

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

KONFÜÇYÜSCÜLÜKTE İNANÇ VE AHLAK İLİŞKİSİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Şeyda ACAR

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

KONFÜÇYÜŞÇÜLÜKTE İNANÇ VE AHLAK İLİŞKİSİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi

Şeyda ACAR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR

Ankara-2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

KONFÜÇYÜŞÇÜLÜKTE İNANÇ VE AHLAK İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

- 1. Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR**
- 2. Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK**
- 3. Doç. Dr. Şevket ÖZCAN**

Tez Savunması Tarihi: 30/06/2022

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR danışmanlığında hazırladığım “Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi (Ankara.2022) ” adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 30/06/2022

Adı-Soyadı ve İmzası

Şeyda ACAR

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	1
ÖNSÖZ	2
GİRİŞ	4
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, METODU VE KAYNAKLARI	4
B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5
C. ÇİN İNANÇLARININ TARİHSEL ARKA PLANI.....	10
D. ÇİN KÜLTÜRÜNDE ORTAYA ÇIKAN DÜŞÜNCE EKOLLERİ.....	11
1. Fajia (Yasa Ekolü)	12
2. Mojia (Mo Ekolü/Mohizm):.....	15
3. Mingjia (İsimler Ekolü):	17
BİRİNCİ BÖLÜM:	20
KONFÜÇYÜŞÇÜ İNANÇ SİSTEMİNİN TEMELLERİ	20
1. Çin Kültürünün/İnancının Ortak Kavramları	20
1. 1. Dao	20
1. 2. Yin ve Yang	24
1. 3. Atalar Kültü	30
2. Konfüçyüsçü İnanç Sisteminin Özellikleri ve İlgili Kavramlar	33
2. 1. Rujiao	33
2. 2. Tian	36
2. 3. Jünzi	47
İKİNCİ BÖLÜM:	52
KONFÜÇYÜŞÇÜLÜKTE AHLAKİ DEĞERLER	52
1. Konfüçyüsçü Ahlak Sistemi ve İlgili Kavramlar	52
1. 1. Ren ve De	52
1. 2. İnsan Doğası	61
1. 3. Wulun ve Sangang	69
1. 4. Konfüçyüsçülükte Aile	72
2. Konfüçyüsçülükte Ritüel ve Uygulamalar	75
2. 1. Konfüçyüsçülükte li	75
2. 2. Konfüçyüsçülükte Kurban.....	81
SONUÇ	85
ÖZET	88
ABSTRACT	89
KAYNAKÇA	90

KISALTMALAR

bkz. bakınız

c. cilt

çev. çeviren

ed. editör

MÖ Milattan Önce

MS Milattan Sonra

s. sayfa

ss. sayfa aralıkları

sy. sayı

vb. ve benzeri

vol. volume (sayı)

vs. ve saire

ÖNSÖZ

İnsanın dünya görüşü ile doğrudan ilişkili olan inanç sistemleri değer, ahlak, kültür gibi unsurları içerir. Tarihi süreç boyunca coğrafya ve kültür fark etmeksizin insanlığın bir şekilde kabul ettiği değerler ya da ahlaki kurallar inanç ile ilişkilendirilir. Dünyanın en eski medeniyetlerinden olan Çin, inançlar konusunda oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Primitif ve şamanist gelenekleri bir kenara koyarsak Çin'in inanç sistemleri Konfüçyanizm, Daoizm ve Budizm başlıkları altında toplanır.

Konfüçyanizm, Çin'de kültür krizinin meydana geldiği İlkbahar-Sonbahar Dönemi (MÖ 722-481) ve Savaşan Devletler Dönemi (MÖ 403-221) arasında yaşayan Konfüçyüs'e dayandırılır. Konfüçyüs'ten sonra Mencius ve Xunzi'nin şekillendirdiği Konfüçyanist gelenek Çin kültürünü ve değerler dizisini ön plana çıkaran öğreti ve pratiklerin toplamıdır. Tarihe ve geleneğe bağlılık, atalara saygı, Gök (*tian*) ile yer (*di*) arasında vekil konumunda bulunan imparatorun önemi, insan doğası ve Gök-insan birliği, aile ve devlet yapısının bütünlüğü, başta Konfüçyüs'ün ve sonrasında takipçilerinin dünya tasarımı oluşturan faktörlerdir. Konfüçyüs geleneğinde insan merkezi bir yere sahiptir. İnsanın karakteri ve ahlaki erdemleri üzerinde duran Konfüçyüs, pratik yaşamı göz önünde bulundurarak insanın ve toplumun barış içinde yaşamasına yönelik bir sistem geliştirir.

Çalışmamız giriş ve iki bölüm kapsamında “Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisini ortaya koymaktadır. Giriş bölümünde Çin düşünce ve inanç yapısını oluşturan düşünce ekolleri incelenmiştir. İlk bölümde Çin kültürünün ve inanç sistemlerinin temelini oluşturan kavramlar ile Konfüçyüs geleneğine özgü kavramlar açıklanmıştır. İkinci bölümde Konfüçyüsçülükte bireysel ve toplumsal açıdan ahlak, ritüel ve uygulamalar ele alınmıştır.

Çalışmam boyunca değerli tavsiyelerini ve desteğini esirgemeyen kıymetli katkılarıyla bana yol gösteren hocam Prof. Dr. Ali İsra Güngör'e teşekkür ederim.

Konya 2022

Şeyda Acar



GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, METODU VE KAYNAKLARI

Araştırmamızın konusu Konfüçyüsçülük'te inanç ve ahlak arasındaki ilişki, bu ilişki ağında özellikle değer-inanç ilişkisiyle oluşan ahlakın uygulama alanına yansıma biçimleri ve sürecidir. Kadim ve geniş bir coğrafyaya sahip olan Çin'de farklı düşünce ve inanç sistemleri arasından sıyrılıp günümüze dek varlığını devam ettiren Konfüçyüsçü gelenek Çin'in sınırlarını aşmış Japonya, Kore, Vietnam ve Tayvan gibi birçok ülkede karşılık bulmuştur. Ayrıca Konfüçyüs ve Konfüçyanizm siyaset, ekonomi ve eğitim alanları başta olmak üzere pek çok alanda araştırma konusu yapılmıştır. Bizim araştırma konumuz da Konfüçyüsçü sistemde değer-inanç ilişkisi ve bunun ahlaka dönüşümü ile uygulamalara yansımaları odaklı olacaktır. Dolayısıyla "Konfüçyüsçülükte İnanç ve Ahlak İlişkisi" isimli çalışmamızın amacı Konfüçyanizm'in tarihi süreçte değişimi ve gelişimini göz önünde bulundurarak Konfüçyanist değerlerin inançlar ile ilişkisini ve uygulamalara olan etkisini tespit etmektir.

Çalışmamızda Konfüçyanizm'in kutsal metinleri başta olmak üzere ilgili kaynaklar Dinler Tarihi'nin tasvir edici (deskriptif) metodu ile incelenmiştir. Yine çalışmamızda alana özgü karşılaştırma metoduna başvurarak Konfüçyanizm kapsamında inanç ve ahlak ilişkisi ele alınmıştır. Çalışmamızın amacına uygun olarak, araştırmamızda teolojik ve felsefi yaklaşımlar ile bilimsel ve filolojik temellendirmelerden yararlanılmıştır.

Araştırmamızda kullandığımız kaynakların büyük bir kısmı konumuzla ilgili Çince'den İngilizceye, bir kısmı da İngilizceden Türkçeye çevrilmiş uluslararası çalışmalardan oluşmaktadır. Bu konuda Türkiye'de oldukça sınırlı sayıda kaynak ile Dinler Tarihi kitaplarındaki bilgiler de kaynaklarımız arasında yer almıştır. Çin dilinin farklı bir sisteme sahip olması araştırmacılar açısından bazı güçlükler neden olmaktadır. Çin'in Kutsal metinleri dâhil olmak üzere kaynaklara Batı literatürü ve Türkçe eserler üzerinden

ulaşmamız çeviri kıyaslarını zorunlu kılmıştır. Çince karakterlerin romanizasyonu büyük oranda Wade Giles ve Pinyin sistemleri ile sağlanır. Çin alanında araştırma yapan kişi için özel isimlerden kavramlara, ekollerden devlet isimlerine farklı çevirilerle karşılaşmak kaçınılmaz olmaktadır. Çin ile ilgili çalışmaların az olması ve görece tekrarlardan oluşması bu farklı çevirilerin karşılaştırmalı incelenmesini gerektirmektedir. Modern Çin düşüncesinde önemli bir yeri olan Fung Yu-Lan'ın *Çin Felsefesi Tarihi* adlı eseri çalışmamız için öncelikli kaynaklardan biri olmuştur. Wen Haiming ve Daisetz Teitaro Suzuki tarafından yazılan *Çin Felsefesi Tarihi* eserleri de aynı minvalde değerlendirilebilir. Fung Yu-Lan'ın kitabı Wade Giles, Suzuki ve Haiming'in kitapları ise Pinyin sistemine göre çevrilmiştir. Günümüz dünya literatüründe büyük oranda Pinyin sisteminin kabul edilmesi sebebiyle alışmamızda Pinyin sistemini kullanmayı tercih ettik. Konfcys dönemine ait toplumsal ve siyasal normlar konusunda görüşlerin, insan davranışlarının ve insani ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin sözlerin yer aldığı Beş Klasik içerisinden *Konuşmalar*, kozmoloji ve insan yaşamı arasındaki bağa dikkat çeken *Değişimler*, *dao* kavramına dair ana kaynaklardan olan ve Laozi'ya atfedilen *Dao De Jing* konumuz itibariyle temel kaynaklardandır. Çin'in tarihsel durumu konusunda Wolfram Eberhad'ın *Çin Tarihi* adlı eserini esas aldık. Konfcys ile ilgili Lin Yutang *The Wisdom of Confucius*, Çin inancı ile ilgili konularda Micea Eliade yararlandığımız önemli kaynaklar arasında yer almıştır. Türkiye'deki Dinler Tarihi kitapları da temel kaynaklarımızdandır.

B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Genelde Çin inanç, kültür ve düşünce yapısını; özelde Konfcyanizm'i anlamak için ilgili kavramları doğru anlamak gerekmektedir. Bu çerçevede önemli kavramlardan bazıları şunlardır:

Dao (道): Yol, doktrin, ilke, prensip anlamlarına karşılık gelen *dao* Daoizm ile bağdaştırılsa da Çin düşünce ve inanç yapısının genelinde bulunan en temel kavramlardandır. Konfüçyüs'ün sözlerinde *tiandao* (Gök'ün Yolu), *dao*'ya uygunluk ve *dao*'ya ulaşmak şeklindeki ifadeler doğru yol, doğru davranış, doğru ilişkiler gibi birçok anlamı kapsayacak niteliktedir. Konfüçyüsçülükte kişinin erdemlere ulaşması, toplumun düzeni, Gök-evren-insan birliği *dao*'ya uygun bir yaşam ile elde edilebilir.

De (德): *De* manevi güç, insanda iyi ve kötü potansiyelinin olması, erdemlilik gibi ahlaki anlamları barındırır. Çin düşüncesinde *dao*'nun *de* ile ortaya çıktığı görüşü yaygındır. *De*, Konfüçyüs düşüncesinde ahlakın açıklanmasında büyük bir role sahiptir ve *de* kavramı iyi nitelikler için kullanılır.

Tian (天): *Tian* kavramının en yaygın anlamı Gök'tür (Heaven). İncanın merkezinde ve dünyevi hayatı düzenlemede önemli bir konumu olan Gök, Konfüçyüs'ün görüşleri ile öne çıkmış ve sistemleştirilmiştir. Güç sahibi, aktif, yönetici ve soyut bir tanrı tasavvuru Çin'de ve özellikle Konfüçyüsçülükte *tian* kavramı ile karşılanmıştır. Konfüçyüs geleneğinde *tian*, *dao* ile ilişkilendirilmiş ve imparator kültü *tian*'e dayandırılmıştır.

Tianzi (天子): Gök'ün yeryüzündeki vekili ve Gök'ün oğlu anlamına gelen *tianzi*, Çin imparatorları için kullanılan bir kavramdır. İdeal yöneticinin *tian* tarafından başa getirildiğine inanan Çin toplumu imparatora *tianzi* unvanını vererek kutsallık atfeder. *Tianzi* tarafından Gök ve yer arasındaki bağın ve toplumsal düzenin sağlandığına inanılır.

Di (地): Bu kavram yer anlamına gelmektedir. *Di*, kozmolojik ve ahlaki açıdan Gök (*tian*) ile yer (*di*) birliği fikrindeki ikinci unsurdur. *Yin-yang* prensibinde olduğu gibi Gök-yer ilişkisi birbirini tamamlayan ve birbiriyle uyumlu olan bir bütündür. Bu düşüncenin üçüncü unsurunu ise insan oluşturur.

Ren (人): İnsan, insaniyet, yardımseverlik ve merhamet gibi farklı anlamlarda kullanılan *ren*, Konfüçyüsçülükteki beş erdemi (*ren, yi, li, zhi, xin*) ifade etmek için

kullanılan şemsiye bir kavramdır. Konfüçyüs'ün sözlerinde ise ren hem bu genel anlamıyla hem de tek tek diğer erdemler için kullanılmıştır. *Ren* aynı zamanda insanın yaratılışı, yaşayışı ve ahlaki eğilimleriyle ilgili kapsamlı bir anlam içerir.

Jünzi (君子): İdeal insan, üstün insan ya da örnek insan olarak çevrilen *jünzi* Konfüçyüs öncesine dayanan bir kavramdır. Ancak Konfüçyüs *jünzi*'nin anlamını önceki kullanımlarından farklı bir boyuta taşımıştır. *Jünzi* yönetici, bey, soylu gibi anlamlara karşılık gelirken Konfüçyüs ile birlikte ahlaki bir anlam taşımaya başlamıştır. Soya dayalı statüyü ifade eden bu kavram Konfüçyüs sayesinde insanın çabası ve erdemler sonucunda ulaştığı konum haline gelmiştir. Böylece *jünzi*, ahlaki eğilimleri *de* ile davranışa dönüştüren ve *dao* ile uyumlu olan insan anlamında kullanılmıştır.

Xiaoren (小人): Alçak insan, küçük insan, basit insan, değersiz insan anlamına gelen *xiaoren* Konfüçyüs sistemindeki *jünzi*'nin karşısında yer almaktadır. Buradaki alçak insan ya da küçük insan tabiri ahlaki açıdan aşağı bir seviyede olan insanı ifade etmektedir.

Xiao (孝): Hayırlı, örnek evlat olmak ve anne-babaya saygı anlamında kullanılan *xiao*, Konfüçyüsçülükteki erdemlerin temeli olarak kabul edilir. *Xiao* atalara saygı anlamı ile hem yaşarken hem de öldükten sonra ebeveynlere karşı görevleri kapsar. Toplumun en küçük birimi ve merkezi olarak kabul edilen ailenin önemli bir konuma sahip olması *xiao* düşüncesini de vazgeçilmez bir yere getirir.

Yi (义): Dürüst, doğru, adil olmak; doğru ve yerinde olan karşılığındaki *yi* kavramı Konfüçyüsçülükteki temel erdemlerdendir. Konfüçyüs geleneğinde insanların dürüst olması ve doğruluktan ayrılmaması üzerinde durulur. Özellikle imparatorların *yi* sıfatını taşıyarak *jünzi* olması gerekliliği toplumun refahı için zorunlu görülmüştür.

Li (礼): Ritüel, törelere ve adetlere uymak, ayinler, görgü kuralları anlamlarını taşıyan *li* kavramı geniş bir kapsama sahiptir. Özellikle soyluların uyması gereken kuralları ifade eden bu kavram Konfüçyüs'e göre herkesin uyması gereken kurallardır. Toplumsal düzen, sosyal ilişkiler, yönetim, kültür, gelenek konularının *li* ile açıklanması ve tapınaklarda *li*

kurallarının uygulanması *li* kavramının kapsamını ortaya koymaktadır. Pratiklerle ilişkilendirilen *li* aynı zamanda ahlaki bir değer taşır.

Zhi (知): *Zhi* bilgi, bilgili olmak, hikmet anlamında Konfüçyüsçü erdemler arasında yer alır. *Jünzi* olabilmenin şartlarından biri olan *zhi* iyi ile kötüyü ayırt eden, öğrenen ve deneyim sahibi olan insanları ifade eder. Konfüçyüs imparatorun bilgili olmasını ve bu bilgiyi toplum için kullanmasını öğütlemiştir.

Xin (信): güvenilirlik karşılığında kullanılan *xin* Konfüçyüsçülükteki beş erdem sınıflandırmasında yer alır.

Zhong yong (中庸): Aşırılıktan kaçınmak, ölçülü olmak, abartılı davranıştan uzak durmak, orta yolda olmak anlamına gelen bu kavram insanların sorumluluklarını bilmesini, sınırların belirlenmesini kapsar. *Zhong yong* ilkesi ile hem duygularda hem de davranışlarda ölçülü olarak bireysel ve toplumsal mutluluğun sağlanacağına, sosyal hayatta düzenin tesis edileceğine inanılır.

Zhong (忠): *Zhong* ilkesi bağlılık, sadakat ve görevbilirlik anlamlarını taşır. Burada bağlılık ve sadakatten kasıt yöneticiye ya da herhangi bir insana karşı olabileceği gibi kurallara ve *li*'ye karşı da olabilir. *Zhong* kavramı kapsamında *li*'ye uygun davranış görevbilirlik olarak anlaşılır.

Shu (恕): Bağışlayıcı olmak anlamındaki *shu* kavramı *jünzi* olmanın şartlarından biridir. İmparatorun, beylerin ve alt kademedeki yöneticilerin birbirleriyle uzlaşıcı, halka karşı bağışlayıcı olması *shu* ilkesi ile açıklanır. Altın kural ya da diğer kâmlık olarak bilinen 'kendin için istemediğini başkaları için de isteme' ifadesi *shu* kapsamında kişiyi anlayış sahibi ve bağışlayıcı olmaya yöneltir.

Yong (勇): Cesaret, cesur olmak anlamında kullanılsa da *yong* sadece korkmamak olarak anlaşılmamalıdır. Kişinin ahlaki erdemleri yerine getirmesi, koruması ve bu

erdemler için mücadele etmesi *yong* ilkesinin esasını oluşturur. *Yong* ilkesi, kişinin *jünzi* olabilmesi için gerekli olan şartlardan biridir.

Tianming (天命): *Tianming* Gök'ün (yönetici gücün) emirleri, Gök'ün belirlediği kaderdir. Konfüçyüs'e göre insanın çabası ile bu kader yön değiştirebilir. Kişi erdemler sayesinde *jünzi* olabilir ve kaderi iyi bir yönde ilerler. Aksi durumda da insan ahlaki değerlerden uzaklaşarak kötü bir kadere sahip olabilir.

Tiandao (天道): *Tiandao* Gök'ün emirlerini yerine getirmek için izlenen yol, evrenin düzeni demektir. Konfüçyüs inancında iki önemli düşünceyi ifade eden *tian* ve *dao* kavramlarının birleşmesi ile dünya hayatındaki akış ve insan davranışlarının nasıl olması gerektiği açıklanır. Konfüçyüs geleneğine göre evren ile insan yaşamının uyumu ya da Gök-yer ve insan bütünlüğü *tiandao* ile sağlanır.

Tianxia (天下): *Tianxia* Çin düşüncesinde 'Gök altındaki her şey' anlamında fiziki olarak yeryüzünü ve yaşamı ifade eder.

Yin (阴) - Yang (阳): Çin düşüncesinde daha çok kozmoloji kuramı olarak değerlendirilen *yin-yang* prensibi *qi*'nin iki farklı şekli ya da *qi*'yi oluşturan iki güç olarak tanımlanır. *Yin-yang* kozmolojinin yanı sıra metafizik, ahlaki, toplumsal, sanatsal, tıbbi alanlar başta olmak üzere birçok konuda karşımıza çıkar. *Yin* yer, karanlık, soğuk, dişil; *yang* gök, aydınlık, sıcak, eril gibi birbirine zıt anlamları içerir. Buna rağmen *yin* ve *yang* birbirini tamamlayıcı ve birbiriyle uyumlu güçler olarak nitelendirilir.

Qi (气): Hava, yaşam enerjisi soyut ve somut nitelik anlamlarına gelen *qi* sonraki dönemlerde madde anlamında da kullanılmıştır. Kozmolojik açıdan önem taşıyan *qi* düşüncesi *li* prensibi ile ilişkilendirilmiş Yeni-Konfüçyüsçülükte ana konular arasında yer almıştır.¹

¹ Bkz. İlknur Sertdemir, "Klasik Çin Metinlerinde İnsan Kavramı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, ss. 29-42; Daisetz Teitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Ankara: Say Yayınları, 2012, ss. 186-196; Bülent Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2017, ss. 29-42.

C. ÇİN İNANÇLARININ TARİHSEL ARKA PLANI

Çin’de MÖ 3000 yıl öncesinde insan yaşamına dair izler bulunsa da Çin kültürü daha sonraki dönemlerle ilişkilendirilir.² Arkeolojik bulgular sayesinde Shang devri (MÖ 1766-1122) ile beraber bir Çin uygarlığından bahsedilir. Ancak Çin kültürüne dair asıl dayanak Zhou dönemi (MÖ 1122-256) yazılı belgeleridir. Kaynaklara göre, arkaik dönemden öncesine uzanan Çin, sarı nehir etrafında oluşan bir medeniyetin tarihidir.

Çin kültür tarihinin en eski dönemlerinde ilkel nitelikli çeşitli inançlara, şamanist unsurlara ve animist düşüncelere rastlanmıştır. İlkel halk dini olarak isimlendirilebilecek ibadetlerin başında atalara saygı yer almıştır. Bunun yanında toprağa, suya ve genel olarak doğaya gösterilen hürmet Çin’in ibadetleri arasında değerlendirilmektedir. Eski Çin’de pek çok ilkel toplulukta görüldüğü gibi insanlık ve doğa arasında organik bir bütünlük dikkat çekmektedir.³ İlkbahar ve Sonbaharda tanrılara şükran duygusunu göstermek adına takdimeler sunulması ve merasimler düzenlenmesi bu ilişkinin göstergelerindendir. Sonraki süreçte de Çin’de sosyal yaşam ve inançlar arasındaki ilişki karmaşık bir yapıda da olsa devam etmiştir.

Çin inanç dünyası genel olarak Daoizm, Konfüçyanizm ve Budizm’den oluşan inanç ve düşünce sistemleriyle ifade edilir. Daoizm ve Konfüçyanizm Çin’in yerli inançları; Çin’e miladi birinci yüzyılda giren Budizm ise yabancı inanç sistemi olarak değerlendirilir. Konfüçyüs’ün çağdaşı olduğu düşünülen Laozi ile temellendirilen Daoizm mistik karakterli bir inanç ve düşünce sistemi olarak değerlendirilirken, MS 2. yüzyılda sihir ve din karışımı bir yapıya bürünmesine de dikkat çekilir. Budizm’in bir kolu olan Mahayana Budizmi ise Çin’de ilk olarak dini liderler arasında şekillenmiştir. Çin inanç ve kültür tarihinde her birinin önemli bir yeri bulunan bu sistemlerin toplumsal

² Wolfram Eberhard, *Çin Tarihi*, 5. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019, s. 12.

³ Muhaddere Nabi Özerdim, “Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dini İnançlar”, *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi*, Ankara, 26/101, 1962, ss.79-83.

hayatta karşılık gördüğü ve aynı hedefe giden farklı yollar olarak değerlendirildiği dikkat çekmektedir.

Çin toplum yapısı kapsamında sosyal sınıflandırmada toplum; sıradan halk ve eğitimli yüksek sınıf/yönetimdekiler olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrımın ortadan kalkması için girişimlerde bulunan ve eğitimin herkese verilmesi gerekliliği üzerinde duran en belirgin isim Konfüçyanizm'in kurucusu kabul edilen Konfüçyüs olmuştur⁴. Konfüçyüs'ün girişimleri Çin'de hem siyasi hem de toplumsal anlamda büyük bir alana nüfuz etmiştir.

D. ÇİN KÜLTÜRÜNDE ORTAYA ÇIKAN DÜŞÜNCE EKOLLERİ

Eski bir medeniyet olan Çin'de düşünce sistemini anlamak ile inanç sistemlerini anlamak arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. MÖ 1122'den 771 tarihine kadar Batı Zhou Hanedanlığı Çin'de statik bir yönetimle hâkimiyet sağlamıştır. Ancak Doğu Zhou Hanedanlığı döneminde (MÖ 772-256) siyasi ve toplumsal bozulma baş göstermiş ve birçok düşünce okulu ortaya çıkmıştır. Çin düşünce tarihinde İlkbahar-Sonbahar Dönemi (MÖ 722-481) ve Savaşan Devletler Dönemi (MÖ. 403-221) siyasi ve ahlaki çöküşün olduğu ancak düşünsel anlamda yükselişin ortaya çıktığı dönemlerdir. Zhou Hanedanlığı'na rastlayan bu dönemde yaşanan siyasi kırılmalar hayati değer taşımaktadır. Feodal sistemde güç mücadelesi ile dağılan beylikler sonucunda aristokratlar halkın arasına karışmıştır. Bilgiyi ve zenginliği elinde bulunduran bu kişiler Çin düşünce ekollerinin ortaya çıkışında ve sonraki pek çok gelişmede büyük bir rol oynamıştır.

Savaşan Devletler Dönemi'nde ortaya çıkan gruplar Çin düşünce ekolleri kapsamında *Baijia*⁵ (Yüz Ekol) olarak isimlendirilir. Düşünce ekolü kavramı, geriye dönük olarak kullanılan kapsamlı bir kavramdır. Çin'in klasik dönemindeki düşünce temelli gelişmeler

⁴ Henry R. Luce (ed.), *The World's Great Religions*, New York: Time-Life, 1957 s. 73.

⁵ Jia, ekol anlamında kullanılırken Jiao, bir dini hareket, öğreti ya da akım anlamında kullanılır. Bkz. Ninian Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 106.

Yüz Ekol olarak isimlendirilse de genel olarak altı ya da on ekol olarak sınıflandırılır.⁶ Bu ekollerden Konfüçyüsçülük (Ru ekolü) ile ilişkisi bakımından Fa (Yasa), Ming (İsimler/Mantıkçı), Mo (Mohizm) ve Yin-Yang ekolleri araştırmamız için önemlidir. Konfüçyüs'ün kurucusu olarak değerlendirildiği Ru (Bilginler) ekolü geleneklere düzene ve kurallara verdiği değer ile bilinmektedir. Ru ekolü siyasi ve toplumsal sorunların çözümünü ahlaka dayandırırken Fa ekolü sert yasalara dayandırır. Düzen ve kurallar konusunda ahlak temelli yaklaşımı ile Mo ekolü Ru ekolüne daha yakındır. Sosyal düzen için yasa ve katı tutumu ön plana çıkaran Fa ekolü, Ru ve Mo ekollerinden yöntemsel olarak ayrılır. Ru ve Mo ekolünün her ne kadar benzer yönleri olsa da Mo ekolü Ru ekolünün bir eleştirisi olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca Mo ekolü diğer düşünce ekollerinden sıyrılarak bir sistem oluşturmuş, Mohizm olarak Daoizm ve Konfüçyanizm ile birlikte dönemin önemli ekolleri arasında anılmıştır. Klasik dönemin diğer bir ekolü olan Ming ekolü daha çok diğer ekollerin kendi teorilerini geliştirmek için kullandıkları görüşleri içermektedir. Toplumsal düzenin tesisi için çözüm arayan ekoller arasında Yin-yang ekolü ise kozmolojik bağlantılar ile farklı bir sistem ortaya koymuştur. Dönemin düşünce yapısı ve Konfüçyüsçülük ile ilişkisi açısından bu ekollerin en belirgin özellikleri hakkında bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

1. Fajia (Yasa Ekolü)

Savaşan Devletler Dönemi'nde mevcut koşulların kötüye gitmesi, siyasi ve toplumsal sorunlara çözüm aranması farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Siyasette ve yönetimde dikkat çekici fikirler ortaya koyan kişiler Fa ekolünün öncüleri olarak kabul edilmiştir. Yöneticiler Fa ekolünü benimseyen kişilerin tavsiyeleri doğrultusunda başarıya ulaştığı zaman bu kişiler yöneticinin danışmanı ya da bakanı olarak görev

⁶ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 185; Bkz. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, ss. 39-47.

almışlardır. Yönetimde söz sahibi olan Fa ekolünün temel amacı savaşları ve çatışmaları sert yasalarla önlemek olmuştur. Merkezi otorite yanlısı Fa ekolü büyük toprakların yönetilmesinde kullanılmak üzere yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler yöneticinin büyük bir güç elde ederek başarısız olma ihtimalini ortadan kaldırmak üzerine yoğunlaşmıştır. Fa ekolünün içerisinde diğer ekollerin yöntemlerini rasyonel olarak meşrulaştırma ve teorik olarak temellendirme uğraşında olan şahıslar da olmuştur ve Fa ekolü esasen bu kişilerle özdeşleştirilmiştir.

