TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI

(SİNOLOJİ) ANABİLİM DALI

KLASİK ÇİN METİNLERİNDE İNSAN KAVRAMI

Doktora Tezi

İlknur SERTDEMİR

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI

(SİNOLOJİ) ANABİLİM DALI

KLASİK ÇİN METİNLERİNDE İNSAN KAVRAMI

Doktora Tezi

İlknur SERTDEMİR

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Gürhan KIRİLEN

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI

(SİNOLOJİ) ANABİLİM DALI

KLASİK ÇİN METİNLERİNDE İNSAN KAVRAMI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gürhan KIRİLEN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Doç. Dr. Gürhan KIRİLEN	
Prof. Dr. Konuralp ERCİLASUN	
Doç. Dr. Erkin EKREM	
Doç. Dr. İnci İNCE ERDOĞDU	
Dr. Öğr. Üyesi Nuraniye Hidayet EKREM	

Tez Sınavı Tarihi 17.06.2020

TÜRKİYE CUMHURUYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (02.07.2020)

İlknur SERTDEMİR

ÖNSÖZ

İnsan, diğer canlı türlerinden ayrılan, sadece kendisine ait olan yeti ve yetenekleriyle gelişmiş bir varlıktır. Düşünen, araştıran, fikir yürüten, öğrenmek ve bilmek isteyen taraf olması sebebiyle "insan", sahip olduğu özelliklerin bir sonucu olarak zaman içinde bizzat kendisi tarafından araştırılan konuların başında gelmiştir. Tarihi devirlerin başlangıcından itibaren farklı dil, kültür ve toplumda sürekli sorgulanan "insan", yaradılışı gereği ilerleyen merak duygusu, anlam yükleme, kavrama ve bilme isteğiyle felsefenin temel sorularından birini oluşturmuş; farklı çağ ve coğrafyalardaki filozoflar *"insan nedir?"* sorusuna yanıt aramıştır.

Bu çalışma, Çin felsefesinde "insan" konusunu esas alır. Fiziksel ve metafiziksel alandaki olgu, oluşum ve kavramlar hakkında teori ve görüşleri kapsayan Çin felsefesi, insanın yaratılışı ve yaşayışına dair tartışmaların beşiğidir. Çin'de ortaya çıkan düşünce akımlarını ortak paydada buluşturan asıl mevzu, "toplumsal yaşamın düzenlenmesi" görüşüdür. Ancak insanın beşeri ilişkilerini tanzim şekli, birbirinden farklı yaklaşım ve yöntemler dâhilinde açıklanır. Dolayısıyla *"insan nasıl davranmalıdır?"* sorusuna verilen yanıt, Çin'deki geleneksel düşünce ekseninde çeşitlilik gösterir. Bu bağlamda araştırmanın amacı, ortak bir görüş etrafında şekillenen ilke ve öğretilerdeki yöntemsel farklılığın "ne" olduğunu tespit etmek ve Çin düşünce geleneğinde insanın "nasıl" tanımlandığını incelemektir.

Çincede “insan”, “Ren 人” terimiyle ifade edilir. Türkçede “insan”, nitelik ve eğilimleriyle kavramsal açıdan bilimsel ve dini tanımları karşılarken “Ren 人”, kozmostaki değeri, görevi ve asilliğiyle beşeri anlamların tümünü karşılar. Bunun nedeni, evrendeki düzenin korunması yolunda insana bazı sorumluluklar yüklenmiş olmasıdır. İnsanı bu konuma taşıyan ahlaki söylemi irdelemek ve buna bağlı olarak “Ren 人” kavramının anlam analizini yapmak, çalışmanın başlıca hedefidir. Bu hedefe ulaşma yolunda öncelikle düşünce akımlarına yön veren düşünürlerin ilke ve öğretileri ele alınacak, eserleri araştırma kapsamında öncelikli kaynak olarak kullanılacaktır. Daha sonra, Çin tarihi boyunca “bilginin temel standardı” kabulü gören klasik metinlerde “Ren 人” kavramı taranarak Çin felsefesinde insana atfedilen konum detaylarıyla incelenecektir. Sonuç itibariyle, geleneksel Çin düşüncesinde insanın “nasıl” tanımlandığına dair kayıtlar sınıflandırılmaya çalışılacaktır.

Tez konusu seçiminde ve tez yazım sürecinde bana yol gösteren, yorumlarıyla beni yönlendiren ve karşılaştığım problemlerin çözüm aşamasında bana yardımcı olan danışmanım Sayın Doç. Dr. Gürhan KIRİLEN’e teşekkürlerimi sunarım.

İlknur SERTDEMİR

Ankara-2020

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ i

İÇİNDEKİLER iii

GİRİŞ 1

1. BÖLÜM

ÇİN DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE KOZMOS DÜZENİ İLE TOPLUM DÜZENİ ARASINDA KURULAN İLİŞKİNİN TEMELİ 22

1.1. Evrenin Kaynağı ve Gök-Yer İkiliği 25

1.1.1. Mevcudiyetin Başlangıcı Dao (道) 26

1.1.2. Yin-Yang (阴阳) Dengesi ve Beş Element (五行) Döngüsü 29

1.1.3. Zaman ile Mekânı Kaynaştıran Gök-Yer (天地) Uyumu 33

1.2. Evrendeki Düzenin Sosyo-Politik Düzen Üzerindeki Etkisi 37

1.2.1. Gök'ün Oğlu (天子) ve Devlet Yönetimi 38

1.2.2. Gök'ün Düzeni (天道), Gök'ün Emri (天命) ve Toplum 42

1.3. Gök-İnsan Birlikteliği (天人合一) Görüşü 46

2. BÖLÜM

ÇİN'DEKİ DÜŞÜNCE AKIMLARINDA KOZMOS DÜZENİNE UYGUN DAVRANIŞ İÇİN BELİRLENEN YÖNTEMLER 55

2.1. Dao Düşünce Ekolündeki Metafizik Düşünce 60

2.1.1. Laozi'nın "Dao'a Dönüş" İdeali ve Edimsiz Eylem 61

2.2. Ru Düşünce Ekolünün Bilgelik Öğretisi 70

2.2.1. Konfuçyüs'ün "Büyük Birlik" Fikri ve İnsancıllık 71

2.3. Mo Düşünce Ekolünün Barışçıl Yaklaşımı 81

2.3.1. Mozi'nin Tarafsız Sevgi ilkesi ve Özdüşünüm Teorisi..... 82

2.4. Fa Düşünce Ekolündeki Politik Perspektif 90

2.4.1. Hanfeizi'nın "Yasa" Anlayışı ve "Ödül-Ceza" Prensibi..... 91

3. BÖLÜM

KLASİK METİNLERDE İNSANA YÜKLENEN BETİMSEL VE ANLAMSAL AÇIKLAMALARIN TAHLİLİ 100

3.1. Dört Kitap ve Beş Klasik Eserlerinde "Ren 人" Kavramı Analizi .. 103

3.1.1. Dört Kitap (四书) Metinlerinde İnsan 105

3.1.1.1. Konuşmalar Kitabı Lunyü (论语)..... 106

3.1.1.2. Mengzi (孟子) 184

3.1.1.3. Orta Yol Doktrini (中庸)..... 199

3.1.1.4. Büyük Bilgi (大学) 209

3.1.2. Beş Klasik (五经) Metinlerinde İnsan 218

3.1.2.1. Değişimler Klasiği (易经) 219

3.1.2.2. Belgeler Klasiği (书经) 230

3.1.2.3. Şiirler Klasiği(诗经)..... 240

3.1.2.4. Törenler Klasiği (礼经) 248

3.1.2.5. Bahar Güz Kayıtları (春秋) 258

4. SONUÇ 269

ÖZET..... 287

ABSTRACT..... 288

KAYNAKÇA..... 289

GİRİŞ

Canlılar arasında "insan", yeryüzünde ortaya çıktığı andan itibaren bilme ve anlama isteği, keşfetme, uygulama yeteneği ve bilgi birikimiyle diğer varlıklardan ayrılmıştır. Böylece, canlı türleri arasında yalnızca insanın sahip olduğu niteliklerin varlık sahnesinde edim ve eylemlere dönüşmesi mümkün olmuştur. Türk Dil Kurumu sözlüğünde verilen ilk anlamıyla insan, "toplum halinde bir kültür çevresinde yaşayan, düşünme ve konuşma yeteneği olan, evreni bir bütün olarak kavrayabilen, bulguları sonunda değiştirebilen ve biçimlendiren canlıdır."[i] Bu tanım çerçevesinde, insanın "üstün bir varlık" olarak kabul edildiğini görülür. İnsana atfedilen üstün özelliğin kaynağı, insan ırkını şekillendiren düşünme, kavrama ve konuşma yetileridir.[ii] Bu yetileri sağlayan ise bilinçtir.[iii]

---

[i] Türk Dil Kurumu Sözlüğü incelendiğinde "insan" için kullanılan ilk tanım bu olmakla birlikte; farklı alanlarda insanı tasvir eden çok sayıda tanımlamalara da rastlanır. Ansiklopedik bilgilerde, *"Âdemoğlu, âdem evladı; huy ve ahlak yönünden üstün nitelikli, düşünme ve konuşma yetileri olan bilinçli, toplumsal canlı"* tanımları vardır. Biyolojide, "*memeliler sınıfının, insangiller familyasından, iki ayağı üzerinde duran ve yürüyen, kolları kısa, vücudunun birçok yerlerinde tüyler azalmış, çeneleri belirli, beyinleri çok gelişmiş, kafatası yuvarlak ve yüz açısı yüksek, konuşabilen tek yaratık" (BSTS,* 1998) şeklinde açıklanır. Felsefede, *"usu olan, çevresini değiştirebilen, dünyaya ve evrene açık olan, konuşan ve yaratıcı düşünme yeteneği olan, deney dünyasını aşabilen, kendinin ve evrenin bilincine varmış olan, eylemlerinden sorumlu olan varlık"* (BSTS,1975) olarak tanımlanır. Antropolojideki tanımı ise şöyledir: *"insan, (taksonomik adıyla Homo Sapiens, Latince 'akıllı insan veya 'bilen insan') Homo cinsi içerisindeki yaşayan tek canlı türüdür. Anatomik olarak 200.000 yıl önce Afrika'da ortaya çıkmış ve modern davranışlarına 50.000 yıl önce kavuşmuştur."* (Goodman, 1990: 260-266)

[ii] *"Dik duruşa, görece gelişmiş bir beyine, soyut düşünme yeteneğine, konuşma (dil kullanma) kabiliyetine sahiptir. Bu yetenekleri Dünya'daki diğer türlerden farklı olarak kullanış amacı geniş araç-gerek yapımına imkân sağlamıştır. Kendisinin farkında olması, rasyonelliği ve zekâsı gibi yüksek seviyede düşünmesini sağlayan özellikler, insanı 'insan' yapan nitelikler olarak sayılmaktadır."* (McDowell, 1994: 115)

[iii] Bilinç, bilim ve felsefe dünyasında tartışılmakta olan bir kavramdır. Sözlük kapsamına girişi de modern çağlara rastlayan bilinç, şu tanımlamalara sahiptir: *"İnsanın kendisini ve çevresini tanıma yeteneği, şuur". "Bir toplumdaki ruhsal etkinliklerin veya ruhsal durumların bütünü". "İnsanın kendisi, yaşantıları ve dünya üzerindeki bilgisi; aynı zamanda da düşünme ve kendini tanıma yeteneği, 'Ben' ile ilgili bütün yaşantıların tümü olarak bilinç; her türlü içten yaşamalar; kendi üzerinde bilinç."* (BSTS, 1975) Amerikalı felsefeci, yazar ve bilişsel bilimci Daniel Clement Dennett, bilinci; *'beynin değişik bölgelerinin aynı anda değişik işler yaptığı ve olayları kendine göre yorumladığı yaratıcı kargaşa'* olarak kabul eder. (Dennett, 1997) Diğer yandan metafizik ve felsefe çalışmalarıyla tanınan Profesör John R. Searle, dil ve akıl felsefesi çalışmalarındaki en önemli kavramlardan biri olarak açıkladığı bilinci, *'fotosentez ya da sindirim gibi olağan bir biyolojik fenomen'* olarak nitelendirir ve şöyle der: "*böylece, bedenin zihne, zihnin de bedene doğrudan etki ettiği açıkça iddia edilebilir. Öyleyse bilinç, beyinde oluşan biyolojik bir süreçtir*." (Searle,1992) Bu açıdan bilinç, insanın deneyimlediği her şeyde duygu, düşünce, algı, bilgi ve kavrayışına göre kendini anlama, tanıma ve bilme yetisi olarak açıklanabilir.

Bilinçle birlikte insan, kendi benliğini, yaşamını ve evrendeki yerini *'nereden geldik?' ve 'nereye gidiyoruz?'* gibi sorularla sorgulamaya başlamış; böylece kendi kurmuş olduğu kültürel dünyayı bilme ve anlama yollarını bulmuştur. Bu arayış, insanın kavramsal düşünme yeteneğine bağlıdır; zira hayvanlar yalnızca imgesel düşünme yetisine sahiptir. Prof. Dr. Galip Akın'a göre insan, "dünyada başka hiçbir canlıda görülmeyen yani kendine özgü özellikleri olan bir canlı olmasının yanında biyolojik yönleriyle diğer canlılardan ayrılan temelde bir farklılığı yoktur. Ancak, kutuplar hariç yeryüzünün her bölgesinde yaşayabilmesi ve kültüre sahip tek canlı olması, insanı canlılar âleminin biricik canlısı yapmaktadır." (Akın, 2011: 5)

Britanyalı Antropolog Edward Burnett Tylor (1832-1917), insanı *"kültüre dayalı tüm gelenek ve alışkanlıklarını toplayan karmaşık bütün"* olarak tanımlar. (Tylor, 1974: 1) Alman filozof ve kültür tarihçisi Wilhelm Dilthey (1833-1911) ise, *"insanın bize ne olduğunu yalnızca tarih söyler"* derken insanı *'tarihsel bir varlık'* olarak tanımlar. (Palmer, 1983: 16-17) Bu çerçevede *'insan, kavramlarla düşünebilen, konuşabilen; tarihe ve kültüre sahip tek canlı türüdür'* denebilir.

İlk çağlarda doğaya bağımlı yaşam koşullarına sahipken zaman içinde doğaya bağımlılığı azalan insan bu süreçte inanışlar, gelenekler, efsaneler, örf ve adetler bütünü olan kültürü yaratmıştır. Filozof ve antropolog David Bidney (1908-1987), *"Kültür, insan gelişimdeki dinamik süreç ve sonuçtur"* sözüyle kültürün insanı kuşattığını bu nedenle ortak değerleri paylaşan sosyal çevrenin insanı toplumsallığa sevk ettiğini anlatır. (Bidney, 1947: 387) Bu bağlamda insan, *'sosyal bir varlıktır'.*

Tarih boyunca insanın anlama ve bilme isteği, onu kendi varlığını ve doğasını keşfetmeye yöneltmiştir. Bu merak, sistematik bir düşünme biçimi olan felsefenin[iv] ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Felsefede insan *'düşünen bir varlıktır'*; zira felsefe, insanın evren içinde kendi varlığını merak etmesiyle ve bu konuya dair sorular sormasıyla başlar.[v]

Alman sosyolog ve kültür kuramcısı Alfred Weber (1868-1958) *"Philosophy of History"* adlı kitabında felsefe için *"insan zihninin çabasıdır"* der. (Weber, 1991: 1) Platon'un (M.Ö.427-M.Ö.347) aktardığı şekilde, Antik Yunan filozofu Protagoras (M.Ö.481-M.Ö.420) *"insan, her şeyin ölçüsüdür; var olanların var olduklarının; var olmayanların da var olmadıklarının ölçüsüdür"* (Plato, 1991: 152a) sözüyle insanı ilk norm olarak açıklar. Bu bağlamda merak uyandıran her şey, insanı ilgilendiren ve insanlık ile iç içe olandır.

[iv] "Düşün bilim" ifadesiyle de tanımlanan felsefe, sözlük kapsamında *"Varlığın ve bilginin bilimsel olarak araştırılması"* şeklinde açıklanır. Felsefe kelimesinin kökeni ise, Yunanca *'philia (sevgi)'* ve *'sophia (bilgi, bilgelik)'* sözcüklerinden türeyen *"Philosophia"* terimine dayanır. Bu terim, bilgi, bilgelik sevgisi, bilgelik arayışı, bilgiyi sevmek, bilgi severlik, araştırmak ve peşinde koşmak gibi anlamlara gelmektedir. Felsefenin doğuşu aslında insanın düşünme yetisini kültür varlığıyla birlikte tamamlaması sayesindedir. Öyle ki insan, yalnızca kendi yaratılışında var olan düşünme gücüyle bu bilim dalının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bazı çevreler felsefeyi bir terim olarak farklı şekillerde tanımlar; ancak felsefe alanı içinde olan çevreler için felsefe yalnızca bir terim olarak tanımlanmaz. Örneğin *"What is Philosophy"* başlıklı Sempozyum bildirisinde Philipp Keller şu açıklamalarda bulunur: *" 'Felsefe nedir?' sorusunu sorabiliriz ve hatta tek bir cevap için de bekleyebiliriz. Ancak beklememeliyiz; çünkü felsefe tek bir cevaba indirgenecek bir bilim dalı değildir. Diğer bilim dalları gibi felsefe de 'gerçek' olanı amaç edinir ve 'bilgi' transfer eder. Fakat felsefeyi diğer bilim dallarından ayıran noktası 'sorduğu sorular' ve 'verdiği cevaplar" açısından standartların tatmin edici olmasıdır. Felsefenin sorduğu sorular, diğer bilim dalları tarafından bütünüyle cevaplanma özelliği göstermez. Felsefe, evren ve içinde yaşadığımız dünya, bu dünyayla ilgili bilgimiz ve neler yapmamız gerektiği hakkında soru sorar. İşte bu nedenledir ki felsefe, 'metafizik', 'epistemoloji' ve 'ahlak' olmak üzere üç temel alana ayrılır ve tüm felsefi soruları da cevaplarını da bu alanlar kuşatır." (*Keller, 2006)

[v] *"İnsan, sahip olduğu aklı, mantığı, yorumlayabilme yeteneğinin var olduğu andan itibaren kendisi, doğanın yapısı, doğanın işleyişi ve evren gibi konuları merak etmiş ve yeterli bilgi sahibi olabilmek için sürekli çalışmıştır. İnsan, dünyayı ve evreni tanıma sürecinde zekâsının, bilgisinin ve deneyiminin yeterli olmadığı durumlarda, kendini diğer varlıkların en üstünde kabul etmiştir. Yeryüzündeki doğa olaylarının nasıl olduğunu çözümleyemediği zamanlarda ise bunları yapanların güneş, ay, yıldız, ateş, kasırga gibi doğa güçleri tarafından yapıldığını düşünerek bunlara karşı mistik güç, korku ve büyük saplantı duymuş, bunları doğaüstü güçler ya da doğaüstü güce sahip varlıklar olarak görmüştür. Bilgi düzeyi, yorumlama yeteneği ve deneyimi arttıkça da insanın canlılar âlemindeki yerini, özellik ve kapasitesini daha iyi anlayabilmiş ve kendini daha iyi tanıyabilmiştir." (*Akın, 2011: 23)

Bu çerçevede insan, norm koyma yetisiyle birlikte kendi doğasına yönelik "iyi-kötü" [vi] gibi kavramlardan yola çıkarak toplumsal düzeni sağlama yönünde gelişim göstermiştir. *"Ahlaki bilgi, doğanın bilgisine dayanır; özellikle de insan doğası bilgisine"* (Casey, 2003: 6) ve *"insan doğası, doğal ahlakın standardıdır"* (Crowe, 1963: 205-206). Bu şekilde doğa ile ahlak arasında bir ilişkinin varlığı düşünülmekte; ancak bu ilişkiyi mümkün kılanın insan, ölçütünün ise insan doğası olduğu anlaşılmaktadır.

Böylelikle *'ahlaki eğilimler doğuştan mı gelir yoksa sonradan mı kazanılır?'* sorusu, *'doğası itibariyle insan iyi midir yoksa kötü müdür?'* sorusuna zemin hazırlamıştır. Bu konuda Aristoteles (M.Ö.384-M.Ö.322), *"karşıtların kendi karşıtlarına kaynaklık ettiğini"* (Sahlins, 2008: 21) söylerken insanın iyi ve kötü eğilimlere doğuştan sahip olduğunu dile getirir. Öte yandan Immanuel Kant (1724-1804), *"iyi ve kötü, insan davranışlarıyla ortaya çıkar"* (Kant, 1960: 16) diyerek düşünce ve eylem arasında ayrım yapar. John J., Mitchell ise *"Human Nature: Theories, Conjectures and Descriptions, Scarecrow"* adlı eserinde daha kapsamlı bir çerçeve çizmektedir:

[vi] Birbirine zıt bu iki kavram, özellikle din ve felsefe gibi alanlarda kendini gösterir. Olumlu bir anlama sahip olan "iyi" ile olumsuz bir anlam taşıyan "kötü", temelde "ahlak" kavramıyla iç içedir. Ahlak, neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu açıklayan ilkeler bütünü olarak değerlendirilir. Aynı zamanda insanlık tarihine doğrudan etkisi vardır; çünkü kültürün bir parçası olarak toplum yaşamındaki kuralları belirleyen ölçüt olarak da benimsenmiştir. Aynı zamanda doğru ve yanlış olan her şeyin net bir şekilde anlaşılabilmesi için dini inançlar ve felsefi akımlarda temel standart olarak yine "ahlak" kavramı kabul edilmiştir. Ancak insan doğasının kendiliğinden mi yoksa sonradan mı oluştuğu anlaşmazlığı gibi ahlak kavramının nasıl oluştuğu da tartışmaya açık bir konudur. Bazılarına göre ahlak, insanın doğal eğilimleriyle birlikte var olmuşken bazılarına göre toplumsal yaşamdan bağımsız bir ahlak var olmamıştır. Yine de ahlakın tanımı; doğuştan gelen ya da sonradan kazanılan tutum ve davranışların tümü olarak yapılabilir. Dolayısıyla ahlak, doğru ve yanlış olanı açıklayan; neyin faydalı ve neyin zararlı olduğunu niteleyen bu yönüyle de iyi ve kötü olanı belirleyen esastır. Ahlak açısından doğru olan, istenilen ve yapılması gerekenler ***'iyi'*** olarak tanımlanırken ahlak açısından yanlış olan, istenilmeyen ve yapılmaması gerekenler ***'kötü'*** olarak tanımlanır**.** Bu tanımlara bağlı olarak, Thomas Aquinas'ın şu sözü yol gösterici olabilir: *"İyi yapılması gereken; kötü ise kaçınılması gerekendir."* (Casey, 2003: 15)

> İnsan, doğası gereği siyasi bir hayvan, sosyal bir hayvan, biyo-sosyal bir hayvan; bencil, kurnaz bir hayvan; ekonomik bir hayvan; Tanrı'nın kusursuz tasarımından payına düşeni almış dine dönük bir mahlûk ve bütünüyle bir hayvan olmayan bir hayvandır. Bazı insanlar merhametlidir, bazı insanlar ise acımasız. Bazıları savaş yanlısıdır, bazıları barış. (Mitchell, 1972: 23)

Bu bağlamda "kötü" ile "hayvani", "iyi" ile "ahlaki" arasında bir ilişki sezdirilmektedir. Buna göre "hayvani"[vii] olarak nitelenen içgüdüsel arzuların "ahlak" ile kontrol edilebildiği ve insandaki bu karmaşık yapının "ahlak" ile dengede kalabildiği anlaşılır. Ahlak felsefesi düşünürlerinden İngiliz Mary Midgley, *"Beast and Man: The Roots of Human Nature"* adlı kitabında, insanın içgüdüsel arzularının ne denli çeşitlilik gösterdiğine şu şekilde dikkat çeker:

> Biz insanlar, her zaman birbiriyle çelişen şeyler isteriz ve hatta onları fena bir halde arzularız. Bizler, oldukça saldırganız; ama yine de bir topluluğun parçası olmayı arzu ederiz. İnsanların sevgisine ihtiyaç duyarız; ama yine de özgür olmak isteriz ve gezip dolaşmaya gereksinim duyarız. Mütemadiyen meraklı bir yapıdayız; ama yine de kalıcılığı arzularız. (Midgley, 1979: 190)

[vii] O zaman "hayvani" olarak nitelenen içgüdüler nelerdir? Aslında bu içgüdüler, fiziksel ve psikolojik açıdan insanın temel istek ve ihtiyaçlarıdır. Bu istek ve ihtiyaçlar, insan arzuları eşliğinde ahlakiliği aşabilmesinden ötürü, iyi-kötü yargısında "kötü" olana yakın atfedilir. Örneğin Alman filozof Arthur Schopenhauer (1788-1860), insan doğası konusunda geliştirdiği *"kötü"* kuramının kaynağını insanın içgüdüsel arzularına dayandırır. (Schopenhauer, 2013: 67-69) Bundan dolayı, insanın "iyi" olana yakınlaşabilmesi; yani ahlakiliğe geçebilmesi, bu "hayvani" arzuların kontrol edilebilmesiyle mümkün kılınır.

Burada, ahlaki ayrımlardaki ölçütün yine insan olduğu görülmektedir. Çelişkinin iki yönü "iyi" ile "kötü" olarak betimlemiş; arzular arttıkça beklentilerin; beklentiler arttıkça hırsların çoğaldığı ve nitekim bencillik gibi aşırı uçların ortaya çıktığı tasvir edilmiştir. Ahlak prensibi ise, bu arzuların kontrolünü sağlarken çelişkili iki yön arasında bir denge oluşturur. Arzular içseldir ve davranışla dışa vurulur. Ahlaki eğilimler de içseldir ve edimle hayata geçer. Buna göre insanı değerli kılan, diğer canlılardan ayrı tutan tüm özellikler "iyi" kavramıyla ilişkilendirilir ve ahlaki eğilimleri temsil eder. Bu özelliklerin dışında kalanlar ise "hayvani" arzuları çağrıştırmasından ötürü "kötü" kavramıyla ilişkilendirilir ve ahlak dışı tüm eğilimleri karşılar.

Batı düşüncesindeki "insan" kuramının ilk örneklerinden biri, ahlak felsefesi öncülerinden Sokrates (M.Ö.469-M.Ö.399)'e aittir. Sokrates'e göre *"insan iyidir"* ve bilgi, ahlaki eğilimlerle beraber doğuştan gelir. (Santas, 1964: 147) Öte yandan Aristoteles (M.Ö.384-M.Ö.322) ve Platon'a (M.Ö.427-M.Ö.347) göre insan, ahlaki eğilimlerle dünyaya gelmez; ahlak, bilgiyle birlikte sonradan kazanılır. (Aristotle, 1998: 1094a; Plato, 1991: 440-441) 17. yüzyıl felsefesi düşünürlerinden İngiliz Thomas Hobbes (1588-1679), insanın ahlaki eğilimlere doğuştan sahip olmadığını söyler; bu nedenle *"insan kötüdür"* görüşünü savunur. (Hobbes, 1982: 185) Cenevreli filozof ve yazar Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ise, *"insan iyidir"* kuramını insanın ahlaki eğilimlerle dünyaya geldiği görüşüyle tamamlar. (Rousseau, 1964) "*Tabula Rasa (Boş Levha)"* önermesiyle dikkat çeken İngiliz filozof John Locke (1632-1704), *"insan zihni doğuştan boş bir levhadır"* görüşüyle ahlaki eğilimlerin deneyim yoluyla kazanıldığını vurgular. (Baird, 2008: 527-529) Benzer şekilde, İskoç filozof ve tarihçi David Hume (1711-1776) , *"insan doğuştan ne iyi ne de kötüdür"* fikriyle ahlaki eğilimlerin sosyal yaşantıyla edinildiğini savunur. (Hume, 1999: 1.1/5)

19. yüzyılda, "Evrim Teorisi"[viii] kuramını ortaya atan İngiliz biyolog ve doğa tarihçisi Charles Robert Darwin (1809-1882)'e göre insanın önceden planlanmış eğilimleri yoktur. Bu nedenle Darwin teorisi, insanın "iyi" ya da "kötü" olduğuna dair bir açıklama içermez. (Darwin, 1859: 60-79) Öte yandan Avusturyalı Nörolog Sigmund Freud (1856-1939)'un "Psikanaliz" [ix] öğretisine dayanan kuram, *"insan kötüdür"* önermesini içeren ve insan davranışlarını neden-sonuç ilişkisi içinde inceleyen bir görüştür. Bu görüş ekseninde doğuştan gelen bencil eğilimlerle "kötü" olan insanın "iyi"ye dönüşmesi, kişilik yapısındaki karar sisteminin dengeyi korumasına bağlıdır.

Teolojik açıdan "insan" tanımlarında ise büyük bir çeşitlilik göze çarpar. Özellikle Semavi dinler[x] ve Doğu dinleri[xi] gibi inanç geleneklerinde "insan" ile ahlaki yaşam arasında sıkı bir bağ kuruludur. Yahudilik (Musevilik) ve İslamiyet'te insanın

[viii] Charles Darwin tarafından 1859 yılında *"Origin of Species (Türlerin Kökeni)"* adlı kitabında ortaya atılan *"Evrim Teorisi"*, evrendeki tüm canlıların ortak bir kökenden geldiğini ve her bir canlı türünün doğal seçilim yoluyla bir ya da birkaç ortak kökenden evrimleştiğini destekleyen bir kuramdır. Darwin'in bahsettiği *doğal seçilim***,** doğal seçme, doğal ayıklama ya da doğal seleksiyon olarak da adlandırılır ve canlıların geçirdiği evrimin sürecini ifade eder. Bu süreç, üç temel bileşenden oluşur; genetik karakterlerin devamını sağlayan *'kalıtım'*, farklı karakterlerin popülasyonundaki zenginliği sağlayan *'çeşitlilik'* ve bu çeşitli karakterlerden doğa şartlarına en uygun olanın hayatta kalmasını sağlayan *'seçilim'*. (Larson, 2004: 79-111) Darwin'in bu kuramı "*Darwinizm"* olarak adlandırılarak modern dönemde biyoloji biliminin temeli olarak kabul görmüştür.

[ix] Tıp ve psikoloji çalışmalarına yeni bir soluk getiren bu öğreti, psikolojik kuram ve metotlar bütünü olmakla birlikte, bir psikoterapi tekniği olarak insan zihnindeki bilinçaltı ve bilinçdışı öğeleri tespit edip aralarındaki ilişkiyi ortaya çıkaran bir yöntemdir. Freud'u bu yöntemi insan kişiliğinin beş farklı dönemden geçerek geliştiğini öne süren *"Psiko-analitik Kuramı"*dır. (Freud, 1990: 3-54) Bu kuram, *'id', 'ego (ben)' ve 'süper-ego (üst ben)'* olmak üzere üç ana sisteme ayrılan insan kişiliğinin psikoseksüel gelişim dönemlerini temel alır ve insandaki edim ve davranışların içgüdüsel arzu ve ihtiyaçlarla ilişkisini saptamaya dayanır. (Boeree, 2006: 5-6)

[x] Semavi (İlahi) dinler, aynı zamanda "İbrahimî dinler", Musevilik (Yahudilik), Hıristiyanlık ve İslamiyet olarak sıralanan tek tanrılı dinlerdir. Bu dinler, Tanrı'nın emir ve yasaklarının Peygamberler aracılığıyla kutsal kitaplar nezdinde insanlara sunulduğu; bu açıdan insanlık tarihine yön verdiği kabul edilen dinlerdir. Semavi dinlerin bir diğer ortak özelliği, "Ahiret" inancıdır. İslam Ansiklopedisinde (2013, 1:543)*"kıyamet gününde, dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan hayat"* olarak açıklanan ahiret, cennet ve cehennem kavramlarıyla ifade edilir. Bu dünyada "iyi" olanların ve "iyi" işler yapanların Tanrı tarafından cennete; "kötü" olanların ve "kötü" işler yapanların ise Tanrı tarafından cehenneme gönderilecek olması, semavi dinlerde dünya yaşamının ahlakiliğe göre idame ettirilmesi ya da ettirilmemesinin ahirette karşılık bulacağını açıklar.

[xi] "*Doğu Dinleri"*, Hint Yarımadası'nda doğan, zaman içinde diğer toplumlara yayılabilen, Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm gibi inanç sistemleridir. Özellikle mistik bir din olarak kabul edilen ve Hinduizm ile hem felsefi hem de dini bir yapıya sahip olan Budizm, Hindistan topraklarında bir yaşam tarzı olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu coğrafyadaki tüm gelenek ve görenekler, dini inanış sistemleriyle birlikte varlığını sürdürür.

"iyi" ve "kötü" eğilimlere doğuştan sahip olduğu görüşü hâkimdir. (1976, Bab/25: 522; 2007, Nahl/90: 277) Hristiyanlıkta ise insan, günahkâr olarak dünyaya geldiği için kötüdür. (1976, Bab/3: 156) Semavi dinlerde "iyi" olana ulaşmak, ahlak prensibine göre yaşayıp yaşamamak olarak belirlenmiş ve insanın seçimlerine bırakılmıştır. Hinduizm ve Budizm kanadında ise, ahlaki eğilimler doğuştan gelmez ve insan yaşamındaki "iyi" ile "kötü" her şey, sonradan şekillenir. (Hayes, 1998: 92-99)

Görüldüğü gibi "insan" konusu, dünya tarihi boyunca süregelen tartışmaların odak noktasındadır. Batı dünyasındaki farklı disiplinlerde insan doğasına yönelik fikir ayrılıkları, doğuştan gelen eğilimlerin "iyi" ya da "kötü" olması hakkındadır. Fakat ortak yargı insanın "ahlak" prensibiyle "iyi" eğilimleri kazandığıdır. Erken dönemde *"iyiyi bilmek, iyiyi yapmaktır; bilen kötüyü yapmaz"* (Smith: 1991: 29) görüşüyle bilgiyle özdeşleşen ahlak, sonraki dönemde ehl-i kitap geleneğinin etkisiyle mutlak bir gerçekliğe bağlanır. (Weber, 1991: 123) Dolayısıyla, doğadaki değişim ve gelişimleri insan doğasından hareketle açıklayan Batı düşüncesinde ahlaki referans insandır.

Öte yandan insanoğlunun normatif eğilimleri Batılı düşünce geleneğiyle sınırlı değildir. Geçmişten günümüze değişik kültür alanları, pek çok açıdan farklılaşan değerler bütünü ortaya koymuştur. Dünya tarihinin en eski uygarlıklarından biri olan Çin, arka planında mitolojik ve mistik öğelerin saklı olduğu kültür zenginliğini geleneksel düşünce sistemiyle harmanlayan bir toplumdur. Milattan önce beş yüzlü yıllara tekabül eden düşünsel ve kültürel gelişmeler, Çin'deki toplumsal yapının şekillenmesine katkı sağlamıştır. Bu açıdan Çin düşünce geleneği, insanın yaratılışı ve yaşayışına dair görüşlerin bir arada toplandığı temelinde ahlaki eğilimler ile doğadaki

değişimler arasında kurulan ilişkiye örnek teşkil eder. Bu ilişkiye dayalı yaklaşımlar, farklı düşünce ekollerince temsil edilmiş; aynı ekol içinde insanın "iyi" ve "kötü" eğilimlerine dair farklı görüşlere rastlanılmıştır.[xii]

Dao ekolünün (道家) kurucusu ve Çin felsefesinin en eski düşünürü kabul edilen Laozi 老子 (M.Ö.571-M.Ö.471)'ya göre insan, bencillik (私) güdüsüne eğilimlidir. Bunun nedeni insandaki içgüdüsel arzudur (欲). Laozi, arzudan arınmakla bencillikten uzaklaşılacağını savunur[xiii]; çünkü arzular olduğu müddetçe insan, iyi (善) ve doğru (正) olanı göremez.[xiv] İyi (善) ve doğrunun (正) keşfedilmesiyle insan, bencilliği (私) dizginleyerek arzularını (欲) kontrol edebilir, kötü (恶) ve yanlışı (奇) ıskalayabilir. Dao ekolünün diğer temsilcisi Zhuangzi 庄子(M.Ö.369-M.Ö.286)'ya göre ise insan, bencillik (私) güdüsüne doğuştan eğilimli değildir; ama doğasında duygusuzluk (無情) vardır.[xv] Bunun anlamı içgüdüsel arzuların (欲) yaşantı yoluyla geliştiği, iyi (善) ya da kötü (恶) eğilimlerin sonradan şekillendiğidir.

[xii] Çincede "iyi" ve "kötü" kavramları, insanın ahlaki eğilimlerine yönelik tanıları içermekle birlikte içgüdüsel arzu ve ihtiyaçlar, doğuştan gelen ya da sonradan kazanılan özellikler ve beşeri ilişkilerdeki davranış örgüsünü açıklayan ölçütlerin başında gelir. Çincede "善 shan", "iyi", "doğru", "iyilik", "iyi kalpli", "merhametli", "nezaketli", "samimi", "sıcakkanlı", "hatasız", "eksiksiz" ve "kusursuz" gibi anlamları karşılar. "恶 e" ise, "kötü", "yanlış", "kötülük", "kötü kalpli", "acımasız", "nezaketsiz", "samimiyetsiz", "soğukkanlı", "hatalı", "eksik" ve "kusurlu" ifadelerini taşır. Bu doğrultuda insan davranışına isnat edilen olumlu nitelikler "iyi"nin tasviri "善 shan" ile, olumsuz nitelikler "kötü"nün tasviri "恶 e" ile açıklanır.

[xiii] *"Bencillik azalırsa arzu da azalır."* 「少私寡欲。」(Dao De Jing 道德经, 19)

[xiv] Laozi, toplumsal refahın kaynağını açıklarken *"doğru yöntem olmadığında doğrunun yanlışa ve iyinin kötüye dönüşeceğini"* vurgular. 「其無正， 正復為奇，善復為妖。」(Dao De Jing 道德经, 58) Burada doğru yöntem (正) olarak açıklanan ülkedeki yönetim şeklidir. Devlet idaresi halkın refah düzeyini yükseltmelidir ki halk, iyi (善) davranışları edinebilsin ve kötü (恶) davranışlardan kaçınabilsin.

[xv] Zhuangzi diyor ki: *"Gök bencillikle örtülü değilken, Yer bencillikle yüklü değilken nasıl olur da Gök ve Yer beni bencillikle fakirleştirebilir ki?* 「天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？」(Zhuangzi 庄子, 1/6:10) Buradan hareketle insanın bencil (私) güdülerden uzak yaratıldığı anlaşılır. İnsandaki duygusuzluk (無情) hakkında ise Zhuangzi der ki: *"duygusuz insan ile kastettiğim, sevgi ve nefret yoluyla kişinin kendisine zarar vermemesi ve güç sarf etmeden doğal seyri takip etmesidir."* 「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」(Zhuangzi 庄子, 1/5:6) Bu açıdan duygusuzluk

Ru ekolü (儒家) kurucusu Konfuçyüs 孔子 (M.Ö.551-M.Ö.479), insan doğasını doğuştan iyi (善) ya da kötü (恶) olarak açıklamaz. Ancak Konfuçyüs öğretisindeki "insan" tanımları, akımın diğer önemli temsilcilerinden Mengzi 孟子 (M.Ö.372-M.Ö.289)'nın *"insan doğası iyidir* (人性善)*"* ile Xunzi 荀子(M.Ö.313-M.Ö.238)'nın *"insan doğası kötüdür* (人性恶)*"* görüşleri eksenindeki çatışmayla dikkati çeker. Mengzi, ahlaki eğilimlerin doğuştan gelmesi neticesinde insanın doğuştan iyi (善) olduğunu savunur. [xvi] Xunzi ise, ahlaki eğilimlerin sonradan kazanıldığını savunduğu için insanın doğuştan "kötü" olduğunu vurgular. [xvii]

Ru ekolünün bazı ilkelerine getirdiği eleştirilerle tanınan ve Mo ekolünün (墨家) kurucusu olan Mozi 墨子(M.Ö.470-M.Ö.391) ise, insanın ahlaki eğilimlerle dünyaya geldiğini söylerken iyi (善) ile kötünün (恶) deneyim yoluyla kazanıldığından bahseder. [xviii] Öte yandan Fa ekolünün (法家) temsilcisi Hanfezi 韩非子(M.Ö.280-

---

(無情), yaşama karşı kayıtsız kalmak değil yaşamın doğal akışına göre davranışları düzenleyebilme anlamına gelir.

[xvi] Mengzi diyor ki: *"Duygudan dolayıdır ki iyi olabilen iyi olarak adlandırılır."*「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」(Mengzi 孟子, 11/6) Burada, insanın öz benliğindeki duyguların (情) iyi (善) olanı uygulama gereksiniminden bahsedilir. Mengzi'ya göre bu duygular, insan doğasında doğuştan var olandır:

"İnsanlar, dört kaynak ile dünyaya gelirler, tıpkı dört uzuv ile dünyaya geldikleri gibi."

「人之有是四端也，猶其有四體也。」(Mengzi 孟子, 3/6) Mengzi'nın dört kaynak (四端) olarak bahsettiği merhamet duygusu (惻隱之心), utanç hissi (羞惡之心), tevazu ve hoşgörü (辭讓), doğru ile yanlış anlayışıdır (是非). Bu eğilimler davranışa dönüştüğü sürece insan doğası iyi (善) olarak kalacaktır:

[xvii] Xunzi diyor ki: *"insan doğası doğuştan çıkarcıdır, illet ve fenalık sahibidir, seslere ve renklere duyarlıdır."*「人之性，生而有好利焉，生而有疾惡焉，生而有耳目之欲。」(Xunzi 荀子, 23/1) Xunzi'ya göre çıkarcılık (利) gibi kötü (恶) eğilimler doğuştan var olandır; bunun nedeni insandaki içgüdüsel arzudur (欲). İyi (善) eğilimler ise, arzudan (欲) arınmayı öğrenme ve öğrenilenleri davranışa dönüştürme yoluyla kazanılır:

"İnsan doğası kötüdür ve iyiye ulaşma insanın edimleriyle mümkündür"

「人之性惡明矣，其善者偽也。」(Xunzi 荀子, 23/14)

[xviii] Mozi diyor ki: *"Gök, insanların birbirini sevmelerini ve birbirlerine faydalı olmalarını ister, birbirlerinden nefret etmelerini ve birbirlerine zarar vermelerini istemez."*「天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。」(Mozi 墨子, 1/4:3)

Bunun anlamı, insanın yaşamı boyunca iyi (善) eğilimleri davranışa aktarması, kötü (恶) eğilimlerden uzak durmasıdır. Mozi, *"ideal insan işlerinde gayret gösteren ve arzuların ötesine geçendir"* söyleminde

M.Ö.236), insanın doğuştan bencil (私) ve kötü (恶) olduğunu; ahlaki eğilimlerin sonradan keşfedildiği fikrini savunur. [xix] (Hanfeizi 韩非子, 40)

Çinli düşünürler tarafından açıklanan iyi (善) ve kötü (恶) eğilimler, bu açıdan insan doğasının (人性) "ne" olduğundan ziyade "nasıl" şekillendiği hakkındaki görüşleri içerir. Ortak nokta, bencillik (私) ve çıkarcılık (利) güdüsüyle gelişen içgüdüsel arzunun (欲) ahlaki eğilimlerin davranışa dönüşmesine engel teşkil ettiğidir.[xx] Bu eğilimlerin insan doğasına (人性) doğuştan gelip gelmediği ise düşünürler arasındaki fikir ayrılığıdır. Nitekim geleneksel düşüncede, *"insan doğuştan iyidir; fakat kötüye dönüşebilir"*, "*insan doğuştan iyidir ve kötüye dönüşmeyebilir",* "*insan doğuştan kötüdür; fakat iyiye dönüşebilir"*, "*insan doğuştan kötüdür ve iyiye dönüşmeyebilir"* gibi önermeler ortaya çıkmıştır. (Mengzi 孟子, 11/6) O zaman, şayet insan doğuştan "iyi (善)" ise sonradan "kötü (恶)" olmasına yol açan nedir ve insan doğuştan "kötü (恶)" ise sonradan "iyi (善)" olmasını sağlayan nedir? Bu sorular, Çinli düşünürler tarafından farklı ölçütler ekseninde yanıtlanmış; ancak belirlenen ortak yöntemin "ahlak" ile ilişkili olduğu saptanmıştır. O halde Çin düşüncesindeki ahlak anlayışının kaynağı nedir ve nasıl açıklanır?

---

içgüdüsel arzulardan (欲) arınmanın önemine değinir. 「君子力事日彊，願欲日逾。」 (Mozi 墨子, 1/2: 3)

[xix] Hanfeizi, *"insan doğası, kaostan zevk alan ve yasadan kaçan yapıdadır"* sözüyle doğuştan gelen kötü eğilimlere vurgu yapar. 「夫民之性，喜其亂而不親其法。」(Hanfeizi 韩非子, 54) Hanfeizi'ya göre, içgüdüsel arzular (欲) insanı bencilliğe (私) sevk eder ve iyi (善) eğilimlerin davranışa dönüşmesi, yasalar (法) ile mümkündür:
"Yasa ve hükümlerin yürürlüğe girmesi bencilliği ortadan kaldırır."
「夫立法令者，以廢私也。」(Hanfeizi 韩非子, 45)

[xx] Geleneksel Çin düşüncesinde ahlaki eğilimlere isnat edilen ölçütler, insanın ideal davranış örgüsündeki iyi (善) edimlere bağlanmıştır. Bu ölçütler, kötü (恶) edimlere yol açan arzu (欲), bencillik (私) ve çıkarcılıktan (利) arınma noktasında belirleyicidir. Sevgi (爱), saygı (敬), merhamet (恻隐), içtenlik (篤), dürüstlük (直), hürmetkârlık (恭), kibarlık (惠), cömertlik (寬), güvenirlilik (信), ciddiyet (敏), tevazu ve hoşgörü (辭讓) gibi insani duygular, davranışlara aktarılması gereken ahlaki eğilimler olarak açıklanmıştır.

Çin tarihinde Doğu Zhou Hanedanlığı (M.Ö.770-M.Ö.256), siyasal otoritenin çöktüğü, ülkeye savaşların hâkim olduğu bir kargaşa dönemidir. Ülkenin içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtulması ve toplumsal düzenin yeniden kurulması için çözüm önerileri sunan düşünürlerin görüşleri, *"Yüz Düşünce Ekolü"*[xxi] olarak bilinen akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; böylece Çin düşüncesinin temelleri oluşmuştur. Bu akımların ortak amacı, ülke genelinde siyasal ve sosyal düzenin sağlanarak huzur ve barış ortamına yeniden kavuşmaktır. Bu amaca yönelik olarak ideal insan davranışının "nasıl" olması gerektiği, öğretilerde temel alınan asıl meseledir.

Çin düşüncesine göre toplumsal düzenin sağlanması ya da bozulmasının nedeni "insan" olarak kabul edilir. Bunun temel dayanağı, kozmos düzeni ile toplum düzeni arasında kurulan koşutluktur.[xxii] Bu koşutlukta Gök (天) ile Yer (地) arası süregelen bir

[xxi] "Yüz Düşünce Ekolü (诸子百家 Zhuzi Baijia)", milattan önce beşinci yüzyıldan üçüncü yüzyılın sonuna kadar var olan süreç boyunca doğan fikir akımlarının ortak adıdır. Bu ekollerin sayıca oldukça fazla olması, Çinliler tarafından "yüz ekol" olarak anılmasının asıl nedenidir. İlerleyen dönemlerde Çinli tarihçiler, bu yüz ekolün tasnifini yapmaya çalışmış; bu tasnif neticesinde geriye kalan akımlar, Çin felsefesi tarihindeki başlıca fikir akımları olarak belirlenmiştir. (Feng, 1966: 30-31) Bu akımların temeli, Dao Düşünce Ekolü (道家), Ru Düşünce Ekolü (儒家), Mo Düşünce Ekolü (墨家) ve Fa Düşünce Ekolü (法家) olarak sıralanan dört akım üzerine kuruludur. Diğer ekoller ise, Yin-Yang Ekolü (阴阳家), Ming Düşünce Ekolü (名家), Nong Düşünce Ekolü (农家), Zong Heng Düşünce Ekolü (纵横家) ve Za Jia (杂家) olarak bilinmektedir. Tasnifteki ilk akım, Laozi öğretisi etrafında şekillenen Dao ekolüdür. Sözlükteki ilk anlamı "yol" olan ve Laozi tarafından "kozmosun temeli" olarak açıklanan "Dao (道)" kavramı üzerine kurulu olan ekol, metafizik bir anlayış sunarak ideal insan davranışının kozmos işleyişine uygunluğunu temel alır. İkinci akım, Batı literatürüne Konfuçyüsçü okul olarak geçen Ru ekolüdür. Çincede Ru (儒) terimi, "alim" ve "bilge" anlamlarına gelir. Bu yönüyle toplumsal yaşamda bilgelik vasfına ulaşarak edim ve eylemleri düzenleme fikri, Konfuçyüs öğretisinin esasıdır. Üçüncü akım, düşünür Mozi'nın prensipleriyle özdeşleşen Mo ekolüdür. Toplumsal sorunların barışçıl yollarla çözülmesi fikrine dayanan saldırganlığa karşı olma (非攻) ve insan davranışlarının her şeyi kuşatan tarafsız sevgi (兼爱) ilkesiyle gerçekleşmesi Mo ekolünün özüdür. Dördüncü ekol, Batı literatüründe Yasacılar olarak bilinen ve Hanfeizi'nın ilkeleriyle formüle edilen Fa ekolüdür. Çincede Fa (法), "yasa" anlamını doğrudan karşılar. Bu açıdan Fa ekolünde siyasal ve sosyal düzenin sert yasalarla sağlanması, insan davranışlarının katı kurallarla sınırlandırılması görüşü hâkimdir.

[xxii] Eski Çin toplumu, mitolojik ve kültürel öğelerle iç içe geçen sosyal yaşamında, gökyüzü ile yeryüzü arasında kurulan bir dengenin varlığına inanır. Bu denge, zaman ile mekânın kaynaşması fikrinde fiziksel boyutun ötesine geçen doğaüstü bir tanım yüklenir. Geleneksel düşüncede kozmostaki düzen, varlıkların doğal yollarla var olmasını sağlayan "Dao (道)" kavramıyla açıklanırken kurulan denge "Gök-Yer (天地)" ikiliğiyle anlatılır. Gök (天) ile Yer (地) arasındaki denge, doğadaki zıtlıkların uyumunu simgeleyen varsayımsal sistem "Yin-Yang 阴阳" ve Yin-Yang karşıtlığının doğadaki etkileşimini belirleyen "beş element 五行" döngüsüyle sağlanır. (Chen ve Lee, 2008: 83-107) İkilikteki Gök (天), bir bakıma [uhrevi] doğaüstüdür, semavi boyutu sembolize eder; Yer (地) ise, dünyevidir ve beşeriyetle ilgilidir. Gök (天) ile

uyum vardır ve bu uyumdaki karşılıklı etkileşimin merkezinde "insan" yer alır. (Fei, 1984) İnsanın görevi, kozmos düzenine uygun bir toplum düzeni kurmak ve Gök (天) ile Yer (地) arasındaki uyumu korumaktır. Bu doğrultuda Çinli düşünürler, *"insan nasıl davranmalıdır?"* sorusunu, evrendeki düzenden toplumsal düzene uzanan bir çerçevede yanıtlar.

Geleneksel düşüncede Gök'teki (天) düzen, Yer'deki (地) düzenin kaynağıdır ve Gök-Yer (天地) uyumu karşılıklı olarak korunmalıdır. (Cheng, 2009: 19; Lai, 2008: 144) Bu uyuma Batı Zhou (M.Ö.1046-M.Ö.771) döneminde ulaşılmış; ancak Doğu Zhou (M.Ö.770-M.Ö.256) dönemine gelindiğinde bu uyum bozulmuştur. Çinli düşünürler, karşılıklı düzenin bozulmasına yol açan asıl nedeni, edim ve eylemlerin Dao'a (道) uygunluğu olarak kabul edilen De (德)'nın kaybedilmesinden ötürü insanın Yer'deki (地) yaşayışının Gök'teki (天) düzene uygun olmaması olarak görmüştür. (Bozeman, 1960: 136)

Sinolog D.C. Lau (1921-2010), "De, bir varlığın Dao'dan aldığı erdemliliktir, çünkü varlığın aslında ne olduğu, o varlığın De'sındaki erdemliliktir" söylemiyle De'yı (德) açıklar. (Lau, 1963: 42) Profesör Wing-Tsit Chan (1901-1994), De (德) için doğru ve yanlış davranışları birbirinden ayıran karakteristik bir yapılanma tanımını yapar.

Yer (地) doğa olaylarının cereyan ettiği alandır, Gök (天) daha baskındır. Gök (天), akıp giden zamanın oluştuğu soyut mekânı; Yer (地) ise zamanın takvimlere dönüştüğü somut mekânı temsil eder. Gök (天), mevsimsel değişimlerin başladığı; Yer (地), bu değişimlerin sonuçlarının görüldüğü yaşam alanıdır. Dolayısıyla gökyüzü ile yeryüzü arasında kurulan dengede, dünyevi boyut Yer (地) ile açıklanırken dünyevi boyutun ötesindeki her şey Gök (天) ile açıklanır. Bu bağlamda Çin düşünce geleneğinde Gök'ün (天) Yer'den (地) üstün tutulduğu, Yer'in (地) hâkimi konumuna getirildiği ve fiziki alanı aşan ilahi bir güce bağlandığı anlaşılabilir.

(Chan, 1963b: 11) Fransız Sinolog Max Kaltenmark (1910-2002) ise De'nın (德) canlandıran ve fayda sağlayan erdem olduğunu belirtir. (Kaltenmark, 1969: 27-28) Bununla birlikte Profesör Roger Ames, Dao (道) ve De (德) arasındaki tamamlayıcılığa dikkat çekerek De'yı (德) Dao'a (道) uygunluk ve Dao (道) ile uyumluluk olarak ifade etmiştir. (Ames, 1986: 331)

Dolayısıyla De (德), belirgin bir "erdemlilik" ifadesi olarak dikkat çekmiş; insanın Dao'a (道) uygun davranışının De (德) ile şekillenmesi gerektiği görüşü ortaya çıkabilmiştir.[xxiii] Bu açıdan Daode (道德), ahlaki davranışa isnat edilmiş ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluğun gereği sayılmıştır. (Blakney, 1955: 18, 37-38) Öte yandan, Gök'teki (天) düzene uygun Yer (地) düzeninin sağlanması için insan doğasındaki De'nın (德) yeniden kazanılması noktasında Çinli düşünürler tarafından farklı metotlar belirlenmiştir.

[xxiii] Dao (道) ile De (德) arasındaki etkileşim, Laozi'nın *"Dao yaratır; De besler ve şekillendirir"* sözüyle örneklenir.「道生之，德畜之，物形之…。」(道德经 Dao De Jing, 51)
Bu açıklama ışığında varoluşun temeli ve tüm varlıkların kaynağı olan Dao'ın (道), varlıklara De (德) aracılığıyla mevcudiyet niteliği kazandırdığı anlaşılır. Bu nitelik, her bir varlığın kendi doğasını tanılayan bir ölçüttür. Bitkilerin bitki oluşu, hayvanların hayvan oluşu ve insanların insan oluşu özelliği gibi. İnsanın diğer canlı türlerinden ayrılan yeti ve yetenekleri ise, insan doğasındaki De'nın (德) öz benliğe ilişkin bir kavramı karşıladığına açıklık getirir. Sözlük kapsamında ekseriyetle "erdem", "ahlak", "fazilet", "öz" vb. gibi manaları karşılayan De (德), temelde bir "erdemlilik" ifadesine tekabül eder. "Yol", "yöntem", "metot" anlamlarının yanı sıra Laozi tarafından "evrenin temeli" ve "kozmostaki her şeyin kaynağı" olarak açıklanan Dao (道), bu yönüyle öz benlikteki erdemliliğin de kaynağıdır. Geleneksel düşüncede, Dao (道) ile De (德) terimlerinin bir araya gelmesiyle oluşan Daode (道德) kavramı ise, sözlük kapsamında "ahlaklılık", "ahlaki değerler", "ahlak kuralları", "aktöre", "etik", "moralite" vb. ifadelerine sahiptir. Çin toplumunun sosyal ideolojilerinden biri olan bu kavram, ideal davranış biçimine dayandırılan temel normdur. İnsanın edim ve eylemleri, beşeri ilişkileri, bilişsel ve davranışsal gelişim sürecinin arka planında Daode (道德) prensibi yatar. İyi-kötü ve doğru-yanlış ayrımındaki ilkeler bütünü olarak bir dizi kural ve kaideyi kapsayan Daode (道德), bu yönüyle insanın Dao (道) tarafından belirlenen kozmos yasasına uymasını ön görür. (Wang, 1998: 75-80) Buradan hareketle Daode'nın (道德) kozmos düzenine (道) uygun davranışa atfedilen bir "ahlak bilinci" anlatımına sahip olduğu anlaşılabilir. Kavrama ilişkin "Dao'a uygun erdem", "Yol'a uygun davranış", "erdemli davranış", "ahlaklı davranış" gibi tasvirler mümkün olmakla birlikte Daode (道德) temelinde, Dao (道) tarafından idare edilen kozmik düzene uygun seküler davranış yöntemi yer alır. Bu bakımdan çalışmamızda De (德) için "ahlakilik" ve "erdemlilik" ; Daode (道德) için "ahlak" ve "ahlak prensibi" tanımları tercih edilmiştir.

Karşılıklı düzenin koşulu, Laozi'da edimsiz eylem (无为)[xxiv]; Konfuçyüs'te insancıllık (仁)[xxv]; Mozi'da tarafsız sevgi (兼爱)[xxvi] ve Hanfeizi'da yasa (法)[xxvii] olarak göze çarpmıştır. Öz benliğindeki De'nın (德) işlevselliğiyle karşılıklı düzenin merkezinde yer alan ve Gök-Yer (天地) uyumunun temsili sayılan "insan", bu yönüyle düzenin hem sağlayıcısı hem de yok edicisi olarak Çinli düşünürlerin hedefine girmiştir.

Sözlük kapsamında en genel "insan" anlamını "人 ren" terimi karşılar. Bu terim aynı zamanda insanın yaratılışı, yaşayışı ve ahlaki eğilimleriyle ilgili ifadeler taşır. Çin düşünce geleneğinde insanın (人) Dao'a (道) uygun davranışta doğasındaki De (德) ile etkin rol edinmesi, kozmolojik boyutla ilişkilendirilen sosyo-politik görevinin ahlaki niteliğidir. (Chan, 1963a: 96,108; Graham, 1978: 17)

[xxiv] Laozi, mevcudiyetin kaynağı olarak açıkladığı Dao'a (道) uygun insan davranışını edimsiz eylem (无为 wuwei) olarak belirler. (Hansen, 1992: 213) Edimli eylemin (有为 youwei) zıttı olan bu düşünce, hiçbir şey yapmadan toplumdan uzak durmak değil; evrendeki doğal seyrin işleyişini örnek alarak beşeri yaşamı düzenlemektir. Laozi'ya göre kasıtlı davranışı ifade eden edimli eylem (有为), mevcut düzeni bozar ve insan doğasındaki De'yı (德) kozmos düzeni Dao'dan (道) uzaklaştırır. Bu doğrultuda insan, kozmosun doğal işleyişini edimsiz eylemle (无为) gerçekleştiren Dao'ı (道) örnek alarak De (德) kazanımını edimsiz eyleme (无为) uygun şekilde sağlamalıdır.

[xxv] Konfuçyüs öğretisinde Dao'a (道) uygun davranış, insancıllık (仁 ren) temeline dayandırılır. (Tu, 1972: 188) Sözlük kapsamında bu kavram, "sevgi", "merhamet", "iyilik", "iyilikseverlik", "yüce gönüllülük", "sevecenlik", "yardımseverlik", "hoşgörü" vb. gibi çok sayıda anlamı karşılar. (Lin, 2010: 13-14) Dahası "仁 ren", beşeri ilişkilerdeki karşılıklı etkileşim, karşılıklı yardımı ve desteği niteleyen bir "insancıllık" göstergesi olarak "en üstün erdem" tasviridir. (Chan, 1955: 295-319) Bu tasvirle birlikte insancıllık (仁), beşeri ilişkilerin her boyutunu temsil eden bir nitelik kazanır. Bu açıdan karşılıklı düzenin sağlanması için insan doğasındaki De (德), insancıllıkla (仁) birlikte gelişmelidir.

[xxvi] Mozi, karşılıklı düzenin temelini tarafsız sevgi (兼愛 jian'ai) ilkesine dayandırır. (Schwartz 1985: 148-150) Çince'de "兼 jian", "birlik", "bir arada", "karşılık", "karşılıklı" "eş zamanlı" gibi ifadeleri taşır. "愛 ai" ise, "sevgi", "ilgi", "değer" anlamlarına gelir. Bu iki sözcüğün bir araya gelmesiyle oluşan "兼愛 jian'ai" kavramı, ayrım yapmadan her şeyi ve herkesi eşit derecede kucaklayan bir sevgi yaklaşımını betimler. Bunun anlamı, tüm insanlığın tarafsız bir şekilde sevilmesi, sevgideki boyutun evrenselliğe ulaşmasıdır. Dolayısıyla Mozi, kozmos düzeni Dao'a (道) uygun davranışı her şeyi kuşatan tarafsız sevgiyle (兼爱) açıklar ve böylelikle insanın De (德) ile yeniden bütünleşeceğini savunur.

[xxvii] Han Feizi'daki yasa (法 fa) anlayışı, doğuştan gelen kötü (恶) eğilimleri iyi (善) eğilimlere dönüştürebilecek temel kuraldır. (Duyvendak, 1928: 243) Çincede "法 fa", "yasa", "kanun", "hüküm", "norm" ve "adalet" gibi manalara sahiptir. İnsan davranışının Dao'a (道) uygunluğundaki De (德) kazanımı, Hanfeizi'ya göre sert yasalar ve katı kuralların toplumun her kesimine eşit şekilde uygulanmasına bağlıdır. Nitekim yasa (法) temelli bir siyasal sistemle devlet idaresinin sağlanması, karşılıklı düzenin korunması yolunda esastır.

Bu bağlamda insana atfedilen konum, birbirine zıt iki farklı örnek üzerinden anlatılmıştır: "Junzi 君子" ve "Xiaoren 小人". Ahlaki eğilimleri De (德) ile davranışa dönüştüren, böylece Dao'a (道) uygun toplum düzeni kurabilen "ideal insan" tasviri Junzi'dır (君子). Sözlük kapsamında "alçak insan", "küçük insan", "basit insan", "değersiz insan" gibi anlamları karşılayan Xiaoren (小人) ise, Junzi (君子) vasfının zıt örneğidir. Buna göre ahlaki eğilimleri De (德) ile davranışa aktaramayan, Dao'a (道) uygun toplum düzeni kurmaktan uzak insan tasviri Xiaoren'dır (小人).

Çalışmanın temel problemi, Çin felsefesinde insana (人) atfedilen konumun aslında "ne" olduğudur. Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde, kozmos düzeni ile toplum düzeni arasındaki ilişkinin "nasıl" kurulduğu ve "hangi" aşamalarla sağlandığı ele alınmıştır. İkinci bölümde insan davranışı üzerine düşünce ekollerinde rastlanan yöntemsel farklılıklar, Çinli düşünürlerin söylemlerini içeren temel eserler taranarak irdelenmiştir. [xxviii] Çalışmanın üçüncü bölümü, geleneksel düşüncede Gök-Yer (天地) uyumuyla insan davranışı bağdaştırmaları dikkate alınarak "人 ren" kavramının klasik metinlerdeki analizine ayrılmıştır. Çin'in tarihsel sürecine Han döneminden (M.Ö.206-M.S.220) itibaren politik yönden etki eden, Doğu Asya kültürünü ve düşünce yapısını iki bin yıl boyunca şekillendiren bu eserlerin bir araya getirilip "klasik" başlığı

[xxviii] Bu eserler, Çin'deki düşünce akımlarının temsilcileri ya da bu temsilcilerin öğrencileri tarafından yazıldığı bilinen kitaplardan oluşur. Dolayısıyla çalışmamızla ilgili en doğru bilgiye ilk elden ulaşabilme adına eserler, ana kaynak olarak kullanılmış, konuyla ilgili metinler orijinaline bağlı kalınarak Türkçeye aktarılmış ve yorumlanmıştır. Bu kapsamda, Dao ekolündeki (道家) metafizik düşüncenin esasları için Laozi'nın "Dao De Jing (道德经)" eseri ve Zhuangzi ile aynı adı taşıyan "Zhuangzi (庄子)" metninde Dao'a dönüş (回歸道) ideali ile insan (人) ilişkisine değinilmiştir. Akabinde Ru ekolünün (儒家) bilgelik öğretisi için, Konfuçyüs hakkında en güvenilir bilgilere ulaşıldığı düşünülen "Lunyü 论语 (Konuşmalar Kitabı)", "Mengzi (孟子)" ve "Xunzi (荀子)" metinlerinde büyük birlik (大同) fikriyle insan (人) bağdaşımı incelenmiştir. Sonrasında Mo ekolünün (墨家) tarafsız sevgi (兼爱) yaklaşımı için Mozi (墨子) metnindeki "özdüşünüm (修身)" ile insan (人) arasındaki süreç anlatılmıştır. Son olarak Fa ekolündeki (法家) "yasa (法)" anlayışı için Hanfeizi (韩非子) metninde "ödül-ceza (赏罚)" prensibinin insanın (人) üzerindeki etkisi ele alınmıştır.

altında sınıflandırılması, Song döneminde (960-1279) yapılmıştır. Eserlerin kapsamı Dört Kitap (四书) ve Beş Klasik (五经) metinlerinden oluşur.[xxix] Bu metinler arasında Lunyü (论语), siyasal ve toplumsal normlara dair görüşlerin yer aldığı, beşeri ilişkilerin tanzimi ve ideal davranış yöntemlerine odaklı söylemleriyle dikkat çeken, diğer klasiklerdeki alıntı ve anekdotlara kaynak oluşturan başlıca eserdir. Bu sebeple Lunyü (论语), "人 ren" kavramının analizi nezdinde çalışmanın kült metni olarak tercih edilmiş; baştan sonra taranarak tüm açıklamalar tahlil edilerek "insan" tanımları sınıflandırılmış ve diğer klasik metin incelemeleri Lunyü (论语) değerlendirmesinin ışığında yapılmıştır.

