı yıl (258) senatoya yolladığı ikinci bir emirle bu kez soylu sınıfa mensup ve üst düzey görevlerde bulunan Hristiyanları hedef almış; onların makam, rütbe ve mallarına el konulmasını buyurmuş, direnenlerin ise idam edilmelerini emretmiştir.¹²²

Hristiyanlar, III. yüzyılın son çeyreğinde, Diocletianus ve Galerius'un yönetimi altında en şiddetli zulüm dönemlerinden birini yaşamışlardır. Kilise tarihçisi Lactantius'a göre Diocletianus, suçların mucidi ve kötülüklerin mühendisiydi; her şeyi tahrip etti ve günahkâr ellerini Tanrı'dan bile uzak tutamadı (Lactant. *De mort. Pers.* 7.1). 293 yılında yayımlanan bir fermanla, kutsal yazıların ya yakılması ya da yetkililere teslim edilmesi emredilmiş; bu buyruğa uymakta direnen Hristiyanların ise özgürlüklerinin ellerinden alınması öngörülmüştür.¹²³ Bu sürecin devamında, Hristiyan din adamlarının pagan tanrılara kurban sunmaya zorlanarak geleneksel Roma inancına

¹¹⁹ Parkes, 1961: 139.

¹²⁰ Frend, 2006: 517.

¹²¹ Duygu 2015: 98.

¹²² Duygu, 2015: 98.

¹²³ Cinemre, 2012: 60.

dâhil edilmeleri hedeflenmiştir (Euseb. *Hist. eccl.* VIII.3-4). Bir rivayete göre, Diocletianus ve Galerius'un 299 yılında katıldıkları bir kurban töreninde, kâhinlerin "törende dinsiz bazı kimselerin bulunması nedeniyle görmediklerini" söylemeleri üzerine saraydaki herkesin kurban sunmasını emretmiş, ayrıca askerî birliklerin komutanlarına da aynı emri ileterek, kurban kesmeyi reddedenlerin ordudan uzaklaştırılmasını buyurmuştu (Euseb. *Hist. eccl.* VIII.3.2).¹²⁴ Kısa bir süre sonra, Galerius'un Hristiyanlara karşı harekete geçilmesi yönündeki ısrarlı telkinleri üzerine, izlenecek tutumun belirlenmesi amacıyla Didyma'daki Apollon Tapınağı'nın kâhinine danışılmasına karar verildi. Constantinus'un, Diocletianus'un bu kehanetten etkilenerek 23 Şubat 303 tarihinde, yani *Terminalia* bayramı günü, Nikomedia'daki sarayın karşısında bulunan kilisenin yıkılmasını, hazinelerine el konulmasını ve kutsal metinlerin yakılmasını emrettiği sırada orada bulunmuş olması muhtemeldir.¹²⁵ Bu olayın ardından, Hristiyanlara yönelik baskıları imparatorluk genelinde yaygınlaştıran fermanlar çıkarılmış, ancak bu emirler her bölgede aynı sertlikte ve tutarlılıkla uygulanmamıştır. Hem Lactantius hem de Eusebius, bu baskıların asıl sorumlusu olarak Galerius'u göstermektedir (Lactant. *De mort. Pers.* 10; Euseb. *Hist. eccl.* VIII.2).¹²⁶ Eusebius, Galerius'un Diocletianus'u zulüm konusunda cesaretlendirdiğini ve bu baskıların, Galerius'un isteğiyle pagan tanrılara danışılarak sistematik bir şekilde yürürlüğe konulduğunu aktarmaktadır (Euseb. *Hist. eccl.* VIII.3.2). 305 yılında Diocletianus ile Maximianus'un yerine Batıya Constantius ve Doğuya da Galerius'un geçmesiyle Roma zulmü son bulmuştur. Ayrıca 313 yılında yayımlanan Milano Fermanı ile Hristiyanlık resmen hoşgörülen bir din hâline geldi ve 380 yılında, Theodosius döneminde ise Roma İmparatorluğu'nun resmî dini olarak kabul edildi.

Hristiyanlar için kovuşturma dönemi, tarih yazımında sıklıkla "ilahi adalet" çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu dönemdeki imparatorlar, kilise tarihçilerinin anlatılarında kimi zaman abartılı biçimlerde betimlenmiş, kimi zaman da yaşadıkları her olumsuzluk Tanrı'nın adaleti ve zulmün bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* adlı eserinde bu düşüncüyü şöyle dile getirir: "Tanrı, zulmedenlerin sonunu görmekte sabırlıydı: Nero kendi hançeriyle, Decius düşman ordusunda, Valerianus Perslerin esaretinde, Diocletianus korku içinde öldü; Galerius ise iç organları çürüyerek can verdi." (Lactant. *De mort. pers.* 49-50).

Hristiyan anlatılarda işlenen III. yüzyıldaki bu yoğun zulüm dönemi, Hristiyan kimliğinin biçimlenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Öyle ki Şehitler, Hristiyan topluluklar için yalnızca inancın sembolleri değil, aynı zamanda "Tanrı'nın Krallığı'nın tanıkları" olarak görülmüştür (Euseb. *Hist. eccl.* V.2.3). Tertullianus'un ifadesiyle, "şehitlerin kanı, kilisenin tohumu"dur (Tert. *Apol.* 50.13). Ancak zulüm dönemlerinin sona ermesiyle birlikte, bu kez kilise içinde inanç, tövbe ve bağışlanma gibi konularda derin tartışmalar ortaya çıkmıştır. Özellikle, baskı dönemlerinde

¹²⁴ Barnes, 1981: 20; Pilevneli Çubuk, 2023: 66.

¹²⁵ Pilevneli Çubuk, 2023: 66.

¹²⁶ Ertekin, 2011: 97.

imanından dönen ancak daha sonra tövbe eden Hristiyanların yeniden kiliseye kabul edilip edilemeyeceği meselesi büyük bir bölünmeye yol açmıştır. Kimilerine göre bu kişiler affedilip yeniden topluluğa dâhil edilebilirken, kimilerine göre bu asla mümkün değildi.

Hristiyanlıkta vaftiz, kişinin önceki tüm günahlarından arınmasını sağlayan kutsal bir uygulama olarak kabul ediliyordu. Fakat vaftizden sonra (özellikle inkâr ya da putperestlik gibi büyük günahların) bağışlanıp bağışlanamayacağı konusunda Kuzey Afrika piskoposları arasında ciddi görüş ayrılıkları doğdu. Bazı piskoposlar bu kişilerin artık bağışlanamayacağını savunurken, bazıları ise tövbe edenlerin yeniden kiliseye alınabileceğini ileri sürdü. Ayrıca bu dönemde yayımlanan fermanlar, kovuşturmaların imparatorluk genelinde uygulanmasını sağlamıştır. Ancak bu emirlerin uygulanma biçimi ve şiddeti her bölgede aynı düzeyde olmamıştır. Bununla birlikte, söz konusu fermanların yarattığı etkiler uzun süre devam etmiş; özellikle Afrika’da, Donatizm/Donatusçuluk tartışmalarının temelleri bu süreçte atılmıştır.¹²⁷

Donatizm hareketin kurucusu Casae Nigrae’li Donatus olup, genellikle Kartacalı Donatus adıyla tanınmıştır.¹²⁸ M.S. 313-355 yılları arasında Kartaca’da piskoposluk yapmış ve Kuzey Afrika’da Hristiyanlığın yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Donatizm’in gelişiminde Cyprianus da etkili olmuş, Kartaca kilisesinin düzeni ve disiplinini sağlamak için yoğun çaba harcamıştır.¹²⁹ Başlangıçta kilise yönetimine ve inançta gevşeklik gösteren din adamlarına bir tepki olarak doğan bu hareket, zamanla teolojik, sosyal ve siyasi bir boyut kazanmıştır. Donatusçular, vaftizin tekrarlanması gerektiğini savunmuş ve “günahkâr din adamlarının” uyguladığı sakramentlerin geçersiz olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yönüyle, kilisenin kutsallığının ruhani saflığa bağlı olduğunu vurgulamışlardır. Katolik Kilisesi ise bunun aksine, sakramentlerin geçerliliğini din adamının ahlaki durumundan bağımsız görüyordu. Bu ayrım, yalnızca Kuzey Afrika kilisesini bölmekle kalmamış, aynı zamanda Batı Hristiyanlığı’nın içinde derin bir kurumsal çatlağa da yol açmıştır.¹³⁰

Öte yandan, benzer dönemde Ariusçuluk (Arianizm) adıyla bilinen bir diğer tartışma da Doğu Hristiyanlığı içinde büyük yankı uyandırmıştır. İskenderiyeli rahip Arius, İsa’nın Tanrı ile aynı özden (homoousios) değil, Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık (homoiousios) olduğunu ileri sürmüştür.¹³¹ Bu görüş, Tanrı’nın birliği anlayışını korumaya çalışsa da, İsa’nın tanrısallığını sınırladığı için büyük tepki çekmiş ve 325 İznik Konsili’nde resmî olarak sapkın ilan edilmiştir.¹³²

¹²⁷ Pilevneli Çubuk, 2023:66.

¹²⁸ Turgut, 2011: 55.

¹²⁹ Turgut, 2011: 13-16.

¹³⁰ Kassa, 2020: 30.

¹³¹ Kaçar, 2023: 44-45.

¹³² Kaçar, 2023: 48-49.

Ancak imparatorluk sınırları içinde hem Donatuşçuluk hem de Ariuşçuluk hareketleri, teolojik farklılıkların ötesinde, Roma otoritesine karşı yerel kimliklerin ve bölgesel direnişlerin de ifadesi hâline gelmiştir. Kuzey Afrika’da Donatuşçular, yerel piskoposluk bağımsızlığını savunurken; Doğu’da Ariuşçular, İskenderiye merkezli teolojik hegemonyaya karşı çıkmışlardır. Her iki hareket de, farklı biçimlerde olsa da, Doğu ve Batı Hristiyanlığı arasındaki zihniyet ve otorite ayrışmasını derinleştirmiştir. Bu açıdan, Donatus meselesi doğrudan; Ariuşçuluk ise dolaylı olarak Doğu-Batı Hristiyan ayrışmasının erken aşamalarını beslemiştir. Donatuşçular’ın kilise saflığına vurgu yapan katı tutumu Batı kilisesinde birliği sarsarken, Ariuşçular’ın İsa’nın doğasına ilişkin farklı yorumu Doğu kilisesinde bölünmelere yol açmıştır. Zamanla bu iki hareketin yarattığı fikir ayrılıkları, imparatorluk genelinde teolojik olduğu kadar politik ve kültürel bir kırılmayı da beraberinde getirmiştir. İmparator I. Constantinus, Kartaca başpiskoposluğu için Caecilian’ı görevlendirdiğinde Donatuşçular bu karara karşı çıkmış ve onu Diocletianus dönemindeki baskılarda inancından dönmekle suçlamıştır.¹³³ Benzer şekilde, Ariuşçular da imparatorun dini müdahalelerini eleştirmiş, böylece siyasi otorite ile ruhani otorite arasındaki çekişme daha görünür hâle gelmiştir. Constantinus’un hem Katolikleri destekleyip Donatuşçulara baskı uygulaması, hem de İznik Konsili aracılığıyla Ariuşçuluğu bastırmaya çalışması, aslında imparatorluğun dini birliğini sağlama çabasının ifadesiydi. Fakat bu müdahaleler, beklenen birliği sağlamaktan ziyade, Doğu ve Batı arasındaki doktrinel ayrışmayı daha da belirginleştirdi.

Sonuç olarak, Donatuşçuluk ve Ariuşçuluk, yalnızca dönemin teolojik tartışmaları değil, aynı zamanda Doğu-Batı Hristiyanlığının farklı ruhani ve siyasal yönelimlerini temsil eden iki temel kırılma noktasıdır. Donatuşçular’ın yerel sadakat ve ahlaki saflık anlayışı Batı kilisesinin merkezi otoritesine meydan okurken, Ariuşçular’ın teolojik yaklaşımı Doğu Hristiyanlığı içinde Tanrı’nın doğası üzerine süregelen tartışmaları derinleştirmiştir.

2.2. Kilise Babaları ve Teoloji Terimi Üzerine

Kilise Babaları terimi, Hristiyanlığın ilk altı yüzyılında yaşamış ve Hristiyan teolojisine önemli katkılarda bulunmuş yazarları ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Kilise Babaları, “manevi anlamda öğreten, şekil veren ve inancı aktaran kişiler” olarak kabul edilmektedir. Kitab-ı Mukaddes’te ise bu terim, “yaşamın taşıyıcısı, ilahi vaatlerin teminatı ve talebelerin manevi babası olan öğretmenleri” ifade eder.¹³⁴ Zaman içinde bu kavram, imanı ve erdemi öğreten büyük şahsiyetleri, havarileri ve felsefi ekollerin savunucularını temsil edecek şekilde genişlemiştir.

Lerinsli Aziz Vincent, Kilise Babalarında bulunması gereken dört temel özellik belirlemiştir. İlk olarak, *itikadi anlamda ortodoks olmalı*, yani inanç açısından doğru öğretilere bağlı olmalıdır.

¹³³ Kassa, 2020: 30-31.

¹³⁴ Kaç, 2022: 44.

İkinci olarak, “müjde ile uyumlu bir hayat sürmeli ve şehitlik mertebesine ulaşacak kadar güçlü bir tanıklık göstermelidir.”¹³⁵ Üçüncü olarak, “kilise tarafından kabul görmüş olmalıdır.”¹³⁶ Son olarak da Hristiyanlığın erken dönemlerinde yaşamış olmalıdır.” Bu dört özellikten herhangi biri eksik olan kişiler, “Kilise Babası” yerine “Kilise Tarih Yazarı” olarak adlandırılır.

Kilise Babaları genel olarak üç gruba ayrılır. İlk grup, İsa Mesih’in elçileri tarafından yetiştirilen kişilerden oluşmaktadır. Bu kişilerin “yaşam öyküleri efsaneleşmiştir ve eserleri ilahi kaynağa yakınlıkları nedeniyle saygı görse de, sonraki kuşakların eserleri kadar etkili değildir.”¹³⁷ Bu gruba örnek olarak Smyrna Piskoposu Polykarpos, Antiokheialı Ignatios ve Romalı Clemens verilebilir. İkinci grup, düşünceleri ve inançlarıyla hem kendi çağdaşlarını hem de sonraki nesilleri etkileyen kişilerdir. Bu grup, yazı dillerine göre Grek Babalar ve Latin Babalar olarak ikiye ayrılır. Ayrıca coğrafi konumlarına göre “Doğulu Babalar” veya “Batılı Babalar” olarak da sınıflandırılırlar. Bu gruba Afrahat, Aziz Basileios, Aleksandreialı Athanios, Nazianzoslu Gregorios, Ioannes Khrysostomos ve Ambrosius örnek gösterilebilir. Üçüncü grup ise teoloji hakkında eserler kaleme almış olsalar da, “kilisenin dogmatik görüşlerinden ayrıldıkları ve “heretik” olarak kabul edildikleri için” Kilise Babası sayılmayan yazarlardır.¹³⁸ Tertullianus ve Origenes bu gruba örnektir.

Kilise Babaları, farklı kıstaslara göre sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırmalar, İznik Konsili öncesi ve sonrasına göre ya da eserlerinin türlerine (vaiz, apolojist, Kutsal Metin yorumcusu) göre yapılabilir. Teoloji, Tanrı ve din olgusunu sistematik bir şekilde inceleyen disiplindir. “Tanrı’nın varoluşu, doğası, yaratılışın anlamı ve insanın amacı” gibi konuları ele alır.¹³⁹ Teoloji, insan aklının Tanrı ile karşılaşmasını iki yönlü olarak inceler: *Theologia Archetypa*, yalnızca Tanrı’ya özgü bilgiyi ifade ederken, *Theologia Ectypa*, insanın anlayabileceği kadarını içeren Tanrı bilgisini ifade eder. Teologlar, bu bilgi sistemini inceleyen ve yorumlayan kişilerdir. Tertullianus’un yaşadığı dönemde kilisede üç ana teolojik ekol gelişmiştir. Bunlardan ilki, Irenaeus tarafından temsil edilen Küçük Asya Ekolü’dür. İkincisi, Tertullianus ve Cyprianus tarafından temsil edilen Kuzey Afrika Ekolü’dür. Üçüncüsü ise İskenderiyeli Clemens ve Origenes tarafından temsil edilen İskenderiye Ekolü’dür. Bu ekoller, Antakya, İskenderiye ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde gelişmiş ve genellikle Grekçe kullanılmıştır.¹⁴⁰

¹³⁵ Agulina, 2006: 1.

¹³⁶ Agulina, 2006: 1.

¹³⁷ Duygu ve Akalın, 2018: 35.

¹³⁸ Duygu ve Akalın, 2018: 35-36.

¹³⁹ Cevizci, 2009: 96.

¹⁴⁰ Yılmaz, 2018: 50.

2.3. Athena Amica Hierusalem (Athina Kudüs'ün Dostu Mu?): Hristiyanlık ve Felsefe Uyumu

Erken dönem Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlık ile Yunan felsefe gelenekleri, zaman zaman çatışmalı bir zemin üzerinde şekillense de, çoğunlukla birbirleriyle etkileşim hâlinde olmuş ve karşılıklı olarak birbirini dönüştüren düşünsel yapılar geliştirmiştir. Nitekim Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında, özellikle Apolojist Babalar ve onların takipçileri aracılığıyla felsefe, Hristiyan teolojisinin hem savunulmasında hem de sistemleştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde ortaya çıkan düşünsel yaklaşma ve kimi zaman senteze varan birliktelik, Hristiyanlık ile felsefe arasında sembolik bir dostluk olup olamayacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Öyle ki felsefi düşüncenin teolojik söylemle harmanlandığı bu tarihsel süreçte, iki öğretinin örtüşme ve uzlaşma noktaları, üç temel kavram çerçevesinde şekillenmektedir: Logos doktrini, felsefenin pedagojik bir araç olarak kullanımı ve ahlaki eylemle doğrudan ilişkilendirilen pratik felsefe anlayışı. Bu üç konu, hem Hristiyan teolojisinin felsefeye yaklaşımını anlamak hem de felsefi düşüncenin Hristiyanlık içerisinde nasıl dönüştüğünü analiz etmek açısından oldukça önem arz eder.

İlk olarak Logos öğretisi, hem Stoacı hem de Platoncu gelenekten beslenen, nihayetinde İsa Mesih'in Tanrısal Sözü (Logos) olarak tanımlanmasıyla Hristiyan düşüncesine eklenilen metafiziksel bir kavram hâline gelirken; felsefenin eğitsel bir işlev üstlenmesi, inananları Tanrı bilgisine hazırlayan öncül bir aşama olarak görülmüştür. Aynı şekilde, pratik felsefe geleneği aracılığıyla geliştirilen etik öğretiler, Hristiyan ahlakıyla paralel bir zeminde buluşarak eylem odaklı bir dindarlık biçimini desteklemiştir. Bu bağlamda, erken dönem Hristiyan düşüncesi ile Yunan felsefesi arasındaki ilişkiyi yalnızca çatışma üzerinden değil, aynı zamanda kavramsal yakınlıklar ve metodolojik ortaklıklar üzerinden okumak gerekmektedir.

Hristiyan düşüncesiyle felsefi gelenek arasındaki ilk ve en önemli birleşim noktalarından biri olan Logos kavramı, yalnızca bir kelime olarak değil, aynı zamanda bir metafizik ilke ve kozmolojik düzen anlayışı olarak, hem antik felsefenin hem de dini düşüncenin ortak paydasında yer almaktadır.¹⁴¹ Yunan kökenli olan “Logos” terimi; “söz, kelam, akıl, oran, hesap, açıklama, ilke, düzen” gibi birçok anlam barındırmakta ve bu yönüyle Antik Yunan dünyasında çok yönlü bir felsefi kavram olarak işlenmiştir. Özellikle Stoacı filozoflar tarafından sistematik bir biçimde geliştirilmiş olan bu kavram, Hristiyanlığın entelektüel ve teolojik çerçevesine dâhil edilmeden önce, antik pagan düşüncesinde evrenin işleyişini anlamlandırmak adına merkezi bir yere sahiptir.¹⁴²

¹⁴¹ Crossan, 2003: 758.

¹⁴² Von Aster, 2005: 94-95.

Her ne kadar erken dönem Yunan felsefesi, doğayı açıklamakta mitolojik anlatımlardan sıyrılıp daha rasyonel ve sistemli açıklamalara yönelmişse de, Logos kavramına metafiziksel ve kozmik bir anlam atfeden esas yaklaşım, Stoacılık geleneğiyle gelişmiştir.¹⁴³ Stoacılara göre, evren düzenli, anlamlı ve rasyonel bir bütün olup bu düzenin ardındaki yapı ve akıl, Logos'tur. Bu düşünce sisteminde Logos, tüm varlıkların taşıdığı içkin bir akıl veya yasa olarak ele alınmış, evrensel bir ilke ve kozmik düzenin kaynağı olarak görülmüştür.¹⁴⁴ Stoacı kozmoloji, madde ve akıl arasında çift kutuplu bir yapı öne sürer: buna göre, pasif ilke niteliksiz, işlenmemiş ve biçimsiz maddeyi temsil ederken, aktif ilke olarak adlandırılan Logos, bu ham maddeye form kazandıran, onu düzenleyen ve yönlendiren rasyonel ilkedir.¹⁴⁵ Stoacılar, Logos'u yalnızca bir akıl ilkesi değil, aynı zamanda Tanrı'nın kendisi olarak tanımlamışlardır. Dolayısıyla Stoacı kozmolojide Tanrı ile Logos arasında bir ayrım yapılmaz; Tanrı, Logos'tur ve Logos da Tanrı'nın evrendeki görünümüdür. Bu bağlamda Logos, yaratıcı, düzenleyici ve koruyucu bir güç olarak, evrenin bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlayan ilahi prensiptir.¹⁴⁶

Logos'un bağımsız ve aracı bir varlık olarak kavramsallaştırılması ise, Yunan felsefesi ile Yahudi teolojisinin sentezine dayanan düşünsel ortamlarda gelişmiştir.¹⁴⁷ Bu çerçevede, Yunan kültür ortamında yetişen Yahudi filozof İskenderiyeli Philon, Logos düşüncesini özgün bir biçimde yorumlamış ve Tanrı ile madde arasındaki ilişkiyi kuran metafiziksel bir aracı olarak Logos'u konumlandırmıştır (Philo, *Leg.* III. 75). Philon'un düşüncesinde Tanrı mutlak aşkınlık (transcendens) içinde tasavvur edildiğinden, doğrudan yaratma eylemine girilemez; bu yüzden yaratıcı ve vahyedici faaliyetlerini, Tanrı'nın akli ya da hikmeti olan Logos aracılığıyla gerçekleştirir. Philon'a göre Logos, aynı anda hem Tanrı'nın zihnindeki ilahi planı temsil eden Hikmet (Sophia), hem de bu planı fiile geçiren Yaratıcı Sözdür. Bu doğrultuda, Tevrat'ın *Tanrı dedi ki: 'Işık olsun' (Yaratılış, 1:3)* ifadesi, Logos'un yaratıcı eyleminin açık bir delili olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünsel miras, erken Hristiyan yazarlar üzerinde belirgin bir etki yaratmıştır. Özellikle *Yuhanna* İncili'nin giriş kısmı, hem Stoacı hem de Philoncu Logos anlayışına güçlü bir gönderme içerir.

Başlangıçta Logos vardı ve Logos Tanrı'nın yakınındaydı ve Logos Tanrı'ydı (...) Her şey onun tarafından yapıldı ve onsuz hiçbir şey olmazdı. Onun içinde olan hayattı ve hayat insanların ışığıydı (...) ve Logos ete büründü ve aramızda oturdu ve biz onun şanını seyre daldık, o şan ki, Tek Oğul olarak Baba'sından ona geçmiştir (*Yuhanna*, 1: 1-4).

Yuhanna da ifade edilen Logos kavramı, Logos'un hem Tanrı'yla özdeş hem de Tanrı'dan ayrı bir kişilik gibi işlev gördüğü bir yapıyı yansıtmaktadır. Bu yapı, bir yandan Hristiyan

¹⁴³ Avcı, 2000: 12.

¹⁴⁴ Tarakçı, 2011: 203.

¹⁴⁵ Tarakçı, 2011: 203

¹⁴⁶ Tarakçı, 2011: 203.

¹⁴⁷ Tarakçı, 2011: 204.

teolojisinin merkezinde yer alan İsa Mesih'in Tanrısal doğasını temellendirirken, diğer yandan Helenistik dünyanın aşına olduğu kavramlarla diyalog kurma amacını taşır. Böylece Logos, Hristiyanlıkta yalnızca yaratıcı ve vahyedici bir güç değil, aynı zamanda cisimleşmiş Tanrı Sözü olarak İsa'da ete kemiğe bürünmüş metafizik bir varlık haline gelir.¹⁴⁸

Stoacı felsefede Logos, yalnızca evrenin düzenini sağlayan kozmik bir yasa değil, aynı zamanda her bireyin özünde mevcut olduğuna inanılan akılcı ve içkin bir ilkedir. Stoacı düşünceye göre bu evrensel akıl, doğanın her yönünü yöneten ve evrendeki tüm canlıların pay aldığı bir tanrısal prensip niteliğindedir. Dolayısıyla İnsan aklı da bu evrensel Logos'un bir yansıması ya da parçası olarak görülür. Nitekim, insanın doğaya uygun yaşaması, aynı zamanda Logos'a uygun yaşaması anlamına gelmektedir. Bu bağlam çerçevesinde, Stoacılıktaki Logos anlayışı sadece kozmolojik değil, aynı zamanda etik ve antropolojik bir boyut da taşımaktadır. İşte bu arka plan dikkate alındığında, *Yuhanna* İncili'nin başında İsa Mesih'e "Ebedi Söz" (Logos) ve "Tanrı'nın Oğlu" unvanlarının verilmesi, sadece teolojik değil, aynı zamanda felsefi bir pozisyonu da ima eder. Ayrıca *Yuhanna*'nın Logos'u Tanrı ile özdeşleştirmesi ve evrenin onun aracılığıyla yaratıldığını belirtmesi, Hristiyanlığın rasyonel ve evrensel bir hakikat sistemi olarak sunulmasına olanak sağlar. Bu çerçevede, *Yuhanna İncili*'nin önsözü, yalnızca bir ilahiyat beyanı değil, aynı zamanda antik felsefe geleneği içinde de yorumlanabilecek bir metafizik tez haline gelir. Nitekim Eusebius'un aktardığına göre, Plotinos'un öğrencisi Amelios, bu önsözü açıkça felsefi bir metin olarak değerlendirmiştir:

İşte ezeli olan bu Söz (Logos), var edilen her şeyin varoluşunu kendisine borçlu olduğu varlıktır; Herakleitos da bunu savunur. Aynı Logos ki başlangıcın mertebesi ve onuruna yerleştirilmiş olup, o Barbar'ın "Tanrı ile birlikteydi ve Tanrı idi" dediği varlıktır. Bütün varlıklar bütünüyle O'nun aracılığıyla yaratıldı; canlılar, hayat ve varlık O'nda doğdu. Bedenlere indi, ete büründü ve insan suretinde göründü, yine de o anda bile tabiatının görkemini sergiledi; evet, çözüldü (ölümden) sonra yeniden tanrısallığa döndü ve bedende, et ve İnsan'da yaşamadan önce nasılsa yine öylece Tanrı'dır (Euseb. *Praep. Evang.* XI. 19.1-5).