Fa ekolünün en büyük temsilcisi Han Feizi (MÖ 280-233), siyasette güç ve otoriteyi temel alan Shen Dao'dan (MÖ 395-315), insanları idare etme sanatı ile devlet idaresini eşit gören Shen Bu Hai'den (MÖ 395-337), yasa ve düzenlemelere vurgu yapan Shang Yang'den (390-338) etkilenmiştir. Han Feizi bu üç selefın düşünceleri ve döneminin diğer ekollerini sentezleyerek kendi sistemini oluşturmuştur. Han Feizi aynı zamanda Konfüçyüsçü gelenekten olan Xunzi'dan eğitim almıştır. Feizi'nin diğer düşünürler gibi kendi fikirlerinin kabul gördüğü yönetimlerin yanında olmakla ilgilenmemesi, Han Hanedanlığı'na mensubiyeti Konfüçyüsçü ve diğer düşünürlerden ayrılan bir özelliğidir. Konfüçyüs, Mozi, Mencius gibi kişiler geçmiş kralları bilge kral örneği olarak ele alırken, Fa ekolü ve dolayısıyla Han Feizi geçmişi model olarak değil kendi fikirlerini temellendirmek için esas alır. Yine Konfüçyüsçülerin aksine Han Feizi, geçmişe ait gelenekleri ve ahlaki değerleri korumayı ya da düzenlemeyi amaç edinmemiştir. Çünkü Han Feizi, geçmişin ve içinde bulundukları dönemin şartlarının farklı olduğunu, bu yüzden çağın sorunları için yeni yöntemlerin geliştirilmesi gerektiğini düşünmüştür. Han Feizi'nin fikirlerinde odak nokta bugünün şartları ve yasa olduğu için gelenek ve ahlak ile bağdaştırılan Konfüçyüsçülükten uzak bir konumda olduğu düşünülmüştür. Ru ve Fa ekolleri yönetsel olarak farklılık gösterse de Fa ekolünde yasaların herkes için geçerli olması konusu ahlaki bir değere sahiptir. Yasa temelli anlayış ile eşitlik, adalet gibi konular Fa ekolü için ahlaki ilkeler bağlamında değerlendirilebilir.

Feizi, yönetici sınıf için dini inançların ve törenlerin devletin çöküşüne sebep olacağı görüşündedir. Konfüçyüs bilge yöneticiyi ele alırken birey ve toplum odaklı yaklaşımı benimsemiş, Han Feizi ve Fa ekolü ise odak noktasına bizzat yöneticiyi koymuştur. Fa ekolü için güç, hâkimiyet ve ayakta kalmak için temel hedef kitle yöneticiler olmalıdır. Bu ekole göre merkezi otorite, yasa ve katı cezalar sayesinde etkili kontrol ve aristokrasinin yerini bürokrat sınıfın alması yönetimdeki başarıyı sağlar. Fa ekolünün yaklaşımında tüm toplum için geçerli eşit yasaların tesis edilmesi ve yönetici dâhil herkesin bu yasalara uyması Çin'in toplumsal yapısı için önemlidir. Çünkü önceki dönemlerde halkın uyması gereken kurallar ile aristokrat sınıfının uyması gereken kurallar (li) farklıdır.

Fa ekolünün ileri sürdüğü eşit kuralların yanı sıra yöneticinin otorite sahibi olabilmesi için uyması gereken ayrı ilkeler de vardır. Fa ekolü, her şeyin ölçüsünün yasa olduğunu savunur. Bu bağlamda yönetici yasalara uyarak ceza ya da mükâfatlandırma işlerini yürütür. Buradan hareketle Fa ekolü yöneticinin özel bir kabiliyette ya da üstün, örnek bir şahsiyette olmasını zorunlu görmez. Fa ekolünün bu görüşüne karşı, yöneticinin yasa oluşturmak ve çok sayıdaki insanı kontrol edebilmek için belirli kabiliyetlere sahip olması gerektiği savunulmuştur. Fa ekolü yönetme sanatına sahip olduğu sürece yönetici için diğer niteliklerin zorunlu olmadığı, bu işler için kendi yönetiminde başka insanları bulabileceği fikri ile eleştirilere karşılık verir. Fa ekolünün ve Han Feizi'nin görüşleri MÖ 3. yüzyılda on beş yıl hüküm süren Qin Hanedanlığı tarafından benimsenmiştir. Her ne kadar bu dönemde Çin tek bir ülke haline gelse de Qin Hanedanlığı kısa sürede yıkılmıştır. Qin yönetiminde Fa ekolünün öğretileri dışında diğer öğretilerin yasaklanması, kitapların yakılması ve halkın zorbalıklarla karşılaşması Fa ekolüne karşı merhametsizlik suçlamasına ve olumsuz tutumlara sebep olmuştur.⁷ Fa ekolünün, Han Hanedanlığı (MÖ

⁷ Fuat Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018, s. 51-59; Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 212.

206- MS 220) döneminde siyasi yönetim sorunlarının ahlaki değerler ile değil bunun dışındaki çözümler sayesinde giderileceği düşüncesiyle dikkat çektiği görülür⁸.

2. Mojia (Mo Ekolü/Mohizm):

Çin'in klasik döneminde ortaya çıkan siyasi ve daha çok toplumsal problemlere çözüm arayan ekollerden biri de Mo ekolüdür. Bu ekolün kurucusu Mozi'dir. Hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz Mozi'nin muhtemelen MÖ 479-381 yılları arasında yaşadığı düşünülür. ⁹ Mozi'nin başlangıçta Konfüçyüsçü geleneğe mensup olduğu fakat Konfüçyüs öğretilerinin toplum sorunlarını çözmediği gerekçesiyle Konfüçyüs geleneğinden ayrıldığı ileri sürülmektedir. Onun, Konfüçyüs öğretilerini eleştirmesinde ve aristokratik eğilimlerin karşısında olmasında toplumsal statüsünün aşağıda olmasının etkili olduğunu ileri sürenler bulunmaktadır.

Mo ekolü MÖ 5. ve 3. yüzyılları arasında Konfüçyüsçü düşünceden sonra en büyük düşünce ekolü olmuştur. Konfüçyüs öğretilerinin eleştirisi üzerine kurulu olan Mohizm'i anlamak Konfüçyanist geleneği anlamaya katkı sağlayacaktır. İlk olarak bu iki ekol temelde birbirinden farklı olsa da hem Mo ekolü hem de Ru ekolü geçmişi ilham kaynağı olarak değerlendirir. Ancak Konfüçyüs Batı Zhou (MÖ 1122-771) krallarını ideal yönetici olarak kabul ederken Mozi daha geçmişe giderek Xia döneminden (MÖ 2205-1766) imparator Yu'yu model olarak alır.

İkincisi, insanlık ya da insan sevgisi (*ren*) ilkesi Mo ve Konfüçyüs düşüncesinde merkezi bir değerdir. Konfüçyüs düşüncesinde yakından başlayarak genele yayılan hiyerarşik bir sevgi söz konusu iken Mozi için ayrım yapmaksızın, herkes için eşit, evrensel bir sevgi söz konusudur. Mozi bu düşüncesini insanların anlaşmazlıklarını ve

⁸ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 186.

⁹ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 67.

devletlerin savaşmasını önleminin yolu olarak ortaya koyar. Ona göre her şey kendi ailen, toprağın ya da devletin gibi benimsenirse insanlar daha korumacı bir yol izler.

Üçüncüsü, “Her şeyi kuşatan sevgi” olarak isimlendirilen ayırım yapmadan sevmek ilkesi Mozi düşüncesinde ortak değerlerin korunmasını sağlar. Böylece çatışma önlenir, toplum ve devlet için yararlı olan şeyler üzerine yoğunlařılır¹⁰.

Dördüncüsü, Konfüçyüsçülerdeki kader anlayışına karşı çıkan Mozi, insanların önceden belirlenmiş bir yaşamı olursa iyi şeylere (beş iyi) yönelik çabanın anlamlı olmasını ve iyi şeylerin gerçekteşmesini imkân dâhilinde görmez. Mozi beş iyiyi ülkenin zenginleştirilmesi, nüfusun artması, düzen kurmak, savaşa engel olmak ve ruhların kutsamasını kazanmak şeklinde sıralar.

Beşincisi, Konfüçyüs ve Mozi gelenekler konusunda farklı değerlendirmeler yapar. Konfüçyüs geleneğinde önemli bir yeri olan müzik, tören, mezarlara eşyaların koyulması ve uzun süren yas gibi uygulamalar Mozi’ya göre faydacılık ilkesine ters düşer. İnsanların zamanının, enerjisinin ve kaynaklarının boşa harcandığını düşünen Mozi, bu geleneklerin zararlı ve gereksiz olduğunu savunur.¹¹

Konfüçyüsçülerin ruhları kabul edip etmediğı tartışmalı bir konudur. Konfüçyanist gelenekte kurban takdimelerinin önemli bir yerinin olması ruhların kabul edildiğı şeklinde yorumlanırken başka bir görüşte kurban sunumları sadece ölmüş atalara saygı göstergesi olarak kabul edilir. Bu konuda Mozi, Konfüçyüsçülerin ruhları kabul etmediğı halde kurbana önem vermesini tutarsızlık olarak eleştirir. Mozi’nin tanrıyı ve ruhları kabul etmesi ise tabiatüstüne ilgisinden ziyade faydacı bir açıdan yorumlanır. Mozi’nin sisteminde tanrı ve ruhlar sayesinde evrensel sevgi, ceza ve mükâfat konuları daha tutarlı görülür. Bu yüzden Mozi’nin metafizik eğilimleri toplum düzenine katkı sağlaması açısından değerlendirilir.¹²

¹⁰ Mozi’nin doğru ve yanlış ölçütü halk ve devlet için faydalı olup olmamasına göre belirlenir. Bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 72-74.

¹¹ Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine*, s. 31-34

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Yu-Lan s. 7-77.

Mozi düşüncelerini halkı merkeze alarak geliştirir. İnsanların tek ve doğru ölçütlerle yönetilmesi için devletin mutlak ve totaliter bir güçte olmasını savunur. Mozi'nin, devlet yönetimi için referansını Xia döneminden mitolojik öğeleri de barındıran imparatorlardan alması, tanrının ve ruhların devleti kurup yöneticiyi seçtiği aynı zamanda halkın isteği ile yönetimin sürdüğü düşüncesi devletin hem tanrısal hem insani yönünü ortaya çıkarır. Mozi'nin devlette totaliter yönetimi benimsemesi ise mutlak otoriteyi savunan Yasacı ekolle benzerlik gösterir. Ayrıca Mozi siyasette ahlaki değerleri ön planda tutarak Yasacı (Xunzi) ekolden ayrılırken Mozi'nin değerlere önem vermesi Konfüçyüs öğretileri ile benzerlik gösterir.

3. Mingjia (İsimler Ekolü):

Antik Çin'de siyasi ve toplumsal sorunlarla ilgilenen başka bir grup Ming ekolüdür. Tartışmacılar, Mantıkçılar ya da İsimler ekolü olarak da anılan bu topluluğun avukat kökenli olduğu ileri sürülür. İsimler (ming) ile shi (gerçekler, şekiller) arasındaki ilişkiyi incelemeleri sebebiyle bu ekolün İsimler ekolü olarak anıldığı anlaşılmaktadır. Savaşan Devletler Dönemi'nde Ru, Mo ve Fa gibi yaygın düşünce ekollerinden biri olan Ming ekolündeki kişiler, kendilerini daha çok diyaloglar ve paradoksal aforizmalar ile ifade etmişlerdir.¹³ MÖ 4. yüzyılda yaşayan Gong Sun Long ve Hui Shi bu ekolün önde gelen iki ismidir. Gong Sun Long soyut kavramlar üzerinden külliler ve değişmezlik konularını, Hui Shi ise yeryüzündeki varlıkların sınıflanması, görelilik ve değişim konularını tartışmıştır. Gong Sun Long, en büyük ve en küçük tanımları üzerinden mutlaklık ve değişmezlik konusunu örneklendirir. Sun Long, bu büyük-küçük isimlendirmesini insan tecrübesine dayanarak değil, “en büyük, kendisi dışında bir şey olmayan; en küçük, kendi içinde hiçbir şeye sahip olmayan” şeklinde ifade eder. Hui Shi ise görelilik ve değişim üzerinde dursa da kavramların mutlaklığına ulaştıktan sonra somut şeylerin (gerçeklerin)

¹³ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, ss. 111-113

niteliklerinin ve farklılıklarının göreceli olduğunu ve değişime uğradığını ifade eder. Hui Shi, “gökler, yer kadar düşüktür; dağlar, bataklıklarla aynı seviyededir” örneğinde olduğu gibi paradoksal aforizmalar ile düşüncelerini ifade eder ve bu örnekler görecelik teorisi olarak yorumlanır.¹⁴

Bu ekolün isimler ile niteliklere getirdiği teoriler dönemin diğer ekolleri tarafından kendi düşünce sistemlerine uyarlanarak kullanılmıştır. Örneğin Dao metafizik açıdan, Fa siyasi kontrol amacı ile Ming ekolünden faydalanmıştır. Konfüçyüsçülük ise insani değerlerin ahlaki açıdan tanımlanabilmesi, insan ilişkilerinin düzenlenebilmesi için kavramlar ve bu kavramların içerikleri konusunda Ming ekolü teorilerini kullanmıştır.¹⁵

Feodal devletlerin birbirleriyle savaşı, siyasi, toplumsal ve ahlaki düzen arayışları düşünce ekollerinin oluşumundaki etkili faktörler olarak değerlendirilmiştir. Bahsi geçen ekoller dışında Dao ekolü Çin’in kültürel ve düşünsel yapısında önemli bir yere sahiptir. Çin söz konusu olduğunda Konfüçyanizm ve Daoizm iki farklı uçta değerlendirilir. “Daoizm tabiata tabi olmayı vurgularken Konfüçyanizm bir anlamda tabiata hâkim olmayı ve onu değiştirmeyi, dönüştürmeyi vurgular.”¹⁶ Konfüçyüsçülük toplum sınırları içerisinde insanın sorumlulukları ve dünya ile ilgilenirken Daoizm’in ilgisi toplumun ötesindedir. Sonraki dönemde oluşan Yeni-Konfüçyanizm ve Yeni-Daoizm, Konfüçyanist ve Daoist öğretileri yakınlaştırmaya çalışan öğretiler olarak değerlendirilir.¹⁷

Çin düşünce tarihinin temellerinde Zhou döneminde ortaya çıkan düşünce ekolleri olsa da düşünce ve inanç faktörlerinin iç içe değerlendirildiği hanedanlıklar üzerinden farklı kategoriler yapılmıştır. Bu kapsamda Han Hanedanlığı döneminde klasikler üzerine çalışmalar yapılmış, Wei-Jin Hanedanlıkları döneminde Yeni Daoculuk önem kazanmış,

¹⁴ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, ss. 114-124, s. 170

¹⁵ Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, s. 38, 39.

¹⁶ Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, s. 23

¹⁷ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 27, 28

Sui-Tang Hanedanlıkları Budizm ile anılmıştır. Song-Ming Hanedanlıklarında ise Yeni Konfüçyanizm ve modern felsefe dikkat çekmiştir. Kozmolojik ve ontolojik açıdan Han Hanedanlığı kozmolojisi ve Wei-Jin Hanedanlıkları ontolojisi Çin düşünce tasvirinde öne çıkmıştır. Modern dönemde Sinoloji-Batı karşılaştırma çalışmalarının da katkısıyla batı metodolojisinin etkisi artmıştır. Bu çalışmalarda Hu Shi, Fung Yu-Lan ve Xiong Shili gibi isimler öne çıkmıştır.¹⁸ Tüm bu ekoller, inançlar ve devletler göz önüne alındığında Çin toplum yapısında ve insani değerler dizisinde Konfüçyüs öğretilerinin büyük bir etkiye sahip olması Çin toplumunun Konfüçyanist yapı ile eş değer görülmesine neden olmuştur.

¹⁸ Wen Haiming, *Çin Felsefesi: Çin'de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, çev. Aysun Güneysu. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014, s. 13-18.

BİRİNCİ BÖLÜM:

KONFÜÇYÜŞÇÜ İNANÇ SİSTEMİNİN TEMELLERİ

1. Çin Kültürünün/İnancının Ortak Kavramları

Araştırma konumuz açısından Konfüçyüsçü inanç sistemi, bunun değerler ile ilişkisini ve ahlak anlayışına yansımalarını ortaya koyabilmek için öncelikle söz konusu sistemin temel kaynaklarını oluşturan bazı kavramlar üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu kavramlar Dao, Ying-Yang ve Atalar Kültü kavramlarıdır.

1. 1. Dao

Dao kavramsal olarak Daoizm içerisinde ele alınsa da Çin kültürünün ve inanç sistemlerinin geneline hâkim olan bir değerdir. *Dao* esas itibariyle Laozi'ya atfedilen *Dao De Jing*'de anlatılır ve sonraki dönemde Zhuangzi tarafından açıklanıp sistemleştirilir.¹⁹ 'Yol' olarak çevrilen *dao*, Shang Hanedanlığı dönemine ait metinlerde 'yol, patika' Doğu Zhou Hanedanlığı döneminde (772-256) de 'usul' anlamında kullanılmıştır. Doğu Zhou döneminde *dao*'nun 'usul' anlamı önce yöneticilerin 'doğru yol'da olmaları ve 'yol gösterme'leri anlamına evrilmiş daha sonra da 'öğreti, inanç, doktrin' anlamlarını ifade etmiştir. *Dao* aynı zamanda mutlak, nihai ve tek varlık, kozmik yasa²⁰ ve insanların takip ettiği öğreti anlamında kullanılmıştır. *Dao*, Laozi düşüncesinde geniş bir anlam ihtiva eder. Laozi'ya göre *dao* benzersiz bir metafizik varlığı, genel ahlaki ilkeleri ve inançları kapsar; takip etmek ve söylemek anlamlarını içerir. Konfüçyüs'ün *dao* kullanımlarından

¹⁹ Daoist gelenekte *dao* kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Toshihiko Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

²⁰ İnsandaki (mikrokozmos) düzen fikri makrokozmosda göksel ve aşkın bir yasa modeli (*dao*, *artha*, *rta*, *themis*...) olarak yansır. (Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi, 1994, s. 44). Hinduizm tarihinde Sanskritçe *dhr* kökünden gelen *dharma* kavramının içerdiği anlamlardan biri, "âlemin özünde var olduğuna inanılan kozmik bir yasa" şeklindedir. (Cemil Kutlutürk, *Hinduizm'de Avatar İnancı*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 74, 75). Türk inancı kapsamında benzer bir örnek olan töre, giderek toplumsal bir müessese halini alsa da yasa, kanun, yol anlamlarını içermektedir. Bkz. Hikmet Tanyu, "Türk Töresi Üzerinde Yeni Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, cilt: XXIII, s. 97-120.

biri ise kralların *dao*'su (kralların öğretileri) şeklindedir. Konfüçyüs burada kadim ve örnek olan kralların faaliyetlerini *dao* ile tanımlamıştır.²¹

Dao, insanın dünya ile etkileşiminde üzerinde yürüdüğü yol ve konuştuğu sözdür. İsimlerin ve dilin ötesindeki bir dünya ile kurulan iletişim hali olarak da düşünülebilir.²² Burada yapılan *dao* tanımı mistik bir yaklaşımla ifade edilmiştir. Evrenin akli ve her türlü hareketin ilkesi olan *dao* aklın kavrayışını aşar. *Dao* fikri, süreç içerisinde fiziki ve metafiziki açıdan farklı şekillerde yorumlanmıştır.²³ İsimlendirilemez, tanımlanamaz, evreni kontrol eden, her şeye yaşam ve form veren, her şeyden önce var olan tanımlarının yanı sıra *dao*'ya belirsiz, sessiz, izole, değişmeyen ve sonsuz döngü anlamları da yüklenir.²⁴ Burada sıraladığımız tanımlanamaz, isimlendirilemez, mistik ve her şeyin kaynağı ifadeleri Dao De Jing metninde şu şekilde geçer:

“Gösterebildiğin Yol (*dao*) asıl Yol (*dao*) değil

Ad verebildiğin ad asıl ad değil

Adlandırılmazsa o, kaynağı göğün yerin

Adlandırılırsa o, anası bin bir türün

Demek

Hep tutkusuz olanlar görür onun özünü

Hep tutkulu olanlar görür onun yüzünü

Bu ikisi birlikte doğar

Ve adlandırınca ayrılır

Sırdır birlik

Sırlar sırrı

Kapısı sayısız mucizelerin”²⁵

²¹ Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, s. 93, 94

²² Haiming, *Çin Felsefesi: Çin’de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, s. 52.

²³ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 55, 56.

²⁴ Luce, *The World’s Great Religions*, s. 77; Störig, *İlk Çağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan*, s. 143-145.

²⁵ Lao Tse, *Tao Te Ching*, çev. Ömer Tulgan, 3. Baskı, İstanbul: Yol Yayıncılık, 2020, s. 27 (1).

Dao için kozmolojik anlamda her şeyden önce var olan, bir döngüyü temsil eden, izole, tek, isimsiz vb. tanımları *Dao De Jing*'de şöyle ifade edilmiştir:

“Bir şey var ki ayrımsız ve yetkin

Gökle yer yokken de vardı o

Sessiz ve bir başına

Yalnız durur değişmeden

Döner gider kendi yolunu kesmeden

Sen istersen dünyanın anası de

Bilmiyorum adını

Söz (Yol, *dao*) diyorum ona”²⁶

Dao bağlamında sunilik ve keyfilik, doğallık ve kendiliğindenliğin karşısındadır. İsimlendirilemeyen, sınırlandırılmayan *dao* kendiliğindendir ve kendisiyle bütün varlıklar var olmaya başlar.²⁷ Varlıkta her şey evrensel *dao*'dan *de* alır. *De* kavramı güç ve erdem şeklinde açıklanır. Bir şeyin *de*'si, var olanın kendisi ne ise odur.²⁸ Buradaki *de*, var olmanın potansiyeli olarak düşünülebilir. Bu tanımlar ve yorumlar *dao*'nun hem kozmolojik hem de metafizik yönünü ortaya koyar.

Dao, Daoizm'de metafizik açıdan incelenirken Konfüçyanizm'de olgular alanına yansımıştır. Konfüçyüs düşüncesinde *dao* tam olarak pozitif bir anlam içerir ve olması gerekeni, uyumu yansıtır. Konfüçyüs düşüncesinde insan davranışlarının düzenlenmesi açısından “*dao*'ya uymak” şeklinde ifade edilen faaliyetler, ulaşılması gereken hedefleri gösterir. Konfüçyüs, Daoist gelenekte ifade edilen *dao*'yu kabul etmiş ve daha çok *tian* kavramını öne çıkarmıştır. Konfüçyüs'ün öne çıkardığı *tian* düşüncesi ile *dao* birleştirilir ve *tiandao* düşüncesi ortaya çıkar. *Tiandao*; Gök'ün ilkesi/yolu, Gök'ün emirlerini yerine getirmek için izlenen yol, evrenin düzeni gibi anlamlara gelir. Gök ve yerin birlikte

²⁶ Tse, *Tao Te Ching*, s. 48 (25).

²⁷ (41)” ... Yol gizemli ve adsızdır, ama ancak onunla var olur her şey.” Tse, *Tao Te Ching*, s. 64.

²⁸ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 136.

kullanımında Gök'ün yolu, düzenleyen; yerin yolu, şekillendiren anlamında kullanılmıştır. Gök (*tian*) ile yer (*di*) arasındaki uyuma dikkat çeken Konfüçyüs bu uyumun *dao*'ya uygun yaşam ile mümkün olacağını ileri sürer. Gök-yer uyumunu sağlayan *dao*, insan davranışlarındaki erdem (*de*) ile açığa çıkar. Yani Laozi'daki *dao* ve *de* düşüncesi, Konfüçyüs'te dünyevi hayatın düzen ve barış içerisinde sürdürülebilmesi *dao*'ya uygunluktur ve bu uyum insan davranışında *de* ile ortaya çıkmaktadır. Böylece Gök-yer ikiliği ve insan arasındaki uyum ile denge ve birlik sağlanır.²⁹ Konfüçyüs'ün Gök ve yer birliğinin insanın ahlaki davranışları sayesinde sağlanacağını düşünmesi *dao* ve *de* kavramlarının merkezine insanı koymayı gerektirmiştir. Bu yüzden Konfüçyüs ahlakında *dao*'ya uymak ideal yönetici, ideal insan, ideal toplum ve ideal ilişkiler açısından değerlendirilir. Konfüçyüs yaşadığı dönemde barış ve düzen için toplumsal ve ahlaki konular kadar yönetim üzerinde de durmuştur. Konfüçyüs doğru siyaseti Konuşmalar kitabında *dao*'ya (Yol) uymakla ilişkilendirir:

Konfüçyüs der ki: “Beyliğin [devletin] siyaseti Yol'a (*dao*'ya) uygunsa [iyi ve parlaksa], sözler ve davranışlar da samimi olur; beyliğin [devletin] siyaseti Yol'a (*dao*'ya) uygun değilse [kötü ve karanlıksa] davranışlar samimi, sözler ihtiyatlı olur.”³⁰

Konfüçyanist gelenekten “Zi Xia der ki: Bütün zanaatkârlar, zanaatlarını icra ettikleri yerde çalışır. Üst insan da bu Yol'a girmek için çalışır.”³¹ Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere *dao*, Konfüçyanizm'de yasa, kanun, izlenmesi gereken yol anlamında kullanılırken ulaşılması gereken hedef olarak da kabul edilir.

Konfüçyüs'ün metafizik konulardan ziyade hayatın rutini içerisinde insanların iyi ve doğru bir şekilde yaşamasına yönelik genel tutumu Çin geleneğindeki *dao* öğretisine yaklaşımını etkilemiştir. Konfüçyüs, *dao*'yu müstakil olarak kabul ederken Gök ile de ilişkilendirmiş, Gök-yer ve insan uyumuna, birliğine katkı sağlayacak şekilde

²⁹ Sertdemir, “Klasik Çin Metinlerinde İnsan Kavramı”, s. 42, 71.

³⁰ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Giray Fidan, İstanbul: Dedalus Kitap, 2017, s. 107(XIV/3). Ayrıca bkz. s. 123 (XV/29).

³¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 148 (XIX/7).

yorumlamıştır. Konfüçyüs tarafından Gök inancı ve insanların eylemlerinin ahlaki çerçevede şekillendirilmesi *dao*, *tian* ve *de* öğretileri ile Konfüçyanist değerlere uygun olarak ele alınmıştır.

1. 2. Yin ve Yang

Yin-yang Çin medeniyetinde metafizikten kozmolojiye, sanattan günlük yaşama her alanda etkisini gösteren bir prensiptir. *Yin-yang*, Doğu Zhou döneminde oluşan düşünce ekolleri arasında anılsa da hakkında bilgiye bu ekolün temsilcileri aracılığıyla değil, Laozi, Zhuangzi ve Konfüçyüsçü gelenekten Xunzi sayesinde ulaşılmıştır.³²



Birbirine dolanmış görünümü veren iki şeklin oluşturduğu mutlaklığı temsil eden daire *yin-yang* sembolüdür.

