İlk Râfızî Hıristiyan Kilisesi

MARKÛNÎLİK

Bülent Şenay

VERKA

VERKA YAYINLARI
Emir Hanı No: 49 16010 Bursa
Tel: (224) 223 72 10
verkayayinlari@yahoo.com

© *İlk Râfizî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik*
Verka Yayınları 2003
Bülent Şenay

ISBN 975-6775-02-5

Sayfa Düzeni / Kapak: Verka
Baskı - Cilt: Dekupe Tanıtım A.Ş.
Kırcaali Mh. Gazcılar Cd. Şirin Sk. Horoz Apt. No: 19/B
Tel.: (224) 25 35 111 Osmangazi /Bursa

Bülent Şenay

İlk Râfizî Hıristiyan Kilisesi

MARKÛNÎLİK

VERKA YAYINLARI

Bülent ŞENAY: 1965'te Samsun'da doğdu Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Yüksek Lisansını 1991'de U.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. T.D.V. İslam Araştırmaları Merkezi'nde çalıştı. Amerika'da ve Mısır'da araştırmalar yaptı. 1993'te gittiği İngiltere'de Lancaster Üniversitesi'nde Dinler Tarihi alanında doktorasını tamamlayıp burada lisansüstü dersler verdikten ve University College of St.Martin'de 3 sene öğretim üyeliği yaptıktan sonra 2000 yılında Türkiye'ye döndü. İngiltere'de Din Bilimleri Cemiyeti, Dünya Dinler Parlamentosu, Dinlerarası Diyalog Cemiyeti, ve Sosyoloji Cemiyeti üyeliklerinde bulundu, uluslararası sempozyumlara katıldı. Yurtdışında ve yurtiçinde çeşitli dergilerde yayınlamış makaleleri ve bildirileri bulunan yazar, Ağustos 2000'den itibaren U.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi öğretim üyeliği yapmaktadır. Evli ve üç çocuk babası olup, İngilizce, Arapça ve Süryânice bilmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
GİRİŞ 11
Terminoloji 13
Kaynaklar 14

BİRİNCİ BÖLÜM

HIRİSTİYANLIK VE ROMA İMPARATORLUĞU 21

I. Hıristiyanlığın Doğuşu ve İlk Gelişimi 21
II. Yolların Ayrılışı: Hıristiyanlık ve Roma İmparatorluğu'nda Yahudiler 32
III. Hıristiyanlığın İlk Dönemlerinde Râfızî Hareketler 35
i. 'Yahudileştiriciler' (Judaizers) 39
ii. Gnostisizm 40
iii. Markûnilik (Markiyonizm) 42
iv. Montanizm 43
v. Üniteryanizm 45
vi. Monarkyanizm 46
vii. Maniheizm 46
viii. Novatyanizm 48
ix. Donatizm 48
IV. Râfızîliğe Karşı Reddiyeler ve İlk Hıristiyan Apolojistleri 49

İKİNCİ BÖLÜM

SİNOP'TAN ROMA'YA MARKÛNÎLİK 59

I. M. II. yy.'da Sinop ve Çevresinde Dînî Hayat 60
i. Yahudilik 61
ii. Mitraizm 64
iii. Hıristiyanlık 69
II. Sinoplu Markiyon, Roma 'Katolik' Geleneği, ve 'Râfızîlik' 74
III. Markûnîliğin Yayılışı 80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKÛNÎ 'TEOLOJİSİ' VE DÎNÎ HAYATI 85

I. Markûnîlik ve Gnostisizm 87
II. 'Yeni Ahit' Kanonu ve Markiyon 89
III. Kristoloji (İsa'nın Tabiatı) ve Diteist 'Tanrı Anlayışı' 93
IV. Markûnîlikte İbadet ve Dînî Hayat 96

SONUÇ 101

KAYNAKLAR 107

EKLER: 117

I. Adversus Marcionem 117
II. İlk Dönem Hıristiyanlığın Yayılış Haritası 124

İNDEKS 127

ÖNSÖZ

Dinlerin, doğdukları beşerî coğrafyada ortaya çıkışlarından sonra "sahih-öğreti" ile "râfızî (heretik/sapkın)" kabul edilen hareketlerin oluşumu ve etkileri, kutsal kitaplarının nasıl ve ne zaman bir araya getirildiği, ne zaman 'sahih' bir nüsha olarak kabul gördüğü gibi konular her zaman o dînin 'tarihi' ve 'hakikat iddiası' açısından incelemeye değer önemli bir çalışma alanı oluşturmuştur.

Karşılaştırmalı Dinler Tarihi açısından itikâdın ve kutsal metinlerin sahih kaynağa ve öğretiye dayanması meselesi ve İslam dışındaki dinlerin kutsal kitaplarının (Upanişadlar, Bhgavat Gita, Tevrat, İnciller) sonraki kuşaklara aktarılışı ve kaynakları itibariyle otantik olmadıkları (yani ilk yazılı nüshalarının bulunmayışı, sözlü rivayetlerden çok sonra yazıya aktarılmış olmaları ve doğrulama imkanı bulunmayışı) konusunda pek çok çalışma yapılmıştır.[1]

---

1 Bu konuda bkz.: Coward, Harold (2000) *Scripture in World Religions*, Oxford: Oneworld, ix-xvi; Azami, M.M. (2003) *The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy; Denffer, Ahmad von (1983) *'Ulûm al-Quran*, London: The Islamic Foundation; Ayoub, Mahmoud (1984) *The Quran and Its Interpreters*, Albany: State University of New York Press; Denny, F.M. and R.L. Taylor (eds.-1985) *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press; Robinson, H. Wheeler (1985) *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford, England: Clarendon Press; Kelber, Werner H. (1983) *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia: Fortress Press; Perrin, Norman and Dennis C. Duling (1982) *The New Testament – An Introduction*, New York: Harcourt; Dimock,

Elinizdeki bu kitap, Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılının tarihine ışık tutacak şekilde, Kilise tarihindeki ilk râfızî hareketler çerçevesinde Markûnîlik râfızî hareketini incelemekte ve Yeni Ahit'in derleniş tarihinin anlaşılmasına katkı sağlayacak bilgiler içermektedir. Türkiye'de Hıristiyanlığın değişik yönleri ile ilgili henüz yeterince çalışma yapılmamıştır. Özellikle Kitab-ı Mukaddes'in kaynakları, derlenmesi, ve ilk dönem Hıristiyanlığın oluşum şartları hakkında okuyucuya aktarılması gereken daha pek çok bilgi bulunmaktadır. Bu bilgilenme asgarî düzeyde gerçekleşmeden Hıristiyanlık hakkında olduğu kadar İslam-Hıristiyanlık ilişkileri hakkında da karşılaştırmalı değerlendirmelerde bulunmak zor olacaktır. Bu çalışmada, bir Hıristiyan mezhebinin incelenmesi esas alınmakla beraber, havarilerden sonra Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında gelişen 'katolik gelenek' ile 'râfızî-heretik mezhepler' ayırımı hakkında önemli bilgiler edinmeye yardımcı olması da umulmaktadır.

Konu, tarihî-fenomenolojik bir yaklaşım ve yöntemle ele alınmıştır. Kitabın Birinci Bölümünde, Markûnîliğin ortaya çıkmasından önce Hıristiyanlığın doğuşu ve gelişiminin ilk birkaç yüzyılı ve bu dönemde ortaya çıkmış olan râfızî hareketler hakkında bilgi verilmiştir. İkinci Bölümünde, Markûnîliğin doğuşu ve gelişimi, Üçüncü Bölümünde ise inançları, ibadet ve dînî hayatı, kutsal kitap anlayışları ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise Markûnîliğin ve sunulan bilgilerin bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Hıristiyanlığın ilk dönemi, mezheplerinin doğuşu ve Kutsal Kitabı'nın derlenmesi gibi, kendi kaynaklarında ve ilim camiasında bir dereceye kadar tartışılmış, araştırılmış ve araştırılmaya devam edilen bir konunun içine girilip bir kesiti (yani Markûnîlik ve Hıristiyan Kutsal Kitabı'ının derleniş tarihi) üzerinde çalışmanın zorluğu Dinler Tarihi'ne ilgisi olan herkesin malumudur. Her şeyden önce Hıristiyanlık tarihinin bu özel konusunu çalışabil-

---

Edward C. (1974) *The Literatures of India – An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press; O'Flaherty, Wendy Doniger (1979) *The Critical Study of Sacred Texts*, Berkeley: Religious Studies Series; Kitagawa, Joseph M. (1974) *Religions of the East*, Phlapdelphia: Westminster Press; Coomaraawamy, Ananda K. (1964) *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York: Harper Torchbooks.

mek için gerekli kaynaklara ulaşmak önemliydi. Sözkonusu kaynaklara, bu alanda geniş bir koleksiyona (yaklaşık 1 milyonluk bir kitap koleksiyonu ve ayrıca periyodikler) sahip olan Belçika'daki Katholieke Leuven Üniversitesi'nin İlâhiyat Fakültesi kütüphanesinde ulaşmak mümkün oldu. Patristik literatürün İngilizce tercüme külliyatından ayrı 15. ve 16. yy.'lardaki Latince nüshaları da araştırmacıların ilgisine hazırdı. Türkiye'de ise Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi'nin ilâhiyat alanında özellikle genel Din Bilimleri (Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi) alanında çalışanlar için hiç de ihmal edilmeyecek bir koleksiyonu bulunduğunu da burada kaydetmeliyim. Ayrıca, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nin sadece İslamî ilimler alanında değil din bilimleri, tarih, sosyoloji gibi alanlarda çalışanlar için de çok değerli bir kaynak olduğunu burada belirtmeliyim.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkı ve destekleri olan pek çok kişiye şükran borçluyum. Öncelikle KU Leuven Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinin 1970'lerden beri her eseri bizzat takip eden 'kitap profesörü' müdürü Etienne D'hondt'a çok şey borçluyum. Tabii teşekkürlerden büyük bir payı, KU Leuven Theologie Fakültesi dekanı Dogmatik Teoloji ve Kilise Tarihi profesörü Matjhis Lamberigts hak ediyor. Bir bütün olarak Fakültede ve Kütüphanedeki çalışmalarım için her imkânın sunulması şüphesiz onun desteği ile oldu. Hıristiyanlık Tarihi, Kitab-ı Mukaddes ve Gnostisizm alanında uzman öğretim üyeleriyle tanışarak görüşmemi sağladı.

Kitap metnini okuyarak önerilerde bulunan U.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri Prof. Dr. Mustafa Kara'ya, Prof. Dr. A. Saim Kılavuz'a, Yard. Doç. Dr. Cağfer Karadaş'a ve Doç. Dr. İbrahim Hatiboğlu'na teşekkürü borç bilirim. Bir teşekkür borcumu daha ifade etmeliyim. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. İsmail Naci Cangül, 2003 Ocak ayında Leuven'de birlikte bulunduğumuz sırada Katolik Leuven Üniversitesi Teoloji Fakültesi kütüphanesinin Latince-Yunanca eski eserler bölümünde 16. -17. yüzyıl baskısı Patristik apolojetik literatürün önemli bölümlerinin fotoğraflarını çekmemde yardımcı oldu.

En nihayet ve aslında en başta, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İzzet Er ve Dekan Yardımcısı Prof. Dr. Osman Çetin'e teşvik ve destekleri için teşekkürü borç bilirim.

Bülent Şenay
Mayıs 2003
Bursa

GİRİŞ

Markûnîlik (Markûniyye/Marcionism), Kilise tarihinin II. yüzyılında en çok etkili olmuş ve fakat bir o kadar da râfızî/heretik olmakla suçlanmış olan Sinop'lu Marcion'un adına izafeten ortaya çıkmış, Hıristiyanlık tarihinde *reddiye* (râfızî-heretik-sapkın kabul edilen din ve mezheplere karşı yazılmış eleştiri eserleri) geleneğinin oluşmasına yol açmış ilk 'râfızî' hareketlerin başında gelir. Hıristiyan tarihçilerin ifadesiyle, Ortodoks (Ortodoks Mezhebi değil) Hıristiyanlığa karşı II. yüzyılda Markûnîlik kadar tehdit oluşturmuş başka bir râfızî hareket yoktur.[2]

Markûnîlik, Hıristiyanlık tarihinde Hz.İsâ'dan hemen sonra başlayan Mûsevî Hıristiyan gelenek ile Pavlusçu-Teslis Hıristiyanlığı arasındaki ilk 'mezhebî bölünme'den sonra ortaya çıkan birkaç râfızî eğilim arasında en belirgin olanıdır. Kurucusu kabul edilen Marcion'un ismine atfen Batı Hıristiyan dünyasında Marcionism, İslam dünyasında yazılmış olan dinler ve mezhepler tarihi eserlerinde ise Markûniyye diye adlandırılmıştır. Her ne kadar Marcion'a ait olduğu kabul edilen yazılardan hiçbirisinin günümüze ulaşmadığı kabul edilse de, kendisi, öğretisi ve bunun

---

[2] Evans, G.R., A.E. McGrath & A.D. Galloway (1986) *The Science of Theology*, Basingstoke: Marshall Pickering, s. 43; Henry Chadwick (1967) *The Early Church*, London: Penguin, s. 39.

etrafında oluşan Markûnîlik hakkında Hıristiyan Patristik kaynaklarda biraraya getirilebilir bilgiler mevcuttur.[3]

Markûnîliğin Hıristiyanlık Tarihi açısından önemi, Hıristiyanlar'ın Yeni Ahit dedikleri Dört İncil ve Pavlus'un mektupları'ndan oluşan Hıristiyan Kutsal kitap koleksiyonunun derlenmesine ve kitaplaştırılmasına duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmış olmasıdır.[4] Marcion'un Hıristiyanlar'a göre Eski Ahit'i yani Yahudiler'in Tanah'ını reddeden görüşlerinin taraftar toplamaya başlaması sebebiyle Kilise babaları'nın ilk eleştirel yazıları olarak reddiyeler ortaya çıkmaya ve Yeni Ahit'in artık derlenmesinin zorunlu olduğu üzerinde durulmaya başlanmıştır. Çünkü Marcion, Luka İncil'i ile Pavlus'un 10 mektubu dışındaki Havâri mektuplarını reddediyordu. Pavlus'un'yahudi-karşıtı' yorumları onun için en önemli hususdur. Luka İncil'ini de fazlaca Mûsevî bulduğu için 1. ve 2. bölümlerle başka bazı metinleri çıkararak kabul etmiştir.[5] Kilise babalarının eserlerinden anlaşıldığına göre, Marcion, Pavlus'un mektuplarındaki Yahudiliğe olumlu atıfta bulunan metinlerinin de orijinal olmadığını savunmuştur. O'nun özellikle Pavlus'a ait olduğuna inanılan Romalılar'a Mektup'taki Mûsevî şeriatı ile İnciller arasındaki ilişkiye dair pasajları (3:21-31 gibi) ve Galatyalılar'a Mektup'taki, İbrahim'i İsevî imanının da kurucusu kabul eden metni (3: 14-25) çıkardığı nakledilir.[6]

XIX. y.y'ın son yıllarında Hıristiyanlık Tarihi üzerinde çalışmaları ile tanınan Casper Rene Gregory'ye göre, Marcion "Pavlus ile Origen'in dönemleri arasında yaşamış olup Hıristiyanlık üzerinde en etkili olan kişiydi."[7] Yine 20. yy. Kilise tarih-

---

3 Johnson, Paul (1988) *A History of Christianity*, London: Penguin, s. 47; Christie-Murray, David (1990) *A History of Heresy*, Oxford: Oxford University Press, s. 27.

4 Gager, John G. (1983) "Anti-Judaism in the Theological Response to Marcion and the Christian Gnostics", *Origins of Anti-Semitism - Attitudes Towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, s. 161.

5 Fisher, Milton "The Canon of the New Testament", Philip Comfort (ed.-1992) *The Origin of the Bible*, Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, s. 71.

6 Bruce, F.F. (1988) *The Canon of Scripture*, Downers Grove, s. 140.

7 Gry, Casper Rene (1907) *Canon and Text of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, s. 81.

çilerinden olup Hıristiyanlık tarihinde *râfizîlik* (heresy) ve *ortodoksluk* (orthodoxy) üzerine yazdıklarıyla tanınan hıristiyan ilahiyatçı (Protestan) Walter Bauer'e göre "Pavlus'tan kalan Yeni Ahit yazılarının ilk olarak sistematik biçimde tedvini Marcion tarafından yapılmıştı."[8] Yeni Ahit'in tarihi ile ilgili çalışmalarıyla bilinen John Knox ise "Luka İncil'inin ve Elçiler'in İşleri'nin II yy. sonlarında Marcion'un derlediği Luka İncili'ne alternatif olarak yazıldığını ileri sürer.[9] Bir başka Hıristiyan ilahiyatçı Floyd Filson ise "Yeni Ahit'in kanonik cem ve tedvininde Marcion'dan daha etkili bir kimse olmamıştır." Der.[10]

Marcion'un savunduğu itikâdî görüşler, Hıristiyanlığın II. yüzyılında Yeni Ahit'in kapsamının belirlenmesi, Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki 'teşrîî' ilişki, Mûsevî 'şeriatı' ile Îsevî 'îmânı' arasındaki ilişkinin yani Mûsevî 'şeriatı'nın tamamen mensûh olup olmadığının tanımlanması ve İsâ'nın tabiatı-sıfatları gibi konuların tartışılmasını zorunlu hale getirmişti. O'nun itikâdî-kelâmî görüşleri, 'iki ayrı tanrı' kavramını da içeriyordu. Bütün bu görüşler ve inanışlar, 'evlenmeme' ve olabildiğince münzevî yaşama anlayışıyla da birleşerek Süryânîce konuşan Ortadoğu Hıristiyanlığı arasında yayılmış ve IV.-V. yy.'lara kadar devam etmiştir.[11]

Terminoloji

İslam dışındaki dinlerle ilgili çalışmalarda ve özellikle bu dinlerin özel isimleri-terimleri Arapça'da kullanıldığında telaffuz farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Özel isimlerin ve kavramların Türkçe'ye aktarılırken okunuşunda da farklılıklar olabilmektedir. İngilizce kaynaklarda geçtiği şekliyle *Marcion* ve *Marcionism*, bu

---

8 Knox, John (1942) *Marcion and the New Testament*, Chicago: University of Chicago Press, appendix II, s. 172.

9 Knox, , *a.g.e.*, s. 114-139.

10 Floyd V. Filson (1956) *Which Books Belong in the Bible?*, Philadelphia: Westminster, s. 113.

11 Fox, Robin Lane (1986) Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second century AD to the Conversion of Constantine, London: Penguin Books, s. 332.

kitapta *Markiyon* ve *Markûnîlik* şeklinde kullanılmıştır. Bazen de Arapça kaynaklarda geçtiği şekliyle *Markûniyye* olarak, Kilise tarihine ait isimler, örneğin apolojetik yazarların isimleri ise orijinal şekliyle kullanılmıştır

Kaynaklar

Klasik dönem Kilise tarihinde *Irenaeus* (M. 130-200), *Tertullian* (150-225) ve *Epiphanius* (315-403) gibi Hıristiyan ilâhiyatçılarının ('kilise babaları'-church fathers) ve özellikle de II. Yüzyıl Süryânî Hıristiyanları arasında meşhur olmuş *Bardaisan* adlı bir tarihçi-filozofun (sadece bir Süryânîce risâlesi günümüze ulaşmıştır) Markûnîlik adlı bu mezhebe karşı *reddiye* türünde eserleri vardır.[12] Bu 'kilise babaları' arasında *Irenaeus*'un *Adversus Omnes Haereses* (Heretikler'e Reddiye) adlı eseri Markiyon hakkında temel bilgilerin elde edildiği ilk kaynaktır. Ancak *Tertullian*'ın *Adversus Marcionem* (Markiyon'a Reddiye) adlı eseri, ve *Epiphanus*'un *Panarion*'u da bu konuda temel kaynaklar kabul edilmektedir. Bunların yanında, M. V. yy.'da yaşadığı rivayet edilen Ermeni tarihçisi *Eznik de Kolb* (M.380-460)'un paganlara, Yunan filozoflarına, Zerdüştîlere ve Markûnîlere karşı yazdığı *Râfizîlere Reddiye* adlı günümüze ulaşan eseri[13] de bu çalışmada yararlanılan kayda değer bir kaynaktır.

Dolayısıyla Hıristiyanlık'taki ilk Reddiye'lerin yazılmasına yol açmış olan Markûnîlik hakkında günümüzde Hıristiyan ilahiyatçılar tarafından yapılmış bazı çalışmalar çoğunlukla bu reddiyeler ile bu kaynakları kullanan *Eusebius* (M. 260-340)'un *Kilise Tarihi*'ndeki bilgilere dayanmaktadır.

Kilise Babaları'nın eserleri bir külliyat olarak İngilizce'ye aktarılmış olup, eserlere İnternet'te bütünüyle ulaşabilmek mümkündür. Bu kitapta yararlanılan temel kaynaklar olarak sözkonusu

---

[12] Irenaeus, *Adversus Omnes Haereses*, ed. W.W. Harvey, 2 vols., Cambridge, 1857; Tertullian, *Adversus Marcionem*, ed. and tr. E. Evans. Oxford: Clarendon, 2 vols., 1972; Epiphanius, *Panarion*, ed. by K.Holl, GCS XXV, XXXI and XXXVII, Leipzig, 1915-33.

[13] Kolb, Eznik de, *Refutation of the Sects* (Armenian Church Classics), St Vartan Pr., trans. 1986.

külliyattaki bir kısım eserlere doğrudan kütüphaneler aracılığıyla ulaşılmışken, bir kısmı için de internetteki web sayfası[14]nda bulunan bu külliyatın İngilizce çevirilerinden yararlanılmıştır. Yararlanılan eserin web sayfası kaynak olarak verilmiştir. Sözkonusu web sayfasındaki Kilise Babaları denilen Hıristiyan apolojist ve ilahiyatçıların eserleri, Hıristiyanlık Tarihi'nin yaklaşık ilk 800 yıllık dönemine ait olup, günümüzde İngilizce olarak 38 cilt halinde yayınlanmıştır.[15] Bu kaynakların referans olarak gösteriminde kullanılan (I.3.2.) gibi rakamlar cilt/bölüm/paragraf numaralarına işaret etmektedir.

İslam dünyasında 10. ve 11. yy.'larda yazılan genel tarih ve dinler tarihi eserlerinde, meselâ Câhız (ö. 869), Mesûdî (ö. 956), Makdîsî (ö. 960), İbn Nedîm (ö. 995) ve Bîrûnî (ö.1048) gibi tarihçi ve ilâhiyatçıların eserlerinde[16] Markûniyye'nin bir 'sapkın' Hıristiyan mezhebi olduğu bilgisi nakledilmiştir. Meselâ, *Kitabu'l-Fihrist* adlı eserinde İbnu'n-Nedîm, Horasan'da çok sayıda Markûnî'nin yaşadığını nakleder.[17] Mesûdî'nin *Tenbîh*'ine göre, Markûnîler, Harran (Edesse) bölgesi Hıristiyanları arasındaydı.[18]

Klasik Hıristiyan kaynaklarında nakledilenlerden sonra, günümüzde Markûnîlik / Markiyonizm hakkında bilinen çalışmalara müracaat edilmiştir. İlk örnekleri 19. y.y'ın başlarına kadar götürülebilir. Bu konuda, özellikle Alman ilâhiyat geleneğinde çalışılmış olup, 1823'te A. Halın, 1832'de J.C. Thilo, 1846'da Ritschl, 1849'da Baur ve 1852'de Volckmar gibi Alman ilâhiyat-

---

14 http://www. ccel.org /fathers2.

15 A. Roberts and J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Christian Library. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325* (24 vols.; Edinburgh, T. & T. Clark 1867-1872, ve yeni baskıları)

16 Câhız, Ebû Osman Amr b.Bahr (ö. 255/869) *El-Muhtâr fi'r-Reddi `alâ'n-Nasârâ*, Beyrut: Dâru'l-Cîl; Mesûdî, Ebu'l Hasan `Ali b. El-Huseyn, *Kitâbu't-Tenbîh ve'l-Işrâf*, Leiden: Brill, 1967; Makdîsî, Mutahhar b. Tâhir, *Kitabu'l Bad' ve't-Tarîh*, Cl. Huart yay., Paris; İbn Nedîm (tsz) *Kitâbu'l-Fihrist*, Dâr el-Marife, Beyrut, Lübnan; Bîrûnî, Ebû'r-Reyhan Muhammed b.Ahmed *el-Âsâru'l-Bâqıyye `ani'l-Qurûni'l-Hâliye*, ed. by C.E. Sachau, Leipzig: Kegan Paul, Trench&Trubner, 1923.

17 İbn Nedîm *a.g.e.*, s. 474-5.

18 Mesûdî, *a.g.e.*, s. 127.

çılar tarafından[19] Markûnîler'in kullandıkları İncil ile ilgili araştırmalar yapılmış, Markiyon'un kendisine ait kabul edilen Yeni Ahit metinleri günümüze ulaşmadığı halde Hıristiyan reddiyelerinde iktibas edilmiş bölümlerden hareketle 'Markiyon İncil'i yeniden inşâ edilmeye çalışılmıştır.[20]

1907'de Fransa'da Dom Donatien de Bruyne, Kitab-ı Mukaddes'in *Vulgate* yazması ile 6. y.y *Codex Fuldensis*'deki Pavlus'un mektuplarının Markiyon cemaati tarafından kullanıldığını ortaya atmıştır.[21] Bu tartışma devam etmiş, ve Markiyon'un Hıristiyanlığın Pavlus geleneği üzerinde bir din haline gelişindeki rolü üzerine çalışmalar yapılmıştır.

Protestan geleneğe bağlı Alman ilâhiyat camiasında yukarda bahsi geçen çalışmalar yapılırken, 19. yy. İngiliz ilâhiyatçılarının Markiyon hakkında kayda değer her hangi bir çalışma yaptıklarına rastlanılmamıştır. 1855'te Cambridge İlâhiyat profesörlerinden B.F. Westcott, Markiyon tarafından kullanıldığı tartışılmış olan İncil versiyonuna dair patristik (kilise babalarına ait) delillerin yeterince güvenilir olmayacağını ileri sürmüş, ancak öte yandan bir 'Yeni Ahit kanonu fikri' nin ilk kez Markiyon'a ait olduğunu da savunmuştur.[22] Bundan yaklaşık yirmi yıl sonra, Oxford'ta Yeni Ahit profesörlerinden William Sanday, Alman ekolünden yukarıda isimleri geçen Baur ile Ritschl'in Markiyon'un kendi derlemesinin Luka İncili'nden yanlışlıklar

---

19 Hahn, A. (1823) Das Evangelium Marcionis in seiner ursprunglichen Gestalt, Leipzig; Thilo, J.C. (1832) "Evangelium Marcionis ex auctoriate veterum monumentorum", Codex Apoc., NT, I, 401-86; Ritschl, A. (1846) Das Evangelium Marcionis und das kanonisch Evangelium des Lukas, Tübingen; Baur, F.C. (1849) Kritische Unterschungen über die kanonischen Evangelıen, Tübingen; Volckmar, G. (1852) Das Evangelium Marcionis, Leipzig.

20 Hoffman, R. Joseph (1984) Marcion on the Restitution of Christianity-An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century, Chicago: Scholars Press, xi-xii.

21 De Bruyne, Dom Donatien *'Prologes bibliques d'origine Marcionite"*, Revue Bénédictine, 1907.

22 Westcott, B.F. (1855) A General Survey of the History of the Canon of the New Testament During the First Four Centuries, Cambridge.

yapılarak alındığı şeklindeki iddialarını tartışarak, aslında yanlışlıklar değil ihmaller olduğunu söylemiştir.[23]

Markûnî İncil'i ile ilgili çalışmaların etkisiyle Markûnîlik ile ilk dönem Katolikliği arasındaki ilişkiler ve Markûnî cemaatinin yaygınlığı hakkında da çalışmalar yapılmıştır. J.P. Arendzen, 1910'da yayınlanan bir makâlesinde, Markûnî inançları ile Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında etkisini sürdürdüğü bilinen Gnostik inançlar arasındaki farklılıklara işaret etmiştir.[24] 19. y.y'dan 20. yy.'a geçerken yapılmış olan çalışmalar sonrakileri şekillendirmiştir.

Markiyon ve Markiyonizm hakkında Alman ilâhiyatçı Adolf von Harnack'ın 1921'de yapmış olduğu çalışma, hâlâ en önemli derleme olarak kabul edilir.[25] Daha sonraki çalışmalar Harnack'ın bu eserindeki değerlendirmelerinden yola çıkmışlardır. Bu eser, Hıristiyanlığın doğuş ve gelişmesi ile ilgili önemli konuları ve dönem tartışmalarını da etkilemiştir. Çünkü Markiyon ve görüşleri hakkında yapılan bir çalışma, aynı zamanda Yeni Ahit'in tedvini, Mûsevî şeriatı ile Pavlus'un yorumları arasında Hıristiyanlığın kendine yer aradığı ilk yüzyılların şekillenmesine ışık tutan bilgiler içermektedir.

Kısa zamanda Harnack'ın değerlendirmeleri ve vardığı sonuçlar, tartışmalara ve yeni değerlendirmelere yol açmıştır. İlk ele alınan konulardan birisi Markiyon'un *Gnostisizm* (*Gnosticism*)'in ve başka felsefî akımların etkisi altında kalıp kalmadığı olmuştur. Öncekilerin ortaya koyduğu bilgiler üzerine 1933'te R.S. Wilson, 1942'de J. Knox ve 1948'de E.C. Blackman'ın çalışmaları ile Markiyon ve Markûnîlik artık oldukça önemli bir konu haline gelmişti.[26]

---

23 Sanday, William (1875) *The Gospel in the Second Century*, Oxford, s. 204.

24 Arendzen, J.P. "*Marcionites*", The Catholic Encyclopedia, 15 vols., New York, 1910, vol. 9, s. 645-49.

25 Harnack, Adolf von (1921) *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig: Hinrichs. Bu eser, İngilizce'ye de çevrilmiştir: A.v. Harnack (1924) *Marcion: The Gospel of the Alien God*, London: Labyrinth Press.

26 Wilson, R.S. (1933) *Marcion-A Study of a Second Century Heretic*, London: Clarke; Knox, John (1942) *Marcion and the New Testament.* Chicago: University of Chicago Press; Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence.* London: SPCK.

Meşhur Kilise tarihçisi ve ilâhiyatçı Jean Daniélou da 1964'te yayınlana bir eserinde, Markiyon'un, Pavlus'un yorumunun en önde gelen devam ettiricisi ve Arius'tan önceki en önemli mezhep ihtilafının kaynağı olduğunu ileri sürmüştür.[27]

1968'de yine bir Alman ilâhiyatçı Hans von Campenhausen, Markiyon'u 'bir Hıristiyan Kitab-ı Mukaddes anlayışının ilk sahibi' olarak tanımlar. Yani ona göre, her ne kadar sonradan râfizî/sapkın olarak ilan edilmiş olsa da Markiyon'a kadar ortada bir Hıristiyan Kutsal Kitap anlayışı yoktu.[28] Harnack ise Markiyon'un mevcut olan birden fazla İncil metni karşısında kendi versiyonunu derlediğini ileri sürmüştür. Daha sonra R. Joseph Hoffmann, 1984'te yayınlanan bir eserinde Markiyon'un Kilise Tarih'indeki yeri ve etkisinin önemi üzerinde durdu. Ona göre, Markiyon, Harnack ve diğer araştırmacıların belirlediği tarihten biraz daha önce faaliyette bulunmuştu ki, bu, Markiyon'un Yeni Ahit metinlerinin tedvini ve 'kanonlaştırılması'ndaki etkisini önemli kılar. Pavlus'un mektupları başta olmak üzere, diğer Yeni Ahit metinleri aslında orada burada bazı Kilise cemaatleri tarafından kullanılmakta iken, Markiyon'un bunlardan bölümler seçip, diğerlerini geçersiz sayması üzerine, Roma Kilisesi'nin hâkimiyet alanında tartışma başlamış ve Markiyon gibi heretiklere karşı mektupların ve İncillerin derlenmesi zarureti ortaya çıkmıştı. Eserinde Hoffman ayrıca, Markiyon'un radikal bir Pavlus taraftarı olduğunu ve bunun da yahudi kökenli olmayanların yani 'gentiles'ın Hıristiyan olmasının yolunu açtığını ileri sürmüştür.[29] Markiyon ve Kilise Tarihi'nin ilk dönemi hakkında Hoffman'dan önce ve sonra da yapılan başka çalışmalar mevcuttur.[30]

---

27 Daniélou, Jean & Marrou, Henri (1964) *Christian Centuries*: *The First Six Hundred Years*, Darton: Longmann.

28 Campenhausen, H. v. (1968) *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen: Mohr, s. 174-193.

29 Hoffman, R. Joseph (1984) *a.g.e.*, s. 1-30.

30 Wilson, R.S. (1933) *Marcion: A Study of a Second-Century Heretic*, London: Clarke; Knox, John (1942) *Marcion and the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press; Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His* Influence, London: SPCK; Raisanen, Heikki (1997) *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, London: SCM Press Ltd., gibi.

Harnack'ın , Markiyon ve Markûnîlik ile ilgili hemen hemen elde mevcut tüm Kilise kaynaklarını bir araya getirmiş olduğu kabul edilir. Ancak o zaman elde mevcut kaynaklara artık yenileri eklenmiştir. Örneğin, Yukarı Mısır'da Nag Hammadi yakınlarında bulunan gnostik belgelerden, özellikle *Gnostisizm* hakkında ortaya çıkan bilgiler sayesinde patristik materyalin ve dolayısıyla Markiyon'un görüşleri ile *Gnostik* inançlar arasındaki ilişkinin daha iyi incelenmesi sağlanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HIRİSTİYANLIK VE ROMA İMPARATORLUĞU

Hıristiyanlığın ilk döneminde râfizî hareketlerin oluşumunu anlayabilmek için bizzat Hıristiyanlığın ilk yüzyılına bir bütün olarak bakmak gerekir. Ancak detayları ve kapsamı itibariyle böyle bir bakış bu kitabın sınırlarını aşacağı için burada, Hıristiyanlığın doğuş ve gelişimine dair Hıristiyan tarihçi ve ilâhiyatçıların eserlerindeki bilgiler çerçevesinde, Markûnîliğe ışık tutacak bir tarihî arkaplan değerlendirmesi yapılmıştır.

I. Hıristiyanlığın Doğuşu ve İlk Gelişimi

Arapça'da Hz.İsâ'nın doğduğu yerin adına nispetle ya da Kurân-ı Kerîm'de "İsâ'nın getirdiği vahye iman edenlerin İsâ'ya yardım edenler (men ensârî ilâ'Allah, ensâr-nasârâ)"[1] olarak tanımlanmasına nispetle 'Nasrânîlik', veya Hz.İsâ'nın Mesîh olduğuna inanmaları sebebiyle 'Mesîhıyye' denilen Hıristiyanlık, Roma kralı Herod zamanında doğup, Filistin'de Roma valisi olan Pontus Pilate zamanında yani M. 26-36 tarihleri arasında olduğu

---

1 "Ey iman edenler! Nitekim, Meryem oğlu İsa, havârîlere: "Allah'a giden yolda yardımcılarım kimlerdir?" deyince, havârîler: "Allah'ın dininin yardımcıları biziz" demişlerdi. İsrailoğullarının bir takımı böylece inanmış, bir takımı da inkâr etmişti; ama Biz, inananları düşmanlarına karşı desteklekdik de üstün geldiler." (Kur'ân-ı Kerîm, Sâf Sûresi – 61:14)

'varsayılan' bir dönemde Yahudileri mesajına davet etmiş Filistinli bir 'Yahudi' olan Meryem oğlu İsâ ile başlamıştır.[2] Hz. İsâ'nın 'tebliğ' dönemi bu çalışmanın konusu değildir. Bu bölümde, Hz. İsâ'dan hemen sonraki ilk yüzyılın dînî, sosyal, kültürel panoraması belli açılardan özetlenecektir.

Hıristiyanlığın ortaya çıkışında üç isim önem taşır: Vaftizci Yahya, ona tâbî' olan Nâsıralı İsâ ve ikisinin hayattan çekilmesinden sonra yeni inancın bir din haline gelmesinde rol oynayan Pavlus. Bu üç 'tarihî şahsiyet' arasında, Hıristiyan tarihçilerin kabulüne göre, hakkında doğrudan yazılı kaynaklarla hemen hemen hiç bilgi sahibi olunmayanı Hz. İsâ'dır. Hıristiyan tarihlerine göre Hz.İsâ'nın kendisi tarafından yazdırılan bir belge bıraktığı bilinmemektedir. Yeni Ahit metinleri daha sonra oluşmuştur. Pavlus hakkında ise Luka İncili başta olmak üzere Yeni Ahit mektupları bazı bilgiler vermektedir. Vaftizci Yahya ile ilgili bilgi ve kaynakların sıhhati tartışması ise Hıristiyanlık açısından çok da merkezî bir önem taşımamaktadır. Pavlus'un Dımaşk yolunda gördüğü 'vizyon'un tarihsel doğruluğu bilinmemekte ancak böyle inanılmaktadır. Aynı şekilde Hz. İsâ'nın 'yeniden dirilmesi' de bir inanç meselesidir.[3]

Hıristiyanlığın Hz.İsâ'dan sonraki gelişimi, bir 'rüya'nın yorumu hikâyesine dayanır. Bu hikâye, bir zamanlar Yeruşalim'de Roma askerleri ile ev ev dolaşarak o dönemde Roma yönetimiyle işbirliği yapmış olan Yahudilerin huzurunu kaçıran yani statükoyu rahatsız eden ilk Hıristiyanları yakalatmakla onur duymuş olan Yahudi Pavlus (St.Paul)'un Dımaşk'a giderken yolda Hz.İsâ'nın kendisine görünüp 'Mesajı' emanet olarak almış olması şeklinde tasvir edilen bir olaydır.[4] Bu olay Hıristiyanlığın çok kısa sürede bir dönüşüm sürecine girerek içinde doğduğu 'Yahudi' çerçeveden uzaklaşması sonucunu getirecektir. Pavlus'un Korintos, Galata ve Filibe gibi yerlere yazdığı mektuplar Kutsal Kitap olacak ve yeni bir din ortaya çıkacaktı. Yeni Ahit'in oluşum ve tedvini

---

2 Davies, J.G. (1967) *The Early Christian Church*, New York: Doubleday & Anchor Book, s. 1-2.

3 Schwartz, Daniel R. (1992) *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen: J:C:B:Mohr, s. 1-4.

4 Davies, J. G. (1967) *a.g.e.*, s. 47-8.

ile ilgili çalışmalarıyla bilinen F.C. Grant'a göre, Pavlus'un sözkonusu mektupları yazarken bunların daha sonra 'Kutsal Kitap' (Yeni Ahit'in bölümleri) olarak kabul edileceğini düşündüğüne dair bir işaret yoktur.[5] Sonuçta İsâ 'Tanrı', Pavlus ise 'resûl' kabul edilecektir.

Yahudi dînî kültürü içinde doğan Hıristiyanlık dîni kendisini Yahudilikle Hellenik kültürün yakın ilişkide olduğu bir ortamda bulmuştu. İlk Hıristiyanlar sinagogların mensuplarıydı. Bu sinagoglara paganlar arasından 'tevhid' inancına eğilimli olanlar da geliyordu. Bunlara 'Tanrı'dan Korkanlar' (God-fearers) deniliyordu.[6] Hıristiyanların ilk misyon hedefleri bunlar olmuşlardı.