Aslında bu alıntı, Logos'un sadece Hristiyan inancı açısından değil, aynı zamanda antik felsefi geleneğin önemli bir kavramı olarak da değerlendirildiğini ve dolayısıyla Hristiyanlığın felsefi zeminle ilişki kurma çabasının açık bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Kutsal metinlerde Logos kavramına yaklaşım ise tek tip değildir; farklı yazarlar ve anlatılar Logos'u farklı teolojik bağlamlarda ele almışlardır. Özellikle Sinoptik İnciller, Paulus ve *Yuhanna* İncili arasında bu konuda belirgin nüanslar bulunmaktadır. Paulus, kozmik ya da yaratılışla ilişkili bir Logos anlayışı sunmaktan ziyade, Mesih'i Tanrı'nın ebedi planının bir yansıması olarak tanımlar. Onun teolojisinde, ezeli Mesih açık bir biçimde "ezeli hikmet" (sofia) ile özdeşleştirilmiştir: *Mesih, Tanrı'nın gücü ve Tanrı'nın hikmeti oldu (Korintliler, 1:24).*

¹⁴⁸ Duygu ve Akalın, 2018: 27.

Bu ifadeyle Paulus, Logos terimini doğrudan kullanmasa da, Tanrı'nın yaratıcı ve kurtarıcı planını Mesih'in kişiliğinde somutlaştırır. Böylece Mesih, yalnızca tarihsel bir figür değil, Tanrı'nın ezelî bilgeliğinin tecessüm etmiş hâli olarak sunulur. Sinoptik İnciller (özellikle *Matta* ve *Luka*), Logos kavramını açıkça kullanmamakla birlikte, Tanrı'nın yaratılıştan önceki mevcudiyetini ve Kutsal Ruh'un aktif işleyişini vurgularlar. Örneğin, *Luka*'da melek Meryem'e şöyle der: "Kutsal Ruh senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesi'nin gücü seni gölgeleyecek. Bu nedenle doğacak olana kutsal, Tanrı'nın Oğlu denecek" (*Luka*, 1:35). Benzer şekilde *Matta* İncili'nde de Mesih'in doğumu, Kutsal Ruh'un etkisiyle gerçekleşir: "Meryem, nişanlısı Yusuf ile birlikte olmadan önce, Kutsal Ruh'tan hamile olduğu ortaya çıktı" (*Matta*, 1:18-20).

Bu anlatımlar, Tanrı'nın yaratıcı kudretinin ve ilahi planının yeryüzündeki tezahürünü Kutsal Ruh üzerinden açıklamaktadır. Paulus ise bu yaklaşımlardan ayrılarak, Mesih'in ezelî doğasına vurgu yapar ve Kutsal Ruh'u onun yeryüzüne gelişinde aktif ve yönlendirici bir ilahi unsur olarak konumlandırır: "Eğer İsa'yı ölümden dirilten Ruh sizde yaşıyorsa, Mesih'i ölümden dirilten Tanrı, sizde yaşayan Ruh'u aracılığıyla bedenlerinizi de yaşama kavuşturacaktır" (*Romalılar*, 8:9-11). *Yuhanna* İncili ise bu metinlerin hepsinden ayrılarak, çok daha belirgin ve felsefi bir Logos doktrini ortaya koyar. *Yuhanna* da, Logos hem Philoncu anlayışla örtüşen bir aracı ilke hem de Paulus'un ezelî Mesih tasavvuruyla birleşen yaratıcı kudret olarak tanımlanmaktadır. Bu ifadeler, Logos'un yalnızca Tanrı'nın kelamı değil, aynı zamanda Tanrı'nın kendisi olduğunu ve tüm yaratılışın bu ezelî Söz aracılığıyla meydana geldiğini açıkça ifade eder. Böylece, *Yuhanna İncili*, Logos'u Tanrı'nın ezelî Sözü ve yaratıcı kudreti olarak konumlandırmakta; aynı zamanda İsa'nın beden almış Tanrısal Kelâm olarak dünyaya inişini hem teolojik hem de felsefi bir çerçevede sunmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, Hristiyan teolojisinin Yunan düşünceyle entegre ilişki biçimlerinden birini temsil eder.

Erken dönem Hristiyan kaynaklarında ve apolojistlerin savunularında Logos kavramı, Antik Yunan felsefesinden ödünç alınarak teolojik bir çerçevede yeniden yorumlanmıştır. Bu kavram, Hristiyanlığın özellikle pagan felsefi geleneklerinin etkili olduğu bölgelerde meşruiyet kazanmasına ve kendine bir düşünsel zemin oluşturmaya olanak sağlamıştır. Logos öğretisi, farklı inanç sistemlerine mensup topluluklarla ortak bir kavramsal dil geliştirilmesine imkân tanımış; bu yönüyle Hristiyanlık açısından birleştirici ve kapsayıcı bir işlev üstlenmiştir. Bu neticede erken dönem savunucularının Logos doktrinine sahip olan her kimsenin kurtuluşa ereceğini ifade etmesi birleştirici rolün gerçekliğini vurgulamaktadır.

Ama bazıları, sebepsiz yere ve öğrettiklerimizi çarpıtmak amacıyla, Mesih'in yüz elli yıl önce Cyrenius zamanında doğduğunu ve ardından Pontius Pilatus zamanında bizim söylediğimiz şeyleri öğrettiğini ileri sürebilir ve bu yüzden, O'ndan önce doğmuş olan herkesin sorumsuz olduğunu iddia ederek bize karşı çıkabilir. Bu güçlüğü önceden sezerek çözelim. Biz, Mesih'in Tanrı'nın ilk doğanı olduğunu öğrendik ve daha önce de O'nun, her insan soyunun pay sahibi

olduğu Söz (Logos) olduğunu açıkladık; ve akıl yoluyla yaşayanların Hristiyan olduğunu, her ne kadar ateist sanılmış olsalar da, söyledik. Örneğin, Yunanlılar arasında Sokrates ve Herakleitos ve onlara benzer insanlar; barbarlar arasında ise İbrahim, Ananias, Azarias, Misael, İlyas ve şimdi isimlerini saymanın ve eylemlerini anlatmanın gereksiz olacağını bildiğimiz birçok başka kişi çünkü bunun sıkıcı olacağını biliyoruz. Bu nedenle, Mesih'ten önce yaşayan ve akılsızca yaşayanlar, kötüydüler ve Mesih'e düşmandılar; ve akıllıca yaşayanları öldürdüler. Ancak, Tanrı'nın iradesi uyarınca, her şeyin Rabbi ve Babası olan Tanrı'nın Sözü'nün gücüyle, bir bakireden insan olarak doğdu, İsa adı verildi, çarmıha gerildi, öldü, dirildi ve göğe yükseldi akıllı bir insan, şimdiye kadar söylenenlerden bunu anlayabilir (Iustin. *Apol.* I. 46).

Erken dönem Hristiyan apolojistlerine göre, Yunan filozofları yalnızca Logos'un, yani Gerçek Söylem'in ve Kusursuz Akıl'ın bazı yönlerine ulaşabilmişlerdir. Ancak Hristiyanlıkla birlikte Logos kavramı yeni bir anlam kazanmış ve derin bir dönüşüm geçirmiştir. Nitekim Logos, İsa Mesih'te beden bularak tam anlamıyla ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre, Hristiyanlar yalnızca aklın izini sürmekle kalmaz; Tanrısal Logos'a uygun bir yaşam sürdürdükleri için gerçek anlamda filozof olarak kabul edilmelidirler. Clemens'in ifadesiyle: “bize Tanrı'ya benzeyecek biçimde davranmayı ve tanrısal tasarımı tüm eğitimimizin yönetici ilkesi olarak kabul etmemizi öğreten gerçek felsefedir” (Clem. *Strom.* I. 7). Benzer şekilde Iustinus da şu değerlendirmede bulunur: “felsefe yapmak, akla uygun bir yaşam sürmekse, Hristiyan yaşamı ilahi aklın bizzat kendisine dayanmaktadır” (Iustin. *Apol.* I, 46, 3-4).¹⁴⁹

Hristiyanlığın ilk yüzyıllarından itibaren, özellikle entelektüel merkezlerde ve teolojik okullarda felsefi söylemlerin dikkate değer bir yer tuttuğu gözlemlenmektedir. Bu durum, Hristiyanlığın yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda rasyonel ve sistematik bir öğreti biçimi olarak yapılandırılması açısından kritik bir rol oynamıştır. Zamanla felsefi düşüncenin Hristiyan eğitim sistemine entegrasyonu, eğitim programlarının temel metinler üzerinden yürütüldüğü yorumsal (hermeneutik) bir yapıya dönüşmesini beraberinde getirmiştir. Tıpkı Platoncu akademilerde öğrencilerin eğitimi Platon'un diyaloglarını okuyup yorumlamak suretiyle ilerliyorsa, Hristiyan okullarında da öğrenciler belli kutsal metinleri belirli bir sıralama dâhilinde okuyarak eğitilmekteydi.¹⁵⁰ Bu metinler arasında özellikle *Kutsal Meseleler*, *Hatip* ve *Neşideler* *Neşidesi* öne çıkmaktadır. Böylece eğitim yalnızca literal düzeyde bir okuma değil, metinlerin altında yatan daha derin hakikatleri keşfetmeye yönelik çok katmanlı bir anlama sürecine dönüşmüştür.

Bu dönemde felsefenin pedagojik araç olarak kullanımı en sistematik biçimini İskenderiyeli Clemens ve onun öğrencisi Origenes ile birlikte kazanmıştır. Her iki düşünür de hem felsefi hem de teolojik gelenekleri harmanlayarak, insanın Tanrı ile birleşmesini hedefleyen bütüncül bir öğretim anlayışı geliştirmiştir. Origenes, özellikle felsefi eğitimin, kutsal metinlerin derinliklerine nüfuz edebilmek için zorunlu bir aşama olduğunu savunmuştur. Ona göre, Kutsal Yazılar yalnızca

¹⁴⁹ Hadot, 2017: 233.

¹⁵⁰ Wilson, 1983: 23-45.

yüzeysel bir anlatım sunmaz; metnin altında gizli anlamlar ve Tanrısal sırlar saklıdır. Bu sırların anlaşılması içinse akıl yürütme yetisi, mantık bilgisi ve felsefî kavrayış zorunludur: “Kutsal Yazıları daha derinden anlayabilmek için mantık ve felsefeye ihtiyaç vardır. Çünkü bu metinler yalnızca yüzeysel anlam taşımaz; onların ardında Tanrı’nın derin sırları gizlidir” (Orig. *Princ.* IV.2).

Origenes’in bu yaklaşımı, Hristiyan düşünce tarihinde hem kutsal metinlerin çok katmanlı doğasının kabulü açısından hem de felsefî eğitimle dinsel sezginin bir arada nasıl işleyebileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Ona göre kutsal metinlerin gerçek anlamı, sadece inançla değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhsal gelişimle kavranabilir. Bu noktada Origenes, felsefî eğitimi yalnızca teknik bir bilgi olarak değil, aynı zamanda ruhun terbiye edilmesi ve Tanrı’ya yaklaşması için gerekli bir disiplin olarak görür. Şöyle belirtir: “Kutsal Yazılar’ın diliyle birlikte, felsefeyle eğitilen zihin, daha yüksek gerçeklere ulaşmada bir adım öndedir” (Orig. *Princ.* IV.2). Bununla beraber Origenes, felsefenin kutsal öğretinin rakibi olmadığını, aksine hakikatin bazı yönlerinin filozoflar tarafından da dile getirildiğini savunur. Bu noktada, Logos öğretisi üzerinden evrensel hakikatin tüm insanlığa açık olduğu fikrini geliştirir. Origenes’e göre, Tanrı her halka bir rehberlik sistemi sunmuştur ve Yunanlara sunulan rehberlik biçimi felsefe olmuştur. Bu görüş, onun ilahi hakikatin izlerinin Hristiyanlık dışındaki düşünce sistemlerinde de mevcut olabileceğini kabul eden kapsayıcı yaklaşımını ortaya koyar: “Her ulusa bir peygamber gönderildiği gibi, Yunanlılara da felsefe verildi. Zira onların bazı düşüncelerinde, Tanrısal Söz’ün (Logos) izleri bulunmaktadır” (Orig. *Philoc.* XIII.1).

Origenes’in bu görüşlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan bir diğer isim olan İskenderiyeli Clemens, felsefeyi açıkça ilahi kaynaklı bir armağan olarak nitelendirmiştir. Clemens’e göre, felsefe Yunan halkına Tanrı tarafından gönderilmiş bir tür ahlaki ve zihinsel yasa işlevi görmektedir. Tıpkı Yahudilere Musa aracılığıyla *Tevrat* verilmişse, Yunanlara da Platon, Aristoteles ve diğer filozoflar aracılığıyla felsefe sunulmuştur. Bu bakımdan felsefe, vahiyden tamamen ayrı bir unsur değil, vahye hazırlanmayı sağlayan bir tür pedagojik arka plan olarak değerlendirilmelidir: “Felsefe, Tanrı tarafından Yunanlara verilmiş bir armağandır. Yasa’nın Yahudilere verildiği gibi, felsefe de Yunanlara rehberlik etmek üzere verilmiştir” (Clem. *Strom.* I.5.28). Ancak Clemens, felsefeyi nihai bir bilgi kaynağı olarak görmez. Ona göre felsefe, Hristiyan öğretinin nihai hakikatini kavramaya hizmet eden araçsal bir değer taşımaktadır. Gerçek bilgi, yani gnosis, yalnızca Hristiyanlıkta mevcuttur ve felsefenin işlevi, insanı bu yüce bilgiye hazırlamakla sınırlıdır. Bu yaklaşım, felsefenin meşruiyetini tanıırken, onu teolojik hakikatin hizmetine koşan bir çerçeve çizer: “Felsefe, Tanrı’nın gerçeğini daha iyi anlayabilmemiz için bir araçtır. Kutsal Bilgelik’in hizmetkârıdır” (Clem. *Strom.* I.5.29).

Bu bağlamda Clemens ve Origenes’in öncülüğünde şekillenen bu düşünce hattı, erken dönem Hristiyanlığın felsefeye yönelik tutumunu belirleyen en önemli kırılma noktalarından birini temsil

eder. Bu çizgide felsefe, düşmanlıkla karşılaşmamış; aksine kutsal bilginin anlaşılmasında gerekli bir yardımcı, hatta ilahi hakikatin farklı dillerde ifade bulmuş bir biçimi olarak değerlendirilmiştir. Böylece Hristiyan düşüncesi, dönemin hâkim entelektüel kültürüyle çatışmak yerine, onu kendi içinde dönüştürerek bir sentez üretmiş; kutsal metinlerin yorumu ile felsefi aklın eğitimi arasında yeni bir birliktelik geliştirmiştir.

Felsefe ile Hristiyanlık arasındaki ilişkiyi ahlaki eylem ve pratik felsefe temeli üzerinden değerlendiren erken dönem Hristiyan düşünürlerinden biri de Minucius Felix olmuştur. Felix'in bu konudaki yaklaşımı, ne felsefeyi toptan reddeden bir tutumu ne de onu tümüyle kutsayan bir anlayışı yansıtır. Aksine, felsefeye ihtiyatlı ve mesafeli bir perspektifle yaklaşır; felsefenin değerini, yalnızca insanı Tanrı'ya ulaştırma kapasitesi üzerinden değerlendirir. Bu doğrultuda felsefeye yönelik eleştirisini, onun sınırlarını vurgulamakla birlikte, nihai hakikatin Hristiyanlık vahyinde açığa çıktığını savunarak temellendirir. Nitekim Octavius adlı eserinde bu düşüncüyü şu sözlerle ifade eder: "Gerçek felsefe Tanrı'ya ulaşmaktır; ne kadar az sözle, o kadar az çabayla ulaşırsa o kadar iyidir" (Min. Fel. Oct. 19). Bu cümle, Minucius Felix'in felsefeye yönelik temel ölçütünü açık bir biçimde ortaya koymaktadır: felsefi bilgi, eğer insanı Tanrı'ya yönlendirmiyorsa, anlamını kaybetmiş demektir.

Bu nedenle Felix için asıl ölçüt, felsefenin spekülatif doğası ya da mantıksal geçerliliği değil, onun ahlaki ve metafizik amaca katkısıdır. Felsefe ancak bu nihai hedefe yani Tanrı bilgisine, Tanrı'ya yönelişe ve Tanrı'yı bulmaya hizmet ettiği ölçüde değer taşır.

Felix'in tutumu, felsefeye tamamen karşı çıkan kimi diğer erken dönem Hristiyan yazarların aksine, belirli filozoflara ve düşünce geleneklerine ölçülü bir takdir de içermektedir. Özellikle Sokrates ve Herakleitos gibi isimlerin Tanrı arayışındaki samimiyetini ve bazı ifadelerinin Hristiyan peygamberlerin sözlerine yakınlığını vurgulaması bu noktada dikkat çekicidir. Ancak bu takdir, filozofların hakikate ancak sınırlı ölçüde ulaşabildiği ve Tanrı'yı doğrudan tanıyamadıkları düşüncesiyle birlikte sunulur: "Felsefeciler arasında, özellikle Sokrates ve Herakleitos'un sözleri, neredeyse bizim peygamberlerimizin sözleriyle yarışır. Ama onlar Tanrı'yı bulamadılar, biz ise Tanrı tarafından bulunmuş olduk" (Min. Fel. Oct. 20). Felix'in burada yaptığı ayırım, Hristiyanlığın Tanrı'yı insanın çabasıyla değil, Tanrı'nın inayetiyle tanıtan bir din olduğu yönündeki temel teolojik anlayışı yansıtır. Filozofların bilgisi insan aklının ürünü iken, Hristiyanların sahip olduğu bilgi, vahyin sonucu olarak kabul edilir. Bu yaklaşım, akıl ile vahiy arasındaki temel farkı ortaya koyarken, felsefeyi tamamen dışlamadan ama onun sınırlarını belirleyerek Hristiyan düşüncesini konumlandırır.

Hristiyan düşüncesi ile pratik felsefenin kesiştiği en önemli alanlardan biri de etik tartışmalar ve özellikle kölelik meselesidir. Antik felsefenin önemli temsilcilerinden Stoacılar (Seneca ve Epiktetos) köleliği evrenin doğal düzeni içinde yer alan bir kurum olarak görmüşlerdir. Onlara göre

ahlaki özgürlük, sosyal statüden bağımsızdır ve bu bağlamda köle de efendi kadar erdemli olabilir. Ancak bu görüş, köleliğin toplumsal bir sorun olduğu gerçeğini göz ardı eden ve onu ahlaki bir mesele olmaktan çıkaran bir çerçeve sunmuştur. Bu duruma karşılık, Hristiyanlıkta özellikle Aziz Paul'un mektuplarında dile getirilen etik öğreti, statü farklarını aşan, daha evrensel bir ahlak anlayışını yansıtır. Aziz Paul'un *Galatyalılar* 3:28'deki şu sözü, bu anlayışın en çarpıcı ifadesidir: "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür... hepiniz Mesih'tesiniz". Bu alıntı, dönemin sosyal hiyerarşilerini kökten sarsan bir eşitlikçi ahlak ilkesi ortaya koyar. Hristiyanlık inancına göre, bireyin Tanrı karşısındaki değeri, onun toplumsal statüsüyle değil, Mesih'e ait oluşuyla belirlenmektedir. Bu yaklaşım, pratik felsefe ile Hristiyanlık ahlakı arasında radikal bir ayrışma ve dönüşüm olduğunu gösterir. Ancak bu eşitlikçi söylem zamanla daha uzlaşmacı ve sistem içi bir yoruma dönüşmüştür. Özellikle Augustinus, *De Civitas Dei* (Tanrı'nın Şehri) adlı eserinde bu dönüşümün felsefi-teolojik temellerini atar. Augustinus'a göre kölelik, Tanrı'nın yarattığı doğal bir kurum değil; insanın günahı sonucu ortaya çıkmış bir cezadır. Şöyle belirtir: *Kölelik, günahın sonucudur* (August. *De civ. D.* XIX.15). Bu görüş, Hristiyanlığın başlangıçtaki radikal toplumsal söyleminin, daha sonraki dönemlerde toplumsal düzenle uyumlu hâle getirilerek teolojik gerekçelere bağlandığını göstermektedir. Böylece kölelik, doğrudan karşı çıkılması gereken bir adaletsizlikten ziyade, insanlığın düşüşünün bir sonucu ve ilahi adaletin bir tezahürü olarak yorumlanmıştır.

Bu bağlamda, Minucius Felix'in felsefeye yönelik mesafeli ama tamamen dışlayıcı olmayan yaklaşımı; Hristiyan ahlak öğretisinin pratik felsefe ile olan temas noktaları ve bu temasların tarihsel süreçte nasıl dönüşüme uğradığı, erken Hristiyanlığın felsefeyle kurduğu ilişkinin çok katmanlı yapısını gözler önüne sermektedir. Felsefe, Hristiyanlık içinde ne mutlak bir otorite olarak kabul edilmekte ne de tamamen geçersiz sayılmaktadır; aksine, Tanrı'ya yönelen bir ahlaki yaşamı desteklediği ve vahyin içeriğini daha iyi kavramaya hizmet ettiğinden değer kazanmaktadır.

2.4. Quid Ergo Athenis et Hierosolymis (O halde Atina'nın Kudüsle Ne İlgisi Var?): Hristiyanlık ve Felsefe Çatışması

Hristiyanlık ile Yunan felsefesi arasındaki çatışma, özellikle II. yüzyıldan itibaren daha açık bir şekilde görünür hâle gelmiştir. Bu çatışmanın en belirgin başlangıç noktalarından biri, Geç Dönem Platonculuğu'nun temsilcilerinden Celsus'un kaleme aldığı *Logos Alethes* (Hakiki Söz) adlı eseridir. Celsus, bu metninde Hristiyanlığa yönelik kapsamlı bir eleştiri geliştirerek, yeni dini hareketin hem rasyonel temellendirme açısından yetersiz olduğunu hem de geleneksel felsefi düşünceyle bağdaşmadığını ileri sürer (Origen. *C. Cels.* 3.55). Onun açtığı bu eleştirel hat, sonraki dönemlerde Porphyrios, Iulianus Apostata ve Proclus gibi pagan filozoflar tarafından devam ettirilmiştir (Euseb. *Praep. evang.* I.2.1-4). Bu çatışmanın temelini oluşturan meseleler, yalnızca teolojik ayrımlardan ibaret değildir; aynı zamanda epistemolojik, kozmolojik ve ontolojik

düzeydeki farklı bakış açılarını da içermektedir.¹⁵¹ Pagan filozoflarla Hristiyan düşünürler arasındaki tartışmalar, özellikle üç temel eksen etrafında şekillenmiştir: Akıl ile iman arasındaki ilişki, İsa Mesih'in bir beşer olarak yeryüzüne inışı ve gerçekleştirdiği mucizeler, Temel felsefi ilkelerdeki uyumsuzluklar.¹⁵²

Celsus'un yaklaşımı, Hristiyanların iman temelli hakikat iddialarına karşı felsefenin rasyonalist mirasını savunma çabasını yansıtır. Hristiyanların özellikle mucizelere, vahye ve Tanrı'nın doğrudan müdahalesine dayanan söylemlerinin, felsefi akıl yürütme açısından kabul edilemez olduğunu iddia eder. Pagan düşünürlere göre, herhangi bir hakikatin geçerli olabilmesi için onun akıl yoluyla temellendirilebilmesi gerekir. Bu bağlamda, özellikle Celsus ve benzeri düşünürlerin temel eleştirilerinden biri şudur: Hristiyanlık, halkı kandırmaya yönelik basit anlatılar ve dogmalarla doludur; filozofların yüksek akli sorgulamalarına karşılık verememektedir. Bu karışıklık yalnızca dini retorik düzeyinde kalmamış, aynı zamanda felsefi sistemlerdeki kozmosunu ve ontoloji anlayışlarında da kendisini göstermiştir (Origen. *C. Cels.* 3.55).

Yunan felsefesine bağlı düşünürler, Hristiyan inancının üç temel öğretisinin rasyonel olarak kabul edilemez olduğunu düşünmüşlerdir: Evrenin bir başlangıcının ve sonunun olması, Ruhun ölümsüzlüğü, Bedenle birlikte diriliş inancı. Antik felsefe geleneğinde (özellikle Platon ve Aristoteles) evrenin ezeli olduğu düşünülür; *yani evren ne yaratılmıştır ne de son bulacaktır*. Buna karşın Hristiyanlık, Tanrı'nın iradesiyle evreni yoktan yarattığını (*creatio ex nihilo*) ve zamanın sonunda bu evrenin sona ereceğini savunur (*Yaratılış*, 1:1; 2 *Petrus*, 3:10). Bu görüş, pagan filozoflara göre, doğa yasaları ve aklın sürekliliği ilkesine aykırıdır. Benzer şekilde, ruh anlayışı da ciddi bir çatışma alanıdır. Platoncu düşüncede ruh, bedenden bağımsız olarak ezeli ve ebedidir; beden ise onun geçici hapisanesidir (Plat. *Tim.* 28b-29a; Plotinus, *Enn.* IV.8.1): Ancak Hristiyanlık, ruhun Tanrı tarafından yaratıldığını ve ahiret inancıyla birlikte bedenle yeniden birleşerek dirileceğini öğretir (*Yaratılış*, 2:7). Bu durum, antik felsefenin dualist ontolojisine karşı ciddi bir meydan okumadır. Nitekim pagan düşünürlere göre, bedenin tekrar dirilmesi düşüncesi, ruhun saf doğasına hakarettir ve mantıksal olarak da olanaksızdır. Ayrıca, İsa'nın ilahi bir varlık olarak insan bedeniyle yeryüzüne inışı (enkarnasyon) ve gerçekleştirdiği mucizeler, pagan felsefe açısından "mitolojik" ve "irrasyonel" anlatılardır.¹⁵³ Yunan felsefesi, tanrısal olan ile fiziksel dünya arasında mutlak bir ayrım gözetirken, Hristiyanlık bu ayrımı aşarak Tanrı'nın insan bedenine büründüğünü ve zaman içinde tarihsel bir varlık olarak yaşadığını ilan eder. Bu düşünce, özellikle Platonik idealar kuramına ve Aristoteles'in ilk neden anlayışına ters düşmektedir.