Yang: beyaz, pozitif, aktif, eril, sıcak, kuru, sert, ışık, kararlı, bir tepenin güneyi, bir nehir kıyısının kuzeyi; *yin*: siyah, negatif, pasif, dişil, soğuk, ıslak, yumuşak, karanlık, gizemli, değişken, bulutlu, bir tepenin kuzey tarafı, bir nehir kıyısının güneyi anlamlarını taşır. Cenneti/Gök'ü ağırlıklı olarak *yang*, dünyayı/yeri ağırlıklı olarak *yin* karakteri içerir. *Yin-yang* düşüncesi tarih öncesi dönemlere dayansa da Çin yazılı kaynaklarında MÖ 4. yüzyılda evrenin iki gücün etkileşimi sonucu oluştuğu fikri *yin-yang* etkileşimi olarak yer almıştır. Bu iki güç *yin-yang* prensibi olarak açıklanır ve bu prensip sonsuz bir ilişki içerisinde. *Yin-yang* klasik düalizm anlayışından farklıdır. *Yin-yang*, sonsuz çatışmanın içinde birbirine ihtiyaç duyan, birbirini tamamlayan ve birbiriyle uyumlu bir bütün olduğu için iyi olan prensip olarak açıklanır.³³

Yin-yang genel olarak Çin'de özel olarak Konfüçyanizm'de kozmoloji kapsamında ele alınır. Bir düzen olmadan yaşamın mümkün olmayacağı düşüncesi kozmos kuramlarını meydana getirir. Bu kozmos kuramları insanın düzen kurmak için ihtiyaç duyduğu

³² Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, s. 45, 46

³³ Luce, *The World's Great Religions/The Philosophy of China* s. 77; Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 195.

yapıları oluşturur. Düzenle ilişkilendirdiğimiz kozmoloji aynı zamanda toplumun evreni algılama biçimine, kültürel değerlerine ve inançlarına ışık tutar. Dinlerde kutsal kitaplar yaratılış ve kozmoloji konularına dair anlatılar içerir.³⁴ Çin’de MÖ 2. yüzyıla ait bir mitte başlangıçta sadece karanlık ve aydınlıktan oluşan bir kaosun bulunduğu inanılır. Özü aydınlık olan *yang*, gökyüzü; özü karanlık olan *yin* yeryüzü haline gelmiştir. *Yin-yang* beraberliği (*tiandi*/Gök-yer birliği) ile *wuxing* (beş evre) ve sonrasında canlılar, insanlar (varlık) var olmuştur.³⁵

Wuxing (beş evre); tahta, ateş, metal, su, toprak olarak sıralanır. Beş madde/unsur/güç olarak da isimlendirilen bu evreler birbirini oluşturur ve aynı zamanda birbirini yok eder. Öyle ki bu evrelerin her biri varlığın oluşum aşamalarını temsil eder. Bu beş evrenin karşılıklı ve dinamik etkileşimi doğadaki döngüyü ve varlıkların oluşum sürecini temellendirir. Çin düşüncesinde bu evrelere insanların da sahip olduğu ve insanlarda bu evrelerden birinin daha baskın olduğu görüşü yaygındır.³⁶

Yin-yang’ın Çin inanç ve kültür yapısının temellerinden olan *dao* ile ilişkisini ortaya koymak konunun bütün olarak incelenmesini sağlar. *Dao De Jing*’de *dao*’yu (bir) ve *yin-yang*’ı (iki) kozmolojik açıdan anlatan pasajlar:

“Yüce Erdem’in (*de*) içinde

Yalnız Söz (*dao*) var biçimlenen

³⁴ Konfüçyanist metinlerden Beş Klasik arasında yer alan Değişimler Kitabı *yin-yang* prensibine dayalı bir kozmoloji anlatısı içerir. Bu tür anlatılar inançların şekillenmesinde ve insanların dünya görüşünde önemli bir yere sahiptir. Örneğin Tevrat’ta, “Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı...” şeklinde başlayan devamında yeryüzü şekilleri ve bitkileri tasvir eden, “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı...” (bkz. Tevrat, Yaratılış 1:1-37) girişinden sonra da Adem-Havva hakkında bilgiler içeren pasajlar Yahudi inancında Tanrı-İnsan-Varlık sorularına cevap niteliğindedir. Kur’an’da, “... semavat ve arz bitişik idiler, Biz onları ayırdık, hayatı olan her şeyi sudan yaptık.” (Kur’an-ı Kerim Meali, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. el-Enbiya 21/30) “Rabbin meleklerle: Muhakkak ben yeryüzünde bir halife yaratacağım...” (el-Bakara 2/30) gibi pek çok ayet vardır. Kur’an-ı Kerim’de evrenin, insanın yaratılışı ve yeniden dirilme konuları pek çok surede konu edinilmiştir. Hristiyanlıkta ise mistik bir yeri olan Yuhanna İncilinin “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi/Tanrı’daydı ve Söz Tanrı’ydı.” (İncil, Yuhanna 1:1) ifadesiyle başlaması kozmolojik açıdan felsefi ve dini tartışmalarca çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.

³⁵ David A. Leeming, *A’dan Z’ye Dünya Mitolojisi*, çev. Nurdan Soysal, Ankara: Say Yayınları, 2017, s. 227.

³⁶ Martin Palmer, *Yin ve Yang*, çev. Nafiz Güder, İstanbul: Dharma Yayınları, 2004, s. 38; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 388.

Söz (*dao*) etkiler varlıkları salt kaos ve karanlıkta

Karanlık ve kaos ki biçimler var içinde

Kaos ve karanlık ki varlıklar var içinde

Derinlik ve gizem ki öz var içinde

Öz eksiksiz gerçekliktir inanç var içinde...”³⁷ Burada *dao* ve *de* kavramsal olarak tanımlanmasa da evrenin oluşumu ve varlık konusunda *dao* ile *de*’nin ilişkisi ortaya koyulur. *Dao de*’ye göre daha ilksel bir yerdeyken *de*’nin *dao* ile beraber, *dao*’nun özü olması anlatılır.

“Söz doğurur Bir’i (*wuji*)

Bir doğurur İki’yi (*taiji/ yin-yang*)

İki doğurur Üç’ü (*qi*)

Üç doğurur binbir türü

binbir türün ardı karanlık

önü aydınlık

içi yaşam soluğu uyum yaratan

herkes uzak durur ama

terkedilmişten yalnızdan yoksuldan

yine de hükümdarlar hakanlar

ad alırlar bunları çünkü her şey

ya çoğalır azaldıkça

ya azalır çoğaldıkça...”³⁸ Metne göre evren Sonsuzluktan (*wuji*) gelir ve bu sonsuzluk *dao*’nun kendisidir. Dolayısıyla *dao* tanımlanamaz ve kavramsallaştırılamaz. Sonsuzluktan Yüce Son (*taiji*) doğar ve birlik (*yi*) olarak ifade edilen Yüce Son,

³⁷ Tse, *Tao Te Ching*, s. 45 (21).

³⁸ Tse, *Tao Te Ching*, s. 65 (42). Açıklaması için bkz. Tse, *Tao Te Ching*, s. 122, 123.

Sonsuzluğun vücut bulmuş halidir. İnsanın hedefi bu birliğe ulaşmaktır. Böylece insan aslına dönmektedir.³⁹ *Dao* ve *yin-yang* ilişkisi üzerinden temellendirilen bu teoride, varlığın devamının bir döngü içerisinde süregeldiği ifade edilir. Ayrıca *yin-yang*, hem evrenin oluşumundaki hem de insanların ahlaki ve toplumsal konumlarındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya koyar.

Çin genelinde Doğu Han Hanedanlığı sonrası, Budizm Çin'e girdikten sonra, hem Konfüçyanist hem de Daoist gelenekte ortak sayılabilecek kozmoloji teorileri sistemleştirilmiştir.⁴⁰ Konfüçyüsçü düşüncede ve özellikle Yeni-Konfüçyanizm'de *yin-yang* ve buna bağlı olarak *wuxing* (beş evre/süreç) teorileri kozmolojik açıdan önem taşır. Bu kozmoloji anlayışında evrensel ilke olarak kabul edilebilecek *dao*'dan sonra yani birden sonra iki (*yin-yang*), ikiden sonra üç, şeklinde artan bir teori ile varlıkların oluşumu sistemleştirilmeye çalışılır.

Yin-yang ve *wu-xing* ilkelerinin ne zaman ortaya çıktığı konusu tartışmalı olsa da Xunzi, *wuxing* düşüncesini Konfüçyüs'ün torunu Zisi'ya (MÖ 492-431) atfeder ve bu düşüncenin Mencius tarafından takip edildiğini söyler.

Konfüçyüsçü bilginler ve kâhinler tarafından evreni anlamak adına *yin-yang* ve *wuxing* teorileri birleştirilmiştir. Bu teorilerde kozmolojik diyagramı anlamak için sayılar ve şekiller kullanılır.⁴¹ Kozmolojik diyagram, Çin kutsal metinlerinden olan Değişimler Kitabı'nda (Yi Jing/I Ching) yaşam, varlık, insan ve insan ilişkileri konuları çizgiler üzerinden bir çeşit kehanet söylemi olarak da değerlendirilebilecek şekilde anlatılır. Konfüçyanizm'de süreç içerisinde kozmolojik, metafizik ve ahlaki boyutta yapılan yorumlar Değişimler Kitabı içerisinde yer alır. Bu metinde *Yin-yang* ikiliği gibi yer (*di*) ve Gök (*tian*) arasındaki bağı ve birliği anlatmak için kullanılan bütün ve kesik

³⁹ Cuma Özkan, "Çin Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019, s. 249.

⁴⁰ Bkz. Haiming, *Çin Felsefesi: Çin'de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, s. 81, 82.

⁴¹ Haiming, *Çin Felsefesi: Çin'de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, s. 16, 18.

çizgilerden⁴² oluşturulan şekillere bir takım anlamlar yüklenir ve bir yargıya ulaşılır. Değişimler Kitabı'nın eski dönemlere ait olma ihtimali göz önünde bulundurulsa da kitaptaki yorumlar Konfüçyüs'e atfedilmektedir.⁴³ Çizgilerin oluşturduğu şekillerle Gök-yer ve insan ilişkilerine getirilen yorumlara örnek verecek olursak:



Ch'ien/⁴⁴Yaratıcı: “İlk altı-çizgi, 6 düz çizgiden oluşmuştur. Bu düz çizgiler birincil güçlerden birini gösterir. Bu güç, yaşam verir, etkindir, tindir... Simgesi Gök'tür. Gücü uzamda belirlenmiş hiçbir koşulla sınırlanmamış olarak gösterildiğinden devinim olarak anlaşılır. Zaman bu devinin dayanağı sayılır. Böylece altı çizginin anlamı zamanın gücünü; zamanda sürüp gitmeyi; açıkçası kalıcılığı da içerir. Altı çizginin temsil ettiği güç iki anlamda yorumlanmalı: Bu gücün evrendeki eylemi ile insanların dünyasındaki eylemi bakımından.”⁴⁵

Değişimler Kitabı'nın yorumu Konfüçyüsçülükte evrenin düzeni ile toplumun düzeninin uyum içerisinde olmasını böylece temelde insanların erdemli, bilge, ideal insan olarak kozmosla uyuma dâhil olmasını vurgular niteliktedir.

Kozmoloji teorileri arasında *li* ve *qi* prensipleri de yer alır. Çin tarihi ve kültürü içerisinde önemli bir yere sahip olan *li* ve *qi* kavramları zamanla kişilerin ya da ekollerin konuları ele alma biçimine göre farklı anlamlar ifade etmiştir. *Li*, temelde iki anlamı karşılar. Birincisi Konfüçyüsçü öğretilerde eğitimde merkezi bir kavram olarak “ayın, görgü kuralları ve iyi davranış ile ilgili olan *li* ritüeli” diğeri “*qi* ile bağ kuran ruhani öz veya enerji *li* prensibi” olarak isimlendirilir. Konfüçyanist düşüncede kozmoloji kapsamında

⁴² 64 adet altılı dizim (hegzegram) bütün ve kesik çizgilerin sıralanması ile oluşur. Buradaki bütün çizgiler *yang*'ı, kesik çizgiler *yin*'i temsil eder. Ve oluşan her şekle farklı yorumlar getirilir. Bkz. *I Ching ya da Değişimler Kitabı*, İng. çev. Richard Wilhelm, Türkçe çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınevi, 2010, ss. 31-36.

⁴³ Bkz. *I Ching ya da Değişimler Kitabı: Yorumlar*, İng. çev. Richard Wilhelm, Türkçe çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi, 2020.

⁴⁴ Değişimler Kitabı'nda geçen *ch'ien* Cennet, Gök ve eril anlamlarında *k'un* dünya, yeryüzü ve dişil anlamlarında kullanılır. Bu kullanıma göre *ch'ien yang*, *k'un yin* prensibine karşılık gelmektedir. Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius*, New York: Random House, 1938, s. 230.

⁴⁵ *I Ching ya da Değişimler Kitabı*, s. 47.

qi ile ilişkilendirilen *li*, bu dünyadaki eşyayı düzenleme prensibi; bununla bağlantılı olarak *qi*, maddi enerjidir.⁴⁶ *Qi* aynı zamanda can, canlılık, yaşam enerjisi, manevi güç anlamlarında kullanılır.⁴⁷ *Qi*'nin, doğruluk ve *dao* birleşimiyle gerçekleştiği ve bir engel olmadığı sürece Gök ile yer arasında her şeyi kapladığı düşüncesi de vardır.⁴⁸ “Evreni dolduran enerji, evrensel enerji”, “yeryüzüne hayat veren amil”, “bir faaliyeti uyandıran, uyaran, hızlandıran dürtü” gibi ifadeler yaygın olsa da Konfüçyanist gelenekten Mencius *qi* için daha sınırlı bir tanım yapmıştır. Ona göre *qi*, evrensel bir varoluş ilkesinden ziyade pratik anlamda ahlaki bir ilkedir.⁴⁹ Yeni-Konfüçyanizm için *qi*, şeylerin/maddenin yüce, ideal ve nihai formunu ifade eder. *Taiji* (en yüce mutlak) isimlendirmesi kozmolojik olarak *qi* ifadesidir. *Qi*, *li*'nin çokluğunu kapsayan en yüksek toplam, *li*'ye empoze edilerek fiziki dünyayı mümkün kılan kozmolojik bir ilkedir. Buradan *li-qi* ilişkisini döngüsel çerçevede aşkın ve maddesel bir yere konumlandırabiliriz.⁵⁰

Konfüçyüs somut ve pratik şeyler üzerinde durmuş, kozmolojik yaklaşımlara karşı da ahlaki yorumlar getirmiştir. Konfüçyüs doğa ile insanın birliği ve uyumu konusunda merkeze insanı koyar. Konfüçyüs geleneğinde *dao*, *yin-yang*, *tian-di* ve insanın ahlaki davranışları bir bütün olarak ele alınmış ve uyuma vurgu yapılmıştır. İnsan davranışlarının *dao*'ya uygun olması, insanların *tian*'ın (Gök'ün) emirlerine uyması, *tian-di* (Gök-yer) birliğinde *yin-yang* temelli bir anlayışın olması Konfüçyüsçülükte varlığın ahlaki açıdan ele alındığını gösterir.

⁴⁶ Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, s. 106.

⁴⁷ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 107.

⁴⁸ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 106.

⁴⁹ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 52.

⁵⁰ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s.394. Cheng Yi (1033-1108) ve Zhu Xi (1130-1200) *li* düşüncesi için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 378-381.

1. 3. Atalar Kültü

İlkel toplumlardan bu yana birçok kültürde görülen atalar kültü aile birimi ile doğrudan ilgilidir. Aile sadece hayatta olan bireyleri değil ölmüş kişileri de kapsayan geniş ve güçlü bir kurumdur. Aileden ölen kişilere tapınma ya da saygı gösterme olarak anlaşılan bu kült çok yönlüdür. Atalara saygı aile birliğini korumak, ölmüş ata ruhunu memnun etmek, ata ruhlarının yardımını kazanmak ve geride kalanlara zarar vermesinden korunmak amacıyla gerçekleştirilir. Burada korku ve saygı olmak üzere iki duygu ön plana çıkar. Birbiriyle iç içe olan korku ve saygı motivasyonu atalar kültü için öncelik-sonralık sırası olmaksızın önem arz eder. Yazılı tarihten önceki dönemlere dair yapılan arkeolojik çalışmalar mağara ve mezar kazılarında atalar kültünün izlerini gün yüzüne çıkarmıştır. Mezarlara eşyaların da gömülmesi hem ölümden sonraki yaşam inancı hem de ata ruhlarının takdirini kazanmak olarak yorumlanmıştır. Yine arkeolojik çalışmalarda gömülen kişilerin kol ya da bacaklarının bağlı olmasının ata ruhlarından korunmak, onları kontrol altına almak için yapılan uygulamalardan olduğu düşünülür.⁵¹

Dünyadaki en belirgin atalar kültü örneklerinden biri Çin'deki atalara saygı düşüncesidir. Atalar kültü yüzyıllar boyunca Çin'e hâkim olmuş inançlardandır. Nesilden nesile aktarılan gelenekler ve ritüeller arasında tarih öncesine uzanan atalar kültü, ata ruhlarının varlığına dair inanç, arkeolojik çalışmaların da desteği ile ölüm sonrası yaşam inancı ile ilişkilendirilir. Çin kültüründe insanların hem kendileri hem ataları için genelde beş nesil sürdürdükleri gelenekler içinde kurban sunuları dikkat çekicidir.⁵²

Shang Hanedanlığı dönemine (MÖ 1766-1122) dayandırılan yazıtlarda atalar kültüne rastlanır. Tanrı *shangdi*'nin (*shangti*) yüksek bir kraliyet atası olma ihtimali üzerinde durulur ve ataya saygı çerçevesinde zamanla tanrı olarak yükseltildiği düşünülür. Batı Zhou Hanedanlığı döneminde (MÖ 1122- 771) yaşamla ölüm arasındaki anlamsal bağın

⁵¹ Eric Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, çev. Ahmet Güç, Bursa: Arasta Yayınları, 2000, s. 5-7.

⁵² Eberhard, *Çin Tarihi*, s. 121, 122.

atalara saygı ile kurulduğuna inanılmıştır. Atalar kültü kapsamındaki uygulamalar dönemsel olarak farklılık gösterse de bu uygulamaların genellikle üç ya da beş nesil devam ettirildiği görülmüştür.⁵³

Birçok kültürde olduğu gibi Çin’de aile kavramı hem yaşayanları hem de ölmüş ataları kapsayan bir sosyal gruptur. Bu yüzden Çin inancında ölümlerin ve yaşayanların birlik içinde ve kaderlerinin iç içe olduğu düşünülür. Çin geleneklerine göre atalara saygı ve değer göstergelerinden olan cenaze törenleri, yas ve ayinler düzenlenmeli, kurallara uygun olarak giyinilmeli ve düzenli olarak yiyecek sunulmalıdır. Aksi takdirde hem geleneklere hem de inançlara karşı bir tavır sergilenmiş olur ve bu durum hata/günah olarak kabul edilir. Çin toplumunun inancına göre atalar kültü kapsamında düzenlenen törenlerin ayrıntısı ve zamansal olarak sıklığı ne kadar fazla ise ölmüş kimselerin de hoşnutluğunun o derece fazla olacağına inanılır.⁵⁴

Çin’de tarih boyunca önemli bir inanç olan atalara saygı Konfüçyüs öğretisinde de merkezi bir noktadır. Tarihe ve geleneğe verdiği değer ile öne çıkan Konfüçyüs Konuşmalar metninde atalara yer verir:

“Konfüçyüs der ki: Eskilerin amacı, kendilerini öğretileri ve ahlakı öğrenerek geliştirmekti, şimdikilerin amacı ise kendini süsleyip başkalarına göstermek.”⁵⁵ Doğruyu, barışı ve temelde iyi yaşamı geleneklerde ve atalarda arayan Konfüçyüs, ataların ölümünden sonra da onların ruhlarının saygınlığını yaşamın bir parçası olarak addeder. Bu saygınlık ritüeller aracılığıyla icra edilir:

“Konfüçyüs, atalara kurban sunarken sanki ataları gerçekten oradaymış gibi ve ruhlara kurban sunarken de sanki ruhlar gerçekten oradaymış gibi davranır. Konfüçyüs şöyle der: Eğer atalara kurban törenine katılmazsam, tören benim için hiç olmamış

⁵³ John R. Hinnells, *The Penguin, Dictionary of Religions*, London: Penguin Books, 1997, s. 34, 35.

⁵⁴ Luce, *The World’s Great Religions*, s.87.

⁵⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 113 (XIV/24).

gibidir.”⁵⁶ Konfüçyüs geleneğindeki *li* (törenler), hem imparatorun kendi atalarına duyduğu saygı gereği icra ettiği ritüelleri hem de atalar kültü içerisindeki genel cenaze ve defin ritüellerini kapsar. Ölen kişinin mutlu şekilde uğurlanması, kötü ruhlardan korunması ve yaşayanların selameti bu törenler sayesinde gerçekleştirilir.⁵⁷ Konfüçyüs geleneğinde ata ruhlarının koruyucu özelliği olduğuna inanılmış, evlerin güneybatı köşesine ata ruhları için yer ayrılmıştır. Bu ayrılan bölmede ya da evin salonunda üzerinde ölmüş ataların isminin yazıldığı levhalar bulundurulur, levhaların önünde yiyecek, içecek, tutsü gibi takdimeler sunulmuştur. Ayrıca evlilik gibi önemli törenlerin atalar için ayrılan yerlerde ya da levhalar önünde gerçekleştirilmesi bütün aile üyelerinin bir arada olmasını simgeler niteliktedir. Ata ruhları ile iletişimde olma inancı kimi zaman ata ruhlarını çağırma ve onların yardımını isteme şeklinde yansımıştır.⁵⁸

Konfüçyüs atalara saygı konusunu hem hayattayken hem de öldükten sonrasını kapsayacak şekilde ele alır. Konuşmalar Kitabı’nda bunu şu şekilde dile getirir:

“Meng Yi Zi, ana-babaya saygıyı ve sevgiyi sordu. Konfüçyüs şöyle dedi: Onlara karşı gelmemektir. Fan Chi at arabasını sürerken Konfüçyüs, ona şöyle söyledi: Meng Sun, bana, ana-babaya saygı ve sevgi nedir diye sordu ve ben de onlara karşı gelmemektir diye cevap verdim. Fan Chi, Bundan neyi kastediyorsunuz? dedi. Konfüçyüs şöyle söyledi: Hayattayken onlara karşı adetlere göre davran, öldüklerinde adetlere göre cenaze merasimlerini yap ve (arkalarından) kurban sun.”⁵⁹

Konfüçyüs aileyi devletin küçük bir örneği olarak görür. Bu yüzden Konfüçyüs, aile içindeki düzen ile toplum ve devlet kapsamında düzenin sağlanacağına inanır. Konfüçyüs düşüncesinde hem bireysel olarak kişinin hayatı, hem genel olarak toplum hayatı hem de

⁵⁶ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 26 (III/12).

⁵⁷ Smart, *The World’s Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, s. 106, 107.

⁵⁸ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2018, s. 65, 66.

⁵⁹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 18 (II/5).

siyasi anlamda yönetim temel görevler ve erdemler üzerinden şekillendirilir. Atalar kültü bu görevler ve ahlaklılığın önemli bir parçasıdır. Örneğin iyi bir evlat aynı zamanda iyi bir vatandaş olabilir. Konfüçyüs, aile üyelerinin ayrı ayrı görevlerinden bahsederken atalara saygı konusunu çocuklar üzerinden hayırlı evlat olmak (*xiao*) ile tanımlar. Hayırlı evlat anne babasına saygı ve sevgi çerçevesinde görevlerini yerine getiren kişidir. Bu görevler gelenekler ve törenler (*li*) kapsamında atalar yaşarken yapılması gerekenler ve öldükten sonra yapılması gerekenler olarak iki şekilde sınıflandırılabilir. *Li*'ye uygun davranarak atalarına karşı sorumluluklarını yerine getiren kişiler ahlaki açıdan övgüye değer kimselerdir. Atalar kültü öğretisinde atalar için cenaze töreni düzenlemek, kurban/takdimeler sunmak, özel günlerde mezarların bakımını yapmak ibadet niteliğindeki uygulamalardır.⁶⁰

2. Konfüçyüsçü İnanç Sisteminin Özellikleri ve İlgili Kavramlar

Çalışmamızın merkezini oluşturan Konfüçyüsçü inançların değerlerle ilişkisi ve bu ilişkinin ahlaki sisteme nasıl temel teşkil ettiğini ve ahlaka yansımalarını ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu çerçevede Konfüçyüsçü ahlak anlayışına temel teşkil eden inanç-değer ilişkisini ve bunun ahlak anlayışına yansımalarını gösteren Konfüçyüs'e özgü kavramların açıklanması gerekmektedir. Bu kavramlar Konfüçyanizm'in isimlendirilmesinde kullanılan *ru* ve *Rujiao* (*Ru* doktrini), Konfüçyüs'ün öne çıkardığı *tian* (Gök inancı) ve Konfüçyüs'ün tanımladığı *jünzi* (ideal insan) kavramlarıdır.

2. 1. Rujiao

Ru, terminolojik olarak Konfüçyüs ve Konfüçyanizm ile ilişkilendirilen bir kavramdır. *Ru* kavramı farklı anlamlara karşılık gelmekle birlikte *ru*'nun kullanımı tarihsel olarak

⁶⁰ Özerdim, “Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dini İnançlar”, ss.108-100.

Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemden öncesine dayandırılır. *Ru*'nun 'zayıflar, korkaklar' gibi pejoratif anlamları veya çağrışımları olduğu kabul edilmektedir. Bu anlamlar aristokrat sınıfta meydana gelen değişime bağlanır. Çin Antik çağında toplumsal ve siyasi çalkantılar aristokratların mülksüzleştirilmesi ve kılıcsızlaştırılması ile sonuçlanmış dolayısıyla aristokrasinin konumu değişmiştir. Aristokrasinin gücünün elinden alınmasının, savaşçı konumdan dini ritüellere katılımcı konuma geçmesinin aristokratların zayıf ya da korkak olarak nitelendirilmesine sebep olduğu düşünülse de bu konu üzerinde fazla durulmamıştır.

Dilin dinamik yapısı içinde *ru* kavramı aynı zamanda 'yumuşak, dayanıklı' anlamlarına karşılık gelmiştir. Konfüçyüs ve Konfüçyanizm bağlamında *ru* ise esas olarak 'bilginler' anlamında kullanılmıştır. İlkbahar-Sonbahar Dönemi'nde (MÖ 722-481) ibadetlerde ve geleneklerde bir düşünüş yaşanmıştır. Bu düşünüşün ortaya çıkardığı eksiklikleri telafi etmek için topluma destek olma noktasında bilginler devreye girmiştir. Bu dönemde sosyal hayata etki eden hatta yön veren bilginler (*ru*), *li*'yi yani hem devlet ritüellerini hem de halkın gelenekler ve inançlar kapsamında gerçekleştirdiği ritüelleri topluma aktaran, hatırlatan ve adeta bunun eğitimini insanlara aktarmayı üstlenen kişiler olmuştur. Bilginler bu süreçte bir nevi meslek icra eden uzman kişiler olarak kabul edilir. Bilginlerin uzmanlıkları özellikle törenler ve ritüeller başta olmak üzere şiir, tarih, müzik hatta kılıç kullanmak gibi farklı alanlarda kendini göstermiştir.⁶¹

Konfüçyüs (MÖ 551-479) ve onun takipçileri *ru* (bilginler) sınıfını oluşturan kişiler olarak kabul edilir. Konfüçyüs kendi döneminde yöneticilerin efsanevi bilge krallar Yao, Shun ve Yu'yu örnek alarak siyasete askeri güçle değil erdemlerle yön vermesini, toplumun sevgi ve hoşgörü içinde olmasını, aile üyelerinin görevlerini ve atalara saygıyı yerine getirmesini öğütler. Konfüçyüs'ün ve Konfüçyüsçü bilginlerin erdeme, sevgiye,

⁶¹ Jeaneane Fowler and Merv Fowler, *Chinese Religions: Beliefs & Practices*, Brighton: Sussex Academic Press, 2012, s. 66, 67.

hoşgörüyü ve atalara saygıya dayalı bu yaklaşımı onların ‘yumuşak kimseler’ olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Konfüçyüsçülüğün bu yaklaşım modeli *ru* kavramına yüklenen ‘yumuşak’ anlamı ile ilişkilendirilir.⁶²

Konfüçyüsçülüğün *rujia* şeklinde isimlendirilmesi ilk defa Sima Qian’nın (MÖ 145/135-86) “Büyük Tarihçinin Kayıtları” isimli eserinde ‘bilginler ekolü/okulu’ anlamında kullanılması ile başlar. Konfüçyüsçülük isimlendirmesinin kaynağı ise MS 16. yüzyılda misyonerlik faaliyetleri için Çin’e giden Cizvit papazlarına dayanır. Cizvitler Çince Kongfuzi kavramını Latince Confucius şeklinde ilk defa ifade eden gruptur. Diğer taraftan Türkçede kullandığımız şekliyle Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük ifadeleri *rujiao* (bilginler doktrini), *rujia* (bilginler ekolü) ve *ruxue* (bilginler çalışmaları) terimlerinin tamamını kapsamaktadır.⁶³ Konfüçyüs’ün ve Konfüçyüsçü bilginlerin *rujia* (*ru* ekolü) ya da *rujiao* (*ru* doktrini) olarak anılmasının sebebi Konfüçyüs döneminde *ru*’nun bilgin anlamında kullanılışıdır. Bununla birlikte Konfüçyüs’ün Konuşmalar’ında *ru* kavramını bir kez kullanmış olduğu dikkat çekmektedir. Söz konusu kavram adı geçen metinde şu şekilde geçmektedir:

(VI/13) “Konfüçyüs Zi Xia’dan bahsederek: Sen bir üst insan gibi *ru*’cu (bilginlerden) ol, bir küçük insan gibi değil.”⁶⁴ Konfüçyüs tarafından bilginler anlamında bu bağlamda kullanılan *ru* kavramının günümüz literatüründe Konfüçyüsçü ya da Konfüçyanist olarak kullanıldığı dikkat edilmesi gereken bir noktadır.