Nüfus itibariyle ikinci yüzyılda Filistin bölgesini, Antakya ve civarı, Ege bölgesini kapsayan bir coğrafyada yaklaşık 1-1,5 milyon Hıristiyan olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Bu rakam, Roma imparatorluğu sınırları içinde 50-60 milyon olduğu tahmin edilen toplam nüfusun yaklaşık %2'sini oluşturuyordu.[7] Birinci yüzyılın sonunda Hıristiyanlık, Roma yönetimi ve toplumu nazarında henüz Yahudilik kadar 'yerleşik' bir dînî hareket ve topluluk olarak algılanmıyordu. Ancak diğer bazı kült ve gruplara kıyasla hızla yayılan bir hareketti. Bu hızlı yayılma nedeniyle, Kilise apolojistlerinin önde gelenlerinden Origen (M.184-254)'in '*Celsus'a Reddiye*'sinde naklettiğine göre, ikinci yüzyılın sonlarında yaşamış pagan kökenli bir yazar olarak kayıtlarda adı geçen Celsus (M.180), Hıristiyanların Roma toplumundaki fakir, alt sosyal sınıflardaki 'ezilmişler' arasında yayılmasına karşı yönetimi uyarıyor ve Hıristiyanları aşağılıyordu.[8]

IV. yüzyıla kadar Hıristiyan cemaatlerin tutuklanma ve cezalandırılma korkusuyla evlerde gizli ibadet ettikleri anlaşılmakta-

---

5 Grant, F.C. (1957) *The Gospels: Their Origin and their Growth,* London: Faber and Faber, s. 13.

6 Davies, J. G. (1967) *a.g.e.*, 40-1; Wilson, Stephen G. (1995) *Related Strangers – Jews and Christians 70-170 C.E.*, Minneapolis: Fortress Press, s. 21-26.

7 MacMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire (A.D.100-400)*, London: Yale University Press, 109-110, 135; Fox, Robin Lane (1986) *a.g.e.*, s. 271-2.

8 Origen *Against Celsus*, 3.55. www.ccel.org/fathers2/ANF-04/.

dır. Gerek ibadet özgürlüğü gerekse 'mimârî açıdan müstakil kiliselerin IV. yüzyılda görülmeye başladığı söylenebilir.[9]

Hıristiyanlık tarihi kaynakları incelendiğinde, ilk iki yüzyılda dikkat çeken bir husus da, Hıristiyanlığın başlangıçta olmasa da zamanla şehir(*-polis-*)lerde yayıldığıdır. İlk zamanlarda Filistin coğrafyasında Roma askerleri kırsal bölgelerde ve dağlarda-mağaralarda aynı baskıyı oluşturamıyorlar bu da buralarda Hıristiyanlaşmayı kısmen kolaylaştırıyordu.[10]

Hıristiyanlığın zamanla Filistin dışına Küçük Asya'ya yayıldığında, şehirlerde ilgi görmesi, pek çok faktörle açıklanabilir. Bunların başında, bizzat Roma toplumunun piramidal aristokratik siyasal-toplumsal yapısının geniş halk kesimlerini dışlayıcı oluşu gelmektedir. Roma dışında vilayetlerde imparatorun vekili, onun etrafında kentin eşrafı (aristokrasisi), senatörler ve şövalyeler otoriteyi temsil ediyorlardı. Bu otoritenin saygınlık alanına bazı 'hatipler' ve 'filozof'lar da giriyordu. Yani Roma toplumu bir 'sınıflı' toplum olmakla, aristokratlar dışındaki halk çeşitli derecelerde 'alt-sınıfları' oluşturuyordu.[11] Böyle bir toplumsal yapıda, Hıristiyanlığın, teolojik yönden Roma pagan unsurlarıyla karışan yorumlarına rağmen, toplumsal ahlâk açısından eşitliğe ve adalete vurgu yapması (Luka İncili 17:7-10) taraftar toplamasında etkili oluyordu.[12]

Ancak, Hıristiyan mesajı aynı zamanda radikal bir 'dönüş'ü, her türlü ailevî ve etnik bağı koparmayı gerektiriyordu. İsâ'ya iman etmek demek şu mesaja uymak demekti:

> "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü babayla oğlun, anneyle kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşmanı kendi ev halkı olacak. Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir. Çarmıhını yüklenip ardımdan gel-

---

9 Chadwick, H. (1967) *a.g.e.*, s. 54-55.

10 Theissen, Gerd (1978) *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, s. 47-58; Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, s. 25-7.

11 Meeks, Wayne (1987) *The Moral World of the First Christians*, London: SPCK, s. 32-3.

12 Meeks (1987) *a.g.e.*, s. 38.

> meyen bana lâyık değildir. Canını kurtaran onu yitirecek. Canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır."(Matta 10:34-40) ve "İsa dönüp onlara dedi: Biri bana gelip de babasından, annesinden, karısından, çocuklarından, kardeşlerinden, hatta kendi canından bile nefret etmezse benim 'havarilerim' (disciples) olamaz" (Luka 14: 25-26)

Ayrıca yeni Hıristiyan olanlar için vaftiz, o güne kadarki günahlarından arınma, her türlü şeytânî güçlerden, putlardan, astrolojiden uzaklaşma ve 'Baba Tanrı'ya iman edip, onun 'oğlu' Mesîh'in insanlığı günahlardan arındırıcı yaşamına, çarmıha, ve yeniden dirilmesine inanmaya başlangıç olarak tanımlanıyordu.[13] Her ne kadar ilk iki yüzyılda Hıristiyanlar, paganlar tarafından 'vatana ihanet', 'ahlâksızlık', 'ensest' ve 'kanibalizm' (ekmek-şarap ayininin et ve kan temsiliyle ilişkisi nedeniyle) ile suçlanıyorlardıysa[14] da, bu 'iftiralara' rağmen, Hıristiyanlık, ahlâk vurgusu ve sadaka, yardımlaşma ve dayanışma mesajı, ahlâken dejenere olmuş Roma toplumunda taraftar toplamaya devam etmişti.[15]

Felsefe alanında Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılında Roma coğrafyasındaki isim ve tartışmalar Hıristiyanlığın doğuş ve gelişmesinin tarihî-sosyal arka planının anlaşılmasında katkı sağlar. İlk dikkat çeken husus, Hıristiyanlığın ilk yüzyılında ne Atina akademisinin, ne Eflâtun'un düşüncelerinin, ne de Aristocu peripatisyenlerin artık takipçilerinin varolmasıdır. Ancak *Stoacı* ve *Epikürcü* anlayışın, Hıristiyanlığın 'misyon'unu yaymaya çalıştığı Roma toplumunda varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Böyle bir toplumda astroloji ve büyü de önemliydi.[16]

Hıristiyanlık ortaya çıktığı bölgenin farklı dînî-kültürel etkileri altında kalmaya mahkûmdu. Yahudilik, felsefî eğilimler, Helenistik kültür, sır cemiyetleri, imparatorluğun siyasal yapısı, sanat ve edebiyat alanında yapılanlar yanında coğrafî ve etnik farklılıklar gibi pek çok unsur Hıristiyanlığın şekillenmesinde etkili olmuşlardır. Helenistik Yahudilikten Gnostikliğe, Mitracılık'tan Stoacılığa kadar farklı dînî ve felsefî etkiler söz konusudur. Bu-

---

[13] Chadwick, H. (1967) *a.g.e.*, s. 55.

[14] Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 117-8.

[15] Chadwick, H. (1967) *a.g.e.*, s. 56-7.

[16] Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 41-42.

nunla birlikte, her ne etkiden bahsedilirse bahsedilsin, tartışılmaz olan husus, Hıristiyanlık denilen dînin Yahudilik içinden doğmuş olmasıdır.[17] İlk iki yüzyılında Hıristiyanlık en belirgin olarak Yahudi ve Helenistik karakter taşıyordu.[18]

Hıristiyanlık Yahudilik içinde bir tür 'tecdîd' hareketi olarak doğmuş bir dindir. Hıristiyanlığın ilk dönemi ile ilgili yakın zamanlarda yazdığı bir eserinde[19] Maurice Casey, Hıristiyanlığın üç aşamadan geçerek bir Mûsevî-Hıristiyan hareket olmaktan 'Gentile' (gayr-i Yahudi) Hıristiyan hareket olmaya dönüştüğünü tartışmıştır. Birinci aşamada, Yahudilerden oluşan bir 'Îsevî hareket' olarak doğmuş, sonra Yahudi olanların yanında birinci yüzyılın ikinci yarısında Yahudi olmayanların da girdiği ve çoğaldığı bir 'Gentile hareket' olmaya yönelmiş, son olarak da özellikle ikinci yüzyıldan itibaren tam anlamıyla bir yeni 'Gentile' dîni olmuştur.

Hıristiyanlığın ilk dönemleri ve bu dönemlerde Yahudi-Hıristiyan ilişkileri ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Jack Sanders'e göre Hıristiyanlık, Kudüs'teki Yahudi şeriatına bağlı Mûsevî Hıristiyanlarla başlayıp Pavlus'un yorumlarıyla şekillenen Helenistik gayr-i Yahudilerle devam etmiştir.[20]

Bu konuda önemli bir çalışması olan James Dunn, sözkonusu dönüşüme "Yolların Ayrılışı" adını vermiştir.[21] Hıristiyanlığın ilk döneminde Filistin'deki Hıristiyanlar hakkında sosyolojik yorumlarıyla bilinen Gerd Theissen de aynı bağlamda Hıristiyanlığı, doğuşunda bir 'Îsevî Hareket' olarak tanımlar:

---

17 Latourette, Kenneth Scott (1970) *A History of Christianity*, London: Spottiswoode Ltd., s. 361.

18 Latourette (1970) *a.g.e.*, s. 61-2.

19 Casey, Maurice (1991) From Jewish Prophet to Gentile God – the Origins and Development of New Testament Christology, Cambridge: James Clarke & Co. Ltd.

20 Sanders, Jack T., (1993) *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants,* The First Hundred Years of Jewish-Christian Relations, London: SCM Press, s. 29.

21 Dunn, James D.G. (1991) The Parting of the Ways - Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity, London: SCM Press.

> "Mûsevî ve Helenistik[22] Hıristiyanlığa geçişin nasıl olduğu tam olarak bilinememektedir. Coğrafî ve kronolojik veriler bu konuda bize yaklaşık bir bilgi vermektedir: ilk dönem Helenistik Hıristiyanlığı esas itibariyle Filistin dışında gelişmiştir; oysa İsâ hareketi Filistin merkezli olup en fazla Suriye civarına kadar yayılabilmişti. M.70'ten sonra ise Mûsevî Hıristiyanlık olarak kendini göstermiştir. Bundan önce ise, yeni hareket Yahudilik içindeki diğer 'tecdîd' hareketleri ile rekabet etmiş; daha sonra Ferîsîlik o dönem Yahudiliği içerisinde hâkim konuma gelmiş ve Hıristiyanlar dışlanmıştır. Dolayısıyla Îsâ hareketi, başlangıçta Yahudilik içinde Îsâ sayesinde ortaya çıkmış bir tecdîd hareketi olup, M.30 ile M.70 arasında Filistin ve Suriye sınırları dışına çıkmadan varlığını sürdürmüştü."[23]

Öte yandan James Dunn'ın belirttiği gibi, 19. y.y'daki çalışmalardan bu yana, özellikle Ferdinand Baur'un ilk dönemle ilgili çalışmaları ve bu dönemi daha ziyade Mûsevî Hıristiyanlığın hâkim olduğu bir dönem olarak incelediği çalışmalarından sonra,

> "Hıristiyan tarihçi ve ilâhiyatçılar bu ilk yüzyıl Hıristiyanlığı içerisinde muhtelif eğilimlerin ortaya çıktığını ve Hıristiyanlığın ne olduğunun sınırlarının değiştiğini fark etmişlerdir. Özellikle 20. yüzyılın iki önemli yeni disiplini, *Dinler Tarihi* (*Religionsgeschichte*) ve *ilk dönem Hıristiyan Geleneği Araştırmaları* (*Tarditionsgeschichte*), Petrus'a dayalı Mûsevî Hıristiyanlığa ve Helenistik Hıristiyanlığa karşı oluşmuş muhalif geleneğin de son derece radikal olduğunu ortaya çıkarmıştır; her şeyden önce, Pavlus'tan önce bir Helenistik Hıristiyanlığın oluştuğunu kabul etmek ve bu eğilimi de Filistin'deki Mûsevî Hıristiyanlıktan

---

22 Helenistik (hellenistic) kelimesi, Büyük İskender'den sonraki döneminde Yunanistan ve Küçük Asya'nın batısında yaşayan hem Yunanlılar hem de başka etnik kökenden olanların kültürünü tanımlamak için kullanılmaktadır. Helenik (hellenic) kelimesi ise daha önce mevcut olan ve dış kültürlerle fazla temasa gelmemiş olan Yunan kültürü ve dili için kullanılmaktadır. Helenistik Hıristiyanlık denildiğinde, siyâsî açıdan imparatorluk (Roma) yapısının hakim, felsefî açıdan Stoacı ve Epikürcü anlayışın ve dînî açıdan da Yunan tanrılarına Roma iktidarını güçlendirsinler diye tapınılmasının yaygın olduğu, bu arada İran ve Mezopotamya kökenli inançların etkilerinin belirmeye başladığı dönemde ve bölgelerde ortaya çıkan Filistin dışında şekillenmiş Hıristiyanlık kastedilir.

23 Theissen, Gerd (1978) *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, s. 1.

> ayırmak durumundayız. Şüphesiz bunun çok kesin sınırlarda bir ayırım olmasına da gerek yoktur."[24]

Yeni Ahit'te *Resûllerin İşleri* bölümü okunduğunda görülür ki, Yeruşalim Hıristiyan cemaati, zamanla ortaya çıkan farklı Hıristiyanî yorumlara karşı çıkıyordu. *Resûllerin İşleri 15.* bölümde (ki Galatyalılara Mektup 2.1-10 ve 21-29'da da benzeri vardır) gayr-i Yahudî olanların bu ilk Mesîhî Yahudi cemaate kabul edilip edilmemesi meselesi ile ilgili farklı görüşlerin varlığına işaret eder. Gayr-i Yahudilerin sünnet olmadan Mesihîliğe kabul edilmeleri Yahudi şeriatinde ısrar eden Mûsevî Hıristiyanlar tarafından şüphe ve itirazla karşılanmıştı. Ancak Resûllerin İşleri 10-11'den anlaşıldığı kadarıyla, hem Petrus hem de Yeruşalim'deki ilk kilise cemaatinin 'ihtiyar heyeti' bunu zaten kabul etmişti. Mûsevî Hıristiyanlar için sünnet 'Ahit'e katılmak için' belirleyici unsurdu. Mûsevî Hıristiyanlar farklı derecelerde olmakla beraber sonuçta Musa şeriatına bağlıydılar. *Jew and Greek* adlı eserinde Dom Gregory Dix'e göre ilk Mûsevî Hıristiyan cemaati ne teslis doktrinini ne de enkarnasyonu (Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi inancını) ileri sürmüşlerdi. Bir başka ifadeyle,

> "bütünüyle Mûsevî Hıristiyan olan ilk dönem, Hıristiyanlığın geleceğini de çeşitli şekillerde etkilemişti. Hıristiyanlık, rahiplerin her cemaate katılana bir takım ritüelleri hiçbir doktrine dayanmaksızın uyguladıkları bir ne olduğu belirsiz kült ya da Yunan felsefesindeki gibi salt entelektüel tartışmalar toplamı olarak ortaya çıkmamıştı...."[25]

Hıristiyanlık Tanrı ile yenilenen bir Ahite dayalı bir *hayat tarzı* olarak ortaya çıkmıştı. Yeni Ahit *Mesih* ile yapılmıştı. Eski Ahit artık yenilenmişti. Buna inanan *Mûsevî Hıristiyanlar*, Yeruşalim'de (ve dolayısıyla Filistin'de) kalmış olan ilk nesil Hıristiyanlardı.

> "Eusebius'a göre (*HE*, III.5.3), özellikle M. 60'larda Ürdün üzerinden Ölü Deniz'in kuzeyindeki Peraea'ya kaçan Hıristiyanlar

---

[24] Dunn, J (1990) Unity and Diversity in the New Testament—An Inquiry into the Character of Earliest Christianity, London: SCM Press, s. 4.

[25] Dix, D.G. (1953) *Jew and Greek, A Study in the Primitive Church*, London: Dacre Press Westminster, s. 28.

ve onların nesilleriydi; bu gruplar yani muhtelif Mûsevî Hıristiyan gruplar II. ve III. yy.'larda Kilise babaları tarafından *râfizî* olarak itham edilmeye başlanmıştır."[26]

Pavlus, eğer Mesîhî imana bağlı olmak istiyorlarsa gayr-i Yahudilerin (Gentile) Mûsa şeriatının bazı gereklerini yerine getirmek zorunda olduklarını savunan Mûsevî Hıristiyanlardan muhalefet görüyordu (Gal. 2:1-16; 2 Kor.3:11; 11:15; Res.İşlr.15:1-2; 21:17-36). Bu Mûsevî Hıristiyanların lideri James'di; ve Kilise tarihçisi Eusebius'a göre, Yeruşalim'deki Yahudi cemaati, Roma işgalinden önce buradan ayrılarak Ürdün'ün ötesine (kuzeyine) yerleşmişlerdi.[27]

Pavlus zamanındaki Mûsevî Hıristiyanların ilk Kilise'nin misyonunda vazgeçilmez olduğu dönem ile[28] havariler-sonrası kilise babaları tarafından Mûsevî Hıristiyanların râfızî olarak görüldüğü dönem[29] arasında, Mûsevî Hıristiyanlar ile Gentile (gayr-i Yahudi)'ler arasını bulmak için ya da gittikçe 'Mûsevî' niteliğini kaybeden kilise içerisinde Yahudi kökenlilerin yerini muhafaza için gerekli anlayış veya doktrin geliştirilememişti.[30]

Ancak, bu konuda çalışmalarıyla bilinen Robert Kraft'a göre, Yahudi Hıristiyanları gayr-i Yahudi olanlardan ayırmanın teolojik bir açıklamasını yapmak çok zordur. Bazı Yahudilerin ve gayr-i Yahudilerin Yahudi şeriatını takip ettikleri, Cumartesi ibadeti, Yahudi bayramları, yiyeceklerle ilgili kurallar ve erkek çocukların sünneti gibi uygulamaları devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan bazı Yahudi ve gayr-i Yahudiler de bunun aksine Yahudi dînî uygulamalarını reddederek Pavlus'la yeni bir Ahite girmişler, bazıları da bu iki konum arasında bir yerde durmuşlardı (Petrus ve James gibi). İlk yüzyılın Mûsevî Hıristiyanları kendile-

---

[26] Dunn, J (1990) *a.g.e.*, s. 236.

[27] Eusebius, *Church History*, 3.28.6.

[28] Beker, J.C. (1980) Paul the Apostle-The Triumph of God in Life and Thought, Philadelphia: Fortress.

[29] Mûsevî Hıristiyanlar, Irenaeus, Origen, Hippolytus, Eusebius and Jerome tarafından râfızî olarak görülüyordu.

[30] Roetzel, Calvin (1983) *"Jewish Christian —Gentile Christian Relations A Discussion of Ephesians 2 :15a"*, Zeitschrift fur die Neutetamentliche wi Ssenschaft (ZNW),c.74, 1983, s. 81-89.

rini yeni bir dînin müntesipleri olarak değil, Yahudiliğin devamı olarak görüyorlardı.[31]

Bir başka açıdan bakıldığında, Hıristiyanlığın ilk yüzyılında Yahudi din adamları Hıristiyanlığı Yahudilikten kopma *mürted* bir hareket olarak görüyorlardı. Yahudi-Hıristiyan ilişkileri üzerine çalışmalarıyla tanınan Rosemary Ruether'e göre, Yahudi din adamları Hıristiyanlığı tam bir tehdit olarak görüyorlardı. Özellikle Yahudi savaşları döneminde (M.70-150) Hıristiyanlık henüz sinagogu dönüştürmeye çalışan bir Yahudi reform mezhebi gibi görüldüğü için, Yahudi din adamları bu harekete karşı nasıl dikkatli olunacağı konusunda Yahudileri eğitiyorlardı. İşte bu dönemde Yahudiler arasında Hıristiyanlar hakkında kullanılmaya başlayan bir kavram Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin de belirleyicisi olmuştu. Bu, İbrânice *minim* kavramıydı ve *râfizî* anlamına geliyordu. O dönemde Yahudi din adamları Hıristiyanların yani öncelikle Yahudi kökenli Hıristiyanların *minim* olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu dönemde, Hıristiyan vaizler yakalatılıp sinagoga gelenleri yoldan çıkarmaya teşebbüs etmek suçuyla taşlanıyorlardı. Zamanla, Filistin'de başlayan bu mücadele genişlemiş, *minim* kategorisi sadece Yahudi kökenli Hıristiyanlar için değil Yahudi kökenli olmayan (Gentile) Hıristiyanlar için de kullanılır olmuştu.[32]

Bu dışlanmışlığa paralel olarak, artık kilise ikinci yüzyılın sonlarına doğru Yahudi kökenli olmayanların çoğunlukta olduğu bir cemaatin muhatabı olmaya başladığında, Yahudi kökenli Hıristiyanlar da bu kez kendilerini Yahudi kökenli olmayan ve Musa şeriatine bağlı kalmayan Hıristiyanlarla yollarının ayrılmış olduğu bir konumda bulmaya başlamışlardı. Bu da Yahudi kökenli Hıristiyanların kendi aralarında da zamanla bölünerek (Ebiyonitler, Nâsıralılar, Elkasaitler gibi) merkezden uzaklaşmaları ve Hıristiyanlar tarafından *râfizî* olarak görülmeleri sonucunu do-

---

[31] Taylor J.E. (1990) "The Phenomenon of Early Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention?" in *Vigilae Christianae*, no. 44, London: E.J.Brill, s. 314-315; Kraft, Robert A. (1972) "In Search of 'Jewish Christianity' and Its Theology", Judéo-Christianisme (ed.), *RSR* (Recherches de Science Religieuse) 60, Paris, s. 81-92.

[32] Ruether, Rosemary (1974) *Faith and Fratricide – The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: The Seabury Press, s. 166-7.

ğurmuştur.

Her şeyden önce Hıristiyanlığın 'Hıristiyanlık' adını alması bile çok sonraları olmuştur. Hans Dieter Betz'in Hıristiyanlığın Helenistik bir din olarak ortaya çıkması ile ilgili yazdığı bir makalesinde belirttiği gibi, ilk kuşak Hıristiyanlara kendilerinin yeni bir dinin mensubu olup olmadıkları sorulsaydı 'hayır' demiş olmaları kesin görünmektedir. Onlar kendilerini Yahudi olarak görüyorlar ve bir kısmı da Pavlus'un ya da diğer birkaç havarinin takipçileri olarak biliyorlardı.[33]

Hıristiyanlığın birinci yüzyılındaki yayılışı ile ilgili dikkat çeken ilk nokta, bu yayılışın Batı'ya doğru olmuş olmasıdır. Dolayısıyla Yahudi kökenli olmayanların hedef alındığı bir misyon izlendiği anlaşılmaktadır. Pavlus'un gezilerinin güzergâhı (Kudüs - Batı Anadolu- Makedonya –Yunanistan -Roma) izlendiğinde anlaşılmaktadır ki, onun Roma'ya doğru yönelişi, Hıristiyanlığın Doğu'da yayılmasında da olumsuz etki yapmıştır. Oysa bu kitabın ana konusunu oluşturan Markûnîlik, ilginç bir şekilde yine Pavlus'u referans almakla beraber, Doğu'da yani, mesela, Edessa civarında 'katolik' Hıristiyanlıktan daha önce yayılmıştır. Mezopotamya'da ve Arap yarımadasında ise Yahudi varlığı 'katolik' Hıristiyanlığın yayılmasının önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Yani bu coğrafya, Pavlus Hıristiyanlığını reddetmiştir.[34]

Filistin dışındaki bölgelerde, Yeruşalim'in (şimdiki Kudüs'ün) M. 70 tarihinde Romalılar tarafından yakılıp yıkılmasına kadar geçen dönemde, Hıristiyanlık hemen hemen tamamıyla bir Yahudi mezhebi gibi algılanıyordu.

Bu dönemden sonra Mûsevî Hıristiyanlar ile Ortodoks Yahudilik arasında yollar tamamen ayrılıyordu. O günden sonra Hıristiyanlık artık bir ırkın, bir bölgenin ya da topluluğun inancı olmaktan çıkmış, 'herkese açık' bir inanç biçimi olmaya yönelmişti. Aynı dönemde Roma yönetiminin Hıristiyanlara yönelik baskısı sürüyordu. Hıristiyan olmak devlete karşı işlenmiş bir suçtu ve savunulması da imkansızdı. M. II. asrın sonlarına kadar bu baskı

---

33 Betz, Hans Dieter (1994) "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Religion", *The Journal of Religion, v.74, no.1*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 1-2.

34 Bauer, F.W. (1971) *a.g.e.*, s. 232-3.

ve zulüm sürmüş, Filistin'den Kuzey Afrika'ya, Küçük Asya'dan Roma'ya uzanan coğrafyada Hıristiyanlar pek çok kayıp vermişlerdi.[35] III. yüzyıla girilirken Hıristiyanlara yönelik baskı daha devam ederken imparator Konstantin'in M. 312'de Hıristiyanlığı kabul etmesi Hıristiyanlar için yeni bir çağın başlangıcı anlamına gelecekti.[36]

II. Yolların Ayrılışı: Hıristiyanlık ve Roma İmparatorluğu'nda Yahudiler

Bu konu, Yahudi tarihi, Roma tarihi ya da Hıristiyan teolojisi gibi çok farklı açılardan incelenebilir olsa da, burada sadece çalışmamız gereği, Markûnîlik ile doğrudan ilişkili olduğu kadarıyla ele alınacaktır. Bu açıdan ilk dikkat çeken husus, Yahudilerin Roma imparatorluğunun farklı bölgelerine yayılmış olmaları ve ilk yüzyıllarda Hıristiyanlarla Yahudilerin ilişkilerinin Roma siyasal yapısı içinde bölgesel farklılıklar göstermiş olmasıdır. Bunun örneği Roma yönetimine karşı Yahudi isyanları ve Sinop civarı (Markiyon'un doğduğu kent) ile Yeruşalim civarındaki Yahudilerin sosyal-politik konumlarında değişiklikler bulunmasıdır.

Öncelikle hatırlanması gereken nokta, Hıristiyanlığın çok kısa sürede içinde doğduğu 'Yahudi' köklerden uzaklaşmış olmasıdır. Teolojik uzaklaşma, sosyal ve politik uzaklaşmaya da dönüşmüş ve Hıristiyanlar (birinci yüzyılın ilk yarısında büyük bir kısmı Yahudi kökenli olmasına rağmen) Yahudilerin Roma'ya karşı isyanlarına katılmamışlardı. Zamanla Hıristiyanlar her türlü 'halakik' uygulamadan uzaklaşmışlar ve 'gentile' (gayr-i Yahudi) kültürüne asimile olmuşlardı.[37]

İlk yüzyılda Hıristiyanlar cezai takibe maruz kalırlarken, genel olarak Yahudiler daha önceki uygulamalardan gelen bazı özgürlüklere sahipti. Şabat kutlaması, askerlikten muafiyet ve imparatorluk dinine katılmak yerine imparator için dua etme gibi uygu-

---

35 Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, s. 25-28.

36 Fox, Robin Lane (1986) *a.g.e.*, s. 608-614.

37 Sanders, Jack T., (1993) *a.g.e.*, s. 86-7.

lama özgürlükleri onlara tanınmıştı. Ancak o dönem için Hıristiyanlar yeni bir iddia ile ortaya çıkıyorlar ve 'statüko'yu tehdit ediyorlardı. Yahudiler ise Roma imparatorluğunda sistemin bir parçası kabul ediliyorlardı.[38]

Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılında, Roma yönetimindeki bölgelerde Yahudiler kendi etnik-dînî-kültürel varlıklarını sürdürmüşler ve bu, Roma vatandaşlığı statüsünde gerçekleşmiştir. Muhtelif arkeolojik ve epigrafik çalışmalar, Yahudilerin Roma toplumundaki statüsüne dair zengin ipuçları sunmaktadır.[39] Küçük Asya'nın bazı bölgelerinde meselâ Ege ve Akdeniz'de Yahudi toplulukların varlıkları ve statüleriyle ilgili çalışmalar vardır. Örneğin, Artemis tapınağı nedeniyle Roma döneminde bir pagan hac merkezi olan Sardis'te (bugünkü Salihli beldesinde) Yahudilerin yerel yönetimde aktif olacak derecede Roma vatandaşlarıyla ilişki içinde olduklarına, buna karşılık entegrasyonun sonucu olarak Yahudi kutlamalarında liberal derecede bazı pagan temalara yer verdiklerine işaret eden bilgi ve belgeler mevcuttur.[40] Hatta ilginç bir şekilde, Sardis'te mevcut bir sinagog kalıntısındaki yazılarda, sinagog ayinine Yahudi olmayanlardan da katılanların olduğu, kendilerine Yahudiler tarafından 'Tanrı'dan Korkanlar' (God-fearers) denildiği ve çocuklarına bunların isimlerini verdikleri anlaşılmıştır.[41]

Yeruşalim (Kudüs) ve çevresindeki yani Filistin'deki 'rabbânî' Yahudilerin dînî-kültürel durumları ile dışarıdakilerin durumları arasında fark vardı. Dışarıdakiler Roma ve pagan kül-

---

38 Gager, J. (1983) *a.g.e.*, Oxford: Oxford University Press, s. 112.

39 Rutgers, L.V. "Archeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity", *American Journal of Archeology*, 96 (1992), s. 101-18; ayrıca bkz., Trebilco, P.R. (1991) *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press; Meyers, E.M. & Kraabel, A.T. "Archeology, Iconography and Nonliterary Remains", R.A.Kraft & G.W.E. Nickelsburg (eds. 1986) *Early Judaism and Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press, s. 5-210.

40 Bonz, M.P. "The Jewish Community of Ancient Sardis: A Reassessment of Its Rise to Prominence", *Harvard Studies in Classical Philology*, 93(1990) s. 343-59.

41 Reynolds, J. & Tannenbaum, R. (1987) *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Grek Inscriptions with Commentary*, Cambridge: Cambridge Philological Society; ayrıca bkz., Trebilco, P.R. (1991) *a.g.e.*, s. 145-66.

türüne açık hale gelmiş ve Helenleşmiş olarak tanımlanmaktadır.[42]

Hıristiyanlığın ikinci yüzyılına girildiğinde, Antakya ve Anadolu'daki Yahudi ve Hıristiyan topluluklar arasında ihtilaflar artık belirgin hale gelmişti. Hz. İsa'nın konumu (yani *beşerî* ya da *ilâhî* tabiata sahip olup olmadığı), Mesihliği, Ahd-i Atik'in yeri gibi sorular henüz çözülmemiş olarak devam etmiş, Barnabas gibi Hıristiyan liderler, Yahudileri 'lanetli insanlar' olarak tanımlamışlardı.[43]

Yahudilere göre ise, ilk Yahudi-Hıristiyanlar başta olmak üzere İsa'ya tabi olan herkes *minim* idi. Yahudi rabbani literatüründe bu terimden türetilmiş olan *birkat ha-minim* ifadesi '*râfizîlere lanet olsun*' anlamında sinagoglardaki ibadetlerde M. 80'lerden önce bile kullanılmaya başlanmıştı.[44] Yahudi rabbani geleneğe göre, M.70'te Yeruşalim'in Romalıların eline geçtiği dönemde, bazı Yahudi liderleri ve Ferîsîler, Yavneh[45]'de toplanıp, Yahudiliğe ait olmadığını düşündükleri hususları dışlayarak Yahudiliğin inanç esaslarını tekrar tanımlamaya çalışmışlardır. Bu toplantı sonunda ortaya daha sonraları "Onsekiz Dua" (eighteen benedictions) denilen bir liste çıkmıştı. Bu toplantıdaki kararların en önemlisi, hiç bir râfızî grubun sinagog ibadetine kabul edilmemesini belirleyen bir düzenlemeydi. Bu husus, Yavneh konsilinde karara bağlanmıştı.

Bu onsekiz duadan bir tanesi de *birkat ha-minim* ifadesiydi. Râfızîler için kullanılan *minim* kelimesi yanında sinagog ibadetinde kullanılan bir diğer terim de *meshummad* kelimesidir ki genellikle İslamî literatürde *mürted* kavramına karşılık gelir. Bu kavram günümüzde Yahudiler tarafından Mûsevî Hıristiyanları için kullanılmaktadır. Sözkonusu kavramların hedefinde daha başka kimlerin bulunduğuna dair tartışmalar sürmektedir. Her ne

---

42 Cohen, S.J. D. "Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue", L.I. Levine (eds.1987) *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia: American Schools of Oriental Research, s. 165-166.

43 Frend, W.H.C. (1984) *The Rise of Christianity*, London: Longmann., s. 125.

44 Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, Minneapolis: Fortress Press, s. 176; Sanders, Jack T., (1993) *a.g.e.*, s. 49-61.

45 Yeruşalim'in kuzeybatısında bir sahil beldesi.

kadar *minim* İsa'ya inanan herkesi tanımlayan bir terim olarak kullanılmaya başlanmışsa da, zamanla Nâsıralılar anlamında *notzrim* kelimesi de kullanıma eklenmiş sonuçta *minim* Yahudi kökenli olanları ve *notzrim* de Yahudi kökenli olmayanları tanımlar hale gelmiştir.[46]

Her ne kadar Yavneh toplantısındaki kararları alan Yahudi liderlerin anti-Hıristiyan tavırlarının Hıristiyan tarihçileri tarafından abartıldığı tartışması olsa da[47], *minim* ifadesinin Yahudiler tarafından kullanılarak sinagog ibadetine dahil edilmesi artık *yolların ayrılış* noktasını getirmişti. Yahudilikle Hıristiyanlığın yollarının tam olarak ayrılması, Hıristiyanların artık Yahudi *halaka* geleneğinin kurallarına aykırı davranmaya başlamalarıyla kesinleşti.[48] Bundan sonraki tarihi süreçte, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler, Batı'nın gerek ortaçağ ve gerekse modern tarihinde rol oynamış olan derin ve yüzyıllarca süren bir dînî çatışmanın tarihi olmuştur.

III. Hıristiyanlığın İlk Dönemlerinde Râfizî Hareketler

Her dînî gelenek içerisinde neyin 'ortodoks' neyin 'râfızî' olduğu her zaman teolojik tartışma konusu olmuştur. Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılında râfızîliğin tanımı neyin ortodoks olduğunun

---

46 Kimelman, R. (1981) "Birkat ha-minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Later Antiquity", E. P. Sanders & A.I. Baumgarten and A. Mendelson (1981) Jewish and Christian Self-Definition, v.2, s. 226-44, Philadelphia: Fortress Press, s. 226-44; Horbury, William (1982) "The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy", JTS, 33, s.19-61; Rowland, Christopher (1985) Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Sect of Judaism, London: SPCK, s.299-300; Schiffman, Lawrence H. (1985) Who was a Jew?: Rabbinic and Halakhic perspectives on the Jewish Christian, Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House, s.431-451; Van Der Horst, Pieter W. "The Birkat ha-minim in Recent Research", The Expository Times, September 1994, c. 105, no.12, s.362-368; Sanders (1993) a.g.e., s.58-61.

47 Wilson (1995) *a.g.e.*, s.176.

48 Schiffman (1985) Schiffman, Lawrence H. (1985) *Who was a Jew?: Rabbinic and Halakhic perspectives on the Jewish Christian*, Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House, s.77.

bilinmesine bağlıdır. Hıristiyanlığın ilk döneminde ortodoksluğun tanımı içine neyin girdiğinin belirlemesi ise tarihçileri zorlayan bir konudur.[49] Çünkü her şeyden önce ilk Hıristiyan cemaati daha başlangıçta (Hz. İsâ'dan hemen sonra havariler tarafından yapılan Yeruşalim Toplantısı'ndan sonra) ikiye bölünmüştü: *İbrânîce konuşan Mûsevî Hıristiyanlar* ve *Yunanca konuşan Helenistler.* 'Resuller'in İşleri' diye bilinen ve sonraları Yeni Ahit içine alınan bölüm Yunanca yazılmış olup, Mûsevî Hıristiyan geleneğe karşı reddiye içeriyordu. Dolayısıyla bu ikiye bölünmüşlüğün hemen öncesindeki Arâmîce konuşan ilk İsevî toplulukla bunlar arasında kurulmaya çalışılan irtibatın[50] doğrulanmasında önemli tarihî problemler bulunuyordu.[51]

Bir dînin çoğunluğunun kabulünü temsil eden hakim doktrinden sapan küçük cemaatler için "râfızî" (heresy) terimi kullanılır. Râfızîlerin oluşturduğu cemaatler de tekrar yeni mezhepleşmelere maruz kalabilir ya da eski cemaatle yeniden kaynaşabilirler. Râfizî-heretik cemaatleşmeler, teolojik tartışmalar, yaşayış tarzı, ibadetlerin muhtevası gibi sebeplerle olduğu kadar sosyal problemler ve politik çatışmaların etkisi altında da şekillenebilirler.

Hıristiyanlık tarihi bir kiliseler ve mezhepler tarihidir. Bu dînin kilisesinin tarihi incelenirken, pek çok Hıristiyan cemaati "râfızî-heresy" kategorisi altında ele alınabilmektedir. Klâsik Yunanca'da, "tercih, seçim, karar, ayrılma" gibi anlamlara gelen "hairesis" kelimesinden türeyen "heresy" kavramı, son anlamıyla Hıristiyan cemaatlarının, ana doktrinden ayrılmışlığını ifade için kullanılır.[52] Kelime aslında İslam Mezhepler Tarihi'nde 'şia'

---

[49] Christie-Murray, David (1976) *A History of Heresy*, Oxford: Oxford Univeristy Press, s. 13.

[50] Burada kastedilen irtibatı, İslaın'ın ilk dönemiyle karşılaştırarak anlamak mümkündür. Hz. Peygamber ile ilk kuşak sahabîlerin ve sonraki kuşakların herşeyden önce aynı dili konuşmaları, kullanmaları ve bu dilde vahyolunarak kayda geçirilmiş bir 'Kutsal Kitab'a sahip olmaları gerçeği, Hıristiyanlığın ilk dönemi ile karşılaştırıldığında çok önemli bir fark olarak ortaya çıkmaktadır.

[51] Daniélou, Jean & Marrou, Henri (1964) *Christian Centuries: The First Six Hundred Years*, Darton, Longmann, s. 3.

[52] Rudolph, Kurt (1982) "Hersey", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, New York, 2.269-271; Bowden, John and Richmon, Jaines (1967) *A reader in Contemporary Theology*, London: SCM Press, s. 101.

olarak bilinen kavramla aynı anlamda yani 'grup-parti-fırka' demektir. Ancak Hıristiyanlık tarihindeki karşılığı en doğru olarak Râfızî kelimesi ile karşılanabilir.

Burada hemen belirtmeliyiz ki, Hıristiyan kaynakları Reform dönemi sonrası cemaatleşmelerini genellikle "heresy" (râfızî) kavramı yerine "schisma" (itizâl) kavramı ile ele almayı tercih etmektedirler. Klasik Yunanca'da "çatlama, bölünme, ayrılma" anlamlarında kullanılan, "schisma", Dinler Tarihi'nde, dînî cemaatlerin, diğerlerini, "hakîkî inanç"tan ayrılmış olmakla nitelerken kullandıkları "itizâl" terimiyle karşılanabilir.