¹⁵¹ Wallis, 1972: 101.

¹⁵² Arslan, 2010: 38.

¹⁵³ Arslan, 2010: 38.

Tüm bu farklılıklar, II. yüzyıldan itibaren hem felsefî hem de teolojik cephede derinleşen bir karşıtlığı doğurmuş ve Hristiyan düşünürler, bu eleştirilere karşı çeşitli savunular geliştirmiştir. Tertullianus'un meşhur sorusu, bu çatışmanın özünü veciz bir şekilde ifade eder: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?* (O hâlde Atina'nın Kudüs'le ne ilgisi var?) (Tert. *De praescr. haeret.* 7) Bu ifade, yalnızca felsefeye karşı bir retoriği değil, aynı zamanda Hristiyanlık hakikatinin felsefi spekülasyonlardan bağımsız olduğunu savunan epistemolojik bir kopuşu da simgeler. Tertullianus'a göre, iman Tanrı'dan gelen bir ışıktır; aklın sınırları ise sınırlı bir insani kapasitenin ürünüdür. Bu nedenle Kudüs (vahyin sembolü olarak) Atina'nın sorgulayıcı mantığına ihtiyaç duymaz. Bu bağlamda, Hristiyanlık ve felsefe arasındaki bu çatışma, hem kültürel hem de düşünsel bir sınır mücadelesi olarak şekillenmiş ve özellikle ilk yüzyıllardan itibaren Hristiyanlığın felsefi dünya tarafından meşru bir söylem olarak kabul edilmesini engelleyen önemli bir faktör olmuştur. Ancak ilerleyen dönemlerde, bu çatışma yerini zaman zaman uzlaşma arayışlarına, zaman zaman da sentez girişimlerine bırakacaktır.

Hristiyanlık ile Antik Yunan felsefesi arasındaki temel çatışma noktaları, yalnızca soyut metafizik düzeyde değil; aynı zamanda *evrenin kökeni, insanın doğası ve ölüm sonrası yaşama* ilişkin farklı kozmolojilerde de kendini göstermektedir. Bu farklılıklar, özellikle yaratılış anlayışı, ruhun doğası ve ruh-beden ilişkisine dair diriliş öğretisinde belirginleşir.

1. Yaratılışın Doğası: Yoktan Yaratılış mı, Biçim Verme mi? İlk olarak, Hristiyanlık inancı, evrenin bir başlangıcı olduğunu ve zaman içinde Tanrı tarafından yoktan var edildiğini (*creatio ex nihilo*) savunur. Bu görüş, Yaratılış Kitabı'nın şu sözleriyle temellenir: “Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı” (*Yaratılış*, 1:1). Bu ifade, evrenin Tanrı tarafından zamanın başlangıcında yaratıldığını, yani zamanla birlikte ortaya çıktığını gösterir. Hristiyan kutsal metinlerinde evrenin yalnızca bir başlangıcı değil, aynı zamanda bir sonu olduğu da vurgulanır. Örneğin, Petrus'un mektubunda şöyle der: “Rab'bin günü hırsız gibi gelecek... Gök büyük bir gürültüyle ortadan kalkacak, maddesel öğeler yanarak yok olacak, yer ve yeryüzündeki işler yanıp bitecektir” (*Petrus*, 3:10). Kutsal metinlerden bu tür pasajlar, Hristiyan kozmolojisinin zaman-merkezli yapısını, yani hem yaratılış hem de son fikrini ortaya koyar. Buna karşılık, Antik Yunan felsefesi (özellikle Platon ve Aristoteles'in etkisinde şekillenen anlayış) evrenin bir başlangıcının olmadığını, ezelî ve ebedî olduğunu öne sürer. Tanrı ya da Demiurgos, burada yaratıcı değil, düzenleyici konumundadır. Platon'un *Timaeus* diyalogunda yer aldığı üzere, Tanrı kaotik ve biçimsiz olan maddeye form ve düzen verir. Bu düşünce sisteminde “yaratmak”, Yunanca *create* anlamında değil; plasare, yani şekil vermek anlamında değerlendirilir: “Demiurgos, kaos halindeki maddi düzeni akıl ve geometrik formlarla şekillendirdi (*διακοσμῶν*)” (Plat. *Tim.* 30a).¹⁵⁴

¹⁵⁴ Conford, 1937: 33-35; May, 1994: 1-15.

2. Ruhun Doğası ve Kaynağı: Lütuf mu, Öz Doğa mı? İkinci olarak, Hristiyanlık ruhun ezeli olmadığını savunur. Kutsal Kitap’a göre, insanın ruhu Tanrı tarafından yaratılmıştır ve onun yaşam kaynağı Tanrı’nın doğrudan müdahalesidir: “Rab Tanrı yerin toprağından adamı yarattı ve onun burnuna yaşam nefesi üfledi. Böylece adam yaşayan varlık oldu” (*Yaratılış*, 2:7). Bu alıntı, insanın hem maddi hem de manevi yönünün Tanrı’nın yaratıcı eylemiyle ortaya çıktığını ifade eder. Hristiyan inancına göre ruh, kendi başına ölümsüz değildir; ölümden sonra ancak Tanrı’nın lütfuyla yaşamaya devam eder. Aziz Paulus’un Korintliler’e yazdığı mektupta bu durum şöyle ifade edilir: “Bedenimizden ayrılıp Rabbin yanında olmayı yeğleriz” (*Korintliler*, 5:8). Bu ifade, ruhun ölümsüzlüğünün yalnızca Tanrı’nın iradesiyle mümkün olduğunu ortaya koyar. Öte yandan, Platoncu ve özellikle Yeni-Platoncu gelenek, ruhun ezeli olduğunu ve bedenden bağımsız olarak var olabileceğini savunur. Ruh, doğası gereği ölümsüzdür; bedene geçici olarak bağlanır. Bu görüş, Arslan’ın Phaedon’dan aktardığı diyalogunda şu şekilde yansıtılır: “Ruh, bedene girmeden önce idealar dünyasında yaşamıştır; ölümle birlikte tekrar oraya döner. Ruhun ölümsüzlüğü, onun tanrısal özünden kaynaklanır; bir lütuf değil, bir doğa meselesidir.”¹⁵⁵

3. Ruh-Beden İlişkisi ve Diriliş İnancı: Üçüncü önemli farklılık, ruhun bedenle birlikte dirilişi öğretisinde ortaya çıkar. Hristiyanlık, yalnızca ruhun değil, bedenin de ölümden sonra yeniden dirileceğini öğretir. Bu inanç, özellikle Paulus’un Korintliler’e yazdığı mektuplarda şu şekilde açıklanır: “Ölülerin dirilişi de böyledir... Zayıf olarak gömülür, kuvvetli olarak dirilitir... Ruhani bir beden olarak dirilitir” (*Korintliler*, 15:42-44). Hristiyanlar, bu diriliş inancını yalnızca soyut bir inanç olarak değil, İsa Mesih’in fiziksel dirilişiyle somutlaşan tarihsel bir gerçeklik olarak görürler: “Ama Mesih ölümler arasından dirilmiştir; ölenlerin ilk örneğidir” (*Korintliler*, 15:20). Bu anlayışa göre İsa’nın dirilişi, iman edenlerin de aynı şekilde dirileceğine dair ilahi bir teminattır. Antik Yunan felsefesi ise özellikle Platoncu ikicilik bağlamında, bedenin ruh için bir tür hapisane olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla ruhun kurtuluşu, bedenin terk edilmesiyle mümkündür. Bedensel diriliş fikri, bu gelenek içinde mantıksız ve arzulanmayan bir durum olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁶ Ruhun yeniden bedenle birleşmesi, özellikle maddenin düşüklüğü ve yozluğu fikrinden dolayı filozoflar için bir gerileme anlamına gelir.

Bu üç temel başlık, Hristiyanlık ile Yunan felsefesi arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrışmanın nedenini oluşturur. Felsefe, varlığı ezeli ve düzenli bir akılla açıklamaya çalışırken; Hristiyanlık, her şeyin kökenini ve amacını Tanrı’nın iradesine dayandırır. Bu fark, yalnızca teorik bir tartışma değil, aynı zamanda insanın varoluşuna, amacına ve kurtuluşuna dair iki farklı yol haritasını ifade eder.

¹⁵⁵ Arslan, 2010: 261.

¹⁵⁶ Arslan, 2010: 262.

Erken Hristiyan döneminde, felsefeye yönelik yaklaşımlar oldukça çeşitlilik göstermektedir. Bir yandan, Iustinus, Clemens Alexandrinus ve Origenes gibi düşünürler, felsefeyi Tanrı'ya ulaşmakta önemli bir araç olarak görüp, akıl ve iman arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi kurarken; diğer yandan Tertullianus, Tatianus, Irenaeus gibi bazı önemli isimler, felsefeyi sadece faydasız değil, aynı zamanda imanı tehdit eden bir sistem olarak değerlendirmiştir. Bu ikinci gruptaki düşünürlerle göre felsefe, insanı Tanrı'dan uzaklaştıran ve onu spekülatif, dünyevi düşüncelerle meşgul ederek hakikatten koparan bir etkinliktir. Felsefenin nihai amacı olan bilgelik, yalnızca insan çabasıyla ulaşılamayacak bir şeydir; gerçek bilgi, ancak Tanrı'nın vahyi aracılığıyla edinilebilir. Erken dönem Hristiyanlık ile felsefe arasındaki bu çatışmayı en açık şekilde dile getiren ve bu iki alanın kesinlikle birbirine karıştırılmaması gerektiğini savunan ilk antik Hristiyan yazarlardan biri Tertullianus olmuştur. Ona göre, Hristiyanlık ile felsefe arasında bir uzlaşma aranması dahi sakıncalıdır. Felsefe, Hristiyan dogmalarını yozlaştıran ve sapkınlıkların kaynağı hâline gelen bir yabancı düşünce sistemidir. Tertullianus'un meşhur sözleri bu durumu özetlemektedir:

Peki Atina'nın Kudüs'le ne ilgisi var? Akademi'nin Kilise'yle, heretiklerin Hristiyanlarla ne ortak yanı olabilir? Bizim doktrinimiz Mesih'ten geliyor, felsefeden değil. Tanrı'nın Krallığı sözle değil, kudretle ortaya çıkar. Tanrı'nın birliğini bozan, yazgıya inanan, maddenin sonsuzluğunu savunanlardan biz ne alabiliriz? Böyle adamların Kilise'ye ne faydası olabilir? Biz, Mesih İsa'yı tanıdıktan sonra, boş tartışmalara, akıl yürütmelere ya da yeni fikir arayışlarına ihtiyaç duymayız. İncil'in ardından başka bir araştırmaya gitmeye de gerek yoktur. Çünkü biz imanla inanırız- felsefenin gerekçeleriyle değil. Ne yazık ki, bazıları bu gerçeği reddediyor ve felsefi açıklamalara başvurarak inancı kendi arzularına göre şekillendiriyorlar. Bu yüzden, inancı terk edip, kendilerini "bilgelik" adı altında sapkınlığa kapırtıyorlar (Tert. *De praescr. haeret.* 7-8).

Tertullianus'un bu ifadeleri, sadece felsefenin faydasızlığına değil, zarar verici doğasına da işaret eder. Ona göre filozofların ortaya koyduğu her kuram, aslında sapkın düşüncelerle Hristiyan öğretiyi bulandırmakta, halkı hakikatten uzaklaştırmaktadır. Felsefeye benzer bir eleştirel yaklaşım da Tatianus tarafından geliştirilmiştir. *Adversus Graecos* (Grekler'e Karşı) adlı eserinde, Yunan filozoflarını yalnızca metafizik veya epistemolojik düzlemde değil, ahlaki düzlemde de yetersiz ve tutarsız bularak alaya alır. Tatianus'un felsefeye yönelik itirazı, özellikle filozofların yaşayışları ile öğretileri arasındaki çelişkileri vurgulaması açısından dikkat çekicidir:

Felsefenin peşinde koşmakla sizler ne mükemmel bir şey ortaya koydunuz? En ünlü filozoflarınız bile boş övünmenin ötesine geçemedi. Diogenes, bir hamamda kendi kendine yeterek özerkliğini gösterdi; ancak çiğ ahtapot yemekten bağırsakları iflas etti ve oburca bir tavırla can verdi. Aristippus, savunduğu felsefeye uygun yaşadığını göstermek için mor bir cüppe giyerek sokaklarda dolaştı. Platon, bir filozof olmasına rağmen, açgözlülüğü yüzünden, Dionysius tarafından köle pazarında satıldı. Aristoteles ise, kendi 'ölçülülük' ilkesini akla zarar bir şekilde çiğneyerek mutluluğu hazda aradı;ki bu, bir öğretmene yakışmayacak bir davranıştır. Büyük İskender'e, gencin aklını o kadar çeldi ki İskender kendi faniliğini unuttu. Arkadaşı [Hermias] ona tanrısal bir hürmet göstermedi diye, onu bir ayı ya da leoparmış gibi zincire vurup ortalıkta gezdirdi. Bana sorarsanız, bırakın böyle insanlar 'filozof'luk taslasın!" (Tatianus, *Ad Gr.* 25-35).

Bu alıntı, felsefenin pratikte ne denli çelişkili yaşandığını gösterme çabasıdır. Tatianus’a göre, felsefenin sözde erdemleri, günlük yaşamda karşılığı olmayan boş iddialardan ibarettir.

Benzer biçimde, Hippolytus da filozofların, Tanrı’nın bilgeliğini kendi akıllarıyla kavramaya çalışarak yanıldıklarını savunur: “Filozoflar, Tanrı’nın bilgeliğini kendi akıllarıyla kavramaya çalışarak yanıldılar” (Hippol. *Haer.* I.3). Cyprianus ise insan bilgeliğinin, Tanrı’nın yalınlığı ve mutlak gerçeği karşısında boş ve yetersiz olduğunu ifade eder: “İnsan bilgeliği, Tanrı’nın yalınlığı karşısında boş ve yetersizdir” (Cypr. *Ad Don.* 2).

Hristiyan inancının güçlendikçe ve felsefe argümanlar taraftar tarafında öğrenilmeye başlandıkça riskler daha net fark edilmeye başlanmış ve özellikle Kilise Babaları, felsefenin artık bir meşruiyet zemini olmaktan çıkarak bir tehdit haline geldiğini açıkça ifade etmişlerdir. Öyle ki felsefenin teolojik doktrinleri bozduğu yönündeki en somut örneklerden biri, Gnostik hareketler üzerinden gözlemlenir. Özellikle Valentinus ve Basilides gibi figürlerin, Platoncu kozmoloji ve ontolojiyi Hristiyanla sentezlemeye çalışmaları, erken dönem Kilise Babaları tarafından sapkınlık olarak değerlendirilmiştir (Iren. *Haer.* I.23-27). Bu konuda en net eleştirilerden biri, Irenaeus tarafından getirilmiştir. *Adversus Haereses* adlı eserinde, Gnostiklerin felsefi spekülasyonlar yoluyla Hristiyan öğretiyi çarpıttığını ileri sürer: “Gnostikler, Platonik düşünceleri kullanarak Hristiyanlık dogmalarını bozmuşlardır” (Iren. *Haer.* I.23-27). Bu örnek, felsefenin sadece bireysel iman için değil, kilise doktrininin bütünlüğü açısından da tehdit oluşturduğuna dair endişeleri pekiştirmiştir. Gnostisizm, vahiy temelli bir dinin içine felsefi öğeler sokulması hâlinde nasıl bir bozulmanın ortaya çıkabileceğini göstermiştir.

Nitekim Kilise Babalarının uyarılarının teorik düzeyde kalmadığını, tarihsel örnekler aracılığıyla da doğrulamak mümkündür. Özellikle eğitilmiş ve felsefi düşünceye yakın bireyler arasında inançtan sapmaların görülmesi, bu endişeleri daha da haklı çıkarır niteliktedir. Bu bağlamda Eusebius, *Praeparatio Evangelica* adlı eserinde, Plotinus’un öğrencisi olan Amelius’in Hristiyanlığı terk ederek yeniden pagan felsefesine döndüğünü belirtir. Bu örnek, felsefi çevrelerde inancın nasıl etkisizleştiğini ve sonunda terk edildiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir: “Amelius, başlangıçta Hristiyandı, ancak Plotinus’un etkisiyle paganizme döndü” (Euseb. *Praep. evang.* XI.19).

Hem piskopos hem de Platoncu bir filozof olarak tanınan Synesius, hem piskopos unvanına sahip bir din adamı, hem de Platoncu bir filozoftur. Yazışmalarında, ruhun doğumdan önce var olduğu gibi Hristiyan öğretilerle çelişen fikirleri savunduğu görülmektedir: “Ruhun önceden var olduğunu kabul ediyorum” (Synes. *Ep.* 105) Bu durum, Hristiyan dogmaları ile felsefi inançların bir arada var olamayacağını, aynı kişide bile çatışmalar doğurabileceğini ortaya koyar.

Roma İmparatoru Iulianus, Hristiyan eğitimi almasına rağmen, felsefe ile tanışmasının ardından Hristiyanlığı terk etmiş ve paganizmi yeniden diriltmeye çalışmıştır. Bu dramatik dönüş, Ammianus Marcellinus (22.5) tarafından şöyle aktarılır: “Iulianus, felsefenin etkisiyle Hristiyanlıktan vazgeçti ve paganizmi canlandırmak istedi” Iulianus’un “Apostata” (Dinden Dönen) olarak anılması, onun bu tercihinin sadece kişisel bir inanç değişiminden ibaret olmadığını, aynı zamanda imparatorluk politikasında radikal bir kırılmayı temsil ettiğini göstermektedir.

Dönemin pagan filozofları da Hristiyanlığı özellikle cahil halk arasında yaygınlaşan bir inanç olarak tanımlar. Celsus, *Alethes Logos* adlı eserinde, Hristiyanlığı aşağılamak için şu ifadeleri kullanır: “Hristiyanlık, ancak cahilleri kandırabilir; aydınlanmış olanlar bu saçmalıklara inanmaz” (Origenes, *C. Cels.* III.55). Benzer şekilde Porphyrius, Hristiyanlığı ancak felsefeyle tanışmamış insanların benimsediğini savunur: “Basit Hristiyanlar iyi niyetlidir, ancak felsefe ile aydınlananlar bu batıl inancı terk eder” (Porph. *Adv. Christ.* Fr.1).¹⁵⁷ Bu görüşler, felsefenin aydınlar arasında nasıl bir inanç çözülmesine neden olduğunu, dönemin dış gözlemcileri tarafından da kabul edildiğini gösterir.

Nitekim tüm bu çatışma argümanları Hristiyanlığın başlangıç döneminde felsefeye duyulan güvensizliğin yalnızca bir düşünsel tercih değil, teolojik bir zorunluluk olarak görüldüğünü göstermektedir. Felsefe, bu anlayışa göre Tanrı’nın vahyine tabi kılınmadıkça doğru bilgiye ulaşamaz; insanı sadece karanlıkta bırakır. Ancak bu gerilimli ilişki, her zaman sadece çatışma ile sonuçlanmamıştır. Felsefeye karşı alınan bu mesafeli tavır, bir yönüyle Hristiyan düşüncesinin özgünleşmesini de sağlamıştır. Kilise Babaları, bir yandan felsefeye mesafeli dururken; öte yandan onun kavramsal araçlarını ve tartışma biçimlerini kullanarak teolojik sistematik kurmuşlardır. Bu tarihsel süreç, “Hristiyan felsefesi” olarak adlandırılabilir ayrı bir düşünsel alanın doğmasına zemin hazırlamıştır. Yani felsefe, Kilise Babaları tarafından bir yandan eleştirilmiş; ama aynı zamanda içselleştirilerek Hristiyan akıl yürütmesinin temellerinden biri hâline getirilmiştir.

2.5. Kutsal Yazılar

Hristiyan inancının temelini oluşturan kutsal yazılar, yalnızca ibadet ve teolojiye yönelik metinler olmanın ötesinde, aynı zamanda tarihsel bir belleğin, kültürel sürekliliğin ve felsefi bir dünya görüşünün de taşıyıcısı olarak değerlendirilmelidir. Bu metinler, salt manevi bir rehberlik değil, aynı zamanda insanlık tarihine, evrenin anlamına ve ahlaki yaşamın yapısına dair bütünlüklü bir bakış açısı sunar. Kutsal Kitap’ın başlangıcında Tanrı’nın evreni yoktan var edışı anlatılırken, insanlık tarihinin ilk evreleri teolojik bir çerçeveye şekillendirilir. Devamında yer alan peygamber anlatıları, Tanrı ile insan arasında kurulan ahdi ilişkinin tarihsel seyrini ortaya koyar ve bu süreci İsa Mesih’in kişiliğinde doruğa ulaştırır. Bu bağlamda, Hristiyanlık kutsal metinleri yalnızca

¹⁵⁷ Harnack, 1987: 30-31.

Tanrısal vahyin sözlü aktarımı değil, aynı zamanda insanın kendini, toplumu ve evreni anlamlandırma çabasına yön veren bir bilgi ve değer sisteminin kaynağıdır. Böylelikle bu metinler, hem dogmatik yapının temelini teşkil eder hem de Hristiyan etiğinin ve bireysel/mekânsal ahlaki düzenin merkezî referans noktası hâline gelir. Dolayısıyla Hristiyan kutsal yazıları, yalnızca teolojik birer belge değil, aynı zamanda felsefi düşünceyle etkileşime giren, tarihsel-kültürel kimliklerin inşasında aktif rol oynayan çok katmanlı metinler olarak okunmalıdır.

Hristiyanlığın kutsal kitabı olan Kitab-ı Mukaddes, Eski Ahit (Tanah) ve Yeni Ahit (İncil) olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Eski Ahit; Yaratılış, Antik Yakın Doğu'daki göçler, Krallık Dönemi, sürgün ve geri dönüş gibi tarihsel süreçleri ele alarak tarih felsefesi açısından anlamlı bir yapı sunarken, Yeni Ahit ise Tanrı'nın İsa Mesih aracılığıyla dünyaya müdahalesini ve bu olayın yol açtığı teolojik ve etik dönüşümleri konu alarak çeşitli felsefi düşüncelere zemin hazırlamaktadır.¹⁵⁸ Bu bağlamda, Eski Ahit'teki Tanrı kavramı oldukça önemli bir yer tutar. Zira Tanrı yalnızca evreni ve insanları yaratmakla kalmamış, aynı zamanda kendine bir halk (Yahudi halkı) seçerek onlara Yasa'yı göndermiştir. Seçtiği bu halkı korumuş, gözetmiş; itaat edenleri ödüllendirmiş, etmeyenleri ise cezalandırmıştır. Hristiyanlık, bu Eski Ahit tarih anlayışını benimseyerek İsa'nın insanlığı kurtarıcı tarihsel misyonuna uyarlamıştır. Bu tarih anlayışına göre evrenin tarihi Tanrı'nın yaratmasıyla başlar; ardından ilk insanın itaatsizliği ve cennetten kovulması gelir. Daha sonra Tanrı'nın İbrahim'le yaptığı antlaşma ve Musa'ya gönderdiği Yasa devreye girer. İnsanlığın işlediği büyük günah nedeniyle Tanrı, sevgisi gereği Oğlu İsa'yı insan suretinde dünyaya gönderir. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle birlikte Eski Antlaşma'nın (Ahit'in) yerini Yeni Antlaşma alır; Yahudi Yasası'nın yerini ise İsa'nın getirdiği sevgi ve kurtuluş yasası alır. Böylece, İsa'nın şahsında tüm insanlık kurtuluşa erişir.

Hristiyanların Eski Ahit'ten aldıkları ve geliştirdikleri tarih ve teoloji anlayışı Yeni Ahit'te de devam etmiştir. Fakat bu durum *Yuhanna* İncil'inde değişmektedir. Öyle ki *Yuhanna*'nın başlangıç sözü felsefi imgelerle doludur ve hatta stoacılıktan da izler taşımaktadır:

Başlangıçta Kelam vardı. Kelam Tanrı'yla birlikteydi ve Kelam, Tanrı'ydı ve o başlangıçta Tanrı ile birlikteydi. Her şey onunla birlikte meydana geldi ve meydana gelen hiçbir şey onsuz meydana gelmedi. Hayat ondaydı ve hayat insanların ışığıydı (*Yuhanna*, 1:1).

Yuhanna İncili'nin giriş kısmında Mesih, Logos olarak tanıtılmaktadır. Gilson'a göre "İsa'nın Logos olduğunu söylemek felsefi değil, dinsel bir iddiadır."¹⁵⁹ Bu bağlamda *Yuhanna*'nın başlangıç kısmındaki Logos "bir insanın sözü" veya "Tanrı'nın mesajı" anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Harman, 2016: 35; Duygu ve Akalın, 2018: 36.

¹⁵⁹ Gilson, 2021: 20.

¹⁶⁰ Tarakçı, 2011: 208.

Yuhannadan sonra Paulus'un yazılarında da çeşitli felsefi bazı tezlere rastlamaktayız. Bu tezlerden ilki, onun Atinalılara konuşmasında ortaya attığı insanın Tanrı'ya olan benzerliği konusudur. Nitekim, 'O'nun içinde yaşarız, hareket ederiz ve varız' diyen sizin şairlerinizden birinin sözü de doğrudur. 'Biz de O'nun soyundanız' demişlerdir. Öyleyse Tanrı'nın soyundan olduğumuza göre, O'nun altın, gümüş ya da taştan, insan becerisinin ve tasarımının oyduğu nesnelere benzediğini düşünmemeliyiz (*Elçilerin İşleri*, 17:28-29).

Paulus'un diğer önemli tezi de evrenden hareketle Tanrı'nın bilgisine erişmenin mümkün olduğu görüşüdür. Bu bağlamda Tanrı, kendisi hakkındaki her şeyi evrene işlemiştir ve işaretlerle birlikte insanın Tanrı'yı bulmasını istemiştir.

Çünkü Tanrı'yla ilgili bilinebilecek her şey onlara açıktır; Tanrı bunu onlara göstermiştir. O'nun görünmeyen nitelikleri (sonsuz gücü ve tanrısal doğası) dünyanın yaratılışından beri yapılmış olanlarla açıkça görülüp anlaşılmaktadır. Bu nedenle özürleri yoktur. Çünkü Tanrı'yı bildikleri halde O'nu Tanrı olarak yüceltmediler, O'na şükretmediler. Tersine, düşüncelerinde budalalaştılar ve anlayışsız yüreklerini karanlık bürüdü (*Romalılara Mektup*, 1:19-21).