Klasik metinlerde "人 ren" kavramının De (德) ile ilişkili anlatımı, geleneksel düşüncede "insan" ile "ahlak" bağdaştırmasına örnek teşkil etmiştir. Buna göre insan doğasındaki (人性) iyi (善) ve kötü (恶) eğilimler, De'nın (德) varlığı ya da yokluğuyla özdeş sayılmış; ideal insan (君子) ile alçak insan (小人) ayrımları, devlet idaresinden toplum yaşamına uzanan eksende edim ve eylemlerin De (德) ile uyumluluğu üzerinden

[xxix] Dört Kitap (四书) ve Beş Klasik (五经), yüzyıllar boyunca Çin'in siyasi yapısı, sosyal yaşantısı ve eğitim sisteminin temeli sayılan eserlerdir. (Wilkinson, 2000: 475-476) Bu açıdan Çin'deki devlet erkânı, yönetici sınıfı ve aydın kesime rehberlik eden başvuru kaynakları niteliğine sahiptir. Dört Kitaptan (四书) ilki, Konfuçyüs'ün sözleri, öğrencileriyle arasında geçen diyaloglar ile seslenişlerden oluşan ve Çin düşüncesinde bir başyapıt olarak nitelendirilen Lunyü 论语'dür (Konuşmalar Kitabı). İkincisi, düşünür Mengzi ile aynı adı taşıyan, söylemleri ve özlü hikâye anlatımlarıyla dolu Mengzi'dır (孟子). Üçüncüsü, metafizik ve ahlak bağdaştırmalarını konu alan Zhongyong 中庸'dur (Orta Yol Doktrini). Dördüncü kitap, insanın kozmosla ilişkisini anlatan Daxue 大学 (Büyük Bilgi)'dir. Beş Klasiğin (五经) ilki, en eski Çin klasiği olarak anılan, kehanet metinlerinden oluşan ve bu yönüyle bir dizi kozmolojik metinler bütünü olan Yijing 易经 (Değişimler Klasiği)'dir. İkinci klasik, tarihi kayıtların ve olayların bir araya getirildiği, Çin devlet idaresine yönelik anlatımlara sahip olan Shujing 书经 (Belgeler Klasiği)'dir. Antik dönem Çin edebiyatının değerli bir koleksiyonu olan, şiirler ile halk şarkılarından oluşan ve edebi yönünü politik göndermelerle süsleyen Shijing 诗经 (Şiirler Klasiği) üçüncü klasiktir. Dördüncü klasik, dönemin politik ve sosyal yapısı ile törenlerdeki usul ve esaslarının anlatıldığı Liji 礼记 (Törenler Klasiği)'dir. Çin kronolojisinin iki yüz yılı aşkın sürecini anlatan Chunqiu 春秋 (Bahar Güz Kayıtları) ise beşinci klasiktir. Tang hükümdarı Tai Zong (626-649) döneminde, toplumdaki hiyerarşik sistemi temel alan Xiaojing 孝经 (Atalara Saygı Klasiği), toplumsal normları anlatan Zhouli 周礼 (Zhou Törenleri) ve Yili 儀礼 (Doğruluk ve Tören) ile sözlük niteliğindeki Erya 爾雅, Beş Klasiğe (五经) eklenmiştir. Nihayetinde metinler, Batı literatürüne "Konfuçyüs Klasikleri" olarak da geçen 13 Klasik (十三经) eserlerini oluşturmuştur.

yapılmıştır. Aynı zamanda metinlerde De (德) kazanımının sağlanması, bazı ahlaki ölçütlerin yerine getirilmesi koşuluna bağlanmıştır. [xxx] Bu çerçevede, insan doğasındaki De'nın (德) iyi (善) eğilimlere yaklaşmayı kötü (恶) eğilimlerden arınmayı ön görmesi ve böylelikle ideal davranışın erdemliliğe bağlanması, etiksel bir yaklaşımı işaret etmiştir. (Chan, 1975: 107; Chan, 1996: 4; Shun, 1993). Feng Youlan, bu etiksel yaklaşımın temel dayanağını şöyle açıklar:

> İnsanın sosyal edimleri, toplumsal yaşamdaki ahlaki davranışıdır. Ahlaki davranış, iki farklı biçimde ifade edilebilir. Gök açısından insanın ahlaki davranışı, onun kozmolojik görevi; Yer açısından insanın ahlaki davranışı, onun sosyolojik görevidir. Aslında bu ahlakilik, Gök'e hizmet etmektir. (Chan, 1963a: 761-762)

[xxx] Evrenin temeli ve kozmos düzeninin kaynağı olarak açıklanan Dao'a (道) uygun davranışın erdemliliğe isnat edilen De (德) ile gelişmesi, eksiksiz olarak yerine getirilmesi gereken ölçütlerle mümkündür. Klasik metinlerde vurgulanan toplum düzeni ve devlet yönetimi şekli, baskıcı ve zorba bir politik sistem üzerine değil; hiyerarşiyi temel alan bir "erdemlilik" anlayışı üzerine kuruludur. (Hsu, 1991: 19, 23; Glanville, 2010: 324) Bu bağlamda "en üstün erdem" kabulü görerek "insan gibi insan" olmanın gereği insancıllık (仁), belirlenen ölçütlerde birincil konumdadır ve diğer ahlaki ölçütlerin kaynağıdır. (Tu, 1985: 20-40; Yi, 1950) Bir sonraki ölçüt, insancıllıkla (仁) birlikte değerlendirilen, insancıllığın davranışlara yansıması olarak düşünülen "Yi 義" ilkesidir. Yi (義), "doğruluk", "dürüstlük" ve "hakkaniyet" gibi anlamları karşılar, aynı zamanda "eşitlik" ve "adalet" temsilidir. Toplumsal normları kapsayan ölçüt, "tören", "ritüel", "tören usul ve esasları", "nezaket kuralları" gibi ifadeleri taşıyan "Li 礼" ilkesidir. Hanedan örfünden toplum adabına yayılan çerçevede Li (礼), siyasal ve sosyal düzende uyulması gereken "doğru davranış kurallarıdır" (Lai, 2008: 42) ve bu kuralların uzantısı, "atalara saygı" olarak kabul edilen "Xiao 孝" ilkesidir. Xiao, aslen "sıradüzen" anlamına gelir ve hiyerarşik düzende astların üstlerine olan bağlılığını anlatır. (Kırilen, 2019: 114) Aslında sıradüzen (孝), karşılıklı görev ve sorumlulukları kapsar; ama küçüklerin büyüklerine olan itaati ön plana çıkarılmıştır. Her şeyin kararında olması gerektiği görüşü ise, "aşırılıktan kaçınma" ve "ölçülülük" anlamlarını vererek "orta yol" tanımını alan "Zhongyong 中庸" ilkesinde belirgin kılınmıştır. Bu ilke, özellikle politik görüşün anahtarı olan "Zhengming 正名" ölçütüyle birlikte değerlendirilir. Ölçütün esası, hanedan mensupları ve tebaadaki her kesimde "isimlerin tasnif" edilmesine dayanır. Bu tasnif, bulunulan mevkide ve statüde adına yaraşır davranışlar içinde olmanın gereğidir. (ldstone-Moore, 2002: 54-60) Aynı zamanda, "isimlerin ıslahı" (Feng, 1966: 41) ve "unvanların düzeltilmesi" (Fidan, 2017: 99) gibi anlamları da karşılar. Diğer ölçütler, "bilgelik" tasviriyle "Zhi 知"; "akılcılık" ifadesiyle "Lizhi 理智"; beşeri ilişkilerde "sadakat" ve "bağlılık" temsili Zhong 忠, "affedicilik", bağışlayıcılık" unsuru "Shu 恕" ve bu ölçütlerin uygulanması noktasında devreye giren "cesaret" tanımı "Yong 勇"dur. De (德) kazanımı için ön planda tutulan tüm bu ahlaki ölçütler, "en üstün erdem" sayılan insancıllığın (仁) edim ve eylemlere dönüşen dışsal formları olarak nitelendirilir. (Tu, 1968: 33; Skaja, 1984: 62-63)

Bu perspektifte insanın (人) Gök'e (天) karşı sorumlu olması "kozmolojik"; Yer'e (地) karşı sorumlu olması ise "sosyolojik" yönünü çağrıştır. Klasik metinlerde, insanın "kozmolojik" yönü Dao'a (道) uygun davranış biçimine ve "sosyolojik" yönü beşeri ilişkiler kuran uyumcu niteliğine isnat edilmiştir. (Tu: 1985: 55-56) Bununla birlikte insanın devlet yönetimi ve siyasal sistemdeki etkin rolü, "sosyo-politik" yönünü işaret etmiştir. (Chan: 1963a: 64) Bu çok yönlülüğün arka planında ise, öz benlikteki De (德) ile ahlaki davranış bağdaştırması yer almıştır. (Xiong, 2001: 4)

Dolayısıyla çalışmadaki temel sav, kozmos düzeninin temeli Dao'a (道) uygun davranışın "erdemlilik" tavsifi De'ya (德) bağlanmasından hareketle, insana yüklenen anlam çeşitliliğin aslında "ahlaki" bir temele dayandığı görüşüne ulaşılabileceğidir. Bu doğrultuda çalışmanın metodu, klasik metinlerde "insan" ile "ahlak" bağdaştırması üzerinden ilerlemiştir. Geleneksel düşüncede insanın (人) Gök-Yer (天地) uyumundaki konuma "nasıl" taşındığı temelinden, ideal davranışta "hangi" yöntemlerin belirlendiği ve yöntemler arasında ortak bir standart olup olmadığı tespitiyle insandaki "ahlaki" öze vasıl olan ana kaynağın "ne" olduğu bulunmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, dünya tarihi boyunca antropoloji, biyoloji, psikoloji, sosyoloji, dini inanışlar ve özellikle felsefe alanında mütemadiyen sorgulanan "insan" konusunun Çin düşünce geleneğindeki yeri ve önemini incelemektir. Türkiye'de yapılan Sinoloji araştırmalarının Çin dili, edebiyatı, kültürü ve tarihi üzerine yoğunlaşması sebebiyle insan doğası ve davranışsal gelişimi konu alan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Buna binaen Çin felsefesine dayalı çalışmalar sınırlı sayıda olup

çalışmaların kapsamı, Çin'de ortaya çıkan düşünce ekollerinin temel yapısı ve Çinli düşünürlere ait bazı eserlerin Türkçeye aktarımı hakkındadır. Türkiye'de Sinoloji kürsüsünün ilk başkanı Alman Prof. Wolfram Eberhard'ın (1909-1989) "Çin Tarihi" eseri, Çin'deki hanedanlık sürecini anlatan, Laozi ve Konfuçyüs öğretisine dair bilgiler içeren değerli kaynaklar arasında yer alır. İlk Türk Sinolog Prof. Muhaddere Nabi Özerdim (1915-1991), Laozi'nın Dao De Jing (道德经) eseri ve Konfuçyüs'ün Lunyü (论语) metninin tercümelerini yapmış; Çin toplumundaki Gök (天) anlayışını konu alan incelemelerde bulunmuştur. Prof. Dr. Bülent Okay'ın "Konfuçyüs" kitabı, Çin'deki düşünce akımlarını ele alan, Konfuçyüs öğretisinin temel terimleri ve ilkelerinin çözümlenmesine dayanan bir kaynaktır. Prof. Dr. Giray Fidan, "Konfuçyüs Konuşmalar" başlıklı çalışmasında Lunyü (论语) metninin tamamını Çinli filolog Yang Bojun'ün 杨伯峻 (1909-1992) şerhinden Türkçeye aktarmıştır.[xxxi] Öte taraftan Dr. Öğr. Üyesi Gonca Ünal, profesyonel anlamda Çin felsefesi araştırmalarına devam eden, Dao ekolündeki (道家) metafizik düşünceyi detaylıca inceleyen ve Laozi öğretisini temel alan akademik çalışmalarıyla Sinoloji alanına katkıda bulunmaktadır.

Bu çalışmaların haricinde Çin askeri düşünce külliyatında yer alan Yedi Askeri Klasik (武經七書) arasındaki Sunzi Bingfa (孙子兵法), Prof. Dr. Pulat Otkan ve Prof. Dr. Bülent Okay'ın tercümeleriyle Çinceden Türkçeye ilk kez kazandırılmıştır.[xxxii]

[xxxi] Klasik metinlerin Türkçeye aktarılan örneklerini temsil etmesi sebebiyle bu çalışmalar, tez konusu dâhilinde mütalaa edilmiş ve başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

[xxxii] Ekseriyetle "Sunzi Savaş Sanatı" olarak çevrilen ancak orijinalinde "Sunzi'nın Askeri Kuralları" anlamına daha yakın duran eserin kapsamına dair bu iki çalışmanın yayım süresi arasında iki yıl vardır. Antik dönem Çin'de askeri bilge, filozof ve komutan olarak anılan Sunzi (孙子)'nın savaş stratejisi hakkındaki görüşlerini içeren ve milattan önce beş yüzlü yıllara tarihlenen Sunzi Bingfa, yalnızca askeri manada değil aynı zamanda mesleki deneyim ve kişisel gelişim gibi sahalarda da bir strateji klasiği olarak benimsenmiştir. Eserin ilk defa doğrudan Çince aktarımı Prof. Dr. Pulat Otkan (1942-2004) ve Prof. Dr. Giray Fidan'ın birlikte hazırlamış olduğu ve 2014 yılında basımı gerçekleşen nüshadır. Diğer tercüme örneği, 2016 yılında Prof. Dr. Bülent Okay tarafından yayımlanan ve terminolojide benzer özellikler gösteren nüshadır.

Uluslararası düzlemde, insan doğası (人性) ve ahlak (道德) arasında kurulan ilişkiyi Gök (天) ile insan (人) etkileşimi nezdinde anlatan ve doktrinsel kavramların kökenini irdeleyen çok sayıda çalışma mevcuttur.[xxxiii] Çin felsefesi alanında yapılan araştırmalara öncülük eden tüm bu çalışmalardan farklı olarak, klasik metinler içinde "人 ren" kavramının semantik tahliliyle insan konusunun kozmolojik, epistemolojik, sosyolojik ve sosyo-politik niteliklerle ele alınması ve ideal davranış yöntemleri üzerinden anlatılması sistematiğiyle Çin düşünce geleneğindeki "insan" görüşüne açıklık getirme çabasını taşıyan bu tez, alanında yapılmış ilk örnek olma özelliğine sahiptir.

Bu çalışma ile varılmak istenen sonuç, düşünce ekolleri ekseninde tartışılan ideal davranış yöntemlerindeki farklılığın çözümlenmesi temelinden yola çıkarak insana yüklenen anlam yelpazesindeki asıl dayanağın "ne" olduğunu ortaya koyabilmektir. Bu inceleme ışığında, Çin felsefesinde "insan" görüşünün Batı dünyasındaki "insan" anlayışıyla benzer ya da farklı bir yargı taşıyıp taşımadığı saptanmaya çalışılmıştır.

[xxxiii] Çinli felsefeci, tarihçi ve yazar Feng Youlan (1895-1990), kaleme aldığı ve Batı dillerine aktarılan eserleriyle modern çağda Çin felsefesi tarihini yeniden lanse eden önemli temsilcilerdendir. Çalışmaları arasındaki "Çin Felsefesi Tarihi (中国哲学史)", Çin'de ortaya çıkan düşünce ekollerini ayrıntılı bir biçimde tanıtan, ilke ve öğretilerdeki amacın metodolojik farklılıklarına değinen ilk eserdir. Feng Youlan'ın diğer çalışmaları, Çin düşünce geleneğinde yer edinen kozmik, politik ve beşeri kavramların detaylı anlatımına sahiptir. Çin felsefesi çalışmalarıyla tanınan bir diğer Sinolog, Wing-tsit Chan (1901-1994)'dir. Wing-tsit Chan'in başlıca eserleri, klasik metinlerin Batı dillerine tercümesinden oluşur; aynı zamanda düşünce ekollerine temel teşkil eden kavramların incelemesine dayalı çalışmaları da bulunur. D.C. Lau (1921-2010) ise, Dao De Jing (道德经), Lunyü (论语) ve Mengzi (孟子) metinlerinin İngilizceye çevirisini yapmıştır. Oxford Üniversitesindeki ilk Çince profesörü olan İskoç Sinolog ve Çin dili uzmanı James Legge (1815-1897), "Çin Klasikleri" başlıklı eser kapsamında Dört Kitap (四书) ve Beş Klasik (五经) metinlerini tercüme ederek Batı dünyasına kazandırmıştır. Amerikalı Sinolog ve Tarihçi Derk Bodde (1909-2003), Çin felsefesindeki metafizik öğelerin siyasal ve sosyal uyum üzerindeki etkisine dayalı çalışmaların sahibidir. Antik dönem Çin tarihi çalışmalarıyla tanınan İngiliz Sinolog, tarihçi ve yazar Micheal Loewe (1922-), klasik Çin metinlerinin literatürüne dayalı eserler kaleme almıştır. Harvard Üniversitesi Profesörü Tu Weiming'in (1940-) akademik çalışmaları, Konfuçyüs öğretisi alanında olup Ru ekolünün kozmolojik ve sosyolojik kavramları üzerine yayımları bulunmaktadır. Benzer şekilde Hawaii Üniversitesi Profesörü Roger Ames (1947-), erken dönem ve sonraki süreçteki Çin felsefesine yönelik araştırmalarına Batı felsefesiyle karşılaştırmalı olarak devam etmektedir. Bu bilimsel çalışmalar ve konumuzla ilişkili diğer akademik tabanlı yayımlar, Çin düşünce geleneğindeki temel kavramların etimolojisi için yararlanılan başlıca kaynaklar olarak tez kapsamında yer almıştır.

1. BÖLÜM

ÇİN DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE KOZMOS DÜZENİ İLE TOPLUM DÜZENİ ARASINDA KURULAN İLİŞKİNİN TEMELİ

Tarih boyunca her kültür alanı, geleneksel yapısı içinde gelişen ve değişen öğelerle yoğrularak kendine özgü sosyal dokular şekillendirmiştir. Toplumlar arası kültürel etkileşimlere sahne olan tarihi ve siyasi olaylar, zaman zaman bu şekillenme kapsamını daraltmış ya da genişletmiştir. Köklü tarihi geçmişiyle Çin, belki de çoğu toplumda görülmeyen kendine has geleneksel yapısı nezdinde merak uyandıran kültürünün yansımasını asırlar boyu ayakta tutmayı başaran bir uygarlıktır. Çin'deki kültürel şekillenme, dış toplumların etkisinden bağımsız; kendi içinde gelişen ve korunan bir nitelik taşır.

Kadim Çin tarihi, milattan önce üç binli yılların sonunda hüküm sürdüğü düşünülen efanevi hükümdarlarla başlar.[1] Ancak resmi anlamda ilk egemenliğin Xia (夏朝) (M.Ö.2100-M.Ö.1600) dönemiyle gerçekleştiği kabul görür. Arkeolojik kanıtları destekleyen ilk örneklerin ortaya çıktığı ve Yin Hanedanlığı (殷代) adıyla da bilinen Shang dönemi (商朝) (M.Ö.1600-M.Ö.1046), tarihsel zeminde kesinliğine erişilebilen ilk uygarlıktır. Shang dönemindeki en önemli gelişme, tarihsel ve kültürel açıdan bir dönüm noktası niteliği taşıyan yazının icadıdır. Üç bin yıllık bir zaman dilimine ışık tutan ilk yazı

[1] Üç hükümdar Yao (尧), Shun (舜) ve Yu (禹), Çin'in egemenlik sürecindeki efsanevi dönem liderleri olarak anılır. Bu mitolojik figürlerin kesin bir takvim yılı olmamakla birlikte tarihi kayıtlarda Xia döneminden öncesinde yaşadıklarına dair bilgiler mevcuttur. Zira üç hükümdardan Yu (禹), Xia Hanedanlığı'nın (夏朝) (M.Ö.2100-M.Ö.1600) kurucusu olarak Çin'de hanedan yönetimini başlatan liderdir. (Loewe, 1999: 70-71)

örnekleri, bronz kaplar, kaplumbağa kabukları ile hayvan kemikleri üzerine kazınmış şekil ve işaretlerden oluşan "Fal Yazıtları"dır. [2] Yazıtlar, sonraki süreçte ortaya çıkan diğer yazı formlarına temel oluşturmuş ve günümüz Çin yazısının en önemli külliyatını temsil etmiştir.

Zhou Hanedanlığı (周朝) (M.Ö.1046-M.Ö.256), yazının gelişimiyle tarihi belge kaydının hız kazandığı, klasik metinlerin düzenlendiği ve Çin düşüncesinin *'Altın Çağı'* olarak benimsendiği süreçtir. 790 yıllık bu egemenlik sürecinde, Shang dönemiyle birlikte başlayan kültürel değişim, düşünsel, yönetsel ve sanatsal dönüşümlerin etkisiyle edebiyattan felsefeye uzanan geniş bir alana yayılmıştır.

Çin'deki kültür yelpazesi içinde felsefe, Çin uygarlığının özünü sembolize eder. Çoğu toplumda kültürel varlığın temeli, dini inanç sistemleri, gelenekler ya da batıl inanışlar gibi öğeler iken; Çin'de felsefedir. Amerikalı Sinolog ve Çin Tarihçisi Profesör Derk Bodde (1909-2003), *"Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture"* başlıklı makalesinde, Çin toplumunun dini fikir ve eylemlerden uzak; bütünüyle felsefi temeller üzerine kurulu geleneksel yapısından bahseder. (Bodde, 1942: 293-299) Bu perspektif, mitolojik ve felsefik öğelerle harmanlanan Çin kültürünün altyapısında dini bir temanın yer

[2] Fal Yazıtları (Fal Belgeleri; Kaplumbağa Kemiği Yazıtları, Kehanet Kemikleri): Jiaguwen (甲骨文), Çin'deki en eski yazılı dil örnekleridir. "Jia (甲)" kaplumbağa kabuğu, "gu (骨)" kemik ve "wen (文)" yazı anlamına gelir. Yazıtların işlevi, adından da anlaşılacağı üzere çoğunlukla falcılık ve kehanet ağırlıklıdır. İlk başlarda özellikle büyükbaş hayvanların kürek kemikleri üzerine kazınan işaretlerden sonra, ateşe tutulan kemik parçalarının üzerinde oluşan çatlakların uzun ve kısa çizgilerine bakan kâhinler kehanette bulunuyor; ardından fal bakılan olayın gerçekleşip gerçekleşmemesine göre ortaya çıkan sonuç, çoğunlukla yine aynı kemik veya kabuğun üzerine yazılarak tüm süreç kayıt altına alınıyordu. Fal için kullanılan kemik ve kabukların üzerindeki imler, bugünkü Çince'nin daha basit formlarıdır. Sayıları 5000 kadar olan bu imlerden 1500 kadarı çözümlenmiş ve bunların bir kısmı bugünkü Çincede aynı ve farklı anlamlarda kullanılmaktadır. (Kırilen, 2019: 21, 22)

almadığına işaret eder. Buradan hareketle, Çin düşünce geleneğinin "dünyevi felsefe" anlayışına yakınlığı görülebilir. Ancak Çin'de felsefe, dünyevi ile dünyevi ötesinin iç içe geçtiği bir sisteme dayalıdır. Bu sistemde "doğa" ve "doğaüstü" ayrışmaz; aksine bir araya gelerek toplumsal değerler bütünü ortaya koyar. Mitolojik ve felsefik öğelerin sosyal yaşam ve siyasal düzen üzerine doğrudan etki etmesi, doğa ile doğaüstünün birleşen sistematiğine en açık yansımadır. Dolayısıyla Çin felsefesi, hem dünyevi hem de dünyevi ötesidir. (Feng, 1966: 8)

Geleneksel düşüncedeki dünyeviliğin kaynağı, dünyevilik ötesinde açıklanan "kozmos" anlayışıdır. Bu anlayış, Çinli düşünürlerin *"evren, ötesinde bir şey olmayan ve var olan her şeyin toplamıdır"* görüşüdür aslında. (Feng, 1966: 2, 335; Lai, 2008: 12, 72) Evrendeki her şey, dünyadaki her şeyin ölçütü; dünyadaki her şey de evrendeki her şeyin parçası olarak kabul edilir. Çin düşünce geleneğinde bu karşılıklı etkileşim, "gökyüzü" ile "yeryüzü" arasındaki uyuma dayandırılan kozmogonik yapılanmadır.

Gökyüzü", "zaman"; yeryüzü" ise, "mekân" temsiliyle doğa ve doğaüstü alanın kaynaştığı sistemi oluşturur. Bu ikiliğin karşılıklı uyumu, varlıkların yaratılışı, yaşayışı, doğa olayları, iklim değişimleri, mevsim geçişleri ve insanın beşeri faaliyetlerine isnat edilen kozmik dengenin temelidir. Bu bağlamda mevcudiyetin başlangıcına isnat edilen kozmos düzeni ile beşeriyete endekslenen toplum düzeni arasında kurulan bir koşutluk söz konusudur. Çin felsefesinde bu koşutluk, dünyevi ötesini dünyeviyle buluşturan "Gök-Yer" uyumudur.

1.1. Evrenin Kaynağı ve Gök-Yer İkiliği

Çin düşüncesinde dünyevi ötesi, beşeri düzlemin sınırlarını aşan olgu ve oluşumların anlam yüklendiği boyuttur. Dolayısıyla geleneksel yaklaşımda var oluşun kaynağı, evrenin düzeni ve işleyişine yönelik mitolojik ve felsefik temelli bazı tanımlar mevcuttur. Bu tanımların en üst kategorisinde "道 Dao" yer alır. Sözlük kapsamındaki ilk anlamı "yol" olan Dao (道), süreç içinde "yöntem", "metot", "doktrin", "ilke", "prensip" gibi anlamlar kazanmıştır. Bununla birlilkte, Dao ekolü kurucusu Laozi tarafından açıklanan "evrenin temeli" ifadesi, Dao (道) kavramına metafizik bir vasıf yükleyerek "evreni yaratan ve yöneten güç" haline getirmiştir.

Profesör Keqian Xu, *"Chinese 'Dao' and Western Truth: A Comparative and Dynamic Perspective"* başlıklı çalışmasında Dao için, Gök ve Yer'den çok daha önce var olan ve daimi olan tanımını yapmıştır. (Xu, 2010: 47) Din ve felsefe çalışmalarıyla tanınan Huston Smith (1919-2016), *"The World's Religions"* adlı kitabında Dao'ı, nihai gerçekliğin yolu, evrenin yolu ve insanın yolu olmak üzere üç farklı açıdan yapılmıştır.[3] Böylece Gök'ün ve Yer'in kaynağı (Wang, 1998: 6); mevcudiyetin başlangıcı (Chan, 1963a: 136); başı ve sonu olmayan (Bodde, 1987: 120) ifadelerini taşıdığı görülen Dao (道), Laozi tarafından açıklandığı biçimiyle evrenin ve var oluşun temeli olarak anlatılabilir.

[3] Birinci algı, *Dao, nihai [esas] gerçekliğin yoludur*. Bu Dao, algılanamaz [sezinlenemez]; hatta açıkça kavranamaz [anlaşılamaz]; çünkü insanın rasyonelliğinde derinlere inilmesi için oldukça engindir. Dao, kozmozun dışında [aşkın] olmasına rağmen aynı zamanda her yerde mevcut olandır [içkin]. Bu ikinci *Dao, evrenin yoludur algısıdır.* Norm, uyum, doğadaki itici güç, yaşamın arka planındaki düzen ilkesiyle tüm bunlar, evrenin yolu Dao ile iç içe geçen insan hayatının yolu Dao'ı ifade eder ve üçüncü algıdır. (Smith, 1991: 198-199)

1.1.1. Mevcudiyetin Başlangıcı Dao (道)

Laozi'ya göre Dao (道), kozmogoninin temelidir. Çin düşüncesinde evren, Gök (天), Yer (地) ve insandan (人) oluşan üç katlı bir sistem olarak açıklanır. Dao (道), bu sistemin en üst kademesinde yer alan, organik ile inorganik maddeleri yöneten, yaşam ve ölümü düzenleyen güçlerin ötesindedir. Laozi, *"O, göğün ve yerin başlangıcı; evrendeki her şeyin anasıdır"*[4] söylemiyle Dao'ın (道) evrendeki her şeyin kaynağı olduğuna vurgu yapar. Öte yandan, *"adlandırılabilen Dao, gerçek Dao değildir; adlandırılabilen adlar, gerçek adlar değildir"*[5] tanımı, Dao'ın (道) isimsiz ve tarif edilemez niteliğiyle ebedi ve ezeli oluşunu anlatır.

Laozi, Dao'ın (道) ebedi ve ezeli oluşunu, *"göğün ve yerin yaratılışından çok önce tanımlanmamış ve karmaşık bi şey vardı, ona Dao diyorum"*[6] sözünde açıklar. Burada Dao (道), mevcudiyetin kaynağı olarak betimlenmiş, herhangi bir forma dayandırılmamış ve hatta karmaşık bir yapıyla ilişkilendirilmiştir. Bahsedilen bu isimlendirilemez karmaşık yapı aslında bir *'yontulmamış blok'* tasviridir.[7] Modern dönem düşünürlerinden Feng Youlan (1895-1990)'in, *"A Short History of Chinese Philosophy"* adlı kitabında bu tasvire yönelik açıklama şu şekildedir:

[4]「天地之始; 萬物之母。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 1)
[5]「道可道，非常道。名可名，非常名。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 1)
[6] 有物混成，先天地生。字之曰道。
[7] (Dao De Jing 道德经, 15, 28, 57). Dao ekolünde 'yontulmamış blok' tasviri P'u (樸), "basitlik", "sadelik", "yalınlık" , "özgünlük" gibi tanımları karşılar. (Chan, 1963a: 147)

> Gök, Yer ve her şey isimsizdir. Bu nedenle Gök, Gök adını; Yer, Yer adını ve her bir türden varlık kendi türünün adını almıştır. Gök, Yer ve tüm varlıklar var olduğunda hepsinin adları olduğu sonucu doğar. Ya da Laozi'nın dediği gibi Dao, adı olmayan bir adlandırmadır. Ancak gerçekte bir adlandırma değil; biçimsel bir adlandırmadır. Dao, her şeyin kendisiyle birlikte var olmaya başladığı; kökenlerin kökenidir. Bu yüzden kalıcı bir adlandırmadır ve böyle bir adlandırma gerçekte asla bir adlandırma değildir; çünkü Dao, bizatihi bir şey değildir. (Feng, 1966: 95)[8]

Bu şekliyle 'yontulmamış blok' tasviri, Dao'ın (道) 'tek' bir tanım yüklenmediği, doğanın dört bir yanına yayılarak farklı biçimlerde görülebildiği ve böylece dünyevi yaşamın her alanında Dao'ın (道) tecrübe edilebilirliğini anlatmaya yeterlidir. Kozmosta yaratılan her şeyin asıl formu Dao'dan (道) "adlandırılamayan" olarak çıkar ve varlık "adlandırılan" halini dünyevi boyutta alır. Bu yönüyle Dao (道), evreni ve varlığı meydana getiren özdür. Dao'ın (道) prensibi, kozmogonik yapılanmadaki düzenli işleyişinin devam etmesidir. Dolayısıyla varlıkların "varlık" halini aldığı dünyevi boyutun dünyevi ötesiyle uyum içinde kalması gerekir. (Lee, 2012: 155)

[8] David Jones, *"Tao's Metaphor: The Way of Water*" başlıklı makalesinde bu konuyu şöyle izah eder: "Dao'ın pek çok adı ve pek çok sureti vardır. Pek çok adı ve sureti olduğu için aslı biçimsizdir; o bir 'yontulmamış bloktur'. Diğer bir deyişle dünyanın maskesi, dünyanın kendi kendini maskelemesidir. Varlığın ortaya çıktığı bu dünyevi sınırdan geriye döndüğümüzde diğer tarafta bulacağımız şey sonsuz ve adsız bir sadeliktir. Zira 'yontulmamış bloğun' çok çeşitli görünümleri olsa da onu kendi emrine koşabilecek hiç kimse yoktur. Cılız ve belirsiz görünümlerine rağmen hiçbir şey ona hükmedemez. 'yontulmamış blok' metaforuyla temsil edilen Dao'a müdahale edildiğinde adlar ve suretler ortaya çıkar. Ardından ad ve tanımlar ortaya çıkar ve ancak bu şekilde Dao'ın ifadesiz çehresine bir tanımlanabilirlik kazandırabilir. Bu çehre yeni özellikler kazandığı oranda dünya da onunla birlikte anlaşılır hale gelir." Jones, David, Tao's Metaphor: The Way of Water, Asian Culture Quarterly, 1999, s. 15-25; çeviri Kırilen, 2019: 130-131.

Dünyevi ve dünyevi ötesi arasındaki uyum, kozmos düzeni ile toplum düzeni arasında kurulan koşutlukta açıklanır ve bu koşutluğun temeli Dao (道) ile bağdaştırılır. Laozi, *"insan, Yer'in yolunu izler; Yer ise Gök'ün. Gök, Dao'nun yolunu izler; Dao ise doğanın"*[9] sözüyle karşılıklı düzenin merkezine insanı koyar. (Wang, 1998: 12) Aynı zamanda Dao'ı (道) izlenmesi gereken yolun en üst basamağına yerleştirerek koşutluktaki esas kaide haline getirir. Bunun anlamı, dünyevi yaşamda insanın (人) Yer (地) yasalarına; dünyevi ötesinde Gök'ün (天) Dao (道) yasalarına uymasıdır.

Bu açıdan kozmogonideki yapılanma, Dao'dan (道) insana ve insandan Dao'a (道) ulaşan bir sistem niteliğindedir. Bu sistemde Dao (道), Gök (天), Yer (地) ve insan (人) üçlüsünün uyması gereken kozmos düzenini temsil eder. Dolayısıyla insan için ideal yaşam, toplum için ideal düzen ve devlet için ideal yönetim şekli Dao'a (道) dayanır ve Dao'ın (道) rehberliğinde düzen sağlanır. (Chan, 1963a: 136)

Karşılıklı düzendeki uyumluluk ise, Gök (天) ile Yer (地) ikiliği arasında kurulan ilişkiye dayandırılır. Buna göre kozmostaki düzen Dao'a (道); kozmostaki denge Gök-Yer (天地) uyumuna bağlanır. Çin düşünce geleneğine göre bu uyumun devamlılığı, evrendeki zıtlıklara kaynaklık eden Yin-Yang (阴阳) karşıtlığı ve doğadaki etkileşimi belirleyen beş element (五行) döngüsüyle sağlanır.

[9]「人法地，地法天，天法道，道法自然。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 25)

1.1.2. Yin-Yang (阴阳) Dengesi ve Beş Element (五行) Döngüsü

Eski Çin toplumunda, Dao'dan (道) ayrı bir "evren oluşumu" görüşü vardır. Bu görüş, Shang ve Zhou öncesi dönemde bazı mitolojik ve mistik figürler ekseninde açıklanır. Ancak bu figürler, Batı'da gözlemlenen ve genel manasıyla hiçlikten var eden bir *'tanrı'* ya da *'tanrılar'* mitinden farklı bir "yaratılış" düşüncesidir. (Bodde, 1961: 367-408) Ne monolitik formlar vardır; ne de bütünleşik öğeler. Bu "yaratılış" düşüncesi, o zamanlar değişim ve dönüşüm geçiren doğaüstü bir varlığa işaret etmiş, dönüşüm sürecinin "evrenin yaratıcısı" olarak kabul edilen mitolojik varlık "Pan Gu 盘古"[10] üzerinden gerçekleştiği anlatılmıştır. (Schomp, 2010: 37-38)

Mite göre Pan Gu, Gök (天) ve Yer (地) bütünken on sekiz bin yıl boyunca kozmik yumurta hundun (混沌) içinde uyumuş; uyandığında Gök (天) ve Yer (地) birbirinden ayrılmış; Pan Gu'nun nefesi rüzgâr ve bulutları; sesi gök gürültüsünü; gözleri güneş ve ayı, uzuvları dağları, kanı nehirleri, derisi ormanları meydana getirmiştir. (Loewe, 1999: 66) Kısacası tüm yeryüzü şekilleri, Pan Gu'nun bedeninden dönüşmüştür ve birbirinden ayrılan Gök (天) ile Yer (地) arasındaki denge "Yin-Yang (阴阳)"[11] oluşumunu sağlamıştır.

---

[10] *"Mitolojik bir simgeyi temsil eden "Pan Gu 盘古", gökyüzü ve yeryüzünün bir arada durduğu kozmik bir yumurtanın merkez noktasında yaşayan evrendeki ilk canlı varlıktır. Pan Gu büyüdükçe kozmik yumurta parçalanmış; böylece gökyüzü yükselmeye, yeryüzü ise alçalmaya başlamıştır. Birbirinden ayrılan gök ve yer, evrenin oluşumunu sağlayan "Yin-Yang 阴阳" dengesini meydana getirmiştir."* (Yu, 2009: 10-11)

[11] Yin-Yang (阴阳) karşıtlığının "evreni oluşturan ve ayakta tutan denge" olduğu görüşü, Çin'de ortaya çıkan düşünce akımlarından Yin-Yang ekolünün (阴阳家) doğmasına zemin hazırlamıştır. Akımın temsilcisi olarak kabul edilen Zou Yan (邹衍) (M.Ö.305-M.Ö.240), doğadaki değişim ve dönüşümleri Yin (阴) ile Yang (阳) kuvvetlerinin karşılıklı etkileşimi üzerinden açıklamıştır. (Chan, 1963a: 244) Yang (阳) imi esas olarak, güneş

Yin (阴) ve Yang (阳) kuvvetleriyle temsil edilen ikilik, birbirini ayrıştıran ya da yok eden bir karşıtlık değil; aksine birbirini var eden ve tamamlayan bir uyumdur. Bu uyum, bir ikiliğin simgesidir ve ikiliğin ideal formu *'yinyang sembolü'* olarak bilinen "Taijitu (太极图)"[12] simgesinde resmedilir. Bu açıdan Taijitu diagramı, birbirini var eden ve dengeleyen bir bütünü yansıtır. (Smith, 1991: 214) Sonsuza yükselen Gök (天) temsilinin Yang (阳); sonsuza derinleşen Yer (地) temsilinin Yin (阴) ile açıklandığı bu ikilikte, karşıt iki özün birleşimi, evrendeki dengeyi sembolize eder.

Öte yandan Yin (阴) ile Yang (阳) kuvvetlerinin karşılıklı etkileşimi doğadaki döngüyü devam ettirir ve bu döngü, "Beş Element (五行)"[13] ile açıklanır. Hem birbirlerini var eden hem de yok eden nitelikteki bu elementlerin müşterek ilişkisi kozmostaki döngüsel

---

ışığı ya da aydınlık; Yin (阴) ise güneş ışığının yokluğu, gölge ya da karanlık ifadelerini karşılar. Sonraki gelişmelere bağlı olarak Yin (阴) ve Yang (阳), iki kozmik güç olarak kabul edilmeye başlanmış ve evrenin temelinde var olan birbirine zıt tüm oluşumları simgelemiştir. (Feng, 1966: 138) Doğum-ölüm, kadın-erkek, gökyüzü-yeryüzü, ay-güneş, gece-gündüz, sıcak-soğuk, iyi-kötü ya da aydınlık-karanlık gibi karşıt kavramlar, varoluşun sürekliliğiyle ilişkili olan zıt kutuplardır. "Yin 阴" zıt kutuplardan "negatif" tarafı temsil eder. "Dişi" ve "yeryüzü" başta olmak üzere tüm negatif ve pasif taraflar "Yin 阴" ile açıklanır. "Yang 阳" ise, zıt kutuplardan "pozitif" tarafı temsil eder. "Erkek" ve "gökyüzü" başta olmak üzere tüm pozitif ve faal taraflar "Yang 阳" ile açıklanır. Bu bağlamda Yin-Yang (阴阳) karşıtlığı, erken dönem Çin kozmogonisine dayalı görüşün ilk örnekleri arasındadır.

[12] Taijitu (太极图), "en yüksek kutup", "en üstün zirve" anlamlarını karşılayan "Taiji 太极" tanımıyla birlikte, birbirine zıt Yin-Yang kutuplarının resmedildiği bir diagramdır. Tiajitu sembolü, ikiye bölünmüş bir form olan "Yin-Yang çemberi"; "☯" şekliyle temsil edilir. Sembolün göze çarpan ilk özelliği, siyah ve beyaz alanlarla oluşturulmuş iki karşıt unsurun birbirlerinin içine geçmiş, birbirini kucaklayan ve kovalayan halleridir. (Kırilen, 2019: 140) Şekilde görüldüğü gibi iki kutbun sürekli iç içe geçtiği bir denge ifadesi göze çarpar. Bunun anlamı, evrendeki varlıkların, oluşumların ve tüm karşıtlıkların birbiriyle mütemadiyen karşılıklı bir ilişki içinde olduğudur. İşte bu ilişki, denge ve uyumun bir göstergesidir.

[13] "Beş Element (Wu Xing 五行)"; mu 木 (ağaç), huo 火 (ateş), tu 土 (toprak), jin 金 (metal) ve shui 水 (su)'dir. Element ifadesindeki "xing (行)", "eylemde bulunmak", "yapmak" gibi anlamlara gelir. Bu nedenle "wu xing (五行)" tercümesinde "beş eylem", "beş edim", "beş döngü" gibi ifadeler de vardır. Ayrıca, "beş erdem [beş güç]" anlamına gelen "wu de (五德)" olarak da bilinirler. Beş element statik olarak değil; aksine beş dinamik ve karşılıklı olarak birbirlerini etkileyen güçler olarak düşünülmelidir. Bu elementler arasındaki döngü ise şu şekildedir; Ağaç, ateşi; ateş ise toprağı ortaya çıkartır. Toprak, metali; metal ise, suyu ortaya çıkartır ve su, yeniden ağacı ortaya çıkartır. Bu döngünün tersi ise şu şekildedir; Su, ateşi söndürür; ateş, metali eritir; metal, ağacı keser; ağaç, toprağı tutar ve toprak, suyu engeller. (Feng, 2009, II: 12-13)

değişimin sürekliliğini sağlar. (Deng, 2000: 937) Sinolog Wing-tsit Chan, *"A Source Book in Chinese Philosophy"* adlı kitabında elementlerin doğadaki etkisini şu şekilde açıklar:

> Doğada beş element bulunur. Bu elementlerin ilki ağaç, ikincisi ateş, üçüncüsü toprak, dördüncüsü metal ve beşincisi sudur. Ağaç, beş element arasındaki döngünün başlangıcıdır, su, bu döngünün sonu; toprak ise merkezidir. Onların doğal silsilesine göre dört yön eşleşmesinde ağaç sol, metal sağ, ateş ön, su arka ve toprak ortadadır. Toprak, Gök'e bağlıdır; ateş ağacı destekler ve Yang ile besler; su ise metalden üstün gelir ve Yin ile örter. (Chan, 1963a:279)

Bu açıklama, doğadaki beş elementin (五行) birbirini sürekli olarak yenilediğine ve daim ettirdiğine işaret eder. Benzer şekilde elementler, mevsimsel değişimlerle eşleştirilir. Buna göre, ilkbahara hâkim olan ağaç, yaza hâkim olan ateşi ortaya çıkarır. Sırasına uygun bir biçimde ateş, merkeze hâkim olan toprağı; toprak sonbahara hâkim olan metali; metal kışa hâkim olan suyu ve su, ilkbahara hâkim olan ağacı üretir. (Feng, 1966: 137)

Aslında dört mevsim değişimleri, geleneksel düşüncede Yin (阴) ile Yang'ın (阳) büyüme ve küçülme hareketlerinin bir sonucu olarak görülür. Onların birbiri ardı sıra gelişleri, Yin (阴) ve Yang'ın (阳) birbiri ardı sıra gelişiyle özdeştir. Hatta bu görüş, Çin'deki devlet yönetiminde hanedanların birbirini takiben hâkimiyet sağlamasına bağlanır. Bu kapsamda, beş element (五行) arasındaki döngüyle uyumlu olarak Sarı Hükümdarın

gücü, Xia hanedanının ağacı tarafından; Xia hanedanının ağacı, Shang hanedanı metali tarafından; metal ise Zhou hanedanının ateşi tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Akabinde bu silsile, sonraki hanedanlıktan tarafından yenilenip süregelmiştir. (Feng, 1966: 137, 194)

Buradan hareketle, Yin-Yang (阴阳) dengesi ve beş element (五行) döngüsünün kozmos düzeni ile toplum düzeni arasında kurulan koşutluktaki sürekliliği sağladığı anlaşılır. Yin-Yang (阴阳), Gök'ün (天) etkinliğindeki kozmik işleyişe ve beş element (五行), Yer'in (地) etkinliğindeki politik sisteme etki etmiştir. Bu etki, doğa ile doğaüstü alandaki karşılıklı etkileşimin bir sonucudur. Dolayısıyla etkileşimin kaynağı, evreni ve varlığı yaratan Dao'a (道) dayandırılmıştır. Huston Smith'in de söylediği gibi; *"sonunda onlar [yin ve yang] kendilerini, içinde Dao'ın sonsuz bütünlüğü olan çemberde ayrışmış halde bulurlar"* (Smith, 1991: 215)

Bu çerçevede Yin-Yang (阴阳) ve beş element (五行) teorisi, Gök (天), Yer (地) ve insandan (人) oluşan kozmogonik yapılanmadaki denge ve döngüyü temsil eder. Çin düşünce geleneğinde Dao (道) yasalarına dayanan dünyevi ötesini dünyeviyle buluşturan zaman ile mekânın kaynaşması fikri, Gök-Yer (天地) ikiliğiyle açıklanır. Buna göre gökyüzü ve yeryüzünde oluşan olgusal formlar, meydana gelen doğa olayları ve süregelen beşeri faaliyetlerin işleyişini düzenleyen Yin-Yang (阴阳) dengesi ve beş element (五行) döngüsünün temeli, Gök-Yer (天地) uyumudur.

1.1.3. Zaman ile Mekânı Kaynaştıran Gök-Yer (天地) Uyumu

Gök (天) ve Yer (地) arasındaki uyum, Yin-Yang (阴阳) karşıtlığından sonraki denge bütünlüğünü ifade eder. Aslında bu görüş, geleneksel Çin düşüncesinin sistematik yapısında karşımıza çıkar. Laozi, *"Dao biri yaratır, bir ikiyi, iki ise üçü ve nihayet [on bin] varlıklar yaratılır; varlıklar Yin buğusunu sırtlar ve Yang'ı kucaklar, Yin ve Yang'ın özleri birbirine karışır; böylece uyuma ulaşırlar*"[14] sözüyle, Dao'ın (道) varlığı yarattığı, varlıkların Yin-Yang (阴阳) karşıtlığıyla harmanlandığı ve nihayetinde Gök (天) ile Yer (地) arasındaki uyuma kavuştuğunu anlatır.

Bu açıdan mevcudiyetin kaynağı Dao (道), gökyüzü ile yeryüzü arasındaki uyumluluğun dayanak noktasıdır. İskoç Sinolog James Legge (1815-1897), *"The Chinese Classics"* adlı eserinde bu uyumu şöyle detaylandırır:

> Çin felsefesinde evrenin üç katlı yapısı ile başlayarak, gök, yer ve insandan oluşan üç menşe alanı[15] yaratıcı ve yıkıcı etki yaratarak evrensel güçlerle birbirine bağlar. Bu yapının

[14] 「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 42)

[15] "San Cai (三才)", Gök (天), Yer (地) ve insan (人) kapsamından oluşan, "evrenin üç cevheri" adıyla anılan Çin düşünce geleneğindeki üç temel gücün ifadesidir. Bu ifadenin bir başka örneği ise, Değişimler Klasiği (易经) içerisinde rastlanan "üç dizim" (三劃 san hua) anlatımıdır. (易经 Yijing, 1993, Kun/12) Bu anlatıma göre; "Gök-Yer-insan" üçlemesinde "Gök ve Yer" üç dizim'in ilk çizgisini; insan ise ikinci çizgisini oluşturur. Üçüncü çizginin temsili, insan tarafından var edilen uygarlıktır. "Gök-Yer-insan" üçlemesi, aynı zamanda "evrenin üç menşesi [alan] ifadesine sahip olan "三界 san jie" tanımıyla verilir. Bu tanım, "üç alan", "üç âlem", "üç sınır" gibi anlamları karşılar. Buna göre "Gök-Yer-insan" üçlemesinde Gök (天) üst kademe; Yer (地) alt kademe ve insan (人) orta kademe nitelendirmesine sahiptir.

> merkezinde, kelimenin tam anlamıyla "yol" veya "yol" anlamına gelen Dao fikri vardır. (Legge, 1861a)

Temelde Gök-Yer (天地) ikiliğiyle anlatılmak istenen gökyüzü ve yeryüzü birlikteliğidir. Bu birliktelik Çincede, "gök" imi "天 Tian" ile "yer" imi "地 di"nin bir araya gelmesiyle oluşan "天地 (Tiandi)" kavramıyla tanılanır ve zaman-mekân kaynaşmasını temel alır. Bu yönüyle "天地 (Tiandi)" kavramı, doğa ile doğaüstü alanın karşılıklı etkileşimini yansıtır. Dolayısıyla geleneksel düşüncede evreni ve varlığı yaratan Dao (道), kozmos düzenine; Yin-Yang (阴阳) ve beş element (五行), kozmos dengesine ve bu sistemdeki uyum, Gök-Yer (天地) ikiliğine bağlanır.

Aslında bu ikilik bir bakıma semavi ve dünyevi olanı betimler. Shuowen Jiezi[16] açıklamalarında Gök (天) , "evrende en yüce olan; her şeyin üstüne olan" tanımıyla dikkat çeker ve "zaman" mefhumuyla özdeşleşir. Yer (地) ise "yaşam faaliyetlerinin gerçekleştiği yerküre" ifadesine sahiptir ve "mekân" ile özdeşleşir. (Shuowen Jiezi 說文解字, 2011, 25-26) Gök (天) ile bugün anladığımız şekliyle doğaüstü; Yer (地) ile de doğa örtüşmüş ve Gök ile Yer belli oranda birbirleriyle iç içe geçmiştir. (Kırilen, 2019: 143) Ancak Çin düşüncesinde "Gök" tanımı, "Yer" tanımına göre çeşitlilik göstermiştir. Bunun en nihai örneği, Gök'e yüklenen anlamların Yer'den daha farklı bir boyuta işaret etmesidir.

[16]Shuowen Jiezi (說文解字), Han Hanedanlığı (M.Ö.202-M.S.220) dönemine ait olan, *'grafikleri açıklama ve karakterleri analiz etme'* anlamına gelen, antik Çin'in en eski ve en önemli sözlüklerindendir. Çince karakterlerin yapısını analiz etmek için Han dönemi filoloğu Xu Shan (徐商) (58-148) tarafından bir araya getirilen Shuowen Jiezi, bu yönüyle bir sözlük olmakla birlikte aynı zamanda paleografik bir el kitabıdır. (Needham, 1986: 217)

Yalnızca dünyeviliğe atfedilen Yer (地) iken dünyevi ötesindeki her şey Gök'e (天) dayandırılmıştır. Feng Youlan'ın söylemi gibi, *"Gök'ten kasıtla, hem tabiatı hem de onu yöneten ilahi güçten bahsediyoruz; bazen bir anlamını bazen de öteki anlamını vurguluyoruz."* (Feng, 2009: 192)[17]

Böylelikle Gök (天), semavi niteliğiyle beşeri yaşamın doğaüstü kaynağı olarak betimlenmiş ve dünyevi Yer'deki (地) her şeyin çıkış noktası olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda Gök (天), tabiatı yöneten, doğa olaylarına yön veren ve dört mevsim döngüsünü sürdüren güç olarak dünyevi yaşamın da en üstün düzenleyicisi olarak tasvir edilmiştir. (Chen, 2009: 21) Bu tasvir, Gök'ün (天) yaratılan en yüksek mevkiinin en üstün hali tanımına da uymuştur. (Fryer, 2012: 59) Dolayısıyla Çin düşünce geleneğinde Gök'ün (天), Yer'den (地) üstün tutulduğu ve Yer'deki (地) düzeni yöneten güç olarak kabul edildiği görülür. (Graham, 1978: 17)

[17] Fal yazıtlarında "baş", "kafa" ve "kafatası" ifadelerine sahip olan "天 Tian" teriminin zaman içinde anlam yelpazesi genişlemiştir. Tian iminin Çince açılımında, "insan" anlamına gelen "人 ren" ile "人 ren" iminin tam ortasına çizilen bir çizgiyle "büyük" manasına gelen "大 da" imlerinin birleşimi vardır. Nitekim içinde hem "insan" hem de "büyük" tanımlarını bulunduran bu im, üst kısmına yerleştirien tek çizgi sonucu anlamsal düzlemde "gök" terimini şekillendirmiştir. (Schuessler, 2007: 495) Öte taraftan "天 Tian"in fiziki boyutun ötesindeki anlamı Zhou döneminde ortaya çıkmıştır. Buna göre "天 Tian", Shang döneminde ilahi bir mana yüklenerek "göğün hâkimi" olarak tanımlanan "上帝 Shang Di" kavramıyla aynı anlama sahiptir. "上 Shang", "yüksek", "zirve", "üst", "yukarı"; "帝 Di" ise, "hükümdar", "hâkim", "sahip" ve " ilahi güç" , "yüce varlık" gibi anlamlara sahiptir. Bu iki sözcüğün bir araya gelmesi, "göklerde var olan ilahi bir güç" tanımına uyar. Bu kavram, Zhou dönemine gelindiğinde biçimsel değişikliğe uğramış ve böylece gökyüzüne atfedilen "天 Tian" ile adlandırılmıştır. Ancak "上帝 Shang Di" kavramı gibi açık ve net bir tanımlamaya sahip olmayan "Tian 天", "bilinemeyen", "tanımlanamayan" ve "açıklanamayan" bir "ilahi güç" olarak tasvir edilir. Feng Youlan *"Çin Felsefesi Tarihi"* kitabında "天 Tian" kavramını beş farklı şekilde açıklar: *"'Fiziki' anlamdaki Tian; yeryüzü' sözcüğünün zıttı olan ve 'gökyüzü' anlamına gelen Tian… 'Dünyaya hâkim' olan Tian… 'Kader' anlamına gelen Tian… 'Doğa' anlamında kullanılan Tian… Ve 'ahlak prensibi' olan Tian…"* (Feng, 2009). Buradan hareketle Çin düşünce geleneğinde dünyevi ötesinde açıklanamayan her şeyin Gök'e (天) atfedildiği anlaşılır.

Gök (天) ve Yer (地) arasındaki ilişkiye açıklık getirme hususunda, "天 Tian" ve "地 Di" kavramlarının etimolojisi önemlidir. Tek başına "天 Tian", sözlük kapsamında "gök", "fiziki gök", "gökyüzü", "sema", "tabiat", "gök kubbe", "kutsal kat", "kâinat"; "地 Di" ise, "yer", yeryüzü", "toprak", "dünya" ve "yerküre" anlamlarına gelir. Böylece Gök-Yer (天地) ikiliğindeki anlamsal boyut, *"varlıkların sırrına erişilemez bir biçimde yapılandırılmasını sağlayan evrendeki uyumun kaynağı"* ifadesine ulaşır. (Chan, 1963a: 109) Dolayısıyla Gök-Yer (天地) uyumu, engin, derin, sonsuz ve kalıcıdır.

Geleneksel düşüncede bir devinim bütünü olarak ele alınan bu ikili alan, karşılıklı etki ve süregelen temas içindedir.[18] Etkileşim kapsamında Gök (天), geneli itibariyle otorite sahibi olduğu için daha kutsal sayılır ve Yer'in (地) hâkimi konumuna getirilir. (Smith, 1991:183-184) Bunun yanı sıra Gök'ün (天) faaliyetleri, doğa olayları, hava, iklim ve mevsim değişimleriyle sınırlı değildir. Sosyal ve siyasal düzen, beşeri ilişkiler, insanın edim ve eylemleri, Gök'ün (天) Yer (地) üzerindeki diğer etkinliğini temsil eder. Çin düşüncesine göre Gök-Yer (天地) ikiliğindeki bu etkileşim, kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluğun temelidir.

[18] Misal olarak hava değişimleri, Gök'ün atmosferik durumunda meydana gelen farklılıklar olarak betimlenir ve Gök (天), temel gereksinimlerini Yer'in (地) mevcut düzeninden karşılar. Gök'ün etkinliği, Yin-Yang (阴阳) dengesiyle sağlanır. Ay ve Güneş'in hareketleri, gecenin gündüze dönmesi, sıcaktan soğuğa geçilmesi gibi kozmik değişimler, semavi Gök'ün dünyevi Yer üzerindeki faaliyetleridir. (De Bary ve Bloom, 1999: 239) Yer'in etkinliği ise Beş element (五行) döngüsüyle sağlanır. Elementler, yerkürenin şekli, pusulanın yönleri ve dört mevsim kontrolünü gerçekleştirir. Buna göre ağaç, Doğu ile ilkbaharı; ateş, Güney ile yazı; metal, Batı ile sonbaharı ve su, kuzey ile kışı temsil eder. Toprak ise merkezi kontrol ederek diğer elementlere destek sağlar. (Feng, 1966: 193) Gök (天) sonsuza yüksek, Yer (地) ise sonsuza alçaktır; bu nedenle Gök ve Yer değişmez bir sabitliktedir. Hareketlilik ve hareketsizlik ise, Gök ile Yer'in değişmezliğindeki istikrardır. Gök'e ait formlar Yer'de şeklini alarak varlıklar halinde zuhur eder. Örneğin, gök gürültüsü ve şimşek, rüzgâr ve yağmurun geleceğine bir uyarıdır. Aynı şekilde Güneş ve Ay kendi rotalarında dönmeye devam eder, soğuk ve sıcak mevsimler sırasını alır. (Chan, 1963a: 248)

1.2. Evrendeki Düzenin Sosyo-Politik Düzen Üzerindeki Etkisi

Eski Çin toplumunda gözlenen ve kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluğa dayanan geleneksel yaklaşım, tarih serüveni boyunca Çin'in sosyal yaşamı ve siyasal yapısını şekillendiren başlıca etmenlerden biri olmuştur. Doğa ile doğaüstünün kaynaştığı sistematik yapılanmada Gök (天), yüce olanı betimlemesi, zaman mefhumuyla eşleşmesi ve Yer'den (地) üstün tutulmasıyla etken; Yer (地) ise, dünyevi yaşamı temsil etmesi, mekânla özdeşleşmesi ve Gök'ün (天) iradesi altında bulunmasıyla edilgen bir konumdadır. Bu iki alanın etkileşim merkezinde ise "insan (人 Ren)"[19] vardır.

Shuowen Jiezi'da "insan", *"Gök ve Yer arasındaki canlıların en değerlisi"*[20] olarak tasvir edilir. Bu tasvir, insana atfedilen konumun saygınlığıyla birlikte aslında insanın taşıdığı bazı sorumlulukların bir göstergesidir. Bu sorumlulukların başında, insanın Gök'ün (天) Yer'deki (地) etkinliğine uygun biçimde değişkenlik gösteren çevresel koşullara göre edim ve eylemlerini düzenlemesi gelir. Öte yandan Çin'deki toplum kültürü, devlet yönetimi temelinden kurulan bir yapıdadır. Bu nedenle ülkeyi yöneten hükümdar, geleneksel düşüncede Gök (天) ile Yer (地) arasındaki uyumluluğu sağlayabilecek yegâne insan örneği olarak gösterilir.

---

[19] Çalışmamızın temel konusu olan "insan (人)", erken dönem Çin'deki geleneksel yaklaşım ve akabinde gelişen Çin düşüncesinin en temel öğelerindendir. Bu bölümlerde, insanı kozmos düzeni ile toplum düzeni arasındaki ilişkinin başlıca figürü kabulüne taşıyan esas etmenler detaylandırılacak ve insan, Gök-Yer (天地) etkileşimindeki rolüyle analiz edilecektir. Bu kapsamdan hareketle sonraki bölümlerde insana isnat edilen davranış yöntemlerinin Çin'de ortaya çıkan düşünce ekollerinde "neden" farklılaştığı ve klasik metinlerde insana yüklenen anlam çeşitliliğinin arka planında "ne" olduğu incelenecektir.

[20] 「天地之性最貴者也。」(**Shuowen Jiezi 說文解字**, 2011, 9/1)

1.2.1. Gök'ün Oğlu (天子) ve Devlet Yönetimi

Çin düşünce geleneğinde insan (人), dünyevi ötesini dünyeviyle buluşturan Gök-Yer (天地) uyumunun temsili olarak kabul edilir. Evreni ve varlığı yaratan Dao'dan (道) beşeri yaşama uzanan sistemin düzenli işleyişinde görev ve sorumluluk sahibi olan varlık, bu yönüyle insandır (人). Han dönemi düşünürlerinden Dong Zhongshu (M.Ö.179-M.Ö.104)'nun kozmolojik teorisine göre evren on bileşenden oluşur. Bu bileşenler, Gök-Yer (天地), Yin-Yang (阴阳), beş element (五行) ve insandır (人). Gök, Yer ve insan, evrendeki her şeyin kaynağıdır. Gök (天), onları meydana getirir; Yer (地), onları besler ve insan (人) onları mükemmelleştirir. (Loewe, 2011: 96-97; Chunqiu Fanlu 春秋繁路:19)

Bu teoriye göre insan (人), evrenin üç menşe alanı (三界) içinde Gök (天) ve Yer (地) ile birliktedir. İnsanın mükemmelleştirme yetisi ise, canlılar arasında insana bahşedilen biyolojik, fizyolojik ve psikolojik nitelikler sayesindedir. Bu özelliğiyle insan (人), gelişmiş bir varlıktır, saygın bir konumdadır ve ideal düzenin korunması sorumluluğunu taşır. Ru ekolü temsilcilerinden Mengzi, *"yeryüzünün temeli devlet; devletin temeli aile ve ailenin temeli ise insandır"*[21] sözüyle insanın kozmogonik yapılanmadaki mertebesine değinir. Buna göre insan, devlet yönetimiyle Yer (地) düzenini sağlayandır. Dolayısıyla Gök (天) iradesinin Yer'deki (地) bir başka yansıması, siyasal düzenin sosyal yaşam üzerindeki etkisidir ve bu etki, Gök-Yer (天地) uyumundaki konumu nedeniyle insana (人) bağlanır.

[21]「天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」(**孟子 Mengzi**, Li Lou I/5)

Erken dönem Çin'de en saygın konumdaki insan örneği, ülkeyi yöneten hükümdar olarak belirlenmiştir. Shuowen Jiezi'da, *"üç [temel], Gök, Yer ve insandır; onları birbirine bağlayan ise hükümdardır"*[22] ifadesi göze çarpar. Bu bağlamda hükümdar, Gök, Yer ve insandan oluşan üç menşe alanının (天地人) zinciridir. Toplumdaki hiyerarşinin en üst kademesinde yer alan hükümdar, Yer'deki (地) beşeri nizamın düzenlenmesinden sorumlu tutulur. Bu sorumluluk, devleti yönetme yetkisiyle birlikte Gök (天) tarafından verilmiştir. (Loewe, 1999: 314) Böylece geleneksel düşüncede hükümdar, "doğaüstü" üstünlüğe yakın atfedilmiş ve Gök-Yer (天地) uyumunda meşru kılınmıştır. Bu meşruluk, klasik metinlerde şu örneklerle açıklanır: "*Emri veren Gök, Wen Wang'a görevini bildirdi* "; "*Yüce Gök, Wen Wang'a verdiği büyük görevi boş yere vermez"* [23]

Yer'deki (地) otorite gücünü Gök'ten (天) alan hükümdar, bu yönüyle "天子 Tianzi (Gök'ün Oğlu)"[24] sıfatını almıştır. Hükümdarın sorumluluğu, Gök'teki (天) düzene en uygun biçimde Yer'deki (地) dünyevi yaşamı düzenlemektir. (De Bary ve Bloom, 1999: 338; Hansen, 1992: 206-209) Bu, Gök (天) tarafından hükümdara verilen bir görevdir. Gök (天), mutlak iradedir; nitekim halk, hükümdara; hükümdar ise Gök'e (天) itaat eder. (Chen,

[22]「三者，天、地、人也，而參通之者王也。」(**Shuowen Jiezi 說文解字**, 2011, 78)
[23]「有命自天,命此文王。」(**诗经 Shijing**, 236/6.) ; 「天不庸釋于文王受命。」(**书经 Shujing**, Zhoushu, 18/1)
[24] "天子 Tianzi", "天 Tian (Gök)" kavramıyla birlikte oluşan ve ülkeyi yöneten hükümdara atfedilen bir tanımdır. Bu tanım, "fiziki gök" olarak bilinegelen ancak "yaratıcı ve yönetici gök" ile "yaratıcı ve yönetici güç" anlamlarını da kazanan "天 Tian" kavramının kozmos düzeninden toplum düzenine uzanan iradesini açıklamaktadır. Şöyle ki, "Tianzi 天子" kavramındaki "子 zi" sözcüğü, "oğul", "evlat", "çocuk", "erkek çocuk" gibi anlamlara gelir. (Schuessler, 2007: 633) Bu nedenle "天子 Tianzi" ifadesi, en genel şekliyle "Gök'ün Oğlu" olarak görünse de "evreni yaratan ve yöneten gücün yeryüzündeki iradesi" gibi bir tanımı da kapsar. Bu nedenle Çin hükümdarının "天子 Tianzi (Gök'ün Oğlu)" olarak nitelendirilmesi, hükümdara "Gök'ün yeryüzündeki temsilcisi" sıfatını kazandırır. Bu yönüyle Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil eden hükümdar, dünyevi yaşamın yöneticisi olarak kabul edilir.

2009: 19) Klasik metinlerde karşımıza çıkan "*Shang [hükümdarı] Gök'ten yetki aldı"*; *"Gök'teki yüce hükümdar [皇天上帝] eski oğlunun yerine yenisini seçti"*[25] gibi ifadelere bağlı olarak, tahta çıkan her hükümdarın hâkimiyet yetkisini Gök'ten (天) aldığı sonucuna ulaşılabilir.

Hükümdarın Gök'ün Oğlu (天子) olarak benimsenmesi, Çin'deki hanedanlık süreçlerinin tümüne etki etmiş; tarih boyunca iktidara gelen her hükümdar, bu vasfa sahip olmuştur. *"A Companion to Global Historical Thought"* adlı eserin *"Classical Chinese Historical Thought"* başlıklı bölümünü kaleme alan Harvard Üniversitesi Profesörü Michael Puett, Çin düşüncesinde Gök'ün (天) devlet yönetimi ve politik sistem üzerindeki iradesini şu şekilde açıklar:

> Gök, insanlar arasında en yüksek erdem sahibine yeryüzünü yönetme yetkisini verir. Bu yetki, babadan oğula geçen bir anlayış ışığında kötü yönetimli bir hükümdar tahta geçinceye kadar devam eder. İşte o zaman geldiğinde Gök, hâkimiyeti bu hanedanlığın elinden alarak bir başka hanedanlığa devreder. Bu genel tarih vizyonu, Gök'ün yetkiyi bahşetmesi ve yetkiden azletmesine dayanan hanedan döngüsüdür. Bu döngünün ilk örnekleri, Xia hükümdarının kötü yönetimi sonucunda hâkimiyetin Gök tarafından Shang hanedanına verilmesiyle

[25] 「皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命。」(**书经 Shujing**, 1999, Zhoushu, 14/5) ; 「有殷受天命。」(**书经 Shujing**, 1999, Zhoushu, 14/9)

> başladı. Shang hükümdarının kötü yönetimi ise, Gök tarafından hâkimiyetin Zhou hanedanına verilmesiyle devam etti. Gök'ün iradesine dayanan böylesi bir vizyon, sonraki dönemlerde Çin politik sisteminin bir parçası haline geldi. (Puett, 2014: 34-35)

Yönetim yetkisinin Gök'ten (天) alınması ve yine Gök'ün (天) isteğiyle hâkimiyetin el değiştirmesi, Çin hükümdarının göğe yakınlığına işaret etmiştir.[26] Esas olan iktidarın devamlılığı olmakla birlikte Gök'ün (天) iradesine hürmet ve itaat ön planda tutulmuştur. Hükümdar, iyi yönetimiyle Gök'ün (天) takdirini kazanırken kötü yönetimiyle Gök'ün (天) yaptırımına maruz kalır. Çünkü hükümdar Gök'ün (天) Yer'deki (地) otorite gücünü elinde bulundurur. Gök-Yer (天地) uyumunda baskın Gök'ün (天) buyruğu, Yer'deki (地) siyasal sistemin iradesine uygun şekilde yapılandırılmasıdır. Bu çerçevede hükümdar, kozmos düzeni ile toplum düzeni arasında kurulan koşutluğun sosyo-politik temsili haline gelmiştir. Bu temsiliyet, Dao (道) temelinden Gök'ün (天) yasalarına uyarak Yer (地) düzenini sağlamayı gerekli kılmıştır. Çin düşünce geleneğinde hükümdara yüklenen bu sorumluluk, Gök'teki düzen (天道) doğrultusunda Gök'ün emrini (天命) yerine getirmek olarak belirlenmiştir.

[26] Çin'de hükümdarın Gök'ün Oğlu (天子) olarak anılması, bu yakınlığın en açık tasviridir. Gök'ün ilahi gücüne yüklenen bu anlayış, aslında Orta Asya topraklarında görülen "Gök Tanrı (Tengricilik)" inanışına benzerliğiyle dikkati çeker. Günümüz Türkçesindeki "Tanrı" sözcüğünün eski hali olan "Tengri", kozmostaki her şeyin yaratıcısı ve koruyucusudur, varlığını gökyüzünde sürdürür ve yeryüzündeki yaşama hükmeder. Bu yönüyle Tengri, Çin düşüncesinde doğaüstü mana taşıyan Tian (天) ile örtüşen özelliktedir. Aynı şekilde Tengri, siyasal ve sosyal yaşam üzerinde de irade sahibidir. Buna göre devleti yönetme yetkisi, Tengri tarafından verildiğine inanılan "Kut" gücüne dayanır. "Kut", Gök Tanrının hayattaki uzantısını ve lütfunu temsil eder. (Roux, 2002: 44) Kut sahibi olan kişi devlet idaresinin de sahibi olur. Dolayısıyla eski Türk devletlerinde "kut" kavramıyla ifade edilen siyasi iktidar, doğaüstü iradenin doğadaki yansıması olarak değerlendirilir. Bu açıdan "kut" kavramı, Çin hükümdarlarına Gök (天) tarafından verilen yönetme yetkisiyle benzerlik gösterir. Bu benzerlik kapsamında, Çin toplumunun komşu medeniyetlerle inanç kurgusuna yönelik bir etkileşimde bulunduğu düşünülebilir.