Hıristiyanlığın ikinci yüzyılına girilirken, bir 'katolik' anlayış oluşmuş ancak aynı paralelde birden fazla râfızî-heretik kabul edilen hareket de ortaya çıkmıştı. Bu sebeple, kendisi bir Protestan olan kilise tarihçisi Walter Bauer, râfızîliğin aslında ortodoksluktan daha önce ortaya çıktığını sonrakinin öncekine karşı itikadın formüle edilmesi ihtiyacından doğduğunu söyler.[53] Pavlus öldüğünde, itikat, ibadet ve cemaat konularında netleşmemiş pek çok husus bıraktığı kabul edilmektedir.[54] Dikkat çeken nokta, eğer *râfızîlik* olmasaydı *ortodoksluğun* da ortaya çıkmayacağı yönünde Hıristiyan tarihçilerin bir genel kabul sahibi olmalarıdır. Gnostiklik ve Markûnîlik gibi *râfızî* hareketlerin ortaya attığı inanç ve yorumlara karşı ortodoksluğun yani o zamanki katolik Hıristiyan itikâdının yavaş yavaş patristik literatürde şekillendiği kabul edilmektedir.[55]

Hıristiyanlık tarihinde *heretik* (*râfızî*) oluşumlar hakkındaki ilk ifadeler Pavlus'un Mektupları'nda görülür. Örneğin, Korintliler'e Mektup'ta "Toplulukça bir araya geldiğinizde aranızda ayrılıklar olduğunu duyuyorum. Buna biraz da inanıyorum. Çünkü Tanrı'nın beğenisini kazananların belli olması için aranızda 'bölünmeler' olması gerekiyor!" (1. Korintliler'e Mektup 11: 18-19) Yine, Petrus'un İkinci Mektubu'nda şu ifade yer almakta-

---

53 Hall, Stuart G. (1991) *Doctrine and Pratice in the Early Church*, London: SPCK, s.36-37.

54 Frend, W.H.C (1999) *The Making of Orthodoxy*, Oxford: Cambridge University Press, s.36.

55 Vallé, Gérard (1999) *The Shapping of Christianity-Formative Years (100-108)*, New York: Paulist Press, s. 77-8.

dır: "Ama İsrail halkı arasında sahte peygamberler vardı; tıpkı sizin de aranızda yanlış öğreti yayanlar olacağı gibi. Bunlar kendilerini satın alan Efendi'yi bile yadsıyarak gizlice aranıza yıkıcı râfızî öğretiler sokacaklar. Böyleleri kendi başlarına ani bir yıkım getireceklerdir." (Petrus'un İkinci Mektubu, 2:1)

Yeni Ahit metinlerinde Mesih inanlılarına râfızî hareketlerle ilgili uyarıların yapıldığı dönemde Hıristiyanlar bir yandan da imparatorluk sınırları içinde baskı ve takiplere maruz kalıyorlardı. Onlar için râfızî hareketlerin ortaya çıkması, dışardan baskı görürken bir de içerden ihanete uğramak anlamına geliyordu. Bu bölümde tek tek ele alarak özet bilgiler vereceğimiz râfızî hareketlerden 'Yahudileştiriciler' diye tercüme edebileceğimiz *Judaisers* en başta Pavlus'u rahatsız etmiş ve bunların devamı olan Ebiyonitler Eski Ahit'i 'teşrîî' açıdan geçerli kabul ederken ve sadece Matta İncilini sahih addederken İsa'nın ulûhiyyet sıfatı taşıdığına da inanmıyorlardı.

Öte yandan *Gnostikler* aynı ölçüde bölünmelere sebep oluyorlardı. Montanistler, Valentiniuslar gibi râfızî hareketler de buna eklenince ilk Hıristiyanların karşısındaki Râfızîlik probleminin boyutlarını tahmin etmek kolaylaşmaktadır.

Hıristiyanlığın iki bin yıllık tarihini Hıristiyan râfızî hareketler açısından üç dönemde ele almak mümkündür:

İlk milenyum, havariler dönemiyle başlayıp Katolik kilisesinin 1054'te bölünmesine kadar geçen dönemdir;

İkinci dönem 1054'ten 16. yy.'daki Protestan reformasyon hareketlerine kadar geçen dönemdir;

Üçüncüsü ise Reformasyon'dan günümüze kadar gelen dönemdir.

M.100'de hiçbir havarinin hayatta kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, 'İsâ Mesîh' ile doğrudan irtibat azalmıştı. Hıristiyanlık ilk üçyüz yılında ortaya çıktığında sahip olduğu inanç ve yorumlarından gittikçe uzaklaşarak içinde bulunduğu dünyanın etkilerine tamamen açık hale gelmişti. İlk kilise cemaatlerindeki 'yaşlılar heyeti', zamanla yerini tek rûhânî lider yetkisine bıraktı. Sonbahar ve kış başlangıcındaki mevsim değişimi ile ilgili olan pagan bayramları Hıristiyanlaştırılarak Paskalya ve Yılbaşı kutlamalarına dönüştürüldü. Bütün bu gelişmeler ikinci ve üçüncü

yüzyıllarda gelişip devam etti. M. 312'de 'Katolik' kilisesi Roma imparatorluğu tarafından resmen tanındığında artık ilk köklerinden farklı bir yeni dînî harekete dönüşmüştü.

Bu kitapta sadece ilk dönemin birkaç yüzyılı ele alınmıştır. Bu ilk dönemde ortaya çıkmış râfızî hareketlerin pek çoğu günümüzde yaşamamaktadır. Ancak, onlarla birlikte ortaya çıkan fikirlerin ve tartışmaların çoğu günümüzdeki farklı Hıristiyan mezheplerinde devam ettirilmektedir.[56]

Daha Havariler dönemi sona ermeden râfızî kabul edilmiş pek çok hareket ortaya çıkmıştı. Hıristiyanlık ikinci yüzyıla girmeden kendisinin bir 'ortodoks' tanımını yapmak zorunda kalmıştı. Kilise tarihçilerinin kabul ettiği husus, M. 100'lere gelindiğinde Pavlus'un *âmentü, ibadet formları ve kilise teşkilatı* gibi hususlarda kesin bir gelenek oluşturmamış olmasıdır. Bu dönemde Hıristiyanların ellerinde farklı İncil metinleri, İsâ'dan rivayet edilen sözlerin derlemeleri, farklı dualar bulunuyordu. İkinci yüzyılın ortalarında Roma toplumunda artık herkes bir Markiyon'a, Valentinus'a, ya da Montanus'a rastlayabiliyordu. Böyle bir ortam her türlü râfızî hareketin ortaya çıkması için uygundu. Bu hareketlerin heresiolojistler tarafından *râfizî* olarak tanımlanabilmesi için 'norm' olan Hıristiyanî tanımlamaların yapılması gerekiyordu. İşte böyle bir ortamda ve süreçte Hıristiyanlığın birinci ve ikinci yüzyılında aşağıda hakkında kısaca bilgi vereceğimiz râfızî hareketlerin ortaya çıktığı görülür.[57]

i. 'Yahudileştiriciler' (Judaizers)

Bu grup, yaklaşık M. 50'lerde Yeruşalim'de ortaya çıkmış ve Cumartesi ibadeti, sünnet uygulaması, Fısıh ve diğer Yahudi ibadet ve geleneklerini Hıristiyanlık içerisinde muhafaza etmeye çalışan bir Mûsevî Hıristiyan topluluk idi. Pavlus'un bu gruba karşı özellikle mücadele ettiği anlaşılmaktadır. Korintliler'e II. mektuptan anlaşılmaktadır ki, bu grup kendisine muhalefet etmiştir. Yeruşalim'in M. 70'te Roma tarafından yıkılmasından sonra

---

[56] Hall, Stuart G. (1991) *a.g.e.*, s. 36-48.

[57] Vallé, Gérard (1999) *a.g.e.*, s. 77-8.

bu grubun etkisinin kalmadığı da anlaşılmaktadır. Ancak aynı fikir ve ihtilafların, daha başka gruplar meselâ *Ebiyonitler, Nâsıralılar ve Elkasaitler* tarafından devam ettirildiği bilinmektedir.[58]

ii. Gnostisizm

Gnosis Yunanca 'bilgi' anlamına gelmektedir. Gnostikler, bazı konularda kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerse de genelde, Eflatun felsefesi ile Hıristiyanlığı birleştiren bir inanç biçimine sahiptiler. Bu inancın çerçevesini belirleyen en temel husus, düalizm ve iyi-kötü güçlerin yaratılıştaki rolü meselesiydi. Gnostikler ayrıca, tıpkı Markûnîler gibi, Eski Ahit'in Tanrı'sını reddediyor ve 'Oğul'dan aşağı görüyorlardı. Gnostiklerin bir grup olarak ortaya çıkışı, Pavlus'un Koloseliler'e mektubunda "*felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin*" (2:8) şeklinde yaptığı uyarıyla ilişkilendirilir. Ancak Hıristiyanlık tarihiyle ilgili eserlerde Gnostiklerin bir Hıristiyan Gnostik cemaati olarak M. 90'larda ortaya çıktığı ve aynı dönemde Yuhanna'nın kendi İncil versiyonunu ve mektuplarını yazmakta olup burada Mesîh'in Tanrı'nın bedenlenmiş hali olduğundan bahsettiği ileri sürülmektedir. Ancak, bu tür 'gnosis' yani 'bilgi' anlayışının çok daha eski zamanlara İran, Mezopotamya ve Helenistik kültüre kadar gittiği, Platoncu filozofların alegorik idealizmine ve bazı Yahudi mistiklerinin öğretilerine dayandırıldığı bilinmektedir. Hıristiyanlığın birinci yüzyılında Yahudi kâhin Simun Magnus tarafından 'kötülüğün Tanrı'nın içindeki bir kopuştan kaynaklandığı' biçimindeki görüş Yeni Ahit'te bahsi geçen gnostik çevrelerde kabul görmüştü. Bu anlayış *Yuhanna'nın İşleri Apokrifası*'nda ve Yukarı Mısır'da Nag Hammadi yakınlarında bulunan gnostik belgelerde görülmektedir. Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında gnostisizm artık tamamen Helenistik ve Hıristiyan bir kimlik kazanmıştır. Bu dö-

---

[58] Davies, W.D. (1977) *Paul and Rabbinic Judaism*, London: SPCK, s. 118-119; Weiss, Johannes (1959) *Earliest Christianity: A History of the Period-A.D.30-150* (Frederick C. Grant tr.), 2 vols., New York: Harper, c.I, s. 314.

nemde Valentinus adlı bir gnostik Hıristiyanın, Roma piskoposu olması bile neredeyse mümkün hale gelmiştir.[59]

Gnostikler Yüce Tanrı'nın 'zât' ve 'sıfatları'nın aynı olduğuna, farklı düzeylerde rûhî varlıkların O'ndan tezahür edebileceğine, bunların tam anlamıyla tanrısal olmasalar da 'tezâhürleri' (emanation) itibariyle ulûhiyyet taşıdıklarına inanıyorlardı. Bunlara 'aeon' diyorlardı. Eski Ahit'in Yehova'sının, ya da Yaratıcının bu 'aeon'lardan olduğuna, hatta Mesîh'in ise en büyük 'aeon' olduğuna inanıyorlardı.[60] İsa'nın her şeyi kendi aslına döndüreceğine inanan bir mezhep olarak Gnostisizm, MS.100'lü yıllarda yaşayan Mısırlı Gnostik Valentinus'un *Sudûrcu Panteizm*i ile Hristiyanlığı bağdaştırmaya çalışanların özellikle etkili olduğu bir akımdı. Özellikle 1100'lü yıllarda bu adla anılacaklardır. *Sudûrculuk bir başlangıçtan çıkıp gene o başlangıca dönme*, demektir. Bu anlayışa göre her şey mutlak olan hiçlikten türemiş (*sudûr etmiş*)'tir, gene o hiçliğe dönecektir. Valentinus'un Gnostik sisteminin merkezinde, insanın konumu ve tecrübelerinin hatalı olduğunu gösteren birşeyin yanlış olduğu kavramı yatar. Ortodoks Hristiyanlık ve Yahudilik insanlığın isyanının bu hataya neden olduğunu söyler; fakat Gnostisizm yaratıcıyı suçlar. Valentinus'un yaratılış versiyonu ilk varolan *Bythos* varlığıyla başlar. Uzun sessizlik periyodu sonrası ortaya 'aeons' olarak isimlendirilen 30 varlık ortaya çıkar. Sonuç olarak, en düşük aeonlardan biri *Hikmet* veya *Sofya* (Sophia) hamile kalır ve bir tanrı doğurur ki bu Yehova'dır ve Yehova da buna karşılık fiziksel dünyayı yaratır. Dünyada 'iyi'lik yoktur. İnsanlığın kurtuluşuna engeldir ve kusurludur. Valentinus evrenin düşmüş doğasına bizim neden olmadığımızı kanıtlamaya çalışır ve her birimizin fiziksel dünyanın ötesine geçip kurtuluşu başarabilecek kapasiteye sahip olduğumuzu söyler. Valentinus bu türemeyi *aeon* adını

---

59 Hall, Stuart G. (1991) *a.g.e.*, s. 39-45.

60 Doresse, J "Gnosticism", Widengren, Geo & Bleeker, C. Jouco (eds. 1988) *Historia Religionum – Handbook for the History of Religions*, Leiden: E.J.Brill, s.551-4.

verdiği üçlü yayılmalarla dilegetirmiştir, en üstün olan *aeon* İsa bu yayılmayı toplayıp aslına döndürecektir.[61]

IV. yüzyılda, Hıristiyanlık 'ortodoks' bir nitelik kazanmaya başlayınca gnostik hareketler artık gerilemeye başlamıştı. Ancak yine de gnostik zihin yapısı o döneme kadarki ve daha sonra ortaya çıkacak olan râfızî hareketleri etkilemişti. Bunlar arasında Maniheistler ve daha sonra ortaya çıkan Pavlikyanlar, Bogomiller ve Kaçarîler gibi hareketler sayılabilir. Gnostisizm, pek çok taraftarı kendisine çekebilecek türden bir inanç senkretizmi taşıyordu. Her ne kadar râfızî bir hareket olarak görülmüş ve reddedilmişse de Hıristiyan inançlarının gelişimi üzerinde etkili olmuştur.[62]

iii. Markûnilik (Markiyonizm)

Markûnilik, Roma'da M.144'lerde adını duyurmuş olan Sinop kökenli bir tüccarın liderliğinde ortaya çıkmış bir râfızî harekettir. Bu çalışmanın bütünü ve özelikle bundan sonraki iki bölümü bu hareket ile ilgili olduğu için burada fazla detaya girilmeyecektir. Ancak, bu mezhebin/kilisenin hatırlanması gereken birkaç özelliğine işaret etmek gerekit: Eski Ahit'in 'tanrı'sını Yeni Ahit'in 'tanrı'sından ayrı kabul eden bir tür *diteizmi* (iki tanrı anlayışı) savunmuştu. Ona göre, kötülük sorunun ancak, biri 'madde'ye biçim veren ve 'kötülüğü yaratan', diğeri de 'iyi olan ve iyiliği temsil eden' olmak üzere iki tanrı tasarlamakla çözümlenebilirdi. Kötü Tanrı, Yahudiler'in tanrısı'ydı, dünyayı o yaratmıştı ve Adem'in günahından da O sorumluydu. Bundan ötürü sözkonusu günahın sorumluluğunu bütün insanlara yüklemeye çalışıyordu. İyi Tanrı'ysa bu gibi küçüklüklerin dışındadır ve İsa'nın vücudunda insan olmuştur, ne dünyanın ne de insanın yaratılışında bir rolü vardır. Tersine, kötü tanrı'nın sorumlu saydığı insanları kurtarma görevini yüklenmiştir ve buna çalışmaktadır. Markiyon'a göre bir kötü tanrı tasarımı şarttır; çünkü Tanrı var ettiği dünya-

---

61 Filoramo, Giovanni (1990) *A History of Gnosticism*, Oxford: Basil Blackwell, s. 165-7; Rudolph, Kurt (1984) *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh: T&T Clark Limited, s. 317-323.

62 Rudolph, Kurt (1984) *a.g.e.*, s. 317-323.

daki kötülükleri kestiremediyse bilgisiz, kestirip de önleyemediyse kötüdür. Böyle bir tanrı ancak bilgisiz, beceriksiz ve kötü olabilir ki O'nu gerçek ve iyi Tanrı'dan ayırmak gerekir. Markiyon, bu yüzden Eski Ahit'i ve bütün Yahudi yasalarını ve kitaplarını yadsımıştı. Markiyon, gnostik düalizmden etkilenmiş, Yahudi şeriatinin bağlayıcılığını tamamen reddetmiş, Kutsal metinler olarak Luka İncili, Elçiler'in İşleri ve Pavlus'un mektuplarından oluşan bir kitap tedvin etmiş, bu nedenle de Kilise babalarının 'havarilerden gelen Kitab-ı Mukaddes'in tedvini yönünde çalışmalarına, yani kanonlaştırma faaliyetlerine yol açmıştır.

iv. Montanizm

İsmini kurucusu Firigyalı Montanus'tan almıştır. Eski bir Kibele kültü rahibi olan Montanus, yaklaşık M. 156'da[63] ya da 172'de[64] yanında rûhânîlik iddiasında olan Maximilla ve Priscilla adlı iki kadınla birlikte İsâ'nın yetkisinin kendilerinde olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştı.[65] Adını kurucularından biri olan Montanus'tan alan Montanizm Anadolu'da Frigya denilen bölgede (şimdiki Uşak civarında) doğmuş olmasına rağmen İtalya ve Kuzey Afrika'ya kadar yayılmıştır.[66] Hıristiyan dünyasında Montanus'un Hıristiyan olmadan önce Frigya bölgesinde Anadolu Anatanrıçası Kibele kültünün rahibi olduğuna inanılmaktadır. Bu sebeple mezhepte, kadınların liderliği yaygın hale gelmiştir. Montanistler ahlâkî davranışlar konusunda katı bir tutum izlemişlerdir. Meselâ, daha uzun süreli oruç tutmuş, daha ruhâni bir hayat tarzını tasvip etmişlerdir.[67] Evlenmemek ve bekâr olmak, temizlik ve kutsallık olarak kabul edilmiştir. Ancak evliliği de tamamen reddettiklerine dair bilgiye rastlanılmamaktadır. İstisnaî

---

63 Epiphanius *Panarion*, 48:1.

64 Eusebius *Church History*, (ed.by Philip Schaff&Henry Wace), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol.I. Edinburgh: T&T Clark, 1991, 5.15.7.; ayrıca bkz. www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/.

65 Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, 119-121.

66 Koester, H. (1990) Ancient Christian Gospels: Their History and Development, London: SCM, s.155.

67 Hall, Stuart G. (1991) *a.g.e.*, s. 46-47.

durumlarda Kilisenin müsaade ettiği ikinci evliliği Montanistler yasaklamışlardır. Bu hareket daha ziyâde kilisenin bir kurum olarak teşkilâtlanış biçimine tepki olarak ortaya çıkmıştır.[68] Hıristiyanlığın diğer mezheplerine göre Montanizm'deki önemli farklılık kadın liderlerin ön plânda olmasıdır.[69] Montanistler kendilerinin *Paraclete*'in temsilcileri olduklarına, kıyametin yaklaştığına ve 'Yeni Kudüs[70]'ün Firigya'da küçük bir köye[71] nazil olacağına inanmaktaydılar.[72]

---

68 Lawlor, H. J., "Montanism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1915, Edinburgh: T&T Clark, 13 v., cilt: 8, s. 828.

69 Lawlor, H. J., *a.g.m.*, s. 829-831.

70 Hıristiyan literatüründe İsâ'nın Mesîh olarak ikinci gelişi sembolik olarak Yeni Kudüs şeklinde ifade edilir. Bir başka ifadeyle, İsa kıyamet gününden önce gökyüzünden yeryüzüne inecek olan "Yeni Kudüs"tür.

71 Hıristiyan ilahiyatçılar ve misyonerler, bu yerin Uşak'ın Karahallı ilçesi Karayakuplu köyü yakınlarında olduğunu iddia etmişlerdir. *Afyon Kocatepe Üniversitesi*'nden Prof. Dr. Adnan Şişman bu iddia ile ilgili olarak bir yazısında "*Montanistlerin 2. yüzyılla 6. yüzyıl arasında yaşadıkları şehir Pepouza'nın İncil'in sonunda belirtilen kıyamet gününde gökyüzünden yeryüzüne inecek "Yeni Kudüs" (Jerusalem) olduğuna ve Pepouza'nın da Karahallı'nın Karayakuplu mevkiinde olduğuna dair bir iddianın -belgelerle henüz açık olarak ortaya konulmamış bir durumda- desteklenmesinde ihtiyatlı olmak zarureti vardır. Ayrıca böyle bir iddianın, özellikle Katolik dünyasında sapık bir mezhebin yeniden gündeme getirildiği düşünülebileceğinden, itibar görmeyebileceği de kuvvetle muhtemeldir*" demektedir (Adnan Şişman, "Misyonerlik Faaliyetleri ve Uşak'ta Montanizm'e Dair Çalışmalar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt III, Sayı:2, Afyon Aralık 2001, s. 1-6). Misyonerlik ile ilgili eserlerde Anadolu-Küçük Asya "Biblical Land" olarak adlandırılır. Bu, 'İncil ülkesi' anlamına gelmektedir. Yani Hıristiyanlığı yaymaya çalışan misyonerlerin gözünde Anadolu *İncil ülkesi* olarak görülmüştür. Zira İncil'de adı geçen Pavlus'un seyahat turunun geçtiği birçok yer ismi Anadolu'da bulunmaktadır. Atalarımız Anadolu'yu vatan edinmeden önce Hıristiyanların elinde bulunan bu coğrafya, kesif Türk göçleri sonucu yeniden imâr edilmiş, yerleşmeye sahne olmuştur. Kısa sürede Anadolu'nun dört bir yanı Türk-İslâm eserleriyle donatılmış, Türk kültürü Anadolu'nun her köşesine karış karış nakşedilmiştir. Böylece Batılıların Küçük Asya (Asie Mineur-Asia Minor) dedikleri Anadolu, Türkiye olmuş, yani Türk vatanı haline getirilmiştir. 20. Yüzyılın sonları ve 21. Yüzyılın başında Uşak'ın Karahallı ilçesi Karayakuplu köyü yakınlarında Heidelberg Üniversitesi'nden Prof. Peter Lampe ve ABD'den Prof. William Tabbernee yönetimindeki kazı ekibi tarafından yapılan yüzey araştırmalarında ortaya çıkan bazı bulguları misyonerlik ile ilgili bilgiler ışığında da değerlendirmek sağlıklı bir sonuca varabilmek bakımından önemlidir. Bu kazı ekibi tarafından Uşak'ın Karahallı ilçesinde yapılan kazı çalışmalarında "*Ye-*

v. Üniteryanizm

Bu hareket *Monarchian* hareketle içiçe gelişmiş ve daha sonraki Aryusçu (Arianism) hareketin doğuşuna da etki etmiştir. Bu râfızî hareket ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıkmış ve mensupları Kilise babaları tarafından 'tekfir' edilmişlerdir.[73] M. 198'de aforoz edilen Theodotus adlı bir 'râfızî' tarafından ortaya atılan Üniteryanlar'a göre Tanrı 'bir'dir, ancak beşer İsa vaftiz

---

ni Kudüs" olarak da adlandırılan ve İncil'de Hıristiyanlığa ait bir tarikatın merkezi olarak geçen *Pepouza* kenti (Karahallı-Karayakuplu Köyü) ve Montanist kilisesinin ortaya çıkarıldığı ve böylelikle dünyanın kayıp 7. mezhebi olarak bilinen Montanizm'in de bulunduğuna dair görüşler ileri sürülmüştür. Montanus'un kendini peygamber ilân ettiğini ve Pepouza'yı da merkez olarak seçtiğini belirtmektedir. Genel olarak bu mezhep Ortodoks Hıristiyanlıktan ayrışmamıştır. Pepouza'nın zaman içinde Montanizm'in idarî merkezi olduğu ve bölgenin dışında yaşayanlar için tıpkı bir çeşit "Montanist Vatikan" gibi bir hac merkezi haline dönüştüğü anlaşılmaktadır. Pepouza'nın yeri ise şu ana kadar yapılan araştırmalara göre kesin olarak bulunamamıştır. Nitekim William Tabernee'nin konu ile ilgili geniş hacimli dinî eserinde Pepouza'nın Philadelphia (Alaşehir), Apameia (Dinar), Temenothyrai (Uşak) ve Hierapolis (Pamukkale)'le sınırları çizilen bir sahada bulunması gerektiği belirtilmekte, bu yerin de Çalovası'nın kuzey kısmında, Üçkuyu ve Bekilli köylerinde olabileceğine dair bilgiler verilmektedir (William Tabernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, North American Patristic Society Patristic Monograph Series 16, Mercer University Press, Macon, Georgia 1997, s. 27). Uşak Karayakuplu'da Tabernee ve ekibi tarafından üç yıldır yapılan kazılarda elde edilen yazıtlarda Hıristiyanlığın ilk mezhebi Montanizm'in Pepouza'da kurulduğu ve komşu şehir Tymion'dan söz edildiği belirtilmektedir. Uşak Müzesi'nde bulunan mermer üzerine yazılmış olan bu yazıtta İmparatorun yüksek vergilere itiraz eden Tymion halkına "Vergilerinizi ödemek zorundasınız, vergiler yüksek değildir" şeklinde seslendiği, bundan yola çıkılarak yapılan yüzey araştırmaları sonucunda da Anadolu'nun çeşitli yerlerinde aranan fakat bulunamayan Pepouza kentinin Karayakuplu köyü olabileceği basına (*Milliyet Gazetesi*, 11 Kasım 2001) aksetmiştir. Yine aynı kazı çalışmaları sonucunda tepe üzerinde çok derin ve kimsenin girmeye cesaret edemediği kral mezarı ve tapınakla tünellerin bulunduğu, bu tünellerde haç motiflerine raslandığı, dolayısıyla burasının Hıristiyanlar için kutsal bir mekan olabileceği ihtimali gündeme getirilmiştir (Şişman, *a.g.m.*, s.1-6).

72 Hinson, Glenn E. (1996) *The Early Church Origins to the Dawn of the Middle Ages*, Nashville: Abingdon Press, s.95-96.

73 Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.85-86.

sayesinde Tanrısal Ruh'a bürünmüştür.[74] Bu nedenle İsa'ya kelimenin tam anlamıyla tanrı demek yanlıştı. Teslisi esas alan bir anlatım kullanmamışlardır.[75]

vi. Monarkyanizm

'Tek olanın Yönetimi' anlamında Monarchian kelimesine atfen bu adı alan Monarkyanlar, ikinci yüzyılda İzmir piskoposu *Noetus* ve Küçük Asya'dan Praxeas'ın öncülük ettiği ve üçüncü yüzyılda *Pentapolisli Sabellius* tarafından sistemleştirilen Üniteryanizm benzeri bir râfızî harekettir. Onlara göre Tanrı tektir ama İsa da tam anlamıyla ulûhiyyet sıfatını haizdir. Tanrı tek tanrı olarak bazen 'baba', bazen 'oğul' ve bazen de 'kutsal ruh' olarak tezahür eder. Bu hareketin öncüleri ve müntesipleri de Roma kilisesi tarafından aforoz edilmişlerdir.[76] Monarchian inançların kısmen Nestûrilik'te ve Pavlikyancılık'ta devam ettiği tahmin edilmektedir.[77]

vii. Maniheizm

Maniheizm, M. 250'li yıllarda inançları tanınmaya başlamış olan Babilli Mani (216-276) adlı, Süryânîce konuşan ve kendisinin İsâ Mesîh'in *sudûru* (sadece manevi havarisi olarak değil İsâ'nın özünden tecellî eden Paraklit) olduğunu iddia eden Doğulu bir mistiğe atfedilir. İnançları arasında Zerdüştlük'ten, Budizm'den ve Gnostisizm'den alınma unsurlar bulunduğu dikkat çekmektedir.[78] Sınırlı sayıda reenkarnasyona (tenâsûha), nihayetinde ise bu dünyanın sona ereceğine, iyilik ve kötülüğün kozmik başlangıçtaki 'aydınlık ve karanlık arasındaki çatışma'nın ürünü olduğuna inanıyorlar, İsâ Mesîh'in dîninin 'zâhidâne' olduğunu

---

[74] İspanya'da 782'de ortaya çıkmış olan asopsiyonizm-adoptionism hareketi de bu inancı devam ettirmiştir.

[75] Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s.182; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.85-86.

[76] Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s.183; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.86-88.

[77] Rudolph, Kurt (1984) *a.g.e.*, s. 326-342; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.85-90.

[78] Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.169; Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s.214.

savunuyorlar, evliliği - çocuk sahibi olmayı buna aykırı buluyorlardı. Özellikle de mezhebin/cemaatin hiyerarşik yapısı içinde seçkinler arasında kabul edilenler için olmak üzere her türlü malmülk edinmeyi, et yemeyi, şarap içmeyi, rahat yataklarda yatmayı ve o günün şartlarında her türlü konforu reddediyorlardı. Evsiz barksız misyoner seyahatlerini önemsiyor, vejetaryenliği teşvik ediyor, evlilerin vaftiz edilmesini eleştiriyor, su ile vaftizin anlamsız olduğunu savunuyorlardı. Özellikle Yuhanna İncili'ni kabul ediyorlardı. Ay ve güneş tutulmalarını, aydınlık ve karanlık arasındaki kozmik mücadeleden ay ve güneşin saklanması olarak yorumlayan bir kozmolojik anlayışa sahiptiler. Ekmek-şarap ayinini anlamsız buluyor, ve çarmıhın sembolik olduğunu savunuyorlardı. *Ekmek-şarap ayininin Hıristiyanlığa putperest uygulamalardan geçtiğine inanıyorlardı.* Günah itirafını bireysel tevbe anlamında önemsiyorlardı. Eski Ahit'in Tanrısının 'kötülük' probleminin kaynağı olduğunu, kana-susamış, kıskanç, hırslı ve küçük sebeplerle insanları helâk etmeye hazır bir varlık olduğunu savunuyorlardı.[79]

Maniheist inançlar Hıristiyanlar arasında bir ölçüde etkili olmuş ve Maniheist inançlı bazı piskoposların (İspanya'da M.380'lerde Avila piskoposu Priscilla gibi ki daha sonra Maniheist olduğu anlaşılınca görevden uzaklaştırılmıştır) görevlere geldiği bile olmuştur.[80] Meşhur Augustine'in de başlangıçta Maniheist olduğu ve sonradan vazgeçtiği nakledilmektedir.[81] Maniheist 'kilisesi' bir râfızî hareket olarak Mısır, Suriye, ve Roma yönetimindeki Kuzey Afrika bölgelerinde özellikle 'kültürlü' ve 'seçkin' sınıf arasında yayılmıştı. M.280'li yıllarda Roma Kilisesi Maniheizmi bir 'Hıristiyan râfızîliği' olarak ilan etmişti. Bütün Hıristiyan unsurlara rağmen ne imparatorluk yönetimi ne de kilise tarafından benimsenmişti.[82]

---

79 Lieu, S.N.C. (1988) *Manicheism in the later Roman Empire and Medieval China - a historical survey*, Manchester: Manchester Univ. Press, s. 44-46, 53, 96; Chadwick (1991) "The Attractions of Mani", *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Great Britain: Variorum, VII, 203-222.

80 Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.170.

81 Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 214.

82 Vallé, Gérard (1999) *a.g.e.*, s. 89-91.

viii. Novatyanizm

Roma yönetiminin baskısı sürecinde ortaya çıkan kargaşada M.250 yılında Roma, Antakya ve Yeruşalim piskoposları öldürülünce Hıristiyanlar yaklaşık bir sene lidersiz kalmış, daha sonra iki aday seçmişlerdi. Bunlardan birisi *Cornelius*, diğeri ise *Novatian* idi. M. 251'de Cornelius çoğunluğun desteğini alarak Roma piskoposu oldu. Novatian ise azınlığın desteğini almış ve sonra adına atfen oluşmuş bir hareketin öncülüğünü yapmıştı. Cornelius'a kıyasla daha münzevî ve daha az sakramental bir Hıristiyanlığı savunuyordu. Novatyanistler, baskı ve zulüm altındayken 'imanın gizlenmesi' ya da 'ayrılanaların tekrar Kilise'ye kabul edilip edilmemesi' meselesiyle ilgili olarak dikkat çekmişlerdi. Bu durumda olanların vaftiz ile kiliseye kabulüne karşı çıkıyorlardı.[83]

ix. Donatizm

Donatus adlı bir piskoposun ismine atfen oluşmuş bir harekettir. Hareketin ortaya çıkış zamanı, ikinci yüzyılın sonlarıdır. İmparator Decius (249-251) döneminde artan baskılar altında inancından vazgeçmiş görünenlerin imanî durumları Hıristiyan liderler arasında tekrar tartışma konusu olmuş ve çözülemeden kalmıştır. M. 300'lerde tüm Hıristiyanların ellerindeki kutsal kitapları yetkililere teslim etmeleri istenince Hıristiyanlar ikiye bölünmüş ve bir kısmı teslim ederek itirafçı konumuna düşmüş; bir kısmı da direnmiş ve hatta öldürülmüşlerdir. Kuzey Afrika'da bulunan Kartaca şehrinde (muhtemelen Roma'dan uzak bir belde olması bakımından) bu mesele tartışma konusu olmuş, ve teslim olanların 'tekfir' edilmesi gerektiğini savunanlar çıkmıştır. Hıristiyanlığın Konstantin tarafından meşru bir din olarak ilanından kısa bir süre öncesine tekabül eden bu dönemde, Kartaca piskoposluğuna gelen Donatus (ö.355) 'iyi Hıristiyan olma'nın ancak manevi arınma, inziva ve yerleşik siyasal sistemin pagan dayat-

---

[83] Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 163, 172, 187; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s.118-121.

malarına karşı bir duruş ile mümkün olacağını savunurken, o dönemde çoğunluğu teşkil eden 'katolik' anlayış (yani ortodoks olan çizgi) Roma yönetimi ve dünyevî hayatın maddî yönleri ile daha ihtilafsız bir konum sergilemiştir. Donatistler kilise hiyerarşisini gereksiz; ferdî tevbe ve İsa'ya teslimiyeti gerekli görüyorlardı. Çileci bir ahlâkî mükemmeliyetçiliği savunuyorlardı. Vaftizin Kilise'de ruhban tarafından yapılmasını da şart koşmuyorlardı. Hıristiyanlığın Roma yönetimi tarafından resmen tanınmasından sonra Donatistler Katolik Kilisesi'nin şeytanî düzene teslim olduğunu savunuyorlardı. Bu nedenle pek çok yerde Donatist liderler sürgüne gönderilmiş ve baskı görmüşlerdir. Donatistlerin gözden düşmesine yola açan süreçte St. Augustine (M.354-430)'in büyük rolü olduğu kabul edilir. Augustine M. 396'da Hippo piskoposu oluşundan ölümüne kadar geçen sürede, Maniheizm, Donatizm, Aryanizm gibi inanışlara karşı mücadele etmiştir. M. 600'lerden sonra Donatizm'in izlerine pek rastlanmamıştır.[84]

IV. Râfızîliğe Karşı Reddiyeler ve İlk Hıristiyan Apolojistleri

Kilise'nin 'havarilerden sonraki temsilcileri' yani 'apostolik babalar' (apostolic fathers) tarafından yazılmış eserler, Hıristiyanlığın havarilerden sonraki ve ikinci yüzyılından itibaren gelişimiyle ilgili bilgilerin elde edildiği birinci derece kaynaklardır. Bunlar 'apolojistler'i (savunanlar) yani Hıristiyanlığa karşı oluşan heretik-râfızî-sapkın hareket ve inançlara karşı reddiye yazanları da kapsamaktadır.

'Apostolik babalar' ifadesi ilk olarak 17. yy.'da kullanılmış ve Hıristiyanlığın ilk yüzyılı sonunda ve ikinci yüzyılının başında yazılmış beş-altı eserin yazarlarına atfen kullanılmıştır.[85] Kilise babaları ifadesi ise İznik Konsili öncesi ve sonrası tüm Hıristiyan yazarları kapsamaktadır. Burada atıfta bulunulacak olan apolojistler *Grek apolojistleri* olarak bilinmektedir.

---

84 Vallé, Gérard (1999) *a.g.e.*, s. 83-86.

85 Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 106.

Hıristiyanlık ilk yüzyılında Roma siyâsî ve sosyal dokusunda genelde dışlanmış konumda bir tür felsefî okul ya da 'sır cemiyeti' veya kült olarak algılanıyordu.[86] Romalılara göre Hıristiyanlık tam anlamıyla kurulu düzene meydan okuyan sosyal bir tehlike olarak görülüyordu. İlk iki yüzyılda sadece 'Hıristiyan' olduğunu söylemek bile cezalandırmayı getiriyordu.

Romalılara göre Hıristiyanlar, yönetim içinde bir şekilde 'yerleşik' statü kazanmış olan 'Yahudi' geleneğin içinden çıkmış isyânkâr bir hareketti. Hz. İsa'ya atfedilen 'mucizeler' nedeniyle 'büyü' ve 'hurafelerle örülü bir inanç biçimi olarak görülüyordu. Bu da yukarda bahsedilen türden 'ahlâksızlık' ithamlarını da içeren spekülasyonlarla birleşerek Roma toplumunda Hıristiyan olmayı zorlaştırıyordu.[87]

Bunun yanında, Yahudilerle ilişkiler de problemli idi. Roma yönetimi 'yerleşik' statüsüne rağmen, M.132-135'deki isyanları nedeniyle Yahudilere de şüpheyle bakıyordu. Bunun üstüne böyle bir potansiyel tehlikenin içinden çıkmak için Hıristiyanlar, İsa ile yenilenen ahit sayesinde 'gerçek İsrail'in kendileri olduğunu iddia ediyorlardı.

Pagan ve Yahudi yazarlar Hıristiyanlara karşı yazılar yazıyor ve tehlikeli ilan ediyorlardı. Hıristiyanlığa karşı yazıldığı bilinen ilk yazılar arasında üç tanesi dikkat çekmektedir:

1. Marcus Cornelius Fronto (M.100-170)'nun *risâlesi*. Fronto, o zamanlar Roma eyaleti olan şimdiki Libya'nın Akdeniz sahilinde Numidia bölgesinde Cirta'da İtalyan bir aileden dünyaya gelmiş olup Roma sarayında dil ve retorik bilgisiyle yükselmiş pagan bir yazar olarak nakledilir.M. 138-161 arasında Roma imparatoru olan Antoninus Pius (M.86-161)'un kendi evlatlıkları Marcus Aurelius ve Lucius Verus için sarayda öğretmen olarak tuttuğu Fronto, Latince ve Yunanca dillerine hâkimiyeti ve hitabeti ile şöhret yapmıştı. Sözkonusu risâlesinin bölümleri, 1815'te Milan ve Vatikan kütüphanelerinde bulunmuştur.

---

86 Benko, S. "Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries" *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2, s. 1055-1118.

87 Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, s. 28.

2. Samosata'lı Lucian (M. 120-180)'ın *The Passing of Peregrini'(De morte Peregrini)*si.[88] Lucian Suriye kökenli olup imparatorluğun Batı bölgelerine seyahatinden sonra felsefe, dil ve hitabet alanında şöhret yapmış, Yunan felsefesi ve mitolojisini eleştirirken Hıristiyanları da aşağılayan yazılar yazmıştı.
3. Eflâtuncu Celsus (M.178)'un Origen tarafından nakledilen *yazıları*. Celsus da ikinci yüzyılda yaşamış bir yunanlı pagan yazardı. Hıristiyanlığın toplum için tehlike olduğunu ve pagan toplumun dînî-kültürel dengelerini bozacağını, İsa'nın gayr-i meşru olduğunu, Hıristiyanların ancak aptal, düşük zekâlı kimselerle kadınlar ve çocuklar arasında taraftar bulduklarını iddia ediyordu. Origen'in bir yüzyıl sonra yazdığı "Celsus'a Karşı" (*Against Celsus*) adlı reddiyesinde bütün bu pagan iddia ve iftiralarına cevap verdiği kabul edilmektedir.[89]

İşte böyle bir ortamda, ilk Hıristiyan yazarlar ve apolojistler bir yandan Hıristiyan itikadını tanımlamaya çalışırken diğer yandan paganlar ve Yahudiler tarafından kendilerine yöneltilen eleştiri ve iddialara cevaplar yazıyorlardı.[90] Bu dönemde aynı coğrafyada Gnosticism'in ezoterik spiritualizmi yayılıyorken, apolojistler Hıristiyanlığı müdafaa ediyor ve genellikle felsefî argümanları kullanıyorlardı.[91]

Bu apolojistler arasında yazdıkları günümüze ulaşmış erken dönem Kilise savunucusu, hakkında Eusebius'un bilgi verdiği Quadratus isimli Yunanlı apolojisttir.[92] Yaklaşık M. 126 veya

---

88 Bu yazmanın 2004 sonbaharında Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt yayınevi tarafından yayınlanması beklenmektedir.