Konfüçyüsçü öğretilerde temel değerlere verilen önem, *li* ile gerçekleştirilen uygulamalar, insanların görev ve sorumluluklarının ahlâkî temellendirmeler ile açıklanması ise üst/ideal insan düşüncesini ortaya çıkarır. Konfüçyüsçü düşüncede toplumsal statüde iyi bir yere konulan bilginler (*ru*) üst insan olmak için çabalar ve tüm insanların bu yönde gayret etmesini öğütlerler. Konfüçyüsçülükte insanların doğru bir yaşam sürdürebilmesi

⁶² Willard G. Oxtoby and Roy C. Amore, *World Religions Eastern Traditions*, Canada: Oxford University Press, 2010, s. 261.

⁶³ Özkan, “Çin Dinleri”, s. 235.

⁶⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 46.

dao'ya uyuma veya uygunluğa bağlıdır. *Dao*'ya uygun şekilde yaşamının nasıl gerçekleşeceği ise Gök (*tian*) ve insan arasındaki bağ ile açıklanır. Konfüçyüs öğretileri insanı Gök ve yer (*tiandi*) arasındaki karşılıklı etkileşimin merkezine koyar ve bu etkileşimi *yin-yang* prensibinde olduğu gibi birbirini tamamlayan dinamik bir ilişki olarak nitelendirir. Konfüçyüs öğretileri içerisinde *tian*, *ren*, *jünzi* kavramları Gök, imparator, atalara saygı, ibadet ve ahlaklılık konularını içine alır ve aynı zamanda söz konusu kavramların aralarındaki yakın ilişkiye işaret eder.

2. 2. Tian

Çince *tian*, İngilizceye *heaven* (cennet) olarak çevrilirken Türkçede *tian* karşılığında daha çok Gök kavramı kullanılır. Genelde insanlığın kutsalla ilişkisinde Gök kavramının önemli bir yeri vardır ve Gök inancı tarih boyunca dinlerde büyük bir yere sahip olmuştur. Özelde ise Çin'in kutsalla ilişkisinde ortaya çıkan yaratıcı ve yücelik fikrinin Gök inancı ile ilişkilendirilmesi daha belirgindir.

Çeşitli kültürlerde ve dinlerde gökyüzünün sonsuz olarak algılanması aşkınlık ve yücelik düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Tanrı fikrinin ele alınışında veya Tanrısallığın ifade edilışinde “çok yüksek” nitelemesinin kullanımı dikkat çekmektedir. İlkel topluluklarda “yüce tanrı” kavramının gök, yüksek ve yukarı anlamlarını kapsayacak şekilde kullanılması bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Örneğin “yüce tanrı” Maorilerde yüksek, yukarıda karşılığında *Īho*, Selk'namlarda (Onawo/Ona halkı) gökyüzünde bulunan/oturan anlamında *Paluga*, Yorubalarda gökyüzünün sahibi karşılığında *Olurum* olarak ifade edilir. Hint geleneğinde Vedik döneme dayanan *Dyaus*, Tük ve Moğol geleneklerinde *Tengri*, Çin geleneğinde ise *Tian* gök tanrı olarak kabul edilir. Bu konuya Eliade'nin yaklaşımı, gök inancının gökyüzüyle özdeşleştiği natüralist perspektiften

ziyade her şeyle birlikte göğün de yaratıcısı olan tanrı fikridir.⁶⁵ Aynı zamanda pek çok toplumda göğün tanrı olarak şahıslştırılması ya da gökte yaşayan bir tanrı fikrinin “yüce tanrı” olarak tanımlanması bunun göstergesidir. Yine kozmik düzeni yaratan ve koruyan, kaderi belirleyen, bereket veren bu yüce tanrıya tarih boyunca ibadet edilmesi aynı düşüncenin sonucudur.⁶⁶

Gök inancı ve göksel unsurlar mitolojik ögelerde ve özellikle kahramanların öne çıktığı dönem anlatılarında da belirgindir. Çin mitolojisinde yaratılış ile ilgili birçok tanrıdan ya da tanrısal varlıktan bahsedilir. Örneğin kaosu içinde şekillenen yumurtadan doğan *pangu* hâkim mitlerden biridir. *Pangu*’nun doğumu ile yeryüzü ve gökyüzü ayrılmış ve iki alan oluşmuştur.⁶⁷ Bu mit hem kozmik yumurta hem de animist bir evren anlayışının kaynağındaki yaratılış hikâyesidir. *Pangu*’nun ölümünden sonra gözlerinden ayın ve güneşin, sesiyle gök gürültüsünün, kanı ile nehirlerin ve kılları ile bitkilerin vs. oluştuğu anlatılır. Hindistan, İzlanda, Kuzey Amerika gibi pek çok yerde bedenleri ile evrene can veren mitik ögelere ve anlatılara rastlanır. Yunan ve Mısır geleneklerinde de yeryüzü ve gökyüzünün birbirinden ayrılması ile ilgili yaratılış mitleri vardır.⁶⁸

Çin inancında Gök ve yer birliği ve uyumu kuşkusuz en önemli konulardan biridir. Gök ile yer ayırımına dair birçok anlatı vardır. Bu anlatılarda öne çıkan Çin mitoloji karakteri *chiyou* bir isyan başlatmıştır. *Chiyou*’nun isyanı nedeniyle insanların yozlaştığı ve yozlaşma sonucunda tanrı *zhong* ile tanrı *li*’nin yeryüzü-gökyüzü bağını kopardığı söylenir. Böylece insanlar ve tanrılar da ayrılmış tanrılar gökyüzünde, insanlar yeryüzünde kalmıştır. İnsanların tanrılardan nasıl ayrıldığını anlatan bu hikâye insanın varlığını da açıklar. İnsanların tanrıların tükürüğünden yaratıldığı, bitkilerden ya da hayvanlardan evrimleştiği yaratılış öyküleri arasındadır. Başka bir anlatıda ise tanrıça

⁶⁵ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, 1991, s. 97-99.

⁶⁶ Ecic J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, s. 28.

⁶⁷ Bkz. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, s. 225, 226.

⁶⁸ Leeming, *A’dan Z’ye Dünya Mitolojisi*, s. 225.

nuwa insanları kilden şekillendirmiş, hatta üst sınıfları şekillendirdikten sonra çamur içinde bir ipi sallaması sonucunda akan damlalar sıradan insanları oluşturmuştur. *Nuwa*, Budist öğeler taşıyan *guanyin* ile Çin mitolojisindeki önemli tanrıçalardandır.

Çin mitolojisinde tanrıların yanı sıra kahramanlar da büyük önem taşır. Halkın kültür kahramanları olarak kabul edilen *ling len* müziği, *cangjie* yazıyı, *shennong* tarımı bularak insanların ilerlemesini sağlamıştır. İnsan-tanrı arasında net bir konuma sahip olmayan arketipik kahramanlar da vardır. Bunların öne çıkanları ise *fluxi*, *qi*, *yi*, *gun* ve *yu*'dur. Bu isimler neredeyse tüm kültürlerde rastlanan mucizevi doğum ve zor görevleri başarma gibi niteliklere sahip insanlar ya da tanrısal kahramanlar olarak düşünülmektedir.⁶⁹

Çin coğrafyasında etnik grupların çatışması, inançların egemen siyasi gücün düzenlemeleri doğrultusunda şekillenmesine neden olmuştur. İmparatorun tahta geçmesinin ya da imparatorun değişmesinin tanrının ve efsanevi imparatorların etkisi ile temellendirilmesi Çin mitolojisinde yaygın bir motiftir.⁷⁰

Çin tarihinin kadimliği, coğrafyanın genişliği, kültürel çeşitlilik ve Daoist, Budist, Konfüçyanist inançların sentezi sebebiyle net bir Çin panteonundan bahsetmenin kolay olmadığı ifade edilmektedir. Erken Shang döneminde (MÖ 1600-1300) yüce tanrı “*shangdi*” (*Şangti*) olarak isimlendirilmiştir. Zhou Hanedanlığında (MÖ 1122-256) ise Gök-yer birliği anlamında kullanılan *tiandi* Gök inancında önemli bir yere sahiptir. Bazı araştırmacılar Shang dönemindeki yüce tanrı *shangdi* ile Zhou dönemindeki daha soyut bir tasavvur olan *tian*'in aynı olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu örnekler Çin'de yüce tanrı için farklı isimlendirmelerin kullanıldığını göstermektedir. Çin'in doğusundaki *Yin* halkının yüce tanrı ifadesini *di jun* kavramıyla karşılaşması buna bir başka örnektir. Milattan sonraki dönemlerde her şeyin mutlak sahibi olarak görülen *Yeşim İmparatoru* *yu*

⁶⁹ Leeming, *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*, ss. 224-226.

⁷⁰ Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi: Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, 2003, ss. 363-369.

huang ya da *yu di* tanrısal varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Çin’de yüce varlık Daoistler tarafından *tai* kelimesiyle isimlendirilir. Bu örnekler Çin’deki çeşitliliğin göstergesidir ve isimlendirmelerdeki ortak nokta tanrı ya da yüce varlık ifadelerinin gök, yüksek, aşkın kavramalarını karşılar nitelikte olmasıdır.

Savaşan Devletler Dönemi’nde (403-221) siyasi ve toplumsal karışıklık inançlar konusunda da değişikliklere neden olmuştur. Zhou Hanedanlığını oluşturan *Chu* halkının ilahi kurucusu *zhurong* iken *zhuanxu* olarak isimlendirilmiştir. Aynı zamanda bu ilahi kurucunun oğlu *Yu*, hem tanrı hem de insani bir kahraman olarak kabul görmüştür. Tanrı ve kahraman kavramlarının Çin panteonunda grift bir şekilde iç içe bulunan unsurlar olduğu görülmektedir. Yine benzer şekilde Beş Yüce İmparator (*huang di/xuanyuan/Sarı İmparator, zhuanxu, di ku, yao, shun*) kavramı mit, tarih, tanrı ve kahramanların sentezine bariz bir örnektir.⁷¹

Çin’de insan yaşamına dair çok çeşitli kültür ve inanç ortaya çıkması Çin’in Paleolitik döneme dayanmasına bağlanmaktadır. Konfüçyüs’ün öne çıkardığı *tian* inancının farklı inançlarla, tarih öncesi unsurlarla ve mitolojik anlatılarla temellendirilmeye çalışılması da bununla ilgilidir. *Tian*, temelde Gök inancının en belirgin ifadesi olarak kabul edilir ve yönetici güç ya da tanrı olarak değerlendirilir. Çince *tian* (天) karakterinin ve Çin lehçelerinin incelenmesi sonucunda *tian*’ın ‘tanrı, gökyüzü, cennet, yukarıda olan, üst, yukarıdaki tanrılar’ gibi birçok anlamı karşılaması yukarıda ifade edilen temellendirmenin bir sonucudur. Bununla birlikte *tian*’ın Zhou hanedanlığı döneminde öne çıkmasının Moğol inancındaki *tengri* (gök, göksel/cennetsel tanrı) ile ilişkisine bir işaret olabileceği de ileri sürülmektedir.⁷² Bir diğer görüşte *tian*’ın Shang dönemine dayandırılan yüce varlık *Shangdi*’nin Zhou dönemindeki karşılığı olması ihtimali

⁷¹ Leeming, *A’dan Z’ye Dünya Mitolojisi*, s. 224; Hinnells, *The Penguin Dictionary of Religions*, s. 102, 103.

⁷² Axel Schuessler, *ABC Etimological Dictionary of Old Chinese*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2007, s. 495; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, Ankara: Ötüken Neşriyat, 1997, s. 251.

üzerinde durulmaktadır. Bu ihtimal MÖ 1046'da Shang Hanedanlığının yerini Zhou Hanedanlığının alması sonucunda *shangdi*'nin yerini *tian*'e bıraktığı fikri ile temellendirilmektedir.

Sangdi kavramındaki *di* sözcüğünün tanrı, tanrılar panteonu, doğanın gücü, antropomorfik bir tanrı, atalardan kalma bir figür, kraliyet atası anlamlarını içerdiğine dair farklı görüşler olsa da daha çok ilah/tanrı anlamında kullanıldığı belirtilmektedir. Shang imparatorlarının kendi yönetim dönemlerinde sahip oldukları güçlerini *di* sayesinde kazandıklarına inanmaları, *di*'ye kurban sunulması, doğal afetlerin ve nimetlerin *di*'den geldiği düşüncesi *di* kavramının hem dini hem de siyasi yönü olduğunu göstermektedir.⁷³ Süreç içerisinde Shang halkının tanrısı anlamında *shangdi* kullanımının yaygınlık kazanması sonucunda *di*'nin anlamının *shangdi* ile ifade edildiği ileri sürülmektedir. Genel kabule göre *shangdi* en yüksek, yüce varlık, yücelerdeki efendi, sema, gökyüzü, cennet anlamlarını içermektedir. *Shangdi* halk tarafından kabul gören yüce tanrıdır. İmparatorun kendisi için yıllık kurban törenleri düzenlediği ve imparator kültürünün kendisine isnat edildiği tanrı da odur; nihayetinde yaratıcı vasfı muallak olsa da evreni ve yaşamı düzenlediği inancında birleşilen yüce tanrı *Shangdi*'dir. Bu özellikler göz önünde bulundurulduğunda *shangdi*, Konfüçyüsçü *tian* fikri ile örtüşür. Ancak *shangdi*'nin, Shang halkını savunan bir savaşçı kahraman ya da antropomorfik özellikleri olan bir tanrı olduğu düşüncesi de önemlidir ve *tian* ile arasındaki fark burada ortaya çıkmaktadır.⁷⁴

Kaynaklara göre, *Tian* (Gök) düşüncesinin Shang döneminde olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Uzmanlara göre, dönemsel metin incelemeleri neticesinde *tian* kavramına Zhou dönemi metinlerinde rastlanır. Ancak el yazısı ve Çin karakterlerinin yorumu ile

⁷³ Bkz. Ruth H. Chang, "Understanding Di and Tian: Diety and Heaven from Shang to Tang Dynasties", Sino-Platonic Papers, No: 108, ed. Victor H. Mair, University of Pennsylvania, the USA, 2000, ss. 4-9.

⁷⁴ Chang, "Understanding Di and Tian: Diety and Heaven from Shang to Tang Dynasties", s. 14; Hinnells, Hinnells, *The Penguin Dictionary of Religions*, s. 468.

Shang dönemine ait yazılarda *tian*'ın bulunduğu görüşünü paylaşan azınlık bir grubun bulunduğu bilinmektedir.

Bazı araştırmacılara göre, Zhou döneminde tanrı *di*'ye referanslar bulunsa da büyük oranda *tian* kavramının kullanımı *tian*'ın Zhou'lara özgü olduğu görüşünü desteklemektedir. Yine Zhou Hanedanlığının, halkı kötü yönetim olan Shang Hanedanlığından kurtardığı ve yetkiyi *tian*'dan aldığı iddiası stratejik bir tutum olarak yorumlanmaktadır. Zira Zhou'lara göre imparator *tianzi* yani Gök'ün oğlu konumundadır. İmparator Gök'ün verdiği görevi (*tianming*⁷⁵) yerine getirir ve doğru yönetimi o sağlar. Shang Hanedanlığından sonra Zhou Hanedanlığının otorite sağlamak, halkı kontrol etmek ve dini bütünlüğü tesis etmek için *tian* fikrini öne çıkardığı düşünülmektedir. Zhou döneminde *tian* kavramının yaygın şekilde kullanılması esnek ve geniş ifadeler içeren bir kavram olmasına bağlanmaktadır. Dolayısıyla araştırmacılar arasında *tian*'ın başlangıçta antropomorfik bir tanrı tasavvuru olduğu daha sonra soyut bir anlam kazandığı görüşünü paylaşanlar da vardır. Ayrıca *tian*'ın antropomorfik tanrı figürü *tianzi* (Gök'ün oğlu) gibi ifadelerle dayandırılır. Ancak Zhou dönemi ile birlikte bu kavramın metafizik ve dini düşünceyi içeren anlamı belirginleşmiştir. Hatta Zhou döneminin ortalarına doğru *tian*'a felsefi anlamlar da yüklenmiştir. Doğu Zhou döneminde gelişen Yüz Ekol içerisinde *tian* için farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış ve kavram bazı düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Sonuçta *tian* için en yaygın kullanım 'yüce tanrı, Gök'ün altındaki her şeyin kaderini belirleyen varlık' anlamındaki kullanım olmuştur. İlerleyen süreçte *Tian*, saygı gösterilen dini bir öge ve Zhou Hanedanlığında aristokratik dini pratiğin odak noktası

⁷⁵ *Tianming*, geleneksel düşüncede ahlaki kader ve ahlaki düzen anlamlarını içerir. Konfüçyüs öğretisinde Gök'ün emri olarak kullanılan *tianming*, 'kaderi beklemek' olarak da ifade edilir. Ahlakçılık ve insanlık (*ren*) kapsamında insanın sorumlulukları dâhilinde en yüksek ahlaki çabayı gösterdikten sonra geriye kalan her şeyi kaderin kontrolüne bırakmak şeklinde açıklanır. Bkz. Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 1963, s. 79.

haline gelmiştir. Nihayet bu dönemde Konfüçyüs *tian* doktrini öğretti en etkili kişilerden biri olmuştur.⁷⁶

Suzuki, *tian* (Gök), *tiandao*⁷⁷ (Gök'ün Yolu), *tianming* (Gök'ün takdiri/imtihanı) kavramlarını “şahsiyet izafe edilmeyen, belirli oranda zorunlu olan bir tür doğa yasası”⁷⁸ olarak ifade eder. Konfüçyüsçüler ve pek çok düşünür bu kavramlardan söz etmişlerse de kavramların mahiyeti konusunda net ifadeler kullanmamışlardır. Günümüzde *tian* kavramı hakkındaki tanımlar tartışılırken daha çok Doğu ve Batı sistematığının farklılığının üzerinde durulduğu görülmektedir. *Tian* genel olarak Gök⁷⁹ karşılığında kullanılsa da kimi zaman soyut ilahi takdir, kimi zaman da müşahhas bir tanrı karşılığında kullanılmıştır.⁸⁰ Yüksek güç ve kudret anlamlarını da taşıyan *tian* farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Örneğin *tian*, Mozi'nin yazılarında müşahhas bir tanrıya yakınken Zhuangzi ve Xunzi düşüncesinde gayri şahsi tabiat süreçlerine yakındır. Konfüçyüs ve Mencius düşüncesinin birlikte değerlendirildiği Konfüçyanist gelenekte ise bu kavram; müşahhas tanrı ve gayri şahsi tabiat süreçleri görüşünün arasında bir yere konumlanmaktadır.⁸¹ Anlaşıldığı kadarıyla Konfüçyüs'ün kendi sözlerinde *tian* düşüncesine dair çok ayrıntılı bir görüş bulunmasa da onun kendisinden önce var olan Gök inancını sistemleştirdiği kabul edilmiştir.⁸²

Gök veya yukarıda istikamet eden tanrı karşılığında kullanılan *tian* inancının imparator kültü ile birleştirilmiş olması önemli bir konudur.⁸³ Zira Konfüçyüsçü inanç sisteminin değer haline geliş sürecini ve bunun hem ahlak hem de ritüellerle ilişkisini incelediğimiz bu çalışmada imparator söz konusu ilişki ağında en merkezi faktörlerden

⁷⁶ Chang, “Understanding Di and Tian: Diety and Heaven from Shang to Tang Dynasties”, s. 10, 11, ss. 14-18.

⁷⁷ Tiandao: (天道) Gök'ün emirlerini yerine getirmek için izlenen yol, Gök'ün düzeni, evrenin düzeni. Bkz. Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, s. 42

⁷⁸ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 78.

⁷⁹ Çalışmamızda Konfüçyüsçü gelenekteki *tian* inancını kapsayıcı anlamından ötürü Gök kavramı ile ifade edeceğiz.

⁸⁰ Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, s. 107.

⁸¹ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 192.

⁸² Eberhard, *Çin Tarihi*, s. 48.

⁸³ Smart s. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, 106.

biridir. Nitekim Zhou döneminde imparatora siyasi yetkinin *tian* tarafından verildiği düşüncesi *tian* ile yönetim arasında dinamik ilişkiye işaret etmektedir.

Tian ile yönetim arasındaki ilişki bağlamında Mencius, Gök'ün (*tian*) kimi seçtiği ve iktidarın değişip değişmeyeceği sorularını halkın, yani eski derebeylerinin ve üst sınıfın seçimleri ile açıklamıştır. Bu düşünceye göre halk bir yöneticiyi seçtiği takdirde o kişi Gök (*tian*) tarafından seçilmiş, halk o yöneticiyi indirdiği zaman da o kişi Gök tarafından ilga edilmiştir.⁸⁴

Yine *Tian* kavramıyla ilişkili olan *tianzi* kavramı 'Gök'ün oğlu' anlamına gelir. *Tianzi*, yeryüzünün meşru ve hakiki hükümdarı karşılığında kral/imparator için kullanılan bir unvandır. İmparator için iki nitelik iki farklı kavramla ifade edilir; bunlardan biri *pa* güç, baskı ve zorlama ile yönetime geçmiş meşru olmayan yönetici; diğeri *wang* ise sevgi ve bağlılık ile imparator olan meşru yönetici anlamına gelmektedir. Gerçek bir imparator zorbalık ile değil erdemle yönetmeli ve bir dönemde yalnızca bir imparator olmalıdır.⁸⁵ Bu tanımlamalardan *tian*, insan ve yeryüzünün birliğine işaret ederken, *wang* imparatorun konumunu gösterir. Dolayısıyla İmparator Gök ile insanlar arasında vekil olarak kabul edilir ve Gök'ün isteklerinin imparator aracılığıyla gerçekleştiğine inanılır.

Yine *tian* ile ilgili başka bir kavram olan *tianming*, Gök'ün emri şeklinde çevrilse de net bir karşılığı bulunmamaktadır.⁸⁶ *Ming* kavramının 'insan faaliyeti ve tercihten bağımsız olarak belirlenmiş şey' anlamında kullanıldığı bilinmektedir. *Ming* kavramının aynı zamanda belirleyici ve kural koyucu anlamları da bulunmaktadır. Buna ilaveten kavramın kaçınılmaz (ölüm gibi) ve mecburi (yemek yeme ihtiyacı) şeyler anlamlarını da içerdiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede araştırma konumuz açısından bir kavram analizi yapmamız gerekirse, *tianming* kavramının Gök'ün himayesi/vekâleti olarak kullanılması durumunda *tianming*'e ait şeyler ideal insanın (*junzi*) kendi gücü dâhilinde olmadığından

⁸⁴ Eberhard, *Çin Tarihi*, s. 55.

⁸⁵ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 192.

⁸⁶ Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar* s. 18.

ideal insan, gücü dâhilinde olan ve kendini geliştirebileceği noktalara yoğunlaşmalıdır sonucu çıkmaktadır.⁸⁷

Konfüçyüsçülük ile birlikte Çin'in yerel inanç sistemlerinden olan Daoist gelenekte de Gök önemli bir yere sahiptir.

“İnsanları yönetip Gök’e hizmet etmede

yok kanaatkârlık gibi

kanaatkâr olan hazırlıklıdır

hazırlıklı olan Erdem dolar iki kat

iki kat Erdem dolan aşar her engeli

her engeli aşanın bilinmez sınırı

sınırı bilinmeyen kazanır yeryüzünü

kazanan toprak anayı ölümsüzleşir.”⁸⁸ Dao De Jing’de geçen bu pasaj insanlar ve gök arasındaki ilişkiyi anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Kendisine hizmet edilen Gök, Yin Fu Jing’de⁸⁹ şu şekilde geçer: (1) “Göğün anlamını görmek, Gök’ün değişimini kavramak: İşte en yüce şey... (3) Gök’ün en derin özü: insan; Gök’ün dönen çarla: insan yüreği. Gök’ün anlamını belirleyen: İnsanın yeri... (7) Gök can verir, gök can alır, Budur yarası anlamın.”⁹⁰ Burada Daoizm’deki dönüşüm ve bütünlük ilkelerinin hatırlanması ve Konfüçyüs’ün getirdiği anlayışı fark etmek adına can alıp verdiğine inanılan ve üstün bir konumda olan Gök’ün insanın konumu ve değeri ile anlamlandırılması ve insanın Gök’ün en derin özü olduğu ifadesi önemlidir.

⁸⁷ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 189; Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi* s. 58-60.

⁸⁸ Tse, *Tao Te Ching*, s. 78 (59).

⁸⁹ Sırlar Kitabı olarak bilinen Dao De Jing’den daha eski olan Daoist metindir. Yazarı ve tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

⁹⁰ Tse, *Tao Te Ching*, s. 152-154.

Konfüçyüs'ün sözlerinde de Gök yüce ve önemli bir konuma sahiptir. Nitekim ona atfedilen “Konuşmalar”da şu ifadeler yer almaktadır: “Konfüçyüs Kuang bölgesinde⁹¹ bir kalabalık tarafından alıkonulduğunda şöyle demişti: Zhou hükümdarı Wen öldükten sonra kalan kültür bende değil mi? Eğer Gök, bu kültür yok olsun isteseydi, ben de bu kültürü devam ettiriyor olamazdım. Gök, bu kültürün yok olmasını istemiyor, öyleyse Kuanglılar bana ne yapacak?”⁹² Konfüçyüs burada Gök'ün üstünlüğünü ve yetkinliğini ifade ederken yaşamın belirleyicisi olduğunu da kabul etmektedir. Konfüçyüs'ün bu ifadeleri hem kendi döneminde hem de sonraki dönemde kadercilik olarak yorumlansa da Gök ile insan ve yaşam arasındaki ilişkiye dair verdiği mesajlar daha önemlidir. Gök'ün yüce konumunun insan hayatı ve sorumluluğuna temel teşkil etmesi bakımından bu mesajlar oldukça önemlidir ve Konfüçyüsçü inanç sisteminin hayata dair, insani ve ahlaki boyutuna işaret etmektedir.

Konfüçyüs'ün Gök'ün gücü ve yetkisi üzerine başka bir sözü şu şekildedir:

“Yan Hui ölünce, Konfüçyüs şöyle dedi: Gök benim de canımı istiyor! Gök benim de canımı istiyor!”⁹³ Konfüçyüs'ün buradaki sözlerinden Gök'ün insanların kaderi konusunda belirleyiciliğini ve yaşama müdahale ederek canlılığın var olup olmamasında yetkin bir güce sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Konfüçyüs'ün öğretilerinde Gök, yönetim, insanlar arasındaki sınırlar ve hiyerarşinin önemi de dikkat çekmektedir. Nitekim onun sözlerinde Gök, yönetim ve insanların sosyal yaşamı için merkezi bir öneme sahiptir. Onun sisteminde Yüce olan Gök'ten sonra Gök'ün oğlunun (*tianzi*) yetki sahibi olması bütün varlıklar ve özellikle insan açısından en makul yaşamı sağlamaktadır. Konfüçyüs, Gök'ün oğlu söz sahibi olmadığında sonraki

⁹¹ “Shi Ji'ye göre Konfüçyüs, Wei Beyliği'ne Kuang bölgesinden geçerek gitmeye hazırlanıyordu. Kuang bölgesi daha önce Lu Beyliği'nden Yang Huo tarafından yağmalanmış ve katliam yapılmıştı. Orada yaşayanlar Konfüçyüs'ü de o kişilerden sanarak hapse atmışlardı.” (Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 66).

⁹² Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 66(IX/5). Ayrıca bkz. s. 49 (VI/28), s.55 (VII/23), s. 137, 138 (XVII/19).

⁹³ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 82 (XI/9).

yetkililerin belirli bir zaman sonra yaşamı idame ettiremeyeceklerini şu ifadelerle ortaya koyar:

“Konfüçyüs der ki: Göğün altında barış ve huzur varsa, törenler, müzik ve savaş kararlarının tümünü Göğün oğlu alır. Göğün altı karmaşa içindeyse törenler, müzik ve savaş kararlarının tümünü yerel beyler alır. Kararları yerel beyler aldığında, yaklaşık on nesil sonra beyliklerini devam ettirebilenler çok nadirdir; kararları zadedgânlar alırsa, bu da beş nesil sürer, daha uzun devam ettiği nadiren görülmüştür; zadedgânların evlerindeki [emirlerindeki] memurlar kararları alırsa ve siyaseti [devlet yönetimini] yönlendirirse, üç nesilden fazla bu durumun devam ettiği nadirdir. Göğün altında barış ve huzur var ise devlet yönetimi de zadedgânların elinde olmaz. Göğün altında barış ve huzur varsa, halkın da şikâyet ettiği görülmemiştir.”⁹⁴ Konfüçyüs’ün bu ifadelerinden Gök, yönetici ve insanlar arasındaki hiyerarşinin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bu hiyerarşi devlet sisteminin ayrıca kendi içinde var olan hiyerarşisinin önemine de işaret etmektedir.