1.2.2. Gök'ün Düzeni (天道), Gök'ün Emri (天命) ve Toplum

Çin hükümdarının siyasal ve sosyal yaşamda uyması gereken doğal döngü, geleneksel düşüncede "天道 Tian Dao" kavramıyla açıklanmıştır. "天道 Tian Dao"; "Gök'ün düzeni", "Gök'ün yolu", "Gök'ün ilkesi" ve "izlenmesi gereken yol" gibi anlamlara sahiptir. Bu kavramda, evreni ve varlığı yaratan Dao (道) ile Gök (天) terimleri bir araya gelmiştir. Böylece hem Dao (道) yasalarına dayanan kozmos düzeni hem de Gök (天) iradesine bağlanan Yer (地) düzeni birlikte ifade edilmiştir. Aynı zamanda Gök'ün yolu (天道) düzenleyen; Yer'in yolu (地道) şekillendiren olarak tanımlanmıştır. (Chunqiu Fanlu 春秋繁路, 82)

Sonraki dönem Ru ekolü temsilcilerinden Cheng Hao (程顥) (1032-1085)'nun, *"Gök'ün, Yer'in ve şekli olan her şeyin bir başlangıcı vardır; işte Dao oradadır"* söylemi, Gök'ün (天) üstünde ve Yer'in (地) ötesinde yalnızca Dao (道) olduğu sonucuna vardırır. (Fryer, 2012: 50) Nitekim Gök'teki (天) düzen kaynağını Dao'dan (道) alır ve Yer'deki (地) düzene etki eder. Bu noktada Laozi'nın şu sözleri takdire şayandır:

> Gök'ün düzeni [yöntemi] mücadele etmeden zafer kazanır; katiyen konuşmaz ama karşılık verir; hiçbir zaman [varlıkları] çağırmaz; [varlıklar] kendiliğinden gelir; [eylemleri] sessizdir,

fakat etkilidir. Gök'teki [örülü] ağlar geniş alanlara yayılıdır;
ama birbirlerinden asla ayrılmazlar.[27]

Laozi burada, evrendeki döngüsel değişimin dışarıdan hiçbir müdahale olmadan devam ettiğini ve varlıkların var oluş sürecini doğal seyrinde tamamladığını vurgular. Bu açıdan Gök'ün düzeni (天道), '*izlenmesi gereken yol*' olan Dao (道) ile uyumlu bir dünya düzenini temsil eder. Bu dünya düzeni, uygarlıkların gelişimi, toplum yaşamı ve beşeri ilişkilerin temel dayanağıdır. (Chan, 1963a: 16) Dolayısıyla hükümdar, bu düzenin korunmasıyla yükümlüdür; çünkü Gök'ün (天) iradesine sahiptir ve Yer'in (地) hâkimidir.

Gök'teki düzene (天道) ilişkin bir başka kavram ise "天命 Tian Ming"dir. En bilinen haliyle "Tian Ming 天命"; "Gök'ün emri", "Gök'ün belirlediği kader", "kader", "alınyazısı" gibi anlamları taşır. Çincede "ming 命" sözcüğü, "yaşam", "kader", "felek", "yazgı", "alınyazısı" ve "akıbet" gibi anlamların yanı sıra "emir", "buyruk", "komut" gibi ifadeleri de taşır. (Schuessler, 2007: 387) Bu bağlamda "天命 Tian Ming", hem "Gök emri"ni yansıtması hem de belirgin bir "kader" anlamını karşılaması açısından "Gök (天)" ile "insan (人)" arasındaki bağlantıyı doğrudan açıklar. Aynı zamanda bu kavram, Gök (天) tarafından hükümdara verilen ülkeyi yönetme yetkisinin temel kaynağı olarak iktidarın meşruiyetini temsil eder. Bu bağlamda Tian Ming (天命), "Gök'ün hükmü" ya da "Gök'ün iradesi" ifadesinin karşılığıdır. (Feng, 1966: 45; Ding, 2009: 20) Geleneksel düşüncede

[27] 「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀。天網恢恢，踈而不失。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 73)

"ahlaki kader" ve "ahlaki düzen" anlatımları da vardır. (Chan, 1963a: 23) Bu anlam yelpazesinde "Gök'ün emri", üç farklı açıklama içerir.[28] Bunlardan ilki, kozmolojik teori; ikincisi geleneksel yaklaşım ve üçüncüsü dünyevi ötesiyle dünyevi arasındaki ilişkiye endekslenir. Kozmolojik teoriye göre Gök'ün emri, Dao (道) temsilinde Yin-Yang (阴阳) dengesinin korunmasıdır. Geleneksel yaklaşıma göre, tören ve ritüel kurallarını kapayan Li'nin (礼) daim ettirilmesidir. Dünyevi ötesiyle dünyevi arasındaki ilişkiye göre ise, Gök (天) ve Yer (地) arasındaki uyumun sağlanmasıdır.[29] (Jiang, 2011: 17)

Kozmos düzenine uygun toplum yaşamı temelinden gelişen niteliğiyle Gök'ün emrinden (天命) birincil derecede sorumlu olan hükümdardır.(Chunqiu Fanlu 春秋繁路, 25) Hükümdar, hanedanlığın selameti ve refahını korumakla yükümlüdür; çünkü bu yükümlülük Gök'ün emridir. (Schomp, 2010: 21) Bu emir, siyasal ve sosyal düzenin birlikte korunması anlamına gelir. Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıyan hükümdar, Gök (天) ile Yer (地) arasındaki uyuma dayanan hiyerarşik yapının merkezinde yer alarak beşeri ilişkilere müdahale edebilir, doğal felaketleri etkileyebilir, düzen ya da kaos ortamı

[28] Tian Ming (天命) kavramına ilişkin teorilere bir başka açıklama şu şekilde gelişir: "Antik Çin'de Gök'ün emri ya da kader hakkında beş farklı teori vardır. Birinci teori kaderciliktir. Bu teoriye göre Gök'ün emri durağan ve değişmezdir. İkinci teori ahlaki belirliliktir. Bu teoriye göre Gök, her daim iyi olanı destekler; kötü olanı cezalandırır. Haliyle insan, ahlaki eylemleri aracılığıyla ödül ve cezasını belirler. Üçüncü teori, Mo ekolü tarafından desteklenen kadercilik karşıtlığıdır. Dördüncü teori, natüralist kaderciliktir. Bu teoriye göre kader, Gök tarafından değil; tabiat tarafından yönetilir. Son teori ise, Konfuçyüs öğretisinde dayanan 'kaderi bekleme'. Bu teori, ahlakçılık ve insancıllık kapsamında olup insanın en yüksek ahlaki çabayı gösterdikten sonra ötesindeki her şeyi kaderin kontrolüne bırakma fikrine dayanır. Konfuçyüs öğretisine dayanan bu son teori, genel olarak Çin'deki aydın kesimin temel görüşünü temsil eder." (Chan, 1963a: 78-79)

[29] Çin düşünce geleneğindeki zaman ve mekan etkileşiminde zamana özdeş Gök, Yang ile; mekana özdeş Yer ise Yin ile tasvir edilir. Dolayısıyla Yer'deki düzenin kaynağı Gök'tedir ve Yer'de meydana gelen her şey, karşılığını Gök'te bulur. Aynı şekilde Gök'ün iradesi, Yer'deki olaylara yön verir. (Kırilen, 2015: 80) Bu karşılıklı etkileşim, kozmos düzeninden toplum düzenine uzanan ve merkezinde hükümdarın bulunduğu hiyerarşik yapıya doğrudan etki eder. Aslında bu, sosyal düzenin dirliğinde hem hükümdarın ülkeyi yönetmesi hem de halkın bu yönetime itaat etmesinin bir gereğidir. Çünkü Gök'ün emri, yalnızca iktidarın sembolü hükümdarla sınırlı değildir; hükümdar aracılığıyla halka uzanan bir niteliktedir. Bu bakımdan Gök'ün emri, Gök'ün insana ulaşma yöntemi olarak açıklanabilir. (Ding, 2009: 22)

yaratabilir. (Bai, 1993: 529) Hükümdardan beklenen, beşeri ilişkileri Gök'teki düzene (天道) en uygun şekilde düzenlemek, doğadaki döngünün mevcudiyetini korumak ve toplumsal yaşamı mümkün olduğunca kaos ortamından uzaklaştırmaktır. Böylelikle, Gök emrindeki "kader" anlatımı belirginleşir. Muğlak bir muhtariyete dayanan Ming (命) ile, Yer'de (地) hükümdarı meşrulaştıran Gök (天), yine Ming (命) ile insan yaşamını tayin etme gücünü elinde bulundurur. Bu, Gök'ün hem emri, hem iradesi hem de hükmüdür; hatta siyasal gücün sosyal yaşama aktarılma yöntemidir. *"A Comparative Sociology of World Religions"* adlı kitabında Stephen Sharot, *"Çin'de sosyal düzen, uyumlu ve dengeli kozmik düzenin bir yansıması olarak algılana gelmiştir"* (Sharot, 2001: 16) söylemiyle geleneksel düşüncede kozmos düzeni ile toplum düzeni arasında kurulan koşutluğa değinir.

Bu çerçevede, Gök (天), Yer (地) ve insandan (人) oluşan evrenin üç menşe alanı, Dao (道) temelli kozmik yapılanmayı toplumsal yaşama aktaran üçlemedir. (Shuowen Jiezi 說文解字, 77) Dolayısıyla insan (人) davranışları, karşılıklı düzendeki denge bütünlüğüyle uyumlu olmalıdır, tıpkı Yin-Yang (阴阳) ve beş element (五行) etkileşimi gibi. Gök'teki düzen (天道); Yer'deki düzeni (地道) var eder; Yer'deki düzen (地道) de Gök'teki düzeni (天道) korur. Bu bağlamda, Dao De Jing'deki şu açıklama önemlidir: "*Gök [olabildiğince] engin; Yer [olabildiğince] derindir. Gök ile Yer'in böylesine ebedi ve ezeli oluşu; sadece kendileri için var olmayışlarındandır*"[30]. Yani Gök (天) ve Yer (地) arasındaki uyum yalnızca birbirlerini değil; evrendeki tüm olgu ve oluşumları dengede tutar. Bu yaklaşım, geleneksel düşüncedeki "Gök-insan birlikteliği (天人合一)" görüşünün kilit noktasıdır.

[30] 「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011:7)

1.3. Gök-İnsan Birlikteliği (天人合一) Görüşü

Çin düşüncesinde Gök (天), "en yüce olan" ifadesiyle bir bakıma doğaüstü boyutun karşılığıdır. Her ne kadar kesin çizgilerle belirlenen somut bir tanıma sahip olmasa da Yer'den (地) üstün kılınan, doğa olayları ve tabiatta meydana gelen değişimlere bir *'kendiliğinden olma'* özelliği katan ve dünyevi yaşamın özünü oluşturan insanoğlunun bir tasviridir. (Giles, 2005: 6) Yer (地) temsili dünya, geleneksel yazın kapsamında "yeryüzü" anlamını veren "天下 Tian Xia" kavramıyla açıklanır. Tam karşılığı "Gök'ün Altı" olan bu kavram, coğrafik ve politik bir ifadeye tekabül ederek klasik dönem metinlerinde hem "dünya" hem de "Çin" anlatımlarını içerir. [31]

Çin'de kabul gören politik düzen, evreni ve varlığı yaratan Dao (道) ilkeleri uygunluğuna dayanır. Buna göre evrendeki uyum ve denge, sosyal ve siyasal bütünlüğün sağlanması yolundaki temel form olarak gösterilmektedir. (Lunyü 论语, 2/3) Bu politik düzenin başında, iktidarın doğaüstü dayanağı olan hükümdar vardır ve hükümdar, Çin'deki hiyerarşik yapının en üstünde yer alarak tebaasına örnek model teşkil eder. Klasik

[31] Bu anlatımlar, Çin'deki siyasi modelin "dünya" ile özdeş kabul edilmesi görüşünü hâkim kılar. Bu görüşü Feng Youlan şöyle açıklar: *"Tian Xia, aslı itibariyle "Gök'ün altındaki her şey" anlamına gelir. Bazı kaynaklarda "hanedanlık" olarak da açıklanır; çünkü Çinlilerin kadim zamanlarda Tian Xia olarak adlandırdıkları; Çin feodal Beyliklerin hudutlarıyla sınırlanır. He ne kadar erken dönemlerde Çinlilerin dünyaya ilişkin bilgileri Çin Beylikleri toprakları ötesine geçmese de "Gök'ün Altı" ifadesiyle Çin değil; dünya kastedilmektedir."* (Feng, 1966: 180-181) Burada, Tian Xia (天下) kavramının Çin ile dünya için aynı ifadede birleştiği görülmekle beraber klasik metinlerde Çin'den ziyade dünya anlatımının yer aldığı anlaşılır. Bu özdeşlikten ilk bakışta Çin topraklarını dünya topraklarının hâkimi konuma getirmesi anlamı çıkabilir; ancak bu özdeşlik Çin topraklarının dünya coğrafyasına genişletilmesini çağrıştıran politik bir ifadedir. Haliyle Çin düşünce geleneğinde, Gök (天) iradesinin Yer'deki (地) temsilciliğini yapan ve bu yönüyle politik düzenin başında olan hükümdar, "Gök'ün Altı 天下" idaresinden de sorumlu tutulmaktadır.

metinlerde karşımıza çıkan, *"Ülkesini erdem ile yöneten hükümdar, kutup yıldızına [kuzey yıldızı] benzer; O, kendi yerinde sabit bir şekilde dururken etrafındaki diğer tüm yıldızlar onun etrafına toplanırlar"* [32] ve *"hükümdar, çayırları [halk] estiği yöne yatıran rüzgârdır"* [33] benzetmeleri, hükümdar ile halk arasındaki uyumsal formun karşılıklı etkileşimine açıklık getirir. Aynı zamanda bu yaklaşım, Çin tarihinde yirminci yüzyıla dek korunmuş olan eski Çin toplumunun hiyerarşik yapısına en çarpıcı örnektir.

Hükümdarın Gök'e (天) yakın atfedilmesi ve halkın Yer'e (地) eş görülmesi, Dong Zhongshu tarafından geliştirilen "Gök-insan etkileşimi 天人感應" yaklaşımında tecelli eder. Bu yaklaşım, doğru davranışların *'iyinin evreniyle'*, doğru olmayan davranışların *'kötünün evreniyle'* ilişkili olduğu kabulü üzerine kuruludur. Başta hükümdarın kendisi olmak üzere, herkesin iyi ve kötü davranışları Gök'te yansımasını bulmaktadır. (Kırilen, 2019:144) "*Gök, bir ayna misali insanın yansımasıdır, iyi olursan Gök-Yer bilir; kötü olursan yine Gök-Yer bilir"* (Ji, 1960: 125) gibi söylemler bu yaklaşıma açıklık getirir.

Gök-insan etkileşimi (天人感應), sistematik olarak insan ile doğa, insan ile insan, insan ile politik yapı bağlarını kapsar. Bu, insan toplumunun bütünlüğü ve birliğinin bekası anlamına gelir. (Chen, 2016: 282) Burada, insanın Gök-Yer (天地) uyumundan huşu duyması, tabiatta belirgin kılınan ilkeler doğrultusunda doğru davranışlarla beşeri yaşamına

[32]「为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。」(**论语 Lunyü**, 1999: Wei Zheng/ 1)
[33]「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」(**论语 Lunyü**, 1999: Yan Yuan/ 19)

yön vermesi vurgulanır. Doğru davranışlar, Dao'a (道) uygunlukla ilişkilidir; çünkü evrendeki Gök (天), Yer (地) ve insan (人) üçlemesinin temeli Dao'dur (道):

> Dao büyüktür, Gök büyüktür, Yer büyüktür; ülkeyi yöneten [bilge] hükümdar da büyüktür. Evrendeki bu dört azamet arasında [bilge] hükümdar, yaşamsal faaliyetin birincil konumundadır. [34]

Buradan çıkarılacak sonuç, Dao (道) ile birlikte Gök (天), Yer (地) ve insanın (人) evren bütünlüğünün ayrılmaz dört temel parçası olduğu; bu bütünlük içinde var olan tabiat yasalarının insandan Dao'a (道) uzandığı ve hükümdarın bu yasalara uyması gerekli kılınan ilk örneği oluşturduğudur. Buna göre insan (人), evrendeki doğal döngüyle uyumlu bir dünyevi yaşam belirlemelidir. Laozi'nin, *"daimi olanı bilmemek ve körü körüne hareket etmek felaketi getirir"* sözü, Dao (道) ilkelerinin bilinmesi ve insan davranışlarının bu ilkelerle uygun olarak düzenlenmesi gerektiğini açıklar. (Feng, 1966: 134, 99)

İnsan davranışlarının Dao'a (道) uygunluğu "德 De" kavramıyla anlatılır. "De 德", doğrudan "ahlak", "erdem", "fazilet", "manevi değer", "ahlaki" gibi anlamları karşılar. (Schuessler, 2007: 208) Buradan hareketle, insan davranışlarının belirgin bir "ahlak" anlayışı çerçevesinde eyleme dönüşmesi fikri ortaya çıkar. Laozi'daki "德 De" açıklaması ise şöyledir:

[34] 「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 25)

> Laozi'ya göre Dao, varlıkların kendisiyle 'bir' olmaya başlamasıdır. Bu süreç zarfında her varlık, evrensel Dao'dan bir 'şey' alır ve alınan bu 'şey', "De" olarak tanımlanır. "De", 'güç' ya da 'ahlak' anlamlarıyla hem ahlaki hem de ahlaki olmayan algısını yaratan bir terimdir. Bir 'şey'in "De"si, o 'şey'in doğal hali her ne ise odur. Laozi der ki, " her şey Dao'ya saygı duyar ve De'ya değer katar". (Feng, 1966: 100)

Dao (道) ve De (德) aracılığıyla kozmos düzeni ile toplum düzeni arasındaki koşutluğun temeli insan davranışlarına bağlanmış, beşeri ilişkilerin daim edilmesindeki ilkeler belirlenmiş; akabinde de görev ve sorumluluklar açığa çıkmıştır. Doğa ve doğaüstü alanın kaynaşması fikrinde insandan beklenen, Dao'a (道) uygunluğu De (德) prensibiyle sağlamasıdır. Böylece Dao'a (道) uygun seküler davranış, De'ya (德) sahip olmakla mümkün kılınmıştır. (Lau, 1963; Waley, 1958) Öte yandan "Dao" ile "De"nın bir araya gelmesiyle oluşan "道德 Dao De" kavramı, insanın *'Dao'a yaklaşma potansiyeli'* gibi bir ifadeyi ön görerek Dao'a (道) uygun edim ve eylemlerin temel dayanağı haline gelmiştir.[35] Bu bağlamda Daode (道德), kozmos düzenine uygunluğun bir ifadesi olarak insan davranışlarının ahlaki boyutu olarak yorumlanabilir.

[35] Aslında bu yargının dayanağı, Laozi'nın *"varlıkları Dao'ın yaratması ve De'nın şekillendirmesi"* (Dao De Jing 道德经, 51) açıklamasıdır. Profesör Roger Ames, bu açıklama ışığında Dao (道) ve De (德) arasındaki bütünleyiciliğe değinerek Daode'yı (道德) varlıkların evrendeki düzenle uyumlu biçimde hareket etmesi olarak tanımlar. (Ames, 1986) Bu bakımdan Dao (道), kozmosta örnek alınan doğal döngü ve De (德), Dao'a (道) uygun davranış için belirlenen ahlaki değerler bütünü olarak değerlendirilebilir. (Kırilen, 2015: 81) Aynı zamanda, beşeri ilişkilerdeki edim ve eylemlerin kozmos düzeniyle uyumlu bir şekilde düzenlemesi gereğinin insan doğasındaki erdemliliğe isnat edilmesi, De'nın (德) öz benlikte bir potansiyel olduğu savına yaklaştırır. Zira ahlaki değerler olarak tasvir edilen nitelikler, canlılar arasında insanın sahip olduğu karakteristik yapılanmanın bir parçasıdır. Bu kapsamda Daode (道德), insanın *'Dao'a yaklaşma potansiyeli'* tanısına uyar. (Kırilen, 2019: 131) Öte taraftan ideal davranış yönteminin insan doğasındaki ahlakilikle (德) bağdaştırılması, Daode'ya (道德) bir prensip olarak "ahlak" anlamı yükler. (Özerdim, 2000; Okay, 2004; Fidan, 2017)

Seküler davranış yönteminde bir dizi ölçüt, kural ve kaideyi kapsayan Daode (道德), ahlaki edim ve eylemlere isnat edilmiş ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluğun gereği sayılmıştır. Bu yönüyle Gök ile insan arasındaki etkileşimi ön gören "Gök-insan birlikteliği 天人合一"[36] görüşüyle özdeşleşir. Klasik metinlerde görülen *"[insan], Gök ve Yer'in gelişimini destekler, Gök ve Yer'in gelişimi desteklendiğinde [insan], Gök ile Yer arasında bağlayıcı konuma ulaşır"*[37] açıklaması, bu ifadeyi tanılamaya yeterlidir.

Buna göre insan (人), doğal döngüyü gözlemleyerek Gök-Yer (天地) uyumuna uygun hareket etmelidir. Edim ve eylemler, Daode (道德) gerekliliklerine uygun olmalıdır ki evrendeki düzenli işleyiş korunabilsin. Bu koşul, geleneksel düşüncede ideal bir toplumun kurulmasına dayandırılır. Dolayısıyla en büyük görev ülkeyi yöneten hükümdara düşer. *"Gök'ün Oğlu [hükümdarın] olmadığı bir durumdan daha büyük bir kargaşa olamaz"* (Huang, 1995: 46) söylemi, bu koşulu destekler. Gök'ün Oğlu (天子) vasfıyla iktidarın yeryüzündeki (天下) hâkimi sayılan hükümdar, '*ideal'* vasfını taşıyarak halkına örnek olmalıdır. (Wang, 2009: 348-349) Çin düşünce geleneğinde, *'ideal'* vasfa sahip olan insan modeli "君子 Junzi"[38] tavsifiyle anlatılır.

[36]" Gök-insan birlikteliği 天人合一", Gök (天) ve insanın (人) örtüştüğünü, aralarındaki karşılıklı etkileşimin doğaüstü boyuttan toplumsal düzeye ulaştığını anlatan ve antik Çin'de toplumsal davranış, törenler, gelenekler, örf ve adetler kapsamında yer alan normların düzenlenmesinde ölçüt alınan bir görüştür. Birbirinden bağımsız Gök ile insanın birbirlerini tamamlayan parçalar taşıdığı; insanın Gök'ün ve doğanın bir parçası olduğunu belirten bu yaklaşım, geleneksel Çin düşüncesinde Gök ile insan ilişkisinin "ne" olduğu ve "nasıl" geliştiğini açıklar. (Gu, 2006) Buna göre, insan Gök ile eştir; Gök de insan ile eştir. Nitekim Gök-insan birlikteliğinde, Gök ile insan birbirlerini algılayabilir ve uyum içinde düzenin devamlılığını sağlayabilir.

[37] 「則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」(**中庸 Zhongyong**, 2003: 23)

[38] "İdeal insan" ile birlikte; "üstün insan", "erdemli insan", "örnek insan" gibi tanımlara da sahip "君子 Junzi", Batı Zhou döneminde ahlaki değerleri taşıyan soyluları betimleyen bir ifadedir. Hükümdar, hükümdarın aile fertleri ve yöneticiler, bu soylu kesimi temsil eder. Bu kesim, aynı zamanda Batı Zhou dönemindeki bilgili, ahlaklı ve aydın sınıfı oluşturur. İlkbahar-Sonbahar Dönemi boyunca soylu kesim, ahlaki değerlerden uzaklaşmış, zevk ve sefaya dalmış, siyasal ve kültürel bütünlüğün bozulmasına yol açmıştır. (Li,

Bu bağlamda, Gök'ün Oğlu (天子) sıfatıyla anılagelen hükümdar "ideal insan" örneğini de temsil etmiştir.[39] Junzi (君子) olabilmenin ilk şartı ise, Konfuçyüs'ün *"Gök'ün emrini bilmeden Junzi olmak imkânsızdır"*[40] sözünde açığa çıkar. Dolayısıyla ideal insan (君子), öncelikle Gök'ün emrine (天命) uymalıdır. Mozi, Gök emrinin (天命) "ne" olduğuna ilişkin şu sözleri söyler:

> Gök, insanları aydınlatmaları ve onlara rehberlik etmeleri için güneş, ay ve yıldızlara hükmetmiş; insan yaşamının düzeni için ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış olmak üzere dört mevsime emretmiştir. Gök, insanların kullandığı ve yararlandığı tahılların, keten ve ipeğin yetişmesi için yeryüzüne kar, kırağı, yağmur ve çiy göndermiştir. Gök, insanların iyi bir yaşam sürmesi için dağlar ve nehirler, geçitler ve vadiler oluşturmuştur. Gök, iyilerin ödüllendirilmesi ve kötüleri cezalandırılması için hanedan mensuplarını tayin etmiştir. Gök, insanların gıda ve giyim ihtiyaçlarını karşılamak için metal ve ağaçları; kuşları ve diğer hayvanları; tahıl, keten ve ipeği bir araya getirmiştir. Bu, antik çağlardan beri süregelen bir döngüdür. Gök, yeryüzündeki

---

2008: 182-183) Bu nedenle "ideal insan" tanımı yapılırken Batı Zhou dönemindeki soyluları sembolize eden "Junzi 君子" kullanımı bir "örnek" oluşturmuştur. (Schuessler, 2007: 328) Bu çerçevede, ülkenin içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtularak huzur ve barış ortamına yeniden kavuşabilmesi adına, hükümdar ve yöneticilerin "ideal" vasfını taşıması önem arz etmiştir. Junzi'ya (君子) ithafen; "üstünlüklü insan" (Legge, 1861b; Chan, 1963a; Feng, 1966), "büyük ve üstün insan" (Özerdim, 2000), "ideal insan", (Okay, 2004), "üst insan" (Fidan, 2017) gibi tercümeler yapılmıştır. Çalışma kapsamında Junzi (君子) için "ideal insan" tanımı tercih edilmiştir.

[39] Klasik metinlerde, Gök'ün Oğlu (天子) hükümdardan bahsedilirken "君子 Junzi" teriminin kullanıldığı görülür. Bunun anlamı, hükümdarların Junzi (君子) vasfını taşımak zorunda olmasıdır. Bu yönüyle egemenlik anlayışında, soyluluktaki kalıtsal konumun kan bağıyla ilişkilendirilmesi yerini ahlaki davranışa dayanan karakteristik bir norma bırakmıştır. (Chan, 1963a: 15) Hükümdarın Junzi (君子) terimiyle adlandırılmaları için bknz. (**论语 Lunyü**, 1999); (**孟子 Mengzi**, 2006); (**荀子 Xunzi**, 1999)

[40]「不知命，無以為君子也。」(**论语 Lun Yü**, 1999, Yao Yue/3)

her şeyi sevgi ile kucaklar, her şey insanlığın iyiliği için yaratılmıştır.[41]

Benzer şekilde Xunzi, evrenin üç menşe alanında (三界) insana (人) yüklenen görevin Gök (天) ve Yer (地) tarafından kendisine sunulanı faydalı kılmak olduğuna vurgu yapar. (Xunzi 荀子, 17) Çünkü Gök (天), insanların Yer'deki (地) yaşamına dair tüm gereksinimini karşılayan güçtür. Doğa olayları ve mevsimsel değişimler, insanın gündelik yaşamını kapsayan temel ihtiyaçlarına yanıt verebilmek için Gök (天) tarafından Yer'e (地) bahşedilmiştir. (Feng, 1966: 144) Benzer şekilde devlet yönetimi ve toplumsal refah gibi düzenleyici etmenler Gök (天) tarafından sağlanır. Bu sebeple Junzi (君子) başta olmak üzere toplumdaki herkes, Dao'a (道) uygun ideal davranışı De'ya (德) göre yerine getirmekle yükümlüdür. Aksi takdirde siyasal ve sosyal düzen bozulur. Bu sava Mozi'nın şu sözleri yaklaştırır:

Yeryüzündeki düzensizliğin nedeni nedir? Yeryüzü topraklarını yöneten Junzi'nın küçük işlerle uğraşması ve önemli işlerden uzak olmasıdır. Peki, Junzi'nın küçük işlerle uğraşıp önemli işlerden uzak olmasını nasıl anlıyoruz? Junzi'nın Gök'ün arzusu ve iradesini bilememiş olmasından anlıyoruz."[42]

[41] "且吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰以磨為日月星辰，以昭道之；制為四時春秋冬夏，以紀綱之；雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否；為王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賊金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。今夫天兼天下而愛之，撽遂萬物以利之，…" (**墨子 Mozi**, 2011, 7/2:6).

[42] 「天下之所以亂者，其說將何哉？則是天下士君子，皆明於小而不明於大。何以知其明於小不明於大也？以其不明於天之意也。何以知其不明於天之意也？以處人之家者知之。」 (**墨子 Mozi**, 2011, 7/3:1).

Mengzi, *"Junzi yönetimin başına geçtiğinde Gök'ün iradesi ortaya çıkar; böylece Gök ve Yer tepeden tırnağa bütünleşir"*[43] diyerek Junzi (君子) vasfına sahip hükümdarın Gök-Yer (天地) uyumunu temsil ettiğine değinir.[44] Benzer şekilde Değişimler Klasiğinde (易经) geçen,*"Gök, kendi [deviniminde] etkinliğini sürdürür; Junzi, bu etkinliğe uygun olarak kendi faaliyetini daimi olarak devam ettirmelidir"*[45] ve *"Yer, sürekliliğin devamını sağlar; Junzi bu sürekliliğe uygun olarak eylemlerini De ile gerçekleştirmelidir"*[46] gibi açıklamalar, Junzi'nın (君子) Gök (天) ve Yer (地) hareketlerine göre edimde bulunması gerektiğine örnek teşkil eder.

Kozmos düzenine uygun toplum düzeni kurmanın temeli, bu açıdan hükümdarın Junzi (君子) vasfıyla Daode (道德) ilkesini uygulamasına dayanır. Böylece Dao'a (道) uygunluk gerçekleşir. (Feng, 1966: 74) Geleneksel düşüncede insan doğasındaki ahlakiliğe atfedilen De (德), kaynağını Gök'ten alan ve Gök'ün emri (天命) olarak açıklanandır. (Wang, 1980: 63) Bu çerçevede insandaki ahlaki öz, evrendeki kozmolojik ilkelerle örtüşür. (Feng, 1978: 109) Bunun anlamı, Gök ile insan arasında süregelen etkileşimin (天人感應) merkezinde bir "ahlak" fikrinin yer aldığı yönündedir. Buradan yola çıkarak, Gök-insan birlikteliği (天人合一) görüşünün insanın öz benliğindeki değerlere ulaşabilmesi, kendi yaratılışını keşfedebilmesi ve böylece Gök'ün asıl emri (天命) olan "ahlak" prensibinin kazanabilmesine dayanak oluşturduğu anlaşılır.

---

[43]「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Jin Xin/13)

[44] Song Hanedanlığı (960-1279) dönemi düşünürlerinden Cheng Hao (程顥) (1032-1085), bu sava ilişkin şu sözleri söyler:*"Gök ile insanın birlikteliği, rasyonel ve mantıksaldır; onlar bir bütündür, birbirinden ayrı düşünülemez. Aynı şekilde Gök-Yer bir bütündür ki bu bütünlüğü sağlayan Junzi'dır."* (Hao, 2004: 5)

[45]「天行健，君子以自強不息。」(**易经 Yijing**, 1993, 1/1:4)

[46]「地勢坤，君子以厚德載物。」(**易经 Yijing**, 1993, 2/1 :18)

Bu yaklaşım, Çin toplum kültürünün özüne işlemiş, düşünce akımlarının başlıca temasını oluşturmuş, geleneksel değerlerin ve yüzyıllar boyunca benimsenen politik sistemin düzenleyicilerinden biri haline gelmiştir. Dolayısıyla evreni ve varlığı yaratan Dao (道) temelinden Yin-Yang (阴阳) ve beş element (五行) döngüsüyle devam eden kozmik işleyişte Gök-Yer (天地) uyumu, bu uyumun temsili insan (人) ve Dao'a (道) uygun davranışın tavsifi De (德), Çin düşünce geleneğinin yapısını oluşturan temel etmenlerdir.

Bu bağlamda doğa ve doğaüstü alanın kaynaşması fikri, Çin'de ortaya çıkan düşünce akımlarının buluştuğu ortak paydadır. Dao (道) merkezinden ilerleyen Gök (天) ile Yer (地) arasındaki etkileşim öğretilerin çıkış noktasını, De (德) ise Gök-Yer (天地) uyumundaki temel prensip olarak belirlenmiştir. Öte yandan, insanın (人) Dao'a (道) uygun seküler davranışında De (德) prensibini "hangi" yollarla kazanacağı farklı perspektiflerden açıklanmıştır. Ekoller arasındaki yöntemsel farklılıklar, kozmos düzeni ile toplum düzeni arasında kurulan koşutlukta insan davranışlarını şekillendiren ahlaki eğilimler hakkındadır. Aslında De (德) kazanımı için belirlenen ölçütlerin tümü, Çinli düşünürlerin savunduğu görüşler ekseninde yer edinir. Ancak siyasal ve sosyal düzenin yeniden sağlanması nezdinde ön plana çıkarılan ölçütler birbirinden farklıdır. Bu noktada, düşünce akımlarının ortaya çıktığı dönemsel koşulların ekoller üzerindeki etkisine göz atarak davranış yöntemlerine yönelik farklılığın arka planında "ne" olduğunun incelenmesi, Çin düşünce geleneğinde insana (人) atfedilen konumun ve yüklenen anlamın çözümlenmesi adına büyük önem arz etmektedir.

2. BÖLÜM

ÇİN'DEKİ DÜŞÜNCE AKIMLARINDA KOZMOS DÜZENİNE UYGUN DAVRANIŞ İÇİN BELİRLENEN YÖNTEMLER

Milattan önce sekizinci yüzyıldan üçüncü yüzyıla dek süregelen ve Çin tarihinin çalkantılı devri olarak nitelenen Doğu Zhou Hanedanlığı (M.Ö.770-M.Ö.256), aynı zamanda Çin düşüncesinin de doğduğu dönemdir. İlkbahar-Sonbahar (M.Ö.771-M.Ö.476) ve Savaşan Beylikler (M.Ö.475- M.Ö.221) dönemlerini içine alan bu süreçte siyasal ve toplumsal düzensizlik göze çarpar. Devlet yönetimindeki usul ve esaslardan uzaklaşılması, beylikler arasında çıkan çatışmalar, iktidar mücadeleleri ve iç karışıklıklara mahal verilmesi, ülkedeki politik durumu olumsuz yönde etkilemiştir. Tarihsel süreçteki bu dönemde, siyasal ve sosyal sistemin üstünde Zhou hanedan ailesine mensup olan ve ülke topraklarındaki diğer beyliklerin ortak hâkimi olarak kabul edilen hükümdar bulunur. Hükümdarın yönetimi altında, her birinin başında kendi beyi olan ve bu bey tarafından yönetilen yüzlerce beylik vardır. (Feng, 1966: 35) Modern dönem filozoflardan Hu Shi (胡適) (1891-1962), bu politik sistemin bozulduğu süreci şu şekilde anlatır:

> Uzun süreli savaşlar neticesinde halk, evinden ırak, ölümle baş başa ve ıstırap yüklü bir yaşamın pençesindeydi. Feodal sistem çökmüş; beylikler arası iktidar mücadeleleri başlamış; hiyerarşik düzen dağılmıştı. Beyler, kendilerini hükümdar ilan etmiş; merkezdeki asıl otorite sahibi olan hükümdar hiçe sayılmıştı.

> Toplumda ekonomik uçurum git gide büyümüş, sosyal eşitsizlik üst seviyelere tırmanmıştı. Çoğu beylik, politik sistemde ahlak dışı yöntemlere başvurmuş; büyük bir kısmı da başarısız olmuştu. (Hu, 2013: 64-66)

Bu anlatım, Doğu Zhou dönemine gelindiğinde beylikler arasında baş gösteren egemenlik mücadelelerinin merkezi yönetimin otoritesini nasıl derinden sarstığını açıklar niteliktedir. Nitekim, Doğu Zhou döneminin savaşların hüküm sürdüğü bir kaos ortamı olduğu anlaşılabilir. Böyle bir ortamda siyasal ve sosyal bütünlüğün yeniden kazanılması gerekliliği görüşü bazı fikir adamlarının ortak gayesi olmuştur. Ülkenin içinde bulunduğu durumdan kurtulması adına öne sürülen ilke ve öğretiler, çok sayıda düşünce akımının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve böylece Çin felsefesinin doğuşu gerçekleşmiştir.

Bu bağlamda Doğu Zhou, iç karışıklıkların yaşandığı bir zaman dilimi olmakla birlikte düşünce tarihindeki yeriyle de anlamlı bir dönemdir. Çin felsefesinin yapı taşları olarak kabul gören akımlar, "Yüz Düşünce Ekolü" olarak açıklanmış ve birbirinden farklı öğretilerin bazen karşılıklı etkileşimi bazen de çatışmasıyla dikkat çekmiştir. Ancak ülke yönetimindeki otoritenin yeniden sağlanabilmesi, tüm ekollerin ortak amacını temsil etmiştir. Laozi (M.Ö.571-M.Ö.471) tarafından kurulan Dao ekolü, Konfuçyüs (M.Ö.551-M.Ö.479) ile sembolleşen Ru ekolü, Mozi (M.Ö.470-M.Ö.391) adıyla özdeşleşen Mo ekolü ve Hanfeizi (M.Ö.280-M.Ö.236) ile anlam kazanan Fa ekolü, Çin'deki düşünce akımlarının temelini oluşturur.

Süreç içinde düşünce akımlarının temel yapısı şekillenmiş; temsilciler değişik yaklaşımlar sunarak farklı yöntemler izlemiş; hatta çoğu zaman aralarında cereyan eden eleştirel görüşler dikkat çekmiştir. Ancak, savaşa sürüklenen ülke topraklarında barış ve huzur ortamını yeniden oluşturma fikri asıl hedeftir. Bu hedefin temel dayanağı, Çin düşünce geleneğinde doğa ve doğaüstü alanın bütünlüğüne atfedilerek zaman ile mekânı kaynaştıran Gök-Yer (天地) ikiliğidir. [47] Konuya ilşkin Feng Youlan'ın şu açıklamaları dikkate değerdir:

> Düşünce ekollerinde temel dayanak doğrudan veya dolaylı olsun ya ülke yönetimi ya da ahlaki değerlerdir. Bir bilgenin en yüksek başarısı ise, evrenle özdeşleşmedir. Bu açıdan Çin felsefesi hem dünyacı hem de öte dünyacıdır. (Feng, 1966: 6-7)

Burada Feng Youlan, Çin felsefesinin özünde "nasıl" bir temele dayandığını anlatır. [48] Buna göre geleneksel düşünce, dünyevi ötesini dünyeviyle buluşturan ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik temelli görüşlerin bir birleşimidir. Evreni ve varlığı yaratan

[47] Zhuangzi'da (庄子) geçen şu açıklama, önceki dönemdeki siyasal ve toplumsal düzenin Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluk içinde sağlandığını açıklar niteliktedir: *"eski dönem insanları nasıl da eksiksizdi! İlahi olan [tanrılar ile eşleşir; Gök-Yer uyumuyla olgunlaşırlardı. Her şeyi büyütür, besler; yeryüzünde uyumu sağlarlardı."* 「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下。」 Dönemdeki mevcut durum ise, *"Yeryüzü büyük bir kaosun içinde, bilge insanlar anlamaktan uzak; düzene uygun davranmamak söz konusu. Yeryüzünün farkına varması ve bilinçlenmesi gerek"* söylemiyle anlatılmıştır. 「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。」 (**Zhuangzi 庄子**, 1999, 33)

[48] Feng Youlan, felsefenin dayandığı "düşünce" biçimini üç ayrı kapsamda açıklamaktadır; birincisi Evren Teorisi (Kozmoloji), ikincisi Yaşam Teorisi (Ontoloji) ve üçüncüsü Bilgi Teorisi (Epistemoloji). Bu üç kapsamın aslında üç ayrı yöntem olduğundan bahseder: *"Evren Teorisi, yaşamın arka planıdır mesela. Bilgi Teorisi, zaten düşünmek ve düşünceden beslenir. Batı'daki bazı filozoflara göre "düşünmek" için öncelikle, neler düşünebildiğimizi keşfetmeliyiz. Bunun anlamı, yaşam hakkında düşünmekten önce 'düşüncemizi düşünebilme' gerekliliğidir."*(Feng, 2009: 3-4) Feng Youlan burada, hem felsefenin temel parçalarını açıklar hem de Çin felsefesinin bu temel parçalardan hangisine ya da hangilerine yakın olduğuna vurgu yapar. Buna göre, Çin düşüncesinin doğuşundaki asıl nedene bağlı olarak, toplumsal düzen ve siyasal bütünlüğe dayalı dünyevi yaşamın evrendeki düzenle uyumluluğu Çin felsefesinin *"ontolojik"* niteliği; bilgelik mertebesine ulaşma çabasıyla *"epistemolojik"* niteliği; insanın evren ile özdeşleşmesi gerekliliğiyle "*kozmolojik"* niteliği açıklanır. Böylece Çin felsefesinin bu üç ayrı düşünce biçimini kapsayan bir temele inşa edilmiş olduğu yorumu yapılabilir.

Dao'a (道) uygun davranışı varlığın doğasındaki De'nın (德) şekillendirmesi ve bu açıdan insanın evrenle özdeşleşmesi Çin düşüncesinin "ontolojik" yönünü yansıtır. (Lai, 2008: Yu, 2015: 57; Feng, 2000: 5)

Bilgi ise, toplumsal gelişim ve değişimin anahtarı kabul edilir ve klasik metinlerde "bilgelik" mertebesi, insan başarısının en üst kademesi olarak tasvir edilir.[49] (Ni, 2002: 287) Toplumsal düzene yeniden kavuşmak için izlenilmesi gereken yol ya da yöntem, yine "bilgi" sayesinde gerçekleşir ve "bilgi", Çin felsefesindeki ontolojik yapıyla birlikte yol alır. (Zhuangzi 庄子,17) İşte bu, Çin felsefesinin "epistemolojik" yönüdür.

Dolayısıyla Çin felsefesinin arka planında dünyevi ile dünyevi ötesinin birleşerek bir sentez oluşturması görüşü vardır. Geleneksel düşünceye göre bu sentezi gerçekleştiren insan "bilge" olur. Doğa ve doğaüstü alanın kaynaşması, Dao'ya (道) uygun; Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu bir dünya yaşamını işaret eder ve Çin düşüncesinin "kozmolojik" yönünü yansıtır.[50]

[49] En genel anlatımıyla "bilge insan" anlamına gelen "圣人 sheng ren", ahlak, erdem ve engin bilgi sahibi olarak insanoğlunun ulaşabileceği en üst mertebeyi tasvir eder. (Schuessler, 2007: 461) Bazı düşünürlere göre "bilgelik" mertebesine ulaşabilmek için toplumdan ve yaşamdan uzaklaşmak gereklidir. Örneğin Buddha; *"yaşamın kendisi, hayat gizeminin çatısı ve asıl kaynağıdır"* der. Bazı Daocular ise; *"hayat bir tümördür, ölüm ise tümörden kurtuluştur"* der. (Feng, 1966: 6) Bu perspektif, "öteki dünya düşüncesi" olarak bilinen "metafizik" yaklaşımı çağrıştırır. Fakat geleneksel Çin düşüncesinde toplumdan ve yaşamdan uzaklaşma gerekliliği yoktur; aksine toplumla iç içe olma görüşü vardır. Bu bağlamda Çin düşünce geleneğinde bu mertebeye erişebilen en somut örneği, Gök'ün (天) iradesine sahip olarak Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıyan hükümdar teşkil eder. Aynı zamanda, başta Konfuçyüs olmak üzere düşünce ekollerinin temsilcileri, Çin tarihi boyunca "bilge insan" ve "büyük bilge" gibi sıfatlarla anılmıştır.

[50] Çin toplum kültüründeki kozmolojik öğeler, "öteki dünya" algısını taşıyan bir "din" ile bağlantılı değildir. Profesör Derk Bodde'nin (1909-2003),*"Çin'de var olan, özellikle "ahlak" bilincinin hâkim olduğu bir toplumsal yapılanmadır, insanlar arası ilişkilerin temeli asla sistematik bir "din" bağlantısı değildir"* (Bodde, 1981: 40) sözü, Çin düşüncesindeki kozmolojik yönün herhangi bir "din" ya da "dini inanış sistemi" ile ilişkili olmadığı; fiili dünyadan ötesinde "ne" olduğunun yalnızca felsefeyle açıklandığını anlatır.

Profesör Charles Fu'nun (1993-1996) *"Dao, ontolojik olarak farklılaştırılamaz ve epistemolojik olarak ayırt edilemez"* (Fu, 1973: 373) ve Wing-tsit Chan'in *"Çin düşünce tarihi tek bir sözcükle tanımlanırsa; o sözcük hümanizm olurdu. Bu hümanizm, Gök'ün yüceliğini inkâr etmeden ve hiçe saymadan Gök-insan birlikteliğini açıkça ortaya koyar"* (Chan, 1963a:1) söylemleri, Çin düşüncesinin taşıdığı ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik birleşimi vurgular.

Buradan hareketle, Çin düşüncesinde toplum düzeninin kozmos düzeniyle ilişkilendiren bir temele dayandığı anlaşılır. Bu görüş, yaşam teorisiyle bağdaşan ontolojiyi; bilgi teorisine dayanan epistemolojiyi ve evren teorisine atfedilen kozmolojiyi temsil etmekle birlikte beşeri varlığa belirgin kılınan bir "ahlak" oluşumunun varlığını da kanıtlar. Dolayısıyla düşünce ekollerinin özünde, çok yönlü yapının birbiriyle çatışmalı görünen ilkeleri uyum içinde birleştiren bu "ahlak" oluşumuyla karşılaşılır. (Bodde, 1953: 54; Cohen, 1966: 1201-26) Bu oluşum, insan doğasındaki erdemliliğe isnat edilen De (德) temelinde, *"insan nasıl davranmalıdır?"* sorusunun yanıtıdır. Bununla birlikte Çinli düşünürler, Dao'a (道) uygun davranıştaki De (德) kazanımı için birbirinden farklı metotlar belirlemiştir. Siyasal bütünlüğün sağlanması ve toplumsal yaşamın düzenlenmesinde, Dao ekolü metafizik düşünceye yoğunlaşırken Ru ekolü beşeri yaşamı temel almış; Mo ekolü barışçıl yaklaşımıyla dikkati çekerken Fa ekolü kanunlar yoluyla politik sisteme odaklanmıştır. Ekoller arası gözlenen bu ideolojik farklılıklar, seküler davranış yöntemlerindeki varyasyona zemin hazırlamış ve bu çerçevede insana yüklenen anlam yelpazesi genişlemiştir.

2.1. Dao Düşünce Ekolündeki Metafizik Düşünce

Çin felsefesinin ilk ve en eski düşünce akımı, İlkbahar-Sonbahar Döneminde (M.Ö.771-M.Ö.476) ortaya çıkan Dao Düşünce Ekolü olarak kabul edilir ve Çin felsefesinin en eski düşünürü sıfatına sahip olan "Laozi (老子) (M.Ö.571-M.Ö.471)[51] , bu akımın kurucusudur. Ekol, geleneksel Çin düşüncesinin en temel kavramlarından olan Dao (道) ekseninde şekillenir. Laozi öğretisinde Dao (道), evrendeki varlıkların var olmasına aracılık eden doğal bir düzeni ifade eder.

Buna göre Dao (道); Gök (天), Yer (地) ve evrendeki her şeyi var ettikten sonra onları doğal bir kendiliğinden gelişim sürecine bırakmıştır. Buradaki doğal salınımda Dao (道), tamamlayıcı ve birleştirici bir gücü sembolize eder. (Smith, 1991: 216) Bu şekliyle Dao (道), evrenin temeli olan ve doğal düzeni sağlayan metafizik bir oluşum olarak göze çarpar. (Loewe, 1999: 803) Laozi, bu oluşum kapsamında varlıkların Dao'dan (道) çıkıp Dao'a (道) geri dönüşüne dayanan bir yaklaşım sunmuş, beşeri yaşamın kozmostaki doğal döngüye göre düzenlenmesi gerektiğini savunmuştur.

[51]Günümüz dünyasında Taoism ve Daoism (Taoizm, Taoculuk) olarak da bilinen Dao Düşünce Ekolünün kurucusu Laozi, rivayetlere göre bugünkü Henan eyaletinin güneydoğu yakasında bulunan Chu Beyliği topraklarına mensuptur. '*Laozi'* ismi, lügat kapsamında *"yaşlı üstat, ihtiyar bilge"* gibi anlamlara gelmektedir. Çin tarihiyle ilgili kaynaklarda, aile adının Li (李), şahıs adının ise Dan (聃) olduğu belirtilen düşünür, Çin'deki felsefi görüşün başlangıç aşamasını temsil etmesiyle önemli bir yerdedir. Laozi'nın kaleme aldığı düşünülen ve öğretisinin ayrıntılarını içeren "Dao De Jing 道德经" Çin tarihindeki ilk felsefi çalışma olarak kabul edilmektedir. Eserin İlkbahar-Sonbahar (M.Ö.771-M.Ö.476) sonu ile Savaşan Beylikler (M.Ö.475-M.Ö.221) dönemi başlarına rastlayan bir dönemde yazıldığı konusunda ortak bir kanı bulunur. Günümüze aktarılan Dao De Jing, iki cilt ve toplamda 81 bölümden oluşmaktadır. Dao Düşünce Ekolü'nün temel kaynağı olarak Çin felsefe tarihinin yanı sıra dünya literatüründe de önemli bir yer edinen bu klasik, günümüzde yabancı dillere en fazla çevirisi yapılan çalışmalar arasındadır.

2.1.1 Laozi'nın "Dao'a Dönüş" İdeali ve Edimsiz Eylem

Laozi'ya göre Dao (道), evrenin temeli ve kozmostaki her şeyin kaynağıdır. Aynı zamanda varlıklar ezelden beri var olmaya devam ettiği için ezeli; kökenlerin kökeni olarak var olmayı sürdürdüğü için de ebedidir. Bu yönüyle Dao (道), metafiziksel dünyadadır ve varlıkların "varlık" halini aldığı fiziksel dünyadaki düzendir:

> O, göğün ve yerin başlangıcı; evrendeki her şeyin anasıdır. Dao doğurur, yetiştirir, büyütür, eğitir, barındırır, korur, sarıp sarmalar. O, sessiz ve şekilsizdir, bağımsız ve değişmeyendir. Adını bilmiyorum, ona Dao diyorum.[52]

Burada Laozi, mevcudiyetin kaynağı Dao'ın (道) yaratıcı, hayat verici ve geliştirici gücüne vurgu yaparak biçimlendirilemeyen bir değişmeyen olduğunu açıklar. *"Dao, varlıkları var etmeye devam etti ve her şeyin kaynağı oldu."*[53] Bu haliyle Dao (道), evreni yoktan var eden ve evrendeki işleyişi daim ettirendir. Varlığın Dao'dan çıkması, Dao'ı (道) "en üstün" ve "en yüce" gibi ifadelere ulaştırır. (Feng, 1966: 97) Varlıklar, metafiziksel dünyadan çıkıp fiziksel dünyada form bulur; sonrasında yine metafiziksel dünyaya döner. Varlıkların bu geldikleri yere dönüşü, Dao'ın (道) çift yönlü hareket gücüdür; diğer bir deyişle geriye dönüş Dao'ın (道) fonksiyonudur.[54]

---

[52]「無名天地之始；有名萬物之母。... 故道生之，長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。寂兮寥兮，獨立不改…吾不知其名，字之曰道。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 1, 25,51)

[53]「道之為物，唯恍唯惚。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 21)

[54]「反者道之動…。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 40)

> Tüm varlıkların var oluşlarının bilgisine ulaşmak için, onların asıllarına dönüşlerini gözlemlemek gerekir. Varlıklar pek çok, pek çeşitlidir ama sonunda her biri kendi esasına döner. Varlıkların kendi esaslarına dönüşleri sükûnet içinde olur, sükûnet onların karakterinde vardır, bunun için onların "esas"a dönüşüne hayata dönüş denir.[55]

Bu demektir ki Dao (道), varlıkların hem çıkışı hem süreci hem de sonudur. Bu dönüş boyunca varlıkların izlemesi gereken yol, kural ve ölçütler, yine Dao (道) tarafından belirlenir. Çünkü Dao (道), varlıkların yaratılma ve geri dönme eylemi sırasında takip edecekleri yegâne yol ve esas yöntemdir. (Fang, 1984: 174) Laozi bu yöntemi "edimsiz eylem 无为"[56] ilkesiyle açıklar. (Schwartz, 1985: 190) Laozi'ya göre evrendeki düzenli işleyişin devamlılığı için siyasal ve sosyal nizamın Dao'a (道) göre tanzimi esastır. Laozi'nın *"Dao, edimsiz eylemle tüm eylemleri hayata geçirir, varlıkların dönüşümü kendiliğinden gerçekleşir"*[57] sözü, bu yöntemin işleyişine vurgu yapar.

---

[55]「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 16)

[56] "Edimsiz eylem olarak ifade edilen "无为 wuwei" ilkesine göre, bir insan tutum ve davranışlarını gerekli ve doğal olan ile sınırlandırmalıdır. 'Gerekli', belirli bir amaca ulaşılması için zorunluluk ve asla aşırıya kaçmamak anlamına gelmektedir. 'Doğal' ise, bir insanın keyfi bir gayret göstermeksizin güç ve erdem gibi manaları karşılayan "De 德"yı takip etmesi olarak izah edilmektedir. Bunu gerçekleştirirken o insan, kendisine yol gösterici ve yaşam prensibi olarak basitliği almak zorundadır. Basitlik, Laozi ve Dao Düşünce Ekolü'nün önemli bir görüşüdür. İsimlendirilemez Dao'dan daha basit olabilecek hiçbir şey yoktur. De, bir sonraki en basit olandır ve De'yı takip eden insanın mümkün olduğu kadar basit bir hayat sürmesi gerekmektedir. Laozi'ya göre insanlar çok fazla arzu ve bilgiye sahip olmalarından dolayı De'larını kaybetmiştir. Bu sebeple Laozi, insanların az arzu ve az bilgiye sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadır." (Feng, 1966: 101) Bu kapsamda edimsiz eylem (无为), hiçbir şey yapmadan hiçbir işe müdahale etmeden sosyal yaşamdan kopmak anlamına gelmez. Aksine burada aşırılıktan uzak, doğaya uygun ve sadelik içinde bir yaşamdan bahsedilir. Nasıl ki Dao (道), tüm varlıkları doğal sürecinde kendiliğinden var olmasına aracılık ediyorsa varlıklar da Dao'ı (道) örnek alarak edimsiz eylemle (无为) doğal sürecin seyrine göre hareket etmelidir.

[57]「道常無為而無不為。…萬物將自化。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 37)

Özünde edimsiz eylem (无为), aşırılıktan kaçınma ve ölçülü olmanın bir ifadesidir. Haliyle Laozi, aşırı eylemleri ülkedeki düzensizliğin kaynağı olarak görür. Hükümdardan halka uzanan hiyerarşik yapı, edimsiz eylem (无为) yöntemiyle şekillenmelidir. Çünkü "*edimsiz eylem var olduğu sürece düzen de var olacaktır."*[58] Çinli tarihçi Xü Fuguan (1902-1982), bu konuya şöyle açıklık getirir:

> Laozi; her yönden köklü bir değişim döneminden geçen toplumda, sonsuz olan, asla değişim göstermeyen ve tüm varlıkların var olma temelini oluşturan bir düzenden bahseder. O, insanın kendisi için beklentilerinden yola çıkarak, metafiziksel bir evren oluşum fikrini ortaya atmıştır. İnsanların güven, istikrar ve düzen kavramlarına hasret olduğu bu dönemde, onlara örnek olabilecek istikrarlı ve güvenli bir "yaratıcı düzen"e işaret etmiştir. (Xu, 2003: 338)

O halde "yaratıcı düzen" tanımıyla Dao (道), edimsiz eylem (无为) yöntemiyle toplumsal düzeni sağlayandır. Bu nedenle yöneticiler ve tebaa, doğadaki doğal döngüyle uyumlu olarak edimsiz eylemi uygulamalı, aşırılıktan kaçınmalı, içgüdüsel arzu ve ihtiyaçlarını sınırlamalı ve Dao'ı (道) örnek almalıdır. Laozi'ya göre insandaki içgüdüsel istek ve ihtiyaçlar, bilgi çoğaldıkça artar; daha çok bilgi daha çok arzuyu beraberinde getirir ve arzular sınırlarını aştığı zaman kaos kaçınılmaz hale gelir. Feng Youlan, "*Aşırı arzu ve aşırı bilgi, benlikteki [insanın doğası] De [ahlak]'yı kaybetmeye yol açar, arzular arttıkça bilgi edinme isteği artar; daha çok bilgi daha çok arzuyu doğurur. Bu da De ile zıtlaşma*

[58]「為無為，則無不治。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 3)

anlamına gelir. Bilgi, arzunun hem efendisi hem de kölesidir" (Feng, 1966: 101) söylemiyle Laozi'nın bu görüşüne açıklık getirir. O zaman edimsiz eylem (无为) yönteminin 'arzusuz (无欲)' ve 'bilgisiz (无知)' bir biçimde uygulanabileceği Laozi'nın şu sözleriyle netleşir:

> Takdir olmazsa; rekabet oluşmaz. Mal mülk paha biçilmezse; hırsızlık yapılmaz. Arzu yok olursa; fesatlık ortadan kalkar. Bilge, yönetici olursa; halkın yüreğini ferahlatır, karnını doyurur, hırslarını azaltır, kemiklerini güçlendirir. Halkı bilgisiz ve arzusuz bırakır.[59]

Burada Laozi, eylemsiz yaşamın aşırılıktan uzak, arzusuz ve bilgisiz bir biçimde, basitliği ve sadeliği ön görerek uygulanabildiğindeki tabii sonuçları açıklar ve *"[arzuları] az olanlar kazanacak; [arzuları] çok olanlar yoldan çıkacaktır*"[60] sözüyle de bu sonuçları belirginleştirir. Eylemsiz yaşamın hem siyasal hem de toplumsal düzende "nasıl" uygulanması gerektiği ise şöyle anlatılır:

> Ülke küçük; nüfus az olmalıdır; alet edevat gereksiz yere kullanılmamalı; halk ölümü ciddiye almalı; uzaklara gitmemelidir. Gemiler olsun; ama binilmesin; silahlar olsun; ama görünmesin. İşte o zaman yemekler leziz, giysiler güzel, evler güvenli, gelenekler eğlenceli [müzikli] olur. Komşu ülkeler birbirini görsün, birbirlerinin horoz ve köpek seslerini

[59] 「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 3)
[60] 「少則得，多則惑。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 22)

duysun, ancak uluslar ölünceye kadar [asla] birbirleriyle temasa geçmesin.[61]

Laozi öğretisinde kozmostaki düzene uygun toplum düzeni böyle olmalıdır. Ancak insan (人), doğuştan eğilimli olduğu içgüdüsel arzuları doğrultusunda bir yaşam seçerse Dao'ın (道) edimsiz eyleminden (无为) uzaklaşır. O halde '*insan ne yapmalıdır?'* sorusuna Dao ekolünün Laozi'dan sonraki temsilcisi Zhuangzi (M.Ö.369-M.Ö.286)[62], *"doğal döngünün seyrini gözlemlemek gerekir"*[63] yanıtını verir. Buna göre insandan beklenen, kozmostaki düzenin işleyişine göre edim ve eylemleri gerçekleştirebilmesidir. Zhuangzi, tüm varlıkların oluşumun sürecinde Dao'dan (道) şu şekilde bahseder:

Başlangıçta, biçimlendirilemeyen ve adlandırılamayan [Dao] dışında hiçbir şey yoktu. [Dao] ile birlikte varlıklar formunu aldı ve yoktan var olan her bir varlığın kendi ahlak [De] yapısı şekillendi.[64]

Zhuangzi'ya göre insan, ahlakiliğe isnat edilen De'ya (德) doğuştan sahiptir ve Dao'a (道) uygunluk, De'nın (德) eyleme dönüşmesiyle gerçekleşir:

---

[61]「小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞, 民至老死，不相往來。」(**道德经 Dao De Jing,** 2011: 80)

[62] Zhuangzi (庄子) (M.Ö.369-M.Ö.286), "Üstad Zhuang" olarak anılır. Savaşan Beylikler Döneminde yaşadığı düşünülen ve asıl adı *'Zhuang Zhou* 庄周*'* olan Zhuangzi, Song Beyliği sınırlarında bulunan Meng kentine mensuptur. Tarihi kayıtlardaki bilgiler ışığında, yaşadığı dönemdeki kültürel zenginlik karşısında Laozi öğretisini aynen benimsemiş, Laozi'nın ilke ve esaslarını temel alarak kendi görüşlerini açıklamış, fikirleri doğrultusunda pek çok yandaş toplamayı başarmıştır. Edebi yönüyle de dikkat çeken Zhuangzi, kendi adını taşıyan ve Dao ekolü için önemli bir değer taşıyan "Zhuangzi 庄子" eseriyle birlikte Laozi öğretisi ve Dao ekolünün gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

[63]「夫固將自化。」(**庄子 Zhuangzi**, 1999: 17/6)

[64]「泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。」(**庄子 Zhuangzi**, 1999, II/8:182)

> Eğer ki insan, [doğuştan gelen] bilgeliğini koruyabilirse Gök'ün altı kaosa sürüklenmez. Eğer ki insan, [doğuştan gelen] De'sını hayata geçirebilirse Gök'ün altı sapkın bir yere dönüşmez."[65]

Bu açıklamada dikkati çeken insanın doğuştan gelen bilgeliği (知) ve ahlakiliğe atfedilen De (德)'sıdır. Bunun anlamı, insanın (人) bilgiyle (知) bilişsel gelişimi; ahlakilikle (德) davranışsal gelişimini sağlayacak potansiyele doğuştan sahip olmasıdır. Bu potansiyel, Dao'a (道) uygunlukla eyleme dönüşebilmektedir ki Laozi, *"Dao ile bütünleşen insan, De ile bütünleşir"*[66] der. Laozi'ya göre Dao (道) ve De (德) bir arada ve iç içedir; çünkü De (德), evrendeki varlıkların Dao (道) ile bütünleşme halidir. Bunun anlamı Dao (道) olmadan De'nın (德) olamayacağı; başka bir ifadeyle Dao'nun (道) De'ya (德) denk olduğudur. (Tang, 1986: 379)

Laozi, "*Dao yaratır; De besler ve şekillendirir"*[67] sözüyle Dao'ın (道) varlıklara hayat verme gücüne ve De'nın (德) varlıkların gelişim sürecindeki etkisine açıklık getirir. Bu fikrin özünde Dao'a dönüş (回歸道)[68] vardır. (Dao De Jing 道德经, 16, 38) Dao'a dönüş idealiyle Laozi, Dao'dan (道) uzaklaşan insanı öncelikle doğasındaki De'ya (德) sonrasında varlığının kökeni değişmeyen Dao'a (道) geri döndürme amacı taşır.

---

[65] 「人含其知，則天下不惑矣；人含其德，則天下不僻矣。」(**庄子 Zhuangzi,** 1999, I/10: 146)
[66] 「同於道者，同於德者。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 23)
[67] 「道生之，德畜之，物形之…。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 51)
[68] Doğaya Dönüş (回歸自然) olarak da adlandırılan Dao'a dönüş (回歸道) ideali, metafiziksel dünyada yaratılan insanın "varlık" formunu aldığı fiziksel dünyada öz benliğindeki De'ya (德) ve akabinde mevcudiyetin başlangıcı olan Dao'a (道) geri dönmesine dayalı görüştür.

Bu nedenle varlıkların en üstünü konumunda bulunan insan (人), yaratıcı Dao'ın (道) tamamlayıcı fonksiyonu De (德) ile şekillenen ve gelişen bir yaşam benimsemelidir. Ahlak prensibinin niteleyicileri "iyi" ve "kötü", bu noktada belirleyici faktörlerdir. Örneğin De (德) sahibi, "iyi" olarak açıklanan, arzusuz ve bilgisiz olarak edimsiz eyleme (无为) yakın olandır. Öte yandan De (德) yoksunu, "kötü" olarak açıklanan, aşırı arzu ve gereksiz bilgi sahibi olarak edimli eyleme (有为) yakın olandır. Laozi'ya göre "kötü" olarak tasvir edilen aşırı uçlar arasında *"zenginlik ve itibarla kibirlenen [insan], kendi sonunu hazırlar*"[69] söyleminde rastlanan bencillik (私) ve kibir (驕) yer alır:

> Parmak uçlarına basarak yürüyen sağlam şekilde ayakta duramaz, uzun adım atan kolayca yürüyemez. Kendini teşhir eden etrafına ışık saçamaz, kendini haklı gösteren farklılık yaratamaz. Kendisiyle övünen erdem kazanamaz. Kendini beğenen üstünlük sahibi olamaz. Dao açısından böylesi durumlar, hoş karşılanmayan aşırı yemek ya da vücuttaki tümör gibidir. Dolayısıyla Dao yolundan giden insanlar bunları benimsemez ve bunlardan arınır.[70]

Laozi'ya göre bencillik (私) ve kibir (驕), ölçülü davranışlara engel teşkil eden edimli eylemlerdendir (有为). Bu yönüyle Laozi, Dao'ın (道) edimsiz eylemle (无为) doğal düzeni sağlama metodunu, ölçülülük olarak kabul eder. Buna göre Dao'ı (道) örnek

[69]「富貴而驕，自遺其咎。」(**道德经 Dao De Jing**, 2011: 9)
[70]「企者不立；跨者不行；自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。其在道也，曰：餘食贅行。物或惡之，故有道者不處。」(**道德经 Dao De Jing,** 2011: 24)

alarak edimli eylemden uzak insan (人) "iyi (善)"; örnek almayarak edimli eyleme yakın insan (人) "kötü (恶) [iyi olmayan 不善]" olarak nitelendirilmiştir: *"Dao, evrendeki her şeyin kaynağıdır. İyi insanın hazinesi; kötü insanın sığınağıdır."* [71]

Bu bağlamda "iyi" eğilimler, Dao'a (道) uygun seküler davranışı; "kötü" eğilimler ise Dao'dan (道) uzak edimleri betimler. İnsanın kötüye yaklaştıran edimli eylemlerdir (有为). İyinin tecrübe edilmesi edimsiz eylemin (无为) uygulanmasına bağlıdır. (庄子 Zhuangzi, 5) Doğal düzenin seyrine göre yaşayan insan, öncelikle fark etmelidir. Evrendeki düzenli işleyişin kaynağı Dao'u (道) anlamak, insanın kendi doğasının farkına varması anlamına gelir; çünkü ahlakilik olarak açıklanan De (德) insanın öz benliğindedir:

> Dao'ı bilmek zor değildir; fakat Dao'ı konuşmak zordur. Dao'ı bilmek; Dao'ı konuşmamak, Gök'ün yoludur. Dao'ı anlamak ve Dao hakkında konuşmak ise insanın yoludur.[72]

Bu çerçevede insan (人), öncelikle evrendeki düzeni sağlayan, doğayı kuşatan ve koruyan Dao'ı (道) anlamalıdır. (Fu, 1973; Lau, 1963) Dao'ı (道) anladığı zaman mecvudiyetin başlangıcı Dao'a dönüşü (回歸道) fark edebilir. Dao'a dönüşü (回歸道) fark edebilen insan (人), Gök-Yer (天地) uyumunu bilir ve kozmostaki yerini kavrayabilir. Buradaki temel prensip ise, doğadaki doğal seyrin gözlemlenebilmesidir:

---

[71] 「道者萬物之奥。善人之寶，不善人之所保。」(**道德经 Dao De Jing,** 2011: 62)
[72]「 知道易，勿言难。知而不言，所以之天也。知而言之，所以之人也。」 (**庄子 Zhuangzi I-II,** 1999, II/32: 568)

> Doğadan bir söylem geliyor; bir kasırga tüm sabah boyunca devam etmez. Ani bir yağmur tüm gün boyunca devam etmez. Bütün bunlara neden olan nedir? Gök ve Yer. Eğer Gök ve Yer sürekliliğini korumazsa insanoğlu nasıl koruyabilir? Bundan dolayı insanoğlunun temel görevi Dao ile bütünleşmek olmalıdır. Dao ile bütünleşen insan, De ile de bütünleşir.[73]

O zaman tabiatı gözlemlemek, kozmostaki düzeni keşfedebilmeyi sağlar. Buradan anlaşılıyor ki Laozi öğretisinde insan (人), evreni ve varlığı yaratan Dao'ın (道) yoluna ulaşmalı; Dao'dan (道) uzaklaşmamalı; davranışlarında Dao'ı (道) örnek almalı ve böylece Gök-Yer (天地) ikiliğindeki dengeyi korumalıdır.