89 Origen, *Against Celsus*, I.28, III.44, 55, 59, 64, IV. 14, V.25, 33, VI.78, VIII.21,24,28,33,55,73,75, www.ccel.org/fathers2/ANF-02.

90 Conzelmann, H. (1992) Gentiles, Jews, Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era, Minneapolis: Fortress, s. 275-316.

91 Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 109-119.

92 Eusebius, *Church History*, 4.3.1., ed.by Philip Schaff&Henry Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol.I. Edinburgh: T&T Clark, 175, 1991; www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/.

129'da imparator Hadrian (117-138)'a Atina ziyaretinde verdiği ve bölümleri Eusebius'un *Tarih*'inde iktibas edilen bir risâlesinde Hıristiyanlara yöneltilen saldırılara karşı savunma ve açıklamalar yapıyor, imparatordan yardım istiyordu.[93]

Quadratus ile aynı zamanda, Aristides adında bir başka apolojistin adı geçmektedir. Aristides de imparator Hadrian'a Atina ziyaretinde kendi yazdığı *Apology*'sini (*Müdafaa*) vermişti.[94] 1889'da Aristides'in bu *Apology*'sinin Süryanice bir versiyonu Mısır'da Sina yarımadasında Tur dağı eteğindeki St.Katerina köyünde bulunmuştur.[95]

Atinalı Athenagoras (ö. M. 180) kendisine nisbet edilen *Hıristiyanlar Adına Bir Rica*[96] (*A Plea for the Christians*) adlı risâlesinde, Hıristiyanlara yapılan suçlamalara cevap veriyor, onların ateist ya da ahlâksız olmadıklarını savunuyor, çok tanrıcılığı, Thales'i ve Plato'yu eleştiriyor, adaletle muamele edilmek isteklerini dile getiriyor ve imparatoru methederek Hıristiyanların imparatora bağlılığından bahsediyordu.[97]

Kilise tarihçisi Eusebius'un naklettiğine göre ise, Sardis'li piskopos Melito (ö. M.170), Athenagoras'ın yaptığına benzer şekilde bir Hıristiyanlık müdafaası yapmıştı. Bu müdafaasının fragmanları, Eusebius tarafından *Kilise Tarihi* eserine dahil edilmiş-

---

93 Quasten, Johannes, *Patrology*. Vol. I: The Beginnings of Patrisic Literature. Westminster, Md.: Newman Press, 1962, s. 190-191; Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s. 109; Altaner, Berthold (1961) *Patrology*. Translated by Hilda C.Graef. New York: Herder and Herder, s. 117-118; Tixeront, J. D.D. the Rev. (1920) *A Handbook of Patrology*, (translated by S.A.Raemers), St.Louis: Herder, s. 33-34.

94 Delaney, John J. (1980) *Dictionary of Saints*, New York: Doubleday, 71; Frend, W.H.C. (1984-89) *The Rise of Christianity*, London: Longmann, s. 247-8; Tixeront, J. D.D. the Rev. (1920) *A Handbook of Patrology*, (translated by S.A.Raemers), St.Louis: Herder, s. 34.

95 Bu bilgi, Edinburgh Üniversitesi Sami Dilleri öğretim üyesi D. M. Kay'ın eserin Süryanice çevirisine yazdığı önsözden alınmıştır: bkz. http://www.earlychristianwritings.com/text/ aristides-kay.html.

96 Athenagoras, *A Plea for the Christians*, www.ccel.org/fathers2 /ANF-02.; ayrıca bkz., Schoedel, W.R. (1972) *Athenagoras: Legatio and De Resuurectione*, Oxford: Clarendon, s. 87.

97 Briggs, C A. "Origin and History of Premillenarianism" *Lutheran Quarterly*, New Series, IX (1879), s. 224-5; Davies, J.G. (1967) *a.g.e.*, s.110.

ti.[98] Melito ve görüşleri hakkında ayrıca Irenaeus'un *Adversus Haereses*'inde de (25-30. bölümler) bilgiler bulunmaktadır.[99]

Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında Grek apolojistleri arasında en önde geleni Justin Martyr (ö. M. 165) idi.[100] Filistin'de pagan bir aileden dünyaya gelmiş olan Justin Martyr, Yunan felsefesinin çeşitli yönlerini çalıştıktan sonra Hıristiyan olmayı seçmişti.[101] Muhtelif teolojik ve apolojetik konularda da bugüne ulaşmamış yazılarının varlığı, Eusebius'un *Kilise Tarihi*'nde nakledilmektedir.[102] Günümüze ulaştığı kabul edilen yazıları, iki *Apoloji* ve *Trypho ile Diyalog* adlı çalışmalarıdır.[103] Patroloji üzerine çalışmaları ile tanınan Quasten'e göre Justin bu *Müdafaa*'larında inkârcılara karşı Hıristiyanlığı 'aklı' öne çıkararak savunmuştur.[104] Justin'in her iki *Apolojisi* de Roma İmparatoru Antoninus Pius'a ithafen, kesin olmamakla beraber M.150-155 tarihleri arasında yazılmıştı. Justin, imparatora bu *Apoloji*'lerinden özellikle *Birinci Müdafaa*'yı (*The First Apology*) râfizîlere karşı yazdığını, 26. bölümde Simon, Menander ve Markiyon'u eleştirirken vurgulamaktadır.[105]

Justin'in *Apoloji*'leri Hıristiyanlığın ilk ikinci yüzılındaki en önemli 'Hıristiyanlık müdafaası' sayıldığı için bunların muhtevâsından biraz daha bahsetmek yararlı olacaktır. *Birinci Apoloji*'sinde Justin, Hıristiyanların masumiyetinden, ateist olmadıklarından, Roma çoktanrıcılığındaki 'tanrı'lara tapınmamaları-

---

98 Eusebius, *Church History*, 4.26.7-11, s.207, www.ccel.org/ fathers2/NPNF2-01/.

99 Daniélou,J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *Historical Theology,* the Pelican Guide to Modern Theology, vol.2, England: penguin book, s.46.

100 Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *a.g.e.*, s.44.

101 Quasten (1962) *a.g.e.*, s.196-197.

102 Eusebius, *Church History*, 4.18, s.196-197, www.ccel.org/ fathers2/NPNF2-01/.

103 Justin Martyr'in bu eserleri *Anti-Nicene Fathers* adlı külliyat içerisinde birinci ciltte (I. 163-187, 188-193, 194-270) mevcuttur; İnternette de bütün metinler mevcuttur: www.ccel. org/fathers2/ANF-01/.

104 Quasten (1962) *a.g.e.*, s.207.

105 Rudolph, Kurt (1984) *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh: T&T Clark Limited, s.10-11; Justin Martyr, *The First Apology*, XXVI, www.ccel.org/fathers2/ANF-01/.

nın bir isyan değil inanç meselesi olduğundan, Hıristiyanların iyi birer vatandaş olduklarından ve cezalandırılmamaları gerektiğinden bahsetmektedir.[106] Justin'in bunları anlatırken Hıristiyanlığın 'Yahudilikle bir ilgisinin olmadığı'nı yani iyi birer 'gentile' vatandaş olduklarını dolaylı olarak vurguladığı da dikkat çekmektedir.[107] Bundan sonra da Hıristiyan inançlarının ve ibadet şeklinin rasyonel ve tarihi açıklamasını vermeye çalışmaktadır.[108] Devamında, Hıristiyan eskatolojisinden bahisle, cehennemin 'kötüler' için ceza yeri olduğunu, bir Hesap Günü'nün varlığını ve Mesih İsâ'nın 'cennetten melekler eşliğinde ikinci gelişi'nin hak olduğunu, geldiği zaman 'takvâ sahiplerinin' ebediyyete vâsıl olacaklarını, 'fâsık'ların da cehenneme atılacaklarını açıklamaya çalışmaktadır.[109]

Öte yandan Justin her uygun gördüğü yerde imparatora Hıristiyanların Roma için bir tehdit olmadığını dile getiriyordu:

> "Biz Hıristiyanların 'krallık' dediğimiz zaman, hiç doğruluğunu araştırmadan, yeryüzünde hükümranlıktan bahsettiğimizi zannediyorsunuz. Oysa, biz Tanrı'nın krallığından bahsediyoruz. Bu cezalandırılan Hıristiyanların akidelerinden de anlaşılabilir; ama bilinmeli ki onlar iman ettikleri için ölümle cezalandırılıyorlar. Eğer biz bir beşerî hükümranlık peşinde olsaydık, Mesîh'imizi de inkâr eder, yakalanmaktan kaçmaya çalışır, istediklerimizi elde ederdik. Fakat bizim zihnimiz bugüne hapisle sınırlı olmadığı için birilerinin bizi kesip doğramasından korkmuyoruz; zaten ölüm her hâlükarda ödenecek bir bedeldir."[110]

O, bu *Apolojileri* râfızîlere karşı yazmışken, *Trypho ile Diyalog* adlı reddiyesini Yahudilere karşı yazmıştır. *Trypho ile Diyalog*, Yahudilere karşı yazılmış Hıristiyan reddiyeleri arasında

---

[106] Justin Martyr, *a.g.e.*, IV-XII.

[107] Wilson (1995) *a.g.e.*, s.31.

[108] Justin Martyr, *a.g.e.*, XIII-LXVII.

[109] Justin Martyr, *a.g.e.*, LII.

[110] Justin Martyr, a.g.e., 11, ANF, I, 166; Erwin R. Goodenough (1968) The Theology of Justin Martyr - An investigation Into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences, Amsterdam: Philo Press, s.286.

bugün elimize ulaşmış olan en eski reddiyedir.[111] Konumuz açısından öncelikli önem taşımadığı için muhtevâsına burada temas edilmeyecektir.

İlk dönem Hıristiyanlığı içerisinde 'râfızî mezhepler'e karşı reddiye yazan *Kilise babaları* arasında Irenaeus (130-200) da vardır. *Heretiklere Reddiye* (*Adversus Omnes Haereses*) adlı eserinde Markiyon'u Roma'da o zamanki 'papa' Anicetus[112] (154-166) döneminde Cerdo adlı birisinin tilmîzi olarak tanımlamaktadır.[113] Irenaeus'un yazdıklarının tarihî sıhhati, Nag Hammadi yazılarının bulunmasıyla teyid edilmiştir. Burada ilginç olan nokta, özellikle Irenaeus'un *reddiyesi*nde râfızî Hıristiyanların Grek felsefesinden, özellikle Eflâtunculuğun 'kozmolojik düalizmi'-nden etkilendiklerinin vurgulanmasıdır.[114]

Grek apolojistlerinin sonuncusu olarak Romalı Hippolytus (170-236)'tan bahsetmek gerekir. Hippolytus, Hıristiyan teolojisinin hemen hemen tüm konularını içeren yazılar yazmıştır. Roma Kilisesi'nin yavaş yavaş Latince kullanmaya başlamış olduğu bir dönemde Grekçe olarak yazmış olsa da Hippolytus'un eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Hippolytus'tan sonra Roma ve Batı

---

111 Barnard, E. W. (1967) *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, s.165.

112 Anicetus, Hıristiyanlığın II. yüzyılında M.154 ile166 arasında Roma'da 'papa' olmuştur, ve 11. papa olarak kaydedilmiştir. Bilindiği gibi, ilk papa olarak havari Petrus'un adı geçmektedir. Yuhanna'nın talebesi olarak kabul edilen Polycarp'ın Roma ziyareti onun zamanında gerçekleşmiştir. Aslen Suriyeli olduğu nakledilen Anicetus ilk râfızî grupları özellikle Montanistleri, Gnostikleri ve Marcionistleri reddeden papa olmuştur. Papa Anicetus'la ilgili bir başka ilginç husus, Doğu'daki yani Roma'nın doğusundaki ve Küçük Asya'daki hıristiyanların 'Paskalya' (İsa'nın çarmıhtan sonra yeniden dirilişi hatırasına) bayramını Yahudi takvimindeki Nisan ayının 14. gününde kutlamalarıyla, Batı'daki yani özellikle Roma ve çevresindeki hıristiyanların 14. günü takibeden Pazar gününde kutlamaları arasındaki ihtilafı gidermek üzere Polycarp'ın kendisiyle müzakere etmiş olması, ancak, papa Anicetus'un Roma'daki uygulamada ısrar etmesi, bununla birlikte, Doğu Hıristiyanlarının uygulamalarına da göz yummasıdır. Bunun temelinde de Doğu Hıristiyanlarının kendi geleneklerini *Yuhanna* ve *Filip*'ten, Batı Hıristiyanlarının ise *Petrus* ve *Pavlus*'tan aldıklarını iddia etmeleriydi. Her iki kaynak da apostolik geleneği temsil ediyordu ve ihtilafı çözmek kolay değildi.

113 Irenaeus, Adversus Omnes Haereses, 3.4.3.

114 Daniélou,J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *a.g.e.*, s. 47.

Hıristiyanlığı artık tamamen Latince'ye geçmiş ve Grekçe kaynaklar pek de iyi muhafaza edilememiştir. Onun çalışmalarından Doğu Hıristiyanlarına ulaşanların bir kısmı Grekçe olarak muhafaza edilmiştir.[115] Gnostisizm üzerine çalışmalarıyla tanınan Kurt Rudolph, Hippolytus'un doğrudan olmasa bile yaklaşım ve yorum açısından Irenaeus'un öğrencisi olduğuna işaret eder. Roma'da 1551'de bulunan bir heykelin Hippolytus'a ait olduğu, heykelde onun eserlerinin bir listesinin yazılı olduğu ancak kendisine atfedilen râfizî Hıristiyanlara karşı yazdığı *Refutatio omnium haeresium* adlı heresiyolojik reddiyenin bunlar arasında bulunmadığı bilinmektedir. Bu eserin 4. bölümünden 10. bölümüne kadar olan parçaları 1842'de Athos dağında bir manastırda bulunmuş ancak ilginç bir şekilde müellifinin Hippolytus değil Origen olabileceği tartışmaları yapılmıştır.[116] Bu *reddiyesinin* muhtelif bölümlerinde özellikle VII. Kitabında Markiyon'un düalizmini ve inançlarını eleştirmektedir.[117]

Buraya kadar *apolojetik yazıları* yani heretiklere ve paganlara karşı reddiyeleri hakkında kısaca bilgi verdiğimiz Quadratus, Aristides, Athenagoras, Melito, Justin Martyr, Irenaeus ve Hippolytus, Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılı içerisinde Hıristiyanlık müdafaası yaptığı kabul edilen Grek Patristik apoloji literatürünün yazarlarıdır. Bunların ve özellikle Justin'in Hıristiyanlık savunmasındaki görüşleri İskenderiyeli Clement ile devam ettirilir. Üçüncü yüzyıla geçildiğinde, bütün bu *apoloji* geleneğini en güçlü şekilde devam ettirdiği kabul edilen Patristik apolojist Origen (186-255)'dir. 1960'lı yılların önde gelen Kilise Tarihçisi Jean Daniélou, Origen'in eserlerinin Hıristiyanlığın ilk dönemi için bir 'teolojik maden' olduğunu ileri sürer. Onun görüş ve yorumlarının daha sonra Eusebius, Ambrose ve Jerome gibi yazarlar tarafından aktarılıp devam ettirildiğini kaydeder.[118]

Bu *Hıristiyanlık müdafaası* yazıları üçüncü yüzyıla girildiğinde bir başka önemli isimle devam eder: Kartacalı Tertullian

---

[115] Gamble, Henry Y. (1995) *Books and Readers-A History of Early Christian Texts*, New Haven: Yale University Press, s. 127.

[116] Rudolph, Kurt (1984) *a.g.e*, s.13.

[117] www.earlychristian writings.com/text/hippolytus7.html.

[118] Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *a.g.e.*, s.53-55.

(150-225). Patristik literatür üzerine yapılan çalışmalarda Tertullian'ın ismi, Grek kökenli değil Latin kökenli apolojistlerin başında verilir. Burada hatırlanması gereken bir detay, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında 'Yunanca'nın yazı ve konuşma dili olmasıdır. Roma'da yaşayan ve reddiyelerini yazan apolojistler de Yunancayı yazı dili olarak kullanmışlardı. Hıristiyanlığın Latince ve Latin kültürü içinde kendisini ifade etmeye başlaması zamanla ortaya çıkmıştır. Tertullian, Latince yazan ilk Hıristiyan apolojisti, bir başka ifadeyle ilk ve en önemli Latin Hıristiyan heresiyolojisti olarak kabul edilir. Kendisinden önceki Grek apolojistlerin eserlerinden özellikle de Justin'den yararlandığını belirtmiştir. Hatta, bu kitabın ana konusunu oluşturan Markûnîliğe karşı yazdığı *Adversus Marcionem* adlı eserini, Justin'in aynı adlı kayıp bir eserinden yararlanarak yazdığını saklamamıştır. *Reddiyelerini* dönemindeki *Gnostikler*, *Markûnîler* gibi râfızî hareketlere karşı yazdığını belirmiştir.[119] Kitabımızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde Markûnîliğin teolojik ve ritüel farklılıkları anlatılırken Tertullian'ın *Adversus Marcionem* eserinden de yararlanılmıştır.

İlk iki yüzyılın heresiolojistlerinin *râfizî* hareketleri eleştirdikleri hususların başında kutsal metinlerin tahrifi geliyordu. Her ne kadar ikinci yüzyılın sonuna doğru daha ortada 'ittifak edilmiş kutsal metinler' henüz bulunmamaktaysa da, kilise babaları ulaşabildikleri bilgilere dayanarak *râfizî* kabul ettikleri Hıristiyanların ileri sürdükleri metinlerle kendilerine Petrus ve Pavlus'tan ulaştığını savundukları metinler arasında karşılaştırmalar yaparak *anti-heretik* yazılarını yazıyorlardı.[120]

Sinop'tan yola çıkıp Roma'ya giden bir 'râfızî'nin etrafında şekillenen Markûnîlik, heresiolojistler tarafından her hâlükârda Ortodoks (merkezde kabul edilen) Hıristiyanlığın oluşmasında rol oynamış, II. yüzyıldaki râfızî mezhepler arasında en önemli 'kilise' olarak kabul edilir.

---

[119] Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *a.g.e.*, s.64-66.

[120] Gamble, Henry Y. (1995) *a.g.e.*, s.126.

İKİNCİ BÖLÜM

SİNOP'TAN ROMA'YA MARKÛNÎLİK

Markûnîlik adlı Hıristiyan râfızî mezhebin inançlarını anlayabilmek için Markiyon'un doğum yeri olan ve o dönemde Pontus diye bilinen bölgedeki Sinop'un dînî tarihinin önemine işaret etmek gerekir. Her şeyden önce, Hıristiyan ve Bizans tarihçilerine göre, Havarî Petrus'un kardeşi Andrew'un o zaman Küçük Asya denilen şimdiki Anadolu topraklarının Batı bölgelerine yani Ege'ye Hıristiyan inancını yaymak için sefere çıkmış olması, devamında o zamanki Konstantinapol'den sonra Karadeniz kıyılarından Sinop'a kadar tebliğ seyahatleri yapmış olması, Anadolu'da İslam'dan önce Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarının anlaşılması bakımından bir başlangıç noktası teşkil eder.

Sinop'ta, önce kabul görmeyen Andrew, yine de bir Hıristiyan cemaati (ecclesia) kurmayı başarmıştı. M. 60-70 yılları arasına tarihlenen bu gelişme, Sözkonusu şehirde zaten varolduğu nakledilen Yahudiler arasında da Hıristiyanlığı yayma faaliyeti olarak devam etmiş; Markiyon böyle bir Sinop'ta dünyaya gelmiştir.[1] Markiyon'un görüşlerinin oluşmasında Sinop ve civarında mev-

---

1 Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity*, Chicago: Scholars Press, s. 1-29.

cut Yahudiliğin, Mitraizm'in, Maniheizm'in ve Hıristiyanlığın etkileri vardır.

Sinop'ta dînî hayat hakkında yine Kilise Babaları'nın eserlerinde bazı değerlendirmelere başvurmak zorunluluğu vardır. Markiyon'a karşı yazdığı *Adversus Marcionem* adlı eserde Tertullian (150-225), Sinop ve civarında yaşayan halkın senkretik yani 'birden fazla dinin etkileriyle oluşmuş' inançlara sahip ve dolayısıyla gayr-i Hıristiyan olduklarını ileri sürüyordu. Tertullian'a göre Pontus zaten bir dinsizlik diyarı olup 'Pontus faresi' Markiyon'un İncilleri tahrif eden kafirliğine de uygun bir beldedir. Tertullian Pontus'u şöyle tarif etmektedir:

> "Herşey rezalettir orada. Tauric kurbanlar, Colchian fuhuş, ve Kafkasyalıların insanları çarmıha germeleri hikâyeleriyle dolu bir vahşet. Ancak, Pontus hakkında en felaket şey, bir Setyan (Scythian)'dan daha aşağılık, bir göçebeden daha göçebe, bir Massagate'den daha medeniyetsiz, bir Amazon'dan daha berbat, sisten daha karanlık, kıştan daha soğuk, buzdan daha dondurucu, Danube'den daha hain, ve Kafkasyalı'dan daha fitneci birisinin yani Markiyon'un orada doğmuş olmasıdır."[2]

M.Ö. II yüzyılda, Pontus kralları Sinop, Amius, ve Trapezus arasında akan ticaretin kontrolünü ellerinde tutuyorlardı. Hoffman'ın naklettiği bir rivayete göre, M.Ö. 120'lerde Pontus'da kral olan VI. Mithridates zamanında Roma ile Pergamum, Bithynia, Kapadokya ve Pontus arasında bir işbirliği anlaşması yapılarak daha o zaman bir Pax Anatoliana oluşturulmuştu. Pontus-Sinop Roma vilâyeti olmaya devam etmişti. Ancak bu süreçte zaman zaman Mithridates ile Romalılar arasında savaşlar ve dolayısıyla güç dengesinde değişiklikler olmuştur.[3]

I. M. II. yy.'da Sinop ve Çevresinde Dînî Hayat

Sinop, M. II. yüzyılda, Akdeniz'in ticari önemini şekillendiren iki coğrafya arasında yani kuzeyde Kırım ve civarı ile güneyde Suriye-Filistin bölgesi arasında, Roma İmparatorluğu'nun etki

---

2 Tertullian, *Adv.Marc.*, I.1.

3 Rostovtzeff, M. (1941) *the Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford: Clarendon Press, v.2, s.930-954; Hoffman (1984) *a.g.e.*, s. 3.

alanında bir konumdaydı. Bu konum, farklı dini ve kültürel etkilere açık olma sonucunu getiriyordu. İran-Babil-Helen kaynaklı dini-kültürel etkiler, Sinop'ta yaşayanlar için bir dînî senkretizm ortamı oluşturuyordu. Bu etkiler nedeniyle ve Theion, Ananke ve Sol Invictus gibi tanrılara tapınmaya dayalı 'helenistik' inançlar yanında, Mitra, Ahura Mazda ve Yahve'ye de inananların bulunduğu bir yer olarak Sinop, daha önce mevcut olan 'teolojik düalizm'e yabancı değildi. Bu da Markiyon'un inançlarını tanımlarken bize yardımcı olacak bir detaydır.

Markiyon'un inançlarının şekillenmesinde etkili olan Sinop'ta dini hayatı yeterince anlayabilmek için, bölgede üç inanç geleneğinin yani Yahudiliğin, Mitraizmin ve Hıristiyanlığın durumunu ele almak gerekmektedir.

i. Yahudilik

Markiyon'un Sinop doğumlu olduğu bilgisini veren Epiphanus, imparator Hadrian'ın Aquila isimli bir akrabasının Sinoplu ve 'Mûsevî-Hıristiyan' bir mühtedî olduğunu nakleder. M. 130'lara kadar zaten *Septuagint*[4]'in Hıristiyanlar tarafından 'Hıristiyan Kutsal Kitabı' olarak kullanılmakta olduğu, Aquila'nın Sinop'ta zâhirî ve lafzî yorumu çerçevesinde Ahd-i Atîk'i oradaki Hıristiyanlar'a kabul ettirmeye çalıştığı[5] gibi bilgiler yanında, Sinop'ta daha önceden mevcut bir helenistik rabbânî yahudi geleneğin mevcut olduğu, hatta Cicero'nun M.Ö. 60 civarında yazdığı *Pro Flacco* adlı tarih eserinden nakledilerek Markiyon'dan ve Aquila'dan daha bir yüzyıl önce güneyden yahudilerin gelip bölgeye yerleşmiş olduğu bilgisi kaynaklardan nakledilmektedir.[6] Yahudi tarihçi Josephus'a göre Mihridates'lerle yapılan savaşlar döneminde bölgede (yani Pontus ve Sinop) pek çok yahudi yaşı-

---

4 Septuagint, Ahd-i Atik metinlerinin Yunanca versiyonuna verilen isimdir. M.Ö. 300-200 arasında 70 civarında Yahudi ruhban tarafından hazırlandığı için Latince 70 anlamına gelen bir kelime olarak bu versiyonu isimlendirmek için kullanılmıştır. Helenistik Yahudiler kendi dillerini unutmaya başlayınca *septuagint*'in oluşturulması düşünülmüştür.

5 Chadwick, H. (1967) *a.g.e.*, s.101-2.

6 Cicero, Marcus T. (çev.-1977) *Pro Flac.*, çev.: C. MacDonald, Harvard University Press, s.28.

yordu.[7] Yeni Ahit'in Resullerin İşleri Bölümü'nde Pontus'tan bazı yahudilerin Shavout yani Pentekost günü için Yeruşalim'e (Kudüs'ün o zamanki İbranice adı) geldiklerinden bahsedilir.[8]

O dönem Roma İmparatorluğu'nun şehirleri düşünüldüğünde, Sinop ve civarında yaşayan yahudilerin Roma vatandaşlarından, çiftçilerden ve işçilerden daha alt bir sosyal sınıf olarak algılandıklarına, ve hatta Sinop yahudilerinin Antakya ve İskenderiye yahudilerinden daha fazla helenleştiklerine dair bilgiler vardır.[9] O zamanki Küçük Asya (Anadolu) ve Suriye'deki yahudilerin küçümsenemeyecek ölçüde 'helenistik inançlar'dan etkilendikleri ve senkretik bir inanç dünyası oluşturdukları anlaşılmaktadır. Yahudi kadınlarının Yunanlılar tarafından kutlanan Temmuz bayramını bekledikleri, 'Gökyüzünün Kraliçesi' için kekler hazırladıkları, çocuklarına Babil kültürüyle ilgili isimler verdikleri nakledilmektedir. Hatta 'Yahudi tanrısı'nın ismini İbranice Yahve olarak değil Yunanca 'Theos Hypsistos' olarak kullandıkları bile bilinmektedir.[10]

Markiyon zamanında Sinop ve civarı Roma yönetimindeydi. Küçük Asya'nın güneyinde yani Akdeniz ve ve civarında olduğu kadar Sinop'taki Yahudiler de, tarihçi Josephus (M. 37-100)'un *Yahudi Savaşları* adlı kitabında işaret ettiği gibi, kendilerine karşı bir Helenik ve Hıristiyan anti-semitizminin oluşmasından rahatsızlık duyuyor, ve Helenik inançlara yönelmeyi "irtidad" olarak kabul ediyorlardı. Ayrıca antisemitizm endişesiyle bir kısım Yahudilerin senkretik inançları benimsemeleri ve Roma kültürüne asimile olmaları da sözkonusuydu ve bu durum, Antakya ya da İonya Yahudilerinden ziyade Sinop ve civarındaki Yahudiler arasında daha çok görülüyordu. Ayrıca bir kısım Yahudiler ahlâksızlık, yolsuzluk ve kanunsuzluk yapmaya başlamışlardı.[11]

---

7 Josephus, *Antiquitates Judaicae*, ed.by H.St.S. Thackeray et al., 7 vols., London: s.1930.

8 Yeni Ahit, Resullerin İşleri 2: 9

9 Robinson, D.M. 'Ancient Sinope', *American Journal of Philology*, s.27 (1906), s. 125-153 ve s. 245-79.

10 Tarn, William (1966) Hellenistic Civilisation, London: Arnold, s.180.

11 Josephus *Jewish Wars*, London: Penguin Books, 1967, s.357 v.d.

Markiyon zamanında Yahudilerin pagan inanç ve adetlerinden etkilendiklerine dair kayda değer tarihi deliller olduğu söylenebilir. Thyatire'da Sambatheion üzerindeki yazıtlardaki bilgiler, Kilikya'da Sabbatistes tanrısına ibadet etmeleri ve Marmara'da İstanbul Boğazı civarında oluşan Hypsistos kültü[12] gibi örnekler 'yahudi-paganlar' ya da 'hellenleşmiş yahudiler'in varlığına işaret etmektedirler. Bundan da öte, ırken Yahudi olmayan bazı pagan grupların da yahudi inanç ve adetlerinin bir kısmını benimsedikleri de anlaşılmaktadır.[13]

Sinop ve civarında Hıristiyanlığın gelişiminde ise Fars-Babil etkisi önemli kabul edilmektedir. Milattan önce Fars bölgesinden gelmiş olan yahudilerin yerleşmiş olduğu bölgeye, M.Ö. 188'lerde Babil bölgesinden de yahudiler göç etmişlerdir. Bu farklı bölgelerden gelmiş olan toplulukların birarada bulunmasının dînî açıdan çoğulcu bir toplum oluşturduğu anlaşılmaktadır. Markiyon'un gerek düalist tanrı ve gerekse zâhirî yorum anlayışının bu ortamın etkisiyle ortaya çıkmış olabileceği kabul edilmektedir.[14]

Sinop ve civarındaki senkretik ortamda, kilise babalarının 'heresiolojik' katolisizminin bilindiğine dair hiçbir işaret yoktur. Ancak bilinen o ki, Hıristiyanlık, Yahudiliğin etkisi altında başlayıp Grek ve Şark dini inançlarının etkisi altında dönüşüm ve değişim yaşamıştır.[15] Dolayısıyla Markiyon'un görüşlerinin, orada 'râfizî' olarak algılandığına dair de hiçbir bilgi mevcut değildir.

Roma tarihi kaynaklarından Diodorus Cassius'un *Historiae Romanae* adlı eserinde naklettiğine göre, M. 66-70, 116-7, ve 132-135 tarihlerinde Yeruşalim (Kudüs'ün o zamanki adı) ve civarında olduğu kadar Küçük Asya'daki yahudi topluluklar ara-

---

12 Hypsistos kültü, yukarıda birkaç sayfa önce belirtildiği gibi bazı yahudiler bu etkinin altında Yahve'ye 'Theos Hypsistos' diyorlardı.

13 Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity*, Chicago: Scholars Press, 7.

14 Hoffman (1984) *a.g.e.*, s.5.

15 Enslin, Mortyon Scott (1938) *Christian Beginnings*, New York: Harper & Bros., s. 183.

sında da Roma yönetimine karşı tepkiler ve düşmanlıklar vardı. Pontus ve Sinop'taki yahudiler de bunun dışında değildi.[16]

Bu ortamda pek çok Yahudi, 'Tevrat Yahudiliği'ne geri dönülmesi ve sapkın helenik inançlardan uzak durulması gerektiğini savunurken, Markiyon Yahudi şeriatının geçersizliğini ve ister rûhânî isterse alegorik olsun her türlü Ahd-i Atik yorumunu reddediyordu.[17] Markiyon'un 'teoloji'si Sinop ve civarındaki Yahudilerin 'anti-helenistik' zahiri Tevrat yorumculuğuna karşı ve aynı derecede bu sebeple Yahudilerin her türlü dış telkine karşı kendi içlerine kapanık bir etnik topluluk olarak kalmadaki ısrarlarına karşı gelişmişti. Sonuçta, Markiyon bu Yahudi zahirîliğine karşı çıkarken Tevrat'a ve topyekûn Yahudiliğe de karşı çıkmış oluyordu. Yani, II. yüzyılda Sinop ve çevresinin, hem Helen hem de İran kökenli Mitraizm'in etkisi altında kaldığı, bu nedenle, buralarda yaşayan yahudilerin Tanah'ı ve özellikle de Tevrat'ı zâhirî bir yaklaşımla okuyan bir cemaat haline geldikleri, dolayısıyla Hıristiyanlığa karşı daha belirgin bir direniş içinde oldukları anlaşılmaktadır. Markiyon'un görüşlerindeki "yahudi-karşıtlığı" nın oluşmasında bunun etkili olduğu söylenebilir.

ii. Mitraizm[18]

---

16 Dio Cassius, *Histriae Romanae*, ed. by U.P. Boissevain, 4. vols., Berlin, 1895-1931, s.49.

17 Bkz., Danielou, J. (1980) *Gospel Message and Hellenistic Culture*, s. 211-20.

18 Burada Sinop ve civarında mevcut Mitraizm'in tarihsel durumu incelenmiştir. Ancak önemi itibariyle genel olarak Mitraizm'in tarihi ile ilgili bir özet sunmak yararlı görülmüştür: Mitraizmin kökü Aryenlerin Mitra'sına kadar uzanmakla beraber, İran'da bu inanç çok değişmiştir. Zerdüşt'ün Mazdeizmi'nde ortaya çıkan ahlak safiyeti, Mitraizm'in askerî ateşiyle korunmuş ve aydınlıkla güneşe tapılmıştır. Mazdeizmi kabul etmiş orta asya kavimlerinde Mitra adı, güneş anlamına geliyordu. Mitra ışık ve hak tanrısıydı, onun hakkında Avesta ve Pehlevi kitaplarında bilgi varsa da geç gelişmiş bir din olan Mitraizm'den günümüze yalnız anıtlar kalmıştır. Yaratıcı Mitra, yüce tanrı ile insanlar arasında bir aracıydı, ve dünyanın sonu geldiğinde her şeyi ateşe vererek, temizleyecek, ruhlar da bu aydınlık sayesinde tekrar dirileceklerdi. Mitra efsanesinin kökü İran'da olmakla beraber, gelişmiş şekli ve tasvirlerine bilhassa Yunan ve Roma dünyalarında rastlanılmıştır. Bulunan çıplak vücütlü ve göğsünde yedi kere sarılı bir yılanın yer aldığı

Markiyon'dan yaklaşık üç yüz yıl önce Achaemenian İmparatorluğu döneminde, Anadolu'daki İran diasporası, beraberlerinde Mitraist inançlarını bölgeye getirmişlerdi. Mitraizmin Anadolu'daki gelişimi İran'daki Zerdüşt inançları ve kültüründen etkilenmiştir. Orta Anadolu'da özellikle Kapadokya diye bilinen bölgede yerleşik hale gelmiş olan Mitraist inançlar 'mecûs' (magi

---

tanrı heykelleri; belki ahriman, zurvan veya hepsini birden temsil ederler. Hatta *Herkül* temaları bile Mitra ile karışmış olarak kullanılmıştır. Mitoloji edebiyatında İran ve Hint mitralarını birbirinden ayırmak için İran tanrısı *mithra* ve Hint tanrısı *mitra* biçiminde yazılmaktadır. Kelime olarak Sanskritçe'de dost demektir. Ne var ki bu tanrı Hindistan'da pek o kadar önemli sayılmamıştır; ya da eski önemi bilinmemektedir. Vedist inançlarda avatara varuna'nın kardeşidir ve güneşi simgeler. Buna karşı İran'da Mitra dini ya da Mithraizm adı verilen çok önemli gizemsel bir din meydana getirmiştir. Mithra, ışık-tanrı olarak kötülüklerle sonuna kadar savaştıktan ve kötülükleri yok edip karanlıkları aydınlattıktan sonra güneş-tanrıyla birleşip göğe çıkmaktadır. O zamana kadar bir peygamber durumunda olan mithra, böylelikle tanrılaştırılmıştır. Kötülük büyük çapta yenilmiş, evrenin tüm karanlığı aydınlanmıştır; ama bu gene de tam bir aydınlanma değildir. Günlerin yarısı aydınlık, yarısı karanlıktır. Vaktiyle tüm gece olan evren yarı yarıya gündüzleşmiştir. Kötülükler sinsi sinsi devam etmektedir. Mithra, artık bir tanrı olarak insanların kötülüklerle savaşında onlara yardım etmekdir. Her insan tanrının yardımıyla zafere ulaşabilir. Ulaşamayanlar bu yardımdan yararlanmayanlardır. Bundan ötürü her insanın ölümünde onu bir yargılama beklenmektedir. Bu yargılanmadan başarıyla çıkanlar kurtuluşa ve ölümsüzlüğe kavuşmakta, bahtlılar ülkesinde sonsuzca yaşamak için göğe yükselmektedirler. Mitraizm yedi derecelidir. Dine girmek için bir 'erginleme'den geçilir. Bu erginleme töreninde istekli, ölümden evvel ölür ve dirilir. Bu, onun dünya üstünde de mutluluğa kavuştuğunu dile getirir. Öldükten sonra gene yargılanacak ve başarıya ulaştığı halde gene dirilip büsbütün ölümsüzleşecektir ama dine girmekle girmeyenlerden farklı olarak, bir üstünlük ve mutluluk elde etmektedir. İbadet, mağaralarda ya da yeraltındaki gizli odalarda yapılmaktadır. Bu gizli ibadete kadınlar katılamazlar. Yedi derecenin her birindeki sınavı başarı ile vererek yavaş yavaş son dereceye yükselinir. Bu ibadette boğa kurban edilir; böylelikle tanrı mithra'nın kozmik boğayı öldürüp dünyayı yaratışı canlandırılır. Tanrı mithra ya da mitra, en büyük önemi İran'da kazandığı halde İran bulguları kronolojik açıdan sonuncudur. İran kaynaklarında adına ancak M.Ö. IV. yüzyılda I. Dara döneminde rastlanmıştır. Bu tanrının adına rastlanan en eski belge Anadolu'da Boğazköy kazılarında bulunmuştur. M.Ö. XIV. yüzyılda Hitit'lerle Mitanni'lerin koruyucu tanrıları olarak Mithra'nın adı Indra ve Varuna'yla birlikte geçer. (Mitraizm hakkında en kapsamlı bilgileri içermesi yönüyle bkz.: John R. Hinnels-ed.-, *Studies in Mithraism*, ed.by, Papers presented at the "Mithraic Panel" organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome 1990, L'erma di Bretschneider.)