Aziz Paul'un diğer bir görüşü de Selaniklilere Birinci Mektup'unda insandan söz ederken onun 3 parçadan meydana geldiğini dile getirmektedir. Bunlar ona göre: Ruh, can ve bedendir. "Barışın Tanrısı sizi tamamiyle kutsasın ve Efendimiz İsa Mesih geldiğinde ruhunuz, canınız ve bedeniniz kusursuzca sağ ve salim olsun" (*Selanikliler*, 5-23). İnsanın 3'e bölünmesi Platon'un insan ruhunu üçe bölmesiyle karşılaştırabiliriz fakat Aziz Paul Platon'dan farklı olarak ruhu değil, insanı bölmektedir.¹⁶¹

Hristiyanlık, özü itibariyle insanın kurtuluşunu amaçlayan bir din olduğundan, hem Eski Ahit'ten devraldığı teolojik miras hem de Yeni Ahit'te özellikle *Yuhanna İncili* ve Paulus'un mektuplarında görülen düşünsel yapı itibariyle, felsefi kavramları ve söylemleri çeşitli şekillerde kullanmıştır. Bu kullanım, yalnızca kavramsal bir yakınlıktan ibaret değil; aynı zamanda erken dönem Hristiyan düşüncesinin, Yunan felsefesiyle doğrudan bir karşılaşma yaşadığını da göstermektedir. Nitekim *Yuhanna İncili*'nin girişinde geçen ve Tanrı'nın yaratıcı Sözü'nü tanımlamak için kullanılan "Logos" kavramı, Stoacı ve Platoncu kökleri olan bir felsefi terimdir. Bu kavram, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinin ifade edilmesinde temel bir unsur olarak Hristiyan teolojisinin içine dâhil edilmiştir. Aynı şekilde, Paulus'un yazılarında da insanın doğası, ruh-beden ilişkisi, ahlak, özgür irade ve kurtuluş gibi meselelerde döneminin felsefi diliyle örtüşen açıklamalara rastlanır. Bu durum, felsefi imgelerin ve metafiziksel düşüncelerin kutsal metinlerde yer bulmasıyla birlikte, Hristiyanlığın daha ilk yüzyıllarda Yunan felsefesiyle etkileşime girdiğini ve bu etkileşimin doktrinsel düzeyde de belirginleştiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Platoncu metafiziğin temelini oluşturan idealar kuramı ve çokluk içindeki birlik fikri, Hristiyanlıkta Tanrı'nın evrensel akıllı olarak tasvir edilen "Söz" (Logos) ve onun yaratılıştaki işleviyle

¹⁶¹ Arslan, 2010: 260.

özdeşleştirilmiştir. Bu da Platoncu tanrısal idealar sisteminin, Hristiyan teolojisinin erken biçimlenme evresine doğrudan etki ettiğini ve bu etkinin dogmatik düşünceye nüfuz ettiğini açık biçimde göstermektedir.¹⁶²

¹⁶² Arslan, 2010: 258.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YUNAN FELSEFESİNİN DİNLEŞMESİ

3.1. Yeni Platonculuk (Neoplatonizm)

Yunan felsefesinin düşünsel gelişimi geç antikçağda özellikle III. yüzyıl Roma İmparatorluğunun içerisine girdiği siyasal ve ekonomik krizler neticesiyle, dini ve metafizik alanlara nüfuz ettiği bir dönüşüm süreci içerisine girmiştir. Bu dönüşümün en belirgin tezahürlerinden biri, III. Yüzyılda Plotinus öncülüğünde ortaya çıkan ve sistemleşen Yeni Platonculuktur. Temellerini Platon'un idealar öğretisinden alan bu düşünce sistemi, Plotinus, öncülüğünde Tanrı, akıl ve ruh üzerine kapsamlı bir kozmoloji sunarken aynı zamanda bireyin Tanrı ile olan ilişkisini mistik bir kurtuluş bağlamında değerlendirmektedir. Her ne kadar Yeni Platonculuk düşüncesinin temelini Platon'un idealar öğretisi oluşturmuşsa da düşünsel öğretiler olarak çeşitli farklılıklar göstermektedir.¹⁶³ Bu bağlamda Plotinus'a göre Platon felsefenin tüm düşünsel dünyasını ve hakikatlerini keşfetmiştir. Kendisi ise Yeni Platonculuk fikrinde Platon'un fikirlerini açığa çıkaracaktır. "Platon'un söylediklerinin doğruluğunu kabul etmeliyiz; çünkü o, hakikati bizden daha iyi görmüştür" (Plot. *Enn.* I.8.2).

Plotinus'un sisteminde, Platon'un matematik anlayışı, politik kuramları ve Sokratik diyaloglarındaki ahlaki tartışmalar doğrudan ele alınmamıştır. Onun asıl ilgilendiği noktalar, Platon'un İdealar Kuramı ve özellikle *Timaios* diyalogunda ortaya koyduğu Tanrı-evren ilişkisine dair görüşlerdir. Platon, İdealar Kuramı'nı tikeller ile tümeller arasındaki mantıksal ve epistemolojik ilişki çerçevesinde temellendirerek, tikellere dair bilginin nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışır (Plot. *Enn.* I.6.9) Ancak idealar yalnızca bilginin kaynağını değil, aynı zamanda tikellerin ontolojik statüsünü de ortaya koyar; tikellerin tümellerden nasıl pay aldığı bu kuram aracılığıyla izah edilir. Dolayısıyla Platon'un bu yaklaşımı, yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda ontolojik ve kozmolojik bir sistem inşa etmektedir.¹⁶⁴ Plotinus da bu yönüyle, İdealar Kuramının ontolojik ve kozmolojik boyutuna odaklanmaktadır. Öte yandan, Platon'un İdealar Kuramını, duysal dünyadaki etik ve estetik ölçütlerin temeli olarak görmesi ve bu tümellerin değerler dünyasının kaynağını oluşturduğunu belirtmesi, Plotinus'un da önem verdiği bir düşüncedir (Plot. *Enn.* I.6.9; V.9.6; VI.7.25).

¹⁶³ Tarnas, 2013: 144.

¹⁶⁴ Arslan, 2010: 16.

Plotinus'un etkilendiği bir diğer önemli filozof Aristoteles'tir. Plotinus, Aristoteles'in akıl anlayışını, varlığı madde-form ve kuvve-fiil ilişkisi bağlamında kavrayışını, ayrıca "ilk madde" kavramını benimsemiştir. Ancak Aristoteles'ten devraldığı fikirler arasında özellikle kuvve (*dynamis*) kavramını yeniden yorumlamıştır (Plot. *Enn.* V.1.7). Zira Aristoteles'te pasif, değişime açık bir potansiyel olarak değerlendirilen kuvve, Plotinus'ta aktif bir güç olarak ele alınır. "Bir (Tanrı), kendisinden taşan bir kuvveye (*dynamis*) sahiptir; bu, edilgen değil, tüm varlıkların kaynağı olan faal bir güçtür" (Plot. *Enn.* V.1.7). Buna karşın Plotinus, Aristoteles'in sekiz ya da on varlık kategorisini reddeder. Ona göre bu kadar çok kategoriye akılsal (*noetik*) dünyaya uygulamak mümkün değildir; bu nedenle varlık kategorilerini beşle sınırlandırır. Ayrıca Aristoteles'in ruh anlayışına da itiraz eder. Özellikle, ruhların bedenlere ait olduğu ve ölümle birlikte yok oldukları yönündeki görüşünü kabul etmez (Plot. *Enn.* VI. 1-3). Son olarak, Aristoteles'in Tanrı'yı "kendi kendini düşünen düşünceye indirgemesini" de eleştirir; çünkü Plotinus'a göre en yüksek ilkede bulunan Tanrı, yalnızca düşünceyle sınırlı bir varlık değildir, aşkın ve birleştirici bir gerçekliktir. "Bir (Tanrı), düşünceden bile yücedir. Nous (Akıl) kendini düşünür, ancak Bir, bu düşüncenin kaynağıdır ve onu aşar" (Plot. *Enn.* V.3.13).

Plotinus üzerinde etkili olan düşünce geleneklerinden biri de Stoacılıktır. Bu etkinin en belirgin olduğu alan, onun duyusal dünyayı canlı ve bütüncül bir yapı olarak kavrayan vitalist yaklaşımıdır (Plot., *Enn.*, IV.4.32). Stoacı düşüncenin izlerini taşıyan bir diğer yön ise, Plotinus'un evrendeki tüm varlıkların birbirleriyle görünmez bir bağ aracılığıyla bağlantılı olduğunu öne sürdüğü "evrensel sempati" (*sympatheia*) anlayışında görülmektedir.¹⁶⁵ "Gökyüzündeki bir yıldızın hareketi, yeryüzündeki bir olayla bağlantılıdır; çünkü her şey tek bir Ruh'un ışıyla birbirine dokunur" (Plot. *Enn.* IV. 4.41). Bununla birlikte, duyusal dünyanın öz itibarıyla iyi olduğu ve Tanrı'nın eseri olduğu yönündeki görüşü de Plotinus'un Stoacılıkla olan fikri yakınlığını ortaya koymaktadır (Plot. *Enn.* III.2.5).¹⁶⁶ Aynı şekilde, onun ahlak anlayışı, bilge insan modeli ve erdem kavramları da Stoacı etkiler taşımaktadır. Buna rağmen, Plotinus'un Stoacılara eleştirel yaklaştığı noktalar da vardır. Özellikle Stoacıların Alem Ruhunu (*Pneuma*) en yüce Tanrı olarak kabul etmeleri ve ruhu maddi-uzamsal bir varlık olarak görmeleri, Plotinus tarafından eleştirilmiştir (Plot. *Enn.* 1.26). Ona göre bu tür bir yaklaşım, duyusal dünya ile aşkın tanrısal gerçeklik arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldırmakta ve daha yüksek, mükemmel bir varlığı, kendisinden daha aşağı ve kusurlu bir varlık düzeyine indirgemektedir. "Tanrı (Bir), maddeden ve uzamdan tamamen ayırdır. Stoacılar, yüce olanı aşağıya indirir" (Plot. *Enn.* VI.1.26).

Plotinus'un etkilendiği bir diğer düşünsel akım ise Gnostisizmdir. Gnostik öğretilerde temel varsayım, insanın kurtuluşuna vesile olacak gizli ve aşkın bir bilginin (*gnosis*) var olduğudur.

¹⁶⁵ Stoacılar *sympatheia* ile evrendeki nedensel bağlantıyı açıklar (Cic. *Div.* II.34). Plotinus ise Stoacılardan farklı olarak bu kavramı metafizik bir ilke haline getirmektedir (Plot. *Enn.* IV. 4.41).

¹⁶⁶ Stoacıların düşüncesinde evren Tanrısal Logos tarafından düzenlenmiştir (M. Aur. *Med.* IV.23).

Gnostik metafizikte *Pleroma* olarak adlandırılan bir tanrısal varlıklar âlemi bulunur. Bu *Pleromanın* en üstünde Tanrı ya da Baba yer almakta, onun altında ise kadın ve erkek nitelikleriyle ayrılmış sayısız tinsel varlıklar, yani *Aeonlar* bulunmaktadır. Bu *Aeonlardan* biri olan Bilgelik (*Sophia*) ya da Logos, Tanrı'yı bilmeye teşebbüs etmiş; bu teşebbüs sonucunda yarı-tanrısal ama bilgisiz bir varlık olan Demiurgos ortaya çıkmıştır. Demiurgos, tanrısal varlık âlemini taklit ederek maddi dünyayı yaratmış, bu yaratım süreci ise onun hatası sonucu oluşmuştur.¹⁶⁷ Gnostik anlayışa göre, bu hatayı düzeltecek ve dünyayı kurtaracak olan ise İsa Mesih'tir. Gnostik sistemde, ruh ile akıl arasında açık bir ayrım yapılır. İnsan, kendisine yabancı ve düşmanca bir maddi dünyada yaşamakta; ruh ise maddi dünya ile deneyimsel (empirik) dünya arasında bir köprü görevi görmektedir. Akıl veya Tin ise insanın gerçek metafizik benliğini temsil eder. Gnostik düşünceye göre, insanı kendi hakiki benliğine ulaştıracak yegâne yol, "gerçek bilgi" yani gnosistir. Ancak bu bilgi, ne felsefi öğretilerde ne de kutsal metinlerde bulunmaktadır; bu bilgiye ancak sezgi ya da mistik deneyim yoluyla ulaşılabilir.

Plotinus, Gnostiklerin hem metafizik anlayışlarına hem de bilgi kuramlarına yönelik güçlü eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre, Gnostikler'in duyusal dünyanın, bilgisiz bir Demiurgos tarafından ve bir hata sonucu yaratıldığı; dolayısıyla bu dünyanın kötü olduğu yönündeki görüşleri kabul edilemezdir. "Evren, İlahi Akıl'ın (Nous) bir yansımasıdır; onu kötü diye aşağılamak, Tanrı'nın bilgeliğini inkardır" (Plot. *Enn.* II.9.4). Plotinus, duyusal evreni aşağılayıcı bu bakış açısını reddeder ve evrenin ilahi düzenin bir yansıması olduğunu savunur. Benzer şekilde, Gnostikler'in bilgiye felsefi düşünce aracılığıyla ulaşılamayacağı, kurtuluşun ancak dışsal bir kurtarıcı aracılığıyla mümkün olacağı yönündeki iddialarını da temelsiz bulur (Plot. *Enn.* II.9.15). Plotinus'a göre, bu tür bir kurtuluş anlayışı bireyin aklını ve felsefi yetkinliğini dışlayan irrasyonel bir yaklaşımı temsil eder. "Gerçek bilgelik, irrasyonel iddialara değil, aklın arınmasına (katharsis) ve Tanrı'yla birleşmeye (henosis) dayanır" (Plot. *Enn.* II.9.15). Özellikle Gnostikler'in "gizli bilgi" (gnosis) ve vahiy iddiaları, Plotinus tarafından uydurma olarak değerlendirilmiştir (Plot. *Enn.* II.9.6). Ona göre, bu tür öğretilerin felsefeye karşı mesafeli durmalarının asıl nedeni, akıl dışı bir kibir ve kendini yüceltme eğilimidir. Felsefeyi küçümseyen bu tutum, hem bilgiye ulaşmanın yöntemini çarpıtmakta hem de insan aklının yetilerini göz ardı etmektedir. Bununla birlikte, Plotinus, Gnostik düşünceyle tümüyle bir kopuş yaşamaz; bazı temel kavramsal benzerlikler de söz konusudur. Örneğin her iki sistemde de aşkın bir varlık anlayışı benimsenmekte, maddi-duyusal dünya ile tinsel/metafizik dünya arasında kesin bir ayrım yapılmakta ve duyusal dünyanın, daha yüksek bir gerçekliğin yansıması ya da taklidi olduğu düşüncesi paylaşılmaktadır (Plot. *Enn.* IV.8.4; VI.9.3).

¹⁶⁷ Peterson ve Bertram, 1907: 173.

Plotinus, Yunan metafiziğinin temel meselelerinden biri olan “Bir’den çokluğun nasıl türediği” sorusuna cevap niteliğinde bir varlık sistemi geliştirmiştir.¹⁶⁸ Onun felsefi sisteminde varlık üç temel aşamada tezahür eder ve bu aşamalar, en yüksek ilke olan “Bir”den (*To Hen*) taşarak ortaya çıkar. Bu bağlamda Plotinus’un metafiziğinde her şey, Bir’den kaynaklanan bir akış (*emanation*) süreciyle açıklanır.¹⁶⁹ Varlık düzeninin en üst mertebesinde yer alan “Bir”, Tanrı kavramıyla özdeşleştirilebilecek bir ilkedir. Ancak Plotinus’a göre Bir’e Tanrısal nitelikler atfetmek, onu sınırlandırmak anlamına gelir. Çünkü Bir, tüm kavramların ve belirlenimlerin ötesinde, söze gelmeyen, aşkın bir varlıktır. Plotinus bunu şu şekilde ifade eder:

Bir gerçekte sözle anlatılmaz; hakkında ne söylerseniz söyleyin, herhangi bir şey olduğunu söylemiş olursunuz. Oysa her şeyin ötesinde olan şeyin, ulu Zekâ’nın ötesinde olan şeyin, her şeyde bulunan gerçekliğin ötesinde olan şeyin adı yoktur; çünkü (olsaydı) bu ad ondan başka bir şey olacaktı. O, bütün şeyler arasında herhangi bir şey değildir ve onun hiç adı yoktur; çünkü bir süjeden bahseder gibi onun hakkında hiçbir şey söylenilmez (Plot. *Enn.* V.3.13).

Bu nedenle Plotinus’un “sözle anlatılamayan”a ilişkin felsefesi, Bir’i ifade edebilmek için dolaylı, sembolik ve sezgisel anlatımları gerektirir (Plot. *Enn.* VI.9.3). Bir, insanın algısının ötesinde bir gerçekliktir; her şeyin kaynağıdır ancak hiçbir şeyin sonucu değildir. Başka bir ifadeyle:

Bir: Kendisi güzel olmadığı halde her güzelliğin kaynağı, kendisi hiçbir forma sahip olmadığı halde her formun kaynağı, kendisi düşünen ve zeki bir varlık olmadığı halde her düşüncenin ve her zekânın kaynağı, kendisi tam anlamıyla bir şey olmadığı halde, her şeyin prensibi, ölçüsü ve gayesidir¹⁷⁰

Plotinus, kendisinden önce gelen Aristoteles ve Platon’un “Bir neden vardır?” sorusuna karşılık, bu yaklaşımlardan farklı olarak “Bir niçin vardır?” sorusunu gündeme getirmiştir.¹⁷¹ Bu sorgulama, onun Gnostik ve Hristiyan düşüncesiyle karşılaşması neticesinde geliştirdiği özgün bir bakışı yansıtır. Plotinus’un, Bir’e Tanrı rolü yüklemesi ve bu çerçevede sorduğu ontolojik soru, onun felsefesi ile dinî düşünce arasında bir köprü kurduğunu göstermektedir.

Plotinus’un felsefesinde temel amaç, ruhun kurtuluşudur. Ancak bu kurtuluş, metafizik bir düzen çerçevesinde açıklanır. Böylece, dinsel bir evren tasavvuru ile felsefî bir evren yorumu bir arada sunulur.¹⁷² Felsefe burada bir araç konumundadır; ruhun özüne, yani Bir ile birleşmesine aracılık eder. Ruh, Tanrısal dünyadan maddî evrene “düşmüş” durumdadır ve bedenine içine hapsolmesinden dolayı büyük bir utanç içindedir. Bu düşüşten kurtulmanın yolu, ruhun tekrar Bir

¹⁶⁸ Gerson, 2006: 28.

¹⁶⁹ Aybakan Saliya, 2016: 149.

¹⁷⁰ Weber, 1998: 111.

¹⁷¹ Gerson, 2006: 28.

¹⁷² Arslan, 2010: 55-56.

ile birleşmesidir. Ancak bu birleşme, ruhun bedenden kurtulmasıyla, yani ölüm sonrası özgürlüğe erişmesiyle mümkün olacaktır.¹⁷³ Plotinus'un varlık hiyerarşisinde, Bir'den taşarak ortaya çıkan üç temel ilke bulunmaktadır. Bu üç aşamalı yapı, varlık düzeninin temelini oluşturur. Bunlardan ilki Zihin/Zeka (*Nous*) olup, ideaların bulunduğu düzeyi temsil eder. İkincisi Ruh (*Psyche*), zihinden doğan ve evrendeki düzeni sağlayan ilkedir. Üçüncüsü ise Dünya/Madde, karanlık ve yoklukla ilişkilendirilen, en alt düzeyde yer alan ilkedir. Plotinus'a göre evrenin yaratılışına kaynaklık eden ilke "Bir'dir; ancak Bir'e bir irade atfetmez. Bir'in taşması, onun doğasının bir sonucu olarak meydana gelir. Bir'in doğası varlık olduğu için, ondan varlıklar taşar. Bu taşma, bilinçli bir yaratma eylemi değil, Bir'in zorunlu doğasından kaynaklanan bir üretilimdir."¹⁷⁴ Nitekim Plotinus, Bir'i şu şekilde açıklar: "Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir: Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma, ondan farklı bir şeyi meydana getirir" (Plot. *Enn.* V. 2.1).

Bu hiyerarşik düzende Bir'den ilk olarak Zekâ (*Nous*), daha sonra da Zekâ'dan Ruh (*Psyche*) türer. Plotinus, Zekâ'nın türemesini şu şekilde ifade eder:

Türemiş şey Bir'e doğru döner; o Bir'in soyundandır ve bakışını kendine doğru döndürerek Zekâ olur; türemiş varlığın, Bir'le ilişkili biçimde, türemesini durdurması, varlık olmasını; bakışını kendine döndürmesi ise Zekâ olmasını sağlar ve o Bir'e bakmak için durduğundan, hem Zekâ hem de varlık olur" (Plot. *Enn.* V.1.7).

Zekâ'dan Ruh'un türemesi ise yine doğal bir akışla gerçekleşir. Plotinus bu süreci şöyle anlatır:

Zekâ, Bir'e benzediği için gücünü dışa akıtmak suretiyle türetir. Onun meydana getirdiği şey, bizzat kendinin bir imajıdır; o kendinden önce olan Bir gibi dışarıya dökülür, döküldü de. Varlıktan çıkan bu fiil Ruh'tur; bu türemede Zekâ hareketsiz kalır. Aynı şekilde, Zekâ'dan önce olan Bir de Zekâ'yı türetirken hareketsiz kalır" (Plot. *Enn.* V.1.6).

Böylece Plotinus'un düşüncesinde, Bir Zekâ'yı, Zekâ da Ruh'u türetirken kendi öz doğaları gereği hareketsiz kalırlar. Ancak Ruh'un türetme işlevi, bu aşamada bir harekete dönüşür. Ruh, geldiği varlığa dönerek doğurgan hale gelir ve bu doğurganlık neticesinde, bitkilerde, doğada ve duyuşsal varlıklarda kendisinin bir yansımasını ortaya çıkarır. Plotinus bu süreci şöyle ifade eder:

Geldiği varlığa dönerek doğurgan olur ve farklı bir hareketle ters yönde ilerleyerek, bitkilerde, tabiatla, duyum demek olan, bizzat kendisinin bu imajını türetir. Bununla birlikte hiçbir şey kendinden önce gelen şeyden koparak ayrılmaz; böylece Ruh bitkilere kadar ilerler gibi görünür; bitkisel ilke ruha ait olduğu için ruh bir anlamda bitkilerde de ilerler; fakat bu ilerleme bitkilerin ötesine kadar gitmez. Ruh bitkilere gelir; çünkü orada aşağı bölgeye kadar inerek, bu türemede ve aşağı varlıklara karşı ilgisinden dolayı bir başka varoluşu meydana getirir" (Plot. *Enn.* IV.3.4).

¹⁷³ Arslan, 2010: 73.

¹⁷⁴ Arslan, 2010: 61.

Plotinus'un bu varlık hiyerarşisini yalnızca nesnel metafizik ilkeler olarak ele almakla yetinmemesi, onun düşüncesine özgü bir yönü ortaya koyar. Zira bu ilkeleri yalnızca evrensel gerçeklikler olarak değil, aynı zamanda ruhun içsel hallerine dönüştürür ve onlarla özdeş hale getirir. Bu yönüyle Plotinus, kendisinden önceki Yunan filozoflarından ayrılır. Örneğin, klasik Yunan düşünürleri, maddeyi bağımsız bir gerçeklik olarak görmemekte, evreni ise Tanrı'dan bağımsız, ezeli bir yapı olarak değerlendirmekteydiler. Oysa Ahmet Arslan'a göre, Plotinus'ta evrenin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır ve ona tâbidir.¹⁷⁵ Başka bir deyişle Tanrı'nın var olmaması, evrenin de var olmaması demektir. Plotinus'a göre insanın bilme yetileri de varlık hiyerarşisiyle uyumlu olarak üç farklı düzeyde değerlendirilir. Her insan, önce duyuşal deneyim aracılığıyla bilgiyi edinir. Ancak bazıları bu aşamada kalır; Plotinus'un ifadesiyle bu, ilk insan tipidir. İkinci tip insanlar, duyuşal olanın ötesine geçerek nesnelerin ardındaki gerçekliğe ulaşmaya çabalarlar. Ancak hem birinci hem de ikinci tip insan, varlığın en yüksek düzeyi olan "Bir"i kavrama yetisine sahip değildir. Üçüncü tip insanlar ise, ruhsal güçlerinin yüksekliği ve görüşlerinin keskinliği sayesinde tanrısallığa erişirler. Plotinus bu insanları şöyle tanımlar: "Onlar bulutların ve dünya karanlığının üstüne yükselirler; bütün dünya nesnelere yukarıdan bakarak orada ikamet ederler: Amaçsız bir uzun koşudan dönen insanların iyi yönetilmiş bir ülkeden hoşlandıkları gibi, gerçeklik bölgesinden hoşlanırlar" (Plot. *Enn.* I.6.7).

Plotinus'un insan tiplerini bu şekilde sınıflandırması, evrendeki makrokozmetik hiyerarşinin insanın içsel varlığında da mikro düzeyde tekrarlandığını göstermektedir. Bu hiyerarşi ise zorunluluğa değil, bireyin iradesine dayalıdır. İnsanların bu üç kategoriden hangisine ait olacakları kendi tercihlerine bağlıdır. Zira başlangıçta insan ruhları "Tanrı bilincine sahip varlıklar" iken, zamanla yaptıkları tercihler ve eylemler neticesinde tanrısallıktan koparak dünyevi düzeye düşmüşlerdir. Plotinus'a göre ruh, tamamen özgür bir doğaya sahiptir. Bu özgürlük sayesinde ruh, aşağıya maddeye yönelerek dünyevi varoluşa düşebileceği gibi, tekrar yukarıya akla yönelerek daha yüksek bir varlık mertebesine ulaşabilir. Ancak Yeni Platonculuk düşüncesinde esas amaç, insan ruhunun arınarak Tanrısallığa benzemesidir. Burada temel mesele, Plotinus'un "Bir"i tanımlarken hiçbir şeyin ona benzeyemeyeceğini ifade etmesidir. Bu durumda, "ruh temizlenerek Tanrısallığa ulaşabilir mi?" sorusu ortaya çıkar. Bu sorunun olumlu yanıtlanması durumunda, insanla Tanrı aynı erdem düzeyine mi indirgenmiş olur? Plotinus, bu soruya mimarın zihnindeki ev örneğiyle açıklık getirir: "Duyulur ev, mimarın düşüncesindeki eve benzese de onunla aynı değildir; duyulur evde düzen ve orantı vardır; hâlbuki düşünülür evde ne düzen, ne orantı ne de simetri vardır" (Plot. *Enn.* VI.7.15). Bu örnekle Plotinus, ruhun Tanrısallığa yaklaşabileceğini fakat onunla özdeş olamayacağını vurgular. "İnsanlar, erdemi oluşturan düzeni, orantıyı ve uyumu düşünülür dünyadan alabilir; ancak düşünülür varlıkların hiçbirine zorunlu olarak ihtiyaç duymazlar" (Plot. *Enn.* VI.7.15). Ruhun arınarak Tanrısallığa benzemesi, özdeşlik değil,

¹⁷⁵ Arslan, 2010: 84.

benzerlik düzeyinde bir yaklaşımdır. Erdemlerin insan hayatında merkezi bir yer tutması ve ruhun arınarak Tanrısal olana yönelmesinin öğretilmesi, Plotinus’a göre özellikle filozofların görevidir. Bu bağlamda filozoflar, kendilerini öz disiplinle yetiştirmeli ve maddi dünyadan uzaklaşarak içsel/deruni bir yolculuğa çıkmalıdır.¹⁷⁶ Bu içe dönük manevi yükseliş, filozofun dünyevi bilgileri aşmasını ve nihayetinde “Bir” ile birleşmesini mümkün kılar. Ancak Tanrısal olanla birleşme, çeşitli saflaşma ve arınma süreçlerini zorunlu kılar. Bu saflaşma her insan için gerekli bir aşama olmakla birlikte, filozoflar için ahlaki bir zorunluluk haline gelir. Plotinus, ruhun bu aşamayı geçtiği anı şu şekilde tasvir eder:

Bedensel olan şeylerden arındığı zaman artık: tasalarından tamamıyla kurtulmuştur; sadece düşünülür zevkleri hisseder; kaygılarını, sadece onlar tarafından rahatsız edilmemek için giderir, onlardan bu amaçla kaçır; bir dereceden sonra artık ızdıraplarını hissetmez veya bu, onun için mümkün olmazsa, canının yandığını hissettirmeden onlara katlanır ve başkalarıyla paylaşmaksızın onları azaltır; gücü yettiği ölçüde şiddetli duygular taşımaz; yapabilirse, öfkenin kendisine hâkim olmasına izin vermez; fakat arada sırada olan ve zayıflayan irade dışı kargaşayı bedene bırakır; onda hiçbir korku yoktur (çünkü istemediği halde bazen korkuya bir eğilim taşısa da onu hissetmez); Sonuç olarak o korkunun onu bir tehlikeye karşı uyarması durumu hariç, korkusuzdur (Plot. *Enn.* I.2.5).