Netice itibariyle, Laozi öğretisinde Dao'a (道) uygun seküler davranış edimsiz eylemle (无为) ilişkilendirilmiştir. İnsandan (人) beklenen, doğuştan gelen bilgeliğiyle (知) bilişsel gelişimi; ahlakiliğiyle (德) davranışsal gelişimi sağlamasıdır. Bunu, içgüdesel arzuların (欲) yol açtığı bencillik (私) ve kibir (驕) yüklü edimli eylemden (有为) kaçınarak yapmalıdır. Siyasal ve sosyal düzende edimsiz eylem (无为), arzusuz (无欲) ve bilgisiz (无知) uygulanmalı, evrendeki işleyişle uyumluluk korunmalıdır. (Schwartz, 1985: 244) Zira Laozi'da amaç, insanın öz benliğindeki De (德) aracılığıyla mevcudiyetin başlangıcı Dao (道) ile bütünleşmeye dayandırılan Dao'a dönüş (回歸道) idealini gerçekleştirmektir.

[73]「希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，道者，同於道；德者。」(**道德经 Dao De Jing,** 2011: 23)

2.2. Ru Düşünce Ekolünün Bilgelik Öğretisi

Çin felsefesi tarihinde Dao ekolünden sonra gelen düşünce akımı, "Konfuçyüs 孔子 (M.Ö.551-M.Ö.479)"[74] tarafından kurulan Ru Düşünce Ekolü'dür.[75] Toplumsal yaşamı merkeze alan Ru ekolünün temeli, Konfuçyüs'ün bilgelik öğretisine dayanır. Siyasal ve sosyal düzenin yeniden sağlanarak ülkenin refaha kavuşması için Konfuçyüs, *'ideal bir toplum'* hedefiyle görüşlerini açıklamıştır.

Konfuçyüs'deki ideal toplum, savaş ortamından uzak Batı Zhou (M.Ö.1046-M.Ö.771) dönemini anımsatır. Bu dönem boyunca "Li Kuralları (礼)"[76] ile sağlanan siyasal ve sosyal düzen, Doğu Zhou döneminde bu kurallardan uzaklaşılması nedeniyle yerini kaos ortamına bırakmıştır. Buna göre Konfuçyüs öğretisi, toplumda huzur ve barışı ön gören "büyük birlik (大同)" fikrine dayanır ve beşeri ilişkilerin tanzimine yoğunlaşır.

---

[74] Çin felsefesinin önde gelen düşünürlerinden Konfuçyüs, Çin topraklarındaki ilk öğretmen olarak kabul edilir. Günümüz Shandong eyaleti güney yakasında yer alan Lu Beyliği sınırlarında doğduğu bilinir. Aile adı 'Qiu 丘', şahıs adı 'Zhong Ni 仲尼' olan Konfuçyüs'ün Çincedeki adı Kongzi 孔子'dır. Kongzi, Batı dillerine dilbilimindeki yazı sistemine dayanan değişiklikler sonucunda Confucius (Konfuçyüs) olarak aktarılmış; Türkçemize ise "Konfüçyüs" olarak geçmiştir. Bu adlandırılmanın Çincedeki karşılığı olan "Kong Fuzi 孔夫子", "Üstad Kong" anlamına gelir. "Fuzi 夫子", Çin toplumunda "âlim" ve "bilge" insanlara ithaf edilen ve "üstad", "efendi" gibi anlamlara gelen önemli bir "saygı" ifadesidir. Dolayısıyla "Kong Fuzi 孔夫子" tanımındaki "fuzi" iminin "Konfüçyüs" çevirisinde "fü" olarak yazılması, bu çalışmada tercih edilmemiş; Çincesindeki kullanımına en yakın aktarım olduğu düşünülen "Konfuçyüs" tanımı tercih edilmiştir

[75] Ru Düşünce Ekolü (儒家), Türkçede "Konfuçyanizm", "Konfuçyüsçülük" ya da "Konfuçyüsçü düşünce" gibi ifadelerle de açıklanır.

[76] Doğru davranış kurallarına isnat edilen "礼 Li", sözlük kapsamında "tören", "ayin", ritüel", "merasim", "yöntem", "usul" ve "metot" gibi anlamlara gelir. Bu kavramın o dönemlerdeki anlamını Prof. Dr. Bülent Okay, *"Konfuçyüs"* adlı kitabında şu şekilde açıklar: *"'Li'nin asıl anlamı, 'Tören', 'Tören Kuralları', 'Tapınaklarda Uyulması Gereken Kurallar'dır. Ancak sonraları, sadece soylular için 'Uyulması Gereken Kurallar' olarak anlam kazanmıştır. Tapınaklarda yapılan törenler, yöneticiler tarafından idare edilmekteydi. Yöneticiler, tapınak içinde yapılan ayinlerde uyulması gereken kuralları bilmek zorundaydılar. Soylular için 'Li' adı verilen kurallar, halk için ise yasalar geçerliydi. Li kuralları yazılı metinler halinde değildi; ama soylular bunlara uymak zorundaydılar. Daha sonraları da, toplumun uyması gereken kurallar haline dönüşmüştür."* (Okay, 2004: 42)

2.2.1. Konfuçyüs'ün "Büyük Birlik" Fikri ve İnsancılık

Konfuçyüs'ün büyük birlik (大同) fikri, Dao'a (道) uygun, Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu bir dünya düzenini temel alır. Bu düzende insan davranışları, beşeri ilişkilerin daimi için esastır ve sosyal yaşamın sürekliliğinde belirleyicidir. Dao'a (道) uygun seküler davranışa atfedilen De (德), bu yönüyle büyük birlik (大同) fikrinin özüdür.

Bu anlayış, savaş ve kaostan uzak birlik ve beraberlik içindeki refah bir toplum anlatımıdır. Klasik metinlerde yer alan *"büyük Dao'ın hüküm sürdüğü zamanda bütün dünya tek bir topluluktu"*[77] açıklaması, Dao'a (道) uygun bir Yer (地) düzeninin ideal formuna örnek teşkil eder. Büyük birlik (大同) fikrinin dünyevi hayata odaklandığına dair en net ifadelerden biri ise, Konfuçyüs'ün şu sözlerindedir:

> Hayatta olan insanlara hizmet edemezken; ruhlara nasıl hizmet edebiliriz ki! Yaşam hakkında bilgi sahibi olmadan; ölüm hakkında nasıl bilgi sahibi olabiliriz?[78]

Burada Konfuçyüs, dünyevi hayatı ön planda tutarak varlığın somutluğuna değinir. Bunun anlamı önceliğin öteki dünya değil, beşeri yaşam olduğudur. Dolayısıyla Konfuçyüs

[77]「大道之行也，天下為公。」(**Liji 礼记**, 2006, 9/1)
[78]「未能事人，焉能事鬼。…未知生，焉知死？」(**论语 Lunyü**, 1999, Xian Jin/12)

öğretisinin merkezinde insan (人) vardır. Ru ekolünde kozmos düzenine uygun ideal toplum hedefinin çıkış noktası, evreni ve varlığı yaratan Dao (道) ile Zhou döneminde doğaüstü anlam yüklenen Gök (天) kavramlarıdır. Konfuçyüs, *"Dao, insanlardan uzak olamaz; insanlardan uzak bir Dao düşünülemez"*[79] sözüyle Dao'ın (道) toplumsal düzen üzerindeki etkisini vurgular. Öte taraftan, *"Eğer bir kişi Gök'e aykırı davranış sergilerse; o kişinin dua edebileceği hiçbir yer yoktur"*[80] söylemiyle edim ve eylemlerin Gök'e (天) uygunluğunun gereğini anlatır.

Konfuçyüs'te Dao (道), Gök-Yer (天地) ikiliğiyle insan (人) arasındaki uyum ve dengenin temelidir. Buradaki uyum, bir bakıma doğaüstü sayılan semavi Gök (天) ile dünyevi insan (人) arasındaki ilişkiyi betimleyen Gök-insan birlikteliğidir (天人合一). Gök'teki düzen (天道) ve Gök'ün emri (天命) ise kozmik dengenin belirleyicileridir. Konfuçyüs,*"Gök hiç konuşur mu? Dört mevsim döner, çok sayıda varlık ürer; ama Gök hiç konuşur mu?"*[81] diyerek sükunet içinde sürekliliğini devam ettiren Gök'teki düzenin (天道) Yer'deki düzene (地道) etkisini açıklar. Gök-insan (天人) ilişkisine odaklanan bu görüş, Ru ekolünün önde gelen diğer temsilcileri üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Konfuçyüs öğretisinin yayılmasını ve Ru ekolünün geniş kitlelerce tanınmasını sağlayan Mengzi 孟子 (M.Ö.372-M.Ö.289)[82], *"düşünebilen kişi, kendi doğasını bilir; kendi doğasını bilen kişi*

[79]「道不远人; 人之为道而远人。」(Lin, 2010: 102)
[80]「…獲罪於天，無所禱也。」 (**论语 Lunyü**, 1999, Ba Yi/13)
[81]「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」 (**论语 Lunyü**, 1999, Yang Huo/ 19)
[82] M.Ö.372-M.Ö.289 yılları arasında yaşadığı düşünülen Mengzi, Ru ekolünün önde gelen düşünürlerindendir. Günümüz Shandong eyaleti sınırlarında bulunan Zou Beyliği topraklarında dünyaya gelmiş ve aynı topraklarda yaşamına devam etmiştir. Aile adı Meng 孟; şahıs adı ise Ke 轲' dır. Çincedeki ismi 孟子 olan Mengzi, batı dillerine aktarılırken çeviri yazı sistemindeki değişimlere uğramış ve *"Mencius"* olarak

Gök'ü bilir"[83] sözüyle bu ilişkiye değinir. Burada bilme (知), insanın bilişsel gelişimine; doğasını keşfededip Gök'ü (天) anlama ise, insanın davranışsal gelişimine bir vurgudur.

Ru ekolünde insanın (人) davranışsal gelişimi, *"kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma"*[84] prensibiyle açıklanır ki bu prensip neredeyse tüm klasik metinlerde vurgulanır. Doğru davranış kurallarıyla (礼) düzenlenmesi gereken toplumsal düzende, beşeri ilişkilerin tanzim edilmesi asıl koşuldur. (Skaja, 1984: 49-50) Bu doğrultuda Konfuçyüs öğretisi, ideal insan örneği Junzi (君子)'yı merkeze alarak Dao'a (道) uygun davranışa isnat edilen De (德) ölçütlerinin en başına 仁 *ren* ilkesini yerleştirir (Chan, 1975: 107). Junzi'nın (君子) Gök-Yer (天地) uyumunda ve beşeri yaşamda nasıl bir model olması gerektiği ise, Konfuçyüs'ün şu sözlerinde netleşir:

> Gök'ün emrini bilmeden Junzi olmak imkânsızdır. Doğru davranış kurallarını bilmeden yerini almak imkânsızdır. Konuşmayı bilmeden insanları bilmek imkânsızdır.[85]

Konfuçyüs burada, ideal insanın (君子) öncelikle Gök emrinin (天命) "ne" olduğunu bilmesi gerektiğini; akabinde Li kurallarına (礼) uygun davranışlar çerçevesinde

---

adlandırılmıştır. Öyle ki Batı dünyasında yapılan bu isimlendirmenin Konfuçyüs'den sonra sadece Mengzi için olması dikkat çekicidir. Bu da gösteriyor ki Mengzi, Konfuçyüs'ün ardından Batı dünyasındaki pek çok toplum tarafından tanınan ve fikirlerine önem verilen bir düşünürdür.

[83]「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣…。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Jin Xin I/ 1: 290)

[84]「己所不欲，勿施於人。」(**论语 Lunyü**, 1999, Wei Ling Gong/23)

[85]「不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」(**论语 Lunyü**, 1999, Yao Yue/3)

beşeri yaşamını belirlemesi gerektiğini anlatır. İşte bu, insanın davranışsal gelişim sürecine örnek teşkil eder. Gök'ün emriyle (天命) kastedilen ise Dao'a (道) uygunluğu ahlakiliğe dayandıran De (德) prensibidir. Bu açıdan ideal insanın (君子) davranışsal gelişimi, De'nın (德) kaynağı Dao'a (道) ulaşmakla sağlanmalıdır. Konfuçyüs der ki: *"ideal insan, Dao'ı arar; besin değil; ideal insan Dao için kaygı durar; açlık için değil."*[86]

Bu demektir ki ideal insanın (君子) yolu, Dao'a (道) uygunluk olmalıdır. Böylelikle insan Gök'ün (天) doğal döngüsünü fark eder, Gök'ü (天) anlar ve Gök'ün emrine (天命) uyar. Ru ekolünün bir diğer önemli temsilcisi Xunzi 荀子(M.Ö.313-M.Ö.238)[87], ideal insanın (君子) Gök'ü (天) "nasıl" anlaması gerektiğini şu sözleriyle detaylandırır:

> Gök'ün doğal konumunu anlaşılmaz kılmak, Gök'ün doğal yetkisini karmaşıklaştırmak, Gök'ün doğal gelişimini reddetmek ve doğal düzene isyan etmek, Gök'ün doğal seyrine sırt çevirmek ve nitekim doğadaki dengeyi alt üst etmek, büyük bir felaketten başka bir şey değildir. Junzi, Gök'ün doğal konumunu netleştirmeli, doğal yetkisini doğrulamalı, doğal gelişimini tamamlamalı; doğal düzene ve Gök'ün doğal seyrine uymalı;

[86]「君子謀道不謀食。君子憂道不憂貧。」(**论语 Lunyü**, 1999, Wei Ling Gong/32)

[87] Xunzi 荀子, M.Ö.313-M.Ö.238 yılları arasında yaşadığı bilinen düşünürlerdendir. Günümüz Hebei ve Shanxi eyaletlerinin sınır noktasında yer alan Zhao Beyliği'nde doğan Xunzi'nın aile adı, bazı kaynaklara göre Xun 荀; bazı kaynaklara göre ise Sun 孫'dur. Şahıs adı ise Kuang 况'dır. Xunzi, Ru ekolü kapsamında açıklamış olduğu görüşleriyle Çin felsefesinde farklı bir değer elde etmiştir. Aynı zamanda benimsediği anlayış doğrultusunda en önemli öğrencileri arasında kabul edilen Hanfeizi'nın kurucusu olduğu Fa Düşünce Ekolü'ndeki (法家) bazı ilke ve esasların belirlenmesini sağlamıştır.

böylece doğadaki dengeyi korumalıdır. Bu, Gök'ü anlamanın yoludur.[88]

Buna benzer bir açıklama Mengzi'nın *"her daim Gök'ün emrine uy"*[89] söylemidir. Dolayısıyla Junzi (君子) vasfıyla hükümdar, ülkedeki siyasal ve sosyal düzenin lideri olarak Gök-Yer (天地) ile insan (人) arasındaki ilişkinin bağlayıcısı haline gelir. Gök'ün emri (天命), insan yaşamına yasalar belirleyip ceza sistemi uygulamak değil; aksine insanın ahlaki eğilimlerini şekillendirmesi hükmüdür. (Hansen, 1992: 61) Bu çerçevede, insan doğasındaki De'nın (德) "ahlakilik" anlamı açıklığa kavuşur. Gök'ün Oğlu (天子) vasfıyla hükümdar, politik sistemi ahlak temelinden kurmalı, sağladığı doğal düzen içinde kalmalı ve halkına örnek olmalıdır.[90]

De (德) kazanımında belirlenen ölçütlerin başında gelerek tüm ahlaki eğilimlerin birbirine bağlandığı yetkinlik, Konfuçyüs öğretisindeki üstün ahlak ifadesi insancıllıktır (仁).[91] Lunyü'de geçen bir diyalogda "仁 *ren nedir?"* sorusuna Konfuçyüs'ün verdiği yanıt, *"仁 ren, insanları sevmektir*"[92] olmuştur. Bu, 仁 *ren* ölçütünün ilk manasıdır. 仁 *ren'ın* taşıdığı '*sevgi'* manası, yakından uzağa doğru yayılan bir özelliktedir ve bu yönüyle

---

[88] 「暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。…夫是之謂知天。」(**荀子 Xunzi**, 1999, II/ 17/4: 536)

[89] 「永言配命。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gong Sun Chou I/4)

[90] Konfuçyüs, ahlak sahibi hükümdarı halkı etrafında toplayan kuzey yıldızına benzetir: *"Ülkesini erdem ile yöneten hükümdar, kutup yıldızına benzer; O, kendi yerinde sabit bir şekilde dururken etrafındaki diğer tüm yıldızlar onun etrafına toplanırlar"*「为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。」(**论语 Lunyü**, 1999, Wei Zheng/ 1)

[91] Aslında 仁 *ren* teriminin tercümesi çok çeşitlidir. İnsanseverlik, insan sevgisi (Feng, 1966; Okay: 2004), insanlık ve insaniyet (Chan, 1963a; Fidan 2017), iyilikseverlik (Özerdim, 2000) ve erdem (Özerdim, 2000; Fidan, 2017) gibi. Bu anlam yelpazesi, 仁 *ren*'in yüklendiği üstün ahlaki değerin en önemli göstergesidir. Çalışma kapsamında 仁 ren, "insancıllık" anlamı tercih edilerek işlenmiştir.

[92] 「樊遲問仁。子曰：「愛人。」(**论语 Lunyü**, 1999, Yan Yuan/ 22)

beşeri ilişkilerde kademe kademe ilerleyen bir derecelendirmeyi ön görür.[93] Bu sevgi, aile içinde başlar ve hane dışına gittikçe azalır. Konfuçyüs, *"baba oğlunun hatasını örter; oğul da babasının hatasını örter, işte dürüstlük budur"*[94] sözüyle aile bireyleri arasındaki korumacılık duygusuna değinmekle birlikte sevgideki kademeli ilerleyişi örneklendiririr. Bu bakış açısı, 仁 *ren* ölçütünün beşeri yaşamda aile içinden başlayarak toplum geneline yayılan bir nitelik gösterdiğine işaret eder.

Öte yandan 仁 *ren*, Ru ekolünde açıklanan bütün ahlaki eğilimleri kendisinde toplamasıyla "insan gibi insan" olabilme erdemidir ve bunun en genel açılımı "insancıllık" tanımıdır. Mengzi, *"insancıllık, bir insanın özü; doğruluk ise o insanın yoludur"*[95] söyleminde, içsel sevginin edime doğruluk (義) yoluyla dönüştüğünü vurgular. Konfuçyüs, *"insancıllıktan yoksun insan, Li kurallarından ne anlar?"*[96] sözüyle 仁 *ren* olmadan ne beşeri ilişkiler ne de doğru davranış kuralları (礼) tanziminin mümkün olduğunu belirtir. Lunyü'de geçen, *"Junzi, insancıllıktan ayrılırsa vasfını nasıl taşır? Junzi, tereddüt ve tehlike anında bile insancıllığı terk etmemelidir"*[97] söylemi ise, 仁 *ren* olmadan ideal insan (君子) olunamayacağını doğrudan anlatan bir örnektir. Bu yönüyle 仁 *ren* "iyi" olan eğilimlerdeki ön koşul olarak yorumlanabilir. (Chunqiu Fanlu 春秋繁露, 29)

---

[93] "仁 *ren"*, "insan" anlamına gelen 人 ren ile "iki" anlamına gelen 二 er imlerinin birleşiminden oluşur. Bu şekliyle "iki insan" ifadesini karşılar ve Shuowen Jiezi'da "samimiyet", "içtenlik" anlamlarına gelen "亲 *qin"* tanımını da yüklenerek beşeri ilişkileri ya da yakın ilişkileri betimleyen bir niteliğe sahip olur. (Shuowen Jiezi 说文解字, 9/1) Zira Çincede "亲 qin"; ebeveynler, aile ve akrabaları tanılayan bir sözcüktür. Dolayısıyla 仁 *ren* ölçütü, herkesi eşit derecede kucaklayan evrensel bir sevgi anlayışından ziyade insanın kendisinden ve ailesinden başlayarak dış çevreye sonradan ulaşan bir *"kademeli sevgi"* yaklaşımıdır. Yani temel prensip, "*önce kendini; sonra da başkalarını sev"*dir.「為仁由己，而由人乎哉。」(**论语 Lunyü**, 1999, Yan Yuan/1)

[94] 「父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」(**论语 Lunyü**, 1999, Zi Lu/18)

[95] 「仁，人心也；義，人路也…。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gaozi I/11: 258)

[96] 「人而不仁，如禮何？」 (**论语 Lunyü**, 1999, Ba Yi/3)

[97] 「君子去仁，惡乎成名？君子無終仁，造次必於是，顛沛必於是。」 (**论语 Lunyü**, 1999, Li Ren/5)

Ayrıca 仁 *ren* başta olmak üzere diğer ölçütlerden uzak, bu yönüyle aslen "kötü" olan insan, Ru ekolünde "Xiaoren (小人)[98] ifadesiyle açıklanmış ve Junzi (君子)'nın bütünüyle zıttı olan bir örnek teşkil etmiştir. Konfuçyüs'ün *"doğası gereği [insanoğlu] neredeyse birbirleriyle aynıdır; ancak yaşayışta birbirlerinden bütünüyle farklıdır"*[99]sözü, doğrudan insan yaratılışına değinmeyen; fakat insan davranışına odaklanan görüşünün bir göstergesidir. Burada düşünür, ideal insan (君子) ile alçak insan (小人) arasındaki farklılığın edim ve eylemlerde açığa çıktığını anlatır.

Bununla birlikte Konfuçyüs, insanın dürüstlükle ve bilgiyle doğduğuna ilişkin söylemleriyle (Lunyü 论语, 6/19; 16/9), ahlaki eğilimlerin doğuştan geldiğine değinir; ancak Mengzi ile Xunzi, Konfuçyüs'ün açıklık getirmediği insan doğası (人性) konusunu detaylıca ele alır. (Hansen, 1992: 71,76) Mengzi *"insan doğuştan iyidir"*[100] kuramını Xunzi ise *"insan doğuştan kötüdür"* [101] kuramını ortaya atarak Ru ekolündeki fikir çatışmasına zemin hazırlamıştır. Mengzi öğretisinde insan (人), Junzi (君子) yetkinliği için De (德) prensibinin temel ölçütlerine doğuştan sahip olduğu için iyidir (善):

[98] Sözlük kapsamında bu terim, toplumun alt kesimi, sosyal statüsü ve metebesi düşük olan sınıfsal kademeyi anlatan bir tanımı karşılar. Bu tanımın kapsamında ahlaki kural ve kaideleri tam manasıyla uygulayamayan, devletin ve halkın yararını gözetmeyen, beşeri münasebetleri zayıf olan, yalnızca kendi çıkarlarına odaklanarak dalkavukluk eden, zalimce hayatını sürdüren bir birey örneği yer alır. Çincede bu terim aynı zamanda sürekli kötülük yapan, sorun çıkaran, yasaları çiğneyen ve toplum düzenine zarar veren potansiyeldeki karakterleri örneklemek için kullanılır. En genel şekliyle "alçak insan", küçük insan", "ahlaksız insan", "aşağılık insan", "basit insan", "değersiz insan" gibi çevirileri mevcut olan Xiaoren (小人) için ideal insan (君子) vasfının gerekliliklerine erişmesi mümkün olmayan nitelemesine daha uygun olarak çalışma boyunca "alçak insan" tanımlaması tercih edilmiştir.

[99]「性相近也，習相遠也。」 (**论语 Lunyü**, 1999, Yang Huo/ 2)

[100] *"İnsan doğası iyi olmaya eğilimlidir; tıpkı aşağıya doğru akmaya eğilimli olan su gibi."*「人性之善也，犹水之就下也。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gaozi Bölüm I/2: 244)

[101] *"İnsan doğası kötüdür; iyi sonradan kazanılır."*「人之性惡，其善者偽也。」 (**荀子 Xunzi**, 1999, Xing E/1 (23.1): 740)

> Merhamet duygusu insancıllığın kaynağıdır; utanç duygusu doğruluğun kaynağıdır; tevazu ve hoşgörü doğru davranış kurallarının kaynağıdır; doğru ile yanlışı ayırt edebilme duygusu bilgeliğin kaynağıdır. İnsanlar, dört temel özelliğin kaynağı olan bu dört duygu ile dünyaya gelirler. Tıpkı dört uzuv ile dünyaya geldikleri gibi.[102]

Xunzi kanadında insan (人), içgüdüsel arzuların yansıması olan bencillik, çıkarcılık ve şiddet eğilimleriyle dünyaya geldiği için kötüdür (恶). Junzi (君子) yetkinliğine ulaşabilme yolunda De (德) prensibinin ölçütleri sonradan kazanılır. Bunun anlamı, insanın bilişsel ve davranışsal gelişimi sağlayabilmesi için doğuştan kötü (恶) olan doğasını ahlakiliğe (德) dönüştürebilmesidir. Xunzi der ki:

> Günümüz insanı çıkarcılıkla doğar; bu nedenle saldırganlık ve hırs ortaya çıkar; akabinde alçakgönüllülük ve ılımlılık ortadan kalkar. İnsan, kıskançlık ve nefretle doğar; bu nedenle suça ve şiddete eğilim ortaya çıkar; vefa ve özgüven yok olur. İnsan, seslere ve renklere duyarlılık ile doğar; böylesi arzular, ahlaksızlığı ve kargaşayı açığa çıkarır. Dolayısıyla doğal düzen bozulur; doğru davranış kuralları ve doğruluk gibi ahlaki ilkeler yok olur. [103]

[102]「 惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gong Sun Chou I/6)

[103]「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉; 生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」 (**荀子 Xunzi**, 1999, Xing E/1 (23.1): 740)

Nitekim Mengzi ile Xunzi arasında beliren görüş ayrılığının ahlaki eğilimlerin doğuştan gelip gelmediği hakkında olduğu anlaşılabilir. (Chan, 1996:4) Bu uzlaşmazlığa rağmen iki düşünürün buluştuğu ortak payda, insanı "kötü (恶)" eğilimlere sevk edebilecek içgüdüsel arzuların (欲) kontrol edilebilmesidir.[104] Mengzi'da doğuştan "iyi (善)" olan insan (人), eğer arzularına set çekemezse "kötü (恶)" eğilimlere yaklaşabilir. Aynı şekilde Xunzi'da doğuştan "kötü (恶)" olan insan (人), içgüdüsel arzularından arındığı zaman "iyi (善)" olanı kazanabilir. Bu noktada Junzi (君子) hedefinde, Mengzi'nın kişisel gelişime; Xunzi'nın ise kişisel değişime işaret ettiği sonucuna varılabilir. (Ivanhoe, 1990; Hansen, 1992)[105]

Buna göre Ru ekolündeki ortak görüş, ideal insan (君子) mertebesi için belirlenen ahlaki eğilimlere eksiksiz sahip olmaktır; yoksa alçak insan (小人) basitliğine bürünülür. Bu konuda Konfuçyüs'ün şu sözü mühimdir: *"İdeal insan ahlakilik düşünürken; alçak insan rahatlık düşünür; ideal insan cezayı dikkate alırken; alçak insan çıkarı dikkate alır."*[106] Buna ek olarak, insan davranışlarının *'aşırılıktan uzak'* ve *'olması gereken ölçü'* sınırı, "orta yol" olarak tanımlanabilen zhongyong (中庸) ilkesiyle açıklanır. Bu ilke, tıpkı

---

104 *"Bir insanın arzuları ne kadar az olursa iyi olan doğasını yok edebilme ihtimali de o kadar az olur. Bir insanın arzuları ne kadar çok olursa iyi olan doğasını koruyabilmesi de o kadar imkânsız olur."*「其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」 (**孟子 Mengzi**, 2006, Jin Xin II,/81)
"Bir insanın kendisinde hissettiği eksiklik, sahip olamadıklarına duyduğu arzudur. Nitekim insan, sahip olduklarını yeniden arzulama hissine kapılmaz."「苟無之中者，必求於外。苟有之中者，必不及於外。」 (**荀子 Xunzi**, 1999, Xing E/10)

105 Junzi (君子) mertebesi için Mengzi'da öncelikli olan insancıllık (仁) ve doğruluktur (義): *"Eğer insancıllık ve doğruluk yok olursa; insanlar birbirini tüketip yok etmeye başlar."*「仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」(孟子 Mengzi, 2006, Teng Wen Gong II/14) Öte taraftan Xunzi, doğru davranış kuralları (礼) ile doğruluk (義) ilkesini ön plana çıkarır: *"Li kuralları ve doğruluk ilkesi temeline dayanan bir yönetim şekli, kalıcı bir düzen sağlar."*「禮義之化，然後始出於治，合於善也。」(荀子 Xunzi, 1999, Xing E/14)

106「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」(**论语 Lunyü**, 1999, Li Ren/ 11)

kozmostaki düzen ve Gök-Yer (天地) uyumundaki denge misali, ideal insan davranışını bir uyum ve denge çerçevesinde sınırlamayı ön görür.[107] Sınırlama kapsamında ölçüyü aşma ifrat; ölçüde kalma ise tefrit olarak algılanabilir. (Kırilen, 2019: 124) Siyasal ve sosyal düzende herkesin bulunduğu mevkiye yaraşır edimler içinde olması ise, isimlerin tasnifiyle (正名)[108] açıklanır. Bir diğer ölçüt, beşeri ilişkilerde insancıllıkla (仁) birlikte yerine getirilmesi gereken sıradüzendir (孝). Konfuçyüs'ün *"kardeşler hane içinde sıradüzene uymalı; içtenlik ve insancıllıkla davranmalıdır"*[109] söylemi, sıradüzeni (孝) aileden başlayan toplumsal hiyerarşinin temeline oturtur.

Buradan hareketle Konfuçyüs öğretisinde Dao'a (道) uygun davranışın insancıllık (仁)[110] temelinden gelişen bir dizi ahlaki ölçüte bağlandığı görülür. İnsandan beklenen, Junzi (君子) mertebesine ulaşma yolunda insancıl (仁) olması, doğruluk (義) ve doğru davranış kurallarıyla (礼) eylemlerini olması gereken ölçüyü aşmadan (中庸) hiyerarşik düzendeki sıradüzene göre adına yaraşır (正名) şekilde gerçekleştirmesidir. Böylece Dao'a (道) uygun bir Gök-Yer (天地) uyumu sağlanabilir ve Gök'ün emrini (天命) temsil eden De (德) prensibine bağlı olarak büyük birlik (大同) fikri hayata geçebilir.

---

[107] Ölçülü edimde bulunmak, ideal insan (君子) ile alçak insan (小人) arasındaki farkın belirleyici ölçütlerinden biridir: *"Junzi, orta yola uyar; xiaoren ise aksini yapar. Junzi aşırıya kaçmaz; çünkü o ideal insandır; xiaoren ise aşırıya kaçar; çünkü o alçak insandır."* 「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」(**中庸 Zhongyong**, 2003/2)

[108] Bu ölçüt aynı zamanda Konfuçyüs'ün politik görüşünü yansıtır. Etimolojik açıdan zhengming (正名) terimi, farklı tercümelere gebedir. İsimlerin ıslahı (Feng, 1966; Chan, 1963a), ayıklama (Özerdim, 2000), mevki ve göreve uygun davranışlar içinde olmak (Okay, 2004), unvanların düzeltilmesi (Fidan, 2017) gibi. Anlamsal zeminde zhengming (正名), hükümdardan halka dek toplumdaki her kesimin bulunduğu makam ve edindiği görevde statüsüne uygun davranışlar içinde olmasını ön görür. Eğer herkes kendi işini yapar, sorumluluğunun bilincinde olur ve mevkisine yakışır davranışlarda bulunursa toplumdaki kargaşa önlenmiş olur.

[109]「弟子入則孝，而親仁。」(**论语 Lunyü**, 1999, Xue Er/6)

[110] *"İnsancıllık, insanlığın temelidir."*「仁者, 人也!」(**中庸 Zhongyong**, 2003/20)

2.3. Mo Düşünce Ekolünün Barışçıl Yaklaşımı

Çin felsefesinde, İlkbahar-Sonbahar döneminde ortaya çıkan Dao ve Ru ekollerinden sonra gelen Mo akımı, Mozi 墨子(M.Ö.470-M.Ö.391)[111] tarafından kurulmuş olup öğretisi Mozi'nın ilke ve esaslarına dayanır. Bu ekol, Savaşan Beylikler Dönemi (M.Ö.475-M.Ö.221) boyunca siyasal ve sosyal yaşamı olumsuz yönde etkileyen karmaşanın sona ermesi amacını taşır. Mozi, ülkede barış ve huzurun yeniden sağlanmasına ilişkin, "兼爱 jian'ai"[112] ilkesini geliştirmiştir. Mozi öğretisinde bu paradigma, insanlar arasında yakınlık ya da akrabalık derecesi, kademe, seviye ya da sınıf farkı gözetmeksizin "karşılıklı" bir sevgi oluşumunu temsil eder. Diğer bir deyişle *'her şeyi kuşatan sevgi'* olarak tanımlanabilir. (Schuessler, 2007: 303) Bu bağlamda 兼爱 *jian'ai*, aynı zamanda '*yansız [tarafsız]'* bir "sevgi" anlayışını da işaret eder. Beşeri ilişkilerin temelinde, insanın kendi çevresine gösterdiği sevginin toplumun geneline yayılarak artması fikri vardır. (Feng, 1966: 54) Mo ekolü, bu yaklaşıma bağlı gelişen "saldırganlığa karşı" (非攻) olma fikriyle toplum düzeninin barışçıl yollarla yeniden sağlanacağı görüşünü esas alır.

---

[111] Mozi (M.Ö.470-M.Ö.391), Çince karşılığı 墨子 olup 'Üstat Mo' anlamına gelir. Mozi'nın ilk adı ise Mo Di 墨翟'dir. Günümüz Shandong eyaletine bağlı olan Tangzhou kentinde dünyaya geldiği bilinmektedir. Tarihi kayıtlarda Song Beyliğinde görev aldığına dair bilgiler de yer almaktadır. Çin felsefesinin yapı taşları olarak kabul edilen dört temel ekolden biri olan Mo ekolünün kurucusu ve temsil kişisidir. Kendi adını taşıyan ve toplam 53 bölümden oluşan eseri, Mo öğretisinin ana kaynağıdır. Bununla birlikte Mozi, Konfuçyüs öğretisine getirdiği bazı eleştiriler sebebiyle *'Konfuçyüs'ün muhalifi'* olarak anılmış ve Ru ekolündeki karşı çıktığı konularla ilişkili olarak uzun süren tartışmaların odak noktası olmuştur. Ancak benimsediği anlayışla, Çin toplumunda değer verilen düşünürler arasındadır. (Graham, 1978; Hansen, 1992)

[112] "兼爱 jian'ai"**,** Mo ekolünün temelini teşkil eden bir kavram olarak sözlük kapsamında şu şekilde açıklanır: "*İlkbahar-Sonbahar dönemi ve Savaşan Beylikler dönemi boyunca Mozi'nın savunduğu ahlaki anlayışına dayanan öğretisidir."* Bu kavramın karşıladığı sözcük anlamları, *'herkesi eşit derecede sevmek'*, *'ayrım yapmadan sevmek'* gibi ifadelerdir. Bununla birlikte kavramın esas anlamı *'tarafsız [yansız] sevgi'* olarak bilinmektedir. Bu bağlamda bir anlam yelpazesi göze çarpar. Kavrama ilişkin, her şeyi kuşatan sevgi (Feng, 1966: 53) ve evrensel sevgi (Chan, 1963a: 211) gibi tercümeler vardır. Dolayısıyla sevgide tarafsızlığı vurgulayan ve insanlar arasında ayrım yapmayı reddeden bu kavram, evrensel bir boyutu kaplayacak kadar geniş bir anlamı karşılayabilmektedir. (Lai, 2008: 59) Bu çalışma kapsamında ise 兼爱 jian'ai için "tarafsız sevgi" ifadesi tercih edilmiştir.

2.3.1. Mozi'nin Tarafsız Sevgi ilkesi ve Özdüşünüm Teorisi

Mozi öğretisindeki ahlak anlayışının kaynağı Gök (天)'tür. Mozi'ya göre eğer insan (人), tarafısız sevgiyi (兼爱) hayata geçirebilirse Gök-Yer (天地) uyumunun temeli Dao'a (道) ulaşabilir. Mozi, *"yeryüzündeki büyük küçük tüm ülkeler, Gök'ün şehirleridir ve genç yaşlı, itibarlı ya da mütevazı herkes, Gök'ün vekilleridir"*[113] söylemiyle Gök'ün (天) Yer'deki (地) otoritesini açıklarken kozmos düzeni ile toplum düzeni arasındaki karşılıklı etkileşime de vurgu yapar. Mozi'ya göre tarafsız sevgi (兼爱), Gök'ün emridir (天命). Bu savını şu sözlerle destekler:

> O halde Gök neyi arzu ediyor ve neyi arzu etmiyor? Gök, insanların birbirini sevmelerini ve birbirlerine faydalı olmalarını arzu ediyor ve birbirlerinden nefret etmelerini ve birbirlerine zarar vermelerini kesinlikle arzu etmiyor. Çünkü Gök, insanları tarafsız sevgiyle kucaklar ve insanlığa fayda sağlar. Peki, biz Gök'ün insanları tarafsız sevgiyle kucakladığını ve insanlığa fayda sağladığını nasıl bilebiliyoruz? Çünkü Gök, her şeyi temsil eder ve takdimi kabul eder."[114]

[113]「今天下無大小國，皆天之邑也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。」(**墨子 Mozi**, 2011, 1/ 4:4)
[114]「然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利。以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。」(**墨子 Mozi**, 2011, 1/4:3)

Gök (天), tüm insanları her şeyi kuşatan bir sevgiyle kucaklıyorsa insanlar da birbirine böylesi bir sevgiyle karşılıklı olarak değer vermelidir. Mozi'daki bu sevgi anlayışı, Konfuçyüs öğretisindeki 仁 *ren* ölçütünden farklıdır. Hatırlanacağı gibi 仁 *ren*, kademe kademe ilerleyen, sevgiyi en yakın olandan başlayarak çevreye dağıtan, farklı insanlara farklı derecelerde duyulan sevgidir. 兼爱 *jian'ai* ise, ayrım yapmadan herkesi ve her şeyi "eşit" derecede kucaklayan sevgidir. (Chan, 1963a: 676) Bu bağlamda 兼爱 *jian'ai*, bir tarafsızlık ifadesidir. Mozi, *"Gök'ün iradesine uymak tarafsızlıktır; Gök'ün iradesine uymamak ise taraflılıktır"*[115] derken tarafsız sevginin (兼爱) bir bakıma Gök'ün emri (天命) olduğuna da vurgu yapar.

Bunun anlamı, Gök (天) iradesine uygun davranışın 兼爱 *jian'ai* ekseninde yerine getirilmesiyle insandaki özdüşünümün (修身)[116] sağlanmasıdır. Mozi'ya göre özdüşünüm (修身), insanın ahlaki yönden bilişsel ve davranışsal gelişimini tamamlayabilmesi anlamına gelir. Bu, aynı zamanda siyasal yapı ve toplumsal uyumun gereğidir. (Schwartz, 1985:146-150) İnsan (人), bilişsel ve davranışsal gelişimini Dao'a uygunlukta De (德) prensibinin gerekliliklerine bağlı olarak tamamlayabildiği zaman toplumsal huzur ve barış yeniden kurulabilir. O halde, tarafsız sevgi (兼爱) anlayışıyla kurulan toplum bir düzeni, Gök'ün emrine (天命) uymak; bu sevgiden uzak bir beşeri yaşam ise Gök emrini (天命) hiçe

[115]「曰順天之意者，兼也；反天之意者，別也。」

[116] Sözlük kapsamında "修身 xiu shan", "insanın ahlaki karakerini geliştirmesi" olarak açıklanır. Bunun anlamı, insanın kendini eğitmesi, yetiştirmesi ve hatta erdemlilik yönünden terbiye etmesidir. Tek başına "修 xiu"; iyileştirme, düzeltme, onarma, geliştirme, inşa etme ve "身 shan"; beden, sağlık, kişisel, kendi, can, öz, gibi manaları karşılar. Batı dünyasında "修身 xiu shan" terimi, kişinin kendi çabasıyla potansiyelini ve kapasitesini geliştirebilmesi, kendi öz benliğini keşfedebilmesi tanımını alır. Bu bağlamda kuramsal açıdan insanın kendi özüne ulaşması ve doğasını dünyevi yaşama yansıtması olarak anlatılabilen bu terim "özdüşünüm" ifadesine uyar. (Mozi 墨子, 39/7; Chan, 1963a: 218)

saymak anlamına gelir. Zira Mozi'da o dönemdeki kargaşaya yol açan temel neden, 兼爱 *jian'ai* ilkesinden ayrı kalınması; bir başka deyişe Gök emrinin (天命) hiçe sayılmasıdır:

> Eski hükümdarlar Yu, Tang, Wen, Wu, tarafsız sevgiyle yeryüzündeki tüm insanları kucaklar ve halka faydalı olurlardı; bu nedenle Gök onları mükâfatlandırdı. Sonraki hükümdarlar Jie, Zhou, You, Li ise, dünyadaki insanlara karşı nefret besler ve halk arasında fesat çıkarırdı; bu sebeple Gök tarafından cezalandırıldı.[117]

Mozi'ya göre, ülkeye hakim olan kaos ve savaş ortamına yol açan nedenlerin başında hükümdarın siyasal ve toplumsal düzeni bozması gelir. Nitekim Mozi, söylemlerinde ideal insan (君子) vasfını taşıyan hükümdara yüklenir ve düzenin yeniden sağlanması yolunda yine hükümdarı sorumlu tutar; çünkü hükümdar Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesidir: *"Bu dünyadaki düzensizliğin sebebi siyasi bir liderden yoksunluktu; dolayısıyla [Gök] dünyanın en erdemli insanını seçerek onu Gök'ün Oğlu olarak taçlandırdı."*[118] Mozi öğretisinde ideal insan (君子) savaşların sona erdirecek tek güçtür. Buna göre Gök'ün Oğlu (天子) hükümdar, Gök'ün (天) arzusu doğrultusunda toplumsal düzeni yeniden sağlama konusunda önceliklidir. Mozi der ki: *"Dönemin yeryüzündeki hâkimi Junzi, hanedanlığın refahını istiyor ve sefaletten hoşlanmıyorsa; düzeni arzu ediyor*

[117]「昔之聖王禹、湯、文、武，兼愛天下之百姓, 其利人多，故天福之。 暴王桀、紂、幽、厲，兼惡天下之百姓, 其賊人多，故天禍之…。」(**墨子 Mozi**, 2011, 1/4:5)
[118]「夫明虐天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以為天子。」 (**墨子 Mozi**, 2011, 3/1:2)

ve kaostan nefret ediyorsa; karşılıklı sevgi ve karşılıklı fayda ortamını sağlamalıdır. İşte bu, ülke [yeryüzü] hâkimiyetinin mutlak yoludur ve asla ihmal edilmemelidir."[119]

Buradan yola çıkarak Mozi'nın kaos ortamının sona ermesi ve özdüşünümün (修身) sağlanması için karşılıklı sevgi (相愛) ve karşılıklı fayda (相利) ölçütünü ön planda tuttuğu görülür. Tarafsız sevgiyle (兼愛) bağlantılı olarak savaşları reddeden tutumu, "saldırganlığa karşı (非攻)" olma ilkesiyle dikkat çeker. Mo ekolünde bu ilke, hücum savaşına karşı olmayı; eğer bir mücadele olacaksa yalnızca savunma niteliğinde gerçekleşmesi gerektiğini kabul eder. Saldırganlığa karşı olma, karşılaşılan tüm sorun ve sıkıntıların barışçıl yollarla çözüme kavuşması amacını taşır.[120]

Bu bağlamda Mozi öğretisinde, düzensizlik ve kargaşa durumundan huzur ve barış ortamına geri dönüşün başarılabilmesi esas alınır ve bu değişim, tarafsız sevgi (兼愛) temelinden gelişen özdüşünümün (修身) içsel standartlarına bağlıdır. (Flanagan, 2008: 473) İçsel standartların başında, Ru ekolündeki temel ölçütlerden doğruluk (義) yer alır:

> Gök, doğruluk ister; doğruluk karşıtlığını reddeder. Bu bağlamda yeryüzü halkına liderlik yolunda doğruluk

[119] 「今天下之君子，忠實欲天下之富，而惡其貧；欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛，交相利，此聖王之法，天下之治道也，不可不務為也。」 (**墨子 Mozi**, 2011, 4/2:8)

[120] Mozi öğretisindeki "saldırganlığa karşı (非攻)" olma ilkesi hakkında Prof. Dr. Bülent Okay'ın şu sözleri önemlidir: *"Mozi, savaşları önlemek için büyük çaba harcamış bir kişidir. Bu amaçla beylikler arasında yaptığı uzun yürüyüşler sırasında ayak tabanları patlamış ve saçları dökülmüştür. Saldırganlığı durduramadığı durumlarda, müritlerinden oluşan bir orduyla saldırıya uğrayanın yanında yer almaktan çekinmemiştir. Mozi'nın amacı, ne pahasına olursa olsun saldırganlığı durdurmak ve savaşı önlemektir."* (Okay, 2004: 28-29)

> ayrılmamak gerekir ki Gök'ün arzusu yerine getirilmiş olsun. Gök'ün arzusu yerine getirildiğinde Gök de bizlerin arzusunu yerine getirir.[121] Gök'ün arzu ve iradesine uymak demek, bir standart olarak doğruluğu kabul etmek demektir. Gök'ün arzu ve iradesine karşı çıkmak demek, bir standart olarak baskıyı kabul etmek anlamına gelir.[122]

Bu demektir ki, ahlaki eğilimlerde belirleyici ölçüt Gök'ün emridir (天命). Aynı zamanda Mozi, özdüşünümle (修身) Gök emrine (天命) uyulduğu zaman Gök (天) tarafından mükâfatlandırılmayı; Gök emrine (天命) uyulmadığı zaman Gök (天) tarafından cezalandırılmayı açıklar. Bu yaptırım yalnızca halkı değil; Gök'ün Oğlu (天子) vasfıyla Gök'e (天) en yakın atfedilen hükümdarı da kapsar. Dolayısıyla hiyerarşik sistemde hanedan mensuplarından başlayan yaptırım, toplumdaki her kesime "eşit" bir biçimde uygulanır:

> Gök'ün Oğlu iyi olursa; Gök tarafından ödüllendirilir. Gök'ün Oğlu kötü olursa Gök tarafından cezalandırılır.[123] İnsanları seven, onlara fayda sağlayan ve Gök'ün emrine uyan herkes, Gök tarafından ödüllendirilir. Öte yandan insanlardan nefret eden, onlara eziyet eden ve Gök'ün emrine karşı çıkan herkes Gök tarafından cezalandırılır."[124]

121「天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃為天之所欲也。我為天之所欲，天亦為我所欲。」 (**墨子 Mozi**, 2011, Bölüm 7/ 1:2)
122「順天意者，義政也。反天意者，力政也。」(**墨子 Mozi**, 2011, Bölüm 7/1:6)
123「天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之。」(**墨子 Mozi**, 2011, 7/2:2)
124 「曰愛人利人，順天之意，得天之賞者有之；憎人賊人，反天之意，得天之罰者亦有矣。」 (**墨子 Mozi**, 2011, 7/2:8)

Mozi'ya göre Gök'ün (天) yaptırımında ayrım yoktur, herkese karşı adil ve eşittir; tıpkı her şeyi kuşatan sevgiyle (兼爱) tüm insanları yansız bir biçimde kucaklaması gibi. (Lai, 2008: 65) Önemli olan Gök'ün emrine (天命) uymaktır. İnsan (人) Gök'ün emrine (天命) uyduğu sürece toplumsal düzen sağlanır. Bu noktada, insan davranışlarının belirli bir ölçüyü aşmadan, yani aşırılığa kaçmadan şekillenmesi mühimdir. Mozi şöyle der:

> Bilge insan tutumlu iken alçak insan savurganlığa düşkündür. Tutumluluk refah düzeyini yükseltirken savurganlık felakete sürükler. Eşler arasında [bile] ölçülülük var olduğunda Gök ve Yer uyum içinde kalacaktır. Rüzgâr ve yağmur aşırı olmadığında bitkiler olgunlaşacaktır. Giyim konusunda aşırılıktan kaçınıldığı zaman insan vücudu rahatlığa kavuşacaktır. [125]

Tutumlu olmak (儉節), aşırılıktan kaçınmanın gereğidir. Kozmogonik yapılanmada Gök (天) ve Yer (地) arasındaki denge, belirli bir ölçü ve standarda bağlı olarak sürekliliğini sağlar. Bunu takiben insan (人), kozmos düzeninin korunması için aşırılıktan kaçınmalıdır; aksi halde ideal insanın (君子) zıttı alçak insana (小人) dönüşür ve toplumda düzensizlik baş gösterir. Dolayısıyla bu görev yine hükümdara düşer:

> Çünkü yöneticiler, erdemli olanı yüceltmedi ve yetenekli olanı bir makama getirmedi. Bir ülkede bilge insan sayısı çoksa; o ülkede düzen sağlanır; fakat bir ülkede bilge insan sayısı azsa; o

[125]「聖人之所儉節也，小人之所淫佚也。儉節則昌，淫佚則亡。夫婦節而天地和，風雨節而五穀孰，衣服節而肌膚和。」(**墨子 Mozi**, 2011, 1/ 6:9)

> ülkede karmaşa doğar. Haliyle büyük insan [hükümdarın] görevi, toplumda bilgelerin sayıca artmasını sağlamaktır.[126]

Hükümdarın öncelikli görevi, toplumdaki düzeni sağlamaktır. Ülkede hükümdar, yöneticiler ve hanedan mensupları bilge olmalıdır; böylece halk da bilge olabilir ve sosyal nizam kurulabilir. Toplumsal düzen, Dao'a (道) uygun olmalıdır; yoksa siyasal yapı bozulur, sosyal yaşam sekteye uğrar ve ülke kaosa sürüklenir. Bunu engellemek için ideal insan (君子) temsili hükümdar, öncelikle Gök'ün emrini (天命) yerine getirerek sıradüzendeki herkese örnek olmalıdır:

> Yeryüzünün ideal insanı Dao'a uymayı ve insanlara fayda sağlamayı gerçekten arzu ediyorsa insancıllık ve doğruluğu temel almalı, Gök'ün iradesine karşı gelmemelidir.[127]

Mozi'ya göre Konfuçyüs öğretisindeki insancıllık (仁) ölçütü, doğrulukla (義) birlikte tarafsız sevgiyi (兼爱) uygulayan insanı tasvir eder. (Feng, 1966: 53) Bu açıdan Ru ekolünde De (德) kazanımı için temel kabul edilen insancıllık (仁) ve insancıllığın (仁) edimlere aktarımı doğruluk (義), Mo ekolünde tarafsız sevginin (兼爱) tamamlanmasına katkı sağlayan standartlardandır. Toplumsal istihdam adına hiyerarşik düzende herkesin karşılıklı olarak uygulaması gereken tarafsız sevgi (兼爱), bu yönüyle Mozi öğretisinde tüm ölçütlerin temel dayanağıdır:

---

[126]「是在王公大人為政於國家者，不能以尚賢事能為政也。是故國有賢良之士眾，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在於眾賢而已。」(**墨子 Mozi**, 2011, 2/1:2)

[127]「天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。」 (**墨子 Mozi**, 2011, 7/2:3)

> Yeryüzünde herkes birbirini karşılıklı olarak sever, beylikler birbirine saldırmaz, haneler birbirini rahatsız etmez, haydutlar etrafta kol gezmez, hükümdar ve yöneticiler ile baba ve oğullar sıradüzene uyarsa düzen sağlanmış olur. Bu nedenle yeryüzü karşılıklı sevgiyle yönetilirse düzen; yeryüzü karşılıklı nefretle yönetilirse kaos var olur. Bundan dolayı Mozi ısrarla; *"insanları sevin, bu kadar basit!"* der. [128]

Nitekim Mo ekolünde De (德) kazanımı için belirlenen yöntemin tarafsız sevgi (兼爱) olduğu görülür. Mozi'nın *"Gök ile Yer arasında yaşayan her canlı, Gök-Yer uyumunun Yin-Yang dengesiyle etrafı denizlerle çevrili kara kütlesinde yaşar"*[129] sözü, evrendeki düzenli işleyiş içinde insanın konumunu açıklar. Buna göre insan (人), Dao'a (道) uygun davranışla ülkeye hâkim olan kaosu sona erdirebilir. İnsandan (人) beklenen ise, öncelikle Gök'ün emrini (天命) yerine getirmesi ve tarafsız sevgiyi (兼爱) davranışa dönüştürmesidir. (Hansen, 1992: 128) Akabinde bu davranışı, insancıllık (仁) ile doğruluğa (義) uygun; saldırganlığa karşı (非攻) ve aşırılıktan uzak (儉節) bir biçimde sıradüzene (孝) uyarak özdüşünümle (修身) tamamlamasıdır. Böylece insan (人), Gök (天) tarafından ödüllendirilir. Aksi takdirde Gök'ün emrine (天命) uyulmadığı için ülkeye siyasal ve sosyal düzensizlik hâkim olur ve insan (人), Gök (天) tarafından cezalandırılır.

[128]「若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故子墨子曰：「不可以不勸愛人者，此也。」 (**墨子 Mozi**, 2011, 4/1:5)

[129]「凡回於天地之間，包於四海之內，天壤之情，陰陽之和。」 (**墨子 Mozi**, 2011,1/6:8)

2.4. Fa Düşünce Ekolündeki Politik Perspektif

Çin felsefesinin dört temel ekolü arasında önemli bir yerde bulunan ve Savaşan Beylikler döneminde ortaya çıkan Fa ekolü, temsilcisi Hanfeizi 韩非子(M.Ö.280-M.Ö. 236)[130] ile birlikte anılan düşünce akımdır. Fa ekolü, ülkedeki kaos ortamının "sert yasa" ve "katı kurallar" yoluyla sona ereceğini ön gören bir öğretiye dayanır (Creel, 1953: 135). Bu öğretinin temeli, ekole de adını veren "法 *fa*"[131] ilkesidir. Bu ilke doğrultusunda Fa ekolü, toplumsal düzenin sağlanması yolunda öncelikle politik sisteme odaklanır.

Hanfeizi, Dao, Ru ve Mo ekollerinin daha çok halkın refahına odaklandığı; bu nedenle siyasal düzenin sağlanması noktasında yetersiz kaldığını; oysa mühim olanın ülkenin refahı olduğunu savunur. Profesör Roger Ames, *"Hükümdarın yönetimi, hükümdar tarafındandır ve hükümdar içindir"* söylemiyle bu görüşü açıklar. (Ames, 1983: 50) Bu bağlamda Hanfeizi öğretisinde "hanedanlık" temeline dayanan siyasal düzenin gelişiminde yasa (法) anlayışı ve ödül-ceza (赏罚) prensibi esastır.

---

[130]Hanfeizi (韩非子) (M.Ö.280-M.Ö.236), Savaşan Beylikler döneminde yaşayan ve öğretisiyle kendisinden sonra kurulan hanedanlıkların politik yapısına yön verdiği bilinen önemli bir Çinli düşünürdür. Fa ekolünün *'sembol kişisi'* olarak anılan Han Feizi, kendi adını taşıyan kitabıyla birlikte Çin felsefesi ve Çin tarihinde çarpıcı bir nitelik kazanmıştır. Fa ekolünün ilkelerini bir araya getirerek "yasa" temelli bir politik sistem haline getiren kişi, Hanfeizi'dır. Ayrıca Hanfeizi, geleneksel Çin düşüncesinin son filozoflarından biri olmakla kalmamış; Qin Hanedanlığı (M.Ö.221-M.Ö.206) hükümdarı ve Çin'in "ilk imparatoru" unvanını taşıyan Qinshi Huangdi 秦始皇帝 (M.Ö.260-M.Ö.210)'nin en etkin yol göstericisi olarak anılagelmiştir. (Hansen, 1992: 344)

[131] "法 *fa*" sözlük kapsamında; "hukuk", "kanun", "yasa", "kural", "kaide", "yöntem", "metot", "gidişat", "yol", "standart", "ölçüt", "norm" vb. gibi çok sayıda anlamı karşılar. (Schuessler, 2007: 228) Ayrıca "法 *fa*" teriminin oldukça uzun bir tarihçesi vardır ve bilinen ilk anlamları "model" ile "metot"tur. (說文解字 Shuowen Jiezi, 6) Bununla birlikte Han Feizi'daki "法 *fa", "hükümdar tarafından belirlenen kurallar ya da normlar*" gibi bir kavramı ifade eder. (Harris, 2011: 74) Bu açıdan bakıldığında "法" kavramını "yasa" olarak tanımlamak hiç de yanlış olmayacaktır. Zaten Fa ekolünün "Yasacılar" , "Kanunculuk", "Yasa ekolü" gibi tercümelere iten asıl unsur da budur.

2.4.1. Hanfeizi'nın "Yasa" Anlayışı ve "Ödül-Ceza" Prensibi

Hanfeizi, toplumdaki hiyerarşik sistem dâhilinde hükümdarın statüsündeki ayrıcalığı ve ülkedeki egemenliğin üstünlüğünü vurgulayan bir devletçilik anlayışını savunur. (Schwartz, 1985: 336).

> Hiç kimse, soylu kesimden daha değerli değildir; hiçbir şey tahttan daha saygın değildir; hiçbir şey egemenliğin otoritesinden daha güçlü değildir ve hiçbir şey hükümdarın statüsünden daha üstün değildir.[132]

Buradan asıl amacın hanedanlığın devamlılığı olduğu anlaşılabilen Hanfeizi öğretisinde belirlenen ilk kural ise, Dao'a (道) uygun bir siyasal düzendir. Bu düzenin sağlanmasında Gök-Yer (天命) uyumu ön planda tutulmuş ve böylece ideal insan (君子) temsili hükümdarın öncelikle bu uyumu koruyan devlet yönetimi şekli zorunlu kılınmıştır:

> Dao, evrendeki her şeyin başlangıcıdır. Doğru ve yanlışın disiplinidir. Bu nedenle hükümdar, başlangıcın farkında olarak her şeyin kaynağını bilir ve yönetimde disiplini koruyarak iyi ile kötünün kaynağını da bilir. [133]

[132]「萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 4/1: 30)
[133]「道者、萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 5/1: 34)

> Ülke yönetiminde başarılı olan eski dönem [hükümdarları] insanlara ödül ve ceza prensibini Gök'ün yoluna uygun olarak uygulamıştır.[134]

Bu sözlerle Hanfeizi, önceki dönemlerde Dao'a (道) uygun bir siyasal düzenin varlığından bahseder. Mecvut düzenin bozulmasına yol açan asıl neden, insanın (人) içgüdüsel arzularına (欲) yenik düşmesidir. Aşırı uçlara sevk eden bu arzular, bencilliğin (私) artmasına yol açmış, Gök'ün emrinden (天命) uzaklaştırmış, hükümdar başta olmak üzere ülke yönetimindeki herkes otoritesini kaybetmiş ve ülke kaosa sürüklenmiştir. Bu yüzden Hanfeizi öğretisindeki yasa (法) bu kaosu sonlandırabilir:

> Yasa ve hükümlerin yürürlüğe girmesiyle bencillik ortadan kalkar. Yasa ve hükümler uygulandığında bencillik [yolu] terkedilebilir. Çünkü bencillik, yasaları bozan kaosu yaratır.[135]

Bu çerçevede yasa (法), bencilliğini (私) yok edebilecek bir uygulamadır. Hanfeizi, Ru ekolü temsilcilerinden Xunzi'nın öğrencilerindendir ve düşünürün "*insan doğası kötüdür* (人性恶)" kuramını öğretisi kapsamına almıştır. Hanfeiz'ya göre insan doğuştan "kötü" ve "bencil" eğilimlere sahiptir. Yasa (法) ile insan (人), kötü ve bencil doğasından uzaklaşabilir, ülkedeki kaos bitebilir. (Chan, 1963a: 252) Hanfeizi, *"bu nedenle düzenin kaynağı yasa; kaosun kaynağı bencilliktir"*[136] sözüyle bu savını destekler. Doğuştan bencil

[134]「聞古之善用人者，必循天順人而明賞罰。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 27/1: 301)
[135]「夫立法令者，以廢私也。法令行而私道廢矣。私者，所以亂法也。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 45/4: 652)
[136]「所以治者，法也；所以亂者，私也。」(**韩非子 Han Feizi,** 2010, 45/4:652)

güdülere sahip birinin ülke yönetiminde söz sahibi olması, toplumsal düzensizliğin başlıca sebebidir. Çünkü bencil bir hükümdarın tek rolü, siyasal düzeni sarsmaktan ibarettir:

> İnsan, doğası gereği meşakkatten nefret eder ve kolay olanı sever. İnsan, kolay olanı yapmaya devam ettiği sürece topraklar harcanır, topraklar harcandıkça toplumda düzensizlik baş gösterir, toplumda düzensizlik baş gösterdiğinde ülke kaosa sürüklenir.[137]

Hanfeizi'da bu sözler, insan doğasının "nasıl" olduğuna dair ipuçları taşır. Burada, insanın doğası gereği zorluklardan kaçtığı, basit ve kolay olanı tercih ettiği ve yalnızca çıkar odaklı hareket ettiği için toplumda kargaşanın baş gösterdiği anlatılır. Hanfeizi, *"arzudan daha büyük bir suç yoktur"*[138] derken '*insandaki bencil arzular neden kontrol altına alınmalıdır?'* sorusuna; *"insan doğası kaostan zevk alır ve yasadan kaçar"*[139] derken ise, *'yasa neden var olmalıdır?'* sorusuna yanıt verir.

Nitekim Hanfeizi'da yasa (法), siyasal ve toplumsal düzeni sağlayan; bencillik (私) ise, siyasal ve toplumsal çöküşe yol açandır. Buna göre ülke yönetiminde hükümdarın bencil arzularından uzaklaşması şarttır; aksi takdirde kaos kaçınılmazdır. O zaman, siyasal düzende yasaların üstün gelmesi için aslında "ne" gereklidir? Hanfeizi'da bu sorunun yanıtı, kaos ortamıyla düzen ortamı arasındaki dengeyi sağlayan "ödül-ceza (赏罚 shangfa)"

[137]「夫民之性，惡勞而樂佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂而賞刑不行於天下，者必塞。」(**韩非子 Han Feizi** 2010, 54/2:759)
[138]「罪莫大於可欲。」(**韩非子 Han Feizi,** 2010, 21/2: 223)
[139]「夫民之性，喜其亂而不親其法。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 54/ 1: 757)

prensibidir. Denge, yasalara uymak ile uymamak arasında kesin bir sınırın belirlenmesi anlamına gelir. *"Öyle ki ülkenin yasalarla yönetilmesi; doğruyu övmek [methetmek], yanlışı ise kınamak [suçlamaktır]."*[140] Bu söylemde yasaların uygulanma yöntemi olarak açıklanan ödül-ceza (赏罚) prensibi, yasalara uyanların ödüllendirilmesi ve yasalara uymayanların cezalandırılması esasına dayanır. (Chan, 1963a: 255; Schwartz 1985: 244-246). Böylece "iyi" ve "doğru" olan ile "kötü" ve "yanlış" olan arasındaki ayrım yapılabilir:

> İnsanda iyi ve kötü duygular olduğu için ödül ve ceza gereklidir. Ödül ve ceza uygulanabilir olduğunda, yasaklamalar ve hükümler yürürlükte olacak ve böylelikle siyasal düzen sağlanacaktır.[141]

Hanfeizi, "ödül-ceza (赏罚)" prensibinin gerekliğini '*cezalardan korkmak ve ödüllerden faydalanmak'* olarak ifade eder. (Duyvendak, 1928; Watson, 2003) İnsan (人), bencil (私) doğasının getirdiği arzuları (欲) kontrol altında tutmaması halinde "ceza" yaptırımlarının farkında olmak zorundadır ve eğer bencil (私) güdülerden arınmayı başarabilirse karşılığında "ödül" alacağını bilmelidir. Hanfeizi, *"doğru olanı yükselt; yanlış olanı cezalandır; böylece değerli ve iyi olan görevinde ilerleme kaydeder; hain ve kötü olan ise mevcut görevinden azledilmiş olur"*[142] sözüyle bir yöntem olarak ödül-cezanın (赏罚) iyi ile kötü ve doğru ile yanlışın ayırt edici niteliğini vurgular. Ayrıca bu

[140]「故以法治國，舉措而已矣。」(**韩非子**, **Han Feizi**, 2010, 6/5: 50)
[141]「人情者有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立， 而治道具矣。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 48/1: 681)
[142]「是在焉，從而舉之；非在焉， 從而罰之。是以賢良遂進而姦邪並退，故一舉而能服諸侯。」(**韩非子 Han Feizi,** 2010, 44/8: 636)

yöntem, ülke yönetiminden halka dek uzanan sıradüzende (孝) "eşitlik" ve "adalet" kuralına göre uygulanmalı; yasaklamalardaki ayrımlar dikkate alınmalıdır:

> Yasalar sert; ayrımlar ise mutlak olmalıdır. Eğer devlet yönetiminde düzen varsa halk güvendedir; eğer devlet yönetiminde kargaşa varsa ülke tehlikeye sürüklenir. Sert yasalar insan duygularına temas eder, hafif yasaklar ise gerçeklerden uzaklaştırır."[143]

Benzer şekilde;

> Eğer cezalar ağır; ödüller ise az olursa bu, hükümdarın halkını sevdiği anlamına gelir ki halk, ödüller için ölümü göze alabilir. Eğer ödüller çok; cezalar ise hafif olduğunda bu, hükümdarın halkını sevmediği anlamına gelir ki halk, ödüller için asla ölümü göze almaz.[144]

Hanfeizi'ya göre cezaların ağır; ödüllerin az olması, cezalandırmaya karşı direnilmesi ve neticesinde ödüllerin elde edilebilmesine zemin hazırlar. Ancak cezaların hafif kalması ve ödüllerin çok olması, cezalandırmadan korkulmadığı ve bu nedenle ödüllerin elde edilebilmesine ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir. Burada vurgulanan, cezaların belirleyici bir biçimde katı ve sert olması; yaptırımlardaki sonuçlara

[143]「則法必嚴以重之。夫國治則民安，事亂則邦危。法重者得人情， 禁輕者失事實。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 55/1:761)
[144]「重刑少賞，上愛民，民死賞；多賞輕刑，上不愛民，民不死賞。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 53/3: 755)

odaklanılması ve ödüllere yönlenebilmeyi sağlamaktır. *"Öldürmekle kastedilen ceza; ödüllendirmekle kastedilen ise takdirdir"*[145] Bu açıklamadan yola çıkarak "iyi" ve "doğru" olana mükâfat vermek ödül; "kötü" ve "yanlış" olana ağır yaptırımlar uygulanması ise ceza olarak açıklanır. (Feng, 1966: 160) Böylece "iyi" ile "kötü" arasındaki ayrım yapılabildiği gibi "doğru" ile "yanlış" olanın net çizgilerle belirlenmesi de sağlanmış olur.