- magus) denilen geleneksel ruhban sınıfının yönetiminde, Anadolu'nun kuzeyinde özellikle de merkezini Sinop'un teşkil ettiği Pontus civarında siyasi iktidarla özdeşleştirilen bir kültüre dönüştürülmüştü. Bu nedenledir ki, ilk kez bu bölgedeki hanedanlar Mitra ile bu dönemde ilişkilendirilmişti. 'Mithraid' krallığı da bu ilişkinin ürünüydü. Ayrıca İran 'tanrılar' panteonunda önemli yeri olan Anahita[19] isimli tanrıça da 'Yüce Ana' olarak niteleniyor ve Pontus Komana'da kendisine tapınılıyordu. Yine halk arasında M.Ö. 96 ve 92'de Pontus'un Mithraid hanedanından VI. kral Eupator'ın Roma'ya karşı zaferlerini, kurtarıcı tanrı Mithra sayesinde kazandığına inanılıyordu.[20]

Mitraist inançların Vedalar ve Avesta geleneğinin etkisi altında olduğu dönemlerde tanrı Mitra'nın Zerdüştlüğün Ahura'sıyla yakın ilişkisi olduğuna inanılırdı.[21] Mitraistler düalist bir kâinat anlayışı çerçevesinde, Mitra'nın 'semâvât'ın tanrısı Hürmüz ile arzın ve altındakilerin tanrısı Ehrimen arasında aracı bir tanrı olduğuna inanıyorlardı. Anadolu'daki ve özellikle Karadeniz'deki İran kökenli Mitraist diasporanın soteriolojik yani 'kurtuluş'la ilgili inançları, hem fiziki hem de manevî boyutluydu. Mitra, yaratılıştan sorumlu değildi; ancak, Ehrimen'in zulmünden insanı özgürleştirecek iyilik gücü ondan geliyordu. Markiyon'un teolojik düalizmini Mitraistlerden alıp almadığı tartışılabilir. Ancak, inziva uygulamasında Mitraislerden etkilendiği genel olarak kabul edilmektedir. Mitraizm kültüne girmek isteyenlerin bir tür oruç, mahrumiyet ve 'vaftiz' gibi uygulamalardan oluşan bir arınma döneminden geçtikleri tarih kaynaklarında nakledilmektedir.[22]

Mitraizm'in Pontus'a ve Sinop'a, İran'ın Avesta'ya dayalı kaynaklarından değil, Sâmî Babil geleneğinden geldiği de tartışılmaktadır. Anadolu'daki Mitraist ayinlerde kullanılan dil, yani

---

19 Anahita: Putperest Roma ve Küçük Asya inançlarında tanrı Mitra'nın bakire anası olduğuna inanılan tanrıça.

20 Hoffman (1984) *a.g.e.*, s. 12.

21 Ringgren, H. & Ström, Ake V. (1967) *Religions of Mankind*, Philadelphia: Fortress, s. 284-290.

22 Bultmann, Rudolf (1956) *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, London: Thames-Hudson., s. 156.

liturjik[23] dil Aramice idi ve bu da Anadolu'daki İran diasporası tarafından da kullanılmaktaydı. Her ne kadar Miladi birinci yüzyılda alt sınıfların ilgisini çekmiş olarak görünse de, Anadolu Mitraizminin, ikinci yüzyıldan itibaren daha çok yönetici ve askeri sınıflar arasında rağbet gördüğü de anlaşılmaktadır. Karmaşa dönemi yaşayan Roma'nın imparatorlarından Aurilian (M.270-5) tarafından M. 274'te *Sol Invictus* (Güneş tanrısı dini) kültü resmi imparatorluk dini geleneği içine alınıp, Roma'da Mitra adına daha sonra Mithraeum diye bilinecek olan tapınakların[24] ilki dikilince, Mitra, artık 'güneş tanrısı' olarak Roma'nın yani imparatorluğun tanrısı olarak tanınmaya başlanmıştı. Mitra'nın Zerdüşt Avestan gelenekten gelip 'güneş tanrısı'na dönüştürülmesi Mitraizm'in Romalılaştırılmasıydı.[25] Hıristiyanlık da aynı süreçte benzer bir kaderi paylaşıyordu. Bultmann'a göre, Mitraizm Grek kültürüne nüfüz edememiş ve daha ziyade Grek felsefesi düşünüşüne sahip olmayan insanlar dünyasına etki edebilmişti. Mitraizmin sıradan halk arasında çok yaygın olmaması, daha ziyade seçkinler ve yönetici-askeri sınıf arasında yaygın olmasının arkasında biraz da Mitraizmin insan bedenindeki fiziki gelişimin ruhi gelişimle aynı ölçüde olması gerektiğine dair bir anlayışı telkin etmesi yatmaktaydı. Mitraist çevrelerde, bir tür 'vücut geliştirme' anlamına gelecek atletik faaliyetler yapılıyor, bunun manevi gelişmeyi kolaylaştırdığına ve tanrı Mitra'nın kutsallığına daha çok katılmayı sağladığına inanılıyordu. Mitraist liturjilere kadınlar kabul edilmiyorlardı.[26] Mitraizm'e girişin şartları ve

---

[23] *Liturji* kelimesi, Yunanca *leitourgia* kelimesinden gelmektedir. *Leitourgia* kelimesi, *leos* (halk-cemaat) ve *ergon* (faaliyet-iş) kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. 'Cemaat faaliyeti' anlamında olan bu kelime, Hıristiyanlık'tan önce, Yunan ve Roma toplumunda halkın katıldığı her türlü toplu etkinliği ifade için kullanılırken, Hıristiyanlıkla birlikte Kilise ayininde cemaatle yapılan ibadeti ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Kilise ibadetinde rahib ve cemaat için ayrı ayrı belirlenmiş olan görevler (ayin esnasında oturma, kalkma ve Kutsal Kitap'tan bölümler okuma gibi) vardır ve bunlar liturjik kurallarla belirlenmiştir.

[24] Bu tapınak, günümüzde Roma'daki meşhur Colosseum yakınındaki St.Clement kilisesinin altında bulunmaktadır.

[25] Kent, R.G. (1953) *Old Persian*, New Haven: American Oriental Society, s. 155.

[26] Liebeschuetz, Wolf, "The Expansion of Mithraism among the Religious Cults of the Second Century", *Studies in Mithraism*, ed.by John R. Hinnels,

aşamaları vardı. Bu aşamalar tamamlandıktan sonra tapınakta bir giriş töreni yapılır, yeni katılanlar 'tanrı Mitra' nın bedenini temsilen ekmek ve kanını temsilen şarap içerek külte katılırlardı. Sabah, öğle ve akşam olmak üzere ve ayrıca Pazar günleri de Mithraeum'da çanlar çalınarak Mitra'ya ibadet edilirdi. Mitraizm kültünün ve Roma imparatorluğunda mevcut 'ölüp tekrar dirildiğine' inanılan Osiris, Tammuz, Adonis, Attis ve Dionysus gibi tanrıların çevresinde oluşan pagan dini anlayışın yanında Herkül, Perseus, ve Theses gibi pek çok yarı-tanrı mitolojik kahramanın 'bakire bir anne' ile ''tanrı' arasındaki beraberlikten doğduğu inancı Hıristiyanlığın gelişimi ile ilgili çarpıcı ipuçları sağlamaktadır.[27]

Sonuçta Romalıların tarihi düşmanları olan Perslerin tanrılarından birisine Mitra'ya tapınır hale gelmeleri de ayrıca ironik bir gelişme olarak görülmelidir. Roma ile Pers arasında bu dini kültürel etkileşimin geçiş yolu Anadolu veya diğer adıyla Küçük Asya teşkil etmiştir. Bu coğrafyada da Pontus, mevcut krallıkların bir dönem etkili olması nedeniyle dini-kültürel senkretizmin de ortaya çıktığı bir bölge olmuştur. Tarih kaynaklarının belirlemelerine göre, Mitraizm bir putperest din olarak yaklaşık IV. Yüzyılın sonuna kadar Pers coğrafyasından Anadolu'ya oradan da Roma'ya kadar Zerdüştlüğün düalizminin yayılmasına etki etmiştir. Mitraizm'e ait birkaç Mithraeum'un kalıntılarına İngiltere ve Almanya'da da rastlanmış olması bu pagan dinin yayılma alanının ne kadar genişlediğine dair ipucu vermektedir. Roma imparatorluk geleneğinde imparator Nero (M. 54-68) ile birlikte imparatorlar kendilerini güneş tanrısı Mitra'nın enkarnasyonu yani hulûl ettiği varlık olarak tanımlamaya başlamışlardır.[28] Ayrıca, Mitraist kozmogonide yedi kat sema ve yedi kat cehennem yedi katı gibi

---

Papers presented at the "Mithraic Panel" organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome 1990, L'erma di Bretschneider, s. 52-60.

27 Tarn, William (1966) *Hellenistic Civilisation*, London: Arnold, 286; Bultmann (1956) *a.g.e.*, s.158.

28 Bivar, A.D.H., "Towards an Integrated Picture of Ancient Mithraism", *Studies in Mithraism*, ed.by John R. Hinnels, Papers presented at the "Mithraic Panel" organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome 1990, L'erma di Bretschneider, s.61-63.

kavramlar da mevcuttu. Bu 'yedi' rakamlı inançlar Mitraizm'e Babil inançlarından geçmişti.[29]

Sonuç olarak, Mitraizm Markiyon'un Sinop'unda yukarıda anlatılan temel özellikleriyle birlikte bir kült olarak mevcuttu. Tarih kaynaklarından anlaşılan odur ki, Hıristyanlığın ilk yüzyılında Sinop ve civarında Mitraizm, Yahudilik ve Grek inançlarıyla birlikte bölgenin dini-kültürel hayatında önemli bir etkiye sahipti.

iii. Hıristiyanlık

Hıristiyanlığın Sinop ve civarında varlığının tarihçesi, bu dîne mensup tarihçiler tarafından Yeni Ahit'teki Petrus'un I. Mektubunun ilk cümlesiyle ilişkilendirilir. Burada Petrus'un Anadolu'ya yönelik olarak "*Mesih İsa'nın elçisi ben Petrus'tan Pontus, Galatya, Kapadokya, Asya İli ve Bitinya'ya dağılmış ve buralarda yabancı olarak yaşayan seçilmişlere selam!*" (I Petrus, 1:1) dediği nakledilmektedir.

Hıristiyan tarihçileri tarafından tartışılan bir husus vardır. O da, ilk 'Yeruşalim Toplantısı' nda Petrus'un yahudilere, Pavlus'un da 'gentile'lere yani 'gayr-i yahudi'lere *misyon* yapmasıydı (Galatyalılar 2:7). Pontus'da ve Sinop civarında 'Beni İsrail'in on iki soyu'ndan kalanlara Mesîhî mesajın götürülmesi için Petrus'un görevlendirilmesi, orada Yahudilerin varlığına ve daha sonra burada bir Hıristiyanlaştırma faaliyetinin de oluşacağına işaret etmektedir.

Ancak bundan önce, Roma yönetimindeki Filistin bölgesi ve Anadolu'da Hıristiyanların durumunu kısaca incelemek gerekir. Önemli bir olay olarak kaydedilen M. 64'te Roma'da ortaya çıkan büyük yangından, imparator Nero Hıristiyanları sorumlu tutunca o güne kadar imparatorlukta Yahudilere karşı oluşmuş olan antipatiden Hıristiyanlar da paylarını almaya başlamışlardı. İmparator Nero'nun Yahudilerle Hıristiyanlar arasında bir fark görüp görmediği tartışılmakla beraber, genel olarak Yahudilerle

---

[29] Peters, F.E. (1970) The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity, New York: Simon and Schuster, s. 477.

Hıristiyanların (daha doğrusu ilk yüzyıllarda 'Mûsevî-Hıristiyanların) Roma'ya karşı isyankâr oldukları ve Roma dini geleneklerine karşı çıktıkları kanaatinin yaygın olduğu anlaşılmaktadır.[30]

Markiyon'un daha Sinop'ta iken M.111-113 arasında Pontus'ta Roma valisi olan Pliny'nin bölgedeki Hıristiyanlara baskı uyguladığı ve onları Hıristiyanlık'tan vazgeçirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.[31] Bu durum Roma'nın genelinde varolan 'hıristiyan olmanın cezalandırılması' uygulamasının[32] bir devamıydı. Pliny'nin Roma imparatoru Trajan'a M.111'da yazdığı mektuplardan[33] anlaşıldığına göre, "kendisine Hıristiyan diyen bir kısım insanlar, artık Hıristiyanlığı bırakmış, şarap ve tütsülerle imparator Trajan'ın heykeli önünde ibadet ediyorlar ve 'Mesih'e lanet okuyorlardı." Pliny'nin imparator Trajan'a yazdığı mektuplarda "bu Hıristiyanları nasıl yola getireceğine dair" imparatora danıştığı dikkati çekmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Pontus ve Sinop'ta daha imparator Domitian (M.81-96) zamanında yani M. 91'lerde kayda değer bir Hıristiyan nüfus yaşamaktaydı. Pliny Pontus'taki Hıristiyanlara dair bazı bilgiler de vermektedir. Ona göre,

> "bu (hıristiyanlar) belirli günlerde güneş doğmadan önce toplanırlar, tanrı olarak inandıkları Mesih'e ilâhiler (hymns) okurlar, suç işlemeyeceklerine, hırsızlık, ahlâksızlık yapmayacaklarına, her türlü haksızlık ve imansızlıktan uzak duracaklarına yemin ederler, sonra bir arada yemek yerler..."[34]

Pliny mektubunda, Pontus'taki Hıristiyan toplulukta kadınların da yer aldığına hatta ayine aktif olarak katıldıklarına işaret eder. Bu detay, Markûnîler'in uygulamaları ile örtüşmektedir.

---

30 Hoffman (1984) *a.g.e.*, s. 15.

31 Bruce, F.F. (1973) *New Testament History*, Garden City: Doubleday & Company, s. 32.

32 Wilson, Stephen G. (1995) *a.g.e.*, s. 18.

33 Bu mektupların orjinal olup olmadığında Hıristiyan tarihçileri ihtilaflıdır. Buna rağmen pek çok Hıristiyan tarih kaynağında kullanılmaktadırlar.

34 Pliny, the Younger (transl.1969) *The Letters of the Younger Pliny*, London: Penguin books, Letter 10.96, s. 293-294.

Tertullian, Markûnîleri, kadınların vaftiz yönetmelerine veya hastalara şifa dağıtmalarına izin verdikleri için eleştirmektedir.[35]

Eusebius'un *Kilise Tarihi* adlı eserinde, M.156'da, Anadolu'da bugünkü İzmir (Smyrna) çevresinde vuku bulduğu ileri sürülen baskı ve zulümden etkilenenler arasında Markûnîlerin de bulunduğunu ve hatta Polycarp'ın Symrna'da Hıristiyanların rûhânî lideri olduğu dönemde orada Metrodorus adlı bir Markûnî rahibin öldüğünü nakletmektedir. Polycarp da bu kargaşada Romalılar tarafından öldürülmüştü. M. 257'deki Valerian zulmü döneminde ise, bazı Markûnîlerin 'şehit' edilmiş olduğu, aynı şekilde M. 303'te 'Hıristiyanların liderlerinin yakalanarak öldürülmelerinin' emredildiği şeklindeki bilgilere[36] bakıldığında en azından miladi IV. yüzyıla kadar 'Hıristiyan' tanımının Markûnîler de dahil olmak üzere bütün hıristiyanlar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zaten işte tam da bu nedenle dönemin kilise babalarından Justin (M.150), "her isteyenin kendisine Hıristiyan dediğini, bunun doğru olmadığını, Markiyon denilen bir adamın da Hıristiyan hakikatını biliyormuş gibi peşine insanları taktığını oysa onun Hıristiyan hakikatını anlattığına dair hiçbir delil olmadığını" söylemektedir.[37] İlk iki yüzyılda merkezi temsil etme anlamında 'ortodoks' Hıristiyanlık ile râfızî Hıristiyanlar arasında ayırım yapma örneği en belirgin olarak Justin'in yazılarında görülmektdir. Justin, Sinop ve civarında Markûnîler'in râfızî olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, mevcut tüm Hıristiyanlar aynı liturjiyle ibadet etmektedirler: "*Hıristiyanlar güneşin batışından önce toplanarak tanrı için okurmuş gibi Mesih'e ilâhî okuyorlardı.*"[38]

Kilise babalarının eserleri incelendiğinde, râfızî Hıristiyan hareketlerin genellikle ritüel farklılıkları açısından değil doktriner farklılıkları açısından tartışılmış oldukları dikkat çekmektedir.

---

35 Bindley, T. H. (1914) On The Testimony Of The Soul And On The 'Prescription' Of Heretics, London: SPCK, s. 92.

36 Eusebius, *Church History*, 4.15.46, 7:12, www.ccel.org/fathers2 /NPNF2-01/.

37 Justin Martyr, *The First Apology*, I: 26, 58, www.ccel.org/fathers2 /ANF-01/.

38 Justin, *a.g.e.*, I.65-66; Pliny, the Younger, *a.g.e.*, s. 293-294.

Markûnîler'in liturjik uygulamasının esas itibariyle diğer Hıristiyan kiliselerinin uygulamasıyla temelde farklı olmadığı anlaşılmaktadır.

Tertullian'a göre, Markûnîler ibadetlerinde alınlarına bazı işaretler koymakta, sakramentleri de kendi 'arınmaları' için kullanmaktaydılar.[39] Ayrıca, Tertullian yine Markûnîler arasında piskopos (bishop), yaşlı rahipler (presbiter), diakon/diakones ve 'mübtedîler'den (catechumenate) oluşan bir hiyerarşinin mevcut olduğuna ancak Markûnîler'in bu ünvanların verilmesi konusunda ciddiyetten uzak bir davranış sergilediklerine işaret etmektedir.[40] Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, M. II. yy.'da ortodoks Hıristiyanlar ve râfızî kabul edilen Hıristiyanlar arasında görünüşte büyük bir benzerlik bulunmaktaydı. Bu sebeple, Yeruşalim'li Cyril (M.315-386) yeni Hıristiyanları yanlışlıkla bir Markûnî ibadet yerine girmemeleri konusunda uyarıyordu. Bu uyarısını yaparken, yeni bir şehre gittiklerinde "*katolik kilisesini arayıp bulmalarını*" hatırlatıyordu.[41] Markûnîlik ile ilgili önemli çalışmalardan birisini yapmış olan Blackman'a göre, kaynaklarda yapılacak dikkatli bir incelemeyle, Cyril'in diakosluk bölgesindeki pek çok kasabada sadece Markûnî kilisesi bulunduğunun anlaşılması mümkündür.[42]

Bu tür 'râfızî' hareketlere, özellikle de Markûnîliğe aldanıp katılmamaları için hıristiyanlara uyarılar yapan tek kişi Yeruşalim'li Cyril değildi. Suriye piskoposluğunda bulunan Theodoret, bölgedeki hıristiyanları Markiyon'un doktrinlerinden kurtarmaya çalışıyordu. M. 443'te Nomus Konsil'ine yazdığı mektupta '*...Markûnîliğe bağlı sekiz köyü hidayete erdirdiğini...*' yani râfızîlikten uzaklaştırdığını söylemekteydi.[43] Roma piskoposu Leo'ya hitaben yazdığı mektupta da, binlerce kişiyi

---

39 Tertullian, *Adv.Marc.*, III.22.7.

40 Tertullian, *On "The Prescripton" of Heretics*, transl. by T. Herbert Bindley, 1914, London: SPCK, *XLI: The Conduct of Heretics*, s. 91-92.

41 Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, XVIII.26, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-07/.

42 Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence.* London: SPCK, s. 4.

43 Theodoret of Cyrhus, *Letters*, LXXXI, *To the Consul Nomus*, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-03/.

Markûnîlik vebasından kurtarmış olmakla övünüyordu.[44] İmparator Constantine'in 'katolik' olmayan ibadet mekanlarını yasaklaması, Markûnîliğin İmparatorluğun batı bölgelerinde kaybolmasına[45] yol açmışsa da, M. V. yy.'da yaşadığı rivayet edilen Ermeni tarihçisi Eznik de Kolb (M.380-460)'un paganlara, Yunan filozoflarına, Zerdüştîlere ve Markûnîlere karşı yazdığı *Râfizîlere Reddiye* adlı eserine göre, M. 445'lere kadar Suriye ve çevresinde pek çok Markûnî kilise bulunuyordu.[46]

Özetlemek gerekirse, 'katolik' olanla 'râfizî' olan arasında ayırım M. II. yy.'dan itibaren Hıristiyan apolojistleri meşgul etmiş ve coğrafyada mevcut başka dînî kültlerden inanışla ilgili ya da liturjik unsurlar alınmış olması bunun temelini oluşturmuştur. Hıristiyan ve Bizans tarihçilerine göre, Havarî Petrus'un kardeşi Andrew o zaman Küçük Asya denilen şimdiki Anadolu topraklarının Batı bölgelerine yani Ege'ye Hıristiyan inancını yaymak için sefere çıkmış, devamında o zamanki Konstantinapol'den sonra Karadeniz kıyılarından Sinop'a kadar tebliğ seyahatleri yapmıştı. Sinop'ta önce kabul görmeyen Andrew, yine de bir Hıristiyan cemaati (ecclesia) kurmayı başarmıştı. M. 60-70 yılları arasında bir tarihe denk gelen bu gelişme, Sinop'ta zaten varolduğu nakledilen Yahudiler arasında da Hıristiyanlığı yayma faaliyeti olarak devam etmiştir. İşte, Markiyon böyle bir Sinop'ta dünyaya gelmişti.

Markûnîlik, Sinop ve civarında yahudilik ile diğer kültler arasında senkretik bir özellik taşıyordu. Bir ekolün etkin olmaya başlamasının öncesinde yahudilikten Hıristiyanlığa 'ihtida'lar da görülmekteydi. III. yüzyıla gelindiğinde, Origen'in izinden giden Thaumaturge Gregory'nin gayretleriyle Sinop ve çevresinde kitlesel 'ihtidâ'lar da yaşanmış ve hatta öldüğünde çok az sayıda

---

44 Theodoret of Cyrhus, *Letters*, CXIII, *To Leo Bishop of Rome*, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-03/.

45 Eusebius *The Life of the Blessed Constantine*, III.64, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/.

46 Kolbe, Eznik de, *Refutation of the Sects* (Armenian Church Classics), St Vartan Pr., trans. 1986, s.4.; ayrıca, Markûnîliğin Suriye ve civarındaki varlığına dair bkz., Amann (1927) Dictionary of Catholic Theology, c.9, s. 2027-8.

putperest kaldığı rivayet edilir olmuştu.[47] Bunun doğruluk derecesi tartışılabilir olsa bile, hıristiyan tarihçisi (Protestan) W. Bauer'e göre, Markiyon, Sinop ve çevresinde kendi yorumları çerçevesinde de olsa çok sayıda kimsenin Hıristiyan olmasında rol oynamıştı. Yani Markiyon'un peşinden giden herkes bir katolik inançtan çıkıp da râfizî bir harekete katılmış değildi. W. Bauer bu konuda şu tespiti yapmaktadır:

> "... Açıkçası, pek çok yeni vaftiz olmuş kimse, özellikle Doğu'da, kendi inançlarını temsil ettiğine inandıkları Markiyon'a tereddütsüz katılmışlardı. O zamana kadar bilinçlerinde tam olarak tanımlanamamış olan konularda, Markiyon sayesinde tatmin olmuşlardı. Bunu 'ortodoksluk'tan uzaklaşıp 'râfızîlik' içine düşmek olarak tanımlamak gerekmez."[48]

II. Sinoplu Markiyon, Roma 'Katolik' Geleneği, ve 'Râfızîlik'

Yeni Ahit'in kanonizasyonu tarihi ile ilgili çalışmalarıyla bilinen Casper Rene Gregory, Markiyon için "*Pavlus ile Origen arasında yaşamış en etkili ve faal kimse*"[49] demiştir. Markiyon'un kim olduğuna ve 'katolik' gelenek ile ilişkisine dair bilgiler, 'kilise babaları' diye tanımlanan apolojistlerin yazılarından çıkarılmaktadır. Tertullian (150-225), Irenaeus (M. 130-200), Epiphanius (315-403) gibi kilise babalarının eserlerinde, Markiyon Pontus'lu 'gemi sahibi tüccar' (*nauclerus*) olarak tanımlanmaktadır.[50] Tertullian, Markiyon'un Roma Kilisesi'ne yazdığı ve içeriği hakkında bilgi vermediği bir mektuptan bahseder[51] ki,

---

47 Hoffman (1984) *a.g.e.*, s.28.

48 Bauer, W. (1971) *Orthodoxy and Heresy in Eraly Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, s. 194.

49 Gregory, Casper Rene (1907) *Canon and Text of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, s. 81.

50 Tertullian, *Adv. Marc.*, ed. and tr. E. Evans. Oxford: Clarendon, 1972, 2 vols., IV.4.3.; Irenaeus, *Adv. Omn. Haers.*, ed. W.W. Harvey, 2 vols., Cambridge, 1857, I.27.1.; Epiphanius, *Panar.*, ed. by K.Holl, GCS XXV, XXXI and XXXVII, Leipzig, 1915-33, 42.2.2.

51 Tertullian, *Adv. Marc.*, I.1; IV.4.

bu, başlangıçta Markiyon'un 'ortodoks' (sahih öğretiye bağlı anlamında; o dönemde *katolik* kelimesiyle de ifade edilmeye başlanmıştı) olduğunu düşündürmektedir.[52] Markiyon'un *Antitheses* adlı bir eseri olduğu ancak bunun günümüze ulaşmadığı, eserin bölümlerinin Tertullian tarafından *Adversus Marcionem* adlı reddiye eserinde aktarıldığı bilinmektedir.[53]

Markiyon Roma'ya gittiğinde Kilise'ye 200.000 'sesterti' (Roma'da kullanılan para birimi) bağışta bulunur[54]; ancak, ilerdeki bölümlerde ele alacağımız 'râfizî' kabul edilen inançları nedeniyle M. 144'te Roma Kilisesi'nden 'aforoz' edilmekten kurtulamaz.[55] M. 70'te veya 85'te doğduğu, Sinop'ta piskopos bir babanın oğlu olduğu[56], M. 110 ile 150 arasında Küçük Asya'da misyonunu sürdürdüğü nakledilen Markiyon, M.160'ta ölene kadar misyonunun tüm imparatorluk coğrafyasına yayıldığında kilise yazarlarının ittifakı vardır.[57] Bununla birlikte, Markiyon'un ölüm tarihi ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak, Tertullian, bizzat Markûnîlerin Hz.İsa ile Markiyon arasında 115 yıllık bir süre bulunduğunu söylediklerini nakletmektedir.[58] IV. yüzyıla gelindiğinde Markûnî kiliselerin çoğunluğunun 'katolik' gelenek içerisinde değil fakat Maniheist Gnostik hareket içerisine karıştığı anlaşılmaktadır.[59] Nizip[60] doğumlu olan ancak Suriyeli olarak

---

52 Head, Peter (1993) "Theology and Christiology in Marcion's Gospel Redaction", *Tyndale Bulletin*, Cambridge: Tyndale House, 44.2, 307-321.

53 Tertullian, *Adv. Marc.*, I.19.

54 May, Gerhard "Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions", *Second Century*, c. 6 no. 3, 1987-1988, s. 137; o dönemde, Roma Kilisesi'ne büyük miktarlarda bağış yapılmadığı bilgisi pek çok kaynakta bulunmaktadır: bkz. R.Duncan-Jones (1974) *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*, Cambridge: Cambridge UP.

55 Epiphanius, *Panarion*, 42.2.

56 Cross & Livingston (eds.1990) "*Marcion*", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, s. 864.

57 Frend, W.H.C. (1989) *The Rise of Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, s. 213.

58 Tertullian, *Adv. Marc.*, I.19.

59 Cross & Livingston (eds.1990) *a.g.e*, s. 870.

60 Nizip, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Nestûrî ve Yakûbî Hıristiyanların merkezi ve bir manastırlar beldesi olmuştu.

bilinen Ephraem (M. 306-373), "kendi zamanında Markûnîler ile Maniheistler arasında çok yakın bir ilişki ve benzerlik olduğu"nu nakletmiştir. Ephraim, Markiyon, Mani ve Bardaisan'ın râfızî inançlarını reddetmiştir.[61]

Irenaeus, ilk dönem Hıristiyanlığı içerisinde 'râfızî mezhepler' hakkında çalışan ilk yazar olarak kabul edilir. *Heretiklere Reddiye* (*Adversus Omnes Haereses*) adlı eserinde Markiyon'u Roma'da 'papa' Anicetus (154-166) döneminde Cerdo adlı, kendi inançlarını ve anlayışını kâhin Simon'un takipçilerinden almış olan ve Roma'da havarilerden sonra 9. başpiskopos olan Hyginus (M. 130'ler) zamanında Roma'ya gelip yaşamaya başlamış birinin müridi olarak tanımlamaktadır.[62] Irenaeus'un heresiolojisinde tartışma yaratan husus, neyin 'katolik' olduğu sorusudur. Irenaeus, 'katolik' Hıristiyanlığı râfızî Hıristiyanlığa karşı savunurken ilk havarilerden kendi dönemine kadar bir 'sahih Hıristiyan geleneğinin' tartışmasız olarak geldiğini farzetmektedir. Bu sahih öğretinin muhafaza edildiği mekan da artık Roma'ydı. Ona göre, havariler Kilise'yi kurduktan sonra Petrus'un halefi olan Linus (yaklaşık M. 65-70) ile başlayan 'piskoposlar' sayesinde 'sahih-öğreti'yi kendilerinden sonraki kuşaklara (bishop'lara) devretmişlerdi. Irenaeus'a göre, Clement ve ilk piskoposlar "*havarilerle sadece yüzyüze görüşmüş değil, geleneği ve öğretiyi bizzat onlardan öğrenmiş ve devralmışlardı.*"[63] Irenaeus özellikle de Polycarp'ın kendisi ile havariler arasında en önemli irtibat olduğunu savunuyordu.[64] Roma piskoposlarına 'papa' denilmesi M. IV. y.y'ın başlarına denk gelmektedir.

Öğretiyi havarilerden bizzat alanlardan kabul edilen Roma'lı Clement Corinth'teki (bugünkü Yunanistan'da bir belde) hıristiyanlar arasında râfızî bir eğilimle karşılaşmıştır. Markûnîlerin görüşlerine bir arkaplan oluşturabilecek olan bu râfızî eğilim ile ilgili olarak Clement'in tespitini, Irenaeus kitabında nakleder:

---

61 Frend, W.H.C. (1989) *a.g.e.*, s. 228.

62 Irenaeus, Adversus Omnes Haereses, 3.4.3.

63 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.3.3; bu konuda ayrıca bkz., Hall (1991) *a.g.e.*, s. 59-60.

64 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.3.4 ve 5.20.4-8; Hall (1991) *a.g.e.*, s. 60-61.

> "O (Clement) çok önemli bir mektup göndererek, havarilerden öğrendiği geleneği onlara anlattı. Bu 'sahih-öğreti'de her şeye Kâdir olan, yeri-göğü ve insanı yaratan bir tek Tanrı'nın İbrahim'e vahyettiğini, Musa'ya kanun verdiğini ve pek çok peygamber gönderdiğini anlatıyordu... Her kim dilerse bu risâleden bile öğrenebilir ki, 'başından beri kiliseler, Efendimiz Mesih İsâ'nın Babasını' öğretmişlerdir; ve yine öğrenebilirler ki, apostolik kilisenin öğretisi işte budur. Çünkü, Yaratıcı Tanrı'dan başka bir tanrının varlığına inanan bu sapkınlar bilmeliler ki, (Clement'in) bu risâlesi onların bu iddialarından daha eskidir."[65]

Bu ve paralel yorumlardan anlaşıldığına göre, Corinth'teki hıristiyanlar arasında daha ilk yüzyılda ortaya çıkan râfizî eğilimin inançları o dönemdeki 'katolik' inancın ulûhiyyet anlayışından başlamak üzere farklılıklar taşıyordu. Clement bu râfızîleri 'yaratıcı' Tanrı'ya 'korku ve sevgi' ile yönelmeleri konusunda uyarmaktadır. Bu uyarısını yaparken, Corinth'teki râfizî hareket sebebiyle pek çok kimsenin yoldan çıktığını söylemektedir.[66]

> "Bizim inandığımız bir tek Tanrımız, bir tek Mesihimiz ve bir tek Rûhu'l Kudüs'ümüz yok mu?"[67]
> "Havariler İncil'i bizim için Efendimiz İsâ Mesih'ten aldılar; İsâ Mesih de Tanrı tarafından gönderildi. Dolayısıyla Mesih, Tanrı'dan; havariler de Mesih'ten gelmedir. Her ikisi de Tanrı'nın iradesinden takdir olunmuşlardır."[68]

Clement'ten yaptığımız bu alıntıların konumuzla ilgili olan yönü, Corinth'teki M. 98'lerdeki bu râfizî kilisenin Markûnîliğin arkaplanına karşılık gelme ihtimalinin yüksek olmasıdır. Clement, bu kilise müntesiplerinin evlilik ve aile (1.3), Tanrı'nın sıfatları (61.2; 59.3; 27.1;35.1; 19.2;18.4; 23.1), Eski Ahit'in sadece eğitsel amaçla kullanılıp hükmî bağlayıcılığının olmaması gibi konulardaki inançlarından bahsetmektedir.[69] Ancak Irenaeus'a göre Markûnîlik M. 98'lere kadar geri gitmesi müm-

---

65 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.3.3.

66 Clement of Alexandria, *First Letter of Clementine*, 11.2, 35.3, 33.2, 46.9., www.ccel.org/fathers2/

67 Clement, *a.g.e.*, 46.9.

68 Clement, *a.g.e.*, 42.1-2.

69 Clement, *a.g.e.*, 42; 46.

kün değildi. Onun düşüncesinde râfızî hareketler mevcut 'katolik' Hıristiyanlığına karşı oluşmaktaydı. Irenaeus'un *Heretiklere Reddiye* adlı eserinde Markûnîlik ile ilgili olarak dikkat çektiği bir başka husus, Polycarp (M.69-155)'ın bizzat Markiyon'la yüzleşerek ona 'şeytanın çocuğu' diye tepki göstermiş olduğudur. Irenaeus, Polycarp'tan birkaç defa bahseder. Bunlardan birisi de Polycarp'ın 'Yuhanna'nın talebesi ve piskopos Papias[70]'ın dostu olması'dır.[71] Irenaeus'un değerlendirmesine göre, Polycarp 'sahih öğreti'yi, Markiyon ise 'râfızî' öğretiyi temsil etmektedir; ve 'apostolik gelenek' dışındadır.[72]

Markûnîliğin yoğun olarak yayılmaya başladığı dönemin M. 130-150 tarihleri arası olduğu dikkate alınırsa, Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında yoğun bir ''râfızîlik' tartışmasının yaşandığı anlaşılmaktadır.

Irenaeus, 'apostolik gelenek' (tradition ab apostolis) ile daha sonraki 'tahrif'ler arasındaki farklara işaret etmek için zaman farkına dikkat çeker. Markûnî hareketin apostolik gelenekten çok sonra ortaya çıkmış olmasını onun muharrefliği için delil olarak kullanır.[73] Irenaeus'a göre tüm Hıristiyanlık içindeki 'râfızî' hareketlerin kökeninde 'kâhin Simon' vardır. Râfızîler arasında Simon'dan sonra Menander, Saturninas, Basilides, Carpocrates, Marcellina, Cerinthus ve Nicholas isimleri sayılmaktadır. Cerdo'nun da bu silsileye eklenmesiyle Irenaeus 'heretik' hareketlerle ilgili daha belirgin bilgiler vermeye başlar.[74] Cerdo kendi inançlarını ve anlayışını Simon'un takipçilerinden almış ve Roma'da havarilerden sonra 9. başpiskopos olan Hyginus (M. 130 civarı) zamanında Roma'ya gelip yaşamaya başlamıştır. Cerdo'nun faal olduğu dönemin M. 136-40 arası olduğu anlaşılmaktadır. Cerdo'nun râfızîliği ve Roma'daki faaliyetleri hak-

---

70 Papias, M. II. y.y'da Anadolu'nun batısında o zaman Phyrgia denilen bölgede Hierapolis kentinin piskoposu olarak nakledilmektedir. Hakkında Hierapolis'te piskopos olmasının dışında kesin bilgi yoktur. Papias'tan ayrıca, Eusebius da kendi *Kilise Tarihi*'nde bahseder.

71 Irenaeus, *a.g.e.*, 5.33.

72 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.1.

73 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.2

74 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.1-2; 1.26.1.

kında, kilise babalarının ve M. II. y.y'dan sonraki yazarların eserlerinde nakledilen birkaç bilginin tamamen Irenaeus'un *Adversus Omnes Haereses* adlı eserinden iktibas edildiği görülmektedir.[75] Ancak Irenaeus'un Markiyon'u Roma'da papa Anicetus (154-166) döneminde Cerdo adlı birisinin müridi olarak tanımlamakta olması, mesela Justin'in *Apology*'sinde verdiği Markiyon'un öğretilerinin M.150'lerde Küçük Asya'da zaten yayılmış olduğu bilgisiyle kısmen çelişmektedir.

Adversus Omnes Haereses'de nakledildiğine göre, Markiyon'un fikir babası olarak kabul edilen Cerdo, Ahd-i Atik'in 'Tanrısı' ile Mesih tarafından temsil edilen 'Tanrı' arasında fark olduğunu iddia ediyordu. "*Yahve 'bilinebilir' (cognosci), Mesih'in Tanrısı ise 'bilinemez' (ignorari); önceki 'cezalandırıcı', sonraki ise 'ne olursa olsun affedici' (bonum)*" idi.[76] Irenaeus, Markiyon'u Cerdo'nun sadece bir takipçisi değil, fikirlerinin geliştiricisi olarak da kabul eder.

Markûnîlik üzerine günümüzde yapılan çalışmalarda genel olarak Irenaeus'un Cerdo ile Markiyon arasında kurduğu ilişki tarihi olarak doğrulanmaktan ziyade Irenaeus'un 'sapkın' Hıristiyan grupları arasında ilişkiyi bulmak niyetiyle yaptığı bir heresiolojik değerlendirme olarak kabul edilmektedir.[77] Buna kendisi de işaret etmektedir.

> "Şunu söylemek durumundayım ki, Kilisemizin öğretisini ve hakikatını tahrif edenlerin hepsi, Samaria'lı kâhin Simon'un halefleri ve takipçileridir. Her ne kadar, inançlarını ve fikirlerini aldıkları efendilerinin isminden bahsetmeseler de başkalarını yoldan çıkarmak için kasden öğretilerini yaymaya da devam etmektedirler."[78]

Irenaeus'un 'râfızî' hareketlerle ilgili temel kaygısı bu hareketlerin kendi zamanında çoğalmakta oluşuydu. Bunların hepsi farklı hareketler olmakla beraber temelde Simon'un batıl fikirlerini kendilerine göre geliştirmiş olan küçük kilise hareketleriydi.

---

75 Irenaeus, *a.g.e.*, 1.27.1; 3.4.3; Tertullian, *Adv. Marc.*, I.2.3; I.22.10; IV.17.11; Epiphanius, *Panarion*, 41.

76 Irenaeus, *a.g.e.*, 1.27.1; Hippol., Ref Omn. Haer. 10.15.

77 Hoffman (1984) *a.g.e.*, s. 43.

78 Irenaeus, *a.g.e.*, 1.27.4.

> "Her biri bu râfızî fikirlerin kendi fikirleri olduğunu iddia etmektedirler... dolayısıyla bunlar hakikatın mesela ya Valentinus, ya Markiyon ya da Cerinthus gibi sapkınlar tarafından savunulduğuna inanıyorlardı. Bu sapkınların hiç birisi de kendi öğretilerinin hakikat olduğunu iddia etmekten utanmıyorladı."[79]

Irenaeus'un verdiği heresiolojik bilgilerin bazı detaylarda karışıklığa yol açtığı da görülmektedir. Eserinin bir yerinde, *gnostikler* in Simon'un halefi Menander'in yorumlarından geliştiğini söylerken[80], bir başka yerinde Simon'un inançlarını takipçilerinden Cerdo'nun devraldığını ve Markiyon'un da Cerdo'dan alarak görüşlerini 'gnostik' çerçevede devam ettirdiğini söylemektedir.[81] Irenaeus kendi değerlendirmesinde bazı eksikliklerin olabileceğinin farkındadır. Çünkü Hıristiyanlığın daha M. II. yüzyılında râfızî mezheplerin sayıca çoğaldığına işaret etmekte, gnostik mezheplerin "mantar gibi bittiğini' söylemektedir.[82]

Bu değerlendirmesini yaparken, ilginç bir şekilde, Valentinus ile Menander'i gnostikler, Cerdo ile Markiyon'u da 'Simoncu'lar olarak tanımlar.[83] Kesin olan bir husus vardır ki, Irenaeus hiçbir yerde Markiyon'dan gnostik olarak bahsetmez.

III. Markûnîliğin Yayılışı

Birinci Bölüm'de belirtildiği gibi, Hıristiyanlığın I. yüzyılındaki yayılışı ile ilgili dikkat çeken ilk nokta, bu yayılışın Batı'ya olmuş olmasıdır. Pavlus'un gezilerinin güzergâhı izlendiğinde anlaşılmaktadır ki, onun Roma'ya doğru yönelişi, Hıristiyanlığın Doğu'da yayılmasında olumsuz etki yapmıştır. Oysa ilginç bir şekilde Markûnîlik yine Pavlus'u referans almakla beraber, Doğu'da yani, mesela, Edessa (Urfa) civarında 'katolik' Hıristiyanlıktan daha önce yayılmıştır. Mezopotamya'da ve Arab yarımadasında ise Yahudi varlığı 'katolik' Hıristiyanlığın yayılması-

---

79 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.2.1.

80 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.3.