Konfüçyüsçülükte Gök (*tian*) daha önce ifade edildiği gibi, her şeyden yüce olan, en üstün anlamlarında kutsallığı ve tanrısallığı ifade ederken yer (*di*), yaşamın sürdürüldüğü yeryüzü anlamında kullanılır. Bir nevi doğaüstü ve doğa ya da semavi ve dünyevi olan arasındaki ilişki fikrini barındıran Gök-yer kavramları iç içedir ve birbiriyle etkileşim halindedir. Gök, yeri yöneten ve yere hâkim konumunda olandır, bununla birlikte bu iki alan yani Gök ile yer *yin-yang* prensibinde olduğu gibi birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan bir ilişki içindedir. Bu düşüncede Gök *yang* ile yer ise *yin* ile özdeş kabul edilir. İnsan ise bu ilişkide üçüncü unsuru oluşturur. İnsanın Gök ile iletişimini sağlayan Gök’ün oğlu (*tianzi*) olarak kabul edilen imparator insanlar arasında daha yüksek bir konumdadır. İmparator, Gök’ün yerdeki temsilcisi olarak dünya hayatının yöneticisidir. Erdem sahibi olan imparator ahlaki bir yönetimle Gök’ün emirlerini (*tianming*) yerine getirmiş olur. İmparatorun ve halkın Gök’ün emirlerini (*tianming*) yerine getirmesi

⁹⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 128, 129 (XVI/2).

Gök'ün yasasına (*tiandao*) uymak demektir. Gök'ün oğlu (*tianzi*) yönetiminde Gök'ün yasasına (*tiandao*) uygun şekilde yaşayan insanlar huzurun ve barışın hâkim olduğu toplumu oluşturur. Konfüçyüs ve onu takip eden bilgeler (*ru*) yukarıda ifade edilen bir toplumu oluşturmaya çalışırken yine Gök'ün önemini ortaya koymakta ve daha sonra insan (*ren*) ve insanın özellikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla Konfüçyüsçü sistemde insanı ve insanın özelliklerini ve buna bağlı olarak değerini anlamak önemlidir.

2. 3. Jünzi

Çin düşüncesi Gök (*tian*), yer (*di*) ve insan (*ren*) olmak üzere üç temel unsurdan oluşur. Bu unsurların statik olmayan bir iletişim halinde yani döngüsel ve birbirini tamamlayan bir bütünün parçaları şeklinde varlığını sürdürdüğü görülür. Konfüçyüsçülük Gök, yer ve insan kavramlarını kapsayan ve gök-yer birliğini ifade eden *tiandi* düşüncesinde insanı merkeze koyar.

Zhou Hanedanlığı başta olmak üzere Çin tarihi boyunca Gök için birçok tanımın yapıldığını ve Gök inancının değişik şekillerde yorumlandığını ifade etmiştik. Konfüçyüsçülük bu yorumlar arasında Gök'ü en üst konumda yaratıcı ve yönetici pozisyona yerleştirmiştir. Gök bu sistemde tabiatı yaratan, beşeri yaşamın kaynağı olan, doğa olaylarını ve mevsimleri kontrol eden, her şeyi yöneten bir tanrı/güç olarak kabul edilmiştir. Konfüçyüsçülük'ün orijinal yönü Gök'ün üstün konumunu belirttikten sonra onun yeryüzündeki yaşamla ilişkisini kurması ve yeryüzündeki yaşamın nasıl sürdürüleceğini sorgulamasıdır. İşte tam bu noktada Konfüçyüs konunun insanın ahlaki bir varlık oluşuyla ilişkisini kurmakta ve insanın ahlâkî bir varlık olduğu için yeryüzünde en değerli canlı olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. Konfüçyüsçü sistemde insan faaliyetlerinin Gök'ün yeryüzündeki etkinliğinin bir parçası olduğu düşüncesi öne çıkmakta ve insana verilen değer bu şekilde açıklanmaktadır. Bu yüzden Konfüçyüs

geleneğinde başta imparator olmak üzere toplumdaki herkesi kapsayan insani değerler merkezî konumdadır.

Konfüçyüs'e göre insanın ahlaki açıdan mükemmele ulaşması *dao*'ya uyması ile mümkün olur. *Dao*'nun ne olduğuna dair açıklama yapmayan Konfüçyüs'ün *dao* kavramı ile belirli yasaları kastettiği anlaşılır. Tüm insanların mükemmele ulaşabileceğine inanan Konfüçyüs bu düşüncesini spesifik olarak *jünzi* kavramıyla açıklar. *Jünzi* Konfüçyüs öncesinde de kullanımı olan bir kavramdır. Daha çok hükümdarın oğlu, soyluluk, asillik, bey anlamlarını ifade eden *jünzi* Konfüçyüs ile beraber soya dayalı bir üstünlük anlamından sıyrılmış ahlâkî ve insanî boyuta evrilmiştir. Konfüçyüs öğretisinde insan bireysel ve toplumsal değerlere kendi çabası ve eğitim sayesinde sahip olur ki bu *jünzi* kavramı ile ifade edilir. Böylece Konfüçyüs'ten önce soya dayandırılan *jünzi* anlayışı ya da konumu insanın çabası sayesinde ulaşılacak bir hedef haline gelmiştir.

Konfüçyüs'ün Konuşmalar'ında 107 kez geçen *jünzi* kavramı hükümdara işaret eder tarzda ifade edilmiş olsa da Konfüçyüs tarafından daha ziyade üst insan, örnek insan ya da ideal insan anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Konfüçyüs'ün hükümdar için kullandığı *jünzi* yine ahlaki anlamda bir liderliği ve liderlerin örnek insan modelinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Nitekim Konfüçyüs'ün parlak bir dönem olarak nitelendirdiği Batı Zhou döneminin yöneticileri Konfüçyüs'e göre ahlaklı ve aydın yöneticilerdir. Bu yüzden yöneticinin manevi yönüne vurgu yapan *jünzi* kavramı hükümdar için de kullanılmaktadır.⁹⁵ Konfüçyüs, *jünzi* kavramıyla ideal insanı karakteri ve ahlaklılığı çerçevesinde değerlendirmektedir. Konfüçyüs'ün *jünzi* kavramı ve ideali ile geliştirdiği düşüncede insanların eşit kabul edilmesi, insanların soylarından ziyade

⁹⁵ Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, s. 15; Schuessler, *ABC Etimological Dictionary of Old Chinese*, s. 328.

çabaları ve *dao*'ya uygunlukları ile ideal insan (*jünzi*) olabilmesi önemlidir, bu yaklaşım da diğerlerine kıyasla toplumsal bir devrim niteliğinde görülmüştür.⁹⁶

Konfüçyüs kendi geleneğinde değişimlere ve yeniliklere öncülük yapmış olsa da geçmiş hiçbir zaman bir kenara bırakmamıştır. Geçmişten ilham almayı önemseyen Konfüçyüs, *jünzi* düşüncesini geçmişin bilgeleri (*shengren*) ve imparatorları ile temellendirmiştir. Konfüçyüsçülükte efsanevi bilge krallar olarak kabul edilen Yao, Shun ve Yu bilgeliğin prototipi konumundadır. Zira Konfüçyüs hoşgörülü ve mütevazı olan bu kralların askeri yönünden (*wu*) çok insani ve medeni (*wen*) yönlerini örnek göstermektedir. Ona göre bilge kralların yönetimleri baskı ve zorlamadan uzaktır. Konfüçyüs'e göre baskı ve zorlamadan uzak olan yönetimde insan, ideal insan (*jünzi*) olma yolunda ilerler, toplum ailevi değerlere ve geleneklere önem verir (*xiao*), atalara karşı görevlerini yerine getirir ve toplum müreffeh bir yaşam sürer.⁹⁷

Konfüçyüs'ün Konuşmalar'ında tarif ettiği üç tip insan sınıflandırması dikkat çeker. Bu insanlar öğrenci/çırak (*shi*), ideal insan (*jünzi*) ve bilge (*shengren*) olarak kategorilendirilir. Shi konumundaki kişiler eğitimle *jünzi* konumuna gelebilir. Konfüçyüs geleneğinde insanın *jünzi* (ideal insan) vasfının karşısında *xiaoren* (alçak insan) vasfı vardır. Konfüçyüs'e göre öğrenci/çırak olan insan sayısı fazladır ve bunlara göre ideal insan sayısı daha azdır, bilgiler ise nadirdir.⁹⁸ Konfüçyüs, kendisinin bilge bir insan ile hiç tanışmadığını söyler⁹⁹ ve kendisinin bilge kişi olduğunu düşünenleri reddeder. O kendisini bir aktarıcı, öğretmekten yorulmayan bir kişi olarak tarif eder.¹⁰⁰ Konfüçyüs ideal insan (*jünzi*) ile alçak insan (*xiaoren*) arasındaki ayrımı "İnsanların doğası birbirine

⁹⁶ Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, s. 15; Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 187; Haiming, *Çin Felsefesi: Çin'de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe* s. 40.

⁹⁷ Willard G. Oxtoby and Roy C. Amore, *World Religions Eastern Traditions*, s. 261.

⁹⁸ Ronnie L. Littlejohn, *Confucianism: An Introduction*, New York: I. B. Tauris, 2011 ss. 32-34.

⁹⁹ (VII/26) "Kutsal/bilge insanı ben göremem, üst insanı/ideal insanı görsem bu benim için yeterlidir." Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 55.

¹⁰⁰ Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 57 (VII/34).

yakındır, ancak davranışlar aralarındaki mesafeyi arttırır”¹⁰¹ sözüyle ortaya koyar. Konfüçyüs’e göre insanlar kendini geliştirip ahlak sahibi olarak ve bunu davranışlarına yansıtarak üst/ideal insan konumuna gelir. Bu durumun tersi söz konusu olduğunda ise kişi, alçak insan olarak nitelendirilir. Konfüçyüs için ideal insan olmanın yolu öğrenmekten geçer. İnsanın öğrenme kabiliyeti sınırlarını bilmeyi sağlar. Konfüçyüs sınırları bilmekle *dao*’dan uzaklaşmamayı kasteder.¹⁰²

Pratik hayatı ahlaki açıdan düzenlemeyi hedefleyen Konfüçyüs kişinin ideal insan olmasıyla bu hedefin gerçekleşeceğini düşünür. Kişinin *dao*’ya uyması ideal insan olmanın en genel ifadesidir ve *dao*’ya uygunluk *de* (erdem) ile gerçekleşir. İnsanlar Gök’ün emirlerini (*tianming*) yerine getirerek *dao*’ya uygun yaşama ulaşırlar. Böylece Gök (*tian*), yer (*di*) ve insan arasındaki bütünlük ve denge *dao* ile ifade edilir. Konfüçyüsçülükte Gök’ün emirlerinin (*tianming*) yeryüzündeki uygulayıcısı olan imparator (*tianzi*) ideal insan (*jünzi*) modelinde olduğu takdirde toplumdaki bireylerin de ideal insan tanımına ulaşacağına inanılır. Kişinin öğrenme kabiliyeti ve çabası ile ulaştığı ideal insan konumu Konfüçyüs ile birlikte ortaya çıkan bir düşüncedir. Konfüçyüs’ün ideal insana dair sözleri bireysel ve toplumsal yaşamı kapsayacak niteliktedir. Konfüçyüs kişinin nasıl bir karaktere sahip olması gerektiğine, nasıl davranması gerektiğine ve sosyal ilişkilerini nasıl sürdüreceğine dair görüşlerini Konuşmalar’ında ifade eder. Konfüçyüs’e göre ideal insan kültürü, öğretileri, gelenekleri, törenleri ve müziği bilir. İdeal insan Gök’ün emrine, imparatora ve bilgelere saygı gösterir. Bireysel olarak ideal insan saygı, sevgi, hoşgörü, merhamet; adalet, doğruluk ve dürüstlük gibi karakter eylemlerine sahiptir.

¹⁰¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 134 (XVII/2).

¹⁰² “Üst/ideal insan kendini öğrenmeye verir, sınırlarını aşmaz ve böylece Yol’dan (*dao*’dan) ayrılmaz.” Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 49 (VI/27)

Konfüçyüsçü inanç ve değer sisteminin ahlak ile ilişkisini ele aldığımız çalışmamızda söz konusu sisteme kaynaklık eden Çin düşüncesini ve temel kavramlarını ve bu kavramların Konfüçyüs tarafından kendine özgü biçimde nasıl yorumlandığını bu şekilde ele aldıktan sonra Konfüçyüsçü inanç sisteminin bir ahlak modeline nasıl dönüştüğünü ve bu ahlak anlayışının ritüellere ve uygulamalara nasıl yansıdığını ortaya koymamız gerekmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM:

KONFÜÇYÜŞCÜLÜKTE AHLAKİ DEĞERLER

1. Konfüçyüsçü Ahlak Sistemi ve İlgili Kavramlar

Çin düşüncesinde kozmos düzeni ile toplumsal düzen arasında ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Bu anlayış söz konusu düşüncede insan, evren ve toplum arasındaki yakın ilişkiyi ve kilit noktayı açıklar. Çalışmamızın bu bölümünde Konfüçyüsçü ahlak anlayışında insanın rolünü, değerini, önemini ve insanın evrendeki konumunu ele almak önem arz etmektedir. Bu bağlamda söz konusu anlayışı *ren* (insanlık), *de* (erdem), insan doğası, *wulun* (beş ilişki) ve *sangang* (üç temel bağ) kavramları çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

1. 1. Ren ve De

Ren Çince leksikal açıdan insan, erkek, kişi anlamlarına gelir. *Ren*'in kalp ve akıl kavramları ile aynı etimolojik kökene sahip olmasının can, canlılık ve insan anlamlarını pekiştirdiği düşünülür. *Ren* kavramı genel olarak nezaket, insancılık olarak da çevrilir ve aynı zamanda bir klan üyesini ya da üst sınıfa ait birini ifade eder.¹⁰³ Konfüçyüs ve Rujiao (*Ru* doktrini) ile önem kazanan *ren* kavramı insan, insancılık anlamlarına gelir. Konfüçyüs'ten önceki metinlerde *ren* kavramına nadiren rastlansa da arkeolojik çalışmaların ortaya çıkardığı ve kehanetlerin yazılı olduğu kemiklerde *ren* ifadesine rastlanmamıştır.

Konfüçyüsçülükte *ren* kavramının daha ziyade “insanîyet, insancılık, insan sevgisi, insan şefkati ve yardımseverlik”¹⁰⁴ anlamında kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Konfüçyüsçü gelenekte erdemlerin toplamının *ren* (insanlık) olarak ifade

¹⁰³ Schuessler, *ABC Etimological Dictionary of Old Chinese*, s. 440.

¹⁰⁴ Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, s. 106; Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 80.

edilmesinin daha yaygın olduğu görülmektedir. Konfüçyüs'e göre insanın hayattaki asıl amacı *ren*'e ulaşmaktır. Konfüçyüs'ün *ren* insanı olarak ifade ettiği konum gerçek *jünzi* (ideal insan) konumudur. Bu durumda *ren* insan için en yüksek merteye ve nihai hedeftir. Konfüçyüs'ün sözlerinde ideal insan (*jünzi*), bilge insan (*shengren*) ve *ren* insanı olmak üzere üç farklı iyi insan konumu dikkat çekmektedir. Onun sözlerinde ideal insan olmak tüm insanlara öğütlenen bir merteye iken bilge insan olmak daha zor ve nadir bir konumdur. Bu bağlamda *ren* insanı olmak hem en kapsamlı hem de en yüksek konumda olmayı ifade eder. Konfüçyüs'ün Konuşmalar'ında *ren* kavramı ana temalardan biri niteliğindedir. Genel olarak erdemleri ifade eder tarzda kullanılan *ren* kavramının Konfüçyüsçü anlayışta nezaket yönünün ön plana çıkarıldığı görülür. Konfüçyüs'ün yaşadığı dönemde sosyo-politik karmaşanın bunda etkili olduğu ileri sürülmektedir. Zira Konfüçyüs'e göre kargaşanın ortadan kalkması ve problemlerin çözümü için iyi bir yönetimin olması gerekmektedir ve bu da *ren* anlayışına sahip hükümdarların halka karşı nezaketiyle mümkün olacaktır.¹⁰⁵

Konfüçyanizm'de *ren* kavramının diğer kavramlarla ilişkisini anlamak önemlidir. Genel anlamda beş erdem (*wuchang*) kavramı şu kavramlarla ifade edilmektedir: insaniyet (*ren*), dürüstlük (*yi*), ayinler ve görgü kuralları (*li*), hikmet (*zhi*), güvenilirlik (*xin*). Bu kavramlar arasında en merkezi olanı *ren* kavramıdır ve bir anlamda bu beş kavramın toplamı *ren*'dir. Klasik Çin metinlerinde geçen bu kavramların “Beş Erdem” (*wuchang*) şeklinde kavramlaştırılması Han Hanedanlığı döneminde Dong Zhongshu tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁰⁶ Han Hanedanlığı dönemindeki kavramlaştırmaya Konfüçyüs'ün yaptığı katkı, insanın karakter bakımından mükemmeliyetini ve erdemlerin toplamını *ren* kavramı altında ifade etmesi olmuştur.¹⁰⁷ Ona göre, *Ren* insanı ifadesi bütün erdemleri kendinde toplayan insanı tanımlamaktadır. *Ren*'i uygulamanın

¹⁰⁵ Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, s. 16.

¹⁰⁶ Özkan, “Çin Dinleri”, s. 240.

¹⁰⁷ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 190.

yolu ise ‘kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma’ ilkesini tatbik etmektir ve ‘doğru ölçü’ *ren*’i uygulama metodunda olarak kabul edilir. Buna göre kişi kendi beninden hareketle diğerlerini daha iyi anlamak suretiyle başkalarına yönelik davranış geliştirerek *ren*’i uygulayabilir¹⁰⁸ Konfüçyüs Konuşmalar’ında *ren*’i *li* (ritüel) üzerinden ele alırken aynı geleneğin temsilcisi ve Konfüçyüs’ün öğrencisi Mencius, bu kavramı birey ve dünya arasında bir ahlak mefhumu olarak siyaset felsefesi bağlamında geliştirmiştir.¹⁰⁹ Ayrıca Mencius insan sevgisini (*ren*) yakından uzağa derecelendirmiş, aile üyeleri için *ren*’i yabancılara kıyasla daha öncelikli ve güçlü görmüştür. Bunun aksine Konfüçyüsçülük’e yönelttiği eleştirileri ile tanınan Mozi ve takipçileri için *ren* evrenseldir ve herkes için eşittir.¹¹⁰

Konfüçyüs Konuşmalar’ında sıklıkla *ren* kavramını kullanmış, bununla bazen dürüstlük (*yi*), ayinler ve görgü kuralları (*li*), hikmet (*zhi*), güvenilirlik (*xin*) gibi tek tek erdemleri bazen de insaniyet, yardımseverlik gibi genel erdemleri ifade etmiştir. Konfüçyüs’ün şu sözleri buna iyi bir örnek olabilir: “Konfüçyüs der ki: Eğer iyiliksever bir insan, halkı yedi yıl eğitirse onları savaşa bile gönderebilir.”¹¹¹ Konfüçyüs bu sözlerle *ren* kavramını iyiliksever anlamında kullanmış *ren* insanının diğer insanlar üzerinde ne derece etkisi olabileceğini anlatmıştır.

Konfüçyüs öğretisinde *ren*’in (insaniyet), *de* (erdem) ile geliştiği ve *de*’nin de ahlakın temelini oluşturduğu dikkat çeker. Konfüçyüs bu konuda olgular alanına yönelir, pratiklerle ilgilenir ve sebep sonuç ilişkisinde insan eylemlerini doğru bir noktaya taşımaya çalışır. Konfüçyüs öğretisinde insanın değeri, sorumluluğu ve hedefi adı geçen kavramlar çerçevesinde ahlak ile temellendirilir. Bir başka ifadeyle Konfüçyüsçü ahlak anlayışının temelinde “*wuchang*” (Beş Erdem) ve özellikle *ren* kavramı yer almaktadır.

¹⁰⁸ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 56, 57.

¹⁰⁹ Haiming, *Çin Felsefesi: Çin’de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, s. 39, 40.

¹¹⁰ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 190.

¹¹¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 106 (XIII/29).

Sosyal hayatın normlar aracılığıyla düzenlenmesi ahlaklılığı ve ahlak teorilerini gündeme getirmiştir. Ahlak teorilerinde değerler konusu erdemler ile birbirini tamamlar niteliktedir. Değerler esasen kişiler arası ilişkilerdeki –saygı, dürüstlük, adalet, eşitlik vb.- anlamla ilgilidir.¹¹² Konfüçyüs öğretilerinde belirgin bir şekilde gözlenen insan ilişkilerinin düzenlenmesi ve karakter erdemlerine dikkat çekilmesi ahlak teorileri ve değerler konusunun ortak paydasıdır. Ahlakı insan yaşamına yansıyan ilkeler bütünü¹¹³ olarak değerlendirirsek ahlakın hayatın her alanında karşımıza çıktığını kabul etmiş oluruz.

Bu itibarla Çin’de insan ile evren arasındaki uyum ve birlik anlayışı ahlak yasasında da görülür. Suzuki Çinliler için ahlakı “evrenin manevi/ahlaki bir ilkenin tezahürü olduğu ve her varlığın kendi yolunca ve halince insanlığa bir ahlak dersi vermek gibi bir vazifeyi yüklendiği onların en derin kanaatiydi”¹¹⁴ sözüyle ifade eder. Ahlak yasası Çin düşüncesinde insanların uygulaması gereken ilkeler ve insan doğasının dayandığı ölçüler yani temelde *dao*’dur.¹¹⁵ Ahlak için *dao* inancında olduğu gibi sözcüklerle ifade edilen ahlak yasası mutlak olan yasa değildir yorumu da yapılmıştır. Burada *dao*’nun soyut bir kavram oluşu ve tanımlanmasının imkânsızlığı ahlak teorisine yansımıştır. Çin düşüncesinde ahlak yasası aynı zamanda varlığın gereği olarak ifade edilir.¹¹⁶ İnsan doğası gereği ahlak yasasının işleyişinden kaçamaz ve pratiğe yansıyan ahlak yasası içinde yaşadığı kültürü oluşturur.¹¹⁷ Konfüçyüsçülükte ahlak, etik kişi değerleri (dürüstlük, doğruluk) ile etik ilişki değerleri (saygı, sevgi, güven) kapsamında daha çok pratiğe yöneliktir.

¹¹² İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020, s. 6.

¹¹³ Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 35, 2011, s. 2, 3.

¹¹⁴ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 77.

¹¹⁵ Philip Novak, *The World Wisdom: Sacred Texts of the World Religions*, New York: HarperCollins Publishers, 1995, s. 119.

¹¹⁶ Ku Hung-Ming, *Çin Halkının Zihniyeti*, çev. Hanife Güven, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020, s. 79.

¹¹⁷ Novak, *The World Wisdom: Sacred Texts of the World Religions*, s. 119.

Bu çerçevede Konfüçyüs, soyluluğu ahlak ile ilişkilendirir.¹¹⁸ Onun öğretisinde insanın eğitim ve ahlak¹¹⁹ ile iyi olabileceği, halktan kişilerin ahlak yasası ve değerler sayesinde soylu olabileceği düşüncesi insanlar arasındaki eşitliğe dikkat çeker. Herkesin erdemli ve temel değerlere sahip olma potansiyeli bulunduğunu düşünen Konfüçyüs toplumsal eşitliği ideal insan fikri ile de ön plana çıkarmıştır.¹²⁰

İnançlar üzerine kurulu bir hayatta ahlakın özeti niteliğindeki karşılıklılık etiği¹²¹ Konfüçyüs öğretisinin merkezinde yer alır ve bu düşünce onun *Konuşmalar*’ında şu şekilde geçer: “Zi Gong şöyle sordu: Hayat boyu takip edilecek bir söz var mıdır? Konfüçyüs cevap verdi: Karşılıklılık! Kendine yapılmasını istemediğini, başkalarına yapma.”¹²² Konfüçyüsçü anlayışta ‘diğerkâmlık’ karşısında “başkalarının başına gelen talihsizliklerden duyulan haince zevk” ya da “başkalarının mutluluğundan mutsuzluk duymak” insana dair en kötü özellik olarak değerlendirilir.¹²³

Konfüçyüsçü ahlak anlayışının insani temelleri açıklanırken sözlerin ve davranışların tutarlılığı, kelimelerin doğru kullanımı, anlayarak konuşmanın önemi ve bütün bunların törenlerle ilgisi üzerinde durulur. Bu hususlar yine “*Konuşmalar*”da şu şekilde ifade edilir: “Zi Lu, Konfüçyüs’e şöyle dedi: Wei Beyi, sizin gidip beyliğini yönetmenizi bekliyor, orada ilk ne yapmayı düşünüyorsunuz? Konfüçyüs şöyle dedi: Öncelikle unvanların

¹¹⁸ Hung-Ming, *Çin Halkının Zihniyeti*, s. 77.

¹¹⁹ Konfüçyüs’ün eğitime verdiği önem ve öğrenmek ile ahlak arasındaki ilişkiye örnek bir sözü: “Konfüçyüs der ki: Zhong You! 6 ahlak ilkesinde 6 kusuru daha önce duymuş muydun? Zi Lu cevap verdi: Duymadım. Konfüçyüs şöyle dedi: Otur! Sana anlatayım. Eğer erdemi seviyorsan ve öğrenmeyi sevmiyorsan, böyle bir kusurun varsa bu insanlar tarafından kolayca kandırılmana yol açar. Eğer akıllı olduğunu göstermek istiyor ve öğrenmeyi sevmiyorsan, bu kusur ahlaksızlığa ve temelsiz olmaya yol açar. Dürüstlüğü seviyorsan ama öğrenmeyi sevmiyorsan, bu kusur başkaları tarafından kolayca kullanılmana ve kendine zarar vermene yol açar. Samimiyeti seviyor ancak öğrenmeyi sevmiyorsan, bu kusur, iğneleyici konuşmana, insanların kalbini kırmaya neden olur. Cesareti seviyor ama öğrenmeyi sevmiyorsan, bu kusur, başını belaya sokmaya, kendini felakete götürmene neden olur. Emin olmayı seviyor ama öğrenmeyi sevmiyorsan bu kusur seni umursamazlığa götürür.” Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 135, 136 (XVII/8).

¹²⁰ Mustafa Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2010, s. 82-85.

¹²¹ Birçok kültür ve dinde var olan karşılıklılık, özgecilik ya da diğerkâmlık ilkesi “Altın Kural” olarak isimlendirilir. Bkz. Şevket Özcan, “Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğerkâmlık”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7/1, 2018.

¹²² Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 123 (XV/24).

¹²³ Bkz. Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, s. 23.

kullanılışını düzeltereğim. Zi Lu şöyle dedi: Bu ne işe yarayacak ki? Konfüçyüs şöyle dedi: nasıl bu kadar kaba olabiliyorsun! Üst/ideal insan anlamadığı konuda konuşmaktan imtina eder, eğer kelimeler [unvanlar] doğru kullanılmıyorsa, sözler de mantıklı bir bütün oluşturamaz. Sözler mantıklı bir bütün oluşturamazsa; işler belki yapılır belki yapılamaz, devletin törenleri ve müzik yapılamaz. Törenler ve müzik olmazsa, cezaların da bir anlamı kalmaz. Cezaların anlamı kalmazsa, halk arasında huzursuzluk baş gösterir, insan elini ayağını nereye koyacağını bile bilemez. Bu nedenle üst insan bir kelime kullanıyorsa bunun mutlaka bir nedeni vardır, sözler mantıklı bir bütün oluşturur ve anlaşılır. Üst insan kelimelerin kullanımında muğlaklığa izin vermez.”¹²⁴ Konfüçyüs’ün İsimlerin Islahı olarak ifade ettiği, sözcüklerin anlamsal standardizasyonunu ve niteliksel gerekliliğini sağlamak toplumsal düzenin vazgeçilmezidir. Konfüçyüs’e göre isimlerin içerikleri temsil ettikleri öz ile eş değer olmalıdır. Yani baba sözcüğü babanın, çocuk sözcüğü çocuğun, yönetici kavramı yöneticinin... gerektirdiği nitelikleri sağlayan kişiler için kullanılmalı, diğer bir ifadeyle her birey bulunduğu konuma göre en iyi şekilde davranmalıdır.¹²⁵ “Konfüçyüs ve Mencius isimlerin ıslahı konusuna saf ahlaki bir perspektiften yaklaşır.”¹²⁶

Konfüçyüsçülükte ahlak ve insaniyet (*ren*) ile yakından ilişkili olan *de* kavramı sözlük anlamı itibarıyla ahlaki güç, erdem ve karakter ifadelerini içerir.¹²⁷ Erdem, ahlak, ahlaklı olmak anlamlarında kullanılan *de*, “ideal insan olabilmenin ilk koşuludur.”¹²⁸ Çin düşüncesinde güç, kuvvet anlamında kullanılan *de*, her insanın içinde iyi ve kötü olarak var olan potansiyel gücü ifade eder.¹²⁹ *De*, antik Çin’de *li*’ye (ritüel) uygun şekilde davranıp kurban sunarak yönetimde olan kralların elde ettiği manevi güç anlamında da

¹²⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 99, 100 (XIII/3).