Bu pasaj, ruhun tam bir içsel dengeye ulaşması ve bedenın getirdiğı her türlü etkiden arınmasıyla, Tanrısal olana yaklaşabileceğini açıkça göstermektedir. Ancak burada söz konusu olan, Tanrı ile özdeşleşme değil, ona yönelişle bir benzerlik kazanmadır. Sonuç olarak, Plotinus’un ve genel olarak Yeni Platonculuğun kurtuluş anlayışına göre, ruhun Tanrısal olana ulaşması, tüm bedensel ve dünyevi bağlardan kurtulmasıyla mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, Yeni Platonculuk, insanı kendi kendine yeten bir varlık olarak değerlendiren Epikürosçuluk ve Stoacılıktan farklı bir düşünce çizgisi izler. Zira Plotinus’a göre kurtuluş, bireyin kendi içsel varlığına yönelmesiyle ve bu süreçte ruhunun saflaşarak Tanrısal varlığa yaklaşmasıyla mümkündür.¹⁷⁷

Plotinus’un Hristiyan inancıyla olan ilişkisine gelince, Enneadlar adlı eserinde doğrudan Hristiyan öğretiye atıf ya da eleştiriye rastlanmamaktadır. Dolayısıyla onun, Hristiyan öğretisinden etkilendiğini veya bu öğretiyi sistematik biçimde eleştirdiğini söylemek mümkün değildir. Ancak, Gnostiklere yönelik geliştirdiği rasyonel temelli eleştirilerin, belirli Hristiyan yorumları için de dolaylı olarak geçerli olabileceği ileri sürülebilir. Özellikle vahye dayalı bilgiyi aklın önüne koyan bazı Hristiyan yaklaşımlar, Plotinus’un bu bağlamdaki eleştirileriyle örtüşebilir. Öte yandan Ahmet Arslan’a göre, Plotinus’un öğrencisi olan Porphyrius’un Hristiyanlara karşı yazdığı polemik eserlerinde hocasının etkisi söz konusudur. Nitekim, Hristiyanlığa yönelik eleştirel yazın Celsus ile başlamış, Porphyrius ile sistematikleşmiş ve daha sonra Proclus tarafından da sürdürülmüştür. Bu

¹⁷⁶ Tarnas, 2013: 144.

¹⁷⁷ Aybakan Saliya, 2016: 154.

gelişmeler, Plotinus'un dolaylı etkisinin sonraki Yeni-Platoncu düşünürlerde sürdüğünü göstermektedir.

Yeni Platoncu pagan düşünürler, Hristiyanlığa karşı kapsamlı ve sistematik eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilerin başında, Hristiyanlığın ileri sürdüğü teolojik tezlerin felsefi bir temellendirme ve rasyonel kanıtlama gücünden yoksun olduğu iddiası gelmektedir. Özellikle Tanrı'nın İsa Mesih suretinde beden alarak dünyaya inmesi düşüncesi, Yeni Platoncu felsefe anlayışı içinde ciddi bir problem olarak görülmüştür. Zira bu görüş, aşkın ve değişmez bir varlık olan Tanrı'nın, cismani ve geçici olan insani doğayla birleşmesini içerdiği için, Yeni Platoncu metafizikle bağdaşmamaktadır.¹⁷⁸

Her ne kadar Yeni Platonculuk, Platon'un *Timaios* ve *Politeia* (Devlet) gibi eserlerinden yola çıkarak Tanrı'nın evrene yönelik iyiliğini ve düzenleyici rolünü kabul etmekteyse de, Hristiyanlıktaki Tanrı'nın insana özel bir sevgi besleyerek onun formuna bürünmesi düşüncesi, onlar için Tanrı'nın aşağı bir varlık düzeyine indirgenmesi anlamına geldiğinden, felsefi olarak kabul edilemez bulunmuştur. Plotinus da bu eleştirileri paylaşmış ve Tanrısal sevginin ancak yukarıdan aşağıya doğru, yani bir lütuf şeklinde tecelli edebileceğini vurgulamıştır. Yeni Platoncuların bir diğer önemli eleştirisi ise, Tanrı'nın beden alarak çarmıha gerilmesi düşüncesine yöneliktir. Onlara göre, aşkın ve mutlak olan bir varlık nasıl olur da maddi bir bedene bürünüp acı çekebilir ve bu olaydan etkilenebilir? Bu, hem Tanrı'nın doğasına hem de onun değişmezliğine aykırıdır. Bu nedenle Tanrı'nın çarmıha gerilmesi fikri, Yeni Platoncu düşünürler açısından kabul edilemez bir teolojik iddiadır.

Yeni Platonculuk ile Hristiyanlık arasındaki önemli ayrım noktalarından bir diğeri ise “ruh” anlayışıdır. Hristiyan öğretilerinde ruhun doğumdan önce var olmadığı, ancak ölümden sonra Tanrı tarafından yeniden diriltileceği; üstelik bu dirilişin sadece ruhsal değil, bedensel bir nitelik taşıyacağı savunulmaktadır. “...Rab gökleri geren, yeryüzünün temelini atan ve insanın içine ruhu koyan Rab diyor ki...” (*Zekeriya*, 12:1) Oysa Yeni Platoncu düşünürler, ruhun ezeli bir varlık olduğunu, bedene girmesiyle kirlenip yozlaştığını ve bedenden kurtularak Tanrısal olanla birleşmesi gerektiğini savunurlar. “Ruh bedene inmeden önce de vardı; o, saf ve bütünseldi. Bedenle birleşmesi onun için bir düşüştür, çünkü madde karanlık ve kaostur” (Plot. *Enn.* IV.8.4). Bu bağlamda Hristiyanlıktaki ruh-beden birlikteliğine dayanan diriliş anlayışı¹⁷⁹, Yeni Platoncu kozmoloji ve antropolojiyle derin bir çelişki içerisindedir. “Ruhun kurtuluşu, bedenden tamamen ayrılmakla mümkündür. Bedenin yeniden dirilmesi bir çelişkidir, çünkü madde ruhun hapisanesidir” (Plot. *Enn.* III.6.6). Her ne kadar Yeni Platonculuk, Platon'un öğretilerinden

¹⁷⁸ Arslan, 2010: 83-84.

¹⁷⁹ Hristiyanlıktaki inanışa göre ölümden sonra hem ruh hem de beden dirilicektir. Bu öğretinin temel noktası da İsa'nın kendisinin de dirilmiş olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (*Korintliler* 15:42-44)

türetilmişse de, kendi dönemine kadar gelen Yunan felsefe geleneğinden farklı ve özgün bir metafizik yapı geliştirmiştir. Bu felsefi yapı, klasik anlamda bir bilgi, siyaset ya da etik sistemi olmaktan öte, bir “kurtuluş öğretisi” olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda Hristiyanlardan farklı olarak¹⁸⁰ Yeni Platoncu düşünürler için felsefenin amacı, ruhun asli vatanına dönüşünü sağlayacak yolu göstermek ve ona metafizik hakikate ulaşmasında rehberlik etmektir. Bu bağlamda Yeni Platonculuk, mistik bir karakter taşımaktadır. Ancak bu mistisizm, Gnostik öğretilerdeki gibi sezgiye ya da gizli bilgiye dayalı değildir. “Felsefe, ruhu bedenine tutsaklığından kurtararak Tanrı’ya yükselten bir araçtır. Bu, sezgisel bir temadır (theoria), gizli bilgi değil” (Plot. *Enn.* I.3.3). Aksine, varlığın nihai ilkesine ulaşma süreci, Pythagorasçı gelenekteki theoria (*temaşa*) ile mümkün olan bir sezgisel tefekkür ve içsel görme (*noetik sezgi*) süreci olarak tanımlanmaktadır. “Ruh, Pythagoras’ın dediği gibi, matematiksel düzenle arınır ve saf temaşayla Bir’i kavrar” (Plot. *Enn.* I.6.9).

3.2. Logos Öğretisi

Logos terimi, Antik Yunan literatüründe çok çeşitli anlamlara gelmektedir. Bu kavram; “hesaplama, anlatı, rivayet, açıklama, akıl yürütme, ifade, söylenti, anmak, bildirmek, delil, terim ve söz” gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.¹⁸¹ Bununla birlikte Logos kavramının ilk felsefi kullanımına ise Herakleitos’ta rastlanmaktadır. Herakleitos’a göre Logos, “her zaman var olagelmış evrensel bir ilkedir; ancak insanlar bu Logos’u ne onunla karşılaştıklarında ne de onu işittiklerinde anlayabilirler.”¹⁸² Herakleitos, Ortak olan şeye uymak gerekir. Çünkü Logos ortaktır, fakat çoğu insan kendine ait bir akla sahipmiş gibi yaşar” diyerek, aslında Logos’un bireysel değil evrensel bir akıl olduğunu vurgulamaktadır.¹⁸³ Anaksagoras’ta Logos, evreni düzenleyen ve dengeyi sağlayan ilahi bir akıl niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Anaksagoras’ın Nous (Zihin/Akıl) anlayışı öne çıkar: “Nous sonsuzdur, kendi kendine hâkimdir ve hiçbir şeyle karışmamıştır. O, her şeyin düzenleyicisidir.”¹⁸⁴ Leukippos ve Demokritos’ta Logos, “genel prensip” ya da “doğa yasası” anlamlarında kullanılmıştır. Onlara göre “doğa ile eğitim birbirine oldukça yakındır. Çünkü eğitim, insanı dönüştüren bir süreçtir; bu dönüşüm ise yeni bir doğa (physis) yaratır”.¹⁸⁵ Platon’un düşüncesinde ise Logos, rasyonel düşünceyi temsil eder. Logos, bilgiye ulaşma aracı olduğu kadar, Tanrı ile evren arasındaki yapısal ilişkinin de simgesidir. *Timaeus*’ta (38c), Platon Tanrı’nın önce Logos’u, ardından bu Logos’a karşılık gelen Nous (zihin) aracılığıyla gezegenleri yarattığını

¹⁸⁰ Hristiyanlıkta kurtuluşun temeli ancak iman ve Tanrı lütfu ile gerçekleşmektedir. *İman yoluyla, Tanrı’nın lütfuyla kurtuldunuz. Bu sizin başarınız değil, Tanrı’nın armağanıdır. Kimsenin övünmemesi için, iyi işlerin sonucu değildir (Efesliler 2-8-9).*

¹⁸¹ Tarakçı, 2011: 202.

¹⁸² Fragman DK b1.

¹⁸³ Fragman DK b2.

¹⁸⁴ Fragman DB b12.

¹⁸⁵ Fragman DK 68 B164

belirtir. “Tanrı önce zihni (Nous) ve ruhu (Psyche) yaratmış, daha sonra bunlar aracılığıyla evreni ve zamanı düzenlemiştir”. Bu çerçevede Logos, idealar ile duyuşal dünya arasında bir aracı işlevi görmektedir. Aristoteles’te ise Logos, Nous ile birlikte düşünsel sürecin iki yönünden biri olarak ele alınır. “Nous, düşünölen nesnelerin formlarını kavrarken, Logos bu formların sözel ve kavramsal ifadesidir” (Arist. *De An.* III.5). Böylece Logos, düşünöen dışavurumu ve anlamın dile getirilmesidir.

Yahudilik ve Hristiyanlık öncesi antik pagan dünyasında Logos kavramını dini anlamda ele alan ilk düşünce sistemi Stoacılıktır. Stoacı felsefede Tanrı, evrende içkin olan ve evrenin ruhunu oluşturan bir varlık olarak kabul edilir; ancak mutlak anlamda aşkın ve en yüksek bir egemen değıldir.¹⁸⁶ Bu bağlamda evren, Tanrısal varlığın canlı ve akıl sahibi bedeni olarak da tabir edilebilir. Böylece Logos, Stoacılıkta Tanrı’nın evrendeki etkisi ve gücü olarak konumlandırılmıştır. Bu yaklaşıma göre evrende sürekli bir döngüsellik (sirkölasyon) söz konusudur. Evren doğar, ölü ve yeniden doğar; çünkü evrensel Ruh (Logos), maddi anlamda yok olmaz, yalnızca farklı biçimlerde evrensel düzene geri döner.

Stoacı düşünce sisteminde Logos iki ana biçimde ele alınır: evrensel (Logos spermatikos) ve bireysel Logos. Ayrıca Stoacılar, aktif (logos prophorikos) ve potansiyel (Logos endiathetos) Logos ayrımı da yapmışlardır. Onlara göre düşünceler potansiyel Logos’u, sözlü ifadeler ise aktif Logos’u temsil eder. Bu çerçevede Stoacılıkta Logos, “âlemin akli düzeni”, “içkin doğal yasa” ya da “duyular dünyasının üzerinde işleyen bir ilke” anlamlarında kullanılmıştır. Bu yönüyle Logos, Tanrı’nın kendisi olarak tanımlanmakta ve Tanrı’yı tanımlamaya yönelik her şey Stoacı sistemde Logos kavramı aracılığıyla ifade edilmektedir.¹⁸⁷

Antik dünyada Logos kavramının Tanrı’dan ayrı, bağımsız bir varlık olarak görölmesi İskenderiye’de ortaya çıkan Yahudi felsefesiyle başlamıştır. İskenderiye’deki Yahudi düşünürler, özellikle Logos ve hikmet kavramlarını somutlaştırma eğiliminde olmuşlardır. Bu eğilimin temel nedenlerinden biri, Tanah’ta Tanrı Sözü’nün (*dabar*) hem evrenin yaratılışında hem de insanın iyileşmesinde etkin bir varlık olarak tasvir edilmesidir. Örneğin Mezmurlar’da şöyle denmektedir: “Rabbin sözü (*dabar*) doğrudur, her işi sadakatle yapar. Gökler Rabbin sözüyle (*dabar*), gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı” (*Mezmurlar*, 33:4-6). Bir başka ayette ise: “Sözünü (*dabar*) gönderip iyileştirdi onları, kurtardı ölüm çukurundan” (*Mezmurlar*, 107:20). Bu bağlamda Logos, yalnızca Tanrı’yla özdeşleşen bir kavram olmakla kalmamış, aynı zamanda Tanrı’dan ayrı bir varlık yani Tanrı’nın Oğlu biçimini almıştır. Böylece Stoacılıkta kullanılan “Tanrı Logos’u” ifadesi, yerini “Tanrı’nın Logos’u” biçiminde daha ayrık bir anlam taşıyan bir anlayışa bırakmıştır.

¹⁸⁶ Avcı, 2000: 12.

¹⁸⁷ Tarakçı, 2011: 203.

Yahudi filozof Philo, Logos kavramını hem *Tanah* geleneğiyle hem de Yunan felsefesiyle ilişkilendirerek özgün bir yorum geliştirmiştir. Ona göre ilahi varlıkların doğrudan Tanrı ile insan arasında aracı olması, Tanrı'nın aşkınlığına zarar verebilir. Bu nedenle Philo, bu ilahi varlıkların yerine aracı güç olarak Logos'u konumlandırmıştır. Bu çerçevede Philo, Herakleitus ve Stoacıların Logos anlayışını temel almış ve bunu Platon'un idealar dünyasıyla birleştirmiştir. Ona göre Logos, Tanrı'nın "ilk eseri"dir ve diğer tüm varlıklar onun aracılığıyla biçimlenmiştir: Logos, "Tanrı'nın baş eseridir; diğer tüm varlıklar onun aracılığıyla biçimlenir" (Philo, *Opif.* 25). Platon'un düşünce sisteminde ise görünen ve hissedilen evren, idealar dünyasının bir yansımasıdır (Plat. *Tim.* 28a-29a). Tevrat'ta ise insanın Tanrı'nın imajına göre yaratıldığı belirtilir. Philo, bu "imaj" fikrini "Tanrı imajının bir imajı" olarak yorumlamış ve bu imajı Logos ile özdeşleştirmiştir. Ona göre, "Tanrı'nın İmajı, bütün âlemin kendisi aracılığıyla yaratıldığı Logos'tur" (Philo, *Spec. Leg.* I, 81). Bir başka pasajda ise şöyle der: "Tanrısal Logos, herhangi bir görünür şekle sahip değildir... Bizzat Tanrı'nın İmajı'dır. Tüm âlemde zihnin objesi olan varlıklar arasında en eskisi odur. Gerçekten Var Olan'la arasında hiçbir mesafe yoktur; O'nun en yakınındadır" (Philo, *fug.* 101).

Hristiyanlıkta "Logos" kavramı esasen felsefi bir zeminden ödünç alınarak geliştirilmiştir. Zira bu kavram, Hristiyanlıkta Tanrı'nın İsa Mesih olarak cisimlenmesi olarak kabul edilinceye kadar Herakleitos'tan, Platon'a, daha sonra Stoacılara oradan da Kitâb-ı Mukaddes yazarlarından Philo'ya kadar pek çok kişide vuku bulmuştur. Nitekim Hristiyanlığın kutsal yazılarında ve erken dönem Hristiyan apolojistlerinin metinlerinde Logos öğretisi kullanılarak farklı inanç sistemleriyle ortak bir zemin oluşturmuş; bu sayede Hristiyan inancını yabancı dünya görüşlerine karşı savunabilir ve benimsetebilir hale getirmişlerdir.

Bu çerçevede, Logos'un tarihsel-düşünsel dönüşüm süreci şu şekilde özetlenebilir: Paulus, İsa'dan önce ilahî âlemde mevcut olan varlıklardan söz ederken, yalnızca Tanrı'dan ve Mesih'ten bahsetmiştir. Paulus, Mesih'i Logos ile özdeşleştirmiş; bu bağlamda Mesih'i Tanrı'nın "öz Oğlu" ve "tüm varlıkların ilk doğanı" olarak tanımlamıştır. Paulus'un *Koloseliler* Mektubu'nda yer alan şu ifadeler bu yaklaşımı açıkça ortaya koymaktadır: "Görünmez Tanrı'nın görüntüsü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur. Nitekim gökte ve yerde, görünen ve görünmeyen her şey... O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratılmıştır. O her şeyden önce vardı ve her şey varlığını O'nda sürdürmektedir" (*Koloseliler*, 1:15-17). Benzer şekilde, *Romalılar* Mektubu'nda Mesih'in, Tanrı tarafından insanları kendi Oğlu'nun suretine dönüştürmek üzere seçildiği ve bu seçimle birlikte Oğlu'nun "birçok kardeş arasında ilk doğan" kılındığı ifade edilmektedir: "Tanrı, önceden bildiği kişileri Oğlu'nun benzerliğine dönüştürmek üzere önceden belirledi. Öyle ki, Oğul birçok kardeş arasında ilk doğan olsun" (*Romalılar*, 8:29).¹⁸⁸ Ayrıca Paulus Yahudi düşünürlerin kullandığı "Tanrı'nın iyiliğinin imajı" şeklindeki yorumunu Mesih'i Tanrı'nın hikmeti bağlamında değerlendirmiştir. "Mesih, Tanrı'nın gücü ve Tanrı'nın bilgeliğidir (hikmetidir)... Ama siz Tanrı

¹⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz; *Romalılar* 8:29; *Koloseliler* 2:2-3; II. *Korintliler* 4:4; *Filipililer* 2:6

sayesinde Mesih İsa'dasınız. O bizim için Tanrı'nın bilgeliği, doğruluğu, kutsallığı ve kurtuluşu oldu" (*Korintliler*, 1:24).¹⁸⁹ Bu ayetler bağlamında Hristiyan düşüncesinde Logos'un yalnızca yaratıcı ilke değil, aynı zamanda tarihsel bir kişilik olan Mesih'te cisimleşen ilahî hakikat olarak yorumlandığı görülmektedir. Böylece, felsefî kökenlerinden hareketle teolojik bir içerikle donatılan Logos kavramı, Hristiyanlıkta merkezi bir dogmatik unsur hâline gelmiştir.

Sinoptik İncillerden Matta ve Luka'ya göre, evrenin yaratılışından çok önce ilahî âlemde yalnızca Tanrı ve Kutsal Ruh mevcut bulunmaktaydı. Bu metinlerde, Paulus'un teolojisinden farklı olarak ezeli Mesih'ten açıkça söz edilmemekte; daha ziyade Mesih'in dünyaya gelişinin Kutsal Ruh aracılığıyla gerçekleştiği vurgulanmaktadır. Luka İncil'inde İsa'nın vaftizi sırasında yaşanan olay bu anlayışı yansıtır: "İsa vaftiz olup dua ederken gökler açıldı ve Kutsal Ruh, bedensel bir görünümde güvercin gibi O'nun üzerine indi. Gökten bir ses geldi: 'Sen benim sevgili Oğlum'sun'" (*Luka*, 3:21-22).¹⁹⁰ Bu anlatıma göre, Kutsal Ruh'un İsa'nın üzerine inşi O'nun ilahî kimliğini görünür kılmakta; Mesih'in misyonunu Kutsal Ruh'un tecellisiyle bağlantılı kılmaktadır. Matta İncil'inde de benzer bir vurgu söz konusudur; ancak bu metinlerde Logos terimi doğrudan kullanılmamaktadır. Dolayısıyla, bu iki İncil'de Mesih'in ezeli bir varlık olarak değil, Tanrı'nın Kutsal Ruh aracılığıyla dünyaya gönderdiği kişi olarak tanımlandığı görülmektedir. Buna karşılık, *Yuhanna* İncil'inde Mesih'in ontolojik statüsü çok daha farklı bir zeminde ele alınır. *Yuhanna*, Philo'nun Logos anlayışına yakın bir yaklaşım benimseyerek, Logos'u hem Tanrı ile birlikte olan hem de Tanrı olan bir varlık olarak sunar. Aynı zamanda Paulus'un Mesih anlayışını da bu çerçeveye dâhil ederek, Logos ile ezeli Mesih'i özdeşleştirir.¹⁹¹ Bu teolojik duruş, *Yuhanna İncili*'nin girişinde açıkça dile getirilir: "Başlangıçta Söz (Logos) vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. O başlangıçta Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı" (*Yuhanna*, 1:1-3). Bu ifadelerden hareketle, *Yuhanna*, Mesih'in yalnızca Kutsal Ruh aracılığıyla dünyaya gönderilmiş bir kişi olmadığını; aynı zamanda evrenin yaratılışından önce Tanrı ile birlikte var olan ve Tanrı'nın kendisiyle özdeş bir ilahî varlık olduğunu belirtmektedir.¹⁹² Böylece *Yuhanna İncili*, Mesih'in ontolojik kökenini doğrudan Logos kavramı üzerinden tanımlayarak, Matta ve Luka'nın sunduğu Kutsal Ruh merkezli mesihi anlayıştan ayırır ve Hristiyanlığın yüksek Kristolojisine katkı sağlar.

Erken dönem Hristiyan yazarları arasında, Logos kavramı ile evren yaratılmadan önce var olan ilahî varlıklar konusunda çeşitli görüş ayrılıkları söz konusudur. Bu farklılıkların temelinde yatan ana mesele, evren yaratılmadan önce İsa Mesih'in var olup olmadığı sorusudur. Zamanla bu tartışma, yalnızca Mesih'in ezeli varlığıyla sınırlı kalmayıp, O'nun Tanrısal doğasının kabul edilip

¹⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: *Koloseliler* 2:2-3; *II. Korintliler* 4:4; *Filipililer* 2:6

¹⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: *Luka* 1:35; *Matta* 1:18-20; *Matta* 3:16-17; *Luka* 4:1.

¹⁹¹ Wolfson, 1956: 178.