81 Irenaeus, *a.g.e.*, 1.27.1.

82 Irenaeus, *a.g.e.*, 1.29.1.

83 "Super hos autem ex his qui praedictisunt Simoniani, multitudo gnosticorum exsurrexit"

nın önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Yani bu coğrafya, Pavlus Hıristiyanlığını reddetmiştir.[84] Kilise Tarihçilerinin genel kabulüne göre, Markûnîliğin ortaya çıktığı dönemde Hıristiyan Kilise'si zaten bir kriz içerisine girmişti.[85]

Öte yandan Markûnîliğin Katolik gelenekle ilişkisi konusu, Markiyon'un hayatı hakkındaki bilgilerle doğrudan ilişkilidir. Irenaeus'tan alınan bilgiler Markiyon'un Roma'ya Anicetus'un papalığı zamanında geldiğini ve bunun da dolayısıyla M. 150'den daha önce olmayacağını gösterir. Irenaeus'un Markiyon için böyle bir tarih tespit etmesi, onu Polycarp ile 'yüzleştirme' isteğine bağlı olabilir. Ancak, Polycarp ile Markiyon'un karşılaştığı iddiasının tarihen doğruluğu, Irenaeus'un söyledikleri ile Justin'in (ö. M. 165) naklettikleri karşılaştırıldığında, tartışmalı hale gelmektedir. Justin, *Apology*'sinde, M. 150'lerde Markiyon'un öğretisinin 'her millet'e yayıldığını, ve daha da önemlisi "*şaşırtıcı derecede bu meşhur râfizînin kendi takipçilerine Yaratıcı Tanrı'dan başka bir tanrının varlığını öğretmeye devam ettiğini*" anlatır.[86]

Justin'in bu tesbiti göstermektedir ki, Irenaeus tarafından Markiyon'un Cerdo ile karşılaşmasına dair verilen tarihten yıllar önce Markiyon kendi 'diteist' (biri iyiliği diğeri kötülüğü temsil eden iki eşit tanrının varlığı inancına dayalı) doktrinini Küçük Asya'da yaymaya devam ediyordu. Bu konuda çalışan Hıristiyan ilahiyatçılardan John Knox *Markiyon ve Yeni Ahit* adlı eserinde, Justin'in bu tesbitinin, Markiyon'un oldukça erken bir dönemde 'tebliğ' faaliyetlerine başladığına ve Roma'ya ulaşmadan önce, yani Cerdo ile karşılaştığı farzedilen tarihten çok önce öğretilerinin Anadolu'da yayıldığına işaret ettiğini, Justin'in Samaria ve Efes'te bulunmuş olmakla Markiyon'un imparatorluğun doğusundaki etkisini bizzat gözlemleme imkanı olduğunu belirtmektedir.[87] Justin'den yaklaşık yarım yüzyıl sonra eserlerini yazmış olan Tertullian'ın da Markûnî râfızîliğin '*tüm dünyayı kapladı-*

---

[84] Bauer (1971) *a.g.e.*, s. 232.

[85] May (1987-8) *a.g.m.*, s. 148.

[86] Justin, *a.g.e.*, s. 26.

[87] Knox (1942), *a.g.e.*, s. 8.

ğı'nı (cum totum impleverit mundum)[88] söylemesi de bunu desteklemektedir.

Dolayısıyla, Justin'in 'M. 150'lerde Markiyon'un öğretisinin 'her millet'e yayıldığı' şeklindeki iddiası ile Irenaeus'un 'Markiyon'un Roma'ya yaklaşık 150'lerde gelip Cerdo'nun öğretilerini benimsediği ve sonra da öğrendiklerini yaymaya başladığı' şeklindeki iddiası birbirini doğrulamamaktadır. Yani Markiyon'un aslında Sinop'tan çıkıp Anadolu'da mezhebini yaymaya çalıştığı doğru olsa bile Roma'ya gidip gitmediği tartışmalıdır.

Tertullian, *Adversus-Marcionem* adlı eserinde, Markiyon'un "kral Antoninus' döneminde fitnesini hangi tarihte Sinop dışına yaydığıyla ilgilenmediğini ama kesin olarak Markiyon'un bir Antonian râfızî olduğunu bildiğini söylemektedir.[89]

Hıristiyan tarihçi ve ilahiyatçılar tarafından daha başka rivayetler de değerlendirilmektedir. Mesela, Philastrius[90] (ö. M. 387) tarafından yazılan *'Heretiklere Reddiye'* (*Divarsarum Heresion Liber*)'de Markiyon'un 'Müjdeci' Yuhanna ve rahipler tarafından Efes'ten kovulduğu, Markiyon'un da kendi 'râfızî fırkasını' Roma'da yaymaya çalıştığı iddiası vardır.[91] Bu 'aforoz' olayı, her halukarda Markiyon'un o dönem Hıristiyan liderlerince râfızî olarak algılandığını teyid etmektedir.[92]

Markûnîlik ile ilgili bilgilerin elde edildiği temel kaynak olan Irenaeus'un *Adversus Omnes Haereses*'inde bahsedilen Roma'da Polycarp-Markiyon karşılaşmasına dair bilgiler ve Efes'te Markiyon-Müjdeci Yuhanna karşılaşmasıyla ilgili bilgiler bir anlamda ilk dönem Hıristiyanlığında bir 'katolikleşme'nin oluştu-

---

88 Tertullian, *Adv.Marc.*, V.19.2.

89 Tertullian, *Adv.Marc.*, I.19.

90 Katolik kaynaklarda, Philastrius İspanya doğumlu olup İtalya'da Brescia beldesi piskoposluğu yaptığı, St. Augustine ile karşılaştığı ve heretik/râfızî fırkalar üzerine *Divarsarum Heresion Liber* adlı bir eser yazdığı, bu eserde, yahudileri, putperestleri ve hıristiyan râfızî hareketleri eleştirdiği nakledilmektedir. Philastrius'un dönemindeki en önemli râfızî hareketin Aryusçuluk (Arianism) olduğu ve 'tevhîdî-nebevî' telâkkiye yakın olan Aryusçuluğu reddettiği anlaşılmaktadır. (Catholic Encyclopedia, 1911, v. XI)

91 Blackman, E. C. (1948) *a.g.e.*, s. 67-68, Philastrius'un *Divarsarum Heresion Liber*'inden naklen, s. 45.72.

92 Wilson (1933) *a.g.e*, s. 55.

ğuna ve buna karşı neyin 'râfızîlik' olarak kabul edildiğine de işaret etmektedir.

Kilise babalarının eserlerindeki tarih bilgileri, Markiyon'un diteist öğretisinin Justin'in Apology'sini yazdığı dönemde, yani M. 160-170'lerde Roma İmparatorluğu'nun doğusunda, yani Küçük Asya'da Sinop'tan İzmir'e ve Corinth'ten Suriye'ye kadar yayıldığını göstermektedir. Markiyon'un Ege şehirlerinde görüşlerini yaymaya çalıştığı ve daha sonra Makedonya bölgesine yöneldiği anlaşılmaktadır.[93]

Yukarıda belirtildiği gibi Roma imparatoru Constantine'in 'katolik' olmayan ibadet mekanlarını yasaklaması, Markûnîliğin İmparatorluğun batı bölgelerinde kaybolmasına[94] yol açmışsa da, M. V. yy.'da yaşadığı rivayet edilen Ermeni tarihçisi Eznik de Kolb'a göre, M. 445'lere kadar doğuda Suriye ve çevresinde pek çok Markûnî kilise bulunuyordu.[95] Markûnî 'râfızîliği', IV. ve V. yüzyıllara kadar belirgin bir şekilde devam etmiştir. IV. yüzyılda Markûnîliğe ve diğer râfızî' hareketlere (Bardaisan ve Mani'nin takipçileri vb) karşı yazılan en önemli reddiye, Suriyeli Ephraem'in *Hymni contra Haereses* ve *Prose Refutations* adlı eserleridir. Ayrıca, bu râfızî hareketlerin rûhânî liderleri arasında da karşılıklı *reddiye*ler yazılıyordu.[96]

> *el-Fihrist'in yazarı İbn Nedim'e göre, IV/X. asırda adlarını değiştirmeden Horasan'da yerleşmiş ve kendilerini Hıristiyanlık adı altında gizlemiş olan Markûnîlerin daha sonra izlerine rastlanmamaktadır. Hıristiyanlar tarafından heretik-sapkın olarak kabul edilen Markûnîlik, müslüman tarihçilerin eserlerinde, hem 'zenâdika' hem de Maniheizm ve Daysaniyye ile birlikte Hıristiyan mezhepleri arasında değerlendiriliyorlardı.*[97]

---

93 Knox (1942) *a.g.e.*, s. 11.

94 Eusebius *The Life of the Blessed Constantine*, III.64, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/; May (1987-8) *a.g.m.*, s. 150-1.

95 Eznik de Kolb, *Refutation of the Sect*, s. 4.

96 Drijvers, H.J.W. "Marcionism in Syria: Principles, Problems, Polemics", *Second Century*, sayı: 6, 1987-88, s. 153-172.

97 İbn Nedîm *a.g.e.*, s. 474-5.

Günümüzde Markûnî mekanların kalıntıları ile ilgili elde yeterince arkeolojik bilgi bulunmamaktadır. Ancak, Şam'ın güneyinde yaklaşık beş km. uzaklıkta Deyr-`Ali denilen bölgede Lebaba diye bilinen küçük bir köyde bulunan bir kilise kalıntısının bugüne kadar ulaşan tek Markûni/Markiyonist kilise, duvarındaki kitâbenin de Hıristiyanlığa ait en eski kitâbe olduğu kabul edilir. M. 318 tarihli Yunanca kitâbede '*bu köyde Kurtarıcı Mesih İsa'nın yolunda ve elçi Pavlus'un liderliğinde toplanan Markiyonistlerin Sinagogu*'[98] ifadesinin yazılı olduğu nakledilmektedir. Burada dikkat çeken nokta, Yunanca metinde 'kilise' kelimesi yerine 'sinagog' kelimesinin kullanılmış olmasıdır.[99] Hıristiyan tarihçilerini şaşırtan bu durum, 'sinagog' kelimesinin o dönemde ibadet için toplanılan yer ve bazen de 'kilise' (kenesth) anlamında kullanılmakta olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Sinagog kelimesinin bu haliyle Markûnî bir toplulukta kullanılmaya devam etmesi, II. yüzyılda Sinop ve civarındaki senkretik geleneğin etkisine bağlanmaktadır.[100]

Markûnîliğin, Suriye, Filistin, Küçük Asya'nın güneydoğusu –Antakya civarında- ve İran'ın batısında yayıldığı hususunda kaynaklarda ittifak vardır. Ayrıca bölgede öteden beri varlığını sürdüren Süryânî Hıristiyanlar tarafından da yakînen bilinmekteydiler.[101]

---

98 Lieu, S.N.C. (1988) *a.g.e.*, s. 38-39.

99 "Synagoge Markioniston kom(es) Lebabon tou k(yrio)u kai s(ote)r(os) Ie(sou) Kristou pronoi Paulou presb(yterou) – touLX etous LX"

100 Hengel, M. (1974) Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, 2 vols., (trans. John Bowden), Philadelphia: Fortress, I, s. 308.

101 Lieu, S.N.C. (1988) *a.g.e.*, s. 38.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARKÛNÎ 'TEOLOJİSİ' VE DÎNÎ HAYATI

Bu bölümde inceleyeceğimiz Markûnî teolojisini ve dînî hayatını anlayabilmek için öncelikle Markiyon'un Pavlus'la olan doktrinal ilişkisini ele almak gerekir. Bir başka ifadeyle Markiyon için Pavlus bir referans noktası mıydı? Yeni Ahit tarihi üzerine önemli çalışmalardan birisini yapmış olan Robert M. Grant'a göre, Markiyon "*kendisinin, İncil'i nakleden havarilerden daha güvenilir olduğunu*" iddia ediyordu.[1]

Polycarp (M.69-155), Filibeliler'e mektubunda, Yeni Ahit'teki 'pastoral mektuplar'dakine benzer şekilde, diakonlardan, yaşlılardan, eşlerin görevlerinden, dul kadınlardan, ve genel olarak ahlâkî değerlerden bahsederken Pavlus'un otoritesine atıfta bulunmaktadır.[2] Polycarp'ın "*münâfık râfızîlerin boş beyinli bazı kimseleri İsa adına kandırdıklarından*"[3] bahsetmesi, aynı zamanda ortada Pavlus'un çizgisinde olduğunu iddia eden râfızî bir Hıristiyan grubun bulunduğuna işaret eder. Polycarp, Pavlus adına ondan sahih öğretiyi almamış hiç kimsenin 'hakikat'

---

1 Grant, Robert M. (1965) *Formation of the New Testament,* New York: Harper and Row, s. 125.

2 Polycarp of Symrna, *Letters to Philipians*, IV.1, V.1, 8.1, XI.4., http://www.ccel.org /fathers2/ANF-01/.

3 Polycarp, *a.g.e.*, VI.3.

iddiasında bulunamayacağını söyleyerek, bahsettiği râfızî / heretik kişinin etrafta "*evliliğin kötü olduğu, İsa'yı ölümden sonra dirilten tanrı'nın 'yargılayıcı' bir tanrı olmadığı, Eski Ahit'teki hiçbir kehanetin İsa'nın gelişini müjdelemediği, İsa'nın tam bir beşer olarak geldiği, ne yeniden dirilme ne de kıyamet olacağı*" gibi inançları yayıyordu.[4]

John Knox'a göre, Markiyon'un teolojisi şöyle özetlenebilir:

1- Eski Ahit'te tasvir edilen "Yaratıcı Tanrı"nın, İsa'da tecelli eden 'Yüce Tanrı'dan farklı olduğu kabul edilmelidir;

2- 'Yaratıcı Tanrı' adildir, ancak azab verici ve 'sert'tir. Oysa, Mesih'in öğrettiği 'Tanrı' 'Sevgi Tanrısı'dır;

3- 'Yaratıcı Tanrı' yargılar; 'Sevgi Tanrı'sı affeder;

4- Yahudi kutsal kitapları 'Yaratıcı Tanrı'dan gelmiş vahiydir; ancak Hıristiyanların tapındığı ve sayesinde kurtuluşa erecekleri Tanrı o değildir;

5- Mesih'le gelen 'vahiy', Yahudiliği tamamlamak için değil onun yerine gelerek onu neshetmiştir;

6- 'Baba'nın 'oğlu' aslında hiçbir zaman gerçekten bedenlenmemiş, sadece öyle görünmüştür. Onun günahkar bedene girmesi düşünülemez;

7- Bedensel diriliş yoktur;

8- Pavlus dışındaki havarilerin havariliği 'sahih' değildir. Mesih'in 'Müjde'yi emanet ettiği gerçek havari, Pavlus'tan başkası değildir. Diğer havarilerin hepsi Kilise'yi yanlış yönlendirmişlerdir. Havariler, İsâ'nın 'dirilişi'nden sonra ona inançlarını yitirmişler, bu nedenle İsâ da Şam yolunda gerçek havari olarak Pavlus'u seçmiştir.[5]

---

4 Polycarp, *a.g.e.*, III.1, IV.1, VI.2, VII.1; Polycarp'ın Filipeliler'e yazdığı mektupta atıfta bulunduğu bu inançlar ve râfızîlik tahlili için bkz.: Giovanni Filoramo (1990) *a.g.e.*, Oxford: Basil Blackwell.

5 Knox (1942) *a.g.e.*, s. 7; Bruce, F.F. (1988) *The Canon of Scripture*, Downers Grove, s. 138-9; Blackman (1948) *a.g.e.*, s. 48.

Markiyon, Pavlus'un İsa'dan naklettiği 'mesaj'ın kendisi tarafından devam ettirildiğine inanıyor ve bunu da Luka İncili ve Mektuplar'dan derlediği bir 'Markûnî İncil'i ile yapıyordu.[6]

Gerek Hıristiyan gerekse Müslüman müelliflerin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Markûnî öğretiyi şu dört başlıkta ele almak mümkündür:

I. Markûnîlîk ve Gnostisizm

II. Yeni Ahit Kanonu ve Markiyon

III. Kristoloji (İsâ'nın tabiatı) ve Düalist 'Tanrı anlayışı'

IV. Markûnîlik'te İbadet ve Dînî Hayat

Markiyon'un ileri sürdüğü inanç ve ibadet yorumları nedeniyle Katolik Kilisesi, Markûnî yorumları dışarıda bırakacak şekilde 'Hıristiyan imanı'nı tanımlamak zorunda kalmıştı.[7]

I. Markûnîlik ve Gnostisizm

Kilise babalarından Irenaeus (M. 130-200), Tertullian (150-225) ve Hippolytos (M. 170-236) Markiyon'u "gnostic" olarak tanımlamaktan çekinmemişlerdir.[8] Ancak bu konuda çalışan günümüz Hıristiyan yazarları ise, Markiyon'un öğretisinin gnostik olduğu konusunda tereddüttedirler.[9]

Bu çalışmanın Birinci Bölümü'nde Gnostisizm hakkında bilgi verilmiş olmakla beraber, Hıristiyan tarihçilerinin gnostisizmin Hıristiyanlık'tan önce mi sonra mı ortaya çıktığına ya da ne olduğuna dair bir fikir birliği içinde olmadıkları hususu tekrar hatırlanmalıdır. Hıristiyan kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla,

---

6 Wilson, Stephen G., "Marcion and the Jews", Wilson, Stephen G.(ed.by-1986) *Anti-Judaism in Early Christianity* – vol.2: Separation and Polemic, Canada: Ontario, s. 50.

7 Bruce, F.F. (1964) *The Spreading Flame*, Exeter: Paternoster Press, s. 252.

8 Cross & Livingstone (1990) *a.g.e.*, s. 573.

9 Berkhof, Louis (1978) *The History of Christian Doctrine*, London: Banner of Truth, s. 52; Chadwick (1967) *a.g.e.*, s. 38; Lee, Philip J. (1987) *Against The Protestant Gnostics*, Oxford: Oxford University Press, s. 16; Raisanen, Heikki (1997) *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, London: SCM Press Ltd., s. 66.

gnostik mezheplerin yayılmasıyla muhtelif râfızî hareketlerin yayılması aynı zamana denk geliyordu. Özellikle Mısır'ın Nag Hammadi beldesinde bulunmuş olan yazıtlar üzerinde yapılacak çalışmalarla gnostisizm hakkında daha fazla bilgi elde etmek mümkündür.

Gnostiklerin temel öğretisi, özel yazılı belgelerle veya sözlü olarak nakledilmiş olan bir "marifet" anlayışına dayanır. Bu anlayış, bâtınî hayatın önemini vurgular ve dinleri buna götüren araçlar olarak telakkî eder. Hıristiyanlık, doğuşu ve Pavlus tarafından geliştirilen öğretisi itibariyle "gnostik" olmaya müsaitti. Gnostiklere göre, dünyaya gelişi 'sır-gizem' taşıyan kurucu yani, İsa, arkasında bazı mesajlar bırakarak birden kaybolmuş, ona inananlar tarafından bu mesaj sonraki kuşaklara aktarılmıştı. Ancak, bu mesajların yanında sadece inananların bildiği ve kuşaktan kuşağa aktardıkları "sırlı" bilgiler de vardı. Hıristiyanlığın ilk döneminde gnostikler bu dîni kendi "sır-gizem" anlayışları için uygun görmüşlerdi.[10]

Markûnîlik ile gnostisizm arasındaki ilişkiye gelince, Hıristiyan tarihçi ve ilahiyatçıların genel kabulü, Markiyon'un öğretilerinin gnostisizm ile uyumlu olmadığı şeklindedir.[11] Gnostik inançlar da 'düalist' bir uluhiyyet anlayışına dayanıyor olsa da Markûnîlik'te bu düalism farklı bir muhtevâ gösteriyordu.[12] Her şeyden önce, Markûnîler 'gizli' bir ilim-marifet sahibi olduklarını savunmuyorlardı.[13]

Markiyon'un 'teolojisi', Gnostik inançlara benzer özellikler taşımakla birlikte, ancak önemli farklılıkları da vardı.[14] Yeni Ahit üzerine çalışmalarıyla bilinen Knox'a göre, "*Markiyon öncelikle Gnostik değil Pavlusçu idi.*"[15] Kilise tarihçisi Furguson'a göre,

---

[10] Johnson, Paul (1988) *a.g.e.*, s. 45.

[11] Latourette, K. S. (1955) *A History of Christianity*, London: Spottiswoode Ltd., s. 125.

[12] Latourette (1955) *a.g.e.*, s. 126; Daniélou, Jean (1980) *Gospel Message and Hellenistic Culture*, Philadelphia: Westminster Press, s. 396.

[13] Daniélou (1980) *a.g.e.*, s. 396.

[14] Filoramo (1990) *a.g.e*, s. 162-166.

[15] Knox (1942) *a.g.e.*, s. 14.

Markiyon'un 'teoloji'si ile Gnostisizm arasında üç önemli farklılık vardı:

1. Markiyon sadece yazılı 'kaynağı' 'hakikat'ın ölçüsü olarak alıyordu.
2. Kilise'de hiyerarşik yapılanmayı savunuyordu.
3. Kutsal metinlerin teviline karşı idi.

Gnostikler ise tevile eğilimli olup, ruhban hiyerarşisini ve yazılı kaynağa dayanma zorunluluğunu reddediyorlardı.[16]

II. 'Yeni Ahit' Kanonu ve Markiyon

Markiyon'un Küçük Asya'da ortaya çıkışına kadar, yani M. 150'lerde Hıristiyanların elinde henüz ortak kabul görmüş bir 'kanonik kutsal kitap metni' olduğuna dair hiçbir delil yoktur.[17] Hıristiyan 'kutsal kitabı'nın ne zaman bir bütün olarak ortaya çıktığına dair de kesin bilgi yoktur. Öte yandan Hıristiyanlar açısından burada problem, 'kutsal kitap' denilince ne anlaşılması gerektiğidir. Eğer bundan ilk dönem hıristiyanları arasında elden ele dolaşan bazı yazılar ve Pavlus'un mektuplarının bir kısmı kastediliyorsa bunların mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Ancak telif ve tedvin edilmiş mücelled bir 'kutsal kitap' anlaşılıyorsa ikinci yüzyılın sonunda bile bunun mevcut olmadığı bilinmektedir.[18]

Hemen hemen 160-200 yıldır Hıristiyanlar hem Tanah'ı 'Ahd-i Atik' olarak okuyor ve benimsiyorlar, hem de Hıristiyanlığın Kudüs dışına yayılması sürecinde ilk muhatapların sinagoglar ve yahudiler olmasına rağmen 'misyon' dilinin Yunanca olması nedeniyle ellerinde bir 'Yunanca Eski Ahit metinleri' (Septuagint) bulunuyordu. Bunun temelinde pekçok yahudinin İbrânice değil Yunanca konuşuyor olmaları vardı. Ayrıca, hatır-

---

16 Furguson, E. (1984) "Marcion", *Evangelical Dictionary of Theology*, edited by Walter Elwell, Grand Rapids: Baker, s. 686; Latourette (1955) *a.g.e.*, s. 126; ayrıca bkz. May (1987-8) *a.g.m.*, s. 147.

17 Westcott (1896) *a.g.e.*, s. 323.

18 Gamble (1995) *a.g.e.*, s. 121.

lanması gereken bir önemli detay da, Hıristiyanlığın ikinci yüzyılına girilirken yahudiler arasında ve sinagoglarda kullanılan "Eski Ahit" metinleri Yunanca olup üç versiyonu vardı: Theodotion, Symmachus ve Aquila versiyonları.[19] Bütünüyle bakıldığında, Markiyon'un 'Yeni Ahit' derleme çabasının böyle bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve Kilise babalarının buna karşı çıkmaları daha iyi anlaşılabilecektir.

Kilise tarihçisi Latourette'e göre, Markiyon, Hıristiyanlar için kutsal metni yazılı ve 'müdevven' bir hale getirerek kendisine karşı da olsa 'ortodoks' ve 'otorite kabul edilen' bir Kitab-ı Mukaddes oluşturma düşüncesine yol açmıştır.[20]

Dolayısıyla Markûnîliğin Hıristiyanlık Tarihi açısından önemi, Hıristiyanlar'ın Yeni Ahit dedikleri Dört İncilller ve Pavlus'un mektupları'ndan oluşan külliyatın cem ve tedvinine duyulan ihtiyacı ortaya çıkarmış olmasıdır. Markiyon'un etkisi, ona karşı Irenaeus, Tertullian, Hippolytus ve benzerleri tarafından yazılmış reddiyelerin sayısı ve niteliği dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir.[21]

Yeni Ahit yazılarını cem ve tedvin eden kişi Markiyon muydu? Ya da kendisi bir kanon derlemişti de, bu 'kanon' mevcut olana karşı yazılmış bir 'Ahit'miydi? Hıristiyanlık'ta ortodoksluk ve râfızîlik konusunda çalışmalarıyla bilinen Walter Bauer, Yeni Ahit ve Markiyon ile ilgili çalışmasıyla bilinen John Knox'un eserindeki ekte Markiyon'un, Pavlus'un yazdıklarını sistematik olarak biraraya getiren ilk kişi olduğunu ifade ederken[22], Knox, Luka İncili'nin ve Resullerin İşleri Bölümü'nün, Markiyon'un derlediği versiyonun yerine II. yüzyılın sonlarında yazılmış olabileceğinden bahseder.[23]

---

19 Hall (1991) *a. g.e.*, s. 26-27.

20 Latourette (1955) *a.g.e.*, s. 134.

21 Bu reddiyelerin hepsi İngilizce'ye bir külliyat olarak, *Kilise Babaları'nın Eserleri* çerçevesinde aktarılmıştır: A. Roberts and J. Donaldson (eds.) *Ante-Nicene Christian Library. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325* (24 cilt; Edinburgh, T. & T. Clark 1867-1872, ve yeni baskıları).

22 Bauer, Walter (1942) "Appendix II", John Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago: University of Chicago Press, s. 172.

23 Knox (1942) *a.g.e.*, s. 114-139.

Yeni Ahit'in kanonizasyonu üzerinde günümüzde çalışma yapanların kaynakları arasında yer alan Brooke Westcott'un 1896'da yayınlanan bir çalışmadaki tesbitine göre, Hıristiyan Kutsal Kitap tarihinde, hakkında elde en eski yazılı kayıt bulunan 'kanon', Markiyon'un 'derlemesi'dir.[24] Markiyon'un 'kanonu' Luka İncili'nin bazı bölümleri ile Pavlus'un 10 mektubunun bir araya gelmiş şeklinden oluşuyordu.[25] Luka İncili'nden ve Pavlus'un mektuplarından da pek çok bölümü çıkarmış ya da ifadelerde değişiklikler yapmıştı.[26] Tertullian'ın *Adversus Marcionem* adlı reddiye eserinden anlaşıldığı kadarıyla, Markiyon'un mektuplarının tasnif sırası şöyleydi: Galatalılar'a Mektup, Korintoslulara I. ve II. Mektuplar, Romalılar'a Mektup, Selanikliler'e I. ve II. Mektup, Efesliler'e, Kolossolılar'a, Filipeliler'e ve Filemonlular'a Mektuplar. Markiyon'un kanonu hakkında en eski ilk kaynak Tertullian'ın *Markiyon'a Reddiye* adlı eseridir.[27] Ancak, Irenaeus, Tertullian'dan önce Markiyon'un "*Kutsal Metinleri açıkça tahrif ettiği*"nden bahsetmiştir.[28] Tertullian ise bu tahrif konusunda daha sert bir ifade kullanır: "*Bu Pontus faresi, İncilleri ortadan kaldıran birisinden daha zararlıdır*"[29]

Markiyon'un Yeni Ahit metinlerinden seçici olarak bir derleme (buna *Apostolicon* adını vermiştir)[30] yapmasının arkasında iki sebep görünmektedir. Birincisi, Markiyon'un ikili (diteist) tanrı telakkisi, ve dolayısıyla 'Musa şeriatı' ile 'Mesîhî îman' arasındaki fark. Bu onun Eski Ahit'i hatta Eski Ahit'e atıfta bulunan Yeni Ahit metinlerinin bazılarını dışlayan yaklaşımına paraleldir. İkincisi ise, kristolojik görüşleridir.

---

[24] Westcott, Brook Foss (1896) A General Survey of the History of the Canon of the New Testament, London: Macmillan, s. 318.

[25] Bruce, F.F. (1988) *a.g.e.*, s. 138-9.

[26] Raisanen, H/ (1997) *a.g.e.*, s. 73.

[27] Tertullian, *Adv.Marc.*, V.

[28] Irenaeus, *Adv. Haer.*, I.27.4.

[29] Tertullian, *Adv.Marc.*, I.15.

[30] Knox, (1942) *a.g.e.*, s. 39-76.

Markiyon, Eski Ahit'i geçersiz ama yahudi tarihi için güvenilir bir kaynak olarak kabul ediyordu. Yahudiler bu kitapta belirtilen mesîhi beklemekten vazgeçmemeliydiler.[31]

Yeni Ahit metinleri ile ilgili olarak, *Ortodoksluk ve Râfizîlik* üzerine çalışmasıyla bilinen Walter Bauer tarafından önemli bir detaya dikkat çekilmektedir. Bauer'e göre, Markiyon'un Pavlus'un mektuplarından haberdar olup da bunları kendi 'derleme'sine dahil etmemesi düşünülemezdi, çünkü öğretisinin Pavlus'a dayandığını iddia ediyor ve ona ait her 'beyan'ı kaydetmeye çalışıyordu. Bir kısmını alıp diğerlerini bırakması da düşünülemezdi. Eğer bu tespitten hareket edilirse, bu kez, Pavlus'un mektuplarının Markiyon zamanında yani M. 150'lerde, bir başka ifadeyle Hz. İsa'dan yaklaşık bir yüzyıl geçmiş olmasına rağmen henüz Hıristiyan kutsal metinleri arasında, en azından resmen, kabul görmüş olmadığı sonucu çıkabilecektir. Bu durumda Hıristiyanlığın ilk yüzyılında Yeni Ahit'in kapsamına neyin dahil olup olmadığı meselesi tartışma konusu olmaya devam edecektir.[32] Bu konuda, kilise tarihçisi ve ilahiyatçı Walter Bauer'ın görüşleri, Harnack ve diğerlerinkinden farklıdır. Bauer'e göre ayrıca, Kilise'nin bir 'Yeni Ahit tedvin etmek gerektiği' düşüncesine Markiyon sayesinde ulaşılmıştı.[33]

Tarihte sistematik ilk Dinler Tarihi eserleri arasında olduğu kabul edilen İbn Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserine göre Markiyoncular, kendilerine has Süryânîce bir yazı sistemine sahiplerdi.[34] Daha sonra Bîrûnî'nin yazdıklarından anlaşıldığına göre, kendilerine mahsus olan İncîl'i de Arapça'ya tercüme etmişlerdi.[35]

---

31 Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 67.

32 Bauer (1971) *a.g.e.*, s. 222-3.

33 Bauer (1971) *a.g.e.*, s. 226; Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 73.

34 İbn Nedîm (tsz) *Kitâbu'l-Fihrist*, Dâr el-Marife, Beyrut, Lübnan, s. 26.

35 Bîrûnî, Ebû'r-Reyhan Muhammed b.Ahmed *el-Âsâru'l-Bâkıyye `ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, ed. by C.E. Sachau, Leipzig: Kegan Paul, Trench&Trubner, 1923, s. 23.

Sonuçta, "Yeni Ahit Kanonu'nun oluşmasında, Markiyon'dan daha fazla etkili olmuş bir kimse yoktur; ve hatta, bir Yeni Ahit Kanonu oluşturma fikri bile Markiyon'a aittir."[36]

Markûnî kiliselerde, Markiyon İncil'i denilen ve Luka İncili'nin bir versiyonu ile Pavlus'un on mektubunun birleşmesinden oluşan bir İncil yanında Markiyon'un yazdığı rivayet edilen, bazı bölümleri Kilise babalarının reddiyelerinde iktibas edilen ancak günümüze nüshası ulaşmamış bulunan *Antitez* adlı bir risâle okunuyordu.[37] Mesîh İsâ'nın gelişi ile 'Yahudi şeriatı'nın fesh edildiğini ve Tevrat'ın geçersizliğini savunması ise Hıristiyanlığın yahudi olmayanlar tarafından daha kolay benimsenmesinde de etkili olmuştur.

III. Kristoloji (İsa'nın Tabiatı) ve Diteist 'Tanrı Anlayışı'

Markiyon'un kristolojisinin, Hıristiyanlık'taki 'itikâdî' tanımlamaların ya da bir başka ifadeyle "mesîhî amentü"nün henüz tam olarak oluşturulmadığı ve râfızî hereketlerin ortaya çıkmış olduğu bir dönemde şekillendiği anlaşılmaktadır.

Markiyon 'çarmıha gerilme'yi ve 'yeniden dirilme'yi reddetmiyordu.[38] Markiyon'a göre, lafzen ve hükmen mensuh olan Ahd-i Atik'te tasvîr edilen Yahudi 'Tanrı telâkkîsi' yanlıştır; İsa beşerî değil, sadece 'ilâhî' vasıflara sahiptir. İki İsâ vardır. Luka İncili'ndeki "*insanlar Baba(Tanrı) gibi merhametli olmalı; yargılamamalılar*" (Luka 6:36) ya da "*iyi ağaç kötü meyve vermez*" (Luka 6:43-4) gibi ifadelerin Eski Ahit'teki Yaratıcı ve Yargılayıcı Tanrı tasviriyle çeliştiğine inanmaktaydı.[39] Üstelik yaratılış mükemmel de değildi; zararlı canlıların, böceklerin ve cinselliğin varlığı bu eksikliğin delilleriydi. Yahudiliğin bu 'tanrı'sı kendisinin tek tanrı olduğuna inanıyordu. Oysa, başka bir tanrı daha

---

36 Filson, Floyd V. (1956) *Which Books Belong in the Bible?*, Philadelphia: Westminster, s. 113.

37 Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 65.

38 Knox (1942) *a.g.e.*, s. 18; Harrison, P.N. (1936) *Polycarp's Two Epistles to the Phillipians*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 175.

39 Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 65.

vardı. Bu tanrı iyilik ve sevgi tanrısıydı. Bu tanrı İsa'yı göndererek "yaratıcı" tanrının verdiği zararlardan insanları kurtarmıştı. Markiyon'a göre aslında 'yaratıcı tanrı sonunda akıllanmış ve İsa aracılığıyla hatalarını telafi etmişti. Ancak, sonra yine devam etmiş ve bu kez, havarileri 'yahudi şeriatı' na bağlı kalmaları için yoldan çıkarmaya çalışmıştı. Havarilerin yanılmışlığı, Pavlus'un Galatyalılar'a Mektubunda (2:11-14) Petrus'a ve James'a yaptığı eleştirilerde de görülebilirdi. Bu nedenle, tek "sahih" havari Pavlus olup, orijinal mesaj sadece Luka İncili'nde ve Pavlus'un mektuplarında mevcuttu. Hatta "yahudileştiriciler" (judaizers) in bazı tahrifleri bu metinlere bile girdiği için ayıklama yapmak gerekiyordu. Bu yaklaşımı, yani aslen iki tanrının bulunduğu ve İsâ'nın İyilik Tanrı'sı olduğunu savunan yaklaşımı sebebiyle Markûnî kristolojisi diteist ve dolayısıyla 'docetist'[40] kabul ediliyordu.[41]

Markiyon'a göre Eski Ahit'te tasvir edilen 'tanrı' çelişkili emirler variyordu. Meselâ bir yerde Şabat'ta çalışmamalarını söylerken, bir başka yerde 'vahiy sandığı'nı Şabat'ta taşımalarını istiyordu. Bu 'Eski Ahit Tanrısı' bir ırkı önce seçilmiş yapıyor sonra pişman olup lanetliyordu. Hatta Kenânîler'in (bugünkü Filistinliler'in soyu Kenânîler'e kadar uzanmaktadır) İsrailoğulları tarafında ihlal edilen insan haklarına hicivli bir üslûbla yaklaşıp, "*ne iyidir o 'tanrı'nın kanunu' ki Kenanîler'in topraklarını İsrailoğullarına verip evsiz bırakıp, zeytin ve incir ağaçlarını yetiştirmelerine izin vermez.*" İsrailoğullarının Mısır'dan ayrılırken yanlarına dünya malı olarak altın, gümüş ne varsa almalarını emrederken, Mesîh'in havarileri ne eşya ne de para ile bu dünyaya bağlıydılar. Bunun gibi, Eski Ahit'in Tanrısı önce aydınlığı yaratıyor sonra pişman olup 'şerr'i yaratıyordu.(İşaya 45.7)[42]

Markûnîliğin klâsik öğretisi, iki "antitez" gibi Eski Ahit ile Yeni Ahit'i karşı karşıya koyma temeline dayanıyordu. Onlara

---

[40] 'Docetism', başlıbaşına bir mezhep olmayıp, farklı râfızî hareketlerin benimsemiş olduğu, İsâ'nın aslında ölmediğini, dolayısıyla bedensel olarak yeniden dirilmesinin sözkonusu olmadığını savunan bir teolojik görüştür.

[41] Hall, Stuart G. (1991) *a.g.e.*, s. 39; May (1987-8) *a.g.m.*, s. 138-141.

[42] Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 68.

göre bu iki kitap aynı tanrı tarafından vahyedilmemişti; birinci kitap, Yahudilerin katı ve adaletsiz tanrısı olan ve bedeni yaratan *Demiurge* tarafından gönderilmişti; ikincisi ise tarihte ilk kez İsa bedeninde zuhur eden merhametli tanrı tarafından insanlara verilmişti. Markiyon ve onun takipçileri İsa'nın ulûhiyyetine inanıyorlardı; ancak bu ulûhiyyetin yaratıcılık sıfatı yoktu. Yaratan Tanrı başkaydı.[43] Kilise tarihçileri'ne göre bu 'iki farklı tanrı' anlayışı nedeniyle Markiyon ve onu izleyenler açıkça tekfîr edilmişlerdir; yani, Pavlus-Hıristiyanlığı karşısında kâfir kabul edilmişlerdir. Oysa, Markiyon kendisinin Pavlus'un yorumlarını devam ettirdiğine inanıyordu. Pavlus dışındaki havarilerin otoritesini tümüyle reddediyordu. Ancak Pavlus'a ait olduğuna inanılan metinleri seçici olarak kullanıyordu. Yahudi 'şeriatı' ile 'İsa'nın müjdesi' arasında kesin bir fark görüyor ve 'İncil'in yahudi şeriati'ni neshettiğini savunuyordu.[44]

Markiyon, bedensel kurtuluşu reddetmiş, sadece rûhların kurtulacağını savunmuştur. Bu çerçevede, İsâ'nın da aslında bedenen doğmadığını, bunun 'hayâlî' olduğunu, esasen bütün olanın Tanrı'nın enkarnasyonu olduğunu ileri sürmüştür.[45]

Markiyon'un Eski Ahit ve yahudilerle ilgili söyledikleri onun bir yahudi düşmanı olduğu şeklinde yorumlara yolaçmıştır. Oysa Raisanen'e göre, dikkatle incelendiğinde Markiyon'un teolojik ilgisi 'yahudiler' değil 'yahudi tanrısı' idi.[46]

Bu iki tanrı inancına ve İsa'nın tamamen ilâhî olduğuna yani beşerî hiçbir sıfatı olmadığı iddiasına dayalı olarak Markiyon Mesîhî inancı da reddetmişti. Ona göre İsâ Mesih olarak ikinci kez dünyaya tekrar gelmeyecekti.[47] Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Roma putperestliğine karşı reddiye yazanların başında gelen Justin Martyr (M. 165), Markiyon'u bu sebeple tekfîr eden ilk Kilise yazarlarındandı.