¹²⁵ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 55.

¹²⁶ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 202.

¹²⁷ Schuessler, *ABC Etimological Dictionary of Old Chinese*, s. 208.

¹²⁸ Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, s. 31.

¹²⁹ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 363.

kullanılmıştır. Bu durum “krallara özgü erdem” şeklinde ifade edilmiştir. Krallara özgü erdem, çekicilik, cezbedici ve esinleme gücüne sahip olma anlamını da ihtiva eder. *De*, en genel kullanımıyla iyi-kötü etkileri barındıran güç anlamındayken Konfüçyüs onu “manevi güç” yani iyi bir kimsenin sahip olduğu iyi nitelikler anlamında kullanmıştır.¹³⁰

Lao Zi, *dao*’dan kaynaklanan enerjiyi ve kuvveti *de* olarak açıklar. Ona göre söz konusu enerji yani *de* Daoizm’de tüm varlıklarda mevcuttur. Konfüçyanist gelenek ise *de*’nin (potansiyel güç) daha çok insanda bulunduğunu kabul eder.¹³¹ Dao De Jing’in ifadelerine göre ‘şeyler *dao*’dan doğar ve *de* ile gelişir, büyür.’¹³² Bu ifadelerde *de* kavramı güç anlamında kullanılmıştır. *De*, erdem anlamında kullanıldığında da Konfüçyüsçü ve Daoist gelenek birbirinden farklılaşmaktadır. Konfüçyanizm’de iyiliğe karşılık iyilik, kötülüğe karşılık adalet erdemli (*de*) tutuma karşılık gelirken Daoizm’de hem iyiliğe hem de kötülüğe karşı iyilik erdem (*de*) olarak kabul edilir.¹³³

Konfüçyüs’ün öğretisinde erdemli kişi, dünyaya tamamen sırt çevirmiş çileci bir yaşamdan ziyade bilgi, eğitim, ölçülülük gibi unsurlar doğrultusunda kendini, insanı ve toplumu tanıyarak dürüst bir yaşam için çabalayan kimsedir. Böylece insan soylu ve seçkin bir hayata sahip olur. Konfüçyüs, ölçü dâhilinde mal mülk edinen, toplum içinde hak ettiği yerde olan (mevki sahibi) kişileri de erdemli kimse olarak nitelendirir. Ancak erdem sahibi kimseler gerektiğinde benimsediği ilkeler ve erdem için tüm bunlardan vaz geçmeyi de göze alabilmelidir.¹³⁴

Konfüçyüs erdemi, davranışlar üzerinden geleneklere uymakla (*li*) ve kişinin karakteri üzerinden şu ifadelerle açıklamıştır: “Yan Hui, erdemi sordu. Konfüçyüs şöyle dedi: Kendini dizginlemek, konuşma ve davranışlarının adaba uygun olması, işte bu erdemdir.

¹³⁰ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 186.

¹³¹ Tse, *Tao Te Ching*, s. 22.

¹³² Tse, *Tao Te Ching*, s. 70 (51).

¹³³ Bkz. Tse, *Tao Te Ching*, s. 68 (49).

¹³⁴ H. J. Störig, *İlk Çağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan*, Ömer Cemal Güngören, Ankara, Yol Yayınları, 2000, s. 136.

Bir kez böyle olmayı başırırsa kişi, herkes onu erdemli bir insan olarak över. Erdemi hayata geçirmek için insan sadece kendine dayanır, bir başkasının yardımı ile olacak şey midir? Yan Hui şöyle dedi: Bu davranışların prensibini sorabilir miyim? Konfüçyüs şöyle dedi: Adaba uygun olmayana bakma, adaba uygun olmayanı dinleme, adaba uygun olmayan şeyleri yapma. Yan Hui şöyle dedi: Ben oldukça yavaşım ama sizin söylediklerinizi hayata geçireceğim.”¹³⁵ Bu ifadelerde Konfüçyüs’ün erdemin bizzat kişinin kendi marifetiyle ve adaba uygun davranmakla ilgili olduğunu vurguladığını görmekteyiz.

Bireysel ve toplumsal alanı bir bütün olarak ele alan Konfüçyüs, kişinin kendisi için faydalı ve zararlı olan şeylerin değerlendirmesini yaparken başkaları için de aynı değerlendirmeyi yapması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla Konfüçyüs’ün değerlendirmeleri daha çok pratik alanı ilgilendirir.¹³⁶ Bu düşünce onun şu ifadelerinde dile getirilmektedir: “Zi Zhang, Konfüçyüs’e erdemi sordu. Konfüçyüs şöyle dedi: Nerede olursa olsun beş ahlak ilkesini uygulamak erdemdir. Zi Zhang şöyle dedi: Bu beş ahlak ilkesi nelerdir? Konfüçyüs cevap verdi: Ciddi, hoşgörülü, samimi, çalışkan ve incelikli olmak...”¹³⁷

Konfüçyüs düşüncesinde insaniyet (*ren*), *dao*’ya uygun şekilde yaşayıp, Gök’ün emirlerine (*tianming*) uymakla ve erdem (*de*) ile gerçekleşir. Erdem ise ahlaklılık ile açıklanır. Konfüçyüsçülükte temelde beş erdem (*wuchang*) olan insaniyet (*ren*), dürüstlük (*yi*), ayinler ve görgü kuralları (*li*), hikmet (*zhi*), güvenilirlik (*xin*) sınıflandırması yapılsa

¹³⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 91 (XII/1). Ayrıca bkz. s. 91 (XII/2) s. 121 (XV/10).

¹³⁶ Erdem tasarımının insan ve toplum için işlevsel yönü dikkat çekicidir. Hemen hemen tüm dinlerde, ahlaki ya da felsefi sistemlerde erdem sınıflandırması pratikte hayatın akışına yön vermek için yapılmış görünmektedir. Konfüçyanizm’de beş erdem, “Budizm’de altı mükemmel davranış (cömertlik, ahlaki disiplin, sabır, sebat, tefekkür ve farkındalık), Caynizm’de beş ahlaki erdem (ahimsa, doğru söz, başkalarına ait olana göz dikmeme, duyguları kontrol etme, kanaatkâr olma)” sistemleştirilen erdemlerden bazılarıdır. Cemil Kutlutürk, “Hint Dinleri”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz, İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019, s. 212, 219.

¹³⁷ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 135 (XVII/6). Ayrıca bkz. s. 97 (XII/22) s. 106 (XIII/27) s. 107 (XIV/4) s. 120 (XV/4).

da daha başka erdemler de konu edilir. Hayırlı evlat olmak anlamına gelen *xiao* atalara saygı ile ilişkilendirilir ve Konfüçyüs sisteminde büyük bir değeri olan ailenin sahip olduğu önemli erdemler arasında yer alır. *Xiao* aynı zamanda ebeveyn sevgisi ve ebeveyne itaat ifadesi olarak erdemlerin anahtarı mahiyetinde değerlendirilir.¹³⁸ Konfüçyüs öğretisinde bir başka erdem; ölçülü olmak ve orta yol karşılığında kullanılan *zhong yong*'dur. Uyum ile ilişkilendirilen *zhong yong*, ne çok ne de az, olması gerektiği şekilde anlamına gelir.¹³⁹ Hak ve adalete dayanan bu ölçü *yi* (doğruluk, dürüstlük) ilkesinden doğmuştur. Ayrıca cezanın ve mükâfâtın kararında olması da bu ilke kapsamında değerlendirilir. Toplumsal kaosa ve savaşa çözüm arayan Konfüçyüs, sorunların aşırı istekler sonucunda meydana geldiğini ileri sürmüştür.¹⁴⁰ Konfüçyüs Konuşmalar'ında *zhong yong* ilkesini birçok yerde dile getirmiştir. Konfüçyüs'ün *zhong yong* anlayışına dair görüşüne bir örnek şu ifadelerde ortaya konulmaktadır: "Makul (orta yol: uzlaşmak, haddini aşmamak, makul olmak) olmak en yüksek değerdir, herkesin eksigi de uzun zamandır budur."¹⁴¹

Tarih boyunca insanlık tarafından önemli bir erdem olarak kabul edilen cesaret Konfüçyüs'ün ilkelerinde de yer almıştır. Cesaret hem bireysel bir nitelik olarak hem de toplumun devamını sağlamak açısından önem arz eder. Özellikle geçmiş toplumlarda kahramanlık, dostluk ve aile bağları cesaret erdemi ile şekillenmiştir.¹⁴² Çince *yong* kavramı ile ifade edilen cesaretin, Zhou dönemine ait savaşı beyefendi idealinden geldiği düşünülmektedir. Cesaret, Konfüçyüs'e atfedilen metinlerde bilgelik ve doğruluk gibi erdemler içerisinde incelenmiştir.

Hiyerarşik düzenin ve sorumluluklar doğrultusunda görevlerin ön planda olduğu Konfüçyüsçülükte dikkat çeken bir başka erdem *zhong*'dur (bağlılık, sadakat). *Zhong*

¹³⁸ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 193.

¹³⁹ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 230.

¹⁴⁰ Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, s. 36.

¹⁴¹ Konfüçyüs, *Konuş Konfüçyüsçümalar*, s. 49 (VI/29).

¹⁴² Alasdair Macintyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 186, 187.

görev bilirlilik, görevleri yerine getirme anlamında kullanılmıştır. Kavram özellikle astın üste karşı sorumluluklarını yerine getirmesi manasını içermektedir. Sadakat olarak da tercüme edilen bu kavram törenlerle (*li*) ilgili şeylere bağlı kalmak, gerekeni yapmak demektir. Konfüçyüs'e göre gelenek, tören ve ritüel anlamlarını içeren *li*, insanın görevlerini bilmesini ve ahlaki açıdan mükemmelliğini sağlayan uygulamayı ifade eder. *Zhong* ise aynı zamanda doğru işler yapmayan hükümdara karşı çıkmak anlamını içerir.¹⁴³ Üzerinde durulan kavramları birbiriyle ilişkisi bağlamında ve bir bütünlük içinde değerlendirdiğimizde Konfüçyüsçü inanç ve değer sisteminin onun ahlak anlayışıyla nasıl bir ilişkisinin kurulduğu ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle Konfüçyüsçü ahlak sisteminin temellerini ve çerçevesini oluşturan kavramların merkezinde insan, değerler, sorumluluk ve eğitim gibi olguların merkezi bir yerde bulunduğu görülmektedir. Bu noktada insan doğası kritik bir rol oynamaktadır.

1. 2. İnsan Doğası

Akıl, bilinç, bilgi, özgürlük, irade ve ruh gibi kavramlar insanı anlama ve tanımlama konusunda önemli kavramlardır. İnsanın kendisini ve çevresiyle kurduğu ilişkileri anlaması insan doğası ile yakından ilgilidir. Birçok kültürde insanı anlamak; kendini tanımak ya da kendini bilmek olarak karşımıza çıkar. İslam literatüründe özellikle tasavvuf alanında öne çıkan *ma'rifet-i nefis*,¹⁴⁴ ile Antik Yunan özdeyişi *gnothi seauton*, İngilizce ifadesiyle *know thyself* (kendini bilmek) insanı anlama konusu ile ilişkili ifadelerdir ve yakın anlamlarda kullanılır.

Çin kutsal metinlerinden örnek vermek gerekirse Dao De Jing'de yer alan şu ifadeler kendini bilmeye ilgili önemli mesajlar içermektedir: “İnsanları bilen akıllıdır, kendini bilen bilge. Başkasını yenen güçlüdür, kendini yenen egemen. Halinden memnun olan

¹⁴³ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 195, 196.

¹⁴⁴ Bkz. Süleyman Uludağ: Ma'rifet-i Nefs, <https://islamansiklopedisi.org.tr/marifet-i-nefs> Erişim Tarihi: 16.05.2022

zengindir, nefsinin yenen istençli. Yerini korumayı bilen kalıcıdır...¹⁴⁵. Bu örnekler insan doğası ve kendini bilme olgusu arasındaki ilişkiyi daha çok ahlaki boyutta konu edinmektedir. Temelde insan doğasının iyi ya da kötü olduğuna dair tartışmalar insanın bilgiye duyduğu ihtiyaç nedeniyle ortaya çıkmış olsa da bu tartışmaların bir de sosyal boyutu bulunmaktadır. Dolayısıyla insan davranışlarının ve olayların olumlu-olumsuz ya da iyi-kötü olarak belirlenmesi veya değerlendirilmesi insan doğası tartışmaları ile yakından ilişkilidir.

Konfüçyüsçülükte yaşam bir bütün olarak ele alınır. İnsanı temele alarak gelişen Konfüçyüs düşüncesi kozmos ve insan arasındaki bağa dikkat çeker. Konfüçyüsçülükte Gök ile yer arasındaki ilişki *tiandi* olarak ifade edilirken, Gök ile insan arasındaki ilişki *tianrenheyi* olarak ifade edilir. *Tianrenheyi*, insan doğasının ayrılmaz bir parçası olarak temelde *tian* (Gök/Cennet) ve insan birliğini ifade eder. *Tian*'a şimdiye kadar kullandığımız Gök anlamının yanında cennetin antropomorfik yöneticisi anlamı da eklenmektedir ki bu da kader (*tianming*) manasında kullanılmıştır. Xunzi bunu yorumlarken *doğa* kavramına *evrendeki ahlaki düzen* anlamını da yüklemektedir. *Tianrenheyi* düşüncesinde *ren*, kişi, insan ya da insaniyet manasında kullanılmaktadır. Bu bağlamda diğer ilgili kavramlar olarak *he*, birleşme, katılma ve *yi* tek, bir anlamında kullanılır. İnsan, insanlık ve *tian* birliğine işaret eden bu kavram, metafizik açıdan insanı ve toplumu *tian*'ın doğasından gelen parçalar olarak kabul eder. Konfüçyüsçü düşüncenin ekseriyetinde *tian*'ın doğasının insanın doğasına yansıdığı düşünüldüğü için insanın ahlaki tutumları ve erdem *tian* ile doğrudan ilişkili görülür.

İnsan doğası ile *tian*'ın doğası arasındaki ilişkiye dair daha ileri yorumlarda *tian*'ın tüm insanlarda mevcut olduğu fikri bulunmaktadır. *Tian* ve insan birliği arasındaki ilişki konusu Daoizm içinde önemli bir yere sahip olsa da Konfüçyüsçü gelenek bu birliğe farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu bakış sayesinde daha ziyade insan merkezli bir sistem olarak

¹⁴⁵ Tse, *Tao Te Ching*, s. 56 (33).

görülen Konfüçyanizm'in aynı zamanda antrop kozmik boyutunun da bulunduğu anlaşılmış olmaktadır. Bu çerçevede *tianrenheyi* düşüncesinin Konfüçyanizm'e atfedilmesi normal karşılanmaktadır. Çünkü bu düşüncede Gök, yer ve insan üçlüsü arasındaki etkileşim ve birlik aynı doğadan kaynaklanan bir bütün olarak görülmektedir. Konfüçyüs *tianrenheyi* kavramını doğrudan ifade etmemiş olsa da Gök, insan ve yeryüzü arasındaki birliğe ve uyuma işaret etmiştir. *Tianrenheyi* kavramı Konfüçyüs'ten sonra onun takipçileri tarafından geliştirilmiş ve kullanılmıştır.

Diğer taraftan Konfüçyüs, yöneticinin (*wang*) ya da bilgenin *tian* ile ilişkisini örnek gösterir ve kendisinin çabasının bu alanda olduğunu dile getirir.¹⁴⁶ Modern dönem çevre bilinci, insan merkezilik, doğa ya da tanrı merkeziyetçiliği¹⁴⁷ ve düalist tartışmalarda *tianrenheyi* düşüncesi önemli ufuklar açmaktadır. Bu konuda ortaya konulan farklı yaklaşımlar kavramın Konfüçyüs geleneğinde ele alınış biçimiyle karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmalar Konfüçyüsçü düşüncede ontolojik-metafizik bakış açısının mı yoksa epistemolojik-etik bakış açısının mı merkezde olduğu tartışmalarını beraberinde getirmiş ancak bu sorular da nihayetinde yine *tianrenheyi* kavramı ile cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Konfüçyüsçülük hakkındaki farklı yaklaşımların temelinde *tian* kavramına Gök, cennet, doğa gibi çeşitli anlamların yüklenmesi bulunmaktadır. Fakat her halükarda *tian* ile insan arasında karşılıklı ilişki ve birlik inancı *tianrenheyi* düşüncesinde çok belirgindir ve bu anlayış Konfüçyüsçü sistemin merkezî kavramlarından biri olarak genel kabul görmüştür.¹⁴⁸

Konfüçyüsçülükte Gök ile insan arasındaki birlik ve insanın Gök'ün bir parçası olması düşüncesi insan doğasının iyi olduğu kabulüne dayansa da bu konu tartışmalıdır. Nitekim

¹⁴⁶ Bkz Konfüçyüs, *Konuşmalar* s. 62, 63 (VIII/18, 19, 20, 21).

¹⁴⁷ Konfüçyanist literatürde *tian*-merkezci perspektif, insan-doğa ilişkisini metafizik ve dini terimlerle açıklamıştır. Bkz. Yao Xinzong, "An Eco-Ethical Interpretation of Confucian Tianren Heyi", *Front. Philos. China* 2014, 9(4) s. 577.

¹⁴⁸ Xinzong, *An Eco-Ethical Interpretation of Confucian Tianren Heyi*, 570–585.

Konfüçyüs geleneğinin iki önemli temsilcisi olan Mencius ve Xunzi insan doğasına dair tartışmalarda iki farklı görüşün sahibi olan önemli isimlerdir.

Çin literatüründe insan doğası karşılığında kullanılan *xing*, pek çok düşünür tarafından varlıkların ayırt edici özelliklerini ifade etmek için kullanılır. Xun Zi ise *xing* tabirini doğuştan gelen ayırt edici özellikler olarak kullanmıştır. Ayrıca klasik dönemde birçok düşünür, insan sağlıklı bir çevrede olursa insanın eğilimlerinin de iyi olacağı ihtimali üzerinde durur.¹⁴⁹

Konfüçyanist gelenekte insan doğası biyolojik ve ahlaki (erdem) olarak iki perspektifte incelenebilir. Biyolojik tabiat gözün renklere, kulağın seslere göre nitelendirilmesi gibi daha çok duylara yöneliktir. Erdem konusu ise karakter incelemesinde daha nitelikli bir yere koyulur.¹⁵⁰ Konfüçyüs'ün sözlerinde insan doğasından ziyade karaktere yönelik ifadeler vardır. Konfüçyüs bunu bir metafor üzerinden şu şekilde ifade eder: “İyi bir at gücünden dolayı değil, iyi huyundan dolayı övülür.”¹⁵¹ Konfüçyüs sosyal ilişkilerde de daha çok insanın karakteri üzerinde durur: “Konfüçyüs der ki: Üç tür arkadaş insana fayda getirir ve üç tür arkadaş da insana zarar verir. Dürüst, güvenilir, bilgili kişilerle arkadaşlık kur, bu insana fayda getirir. Dalkavukluk eden, yüze karşı öven ve arkadan konuşan, her şeyi abartan kişilerle arkadaşlık kurma, bunlar insana felaket getirir.”¹⁵²

Konfüçyüs'ün iyi insan ve kötü insan ayrımı, bu konudaki değerlendirmeleri Konuşmalar'ında karşımıza çıkar: “Zi Gong şöyle sordu: Bütün köyün sevdiği bir kişi nasıldır? Konfüçyüs şöyle dedi: İyi değildir. Zi Gong tekrar şöyle sordu: Bütün köyün nefret ettiği bir kişi nasıldır? Konfüçyüs şöyle cevap verdi: O da iyi değildir. En iyisi,

¹⁴⁹ Yutang, *The Wisdom of Confucius*, s. 234; Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 194.

¹⁵⁰ Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, s. 81, 82.

¹⁵¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 114 (XIV/33).

¹⁵² Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 129 (XVI/4).

köydeki bütün iyi insanların onu sevmesi ve köydeki bütün kötü insanların ondan nefret etmesidir.”¹⁵³ “Birisi, Konfüçyüs’e şöyle sordu: Kötülüğe, iyilikle karşılık vermek nasıldır? Konfüçyüs şöyle dedi: Peki, iyiliğe karşı ne yapılacak? Kötülüğe karşı adil ve samimi bir cevap verilmeli, iyiliğe de iyilikle yanıt verilmelidir.”¹⁵⁴ Konfüçyüs’ün cevapları iyiyi ve kötüyü kabul ettiğini, buna karşılık adaletli davranmanın doğru olduğunu gösterir. Laozi’ya atfedilen “Büyük veya küçük, az veya çok, kötülüğe iyilikle cevap ver”¹⁵⁵ bu söz ise Konfüçyüs’ün cevabı ile örtüşmez. Konfüçyanist ve Daoist gelenekte insan doğası tartışmaları Konfüçyüs ve Lao Zi sonrasında belirginleşmiş olsa da verdiğimiz örnekler bu iki geleneğin farklı tutumlarını ortaya koymaktadır.

Konfüçyanizm’in önde gelen iki isimi Mecius ve Xun Zi insan doğası tartışmalarında birbirinin karşısında yer alır.

Mencius insanda kötülüğe yol açacak etmenlerin olduğunu kabul ederek insan doğasının daha çok iyiye eğilimli olduğunu düşünür. Mencius’un bu düşüncesi insan doğasını “iyi” kabul ettiği şeklinde yorumlanır. Mencius’un yaşadığı dönemde insan doğasına ilişkin kendi teorisinin yanı sıra üç görüş daha öne çıkar: Birinci görüşe göre insan doğası ne iyi ne de kötüdür. Bu sebeple ahlak sonradan ve dışarıdan suni bir şekilde kazanılır.¹⁵⁶ Genele yayılabilecek bir görüş olan toplumun yönetim ile iyiye ya da kötüye gideceği fikri bu görüşte krallar ve bilgeler ile ilişkilendirilir. Yani iyi yöneticiler-bilgeler sayesinde insanlığa iyilik, kötü yöneticiler nedeniyle de insanlığa kötülük ve şiddet yayılacaktır. İkinci teoride insan doğasının hem iyi hem kötü, üçüncü teoride ise bazı insanların doğasının iyi bazılarının da kötü olduğu savunulur. Mencius’a dayandırılan sevgi-şefkat, utanç, nezaket-tevazu, yanlış-doğruyu ayırt etme olarak sınıflandırılan bu dört özellik erdemlilik açısından kalp ile ilişkilendirilir. Sevgi ve şefkat *ren*’in (insan

¹⁵³ Konuşmalar s. 105 (XIII/24). bkz. s. 123 (XV/28).

¹⁵⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 114, 115 (XIV/34).

¹⁵⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 114.

¹⁵⁶ Mencius’un çağdaşı Gao Zi’ya (MÖ 420-MÖ 350) atfedilen görüştür.

sevgisi), utanma *yi*'nin (doğruluk), nezaket ve tevazu *li*'nin (törenler), doğru ve yanlış ayırdı *zhi*'nin (hikmet, bilgelik) kaynağıdır.¹⁵⁷ Mencius bu dört erdemın doğuştan geldiğini ve değişmeyeceğini savunur. Ona göre aklın üst düzeyde gelişmesiyle insan kendi doğasının bilincine varır ve böylece Gök'ü (*tian*) idrak eder. Bu sebeple bilge kimse Gök'ü bilendir ve bilmelidir.¹⁵⁸ Mencius, insanın merhamet (acıma) duygusuna doğuştan sahip olduğunu, merhamet duygusunun sağduyuda başladığını ileri sürer. Mencius, varlığın devamını, yaşam ve acılara karşı benzer hislerin paylaşımını akıl ve merhamet duygusu ile açıklar.¹⁵⁹

Mencius insan doğasına dair görüşlerini metaforlar üzerinden temellendirir. O, insan doğasını suyun akışına benzetir. Mencius'a göre su engellenmediği sürece nasıl akıyor ve hayat veriyorsa insan doğası da şartlar olumsuz olmadıkça doğru ve iyi bir yönde olacaktır. İnsanlar doğaları gereği kuyuya düşmekte olan çocuğu ya da acı çeken bir hayvanı gördüklerinde yardım ediyor veya etmek istiyor. Mencius'a göre bu istek ve merhamet doğuştan gelen bir özellik olduğu için insan doğası iyi olarak kabul edilmelidir. Mencius insanın doğuştan gelen özelliklerinin yanı sıra çevre koşullarına da dikkat çeker. Mencius çevrenin ve hayat koşullarının insan doğasına etkisini örnekler ile anlatır. Mencius, iyi bir toprakta, yağmur alan ve bakımı yapılan bitkilerin iyi yetişeceğini, tersi durumda bitkilerin kötü yetişeceğini söyledikten sonra insanlar için de benzer bir durumun geçerli olduğunu ileri sürer. Mencius'a göre yönetimin ve toplumun iyi olduğu zamanlarda çocuklar iyi, kötü olduğu zamanlarda ise çocuklar kötü yetişir. Mencius aynı zamanda insan doğasının doğuştan olan ve sonradan oluşan taraflarını ağaçlarla ve yeşilliklerle örtülü bir dağa benzetir. Ona göre bu dağ tahrip edildikten sonra dağın çıplak görüntüsü

¹⁵⁷ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, ss. 96-98; Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, s. 82.

¹⁵⁸ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 194, 195; Novak, *The Penguin Dictionary of Religions*, s. 134-136.

¹⁵⁹ Haiming, *Çin Felsefesi: Çin Felsefesinde Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, s. 47, 48.

nasıl ki aslını yansıtmıyorsa insanlar için de benzer bir durum söz konusudur. Mencius'un teorisinde doğası gereği iyi olan insan dış etkenler nedeniyle kötü hale gelebilir.¹⁶⁰

Konfüçyüsçü gelenekten Xunzi insan doğasının esas itibariyle kötü olduğu ve eğitimle iyi hale gelebileceği görüşündedir. Bu durumu doğanın başlangıç itibariyle işlenmemiş olmasına benzetir. Nasıl ki doğa işlenerek verimli hale getiriliyorsa birey de kültürlenmesi sonucunda iyi ve değerli bir hale gelir. Xunzi'ya göre kültürden uzak olan insan doğasının iyi olması mümkün değildir. Bu açıklamalar iyi olmak için insani çabanın önceliğini gösterir. Xunzi her birinin farklı bir işlevi olan evrenin üç gücünü Gök, yer ve insan olarak tanımlar. Herkesin Gök'ü bilmeye çalışması, insanın Gök ve yer tarafından kendisine verilenlerle kültürünü oluşturması gerekliliği üzerinde duran Xunzi, insanın sorumluluklarına dikkat çeker. Xunzi'ya göre insan arzularla doğduğundan kötülüğün gerçek köklerine sahiptir ve insan doğası kötüdür. Ancak iyiliğin de herhangi bir esası ile doğan insan, sahip olduğu akıl aracılığıyla iyiliği mümkün hale getirebilir.¹⁶¹

Xunzi insan doğasının eğitim ve kültürle iyi hale gelebileceği tezini çarpık bir ağaç parçası ve ham bir metalin işlemiden geçerek bir forma ulaşması ile örneklendirir. İnsanlar da bir rehber/öğretmen/bilge sayesinde kötü olan tabiatlarını iyi bir hale getirebilir. Burada konu Konfüçyanizm'de geniş bir kapsama sahip *li*'ye (ritüeller) gelir.¹⁶² Törenleri ön plana çıkaran Xunzi insan tabiatının iyi olması durumunda bilgelerin, ritüellerin ve kuralların neden var olduğunun açıklanamayacağını öne sürer.¹⁶³ İyi olan insan davranışlarının ancak bilinç sayesinde gerçekleşebileceği, bu bilince akıl, kuralların, ritüellerin ve bilge kimselerin kılavuzluğu sonucunda ulaşılabileceği görüşü Xunzi'nin temel argümanıdır. Bu konuyu bir çömlekçinin çamura şekil vererek kap yapması ile

¹⁶⁰ Yutang, *The Wisdom of Confucius*, ss. 276-282; Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, s. 78, 79; Luce, *The World's Great Religions/The Philosophy of China* s.73.

¹⁶¹ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 194.

¹⁶² Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, s. 79.

¹⁶³ Suzuki, *Çin Felsefesi*, s. 124, 125.