Her kim doğru işler yapıyorsa o kişi takdir edilecek ve her kim yanlış işler yapıyorsa o kişi cezasını çekecektir. Hanfeizi öğretisinde ödül-ceza (赏罚) yöntemi, bu yönüyle bir sistem haline gelir. Tıpkı yasalar (法) gibi, insanlar arasında hiçbir ayrım gözetmeksizin toplumdaki herkesi kapsayan bir biçimde uygulanması şarttır. Burada en büyük görev yine hükümdara düşer. Profesör Wei Keng Liao, *"The Complete Works of Han Fei Tzu"* adlı eserinde bu uygulamayı şu şekilde anlatır:

> Yasa, resmi makamlarda beyan edilen emir ve hükümleri içerir. Ödül ve ceza, halkın gözünde kesin çizgilerle belirlenir; emir ve hükümlere uymayanların cezai yaptırımları açığa çıkar. Böylesi bir düzen, hükümdarın kabul etmesi ve yöneticilerin örnek alması gerekendir. Eğer ki hükümdar, düşüncesizce hareket ederse çöküntü üstün gelecektir. Eğer yöneticiler, yasalara aykırı davranırsa kaos baş gösterecektir. Bu nedenle hiçbirinden vazgeçilemez; çünkü bunlar, hükümdarın uygulamalarıdır. (Liao,1939: 212)

[145]「殺戮之謂刑，慶賞之謂德。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 7/1: 52)

Buradan, hükümdarın yasa (法) ve yasaklara bağlı kalması, ödül-ceza (赏罚) yöntemini en uygun biçimde belirginleştirmesi ve siyasal otoriteyi bu uygulamayla örtüşen bir yapıda sağlaması gerektiği sonucuna ulaşılır. Buna dayanarak Hanfeizi, siyasal düzeni koruyan "güvenliğin yedi yolu (安術有七)" ve siyasal düzensizliğe yol açan "tehlikenin altı yolu (危道有六)" metotlarını anlatır:

> Güvenliğin Yedi Yolu:
>
> Birincisi, doğru ve yanlışı belirlemede ödül-ceza; ikincisi iyi ve kötüyü ayırmada lütuf ve bela; üçüncüsü yasa ve yasakları uygulamada yaşam ve ölümdür. Dördüncüsü erdemli ve erdemsiz ayrımında sevgi ve nefret; beşincisi aptal ile bilge farkında itibar ve itibarsızlıktır; altıncısı, ölçü ve sınırda kasıtlı ve kasıtsızdır. Yedincisi ise, güvenilir olmak ve hilekârlıktan uzak durmaktır.
>
> Tehlikenin Altı Yolu:
>
> Birincisi sınırların güvenliğini tehdit eden kararlar almak, İkincisi yasalara uygun davranışların dışına çıkmak, üçüncüsü insanların karşılaştığı tehlikeli durumlardan menfaat sağlamak, dördüncüsü insanların uğramış olduğu felaketlerden keyif almak, beşincisi insanların güvenliğini tehlikeye atmak, altıncısı ise, sevilen kişilerle samimiyeti koruyamamak ve nefret edilen kişilerle araya mesafe koyamamaktır.[146]

[146]「安術： 一曰賞罰隨是非，二曰禍福隨善惡，三曰死生隨法度，四曰有賢不肖而無愛惡， 五曰有愚智而無非譽， 六曰有尺寸而無意度，七曰有信而無詐。

Hanfeizi'da bu metotlar, ülke yönetimindeki temel anlayışın yasa (法) üzerine kurulu olması gerektiğini detaylandırır. Yasa (法), insanın doğuştan gelen kötü ve bencil doğasının iyi ve erdemliliğe dönüşümüne uygundur; aynı zamanda ülke yönetiminin temel prensipleriyle doğrudan bağdaşır. O zaman Hanfeizi'ya göre devlet idaresindeki en doğru yöntem, yasaların ödül-ceza (赏罚) dengesiyle sağlanmasıdır; aksi durumların tümü siyasal düzeni bozan, toplum yaşamını zora sokan ve ülkeyi felakete sürükleyen neticeler içerir. Hanfeizi, *"bir ülke, ne tamamen güçlü ne de tamamen zayıftır; eğer ki yasalar güçlüyse ülke de güçlü olur; eğer ki yasalar zayıf ise ülke de zayıf olur"*[147] derken ülkeyi güçlü kılan asıl faktörün yasa (法) olduğunun bir kez daha altını çizer. Bir başka açıklaması ise şöyledir:

> Yasa, idari işlerin kaynağı; idari işler başarının kaynağıdır. Yasa koymak zordur; fakat doğru olan zoru başarmaktır. Başarı zarar getirir; ama doğru olan otoriteyi arttırarak zararı azaltmaktır. Zorluk olmadan yasa olmaz, zarar olmadan otorite kurulmaz, yeryüzünde hiçbir şey olmaz.[148]

Demekki ülke yönetimindeki başarının kaynağı, güçlü bir otorite; güçlü bir otoritenin kaynağı yasadır (法). Buna göre, ideal insan (君子) temsili hükümdar, yasa (法) uygulaması ve ödül-ceza (赏罚) yöntemiyle Dao'a (道) uygun ve Gök-Yer (天地)

危道： 一曰斲削於繩之內，二曰斲割於法之外，三曰利人之所害，四曰樂人之所禍，五曰危人於所安，六曰所愛不親，所惡不□。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 25/2,3: 288-289)

147「國無常強，無常弱。奉法者強則國強，奉法者弱則國弱。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 6/1: 41)

148「法所以制事，事所以名功也。法有立而有難，權其難而事成則立之；事成而有害，權其害而功多則為。無難之法，無害之功，天下無有也。」 (**韩非子 Han Feizi**, 2010, 47/5: 673)

uyumuyla uyumlu olarak hanedanlığın devamlılığını sağlamalıdır. (Duyvendak, 1928: 193, 243; Hansen 1992: 206-209) Hanfeizi, *"eski dönem insanları Gök ve Yer'i izlerdi, Gök'ün iradesine karşı gelmezdi, bencilliğe yenik düşmezdi, ülkedeki kaosu yasayla önlerdi, doğasına zarar vermezdi"*[149] sözüyle Doğu Zhou öncesinde kozmos düzeniyle toplum düzeni arasındaki koşutluğun sağlandığına değinir. Aynı zamanda yöneticilerin ülkeyi kaosa sürükleyen bencil (私) güdülerden uzak kalarak yasalara (法) uyduğunu vurgular. Öte taraftan Fa ekolünde insan (人), bencil eğilimlerle dünyaya gelir ve bu sebeple kötüdür (恶). İnsanın kötü olan doğası (人性恶), yalnızca yasa (法) temelli bir siyasal düzenle iyiye (人性善) dönüşebilir.

Nihayetinde Dao'a (道) uygun seküler davranıştaki De (德) kazanımı, Hanfeizi öğretisinde yasa (法) temelli bir anlayış üzerinden ilerler. Bilişsel ve davranışsal gelişim ekseninde insan (人) öncelikle doğuştan gelen bencil (私) güdülerinden ve içgüdüsel arzularından (欲) arınmalıdır. Aksi halde seküler davranışta De (德) kazanımı sağlanamaz ve ülke kaosa sürüklenir. Yasa (法) üzerine inşa edilen politik sistemle siyasal otorite sağlamlaşır ve sosyal yaşamın refah seviyesi olumlu etkilenir. (De Bary ve Bloom, 1999: 241-256) Mühim olan hükümdarın yasakları net bir biçimde belirlemesi, eşit ve adil bir metotla uygulanmaya koymasıdır. Dolayısıyla insandan (人) beklenen yasa (法) temelli siyasal yapılanmada ödül-ceza (赏罚) prensibine uygun olarak edim ve eylemlerini düzenlemesidir. Ancak bu şekilde siyasal ve toplumsal düzen yeniden kurulabilir.

[149]「古之全大體者：望天地，不逆天理，不以私累己；寄治亂於法術，不傷情性 。」(**韩非子 Han Feizi**, 2010, 29/1 : 313

3. BÖLÜM

KLASİK METİNLERDE İNSANA YÜKLENEN BETİMSEL VE ANLAMSAL AÇIKLAMALARIN TAHLİLİ

Geleneksel Çin düşüncesinin temel yapı taşları olarak kabul edilen dört büyük ekolde insan (人), kozmos düzen ile toplum düzeni arasında kurulan koşutlukla ilişkilendirilmiştir. Buna göre evreni ve varlığı yaratan Dao'a (道) uygun davranışın gereği De (德) prensibiyle bağdaştırılan insan (人), Gök-Yer (天地) uyumunun korunmasından sorumlu tutulmuştur. Bu yaklaşım, ekoller arasında beliren ortak görüşlerden biri olarak dikkati çekmiştir. Bir diğeri, ideal davranış formunun ülkeyi yöneten hükümdar üzerinden anlatılması olmuştur. Bunun sebebi, hükümdarın ideal insan (君子) olarak halka örnek olması gerektiğine dayandırılan inanıştır. Çin'de hükümdar Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil ettiği için Gök'ün Oğlu (天子) vasfına sahiptir. Dolayısıyla kozmos düzenine uygun bir toplum düzeninde öncelikli görev ve sorumluluk hükümdara aittir.

Öte yandan insana (人) verilen görevlerin belirlenmesi aşamasında ekoller arası yöntem farklılıkları gözlemlenmiştir. Bu farklılıklar, iyi-kötü ile doğru-yanlış ayrımına isnat edilen ahlaki eğilimlerin edim ve eylemlere "nasıl" aktarıldığı hakkındadır. Bu noktada Dao'a (道) uygun seküler davranıştaki De (德) kazanımı, farklı metotlarla açıklanmıştır. Laozi düşüncesinde, insanın (人) Dao'dan (道) çıkıp yine Dao'a geri dönüşü (回歸道) sürecinde, edimsiz eylemle (无为) dünyevi yaşamını belirlemesi gerektiği

anlatılır. Konfuçyüs öğretisindeki büyük birlik (大同) fikrinde bilgelik (知), insancıllık (仁) temelinden ilerleyen ahlaki ölçütlere dayandırılır. Mozi kanadında saldırganlığa karşı (非攻) tutumla birlikte gelişen tarafsız sevginin (兼爱) özdüşünüm (修身) yoluyla edimlere yansıması açıklanır. Hanfeizi'da ise, doğuştan kötü (恶) olan insanın iyi (善) eğilimleri kazanması, yasa (法) anlayışına dayanan ve ödül-ceza (赏罚) yöntemiyle sağlanan siyasal düzene bağlanır.

Yöntemsel farklılıklar, bilişsel ve davranışsal gelişim sürecine isnat edilen edimsel eylem normlarıdır. Buna rağmen, kozmos düzeniyle uyumlu toplum düzeninde insana (人) atfedilen konum aynı amacın izlerini taşır. Öz benlikteki De'nın (德) ahlakiliğe atfedilmesi ve ahlaki davranışın içgüdüsel arzu (欲), bencillik (私) ve kibir (驕) gibi güdülerden arınmaya bağlanması, ekollerde rastlanan ortak vurgudur. Gök düzenine (天道) uygun Yer düzeni (地道), Gök'ün emrine (天命) uyma, hükümdardan halka uzanan hiyerarşik yapıda Li kuralları (礼) ve beşeri ilişkilerin tanziminde ölçülü olmanın gereği, ideal davranış için belirlenen diğer metotlar arasındadır. Düşünürler arasındaki fikir ayrılıkları, bu metotların gereklilik derecesinde ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlığın nihai sonucu, Çin düşünce geleneğinde insana (人) yüklenen betimsel ve anlamsal çeşitliliktir.

İnsanın (人) tanım ve tasviri, Dao ekolündeki metafizik düşünce çerçevesinde '*ontolojik'* ve '*kozmolojik'* bir algı gösterirken Ru ekolünün toplum yaşamına odaklanan bilgelik öğretisi, '*epistemolojik'* ve '*sosyolojik'* bir algıya yaklaştırmıştır. Mo ekolünün

barışçıl yaklaşımda beşeri ilişkilere temas eden görüş '*sosyolojik'* algı yaratırken Fa ekolünün siyasal sisteme yoğunlaşan anlayışı '*sosyo-politik'* bir algıyı çağrıştırmıştır. Bu bağlamda Çin düşüncesinde insanın (人) betimsel ve anlamsal açıdan aslında "nasıl" tanımlandığını tespit etmek gerekmektedir.

Bu bakımdan Çin felsefesinin en değerli hazinesi sayılan klasik metinler kapsamında "insan" manasını doğrudan karşılayan "人 *ren*" teriminin etimolojik analizi önemlidir. Klasik metinler, Çin'deki tarihsel gelişime kültürel açıdan ışık tutan, hem düşünsel hem de yönetsel açıdan öncelikli sayılan, siyasal ve sosyal bilginin standardı olarak kabul edilen eserlerdir.[150] Klasik metinlerin en önemli özelliklerinden biri, Çin toplumunun kozmos algısı, dünyaya bakış açısı, toplum yaşayışı ve ahlaki yaratılışı gibi konular hakkında "ne" gibi yargılar taşıdığına dair ipuçları barındırmasıdır. (Lai, 2008: 200-212) Geleneksel Çin düşüncesinin temel dayanağını oluşturan Dao (道), Yin-Yang (阴阳) dengesi, beş element (五行) döngüsü ve Gök-Yer (天地) ikiliğiyle ilgili açıklamalar, eserler kapsamında ayrıntılı bir perspektifle ele alınmıştır. Bu bağlamda Gök (天) ile insan (人) arasındaki ilişkinin en açık tasvirleri klasik metinlerde yer almaktadır. (Chan, 1963a: 4) Nitekim bu külliyat, insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğinin çözümlenmesi adına birincil sırada yer almaktadır.

[150] Bu metinler, milattan önce üç yüzlü yıllarda oluşmaya başlayan Dört Kitap (四书) ile Beş Klasik (五经) eserlerinin bir araya gelmesinden oluşur. Sonraki süreçte klasikler, hanedanlık bünyesinde gerçekleşmiş olan sınavların müfredatını içermiştir. (De Bary ve Bloom, 1999: 317-318) Bu sınav sistemi, Sui (581-618) ve Tang (618-907) dönemlerinde uygulamaya alınmış üç kademeli bir dizi sınavdan meydana gelir. Bu sistem, 20. yüzyılın başlarına kadar yönetimin ve bürokrasinin kadrolarını yetiştirmiştir. (Kırilen, 2015: 61) Klasiklerin bu önemi, Han Hanedanlığı (M.Ö.206–M.S.220) dönemine dek uzanır. Özellikle hükümdar Han Wu Di (漢武帝) (M.Ö.156-M.Ö.87) zamanında eserler, politik sistemin temel kaynağı haline gelmiş; bu dönemi takiben hukuki sistem ve hiyerarşik düzen gibi mevzulara nüfuz etmiş; böylece hem siyasal hem de sosyal alanda her açıdan etkili olmuştur. Aslında, günümüzde hala klasik metinlerin yansımalarını görmek mümkündür; çünkü eğitim sistemi asırlar boyunca bu eserlere dayanılarak geliştirilmiştir.

3.1. Dört Kitap ve Beş Klasik Eserlerinde "Ren 人" Kavramı Analizi

Klasik metinler, erken dönem Çin düşüncesinin kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik niteliklerinin bir arada görülebileceği önemli eserlerdir. Aynı zamanda Çin ulusunun geleneksel yapısı, düşünce alışkanlığı ve toplumsal değerlerine ilişkin görüşler, bu eserlerin başlıca konularını oluşturur. Bunun anlamı, Konfuçyüs'ün Çin düşüncesinin özünü şekillendiren yapıyı inşa etmesi ve sonraki dönemlerdeki felsefi gelişmelerin şablonunu belirlemesidir. (Chan, 1963a: 14) Bu şablona göre insan (人), kozmostaki düzen (道) ile dünyadaki düzenin karşılıklı uyumuyla kurulması gereken ideal toplum ve ideal yönetim arasındaki beşeri ilişkilerin başlıca modeldir.

Çin düşüncesinde uyum, Gök (天) ile Yer (地) arasındaki ilişkiye dayanır. İnsan (人) ise, bu ilişkinin merkezinde konumlanarak uyumun temsili olarak açıklanır. Konfuçyüs, bu uyumun korunmasında, kozmosun doğal yollarla süregelen işleyişinde bir '*kendiliğindenlik'* oluşumundan ziyade; somut varlıksallığın fiziksel örneği olan insana (人) yönelir. Konfuçyüs öğretisinin insan (人) odaklılığını açıklayan en net ifade, *"Dao'ı yücelten insandır; Dao insanı yüceltmez"*[151] söylemidir. Buradaki en önemli vurgu, evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao'ı (道) Dao (道) yapan asıl etmenin insan (人) oluşudur. Başka bir deyişle insan (人), evrendeki düzenli işleyişi sağlayan; aynı zamanda hem koruyan hem de bozandır. Zaten insanın kozmolojik boyuta endekslenmesinin arka planında, Gök'e (天)

[151]「人能弘道，非道弘人。」(**论语 Lunyü**, 1999, Wei Ling Gong/29)

yüklenen anlamda insan davranışının varlığı yatar. (Chan, 1963a: 4) Dolayısıyla insan (人), yaşadığı dünyevi düzendeki politik, sosyal ve ahlaki alışkanlıklarının tümünde Gök'teki düzene (天道) karşı sorumludur ve bu sorumluluk Gök'ün emridir (天命). Konfuçyüs öğretisinin insana yönelttiği gerekliliklerin başında ise, kozmos düzenine perçinlenmiş bir ahlak sistemi gelir. (Barton, 1920: 83) Bu sistem, klasik metinlerin ana çerçevesini oluşturan, devletin yönetim şekli ve toplum yaşamının "nasıl" idame ettirilmesi gerektiğine dair sunulan görüşlerin bir bütünüdür. Haliyle insan davranışının öncelikli olarak Gök'ün emrine (天命) uygun olarak ahlaki eylemlerden oluşması, bu eylemlerin devlet yönetimine dâhil edilmesi ve sonuç olarak toplum düzeninin Gök'teki düzenle (天道) uyumluluğunun sağlanması esas alınır.

Buna göre kozmostaki düzenin korunması, Gök-Yer (天地) uyumunun sağlanması ve büyük birliğin (大同) sürdürülmesi görevi, Dao'a (道) uygun davranışta De (德) prensibinin yerine getirilmesiyle ilişkilendirilerek insana (人) verilmiştir. Klasik metinler bu açıdan Çin düşünce geleneğinde insan (人) için belirlenen statüyü en iyi anlatan külliyatın başında gelmektedir. Konfüçyüs öğretisinde ideal insan (君子) tanımı, *'insan gibi insan'* anlatımında kademeli sevginin temsili insancıl insan (仁人) betimlemesi, bilgeliğin en üst mertebesi bilge insan (圣人) tasviri, erdemliliğin göstergesi büyük insan (大人) ve bu yetkinliklerin hiçbirini taşıyamayan alçak insan (小人) ifadesi, klasik metinlerde insana atfedilen konum ve yüklenen anlam çeşitliliğine kanıt oluşturmaktadır. Nitekim Çin felsefesinde insanın (人) "nasıl" tanımlandığına dair kayıtlar, bu ve benzeri açıklamaların incelenmesiyle sınıflandırılabilir.

3.1.1. Dört Kitap (四书) Metinlerinde İnsan

Konfuçyüs öğretisini milattan önceki yıllarda şeklen yapılandıran temel eserler, Dört Kitap (四书)[152] kapsamında yer almaktadır. Bu metinler, Konfuçyüs ilkelerinin sistematize edilmesiyle bir araya getirilen kitaplardan oluşur. Özellikle, ahlak kuralları ekseninde gelişen bir toplum düzenini çağrıştıran bu ilkeler, Konfuçyüs'ün takipçileri tarafından toplanmış, derlenmiş ve ortaya bu klasikler çıkmıştır. Konfüçyüs'ün önemi, bir dizi görüşü sistematik hale getirmesi ve bu sistematiği öğrencilerine aktarmasıyla taçlanır. (Eberhard, 1950: 67) Dolayısıyla ortaya çıkan eserler, Konfuçyüs öğretisinin en özgün ve en güvenilir kaynakları olarak benimsenir. (Chan, 1963a: 19)

Aslına bakılırsa geleneksel Çin düşüncesinde insan (人) konusu, bu eserlerde işlenen konunun ana problemidir. Buradaki en dikkat çekici nokta, insan davranışı ve yaşayışının kozmolojik bir perspektif üzerinden ele alınarak mistik bir anlayışla toplum yaşamında "nasıl" etki yarattığıdır. Bu etkinin arka planında, kozmostaki düzene uygun bir toplum düzeni yaratma fikri yatar ve Konfuçyüs öğretisinin asıl amacını temsil eder. Buna göre toplumsal ülkü, beşeri edim ve eylemlerle bağdaştırılmış; Dao'a (道) uygun seküler davranışa isnat edilen De (德) kazanımı, bu ideolojideki temel prensip olarak belirlenmiştir.

[152] Dört Kitap (四书), İlkbahar-Sonbahar (M.Ö.771-M.Ö.476) ve Savaşan Beylikler (M.Ö.475-M.Ö.221) dönemlerinde yazıldığı düşünülen, Lunyü 论语 (Konuşmalar), Mengzi (孟子), Zhongyong 中庸 (Orta Yol Doktrini) ve Daxue 大学 (Büyük Bilgi) eserlerinden oluşur. Neredeyse tümünün Konfuçyüs'ün öğrencileri ya da yakınları tarafından derlendiği kabul edilir. Oluşma süreci milattan önce üç yüzlere tekabül eden klasikler, Song Hanedanlığı (960-1279) dönemindeki Yeni Konfuçyüsçü filozof Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) tarafından gruplandırılmış ve "Dört Kitap (四书)" adı altında toplanmıştır. (Lai, 2008: 212) Bu eserler Çin düşüncesinin başlıca kaynakları arasında olup, toplumun siyasi ve ahlaki yapısının gelişiminde büyük rol oynamıştır.

3.1.1.1. Konuşmalar Kitabı Lunyü (论语)

Konfuçyüs öğretisinin başlıca metinlerini oluşturan Dört Kitap (四书) arasında en önemli ve değerli sayılan, en çok okunan ve incelenen Lunyü (论语), Konfuçyüs'ün söylemleri ve öğrencileriyle yaptığı konuşmalardan oluşan, karşılıklı diyalogların yoğun biçimde yapıldığı bir derlemedir. Savaşan Beylikler (M.Ö.475-M.Ö.221) döneminde notlar halinde kaleme alınan, Konfuçyüs'ün müritleri tarafından bir araya getirilen eserin Han (M.Ö.206-M.S.220) döneminde son şeklini aldığı ve Song (960-1279) dönemiyle birlikte bir "felsefe çalışması" olarak kabul edildiği bilinir. Böylece farklı ellerin katkısıyla derlenen metin muhtelit bir çalışma örneği gösterir. (Loewe, 1993: 314)

Lunyü, Konfuçyüs'ün politik görüşü başta olmak üzere, ideal toplum ve ideal insan (君子) yaklaşımı, ahlakiliğe atfedilen De (德) prensibi, en üstün erdem sayılan insancıllık (仁) düşüncesi, doğruluk (義) ilkesi, doğru davranış kuralları (礼) ve bu kurallara isnat edilen diğer ahlaki ölçütler hakkındaki bakış açısını ayrıntılı biçimde anlatan kaynaktır. Toplamda 20 bölümden oluşan Lunyü kapsamında "insan" tanımını karşılayan "人 *ren*", 219 yerde geçer. Terimin kullanım alanları, "人 *ren*" ifadesinin yüklendiği farklı anlamlar neticesinde çeşitlilik gösterir. Temel prensibin "*kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma"*[153] söylemi üzerinden yürüdüğü eser, bu yönüyle beşeri ilişkilerin "nasıl" olması gerektiğine odaklıdır. Toplumu her kesimine bir sesleniş niteliğinde olan bu söylem, Konfuçyüs öğretisindeki ideal davranış örgüsünün en genel tasviridir.

[153]「己所不欲，勿施於人。」(**论语 Lunyü**, 1999, Wei Ling Gong/24)

Buna benzer bir diğer söylem, *"insanlar seni bilmiyor diye endişe etme; sen insanları bilmediğin için endişe et"*[154] açıklamasıdır. Konfuçyüs burada, yine beşeri ilişkilerdeki insan ediminin ideal formuna değinir. Buradan hareketle her iki sözün de toplum yaşamına odaklı seküler davranışın "nasıl" gerçekleşmesi gerektiği hakkında olduğu anlaşılabilir. Konfuçyüs'e göre edim ve eylemler, insandaki içselliğin dışsal göstergesidir: "*Bir insanın ne yaptığına bak, hareketlerini gözlemle, sessizliğini izle. Bir insan karakterini nasıl gizleyebilir?"*[155]

Bu sözler, insanın iç dünyasındaki her şeyin tutum ve davranışlara yansıdığını anlatır. Yani eylemler içselliğin dışa vurumudur. Gelinen noktada incelenmesi gereken diğer mesele, iyi (善) ve kötü (恶) yargısının nasıl yapıldığıdır. Lunyü'de "iyi insan" anlamını karşılayan "善人 *shanren*" ifadesi göze çarpar. Bu ifade insan karakteri ve davranışının ahlaki boyutunu niteleyen bir tanımdır. Konfuçyüs, "*yola çıkılan üç kişi, bana rehberlik eder, iyi nitelikleri olanların peşinden gider; kötü nitelik taşıyanlardan kaçınırım"*[156] derken ahlaki olanın iyi (善), ahlaki olmayanın kötü (恶) olduğunu vurgular. Bu tasvir, ahlakiliğe atfedilen De'nın (德) eyleme dönüşen haline bir örnektir. Öte yandan Konfuçyüs öğretisinde bir insanın iyi (善) olarak ifade edilebilmesi için De (德) prensibinin ilk koşulu sayılan insancıllık (仁) ölçütü önceliklidir.

---

[154]「不患人之不己知，患不知人也。」(**论语 Lunyü**, 1999, Xue Er/16)

[155] 「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？」(**论语 Lunyü**, 1999, Wei Zheng/10)

[156]「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」(**论语 Lunyü**, 1999, Shu Er/22) Bu metin, Muhaddere Özerdim tarafından şu şekilde tercüme edilmiştir: "*üç kişiyle birlikte giderken, onlar sanki benim öğretmenimmiş gibi davranmalılar, ben onların iyi yanlarını seçer ve onları izlerim, onların kötü yanı olursa, onları değiştirmeye çalışırım"* (Özerdim, 2000) Giray Fidan ise, *"yolda üç kişi yürüyorsa biri mutlaka benim öğretmenimdir, onların güçlü yanlarında öğrenir, zayıf yanlarını düzeltirim"* olarak çevirmiştir. (Fidan, 2017: 55) Bununla birlikte metinde yer alan "善 shan" teriminin "iyi", "erdemli", "faziletli" gibi anlamları karşılaması, yola çıkılan kimselerin "iyi" ya da "kötü" özellikler taşımasıyla daha ilişkilidir. (Legge, 1861b: 22-25)

Bu yargı, Konfuçyüs'ün *"yalnızca insancıl olan başkalarını sever ya da başkalarından nefret eder"*[157] ve *"eğer insancıllığa bağlı kalınırsa kötülük doğmaz"*[158] söylemlerinde örneklenir. O halde insancıllık (仁), iyi (善) olana yönlendiren, kötü (恶) olandan uzaklaştırandır. Konfuçyüs, *"insancıllık bizden uzak mıdır; insancıllık yanı başımızdadır"*[159] derken herkesin içinde insancıllığın (仁) var olduğunu; böylelikle doğru davranışı gerçekleştirme potansiyeli olduğunu dile getirir. (Feng, 1966: 44) Önemli olan edim ve eylemlerin insancıllıkla (仁) gerçekleşip gerçekleşmediğidir, bunu anlamanın yolu ise *"insanın hatasını gözlersen; insancıl olup olmadığını anlarsın"*[160] söylemiyle açıklanır.

Konfuçyüs öğretisinde *'insanları sevmek'*[161] olarak açıklanan insancıllık (仁), *'kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma'* prensibinin temelidir. Buna göre insan (人), edimlerini beşeri ilişkilerin düzenleyicisi insancıllıkla (仁) gerçekleştirdiği zaman De (德) prensibinin ilk koşulu sağlanmış olur. İnsancıllık (仁), tam anlamıyla uygulandığı zaman ise insanın (人) kozmos düzenine uygun toplum düzeni kurma görevinin ilk aşaması tamamlanmış olur. Çünkü insancıllık, tüm erdemleri kendinde toplayan en üstün erdem olarak kabul edilir:

> İnsancıl insan, kendisini ayakta tutmak isterken başkalarını da ayakta tutmak isteyen; kendisini geliştirmek isterken başkalarını

[157]「唯仁者能好人，能惡人。」(**论语 Lunyü**, 1999, Li Ren/3)
[158]「苟志於仁矣，無惡也。」(**论语 Lunyü**, 1999, Li Ren/4)
[159]「仁遠乎哉？斯仁至矣。」(**论语 Lunyü**, 1999, Shu Er/30)
[160]「觀過，斯知仁矣。」(**论语 Lunyü**, 1999, Li Ren/7)
[161] Lunyü'de geçen bir diyalogda, Konfuçyüs'ün öğrencilerinden Fan Chi, "仁 *ren"* (insancıllık) hakkında sorar ve Konfuçyüs cevap verir: *"insancıllık, insanları sevmektir."* 「樊遲問仁。子曰：愛人。」(**论语 Lunyü**, 1999, Yan Yuan/22)

da geliştirmek isteyen insandır. İnsanın kendisini başkasını yerine koyabilmesi, insancıllığın uygulanma yöntemi olarak ifade edilebilir.[162]

Bu anlatım, insanın kendisi için ne istiyorsa başkaları için de istemesi, diğer bir deyişle *'kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkalarına yapmaması'* gerekliliğidir. İnsan (人), beşeri ilişkilerde sadakat (忠) ve affedicilikle (恕) davranışlarına yön vermelidir.[163] İyi (善) ve doğru (正) olanı ölçme ilkesi olarak edimlerin düzenleyicisine dönüşen insancıllık (仁), bu yönüyle De (德) prensibi için belirlenen diğer ahlaki ölçütlerin bağlayıcısı haline gelir. (Feng, 1966: 43; Lai, 2008: 24) Lunyü'de Dao'a (道) uygunluğun ahlaka; ahlaka uygunluğun ise insancıllıkla (仁) mümkün olduğu anlatılır. (Lunyü 论语, 7/6) Böylece, Dao'a uygun seküler davranışta De (德) kazanımının insancıllık (仁) olmadan sağlanamayacağı anlaşılır. Öte taraftan Konfuçyüs, insancıl insanı (仁人) ideal insanla (君子) ilişkilendirerek açıklar. (Chan, 1963a: 16) Bunun anlamı, ideal insan (君子) mertebesine erişebilmenin insancıl insan (仁人) olabilmekten geçtiğidir:

İdeal insan, tüm çabasını özünü kurmaya harcar. Özünü kurduğunda Dao hasıl olur. Kardeşlerin karşılıklı sıradüzene uyması, insancıllığın özüdür.[164]

---

[162]「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」(**论语 Lunyü**, 1999, Yong Ye/ 30)

[163] İnsancıllığın (仁) beşeri ilişkilerdeki uygulama metodunun zhong (忠) ve shu (恕) ilkeleriyle düzenlendiği; *"üstadımızın öğretisi, sadakat ve affedicilikten oluşur, hepsi bu*" açıklamasında görülebilir.「夫子之道，忠恕而已矣。」(**论语 Lunyü**, Li Ren/15)

[164]「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」(**论语 Lunyü**, 1999, Xue Er/2)

Burada Konfuçyüs, sıradüzene (孝) kaynaklık etmesiyle insancıllığın (仁) aynı zamanda beşeriyetin temeli olduğunu da vurgular. (Schwartz 1985: 51) Bu bakımdan insancıllık (仁), hümanist bir tasvir taşıyarak insanın *"sosyal"* yönüne dikkati çeker. Ayrıca insancıllığı (仁) temellendiren diğer erdemler, beşeri ilişkileri düzenleme araçları olarak insana (人) isnat edilmiştir. O halde en genel şekliyle insanın (人) "*ahlaki"* yönüne de işaret ettiği görülebilen insancıllık (仁), bu açıdan Konfuçyüs öğretisindeki Gök-insan birlikteliğinin (天人合一) yansıması olarak benimsenmiştir. (Chan, 1963a: 17,40)

Bu yargıya ulaştıran faktör, Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil etmesiyle Gök'e (天) yakın atfedilen hükümdarın Gök'ün Oğlu (天子) ve ideal insan (君子) vasıflarını taşımasıdır. Gök'ün (天) ahlakiliğin (德) kaynağı oluşundan yola çıkarak ve ideal insanın (君子) insancıl (仁人) tasvirinden hareketle, insancıllıkla (仁) bütünleşmenin Gök (天) ile bütünleşmek olduğu anlaşılabilir. Bu çerçevede insancıllık (仁), evreni ve varlığı yaratan Dao'a (道) uygun davranışın temelidir, beşeriyete dayanır ve tüm ahlaki ölçütleri kapsar; bu nedenle Gök-insan ilişkisinin (天人合一) bir yansımasıdır. İdeal insanın (君子) insancıl (仁人) olabilmesi için belirlenen ahlaki ölçütlerin başında ise doğruluk (義) gelir. *"ideal insan, yeryüzünde hiçbir şeye kendisini adamaz, hiçbir şeye karşı olmaz, bir standart olarak sadece doğruluğu takip eder"*[165] Bu ölçüt, Konfuçyüs öğretisinde seküler davranışa yansıyan en belirgin eğilimlerdendir, iyi (善) olanın bir

[165] 「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」(**论语 Lunyü**, 1999, Li Ren/10) Metnin diğer çeviri örnekleri şu şekildedir: "*'büyük ve üstün insan'* dünyada bir şeye karşı ne düşkünlük gösterir, ne de onu küçümser. O, doğru olan şeyi izler.*"* (Özerdim, 2000) "Erdemli insan dünyada ne bir şeye düşkün olur, ne de küçümser, o doğru olan yolu izler." (Okay, 2004: 96) "Üst insan, dünya işlerini yaparken nasıl yapacağı veya yapmayacağı konusunda bir kuralu yoktur, makul ve uygun olan ne ise onu yapar." (Fidan, 2017: 32)

tasviridir ve ideal insanın (君子) devlet yönetiminden toplum yaşamına uzanan yolda uygulaması gereken temel bir normdur. Doğruluk (義), insancıllığın (仁) eylemsel ölçütü olduğu için hükümdar, siyasal düzeni doğruluk (義) erdemiyle kurmak zorundadır. (Chan, 1963a: 104) Bu bağlamda ideal insan (君子) aynı zamanda iyi insandır (善人):

> İyi insan, ülkeyi bir asır boyu yönetirse zulümler önlenir ve kıyımlar son bulur. İşte dürüst söylem budur! İyi insan, yedi yıl boyunca eğitim verirse;ordu kurulmuş olur.[166]

Burada Konfuçyüs, iyi insan (善人) ifadesiyle hükümdardan bahseder. Hükümdar, ülkedeki kaosun son ermesi için ülke yönetiminde iyi olmak ve iyi bir eğitimle ordusunu kurmak zorundadır. Kısacası, ideal insan (君子) vasfına yaraşır şekilde huzur ve barışın hâkim olduğu bir toplum düzeni için gerekli kılınan tüm ahlaki ölçütleri yerine getirmek zorundadır.

> İdeal insanın dokuz düşüncesi vardır; gördüğü [her şeyde] aydınlığı duyduğu [her şeyde] netliği, baktığı her çehrede sıcaklığı, tutum ve davranışlarında saygıyı, sözünde güvenirliği, işinde özen göstermeyi, kuşkusunda sorguyu, öfkesinde sonucunu; kazancında doğruluğu düşünür.[167]

---

[166]「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也！善人教民七年，亦可以即戎矣。」(**论语 Lunyü**, 1999, Zi Lu 11,29) Bu metinlerin bir diğer tercümesi şöyledir: *"iyiliksever insanlar bir devleti yüz yıl yönetseler zalimliğin üstesinden gelinir, cinayetler önlenir, eğer iyiliksever bir insan halkı yedi yıl eğitirse onları savaşa bile gönderebilir."* (Fidan, 2017 : 106)

[167]「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」(**论语 Lunyü**, 1999, Ji Shi/10)

Burada ideal insan (君子), çevresine olumlu ve iyimser bakan, eylemlerinde dikkatli olan, olumsuz tepkileri kontrol edebilen, her zaman doğruluk ve dürüstlükle davranışlarına yön veren olarak tanımlanır. Böylesi bir davranış şekli, iyi (善) yöndeki ahlaki eğilimleri sembolize eder. Konfuçyüs, *"insan, hem cahil hem de öfkeliyse nasıl Junzi olabilir ki"*[168] ve *"Junzi, konuşmasında ağırbaşlı ve davranışında ciddiyetlidir"*[169] derken bilgisiz, sinirli ve ciddiyetsiz birinin asla ideal yetkinliğe ulaşamayacağını vurgular. Dolayısıyla ideal insan (君子), bilgili, eğitimli, sakin ve ağırbaşlı olmalıdır.

Öte yandan Lunyü kapsamında sıkça rastlanan alçak insan (小人) ifadesi, De (德) prensibinin gerekliliklerinden yoksunluğu ve bu bağlamda ideal insan (君子) vasfının bütünüyle karşıt örneğini temsil eder. Bu örnek, iyi (善) olan ahlaki eğilimlerden uzak; kötü (恶) olan eğilimleri çağrıştırmış ve Lunyü'de bu iki insan (人) örneğine dair karşılaştırmalar yoğun bir şekilde göze çarpmıştır.

> İdeal insan ahlakilik düşünürken alçak insan rahatlık düşünür; ideal insan cezayı dikkate alırken alçak insan çıkarı dikkate alır. İdeal insan yalnızca doğruluk odaklıyken alçak insan yalnızca menfaat odaklıdır.[170]

---

[168]「人不知而不愠，不亦君子乎？」(**论语 Lunyü**, 1999, Xue Er/1)
[169]「君子欲訥於言，而敏於行。」(**论语 Lunyü**, 1999, Li Ren/24)
[170]「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。君子喻於義，小人喻於利。」(**论语 Lunyü**, 1999, Li Ren/11,16) Bu metne ilişkin diğer çeviri örnekleri şu şekilde sıralanabilir:
"Büyük ve üstün insan erdemi, küçük insansa rahatını düşünür. Üstün insan yasalar konusunda kafasını çalıştırır; küçük insansa kendi çıkarını aramaya bakar. Büyük ve üstün insan yalnızca doğruluğu, küçük insansa yalnızca çıkarını düşünür." (Özerdim, 2000)
"Üst insan erdemi, küçük insan toprağı; üst insan kanunları, küçük insan ise kendi faydasını düşünür. Üst insan sadece doğruluğu, küçük insan sadece çıkarını düşünür." (Fidan, 2017: 32-33)

Belki de ideal insan (君子) ile alçak insan (小人) arasındaki farkı net biçimde anlatan açıklamalardan biri budur. Burada, ideal insanın (君子) ahlakiliğe atfedilen De (德) prensibine göre eylemlerini gerçekleştiren ve kuralları dikkate alan, alçak insanın (小人) ise De'dan (德) yoksun ve yalnızca menfaat odaklı bir insan modeli olduğu açıkça görülür. Yine benzer şekilde Konfuçyüs der ki:

> İdeal insan, diğerlerinin iyiliği amaç edinmelerine yardımcı olur; fakat onların kötülüğü amaç edinmelerine destek vermez. Alçak insan ise tam aksi yönde bir tutum sergiler.[171]

Bu sözler, ideal insanın (君子) "iyi" olanı amaçladığı ve bu amaç doğrultusunda diğer insanları da yönlendirebildiğini; alçak insanın (小人) ise bu amacı hiçbir zaman taşımadığını anlatır. Aslında bu açıklama beşeri ilişkilerin esas dayanağı olan insancıllık (仁) ölçütüyle de doğrudan bağdaşır; çünkü insancıllık (仁) karşılıklı sadakat (忠) ve affedicilikle (恕) insaflılık ile özgeciliğin sağlanabildiği toplumsal uyumdaki doğru davranışların esas standardıdır. (Feng, 1966: 43; Lai, 2008: 23) Zaten Konfuçyüs, *"ideal insanlar her zaman insancıl olmayabilir; ama alçaklar hiçbir zaman insancıl değildir"*[172] derken bu ayrımı vurgular. Buna göre alçak insan (小人), insancıllığın (仁) gerekliliklerini yerine getiremeyecek olan bencil insan modelidir; bu sebeple ahlaki eğilimlerin hiçbir örneği alçak insanda (小人) görülemez. Buna ilişkin, *"ideal insan, ağırbaşlıdır ve kibirli*

[171] 「君子成人之美，不成人之恶。小人反是。」(**论语 Lunyü**, 1999, Yan Yuan/16)

[172]「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。」(**论语 Lunyü**, 1999, Xian Wen/6) Başka tercümeler şu şekildedir: *"Üstün insan olup da, erdemi olmayan insanlar bulunabiliyor, ama düşük insanlar, asla erdemli olamaz."* (Özerdim, 2000) *"Üst insanlar arasında iyiliksever olmayanlar olabilir, küçük insanlar arasında iyiliksever bir kişi olamaz."* (Fidan, 2017)

değildir; alçak insan ise kibirlidir ve ağırbaşlı değildir" [173] açıklaması kayda değerdir. Kibirli (驕) olduğu için insancıllıktan (仁) yoksun olan alçak insan (小人) eylemlerinde doğruluktan (義) da yoksundur. Konfuçyüs bunu, *"ideal insanlar, doğrucudur ve cesurdur; alçaklar ise cesurdur; fakat doğrucu değildir"*[174] sözüyle belirtir. Bunun anlamı, alçak insanın (小人) siyasal ve sosyal düzeni bozduğu; hatta ülkeyi kaosa sürüklediği yönündedir. Konfuçyüs'ün *"ideal insan sürekli ilerleme kaydederken alçak insan sürekli geriler"*[175] söylemi, bir açıdan ahlaki eğilimlere işaret eden diğer açıdan hükümdarın politik düzendeki tutum ve davranışlarına yapılan bir vurgudur. O halde ideal insan (君子) vasfını taşıyan hükümdar, ülkesini her daim geliştirmeli ve halkını refah seviyesine ulaştırmalıdır; aksi takdirde hükümdar, alçak insan (小人) niteliğine bürünür.

Toplum düzeninden sorumlu hükümdar, ülkeyi yönetme yetkisini Gök'ten (天) alır; bu nedenle Gök'e (天) karşı sorumludur. Eğer ki hükümdar, ideal insan (君子) vasfını taşıyabilirse toplum düzeni kozmos düzeniyle uyumunu korur. Diğer taraftan hükümdar, alçak insan (小人) haline gelirse toplumda düzensizlik baş gösterir ve bu kargaşa kozmos düzeninin bozulmasına yol açar. Bu yargıya Konfuçyüs'ün *"ideal insanlar Gök'ün emrine hürmet ederken alçaklar ne Gök'ün emrini bilir ne de ve [Gök'ün] emrine hürmet eder"*[176] sözüyle ulaşılabilir.

---

[173]「君子泰而不驕，小人驕而不泰。」(**论语 Lunyü**, 1999, Zi Lu/26)
[174]「君子有勇而義，小人有勇而無義。」(**论语 Lunyü**, 1999, Yang Huo/23)
[175]「君子上達，小人下達。」(**论语 Lunyü**, 1999, Xian Wen/ 23)
[176]「君子畏天命，小人不知天命而不畏也。」(**论语 Lunyü**, 1999, Ji Shi/8) Bu açıklamada "hürmet etmek" olarak ifade edilen "畏 wei" terimi, "çekinmek" ve "korkmak" anlamlarına da gelir. (Okay, 2004: 69) Dolayısıyla Konfuçyüs'ün burada vurgulamak istediği, Gök'ün emrine (天命) uymanın gerekliliğidir.

Lunyü (论语), klasik metinler arasında birincil kaynak olarak kabul görür ki bunun en açık göstergesi neredeyse tüm metinler içinde Lunyü'den (论语) alıntı ve anetkoda yer verilmiş olmasıdır. Bu açıdan bir başyapıt niteliği gösteren Lunyü'de insanın bilişsel ve davranışsal gelişimine yönelik açıklamalar, insanın (人) "nasıl" tanımlandığını ayrıntılı bir şekilde çözümlemek adına büyük bir önem arz etmektedir. Nitekim Lunyü kapsamında insanın *"epistemolojik"*, *"sosyolojik"*, *"sosyo-politik"*, *"kozmolojik"* ve *"ahlaki"* yönlerinin tümüne dair ifadeler göze çarpar. Örneğin Konfuçyüs, kendi deneyimsel yolunu örnekleyerek anlattığı şu sözleriyle adeta insandaki gelişim sürecini izah eder:

> 15'imde kendimi öğrenmeye adadım, 30'umda kendi ayaklarımın üzerinde durdum, 40'ımda kuşkularımdan arındım, 50'imde Gök'ün emrinin farkına vardım. 60'ımda duyduklarımdan hoşnuttum, 70'ime geldiğimde aşırıya kaçmadan kalbim neyi arzu ediyorsa yaptım. [177]
>
> 吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。(论语 Lunyü, 2/4)

[177] Bu metin, bazı sözcüklerin yüklendiği mecazi anlamlar neticesinde Lunyü içeriğindeki çeviri çeşitliliğine örnek oluşturmuştur:
"15 yaşımda kendimi öğrenmeye verdim. 30 yaşımda, istencime sahip olabildim. 40 yaşımda, kuşkulardan uzaklaştım. 50 yaşımda, göğün buyruğunu öğrendim. 60 yaşımda, seziş yoluyla her şeyi kavradım. 70 yaşımda, doğru olan şeylere zarar vermeden yüreğimin isteklerini yerine getirebildim." (Özerdim, 2000)
"15'imde kendimi öğrenmeye verdim, 30'umda ayaklarımın üzerinde durdum, 40'ımda her türlü bilgiyi kavradım ve şüphelerden kurtuldum, 50'imde kaderi öğrendim, 60'ımda başkalarının ettiği sözleri duyar duymaz gerçeği-yalanı ayırt etmeyi, 70'imde kaideleri çiğnemeden istediklerimi yapmayı öğrendim." (Fidan, 2017)
Görüldüğü üzere çeviri farklılıkları, bazı sözcüklerin değişik şekillerde ifade edilmesinden kaynaklıdır. Bunun yanı sıra vurgulanmak istenenler birbiriyle örtüşür. İnsanın erken yaşta bilgi sahibi olması, erişkinlikte karakter oturumu ve topluma karşı duruşu belirleme, ilerleyen yaşlarda evrenin düzenli işleyişini kavrama, dış dünyaya kulak verme ve ölçülü davranışlar içinde olmayı başarabilme gibi.

Burada insanın (人) öğrenme güdüsüyle bilişsel gelişimine başladığı, ilerleyen süreçle birlikte davranışsal gelişimini tamamlayabildiğine ilişkin tezahür vardır. Bu bakımdan davranışsal gelişimin önceliği bilişsel gelişimdir ki Lunyü'nün (论语) girişi bu anektodla başlar:

> Eğer insan bilgiden yoksunsa; nasıl ideal insan olabilir?
> 人不知，不亦君子乎？(论语 Lunyü, 1/1)

İdeal yetkinliğe (君子) erişebilmek, ilk olarak bilgi (知) sahibi olabilmeye bağlanır ve bu insanın (人) *"epistemolojik"* yönünü gösteririr. Benzer şekilde;

> Eğer ki ideal insan ağırbaşlı değilse saygınlıktan yoksundur;
> öğrendikleri de sağlam değildir.
> 君子不重則不威，學則不固。(论语 Lunyü, 1/8)

Bilgi (知) donanımının yöntemi ise, insanın (人) sürekli öğrenerek kendini yenilemesidir. Konfuçyüs bu yöntemi şu şekilde izah eder:

> Eğer [insan] eski bilgileri yeni bilgilerle pekiştirebilirse
> başkalarına da öğretebilir.[178]

[178] Bu söylemin, *"bir kimse, sürekli yeni bilgiler elde ederek eski bilgisini geliştirmeye çalışırsa, o kimse başkalarının öğretmeni olabilir"* (Özerdim, 2000); *"eski bilgilerini tekrar ederken yeni şeyler öğrenen ve eski bilgilerde yeni bilgiler keşfeden bir kişi, öğretmen olmaya uygundur"* (Fidan, 2017: 19) çevirileri de mümkündür. Çünkü metindeki "師 Shi" terimi, başkalarına öğreten, rehberlik eden ve örnek olan bir "öğretmen" anlamını da kapsar. Öğrenmenin (学) yöntemi ve geliştirilmesi hakkında Konfuçyüs'ün şu söylemi de önemlidir: *"Tıpkı bir dağı yükseltmek gibidir, bir kova eklemekle bir dağ ortaya çıkar; eğer ki*

Gün be gün bilmediklerini farkeden aydan aya öğrendiklerini unutmayan kimseye öğrenmeyi seven denebilir.

溫故而知新，可以為師矣。(论语 Lunyü, 2/11)

日知其所亡，月無忘其所能，可謂好學也已矣。(论语 Lunyü, 19/5)

Öğrenmenin (学) metodu ise şu şekilde izah edilir:

Hedefine erişemeyecekmiş gibi öğren,[hedefini] kaybedecekmiş gibi kork.

學如不及，猶恐失之。 (论语 Lunyü, 8/17)

Konfuçyüs'ün bilgi (知) edinimi, öğrenme (学) ve öğretmenin (誨) nasıl gelişmesi gerektiği hakkındaki görüşü, kendinden örneklendirdiği şu sözlerinde netlik kazanır:

Sakinlikle bilgilenmek, yorulmaksızın öğrenmek ve diğer insanlara usanmadan öğretebilmek, hangisi bana ait?[179]

默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？(论语 Lunyü, 7/2)

---

ekleme durursa tamamlanmaz. Tıpkı bir düzlükte tepeyi yükseltmek gibidir, sepet dolusu toprak dökülür ve ilerleme kaydedilirse devam edilebilir." (Lunyü 论语, 9/19) Bu açıklama, öğrenmenin (学) tıpkı bir merdivenin basamaklarını çıkar gibi aşama aşama ve kademe kademe ilerlemesi akabinde mütemadiyen devam etmesi gerektiğine detaylı bir örnektir. Konfuçyüs öğretisinde öğrenme (学), bilgililik (知) için zaruri olduğu kadar akıl ve idrak (明) için de zaruridir. (Lunyü 论语, 12/6)

[179] Bu açıklamaya ilişkin farklı çeviriler vardır:
"Dinginlikle bilgi edinmek ve zevkle öğrenmek ve usanç duymadan öğretmek konusunda hangisi benim olabilir?" (Özerdim, 2000)
"Bütün duyduklarımı sessizce aklımda tutar, reddetmeden gayret ile öğrenir, başkalarına öğretmekten de usanmam, bunların acaba hangilerini hakkıyla yapabildim?" (Fidan, 2017)

Böylece insanın (人) öğrenme güdüsü ve isteğiyle bilgi (知) birikimini sağlaması gerekliliğine değinilir. Yine Konfuçyüs diyor ki:

> Eski dönemlerde insanlar kendilerini geliştirmek için öğrenirdi; şimdilerde ise başkalarından [övgü almak] için öğreniyor.
>
> 古之學者為己，今之學者為人。(论语 Lunyü, 14/24)

Demekki öğrenme (学), davranışsal gelişim amacını taşımalıdır. O halde insan (人) kendini mütamadiyen öğrenmeye adamalıdır; çünkü öğrenme aynı zamanda bilişsel gelişimin de anahtarıdır:

> Bütün gün yemek yemedim; bütün gece uyku uyumadım; düşünmekle meşgul oldum; ama hiçbir faydası olmadı. Öğrenmek gibisi yoktur.
> 吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。(论语 Lunyü, 15/31)

> Bir devlet görevlisi, görevini tamamladıktan sonra kendini öğrenmeye vermeli; öğrenmeyi tamamladıktan sonra kendini görevine adamalıdır.
>
> 仕而優則學，學而優則仕。(论语 Lunyü, 19/13)

Bu örneklemlerden hareketle öğrenme (学) olmadan bilişsel ve davranışsal gelişimin sağlanamayacağı anlaşılabilir; zira bilgelik (聖人) vasfı öğrenmeyle kazanılır:

> [Öğrenmeyi] başından sonuna kadar tamamlayan tek başına bir bilge değil midir!
>
> 有始有卒者，其惟聖人乎！(论语 Lunyü, 19/12)

Burada, bilge insanın (聖人) öğrenmeyi (学) baştan sona gerçekleştirdiği anlatılır. Ayrıca Konfuçyüs'e göre öğrenmenin yolu düşünmekten (思) geçer:

> Düşünmeden öğrenmek kayıp; öğrenmeden düşünmek ise tehlike getirir.
>
> 學而不思則罔，思而不學則殆。(论语 Lunyü, 2/15)

Burada insanın (人) *"düşünen bir varlık"* olduğu vurgusu önemlidir; çünkü insandaki düşünme yetisi (思), neyi bilip neyi bilmediğinin de farkına varmasını sağlar:

> Bildiğini bilmek, bilmediğini bilmek, işte bilgi budur.
>
> 知之為知之，不知為不知，是知也。(论语 Lunyü, 2/17)

Bilginin (知) farkındalığına değinilen bu ifade, insanın (人) bildiği her şeyi bildiğinin farkında olması; bilmediği her şeyi de aslında bilmediğinin farkında olmasıyla

gerçek bilginin (知) elde edilebileceğini anlatmaktadır. Konfuçyüs'e göre bilgi edinimi, insanın doğasında (人性) vardır:

> Doğuştan bilgili olanlar en üst kademededir. Öğrenerek bilgi sahibi olanlar sonraki kademededir. Zorluk içinde olsa da öğrenenler, ondan sonraki kademedendir. Zorluk içinde olup öğrenmeyenler ise en alt kademededir.
> 生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。(论语 Lunyü, 16/9)

Benzer şekilde Konfuçyüs der ki:

> Aktarıcıyım; yaratıcı değilim, eskiye inancım ve sevgim vardır. Bilgelikle dünyaya gelmedim; eski dönemi seven ve [bilgeliği] o dönemde aramaya hevesli biriyim.
> 子曰：「述而不作，信而好古。我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」(论语 Lunyü, 7/1,20)

Konfuçyüs bu söylemleriyle, bilgeliğin üstünlüğüne değinirken öğrenmenin (学) ve bilgi (知) edinmenin davranışsal gelişimi nasıl etkilediğini de açıklar. Önemli olan bilgiyle (知) dünyaya gelmek değil; bilgiyle (知) yaşayabilmektir. Eski dönemle kastedilen ise ülkeye barış ve huzurun hâkim olduğu Batı Zhou dönemidir. Dolayısıyla Konfuçyüs, kaosun sona erebilmesinde bilişsel gelişimin önemini izah etmektedir. Bunu sağlayacak

esas etken, bilginin (知) beşeri ilişkilerde eyleme dönüşebilmesidir. Böylelikle insandaki *"epistemolojik"* nitelik *"sosyolojik"* niteliğiyle örtüşür, örneklemler ise şöyledir:

> Bir bilge, rahatlıktan hoşnutluk duyuyorsa bilgelik mertebesi için uygun değildir.
> 士而懷居，不足以為士矣。(论语 Lunyü,14/2)
> Konuşulacak biriyle konuşmamak insan kaybetmek demektir; konuşulmayacak biriyle konuşmak ise boşa konuşmak demektir. Bilge insan ne insan kaybeder ne de boşa konuşur. [180]
> 可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。知者不失人，亦不失言。(论语 Lunyü, 15/8)

Bu açıklamalarda insandaki bilgeliğin (知) rahatlığı düşünmemek ve yerine göre konuşmasını bilmek gibi bazı ahlaki eğilimlere sahip olmakla ilişkilendirildiği görülür. Yine Konfuçyüs der ki:

> İnsancıl ortamda iyilik vardır. Eğer ki [insan], insancıllıktan yoksun bir ortam seçerse; nasıl bilge olabilir ki?[181]
> 里仁為美。擇不處仁，焉得知？(论语 Lunyü, 4/1)

[180] Metne ilişkin diğer çeviriler şöyledir: *"Konuşulacak bir insan olduğunda, onunla konuşamamak, onu yitirmek demektir. Konuşulamayacak bir insanla konuşmaksa sözlerin boşuna harcanması demektir. Akıllı olan, ne o insanı yitirir, ne de sözleri boşuna harcar."* (Özerdim, 2000) *"Konuşulabilecek insanlarla konuşmamak, bir yeteneği kaçırmak demektir; konuşulmayacak bir insanla konuşmaya çalışmak sözleri israf etmektir. Bilgili insan yetenekli insanı kaçırmaz ve sözlerini de israf etmez."* (Fidan, 2017: 121)

[181] Bu metnin çeviri örnekleri çeşitlilik gösterir: *"Erdemli davranışlar, komşuluğu pek iyi kılar. Bir kimse erdemin egemen olduğu bir yerde kalmak istemezse, o kimse akıllı kabul edilebilir mi?"* (Özerdim, 2000) *"Oturulacak yer erdemli bir ortam olmalıdır. Bir kimse oturacak yer seçerken erdemli yer seçmiyorsa ona nasıl akıllı denebilir*?" (Okay, 2004: 81) *"Yaşanılan yerde iyilik ve ahlak varsa orası ancak iyi bir yerdir. İnsan yaşayacağı yeri seçerken eğer iyilik ve ahlakın olmadığı bir yeri seçiyorsa bu kişi bilgili bir insan olabilir mi?"* (Fidan, 2017: 31)

> Engin bilgi edinmeye ve öğrenmeye hevesli olmak, soru sormak ve derinlemesine düşünmek, işte insancıllık bunların içindedir.
> 博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。(论语 Lunyü, 19/6)

Bu söylemler ise, bilginin (知) insancıllıkla (仁) eyleme dönüştüğünü anlatır. İnsancıllığın (仁) beşeri ilişkilerin düzenleyicisi olarak yaşanılan çevreye yayılması gerekir; şayet insan (人) insancıllıktan (仁) uzak bir çevreye sahipse bilgelikten de yoksun demektir.

> İnsancıllıktan yoksun olanlar uzun süren sıkıntılara da katlanamaz, uzun süren refahtan da hoşnut olmaz. İnsancıl insan, insancıllıkla huzur bulur; bilge insan, insancıllıkla fayda görür.[182]不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。(论语 Lunyü, 4/2)

Burada, insancıllığın (仁) bilgeliğe (知) kaynaklık ettiği görüşü açığa çıkar. Bunun anlamı, insandaki (人) *"epistemolojik"* yönün *"sosyolojik"* yönünün tamamlayıcısı olmasıdır. Böylelikle bilişsel gelişimin davranışsal gelişimin başlangıcı olduğu anlaşılabilir. Mesela;

> Yeni yeşeren bir bitki çiçek açmadığı gibi; çiçek açan bir bitki de meyve vermeyebilir.[183]

[182] Metne dair başka tercümeler de mümkündür: *"Erdemli olmayan kimseler, uzun zaman yoksulluğa, sıkıntıya ve eğlenceye karşı koyamazlar. Erdem, erdem içinde yer alır. Akıllı olanlar bunu ararlar."* (Özerdim, 2000) *"Erdemli olmayan kişi uzun süre mahrumiyete dayanamaz ve bu nedenle huzur da bulamaz. Ahlaklı ve iyi insan huzuru, erdemde bulur, akıllı insan erdemi kullanır."* (Fidan, 2017: 31)

[183] Konfuçyüs'ün bu sözü Muhaddere Özerdim tarafından *"bir bitkiden yaprakların fışkırdığı görülmüştür; ama, o bitki çiçek açmamıştır, çiçeklerin açtığı görülmüştür; ama, meyve vermedikleri de bir gerçektir"*

子曰：「苗而不秀者有矣夫！秀而不實者有矣夫！」(论语 Lunyü, 9/22)

Lunyü'deki bu örneklem, bilişsel ve davranışsal gelişimin bir arada sağlandığına ilişkin en açık ifadelerden biridir.

> İnsanın hatası, ait olduğu toplumsal sınıfa göre farklılık gösterir. İnsanın yaptığı hatanın ne olduğuna bakarak; [o insanın] insancıl olup olmadığı bilinebilir.
> 人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。(论语 Lunyü, 4/7)

Konfuçyüs'ün bu sözü, insandaki *"sosyolojik"* yönün insancıllıkla (仁) ortaya çıktığını anlatır. Eğer ki insan (人) beşeri ilişkilerinde doğru davranışlara sahipse insancıl; sahip değilse insancıllıktan uzaktır. Benzer olarak;

> İnsancıl olanı seven ya da insancıl olmayandan nefret eden kimse görmedim. İnsancıl olanı seven [insancıllığa] en yüksek değeri verir; insancıl olmayandan nefret eden ise insancıllığın yerine getirilmesi adına gayret gösterir.[184]

---

olarak tercüme edilmiştir. (Özerdim, 2000) Giray Fidan ise, *"büyüyen ama filiz vermeyen ve filiz verse de tane vermeyen ekinler vardır"* şeklinde çevrilmiştir. (Fidan, 2017: 69) Yani bir bitki zamanla büyüyebilir; ama çiçek vermeyebilir, çiçek verse bile zaman içinde olgunlaşarak meyve vermeyebilir. Bu tasvir, insanın yaşça büyümesi ama bilgi sahibi olmaması; bilgi sahibi olsa bile ideal davranış örgüsünü kazanamamasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla metnin özü, insandaki kişisel gelişimin bir bütün halinde sağlanması gerektiğine dayanan bir betimselliğe sahiptir.

[184] Bu metin, sevgi ile nefret duygusunu insancıllık (仁) erdemiyle örtüştüren bir anlatıma sahiptir. Konfuçyüs, insancıl insanı sevmenin insanı insancıllığa (仁) sevk ettiği için iyi (善) olduğunu; insancıl olmayan insandan nefret etmenin ise insancıllığın (仁) uygulanmasını engellediği için kötü (恶) olduğunu dile getirerek koşullar

我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。(论语 Lunyü, 4/6)

İrade sahibi insancıl insan, insancıllığın zarar görmemesi için mücadele verir; gerekirse insancıllığın tamamlanması adına kendi yaşamına son verir.
志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。(论语 Lunyü, 15/9)

Bu açıklamalar, insancıllık (仁) erdeminin insandaki *"sosyolojik"* niteliğin bir gereği olduğuna işaret eder. Bunun anlamı, beşeri ilişkilerde insancıllığın (仁) ne pahasına olursa olsun gelişimini sağlayabilmektir. Öte yandan sosyal düzendeki doğru davranışın *"epistemolojik"* yansıması ise şu şekilde izah edilir:

Statüm yok diye endişe etme; statüyü nasıl kazanırım diye endişe et. Bilmiyorum diye endişe etme; bilgiyi nasıl kazanırım diye endişe et.
不患無位，患所以立；不患莫己知，求為可知也。(论语 Lunyü, 4/14)

Bu söylem, bilgeliğin (知) önemine vurgu yaparken insanın (人) sosyal düzendeki yeri ve önemini de işaret eder. Benzer şekilde Konfuçyüs der ki:

---

her ne olursa olsun insancıllığın (仁) mütemadiyen yerine getirilmesi gerektiğinin altını çizer. 16/11'de geçen, *"iyiye erişilmeyen [hedef] gibi bak; kötüye kaynayan su gibi bak"* sözü, bu yargıyı tamamlar.

Ülkeye düzen hakim iken Ning Wu bir bilge gibi hareket etti; ülkeye kaos hakim iken ise bir aptal gibi hareket etti. Bilgelik kabul edilebilir; ancak aptallık kabul edilemez.

甯武子邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。(论语 Lunyü, 5/21)

Bu açıklama, siyasal ve sosyal nizamın bilgelikle (知) sağlanabileceğine dair görüşün açık örneklerden biridir. Bu çerçevede ülke yönetiminden sorumlu olan herkes, toplumun kargaşa ortamından kurtulabilmesi için bilge insanlar olmalıdır.

Konfuçyüs diyor ki:

Geri döneyim! Geri döneyim! Öğrencilerim muhteris ve hırslı, başarılı ve eksiksiz; fakat nerede duracaklarını bilmiyorlar.[185]

歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。

(论语 Lunyü, 5/22)

Bu örneklem, yine bilginin (知) önemiyle ilgilidir. İnsan davranışının standardı ve sınırı, bilginin (知) tamamlanabilmesine bağlıdır. She Beyi, Zi Lu'ya Konfuçyüs'ü sorduğu zaman Zi Lu yanıt vermez. Bunun üzerine Konfuçyüs der ki:

[185] Bu metne ilişkin çeviri farklılıkları dikkati çeker: *"Bırakın beni geri döneyim! Bırakın beni geri döneyim! Okulumdaki çocuklar dikkatsiz ve düşüncesiz. Şimdiye dek bilgi elde etmeye çalıştılar; ama kendilerini nasıl yöneteceklerini öğrenemediler."* (Özerdim, 2000) *"Geri dönelim, geri dönelim! Bizim oradaki öğrencilerin idealleri yüksektir, [sahip oldukları kültür] etkileyicidir, onlara nasıl rehberlik edeceğimi bilmiyorum."* (Fidan, 2017: 41) Bununla birlikte ortak vurgunun bilgeliğin en doğru şekilde edim ve eylemlere aktarılması hakkında olduğu anlaşılır.

> O'na alçakgönüllü biri olduğumu, bilgiye açken yemek yemeyi unuttuğumu, endişemi neşeyle dağıttığımı ve ne kadar yaş aldığımın farkında olmadığımı neden söylemedin ki.
> 葉公問孔子於子路，子路不對。
> 子曰：「女奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」(论语 Lunyü, 7/19)

Konfuçyüs'ün kendinden örneklendirdiği bu açıklaması, bilgi edinmenin temel ihtiyaçlardan daha öncelikli olduğunu anlatır. İnsan (人), bilgi eksikliğiyle doğru davranışların neler olduğunu tam manasıyla öğrenemez, bundan ötürü insancıllık (仁) temelli erdemleri kazanamaz. Mesela Konfuçyüs'ün öğrencilerinden Fan Chi, bilgi (知) ve insancıllığın (仁) "ne" olduğunu sorduğunda Konfuçyüs'ün yanıtı şu olur:

> Halkı doğrulukla yönetmek bilgeliktir. İnsancıl insanın öncelikle zorlukların üstesinden gelmeyi başarabilmesi ise insancıllıktır.
> 務民之義，可謂知矣。仁者先難而後獲，可謂仁矣。(论语 Lunyü, 6/22)

O halde bilgelik (知), insancıllığın (仁) eylemlere dönüşen hali doğrulukla (義) elde edilebilir. Burada, devlet idaresinin bilgelik (知) ve doğrulukla (義) sağlanmasıyla insandaki "*sosyo-politik"* yön; insancıllığın (仁) toplumsal düzendeki rolüyle *"sosyolojik"* yön görülebilir.

Bilge insan nehirlerden hoşnut olur; insancıl insan dağlardan hoşnut olur. Bilge insan faaldir; insancıl insan sessizdir. Bilge insan neşeli olur; insancıl insan uzun ömürlü olur.

知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。

(论语 Lunyü, 6/23)

Konfuçyüs öğretisinde bilgelik (知) ve insancıllık (仁), biri diğerini tamamlayan iki erdemdir. İnsancıllık (仁) öz; bilgelik (知) ise işlev gibidir. Bu tamamlayıcılık, insandaki *"epistemolojik"*, *"sosyolojik"* ve *"sosyo-politik"* yönlerin tümüne yansır.

Üstad der ki:

Ne yapacağını bilmeden edimde bulunanlar var, ben onlardan biri değilim. Daha çok dinlemek ve neyin iyi olduğunu seçip onun izinden gitmek, daha çok gözlem yapıp hafızaya kaydetmek, bilgeliğin bir sonraki kademesidir.