---

43 Latourette (1955) *a.g.e.*, s. 127; Drijvers (1987-88) *a.g.m.*, s. 162.

44 Wilson, Stephen G., *a.g.m.*, s. 45-58.

45 Tertullian, *Adv.Marc.*, III.10-11; IV.7; I.1-5.

46 Raisanen, H (1997) *a.g.e.*, s. 75.

47 Hinson, E. Glenn (1996) *The Early Church: Origins of the Dawn of the Middle Ages*, Nashville: Abingdon Press, s. 92.

Hıristiyan ilâhiyatçıları ve kilise tarihçilerine göre, tanrı telâkkîsi, Ahd-i Atik'e bakışı, Musa şeriatının tamamen geçersiz olduğunu savunması, Pavlus'u diğer havarilerden üstün tutması gibi konularda Markiyon'un görüşleri Maniheizm'in kurucusu kabul edilen Mani'yi etkilemiştir.[48] Bu görüş, Mesûdî gibi tarihçiler tarafından da teyid edilmiştir.[49]

Müslüman tarihçi ve ikelâmcıların eserlerinde Markûnîlik çoğunlukla Hıristiyan mezhepleri başlığı altında değil ya 'düalistler' ya da 'paganlar' arasında tasnif edilir. Örneğin Şehristânî[50] Markûnîliği 'düalistler' (*seneviyye*) arasında anlatırken, İbn Hazm[51], Mâturîdî[52], ve Kâdî Abdu'l Cabbâr (ö. 1025)[53]ın eserlerinde Markûnîlik, her şeyi aydınlık-karanlık ikiliği içerisinde görmeleri nedeniyle 'paganlar' (*veseniyye*) grubu içinde tasnif anlatmaktadır.

IV. Markûnîlikte İbadet ve Dînî Hayat

Herşeyden önce Markiyon, dünya hayatını temelde 'şer' kaynağı olarak görmekteydi. Markiyon'un dünyayı reddetmesi, ahlâkî değil, metafizik bir anlayış olarak görünmektedir.[54] Yani bu dünya, tabiatı itibariyle kötü olduğu için minimum düzeyde yaşanmalı ve vaftizle girilen Markûnî yaşayış tarzı çerçevesinde bu kötülükten arınmalıdır. Bu anlayış, Markûnîleri *münzevî* bir hayat tarzına yönlendirmiştir.[55] Bu inanış, Mitraist vaftiz liturjisinin de temelinde mevcuttu. Bununla birlikte, Tertulllian her iki cemaat

---

48 Lieu, S.N.C. (1988) *a.g.e.*, s. 38-41.

49 Mesûdî, Ebu'l Hasan `Ali b. El-Huseyn, *Kitâbu't-Tenbîh ve`l-Işrâf*, Leiden: Brill, 1967, s. 135.

50 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986, s. 252-253.

51 İbn Hazın, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, (5 cilt) Beyrut: Dâru'l-Cîl, c. I, s. 90.

52 Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, s. 171-172.

53 'Abdu'l-Cabbâr, Kâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1958, c.V, s. 17-18.

54 Jonas, H. (1958) *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, s. 144.

55 Raisanen, H.(1997) *a.g.e.*, s. 66.

arasındaki bazı farklara işaret ediyordu. "*Heretiklere Dair Açıklama*" diye tercüme edebileceğimiz eserinde Tertullian, Markûnîlik ile Mitraizm arasında benzerliklere işaret ederek, Markûnîliğin inanç ve ibadetlerinde pagan unsurlar bulunduğundan bahsetmektedir:

> "şeytan da kendi mümin ve müntesiplerini vaftiz eder; günahlarını arındırdığını iddia eder; şeytanın krallığında Mitra, kendi inananlarını alınlarına işaret koymakta, ekmek, 'yeniden dirilme' ve 'bir kılıç önünde hükümranlık tacı' imajlarını kullanmaktaydı; kendisine bağlı bakireleri de vardı."[56]

Tertullian burada ritüeller ve sakramentlerdeki benzerliğin bir dînî cemaati 'katolik' ya da 'sahih' yapmaya yetmeyeceğine işaret etmektedir.[57] Markûnî ritüeller Katolik ritüellere benzeyebilirdi; ancak bu durum, Mitraist ritüellere de benziyordu. Tertullian heretik mezheplere 'hıristiyan' denilmesine karşı olan tek 'apolojist' değildi. Daha M. 150'lerde Justin, Mitraistlerin Hıristiyanları evharistiyada yani ekmek-şarap ayininde taklit ettiklerini iddia ediyordu.

> "Bu şeytanlar (Mitraistler) kendi ibadetlerinde bizi taklid ediyorlar... kendi kültlerine intisab edecekler için ekmek ve su kadehi ile ayin yapıyorlar."[58]

Gerek Tertullian ve gerekse Justin, Markûnîliğin Hıristiyanlığa değil Mitraizm'e benzediğine, 'sakramental' konularda sahih olanın 'form'dan değil 'itikât'tan anlaşılabileceğini savunuyorlardı. Bu sebeple, Justin'e göre, "*hiç kimse, bizim inandığımız hakikatlara inanmadan 'evharistiya'ya katılamaz*"dı.[59] Dönemin apolojist kilise babalarına göre ritüellerin 'katolikliği' değil, inançların 'katolikliği' önemliydi. Ayrıca Justin, Markûnîlerin

---

[56] Tertullian, *Adv.Marc.*, IV.5.3; Irenaeus, *Adversus Omnes Haereses*, 3.4.2.

[57] Tertullian, *Adv.Marc.*, III.22.7.

[58] Justin, *The First Apology*, I: 66. www.ccel. org/fathers2/.

[59] Justin, *The First Apology*, I: 68. www.ccel. org/fathers2/.

evharistiya ayininde İnciller'den ve yahudi kutsal metinlerinden bölümler okuduklarını nakletmiştir.[60]

Zaten Markiyon'u en sert biçimde eleştiren kilise babaları bile, 'Katolik' olan ve 'Markûnî' olan sakramentler ile kilise hiyerarşileri arasında önemli bir fark olmadığını kabul ediyorlardı. Tertullian'a göre, Markûnîler ibadetlerinde alınlarına bazı işaretler koymakta, sakramentleri de kendi 'arınmaları' için kullanmaktaydılar.[61] Ayrıca, Tertullian yine Markûnîler arasında piskopos (bishop), yaşlı rahipler (presbiter), diakon/diakones ve 'mübtedîler'den (catechumenate) oluşan bir hiyerarşinin mevcut olduğuna ancak Markûnîler'in bu ünvanların verilmesi konusunda ciddiyetten uzak davrandıklarına işaret etmektedir.[62] Bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, M. II. yy.'da ortodoks Hıristiyanlar ve râfızî kabul edilen Hıristiyanlar arasında görünüşte büyük bir benzerlik bulunmaktaydı. *Piskopos* (*İng.*bishop-*Yun.*episkopos), kilisesinin cemaatinden ve ritüellerin ve vaazın temininden bütünüyle sorumlu rûhânî lider için kullanılırken, *presbiter* 'rütbesi' daha önce sinagog geleneğinde de var olmuş olan 'yaşlı' tecrübeli rûhânîlere aitti; sonraları 'piskopos-bishop' yardımcısı olarak görev yapar olmuşlardır. Zamanla İngilizce'de kullanılmaya başlayan 'priest' kelimesinin de kökeni 'presbyter' kelimesidir. Diakon (*Yun.* diakonos) ise, piskopos yardımcısı olarak görev yapan kişi için kullanılan[63] bir ünvandır. Dolayısıyla bu konularda fazla bir fark sözkonusu değildi. Yine de Markûnî cemaatlerde 'ruhban' olmayanların da evharistiya, vaftiz ve şifa dağıtma gibi uygulamalara liderlik edebildiği anlaşılmaktadır.

Oysa, Tertullian'a göre katolik kilise ile râfızî kiliseler ve özellikle Markûnî cemaatler arasındaki temel fark, dünya görüşünde ve itikâtta tutarlılık tartışmasındaydı. Ona göre, Markûnî hıristiyanların anlayışı, münzevî idealizm, tutarsız sakramental uygulamalar ve öğretilerindeki 'münafıklık'tan ibaretti.

---

60 Williams, Rowan, "The Bible: What counts as Scripture?", 81- (85-6) – 91, Ian Hezlett (ed.by-1991) *Early Christianity – Origins and Evolution to AD 600*, London: SPCK, s. 82-83.

61 Tertullian, *Adv.Marc.*, IV.22.7.

62 Tertullian, *On "The Prescripton" of Heretics*, transl. by T.Herbert Bindley, 1914, London: SPCK, *XLI: The Conduct of Heretics*, s. 91-92.

63 Hall (1991) *a.g.e.*, s. 31.

Markiyon'un vaftiz öncesinde 'evli olmamayı/ cinsellikten uzak durmayı'[64] şart koşması, Mitraist ritüellerden alınmaydı:

> "Ne diye bu zayıf beşerî bünyeye bu gayr-i tabii zorluğu yükler ki? Bunu bir ahlâkî zorunluluk yapana ne diyebilirim ki ben? Eğer beşer zayıfsa ne gerek var bu zorluğu ona yüklemeye, veya eğer değersizse ne diye bu kadar yüceltesin?"[65]

Epiphanius ise evliliği yasakladığı, vaftizi önşart olarak getirdiği ama öte yandan hâlâ vaftizi bir arınma ritüeli olarak ileri sürdüğü için Markiyon'u çelişkili bulmaktadır.[66] Apolojistlerin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Markûnîler, yahudi şeriatına karşı olmalarına rağmen, pek çok 'perhiz' (yenilmesi yasak olan ve olmayanlarla ilgili uygulama) kurallarını uyguluyorlardı. O derece ki, örneğin, Markûnî rahiplerin evharistiyada şarap yerine su kullandıkları anlaşılmaktadır.[67]

Markûnîler, vaftizi, 'günahlardan arınma' yolu olarak değil, kendi inançlarına göre, Tanrı'nın bu dünyada yarattığı kötülüğü reddetme ritüeli olarak görüyorlardı.[68] Markûnîlerin münzevî hayatı tercih etmelerinin arkasında, Tanrı'nın bu dünyayı zalimce yarattığı ve insanın bu dünyayı o nedenle reddetmesi gerektiği inancı vardı. Tertullian ve diğer apolojistler Markûnîliğin vaftiz anlayışını çok problemli buluyorlardı. Yani Markiyon Tanrı'nın yarattığı herşeyi reddediyor, suyu reddetmiyordu.[69]

Yine ilk dönem yazarlarından Eznik de Kolb, Suriye'deki Markûnîler hakkında yorum yaparken, Markiyon'un, müntesiple-

---

64 Burada bir kavramsal açıklama gerekmektedir. Hıristiyanlıktaki İngilizcesi 'celibacy' olarak kullanılan kavramın karşılığı bazı Türkçe çevirilerde 'bâkirelik' olarak aktarılmaktadır ki bu yanlıştır. Doğrusu, 'cinsel ilişkiden imtina etmek'tir. Yani buna inanan kimseler hiç evlenmemiş, bâkire, dul ya da boşanmış olabilirler ve bu şekilde 'celibacy' kararı alarak bir manastır hayatına başlayabilirler.

65 Tertullian, *Adv.Marc.*, I.28; Tertullian müteakip paragrafta evliliğin iyi olduğunu ve Tanrı'nın 'iyiliği'nin yansıması olduğunu savunur.

66 Epiphanius, *Panarion*, 42.3.

67 Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity*, Chicago: Scholars Press, s. 22.

68 Jonas, H. (1958) *a.g.e.*, s. 55.

69 Tertullian, *Adv.Marc.*, I.14.2-3.

rin ölen 'catechumen'ler (mübtedîler) yerine vaftiz edilmelerini istediğini hatta kadınların vaftiz yaptığını, bunun Markûnîler dışındaki mezheplerde görülmediğini nakletmektedir.[70]

Dünya hayatını temelde 'şer' olarak kabul ettikleri[71] için Markiyoncular, münzevî bir çileciliği tebliğ ediyorlardı. Evliliği kendilerine haram kılmışlar ve kanlı kurbanları yasaklamışlardı.[72] Oruç tutma, et yememe ve şarap içmeme gibi prensiplere bağlıydılar.[73]

---

[70] Eznik de Kolb, *Refutation of the Sect*, s. 4; ayrıca bkz. Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence.* London: SPCK, s. 8; May (1987-8) *a.g.m.*, s. 142.

[71] Drijvers (1987-88) *a.g.m.*, s. 154.

[72] Bainton, Roland (1960) *Christianity*, London: D.Van Nostrand Company, s. 129-131.

[73] Tertullian *Adv. Marc.*, I.29; IV. 10.

SONUÇ

Hıristiyanlığın daha ilk yüzyılında yani Hz.İsa'dan hemen sonra toplanan 'havariler konsili'nden başlamak üzere ilk 20-30 yıl içerisinde râfızî/heretik hareketlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Markûnîlik bunların sadece herhangi bir tanesi değil en önemlisi olmuştur. Markûnîlik aynı sebeple sözkonusu dönemin anlaşılmasında önemli bir konu olarak kabul edilmektedir.

Kilise babalarının eserlerinde heresiolojik değerlendirmelerin ya da bir başka ifadeyle 'râfızî olan yani apostolik olmayan fırkalara karşı reddiye' türünden yazılanların dikkatle incelenmesinden ortaya çıkan sonuçlar kısaca şöyle özetlenebilir:

1. Kilise babaları her şeyden önce, Markûnîlik gibi râfızî hareketlerin 'havarilerin (apostolik) geleneği'nden ne kadar kopuk olduğunu ispata çalışmışlardır. Hıristiyanlığın daha ilk yüzyılı kapanmadan önce I. Clement'te, râfızî hareketlere karşı çarenin 'sahih geleneğe (*paradosis*) dönmek' olduğu belirtilmiştir.[1] Ignatius ise, tartışmalara mekan olmuş Efes'teki 'gerçek' hıristiyanların "havarilerle aynı gelenek üzere olduklarını", "yeni katılanların Pavlus'a tâbi olduklarını, râfızîlerin ise çürük meyveler olduklarını" söylemektedir.[2] Öte yandan Polycarp da Efeslileri "râfızîlerin 'logos'u tahrifleri ile karşılaştıklarında ilk 'kelime'ye dönmeleri" konusunda uyarıyordu.[3] Irenaeus ise, râfızîlerin ilk

---

1 I Clement, 7.2. www.ccel. org/fathers2/.

2 Ignatius, *Letter to the Ephesians*, 11.2; 12.2; ayrıca, bkz., Ignatius, *Letter to the Trallians*, 11.1. www.ccel. org/fathers2/.

3 Polycarp of Symrna, Letters to Philipians, VII.2. (epi ton ex archēs hēmin paradothenta logon epistrepsōmen).

yüzyıldan sonra ortaya çıktığını[4], İskenderiyeli Clement de kendi döneminde mevcut Râfızîlerin "'evrensel kilise'ye tehdit oluşturduklarını" söylemişlerdi.[5] Tertullian ise, Markûnîlik gibi râfızî hareketlerin reddedilmesini çünkü 'sahih-apostolik olanın kendilerinden önceki kuşaklar tarafından havarilerden nakledilen olduğunu' söylemiştir.[6]

2. Markûnîler, biri Eski Ahit'te diğeri Yeni Ahit'te kendini gösteren iki 'tanrı'nın varlığına inanıyorlar, Ahd-i Atik'in geçersizliğini savunuyorlar ve Roma merkezli oluşmaya başlayan kilise hiyerarşisine karşı çıkıyorlardı.
3. Markiyon, Eski Ahit'i geçersiz kabul ediyordu; ve bunun dışlandığı bir Yeni Ahit derlemişti. Markiyon'un 'kanonu' Luka İncili'nin bazı bölümleri ile Pavlus'un 10 mektubunun bir araya gelmiş şeklinden oluşuyordu
4. Markiyon'u en sert biçimde eleştiren kilise babaları bile, 'Katolik' olan ve 'Markûnî' olan sakramentler ile kilise hiyerarşileri arasında önemli bir fark olmadığını kabul ediyorlardı.
5. Kilise babalarının eserlerine göre katolik kilise ile râfızî kiliseler ve özellikle Markûnî cemaatler arasındaki temel fark, dünya görüşünde ve itikâtta tutarlılık tartışmasındaydı. Ona göre, Markûnî hıristiyanların anlayışı, münzevî idealizm, tutarsız sakramental uygulamalar ve öğretilerindeki 'münafıklık'tan ibaretti. Markiyon'un vaftiz öncesinde 'evli olmamayı/cinsellikten uzak durmayı' şart koşması dikkat çekiyordu.
6. Markiyon'un 'râfızî' öğretisinin doğuşu ve yayılışı ile ilgili kilise babalarının eserlerindeki tarihi bilgiler dogmatik ve apolojetik temellere dayanıyordu. Bununla beraber, mevcut deliller, genel olarak bir sonuç vermektedir. Her şeyden önce, Markiyon'un isminin geçtiği en eski kaynak Justin'in *Apology* adlı eseridir. Bu kaynakta, M. 150'de

---

4 Irenaeus, *a.g.e.*, 3.4.3.

5 Clement of Alexandria, *Stromata*, 7.17.107. www.ccel. org/ fathers2/

6 Tertullian, Adv.Marc., I.1.6. (In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum est)

Markiyon'un bilinen bir râfızî olduğu ve öğretisini bir hayli yaydığı anlatılmaktadır.[7] Justin'in verdiği bilgilerin daha güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, Irenaeus'un ve Tertullian'ın "reddiye"lerindeki gibi bir apolojetik olmaktan ziyade Küçük Asya'da Markiyon'un dolaştığı bir dönemde bizzat duydukları ve gördüklerini nakletmiş olması, İmparator'a Hıristiyanlar adına bilgilendirme yapma amacı taşıması ve içeriğinde de râfızî hareketleri reddetmekten çok 'martyrdom-şehitlik' ve 'putperest kültüre karşı mücadele' konularının ağırlık taşıdığı bir eser olma özelliği göstermektedir. Justin'in çalışmasında 'havariler (apostolik) geleneği'nden bahsedilirken Markûnîlik gibi râfızî gruplardan da bahsedilmiştir. Bizzat apostolik geleneğin müdafaasının bir tür 'şehitlik' sevabı kazandıracağına inanılmış olması da etkili olmuştur.[8] Dolayısıyla Justin'in verdiği bilgiler dikkate alındığında, Markiyon'un 'misyon'u M. 150'lerde oldukça yayılmıştı.

7. Markiyon'un öğretisi ile Polycarp'ın M.130'da Philippi (Filipe)[9]'deki hıristiyanlara yazdığı mektupta onları uyardığı râfızî inançlar arasındaki benzerlik, aleyhinde uyarı yapılan ve 'sahte öğretici' olarak tanımlanan kişinin Markiyon olduğu sonucunu göstermektedir.
8. Bu sonuç, M. 130'lardan önce yani hemen havariler dönemini takiben Hıristiyan coğrafyada râfızî / heretik hareketlerin ortaya çıktığını ve yayıldığını gösterir. Irenaeus'un *Heretiklere Reddiye* adlı eserinin III. Kitabında verdiği ve bizim burada ilgili bölümde naklettiğimiz bilgiler de göstermektedir ki, Irenaeus Markiyon ile Polycarp'ı birbirinin çağdaşı olarak anlatmakta, aynı zamanda Plycarp'ın sözkonusu risâlesindeki 'heretik' grubu Markiyon'un öğretisiyle ilişkilendirmektedir. Polycarp'ın Symrna'da (bugünkü İzmir) yaklaşık M.166'da öldürüldüğünde 86 yaşında olduğu *The Martyrium Polycarpi*[10] adlı bir eserde

---

7 Justin, *I Apology*, 26 ve 58, www.ccel. org/fathers2/.

8 Justin, *I Apology*, 2-7, www.ccel. org/fathers2/.

9 Philippi, bugünkü Yunanistan'da Kavala yakınlarında bir şehirdi.

10 M. 250'lerde yazılmış ancak yazarı konusunda ihtilaf bulunan bir risaledir.

bahsedilmektedir.[11] Irenaeus, Polycarp'ın Roma'ya papa Anicetus zamanında geldiğini ve Küçük Asya'da daha önce havariler tarafından yönlendirildiğini söylerken, kilise tarihçisi Eusebius Polycarp'ın Asya'da Roma imparatoru Trajan[12] (98-117) zamanında 'misyon' faaliyetlerinde bulunduğunu nakleder.[13] Yine aynı şekilde, Ignatius'un mektuplarında da Markiyon, imparator Trajan zamanında gösterilmektedir. Ignatius, Markiyon'un adından bahsetmez; ancak, 'sahte öğretici' olarak anlattığı isimlerin doktrinleri ile Markiyon'unkinin benzerliği oldukça belirgindir. Eğer Eusebius'un, "Polycarp'ın faaliyetlerini M.98-117 arasında sürdürdüğü" ifadesi Markiyon'un aynı dönemde Sinop ve civarında misyonunu sürdürmüş olması ile ilişkilendirilirse, Markiyon'un Sinop'tan ayrılıp Anadolu'da misyonuna devam etmesinin Ignatius'un 117'de öldürülmesinden öncesine denk geldiği anlaşılabilecektir.[14] Nihayetinde söylenebilecek husus şudur: Markûnîliğe karşı râfızî suçlaması ve reddiyeler ilk defa, Polycarp ve Ignatius döneminde başlamıştır.

9. Markiyon'un, Polycarp'ın çağdaşı olduğuna göre yaklaşık M. 70 civarında doğmuş ve M. 160'de Sinop'ta ölmüş olduğu kabul edilmektedir. Roma'ya gerçekten gitmiş olup olmadığı tartışmalıdır. Kilise babalarının eserlerinde bundan bahsedilmiş olmasının Roma'yı 'ortodoks' Hıristiyanlığının merkezi olarak gösterme çabasıyla ilgili olabileceği düşünülmektedir. Markûnîliğin başlangıcının Roma'dan ve Markiyon'un Cerdo ile irtibatından önce Sinop'ta başladığı ve Küçük Asya'ya Batı'ya doğru yayıldığı söylenebilir. Ayrıca, aktif bir misyonerlik, kilise inşası ve cemaatleşme yoluyla yayıldığı anlaşılmaktadır.

---

[11] Hoffman (1984), *a.g.e.*, s. 72.

[12] Trajan imparatorluk sınırları içerisinde 'kendisini Hıristiyan olarak tanımlayan herkesi' ölüm cezasına çarptırıyordu. Bu konuda ilk dönem Hıristiyan ve Roma kaynakları aynı bilgileri vermektedir. (Bkz. Pliny, the Younger - transl.1969- *The Letters of the Younger Pliny*, London: Penguin books, Letter 10.96, s. 293-294.)

[13] Eusebius, *Church History*, 3.34.

[14] Lietzmann (1937) Beginnings of the Christian Church, s. 315-32.

Günümüzde Batı'da, Hıristiyanlar arasında yeni bir Markûnî eğilimin oluştuğu, özellikle Protestan Baptist mezhebinin Markûnî geleneğin uzantısı olduğu tartışılmaktadır. Bu bağlantı, Baptistleri, 16. yy. kuzey Avrupa'sındaki Lutheran Anabaptistler'e ve onlar da 14. yy.'da güney Fransa'daki Albigensian düalist Hıristiyanlarına, Albigensianlar da 9. y.y'da Armenia'da bulunan Pavlikyan hareketine kadar irtibatlandırılıp Pavlikyanlar'ın Markûnî geleneğin içinde yer aldıkları ileri sürülerek kurulmaktadır. Bu konuda yazılı kaynak bulunmamaktadır. Ancak sözkonusu tartışma bu satırların yazarına Katolik ve Protestan bazı ilâhiyatçılarla yaptığı görüşmelerde aktarılmıştır. Günümüzde Baptisler bu bağlantı iddiasını çoğunlukla reddetmektedirler. Bununla birlikte, Batı Hıristiyan dünyasında çağdaş Markûnî eğilimlerin dikkat çekici yanı, Hıristiyan anti-semitizminin günümüzdeki en güçlü teolojik temsilcisi olduğu endişesi ile Yahudiler tarafından takip edilmekte olmalarıdır.

Hıristiyanlık tarihinde *reddiye* (râfizî/heretik/sapkın kabul edilen din ve mezheplere karşı yazılmış eleştiri eserleri) geleneğinin oluşmasına yol açmış ilk 'râfizî' hareketlerin başında gelmiş olan Markûnîlik, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında "sahih-öğreti" ile "râfizî" kabul edilen hareketlerin oluşumu ve etkileri, Yeni Ahit'in nasıl ve ne zaman bir araya getirildiği, ne zaman 'sahih' bir nüsha olarak kabul gördüğü gibi konular açısından Hıristiyanlığın tarihi gelişimine ışık tutmaktadır.

Hıristiyanlığın teolojik ve örgütsel oluşumu başlangıcından itibaren yaklaşık dört yüzyıl süren bir dönemin ürünüdür. Markûnîlik ile ilgili yaptığımız bu çalışma göstermektedir ki, sözkonusu dönemde Hıristiyanlık, Roma düzeni içinde etkileşime giren beş önemli unsurdan beslenerek Roma-sonrası Batı kültür coğrafyasının merkezine yerleşmiştir: a) Peygamberler tarihindeki sürekliliğe dayanan teolojik temel açısından Yahûdî gelenek; b) İbrâhimî teolojik geleneğin antik düşünce geleneği içinde yorumuna dayalı olarak geliştirilen felsefî söylem çerçevesinde Yunan geleneği; c) dînî seremoniler (liturjiler) ve ikonografik kültür ile kilise kurumlaşması ve hukuku açısından Roma geleneği; d) mistik ve mitolojik arkaplan açısından eski Mısır (gnostisizm), Suriye (maniheizm) ve İran (mitraizm) kökenli dînî

gelenekler; e) popüler pagan dînî kültür ve uygulamaları açısından tötonik (*teutonic*: Germen-Baltık-İskandinav kültürel-etnik kökene ait) gelenek.

Bu etkileşim, başta tarihî Hz. İsa'dan mitolojik Mesih algılamasına geçiş çerçevesinde, Hıristiyanlık öncesi ve sonrası dînî-felsefî geleneklerde varolan Teslis inancının bir dogma haline dönüşmesi, ve eklektik bir dînî semboller dünyasının geliştirilmesi olmak üzere çok kapsamlı bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Pavlus ile başlayan etki-tepki-dönüşüm süreci, Athanasius, Cyril, Justin Martyr, Clement, Origen, Irenaeus, Tertullian ve Augustine gibi bu sürecin öncü isimleri ile gittikçe çeşitlenerek, Hıristiyanlık-öncesi geleneklerin Hıristiyanlık bünyesinde yeniden şekillenmesine yol açmıştır.[15] Yoğun bir teolojik sistemleştirme süreci olan bu ilk dört yüzyıllık dönem, kilise babaları tarafından paganizme karşı sürdürülen apolojetik söylemden skolastisizme uzanan bir düşünsel seyri ortaya koymaktadır. İşte, Markûnîlik örneğinde olduğu gibi, râfızî hareketler, Hıristiyanlığın teolojik-apolojetik şekillenme sürecinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır.

---

[15] Davutoğlu, Ahmet (1994) *Alternative Paradigms*, Lanham: University Pres of America, s. 17-24.

KAYNAKLAR

'Abdu'l-Cabbâr, Kâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1958.

Altaner, Berthold (1961) *Patrology* (Translated by Hilda C.Graef) New York: Herder and Herder.

Arendzen, J.P. "Marcionites", *The Catholic Encyclopedia*, 15 vols., New York, 1910.

Athenagoras of Athens, *A Plea for the Christians*, www.ccel.org/fathers2/ANF-02.

Ayer, Joseph C. (1970) *A Source Book for Ancient Church History*, (orginally 1913) New York: AMS Press.

Ayoub, Mahmoud (1984) *The Quran and Its Interpreters*, Albany: State University of New York Press.

Azami, M.M. (2003) *The History of the Quranic Text from Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy.

Bainton, Roland H. (1960) *Christianity*, London: D.Van Nostrand Company.

Barnard, E. W. (1967) *Justin Martyr: His Life and Thought,* Cambridge: Cambridge University Press.

Bauer, Walter (1971) *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press.

Baur, F.C. (1849) *Kritische Unterschungen über die kanonischen Evangelıen*, Tübingen.

Beker, J.C. (1980) *Paul the Apostle-The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia: Fortress.

Benko, S. "Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries" *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2, 1055-1118.

Berkhof, Louis (1978) *The History of Christian Doctrine*, London: Banner of Truth.

Betz, Hans Dieter (1994) "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Religion", *The Journal of Religion*, v.74, no.1, Chicago: The University of Chicago Press.

Bîrûnî, Ebû'r-Reyhan Muhammed b.Ahmed *el-Âsâru'l-Bâqıyye `ani'l-Qurûni'l-Hâliye*, ed. by C.E. Sachau, Leipzig: Kegan Paul, Trench and Trubner, 1923.

Bivar, A.D.H., "Towards an Integrated Picture of Ancient Mithraism", *Studies in Mithraism*, ed.by John R. Hinnels, Papers presented at the "Mithraic Panel" organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome 1990, L'erma di Bretschneider.

Blackman, E. C. (1948) *Marcion and His Influence.* London: SPCK.

Bonz, M.P. "The Jewish Community of Ancient Sardis: A Reassessment of Its Rise to Prominence", *Harvar Studies in Classical Philology*, 93(1990) 343-59.

Bowden, John and Richmon, James (1967) *A Reader in Contemporary Theology*, London: SCM Press.

Briggs, C A. "Origin and History of Premillenarianism" *Lutheran Quarterly*, New Series, IX (1879), 224-5.

Bruce, F.F. (1973) *New Testament History*, Garden City: Doubleday & Company.

Bruce, F.F. (1988) *The Canon of Scripture*, Downers Grove.

Bultmann, Rudolf (1956) *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, London: Thames-Hudson.

Câhız, Ebû Osman Amr b.Bahr (ö. 255/869) *El-Muhtâr fi'r-Reddi `alâ'n-Nasârâ*, Beyrut: Dâru'l-Cîl.

Casey, Maurice (1991) *From Jewish Prophet to Gentile God – the Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: James Clarke & Co. Ltd.

Chadwick, Henry (1967) *The Early Church*, London: Penguin.

Chadwick, Henry (1991) "The Attractions of Mani", *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Great Britain: Variorum.

Christie-Murray, David (1976) *A History of Heresy*, Oxford: Oxford Univeristy Press.

Cicero, Marcus T. (çev.-1977) *Pro Flac.*, çev.: C. MacDonald, Harvard University Press.

Cohen, S.J. D. "Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue", L.I. Levine (eds.1987) *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia: American Schools of Oriental Research.

Conzelmann, H. (1992) *Gentiles, Jews, Christians: Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era,* Minneapolis: Fortress.

Cook, S.A. & F.E. Adcock & M.P. Charlesworth (ed.-1975) *The Cambridge Ancient History-AD.70-192*, Cambridge: Cambridge University Press , vol. XI, s. 575-80 (Pontus), 643-8.

Coomaraawamy, Ananda K. (1964) *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York: Harper Torchbooks.

Cross & Livingston (eds.) "Marcion", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press.

Coward, Harold (2000) *Scripture in World Religions*, Oxford: Oneworld.

Daniélou, Jean & Marrou, Henri (1964) *Christian Centuries*: *The First Six Hundred Years*, Darton, Longmann.

Daniélou, J., A.H.Couratin & J.Kent (1969) *Historical Theology*, the Pelican Guide to Modern Theology, vol.2, England: Penguin books.

Davies, J. G. (1967) *The Early Christian Church (A History of the First Five Centuries)*, New York: Anchor Books.

Davies, W.D. (1977) *Paul and Rabbinic Judaism*, London: SPCK.

Davutoğlu, Ahmet (1994) *Alternative Paradigms*, Lanham: University Pres of America.

Delaney, John J. (1980) *Dictionary of Saints*, New York: Doubleday.

Denffer, Ahmad von (1983) *'Ulûm al-Quran*, London: The Islamic Foundation.

Denny, F.M. and R.L. Taylor (eds.-1985) *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.

Dimock, Edward C. (1974) *The Literatures of India – An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press.

Dix, Dom Gregory (1953) *Jew and Greek—A Study in the Primitive Church*, London: Dacre Press Westminster.

Doresse, J, "Gnosticism", Widengren, Geo & Bleeker, C. Jouco (eds. 1988) *Historia Religionum-Handbook for the History of Religions*, Leiden: E.J.Brill.

Duncan-Jones, R. (1974) *The Economy of the Roman Empire:Quantitative Studies*, Cambridge: Cambridge UP.

Dunn, J (1990) *Unity and Diversity in the New Testament—An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London: SCM Press.

Epiphanius, *Panarion*, (ed. by K.Holl), GCS XXV, XXXI and XXXVII, Leipzig, 1915-33.

Eusebius, *Church History*, (ed.by Philip Schaff&Henry Wace), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol.I. Edinburgh: T&T Clark, 1991; ayrıca bkz. İnternette tüm metinler için, www.ccel.org/fathers2/NPNF2-01/.

Evans, G.R., A.E. McGrath & A.D. Galloway (1986) *The Science of Theology*, Basingstoke: Marshall Pickering.

Ferguson, Everett (1990) *Encyclopedia of Early Christianity*, Chicago: St.James Press.

Filoramo, Giovanni (1990) *A History of Gnosticism*, Oxford: Basil Blackwell.

Filson, Floyd V. (1956) *Which Books Belong in the Bible?*, Philadelphia: Westminster.

Fisher, Milton "The Canon of the New Testament", Philip Comfort (ed.- 1992) *The Origin of the Bible*, Wheaton, IL: Tyndale House Publishers.

Fox, Robin Lane (1986) *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second century AD to the Conversion of Constantine*, London: Penguin Books.

Frend, W.H.C. (1984-89) *The Rise of Christianity*, London: Longmann.

Furguson, E. (1984) "Marcion", *Evangelical Dictionary of Theology*, edited by Walter Elwell, Grand Rapids: Baker

Gamble, Harry Y. (1995) *Books and Readers – A History of Early Christian Texts*, New Haven: Yale University Press.

Gager, John G. (1983) "Anti-Judaism in the Theological Response to Marcion and the Christian Gnostics", *Origins of Anti-Semitism - Attitudes Towards Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.

Goodenough, Erwin R. (1968) *The Theology of Justin Martyr - An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences*, Amsterdam: Philo Press.

Gregory, Casper Rene (1907) *Canon and Text of the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons.

Grant, F.C. (1957) *The Gospels: Their Origin and their Growth*, London: Faber and Faber.

Grant, Robert M. (1965) *Formation of the New Testament*, New York: Harper and Row.

Hahn, A. (1823) *Das Evangelium Marcionis in seiner ursprunglichen Gestalt*, Leipzig.

Hall, Stuart G. (1991) *Doctrine and Pratice in the Early Church*, London: SPCK.

Harnack, Adolf von (1921) *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig: Hinrichs.

Harnack, Adolf von (1924) *Marcion: The Gospel of the Alien God*, Durham: Labyrinth Press.

Head, Peter (1993) "Theology and Christiology in Marcion's Gospel Redaction", *Tyndale Bulletin*, Cambridge: Tyndale House.

Hengel, Martin (1974) *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols., (trans. John Bowden), Philadelphia: Fortress.

Hinnels, John R. (ed.-1990) *Studies in Mithraism*, Papers presented at the "Mithraic Panel" organised by the XVIth Congress of the International Association of the History of Religions, Rome: L'erma di Bretschneider.

Hinson, Glenn H. (1996) *The Early Church Origins to the Dawn of the Middle Ages*, Nashville, USA: Abingdon Press.

Hoffman, R. Joseph (1984) *Marcion on the Restitution of Christianity*, Chicago: Scholars Press.

Horbury, William (1982) "The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy", *Journal of Theological Studies*, 33, s.19-61.

İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâhive'n-Nihâl*, (5 cilt) Beyrut: Dâru'l-Cîl.

İbn Nedîm (tsz.) *Kitâb el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut.

Irenaeus, *Adversus Omnes Haereses*, ed. W.W. Harvey, 2 vols., Cambridge, 1857.

Johnson, Paul (1988) *A History of Christianity*, London: Penguin.

Jonas, H. (1958) *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press.

Kelber, Werner H. (1983) *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia: Fortress Press.

Kimelman, R. (1981) "*Birkat ha-minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Later Antiquity*", E. P. Sanders & A.I. Baumgarten and A. Mendelson (1981) *Jewish and Christian Self-Definition*, v.2, s. 226-44, Philadelphia: Fortress Pres.

Kitagawa, Joseph M. (1974) *Religions of the East*, Phlapdelphia: Westminster Press.

Knox, John (1942) *Marcion and the New Testament.* Chicago: University of Chicago Press.

Koester, H. (1990) *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London: SCM.

Kolb, Eznik de, *Refutation of the Sects* (Armenian Church Classics), St Vartan Pr., trans. 1986.

Kraft, R.A. & G.W.E. Nickelsburg (eds. 1986) *Early Judaism and Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press.

Latourette, Kenneth Scott (1955) *A History of Christianity*, London: Spottiswoode Ltd.

Lee, Philip J. (1987) *Against The Protestant Gnostics*, Oxford: Oxford University Press.

Lietzmann, H. (1937) *Beginnings of the Christian Church*, New York: Scribner's.

Lieu, S.N.C. (1988) *Manicheism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden: Brill.

Lieu, S.N.C. (1994) *Manicheism in the later Roman Empire and medieval China-a historical survey*, Manchester: Manchester Univ. Press.

Lawlor, H. J., "Montanism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1915, Edinburgh: T&T Clark, 13 v., cilt: 8, s. 828.

Lüdemann, Gerd (1996) *Heretics-the Other Side of Early Christianity*, (transl. By John Bowden from German), London: SCM Press Ltd.

MacDonald, Lee M. (1995) *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody: Hendrickson.

MacMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire (A.D.100-400)*, London: Yale University Press.

Makdîsî, Mutahhar b. Tâhir, *Kitabu'l Bad' ve't-Tarîh*, Cl. Huart yay., Paris, 1903, I-VI.

Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.

May, Gerhard "Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions", *Second Century*, c. 6 no. 3, (1987-1988).

McLean, N. "Marcionism" in James Hastings (ed.by) *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1915, Edinburgh: T&T Clark, c. 8, s. 407-409.

Mesûdî, Ebu'l Hasan `Ali b. El-Huseyn, *Kitâbu't-Tenbîh ve`l-Işrâf*, Leiden: Brill, 1967.

Martyr, Justin, *The Apologies*, (trans. A.W.F.Blunt), Cambridge, 1891.

Meeks, Wayne (1987) *The Moral World of the First Christians*, London: SPCK.

Metzger, B.M. (1987) *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon.

Meyers, E.M. & Kraabel, A.T. "Archeology, Iconography and Nonliterary Remains", R.A.Kraft & G.W.E. Nickelsburg (eds. 1986) *Early Judaism and Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press.

O'Flaherty, Wendy Doniger (1979) *The Critical Study of Sacred Texts*, Berkeley: Religious Studies Series.

Osborn, Eric (2001) *Irenaeus of Lyons*, Cambridge: Cambridge University Press.

Perrin, Norman and Dennis C. Duling (1982) *The New Testament – An Introduction*, New York: Harcourt.

Peters, F.E. (1970) *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*, New York: Simon and Schuster.

Pliny, the Younger (transl.1969) *The Letters of the Younger Pliny*, London: Penguin boks.

Polycarp of Symrna, *Letters to Philipians*, IV.1, V.1, 8.1, XI.4., http://www. ccel.org /fathers2/ANF-01/.

Quasten, Johannes (1962) *Patrology. Vol. I: The Beginnings of Patrisic Literature*. Westminster, Md.: Newman Press.

Raisanen, Heikki (1997) *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, London: SCM Press Ltd.

Reynolds, J. & Tannenbaum, R. (1987) *Jews and God-fearers at Aphrodisias: Grek Inscriptions with Commentary,* Cambridge: Cambridge Philological Society.

Ritschl, A. (1846) *Das Evangelium Marcionis und das kanonisch Evangelium des Lukas*, Tübingen.

Robinson, H. Wheeler (1985) *Inspiration and Revelation in the Old Testament,* Oxford, England: Clarendon Press.

Robinson, Thomas A. (1988) *The Bauer Thesis Examined: the Geography of Heresy in the Early Christian Church*, New York: the Edwin Mellin Press.

Rostovtzeff, M. (1941) *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, vols.1-3, Oxford: Clarendon Press.