¹⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz: *Yuhanna* 1:14; *Yuhanna* 8:58; *Yuhanna* 10:30.

edilmeyeceği ekseninde şekillenmiş ve Hristiyan teolojisinin merkezî meselelerinden biri hâline gelmiştir. Bazı Hristiyan yazarlar, yaratılıştan önce yalnızca Tanrı ile Kutsal Ruh'un mevcut olduğunu savunurken; bazıları Tanrı ile Logos'un varlığını kabul etmiş, bir diğer grup ise Tanrı ile Mesih'in birlikte bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda, ilahî varlıkları Tanrı, Tanrı'nın Oğlu ve Kutsal Ruh şeklinde üçlü bir yapı içerisinde tanımlamaya çalışan görüşler de ortaya çıkmıştır. Bu teolojik çeşitlilik, Hristiyan inanç sisteminin oluşum sürecinde Mesih'in doğası, rolü ve Tanrı ile ilişkisine dair farklı yorumların şekillenmesine neden olmuştur.¹⁹³

3.3. Stoacı Düşünce Sistemi ve Hristiyanlıkla Etkileşimi

Antik Yunan döneminin en etkili düşünce sistemlerinden biri olan Stoacılık, felsefe tarihinde özgün bir konuma sahiptir. MÖ 300 yılında Kıbrıslı Zenon'un öncülüğünde kurulan Stoacı Okul ile sistematik bir yapıya kavuşan bu düşünce sistemi, özellikle etik alandaki radikal yaklaşımlarıyla diğer Yunan felsefe okullarından ayrılmaktadır.¹⁹⁴ Nitekim *Eski Yunan'ın hiçbir felsefe okulu Roma'yı Stoa okulu kadar etkisi altına almamıştır*. Bu bağlamda Stoacılık, yalnızca teorik bir felsefi disiplin olmanın ötesine geçmiş; yaşamın her alanına dokunan pratik öğretileri sayesinde geniş halk kitlelerine ulaşarak felsefenin günlük yaşama nüfuz etmesini mümkün kılmıştır.¹⁹⁵ Zenon'un ölümünün ardından Stoa Okulu, temel dogmatik yapısını korumakla birlikte üç ana evreye ayrılmıştır: Eski Stoa (MÖ 300-130), Orta Stoa (MÖ 130-50) ve Roma Stoası (MÖ 50-300). Eski Stoa döneminin önde gelen temsilcileri arasında Zenon, Kleantes ve Khrysippos yer alırken; Orta Stoa'nın başlıca düşünürleri Panaetius ve Poseidonius'tur. Roma Stoası ise Cicero, Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi önemli filozoflarla temsil edilmiştir.¹⁹⁶

Antik Çağ'da Yunan ve Roma toplumlarında felsefe kavramı, modern toplumlarda dinin üstlendiği işlevsel rolü yerine getiriyordu. Öyle ki insan yaşamına anlam kazandırma, ahlaki ilkeleri belirleme ve evrene ilişkin açıklamalar sunma gibi temel sorumluluklar, büyük ölçüde felsefeye aitti. Düşünürleri sorgulamaya, araştırmaya ve hakikati aramaya yönelten temel güç, vahiy değil, akıl ve gözleme dayalı düşünce sistemleriydi.¹⁹⁷ Bu bağlamda Stoacı düşünürler için felsefenin temel anlamı, insanı mutluluğa ulaştıran bir yol anlamı taşımaktadır. Ancak bu mutluluğa ulaşmak, bilgi aracılığıyla mümkündür. Nitekim Seneca bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Bilgelik aşkı, bilgelik arayışıdır; felsefe, bilgeliliğin eriştiği yeri gösterir” (Sen. *Ep.* 89.4-5). Benzer şekilde Cicero'ya (*Tusc.* V.2.5) göre de felsefe, hem mutluluğa götüren bir yol hem de bilgelik uğraşısıdır. Marcus Aurelius ise felsefe hakkında şu şekil tanımlama yapmaktadır: Felsefe

¹⁹³ 3.4. Enkarnasyon Nazariyesi bölümünde ayrıntılı olarak değinilecektir.

¹⁹⁴ Cevizci, 2021: 97.

¹⁹⁵ Cevizci 2021: 97.

¹⁹⁶ Hadot, 2011: 130.

¹⁹⁷ Stock, 2021: 16.

yapmak, kendini sürekli olarak dışarıdan gelen izlenimlerden özgürleştirmek ve eylemlerini yalnızca erdeme hizmet edecek şekilde düzenlemektir (M. Aur. *Med.* VIII.57). Başka bir deyişle, Stoacılar göre felsefe; insana iyi yaşamayı öğretmek, onu Tanrı'ya, kendine ve başkalarına karşı olan ödevlerini yerine getirmeye yönlendirmekle yükümlü olan olgu konumundadır (Sen. *Ep.* 79.9-10). Aynı zamanda felsefe, Tanrı'nın yolundan gitmeyi, istekleri düzene koymayı ve düşünceleri yerinde kullanmayı sağlayan bir yol gösterici niteliği taşımaktadır.

Stoacı düşünceye göre felsefenin nihai amacı bireye pratik yaşamda eylemlerinin doğruluğunu göstermektir. Bu amaca ulaşmanın temel koşulu ise doğaya uygun yaşamak ve doğayı tanımaktır.¹⁹⁸ Bu bağlamda Stoacılığın kurucusu Zenon, felsefeyi üç ana bölüme ayırmıştır: fizik, ahlak ve mantık. Seneca'ya göre bu üçlü ayrım, felsefenin farklı yönlerini açıklığa kavuşturur. Fizik, doğanın ilkesini ve yapısını tanıtır; ahlak, ruhu bir düzene koyar; mantık ise, “yanlışlar gerçek yerine geçmesin diye” terimlerin özelliklerini ve yapılarını inceleyerek kanıtları belirler (Sen. *Ep.* 89.9-15). Her ne kadar bu şekilde bir ayrım yapılmış olsa da, Stoacı öğretilerde bu kavramlar birbirinden bağımsız değildir. Aksine, fizik, ahlak ve mantık bir bütünlük içinde ele alınır; her biri diğerini destekleyerek Stoacı yaşam felsefesinin bütünsel yapısını oluşturur. Bu doğrultuda Stoacılar, ayrımın işlevini açıklamak amacıyla felsefenin üç bölümünü simgesel olarak betimlemişlerdir: Mantık, fizik ve ahlakın korunmasını sağladığı için bir “sur”; fizik, evrenin doğasını incelediği için bir “ağaç”; ahlak ise verimliliği nedeniyle bir “tarla” olarak kabul edilmiştir.¹⁹⁹

Stoacılar mantık kavramı yalnızca akıl yürütmelerin veya kanıtların biçimsel yapılarıyla (patterns) sınırlı kalmaz; akıl yürütmeye, düşünceye ve dile dair her yönü kapsayan kapsamlı bir inceleme alanı olarak ele alınır.²⁰⁰ Bu yaklaşım doğrultusunda mantık, düşüncenin ilkeleri, akıl yürütme biçimleri, dilin kullanımı, cümle yapıları ve üslup üzerine yapılan çözümlemeleri de içermektedir.²⁰¹ Seneca ve Epiktetos'a göre mantık, “hakikati bulma, tanıma ve yanlışları ortadan kaldırma sanatı”dır (Epict. *Diss.* I.17.6-8; Sen. *Ep.* 85.31-32). Bu nedenle Stoacı öğretisi çerçevesinde mantık eğitimi, iyi bir yaşamın vazgeçilmez bir parçası olarak görülür. Çünkü mantık, yaşamın her alanını etkileyen bir temel olgudur. Ayrıca Stoacı filozoflara göre, mantık bilgisi olmadan varlıkların doğasına ulaşmak mümkün değildir (Epict. *Diss.* I.18.6-8).

Felsefenin ikinci bölümü olan “fizik” kavramı ise Stoacı düşüncede, iyi eylemi bulmak ve bu yolla hayatın temel amacı olan mutluluğa erişmekle ilişkilidir. Aynı zamanda doğayı (insan da dâhil olmak üzere) bütüncül bir şekilde anlamak ve onun sırlarını çözmek fizik aracılığıyla

¹⁹⁸ Laertios, 2013: 81.

¹⁹⁹ Çelikkol, 2019: 1230.

²⁰⁰ Arslan, 2011: 225.

²⁰¹ Arslan, 2011: 226.

mümkün kılınır (Sen. *QNat.* 1.1-3). Stoacılara göre bu noktada sorulması gereken en temel soru, “Doğa nedir?” sorusudur. Diogenes Laertius’a göre Stoacılar, doğa kavramıyla bazen “evreni bir arada tutan ilkeyi, bazen de yeryüzündeki varlıkları meydana getiren gücü kastederekler. Buna göre doğa, kendiliğinden hareketli, belli dönemlerde tohumsal (seminal) ilkelere uygun olarak varlıkları meydana getiren, onları sürdüren ve düzenleyen bir güçtür.”²⁰² Stoacı düşünceye göre doğanın iki ilkesi vardır: Etkin ilke ve edilgen ilke. Edilgen ilke, niteliksiz töz olan maddedir. Madde öz itibarıyla durağandır ancak harekete geçmeye hazır hâlde bulunur. Etkin ilke ise maddenin içinde bulunan ve ona şekil veren nedendir. Bu neden Stoacılar Tanrı, Logos veya ateş olarak tanımlanır.²⁰³ Etkin ilke, Stoacı fizik anlayışının merkezinde yer alır ve aynı zamanda ilahi bir nitelik taşır. Bu nedenle evrenin rasyonel düzenini (Logos) temsil eden ve yöneten bir ilkedir. Seneca’nın düşünce sisteminde de Tanrı, evrenin her köşesine yayılmış olan Akıl (Logos) ile özdeşleştirilir (Sen. *Ep.* 66-12). İnsan ruhu ise beden içinde var olan tanrısal bir soluk olarak kabul edilir. Bu çerçevede, Stoacı düşüncede insanın “tanrısal ateşin bir parçası” olduğu anlayışı, tüm insanların özde eşit olduğu düşüncesine temel oluşturur. Seneca da bu anlayışı benimseyerek kendisini Roma vatandaşı olmaktan çok bir “dünya vatandaşı” olarak görmüştür (Sen. *Ep.* 28.4).

Hristiyan teologlar, Stoacıların panteist ya da panenteist Tanrı anlayışını reddetmiş; onun yerine kişisel ve yaratıcı bir Tanrı fikrini savunmuşlardır. Bu çerçevede, Logos’un İsa Mesih’te beden almasıyla Stoacıların evrensel akıl (Logos) kavramına aşkın bir boyut kazandırıldığını iddia etmişlerdir. İlk olarak Tertullianus, Stoacı düşüncede Tanrı’nın töz olarak tanımlanmasına karşı çıkarak, Tanrı’nın ruhani bir bedene sahip olduğunu ileri sürmektedir. Tertullianus’a göre, “Stoacılar Tanrı’yı ateş olarak tanımlayarak O’nu maddi bir varlık seviyesine indirger. Oysa Tanrı, “ruhtur” (*Yuhanna*, 4:24); ne ateştir ne de başka bir cisimdir. Logos (Kelâm), Baba’nın özünden doğmuştur ve O’nunla aynı tözdedir (homousios); Stoacıların “ateşli akıl” dediği kavramla özdeşleştirilemez” (Tert. *Adv. Herm.* 44). Tertullianus’tan sonra Origenes de Stoacı Logos anlayışını eleştirerek, Logos’un kişisel ve yaratıcı bir varlık olan İsa Mesih olduğunu vurgular. Origenes’e göre, “Stoacılar Logos’u dünyanın ruhu (anima mundi) olarak tanımlar; ancak bu Logos, insan bedenine bürünmüş, ölümü yenmiş ve tüm yaratılışın Efendisi olan İsa Mesih’tir. Bu nedenle Logos, Stoacıların düşündüğü gibi dünyaya içkin değil; aşkındır” (Orig. *Princ.* I.2.2).

Stoacı fikirde evrenin tamamı gayri şahsi bir mükemmellik ve ahenk içinde işleyen, rasyonel bir düzen olan Logos tarafından yönetilir (M. Aur. *Med.* 4.40). Bu düzen Tanrısalılığı da içerdiği için kutsallık doğanın içkin bir niteliğidir. Oysa Hristiyanlıkta Logos, yalnızca İsa Mesih’te bedenleşmiştir. Stoacılığa göre her insan doğadan ya da Tanrı’dan bir parça taşır ve bu tanrısal öz sayesinde yeniden, farklı bir biçimde, başka bir varlıkta hayata döner. Doğadaki her varlığın güzelliği ve mükemmelliği Tanrısal düzenin bir yansımasıdır. Buna karşın Hristiyanlık, Yaratıcı’ya

²⁰² Laertius, 2013: 351.

²⁰³ Arslan, 2011: 278.

yalnızca doğadaki güzellik aracılığıyla değil, esas olarak İsa'da tecelli eden Tanrı aracılığıyla övgü sunar. Bu bağlamda Hristiyan teoloji, Tanrısallığı tek bir kişide İsa Mesih'te bedenleştirirken, Stoacılık tüm insanlarda ortak bir tanrısal öz bulunduğunu savunur (Plat. *Enn.* III.2.3). Hristiyanlar, Tanrısallığın ve kutsallığın kâinatın dışında olduğunu, doğayla özdeş olmadığını ısrarla vurgulamışlardır. Onlara göre, doğanın uyumlu düzeninin ötesinde, olağanüstü ve aşkın bir varlık olan İsa'da Tanrı kendisini göstermiştir. Tanrısallık tüm insanlarda içkin değildir; yalnızca İsa'da bedenleşmiştir. Bu anlayış, Tanrı'nın doğada değil, İsa'nın şahsında cisimleştiği fikrini ön plana çıkarır. "Stoacılar Logos'u doğada ararken, biz onun Mesih'te tecelli ettiğini biliriz Böylece kutsallık, kâinatın yapısından İsa'nın kişiliğine aktarılmış olur" (August. *De civ. D.* X.32). Bu durum, Hristiyanlıktaki kurtuluş düşüncesinin şahsileştirilmesinin doğrudan bir sonucudur. Yine de Stoacılık ile Hristiyanlık arasında bir temas noktası da göz ardı edilemez. Stoacılıkta evrenin düzenini ve işleyişini temsil eden Logos'un, *Yuhanna İncili*'nin ilk cümlesinde yer alması Başlangıçta Söz (Logos) vardı... (*Yuhanna* 1:1), bu iki düşünce sistemi arasında belirli bir ortak zeminin varlığına işaret eder.

Yuhanna İncili stoacı bir temelle başlayıp, sonra da stoacılıktan koparak tamamıyla aykırı bir eğilim içine giren Hristiyanlıkta, kutsallığın, kâinatın gayri şahsi işleyişi yerine İsa'da cisimleştiği ve insana doğaüstü halde, bu kutsallığın diğer insanlara taşınmasının İsa'nın Tanrılığının kabul edilmesi şartına bağlanılmış olması, kurtuluş öğretisinin her yönüyle kişiselleştirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.²⁰⁴

Stoacı düşüncede doğada ilahi bir yasa, yani kader (heimarmenê), vardır ve evrendeki tüm varlıklar bu yasaya boyun eğmek durumundadır. Bu bağlamda, doğaya uygun olarak etkin ilke (Logos), belirli zamanlarda tüm tözü kendi içine alarak varlıkları yeniden meydana getirir. Bu şekilde doğan varlıklar, Tanrı'nın iradesine mutlak biçimde boyun eğer; doğar, yaşar ve ölürlür.²⁰⁵ Bu döngüsel doğa yasası tamamen tanrısal bir öngörüye, akla (Logos) ve hikmete dayanır (M. Aur. *Med.* 4.3). Çünkü varoluşun ve yok oluşun sebebi olan bu ilke zekidir (nous), önceden görebilir (pronoia), insanı sever (philanthropos), insanın iyiliğini ister (kedemonikos); ancak tüm bunları insani tutkular olmadan gerçekleştirir (Sen. *Prov.* IV.7.) Hristiyan teologlardan Augustine ise Stoacı kader anlayışını reddetmiştir. Ona göre Tanrı, sadece bir doğa yasası ya da zorunluluk ilkesine indirgenemez. Augustine, Tanrı'nın özgür iradeye sahip bir varlık olduğunu, insanlarla kişisel bir ilişki kurduğunu ve yaratmayı bilinçli bir tercihle gerçekleştirdiğini savunur. Bu bağlamda şöyle der: "Stoacılar, her şeyin tanrısal bir zorunlulukla (kaderle) gerçekleştiğini söyler. Oysa Tanrı, özgür iradeyle yaratan ve insanlarla kişisel bir ilişki kuran bir Baba'dır. Logos, sadece evrenin düzenleyici ilkesi değil, bizi kurtarmak için insan olmuş Kelam'dır" (August. *De civ. D.* V.8; *Yuhanna*, 1:14).

²⁰⁴ Akalın, 2016: 72.

²⁰⁵ Laertios, 2013: 149.

Stoacılıkta evrenin yasasıyla onun özü arasında bir birlik olduğu kabul edilir ve bu birlik fizik öğretisiyle temellendirilir. Ancak insanın erdeme ulaşması yalnızca fiziksel ya da kozmolojik bilgiyle mümkün değildir; bu süreç, ahlak felsefesi (ethikē) aracılığıyla gerçekleşir.²⁰⁶ Stoacı öğretilerde ahlak felsefesi, son derece merkezi bir yer tutar. Çünkü ahlak bilgisi, yaşam bilgeliği anlamına gelir. Bu nedenle Seneca, ahlakın felsefeyle ayrılmaz bir bağ içinde olduğunu şu sözlerle ifade eder: “İşlevine göre felsefe, erdemin öğrenimidir; ama bu öğrenim de erdem aracılığıyla mümkündür. Çünkü ne erdem kendi öğrenimi olmadan var olabilir, ne de erdemin öğrenimi erdemsiz gerçekleşebilir”(Sen. *Ep.* 121.14). Bu yaklaşım, felsefenin ahlaki yaşantıdan ayrı düşünülemeyeceğini ve bilgeliğin ancak erdemli bir yaşamla anlam kazanacağını gösterir.

Stoacı öğretilerde felsefenin bölümlere ayrıldığı gibi, ahlak felsefesi de kendi içinde çeşitli başlıklara ayrılmaktadır. Stoacılığın kurucusu Zenon, ahlakı şu başlıklar altında sınıflandırmıştır: doğa, doğaya uygun yaşam, içgüdü, iyi ve kötü şeyler, tutkular, erdem, erek (amaç), en yüksek değer, eylemler, yükümlülükler, özendirme ve caydırma.²⁰⁷ Seneca ise ahlakı üç ana başlıkta ele alır: bireyin hak ettiği değer belirlenmesi, ruhun itici gücü ve davranışlara ilişkin eylem kuralları (Sen. *Ep.* 95.45-60). Cicero’ya göre ise ahlak felsefesinin en önemli boyutu “ahlaki yükümlülükler” bölümüdür (Cic. *Off.* 1.11-17). Marcus Aurelius da ahlaki yükümlülükler içinde topluma karşı görevlerimizi ayrı bir başlık altında değerlendirir (M. Aur. *Med.* 6.54). Marcus Aurelius topluma karşı görevleri erdemin bir parçası sayar. Bu anlayış, stoacıların doğal hukuk teorisiyle somutlaşmıştır. Tarihte ilk kez köleliğe açıkça karşı çıkan düşünce okulu Stoacılıktır. Bu bağlamda, Stoacı düşünürler arasında köleliğe karşı çıkan önemli isimlerden biri de Seneca’dır. Seneca, eserlerinde “tüm insanların eşit” olduğunu savunur. Nitekim şöyle der: “Bir düşünsene, şu köle dediğin aynı tohumdan doğmuş değil mi? Aynı gökten faydalanmıyor mu? Başkaları gibi nefret almıyor, yaşamıyor, ölmüyor mu? Senin onu özgür olmuş olarak görebileceğin kadar; o da seni köle görebilir” (Sen. *Ep.* 47.10). Bu ifadeler, Stoacıların insan doğasına dayalı evrensel eşitlik anlayışını açıkça ortaya koymaktadır. Seneca’nın köleliğe yönelik eleştirileri, Hristiyanlık’ta da yankı bulmuştur. Nitekim Paulus, “Ne köle ne özgür ayrımı var” (*Galatyalılar*, 3:28) diyerek Stoacı evrenselciliği teolojik bir çerçeveye oturtur. Ancak Hristiyanlar, bu eşitliği insan doğasına değil, Mesih’teki “yeni yaratılışa” dayandırır (August. *De civ. D.* XIX.21).

Stoacılığın geliştirdiği doğal hukuk anlayışı, yalnızca klasik felsefe dünyasını değil, Hristiyanlık başta olmak üzere farklı inanç ve düşünce topluluklarını da derinden etkilemiştir. Bu etki, toplumsal sözleşme teorisinin ve “evrensel devlet” fikrinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda bu düşünsel miras, Hristiyanlığın yayılmasına katkı sağlamış ve hukuk sistemlerinin şekillenmesinde etkin bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, Roma hukukunun gelişiminde yabancı

²⁰⁶ Çelikkol, 2019: 1235.

²⁰⁷ Laertios, 2013: 329.

toplulukların etkisi kayda değerdir.²⁰⁸ Roma İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan ve *Ius Civile*'ye (Roma Yurttaşlar Hukuku) tabi olmayan kimseler için uygulanan *Ius Gentium* (Yabancılar Hukuku), zamanla Stoacıların ortaya koyduğu doğal hukuk ilkelerini de içerecek biçimde genişlemiştir. Ayrıca, İmparator Caracalla'nın 212 yılında vergi toplama amacıyla yurttaşlık hakkını yaygınlaştırmasında, Stoacı düşüncede gelişen “eşitlik” anlayışının etkisi bulunmaktadır.²⁰⁹

Ahlak felsefesinin bu bölümleri arasında “doğa” ve “doğaya uygun yaşam” kavramları özel bir öneme sahiptir. Zira Stoacılar ahlakı doğa ile temellendirir. İyi ve kötü, doğaya uygunluk ölçütüyle belirlenir: bir eylem doğaya uygunsa iyidir, değilse kötüdür. Bu nedenle Stoacılar, tüm ahlaki kavramları doğayla ilişkilendirerek açıklarlar.

Genel olarak Stoacılar göre felsefenin üç ana dalı olan mantık, fizik ve ahlak arasındaki ilişki öğretilerinin temelini oluşturur. Bu ilişkisel yapı şu şekilde özetlenebilir: En yüksek iyi erdemdir; erdem, doğaya uygun yaşamaktır; doğayla uyumlu yaşam ise doğanın doğru bilgisine sahip olmakla mümkündür.²¹⁰ Bu bilgiye ulaşmak için ise bir yöntem ve ölçüt gereklidir. İyinin bilgisi ahlaktır; doğanın bilgisi fiziktir; bilginin ölçütü ise mantıktır. Bu bağlamda, Stoacı sistemde ahlak yalnızca nihai amaç değil, aynı zamanda mantık ve fizik alanlarıyla doğrudan ilişkili olan, bütünsel bir öğretinin merkezidir.

3.4. Enkarnasyon Nazariyesi

Erken Hristiyan döneminin temel tartışma konularından biri Enkarnasyon doktrini'dir. Latince *incarnatio* (ete bürünme) teriminden gelen bu kavram, Hristiyanlıkta İlahi Söz'ün (Logos), Tanrı'nın Oğlu olan İsa Mesih'in Bakire Meryem'in rahminde beden alarak dünyaya gelişi anlamına gelmektedir.²¹¹

Hristiyanların kutsal metinlerinde ve Kilise savunucularının eserlerinde tartışılan bu konu, zamanla çeşitli görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim İsa'dan sonraki süreçte ise genel olarak iki temel yaklaşım benimsendiği görülmektedir. Bunlardan ilki, kökeni Paulus'a dayanan, Mesih'e “Tanrı Oğlu” ve “Kurtarıcı” gibi unvanlar atfederek onu Tanrı ile insanlık arasında bir aracı konuma yerleştiren ve ilahi bir statü kazandıran kurtuluş öğretisidir (*soteria* veya *salvatio*). Bu yaklaşım aynı zamanda “çarmıh doktrini” olarak da adlandırılmaktadır.²¹²

²⁰⁸ Fendoğlu, 1993: 185.

²⁰⁹ Fendoğlu, 1993: 185-186.

²¹⁰ Dürüşken, 2013: 303-305.

²¹¹ Duygu ve Akalın, 2018: 27.

²¹² Duygu, 2023: 283.

İsa Mesih'in çarmıha gerilerek ölmesi ve ardından dirilmesi, Hristiyan inancının en temel öğretilerinden biri olarak kabul edilir. Hristiyanlar, kurtuluşlarının ancak bu olaya iman etmekle mümkün olduğuna inanmışlardır. Bu doğrultuda Paulus da, konunun önemini şu sözlerle vurgulamaktadır: "Eğer Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanımız da boştur" (*Korintliler*, 15:14).

Paulus'un mektupları incelendiğinde, İsa Mesih'in kimliğiyle ilgili olarak zaman zaman farklı niteliklerle tanımlandığı görülmektedir. Bazı ifadelerde İsa, insan bedeninde dünyaya gelen tanrısal bir varlık olarak sunulmaktadır: "Ama zaman dolunca Tanrı, kadından doğan, Yasa altında doğanları kurtarmak için Oğlunu gönderdi" (*Galatyalılar*, 4:4). Öte yandan, kimi pasajlarda ise İsa, Davut soyundan gelen beşerî bir figür olarak betimlenirken aynı zamanda tanrısal niteliklerle de yüceltilmektedir: "Büyük atalar onların atalarıdır. Mesih de bedenlen onlardandır. O, her şey üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrı'dır" (*Romalılar*, 9:5); Bu arada mübarek umudumuzun gerçekleşmesini, ulu Tanrı ve kurtarıcımız İsa Mesih'in yücelik içinde gelmesini bekliyoruz" (*Titus*, 2:13). Kutsal Kitap metinlerinde de benzer bir durum söz konusudur. *Yuhanna İncili*'nde aktarılan bir anlatıya göre, çarmıha gerilen İsa dirildikten sonra öğrencilerine görünür ve onlara Kutsal Ruh'u vererek yanlarından ayrılır. Öğrenciler bu olayı Thomas adlı havariye bildirir; ancak Thomas, buna inanmadığını ifade eder. Sekiz gün sonra İsa yeniden görünerek bu kez doğrudan Thomas'a seslenir. Bunun üzerine Thomas, Mesih'e şu şekilde hitap eder: *Rabbim, Tanrım!* (*Yuhanna*, 20:28). Tüm bu anlatımlara rağmen, İsa'nın kendisini doğrudan Tanrı olarak tanımladığına dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Nitekim Yeni Ahit metinlerinde de Tanrı'nın İsa'yı "kulum" ya da "hizmetkârım" şeklinde tanımladığı ifadeler yer almakta ve bu durum, İsa'nın tanrısal kimliği ile beşerî yönü arasında bir gerilim oluşturmaktadır (bkz. *Matta*, 12:17-18; *Luka*, 4:18-19; *Yuhanna*, 5:24, 5:43, 6:38, 7:28-29).²¹³

Her ne kadar Paulus'un mektuplarında ve kutsal metinlerde İsa'nın tabiatı hakkında kesin bir hükme varılmamış olsa da, Paulus'un ortaya koyduğu teolojik çerçeve zamanla diğer Hristiyanlara Tanrı ile İsa arasındaki ilişkiyi açıklama sorumluluğu yüklemiştir. Bu doğrultuda, Antik Çağ'da Hristiyanlık bünyesinde çeşitli antik yazarlar ve Markionculuk, Montanizm, Modalist Monarşianizm (*Sabellianizm*) ve Teslis doktrini gibi çeşitli düşünce akımları, bu ilişkiyi kavramsallaştırma çabalarının birer ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

İsa'nın ilahi kimliğinin reddedilmesiyle ilgili Kilise yazarlarından Irenaeus, *Yuhannadan* verdiği alıntı ile şöyle demektedir:

Ancak, O'nun yalnızca Yusuf'tan doğmuş sıradan bir insan olduğunu iddia edenler, eski itaatsizliğin köleliğinde kalmaya devam edenlerdir ve hâlâ Tanrı Baba'nın Sözü'ne (Logos) katılmadıkları, Oğul aracılığıyla özgürlüğü almadıkları için ölüm hâlinde dirler. Nitekim Mesih

²¹³ Armstrong, 1993: 139.

bizzat şöyle der: 'Eğer Oğul sizi özgür kılar, gerçekten özgür olursunuz. (Yuhanna, 8:36; Iren. Haer. I. 4.5).