örneklendirir. Xunzi'ya göre şayet çömlekçinin kap yapmak için bilinçli bir tercihi ve eylemi olmasaydı bu kap çamurun tabiatının bir ürünü olamazdı. Xunzi bu örnek ile bilgelerin bilinçli eylemlere sahip olduklarına ve onların diğer insanlardan farklılığına dikkat çeker.¹⁶⁴

İnsan tabiatının kötü olduğu fikrinden yola çıkarak bir sistem oluşturan Xunzi, ahlaki yaklaşımında temele *li*'yi koyar. Xunzi insanın insan olabilmesi için kültüre ihtiyaç duyduğu ve bu kültürün ancak toplumsal yaşamla sağlandığı düşüncesindedir. Xunzi toplumsal yaşamın ve insanların birbirleriyle ilişkisinin *li* aracılığı ile düzenleneceği, ayrımların ve sınırların belirlenmesi sayesinde çıkar çatışmasının önleneyeceği inancındadır. Xunzi düşüncesinde *li*'ye uygun davranmak ahlaka uygun davranmaktır.¹⁶⁵

Neticede Konfüçyüs geleneğinde insan doğası tartışmalarında öne çıkan Mencius ve Xunzi iki farklı kutupta konumlandırılır. *Ren* ilkesinden yola çıkan Mencius, insanların merhamet, sevgi, yardımseverlik, doğruluk gibi duygularla doğuştan iyi bir doğaya sahip olduğunu düşünür. Kötülüklerin ise sonradan ve dış faktörler etkisiyle oluştuğuna inanır. Xunzi ise insanın arzularla doğduğundan yola çıkarak tabiaten kötü olduğunu savunur. Ona göre iyi bir doğa için akıl, bilinçli bir tercih, bir yol gösterici ve kurallar (*li*) gereklidir. Xunzi sonradan edinilen eğitim ve kültür sayesinde insanların iyi olan doğaya sahip olacakları üzerinde durur. Bu farklılıkların yanı sıra Mencius ve Xunzi her insanın tercih ve çaba ile ideal insan olabileceği konusunda uzlaşır.¹⁶⁶ Konfüçyüs, takipçilerinin aksine insan doğası ile ilgili kesin ayrımlara gitmez. İnsanı daha çok nasıl bir karaktere sahip olması ve nasıl davranması gerektiği üzerinden ele alır. Konfüçyüs ideal insan, *ren* insanı

¹⁶⁴ Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, s. 81, 82; Hinnells, *The Penguin Dictionary of Religions*, s. 222.

¹⁶⁵ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 197, 198; Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 126.

¹⁶⁶ Yu-Lan, *Çin Felsefesi*, s. 195; Smart, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, s. 111.

ve bilgeliğin özelliklerini açıkladıktan sonra bu statülere genelde *dao*'ya özelde *li*'ye uygun davranışlarla ulaşılabileceğini söyler.

1. 3. Wulun ve Sangang

Modern dönemin aksine önceki toplumlarda bireyin kendini daha çok toplumdaki konumuna göre tanımlaması toplumsal hayatın belirleyici özelliğini ve mensubiyetin önemini ortaya koyar. Bireylerin iç içe geçmiş toplumsal ilişkiler bağı, görev ve sorumlulukların yerine getirilmesiyle ayakta kalmıştır. Böyle bir sistemde kişinin varlığı ve ulaşmak istediği hedefler hayatta yol almasını sağlayan toplumsal hedeflerle büyük oranda örtüşür.¹⁶⁷ Modern insan ve modern toplum öncesinde ahlaklılık ve toplum yapısı temelde aynı şeydir. İnsan karakter (ahlak) ile toplumsal yapıda meşru bir statüye sahip olmuştur.¹⁶⁸

İnsanın mükemmelliğe ulaşma isteği karşısında tek başına yeterli olmadığı durumlarda en çarpıcı konu sosyal yaşam ve yardımlaşmadır. İnsanların birbirine olan ihtiyacı, toplum müessesesini ayakta tutan sebeplerden biridir.¹⁶⁹ İyi bir yaşam ve ilerleme kolektif bilinç sayesinde gelişeceğinden bireyin ve genel anlamda toplumun farkındalığı, eğitim ve ahlak insanlığı meşgul eden konulardır. Konfüçyüs'ün eğitim anlayışının ahlaki bir karakter taşıması, eğitimi ve öğretmenliği bir hayat tarzı olarak yaygınlaştırıp topluma yayma amacı kayda değer bir gelişmedir. Konfüçyüs'ten önce eğitim alma ve sosyal statü ayrıcalığı soylulara mahsus olan konulardır.¹⁷⁰ Konfüçyüs'ün yönetici ya da soylu kimseleri ifade eden *jünzi* kavramını geliştirerek ayrıcalığı olmayan sıradan halkın da ulaşabileceği bir konuma getirmesi eğitim konusuyla beraber değerlendirilebilecek niteliktedir. Konfüçyüs'ün *ru* (bilginler) olarak anılması, herkesin eğitime ulaşabilmesini

¹⁶⁷ Macintyre, *Erdem Peşinde*, s. 60.

¹⁶⁸ Macintyre, *Erdem Peşinde*, s. 187.

¹⁶⁹ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Ankara: MEB Yayınları, 2001, s. 79.

¹⁷⁰ Kemal Bakır, "Konfüçyüs, Bilgelik ve Eğitim", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 10/40, 2007, s. 247, 248.

hedeflemesi, eğitim ve erdemler yoluyla insanların *jünzi* (ideal insan) olabileceği fikri bilgelik ve eğitim konularına yaklaşımını ve eşitlikçi düşüncesini ortaya koyar.

Konfüçyüs, kaosun hakim olduğu, gelenek ve törenlerin yozlaşmaya başladığı bir dönemde insanların içsel ve toplumsal olarak düzene kavuşmasını gelenekler, törenler, eğitim ve erdem ile sağlamayı amaçlamıştır. Ona göre huzur ve barış içinde bir yaşam isimlerin düzenlenmesi ile sağlanır. Konfüçyüs, kavramların içeriği, insanların görev tanımları ve sorumlulukları standardize edildiğinde iletişimin, düzenin ve iyi yönetimin mümkün olacağını düşünür.¹⁷¹

Konfüçyüs insanda ve insanlar arası ilişkilerde meydana gelen sorunlara pratik çözümler arayarak toplumu ayakta tutmayı amaçlar. Ona göre kişi kendisi sükûnete ulaştığında çevresi ile de barış içinde olacaktır. Sorunları gidermeye bireyden başladığı gibi toplum için aranan çözümlerde de aileye odaklanır. Konfüçyüs düşüncesinde aile düzenlenirse toplum da düzenlenmiş olur. Bu düzenlemeler Konfüçyanist öğretide genel bir kanı olan hiyerarşi ve görevler konusu ile ilişkilendirilir. Konfüçyüs, aile ile devlet yapısını özdeş kabul eder. Ailedeki görev ve sorumluluklar gibi devlette de halkın yöneticiye, yöneticinin halka karşı sorumlulukları vardır. Konfüçyanizm’de barış ve refahın ancak iyi bir yönetici ile sağlanacağı düşüncesi, savaşın ve yokluğun kötü yönetime dayandırılmasına sebep olmuştur. Konfüçyüs geleneğinde özellikle Xunzi’da görülen insanların bencilliği sebebiyle çatışmaması için *li* ile uyum, kişinin bireysel hayatını ve toplumsal yaşamı düzenler. Konfüçyanizm’de *li* (gelenekler ve törenler), geleneksel doğruların bireylere aktarılması ve kişinin bunları deneyimlemesi açısından önem arz eder. Konfüçyüs, Mencius ve Xunzi genelinde kişiler ve ilişkiler arasındaki

¹⁷¹ Störig, *İlk Çağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan*, s. 136-139.

ayrım, herkesin belirli bir konuma sahip olması, hiyerarşi ve görevler tanımı bireysel ve toplumsal hayatın düzenini sağlayan faktörlerdir.¹⁷²

Konfüçyanizm’de beş temel ilişki (*wulun*) olarak isimlendirilen ve Mencius’un açıkladığı şekliyle karşılıklılık esasına dayanan ilişkiler şu şekildedir:

- Sevgiye ve saygıya dayalı anne-baba ve evlat ilişkisi
- Hakkaniyet ve itaate dayalı hükümdar ve memur ilişkisi
- Üstlenmiş olduğu farklı vazifelere dayalı olarak eşlerin uyumlu ilişkisi
- Kıdeme dayalı olarak büyük kardeş ve küçük kardeş ilişkisi
- Güvenilirlik esasına dayalı olarak arkadaşlar arasındaki ilişki¹⁷³

Konfüçyüsçülüğün karakteristik bir özelliği olan ilişkilerin belirlenmesi ve tanımlanmasına dair bir sınıflandırma da Dong Zhongshu tarafından yapılmıştır. Konfüçyüsçülük Han Hanedanlığı döneminde hanedanlık ideolojisi haline gelmiştir. Bu dönemde Dong Zhongshu tarafından sistematize edilen ve üstünlük prensibine dayalı üç temel bağ (*sangang*):

- Memurun hükümdara hizmeti
- Evladın atasına hizmeti
- Kadının kocasına hizmeti şeklinde açıklanır.¹⁷⁴

Konfüçyüs kişinin kendine ve topluma fayda sağlayabilmesini en geniş kapsamda *ren* ile açıklar: “Zi Gong der ki: Halka her alanda faydası olan bir kişiyi düşünelim ve bu kişi herkesin hayatını çok daha iyi hale getirmiş olsun, bu kişi nasıl bir kişidir? Bu kişiye iyiliksever denebilir mi? Konfüçyüs şöyle dedi: O kişi için artık sadece iyiliksever demek yeterli olmaz! O kişi artık kutsal sayılır. O kişi, Yao ve Shun’un bile yapamadığını yapmış

¹⁷² Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, s. 87-99; Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, s. 84, 85.

¹⁷³ Özkan, “Çin Dinleri”, s. 239, 240.

¹⁷⁴ Özkan, “Çin Dinleri”, s. 240; Haiming, *Çin Felsefesi: Çin’de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*, s. 87.

demektir! İyilikseverlik nedir? Kendisi ayakta durabilmek ve başkalarının da ayakta durabilmesini sağlamaktır; kendi işlerini yaparken başkalarının da işlerini yapabilmesini sağlamaktır. Şu andaki işini örnek alarak (tek tek) (diğerlerinin) işlerini yapmaktır, buna iyiliği hayata geçirmenin yöntemi denebilir.”¹⁷⁵ Ayrıca Konfüçyüs *Konuşmalar*’da kişinin karakter gelişimi, ahlaklı olmanın sosyal ilişkilere yansımaları ve toplumsal kuralları konusunda açıklamalarda bulunmuştur: “Fan Chi, iyiliği sordu. Konfüçyüs şöyle dedi: Normal günlerde de yüz ifaden düz ve ciddi olsun, çalışırken ciddi ol; başkalarına karşı sadık ve samimi ol. Bu kurallar, yabancı kabilelerin bulunduğu bir yere de gitsen vazgeçilmezdir.”¹⁷⁶ “Zi Zhang şöyle sordu: Kültürlü [okuyan] bir kişinin başarılı olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Konfüçyüs şöyle cevap verdi: Başarılı olmaktan kastın nedir? Zi Zhang cevap verdi: Devlet ve zadeğânların hizmetinde iyi bir ismi [şöhreti] olmak. Konfüçyüs şöyle cevap verdi: Buna şöhret denir, başarılı olmak denmez. Peki, nasıl başarılı olunur? Karakteri düzgün, bir sorun çıktığında mantıklı hareket eden, başkalarının söylediklerini dinlemeye, anlamaya çalışan, başkalarının halinden anlayan, fikri düzeyde başkalarına taviz vermeye hazır olmalıdır. İşte böyle bir insan, bir beylikte [devlette] yönetici olursa orada işler yürür. Sadece şöhret sahibi olursa görünüşte erdemi sever gibi görünür, ancak aslında öyle değildir ve kendinden hiç kuşku duymaz. Bu tür insanlar yöneticilikleri sırasında elde ettikleri şöhreti hak etmemiştir.”¹⁷⁷ “Konfüçyüs öğrencilerine dört şey öğretirdi: edebiyat, toplumda yaşamının pratikleri, sadakat ve dürüstlük.”¹⁷⁸

1. 4. Konfüçyüsçülükte Aile

Toplumun en temel unsuru olarak kabul edilen aile sosyal yaşamda çok yönlü bir etkiye sahiptir. Aile bir toplumun gelişmesinde önemli bir rol üstlendiği gibi bir toplumun

¹⁷⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 50 (VI/30). Bkz. s. 48 (VI/22).

¹⁷⁶ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 104 (XIII/19).

¹⁷⁷ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 96 (XII/20).

¹⁷⁸ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 55 (VII/25).

düşüşüne de neden olabilir. Aile ve toplum arasındaki bu etkileşim birey ve toplum ilişkisini belirleyen önemli bir faktördür.

Konfüçyüs'e göre bireysel ve toplumsal değerlerin öğrenildiği ilk yer ailedir. Kişi ailesinde öğrendiği ahlaki tutum ve davranışlar ile topluma kazandırılır. Toplumun küçük bir örneği olarak kabul edilen aile Konfüçyüs düşüncesinde sosyal hayattaki düzenin kaynağıdır. Siyasi ve toplumsal karışıklıkların yaşandığı Doğu Zhou Hanedanlığı döneminde yaşayan Konfüçyüs diğer pek çok konuda olduğu gibi aile konusunda da Batı Zhou Hanedanlığını model almıştır. Konfüçyüs ailedeki ilişkilerin sosyal ilişkilere temel olduğu düşüncesi ile dikkatleri aile üzerine çeker. Aynı zamanda aile olmanın önemi dolayısıyla evlilik kurumuna yüklenen anlam kutsallıkla ilişkilendirilir. İmparatora ve ata ruhlarına haber verme anlamı taşıyan ritüel ve arınma uygulamaları ile evlilik resmi ve meşru bir hüviyet kazanmış olur. Ataerkil bir yapı izlenimi veren aile modeli Konfüçyüsçülükteki hiyerarşi ile bağdaştırılmıştır. Bu hiyerarşide dikkat çeken konulardan biri aile üyelerinin birbirine karşı sorumluluklarıdır.¹⁷⁹ Konfüçyüs sisteminde beş ilişkideki (wulun) üç ilişkinin¹⁸⁰ ve üç temel bağdaki (sangang) iki bağın¹⁸¹ aile ile ilgili olması bu konuya verilen ağırlığı ortaya koymaktadır. Bireylerin birbirine karşı sorumlulukları bu beş ilişki ve üç temel bağda vurgulanmıştır. Konfüçyüsçülükte çocuğun anne-babasına itaat etmesi, anne-babanın çocuğun ihtiyaçlarını karşılaması ve ahlaki değerleri öğretmesi; kadının evdeki sorumluluklarını yerine getirmesi ve erkeğin ev dışındaki görevleri üstlenmesi; kardeşlerin birbirine saygısı ve desteği aile içi düzenin sağlanmasında gerekli görülmüştür. Görevlerini yerine getiren ve sağlıklı bir iletişim kuran aile üyeleri huzurlu bir yaşamı elde eder ve bu durum sosyal yaşama yansır.

¹⁷⁹ Bkz. Emine Battal ve Rümeysa Taşkın, “Konfüçyanizm’de Aile”, ed. Süleyman Turan ve Asife Ünal, *Dinlerde Aile*, İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2021 ss. 313-330.

¹⁸⁰ Bu üç ilişki: sevgiye ve saygıya dayalı ebeveyn-çocuk ilişkisi, ev içi ve ev dışı sorumluluklarda eşlerin ilişkisi ve yaşa dayalı kardeşlerin ilişkisidir.

¹⁸¹ Bu iki bağ: çocukların anne-babasına hizmeti ve kadının kocasına hizmetidir.

Konfüçyüs geleneğine göre toplumun huzur ve refah içinde olması devletin ve yönetimin devamını sağlar.¹⁸²

Anne-babaya saygı duymak (*xiao*) Konfüçyüsçü inançlar ve ahlak açısından merkezi bir noktadır. Toplumun temelini aile, ailenin temellerinin de anne-babaya karşı saygı olduğu inancı ile *xiao* Konfüçyüsçü erdemlerin kökü ve başlangıç noktası olarak kabul edilir. Çocukların yaşam boyunca anne-babaya hizmet etmesi, anne-babanın ölümünden sonra ata ruhlarına saygı kapsamında görevlerini yerine getirmesi hem dünya ve ölüm sonrası hayat arasındaki hem de aile üyeleri arasındaki bağı sağladığına inanılır. Burada anne-babaya karşı sorumluluklar ön plana çıksa da asıl önemli nokta çocukların gelenekler ve ahlak sayesinde iyi yetişmiş, insanlığa kazandırılmış bireyler olmasıdır. Aile ilişkileri içerisinde temel değerleri kazanan kişilerin genele yayılarak sosyal ilişkilerde kendini göstermesi toplumsal düzenin kurulması ve korunması açısından büyük bir yere sahiptir. Bu konuya bir örnek verecek olursak çocuklar ve anne-baba arasında gelişen iletişim, halk ve yönetici arasındaki iletişime temel oluşturacak niteliktedir. Buradan iyi bir evlat, iyi bir vatandaş olabilir sonucu çıkarılabilir. Konfüçyüs düşüncesindeki ailenin ve erdemlerin temelini oluşturan *xiao* ve aile ilişkileri ikili sorumlulukları ifade etmiş olur. Aile içi durum ile toplumsal durumun birbiriyle ilişkisi bu ikili sorumlulukların göstergesidir.¹⁸³

Konfüçyüs düşüncesinde *dao*'ya uygun yaşam, Gök'ün yolunu (*tiandao*) ve Gök'ün emirlerini (*tianming*) izlemek ideal insan (*jünzi*) olmak ile mümkün hale gelir. İdeal insanın ahlaki erdemleri kazanmasında ise ailen ve eğitim konularının altı çizilmektedir. Konfüçyüs'ten önce insanların uyması gereken kurallar toplumsal statüye göre iki farklı şekilde sınıflandırılmıştır. Yöneticilerin ve soyluların uyması gereken kurallar olan *li*'nin

¹⁸² Küçük, Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, ss. 59-61.

¹⁸³ Mark Csikszentmihalyi, "Confucius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (June 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius>. Erişim Tarihi: 05.05.2022

ve eğitimin Konfüçyüs'e göre herkes için geçerli olması düşüncesi sosyal hayata büyük bir katkı sağlamıştır.¹⁸⁴ İyi bir yaşam ve devletin devamı için aile düzeni ile eğitim konusundaki yaklaşımları Konfüçyüs'ün çekirdekten başlayarak topluma ve devlete yayılan ahlak anlayışını ortaya koymaktadır.

2. Konfüçyüsçülükte Ritüel ve Uygulamalar

Konfüçyüs'ün ortaya koyduğu sistemde inançların birey ve toplum hayatına yansımaları ortaya koyabilmek için öncelikle “li” kavramının iyi anlaşılması gerekmektedir. Buna ilaveten aynı bağlamda özellikle kurban ve kurbanın ata ruhlarıyla ilişkisi ile kurban ve cenaze törenleri gibi diğer ritüellerin açıklanması önem arz etmektedir. *Li* kavramının düşünsel ve uygulamaya dayalı iki boyutu söz konusu ilişkinin ortaya konulmasına katkı sağlamaktadır.

2. 1. Konfüçyüsçülükte li

Geçmişteki toplumlardan günümüze dek farklı amaçlarla ya da farklı şekillerle hayatın bir parçası olan ritüel başta dini, sosyolojik ve psikolojik olmak üzere birçok alanda araştırılmış ve değişik şekillerde tanımlanmıştır.¹⁸⁵

Ritüel (ayin), *kutsal adet* anlamındaki Latince *ritus* kökünden türetilmiştir ve geleneğin belirlediği davranış şeklinde tanımlanır. Dini davranış ve fiiller anlamında da kullanılan ritüel, mucizevi şekilde tabiatüstü şeyler ya da tanrı ile yakınlaşma inancını içerir. Tanrısal fiillerin sembolik olarak tekrar edilmesi, dans, müzik ve törenler ile kutlamaların yapılması ritüel kavramı içerisinde incelenir. En genel manada törenlerin amacı kutsala saygı göstererek evrendeki ahengi sürdürebilmektir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Yutang, *The Wisdom of Confucius*, s. 243, 244.

¹⁸⁵ Bkz. Peter Collins, “Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım”, çev. Ali İsmail Güngör, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, ed. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu, İmge Kitabevi, Ankara: 2012, ss. 121-147.

¹⁸⁶ Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, s. 13, 14, 27.

Zamanı fiziksel ve anlamsal olarak birimlere bölmek, kutsal olayı tekrarlamak ya da başlangıca dönmek için yapılan eylemler ritüel kapsamında değerlendirilir. Kutsal zamanın güncelleştirilmesi ya da başlangıca dönebilme -Eliade'nin deyiimiyle '*ab origine, in illo tempore*'- törenlerin, bayramların işlevini gösterir. Kutsal zaman ve ritüeller insanın yaratılışa, *illud tempus'a* (o zamana) dâhil olmasını temsil eder. Yeni yıl buna örnektir. Yaratılışa ilişkilendirilen ve genelde yaratılışın, evrenin canlılığının ilk günü kabul edilen yeni yıl, yaratımın ve dirilişin yeniden gerçekleşmesinin sembolüdür.¹⁸⁷ İlahi bir model ve arketipe dayandırılan ritüeller¹⁸⁸, dinsel davranış olarak kutsallığın devamına katkıda bulunur.¹⁸⁹ Gök ile yer (yukarı ve aşağı) arasında iletişim ya da birleşme ritüeller aracılığıyla sağlanır. İnisiyasyon olarak isimlendirilen geçiş ritüelleri, evrendeki ve insanın gelişimindeki süreçleri rasyonalize etme çabası olarak da yorumlanmaktadır. Fonksiyonel açıdan ritüeller evreni, insanı ve yaşamı anlama, anlamlandırma ve bir hafıza yaratımı niteliğindedir.

Ritüelin bu geniş kapsamını göz önünde bulundurursak Konfüçyüs öğretisindeki *li* fikri ritüel bağlamında değerlendirilebilir. Konfüçyüs öncesinde yazılmamış ve tanımlanmamış soyluluk yasası olarak kabul edilen kurallar *li* (görgü kuralları) olarak ifade edilmiştir. MÖ 1135 dolaylarında Zhou Dükü olarak bilinen biri tarafından *li*'nin ilk kez sınırlarının çizilmiş ve yazılmış kurallar bütünü olduğu kabul edilir. Bu yüzden *Zhou li* olarak da anılır. Evliliğin bozulmayacağına ve kutsal bir tören olduğuna işaret eden ilk yasa da *Zhou li* olarak isimlendirilir. Çin'de evlilik için ise "*Zhou gong zhi li*" (Zhou Dükü'nün doğru davranış kuralları) ifadesi kullanılmıştır.¹⁹⁰ Bu tarihsel gelişime ek olarak *li*, eski dönemlerde zirai ritleri, cenaze ritlerini, ata ruhlarına kurban, yiyecek ve içecek sunulan dini törenleri, bu törenler için uygun davranışları kapsamaktaydı.¹⁹¹

¹⁸⁷ Bkz. Eliade, *Kutsal ve Din dışı*, ss. 48-85.

¹⁸⁸ Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 35.

¹⁸⁹ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 79.

¹⁹⁰ Hung-Ming, *Çin Halkının Zihnîyeti*, s. 67, 68.

¹⁹¹ Hinnells, *The Penguin Dictionary of Religions*, s. 271

İbadetlerle ilgili kitaplara Li Ji, Yi Lİ, Zhou Lİ isimleri verilmesi *li*'nin alanına işaret eder.¹⁹² *Li*, zaman içerisinde giyim-kuşam konuları, tavır ve tutumlar gibi günlük yaşam tarzını kapsayacak şekilde genel bir kullanım ihtiva etmiştir.¹⁹³ Eski dönemlerde soylular ve halk için ayrı kurallar¹⁹⁴ olsa da feodal dönem boyunca hem birey hem de devlet ile ilgili kurallara *li* adı verilmiştir.¹⁹⁵

Konfüçyüsçü gelenekte *li* kapsamlı bir kavramdır. Konfüçyüs'e göre *li*, yasadan önce gelir, herkes için geçerlidir, herkes bu kurallara uymalıdır.¹⁹⁶ *Li*'ye uymak ebedi iyiliğe ulaşmayı sağlar. *Li* olmadıkça nezaket yorucu, ihtiyat korkaklık, cesaret kargaşa, bağlılık katılık olarak yansır. Esasında söz konusu *li* amaçtan sapmamayı, uyumu ve dengeyi amaçlar. Atalara hizmet, kurban ritüelleri ve ülke yönetimi konularında da *li*'ye uymak kişiye kolaylık sağlar. Konfüçyüs Konuşmalar'ında kişinin ebeveynine karşı davranışlarında, onların ölümünden sonra cenaze merasimlerinde ve yöneticilerin tüm şartlarda *li*'ye uyması gerektiğini öğütler. Konfüçyüs'e göre ritüeller ve sosyal yaşamdaki kurallar, arketipsel örneklerle uyumu sağlayan, karakter gelişimine yardım eden davranışların toplamıdır. Konfüçyüs öğretisinde *li*, özel günlerdeki ritüellerin yanında günlük yaşamdaki konuşma, giyim-kuşam, yeme-içme, oturma adabından kılıç verme usulüne kadar ayrıntılı bir kapsama sahiptir. *Li* aracılığıyla atalardan tevarüs eden düzene ve sosyal yaşama uyum iyi bir insan profili oluşturur.¹⁹⁷ Ayrıca Konfüçyüs insanların davranışlarını ve gelenekleri değiştirmede müzikten daha iyi bir şey olmadığını söyler. Ona göre *li* ile müzik arasında sıkı bir ilişki vardır ve müziği anlayan kimse *li*'yi anlamaya çok yaklaşır. Erdemli kimse ise hem müzikte hem de *li*'de usta olan kişidir.¹⁹⁸ Konfüçyanizm içinde önemli isimlerden “Mencius *li*'yi törenlere katılmakla birlikte

¹⁹² Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 235.

¹⁹³ Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 187.

¹⁹⁴ Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, s. 34.

¹⁹⁵ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 239.

¹⁹⁶ Okay, *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*, s. 34.

¹⁹⁷ Novak, *The World Wisdom: Sacred Texts of the World Religions*, s. 120-124.

¹⁹⁸ Novak, *The World Wisdom: Sacred Texts of the World Religions*, s. 132, 133.

anılan bir erdem ifadesi olarak kullanmıştır.”¹⁹⁹ Xunzi *li*’yi üç temele dayandırır: İlki tüm yaşamın kaynağı cennet/Gök (*tian*) ve dünya, ikincisi insan ırkının kaynağı atalar, üçüncüsü devletin/yönetimin kaynağı yöneticiler ve bilgeler. Xunzi, burada Gök ve yer arasında hizmet eden kişilerin *li* ile ilişkisinden bahseder. Atalar, yöneticiler ve bilgeler eğitim ve kültür (*li*’ye sahip olarak) sayesinde öne çıkarlar.²⁰⁰

Konfüçyanizm kapsamında *li*, ritüel düzenlemelerini, ritüellere katılmayı, toplumsal ve bireysel konularda davranış kurallarını içerecek şekilde kullanılır. *Li*’nin sınırları içerisinde değerlendirilen evrene hâkim olma, insanın arzularını kontrol etme, duygular için incelik sağlama, törenlerle arınma konuları onun düzenleme fonksiyonunu gösterir.²⁰¹

Konfüçyüs’ün törenleri ön plana çıkarması, törenlerin sadece davranışları etkilemesi sebebiyle değil aynı zamanda ahlaki olarak karakter gelişimini sağlaması sebebiyledir.²⁰² Konfüçyüs görgü kurallarına (*li*’ye) riayet eden kişiyi *fuli* olarak tanımlar.²⁰³ Ritüeller için kullanılan *li*, insanın nasıl davranacağını, neleri yapıp neleri yapmayacağını, toplumsal, ahlaki kuralları ve dinsel törenleri içeren kapsamlı bir kavramdır.²⁰⁴ Konfüçyüsçüler için *li* ve geleneklerin önemine dair bir diyalog: “Chen Gang Konfüçyüs’ün oğlu Bo Yu’ye şöyle sordu: Üstadımızın yanındasınız, o size hiç başkalarına verdiğinden farklı bilgi verdi mi? Cevap verdi: Hayır. Bir seferinde avluda ayakta duruyordu, ben de saygıyla selam vererek yanından geçtim. Bana şöyle sordu, “Şiirlere çalıştın mı?” Ben, ‘Hayır, çalışmadım’ dedim. O da şöyle cevap verdi: “Şiirlere çalışmadıysan söyleyecek bir şeyin olmayacak.” Ben yanından ayrılıp şiir çalışmaya gittim. Birkaç gün geçti, yine tek başına orada ayakta duruyordu, ben de yine saygıyla selam vererek yanından geçtim. Bana sordu: “Törenlere çalıştın mı?” Ben cevap verdim:

¹⁹⁹ Suzuki *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 187.