子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」(论语 Lunyü, 7/28)

Konfuçyüs'ün bu sözü, bilgeliğin (知) sosyal yaşantı ve deneyimler yoluyla kazanılabileceğini anlatır. Ancak bilgi, tek başına insancıllığın (仁) uygulanabilmesinde yeterli değildir. İdeal insan (君子) vasfına erişebilme yolunda doğru davranış kurallarına (礼) uymak gerekmektedir. Düşünürün öğrencilerinden Yan Yuan, insancıllık (仁) hakkında sorduğunda Konfuçyüs der ki:

Bir kimse kendi benliğine hâkim olup doğru davranış kurallarına uyabilirse insancıllık yerine getirilmiş olur. Kendi benliğine hâkim olup doğru davranış kurallarına uyabilenlerle yeryüzü insancıllıkla dolup taşar. Doğru davranış kurallarına aykırı olana bakma, doğru davranış kurallarına aykırı olanı duyma, doğru davranış kurallarına aykırı olanı konuşma, doğru davranış kurallarına aykırı olanı yapma.

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

(论语 Lunyü, 12/1)

Burada insancıllığın (仁) doğru davranış kurallarıyla (礼) birlikte kazanılıp geliştirilebileceği net bir biçimde anlatılır.

Eğer ki hükümdar, doğru davranış kurallarını biliyorsa;
doğru davranış kurallarını kim bilmez ki?[186]
君而知禮，孰不知禮？(论语 Lunyü, 7/31)

Bu söylem, ideal davranışıyla halka örnek olması beklenen hükümdarın *"sosyo-politik"* niteliğiyle beraber doğru davranış kurallarını (礼) yerine getirebilmesiyle *"sosyolojik"* niteliğini de gösterir. Doğru davranış kurallarına (礼) uyma gerekliliğine ilişkin eski dönem örneklemi ise şöyledir:

[186] Konfuçyüs'e göre hükümdar, yöneticiler ve beyler, halka örnek olmak adına doğru davranış kuralları (礼), tören adabı ve ritüelleri bilmekle yükümlüdür. Lunyü'nün üçüncü bölümü olan Bayi'nin (八佾) tamamı, tören usul ve esaslarını anlatan, musiki ve ritüel geleneğinde çevreden örnekler taşıyan metinlerden oluşur.

Yin hanedanlığı Xia hanedanlığının doğru davranış kurallarını izledi, Zhou hanedanlığı Yin hanedanlığının doğru davranış kurallarını izledi, kayıplar ve kazançlar biliniyor; belki de Zhou'dan sonrakiler, yüzlerce yıl geçse bile [Zhou'ları] bilecekler.

殷因於夏禮；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。(论语 Lunyü, 2/23)

Bu açıklama, önceki dönem hanedanlıkların doğru davranış kurallarıyla (礼) ülkedeki düzeni sağladığına açık anlatımlardan biridir. Aynı şekilde;

Halktan [düzeni] takip etmesi sağlanabilir; ancak [düzeni] bilmesi sağlanamaz.[187]

民可使由之，不可使知之。(论语 Lunyü, 8/9)

Konfuçyüs'ün bu açıklaması, antik dönem Çin'deki politik sisteme halkın sorgulamaksızın uyması hakkındadır. Halkın görevi, siyasal sistemin gerekliliklerini yerine getirmektir, bu da insanın (人) toplumsal sorumluluğunu yansıtarak hem *"sosyolojik"* hem de *"uyumcu"* yönünü açığa çıkarır. Benzer açıklamalar şu şekilde sıralanır:

Hükümdara doğru davranış kurallarına uygun şekilde hizmet edilirse halk tarafından dalkavukluk olarak algılanabilir.

[187] Bu metne ilişkin diğer çeviriler şu şekildedir: *"Halk bir dizgeye uymaya zorlanır; ama onu anlamaya asla zorlanamaz."* (Özerdim, 2000) *"Halkı bizim yolumuza sevk edebiliriz, ancak onların bizim yolumuzdan neden gitmeleri gerektiğini anlamalarını sağlayamayız."* (Fidan, 2017: 61)

> Hükümdar yöneticilere doğru davranış kurallarına uygun şekilde davranmalı, yöneticiler hükümdara sadakatle hizmet etmelidir.
> 君使臣以禮，臣事君以忠。事君盡禮，人以為諂也。(论语 Lunyü, 3/18,19)

Bu söylemler, hükümdar ile yöneticiler ve tebaa arasındaki temasın doğru davranış kurallarına (礼) uygun biçimde sağlanması gerektiğine örnek teşkil eder.

> Ülke, doğru davranış kurallarına göre yönetilirsea sorun çıkabilir mi ki? Ülke, doğru davranış kurallarına göre yönetilmezse doğru davranış kurallarının ne anlamı kalır ki?
> 能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何？(论语 Lunyü, 4/13)

O halde ülke yönetimi doğru davranış kurallarına (礼) göre düzenlenmelidir. Bu kurallar aynı zamanda doğruluk (義) ve güvenirlik (信) erdemlerinin kazanılmasına katkı sağlar:

> Hükümdar doğru davranış kurallarına uyarsa halk saygısızlığı göze alamaz; hükümdar doğruluğu uygularsa halk itaatsizliği göze alamaz; hükümdar güvenilir davranırsa halk içtensizliği göze alamaz.
> 上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。(论语 Lunyü, 13/4)

Gayretli olup da dürüst olmayan; aptal olup da hevesli olmayan; cahil olup da güvenilir olmayan böyle insanları gerçekten hiç anlamıyorum.

狂而不直，侗而不愿，悾悾而不信，吾不知之矣。

(论语 Lunyü, 8/16)

Burada Konfuçyüs, öğrenme (学)ve bilgi (知) sahibi olmanın önemine değinirken beşeri ilişkilerde dürüstlük (直) ve güvenilirlik (信) gibi erdemlerin gerekliliğini de açıklar. Zira Konfuçyüs'e göre dürüstlük (直) doğuştan sahip olunan erdemlerdendir:

İnsan dürüstlükle dünyaya gelir; eğer ki dürüstlüğünü kaybedip yine de yaşamaya devam ederse ölümden kaçabilmesi şanstan ibarettir.

子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」(论语 Lunyü, 6/19)

Boynuz kulağı geçer. Gelecek nesillerin şimdiki nesille aynı olmayacağını nereden biliyoruz? Kırklı ya da ellili yaşlara geldiğinde adını bile duyuramamış birine saygı duyulmaz.

後生可畏，焉知來者之不如今也？四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。(论语 Lunyü, 9/23)

İnsanın davranışsal gelişim süreciyle ilgili bu örneklemelerde Konfuçyüs'ün anlatmak istediği gelecek nesillerin siyasal ve sosyal düzendeki görev ve sorumluluklarının neler olduğunu bilen bir eğitim öğretimle yetişmeleri gerektiğidir. Bir diğer örnek, Zengzi tarafından şu şekilde anlatılır:

> Her gün kendime üç konuda soru sorarım; insanlara davranışlarımda sadık mıyım? Dostlarımla ilişkilerimde güvenilir miyim? Öğrendiklerimi uygulamaya geçirebildim mi?
> 曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」(论语 Lunyü, 1/4)

Bu açıklama, insanın (人) *"sosyolojik"* niteliğinde sadakat (忠) ve güvenilirlik (信) gibi erdemlere, *"epistemolojik"* niteliğinde ise öğrenmenin (学) gerekliliğine işaret eder.

> İnsan dış görünüşe değil erdemliliğe önem verirse ebeveynlerine ve yöneticilerine var gücüyle saygılı bir şekilde hizmet ederse dostlarıyla bir arada uyum içinde ve güvenilir olursa [o insan] hiç öğrenmemiş gibi olsa bile aslında öğrenmiştir.
> 賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。(论语 Lunyü, 1/7)

Burada bilişsel ve davranışsal gelişimin erdemlilik yoluyla tamamlanması gerektiği anlatılır. Bunun anlamı "*epistemolojik"*, *"sosyolojik"* ve *"sosyo-politik"* yönlerin aslında

"ahlaki" bir temele inşa edilmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle öğrenmenin (学) dayanak noktası erdemliliktir.[188]

> Bilge insan, tereddüt etmez; insancıl insan kaygı taşımaz; cesur insan korku duymaz.[189]
>
> 知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。(论语 Lunyü, 9/29)

Bu söylemle davranışsal gelişimin yöntemi, bilgelik (知), insancıllık (仁) ve cesaretlilik (勇) üzerinden anlatılır. Benzer olarak;

> Güçlü, cesur, sade ve mazbut olmak insancıllığa yakındır.[190]
>
> 子曰：「剛毅、木訥，近仁。」(论语 Lunyü,13/27)

---

[188] Lunyü'de öğrenme (学) hakkındaki söylemlere sıkça rastlanır ve birbirine benzer ifadeler dikkati çeker (6/3, 9/19, 9/31, 14/44). Örneğin Konfuçyüs, *"on ailelik bir köyde sadık ve güvenilir kimseler olabilir; ama öğrenmeye hevesli kimseler olmayabilir"* (5/28) açıklamasıyla öğrenmenin önemine işaret eder. Benzer olarak, öğrenmenin yemek yeme ihtiyacından bile daha mühim olması (8/12); öğrenmenin sevilmesi (6/20); davranıştan önce düşüncenin gerekliliği (15/16); düşünmenin görevden önce geldiği (9/26) gibi ifadeler, öğrenmenin (学) asıl gereksinim olduğuna dair yargıyı güçlendirir. Bunun yanı sıra, Konfuçyüs'e yöneltilen *"hangi öğrenci öğrenmeye daha düşkündür?"* sorusuna Konfuçyüs, *"Yan Hui. Öğrenmeyi çok severdi, öfkesine hâkim olur ve aynı hatayı iki kez tekrarlamazdı"* (6/3) cevabını vererek öğrenmenin erdemlilikle geliştiğini öğrencisi Yan Hui üzerinden anlatır. (11/7, 11/9, 11/10, 11/19) Yine Konfuçyüs Yan Hui hakkında, *"Onun hep ilerlediğini; hiç durmadığını gördüm"* (9/21); "*Hui, insancıllığa aykırı davranmamak için üç ay düşünür, başkaları ise birkaç gün ya da birkaç ay, fazlası değil."* (6/7) gibi söylemleri; Yan Hui'nin ölçülülük erdemine uyması (6/11); Yan Hui'nin erdemliliğinin takdire şayan olması (7/38) ve Yan Hui'nin Konfuçyüs'e *"siz hayattayken ben ölmeye cüret edebilir miyim?"* (11/23) sözü, öğrenmenin (学) ahlakiliğe isnat edilen De (德) ile birlikte geliştiğine en açık anlatımlardır.

[189] İdeal insanın (君子) bu ölçütlere sahip olması gerektiğine ilişkin birebir aynı olan diğer örnek 14/28'de verilir. Benzer şekilde 12/4'de Konfuçyüs; *"ideal insan ne kaygı ne de korku duyar"* söylemiyle bu görüşünü pekiştirir. Metne dayalı diğer çeviriler ise şöyledir: *"akıllı insanlar, kendilerini coşkuya kaptırmazlar. Erdemli olanlar kuşku içinde olmazlar. Gözüpek olanlar hiçbir şeyden korkmazlar."* (Özerdim, 2000) *"Akıllı insan şüphe duymaz, iyi insan mutludur, cesur insan da hiçbir şeyden korkmaz"* (Fidan, 2017: 70)

[190] Bu açıklamaya ilişkin şu tercümeler de mümkündür: *"Dayanıklılık, katlanma, yalınlık ve alçakgönüllülük erdeme yakındır."* (Özerdim, 2000) *"Dürüst, sabırlı, sade ve az konuşanlar erdeme yakındır."* (Fidan, 2017: 106)

Bu söylem, insancıllığın (仁) dirayetlilik, cesaret ve sadelik gibi erdemlere bağlı olduğuna işaret eder. Bir başka örneklem ise şu şekilde tasvir edilir:

> İdeal insan, ne yapacağını bilmiyorsa tedbirli davranmalıdır. Eğer herkes yerine göre hareket etmezse konuşmalar gerçekçi olmaz. Konuşmalar gerçekçi olmazsa işler yolunda gitmez. İşler yolunda gitmezse tören ve musiki uygulanmaz. Tören ve musiki [191] uygulanmazsa cezalar adil olmaz. Cezalar adil olmazsa halk nasıl davranacağını bilemez duruma gelir.
> 君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。 (论语 Lunyü, 13/3)

Bu anlatım, ideal insan (君子) örneği hükümdar üzerinden ilerler. Bu açıdan insanın *"sosyo-politik"* yönüne odaklanılmakla birlikte ideal davranış yöntemlerinin sıralanmasıyla *"sosyolojik"* yönü de vurgulanır. Hükümdarın görevi, devlet idaresini yasalara uygun biçimde sağlaması; böylece halkın sosyal yaşantısını doğru davranış kuralları (礼) ekseninde düzenlemektir. Bu, aynı zamanda davranışsal gelişimin de gereğidir. Örneğin Konfuçyüs'ün öğrencilerinden Zi Lu eksiksiz insan (成人) hakkında sorar ve Konfuçyüs yanıt verir:

[191] Doğru davranış kurallarının (礼) uygulandığı törenler ve eşliğindeki musiki (乐), Konfuçyüs öğretisindeki temel öğelerdendir. Bu bağlamda Lunyü kapsamında, ritüllerde kurban etme ve yas tutma törenleri, törenlerdeki usül ve esaslar, evlilik merasimleri (2/24; 3/8, 9, 10, 12, 17, 23, 5/1, 2; 6/6; 7/35, 11/6, 14/39; 15/42) ve ritüllerin musikiyle iç içe olması, musikinin nasıl icra edilmesi gerektiği (3/23; 7/14, 7/32, 8/15, 9/15, 14/39, 15/42, 17/11, 18/9) gibi konulara ilişkin açıklamalar yer alır.

> Menfaat gördüğünde doğruluk düşünen, tehlikeyle karşılaştığında Gök'ün emrine atfedebilen insan eksiksiz insan[192] addedilir.
>
> 子路問成人。
>
> 子曰：「見利思義，見危授命，亦可以為成人矣。」(论语 Lunyü, 14/12)

Bu çerçevede davranışsal gelişim, insanın (人) doğruluk (義) gibi erdemlere bağlı kalmasıyla *"ahlaki"*; Gök'ün emrine (天命) uymakla *"kozmolojik"* niteliğini açığa çıkarır. Öte taraftan insandaki (人) *"sosyolojik"* ve *"sosyo-politik"* niteliklerin *"ahlaki"* bir temele bağlı olduğu, Konfuçyüs'ün şu açıklamasıyla netleşir:

> İdeal insan doğruluğu kendine öz edinir, [doğruluğu] doğru davranış kurallarıyla uygular; tevazuuyla açığa çıkarır; güvenilirlikle tamamlar. İşte ideal insan böyle olunur!
>
> 子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」(论语 Lunyü, 15/18)[193]

[192] Eksiksiz insan olarak çevrilen "chengren (成人)" terimi, yetkin insan (Özerdim, 2000) ve mükemmel insan (Fidan, 2017) gibi ifadeleri de karşılar.

[193] Bu metnin çeviri yelpazesi geniştir; ancak ortak vurgu seküler davranıştaki ahlaki eğilimlerdir: *"Büyük ve üstün insan, her şeyde doğruluğun asıl olmasını ve bunun tören kurallarıyla bağdaşmasını düşünür. Bunu insanlığa uygun olarak yerine getirir, içtenlikle tamamlar. O, gerçekten 'büyük ve üstün insan'dır."* (Özerdim, 2000)
"Erdemli insan davranışlarında dürüstlüğü temel alır, her şeyi Li kurallarına uygun olarak gerçekleştirir, bunu alçakgönüllülükle ifade eder, itimat telkin ederek tamamlar. Bunları gerçekleştiren kişi erdemli insandır." (Okay, 2004: 96-97)
"Üst insan yaptığı işlerde doğruluğu prensip edinir ve adaba göre devam eder, mütevazı sözler sarf eder ve samimi bir tavırla bitirir. İşte bu, gerçek bir üst insandır!" (Fidan, 2017: 122)

Bu açıklama, doğruluk (義) erdeminin doğru davranış kurallarıyla (礼) yerine getirilmesi; alçakgönüllülük (孫) ve güvenirlikle (信) eylemlere dönüşmesi gerektiğine önemli bir vurgudur. Yine doğruluk (義) hakkında Konfuçyüs der ki:

> Bir grup insan bir araya gelip de tüm gün boyunca doğruluk hakkında tek kelime etmezken kurnazlıktan başka bir şey düşünmezse vay onların haline!
> 子曰：「群居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！」(论语 Lunyü, 15/17)[194]

Bu söylem beşeri ilişkilerde doğruluk (義) erdeminin ne denli gerekli olduğuna bir başka örnektir. Konfuçyüs öğretisinde doğruluk (義), insancıllığın (仁) edim ve eylemlere yansıması olarak belirlenmiştir; dolayısıyla insanın (人) *"sosyolojik"* ve *"sosyo-politik"* yönleri aslında *"ahlaki"* bir temeli temsil etmektedir. Bu yargıyı doğrulayan örneklem, Fan Chi'nın insancıllık (仁) hakkında sorduğunda Konfuçyüs'ün verdiği yanıttır:

> Hane yaşamında kibar olunmalı, görev başında saygılı olunmalı, beşeri ilişkilerde sadık olunmalı.[195]
> 子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。」(论语 Lunyü, 13/19)

[194] Konfuçyüs'ün benzer bir söylemi; 17/22'de geçer: *"bütün gün sadece yemek yemeyi düşünmek ve aklını kullanamamak, bu olmaz!"* Doğruluk (義) ve dürüstlük (直) erdemlerinin gerekliliğine yönelik çevreden isim isim örneklemler ise 5/24 ve 15/26'da verilir.

[195] Açıklamaya ilişkin diğer tercümeler şöyledir: *"İnsan yalnız yaşarken ağırbaşlı olmalı, görevi başındayken dikkatli olmalı, başkalarıyla arkadaşlık ederken içten olmalı."* (Özerdim, 2000) *"Normal günlerde yüz faden düz ve ciddi olsun, çalışırken ciddi ol, başkalarına karşı sadık ve samimi ol."* (Fidan, 2017:104) Metindeki ju (居) sözcüğü, kişinin özel yaşam alanını, ikamet ettiği yeri, kısacası evini ifade eder. Gong (恭) ve jing (敬) ise, ciddiyet, hürmet, riayet, nezaket, kibarlık ve uyum anlatımlarını verir. Dolayısıyla çeviri farklılıkları sözcüklerin yüklendiği anlamlar sonucu ortaya çıkar.

İnsancıllığın (仁) gerekliliklerinden hürmetkâr (恭), saygılı (敬) ve sadık (忠) olmak, Konfuçyüs'ün bu açıklamasında aile içi yaşamdan devlet yönetimi ve sosyal ilişkilere uzanan bir eksende anlatılır. Benzer şekilde;

> Söylemler sadakat ve güven içermeli; davranışlar içten ve saygılı olmalıdır.
> 子曰：「言忠信，行篤敬。」(论语 Lunyü, 15/6)

> Youzi diyor ki:
> Güven, doğruluğa uygun olursa; sözler yerine getirilir. Saygı, doğru davranış kurallarına uygun olursa utançtan uzak kalınır.[196]
> 有子曰：「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也。」(论语 Lunyü, 1/13)

Bu söylemlerde, ideal davranışın sadık (忠) , güvenilir (信), içten (篤) ve saygılı (敬) biçimde düzenlenmesi gerektiği anlatılır. Buna göre insan, edim ve eylemlerinde doğruluk (義) ve doğru davranış kuralları (礼) gibi erdemleri yerine getirmelidir.

> Meşakkat göstermeden sevgi var olabilir mi? Rehberlik etmeden sadakat var olabilir mi?

[196] Diğer çeviri örnekleri şu şekildedir: *"Anlaşmalar, doğru olan şeye göre yapılırsa, verilen sözler yerine getirilir, saygı yerinde gösterilirse ayıp ve utançlardan uzak kalınır."* (Özerdim, 2000) *"Verdiğin söze sadık kalırsan sözlerinin bir anlamı olur, törenlerde yerine göre davranırsan utançtan uzak durmuş olursun."* (Fidan,2017: 16)

子曰：「愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？」(论语 Lunyü, 14/7)

Burada, sevgi (愛) ve sadakatin (忠) beşeri ilişkilerdeki önemi vurgulanır. Konuya dair bir başka örnek şöyledir:

Zigong dedi ki:
Bana yapılmasını istemediğim bir şeyi başkalarına yapmam.
Konfuçyüs dedi ki:
Zi, sen henüz bu olgunluğa erişmiş değilsin.
子貢曰：我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。
子曰：「賜也，非爾所及也。」(论语 Lunyü, 5/12)

Konfuçyüs öğretisinde en üstün erdem insancıllığın (仁) temeli, insanın kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkalarına da yapmaması gereğidir. Bu diyalogda Konfuçyüs, öğrencisinin böylesi bir olgunluğa erişemediğine değinerek insancıllığın (仁) kazanılmasının kolay olmadığını işaret eder. Konfuçyüs'ün bu durumu anlatan açık söylemlerinden biri şudur:

Gerçek bir hükümdar gelse bile insancıllığın var olması için bir kuşağın daha geçmesi gerekir.
子曰：「如有王者，必世而後仁。」(论语 Lunyü, 13/12)

Bu açıklamada insancıllık (仁), en üstün erdem özelliğiyle politik sistemin temeli ve iktidarın asli metodu olarak vurgulanır. Konfuçyüs, Lunyü kapsamında bu gibi örneklemeleri kendisi üzerinden sıklıkla anlatır:

> Yazında belki de diğer insanlarla aynı seviyedeyim. Ancak ideal insanın davranış örgüsünü henüz kazanmış değilim.
> 文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。(论语 Lunyü, 7/33)

Benzer olarak;

> Bilge ve insancıl bir insan ile kendimi nasıl kıyaslayabilirim? Benim hakkımda, kendisini bıkmadan usanmadan bıkmadan başkalarına öğretmeye adayan biridir denilebilir.
> 若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。(论语 Lunyü, 7/34)

> Gök'e karşı hiçbir şikâyetim yok; insanlara karşı da hiçbir garezim yok. Öğrenişim azaldı; ama kavrayışım arttı; beni yalnızca Gök bilir!
> 不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！(论语 Lunyü, 14/35)

Bu söylemlerde davranışsal gelişimi kendisinden örnekleyerek anlatan Konfuçyüs, ideal insan (君子), bilge insan (聖人) ya da insancıl insan (仁人) vasıflarını tam manasıyla taşımadığını, kendisini yalnızca öğrenmeye (学) ve öğretmeye (誨) adadığını, dünyevi insan (人) ediminin semavi Gök (天) tarafından bilindiğini ve bu sebeple ideal davranış örgüsünün Gök'ün emri (天命) doğrultusunda gerçekleşmesi gerektiğini vurgular.[197] Öte yandan Konfuçyüs'ün öğrencileri, düşünürü şu sözlerle tanımlar:

> Üstad içtenliği, iyiliği, saygısı, kanaatkârlığı ve hoşgörüsü sayesinde bilgiye ulaşır. Üstadın bilgiye ulaşma yöntemi ile diğer insanlarınki son derece farklı değil mi?
> 夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？(论语 Lunyü, 1/10)

> Üstad, hanesinde dinlendiği zamanlarda duruşu dingin; tavrı ve tutumu sakindir.
> 子之燕居，申申如也，夭夭如也。(论语 Lunyü, 7/4)

> Üstadımız cana yakın ve ağırbaşlıdır, güçlüdür, ama hiddetli değildir, saygılıdır ve huzurludur.

[197] Konfuçyüs öğretisindeki Gök-insan birlikteliğine (天人合一) dayanan anlayışa göre, Yer'deki (地) davranışların Gök'te (天) karşılık bulması düşüncesine Lunyü metinlerinde rastlanır. Örneğin Konfuçyüs'ün *"Gök'e karşı gelen birinin dua edebileceği hiçbir yer yoktur"* (獲罪於天，無所禱也。) (3/13); *"Bu Gök'ün emri, böylesi bir adam böylesi bir hastalığa nasıl yakalanır!"* (命矣夫！斯人也而有斯疾也！) (6/10); *"Eğer ki yine yanlış bir davranışta bulunursam Gök benden vazgeçsin!"* (予所否者，天厭之！天厭之！) (6/28) gibi söylemleri, Gök'ün (天) yaratan, yöneten ve daim ettiren gücünü, Gök'ün emrine (天命) karşı gelinmemesi gerektiğini ve Gök'e (天) uygun Yer (地) yaşamının idame ettirilmesini net bir biçimde ifade eden örneklemlerdir.

子溫而厲，威而不猛，恭而安。(论语 Lunyü, 7/38)

Bu açıklamalardan hareketle Konfuçyüs'ün edimlerini ideal davranış örgüsüne uygun şekilde tanzim ettiği anlaşılabilir. Bunun yanı sıra düşünürün bilgi edinme (知), öğrenme (学) ve yetenekli olma (能) gibi erdemlere verdiği önem, şu söylemiyle netleşir:

> İnsanlar beni bilmiyor diye endişe etmem, yeteneğimin yetersizliğinden endişe ederim.[198]
> 不患人之不己知，患其不能也。(论语 Lunyü, 14/30)

Bu açıklama, insanın (人) öncelikle kendi bilişsel ve davranışsal gelişimini sağlaması gerektiğiyle ilgilidir ve bu gereklilik ideal insana (君子) bağlanır:

> İdeal insanın rahatsızlığı yeteneksizlikle alakalıdır; diğer insanların kendisini bilmemesiyle alakalı değildir.
> 君子病無能焉，不病人之不己知也。(论语 Lunyü, 15/19)

Zilu ideal insanı sorar ve Konfuçyüs der ki:

[İdeal insan] kendisini ciddiyetle yetiştirendir.

[198] Konfuçyüs'ün yeteneğe verdiği değer, *"devlet yönetiminde bir görevim yok; ben de zanaat öğrendim"* (9/7) sözüyle ve bilginin (知) aslında hiçbir zaman tamamlanmadığı her daim öğrenmeye (学) devam edilmesi gerektiği *"gerçekten biliyor muyum? hayır, aslında bilmiyorum"* (9/8) açıklamasında görülebilir; çünkü öğrenme (学) süreci aşama aşama gerçekleşir (11/15). Öte taraftan Konfuçyüs, Lunyü metinlerinde eğer ki yönetim bünyesinde kendisine yüksek makamlarda görev verilirse ne gibi değişimlere zemin hazırlayabileceğini şu söylemleriyle örneklendirmiştir: *"Ömrüme yıllar eklenecek olsa elli yaşımda Değişimler Klasiği çalışmaya başlar; böylece telafisi mümkün olmayan hatalara düşmezdim."* (7/17); *"Bir beyliğin yönetimi bana verilse on iki ayda önemli işler yapardım, üç yıl içinde hükümet çok iyi duruma gelirdi."* (13/10) ve *"Eğer ki bana görev verilseydi Doğu Zhou'yu kurtarırdım"* (17/5) gibi.

子路問君子。子曰：「脩己以敬。」(论语 Lunyü, 14/42)

Mahiyet ve meziyet birbiriyle harmanlandığı zaman ideal insan olunur. [199]

文質彬彬，然後君子。(论语 Lunyü, 6/18)

Bu söylemler, ideal insanın (君子) davranışsal gelişimini tamamlaması, yetenekli ve nitelikli olması gerektiğine ilişkin örneklemlerdir. Aynı şekilde;

İdeal insan, erdemli ve yetenekli olanları onurlandırır; iyi olanları över; ehil olmayanlara acır. [200]

君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。(论语 Lunyü, 19/3)

Demekki hükümdar, maiyeti, yöneticiler ve tebaa erdemli (賢) ve yetenekli (能) kimselerden oluşmalıdır. Aynı zamanda Konfuçyüs'e göre ideal insanın (君子) ideal davranışı şu şekilde olmalıdır:

Konuşmadan önce davranır, davranışına göre konuşur.

[199] Bu açıklamanın Prof. Dr. Giray Fidan tarafından çevirisi; *"zenginlik ve sadelik, işte bu Üst İnsan'a yakışandır"* şeklindedir. Buradaki zenginlik, bilgili olmak anlamına gelen manevi zenginliktir. (Fidan, 2017: 47-48) Dolayısıyla bilgi donanımı, insanın sahip olması gereken nitelik, yetenek ve marifet tasviridir.

[200] Lunyü'de ideal insan (君子) vasfı üzerinden örneklenen yeteneklilik (能), devlet yönetiminde görev ve sorumluluk yüklenen kimselerin bilgelikle (知) birlikte kazanması gereken bir diğer erdem olarak açıklanır. Konfuçyüs'ün *"görevliler en değerlilerden, bilgeler en erdemlilerden seçilmeli"* (15/10) ve *"yetenek zor bulunandır öyle değil mi?"* (8/20) sözleriyle; Zengzi'nın *"yetenekli olanların yeteneği olmayan insanlara danışmaması, bilgili olanların bilgili olmayanlara sormaması gerektiği"* (8/5) ve buna benzer diğer açıklamalar (6/14; 13/2, 13/5; 13/15; 14/9,11,19,25; 15/14), ülkenin erdemli, bilgili ve yetenekli kimseler tarafından yönetilmesi gerektiğine açık tanım ve tasvirleri oluşturur. Bu açıdan yetenekliliğin gerekliliği, Dao'ya (道) uygunluğun yetenekli ve erdemli insanlar tarafından önemsendiği (8/19) ve bundan ötürü yetenekli olmayanların ahlakiliği kavrayamadığına ilişkin açıklamalara (19/22, 23) dayandırılabilir.

子曰：「先行其言，而後從之。」(论语 Lunyü, 2/13)

Alçakgönüllülükten uzak konuşmak meşakkat getirir.[201]

子曰：「其言之不怍，則為之也難。」(论语 Lunyü, 14/20)

Bu açıklamalar, söylemler ile edimlerin birbiriyle uyum içinde olması, konuşma ve hitabın erdemlilik içinde gerçekleşmesi gerektiği hakkındadır.

> Bir insanın bilgisi [bilgiyi] kazanmak için yeterli olsa bile insancıllığı [bilgiyi] tutmak için yeterli değilse yine kaybeder. Eğer ciddiyetle halkını yönetmezse halk tarafından saygı görmez. Bilgisi [bilgiyi] kazanmak için yeterli ve insancıllığı [bilgiyi] tutmak yeterliyse halkını ciddiyetle yönetir. Halkını doğru davranış kurallarına aykırı şekilde harekete geçirirse iyi değil demektir.
>
> 知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。不莊以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之。動之不以禮，未善也。(论语 Lunyü, 15/33)

[201] Bu metni, Giray Fidan şu şekilde tercüme eder: *"Bir kişi büyük sözler edip utanmıyorsa o sözler hayata geçirmesi zordur."* (Fidan, 2017: 112) Öte yandan James Legge'nin çevirisi, *"alçakgönüllü olmadan konuşan kişinin söylemleri zorluğa yol açar"* (Legge, 1861b, 50-56) şeklindedir. Benzer olarak Muhaddere Özerdim metni, *"alçakgönüllü olmayan biri, konuşurken sözlerinin iyi olması bakımından güçlük çekecektir*" olarak çevirmiştir. (Özerdim, 2000) Dolayısıyla metnin temeldeki anlamı, insanın alçakgönüllülük ve mütevazılık gibi erdemlere bağlı olarak yapacaklarını söyleyebilmesi, sınırlarını belirlemesi ve beşeri yaşamını bu doğrultuda idame ettirmesidir.

Konfuçyüs'ün bu söylemi, bilginin (知) ve insancıllığın (仁) birbirini tamamlayan niteliğine bir başka örnektir. Aynı zamanda *"sosyo-politik"* yönlü insanın (人) devlet yönetimindeki saygınlığının toplumsal düzendeki etkisiyle *"sosyolojik"* yönünü de yansıtır.

> Halkın insancıllığa olan ihtiyacı su ve ateşten daha fazladır. Su ve ateş için ölümüne çırpınan insanlar gördüm; ama insancıllık için ölümüne çırpınan hiç kimse görmedim.
> 民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。(论语 Lunyü, 15/35)

Konfuçyüs burada, insancıllığın (仁) toplumsal düzendeki önemini anlatır. Yine insancıllık (仁) hakkındaki şu söylem dikkate değerdir:

> Sıra insancıllığın uygulanmasına geldiğinde gerekirse öğretmene bile karşı gelinebilir.[202]
> 當仁不讓於師。(论语 Lunyü, 15/36)

Bunun anlamı, beşeri ilişkilerin temeli kabul edilen ve en üstün erdem sayılan insancıllığın (仁) yerine getirilmesinin her şeyin önünde olduğudur. Yani insan (人) insancıllığı (仁) davranışa aktarabilmek için eğitim aldığı bireye bile boyun eğmemelidir; çünkü mühim olan insancıllığın (仁) gelişimidir.

[202] Bu metin, *"insanlar erdemi kendilerine göre düşünürlerse, bunu kendi öğretmenlerine bile veremezler"* ve *"erdem söz konusu olduğunda üstadınız ile bile yarışabilirsiniz"* şeklinde de yorumlanır. (Özerdim, 2000; Fidan, 2017: 124)

Üstad der ki: Eğitimde sınıf ayrımı yoktur.

子曰：「有教無類。」(论语 Lunyü, 15/39)[203]

Sosyal düzendeki eşitliliğin vurgulandığı bu söylem, bilişsel ve davranışsal gelişim için eğitimin önemini de işaret eder. Buna göre eğitim, insanlar arasında hiçbir fark gözetmeksizin her kesime eşit olarak verilmelidir.

İdeal insan küçük bilgiyle uğraşmaz; engin bilgi arar; alçak insan ise engin bilgiyle uğraşmaz; küçük bilgiyle yetinir.

君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。

(论语 Lunyü, 15/34)

Burada, ideal insan (君子) ile alçak insan (小人) arasındaki fark, insanın *"epistemolojik"* niteliği üzerinden açıklanır. Benzer şekilde;

Aceleyi arzu etme, küçük menfaatlerden medet umma. Acelecilik, işlerin etraflıca yapılmasını engeller; küçük menfaatler büyük işlerin tamamlanmasını engeller.

子曰：「無欲速，無見小利。欲速，則不達；見小利，則大事不成。」(论语 Lunyü, 13/17)

[203] Giray Fidan bu açıklamayı, *"ben herkese öğretmenlik yaparım, zengin, fakir ve nereden geldiğine bakmaksızın"* şeklinde örnekleyerek sınıf ayrımını detaylandırır. (Fidan, 2017: 125) Muhaddere Özerdim'in çevirisi ise *"öğretimde sınıf farkı olmamalıdır"* şeklindedir. (Özerdim, 2000) Bu bağlamda metnin eğitimde eşitlik ilkesi hakkında olduğu anlaşılabilir. Konuya ilişkin Lunyü'deki bir diğer örnek ise 7/7'de verilir.

Gayretli olan ilerleme kaydetmek için heves eder; temkinli olan ise yanlıştan uzak kalmak için dikkat eder.

子曰：「狂者進取，狷者有所不為也。」(论语 Lunyü, 13/21)

Bu açıklamalar, acelecilik ve menfaatçiliğin getirdiği zararları işaret eder. Dolayısıyla insan (人), davranışsal gelişiminde mütemadiyen ihtiyatlı, temkinli ve tedbirli olmalıdır. Benzer şekilde Konfuçyüs der ki:

Tebdirlilikte hata payı oldukça azdır.[204]

子曰：「以約失之者，鮮矣。」(论语 Lunyü, 4/23)

Bir başka örneklem ise şöyledir:

Ülke yönetimi Dao'a uygunken söz ve davranışlar ihtiyatlıdır; ülke yönetimi Dao'a uygun değilken davranışlar ihtiyatlı, sözler ise sakıngandır.

邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫。(论语 Lunyü, 14/3)

Burada ise, sosyo-politik düzenin kozmos düzenine uygunluğu yolunda insandaki söz ve davranışların her daim temkinli, dikkatli ve ihtiyatlı olması gerektiği ayrıntılı bir

[204] Konfuçyüs'ün bu söylemi, Giray Fidan tarafından *"bir insanın kendini kontrol etmesinden [sınırlarını bilmesinden] bir hataya düştüğü neredeyse hiç görülmemiştir"* şeklinde tercüme edilmiştir. (Fidan, 2017: 34) James Legge tercümesi ise, *"tedbirlilik nadiren hata verir*" şeklindedir. (Legge, 1861b: 14) Muhaddere Özerdim metni, "sakıngan davranışlarda, pek az yanılgı olur" olarak çevirmiştir. (Özerdim, 2000) Nitekim açıklamalarda yer alan insanın tedbirli hareket etmesi, edim ve eylemlerdeki sınırlarının farkında olması neticesinde erdemlilikten yoksun yanlış söz ve davranışlardan uzak durabileceği anlamına gelir.

anlatımla örneklenir. Diğer taraftan insandaki *"epistemolojik"* niteliğin *"sosyolojik"* nitelikteki kapsamı şu söylemlerle izah edilir:

> Bilgeler en yüksek sınıfa; aptallar ise en alt sınıfa aittir, bu asla değişmez. Ortalamanın üstünde olan insanlarla yüce mevzular konuşulabilir; ancak ortalamanın altında olan insanlarla yüce mevzular konuşulamaz.[205]
>
> 唯上知與下愚不移。中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。(论语 Lunyü, 17/3; 6/21)

Konfuçyüs'ün bu açıklamaları, bilgelik vasfının erdemlilik ve asillikte üst düzeye ulaşabilen kimseler tarafından elde edilebileceğini vurgular. Buna göre devlet yönetimi, politik ve sosyolojik öğretiler bilgeliğe erişmeyi başarabilenlerle müzakere edilebilir.

> Ülkesine hizmet etmekten isteyen ama ve her seferinde bu fırsatı tepen birine bilge denilebilir mi?
>
> 好從事而亟失時，可謂知乎？(论语 Lunyü, 17/1)

Bu söylem, ülke yönetiminde bilgili kimselerin görev alması gerektiği vurgusuyla insandaki *"epistemolojik"* ve *"sosyo-politik"* yönlerin bütünlüğüne işaret eder. Benzer şekilde;

[205] Konfuçyüs'ün bu açıklamayla örtüşen bir diğer söylemi 9/30'da daha ayrıntılı olarak şöyle geçer: *"Birlikte öğrenen ama birlikte Dao yolunda ilerlenmeyenler vardır. Birlikte Dao yolunda ilerlenen ama birlikte kurallara göre yürünemeyenler vardır. Birlikte kurallara göre yürünebilen ama birlikte müşterek hareket edilemeyenler vardır."*「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」Bunun anlamı, her sınıftan insanla benzer yollarda müşterek bazı edim ve eylemlerin gerçeklemeyeceğidir.

> Bilge dirayetli ve iradeli olmalıdır; çünkü yükü ağır yolu uzundur. O, insancıllığın yerine getirilmesi sorumluluğunu taşır, bu yük ağır değil midir? Bu sorumluluk ancak ölüm ile son bulur, bu da çok uzak değil midir?
>
> 士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？(论语 Lunyü, 8/7)

Burada, bilgeliğin insancıllık (仁) erdeminin kazanılması ve sürdürülmesi yolunda birincil etken olduğu anlatılır. Buna göre bir bilgenin (士) görevi, yaşamının sonuna dek insancıllığın (仁) siyasal ve sosyal düzende uygulanmasını sağlayabilmektir.[206] Aynı zamanda Konfuçyüs, bilgeliğin ötesinde ideal insan (君子) olmanın gereğini şu sözleriyle aktarır:

> Bilge insan görmek benim harcım değil; ideal insan görmek benim için yeterlidir.[207]
>
> 聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。(论语 Lunyü, 7/26)

[206] Lunyü'de devlet yönetimi bünyesinde görev alan kimselerin insancıllık (仁) erdemine bağlı bilgelerden oluşması gerektiği hakkındaki açıklamalar, Konfuçyüs ve öğrencilerinin çevreden verdikleri örneklerle detaylanır. Konfuçyüs'ün *"Qiu, binlerce aile ve yüzlerce ev barındıran bir beyliktir, elbette ki yöneticileri vardır; fakat insancıllığa sahip olup olmadığını bilmiyorum"* (5/8); *"sadık ve hilesiz olmanın insancıl olmaya yetmeyeceği*"(5/19); Qi Beyliği yöneticisi hakkında*"Yan Ping insanlarla nasıl iyi ilişkiler kuracağını bilir"* (5/17); *"şöhret sahibi birinin insancıl göründüğü fakat aslında insancıl olamadığı"* (12/20); "*beşeri münasebette kim iyi kim kötü nasıl bilebilirim; birini beğendiysem incelemişimdir"* (15/25) gibi söylemleri, politik düzende ve beşeri ilişkilerde insancıllığın (仁) gerekliliğine dikkat çeker.

[207] Bilge insan anlamına gelen "聖人 shengren" terimi, "kutsal insan" olarak da tanımlanmıştır. (Özerdim, 2000; Fidan, 2017: 55)

Buna göre ideal insan (君子) vasfının tüm erdemleri kendinde toplayan üstünlük temsili olduğu görülür. Konfuçyüs'ün öğrencilerinden Zi Gong, ideal insanın (君子) nefret duygusuna sahip olup olmadığını sorduğunda Konfuçyüs şu cevabı verir:

> Nefret duygusuna sahiptir: başkalarının kötülüğünü isteyen insanlardan nefret eder, alt sınıfta olup da üst sınıfa iftira edenlerden nefret eder. Cesur olup da doğru davranış kurallarına uymayanlardan nefret eder. Cüretkâr olup da engel çıkaranlardan nefret eder.
> 有惡：惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。(论语 Lunyü, 17/24)

.

Buradaki anlatım, ideal insanın (君子) bilişsel ve davranışsal gelişimde ahlaki eğilimleri edimlere aktaramayan kimselere nefret (惡); doğru davranış kurallarına (礼) uyan, iyilik yapan ve beşeri ilişkilerinde uyumlu olanlara sevgi (爱) beslediği hakkındadır. İdeal insana (君子) dair diğer açıklamalar ise şöyledir;

> İdeal insan doğruluğa en yüksek önemi verir. İdeal insan cesur olup da doğruluğa uymazsa; kaos var olur; alçak insan cesur olup da doğruluğa uymazsa haydutluk var olur.[208]

[208] İdeal insan ile alçak insan arasındaki farkın doğruluk (義) erdemi üzerinden anlatıldığı bu açıklama, edim ve eylemlerin neyin doğru neyin yanlış olduğunun bilincine varılarak yapılmasını da vurgular. Konfuçyüs'e göre doğruluk (義), insanı erdemli davranışlara yaklaştıran ve hatalı davranışlardan uzak kılandır. Konfuçyüs, *"kendi hatalarının farkına varmış ve suçun kendinde olduğunu kabul etmiş bir kimseye henüz rastlamadım"* (5/26) ve "*yapılan bir hata düzeltilmiyorsa işte o gerçek bir hatadır"* (15/30) derken insanın yaptığı hataların farkına vararak aynı hataları tekrar etmemesinin erdemli bir davranış örneği olduğunu yineler. Bundan ötürü

君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。(论语 Lunyü, 17/23)

Yiyecek pirincim, içecek suyum ve kolumu dayayacak bir yastığım var, bunlarla mutluyum. Doğruluk var olmadan zenginlik ve asaletin kazanılması, benim için kayan bulutlar gibidir.
子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」(论语 Lunyü, 7/16)

İnsanın (人) davranışsal gelişiminde doğruluk (義) erdeminin önemine değinilen bu söylemler, siyasal ve sosyal düzlemde insanın "nasıl" davranması gerektiğini anlatır, aynı zamanda doğruluk (義) olmadan soyluluğun kazanılmasının bir önemi olmadığına işaret eder. Doğrulukla (義) ilgili bir başka örneklem ise şöyledir:

İdeal insan göreve atanmalı, eylemlerini doğrulukla gerçekleştirmelidir. Dao'a aykırı eyleminden farkında olmalıdır.
君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。(论语 Lunyü, 18/7)

Lunyü'de ideal insan (君子) ve alçak insan (小人) söylemlerinde hata yapan ve hatasını düzeltmeyen alçak insan (小人); hata yapsa da hatasını düzeltebilen ideal insan (君子) olarak ifade edilir:
"İdeal insanın hataları ay ve güneş tutulması gibidir; O da hata yapar ve insanlar buna tanık olur. O değişir; ama insanlar yine O'na hayranlık duyar." (君子之過也，如日月之食焉：過也，人皆見之；更也，人皆仰之。19/21)
"Alçak insan hiç şüphesiz ki hatalarını örtbas etmeye çalışandır." (小人之過也必文。19/8)

Bu açıklama, ülkedeki yönetim metodunu örneklerken insanın *"sosyo-politik"* yönünü; metodun Dao'a (道) uygunluğunu betimlerken *"kozmolojik"* yönünü işaret eder. Benzer bir örneklem ise şudur:

> Davranışlarında utanmasını bilen, diğer beyliklere gittiğinde hükümdarının emrine uyan kişiye bilge denebilir.
> 行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。 (论语 Lunyü, 13/20)

Burada, insanın (人) *"kozmolojik"* niteliği siyasal ve sosyal nizamdaki ideal davranış örgüsüne bağlanarak hem *"sosyolojik"* hem de *"sosyo-politik"* niteliği açıklanır. Bu, aynı zamanda ideal insan (君子) vasfına ulaşmakla ilgilidir. İdeal insanın (君子) davranışsal gelişimdeki rolü; Konfuçyüs'ün şu sözüyle netleşir:

> İdeal insan, [tek bir işe yarayan] bir alet edavat değildir.[209]
> 君子不器。(论语 Lunyü, 2/12)

Burada, insanın (人) tek yönlü olmaması, deneyim yoluyla kazanılan davranışsal gelişiminde çok yönlülüğü vurgulanır. Çok yönlülük tasvifi, insanın hem *"epistemolojik"*, hem *"sosyolojik"*, hem *"sosyo-politik"* hem de *"kozmolojik"* niteliklerini çağrıştırır.

[209] İdeal insanın (君子) vizyonu geniş, engin meziyet ve üstün mahiyet sahibi olması (9/6); gittiği her yere nezaket ve merhamet taşıması (9/14) gibi açıklamalar çok yönlülüğü örnekleyen diğer söylemlerdir. Metne ilişkin diğer çeviri örnekleri, *"Büyük ve üstün insan bir araç değildir"* (Özerdim, 2000) *ve "üst insan bir alet değildir"* (Fidan, 2017) şeklindedir.

> Doğru davranış kurallarının uygulanmasında değerli olan uyumdur. Eski dönem hükümdarlarının yolu bu yüzden güzeldir, büyük ya da küçük işlerde bu [yol] takip edilmiştir. İşler yolunda gitmiyorsa; uyumun uyumluluğu bilinip doğru davranış kurallarıyla uygulanmıyorsa yine de işler yolunda gitmez.[210]
> 禮之用，和為貴。先王之道斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。(论语 Lunyü, 1/12)

Bu açıklama, toplumsal uyumun doğru davanış kurallarıyla (礼) sağlanabileceği fikrinde insanın (人) *"sosyal"* niteliğini vurgular. Benzer olarak;

> İnsanın sıradüzene uyan bir kardeş olup da üstlerine karşı gelmekten hoşlanması nadiren görülür; üstlerine karşı gelmekten hoşlanmaması ancak kaos yaratmaktan hoşlanması ise hiç vuku bulmamıştır.

[210] İdeal insanın (君子) doğru davranış kurallarını (礼) yerine getirmesi gerekliliği, *"ideal insan doğru davranış kurallarına uyduğu müddetçe yanlış yapma olasılığı da düşük olur!"* açıklamasıyla 12/15'te yeniden vurgulanır. (君子約之以禮，亦可以弗畔矣夫！) Konfuçyüs düşüncesinde, eski dönemlerde siyasal ve sosyal düzeni sağlayan kaideler bütünü olması bakımından Lunyü'de doğru davranış kurallarının (礼) usül ve esaslarına ilişkin örneklemler, önceki hanedanlıklar üzerinden sıkça tekrarlanır. Örneğin 15/11'de geçen Konfuçyüs'ün *"Xia Hanedanlığı takvimini, Shang Hanedanlığı at arabasını, Zhou Hanedanlığı tören şapkasını kullan"* söylemi gibi. (行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。) Aynı zamanda bu kurallar, hane içinden hane dışına, hanedan geleneklerinden tören erkânına uzanan bir eksende edim ve eylemlerin nasıl gerçekleşmesi gerektiğini kapsar. Lunyü'nün onuncu bölümü, aile arasında, beşeri ilişkilerde, yönetim bünyesinde ve tören adabında hiyerarşik yapı ve sıradüzene uygun davranış şeklinin "nasıl" olması gerektiği, Konfuçyüs'ün edim ve eylemleri üzerinden anlatılan metinlerden oluşur. Örneğin, *"hanesinde sessiz kalan Konfuçyüs, tapınaktayken özenli konuşur"* (10/1); *"üst düzey yöneticilerle yumuşak; alt düzey yöneticilerle ciddi bir tavır içinde olur, hükümdarın karşısında saygılı, ama kendinden emindir"* (10/2); *"yemek yerken sohbet etmez, uyuyacağı zaman konuşmaz"* (10/8); *"oturduğu yerin yönü tören erkanına uygun değilse oturmaz"* (10/9); *"hükümdar çağırınca at arabasının hazır olmasını beklemeden giderdi"* (10/13) gibi. Böylelikle, yemek yeme adabı ve sofra düzeninden (10/8,10,13) giyim kuşam usüllerine (10/6,7); tören ritüellerinden (10/14,15) konuk ağırlamanın yöntemlerine (10/3) kadar sayısız koşul ve durum hakkında adabı muaşeret (10/4,5,11,16,17) denilebilen kaidelerin etiksel davranışa dayalı örneklemleri, bu bölümün tamamında verilerek doğru davranış kurallarının (礼) ayrıntıları net bir biçimde açıklanır.

其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。(论语 Lunyü, 1/2)

Bu açıklama, hiyerarşik toplum düzeninde sıradüzenin (孝) gerekliliğiyle insanın (人) hem *"uyumcu"* hem de *"sosyolojik"* yönüne işaret eder. Zira Konfuçyüs öğretisinde sıradüzen (孝), beşeri yaşamın standardı olarak kabul edilir:

> Kardeşler hane içinde sıradüzene uymalı, hane dışında ağabeylerine güvenilir ve samimi olmalı, içtenlik ve insancıllıkla davranmalıdır.
> 弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。(论语 Lunyü, 1/6)

Burada sıradüzenin (孝) beşeri ilişkilerdeki rolü anlatılır. Politik düzendeki rolü ise, Konfuçyüs'ün şu açıklamasında insanın *"sosyo-politik"* niteliğiyle örtüşür:

> [Hükümdar] halkı ağırbaşlılıkla yönetirse saygı görür; sıradüzene uyarsa sadakat görür, iyilikle hareket eder ve öğretmeye gayret ederse halk çok çalışır.
> 臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能，則勸。(论语 Lunyü, 2/20)

> Baba hayattayken arzusu yerine getirmek; baba öldüğünde hareketlerini gözlemlemek; üç yıl boyunca yas tutarak yanı başından ayrılmamak, sıradüzenin anlamıdır. [211]
>
> 父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。(论语 Lunyü, 1/11)

Burada ise, küçüklerin büyüklere karşı görev ve sorumluluklarında sıradüzenin (孝) önemi vurgulanır. Benzer bir örnek, Konfuçyüs'ün öğrencilerinden Mengyi'nin sıradüzen (孝) hakkında sorduğunda Konfuçyüs'ten gelen yanıttır:

> [Sıradüzen], karşı gelmemektir. Ebeveyler hayattayken doğru davranış kurallarına uygun şekilde onlara hizmet edilmeli; ebeveyler vefat ettiğinde doğru davranış kurallarına uygun şekilde defnedilmelidir.
>
> 無違。生事之以禮；死葬之以禮。(论语 Lunyü, 2/5)

Böylelikle sıradüzenin (孝) doğru davranış kurallarıyla (礼) birlikte geliştiği açıkça görülebilir. Benzer olarak;

[211] Aynı ifade 4/20'de tekrarlanır: *"üç yıl boyunca babanın yolundan devam etmek, sıradüzendir."* (三年無改於父之道，可謂孝矣。) Üç yıllık yas süreci, ideal insanın üç yıl boyunca törenlere katılma zorunluluğu üzerinden de örneklenir; *"ideal insan üç yıl boyunca törenlerden uzak kalırsa doğru davranış kuralları yok olur."* (君子三年不為禮，禮必壞。17/21). Bu söylem, yas tutmanın sıradüzenin (孝) yanı sıra doğru davranış kuralları (礼) kapsamında değerlendirildiğine bir örnektir. Aynı zamanda yas tutmanın usül ve kaideleri, yas sürecinin en yüksek aşamaya geldiğinde sonlanması gerektiği (19/14) ve üzüntünün gösterilmesi gerektiği anın yalnızca ebeveynlerin cenazesi olması (19/17) gibi açıklamalarla verilir. Üzüntünün cenaze merasimlerine has olduğunu netleştiren bir başka açıklama ise şöyledir: *"Törenlerde, savurganlıktan ziyade tutumlu olmak daha iyidir. Cenazelerde, matem tutmak sükûnette kalmaktan daha iyidir."* (禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。3/4)

Zengzi diyor ki:

Ebeveylerin cenaze merasimleri uygun biçimde düzenlenirse halkın ahlakiliği eski haline dönecektir.

曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」(论语 Lunyü,1/9)

Konfuçyüs diyor ki:

Haneler arasında hoşgörü olmazsa, doğru davranış kurallarına saygı gösterilmezse, cenaze törenlerinde yas tutulmazsa, ben bunlara nasıl dayanayım? [212]

子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」(论语 Lunyü, 3/26)

Bu açıklamalar, ceneza merasimlerinin sıradüzen (孝) ile doğru davranış kurallarının (礼) bir standardı olarak beşeri münasebetler ve ahlaki yaşamdaki gerekliliğine işaret eder. Öte yandan sıradüzen (孝) küçüklerin büyüklerine karşı nasıl davranması gerektiği ve nasıl hizmet etmesi gerektiği hakkındaki anlatımları da kapsar. Konfuçyüs diyor ki:

Zor olan görünüştür. Kardeşler büyüklerine hizmet ederken sorunları çözer, yiyecek ve içecekleri önce büyüklerine sunarsa buna sıradüzen denmez mi?[213]

[212] Konfuçyüs'ün yas tutmaya verdiği ehemmiyet, cenazesi olan bir kimsenin yanında yemek yerken asla karnını tamamiyle doyurmaz (7/9) ve ağladığı bir günde şarkı söylemez (7/10) gibi örneklemlerle vurgulanır.

色難。有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以為孝乎？

(论语 Lunyü, 2/8)

Ebeveynlere hizmet ederken sayısız nasihat olabilir. Nazikçe yaklaşmalı, hürmetle devam etmeli ve yorgunluk olsa bile karşı gelinmemelidir.[214]

事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。(论语 Lunyü, 4/18)

Ancak sıradüzen (孝), yalnızca küçüklerin büyüklerine taşıdığı sorumlulukları değil; aynı zamanda büyüklerin de küçüklere karşı sorumluluklarını kapsar. Konfuçyüs der ki:

Ebeveyler en çok çocuklarının hastalanmasından endişe duyar.

子曰：「父母唯其疾之憂。」(论语 Lunyü, 2/6)

Yaşlılara huzur sağlamak; dostlara güven vermek ve gençlere kibar davranmak gerekir.

老者安之，朋友信之，少者懷之。(论语 Lunyü, 5/26)

---

[213] Bu metne dayalı farklı çeviriler bulunur: *"Zorunluk ve biçim sorunudur. Ailesinin bir sıkıntısı olunca, genç çocuk bu sıkıntıyı üzerine alırsa, şarabını, yiyeceğini onların önüne koyarsa, bu anaya babaya sevgi ve bağlılık sayılmaz mı?"* (Özerdim, 2000)*"En zor olan güleryüz göstermektir. Ailede iş varken koşuyorsun, içki ve yemek varken baba ve ağabeye yediriyorsun; sadece bunlara xiao denir mi?" (*Okay, 2004: 92)*"Evladın, ana ve baba karşısında her zaman mutlu bir çehre ile durması zor bir iştir. Eğer [ailede] bir sorun yaşanırsa ve evlatlar bu sorunu çözerlerse, içki ve yiyeceklerini büyüklerine sunarlarsa bunlara iyi birer evlat denmez mi?"* (Fidan, 2017: 19)

[214] Sıradüzen (孝), ebeveylere hizmette hürmetin önemini sıkıkla vurgular. Konfuçyüs, 2/7'de ebeveylere karşı saygı göstermenin gereğini şu sözleriyle açıklık getirir:*"Şimdilerde sıradüzen ebeveynleri beslemek olarak düşünülüyor; ancak bunu atlar ve köpekler de yapıyor. Eğer ki saygı yoksa hayvanlardan ne fark kalır?"* Bu bağlamda ebeveylere hürmet, sıradüzende iyi ve hayırlı bir evlat olabilmeyi ön görür. Benzer şekilde *"ebeveynler hayattayken uzak yerlere gitmeyin; gitseniz bile sabit bir yeriniz olsun*" (4/19) ve *"ebeveynlerin yaşları ne olursa olsun hatırda tutulmalıdır; sevinç anları için de korku anları için de*" (4/21) açıklamaları örnek teşkil eder.

Bu çerçevede sıradüzen (孝), beşeri ilişkilerde karşılıklı görev ve sorumlulukları içerdiğinden etik davranış örneklemelerini yansıtır. Bununla birlikte sıradüzenin (孝) siyasal ve sosyal nizamdaki asli yöntemi, Konfuçyüs'ün şu söylemiyle belirlenir:

> Hükümdar hükümdarlığını; memur memurluğunu; baba babalığını; evlat evlatlığını bilmelidir. [215]
>
> 子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」(论语 Lunyü, 12/11)

Bu açıklama, herkesin kendi unvanı ve konumuna göre tutum ve davranışlarını düzenleme prensibi temelinde isimlerin tasnifi (正名) ilkesine uymayı ön görerek insanın (人) toplum yaşamıyla uyumlu edimleri nezdinde *"sosyolojik"* ve *"sosyo-politik"* yönlerini birlikte işaret eder.

> Yaşam ve ölüm Gök'ün emridir, zenginlik ve asalet Gök'tedir. Eğer ideal insan buna hürmet eder ve hata yapmazsa, insanlara karşı doğru davranış kuralları çerçevesinde saygısını gösterirse dört bir tarafta herkes onun kardeşidir demektir. İdeal insanın kardeşim yok diye bir endişesi olabilir mi ki?

[215] Buradaki örneklem, aynı zamanda Konfuçyüs öğretisi ilkelerinden bulunulan mevkiye uygun davranışlar içinde olmanın gereği sayılan isimlerin tasnifini (正名) kapsar. Buna göre siyasal ve sosyal düzende hükümdardan halka dek herkes yerini bilmeli; konumuna, vasfına ve unvanına yaraşır davranışları yerine getirmelidir. Böylelikle toplum yaşamının hiyerarşik sisteme uygunluğundaki uyumluluğunda sıradüzenle (孝) birlikte isimlerin tasnifi (正名) de yer alır. Konuya ilişkin 12/17'de devlet yönetiminin tasfiye gerektirdiği; 13/6'da hükümdarın unvanına uygun doğru profil çizmesiyle halkın güvenini kazandığı; 13/13'te hükümdarın tasfiyesiyle beraber ülke idaresinin sağlandığı verilen diğer örneklerdir. 6/25'te anlatılan köşeli kap benzetmesi ise, siyasi düzende herkesin mevkiiye uygun davranışlar içinde olmasını çağrıştırır. Buna göre yiyecek ve içecekler için kullanılan kapların dört köşeli olması gibi herkesin unvan ve vasfa yaraşır biçimde eylemlerini düzenlenmesi vurgulanır. (Chan, 1963a: 30) İsimlerin tasnifi (正名) ilkesinin yerine göre hareket etmek olduğu 13/3'te detaylandırılır. (bknz. 143-144)

死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？(论语 Lunyü, 12/5)

Bu açıklama ise, öncelikle dünyevi Yer (地) yaşamının semavi Gök'ün (天) yetkisine bağlı olduğu vurgusuyla insanın (人) *"kozmolojik"* niteliğine; beşeri ilişkilerde ideal davranış tanımıyla *"sosyolojik"* niteliğine; ideal yetkinliğin (君子) ülkeyi yöneten hükümdar üzerinden anlatımıyla *"sosyo-politik"* niteliğine işaret eder.[216] Yine Konfuçyüs der ki:

İdeal insan güven kazandıktan sonra halkını görevlendirir; güven kazanmazsa halk baskıya maruz kaldığını sanabilir. Güven kazanıp da nasihat alabilir; ama güven kazanmazsa saygınlığını yitirir.
君子信而後勞其民，未信則以為厲己也；信而後諫，未信則以為謗己也。(论语 Lunyü, 19/10)

Konfuçyüs öğretisinde güvenirlilik (信), sadakatlilik (忠) ile birlikte ideal davranış örgüsünün gerekliliklerindendir. (Lunyü, 7/25) Öyle ki bu erdemler sosyo-politik düzende hükümdar ile halk arasındaki ilişkinin esas standartlarından biri olarak kabul edilir:

[216] İdeal insanın (君子) tutum ve davranışlarını yansıtan ifadeler, politik sistem üzerinden hükümdarı hedef alan açıklamalarla sıkça örneklenir. Mesela 12/9'daki *"eğer ki halk bolluk bereket içinde değilse hükümdar bolluk bereketin tadını tek başına çıkarabilir mi?"* söylemi, devleti yöneten ideal insanın (君子) öncelikle halkın ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğini işaret eder. Bu yargı, 12/7'de yeterli miktarda gıda ve askeri ekipmanın halkın hükümdarına duyduğu güvenin göstergesi olduğu ve halkın hükümdara güvenini kaybettiğinde devletin ayakta kalamayacağı açıklamasıyla desteklenir.

Konfuçyüs devlet işleri hakkında der ki:

Hiç yorulmaksızın yaşamı idame ettirmeyi ve sadakatle hizmet etmeyi sağlamaktır.[217]

子曰：「居之無倦，行之以忠。」(论语 Lunyü, 12/14)

Burada, hükümdarın liderlikte güvenirliliği (信) ve halkın hizmette sadakatliliği (忠) işaret edilerek hiyerarşik sistemdeki görev ve sorumlulukların karşılıklı olarak yerine getirilmesi gerektiği vurgulanır.

Ağzı iyi laf yapmak ve dalkavukluk etmek, insancıllıkla nadiren bağlantılıdır. [218]

巧言令色，鮮矣仁！(论语 Lunyü, 1/3)

Burada ise, etik davranış yöntemi açıklanır ve en üstün erdem olarak kabul edilen insancıllığın (仁) sosyal ve siyasal düzlemdeki önemi nitelenir; aynı zamanda ideal insan (君子) vasfına uygun konuşma şekli örneklenir.

[217] Halka liderlik yapmak ve yorulmak nedir bilmeden bu işleri devam ettirmekle ilgili bir diğer örneklem 13/1'de verilir. Bu açıklama hükümdarın görevini yansıtır. Hükümdara hizmet ederken sürekli sitem etmek gözden düşürücüdür (4/26) söylemi ise, halkın devlet yönetimine sadakat ile bağlı kalmasını anlatır. 14/22'de Konfuçyüs'ün öğrencilerinden Zilu hükümdara nasıl hizmet edileceğini sorduğunda Konfuçyüs'ün *"O'na ihanet etme ve O'na karşı gelme"* yanıtı, hükümdarın emirlerine uymayı ve kurallara aykırı davranmamayı özetleyen bir diyalogdur. Öte taraftan 16/6'da Konfuçyüs diyor ki "i*deal insana hizmet ederken yapılmaması gereken üç hata vardır, konuşulmaması gereken yerde konuşmak, tez canlılıktır; konuşulması gereken yerde konuşmamak, gizliliktir; yüzünü örterek konuşmak ise körlüktür."* Bu söylem ise, hükümdar ile tebaa arasındaki konuşma ve hitap şeklinin hiyerarşik kurallara göre nasıl olması gerektiği hakkındadır.

[218] Aynı söylem 17/17'de tekrarlanır. Bununla birlikte az konuşmanın erdem örneği olması 11/14'de vurgulanır. Konfuçyüs'e göre sözler düşünceyi taşır (15/41); bu nedenle ideal insan söylemlerinin davranışlarını aşmasından utanç duyar. (14/27) Bu açıklama, az laf çok iş görüşünü çağrıştırır. 12/3'te ise ideal yetkinliğin (君子) temel ölçütü sayılan insancıllıkla (仁) konuşma şekli arasındaki bağlantı, *"insancıl insan konuşmalarında dikkatli ve yavaştır"* ifadesiyle anlatılır.

Zi Gong sorar:

Yoksul olup da dalkavukluk etmeyen ile zengin olup da kibirlenmeyen hakkında ne dersiniz?

Üstat yanıt verdi:

Olabilir. Ancak onlar, yoksul ama mutlu; zengin ama doğru davranış kurallarına uyanlarla aynı değildirler.[219]

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」(论语 Lunyü, 1/15)

Bu diyalog, beşeri yaşamda aslolanın doğru davranış kurallarının (礼) yerine getirilmesi olduğu hakkındadır. Benzer olarak;

Eşitlik uygulanırsa yoksulluk olmaz; uyum korunursa ayrıcalık ortadan kalkar; huzur sağlanırsa ayaklanma çıkmaz.

蓋均無貧，和無寡，安無傾。 (论语 Lunyü, 16/1)

[219] 14/10'da Konfuçyüs, *"yakınmadan yoksun olmak zordur; kibirlenmeden zengin olmak kolaydır"* diyerek kibirli (驕) olmanın erdemlilikle örtüşmediğini dile getirir. 8/11'de, Zhou Beyi'nin yetenekli olmasına rağmen kibirli olmasından ötürü devlet idaresinin iyi olmadığını ve 8/18'de Shun ve Yao gibi eski dönem hükümdarlarının kibirlenmediği için siyasal düzenin mütemadiyen korunduğunu anlatır. Zaten Lunyü'de Konfuçyüs'ün uzak olduğu konuların başında bencilliğin (私) geldiği ve menfaatten bahsetmediği (9/1,4) açıklanır. Bu bağlamda kibirlenmenin (驕) bencillik (私) ve menfaatten (利) doğduğuna dair söylemler dikkati çeker. Konfuçyüs 4/12'de *"eylemlerini menfaat odaklı gerçekleştiren birinin çok fazla düşmanı olur"* ve 5/*23'te "Bo Yi ve Shu Qi kendilerine yapılan kötülükleri unutup gider; bu nedenle düşmanları sayıca azdır"* diyerek menfaat sahibi kimselerle menfaat sahibi olmayan kimseleri karşılaştırır. 14/1'de *"ülkede düzen var olduğunda ve yine ülkeye kaos hâkim olduğunda düşünülen tek şey aylık ise işte bu utançtır"* derken yine kişisel çıkar ve beklentilerin ne denli utanç verici olduğunu vurgular. 15/15'teki *"yalnızca kendisinden umut eden ve başkalarından medet ummayan insan şikâyet etmez"* söylemiyle ise çıkar peşinde koşulmaması gerektiğinin altını çizer. Konfuçyüs'e göre devlet görevlileri alçakgönüllü ve mütevazı olmalıdır (9/2,3). Guan Zhong'un yaşamının sonuna dek pirinçle beslenmesine rağmen hiç şikâyet etmemesi (14/9) ve beylerin açgözlülüğü yüzünden ülkede hırsızların kol gezmesi (12/18) konuya ilişkin Lunyü'deki örneklerdir. Zaten 6/4'te Konfuçyüs, *"işittiğime göre, ideal insan zor durumda kalanlara yardım eder; zengin olanlara destek vermez"* sözüyle ideal insana (君子) uygun davranış örgüsünün kibir, zenginlik, bencillik ve menfaatten uzak bir profili ifade ettiği anlaşılabilir.