İkinci kabul gören düşünce sistemi ise, İsa Mesih'in beden olarak insan tabiatına bürünmesinin yanı sıra, ilahi yönünün de giderek vurgulanması ve yüceltilmesiyle gelişmiştir. Özellikle II. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan ve "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh" arasındaki ilişkiyi açıklama çabasıyla ortaya konulan bu yaklaşım, Teslis (*Trinitas*) tezinin ortaya atılmasına sebebiyet vermiştir.

Teslis öğretisi, Tanrılığın aynı özden (*ousia*) gelen üç farklı şahsiyet (*hypostasis*) olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh tarafından oluşturulduğu inancına dayanır.²¹⁴ Bu anlayışa göre Tanrı özü itibarıyla tektir; ancak üç ayrı şahsiyet halinde varlık göstermektedir. "Teslis" terimi, Hristiyanların kutsal metinlerinde yer almamakla birlikte, muhtemelen II. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu dönemin ikinci yarısında bazı Hristiyan yazarlar tarafından savunulmaya başlanmış ve nihayetinde IV. yüzyılda bugünkü biçimini kazanmıştır. Terim ilk kez Antakyalı Theophilus tarafından *Ad Autolycum* adlı eserinde kullanılmıştır. Ancak Theophilus'un Teslis anlayışı, sonraki dönemlerdeki anlamdan farklıdır; ona göre Tanrı'nın üç unsuru vardır: Baba, Kelam (*Logos*) ve Hikmet (*Sophia*) (Theoph. *Ad Autol.* II, 5). Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un ortak tanrısallığına dayanan Teslis anlayışı ise ilk kez Tertullianus tarafından *Adversus Praxean* adlı eserinde savunulmuştur. Tertullianus'a göre "Üç kişi (*personae*) vardır: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh; ancak bu üç kişi tek bir öz (*substantia*) içinde birleşmiştir" (Tert. *Adv. Prax.* 12. 6). Teolojik bir doktrin olarak Teslis, IV. yüzyıldaki İznik Konsili'nden sonra sistematik hale gelmiştir. Doğu Kilisesi'nde bu doktrinin şekillenmesinde Kapadokyalı Babalar önemli rol oynamıştır. Büyük Basileios *De Spiritu Sancto* adlı eserinde "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'a aynı saygıyı gösteririz; çünkü onlar doğalarında birdir" (Basil. *De Sp. Sancto.* 30.79) derken, Nazianzuslu Gregorios *Orationes Theologicae* adlı eserinde "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh tek bir Tanrılıktır; bölünmez bir birlik içindedirler" ifadesini kullanmıştır (Greg. Naz. *Or.* 39.12). Nyssalı Gregorios ise "Oratio Catechetica Magna'da Baba kaynaktır, Oğul onun ifadesidir, Kutsal Ruh ise ikisinin kudretidir" (Greg. Nyss. *Or. Catech.* 1.2) diyerek Teslis ilişkisini açıklamıştır. Batı Kilisesi'nde ise Augustinus, *De Trinitate* adlı eserinde "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh tek bir Tanrı'dır; her biri tam anlamıyla Tanrı'dır, ancak üçü birden tek Tanrı'dır" (August. *De Trin.* VIII, 1) diyerek Teslis doktrini sistematize etmiş ve Hristiyan literatürüne yerleştirmiştir.

Augustinus'un bu sistematik yaklaşımı, Batı Kilisesi'ndeki diğer önemli bir isim olan John Cassian tarafından da benimsenmiş ve İsa'nın tanrısallığına dair verdiği alıntı da düşüncesini desteklenmiştir. Cassian, *On the Incarnation* (Enkarnasyon Üzerine) adlı eserinde, Teslis'in üç kişisinin İsa'nın beden alışındaki rolünü şu şekilde açıklamaktadır:

²¹⁴ Duygu ve Akalın, 2018: 59.

Ve böylece, Söz (Logos), Oğul indi; Kutsal Ruh'un yüceliği oradaydı; Baba'nın kudreti onu gölgeyle örttü. Böylece bu kutsal hamileliğin gizeminde bütün Üçlülük birlikte çalıştı. Bu nedenle "doğacak olan kutsal varlık Tanrı'nın Oğlu olarak anılacaktır" diyor. Melek burada harika bir şekilde "Bu nedenle" kelimesini ekliyor; çünkü bu olayın sonucu olarak, Tanrı doğacak diyecekti. Yani, Tanrı onun üzerine geldiği için, Tanrı onun aracılığıyla doğacaktı. ve genç kız anlamayınca, bu büyük olayın nedenini açıkladı: "Kutsal Ruh senin üzerine gelecek ve Yüceler Yücesi'nin gücü seni gölgeyle örtecek. Bu nedenle doğacak olan kutsal varlık Tanrı'nın Oğlu olacaktır...Bundan sonra hâlâ şüphen olabilir mi? Ya da başka ne denebilir ki? Melek, Tanrı'nın onun üzerine geleceğini söyledi; Tanrı'nın Oğlu'nun doğacağını bildirdi. O hâlde şimdi sor bakalım, Tanrı'nın Oğlu nasıl Tanrı olmaz? Ya da Tanrı'yı doğuran bir kadın, nasıl Theotokos (Tanrı'nın Annesi) olmaz? (Cassian. *De Incarn.* II.8).²¹⁵

Teslis kavramının açıklanmasında Kilise yazarlarından biri olan Origenes'e özel bir önem atfetmek gerekir. Zira Origenes, III. yüzyılın ilk yarısında Teslis anlayışına yeni bir anlam kazandırmıştır. Onun düşünce sisteminde Baba, Oğul ile birlikte ilahî bir *hypostasis* olarak değerlendirilmiş, Kutsal Ruh ise yine tanrısal bir *hypostasis* olarak kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle, Origenes Baba'nın yanı sıra Oğul ve Kutsal Ruh'u da tanrısal nitelik taşıyan varlıklar olarak görmüştür. III. yüzyılın ilk yarısında yazdığı metinlerde Origenes, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasında hiyerarşik bir ilişki tasavvur ederek Teslis doktrinine özgün bir katkıda bulunmuştur. *De Principiis* adlı eserinde Oğul'un Baba'ya tabi olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Baba, Oğul'un kaynağıdır. Oğul, Baba'nın iradesinden doğmuştur ve O'nun görüntüsüdür. Baba ezeli ve ebedidir, Oğul ise Baba'dan doğmuştur, ancak yine de O'nunla birlikte ezelden beri vardır" (Origen. *De Princ.* I.2.4). Bu ifadelerde Oğul'un ontolojik olarak Baba'ya bağlı ve ondan türemiş olduğu fikri dikkat çeker; bu yaklaşım, ilerleyen yüzyılda Aryanizm tartışmalarının temelini oluşturacaktır.

Origenes, *In Ioannem* adlı eserinde ise Oğul'un Tanrısal bir varlık olduğunu belirtmekle birlikte, öz (ousia) bakımından Baba ile aynı olmadığını ifade eder: "Oğul, Baba'nın iradesinden doğmuştur; O, Baba'nın yansımasıdır, ancak O'nunla aynı öz (ousia) değildir. Oğul, Baba'dan sonra gelir, fakat yine de O'nunla birlikte ezelden beri vardır" (Origen. *In Ioann.* II.2). Bu ifadeler, Oğul'un ezeliliği ve Tanrısal doğası üzerine sonraki teolojik tartışmalara zemin hazırlamıştır. Kutsal Ruh'un konumu üzerine de benzer bir yaklaşım sergileyen Origenes, *De Principiis*'te şunları söyler: "Kutsal Ruh, Baba ve Oğul'dan sonra gelir, ancak O da tanrısalıdır. Ruh, Oğul'dan aldığı şeyi insanlara iletir; Oğul ise Baba'dan alır" (Origen. *C. Cels.* I.3.4). Bu açıklamalar, Origenes'in Baba, Oğul ve Kutsal Ruh arasında bir hiyerarşi kurduğunu açıkça göstermektedir.

Origenes'in üç ilahî şahsiyet arasında mutlak bir eşitlik öngörmemesi, büyük olasılıkla dönemin egemen felsefi akımı olan Yeni Platonculuğun etkisine işaret etmektedir. Onun bu yaklaşımı, Hristiyan teoloji tarihinde *subordinationism* (aşamalı ilahiyat) olarak adlandırılmıştır.

²¹⁵ Cassian'ın "Tanrı'yı doğuran kadın nasıl Theotokos olmaz?" sorusu, Nestoryanizm tartışmalarında kilisenin resmî durumunu açıklamaktadır. Nitekim Efes Konsili (431) Meryem'in Theotokos (Tanrı'nın Annesi) olduğunu ilan ederek, İsa'nın ilahi ve insani tabiatlarının ayrılmaz birliğini vurgulamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Madrigal, 2015: 23-29.

Ancak IV. yüzyılda Ariusçu görüşlere²¹⁶ karşı toplanan evrensel konsiller, özellikle İznik ve İstanbul Konsilleri, Baba ile Oğul'un özde eşit ve aynı ilahî doğaya sahip olduklarını ilan etmiş; böylece Origenes'in sisteminde izlenen *subordinationist* anlayış açık biçimde reddedilmiştir.

Oğul ile Kutsal Ruh'u ilahlaştırarak Tanrı ile eşdeğer konuma yükselten Teslis doktrini, tevhid (birlik) ilkesinin ihlali olarak görülmüş ve bu nedenle ilk dönemlerden itibaren çeşitli Hristiyan cemaatler ve düşünce grupları tarafından eleştirilmiştir. Bu doktrine karşı çıkanlar arasında özellikle Nasranîler ve Ebionitler gibi Yahudi-Hristiyan topluluklar, Modalist Monarkhianistler, Gnostik akımın bazı temsilcileri, Dinamik Monarkhianistler ve Arius'un takipçileri önemli bir yer tutmaktadır.

Modalist Monarkhianistler, Tanrı'nın farklı dönemlerde Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak tezahür ettiğini, ancak özde tek bir Tanrı olduğunu savunarak Teslis'i reddetmişlerdir.²¹⁷ Dinamik Monarkhianistler ise İsa'yı doğrudan ilah olarak değil, Tanrı'nın kudretinin ve lütfunun özel biçimde tecelli ettiği bir insan olarak kabul etmişlerdir. Ariusçu görüş ise Oğul'un Baba'dan sonra ve O'na tabi olduğunu, dolayısıyla ezeli ve tam anlamıyla ilahî olamayacağını ileri sürerek Teslis doktrinine karşı çıkmıştır. Ancak IV. yüzyıldan itibaren Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline gelmesiyle birlikte, Teslis inancı imparatorluk desteğini arkasına almış ve bu karışık görüşlerin etkisi giderek azalmıştır. Bu süreçte evrensel konsiller aracılığıyla Teslis doktrini dogmatik bir temele oturtulmuş; farklı görüşlere sahip cemaatler ve düşünürler sapkın (*heretik*) ilan edilerek dışlanmıştır.

Yeni Ahit metinlerinde Logos anlayışının, Philo'nun düşünce sistemiyle önemli benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Özellikle Paulus'un Mesih'i ezeli hikmet ile özdeşleştirilmesi, Philo'nun aracı ilke olarak konumlandığı Logos anlayışıyla paralellik göstermektedir. Bu bağlamda Paulus şöyle demektedir: “Bizim için tek bir Tanrı vardır: Baba. Her şey O'ndan gelir ve biz O'nun için varız. Ve tek bir Rab vardır: İsa Mesih. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu ve biz de O'nun aracılığıyla varız” (*Korintliler*, 8:6). Bu ifade, hem kozmik yaratılış sürecinde Mesih'in aracılığını vurgulamakta hem de onun Tanrısal bir konumda yer aldığını göstermektedir. Benzer şekilde, Mesih'in “Tanrı'nın görünümü” olarak tanımlanması da Philo'nun Logos'un “Tanrı'nın İmajı” olduğu yönündeki görüşleriyle örtüşmektedir: “O (Mesih), görünmez Tanrı'nın görünümüdür... Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratıldı” (*Koloseliler*, 1:15-16). Buna karşın Sinoptik İncillerde özellikle Matta ve Luka yaratılış öncesine dair anlatımlarında yalnızca Tanrı'nın ve Kutsal Ruh'un varlığına vurgu yapar. Luka İncilinde melek, Meryem'e şöyle seslenir: “Kutsal Ruh

²¹⁶ Arius'un düşünce sistemindeki temel bağlam, Baba Tanrı'nın birliği (monad) mutlaklığı, ululuğu, yaratıcılığı, emsalsizliği, eşsizliği ve kesin yüceliği üzerinedir. Ona göre, Baba'nın başlangıcı yoktu fakat Oğul bir başlangıca sahiptir. Oğul, Baba'ya tabi idi ve O'nun tarafından yaratılmıştı ve Oğul yaratıklar içinde en mükemmel olan idi. Bkz: Kaçar, 2023: 44.

²¹⁷ Duygu, 2023: 35-36.

senin üzerine gelecek, Yüceler Yücesi'nin gücü sana gölge salacak. Bunun için doğacak olana kutsal, Tanrı Oğlu denecek” (Luka, 1:35). Benzer biçimde Matta İncilinde, İsa'nın doğumu Kutsal Ruh aracılığıyla gerçekleşmiştir: “İsa Mesih'in doğumu şöyle oldu: Annesi Meryem, Yusuf'a nişanlıyken, Kutsal Ruh'tan gebe kaldı” (Matta 1:18). Bununla birlikte *Yuhanna İncili*, yaratılış öncesine dair çok daha metafizik bir anlatım sunmaktadır. Ancak burada yalnızca Tanrı ve Logos'un varlığından söz edilir. *Yuhanna*'daki Logos anlayışı, hem Philo'nun aracı ilke olarak tanımladığı felsefi Logos'a, hem de Paulus'un ezeli Mesih tasvirine karşılık gelmektedir: “Başlangıçta Söz (Logos) vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı... Her şey O'nun aracılığıyla var oldu... Ve Söz, insan olup aramızda yaşadı” (Yuhanna, 1:1-3, 14). Bu pasajda Logos, hem yaratılışın ilkesel kaynağı hem de Tanrı'yla özdeş bir varlık olarak tanımlanmakta, nihayetinde beden alarak insanlık tarihi içine girmektedir.

3.5. Düşünce ve Teoloji Okulları

Erken dönem Hristiyanlık, farklı kültür ve felsefi geleneklerle karşılaştıkça, inancı akılla uzlaştırma çabası içinde çeşitli teoloji okulları ortaya çıkmıştır. Ancak bu okullar zaman içerisinde hem Kutsal Yazılar'ı yorumlama yöntemleri hem de İsa Mesih'in tabiatına dair geliştirdikleri öğretilerle birbirinden ayırmıştır. Özellikle İskenderiye ve Antakya Okulları, Hristiyan teolojisinin şekillenmesinde belirleyici rol oynamış; biri Platoncu alegorik yorumu benimserken, diğeri literal metodu savunmuştur. Bu okulların yanı sıra Nisibis Okulu'nun Doğu geleneğindeki etkisi, Kartaca Okulu'nun pratik teolojiye katkısı ve Kapadokyalı Babalar'ın üçlü birlik (Teslis) doktrinini sistemleştirmesi, Hristiyan düşüncesinin zenginliğini gösterir.

Antik dönemin en etkili teolojik merkezlerinden biri olan İskenderiye Okulu, Platoncu felsefe geleneğinin Hristiyan teolojisine yansıdığı bir düşünce ekolüdür. Özellikle alegorik yorum yöntemi ve Mesih'in ilahi tabiatına dair vurgularıyla öne çıkan bu okul, Antakya Okulu'nun literal yaklaşımına karşıt bir perspektif geliştirerek, erken dönem Hristiyan teolojisinde birlik (monofizit) ve tanrısallık tartışmalarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.²¹⁸ Bu bağlamda İskenderiye Okulu'nun altın çağına temsilcileri olan Origenes ve Clemens, bu süreçte “ansiklopedik bir öğretim sistemini benimseyerek Hristiyan teolojisini Yunan felsefesi ile sistematik bir şekilde entegre etmiş ve Hristiyanlığın entelektüel olarak gelişmiş bir din olduğunu kanıtlamıştır.”²¹⁹

Hristiyanlığın karşıt görüşlere karşı savunma amacıyla yazılar kaleme almaya başlamasıyla birlikte, İskenderiyeli Hristiyan düşünürler, inançlarını daha iyi savunabilmek, farklı gruplara ulaşabilmek ve akılcı temeller üzerine inşa edebilmek amacıyla felsefi dili, kavramları ve

²¹⁸ Duygu ve Akalın, 2018: 17.

²¹⁹ Frederick, 1996: 398.

yöntemleri Hristiyan teolojisinin entelektüel çerçevesini inşa etmek için temel bir unsur olarak benimsemişlerdir.²²⁰ Nitekim Felsefenin Hristiyanlık için bir araç olarak kullanılmasını savunan Clemens, Hristiyan hakikatinin Yunan hakikatinden üstün olduğunu düşünmektedir (Clem. *Strom.* I.37-38). Ancak felsefenin de hakikatin araştırılması sürecinde önemli bir yere sahip olduğunu da vurgulamaktadır. Clemens'e göre felsefe, "sadece imana karşı olanları çürütmek amacıyla kullanılan bir araç olmaktan öteye geçmekte; Hristiyan öğretisinin temel tezlerini daha yüksek bir kavrayış düzeyinde ortaya koyma ve açıklama gücüne sahip olmaktadır" (Clem. *Strom.* I.5.28-32). Bu yönüyle felsefe, Hristiyan imanının düzeyini yükseltmekte ve onu zenginleştirmektedir. Nitekim Clemens, bu görüşünü desteklemek amacıyla Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yapar ve yorumlarda bulunur (Clem. *Strom.* V.10.63-64). Clemens'in izlediği bu yaklaşım doğrultusunda, Hristiyan okulunun temsilcileri Tanrı'nın doğası, varlığı, Teslis (Üçleme) ve Enkarnasyon (Tanrı'nın beden alması) gibi teolojik konuları felsefi terimlerle açıklamaya çalışmışlardır.²²¹ Bu bağlamda özellikle Origenes, İsa Mesih'in tabiatı hakkında önemli görüşler ortaya koyar. Origenes'e göre İsa Mesih, Tanrı'dan, yani Baba'dan doğmuştur; bu nedenle İsa, Baba tarafından "yaratılmış ilk varlık"tır ve tüm diğer varlıkların yaratılmasında Baba'ya yardımcı, aracı olmuştur. İsa, Tanrı ya da Tanrı'nın Oğlu olmakla birlikte, aynı zamanda insan kılığına bürünerek yeryüzüne inmiştir. Origenes'e göre İsa "gerçekten" doğmuş, "gerçekten" acı çekmiş ve "gerçekten" ölmüştür. Ölümünün ardından da "gerçekten" dirilmiştir. Kutsal Üçleme'nin üçüncü "şahıs"ı olan Kutsal Ruh ise şeref ve saygınlık bakımından Baba ve Oğul ile aynı düzeydedir (Orig. *Princ.* I.2.1-4).

İskenderiye Okulu'nun felsefeyi teolojik bir araç olarak benimsemesi, Hristiyanlığın entelektüel savunusunu güçlendirmekle kalmamış, inancın evrensel bir dil kazanmasını ve antik dünyanın düşünce gelenekleriyle diyalog kurmasını sağlamıştır. Ne var ki, bu sentez, özellikle Origenes'in ortaya koyduğu bazı tezleri olduğu gibi, zamanla Kilise içinde tartışmalara da yol açmış; buna rağmen, İskenderiye geleneği, Hristiyan teolojisinin akılcı temellerini atan bir miras olarak varlığını sürdürmüştür.

İskenderiye Okulu'nun alegorik tefsir anlayışına karşıt bir yaklaşım benimseyen Antakya Teoloji Okulu, Kutsal Yazılar'ı lafzî (literal), tarihsel ve gramatik yöntemlerle yorumlamayı temel almıştır. Bununla birlikte, metinlerin derin manevi anlamlarını da göz ardı etmemiş; ancak bu anlamları, alegorik spekülasyonlardan ziyade metnin tarihsel bağlamına dayandırmayı önemsemiştir.²²² Okulun erken dönem temsilcileri arasında Samosatalı Paulos ve Antiokheialı Lukianos sayılsa da, asıl etkisi 4. yüzyıl sonrasındaki kristolojik tartışmalarda belirginleşmiştir.²²³ Bu süreçte, Tarsoslu Diodoros, Ioannes Chrysostomos, Mopsuestialı Theodoros, Nestorios ve

²²⁰ Stead, 1994: IX.2; Olson, 2005: 14.

²²¹ Stead, 1994: X; Aytepe, 2024: 93-94.

²²² Duygu ve Akalın, 2018: 18.

²²³ Duygu ve Akalın, 2018: 18.

Kyrrhoslu Theodoretos gibi isimler, Antakya ekolünün önde gelen savunucuları olmuştur. Kristolojik yaklaşımda, Antakya Okulu, İsa Mesih'in ilahi tabiatından ayrı ve belirgin bir insani tabiatını vurgulayarak, İskenderiye'nin "tek tabiat" (monofizit) eğilimine karşı çıkmıştır. Bu perspektif, özellikle Nestorius'un "Theotokos" (Tanrı-doğuran) kavramına itirazıyla ve insani-ilahi tabiatların ayrılığını savunan diyofizit görüşüyle şekillenmiştir.

Antakya Teoloji Okulu, Hristiyan düşünce tarihine yalnızca lafzî/literal yorum metoduyla değil, aynı zamanda geliştirdiği "historiko-tipolojik" yaklaşımla da damgasını vurmuştur. Bu okulun temsilcileri, Eski Ahit'teki peygamberlikleri ve tipolojik figürleri, Mesih'in yaşamıyla organik bir bütünlük içinde yorumlayarak, İskenderiye'nin aşırı alegorizmine karşı dengeli bir alternatif sunmuşlardır.²²⁴ Özellikle Diodoros ve Theodoros, İncil'deki mucizeleri yalnızca manevi semboller olarak değil, tarihsel gerçeklikler temelinde açıklarken, aynı zamanda bunların teolojik derinliğini de korumuşlardır. Nestoriusçu kriz sırasında Antakya ekolünün savunduğu "iki doğa" (diyofizit) doktrini, Hristiyanlığın en temel sorularından birine Tanrı'nın nasıl hem ilahi hem de insan olabileceği sorusuna somut bir cevap niteliği taşır. Bu yaklaşım, sadece V. yüzyıl kristolojik tartışmalarını şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda modern Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında tarihsel-eleştirel yöntemin öncüsü olarak kabul edilmiştir.

Doğu Süryani geleneğinin entelektüel merkezi olan Edessa (Urfa) Okulu, Antakya'nın literal yorum geleneğini sürdürmekle birlikte, Pers topraklarına uzanan misyoner faaliyetleri ve Süryani dili üzerinden geliştirdiği teolojik pedagoji ile farklılaşmıştır.²²⁵ İskenderiye'nin felsefi spekülasyonlarına mesafeli duran bu okul, özellikle Suriyeli Ephrem gibi düşünürlerle şiirsel ilahiyat geleneğini beslemiş, aynı zamanda Nisibis Okulu'nun kurumsal mirasını hazırlamıştır.²²⁶ Edessa'nın 489'da kapatılmasından sonra Nisibis'e taşınan bu gelenek, Nestoriusçu diyofizit teolojinin Doğu'da yaşamasını sağlamıştır.

²²⁴ Young, 1997: 165.

²²⁵ Becker, 2006: 45-48.

²²⁶ Brock, 1991: 22-25.

SONUÇ ve ÖNERİLER

III. yüzyıl Roma dünyasında Hristiyanlık, yalnızca teolojik bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve entelektüel bir dönüşüm hareketi olarak belirginleşmiştir. Başlangıçta küçük cemaatler hâlinde örgütlenen Hristiyan toplulukları, zamanla Roma İmparatorluğu'nun dikkatini çekecek ölçüde büyümüş; özellikle çoktanrılı inanç sistemi, imparator kültü ve geleneksel Roma değerleri karşısındaki farklı konumları nedeniyle, imparatorluk düzenine yönelik potansiyel bir meydan okuma olarak görülmüştür. Bu durum, çeşitli dönemlerde ortaya çıkan idarî kısıtlamalar, toplumsal dışlamalar ve kimi zaman yerel düzeyde gerçekleşen baskı politikalarıyla sonuçlanmıştır. Ancak söz konusu baskılar, Hristiyan kimliğinin zayıflamasına değil, aksine şehitlik kültürünün ortaya çıkışına ve inanç topluluğunun iç dayanışmasının artmasına zemin hazırlamıştır. Böylece Hristiyanlık, karşılaştığı toplumsal ve siyasal sınamaları, kendi teolojik kimliğini derinleştiren bir dinamik hâline getirmiştir.

Bu tarihsel arka plan, Hristiyanlık ile felsefe arasındaki ilişkinin yalnızca düşünsel düzeyde değil, aynı zamanda insanın varoluşu, ahlâkı ve kurtuluş anlayışı bakımından da biçimlendiğini göstermektedir. Roma entelektüel ortamında hâkim olan Stoacılık ve Platonculuk gibi felsefî gelenekler, Hristiyan düşüncesi için hem savunma hem de inşa aracı işlevi görmüştür. Stoacılığın kader, erdem, ruhun direnci ve doğa yasalarıyla uyum öğretisi, Hristiyan inancının sabır, iman ve ilahî irade kavramlarıyla kesişmiş; Platonculuğun idealar öğretisi, ruhun ölümsüzlüğü ve cismanî dünyanın geçiciliğine dair düşüncesi ise Hristiyan teolojisinde Tanrı'nın ezelî bilgisi, yaratıcı kudreti ve kurtuluş tasarısıyla bütünleşmiştir. Bu etkileşim, Hristiyan düşüncesine yalnızca kavramsal zenginlik kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda inancın akılla temellendirilebileceği yönünde güçlü bir iddia ortaya koymuştur. Bu genel çerçeveden hareketle, çalışma boyunca yönlendirici nitelik taşıyan üç temel soru etrafında ulaşılan sonuçlar şu biçimde özetlenebilir:

Hristiyanlık felsefeyi nasıl araçsallaştırmıştır? Hristiyanlık, özellikle II. ve III. yüzyıllarda karşılaştığı kültürel ve ideolojik meydan okumalar karşısında, felsefeyi bir “apolojistik araç” olarak kullanmıştır. Pagan düşünürlerin ve imparatorluk entelektüellerinin yönelttiği eleştiriler karşısında, Hristiyan yazarlar felsefeyi inançlarının meşruiyetini temellendiren bir dil olarak benimsemişlerdir. Iustinus, Tatianus ve Athenagoras gibi apolojistler, felsefeyi hakikatin arayışına hizmet eden bir etkinlik olarak yorumlamış ve Hristiyanlığı bu arayışın nihai tamamlanışı şeklinde sunmuşlardır. Böylelikle felsefe, hem Hristiyanlığın rasyonel bir inanç sistemi olduğunu göstermek hem de Roma entelektüel çevrelerinde meşruiyet kazanmak için işlevsel bir söylem hâline gelmiştir. Bununla birlikte, bu araçsallaştırma süreci yalnızca savunmacı bir strateji olarak kalmamış, aynı zamanda

Hristiyan düşüncesinin kavramsal gelişimini de etkilemiştir. Apolojistlerin felsefeye yaklaşımı, aklın imana eşlik edebileceği yönündeki anlayışı güçlendirmiştir. Ayrıca bu süreçte apolojistlerin rolü büyük önem taşımaktadır. Iustinus gibi isimler, dönemin pagan eleştirilerine karşı Hristiyan inancını akli temellerle savunmak amacıyla Stoacılık ve Platonculuk gibi felsefi sistemlerden yararlanmışlardır. Bu yaklaşım, Hristiyanlığın yalnızca bir inanç değil, aynı zamanda akılla temellendirilebilecek bir sistem olduğunu ortaya koymuştur. Ancak zamanla bu stratejinin doğurduğu gerilim de hissedilmeye başlanmış, felsefenin inanç üzerindeki etkisinin bazı bireylerde iman zayıflığına ve hatta inançtan kopuşlara neden olduğu gözlemlenmiştir. Dolayısıyla bu durum, “iman mı önce gelir, akıl mı?” sorusunu gündeme taşımış ve Kilise içinde felsefeye yönelik eleştirel bir tavrın gelişmesine yol açmıştır.