²⁰⁰ Novak, *The World Wisdom: Sacred Texts of the World Religions*, s. 124.

²⁰¹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 235; Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 198.

²⁰² Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 124.

²⁰³ Özkan, “Çin Dinleri”, s. 241.

²⁰⁴ Aydın, *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, s. 70, 71.

‘Hayır, çalışmadım.’ O da bana cevaben şöyle dedi: “Törenlere çalışılmazsa, toplumun üzerinde ayakta durduğu temeller yok demektir.” Sonra törenleri çalışmak için ayrıldım. Sadece bunları duydum ondan. Chen Gang, büyük bir mutlulukla şöyle dedi: Bir soru sordum, üç şey öğrendim. Şiiri, töreni ve bir üst/ideal insanın oğluna nasıl davrandığını.”²⁰⁵

Konfüçyüsçülükte ritüellerin nasıl gerçekleştirileceği belirlenmiş, ritüeller hayatta sarsılmaz bir yere koyulmuştur. Konfüçyüs ritüellere, törenlere ve geleneklere – Konfüçyüsçülükteki en kapsamlı anlamıyla *li-* uygun bir yaşam süren kişiyi ideal insan olarak isimlendirmiştir. Ahlaki anlamda mükemmelliğe ulaşmak Konfüçyüs öğretisinde ritüeller ile gerçekleşir. Konfüçyüs geleneğinde özellikle Konfüçyüs ve Xunzi ritüelleri sosyal, siyasal, dini ve ahlaki konuların merkezine koyar.²⁰⁶

Konfüçyüs şiir ve törenler için ortak bir dil kullanımını uygun görmüş ve kendisi ortak bir dil kullanmıştır.²⁰⁷ Ritüel kurallarını önemseyen Konfüçyüs’ün ayinlerde tören kıyafeti giydiği ve merdivenlerin doğu tarafında bulunduğu *Konuşmalar* metninde geçer.²⁰⁸ Konfüçyüsçülükte ayinler hem kötü ruhlardan ve doğadaki kötü etkilerden korunmak hem de iyi ruhlara saygı, onların korumasını kazanmak ve iyi etkiler için düzenlenir.²⁰⁹

Konfüçyanist gelenekte ritüeller daha çok iyi ruhların koruması altında olmayı ve festivalleri içerir. Antik ruhların yatıştırılması amacıyla kâğıt ya da resim yakma, pirinç, meyve, sebze, et vs. takdimeler sunma kurban ve tören kapsamında değerlendirilir ve önemli ritüeller arasındadır.²¹⁰

²⁰⁵ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 131 (XVI/13). Törenle ilgili bkz. s. 17 (II/3) s. 23 (III/3) s. 25 (III/10) s. 27 (III/17) s. 61 (VIII/8) s. 65 (IX/3) s. 76 (X/9) s. 76 (X/11) s. 76 (X/12) s. 77 (X/14).

²⁰⁶ Jeaneane Fowler and Merv Fowler, *Chinese Religions: Beliefs & Practices*, s. 68, 69.

²⁰⁷ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 54 (VII/18).

²⁰⁸ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 77 (X/14).

²⁰⁹ Littlejohn, *Confucianism: An Introduction*, s. 37, 38.

²¹⁰ Luce, *The World's Great Religions/The Philosophy of China*, s. 74, 75.

Budist, Daoist ve Konfüçyanist inançların esnek bir yapıda yaşandığı Çin’de ritüellerin gerçekleştirildiği tapınaklar ve mabetler ortak denilebilecek bir niteliktedir. Kendine has özellikleriyle mahalli tapınaklar ve daha yüksek seviyede devlet kültü için resmi tapınaklar, Budist ve Daoist manastırlar pek çok törenin ve ritüellerin icra edildiği mekânlardır.²¹¹ Çin mitolojisinde doğanın gücünü simgeleyen, bereket veren ve barış sağlayan ejderha motifi birçok festival ve esasen Çin yeni yılı ile ilişkilendirilir. Mezarlarda kırmızı objeler ve fenerler tutmak, bahar bayramında mezarları temizlemek ve mezar taşlarını boyamak Çin inancında atalara saygı ifadesidir.²¹² Bu uygulamalar Mezar Temizleme ya da Saf Parıltı Bayramı (*qingming jie*) olarak isimlendirilir. 4 ya da 5 Nisan’a denk gelen bahar ekinoksundan 15 gün sonra kutlanır.²¹³ Konuşmalar Kitabı’nda Konfüçyüs’ün öğrencisi “Zeng Zi der ki: Ana babanın ve ataların cenaze merasimleri uygun olarak yapılırsa halkın da ahlak ve erdemi eski haline dönecektir.”²¹⁴ İfadesi Konfüçyüs geleneğinde ritüeller içerisinde değerlendirilen atalara saygı ve cenaze törenleri bireysel ve toplumsal hayatın ahlaki açıdan düzenlenmesine katkı sağlayan örneklerdir.

Hayırlı evlat olmayı ailenin temeline koyan Konfüçyüs, çocuğun anne ve babasına karşı iki farklı görevi üzerinde durur. Bunlardan ilki anne ve baba hayattayken onlara saygı göstererek görevlerin yerine getirilmesidir. İkinci görev ise anne ve babanın ölümünden sonra cenaze ile ilgilenmek, cenaze töreni düzenlemek, yas tutmak ve kurban sunmaktır. Tüm bu görevler Konfüçyüs perspektifinde ritüellerin kapsamına girer.

Konfüçyüs’ün sisteminde inanç ve ahlak arasındaki ilişkinin ritüel ve uygulamalara yansımaları görebilmeye kurban uygulamalarını yakından incelemek önemlidir. Kurban

²¹¹ Smart, *The World’s Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, s. 126.

²¹² Luce, *The World’s Great Religions/The Philosophy of China*, s. 87, 88,

²¹³ Özkan, “Çin Dinleri”, s. 240, 241.

²¹⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 15 (I/9).

uygulamalarının anlam, amaç, yön ve diğer unsurlar bakımından inanç ve ahlak bağlamında ele alınması söz konusu alanlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.

2. 2. Konfüçyüsçülükte Kurban

Kutsalla iletişim konusunda dua ve kurbanın mahiyeti dinlere ve inançlara göre değişiklik gösterir. Dua yalvarma, istek, şefaet, tazim, tapınma gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Bireysel veya toplu şekilde yapılan, özel günlerde ya da günlük rutinde, herkesin yapabileceği ya da özel kimselerin yaptığı (keşiş, şaman vb.) dua sınıflandırmaları vardır.²¹⁵ Ayrıca duada sesli ya da sessiz şekilde ihtiyaç, şükür, mutluluk ve mutsuzluk dile getirilebilir. Dua bir tarafıyla da paylaşmak ve duygusal alışveriştir.²¹⁶

Kavramsal olarak farklı şekillerde tanımlanan kurban tarih boyunca dinlerde vazgeçilmez bir ibadet olarak süregelmiştir. Kurban tanrıyı etkilemek ve tanrıya yaklaşmak amacıyla bir insanı, hayvanı ya da objeyi tanrıya adama eylemi olarak açıklanır.²¹⁷ Başka bir tanımla kurban, yüce varlık ya da varlıklara şükran göstergesi, onlardan istekte bulunma ya da günahlara kefarete olması amacıyla sunulan hediyedir. Kurbanlar kanlı ve kansız olmak üzere ikiye ayrılır. Kanlı kurban, genellikle bir hayvanın kanını akıtarak ya da hayvanı yakarak gerçekleştirilir. Yakma işlemi kimi zaman kesildikten sonra kimi zaman da canlı halde iken yapılır. Kansız kurban ise bitki, yiyecek-icecek, giyecek, ziynet eşyaları ve para gibi takdimelerin sunulmasıdır.²¹⁸ Kurban kavramı için farklı yaklaşımlar ve tanımlamalar söz konusu olsa da kurban ile ilgili üç temel unsur dikkat çekmektedir. Bunlar; kurbanı sunan kimse, kurban sunulan tanrı/tabiatüstü güç ve kurbandır.²¹⁹ Hediye, totemik yemek, kutsalla ilişki kurma, büyü,

²¹⁵ Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, s. 19-21.

²¹⁶ Baki Adam, “Dua, Rukye, Havas İlmi, Tılsım ve Büyü”, *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 287, 288.

²¹⁷ Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, s. 44.

²¹⁸ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 226.

²¹⁹ Ali İsmail Güngör, “Kurbanla İlgili İnanış ve Uygulamalar”, *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 388.

psikanalitik, mimetik, analitik ve arketip teoriler²²⁰ ile kökensel ve nedensel tartışmalar kurban fenomeninin farklı bağlamlarda incelendiğini gösterir.

Çin’de kurban törenleri göz önüne alındığında kansız kurbanlar daha çok dikkat çeker. Ancak antik dönemlerde ilkbaharda bereket için insan kurbanları verildiği görülmüştür.²²¹ Çin geleneğinde imparator tarafından Gök’e her yıl kurban verilmesi yaygındır. Bahar ve kış olmak üzere iki kez düzenlenen törende imparator üç gün oruç tutar, hataların telafisi ve evrenin dengesi için kurban sunar.²²²

Konfüçyanist gelenekte kurban hem bireysel olarak hem de imparator tarafından icra edilmiştir. Gök-insan birliği inancı, olumlu ve olumsuz şeylerin Gök’ün vekili olarak kabul edilen imparatorun yaptıkları sonucunda gerçekleştiği algısını oluşturmuştur. Bu yüzden imparator Konfüçyanist bilginlerin (*ru*) idaresinde Gök’e kurban sunusu yapar. İnsanın gökten gelen *hun* ve dünyadan gelen *po* ruhu ölümle birlikte birbirinden ayrılır. *Hun* ve *po*’nun atalar için hazırlanmış tabletlerde bir araya gelerek can bulması için ata ruhlarına ayin müziği eşliğinde şarap ve güzel kokular takdim edilir. Ata ruhları için yapılan bu takdimeler kurban kapsamında önemli bir yere sahiptir. Konfüçyanizm Han döneminde hanedanlık ideolojisi olduktan sonra Konfüçyüs *suwang* (taçsız kral) ve *zhishengren* (üst bilge) olarak isimlendirilmiştir. Hanedanlık eliyle imparatorluğun başkentinde, Konfüçyüs’ün memleketinde ve şehir merkezlerinde Konfüçyüs için ayinler düzenlenmiş ve kurbanlar sunulmuştur. Buradan anlaşılabacağı üzere Konfüçyanist gelenekte başlıca kurbanlar Gök’e, ata ruhlarına ve Konfüçyüs’e sunulan kurbanlardır. Ayrıca kurbanlar üç farklı şekilde derecelendirilmiştir:

- *Dasi*: Yeşim, ipek ve hayvanların sunulduğu Büyük Kurban’dır.
- *Zhongsi*: Metal eşyaların ve hayvanların sunulduğu Orta Kurban’dır.

²²⁰ Özer Çetin, “Kurban Teorileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2009), s. 189-221.

²²¹ Eberhard, *Çin Tarihi*, s. 61.

²²² Palmer, *Yin ve Yang*, s. 30.

- *Xiaosi*: Hayvanların sunulduğu Küçük Kurban'dır.²²³

Konfüçyüs öğretisinde düzene ve kurallara verilen önem kurban konusuna da yansımıştır. Kurban ile ilgili kurallar belirlenmiş ve Konfüçyüs Konuşmalar'ında bu konu üzerinde durmuştur. Konfüçyüs atalara ve ruhlara kurban sunarken gerçekten oradalarmış gibi davranmıştır. Atalara saygının vazgeçilmez bir yeri olan Konfüçyüsçülükte atalara kurban konusu da önemlidir. Konfüçyüs şu sözleriyle atalara sunulan kurbanın önemine işaret eder: “Eğer atalara kurban törenine katılmazsam, tören benim için hiç olmamış gibidir.”²²⁴ Konfüçyüs pirinç ve sebze bile olsa yiyeceklerin önce atalara sunulmasını, sunu yapılırken saygılı olunmasını söylemiştir.²²⁵ Ayrıca Konfüçyüs'e göre diğer ritüellerde olduğu gibi kurban da Gök ile doğrudan ilgilidir. Konfüçyüs bu konuda “Gök'ü gücendirdiysen, ibadetin bir faydası olmaz”²²⁶ diyerek ibadetlerde Gök'ü öncelemiştir.

Konfüçyüsçülükte öne çıkan Gök (tian) inancı ve insan ile Gök arasındaki doğal bağ, kültür ve inanç alanındaki uygulamaların ana nedenidir. Sembolik bir işlevi olana kurban Gök'e şükran ifadesidir ve geleceğin korunacağı umudunu besler.²²⁷ Konfüçyüs öğretisinde imparatorun, Gök ile insan arasındaki iletişimi sağladığına inanılır. Bu yüzden imparator *li* kapsamında kurban ritüelini düzenleyen en önemli kişidir. Kurban, Gök ile yer arasındaki bütünlük fikrine katkı sağlar ve ata ruhları ile etkileşime işaret eder. Kurban ve ritüeller sayesinde insan, bireysel ve toplumsal alanın düzenlenmesinde pozitif bir rol almış olur. Gök ve yer birliğinde insanın *li*'ye uygun davranışları, bireysel ve imparator tarafından icra edilen kurban törenlerine katılması Gök'ün emirlerini yerine getirdiğini gösterir. Gök emirlerini dikkate alan insan *dao*'ya uygun bir yaşam sürmüş

²²³ Özkan “Çin Dinleri”, s. 241, 242.

²²⁴ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 26 (III/12).

²²⁵ Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 76 (X/11).

²²⁶ Bkz. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, s. 26 (III/13).

²²⁷ Luce, *The World's Great Religions/The Philosophy of China*, s. 74, 75.

olur. Konfüçyüsçülükte kurban, insanın dao'ya ulaşmasında, Gök ile birliğin sağlarnasında büyük bir yere sahiptir.



SONUÇ

İnsanlık tarihi boyunca bütün medeniyetlerde inançlar ve inanç sistemleri var olmuştur. Çin inanç sistemleri temelde Daoizm, Konfüçyanizm ve Budizm olarak sınıflandırılır. Çin coğrafyasında ortaya çıkan Konfüçyanizm, Çin’de siyasi ve toplumsal sorunların yaşandığı Doğu Zhou döneminde yaşayan Konfüçyüs’e dayandırılır. Konfüçyüs içine doğmuş olduğu kültürel değerleri kabul ederek, bu değerleri yorumlayarak ve kendine özgü değerler ortaya koyarak Konfüçyüs inanç sisteminin temellerini atmıştır. Bu inanç sisteminde Konfüçyüs’ten sonra Xunzi ve Mencius öne çıkmıştır. Konfüçyüs ve onun takipçileri tarafından günümüze dek varlığını sürdüren Konfüçyanizm felsefi, dini ve toplumsal konularda önemini korumuştur.

Çin denilince akla gelen ilk konulardan biri olan *dao* Konfüçyüs tarafın kabul edilmiş ve daha çok Gök (*tian*) inancı ile birleştirilmiştir. Konfüçyüs *tiandao* ifadesini Gök’ün yasası anlamında kullanmış, bu ifadeyi bireysel toplumsal hayatın merkezine koymuştur. Çin düşüncesindeki *yin-yang* prensibi Konfüçyüsçülükteki Gök ile yer birliği düşüncesiyle özdeşleşmiş ve insan bu düşüncenin üçüncü unsuru olarak kabul edilmiştir. Çin düşüncesinde ruhlara inancın en büyük göstergelerinden olan atalar kültü Konfüçyüs inanç sisteminde önemli bir yerdedir. Geçmişe ve geleneklere verdiği değer ile tanınan Konfüçyüs Çin inanç dünyasında süregelen *dao*, *yin-yang* ve atalar kültü inançlarını kendi yorumu ile ortaya koymuştur.

Konfüçyüs yaşadığı dönemde bilgin, öğretmen olarak kabul edildiğinden ve fikirleri ile öncü olduğu insanların toplumdaki yerinden ötürü *ru* (bilginler) ekolünün kurucusu olarak kabul edilir. Genelde *rujiao* özelde Konfüçyüs *tian* (Gök) ve *jünzi* (ideal insan) düşüncesi ile Gök ve insana dair müstakil inançlar geliştirmişlerdir. Konfüçyüsçülükte Gök’e verilen önem imparator kültü ile birleştirilir ve imparatora kutsallık atfedilir. Gök’ün yeryüzündeki temsilcisi olan imparator (*tianzi*), Gök’ün emirlerine (*tianming*) uyarak ideal bir yönetimle toplumdaki düzeni sağlar. Konfüçyüsçülükte Gök ve imparator

düşüncesinden sonra ideal insan (*jünzi*) fikri dikkat çeker. *Jünzi*, Konfüçyüs ile beraber soya dayalı statüden ziyade ahlaka dayalı statüyü ifade etmeye başlamıştır. Kozmos ve insan arasında organik bir bağ olduğuna inanan Konfüçyüs, düşüncelerini ahlaksal bir temele dayandırmıştır. Konfüçyüsçülükte en büyük ahlaklılığı ifade eden *ren* (insanlık) *de* (erdem) ile ilişkilendirilmiş ve insanın karakteri ön plana çıkarılmıştır. İnsan karakteri ve insan doğası hakkındaki görüşlerde farklılaşma Konfüçyüs'ten sonra Xunzi ve Mencius ile belirginleşmiştir. Konfüçyüs sözlerinde insan doğası yerine insanların davranışları üzerinden iyi ve kötü ayırımına gider. Onun takipçilerinden natüralist olarak isimlendirilen Xunzi, insan doğasının kötü olduğunu ileri sürer. Xunzi'ya göre insan arzulara sahip bir tabiat ile doğar ve bu doğa ancak *li* (törenler) ve eğitim ile iyi hale gelir. Mencius ise insan doğasının iyi olduğunu ileri sürerken düşüncesini şefkat ve merhamet ile temellendirir. Mencius her insanda acıma ve başkasına yardım etme isteği bulunduğunu söyleyerek insanların esasen iyi olduğunu, kötülüklerin sonradan ve dış etkilerle oluştuğunu savunur.

Konfüçyüsçü gelenekte insanların karakter eğitimi ve toplumsal düzen ayrılmaz bir bütün olarak değerlendirilir. Toplumsal düzenin sağlanması ve barış içinde yaşam önce bireyin iyi bir karaktere sahip olmasına sonra da ailevi ilişkilerin doğru bir şekilde kurulmasına dayandırılır. Konfüçyüsçülükte toplumsal düzen ve barış konusunda başka bir unsur imparatorudur. İmparator ideal bir insan oldukça, Gök'ün yasasına uydukça ve ritüelleri yerine getirdikçe yeryüzünde düzen hâkim olur. Böyle bir yönetimde toplum da Gök'ün yasasına uygun, doğru bir yaşam sürer.

Konfüçyüs inanç sisteminde *li* olarak ifade edilen kurban, ritüeller, gelenek ve adap, toplumsal ahlakı ve düzeni tesis eder. Günlük yaşamdaki kurallardan büyük törenlere, halktan insanlardan imparatora yaşamın her alanında herkesin uyması gereken kurallar *li* ile ifade edilir. Konfüçyüsçülükte *li* kurban özelinde de kullanılır. Kurban temelde imparatorun ve diğer insanların sunduğu kurban olarak ikiye ayrılır. Toplu şekilde yapılan

kurban törenlerinin yanında herkesin kendi evinde ya da başka mekânlarda bireysel olarak gerçekleştirdiği kurbanlar vardır. Kurban çeşitli amaçlarla Gök'e, atalara ve başka ruhlara sunulabilir.

Evreni ve insan yaşamını bir bütün olarak gören Konfüçyüsçüler geçmişteki öğretiler ile yaşadıkları dönemin öğretilerini sentezleyerek kendine özgü bir sistem oluşturmuştur.



ÖZET

Tarih boyunca araştırma konusu olan insan ve insan yaşamı çalışmamızda Konfüçyüs perspektifinden ele alınmıştır. Konfüçyüs insana ve insanın yaşam biçimine yaklaşımı nedeniyle günümüze dek önemini korumuştur. Dolayısıyla Çin medeniyetinin temellerini anlamakta büyük bir yere sahip olan Konfüçyüs, öğretilerini merkeze insanı koyarak geliştirmiştir. Konfüçyüs'ün insanın karakter erdemlerine ve eğitime dikkat çekerek çekirdekten genele yayılan bir ahlak anlayışı ile toplumsal yaşamın düzenlenmesini amaçladığı görülmektedir. Doğu Zhou Hanedanlığı döneminde sosyo-politik problemlere çözüm arayan düşünce ekolleri arasında Konfüçyüs'ün (Ru Ekolü) ahlak temelli ve aile-devlet bütünlüğüne dair görüşleri dikkat çekmiştir. Çin düşüncesinde ve Konfüçyüs öğretilerinde insanı, yaşamı ve evreni bir bütün olarak değerlendiren görüş araştırma konusunun yöntemi olarak belirlenmiştir. Buna göre kozmos ile ilgili dao, yin-yang, beş evre; inanç bakımından Gök ve yer birliği; sosyolojik açıdan ideal insan, ideal yönetici ve toplum düzeni; geleneksel değerler, inançlar ve pratikler birbirleriyle ilişkileri ve bütünlüğü bağlamında incelenmiştir. Bütünlük fikri aile yapısı ve devlet kurumu arasındaki bağ için de söz konusu edilmiştir. Bu kapsamda Konfüçyüs'ün geçmişten gelen değerler ve kendi görüşlerinin sentezi ile bir hayat görüşü ortaya koyduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kavramlar: Konfüçyüs, düşünce ekolleri, Gök, insan, toplum, inanç, ahlak, değerler.

ABSTRACT

Human and human life, which has been the subject of research throughout history, has been discussed from the perspective of Confucius in our study. Confucius has maintained its significance until today due to his approach to human and the way of human life. Therefore, Confucius, who has a crucial place in understanding the foundations of Chinese civilization, developed his teachings by putting people at the center. Confucius draws attention to human character virtues and education. It is seen that he aims to order social life with an understanding of morality that spreads from the core to the general. Among the schools of thought that sought solutions to socio-political problems during the Eastern Zhou Dynasty, the views of Confucius (Ru School) on morality and family-state integrity drew attention. In Chinese thought and Confucian teachings, the view that evaluates human, life and the universe as a whole has been determined as the method of the research subject. Accordingly, dao, yin-yang, five phases related to the cosmos; the unity of Heaven and earth in terms of faith; sociologically ideal human, ideal imperial and social order; traditional values, cults and practices were examined in terms of their relations and integrity with each other. The idea of integrity has also been mentioned for the bond between the family structure and the state institution. In this context, it was concluded that Confucius put forward a world-view with the synthesis of values from the past and his own views.

Key words: Confucius, schools of thought, Heaven, human, society, faith, morality, values.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. “Dua, Rukye, Havas İlmi, Tılsım ve Büyü” *Halk İnanışları*, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, ss. 285-306.
- Aydın, Fuat. *Klasik Çin Düşüncesine Giriş*, Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 35, 2011.
- Bakır, Kemal. “Konfüçyüs, Bilgelik ve Eğitim”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 10/40, 2007, ss. 243-254.
- Battal, Emine ve Rümeyza Taşkın. “Konfüçyanizm’de Aile” ed. Süleyman Turan ve Asife Ünal. *Dinlerde Aile*, İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2021, ss. 313-333.
- Campbell, Joseph. *Doğu Mitolojisi: Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, 2003.
- Chan, Wing-Tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 1963.
- Chang, Ruth H. “Understanding Di and Tian: Diety and Heaven from Shang to Tang Dynasties”, *Sino-Platonic Papers*, No: 108, ed. Victor H. Mair, University of Pennsylvania, the USA, 2000, ss. 1-54.
- Collins Peter. “Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım”, çev. Ali İsrâ Güngör, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, ed. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu, İmge Kitabevi, Ankara: 2012, ss. 121-147.
- Csikszentmihalyi, Mark. “Confucius”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (June 2020).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/confucius>. Erişim Tarihi: 05.05.2022
- Çelikkol, Suat. “Farabi’de Ahlak ve Ahlak Eğitimi” (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, 2010.

- Eberhard, Wolfram. *Çin Tarihi*. 5. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Eliade, Mircea. *Ebedi Dönüş Mitosu* çev. Ümit Altuğ. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- . *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fowler, Jeaneane and Merv Fowler *Chinese Religions: Beliefs & Practices*, Brighton: Sussex Academic Press, 2012
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara : Vadi Yayınları, 1998.
- Güngör, Ali İsrâ. “Kurbanla İlgili İnanış ve Uygulamalar”, ed. Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu. *Halk İnanışları*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, ss. 385-408.
- Haiming, Wen. *Çin Felsefesi: Çin'de Metafizik, Epistemoloji, Siyaset Felsefesi ve Karşılaştırmalı Felsefe*. çev. Aysun Güneysu. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- Hinnells, John R. *The Penguin Dictionary of Religions*. London: Penguin books, 1997.
- Hung-Ming, Ku. *Çin Halkının Zihniyeti*. 2. Baskı. çev. Hanife Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*, Ankara: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Konfüçyüs. *Konuşmalar*. çev. Giray Fidan. İstanbul: Dedalus Yayınları, 2017.
- Köylü, Mustafa. *Dünya Dinlerinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020.
- Kutlutürk, Cemil. *Hinduizm'de Avatar İnanıcı*, Ankara: Otto Yayıncılık, 2017.
- Kutlutürk, Cemil. “Hint Dinleri”, ed. Şinasi Gündüz. *Dünya Dinleri*, 183-232. İstanbul: MilelNihal, 2019.
- Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük. *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Leeming, David A. *A'dan Z'ye Dünya Mitolojisi*. çev. Nudan Soysal. Ankara: Say Yayınları, 2017.
- Littlejohn, Ronnie L. *Confucianism: An Introduction*, New York: I. B. Tauris, 2011.

- Luce, Henry R. *The World's Great Religions*. New York: Time-Life, 1957.
- Macintyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. 2. Baskı. Çeviren Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Novak, Philip. *The World's Wisdom: Sacred Texts of the World's Religions*. New York: HarperCollins Publishers, 1995.
- Okay, Bülent. *Konfüçyüs ve Çin Felsefesinin Temelleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın, 2017.
- Oxtoby, Willard G. and Roy C. Amore. *World Religions Eastern Traditions*, Canada: Oxford University Press, 2010.
- Özcan, Şevket. “Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğerkamlik.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7/1, 2018, ss. 285-308.
- Özer, Çetin. “Kurban Teorileri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, 2009, ss. 189-221.
- Özerdim, Muhaddere Nabi. “Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dini İnançlar”, *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi*, Ankara, 26/101, 1962, ss. 79-119.
- Özkan, Cuma. “Çin Dinleri”. ed. Şinasi Gündüz. *Dünya Dinleri*, Şinasi Gündüz, ss. 234-259. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019.
- I Ching ya da Değişimler Kitabı*. İng. çev. Richard Wilhelm, Türkçe çev. Levent Özşar, 8. Baskı. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- Palmer, Martin. *Yin ve Yang*. 2 Baskı. çev. Nafiz Güder. İstanbul: Dharma Yayınları, 2004.
- Schopenhauer, Arthur. *İnsan Doğası Üzerine*. 6. Baskı. çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları, 2019.
- Schuesler, Axel. *ABC Etimological Dictionary of Old Chinese*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.

- Sertdemir, İlknur. “Klasik Çin Metinlerinde İnsan Kavramı” (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Sharpe, Eric J. *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*. çev. Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Smart, Ninian. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Störig, H. J. *İlk Çağ Felsefesi: Hint-Çin-Yunan*. 2. Baskı. çev. Ömer Cemal Güngören. Ankara: Yol Yayınları, 2000.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Çin Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. Ankara: Say Yayınları, 2012.
- Tanyu, Hikmet. “Türk Töresi Üzerine Yeni Bir Araştırma,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII (1978) ss. 97-120.
- Tse, Lao. *Tao Te Ching*. 3. Baskı. çev. Ömer Tulgan. İstanbul: Yol Yayıncılık, 2020.
- Türkeri, Mehmet. «Bazı İslam Ahlak Kurumlarındaki Ortak Noktalar.» *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. XIX, 2004, ss. 3-19.
- Wilhelm, Richard. *I Ching ya da Değişimler Kitabı Yorumlar*, çev. Levent Özşar. 3. Baskı. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2020.
- Xinzhong, Yao. “An Eco-Ethical Interpretation of Confucian Tianren Heyi.” *Front. Philos. China* 9/4, 2014, ss. 570-585.
- Yu-Lan, Fung. *Çin Felsefesi Tarihi*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Yutang, Lin. *The Wisdom of Confucius*, New York: Random House, 1938.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/marifet-i-nefs> Erişim Tarihi: 16.05.2022