Yani toplumsal düzenin ölçütleri eşitlik, uyum ve huzurdur. Bu ölçütlerin sağlanması, başta insancıllık (仁) olmak üzere yerine getirilmesi gereken erdemlere bağlanır:

> Üstad diyor ki:
> İnsancıllıktan yoksun olan, doğru davranış kurallarını nasıl uygular ki? İnsancıllıktan yoksun olan musikiyi nasıl icra eder ki?
> 子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」(论语 Lunyü, 3/3)

Konfuçyüs'ün bu söylemi, siyasal ve sosyal düzlemde insancıllık (仁) olmadan beşeri ilişkilerdeki doğru davranışların yerine getirilmeyeceğini örnekler. Bu aynı zamanda ideal yetkinlik vasfı Junzi'nın (君子) gereğidir:

> İdeal insanın dört özelliği vardır; davranışlarında mütevazıdır, edimlerinde saygılıdır, halkın ihtiyaçlarını karşılarken cömert; halkı yönetirken ise doğrucudur, adildir.
> 有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。(论语 Lunyü, 5/16)

Burada ise insanın (人) bazı karakteristik niteliklerine değinilirken beşeri ilişkilerde *"sosyolojik"*; devlet yönetiminde ise *"sosyo-politik"* yönü vurgulanır.

> Saygı, doğru davranış kuralları olmadan meşakkat getirir, ihtiyat doğru davranış kuralları olmadan tehlike arz eder, cesaret doğru davranış kuralları olmadan kaosa yol açar. İdeal insan çevresine karşı güvenilir olmalı; halkın refah düzeyini insancıllıkla yükseltmelidir.
>
> 恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂。君子篤於親，則民興於仁。(论语 Lunyü, 8/2)

İnsanın (人) uyumcu niteliğine dikkat çeken bu açıklama aynı zamanda toplumsal yaşamda uyulması gereken kurallarla (礼) düzenin sağlanacağı fikrinden yola çıkarak insanın *"sosyal bir varlık"* olduğuna; yönetim anlayışının insancıllık (仁) erdemiyle belirlenmesi gerekliliğiyle de insanın *"sosyo-politik bir varlık"* olduğuna açıklık getirir. Benzer olarak;

> Ülkedeki düzen, Gök'ün Oğlu'nun doğru davranış kuralları ve musikiyi uygulaması ve zafer kazanmasına bağlıdır. Ülkedeki düzensizlik ise beylerin doğru davranış kuralları ve musikiyi uygulaması ve zafer kazanmasına bağlıdır. Ülkede düzen var olduğunda devlet yönetimi beylerin eline kalmaz; ülkede düzen var olduğunda halk arasında münakaşa çıkmaz.
>
> 天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。(论语 Lunyü, 16/2)

Bu açıklama, ülke yönetiminin Gök'ten (天) yetki alarak Yer (地) düzeninin hâkimi olarak kabul edilen ve bu yönüyle Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıyan hükümdar tarafından sağlanması gerektiğini vurgulayan en net anlatımlardan biridir. Hükümdarın uhrevi Gök'e (天) yakın atfedilmesi insandaki *"kozmolojik"* yönü; ülke yönetiminden sorumlu olması *"sosyo-politik"* yönü; ülkedeki düzeni doğru davranış kurallarıyla (礼) sağlaması ise *"sosyolojik"* yönü yansıtır.

> Bir bilge, tehlike gördüğünde Gök'ün emrine yorar; kazanç gördüğünde doğruluğu hatırlar, törende saygıyı düşünür, cenazede kederi hisseder. Hepsi bu.
> 士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。
> (论语 Lunyü, 19/1)

Yine bilgelikle (士) insanın (人) *"epistemolojik"* özelliğine işaret eden bu söylem aynı zamanda Gök'ün emrine (天命) uymasıyla *"kozmolojik"*, görev ve sorumluluklarında sıradüzene (孝) uygun biçimde doğruluk (義) ve saygıyı (敬) yerine getirmesiyle "*sosyolojik"* özelliğini de gösterir. Benzer olarak;

> İdeal insan, ne yemekte doygunluk ne de hanesinde rahatlık arar; işlerinde gayretli, sözlerinde özenlidir; Dao'a uyar ve mevkiine

uygun davranır. Böylesi bir insan için öğrenmeyi seven denilebilir.[220]

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」(论语 Lunyü, 1/14)

[İdeal insan] güvenirliğiyle halkın tevekkülünü kazanır; içtenliğiyle övgüsünü kazanır; adaletliliyle hoşnutluğunu kazanır.

信則民任焉，敏則有功，公則說。(论语 Lunyü, 20/1)

Burada ise, ideal insan (君子) vasfıyla hükümdarın *ideal* davranışının "nasıl" olması gerektiği bazı ahlaki eğilimler üzerinden anlatılır. Buna göre hükümdar siyasal ve sosyal düzlemde güvenilir, içten ve adil olmalı, halkını bu özelliklere bağlı kalarak yönetmelidir. Hükümdarın nasıl davranması gerektiğiyle ilgili bir başka söylem ise şu şekildedir:

[220] İdeal insana yönelik benzer bir açıklama, 6/27'de *"ideal insan kendisini öğrenmeye adadığında ve doğru davranış kurallarına uyduğunda sınırı aşmıyor demektir"*şeklindedir. Konfuçyüs'e göre ideal insan (君子) ile alçak insan (小人) arasındaki en dikkat çekici fark, davranışlarda gizlidir; zira görünüş yanıltıcı olabilir. Konfuçyüs, 11/21'de *"görünüşte içten ve muteber olan birine ideal insan denilebilir mi? Yoksa onun ciddiyeti yalnızca görünüşte midir?"* ve 17/12'de *"görünüşte sert olan ama gerçekte zayıf olan kimse alçak insana örnektir ki O, duvarı tırmanarak aşan bir hırsız gibi değil midir?"* sözleriyle ideal yetkinlikte (君子) önemli olanın zuhur değil edim olduğunun altını çizer. Bununla birlikte, ideal insanın (君子) edim ve eylemlerine yönelik açıklamalar, ideal insanı (君子) alçak insandan (小人) ayıran ayrıntıları anlatır. Alçakların mevki ve mertebe için her daim kaygı taşıdığı (17/15); öte yandan ideal insandaki tek kaygının vefatı sonrası unutulmak olduğu (15/20); ideal insanın büyük işleri engelleyen mevzulardan kaçındığı (19/4); kötülük yapan kimselerden ve yerlerden sakındığı (17/7;19/20) hakkındaki söylemler davranışın sınırlarıyla ilgilidir. İdeal insanın hiç kimseyi aldatmadığı ve kandırmadığı (6/26); kavgacı ve taraflı olmadığı (7/31; 15/22); rekabet etmediği (3/7); yakınlarını ihmal etmediği ve büyük bir hata yapılmadıkça kati kararlar almadığı (18/10) yönündeki tasvirler ise politik düzende hükümdarın eylemleri hakkındadır. İdeal insanın kendi kapasitesinin farkına varmasıyla birlikte (19/24); gençliğinde duyumculuğu, yetişkinliğinde kavgacılığı, yaşlılığında açgözlülüğü önlemesi gerektiği (16/7) erdemliliğe yöneliktir. 19/9'da geçen *"ideal insan üç değişiklik gösterir; uzaktan ciddi görünür, yakından samimi görünür, sohbette kararlı görünür"* açıklaması ise, ideal insanın (君子) yerine göre davranmasını bilen profiline açıklık getiren önemli bir söylemdir.

> Ülke dışında azametli bir konuk gibi davran, halkı yönetirken yüce bir görev üstlenir gibi hareket et. Ne ülkenden ne de hanenden şikâyet et.
> 出門如見大賓，使民如承大祭。在邦無怨，在家無怨。
> (论语 Lunyü, 12/2)

Konfuçyüs bu söylemiyle, insanın (人) *"sosyo-politik"* yönüne ışık tutarken siyasal hiyerarşide yüklendiği göreviyle *"kozmolojik"* yönüne de değinir.

> Dao'a uygun [politik sistemle] bin savaş arabasına sahip bir ülke yönetilirken işler itibarlı ve sözler güvenilir olmalı, halk doğru zamanda iş başında olmalıdır.[221]
> 道千乘之國：敬事而信，使民以時。(论语 Lunyü, 1/5)

Burada, ülke yönetiminden sorumlu tutulmakla *"sosyo-politik"* yönüne değinilen insanın (人) Dao'a (道) uygun bir devlet idaresini benimsemesiyle *"kozmolojik"* yönü de vurgulanır. Siyasal ve sosyal düzenin Dao'a (道) uygunlukla sağlanması gerektiğine işaret eden bir başka örnek şöyledir:

> Ülke, Dao'a göre yönetilirse; devlet idaresi sağlanır. Ülke, Dao'a göre yönetilmezse; devlet idaresi çalkantıya uğrar.[222]

[221] 使民以時(shi min yi shi), ülke ekonomisi üzerinden insanların iş gücüne ve işlerin tam zamanında yapılması gereğine atfedilen bir tabirdir. Bu, hanedanlığın sadece mali harcamalardan tasarruf etmekle kalmaması, aynı zamanda tarımsal zamanı ihlal etmemek için halkın kaynaklarını hafifçe kullanması ve işgücünü zamanında artırması gerektiğine dayanan eski dönem Çin'in ekonomik düşüncesidir. Kadim Çin'de tarım, en temel geçim kaynağıdır. Bu nedenle tarımsal üretimi ilgilendiren zamanlar son derece hayati ve önemlidir. (Fidan, 2017: 14)

邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。(论语 Lunyü, 15/7)

Ülkedeki düzen tasviri, dünyevi Yer (地) yaşamının evreni ve varlığı yaratan Dao (道) ile uyumluluğudur. Eğer yeryüzü (天下), Dao'a (道) göre yönetilirse kaos ve savaşlar son bulacak, huzur ve barış ortamı sağlanacaktır. Devletin yönetim şekli, Konfuçyüs ile öğrencisi Zizhang arasında geçen şu diyalogla daha net bir biçimde anlatılır:

> Zizhang Konfuçyüs'e sorar: "Devletin idaresi nasıl sağlanmalıdır?"
>
> Üstad cevap verir: "Beş erdem yüceltilmeli, dört habis defedilmeli; o zaman devlet idaresi sağlanır."
>
> Zizhang sorar: "Beş erdem nedir?"
>
> Üstad cevap verir: "İdeal insan, külfet olmadan fayda getirmeli; şikâyet etmeden çalışmalı; tamahkârlıktan uzak davranmalı; kibirlilikten arınarak hareket etmeli; acımasız olmadan itibar kazanmalıdır."
>
> Zi Zhang sorar: "Dört habis nedir?"
>
> Üstad cevap verir: "Bilgilendirmeden öldürmek zalimliktir. Uyarmadan telakki etmek gaddarlıktır. Zamanı gelmeden

[222] 8/13'de Konfuçyüs, Dao'ın (道) korunması adına ne yapılması gerektiği ülkeyi yöneten hükümdara seslenerek anlatır: *"tüm gayretinle Dao'ı öğren ve yaşamını Dao'ı korumaya ada, tehlike içindeki beyliklere girme, kargaşa içindeki beyliklerde kalma, ülkede düzen varsa kendini göster; ülkede kaos varsa kendini gizle."* Bunun anlamı, devlet yönetiminin kozmos düzeniyle uyumlu bir biçimde sağlanması, barış ortamında görevlerin aksamadan yerine getirilmesi ve savaş ortamında inzivaya çekilinmesidir. Zaten 18/6'da Konfuçyüs,*"ülkede düzen var olduğunda, herhangi bir değişikliğe gerek yoktur"* diyerek Dao'a (道) uygun toplum düzeninin yeterli olduğunu vurgular. Hükümdarın yanı sıra devlet görevlilerinin de Dao (道) yolundan gitmesi gerektiği "*büyük bir yönetici, hükümdarına Dao'a uygun şekilde hizmet edendir; eğer ki bunu başaramıyorsa görevinden çekilmelidir"* söylemiyle 11/24'te verilir.

harekete geçmek hainliktir. İnsanları fesatlığa ve tamahkârlığa yöneltmek sapkınlıktır.

子張問於孔子曰：「何如斯可以從政矣？」

子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。」

子張曰：「何謂五美？」

子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」

子張曰：「何謂四惡？」

子曰：「不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」

(论语 Lunyü, 20/2)

Bu diyalog, siyasal ve sosyal nizamın sağlanması adına yerine getirilmesi gereken erdemleri ve kaçınılması gereken fenalıkları sıralayarak aslında *"ahlakilik"* ilkelerine dayanan seküler davranışı detaylandırır. Dolayısıyla insandaki (人) *"sosyolojik"* niteliğin temelde *"ahlaki"* bir nitelikle tamamlandığı görülebilir.

Dao'a uygun idarecilik, halkı itibarsızlıktan arındırır. Dao'a uygun De, doğru davranış kurallarının uygulanmasını sağlar.

道之以政，民免而無恥；道之以德，齊之以禮。(论语 Lunyü, 2/3)

Burada ise, Dao'a (道) uygun bir devlet yönetimiyle insanın (人) *"sosyo-politik"* yönü ve Dao'a (道) uygun davranışa isnat edilen De (德) prensibiyle *"ahlaki"* yönü anlatılır. Benzer olarak Konfuçyüs der ki:

> Yöneticiler Dao'dan uzaklaşırsa halk uzun süreli kargaşaya maruz kalır.[223]
>
> 上失其道，民散久矣。(论语 Lunyü, 19/19)

> [Hükümdar] doğru davranış kurallarına uyduğu sürece halkın hizmeti kolaylıkla sağlanır.
>
> 上好禮，則民易使也。(论语 Lunyü, 14/41)

Bu söylemler, bir açıdan hükümdar üzerinden insanın (人) *"sosyo-politik"* ve *"sosyolojik"* yönünü birlikte tasvir eder; diğer bir açıdan Dao (道) yolundan gitmekle "*kozmolojik"*; doğru davranış kurallarının (礼) erdemlilikle örtüştürülmesinden ötürü *"ahlaki"* yönünü betimler.

> Ülkesini erdemlilikle yöneten hükümdar, kutup yıldızına benzer;
> O, kendi yerinde sabit bir şekilde dururken etrafındaki diğer tüm yıldızlar onun etrafına toplanırlar.

[223] Bu açıklamada Dao (道), "kural", "kaide", "yol" ve "norm" anlamlarında kullanılmıştır. Metnin diğer çeviri örnekleri şöyledir: *"Hükümdarlar, devlet işlerinde başarı gösteremediler, uzun zaman halk yanlış yolda yönetildi."* (Özerdim, 2000) *"Şimdilerde makam sahipleri kaidelere göre işleri yürütmüyor, halk ise çoktan ahlaktan uzaklaştı."* (Fidan, 2017: 150)

為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。(论语 Lunyü, 2/1)[224]

Bu açıklama, hükümdar ile halk arasındaki ilişkinin en net ifadelerinden biridir. Buna göre ülke yönetiminden sorumlu tutulan hükümdar, erdemliliğiyle (德) halkına örnek olmalı; siyasal ve sosyal düzeni bir arada sağlamalıdır. Ayrıca buradan insandaki (人) *"ahlaki"* anlayışın asıl temsilinin hükümdar olarak açıklandığı da anlaşılır. Yine Konfuçyüs'ün şu sözü bu *"ahlaki"* temsiliyet konusunda oldukça önemlidir:

> Gök'ün Oğlu'nun devlet idaresinde, öldürmenin ne gereği var? Gök'ün Oğlu iyi olursa; halk da iyi olur. Hükümdarın erdemi rüzgâr; halkın erdemi ise çayır gibidir; rüzgâr çayırları estiği yöne doğru yatırır.[225]

[224] Hükümdarın sabit bir şekilde yerinde oturması gerektiğine bir diğer örnek, Xia Hükümdarı Shun üzerinden 15/5'te verilir. Aynı zamanda 3/2'de kurban törenlerine beylerin yardım ettiği; törenleri asıl yönetenin Gök'ün Oğlu hükümdar olduğu vurgulanarak devlet yöneticilerinin hükümdarın etrafındaki destekçileri temsil ettiği açıklanır. 3/11'de Konfuçyüs'e kurban törenleri sorulduğunda Konfuçyüs, *"bilmiyorum, kim biliyorsa zaten yeryüzünü yönetmesi de tıpkı elimdekini buraya koymak gibi kolay olur"* yanıtını vererek hâkimiyetin hükümdarın elinde olduğuna değinir. Öte taraftan 9/9'da geçen *"Anka kuşu artık gelmiyor; nehir rotasını belirlemiyor; her şey bitti artık"* söylemi, Konfuçyüs'ün toplumdaki huzur ve barış ortamına yeniden kavuşulması arzusunu yansıtır. Çünkü antik dönem Çin'de Anka Kuşu, uğurlu bir semboldür, ortaya çıkması huzur, bolluk ve barışın geldiğini müjdeler. (Fidan, 2017: 67) 9/17'de Konfuçyüs'ün nehir kenarında iç çekerek *"işte böyle gece gündüz demeden akıp gidiyor"* sözü ise evrenin süregelen düzeninde zaman döngüsünü tasvir eder. Yine zaman mefrumu 9/28'de *"kış mevsiminin geldiğini yapraklarını en son dökenlerin çam ve selvi ağaçları olduğu için anlarız"* ifadesiyle anlatılır. Konfuçyüs'ün bu sözleri, akıp giden zaman içinde eski dönemdeki toplumsal düzene yeniden ulaşma hedefini betimler ve ülke yönetiminin başında bulunan hükümdarın bu düzeni sağlayacak ideal yetkinlik Junzi (君子) temsili olduğunu işaret eder.

[225] Konfuçyüs'ün bu açıklaması, politik sistemin zalimlik ve zulümle değil; aksine erdemlilik ve insaniyetle kurulması gerektiğine açık bir ifadedir. Bununla birlikte hükümdarın ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibiyle halkına örnek olması, kendi tutum ve davranışlarının halkın tutum ve davranışlarını belirleyeceği net bir biçimde anlatılır. Halkın hükümdarını sevmesi ya da hükümdarından nefret etmesi, hükümdarın edim ve eylemlerine bağlıdır. (15/28) Hanedanlığın selameti, huzur ve barış ortamı, halkın hükümdar tarafından bilinçlendirilmesi ve eğitilmesiyle var olur. (13/30) Çünkü izlenilen yol ve belirlenen strateji müşterek olmalıdır. (15/40) Böylece devlet yönetimindeki dirlik, yakınında olanları mutlu; uzağında olanları çekici kılacaktır. (13/16; 16/1)

子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」(论语 Lunyü, 12/19)

Erdemlilik ve ahlakilik olarak açıklanan De (德), Dao'a (道) uygun davranıştır. Dolayısıyla insandaki *"kozmolojik"* niteliğin gerçekte *"ahlaki"* bir niteliği temsil ettiği iyice belirginleşir. Bu açıklamada Gök'ün Oğlu (天子) vasfıyla hükümdarın ideal insan (君子) örneği olarak erdemliliğe (De 德) uygun davranışı, hem Dao'a (道) hem de Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu davranışıdır.

Erdemliliği bilen insan sayısı ne kadar da az.
知德者鮮矣。(论语 Lunyü, 15/4)

Burada Konfuçyüs, Dao'a (道) uygun davranış ölçütü kabul edilen erdemliliğin (De 德) davranışsal gelişimindeki önemine değinir. Aynı şekilde;

Duyumculuktan hoşlandığı kadar erdemlilikten de hoşlanan bir insan asla görmedim. [226]
吾未見好德如好色者也。(论语 Lunyü, 9/18)

[226] Konfuçyüs aynı söylemini 15/13'te tekrarlar. Aynı zamanda 4/17'de *"erdemli bir kimse gördüğünde muadili olabilmeyi düşün, erdemden yoksun bir kimse gördüğünde ise kendi üzerine düşün"* diyerek ahlakiliğin (德) ideal davranış örgüsünde asıl ölçüt olduğunu vurgular. Ahlakiliğin siyasal ve sosyal düzlemde edim ve eylemleri belirlemesi gerektiği Lunyü kapsamında sıkça geçer. Örneğin 14/31'de Konfuçyüs'ün *"ihanet etmeyen, şüphe duymayan ve her şeyin bilincine varan erdemli kimse değil midir"* sözü, politik sistemde erdemliliğin gereğini bir kez daha belirtir. 8/1'de Wu Beyliği kurucusu Taibo'nun ahlakiliğin en yüksek kademesine ulaştığı; 12/23 ile 12/24'te beşeri ilişkiler vasıtasıyla erdemliliğin geliştirilmesi; 14/37'de erdemli olanların toplumun kötülüklerinde sakınmak için inzivaya çekildiği; ahlakiliği davranışa dönüştürebilenler ve dönüştüremeyenlere çevreden örneklemler verildiği metinler (11/2,3; 17/10, 19/15, 19/16, 18) aracılığıyla ülke yönetimi ve toplumsal yaşamın ahlaki bir temel üzerine kurulması fikri açıklığa kavuşur.

Bu söylem, insanın (人) Dao'a (道) yaklaşma potansiyelini yansıtan öz benliğindeki De (德) prensibinin gerekliliğine dair en açık ifadelerdendir. Konfuçyüs'ün vurguladığı, dünyevi zevklerden arınıp Dao'a (道) uygun seküler davranışı kazanmaktır. Çünkü:

> Ahlak tek başına ayakta kalamaz komşulukla gelişir.[227]
> 德不孤，必有鄰。(论语 Lunyü, 4/25)

Bu yargı, insanın (人) *"ahlaki"* yönünü beşeri ilişkilerindeki *"sosyal"* yönüyle tamamlayacağına dair bir örneklemedir. Benzer olarak;

> Bir kimse ahlaklı olsa bile [ahlakını] geliştirmezse, Dao'a inansa bile içtenlik gösteremezse o kimsenin varlığı ya da yokluğu neyi değiştirir ki?
> 執德不弘，信道不篤，焉能為有？焉能為亡？
> (论语 Lunyü, 19/2)

İnsana (人) yüklenen anlam çeşitliliğindeki *"ahlaki"* temel, bu örneklem neticesinde netlik kazanır. Çünkü başta insancıllık (仁) olmak üzere tüm ahlaki ölçütlerin yerine getirilmesi, Dao'a (道) uygunlukta öz benlikteki De (德) prensibinin edim ve eylemlere dönüşmesini ön görür. Bir diğer örneklem şudur:

---

[227] Bu metin Giray Fidan tarafından, *"erdemli kişi yalnız kalmaz, mutlaka yanında bir yoldaşı olur"* şeklinde çevrilmiştir. (Fidan, 2017: 34) Ancak açıklamada erdemli insan değil; "erdem" ve "ahlak" tanımına atfedilen De (德) prensibi vardır ve vurgulanmak istenen nokta ahlakın beşeri ilişkilerle gelişimini sağlamaktır. Bu bağlamda metnin diğer çeviri örnekleri; "*erdem yalnız başına ayakta kalmamalı, komşulukla pratiğe dönüşmeli"* (Legge, 1861b) ve *"erdem olduğu yerde kalmamalı, komşuları da etkilemeli."* (Özerdim, 2000) şeklinde sıralanabilir.

Doğruluğu görüp de edimde bulunmamak korkaklıktır.

見義不為，無勇也。(论语 Lunyü, 2/24)

Burada, insanın (人) doğruluk (義) erdemine göre eylemlerini gerçekleştirmesi gerektiği, *"ahlaki"* görev ve sorumluluklar üzerinden örneklendirilir. Konfuçyüs der ki:

Orta yol bir erdemdir; hem de en üstünlerindendir! [Ama] halk arasında uzun zamandan beri nadiren görülür.[228]

中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」(论语 Lunyü, 6/29)

Orta yol (中庸) olarak ifade edilen, davranışların aşırılıktan uzak ve olması gereken sınırdaki halini tasvir eden ölçülülük, burada *"ahlaki"* insanın (人) beşeri ilişkiler dâhilinde *"sosyolojik"* açıdan nasıl davranması gerektiğiyle ilişkilendirilir.

[228] Konfuçyüs öğretisinde orta yol (中庸), haddin aşılmaması, makul ve uzlaşıcı olmanın sağlanması gibi prensipleri de ön görerek insancıllık (仁) erdeminin bir standardı olarak göze çarpar. (11/16, 17, 18) 8/10'da Konfuçyüs, *"insancıllıktan yoksun kimse aşırılığa düşkün olduğu için kaos kaçınılmazdır"* sözüyle düzenin ölçülülükle korunabileceğini anlatır. 4/22'de verilen *"eski dönem insanları sözlerinde aşırılıktan kaçınırdı; çünkü utanılacak bir edimde bulunmaktan korku duyardı"* örneği ve 7/36'da geçen *"aşırılık itaatsizlik getirir; tutumluluk ise tamahkârlık, itaatsiz olmaktansa tamahkâr olmak daha iyidir"* ifadesiyle aşırıya kaçmanın siyasal ve sosyal düzeni bozan etmenlerin başında geldiği anlaşılabilir. Ayrıca Konfuçyüs 7/5'te *"aşırılık benim için yok olmak demektir, uzun zamandır hayal bile edemezdim; yalnızca Zhou Beyi'nde gördüm"* söylemiyle orta yoldan (中庸) uzaklaşan Zhou Beyi'ni örnek göstererek dönemin kargaşa durumuna dikkati çeker. Ölçülülük, söz, konuşma, tutum ve davranışların tümünde yerine getirilmesi gereken bir erdemdir. Bir kimsenin gençliğinde yaşına uygun davranışını yetişkinliğinde de devam ettirmesi gerektiği (14/43); aksi takdirde kırk yaşına gelse bile sevilmeyeceği (17/26) gibi örneklemler, ideal edimleri anlatır. Konfuçyüs'ün hızlı konuşan ve sivri dilli kimselerden hoşlanmaması (11/25;17/18); konuşmaların tevazu içinde yapılmasına önem vermesi (11/26); geçmişe takılıp kalmayıp (3/21) uzun vadeli düşünülmesi (15/12) ve işlerin yarı yolda bırakılmaması (6/12) gerektiğinin altını çizmesi, söz ve düşüncenin ideal edimlere uygunluğu hakkındadır. Bilgili, dürüst ve güvenilir kimselerle yakınlık kurmak; dalkavukluk eden, yüze gülüp arkadan iş çeviren ve aşırıya kaçan kimselerle yakınlık kurmamak (16/4,5) ise, davranışlardaki ölçülülüğe yönelik söylemlerdir. Siyasal düzlemde sınırları bilinmesi, 8/14 ve 14/26'da geçen Konfuçyüs'ün *"eğer ki bir makamda değilsen; o makamda ne yapılması gerektiğini de düşünme"* sözüyle örneklenir. Kararlı, makul, doğru davranış kurallarına uyan çok yönlü kimselerin devlet hizmetinde yer alması (6/8; 11/1); beyliklerin Dao'a göre yenilenmesi (6/24); halkın haddi aşan, ani öfke ve aksi tavırlarından uzaklaşması gerektiği (17/16), evrendeki dengeyle uyumlu makul ve ölçülü toplum yaşamına dair açıklamalardır.

Ahlak geliştirilemezse, bilgi önemsenmezse, doğruluk eylemlere dönüşmezse ve kötülük düzeltilmezse, işte bunlar endişe taşıdığım mevzulardır.

德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。(论语 Lunyü,7/3)

Konfuçyüs'ün bu söylemi, her daim iyilik (善) örneği olması gereken *"ahlaki"* davranıştaki insanın (人) öğrenme (学) güdüsü ve bilgi (知) edinimiyle *"epistemolojik"*; doğruluk (義) erdemiyle *"sosyolojik"* özelliklerini bir arada anlatır.

Ahlakı bana Gök doğuştan bahşetti; Huan Tui ne yapabilir ki?[229]

天生德於予，桓魋其如予何？(论语 Lunyü, 7/24)

Konfuçyüs, kendisinden örneklediği bu sözünde ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibine kaynaklık edenin semavi Gök (天) olduğunu vurgulayarak insandaki *"ahlaki"* yönü bir kez daha açıklar.

[229] Metinde "bahşetmek" olarak ifade edilen yu (予) terimi, "yaratmak" (Özerdim, 2000; Okay, 2004) ve "yapmak" (Fidan, 2017) anlamlarında da kullanılmıştır. Gök'ün (天) iradesine vurgu içeren bu söyleme benzeyen ve çevreden kimseleri işaret eden örnekler, Lunyü'de sıkça görülür. 14/36'da,*"eylemleri Dao'a göre gerçekleştirmek [Gök'ün] emridir, Gong Bo Liao, [Gök'ün emri] karşısında ne yapabilir ki!";* 9/5'te: *"eğer Gök bu kültürün yok olmasını isteseydi bir beşer olarak ben bu kültürü devam ettiriyor olmazdım, Gök bu kültürün yok olmasını istemiyor, Kuanglılar bana ne yapabilir?"*gibi. Konfuçyüs'ün bu açıklamaları, kozmos düzeninde Gök'e (天) ve Dao'a (道) uygun ahlaki davranışlara açıklık getirir. Örneğin Konfuçyüs, *"Dao'ın yolundan giden bir bilge, eğer ki giydiği kötü giysilerden ve yediği kötü yemeklerden utanç duyuyorsa; [Dao] yoluyla uyuşmuyor demektir"* sözüyle (4/9) bilgeliğin Dao (道) ile uyumluluk olduğuna dikkati çeker. Zaten Lunyü'de Konfuçyüs'ün insanın doğası (人性) ve Gök'ün yolu (天道) hakkında pek konuşmadığı (5/13); olağanüstü ruhani varlıklar (神) ve öteki dünyadan (怪) bahsetmediği (7/21) anlatılır. Böylelikle düşünürün dünyevilik ve toplumsallığa odaklı öğretisinin kapsamı daha iyi anlaşılır. (bknz. s.79) Ru ekolünde asıl olan, evrenin temeli kabulündeki Dao (道) ile Gök-Yer (天地) uyumuna uygun toplum yaşamının düzenlenmesidir.

Sadakatliliği ve güvenirliği temel al; doğruluğu eyleme geçir; böylelikle ahlakilik yüceltilir.

主忠信，徙義，崇德也。(论语 Lunyü, 12/10)[230]

Bu açıklama, ahlaki değerlerin uygulanma yöntemiyle ilgili olup insan davranışının De (德) prensibine göre nasıl geliştirileceğini işaret eder. Yine benzer olarak;

Üstad der ki:

Aldatıcı sözler ahlakiliği yok eder, küçük işlerde sabırsızlık büyük planları yok eder.

子曰：「巧言亂德，小不忍則亂大謀。」(论语 Lunyü, 15/27)

Konfuçyüs burada ahlakiliğin (De 德) uygulanması önündeki engellere değinerek ideal davranış örgüsünü örnekler.

Dao'ı dinleyip konuşmak, ahlakiliği terk etmek anlamına gelir.

道聽而塗說，德之棄也。」(论语 Lunyü, 17/14)

Bu örneklem, Dao'ı (道) konuşmak değil Dao'a (道) uygun davranışı yerine getirmenin önemini anlatır. Çünkü ahlakilik olarak açıklanan De (德) insanın Dao'a (道) yaklaşma potansiyelidir. Mesela Konfuçyüs'ün öğrencilerinden Zizhang, iyi insanın (善人)

[230] Metinde "yüceltmek" olarak tanımlanan chong (崇), "yükseltmek" ifadesine de sahiptir. (Özerdim, 2000; Fidan, 2017) Bu açıklamaya benzer bir diğer söylem 9/25'te yer alır; *"sadakatliliği ve güvenirliliği temel al, kendine uygun olmayan kimselerle dostluk kurma, hata yaptığında düzeltmekten korkma"*. Konfuçyüs'ün bu sözü aynı zamanda 1/8'inde bir kısmıdır.

Dao'a (道) nasıl uygun davranacağını sorar ve Konfuçyüs şu yanıtı verir:

> Başkalarının izini sürmez ve dahası başkalarının mekânına girmez.
> 子曰：「不踐跡，亦不入於室。」(论语 Lunyü, 11/20)

Burada, davranışların Dao'a (道) uygunluğunda insanın (人) başkalarına göre değil Dao (道) ilkelerine göre beşeri yaşamını düzenlemesi gerektiği vurugulanır.

> Anka kuşu! Anka kuşu! Nasıl oldu da erdemin zayıfladı? Geçmişi tenkit etmek gereksiz; ama geleceğin peşine düşülebilir. Şimdiki devlet adamlarını tehlike bekliyor!
> 鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。今之從政者殆而！(论语 Lunyü,18/5)

Chu Beyliğinden bir deliye ait olan bu betimleme, yaşanılan dönemde Dao'a (道) uygun davranışlardan uzaklaşıldığı için öz benlikteki De'nın (德) kaybedildiği hakkındadır. Buradan hareketle, siyasal ve sosyal düzenin insan davranışlarındaki erdemliliğe bağlandığı anlaşılabilir. Benzer bir söylem ise şudur:

> Ahlakın yüceltilmesi için gayret gösterilmezse ahlakın zayıflaması kaçınılmaz hale gelir.[231]

[231] Konfuçyüs'ün öğrencilerinden Zixia'ya ait olan bu açıklama, farklı çeviri örneklerine sahiptir. Muhaddere Özerdim'in yorumu, *"bir kimse, büyük erdem sınırını aşamazsa bile, küçük erdem yolunu geçebilir"*

大德不踰閑，小德出入可也。(论语 Lunyü,19/11)

Burada ahlakın yüceltilmesiyle insandaki davranışsal gelişimin De (德) prensibine göre sağlanması gerektiği işaret edilir. Yine Konfuçyüs der ki:

Ahlakilik daimi olmazsa itibarsızlık doğar.[232]

不恆其德，或承之羞。(论语 Lunyü, 13/22)

Dao'ın iradesine uy, ahlakı temel al, insancıllığa bağlı kal.[233]

志於道，據於德，依於仁。(论语 Lunyü, 7/6)

Konfuçyüs burada Dao'a (道) uygun seküler davranışın kaynağını "ahlak" olarak açıklarken beşeri ilişkilerin temeli kabul edilen insancıllığa (仁) bağlılığı vurgulayarak

şeklindedir. (Özerdim, 2000) Giray Fidan'ın tercümesi, *"büyük işlerde sınırları aşmamak, küçük işlerde esnek olmak kabul edilebilir"* şeklindedir. (Fidan, 2017) Erdemlilik ve ahlakilik tasvirine sahip olan "德 de" terimi, burada iş, edim ya da eylem gibi tanımlar alır. Legge'deki tercümede ise "德 de" terimi erdem, fazilet ve değerlilik olarak geçer. (Legge, 1861b) Ayrıca "出入 churu" terimi, "uyuşmazlık", "farklılık", "ıraksaklık" gibi anlamlara gelir. Bu çeviri örnekleri ve terim anlamlarından yola çıkılarak metindeki anlatımın erdemliliğin sınırların belirlenmesiyle yüceltilmesi gerektiği aksi takdirde uyumsuzluk ve düzensizlikle karşı karşıya kalınacağına yönelik olduğu söylenebilir.

[232] Konfuçyüs'ün bu sözü, Giray Fidan tarafından *"kararsız olmak ve sürekli fikir değiştirmek insana mutlaka utanç getirir"* şeklinde çevrilmiş ve "不恆其德 bu heng qi de" ifadesi "yaptığı işi devam ettirmemek" ile "doğruluğu, dürüstlüğü korumamak" anlamlarında anlatılmıştır. (Fidan, 2017: 105) Bununla birlikte "不恆其德 bu heng qi de" ifadesindeki "德 de", "erdemlilik" ve "ahlakilik" anlamlarını; "恆 heng" ise "daimilik", "kalıcılık" ve "devamlılık" anlamlarını karşılar. Muhaddere Özerdim'in *"erdemde süreklilik olmazsa, o kimsenin saygınlığı azalır"* çevirisi bu ifadeye uygundur. (Özerdim, 2000) Dolayısıyla metnin özündeki asıl mana erdemliliğin korunmaması durumunda ortaya çıkacak olan utanç, itibarsızlık ve gözden düşmedir.

[233] Dao'a (道) uygunluğa dair örneklemelerden bir diğeri Konfuçyüs'ün 4/8'deki *"sabahleyin Dao'ı duy; akşamleyin huzur içinde öl*" sözüdür. Konfuçyüs burada, kozmostaki işleyişin farkına varıldığı aynı gün hayata gözlerin yumulsa bile endişesiz ve kedersiz bir şekilde ölünebileceğini tasvir eder. Yani dünyevi yaşamda mühim olan Dao'ı (道) keşfedebilmek ve Dao (道) yolundan ayrılmamaktır. 6/17'deki *"kapıyı kullanmadan dışarı çıkılabilir mi; insanlar neden Dao'ın yolundan ilerleyemiyor?"* söylemi yine Dao'a (道) uygun bir dünyevi yaşamın benimsenmesi hakkındadır. Konfuçyüs, 19/7'de *"ideal insan, Dao'a ulaşmak için en üstün gayreti gösterir"* ve 19/25'te *"eylemler Dao'a uygunlukla gerçekleştiğinde huzur doğar ve uyum sağlanmış olur"* diyerek ideal insanın (君子) ideal davranış örgüsünün Dao'a (道) uygunluk olduğunu, Dao'a (道) uygunluk neticesinde siyasal ve sosyal düzenin sağlanabileceğini vurgular. Dao'a (道) uygunluğun öz benlikteki De (德) prensibiyle tanımlanmış olması neticesinde ideal davranışın "ahlak" fikrine dayandırıldığı netleşmiş olur.

insandaki *"kozmolojik"* ve *"sosyolojik"* yönün aslında *"ahlakiliğe"* dayandığını belirtir. Bir başka örneklem ise şöyledir:

> Erdemli kimseler mutlaka doğru konuşur. Doğrı konuşanlar erdemli olmayabilir. İnsancıl kimseler mutlaka cesur olur. Cesur olanlar insancıl olmayabilir.
> 有德者，必有言。有言者，不必有德。仁者，必有勇。勇者，不必有仁。(论语 Lunyü, 14/4)

Burada, öz benlikteki ahlakilik olarak açıklanan De'nın (德) insancıllık (仁) temelinden gerçekleşebildiği açıklanır. Aynı zamanda Konfuçyüs'e göre insancıllığın (仁) uygulanması bazı ölçütlerle ilişkilidir:

> Yeryüzünde yerine getirilmesi gereken beş ilke, insancıllıktır. Hürmetkârlık, cömertlik, güvenirlik, içtenlik ve kibarlık. Hürmetkâr olursan hor görülmezsin; cömert olursan insanların kalbine girersin; güvenilir olursan güven duyulursun; içten olursan başarı kazanırsın; kibar olursan insanlara istihdam sağlarsın.[234]

[234] Beş ahlak ilkesiyle ilgili diğer tercümeler şöyledir: *"Ağırbaşlılık, eliaçıklık, içtenlik, doğruluk, incelik. Ağırbaşlıysan saygısızlık görmezsin. Eliaçıksan, her şeyi elde edersin. İçtensen, halk sana güvenir. Doğruysan, çok şey başarırsın. İncelikliysen, başkalarını hizmetinde kullanabilirsin."* (Özerdim, 2000)
"Ciddi, hoşgörülü, samimi, çalışkan ve incelikli olmak. Ciddiyet başkaları tarafından aşağılanmaktan sakınmayı sağlar, hoşgörülü olmak herkesin desteğini sağlar, samimiyet başkalarının sana mevki vermesini sağlar, çalışkanlık yaptığın işteki verimi arttırır ve incelikli olmak başkalarını idare edebilmeni sağlar." (Fidan, 2017:135)

能行五者於天下，為仁矣。恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。

(论语 Lunyü, 17/6)

Konfuçyüs'ün bu söylemi, insancıllığın (仁) insandaki (人) erdemli özün temeli olarak davranışlara nasıl dönüşmesi gerektiğini işaret eder.

Zenginlik ve asalet, insanın arzuladığıdır ancak Dao yolunda kazanılmadığında kazanılmasının gereği yoktur. Yoksulluk ve insanın arzulamadığıdır; fakat Dao yolunda kaçınılmadığında kaçınılmasının gereği yoktur. İdeal insan, insancıllıktan ayrılırsa; vasfını nasıl taşır? İdeal insan, öğün arasında bile ona aykırı hareket etmez, tereddüt anında bile ondan ayrılmaz, tehlikeli durumda bile onu bırakmaz.

富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。

(论语 Lunyü, 4/5)

Burada, saygınlığın ve soyluluğun bile Dao'a (道) uygunluk yolunda elde edilmesinin önemi vurgulanarak ideal davranış ekseninde insancıllığın (仁) her daim uygulanması gerektiği anlatılır. Aynı şekilde Konfuçyüs, insandaki bilişsel ve davranışsal gelişimin ahlakiliğe isnat edilen De (德) ile bir arada sağlanacağını şu şekilde izah eder:

> İnsan, insancıllığı sevip de öğrenmeyi sevmiyorsa cehalet doğar; bilgeliği sevip de öğrenmeyi sevmiyorsa çelişki doğar. Güvenilirliği sevip de öğrenmeyi sevmiyorsa zalimlik doğar; dürüstlüğü sevip de yine öğrenmeyi sevmiyorsa kabalık doğar. Cesareti sevip de öğrenmeyi sevmiyorsa kaos doğar; istikrar sevip de yine öğrenmeyi sevmiyorsa şiddet doğar.
> 好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。(论语 Lunyü, 17/8)

Bu açıklama, öğrenmenin (学) bilişsel gelişimindeki rolüne ilişkin örneklemdir. De'nın (德) keşfedilmesine rağmen davranışsal gelişim sürecinde uygulanmamasının doğuracağı olumsuz sonuçlar, bilginin (知) her daim öğrenilmesi gerekliliği üzerinden anlatılır. Buna göre öğrenme (学), Dao'a (道) uygunluk temsili De'nın (德) davranışa dönüşmesindeki asıl faktördür.

> Ahlakın karşılığı nasıl mı sağlanır? Kötülüğe bile iyilikle karşılık ver; işte o zaman ahlakın karşılığı ahlakla sağlanmış olur.[235]
> 何以報德？以直報怨，以德報德。(论语 Lunyü, 14/34)

Buradaki ahlakiliğin yüceltilmesi yargısı, insandaki içsel erdemin dışsal edime nasıl aktarması gerektiği hakkındadır. Bu yargı, ideal insan (君子) mertebesinin belki de en

[235] Laozi'dan alıntıdır; *"büyük veya küçük, az veya çok kötülüğe iyilikle cevap ver."* (Fidan, 2017: 114)

çarpıcı perspektifidir. Eğer ki insan (人), kendisine karşı beslenen düşmanlık, kin ya da nefret duygularına bile iyilik, sevgi ve şevkat duygularıyla karşılık verebilirse ideal insan (君子) vasfına erişebilecektir. Aksi takdirde alçak insandan (小人) bir farkı kalmaz. Böylesi bir erdem, tüm insanları bir araya getiren toplumsal uyumun da temelidir:

> İdeal insan, (insanları) bir araya getirir ama kıyaslayıp yarıştırmaz; alçaklar ise [insanları] kıyaslar ve yarıştırır fakat bir araya getirmez."
> 君子周而不比，小人比而不周。(论语 Lunyü, 2/14)

Yine benzer olarak;

> İdeal insan uyumcudur; ama yaktakçı değildir, alçak insan ise yaltakçıdır; ama uyumcu değildir.
> 君子和而不同，小人同而不和。(论语 Lunyü, 13/23)

Bu açıklamalarda insanın (人) De'ya dayandırılan (德) ahlaki kuşatıcılığıyla beşeri yaşamdaki uyumcu (和) rolü anlatılır. Aynı şekilde;

> İdeal insan kendinde ararken alçak insan başkalarında arar. [236]

[236] İdeal insan (君子) ile alçak insanın (小人) erdemliliğe yönelik tanımları, Konfuçyüs tarafından sıkça yapılır. 7/37'de ideal insanların sakin ve kanaatkâr; alçakların ise endişeli ve sıkıntılı olduğu; 15/2'de adam gibi adamın yoksulluğa katlandığı; ancak alçakların yoksullukta bile haddini aştığına dair örnekler, ideal insanın (君子) erdemli davranışa uyduğu ve alçak insanın (小人) erdemli davranışa uymadığını anlatır. Bu kıyaslamalar, ideal insanın Dao'a (道) uygunlukla insanların sevgisini kazanmasını; alçak insanın ise her daim kolaylık peşinde olmasına (17/4) örnek teşkil eder. 6/13'te geçen *"ideal insanın izinde giden bir bilge ol; alçak insanın izinde giden bir bilge değil"* sözü insanların hangi yoldan gitmesi gerektiğine açık bir ifadedir.

君子求諸己，小人求諸人。(论语 Lunyü, 15/21)

Konfuçyüs'ün bu örneklemi, ideal insan (君子) vasfına erişebilme noktasında davranışsal gelişimin tamamlanması gereğini anlatır. Eğer insan (人), deneyimi ekseninde karşılaştığı problemleri özeleştiri yaparak çözümleyebiliyor ve hatalarını görerek kendi başına düzeltebiliyorsa beşeri ilişkilerinde ideal insan (君子) mertebesindedir demektir; aksi takdirde alçak insandır (小人).

> İdeal insanın hizmetini sağlamak kolay; memnuniyetini kazanmak zordur, Dao'a uymayan bir memnuniyet şekli O'nun hoşuna gitmez; ama görevlilerini yeteneklerine göre çalıştırır. Alçak insanın hizmetini sağlamak zor; memnuniyetini kazanmak ise kolaydır, Dao'a uymayan bir memnuniyet şekli O'nun hoşuna gider ve görevlilerini tedarikine göre çalıştırır.
> 子曰：「君子易事而難說也：說之不以道，不說也；及其使人也，器之。小人難事而易說也：說之雖不以道，說也；及其使人也，求備焉。」(论语 Lunyü, 13/25)

Bu açıklama ülkeyi yöneten hükümdar tasvirine sahiptir. Eğer ki hükümdar ideal insan (君子) vasfını taşıyorsa toplumsal huzur Dao'a (道) uygun politik bir sistemle sağlanmış olacaktır. Öte taraftan eğer ki hükümdar alçak insan (小人) örneği gösteriyorsa politik sistem Dao'a (道) uygun olmadığı için toplumsal huzur bozulmuş olacaktır.

Gök'ün emrini bilmeden ideal insan olmak imkânsızdır. Doğru davranış kurallarını bilmeden yerini almak imkânsızdır. [237] Konuşmayı bilmeden insanları bilmek imkânsızdır.

不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。(论语 Lunyü, 20/3)

Lunyü'de insanın (人) bilişsel ve davranışsal gelişimine dair en çarpıcı örneklerden biri bu anlatımdır. İnsanın (人) Gök'ün emrine (天命) uymasıyla *"kozmolojik"*; doğru davranış kurallarını (礼) yerine getirmesiyle *"sosyolojik"*; hitabet yeteneğine (言) göre halkı yönetmesiyle *"sosyo-politik"* yönlerini bir arada vurgulayan bu açıklama, temelde insandaki *"ahlaki"* özelliği işaret eder. Konfuçyüs'ün bilgelik öğretisinde *"epistemolojik"* yönü ağır basan ideal insan (君子) mertebesine erişebilmek için açıklanan tüm ölçütler, insandaki çok yönlülüğe işaret eden ahlaki eğilimlerdir. Bunlar, başta en üstün erdem olarak kabul edilen insancıllık (仁) olmak üzere, bilgelik mertebesi için bilgi edinimi (知), doğruluk (義) ilkesi, doğru davranış kuralları (礼), ölçülülük tasviri orta yol (中庸), hiyerarşik sistemde sıradüzen (孝) ve herkesin statüsüne yaraşır edimlerini tanılayan isimlerin tasnifidir. (正名) Tüm bu ölçütler, Yer'deki (地) eylemlerin Gök (天) ile uyumlu olması gerekliliğine dayandırılan ve Lunyü örneklemelerinde Dao'a (道) uygunluk için belirlenerek ahlakilik olarak açıklanan De (德) prensibinin özünü temsil etmektedir.

[237] Benzer bir söylem 16/13'te geçer: *"doğru davranış kurallarını öğrenmezsen yerini alamazsın."* Buradaki "yerini almak" ifadesi Li (立), beşeri yaşamda dik durabilmek, toplumu ayakta tutmak ve toplumu ayakta tutan temelleri koruyabilmek anlamlarını taşır. Aynı zamanda kişilik oluşumu, karakter kurulumu (Legge, 1861b) ve özyapılı olma (Özerdim, 2000) gibi yorumlar kazanmıştır. Bunun anlamı, siyasal ve sosyal düzlemde doğru davranış kuralları (礼) ve bu kurallar eşliğinde gelişen tören adabı bilinmeden toplumun ayakta durmasının olanak dışı olmasıdır. Öte taraftan metinde geçen Gök'ün emri (天命) "kader" anlamıyla toplumsal normları temsil eden Li kuralları (礼) tören tanımıyla kullanılmıştır. (Fidan,2017:155)

Buna göre Lunyü (论语) kapsamında, insanın (人) bilişsel gelişiminde bilgi (知) sahibi olmasıyla *"epistemolojik"*, Dao'a (道) uygun yaşayışıyla "*kozmolojik"*; davranışsal gelişimindeki beşeri ilişkileriyle *"sosyolojik"*, ülke yönetimi görevini üstlenmesiyle *"sosyo-politik"* yönleri görülür. Ancak insana (人) atfedilen tüm bu niteliklerin kaynağı, Gök'ün emrine (天命) yorulan, kozmos düzeniyle toplum düzeni arasındaki koşutlukta Dao'a (道) uygun seküler davranışa isnat edilen öz benlikteki De'dır (德).

Bu bağlamda insan (人), ahlaka uygun davranışı yüklenmesi gereken varlıktır; çünkü kaynağını Gök'ten (天) alan ahlak, evreni ve varlığı yaratan Dao'a (道) uygunluğun temel dayanağıdır. Buradan hareketle, ideal insan (君子) evrendeki düzene uygunluk potansiyeline yakınken alçak insan (小人) bu potansiyelden uzaktır sonucuna varılabilir. Görüldüğü gibi, Lunyü kapsamındaki insan (人) açıklamalarının temeli ahlak prensibine yoğunlaşan yargısıyla, Gök'ün emrine (天命) uyan ve uymayan iki örnek üzerinden ilerler. Gök'ün emrine (天命) uyarak Dao'a (道) ve Gök-Yer (天地) uyumuna uygun ahlaki davranış ölçütlerini yerine getirebilen ideal insan (君子); aksi örnek ise alçak insandır (小人). Lunyü'deki bu analizden yola çıkarak insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğinde *"ahlaki"* niteliğin baskın olduğu yargısına ulaşılabilir. Lunyü, klasik metinler arasında kült eser olarak benimsenmesinden ötürü "insan" anlamını karşılayan "人 *ren"* kavramının anlamsal analizinde baştan sona incelemeye alınmıştır. Bu bağlamda diğer klasik metinlerin analizi, Lunyü'den ulaşılan *"insan ahlaki bir varlıktır"* yargısı ışığında yapılacaktır.

3.1.1.2. Mengzi (孟子)

Dört Kitap (四书) arasında Mengzi (孟子), Ru ekolünün Konfuçyüs'ten sonraki en etkili temsilcisi Mengzi ile aynı adı taşıyan eseridir. Konfuçyüs ilkelerinin yorumlandığı ve Lunyü'deki konuların birçoğunun detaylandığı metin, karşılıklı konuşma ve öyküsel ifade şekline sahiptir. Lunyü'deki kısa ve özlü sözlerin aksine Mengzi, daha uzun anlatım ve anekdotlardan oluşur. Milattan önce dördüncü yüzyıla tarihlenen eseri kimin kaleme aldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte genel kanı Mengzi'nın öğrencileri tarafından bir araya getirildiği ve Song (960-1279) döneminde klasikler arasındaki yerini aldığı yönündedir. (Kern, 2010: 69; Loewe, 332)

Mengzi kitabı, düşünür Mengzi'nın '*insan doğuştan iyidir* (人性善)' kuramı üzerinden şekillenen yapısıyla dikkat çeker. Bu kuramın en açık ifadesi şudur:

> İnsan doğası iyi olmaya eğilimlidir, tıpkı aşağıya doğru akmaya eğilimli olan su gibi. İnsanın iyi olmaması demek; suyun aşağı doğru akmaması anlamına gelir. Su; sıçrar, taşar; durulur, hareketlenir; yine de rotası bellidir, dağın eteklerine ulaşır. Bu, suyun doğal döngüsü değil midir? Bu, suyun potansiyelidir. Aynı şekilde, insanın iyi olması da kendi doğasının bir neticesidir.[238]

[238]「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gaozi I/2)

Bu nedenle eser, doğuştan iyi (善) olan insan doğasının (人性) kötüye (恶) dönüşmemesi için "nasıl" koruması gerektiği hakkındaki görüşleri kapsar. Bu bağlamda ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibi kazanımında ön koşul olarak belirlenen insancıllık (仁), Mengzi'da daha geniş bir biçimde işlenmiştir. Özellikle *"insan, başkalarının acı çekmesine katlanamaz ve başkalarını incitmekten imtina eder"*[239] söylemi, insancıllığın (仁) insan doğasında doğuştan var olduğuna bir diğer işarettir. (Feng, 1966: 69; Hansen, 1992: 168) Mengzi'nın bu kuramını destekleyen açıklaması ise şöyledir:

> Merhamet duygusu, insan sevgisinin kaynağıdır; utanç duygusu doğruluğun kaynağıdır; saygı duygusu, doğru davranış kurallarının kaynağıdır; doğru ile yanlışı ayırt edebilme duygusu, bilgeliğin kaynağıdır. İnsan, bu dört [ahlaki] kaynak ile dünyaya gelir; tıpkı dört uzuv ile dünyaya geldikleri gibi.[240]

Mengzi'nın bahsettiği bu dört kaynak (四端), insanı diğer canlılardan ayıran ve "ahlaki" bir öze sahip olmasını sağlayan asıl faktörlerdir; eğer dış güçlerin etkisine maruz kalmazsa doğal olarak gelişmeye devam ederler. (Feng, 1966: 70) Burada insancıllık (仁) ve doğruluk (義) ölçütlerinin beşeri ilişkilerde seküler davranışın dayanak noktası olarak belirlenmesi önemlidir. Akabinde doğru davranış kuralları (礼) ve insanın neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilme yetisine (智) sahip olması, doğuştan gelen ahlaki eğilimler kapsamında değerlendirilmiştir. Bu, yaklaşım, Mengzi öğretisinin temelidir.

---

[239] 「人皆有不忍人之心。人唯恐傷人。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gong Sun Chou I/6,7)

[240] 「 惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gong Sun Chou I/6)

Mengzi'ya göre siyasal ve sosyal düzlemdeki hiyerarşik sistemin temeli, insancıllıkla (仁) örtüşür. İnsancıllık (仁) olmadan toplumsal düzen sağlanamaz, toplumsal düzen sağlanmayınca kozmos düzeni korunamaz. Bu yargı, *"insancıllık, insanı insan yapan değerdir; insancıllığın davranışlarla bütünleşmesi Dao'dur"*[241] söyleminde açıkça görülür. Mengzi öğretisinde insan (人), bu yönüyle beşeri ilişkilerdeki eylemlerini toplum düzeni için geliştirmelidir. İnsancıllık (仁) hiyerarşiyi esas alarak insanları birbiriyle kaynaştırır; doğruluk (義) ise, davranışlarda doğru ve yanlış ayrımını sağlar. (Chan, 1963a: 50) Mengzi, *"insancıllık, bir insanın özü; doğruluk ise o insanın yoludur, insanın yolundan vazgeçmesi, kendi özünü kaybetmesi demektir"*[242] sözüyle insan davranışının "nasıl" olması gerektiğine vurgu yapar.

O zaman insancıllık (仁) insanın özünü ve doğruluk (義) özdeki edimleri simgeler. Mühim olan, insanın doğuştan sahip olduğu bu eğilimleri bilgi (知) aracılığıyla fark edebilmesidir. Buna ilişkin Mengzi'da, *"düşünebilen [insan] kendi doğasını bilir; kendi doğasını bilen [insan] Gök'ü bilir"*[243] söylemi göze çarpar. Dao'a (道) uygun seküler davranışta öz benlikteki De (德), Gök'ün (天) insana (人) verdiğidir. Eğer insan (人), Gök (天) tarafından bahşedilen ahlaki eğilimleri keşfedebilirse kozmostaki düzenle uyumlu bir toplum düzeni kurabilir. Bunun yolu, Gök'ün yoluyla (天道) uyumlu davranış kurallarına uymaktan geçer. Peki, bu davranış kuralları nedir?

[241] 「仁也者，人也。合而言之，道也。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Ji Xin II/62)
[242] 「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gaozi I/11)
[243] 「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Jin Xin I/1)

> Bir göksel asalet vardır, bir de beşeri asalet. İnsancıllık, doğruluk, sadakat, özgüven ve bunları bıkmadan usanmadan taşımak Gök'ün asaletidir. Üst düzey yetkili ya da görevli olmak beşeri asalettir. Eski dönem insanları, Gök'ün asaletine sahipti. Şimdiki dönem insanları, Gök'ün asaletine sahip olmakla birlikte beşeri asalete de sahip olma peşinde; beşeri asaleti elde ettikleri anda ise, Gök'ün asaletinden vazgeçmekte.[244]

Burada Mengzi, Gök'ün yoluna (天道) uygun davranışları ahlaki eğilimler olarak göstererek Gök'e (天); uygun olmayan davranışları dünyevi iş ve meşguliyetler olarak belirleyerek beşeriyete (人爵) atfeder. O halde insan (人), göksel asaletin (天爵) temsili ahlaki eğilimlerle dünyevi yaşamını yönlendirmeli, böylelikle toplumsal düzeni sağlamalıdır. Buradaki öncelikli koşul ise, insancıllık (仁) ve doğruluk (義) ölçütlerinin birlikte uygulanmasıdır.

> İnsanın üstesinden gelemediği zorluklar vardır; ama insancıllıkla zorlukları aşması mümkündür. İnsanın geliştiremediği davranışlar vardır; ama doğrulukla davranışları geliştirmesi mümkündür. Eğer insan, başkalarına zarar verme arzusundan arınabilirse insancıllık ortaya çıkacaktır. Eğer insan, aşırılığa kaçan hırsından vazgeçebilirse doğruluk açığa çıkacaktır.[245]

---

[244] 「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gaozi I/16)

[245] 「 人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Jin Xin II/77)

Görüldüğü gibi insancıllık (仁) ve doğruluk (義) birlikte uygulandığı zaman beşeri ilişkilerde ölçülü davranışlar eşliğinde gelişen bir düzen var olacaktır. Bu iki ölçütün uygulanması, diğer insanlara faydalı olmayı ön görür; başka bir deyişle insan (人), eylem alanını diğer insanları kapsayacak şekilde genişletmelidir. (Creel, 1953; Lai, 2008; Tu, 1985) Bu uygulamada öncelik, Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil eden ve ideal insan (君子) olarak anılan hükümdardadır. Bunun örneği Mengzi'nın "*eğer ideal insan, insancıllığa bağlı kalırsa herkes insancıllığa bağlı kalır; eğer ideal insan, doğru olursa herkes doğru olur"*[246] sözüdür.

Benzer şekilde *"ideal insan, ülkesini insancıllıkla yönetmelidir; böylece halk, hükümdarına sadakatle hizmet eder ve hükümdarı uğruna ölümü göze alır"*[247] söylemi örnek verilebilir. Mengzi'da geçen bu açıklamalar, ülke yönetiminin başında bulunan ve ideal insan (君子) olarak kabul edilen hükümdarın insancıllık (仁) ve doğrulukla (義) örtüşen bir yönetim anlayışıyla siyasal ve sosyal düzeni sağlaması gerektiği hakkındadır. Mengzi'da insancıllık (仁) ideal insanda (君子) doğuştan var olan ahlaki eğilimlerdendir:

> İdeal insanı diğer insanlardan farklı kılan özünde var olanlardır. İdeal insanın özünde insancıllık ve doğru davranış kuralları doğuştandır. [İdeal insan] sevgiyle diğer insanları sever ve doğru davranış kurallarıyla diğer insanlara saygı duyar. Diğer insanları

[246] 「君仁莫不仁，君義莫不義。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Li Lou II/33)
[247] 「君行仁政，斯民親其上、死其長矣。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Liang Hui Wang II/19)

seven, o insanlar tarafından sevilir ve diğer insanlara saygı duyan, o insanlar tarafından saygı görür.[248]

Buna göre, insancıllık (仁) beşeri ilişkilerin sağlayıcısı; doğru davranış kuralları (礼) uygulayıcısıdır. (Tu, 1968: 33) Ayrıca bu eğilimlerin doğuştan gelmesi, ideal insanın (君子) dört [ahlaki] kaynağa (四端) doğuştan sahip olduğunun bir göstergesidir:

> İdeal insanın doğasında insancıllık, doğruluk, doğru davranış kuralları ve bilgelik, doğuştan var olandır. Bu [eğilimler], ideal insanın yolunu aydınlatır; yüzüne neşe verir ve yaşamını zengin kılar. Bu [eğilimler], ideal insanın özünde doğuştan var olan dört [ahlaki] kaynağın ta kendisidir.[249]

Mengzi'da *"insan doğuştan iyidir* (人性善)*"* kuramının destekleyicisi bu dört [ahlaki] kaynak (四端), aynı zamanda ideal insanı (君子) alçak insandan (小人) ayıran erdemlerin başında gelir. Bunun anlamı, insanın (人) doğuştan gelen iyi (善) doğasını koruyamaması durumunda ideal davranıştan uzaklaşarak alçak insan (小人) olacağı ve sonuç olarak doğasının kötüye (恶) dönüşeceğidir. *"İnsancıllığı kendi doğasına aykırı bulan kişi haydut olarak anılır, doğruluğu kendi doğasına aykırı bulan kişi zalim olarak anılır*"[250] söylemindeki olumsuz eğilimler, alçak insana (小人) atfedilen niteliklerdir.

[248]「 君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Li Lou II/56)
[249]「 君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Jin Xin I/21)
[250]「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Liang Hui Wang II/15)

Ayrıca Mengzi'da ideal insan (君子), "büyük insan", "erdemli insan" gibi anlamları karşılayan "大人 *Daren*" ifadesiyle de açıklanır. Bu ifade, ideal insanı (君子) betimleyen bir başka tanım olmasından ötürü bir erdemlilik örneği olarak alçak insanın (小人) da karşıtıdır. Mengzi'nın *"büyük işlerle uğraşan erdemli; küçük işlerle uğraşan alçak olur"*[251] sözünde görüldüğü gibi. Mengzi bu söylemiyle, öz benlikteki De (德) yolundan gidenlerin erdemli (大人); gitmeyenlerin ise alçak (小人) olduğunu açıklayarak bu ayrımı, bilfiil doğuştan gelen dört [ahlaki] kaynakla (四端) bağdaştırır. O zaman alçak insan (小人) olmamak için ne yapmak gerekir? Mengzi'da bu sorunun yanıtı, insan doğasını kötü (恶) eğilimlere yönlendiren arzuların (欲) kontrol altına alınması olarak verilir:

> Özün iyi yönde gelişmesi, arzulardan arınmakla mümkündür. İnsanın arzuları ne kadar az olursa iyi olan doğasını yok edebilme ihtimali o kadar az; insanın arzuları ne kadar çok olursa iyi olan doğasını koruyabilmesi de o kadar imkânsız olur.[252]

Buradan, insanın (人) doğuştan iyi (善) olması nedeniyle içgüdüsel arzuların (欲) kötü (恶) eğilimleri çağrıştırdığı anlaşılabilir. *"Erdemli insan, yeni doğan bebeğin masum kalbini asla kaybetmeyendir"*[253] söyleminde görüldüğü gibi. Mengzi'ya göre insan iyi (善) olarak doğar ve bunun yaşam boyu devam edebilmesi arzudan (欲) arınmaya bağlıdır.

---

[251]「從其大體為大人，從其小體為小人。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gaozi I/15)
[252]「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Jin Xin II/81)
[253]「大人者，不失其赤子之心者也。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Li Lou II/ 40)

İnsan (人), içsel bilgelik ve ahlaki eğilimlerle dünyaya geldiğinden dolayı iyi (善) olan doğasını koruyabilme potansiyelini taşır; çünkü kötü (恶) olan, doğuştan gelmediği için insanın sonraki alışkanlıkları ve edimlerine bağlıdır. (Chan, 1963a: 50) Nitekim insanın (人) yapması gereken doğuştan sahip olduğu dört [ahlaki] kaynağı (四端) davranışa aktarabilmesidir.

Mengzi'ya göre, dört [ahlaki] kaynaktan (四端) uzaklaşmakla Gök'ün emrine (天命) karşı gelinmiş; böylece Yer düzenin (地道) Gök düzeniyle (天道) uyumluluğu bozulmuştur. Karşılıklı düzenin yeniden sağlanması görevi, ideal insan (君子) örneği hükümdara verilmiş ve doğru bir yönetim anlayışıyla ülkedeki kaosun sona ereceği fikri benimsenmiştir. Mengzi'da geçen *"yalnızca erdemli insan yöneticinin hatasını düzeltebilir, doğru yönetici belirlendiği anda ülkede düzen sağlanır"*[254] açıklaması bu yargıyı doğrular. Buna göre ideal insan (君子) vasfında hükümdar, doğuştan gelen dört ahlaki kaynağın (四端) temsili olarak insancıllık (仁), doğruluk (義) ve doğru davranış kurallarına (礼) bağlı kalmalı ve ülkesini bilgelikle (智) yönetmelidir. Çünkü "*doğru davranış kurallarının aslı, insancıllık ve doğruluğun [sosyal yaşama] uyumunu sağlamaktır."*[255] O zaman, ideal insan (君子) vasfını taşıyan hükümdar, ülkedeki siyasal düzeni toplumsal uyumu koruyacak biçimde sağlamalıdır. Bu, hanedanlığın devamı için esastır ve devletin başında ahlaki bir lider olmasının gerekliliğidir. (Feng, 1966: 73) Zaten doğuştan gelen dört [ahlaki] kaynak (四端), Gök'ün (天) insana (人) doğuştan verdiğidir; haliyle ideal insan (君子) tarafından

[254] 「惟大人為能格君心之非。一正君而國定矣。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Li Lou I/20)
[255] 「禮之實，節文斯仁義二者是也。」 (**孟子 Mengzi**, 2006, Li Lou I/27)

geliştirilmelidir. Aksi takdirde alçak insan (小人) olunur ve alçak insanların var olduğu bir ülkede kaos kaçınılmazdır:

> İnsancıllık taşıyan insana güven duyulmadığı bir ülke, başıboş bırakılmış topraklar olacaktır. Doğru davranış kuralları ve doğruluğun var olmadığı o ülke, kaosa sürüklenecektir ve hanedanlığın kötü yönetimi, o ülkedeki refah düzeyini azaltacaktır. [256]

Görüldüğü gibi Mengzi metninde sıklıkla vurgulanan, toplumsal düzenin sağlanmasında doğuştan gelen dört [ahlaki] kaynağın (四端) hayata geçirilmesidir. Buna göre bir ülke, insancıllık (仁), doğruluk (義) ve doğru davranış kurallarına (礼) bağlı kalan bilge (智) bir liderin önderliğinde gelişebilir. Bu şekilde, savaşların hüküm sürmediği eski siyasal düzene kavuşulur ve Gök'e (天) yakın atfedilerek Gök'ün Oğlu (天子) olarak anılan hükümdarın ahlaki yönetim şekliyle huzur ve barış ortamına yeniden ulaşılır. (Lai, 2008: 36)

> Üç Hanedan [Xia, Shang, Zhou], insancıllıkla yeryüzünde hâkimiyet kurdu; ama insancıllıktan uzaklaştıkları için yeryüzündeki hâkimiyeti kaybetti. Eğer Gök'ün Oğlu insancıl olmazsa; ülke topraklarındaki hâkimiyetini koruyamaz. Eğer beyler, insancıl olmazsa; beyliklerdeki idareyi yitirir. Eğer

[256] 「不信仁賢，則國空虛。無禮義，則上下亂。無政事，則財用不足。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Jin Xin II/58)

> vekiller ve soylular, insancıl olmazsa; tapınak törenlerini muhafaza edemezler. Eğer bilgeler ve halk, insancıl olmazsa; doğuştan gelen dört [ahlaki] kaynağı hayata geçiremezler.[257]

Buradan yola çıkarak, Dao'a (道) uygun seküler davranış için öz benlikteki De (德) kazanımında insancıllıkla (仁) toplumsal düzene kavuşulabileceği sonucuna varılabilir. Mengzi'nın *"insancıllık, insancıllıktan yoksunluğu mağlup eder; tıpkı suyun ateşi mağlup etmesi gibi"*[258] sözüyle insancıl (仁) edim ve eylemlerin her türlü kargaşayı ortadan kaldırabileceği açıklanmıştır. İşte bu söylem, Mengzi klasiğinin temel dayanağıdır. İnsanın beşeri ilişkilerindeki rolü, devlet yönetimindeki konumu, davranışlarındaki istikrarı insancıllığa (仁) bağlıdır. Bu doğrultuda Mengzi metninde insanın (人) bilişsel ve davranışsal gelişimine yönelik açıklamaları analiz etmek ve böylelikle insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğini netleştirmek gerekir.