Bununla birlikte, ilk etapta Hristiyanlık ile felsefenin yakınlığı mutlak bir uyum anlamına gelmemektedir. Özellikle Hristiyanlığın güçlenmesiyle birlikte Hristiyanlık ile felsefe arasındaki ilişki, aynı zamanda bir epistemolojik çatışmayı da beraberinde getirmiştir. Bazı Kilise Babaları, özellikle Tertullianus, felsefeyi imana zarar verebilecek bir unsur olarak değerlendirmiştir. *Atina'nın Kudüs'le ne ilgisi var* sorusu, bu çatışmayı özetler bir ifadedir. Bu düşünceye göre, ilahi vahiy, felsefi akıl yürütmelerden üstün bir bilgi kaynağıdır ve iman, akıldan önce gelir. Dolayısıyla felsefenin sorgulayıcı doğası, saf inancı zayıflatabilecek potansiyele sahiptir. Bu nedenle felsefe kimi çevrelerde bir tehlike olarak da algılanmıştır. Bu farklı yaklaşımlar, zamanla Hristiyan düşünce geleneği içinde farklı eğilimlerin oluşmasına yol açmıştır. Bir yanda apolojistler, yani Iustinus gibi düşünürler, felsefeyi Hristiyanlığın savunulabilirliğini göstermek için bir araç olarak kullanmış ve pagan eleştirilerine karşı inancın akıl ile temellendirilebileceğini göstermeye çalışmışlardır. Diğer yanda ise felsefeyi fazlasıyla benimseyen ve dogmanın sınırlarını zorlayan gnostik gruplar, Kilise tarafından sapkınlıkla suçlanmıştır. Valentius ve Marcion gibi figürler, felsefi kavramları aşırı metafizik yorumlarla harmanlayarak alternatif Hristiyan yorumları geliştirmiştir. Öyle ki bu durum, Kilise'nin kendi iç sınırlarını belirlemesine ve “doğru inanç” ile “sapkınlık” arasındaki çizgiyi netleştirmeye yönelmesine neden olmuştur.

Felsefenin, Hristiyanlık için bir savunma aracı mı yoksa tehdit mi olduğu yönündeki bu tartışmalar, III. yüzyılda bir epistemolojik krize dönüşmüştür. Kilise Babalarının uyarıları, gnostik sapmalar ve dönemin tarihsel koşulları, Hristiyanlığın kendi dogmatik sınırlarını belirleme sürecini hızlandırmıştır. Bu sınır belirleme çabası, aynı zamanda Hristiyanlığın özgün bir teolojik düşünce geleneği oluşturmaya ve felsefeyle olan ilişkisini yeniden tanımlamasına imkân sağlamıştır.

Felsefi kavramlar teolojik söyleme nasıl adapte edilmiştir? Hristiyan teolojisinin oluşum sürecinde Antik Yunan felsefesinden devralınan kavramlar, yalnızca terminolojik düzeyde değil, kavramsal ve içeriksel düzeyde de yeniden yorumlanmıştır. “Logos”, “nous”, “psyche”, “kosmos” gibi kavramlar, Hristiyanlıkta teolojik anlamlar kazanarak farklı bir bağlama yerleştirilmiştir. En

dikkat çekici örnek, Yuhanna İncili'nin başlangıcında yer alan “Başlangıçta Söz vardı” ifadesidir. Antik felsefede Logos, evrenin düzenini ve aklî yapısını ifade ederken, Hristiyanlıkta Logos kavramı Tanrı'nın dünyayla kurduğu ilişkiyi, yani İsa Mesih'in ilahî doğasını temsil eden merkezi bir teolojik kavrama dönüşmüştür. Benzer biçimde, Platon'un idealar öğretisi, Tanrı'nın değişmezliği ve ezeli bilgeliliği kavramlarıyla bütünleştirilmiş; Stoacı erdem anlayışı, Hristiyan ahlâkında “ilahi yasa” ve “vicdan” kavramlarıyla yeniden yorumlanmıştır. Bu adaptasyon süreci, felsefî kavramların Hristiyan teolojisinin hizmetine girdiği tek yönlü bir aktarım değildir. Aksine, bu süreçte kavramlar dönüşüme uğramış; felsefî anlamda evrensel olan unsurlar, teolojik bağlamda kurtuluş merkezli bir anlam kazanmıştır. Bu yeniden anlamlandırma, aynı zamanda Hristiyanlığın kendine özgü epistemolojisinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Hakikatin yalnızca akıl yoluyla değil, vahiy aracılığıyla da bilinebileceği düşüncesi, felsefî bilgi ile ilahî bilginin bir sentezini ortaya koymuştur. Böylece felsefî kavramlar, teolojik bir söylemin taşıyıcıları hâline gelmiş; ancak özleri dönüştürülerek iman merkezli bir anlam evrenine yerleştirilmiştir. Özellikle Gnostisizm gibi “heretik” akımlar, bu karşılaşmanın ilk ve çarpıcı örneklerinden biridir. Yunanca “gnosis” kavramına dayanan bu düşünsel hareket, Valentinus ve Marcion gibi figürler aracılığıyla Hristiyanlığın içinde farklı bir metafizik ve kozmoloji anlayışı geliştirmiştir. Her ne kadar Kilise Babaları (özellikle Ireneaus) tarafından sapkın olarak değerlendirilseler de, Gnostikler dönemin felsefî ve dini atmosferinin birer ürünü olarak, Hristiyanlığın sınırlarını belirlemesine katkıda bulunmuşlardır. Ayrıca, Paulus'un mektuplarında da zaman zaman Gnostik düşünceyle örtüşen kavramlara yer verilmiş olması, bu etkileşimin ne denli derin olduğunu göstermektedir.

Tüm bu bağlam değerlendirildiğinde, III. yüzyıl Roma dünyasında Hristiyanlık ile felsefe arasındaki ilişki, yalnızca kavramsal bir yakınlık ya da teolojik bir alışverişten ibaret değildir. Bu ilişki, Hristiyanlığın entelektüel temellerini oluşturan, sınırlarını tayin eden ve onun tarihsel gelişimini yönlendiren çok katmanlı bir karşılaşmadır. Felsefe, Hristiyan düşüncesinin şekillenmesinde hem bir yapıtaşı hem de bir meydan okuma olarak işlev görmüş; Hristiyanlık ise bu meydan okumaya kimi zaman uyum sağlayarak, kimi zaman karşı durarak kendi özgün teolojik dilini ve kimliğini inşa etmiştir. Dolayısıyla, III. yüzyıl, Hristiyanlığın düşünsel ve teolojik temellerinin felsefî bir etkileşim zemininde güçlendiği ve olgunlaştığı bir dönüm noktası olarak hem dinler tarihi hem de felsefe tarihi açısından kritik bir öneme sahiptir.

Bu etkileşim, Hristiyan Felsefesinin doğuşuna nasıl katkı sağlamıştır? Felsefe ile Hristiyanlık arasındaki etkileşim, III. yüzyıl itibarıyla bir savunma stratejisinden ziyade bir düşünce geleneğine dönüşmüştür. Hristiyanlığın felsefeyle temas ettiği bu süreç, ilerleyen dönemlerde Hristiyan felsefesinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Özellikle Origenes, Clemens Alexandrinus ve Augustinus gibi düşünürler, Yunan felsefesinin kavramlarını teolojik sistemler kurmakta kullanmış; böylece felsefeyi yalnızca dışsal bir kaynak değil, içsel bir metodoloji hâline getirmişlerdir. Bu bağlamda Hristiyan felsefesi, ne Antik felsefenin devamı ne de ondan tamamen kopuk bir düşünce alanıdır. Aksine, her iki gelenekten beslenerek kendine özgü bir bilgi anlayışı geliştiren sentezci bir

yapı olarak ortaya çıkmıştır. Bu sentezde felsefe, inancın rasyonel temellerini sağlamlaştırmış; Hristiyanlık ise felsefeye yeni bir yön, yani kurtuluş ve ilahî amaç boyutunu kazandırmıştır. Böylece felsefî düşünce, yalnızca varlığın nedenini değil, insanın Tanrı karşısındaki konumunu da sorgulayan bir disiplin hâline gelmiştir. Bu etkileşimin en somut sonuçlarından biri, Hristiyan düşüncesinin logos merkezli bir dünya görüşü geliştirmesidir. Logos, hem kozmik düzenin aklî ilkesi hem de Tanrı'nın insanlıkla ilişkisinin sembolü olarak, Hristiyan felsefesinin metafizik ve epistemolojik temellerini oluşturmuştur. Bu yönüyle Hristiyan felsefesi, Yunan düşüncesinin soyut akılcılığını, vahiy temelli bir bilgi anlayışıyla bütünleştirmiştir.

Sonuç olarak, III. yüzyıl Hristiyanlığı, yalnızca teolojik bir inanç sisteminin olgunlaşma dönemi değil, aynı zamanda felsefî düşünceyle girdiği derin bir etkileşim sürecidir. Bu etkileşim, Hristiyanlığın hem kimliğini savunma biçimini hem de inanç sistemini rasyonel temeller üzerine inşa etme yöntemini belirlemiştir. Felsefe, Hristiyan düşüncesinin gelişiminde bir araç olmanın ötesine geçmiş; inancın dili, yöntemi ve kavramsal çerçevesini şekillendiren bir yapıtaşına dönüşmüştür. Hristiyanlığın felsefeyi araçsallaştırma biçimi, felsefî kavramların teolojik söylemde yeniden yorumlanması ve bu etkileşimin Hristiyan felsefesinin doğuşuna sağladığı katkı, dinler tarihi ve felsefe tarihi açısından belirleyici bir dönüm noktasına işaret etmektedir. III. yüzyıl, Hristiyan düşüncesinin felsefî olgunluğa eriştiği, teolojinin sistematik bir yapıya kavuştuğu ve “iman–akıl” ilişkisinin tartışıldığı bir dönem olarak, sonraki yüzyılların entelektüel zeminini hazırlamıştır. Bu nedenle, Hristiyanlık ile felsefe arasındaki ilişki, basit bir karşılaşmadan çok, iki ayrı düşünsel geleneğin birbirini dönüştürme süreci olarak değerlendirilmelidir. Hristiyanlık felsefeden yalnızca kavramları değil, düşünme biçimini de devralmış; buna karşılık felsefe, Hristiyanlık aracılığıyla etik, soteriyolojik ve metafizik bir yön kazanmıştır. Böylece her iki gelenek, insanın hakikat arayışında birbirini tamamlayan iki boyut hâline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Adıbelli, Ramazan (2018), “Bir Ötekileştirme ve Şiddet Kaynağı Olarak Hristiyanlıktaki Şehitlik Miti”, **V. Uluslararası Felsefe Kongresi**, 377-383.
- Agulina, M. (2006), **The Fathers of the Church: An Introduction to the First Christian Teachers**, Huntington: Our Sunday Visitor.
- Akalın, Kürşat Haldun (2016), “Hristiyanlığın Kaynağı ve Karşıtı Olarak Stoa Felsefesi”, **Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 32, 63-89.
- Akgün, Elif (2013), “II. Sofistik Dönem: Yunan Kültürünün Yeniden Uyanışı”, (Ed.A. Vedat Çelgin, N. Eda Akyürek Şahin), **Eskiçağ Yazıları 5-Akron 7**, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Aquilina, Michael (2006), **The Fathers of the Church: An Introduction to the First Christian Teachers**, Huntington: Our Sunday Visitor.
- Araz, Ömer Faruk (2021), “Doketizm, Hz. İsa ve Kur’an: İslam Çarmıh Söylemini Doketizm’den mi Aldı?” **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi** 25, no. 2, 713–734.
- Armstrong, Karen (1993), **A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam**, New York: Ballantine Books.
- Arslan, Ahmet (2010), **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- _____ (2010), **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Avcı, Betül (2016), Tamamlayıcı Teolojiyi Tamamlayan Öge: Logos, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 32, 45-66.
- Aybakan Saliya, Derya (2016), “Plotinus’un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme”, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyatı Fakültesi Felsefe Dergisi**, 26, 144-157.
- Aytepe, Nesim (2024), “Erken Dönem Hristiyanlarında Okullaşma Çabası: İskenderiye Hristiyanlık Okulu’nun Kuruluş Süreci”, **İnanç ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, 1/1, 81-104.
- Barnes, Timothy David (1968), “Legislation against the Christians.” **Journal of Roman Studies**, 58, 32-50.

- Becker, Adam Hanan (2006), **Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Biblica (2011), **The Holy Bible: New International Version (NIV)**, Biblica Publishing.
- Brakke, David (2010), **The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity**, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandon, Samuel George Frederick (1951), **The Fall of Jerusalem and the Christian Church**, Society for Promoting Christian Knowledge: London.
- Brock, Sebastian Paul (1991), **The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem**, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.
- Cadbury, Henry J. ve John Knox (1993), "Marcion and the New Testament." *In The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles*, (Ed. F. J. Foakes Jackson ve Kirsopp Lake), vol. 5, 2. London: Macmillan.
- Cadbury, Henry Joel ve George, William Knox (1946), **Marcion and the New Testament**, 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press.
- Cayre, Fernand (2021), **Kilise Babaları'nın Tarihi ve Doktrinleri**, (Çev. M. Aydın), İstanbul: Literatürk Academia Yayınları.
- Cebiroğlu Erdem, Havva Burcu (2024), **Gnostik Bir Hristiyan: Basilides, Hayatı ve Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2009), **Ortaçağ Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları.
- _____ (2021), **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Say Yayınları.
- Chadwick, Henry (1966), **Early Christian Thought and the Classical Tradition**, Oxford: Clarendon Press.
- Cinemre, İlhami Tekin (2012), **Constantinus Hanedanı**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Cornford, Francis MacDonald (1937), **Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato**, London: Routledge & Kegan Paul.
- Crossan, Daniel M. (2003), "Logos", **New Catholic Encyclopedia**, Second Edition, (Ed. Thomas Carson- Joann Cerrito), Detroit: Thomson- Gale, Vol. 8, 758-761.
- Çelikkol, Suat (2019), "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", **Bilimname**, 1, 1225-1245.
- Dunn, James Douglas Grant (2008), **The New Perspective On Paul**, Grand Rapids: Michigan.

- Durak, Nihat (2013), “Sinoplu Bir Gnostik: Marcion”, **AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1/2:4-12.
- Duygu, Zafer (2015), **Konstantinos’tan Theodosyus’a Hristiyanlığın Roma Siyasal Sistemiyle Entegrasyonu Süreci**, Yayınlanmamış doktora tezi, Celâl Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Duygu, Zafer (2017), **Hristiyanlık ve İmparatorluk Geç Antiçağ’da Kilise-Devlet İlişkileri ve Kristoloji Paradigmaları**, Divan Kitap, İstanbul: Divan Kitap.
- _____ (2023), İznik Konsili Öncesinde Hristiyanlar Arasında İlahiyat Tartışmaları, (Ed. Turhan Kaçar), **İznik Konsili’nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Dürüşken, Çiğdem (2000), **Antikçağ’da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma’nın Gizem Dinleri**, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Dürüşken, Çiğdem (2013), **Antikçağ Felsefesi: Homeos’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni**, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eppling, Christopher (2009), **J. A Study of the Patristic Doctrine of Free Will**, Master’s thesis, Southeastern Baptist Theological Seminary.
- Ernst, Von Aster (2005), **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, (Çev. A. Arslan), İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- Ertekin, Efrumiye (2011), “Roma Devleti’nin Hristiyanlığı Ortadan Kaldırmaya Yönelik Son Hamlesi: Büyük Takibat (303–311).” **Seleucia ad Calycadnum**, 1, 89-102, Mersin: Olba Kazısı Yayınları.
- Fendoğlu, Hasan Tahsin (1993), “Roma İmparatorluğu’nun Devlet Felsefesi ve Osmanlı Devleti (Stoa’cı Seneca ve Önceki Kamu Hukukumuz Açısından Kiritiği)”, **Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 6, 281-206.
- Floramo, Riccardo (2022), **Gnostisizm Tarihi**, (Çev. Gökhan Sarı), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Frederick, James (1996), **Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clemens, and Origen**, Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, Charles (2011), **A New History of Early Christianity**, New Haven, CT: Yale University Press.
- Frend, William Hung Clifford (1984), **The Rise of Christianity**, Fortress Press/SCN Presss.
- Gerson, Lloyd Philip (2006), **Aristotle and Other Platonists**, Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Gibbon, Edward (1907), **The Decline and Fall of the Roman Empire**, C. II, Oxford University Press, London.
- Gilson, Etienne Henry (2021), **Ortaçağda Felsefe**, (Çev. A. Meral), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Goodenough, Ervin Ross (1923), **The Teology of pav Martyr: An Investigation Into the Conceptions of Early Christian Litterture and Its Hellenistic and Judaistic Influences**, Jena: Frommann.
- Groh, Constance DeYoung (2000), **Agents of Victory: Mary and the Martyrs in the Writings of Irenaeus of Lyons**. PhD diss., Northwestern University.
- Gündüz, Şinasi (2000), "Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar". **Dini Araştırmalar**, 2/6, 51-76.
- _____ (2012), "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi", Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt (Ed.), **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, İnönü Matbaası, Malatya, 61-73.
- Hadot, Pierre (2017), **İlkçağ Felsefesi Nedir?** Dost Kitapevi Yayınları, Ankara.
- Harman, Ömer Faruk (2016), "Yahudilik ve Hristiyanlıkta Kutsal Kitap Kavramı", **Din ve Hayat**, 27, 31-35.
- Harnaack, Adolf Von (1987), **What is Christianity?** (Çev. Thomas Bailey Saunders), Philadelphia: Fortress Press.
- Hayta, Hayrunnisa (2020), **Gnostik Bir Akım: Valentinyanizm**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Hoffman, Richard Joseph (1987), **Celsus: On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians**, Oxford University Press.
- Jonas, Hans (2001), **The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity**, 3rd ed., Boston: Beacon Press.
- Kaç, Şeyma (2022), **Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian'ın Adversus Judaeos'u Örneği**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Kaçar, Turhan (2011), "İkinci Yüzyılda Hristiyanlık: Entellektüeller, Düşünceler ve Gruplar" **Seleucia ad Calycadnum**, 1, 19-28. Mersin: Olba Kazısı Yayınları.
- Kaçar, Turhan (2023), Arius: Bir "Sapkının" Kısa Biyografisi, (Ed.Turhan Kaçar), **İznik Konsili'nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Karaoğlu, Yetkin (2018), **Erken Dönem Gnostik Hristiyanlıkta Soterioloji Anlayışı**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

- Kassa, Traore Taoufic (2020), **İmparator I. Konstantin ve Hristiyanlık Tarihindeki Yeri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Kaya, Mehmet Ali (2008), **Roma'nın Afrikalı İmparatoru Septimius Severus**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Kruger, Michael Jonathan (2018), "Christianity at the Crossroads: How the Second Century Shaped the Future of the Church", **Downers Grove**, IL: IVP Academic.
- Kuşçu, Emir (2021), "Valentiyanizm" **Dinler Tarihi Araştırmaları II**, 111–125. İstanbul: Çıra Yayınları, 2021.
- Laertios, Diogenes (2013), **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Layton, Bently (1987), **The Gnostics Scriptures: A New Translation with Annotations and Introduction**, N.Y.:Doubleday, Garden City.
- Lipsius, Richard Adelbert (1890), **Valentinus**, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 20, 1593. Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Lüdemann, Gerd (1996), **Heretics: The Other Side of Early Christianity**, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Madrigal, Santiago (2015), **The Council of Ephesus (431): Documents and Proceedings**, Londra: Routledge.
- Malherbe, Abraham John (1970), **Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic**, Philadelphia: Fortress Press.
- Mansoor, Menahem (1967), "the Nature of Gnosticism in Qumran" (Ed.U. Bianchi), **the Origins of Gnosticism: Colloquim of Messina**, 13-18 April 1966, Leiden: Brill.
- Martin, Raymond ve Babaoğlu, Ahmet (2003), **Gnostikler: Antik Çağ Hristiyanlığında Ezoterik Bir Yolculuk**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Martin, Sean ve Babaoğlu, Eylem Çağdaş (2010), **Gnostikler: İlk Hristiyan sapkınlar**, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- May, Gerhard (1994), **Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought**, (Çev. A.S. Worrall), Edinburgh: T&T Clark.
- McGrath, Alister Edgar (1997), **Christian Theology: An Introduction**, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Moss, Candida Rebecca (2012), **Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies and Traditions**, New Haven: Yale University Press.

- Olson, Roger Eugene (2005), **The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform**, Downers Grove: IVP Academic.
- Ott, Michael (1912), “St. Symphorosa” **The Catholic Encyclopedia**, Vol. 14. New York: Robert Appleton Company.
- Özman, Recep ve Doğan, Ezgigül (2019), “İmparator Decius’un Hristiyanlık Karşısı Faaliyetleri”, **History Studies**, 11/6, 2271-2287.
- Pagels, Elaine Helen (1989), **The Gnostic Gospels**, New York: Vintage Books.
- Parkes, James (1934), **The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism**, Cleveland and New York: The World Publishing Company.
- Pelikan, Jaroslav (1971), **The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine**, Cilt 1, Chicago University of Chicago Press.
- Perkins, Pheme (1993), **Gnosticism and The New Testament**, Minneapolis: Fortress Press.
- Peterson, Erik ve Bertram, Georg (1907), **Gnosis: The Nature and History of Gnosticism**, (Çev. Robert McLachlan Wilson), New York: Harper & Row.
- Peterson, John Berchmans (1907), **Æons**, In *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company.
- Petrement, Simone (1984), **The Christian Origins of Gnosticism**, San Francisco: Harper & Row.
- Pinar, Ebru (2020), **Gnostisizm ve Yeni Ahit’teki Gnostik Unsurlar**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Pilevneli Çubuk, Ceren (2023), İznik Konsilinin Hamisi: Tarih Yazımında İmparator Constantinus ve Dönemi, (Ed. Turhan Kaçar), **İznik Konsili’nin Siyasi ve Entelektüel Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Price, Simon (1984), **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor**, Cambridge University Press.
- Puech, Aimé (1928), **Histoire De La Littérature Grecque Chrétienne Depuis Les Origines Jusqu’à La Fin Du IVe Siècle**, Tome 1, *Le Nouveau Testament*, Paris: Les Belles Lettres.
- Quasten, Johannes (1950), **Patrology: Volume I**, Westminster, MD: Christian Classics.
- Reynolds, Joyce (1982), **Aphrodisias and Rome**, Journal of Roman Studies Monographs 1. London: Society for the Promotion of Roman Studies.
- Rives, James Bryan (1999), “The Decree of Decius and the Religion of Empire”, **The Journal of Roman Studies**, C. 89, s. 135-154.

- Roberts Alexander, Donaldson James, and Coxe, Arthur Cleveland (1997), **the Ante-Nicene Fathers Vol. IV: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325**, Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Rudolph, Kurt (1987), **Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion**, Harper Collins Publishers, New York 1987.
- Schaff, Philip (1910), **History of the Christian Church**, Vol. 2, Ante-Nicene Christianity: A.D. 100-325, New York: Charles Scribner's Sons.
- Secord, Jared (2020), **Christian Intellectuals and the Roman Empire: Faith and Authority from Justin to Origen**, Pennsylvania State University Press.
- Sönmez, Zekiye (2019), "Roma İmparatorluğu'nda Hristiyanlara Yöneltilen Ahlaksız (Ensest) ve Yamyamlık İddiaları ve Kilise Babalarının Bunlara Karşı Cevapları", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 12 (66), 1376-1390.
- Stander, Hendrick Francois (1997), "Athanasius." *in Encyclopedia of Early Christianity*, 2nd ed., (Ed. Everett Ferguson), 140-141, New York: Garland Publishing.
- Stead, Christopher (1994), **Philosophy in Christian Antiquity**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stock, George St. (2021), **Stoacılık**, Ankara: Fol Kitap Yayınları.
- Tarakçı, Muhammet, (2011), "Hristiyanlıkta Logos Doktrini" **Mihel ve Nihal**, 8 (1), 201-224.
- Tarnas, Richard (2013), **The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View**, New York: Ballantine Books.
- Turgut, Ramazan (2011), **Donatizm**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Wallis, Richard Thomas (1972), **Neoplatonism**, London: Duckworth.
- Weber, Alfred (1998), **History of Philosophy**, (Çev. Frank Thilly), New York: Scribner.
- Wolfson, Harry Austryn (1956), **The Philosophy of the Church Fathers**, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yağan, Sercan (2022), **M.S. 1. Yüzyılda Anadolu'da Hristiyanlık**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yılmaz, Nuh (2018), **Tertullian'ın Kristolojisi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Yorulmaz, Suat (2020), **Erken Dönem Hristiyanlık'ta Gnostik Düşüncenin Öncüleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Young, Frances Margaret (1997), **Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture**,
Cambridge: Cambridge University Press.



ÖZGEÇMİŞ

Aleyna COŞKUN, ilk ve ortaöğretimini Kaşüstü Cumhuriyet İlkokulu, lise öğrenimini Trabzon Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi, lisans eğitimini ise Karadeniz Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü'nde tamamladı. 2022 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi Tarih Anabilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladı.

COŞKUN, bekâr olup, iyi düzeyde İngilizce, başlangıç düzeyinde İtalyanca ve Latince bilmektedir.