Rowland, Christopher (1985) *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Sect of Judaism*, London: SPCK.

Rudolph, Kurt (1982) "Heresy", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, New York.

Rudolph, Kurt (1984) *Gnosis: the Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh: T&T Clark Limited.

Ruether, Rosemary (1974) *Faith and Fratricide – The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: The Seabury Press.

Rutgers, L.V. "Archeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity", *American Journal of Archeology*, 96 (1992) 101-18.

Sanday, William (1875) *The Gospel in the Second Century*, Oxford.

Sanders, Jack T., (1993) *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants*, The First Hundred Years of Jewish-Christian Relations, London: SCM Press.

Schiffman, Lawrence H. (1985) *Who was a Jew?: Rabbinic and Halakhic perspectives on the Jewish Christian*, Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House.

Schoedel, W.R. (1972) *Athenagoras: Legatio and De Resuurectione*, Oxford: Clarendon.

Schwartz, Daniel R. (1992) *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen: J:C:B:Mohr.

Stark, Rodney (1996) *The Rise of Christianity-A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, 64-65.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.

Şişman, Adnan, "Misyonerlik Faaliyetleri ve Uşak'ta Montanizm'e Dair Çalışmalar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. III, Sayı:2, Afyon, Aralık 2001.

Tabernee, William (1997) *Montanist Inscriptions and Testimonia Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, North American Patristic Society Patristic Monograph Series 16, Mercer University Press, Macon, Georgia.

Tarn, William (1966) *Hellenistic Civilisation*, London: Arnold.

Tertullian, *Adversus Marcionem*, (ed. and tr. E. Evans), Oxford: Clarendon, 2 vols., 1972.

Tertullian, *On the Prescripton of Heretics*, transl. by T.Herbert Bindley, 1914, London: SPCK.

Theissen, Gerd (1978) *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press.

Thilo, J.C. (1832) *"Evangelium Marcionis ex auctoriate veterum monumentorum"*, Codex Apoc., NT, I, 401-86.

Tixeront, J. D.D. the Rev. (1920) *A Handbook of Patrology*, (translated by S.A.Raemers), St.Louis: Herder.

Trebilco, P.R. (1991) *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press.

Trevett, Christine (1996) *Montanism-Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge: University Press.

Trompf, G.W. (2000) *Early Christian Historiography*, New York: Continuum.

Van Der Horst, Pieter W. "The Birkat ha-minim in Recent Research", *The Expository Times*, September 1994, c. 105, no.12, s.362-368.

Volckmar, G. (1852) *Das Evangelium Marcionis*, Leipzig.

Wallace-Hadrill, D.S. (1982) *Christian Antioch – A Study of early Christian thought in the East*, Cambridge: Cambridge University Press.

Weiss, Johannes (1959) *Earliest Christianity: A History of the Period-A.D.30-150* (Frederick C. Grant tr.), 2 vols., New York: Harper.

Westcott, B.F. (1855) *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament During the First Four Centuries*, Cambridge.

Wilken, Robert L. 'Marcionism', *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, New York, c.9, s.196.

Williams, Rowan, "*The Bible: What counts as Scripture*?", s. 81- (85-6) – 91, in Ian Hezlett (ed.by-1991) *Early Christianity – Origins and Evolution to AD 600*, London: SPCK.

Wilson, R.S. (1933) *Marcion-A Study of a Second Century Heretic*, London: Clarke.

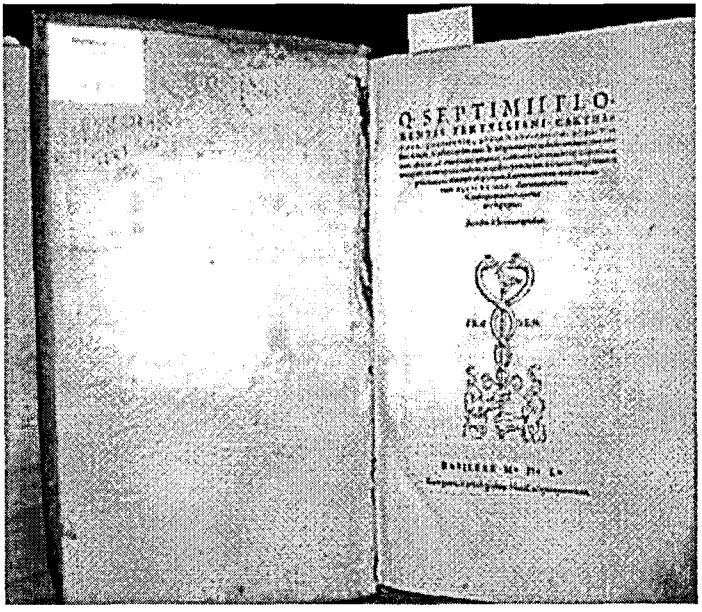
Wilson, Stephen G., "*Marcion and the Jews*", Wilson, Stephen G.(ed.by-1986) *Anti-Judaism in Early Christianity* – vol.2: Separation and Polemic, Canada: Ontario.

Wilson, Stephen G. (1995) *Related Strangers – Jews and Christians 70-170 C.E.*, Minneapolis: Fortress Press.

EKLER:

I. Adversus Marcionem

Tertullian - ADVERSUS MARCİONEM, 1550 Basilea baskısı.



Kartacalı Tertullian'ın M. 2. yy.'da Markûniyye'ye karşı yazdığı *Adversus Marcionem* adlı reddiyenin 16. yüzyıla ait Latince bir baskısından. (Belçika Katholieke Leuven Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Eski Eserler Bölümü'nden)

A nis & laudis humanæ sectatores inculat per Esaiam: Populus meus qui vos beatos dicunt, seducunt vos, & vias pedum vestrorum disturbant. Prohibet & alias fidere omnino in hominem, sic & in laudari hominis, vt per Hieremiam, Maledictus homo qui spem habet in homine. Nam & in psalmo CXIX. Bonum est fidere in deum, quàm fidere in hominem. Et bonum est sperare in deum, quàm sperare in principes. Ita totum quod ab homine captatur, (1) abdixit creator, nedum benedictionem. Pseudoprophetas autem laudatos siue benedictos à patribus eorum, tam eius est exprobrare, quam prophetas vexatos & recusatos: sicut iniuriæ prophetarum non pertinuissent ad deum ipsorum, ita nec gratiæ pseudoprophetarum displicuissent, nisi deo prophetarum: Sed vobis dico, inquit, qui audistis: ostendens hoc olim mandatum à creatore, loquete in aures audientium. Diligite inimicos vestros, & benedicite eos qui vos oderunt, & orate pro eis qui vos calumniantur. Hæc creator vna Ieremi. 17. Psal. 118. Mat. 5.

B pronunciatione eluit per Esaiam: Dicite fratres nostri estis, eis qui vos oderunt. Si enim qui inimici sunt & oderunt & maledicunt, & calumniantur, fratres appellandi sunt, vtique & benedici odientes & orare pro calumniatoribus iussit, quicos fratres deputari præcepit. Nouum planè patientiam docet Christus, etiam vicem iniuriæ cohibens permissam à creatore, oculum exigente pro oculo, & dentem pro dente: contra ipse leuem amplius maxillam offerri iubens (2) & super tunicam pallio quoque cedi. Planè hæc Christus adecerit, vt supplementa consentanea disciplinæ creatoris. Atque adeo hoc statim renunciandum est, an disciplina patientiæ prædicatur penes creatorem. Sic per Zachariam præcepit, ne vnusquisque malitiæ fratris sui meminerit, sednec proximi. Nam & rursus: Malitiam, inquit, proximi sui quisque ne recogitet. Multò magis patientiam indixit iniuriæ, qui indixit oblitionem. Sed & cum dicit: Mihi vindictam, & ego vindicabo: proindè patientiam docet vindictæ expe- Esa 66. b Nouæ Christi patientiæ. Exod 21. Mat 5. Zacha. 7.

C ctatricem. In quantum ergo fidem non capit, vt idem videatur, & dentem pro dente, oculum pro oculo, in vicem iniuriam * exigere, qui non modo vicem, sed etiam vltionem, etiam retributionem & recogitationem iniuriæ prohibet: In tantum aperitur nobis quomodo oculum pro oculo, & dentem pro dente censuerit, non ad secundam iniuriam talionis permittendam, quam prohibuerat in- Deut. 19. terdicta vltione, sed ad primam coërcendam quam prohibuerat talione opposito, vt vnusquisque respiciens (3) licentiam secundæ iniuriæ à prima semetipsum contineret. Facilius enim vim comprimi scit repræsentatione talionis, quàm repromissione vltionis. Vtrumque autem constituendum fuit pro natura & fide hominum: vt qui deo crederet, vltionem à deo expectaret: qui minus fideret, leges talionis timeret. Hanc legis voluntatem de intellectu laborantem, dominus & sabbati & legis, & omnium paternarum dispositionum Christus & reuelauit & comportem fecit, mandans alterius quoque maxillæ oblationem, vt tantò magis vicem iniuriæ extingueret, quam & lex per talionem voluerat impedire, certè quam prophetia manifestè coërcuerat, & memoriam iniuriæ prohibens, (4) & vltionem ad deum retigens. Ita si quid Christus intulit nũ aduersario, (5) sed adiutorio præcepto, non destruxit disciplinas creatoris. Denique si in ipsam rationem patientiæ præcipiendæ, & quidem tam plenè atque perfectè considerem, non constitet, si non est creatoris, qui vindictam repromittit, qui iudicem præstat. Alioquin si tantum patientiæ pondus non modo non repercutiendi, sed & aliam maxillam præbendi, & non modo non remaledicendi, sed etiam benedicendi, & non modo non retinendi tunicam, sed & amplius & pallium concedendi, is mihi imponit qui non sit me defensurus, inuacuum patientiam præcepit, non exhibens mihi mercedem præcepti, patientiæ dico fructum, quod est vltio, quam mihi permisisse debuerat, si ipse non præstaret: aut si mihi non permittebat, ipse præstaret. Quoniam & disciplinæ interest iniurias vindicari, metu enim vltionis omnis iniquitas refrenatur. Cæterùm passim emissa libertate dominabitur, vtrum quæ oculum effoderit, & omnem dentem excitatura præ impunitatis securitate. Sed hoc est dei optimi & tantum boni, patientiæ iniuriam facere, violentiæ ianuam pandere, probos non defendere, improbos non defendere, improbos non coërcere. Omni petenti te dato, vtique iudigenti: vel tanto magis indigenti, si etiam & abundanti. (6) Ne quis ergo indigeat, datori paratam habes in Deuteronomio formam creatoris: Non erit, inquit, in te indigens: vti benedicens benedicat te dominus deus tuus: Datorem scilicet, qui fecerit non esse indigentem. Et plus hic, non enim petenti iubet dari. Sed non sic, inquit, indigens in te, id est cura vltrò ne sit, quo magis petenti præiudicat dandum, etiam in sequentibus: Si autem fuerit indigens è fratribus tuis, non auertes cor tuum, nec constringes manum tuam à fratre indigente. Aperiens aperies illi manum, fœnus fœnerabis illi quantum desideret, fœnus enim nisi petenti dari nõ solet. Sed de * fœnore postmodum. Nunc si quis voluerit argumentari, creatorem quidem fratribus dari iussisse, Christum verò omnibus petentibus, vt hoc sit nouum atque diuersum, imò vnum erit ex his per quæ lex creatoris erit in Christo. Non enim aliud Christus in omnes præcepit, quàm quod creator in fratres. Nam & si maior est bonitas quæ operatur in extraneos, sed non prior ea quæ ante debetur in proximos. Quis enim poterit diligere extraneos? Quod si secũdus gradus bonitatis est in extraneos, qui in proximos primus est, eiusdem erit secundus gradus cuius & pri- Mat. 7. Deut. 15. * dato Mat. 5.

ANNOTATIONES.

1 Abdixit creator. *Pro abdicauit & reiecit, repudiauit, thi nir, quam prophetæ vexarũt. Infrà maledicunt & calumniantur.* 2 Et super tunicam pallio quoque cedi. *Hoc est, vt vltro tunicam ademptam pallio quoque cedamus.* 3 Licentiam secundæ iniuriæ. *Quo latronia afficiatur is qui primam iniuriam passus est.* 4 Et vltionem ad deum retigens. *Sic etiam supra locutus est. Et infra, adulterium fulcire in homine.* 5 Sed adiutorio præcepto. *Ad salutares præcepti. Et libro primo quæ tempore arbores & metuendæ inuisæ & sinu.* 6 Ne quis ergo indigeat. *Deu-*

Aşağıdaki Latince metin yukarıda fotoğrafı verilmiş olan orijinal sayfanın modern edisyonundan alınmıştır: *Tertullian - Adversus Marcionem*, edited and translated by Ernest Evans (1972), Oxford: Clarendon Press, s.336-342, *Adv.Marc.* c.IV – 15-17.

"...(Benedictio)-nis et laudis humanae sectatores incusat per Esaiam: Populus meus, qui vos beatos dicunt, seducunt vos et vias pedum vestrorum isturbant. Prohibet et alias fidere omnino in hominem, sic et in laudem hominis, ut per Hieremiam: Maledictus homo qui spem habet in homine. [15] Nam et in psalmo cxvii: Bonum est confidere in deum[7] quam confidere in homine, et bonum est sperare in deum[7] quam sperare in principes. Ita totum quod ab homine captatur, abdixit creator, nedum benedictionem. Pseudoprophetas autem laudatos sive benedictos a patribus eorum tam eius est exprobrare quam prophetas vexatos et recusatos: sicut iniuriae prophetarum non pertinuissent ad deum[8] ipsorum, ita nec gratiae pseudoprophetarum displicuissent nisi deo prophetarum.

16. [1] Sed vobis dico, inquit, qui auditis (ostendens hoc olim mandatum a creatore, Loquere in aures audientium), diligite inimicos vestros, et benedicite eos qui vos oderunt, et orate pro eis qui vos calumniantur. Haec creator una pronuntiatione clusit per Esaiam: Dicite, fratres nostri estis, eis qui vos oderunt. Si enim qui inimici sunt et oderunt et maledicunt et calumniantur fratres appellandi sunt, utique et benedici odientes et orari pro calumniatoribus iussit, qui eos fratres deputari praecepit. [2] Novam plane patientiam docet Christus, etiam vicem iniuriae cohibens permissam a creatore, oculum exigente pro oculo et dentem pro dente, contra ipse alteram amplius maxillam offerri iubens, et super 15. 7 deum (bis) MR: dominum Pam.: domino Oeh. (qui et postea scripsit principibus) 8 <nisi> ad deum Kroy. (forsan recte) tunicam pallio quoque cedi. Plane haec Christus adiecerit ut supplementa consentanea disciplinae creatoris. Atque adeo hoc statim renuntiandum est, an disciplina patientiae praedicatur penes creatorem. [3] Si per Zachariam praecepit ne unusquisque malitiae fratris sui meminerit, sed nec proximi. Nam et rursus, Malitiam, inquit, proximi sui unusquisque ne recogitet. Multo magis patientiam indixit iniuriae qui indixit oblivionem. Sed et cum dicit, Mihi vindictam, et ego vindicabo, proinde patientiam docet vindictae expectatricem. [4] In quantum ergo fidem non capit ut idem videatur et dentem pro dente, oculum pro oculo, in vicem iniuriae exigere qui non modo vicem, sed etiam ultionem, etiam recordationem et recogitationem iniuriae prohibet, in tantum aperitur nobis quomodo oculum pro oculo et dentem pro dente censuerit, non ad secundam iniuriam talionis permittendam, quam prohibuerat interdicta ultione, sed ad primam coercendam, quam prohibuerat talione

opposito,1 ut unusquisque respiciens licentiam secundae iniuriae a prima semetipsum contineret. [5] Facilius enim vim comprimi scit repraesentatione talionis quam repromissione ultionis. Utrumque autem constituendum fuit pro natura et fide hominum, ut qui deo crederet ultionem a deo expectaret, qui minus fideret leges talionis timeret. Hanc legis voluntatem de intellectu laborantem dominus et sabbati et legis et omnium paternarum dispositionum Christus et revelavit et compotem fecit, mandans alterius quoque maxillae oblationem, ut tanto magis vicem iniuriae extingueret quam et lex per talionem voluerat impedisse, certe quam prophetia manifeste coercuerat, et memoriam iniuriae prohibens et ultionem ad deum redigens. [6] Ita si quid Christus intulit, non adversario sed adiutore praecepto, non destruxit disciplinas creatoris. Denique si in ipsam rationem patientiae praecipiendae, et quidem tam plenae atque perfectae, considerem, non consistet si non est creatoris, qui vindictam repromittit, qui iudicem praestat. Alioquin si tantum patientiae pondus non modo non repercutiendi sed et aliam maxillam praebendi, et non modo non remaledicendi sed etiam benedicendi, et non modo non retinendi tunicam sed et amplius et pallium concedendi, is mihi imponit qui non sit me defensurus, in vacuum patientiam praecepit, non exhibens mihi mercedem praecepti, patientiae dico fructum, quod est ultio, quam mihi permisisse debuerat si ipse non praestat, aut si mihi non permittebat ipse praestare,2 quoniam et disciplinae interest iniuriam vindicari. [7] Metu enim ultionis omnis iniquitas refrenatur. Ceterum passim emissa libertate dominabitur, utrumque oculum effossura et omnem dentem excitatura prae impunitatis securitate. Sed hoc est dei optimi et tantum boni, patientiae iniuriam facere, violentiae ianuam pandere, probos non defendere, improbos non coercere. [8] Omni petenti te dato, utique indigenti, vel tanto magis indigenti si etiam et abundanti. Ne quis ergo indigeat, datori imperatam habes in Deuteronomio formam creatoris.Non erit, inquit, in te indigens, uti benedicens benedicat te dominus deus tuus, datorem scilicet, qui fecerit non esse indigentem. [9] Et plus hic. Non enim petenti iubet dari: Sed non sit, inquit, indigens in te, id est cura ultro ne sit; quo magis petenti praeiudicat dandum. Etiam in sequentibus: Si autem fuerit indigens e fratribus tuis, non avertes cor tuum, nec constringes manum tuam a fratre indigente: aperiens aperies illi manum, fenus fenerabis illi, quantum desiderarit. [10] Fenus enim nisi petenti dari non solet. Sed defenore postmodum. Nunc si qui voluerit argumentari creatorem quidem fratribus dari iussisse, Christum vero omnibus petentibus, ut hoc sit novum atque diversum, immo unum erit ex his per quae lex creatoris erit in Christo. Non enim aliud Christus in omnes praecepit quam quod creator in fratres. Nam etsi maior est bonitas quae operatur in extraneos, sed non prior ea quae ante deberet in

proximos. [11] Quis enim poterit diligere extraneos? Quodsi secundus gradus bonitatis est in extraneos qui in proximos primus est, eiusdem erit secundus gradus cuius et primus..."

15.[j] Isa. 65: 13 sq. [k]Ps. 126: 5 [l] Isa. 3: 12 LXX [m] Jer. 17:5[n] Ps. 118: 8
16. [a] 2 Esd. 15:1 [b] Isa. 66: 5 LXX
16. [c] Zech. 7: 10 LXX [d]Zech. 8: 17 LXX 12: 19 [e] Deut. 32: 35; cf. Rom.
16.[f] Deut. 15: 4 LXX [g] Deut. 15: 7

Aşağıdaki İngilizce metin yukarıda Latince metnin Evans edisyonundaki çevirisinden alınmıştır: Tertullian - Adversus Marcionem, edited and translated by Ernest Evans (1972), Oxford: Clarendon Press, s.337-343, Adv.Marc. c.IV – 15-17.

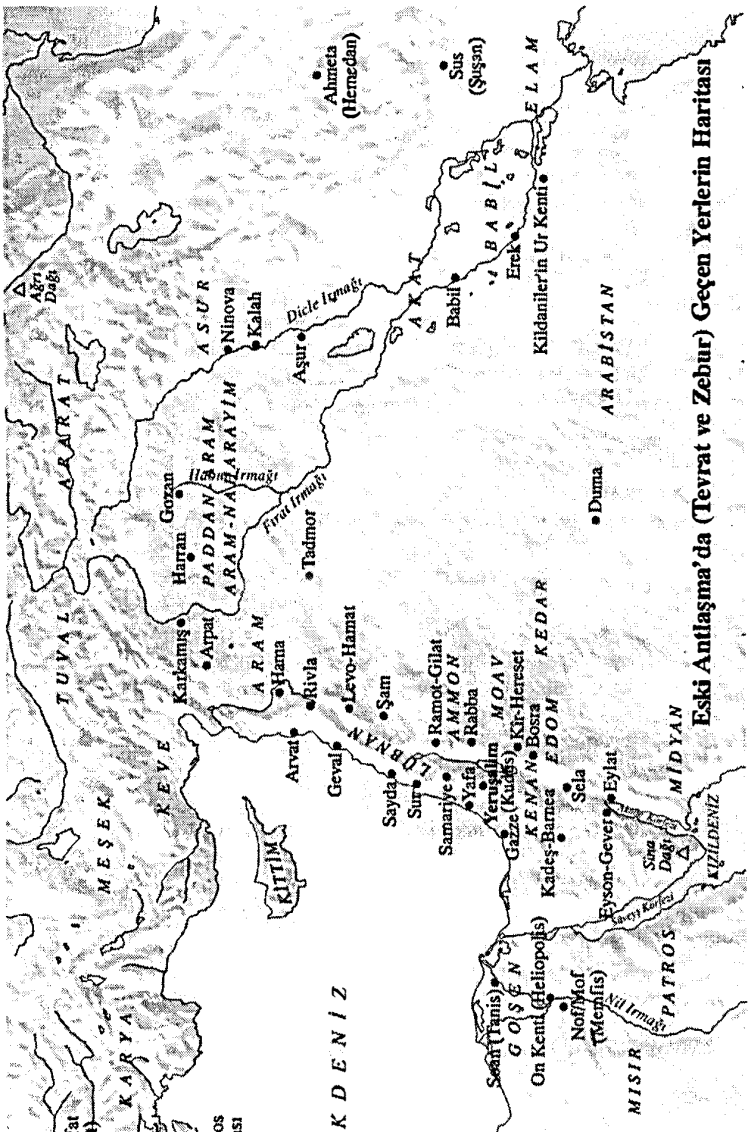
"...No less does the Creator, by Isaiah, censure those who seek after the blessing and praise of men: O my people, they that call you blessed do lead you astray and disturb the paths of your feet. And in other terms he even forbids them to have any confidence in a man, and consequently not in man's praise, as by Jeremiah, Cursed is the man who hath hope in a man. For he says also in psalm one hundred and seventeen, It is better to trust in God than to put confidence in man, and it is better to hope in God than to hope in princes. So then everything that people try to obtain from man, the Creator has given judgement against, including their well-speaking. He it is who condemns their fathers no less for praising and blessing the false prophets, than for persecuting and rejecting the true prophets: just as the insults done to the prophets could not have been acceptable to the God of those prophets, even so the favours done to the false prophets could have been displeasing only to the God of the true prophets.

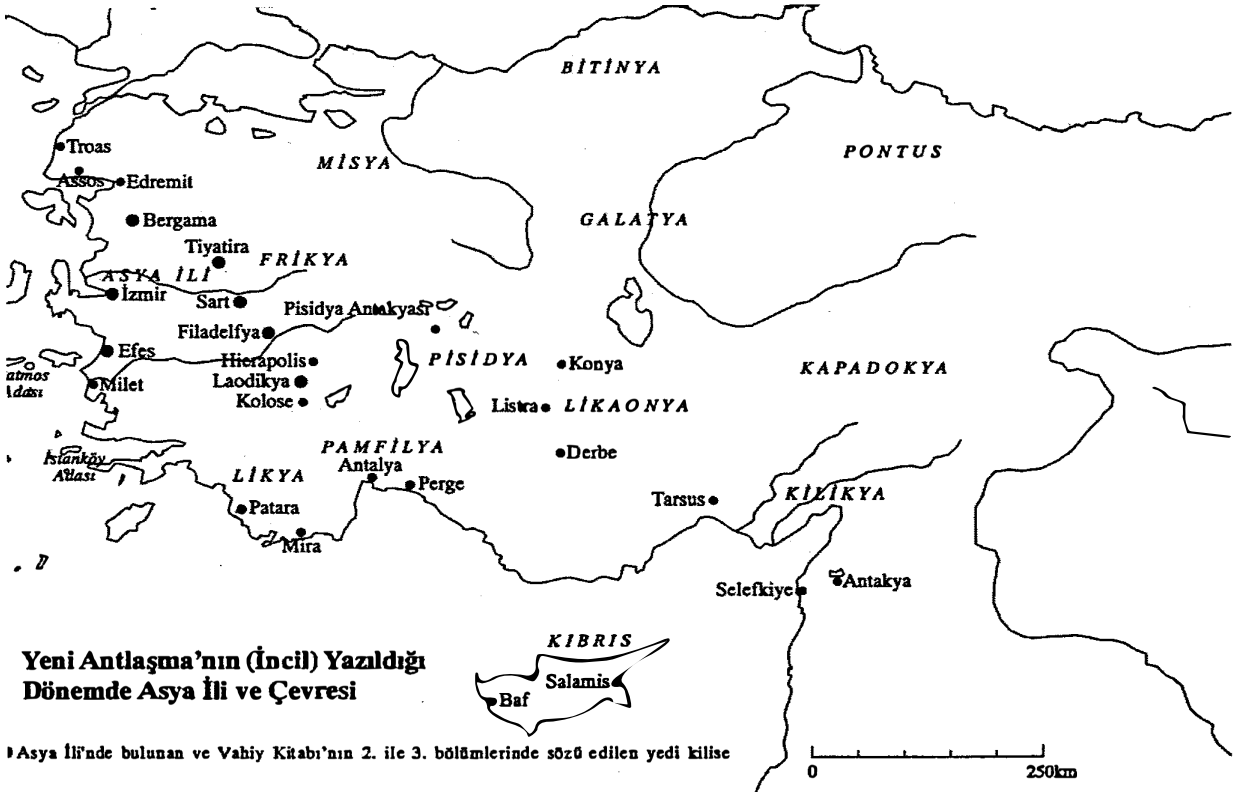
16. [Luke 6: 27-31.] But, he says, to you I say who hear—proving that this is a long-standing command of the Creator, Speak in the ears of them that hear—Love your enemies, and bless them that hate you, and pray for them that speak evil of you. All this the Creator has enclosed in one sentence by Isaiah, Say to them that hate you, Ye are our brethren. For if we have to address as brethren those who are our enemies, who hate us and curse us and speak evil of us, evidently he who gave instructions for them to be reckoned as brethren is the one who has given the command to bless those that hate us and pray for those who speak evil of us. Admittedly Christ teaches a new degree of forbearance, when he puts restraint on that retaliation for injury which the Creator

permitted by demanding an eye for an eye and a tooth for a tooth: for he on the contrary orders us rather to offer the other cheek, and in addition to the coat to let go of the cloak also. Evidently Christ will have added this as supplementary, yet in agreement with the Creator's rules. So we need an immediate decision on this question, whether the rule of forbearance is contained in the Creator's teaching. When by Zechariah he gives the instruction, Let not any one of you remember his brother's malice, that includes his neighbour. For again he says, Let not any one of you think over his neighbour's malice. He who has charged them to forget the injury has even more than given them charge to bear with it. But again when he says, Vengeance is mine and I will avenge, he inculcates forbearance, as that which stands in expectation of vengeance. So then, in so far as it is quite incredible that the demand of tooth for tooth and eye for eye in return for an injury should proceed from the same one who forbids not only retaliation, not only vengeance, but even the remembrance and recollection of injury, to that extent it becomes clear to us in what sense he decreed an eye for an eye and a tooth for a tooth—not so as to permit a second injury of retaliation, seeing he had forbidden this by prohibiting vengeance, but so as to set restraint upon the first. This he had forbidden by the interposition of retaliation, so that every man, having regard to that permission for a second injury, might abstain from committing the first. For he is aware that violence is more readily restrained by the immediate application of retaliation than by the promise of future revenge. Both of these had to be provided for, to meet human nature and men's faith, so that the man who believed God might expect God to exact vengeance, while the man who was deficient in faith should have respect for the laws of retaliation. This was the intention of that law, but it was in difficulties through lack of understanding, until Christ, as Lord both of the sabbath and of the law and of all his Father's ordinances, both revealed <its purpose> and made it capable <of comprehension> when he commanded the offering even of the other cheek: for by so doing he put an end to those reprisals for injury which the law had intended to check by retaliation, reprisals which beyond doubt the prophecy had manifestly brought under restraint when it forbade the remembrance of injury and referred vengeance back to God. Consequently, whatever addition Christ made, he caused no destruction of the Creator's rules: for the command he gave was not in opposition but in furtherance of them. So then if I look for his actual reason for enjoining forbearance, forbearance so full and complete, it can only be convincing if it appertains to that Creator who promises vengeance and presents himself as judge. Otherwise if such a burden of forbearance, in not only not striking back but even of presenting the other cheek, in not only not returning insults but even of kindly speaking, in not only not

holding on to one's coat but even of letting go of one's cloak also, is imposed upon me by one who is not going to be my defender, in vain does he enjoin forbearance: for he sets before me no reward for <following> his injunction, I mean, no fruit of my endurance: and this is the revenge which he ought to have left in my discretion if he himself does not provide it, or else, if he was not leaving it to me, he ought to provide it for me: because it is in the interest of good conduct, that injury should be avenged. For it is by fear of vengeance that all iniquity is kept in check. But for that, if indiscriminate liberty is accorded, iniquity will get the mastery, so as to pluck out both eyes, and knock out all the teeth, because it is convinced of impunity. But this is characteristic of that supremely good god, who is kind and nothing more, to inflict injury upon forbearance, to open the door to violence, to abstain from defending the righteous, and to leave the wicked unconstrained. Give to everyone that asketh thee evidently, to the man in need, or perhaps so much the more to the man in need, if it includes the man with abundance. So then to prevent any from being in need, you find that in Deuteronomy there is imposed upon the giver the example of the Creator, who says, There shall be no needy person in thee, that the Lord thy God may surely bless thee—the giver, it means, who has caused there to be no needy person. But there is more here. For his command is, to give to one who does not ask: Let there not be, he says, a needy person in thee, which means, without being asked, take care that there shall not be: by which he makes an even stronger case for giving to the one who does ask. Again in what follows: But if there shall be one in need from among thy brethren, thou shall not turn away thy heart nor shut thy hand from thy brother who is in need: thou shalt surely open to him thy hand, and shall lend him as much as he is in want of. Now a loan is not usually given except to one who asks for it. But about the loan, more hereafter. Now if anyone wishes to argue that the Creator ordered gifts to be given to the brethren, but that Christ said they must be given to all who ask, so that this is something new and different, I answer that this will be one of those points in which the Creator's law is found in Christ. For Christ has prescribed the same action towards all men, as the Creator did towards the brethren. For although that kindness is greater which is exercised towards strangers, it takes no precedence of that which was previously a debt towards the people next door. For who is there that is able to love strangers? But if the second degree of kindness, towards strangers, is the same as that first degree, towards one's neighbours, that second degree will have to belong to the same one to whom the first belonged—much more easily than that the second degree should belong to one whose first was non-existent."

II. İlk Dönem Hıristiyanlığın Yayılış Haritası





Yeni Antlaşma'nın (İncil) Yazıldığı Dönemde Asya İli ve Çevresi

Asya İli'nde bulunan ve Vahiy Kitabı'nın 2. ile 3. bölümlerinde sözü edilen yedi kilise

Pavlus'un İncil'i Yaymak İçin Yaptığı Yolculukların ve Roma Yolculuğunun Güzergâhları
1. yolculuk
2. yolculuk
3. yolculuk
4. yolculuk
0
500km
AKDENİZ
İLLİRİKUM
MAKEDONYA
Filipi
Neapolis
Selanik
Veria
İyon Denizi (Adriya Denizi)
Ege Denizi
Assos
Troas
Alexandria Troas
Mysia
Frigya
Asya
Efes
Miletos
Pamfilya
Aspendos
Perge
Attalya
Pisidya Antakya
Likya
Patara
Myra
Kaunos
Girit
Fenike
Laseya
Salmone
Güzel Limanlar
Lasea
Gavdos Adası
Malta
Sirakuza
Regium
Puteoli
Roma
Üç Hanlar
Appius Çarşısı
Bitinya
Pontus
Galatya
Kappadokya
Derbe
Lystra
Ikonium
Antakya
Selefkiye
Hierapolis
Kolose
Efes
Assos
Troas
Alexandria Troas
Neapolis
Filipi
Selanik
Veria
Sirte Körfezi
Libya
Kirene
Mısır
İskenderiye
Kıbrıs
Salamis
Bar
Sayda
Batlamyus
Antipatris
Sezariye (Caesarea)
Yeruşalim (Kudüs)
Şam
Suriye

İNDEKS

Adversus Marcionem, 6, 14, 60, 62, 78, 97, 124, 127, 130, 132
Adversus Omnes Haereses, 14, 57, 58, 79, 82, 83, 87, 103, 121
aeon, 42
Andrevv, 61, 76
Anicetus, 57, 79, 83, 85, 112
Antakya, 23, 35, 50, 64,65, 89
apolojetik, 10, 14, 55, 59,111, 114
apolojist, 15, 59,104
apostolik, 51, 58, 80, 82, 109, 111
Arâmîce, 37
Aristides, 54, 59
Aryanizm, 51
Aryusçu, 47
Âsâru'l-Bâqıyye, 15,118
Athenagoras, 54, 55, 59,117, 124
Augustine, 49.51.86, 114
Avestan, 70
Babil, 63, 64,65, 69, 71
Bardaisan, 14, 79, 87
birkat ha-minim, 35
Bîrûnî, 15,99, 118
Bogomiller, 43
Budizm, 48
Câhız, 15,118
Cerdo, 57, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 113
çarmıh, 62
Deyr- Ali, 88
Dımaşk, 22
diakon, 75, 105
diteist, 85, 87, 98, 100
diteizm, 44
Donatist, 51
Donatizm, 5, 50, 51
Donatus, 50
Ebiyonitler, 31.39.41
Eflâtun, 25
Eflâtuncu, 53
ekmek-şarap ayini, 25, 104
Ekmek-şarap ayini, 49
el-Fihrist, 88, 99, 121
Elkasaitler, 31,41
enkarnasyon, 29, 71, 102
Ephraem, 79, 87
Epikürcü, 25,27
Epiphanus, 14, 63
Eski Ahit, 12, 29, 39, 41, 42, 44, 49, 81, 92,96, 98, 100, 101, 102, 110
Eusebius, 15, 29, 30, 45, 53, 54, 55, 59, 74, 76, 82, 87, 112, 119
Eznik de Kolb, 14, 76, 87, 106
Filistin, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 55, 63, 72, 89
Frigya, 45 g
ayr-i Yahudî, 28
Gentile, 26.29.30.31, 118
Gnostik, 17, 19,42, 79, 94
Grek, 34, 52, 55, 58.59.66, 70, 72,123
halaka, 36
havariler, 30, 37, 39, 80, 81, 109, 111, 112
Helenik, 27,65
helenistik, 63.64.66
heresiolojist, 40, 60
Heresy, 12, 37,49, 77,117, 118, 123
Heretiklere Reddiye, 57, 79, 81, 86, 112
Hesap Günü, 56
Ignatius, 109, 112
Irenaeus, 14, 30, 55, 57, 58, 59, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 93, 96, 97, 103, 110, 111, 112, 114, 121, 123
İbn Hazm, 103, 121
İbn Nedim, 88
Îsevî, 13.26.27
İznik Konsili, 51
Justin, 55, 56, 57, 59, 74, 83, 85, 86, 87, 102, 104, 111, 114, 117, 120, 122
Kaçarîler, 43
Karahallı, 46
Karayakuplu, 46
katolik, 8, 32, 38, 51, 75, 76, 77, 79, 80, 81,85, 87, 104, 105, 110
Kibele, 44
Kilise babaları, 12.29.47, 51, 57,109
Kitabu'l Bad' ve't-Tarîh, 15, 122
Kitâbu't-Tenbîh, 15.102.122
Konstantln, 33, 50
Kristoloji, 6, 93, 99
Lebaba, 88
Leuven, 9, 10, 128
liturji, 70, 74, 103
liturjik, 69, 74, 76
Makdîsî, 15, 122
Mani, 48, 49, 79, 87, 102, 118

Maniheizm, 5.48.51, 62, 88, 102
Mâturîdî, 103, 122
Melito, 55, 59
meshummad, 35
Mesîhıyye, 21
Mesûdî, 15,16, 102, 122
Minim, 36,121
Mithra, 67,68
Mitra, 63, 67, 68, 69, 70,71, 103
Mitraizm, 5,62, 66, 67, 69, 71, 103, 104
Monarkyanizm, 5,48
Montanizm, 5.44.45.46.124
Montanus, 40.44.46
mucize, 52
Mûsevî, 11, 12, 13, 17, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 36, 37.41.63, 72
Mûsevî Hıristiyan, 29,37
mürted, 31,36
Nag Hammadi, 19,42, 58,94
Nâsıralılar, 31.36.41
Nasrânî, 21
Nestûrî, 79
notzrim, 36
Novatian, 50
Novatyanistler, 50
Onsekiz Dua, 35
Origen, 12,23, 24,30,53,58,59,77,114
Ortodoks, 11.32.43.46, 60
Panarion, 14,45, 78, 82, 106, 119
Papias, 81
Paraclete, 45
Paskalya, 40, 57
Patristik, 9, 10, 12, 59
Pavlikyanlar, 43, 113
Pavlus, 12, 16, 17, 18, 22, 26, 28, 29, 30, 32, 38, 39, 40, 41, 44, 46, 58, 60, 72, 77, 84, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 109, 110, 114
Peraea, 29
Petrus, 28, 30, 39, 57, 60, 61, 72, 76, 80, 100
piskopos, 42, 55, 75, 78, 80, 81, 82, 104
Polycarp, 57, 74, 80, 81, 85, 87, 91, 92, 100, 109, 110, 111, 112, 113, 123
Pontus, 22, 61, 62, 64, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 78, 98, 119
Quadratus, 53, 54, 59
rabbânî, 34, 64
râfızî, 7, 8, 11, 18, 21, 29, 30, 31, 35, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 47, 48, 49, 51, 57, 58, 60, 61, 66, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 91, 94, 100, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 115
Reddiye, 14, 15, 23, 76, 97
reenkarnasyon, 48
Roma, 5, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 42, 44, 48, 49' 50, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64,65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 87,' 102, 110, 112, 113, 114
sakrament, 104, 110
Sardis, 34, 55, 118
schisma, 38
Septuagint, 63, 96
Simon, 56, 71, 79, 82, 83, 84, 123
Simun Magnus, 42
Sina, 54
Sinop, 5, 11, 33, 44, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 86, 87, 89, 112, 113
Sol Invictus, 63, 70
St.Katerina köyü, 54
Stoacı, 25,27
Sudûrcu, 42
Suriye, 27, 49, 53, 63, 64, 75, 76, 87, 89, 106, 114
Şehristânî, 102, 124
Tanrı'dan Korkanlar, 23, 34
tenasüh, 48
Tertullian, 14, 59, 62, 73, 75, 78, 79, 82, 86, 93, 96, 97, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 114, 124, 127, 130, 132
Thales, 54
Theodotus, 47
Trajan, 73, 112
Uşak, 45,46, 124
Üniteryanizm, 5.47.48
Ürdün, 29, 30
Vaftizci Yahya, 22
Valentinus, 40,42, 84
vejetaryen, 49
yahudi şeriati, 101
yaşlılar heyeti, 40
Yavneh, 35, 36
Yeni Ahit, 6, 8, 12, 13, 16, 17, 18, 22, 23, 28, 29, 37, 39, 42, 44, 64, 72, 77, 85, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 110, 114
Yeni Kudüs, 45,46
Yeruşalim, 22, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 37, 41,50, 64,66, 72, 75
Yuhanna, 42,49, 57, 81, 86, 87
Yunan, 14, 27, 29, 53, 55, 67, 69, 76, 114
Zerdüşt, 67, 68, 70