> İnsan, neyi yapamayacağını bilmeli ki böylece neyi yapabileceğini bilsin.
> 人有不為也，而後可以有為。(孟子 Mengzi, 8/36)

Mengzi bu sözüyle, insanın (人) kendi potansiyelinin farkında olarak bilişsel ve davranışsal gelişimini nasıl sağlayacağını vurgular. Benzer şekilde;

[257] 「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Li Lou I/3)
[258] 「仁之勝不仁也，猶水勝火。」(**孟子 Mengzi**, 2006, Gaozi I/18)

> Usanmadan öğrenmeye devam etmek bilgeliktir. Yorulmadan öğretmek insancıllıktır. Hem insancıl hem de bilgili olmak ise bilgenin ta kendisidir.
>
> 學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，既聖矣！(孟子 Mengzi, 3/2)

Burada, insanın (人) kendini öğrenmeye (学) adamasıyla bilişsel gelişimini tamamlayarak insancıllığı (仁) kazanabileceği ve böylelikle bilgelik (聖人) mertebesine erişebileceği anlatılır. Dolayısıyla insandaki *"epistemolojik"* nitelik, hem *"sosyolojik"* hem de *"ahlaki"* açıdan ele alınır.

> İnsanları sevip de yakın çevreyi sevmemek insancıllıkla çelişir. İnsanları yönetip de devleti yönetmemek bilgelikle çelişir. İnsanlara doğru davranış kurallarını uygulatıp kendine uygulamamak saygıyla çelişir.
>
> 愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。 (孟子 Mengzi, 7/4)

Bu açıklama, siyasal ve sosyal düzende insancıllık (仁), bilgelik (智) ve doğru davranış kurallarına (礼) uyarak davranışsal gelişimini tamamlaması beklenen insanın (人) beşeri ilişkilerde *"sosyolojik"* ve devlet yönetiminde *"sosyo-politik"* yönünü vurgular. Bu, aynı zamanda ideal insan (君子) vasfının da gereğidir. Mengzi der ki:

İnsan, başkalarının acı çekmesine katlanamaz. Bu nedenle merhamet duygusu insana aittir; utanç ve nefret insana aittir; tevazu ve nezaket insana aittir; doğru ve yanlışı ayırt edebilme insana aittir.

人皆有不忍人之心。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。(孟子 Mengzi, 3/6)

Bu açıklama, insanın (人) davranışsal gelişim sürecini örneklerken hem sosyal düzendeki *"uyumcu"* niteliğini vurgular hem de içsel duyguların *"ahlaki"* boyutuna dikkati çeker.

İnsan, utanmayı bilmelidir. Eğer [insan], utanmamaktan utanç duymuyorsa o zaman kendisinden utanması gerekir.

人不可以無恥。無恥之恥，無恥矣。(孟子 Mengzi, 13/6)

Burada yine insanın (人) davranışsal gelişiminde *"ahlaki"* yönü göze çarpar.

İdrak etmeden edimde bulunmak ve yine idrak etmeden hareket etmek, Dao'ı bilemeden yaşamı takip etmek demektir ki bu izdihamdır.

行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。(孟子 Mengzi, 13/5)

Mengzi bu söylemiyle, bilişsel gelişimde insanın (人) *"epistemolojik"* yönüne açıklık getirirken davranışsal gelişiminde Dao'a (道) uygun olarak eylemlerini düzenlemesi gerektiğini belirterek *"kozmolojik"* yönünü anlatır.

> İdeal insan, Dao yolunda ileri düzeyde çaba gösterir ve isteklerinde kanaatkârdır. [ideal insanın] bu kanaatkârlığı, huzur içinde yaşamasını sağlar; huzur içinde yaşayan [ideal insan], bir üst seviyeye ulaşır.
> 君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深。(孟子 Mengzi, 8/42)

Bu açıklama ise, insanın (人) Dao'a (道) uygun olması gereken seküler davranışıyla *"kozmolojik"*, bu davranışını erdemlilik çerçevesinde gerçekleştirebilmesi de *"ahlaki"* niteliği taşıdığı yargısına sahiptir.

> Erdemli insan, gereksiz yere konuşmaz; kararlı olmadan hareket etmez; her zaman doğrulukla davranır.
> 大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。(孟子 Mengzi, 8/39)

Burada, insandaki davranışsal gelişimin *"ahlaki"* yönü; *"sosyolojik"* yönüyle birlikte anlatılır. Benzer bir ifade ise şöyledir:

> İnsancıllık ve doğruluk yaşamın yolu olduğunda erdemli insanın asıl görevi tamamlanmış olur.
> 居仁由義，大人之事備矣。(孟子 Mengzi, 13/33)

Bu demektir ki insan (人), beşeri ilişkilerindeki edim ve eylemlerini insancıllık (仁) ile doğruluk (義) ölçütlerine göre gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla bu ölçütler, insanın *"sosyolojik"* yönünü *"ahlaki"* yönüyle tamamlayan normlardır.

> Gök tarafından lütfedilen fırsatlar, Yer tarafından sağlanan avantajlara eş değerde olmadığı gibi; Yer tarafından sağlanan avantajlar da insanın uyumluluğuyla özdeş değildir.
> 天時不如地利，地利不如人和。(孟子 Mengzi, 4/10)

Burada insanın (人) Gök-Yer (天地) ikiliğindeki *"kozmolojik"* konumu anlatılırken toplumsal yaşamdaki *"uyumcu"* niteliği tasvir edilerek *"sosyolojik"* konumu da açıklanır. Mengzi, insandaki bu çok yönlülüğün kaynağını ise şu sözleriyle netleştirir:

> İnsancıllık, Gök'ün yüce asaleti, insanın ise huzurlu yaşamıdır. İnsancıllık olmadan bilgelik var olmaz. İnsancıllık ve bilgelik, var olmadan doğru davranış kuralları ve doğruluk uygulanamaz, bu insanın görevidir.
> 夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之禦而不仁，是不智也。不仁、不智、無禮、無義，人役也。(孟子 Mengzi, 3/7)

Mengzi tarafından insan doğasında (人性) doğuştan var olduğu açıklanan dört [ahlaki] kaynağın (四端) Gök (天) tarafından insana (人) bahşedildiği bu anlatımla netleşir. Bu görüş, insanın (人) bilgeliğe (智) sahip olmasıyla *"epistemolojik"*; insancıllık (仁) ve doğruluk (義) ölçütleriyle birlikte doğru davranış kurallarını (礼) yerine getirmesiyle *"sosyolojik"*; bu normların devlet yönetimini belirlemesiyle de *"sosyo-politik"* yönünü açıklığa kavuşturur. Bu dört kaynağın (四端) Gök (天) tarafından insana verilmesi ve kozmos düzenine uygun bir toplumsal düzen için davranışa dönüşmesi gerekliliği, insanın (人) aynı zamanda *"kozmolojik"* yönüne dikkat çeker.

Bununla birlikte hepsinin temelinde, Dao'a (道) uygun seküler davranış için öz benlikteki De (德) prensibinin gerekliliği yer alır. Bu çerçevede, Mengzi metninde insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğinde *"ahlaki"* yönün ağır bastığı gözlemlenebilir. Buna göre insan (人), kozmos düzeni ve Gök-Yer (天地) uyumuna uygunlukta ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibinin ölçütlerine bağlı dünyevi yaşamında kendisine Gök (天) tarafından bahşedilen; bu açıdan doğuştan sahip olduğu dört [ahlaki] kaynağı (四端) Gök'ün emrine (天命) uygun şekilde eyleme dönüştürebilmelidir. İnsandan (人) beklenen, ideal davranış örgüsüne sahip olarak toplumsal huzur ve barış ortamına yeniden kavuşma fikrinin hayata geçmesini sağlamasıdır. Nitekim Mengzi'da Gök'ün emrine (天命) uyarak Dao'a (道) uygun davranışları gerçekleştirebilen ideal insan (君子), gerçekleştiremeyen ise alçak insan (小人) olarak tasvir edilmiştir.

3.1.1.3. Orta Yol Doktrini (中庸)

Dört Kitap (四书) arasında yer alan, Beş Klasik'ten (五经) Törenler Klasiğinin (礼记) bir bölümünü oluşturan ve Konfuçyüs'ün torunu Zisi (子思)'ya (M.Ö.481-M.Ö.402) atfedilen Zhongyong (中庸)'u, Song dönemi düşünürlerinden Zhu Xi (朱熹) (1130-1200) bir araya getirerek derlemiştir. Otuz üç kısımdan oluşan, Konfuçyüs öğretisindeki ahlak prensibinin temel ölçütlerinden olan ve insan davranışının aşırılıktan uzak bir biçimde olması gerekliliğini açıklayan "orta yol" ilkesiyle aynı adı taşıyan metindir. (Brandon, 1970: 437) Tıpkı ölçütünde tanımlandığı gibi eser, Dao (道) ile Gök-Yer (天地) ikiliğindeki uyum ve dengeye uygun olarak insan davranışının bir uyum ve denge çerçevesinde olması gerektiği hakkındadır. (Rujia Zuoshi 儒家做事: 167) Zhongyong, kozmogonik yapılanma ile insan yaşayışı arasında kurduğu ilişki nedeniyle, belki de Gök-insan etkileşimine (天人合一) dair açıklamaların en açık biçimde görüldüğü klasik metinlerdendir. (De Bary ve Bloom, 1999: 333-339) Zaten eserin girişi, metafizik bakış açısını ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibiyle bağdaştıran açıklamalarıyla göze çarpar:

> Göğün emri, [insanın] özü; [bu] özün izinden gitmek ise yoldur. Yolu besleyen eğitimdir. O yoldan bir an bile uzaklaşılmaz; eğer uzaklaşılırsa [artık o yol] yol değildir. Bu yüzden ideal insan, onu görmüyorken daha dikkatli, onu duymuyorken tedirgindir. İçte görünmeyen dışta belirmez; dolayısıyla ideal insan tek başınayken de dikkatlidir. Mutluluk, kızgınlık, keder ve sevinç

> henüz ortaya çıkmadıysa buna denge denir. Ortaya çıkar da dengelenirse buna uyum denir. Denge, yeryüzünün kökeni, uyum ise yeryüzünün yoludur. Denge ve uyum en üst seviyeye ulaştığında Gök ile Yer yerini alır, tüm varlıklar beslenir.[259]

Burada Gök'ün emri (天命), insanın iyi (善) olan doğası (性); bu doğaya uygun edim ve eylemler ise, "yol" ifadesini karşılayan Dao (道) ile izah edilmiştir. Buna göre insan (人) davranışı Dao'a (道) uygunluk çerçevesinde açıklanmış; ideal insan (君子) bu uygunluğun ahlaki modeli olarak gösterilmiştir. Bununla birlikte kozmosta var olan denge, dünyevi yaşamın kaynağı; Gök-Yer (天地) uyumu, dünyevi yaşamda takip edilmesi gereken yol; insan doğası (人性) ise Gök'ün (天) bahşettiği olduğundan kozmostaki denge ve uyumun dünyevilikteki tezahürü olarak verilmiştir. (Chan, 1963a: 95)

Zhongyong kapsamında ideal insan (君子), Gök'ün emrine (天命) uyan, kozmos düzeniyle toplum düzeni arasındaki koşutluğun temsili sayılan, Dao'a (道) uygun davranışı gerçekleştiren ve dünyevi yaşamını sakinlik içinde idame ettiren örnek olarak verilir; fakat alçak insan (小人) bu örneğin bütünüyle karşıtıdır:

> Ne yukarıdaki Gök'ten ne de yerdeki insandan yakınır. Bu nedenle ideal insan huzur ve sukünet içinde [Gök'ün] emrini

[259] 「天命之謂性，率性之謂道修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 1. Bölüm)

bekler, alçak insan ise tehlikeli yollarda gezinip durarak işini şansa bırakır.[260]

Benzer şekilde, *"ideal insanların yolu gizlidir; ama gün geçtikçe açığa çıkar; alçakların yolu ise açıktır; ama gitgide gözden kaybolur"*[261] söylemi, ideal insanın (君子) Dao'ı (道) bildiğini, kozmos düzenine uygun hareket ettiğini ve sakinliğini koruduğunu anlatır. Bu çerçevede alçak insan (小人), Dao'dan (道) uzak, kozmostaki düzenden apayrı bir yaşayış içindedir, bu yönüyle sakin değildir ve ilerleyen zamanla birlikte daha da değersizleşir.

Klasik metinlerde sıklıkla karşılaştırılan bu iki insan örneği, Zhongyong kapsamında ideal davranışın "nasıl" olması gerektiği üzerinden edim ve eylemlerdeki "ölçülülük" ilkesine dayandırılarak kıyaslanır. *"İdeal insan orta yola uyar, alçak insan orta yolun aksini yapar. İdeal insan orta yol [örneğidir], ideal insan olarak orta yolu sürdürür; alçak insan orta yol örneği [değildir], alçak insan olarak dikkatsizdir"*[262] açıklaması, ideal davranışın nasıl olması gerektiğini anlatır. Buna göre orta yola (中庸) uymak, edim ve eylemlerde aşırılıktan kaçınmayı ve "ölçülülük" ilkesine uymayı ön görmektedir. Bu yönüyle ölçülülük, "tefrit"; ölçüyü aşma ise "ifrat" olarak yorumlanabilir.[263]

---

[260]「上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 14. Bölüm)

[261]「故君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 33. Bölüm)

[262] (Chan, 1963a: 99)「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 2.Bölüm)

[263] Bir terim olarak Zhongyong (中庸), kelime anlamı bakımından "merkeziyet ve umumiyet" tasviri olarak "ölçülülük", "ılımlılık", "itidal", "olağanlık", "eylemde orta kararlılık" ve "evrensel ahlaki düzen" gibi

O zaman *'her şeyin olması gerektiği biçimde olması'* ölçülülüğün bir anlatımıdır. Zhongyong'da ölçülülüğün kaynağı, insan davranışının denge ve uyumunu temsil eden "誠 *cheng*" kavramıdır. Bu kavram, "içtenlik" ve "dürüstlük" ifadelerine sahiptir ve sınırları, *'ne çok fazla ne de çok az'* tanımına uyan ifrat ile tefrittir. Bu açıdan ölçülülük, içtenlik (誠) ölçütünü belirleyen faktördür ve ideal insanın (君子) ideal davranış sınırındaki anahtarıdır. Aynı zamanda Gök-Yer (天地) uyumunun insanla (人) etkileşimi, Zhongyong'da 誠 *cheng* üzerinden açıklanır.

> Yeryüzünde sadece içten olan [insan], doğasını geliştirebilir; kendi doğasını geliştirebilen [insan] başkalarının doğasını geliştirebilir; başkalarının doğasını geliştirebilen [insan], varlıkların doğasını geliştirir. Varlıkların doğasını geliştirebilen [insan], Gök-Yer uyumunu koruyabilir; Gök-Yer uyumunu koruyabilen insan, Gök ve Yer ile bir üçlü oluşturur.[264]

Burada, içtenlik (誠) ölçütünün insandan (人) başlayarak kozmosa yayılış biçimi anlatılır. Buna göre özellikle ideal insanın (君子) içtenliği yerine getirebilmesi, başka bir deyişle her şeyin olması gerektiği kadar olmasıyla Dao'a uygunluk (道) ve Gök-Yer (天地)

---

tercümelere sahiptir. Bir teoriye göre "yong 庸" sözcüğü "olağan" anlamına geldiğinden Zhongyong (中庸) ifadesi "olağanın orta yolu", ya da "olağanın ölçülülüğü" anlamını karşılar. Bir başka teoriye göreyse Zhongyong (中庸), ne tek taraflıdır; ne de aşırı uçtur; bütünüyle ölçülülüğün olağan prensibidir, tıpkı denge ve uyum gibi. (Chan, 1963: 98-99) Bu fikir, bazı çevrelerce eksiklik ya da noksanlık olarak algılanmış; fakat aslen "zhong 中", "ne çok fazla ne de çok az"; yani "olması gerektiği kadar"; "kararında" bir ifadeye sahiptir. Dolayısıyla bu ifade Konfuçyüs öğretisinde, "tam kararında", "olması gerektiği kadar olma", "olması gereken biçimde olma" gibi manaları karşılar. (Feng, 1966: 172-173)

[264]「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 23. Bölüm)

uyumu devamlılığını sürdürecektir. Zhongyong'da Gök-insan birlikteliğinin (天人合一) anlamsal formu budur. Bir başka açıklama ise şöyledir:

> İçtenlik, her şeyin başlangıcı ve sonudur, içtenlik olmazsa hiçbir şey var olmaz. Bu nedenle ideal insan, içtenliğe değer vermelidir. İçten insan, yalnızca kendisini değil; aynı zamanda tüm varlıkları tamamlar. İnsanın kendisini tamamlaması insancıllık, varlıkları tamamlaması ise bilgeliktir. İnsan doğasındaki De ile, Dao'ın içsel ve dışsal bütünlüğü sağlanır.[265]

Bu söylem, insancıllık (仁) ve bilgelikte (知) ilk aşamayı içtenliğin (誠) teşkil ettiği yönündedir. İçtenliğin (誠) yerine getirilmesi, beşeri ilişkiler vasıtasıyla toplumsal alanda kendini gösterir ve Dao'a (道) uygun seküler davranışta De (德) prensibinin tüm ölçütlerine bir nevi zincir görevi görür. Bunun anlamı, Gök'ün (天) insana (人) bahşettiği ahlaki özün birbirini tamamlayan ve birbirini var eden bir biçimde etrafa yayılarak toplumsal düzene etki etmesi ve böylelikle Gök-Yer (天地) uyumunun korunmasıdır. Bu yargıya ilişkin şu açıklama dikkati çeker:

> Gök ve Yer'deki istinasız her şey, birbirine zarar vermeksizin bir arada gelişir. Dört mevsim, güneş ve ayın rotası birbiriyle

[265] 「誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 26. Bölüm)

> çatışmaksızın sürekliliğini sürdürür. İşte bu, Gök ve Yer'i böylesi muazzam yapandır.[266]

Burada, kozmostaki düzenin devamlılığı ve Gök-Yer (天地) uyumundaki işleyişin "nasıl" sağlandığı izah edilir. Buna göre, evrendeki her şey birbirine zarar vermeden birbirini tamamlayarak ve besleyerek bir arada gelişebiliyorsa ideal bir toplumda insanlar, birbiriyle çatışma halinde olmadan uyum içinde dünyevi yaşamı sürdürebilmelidir. Zaten uyum, farklılıkların uyumlu bir birlik içinde bağdaştırılmasıdır. Demekki iyi organize olabilen bir toplumda insanlar, uyumlu bir birlik yaratabilmeli ve bu uyum tüm dünyaya yayılabilmelidir. (Feng, 1966:174) Böylece Gök-Yer (天地) uyumu korunacak ve Dao (道) temelinden ilerleyen kozmos düzeninin devamlılığı sağlanacaktır. Zhongyong'da geçen *"içtenlik Gök'ün yoludur, içten insan olmak insanlığın yoludur"*[267] söyleminden yola çıkarak varılan yargı, beşeri ilişkilerde içtenliğin (誠) uygulanmasıyla kozmos düzenine uygun toplumsal düzenin sağlanmasıdır. (Lai, 2008: 45-46) Bu, Gök-Yer (天地) uyumunun bir gereğidir ve uyumluluk, ideal insan (君子) vasfına sahip hükümdar tarafından insancıllıkla (仁) birlikte tüm ahlaki ölçütler yerine getirilerek sağlanmalıdır.

> İnsancıllık, insanı insan yapan değerdir, en önemlisi yakınlara sevgi göstermektir; doğruluk doğru eylemlerdir, en önemlisi erdemlilere saygı göstermektir.[268]

---

[266] 「辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。此天地之所以為大也。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 31. Bölüm)
[267]「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 22. Bölüm)
[268]「仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 20. Bölüm)

Bu açıklama doğrultusunda, ideal insan (君子) örneği hükümdarın ahlaki eğilimleri dünyevi yaşama aktararak bir siyasal düzen oluşturması gerektiği anlaşılır. (Chan, 1963a:104-105) Çünkü ahlakiliğe isnat edilen De (德) Gök'ün emridir (天命) ve hükümdar Gök'ün Oğlu (天子) sıfatıyla Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil eder. Hükümdarın De (德) prensibiyle kuracağı politik sistem, toplumsal düzenin sağlanmasında etkin bir rol oynayacak ve böylelikle kozmostaki düzen korunmuş olacaktır. Zhongyong'da bu görüş hakkında şu söylem geçer:

> Gök-Yer azameti içinde insan bir şekilde hoşnutsuzluk yaşar. Nitekim ideal insanın sözü öylesine azametlidir ki yeryüzündeki hiçbir şey onu kuşatamaz; sözü ihtimamlı olsa bile yeryüzündeki hiçbir şey onu parçalayamaz.[269]

İşte bu, Gök-insan birlikteliğidir (天人合一). Konfuçyüs öğretisinde ideal insan (君子) vasfıyla hükümdar, toplumsal düzeni en doğru biçimde yönetecek olandır. Bu yargıyı *"ideal insan, insanları doğalarına göre yönetir"*[270] açıklaması örneklendirir. Zhongyong kapsamında insanın (人) bilişsel ve davranışsal gelişimine dair açıklamalar ise şu şekilde detaylanır:

> Konfuçyüs der ki:
>
> Dao'ın neden takip edilmediğini biliyorum: bilgeler ötesine geçer, cahiller yakınına yaklaşmaz. Dao'ın neden

[269]「天地之大也，人猶有所憾，故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 12. Bölüm)
[270]「故君子以人治人。」(**中庸 Zhongyong**, 2003, 13. Bölüm)

anlaşılmadığını biliyorum: erdemliler ötesine geçer, erdemsizler yakınına yaklaşamaz. Yemeyen içmeyen insan yoktur; ama tat almayı bilen azdır.

子曰：「道之不行也，我知之矣：知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」 (中庸 Zhongyong, 4)

Burada, bilgi edinimiyle insanın (人) bilişsel gelişimi; keşfetme ve farkına varmayla davranışsal gelişimi vurgulanır. Bu bağlamda bilgeliğiyle (知) *"epistemolojik"* yön; Dao'a (道) uygunluğuyla *"kozmolojik"* yön; eylemlerindeki erdemliliğiyle hem *"sosyolojijk"* hem de *"ahlaki"* yön açıklanır. Yine Konfuçyüs der ki:

Ülke, beylik ve hanelerde nizam sağlanabilir, kıdem ve kazançlarda azaltmaya gidilebilir, karşılıklı savaşlar sona erdirilebilir; ama yine de orta yola erişmek kolay değildir.

天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。 (中庸 Zhongyong, 9)

Bu açıklama, ülkedeki siyasal ve sosyal düzenin sağlanması için edim ve eylemlerdeki ölçülülüğün ifadesi orta yolun (中庸) önemini işaret ederek insanın (人) *"sosyolojik"* ve *"sosyo-politik"* yönlerine birlikte değinir. Benzer olarak şu söylemler de önemlidir:

İdeal insan orta yola göre hareket eder.

君子依乎中庸。(中庸 Zhongyong, 11)

Ilıman ve mutedil öğretim, Dao'a uygundur; güneyin halkını güçlü kılar ki ideal insan orada yaşar. Silahaltında beklemek ve ölümle yüz yüze gelmek; kuzeyin halkını güçlü kılar ki ideal insan orada yaşar. Bu nedenle ideal insan uyumluluğu sürdürür ve asla tereddüt etmez.

寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流。

(中庸 Zhongyong,10)

İdeal insan, ülkesine ülkenin hâkimi olarak davranır, ülkenin kurallarına uygun olarak hareket eder, ülkenin yöneticisi olarak konuşma yapar.

君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則。

(中庸 Zhongyong, 30)

Konfuçyüs bu sözleriyle, insanın (人) davranışlarındaki ölçülülükle *"sosyolojik"*; öğretim yöntemleriyle *"epistemolojik"*; Dao'a (道) uygunlukla *"kozmolojik"*; her türlü koşula ayak uydurabilmesiyle *"uyumcu"* ve devlet yönetimindeki iradesiyle *"sosyo-politik"* özelliğini anlatır. Konfuçyüs der ki:

Dao, insandan uzak değildir. İnsanın takip ettiği Dao eğer insandan uzak olursa; o [Dao] Dao değildir.

子曰：「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。」

(中庸 Zhongyong, 13)

Konfuçyüs'ün bu açıklaması, evrenin temeli Dao'ın (道) yolundan gidilmesi gerektiğini anlatan açık ifadelerden biri olarak insanın (人) *"kozmolojik"* yönüne dikkati çeker. Aynı zamanda Dao'a (道) uygunluğun ahlakilik ifadesi De (德) ile tasvir edilmesi, insanın (人) *"ahlaki"* yönünü de vurgular. Böylelikle, Zhognyong kapsamında insana dair *"epistemolojik"*, *"kozmolojik"*, *"sosyolojik*" ve *"sosyo-politik"* söylemler bir arada görülmüş olur.

Öte taraftan Dao'a (道) uygun seküler davranışın öz benlikteki De (德) prensibiyle bağdaştırılmasından ötürü, insana yüklenen anlam çeşitliliğinin temelinde *"ahlaki"* bir anlayışın izlerini görmek mümkündür. Metindeki ideal insan (君子) ile alçak insanın (小人) davranış örgüsüne yönelik açıklamalar ışığında, siyasal ve sosyal düzendeki uyumun ölçülülüğün tavsifi orta yol (中庸) ilkesine dayandırıldığı anlaşılır. Buradan yola çıkarak Zhongyong'da, edim ve eylemlerin strandardı orta yolu (中庸) temsil eden içtenlik (誠), insancıllık (仁), doğruluk (義) ve diğer ölçütlerin insan doğasındaki (人性) De (德) prensibi ekseninde beşeri ilişkilere fayda sağlamayı ön gördüğü ve bu bağlamda insanın (人) evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao'a (道) uygun ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu bir toplum düzeni kurabileceği fikri yer alır.

3.1.1.4. Büyük Bilgi (大学)

Dört Kitap (四书)'tan bir diğeri Büyük Bilgi (大学), Konfuçyüs'ün vefatının ardından yazıldığı düşünülen ve tıpkı Zhongyong (中庸) gibi Song dönemi düşünürü Zhuxi (朱熹) tarafından bir araya getirilen bir diğer eserdir. Toplamda on altı kısımdan meydana gelen Daxue, Konfuçyüs öğretisindeki ideal insanın (君子) Dao (道) ve Gök-Yer (天地) uyumuyla ilişkisini doğrudan anlatan klasik metindir. Bu bağlamda Daxue'nin kozmostaki düzenden toplumsal düzene uzanan bir uyumluluğun aktarımı niteliği taşıyarak De (德) prensibinin siyasal yapı ve sosyal yaşam üzerindeki etkisini açıkladığı söylenebilir. (Chan, 1963a: 664)

Beş Klasik (五经) arasında önemli bir yer tutan Törenler Klasiğinin (礼记) diğer bir bölümünü oluşturan Daxue, Konfuçyüs'ün ahlak, politika ve eğitim hakkındaki görüşlerinin bir arada bulunabileceği bir eserdir. Sayıca daha az; ama daha uzun anlatımın görüldüğü metnin temel dayanağı ise, De (德) prensibinin kazanımı kapsamında belirlenen "üç temel ilişki" ve sekiz ufak bağ" olarak dikkati çeker. (Feng, 1966: 182; Gardner, 2007: 8)

> Büyük bilginin yolu, ahlakın aydınlatılmasından, halka duyulan samimiyetten, en yüksek iyiye ulaşıldığında durabilmekten geçer. Doğru yerde durabilmeyi bilince düzen ortaya çıkar, düzenin akabinde sükûnete ulaşılabilir, sükûnetin ardından

> huzura kavuşulur, huzur sonrasında düşünceler açığa çıkar ve böylelikle kazanım elde edilebilir.[271]

Burada, "üç temel ilişki" vurgulanır; ahlakın aydınlatılması (明明德), insanlara karşı samimi olmak (親民) ve en üstün iyiye ulaşıldığında durmak (於至善). Bunlar, içsel özelliklerin davranışa dönüşen halleridir ve ideal insana (君子) Dao'a (道) uygunluğu sağlamak adına bir gereklilik olarak yüklenmiştir. (Chan, 1963a: 86) Daxue'de, bu üç temel ilişkiyle doğrudan örtüşen "sekiz ufak bağ" anlatımı ise şöyledir:

> Yeryüzünde ahlakı aydınlatmak isteyen eski insanlar önce kendi topraklarında düzen sağladı. Ülkesinde düzen isteyen insan, önce hanesinde düzen sağlamalı, hanedeki düzen için önce ahlaki gelişim sağlamalıdır. Ahlaki gelişim isteyen insan önce kalbini düzeltmeli, kalbini düzeltmek için önce niyetini içtenlikle belirlemelidir. Niyetini içtenlikle belirlemek isteyen insan önce bilgiye ulaşmalı, bilgiye ulaşmak için varlıkları ayırt edebilmelidir. Varlıkları ayırt edebilmek, bilgiyi getirir, bilgi geldiğinde niyet içten olur ve niyet içten olunca kalp düzeltilir. Kalp düzeltildiği anda ahlaki gelişim sağlanır, hanede düzen var olur akabinde ülke yönetilebilir ve yeryüzüne barış hâkim olur.

[271]「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」(**大学 Daxue**, 2015, 1. Bölüm)

> Gök'ün Oğlu'ndan halka dek herkes için ahlaki gelişim temel tözdür. [272]

Tüm bunlar, üç temel ilişkinin bağdaştırıldığı sekiz bağa örnektir. Toplumsal düzen yolunda ahlaki gelişimin tamamlanması, kalbin düzeltilmesi, içtenlikle hareket edilmesi, bilgi edinilmesi, aile içinde başlayan düzenin sosyal yaşama aktarılması, yönetim şeklinin doğru olması ve nihayetinde ülke genelinde huzur ve barış ortamına kavuşulması. Aslında hepsinin bağlı olduğu kaynak De (德) prensibidir. Daxue'deki bu söylem, insandaki ahlaki gelişimin evrendeki her şeyin özü ve temeli olduğunu açıklar niteliktedir; çünkü belirlenen her ölçütün başlangıç aşamasında ahlaki gelişim verilmiştir. Buna göre toplumdaki görevler doğru biçimde yerine getirilmedikçe ahlaki gelişim sağlanamaz ve insan başkalarına faydalı olmadıkça kendine faydalı olamaz. (Feng, 1963: 182) Bu çerçevede insan (人), Gök-Yer (天地) uyumunun temsili olarak öncelikle kendi doğasını (性) ahlaki yönden eğitmeli ve bunu insancıllıkla (仁) tamamlamalıdır:

> Bir hanede insancıllık varsa, ülke çapında insancıllık gelişir; bir hanede saygı varsa, ülke çapında saygı gelişir. Bir kimse açgözlü olursa ülke kaosa sürüklenir. İnsancıl insan serveti aracılığıyla özünü geliştiriken insancıl olmayan insan servet uğruna özünden vazgeçer.[273]

---

[272] 「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」 (**大学 Daxue**, 2015, 2. Bölüm)

[273]「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂。仁者以財發身，不仁者以身發財。」 (**大学 Daxue**, 2015, 11 ve 15. Bölümler)

Burada insancıllığın (仁) aile içinden başlayarak beşeri yaşama yayılan etkisi anlatılır. İnsanın kendisinden başlaması gereken ahlaki gelişim önce aile üyelerine daha sonra halka ulaşan bir sıradüzenle (孝) sosyo-politik sistemin sağlayıcısı haline gelir. Bunun anlamı, devlet idaresindeki düzenin öncelikle aile düzeninde başlamasıdır. Dolayısıyla ülke yönetiminden sorumlu hükümdar, insancıl insan (仁人) olduğu zaman hem kendi ahlaki gelişimini hem de halkının refahını sağlayabilir; aksi takdirde yalnızca maddi zenginliğin kurbanı olur. (Chan,1963a: 91, 94) Çünkü hükümdar, ideal insan (君子) örneğidir ve De (德) prensibinin gerekliliklerini yerine getirmediği zaman alçak insan (小人) nitelemesine maruz kalır.

> İdeal insan yalnız kaldığında bile dikkatli olmalıdır! Alçak insanın avareliğindeki kötü davranışı her yere ulaşır; ama ideal insanla karşılaştığında maskesini takıp iyi olmayan davranışını örtmeye, iyi olanları ise açığa çıkarmaya çalışır. Hâlbuki insanın kendi [davranışına] bakması, içine bakması gibidir. İkiyüzlülük kime fayda sağlar ki! Bu, içsel içtenliğin dışa vurumdur. Dolayısıyla ideal insan yalnız kaldığında bile dikkatli olmalıdır. Zenginliğin bir evi aydınlatması gibi, ahlak da insanı aydınlatır; gönlü zengin olanın cüssesi de iri olur. Haliyle ideal insan, niyetini içtenlikle belirlemelidir.[274]

[274]「君子必慎其獨也！小人閑居為不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。」 (**大学 Daxue**, 2015, 3. Bölüm)

Burada, ideal insan (君子) ile alçak insan (小人) kıyaslamasının iyi (善) ve kötü (恶) davranışlar üzerinden yapıldığı göze çarpar. Buna göre, iyi davranışlar içtenlik (誠) ölçütüyle belirlendiği ve uygulandığı zaman ahlaki gelişim sağlanacaktır. Kötü davranışların örneği alçak insan (小人), içtenlik (誠) ölçütünden uzak betimlenirken iyi davranışların örneği ideal insan (君子) içtenlik (誠) ölçütüne yakın tasvir edilir. Dolayısıyla toplumda herkes, içtenlik (誠) ölçütüyle davranışlarına yön verebilmelidir; özellikle de ülke yönetimini elinde bulunduran hükümdar. İdeal insanın (君子) içsel içtenliğinin (誠) davranışa dönüşen hali, metindeki *"hükümdar olarak insancıl, lider olarak saygılı, evlatken sıradüzene uygun, babayken merhametli, beşeri ilişkilerde güvenilir olmalıdır"*[275] söylemiyle ifade edilir. Buna göre hükümdar, öncelikle insancıllık (仁) ölçütüne uymalı, hanedanlığın lideri olarak saygı (敬) çerçevesini korumalı, hane içinde sıradüzene (孝) örnek olmalı, merhamet taşımalı (慈) ve sosyal yaşamda güven (信) duyulan olmalıdır.

> [İşte] bu nedenle ideal insan, ihtiyatlı ve ahlaklıdır. Ahlak var olunca insanlara hâkim olunur; insanlara hâkim olununca topraklara egemen olunur. Topraklara egemen olununca zenginliğe sahip olunur; zenginliğe sahip olununca [kaynaklar] kullanışlı hale gelir.[276]

[275]「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」(**大学 Daxue**, 2015, 7. Bölüm)

[276]「是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者本也，財者末也。」(**大学 Daxue**, 2015, 13. Bölüm)

Burada ise, ahlakililiğe isnat edilen De (德) prensibinin temel dayanak olduğu; ahlak var olduğu sürece ülke genelinde hem siyasal hem de sosyal açıdan düzenin sağlanacağı açıklanır. Zenginlikle kastedilen yalnızca ülkedeki bolluk ve bereket değil; aynı zamanda insan davranışının ahlaka uygunluğu aracılığıyla oluşacak toplumsal gönençtir. Bu yargıya, *"bir ülkenin refah düzeyi zenginlik ile değil; doğruluk ile yükseltilir"*[277] söylemiyle ulaşılır.

Bu bağlamda ahlaki ölçütlerden doğruluk (義), toplumsal gönencin standartlarından biridir. Başta hükümdar olmak üzere toplumun her kesimi, ahlakın aydınlatılması (明明德), insanlara karşı samimi olma (親民), en üstün iyiye ulaşıldığında durma (於至善) olarak belirlenen üçlü bağ ile sosyo-politik uyumu sağlayabilmelidir. Bu uyum, beşeri ilişkilerde ideal insan (君子) ve alçak insan (小人) ayrımının aslıdır. Ayrımın net ifadelerinden biri, *"ideal insanlar erdemliyse erdemli, samimiyse samimi davranırken; alçaklar zevk düşkünüyse zevk düşkünü, çıkarcıysa çıkarcı davranır"* [278] açıklamasıdır. Dolayısıyla Daxue'de bilişsel ve davranışsal gelişime dair açıklamaların incelenmesi, insana yüklenen anlam çeşitliliğini açıklığa kavuşturabilir.

> Konfuçyüs der ki:
>
> Sorgulama konusunda ben de herkes gibiyim. Gerekli olan insanların sorgulamamasını sağlamaktır! Böylece, prensipten

[277]「此謂國不以利為利，以義為利也。」 (**大学 Daxue**, 2015, 16. Bölüm)
[278]「君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利。」 (**大学 Daxue**, 2015, 4. Bölüm)

yoksun olanlar sınırlarını zorlayamayacak; çünkü zihinlerine büyük bir korku salınmış olacak. İşte bu kaynağı bilmektir.

子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭，大畏民志。此謂知本。(大学 Daxue, 8)

Bu söylem, bilişsel gelişimin yöntemini açıklar. Buna göre insan (人), bilgelik (知) için bilginin prensiplerine göre araştırma ve sorgulama yapabilmelidir. Kaynağı bilmek (知本) ise, evreni ve varlığı yaratan Dao'ın (道) farkına varmakla ilişkilendirilir. Bilgi, prensipler doğrultusunda edinilirse insan (人) kozmostaki işleyişi keşfedebilir. Dolayısıyla burada insanın *"epistemolojik"* ve *"kozmolojik"* yönleri birlikte yer alır.

Aile birliğinin sağlanması ahlaki gelişime bağlıdır: İnsan, sevdiklerine karşı yanlı olmalı; nefret ettiklerine karşı yanlı olmalı; korku duyduklarına karşı yanlı olmalı; merhamet gösterdiklerine karşı yanlı olmalıdır. İşte bu, ahlaki gelişim sağlanmadan aile birliği sağlanamaz demektir.

所謂齊其家在修其身者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉。此謂身不修不可以齊其家。(大学 Daxue, 10)

Davranışsal gelişim sürecini örnekleyen bu açıklama, aile üyelerinden başlaması gereken beşeri ilişkilerdeki tutum ve davranışlarla insanın (人) *"sosyolojik"* yönü, tutum ve davranışların erdemlilikle gerçekleşmesiyle "ahlaki" yönü anlatılır.

> Devlet yönetimindeki düzen aile birliğiyle sağlanır, kendi ailesini eğitemeyen insanın başkalarını eğitmesi imkânsızdır. Bu nedenle ideal insan, ailesinden uzaklaşmadan ülkesini idare etmeyi başarmalıdır. Hâkimiyeti sıradüzenle sağlamalı, halkına merhametle yaklaşmalıdır.
>
> 所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；慈者，所以使眾也。(大学 Daxue, 11)

Burada, siyasal ve sosyal düzendeki hiyerarşik sistemin sıradüzene (孝) uygunluğuyla insanın (人) *"uyumcu", "sosyolojik"* ve *"sosyo-politik"* yönleri bir arada açıklanır.

> Eğer insan yetenekliyse kıskanılır ve nefret edilir. Eğer insan bilgeyse karşı gelinir ve engellenir. Yalnızca insancıl insan, [böylesi] barbarları ülkeden uzaklaştırabilir. İşte bu, insancıl insanın başkalarını sevmesi ve başkalarından nefret etmesidir. İyi insan kötülük yapabilir; kötü insan da iyilik yapabilir; bu, insan doğasının gereğidir; fakat felaket getirir. Bu nedenle ideal insan, Dao'ın yolunu takip etmeli; sadık ve güvenilir bir şekilde ülkesini yönetmeli; küstahlık ve kibirlilikten arınmalıdır.
>
> 人之有技，媢嫉以惡之；人之彥聖，而違之俾不通。唯仁人放流之，迸諸四夷，此謂唯仁人為能愛人，能惡人。好人之所惡，惡

人之所好，是謂拂人之性，災必逮夫身。是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。(大学 Daxue, 14)

Bu açıklama, beşeri ilişkilerde *"sosyolojik"* niteliğin gerekliliklerini sıralarken insanın (人) Dao'a (道) uygun davranış örgüsüyle *"kozmolojik"*, bu davranış örgüsünü devlet yönetiminde uygulamasıyla *"sosyo-politik"*, edim ve eylemlerin temelde erdemlilik ölçütlerine bağlanmasıyla da aslında *"ahlaki"* yönünün altını çizer.

Böylece Daxue kapsamında insana (人) yüklenen *"epistemolojik"*, *"sosyolojik"*, *"sosyo-politik"* ve *"kozmolojik"* özelliklerinin *"erdemlilik"* bünyesinde toplamasıyla *"ahlaki"* yönün ağırlıklı olarak anlatıldığı anlaşılır. Daxue'de sıklıkla vurgulanan ve ahlaki gelişim olarak tanılanan özdüşünüm (修身), seküler davranışın Dao'a (道) uygunluğunda belirlenen De (德) prensibinin gereğidir. Bu çerçevede ahlaki gelişim, Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu olarak ülkeyi yöneten hükümdardan halka dek her kesimin kazanması gereken bir norm olarak açıklanır. Metnin özü, insancıllık (仁), içtenlik (誠) ve doğruluk (義) ölçütleri temel alınarak beşeri ilişkilerin düzenlenmesi hakkındadır. Dolayısıyla kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluk, insan doğasındaki (人性) ahlaki eğilimlerle ilişkilendirilir. Şayet toplumdaki herkes De (德) prensibinin ölçütlerini ideal insan (君子) vasfına yaraşır biçimde uygularsa sosyal uyum, hiyerarşik düzenin tüm aşamalarında sağlanacak ve böylece ülke, huzur ve barış ortamına kavuşacaktır. Aksi durum ise, alçak insanlardan (小人) oluşan bir ülkenin kaos ve savaşa sürüklenmesidir.

3.1.2. Beş Klasik (五经) Metinlerinde İnsan

Dört Kitap (四书) ile birlikte Konfuçyüs öğretisini şekillendiren diğer önemli külliyat Beş Klasik (五经)[279] eserlerinden oluşur. Antik dönem Çin'deki siyasal sistem, sosyal yaşam, törensel kurallar, tarihi kronoloji ve geleneksel yazın gibi pek çok materyal hakkında bilgi veren bu metinler, Çin'in gerek düşünsel gerekse yönetsel geleneğine yön vererek yüzyıllar boyunca etkisini korumuştur. Konfuçyüs döneminden önce var olan eserler (Feng, 1966: 39), tıpkı Dört Kitap'ta (四书) olduğu gibi; özellikle insan (人) konusuna odaklanan ekseniyle Dao (道) ve De (德) arasında kurulan ilişkiyi açıklamaya devam eder.

Beş Klasik (五经), birbirinden farklı içeriklere sahiptir; ancak Konfuçyüs öğretisindeki kozmogonik yapılanmadan beşeri münasebete uzanan ve Gök-insan etkileşimine (天人合一) dayanan görüş, metinleri ortak paydada buluşturan ana temadır. Buna göre, siyasi düzlemdeki hanedan adetlerinden sosyal düzendeki törensel geleneklere; kozmoloji ve dünyevi tasvirlerden bireyler arası ilişkilere dair çok çeşitli açıklamalardan oluşan eserlerin insan (人) meselesini geniş bir yelpazede ele aldığı dikkati çeker.

[279] Savaşan Beylikler döneminde (M.Ö.475-M.Ö.221) ön plana çıktığı bilinegelen Beş Klasik (五经), Değişimler Klasiği (易经), Belgeler Klasiği (书经), Şiirler Klasiği (诗经), Törenler Klasiği (礼记) ve Bahar Güz Kayıtları (春秋) metinleridir. Batı Han hükümdarı Han Wu Di (M.Ö.156-M.Ö.87) döneminde "Klasikler" adı altında bir araya getirilen ve o süreçte politik görüşün merkezine konumlanan eserler, bir dizi koleksiyon niteliği taşıyarak siyasi müfredatın parçası haline gelmiştir. (Nylan, 2001) Tang dönemine (618-907) gelindiğinde, Atalara Saygı Klasiği (孝经), Zhou Törenleri (周礼), Doğruluk ve Tören (儀礼) ile Er Ya (爾雅), Beş Klasik'e eklenmiştir. Bu eserler, Çin düşünce geleneğinin temel kaynakları olmanın yanı sıra gerek tarihi gerekse edebi açıdan antik Çin toplumunun özünü yansıtan yazılı değerlerdir.

3.1.2.1. Değişimler Klasiği (易经)

En eski Çin klasiği olarak anılan ve Beş Klasik (五经) arasında metafizik anlatıma en yakın duran Değişimler Klasiği (易经), esas itibariyle kehanet, tahmin ve fal metinlerinden oluşur. (Nylan, 2001: 29) Batı Zhou döneminde *'kehanet el kitabı'* olan eser, Savaşan Beylikler dönemi boyunca Konfuçyüs'e atfedilen on kanat (十翼) yorumlarının (傳) yer aldığı bir dizi felsefi açıklama içeren kozmolojik bir metne dönüşmüştür. Bu dönüşümün dayanak noktası, geleneksel Çin düşüncesinde evrendeki dengeyi sembolize eden Yin-Yang (阴阳) ikiliğinin, Yijing ile ilişkilendirilmesidir.

Eserin asıl külliyatı, her biri üç, bölünmüş ya da bölünmemiş çizgilerin kombinasyonuyla bir araya gelen sekiz trigamdan oluşur[280] ve trigamlardan her birinin kozmosa yönelik sembolik anlamları vardır. Örneğin bölünmüş çizgiler Yin (阴), bölünmemiş çizgiler ise Yang (阳) sembolüdür. Aynı şekilde, ☰ trigamı Gök (天); ☷ trigamı ise Yer (地) sembolüdür. Diğer altı trigam, bu iki temel trigamın karşılıklı etkileşimi sonucunda oluşmuştur. Gök (天) ve Yer (地) trigamlarındaki ilişki süreci, evrendeki her şeyi üreten Yin (阴) ile Yang (阳) arasındaki ilişki sürecinin çizgisel

[280]Günümüzdeki şeklinin milattan önce onuncu ve dördüncü yüzyıllar arasında oluştuğu bilinegelen Yijing (易经) metninin özü, ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷ trigamlardan herhangi ikisinin her biri altı çizgi olan ䷀, ䷁, ䷂, şekillerin birleşmesinden meydana gelen altmış dört hegzagram ve bu hegzagramların varsayılan sembolik anlam tasvirlerinden oluşur. Tasvirler, kehanette bulunma metodu olarak kehanete konu olan soru ve cevapları gösterir. Trigam ve hegzegramların değişen çizgi ve kombinasyonlarından dolayı klasiğin adındaki *"değişimler"* kavramına bir vurgu olarak kabul edilir. Eserin adındaki "易 yi" iminin kökeni, "kolay", "basit" gibi anlamları karşılayarak aslında Fal Yazıtlarından daha kolay bir kehanet metodunu işaret ettiği söylenir. (Feng, 1966: 139-140; Nylan, 2001: 229-230)

sembolleştirmesidir. (Feng, 1966: 141-142; Rutt, 1996: 116-117) Değişimler Klasiğinde geçen şu anlatım, Gök-Yer (天地) ile Yin-Yang (阴阳) arasındaki etkileşimi doğrudan açıklar:

> Gök'ün ve Yer'in mevcudiyetinden tüm varlıklar var olur; tüm varlıklar var olduktan sonra erkek ve dişi vücut bulur; erkek ve dişinin birleşimiyle eşler oluşur. Eşlerin bir araya gelmesiyle baba ve oğullar; baba ve oğullarla birlikte hükümdar ve beyler; hükümdar ve beylerin varlığıyla beraber hiyerarşi meydana gelir. Hiyerarşinin akabinde ise, doğru davranış kuralları ve doğruluk doğar.[281]

Burada Gök-Yer (天地) ikiliği, Yin-Yang (阴阳) dengesinin fiziksel yansıması; Yang (阳), her şeyin kaynağı, Yin (阴) ise tamamlayıcısı olarak betimlenir. Evrendeki her şeyin Yin (阴) ile Yang'dan (阳) oluşması, canlıların erkek ve dişiden üremesi gibidir. Evreni ve varlığı yaratan Dao (道), bu yönüyle dünyevi yaşama doğrudan etki eder. Karşıt iki özün birleşimi, önce hiyerarşik yapıyı sonrasında ise politik sistemin gereği olan ve ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibinin ölçütlerini var eder. Dolayısıyla başlangıçta bir kehanet metni olan Yiijing, kozmolojik, metafizik ve ahlaki yorumların bir arada bulunduğu bir eserdir aslında. (Adler, 2002: 5-9) Bunun anlamı, Konfuçyüs öğretisindeki Gök-insan etkileşimini (天人合一) konu alan örneklerin klasik kapsamında sıklıkla görülebileceğidir.

[281]「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」(**易经 Yijing**, 1993, Xu Gua/30)

> Qian, her şeyin kaynağı, refahı, faydası ve erdemidir. Büyük Qian yaratılışın başlangıcıdır. Evrendeki her şeyin kökeni; yeryüzündeki her şeyin birleştiricisidir. Bulutlar taşınır, yağmur yağar, varlıklar çeşitlenip çoğalır. [Böylece] baştan sona her şey net biçimde anlaşılır, [hegzagramların] altı çizgisi tam zamanında neticelenir. Qian'in yolu, değişim ve dönüşümden geçer; doğru [dünyevi] yaşam, büyük birliği korur; sonuç ise [her şeyin] üstün uyumuyla beraber on binlerce [tüm] ülkenin huzur içinde yaşamasıdır.[282]

Değişimler Klasiğinin giriş kısmındaki bu anlatım, Gök'ü (天) sembolize eden Qian □trigamıyla başlar. Gök tasviriyle qian (乾), evrendeki her şeyi var eden, mevsim değişimlerine, doğa olaylarına yön veren ve bu oluşumlarla dünyevi yaşam üzerine etki edendir. Akabinde, kozmostaki bu düzenli işleyişe uygun bir dünyevi yaşam tasviriyle karşılaşılır. Buna göre, evrendeki her şeyin birbiriyle uyumu neticesinde ülke topraklarında siyasal ve sosyal düzenin sağlanacağı açıklanır. Qian (乾), sekiz trigram (八卦) arasında Gök'ü (天) sembolize etmesiyle yaratan ve yöneten bir nitelikle Yer (地) sembolü kun (坤) üzerinde hüküm sahibidir. Qian (乾) ile kun (坤), Gök-Yer (天地) ikiliğini betimleyerek sırasıyla "gök gürültüsü", "su", "dağ", "rüzgâr", "ateş" ve "gölü" sembolize eden zhen (震), kan (坎), gen (艮), xun (巽), li (离) ve dui (兌) trigamlarının oluşumunu sağlar. (Chan, 1963a: 262)

[282]「乾：元亨，利貞。大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明始終，六位時成。乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。(**易经 Yijing**, 1993, Qian/1)

Buradan yola çıkarak, qian (乾) ile kun (坤) trigamlarıyla betimlenen Gök-Yer (天地) uyumu temsilinin insan (人) üzerinden açıklandığı anlaşılabilir. Değişimler Klasiğinde insan (人), erdemlilik örneği büyük insan (大人); bilgelik tasviri bilge insan (聖人) ve ideal yetkinlik vasfı ideal insan (君子) anlatımlarıyla çeşitlilik gösterir. Örneğin, *"büyük insanla karşılaşmak fayda sağlar; [çünkü] ideal insanın ahlakını [yansıtır]"*[283] söylemi, ideal insan (君子) vasfına erdemli insanın (大人) ulaşabileceğini; *"ileri gitmeyi ve geri çekilmeyi, hayatta kalmayı ve yok olmayı ve asla doğrudan ayrılmamayı yalnızca bilge insan bilir"*[284] açıklaması ise, sadece bilge insanın (聖人) doğru ve yanlış ayrımını yaparak kozmos düzenine uygun bir yaşamı idame ettiğini anlatır.

Erdemlilik ve bilgelik, ideal insan (君子) vasfına ulaşabilmenin ilk aşamalarını temsil eder; zira insanın fazilet ve bilgi sahibi olmadan De (德) prensiplerinin gerektirdiği ölçütleri yerine getirmesi pek de mümkün değildir. Ölçütler, Dao'a (道) uygun seküler davranış içindir ve ideal insan (君子) Gök-Yer (天地) uyumuna göre göre eylemlerini gerçekleştirmelidir. Buna ilişkin *"Gök, kendi [deviniminde] etkinliğini sürdürür; ideal insan, bu etkinliğe uygun olarak kendi faaliyetini daimi olarak devam ettirmelidir"*[285] ve *"Yer, sürekliliğin devamını sağlar; ideal insan bu sürekliliğe uygun olarak eylemlerini ahlakla gerçekleştirmelidir"*[286] açıklamaları, kozmostaki düzenle uyumlu bir biçimde toplumdaki düzenin sağlanması gerektiğini vurgular niteliktedir.

[283]「利見大人，君德也。」(**易经 Yijing**, 1993, Qian/11)
[284]「知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」(**易经 Yijing**, 1993, Qian/24)
[285]「天行健，君子以自強不息。」(**易经 Yijing**, 1993, Qian/1)
[286]「地勢坤，君子以厚德載物。」(**易经 Yijing**, 1993, Kun/1)

İdeal insanın (君子) Gök-Yer (天地) uyumuna göre davranması, beşeri ilişkilerini Dao'a (道) uygun olarak düzenlemesi demektir. Bu uygunluk, ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibinin ölçütleriyle sağlanır ve ideal insan (君子), başta insancıllık (仁) olmak üzere tüm ahlaki ölçütleri yerine getirebilmelidir.

> İdeal insanın insancıllıkla bütünleşerek halkını yönetmesi münasiptir, doğru davranış kurallarıyla birliği sağlaması uygundur. Doğrulukla uyumu koruması yeterlidir, devlet işleri iradesinde faziletli olması kâfidir. İdeal insan bu dört erdeme göre davranmalıdır; çünkü qian, her şeyin kaynağı, refahı, faydası ve erdemidir.[287]

Burada De (德) ölçütleri sıralanır ve aynı zamanda ideal insan (君子) vasfını taşıyan hükümdarın ülkeyi "nasıl" yönetmesi gerektiği anlatılır. Şayet hükümdar açıklanan bu dört erdemle (四德) siyasal ve sosyal düzeni sağlarsa Gök'ü (天) sembolize eden qian'in (乾) tasvirine uygun bir Yer (地) düzeni sağlanmış olacaktır. Geleneksel Çin düşüncesinde Gök'ün Oğlu (天子) olan hükümdar, Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini yansıttığı için Gök (天) ile Yer (地) arasındaki uyumun temsili insanın (人) başlıca rol modelidir. Bu bağlamda Gök'ün insana emri (天命) olan De (德) prensibine uygun dünyevi yaşamın sorumluluğunu taşıyan öncelikli kişi, ülke yönetiminden sorumlu olandır. Bir ülkedeki düzenin başlangıç noktası siyasal sistemin doğru bir biçimde uygulanmasından geçer ki bu

[287]「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者, 故曰「乾、元、亨、利、貞」。」(**易经 Yijing**, 1993, Qian/9)

uygulama hükümdar tarafından gerçekleşecek ve hükümdar halka örnek olacaktır. Buna ilişkin Konfuçyüs, *"ideal insan ahlakı geliştirmeli ve uygulamalı, vefalı ve güvenilir olmalıdır; böylece ahlak kazanılır, hitabetini içtenlikle oluşturmaldır; böylece refah sağlanır"*[288] der.

Gök (天) ile uyumlu Yer (地) düzeni için hükümdar, klasikte geçen sekiz trigrama (八卦) uygun şekilde davranışlarını düzenlemelidir. Mevsim dönüşümleri, iklim değişiklikleri, doğa olayları ve yeryüzü şekillerini sembolize eden trigamlar, evrendeki düzenin dünya düzenindeki yansımalarıdır. Nitekim bu düzene uygunluk ideal insana (君子), bu düzene aykırılık ise ideal insan (君子) vasfının bütünüyle zıttı olan alçak insana (小人) atfedilir. Örneğin, *"ideal insanlar [Gök'ün] emrine uyar, alçaklar aksi biçimde ülkeyi kaosa sürükler"*[289] sözüyle devlet idaresinin Gök'ün emrine (天命) uygun şekilde kurulması gerektiği; aksi takdirde kargaşa ve savaş ortamının kaçınılmaz olduğu anlatılır.

Demek ki hükümdar, ideal insan (君子) olursa ülkeye düzen; alçak insan (小人) olursa ülkeye kaos hakim olur. Ayrıca, *"ideal insan Dao'ı gözler, alçak insan Dao'dan korkar"*[290] sözü, Dao'a (道) uygunluğun ideal insan (君子) davranışıyla sağlandığı; alçak insan (小人) davranışının Dao'dan (道) uzak olduğunu vurgular. Seküler davranışın Dao'a (道) uygunluğunda ilk koşul olarak kabul edilen insancıllık (仁) ve doğruluk (義), ideal

[288]「君子進德脩業，忠信，所以進德也，脩辭立其誠，所以居業也。」(**易经 Yijing**, 1993, Qian/12)
[289]「大君有命，以正功也。小人勿用，必亂邦也。」(**易经 Yijing**, 1993, Shi/7)
[290]「君子道長，小人道憂也。」(**易经 Yijing**, 1993, Za Gua/53)

insanı (君子) alçaklardan (小人) ayrı tutan ahlaki ölçütlerin başında gelir. Konfuçyüs der ki:

> Alçak insan, insancıllıktan yoksun olmaktan utanç duymaz, doğruluktan uzak olmaktan korkmaz, menfaati ve rahatını düşünür; itaatsiz ve disiplinsizdir. İşte alçak insanın saadeti budur.[291]

Değişimler Klasiğinde insancıllık (仁) ve doğruluk (義), ideal insan (君子) vasfını taşıyan hükümdarın ülke yönetiminde uygulaması gereken yöntemler olarak açıklanır. Bu yargıya *"insanları bir arada tutmanın yolu insancıllık ve doğruluktur"*[292] açıklamasından varılabilir. Bu çerçevede toplumsal düzenin sağlanması için öncelikle hükümdarın ideal insan (君子) olarak insancıllık (仁) ve doğruluk (義) ölçütlerini yerine getirmesi ve halkını bu erdemlere göre yönetmesi gerekmektedir.

Bu yönetim şekli, insan davranışının Dao'a (道) ve Gök-Yer (天地) uyumuna uygunluğudur. Metinde geçen, *"Gök ve Yer arasındaki etkileşim sağlanmazsa; [evrendeki] her şey refahını yitirir"*[293] açıklaması kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluktaki karşılıklı ilişkinin önemini anlatır. Bu ilişki, birbirini var eden ve tamamlayan bir yapıda olup karşılıklı olarak korunması gereken düzenli bir işleyişi yansıtır.

---

[291] 「小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲，此小人之福也。」(**易经 Yijing**, 1993, Xi Ci II/5)
[292] 「立人之道曰仁與義。」(**易经 Yijing**, 1993, Shuo Gua/2)
[293] 「天地不交，而萬物不興。」(**易经 Yijing**, 1993, Gui Mei/1)

Bunun anlamı, evrendeki düzenin dünya düzeninin kaynağı, dünyadaki düzenin de evren düzeninin sağlayıcısı olduğudur. Tam bu noktada, Gök-insan etkileşiminin (天人合一) özü olan ve kozmostaki üç cevheri (三才) simgeleyen evrenin üç menşe alanı (三界) hatırlanabilir. Üç alan, "Gök-Yer-insan (天地人)" üçlemesidir ve Gök (天), üst kademe; Yer (地), alt kademe ve insan (人), Gök-Yer (天地) arasındaki kademedir. Klasiğin sekiz trigamındaki temel olan üç dizim (三劃) anlatımında Gök-Yer (天地) üç dizimin ilk çizgisi ve insan (人) ikinci çizgisidir. Üçüncü çizgi, insan tarafından var edilen dünyevi yaşamı sembolize eder. Bu temsil, Gök-Yer-insan (天地人) üçlemesinin eserin özünü oluşturduğu sonucuna ulaştırır. Demekki insancıllık (仁) ve doğruluk (義), Gök (天) ile Yer (地) arasında konumlanan insanda (人) kozmostaki düzene uygun bir toplum düzeni için belirlenen De (德) prensibinin bir gereğidir. Tıpkı Yin-Yang (阴阳) ikiliğinin evrendeki denge ve uyumu sağlaması gibi insan davranışının bir denge ve uyum çerçevesinde gerçekleşmesi, karşılıklı düzenin korunması için zaruridir.

> Yin ile Yang hareketleri Dao'ın oluşumu, iyinin neticesi ve insan doğasının tamamlayıcısıdır. İnsancıl insan bunu görür ve insancıllık olarak tanımlar, bilge insan bunu görür ve bilgelik olarak tanımlar. Halk ise bunu bilmeden gündelik yaşamına devam eder, bu nedenle ideal insan gibi Dao'ın farkında olanlar sayıca azdır.[294]

[294]「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」(**易经 Yijing**, 1993, Xi Ci I/5)

Buradan, ideal insanın (君子) insancıllığı (仁) bilgiyle (知) tamamlayarak halkını yönetebilecek bir profil çizebildiği sonucuna ulaşılır. Halkın aydınlanması için öncelikle hükümdar aydınlanmalı; dolayısıyla her şeyden önce evrende süregelen işleyişin farkına varmalı ve toplumsal düzeni kozmos düzenine uygun biçimde tasarlamalıdır. Böylece Dao'a (道) uygun ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu seküler davranış gerçekleşebilir.

> Değişim, Gök ve Yer ile eşdeğerdir, bu nedenle Gök ile Yer'de var olan [her şeyin] yolunu düzenleyebilir. Yukarıya bakıldığında [Gök'ün olağanüstü] astronomisi aşağıya bakıldığında ise [Yer'in doğal] coğrafyası gözlemlenir.[295]

Metinde yer alan bu açıklama, Gök'te (天) ve Yer'de (地) var olan düzenli işleyişin ve işleyişteki sürekliliğin bir anlatımıdır. Değişimler Klasiğine göre evrendeki değişim ve dönüşüm, Yin (阴) ile Yang (阳) arasındaki karşılıklı etkileşimle mütemadiyen devam eder ve öz benliğindeki ahlakiliğiyle seçkin bir varlık olan insan (人), iyi (善) ile kötü (恶) ayrımını yaparak Dao'a (道) uygun olarak davranışı yerine getirir. (Feng, 1966: 270) Davranış örgüsünü De (德) prensibi eşliğinde başarıyla tamamlayabilen ideal (君子); tamamlayamayan ise alçak (小人) olarak açıklanır. Metinde geçen, *"ideal insan yükseltir; alçak insan çökertir"*[296] ifadesinde olduğu gibi düzenin sağlayıcısı ideal insanlar (君子); kaosun yaratıcısı ise alçaklardır (小人).

[295]「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理。」(**易经 Yijing**, 1993, Xi Ci I/4)
[296]「君子得輿，小人剝廬。」(**易经 Yijing**, 1993, Bo/7)

Değişimler Klasiğinde bilişsel ve davranışsal gelişim hakkındaki örneklemeler ise, insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğine dair ipuçları barındırır:

> Hükümdarın meşguliyeti bilgeliğin büyük zaferini elde edebilmektir.
> 或從王事，知光大也。(易经 Yijing, 2/ 4)

Burada insanın (人) bilgisiyle (知) *"epistemolojik"*; ülke yönetiminden sorumlu tutulmasıyla *"sosyo-politik"* yönü vurgulanır. Bir başka örneklem ise şöyledir:

> Gök ve Yer [evrendeki] her şeyi besler, bilge insan ise erdemliliği besler; böylelikle halkın her kesimine ulaşılır.
> 天地養萬物，聖人養賢，以及萬民。(易经 Yijing, 27/1)

Bu açıklamayla insanın (人) Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluğu *"kozmolojik"*; bilge olması (聖人) *"epistemolojik"* ve erdemliliği (賢) geliştirmesi *"ahlaki"* temelden ilerleyerek *"sosyolojik"* niteliği anlatılır.

> Büyük insan, Gök-Yer uyumuyla uyumluluğunu ahlakla tamamlar; davranışlarını Güneş ile Ayın hareketlerine ve dört mevsim döngüsüne göre düzenler. Gök'e karşı gelmeden Gök'ün yolundan ilerler ve Gök'ün emrine uyarak eylemlerini gerçekleştirir.

大人者、與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，

先天而天弗違，後天而奉天時。(易经 Yijing, 1/23)

Burada, ideal insanın (君子) bir başka ifadesi sayılan büyük insan (大人) tanımı üzerinden seküler davranışın nasıl olması gerektiği detaylandırılır. Buna göre insan (人), Dao'a (道) uygun ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu olması gereken edimlerini ahlakiliğe isnat edilen De (德) ile yerine getirmeli, Gök'teki düzene (天道) göre Yer (地道) düzenini sağlamalı; böylelikle Gök'ün emrine (天命) uymalıdır. Bu örneklem, insanın (人) Dao'a (道) uygun davranışını De (德) prensibine göre şekillendirmesi gerektiğine yönelik anlatımıyla bilişsel ve davranışsal gelişimin özünde *"ahlaki" bir* anlayışın var olduğu yargısına ulaşabilmeye ışık tutar.

Görüldüğü üzere Değişimler Klasiğinde insan (人) tanımları, *"epistemolojik"*, *"sosyolojik"*, *"sosyo-politik"* ve *"kozmolojik"* niteliklerle birlikte yer alır. Öte yandan insana (人) yüklenen görev ve sorumluluğun Dao'a (道) uygun edim ve eylemleri yerine getirmek olarak belirlenmesi ve bu uygunluğun De (德) prensibi üzerinden açıklanması, insancıllık (仁), doğruluk (義) ve bilgililik (知) gibi ölçütlere bağlanarak ideal insana (君子) atfedilmesi ve alçak insandan (小人) ayrı tutulması, temelde insanın (人) *"ahlaki"* bir nitelikle tanımlandığını ortaya çıkarmıştır.

3.1.2.2. Belgeler Klasiği (书经)

Beş Klasik (五经) arasında, antik dönem olaylarını anlatan kayıtların derlemesinden oluşan Belgeler Klasiği (书经)[297], en eski tarih kitabı olarak anılır. Kitabın her bölümü, önce tarihi bir olay hakkında bilgi vererek akabinde o olayın siyasi ve ahlaki önemini vurgulayan ifadelerle devam eden bir anlatım niteliğine sahiptir. (Chan, 1953: 307) Haliyle eser, antik çağlardaki siyasi gelişimler, politik sistem, hiyerarşik yapı ve toplumdaki ahlaki yaşayış gibi pek çok konuyu kapsar. Bu yönüyle metinler, 2000 yılı aşkın süreç boyunca Çin'deki siyasi felsefenin temel dayanağı olarak kabul görmüştür.

Nitekim Dao'a (道) uygunluk ile Gök-Yer (天地) uyumunda Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıyan hükümdarın De (德) prensibine uygun ideal insan (君子) örneği olabilmesi için belirlenen seküler davranışın "ne" olduğu ve "nasıl" kazanıldığı hakkındaki açıklamalar, klasik kapsamında görülebilir. Dolayısıyla Belgeler Klasiği, geleneksel Çin düşüncesinde Gök ile insan arasındaki ilişkiye (天人合一) dayanan yaklaşıma bağlı olarak seçkin yönetici sınıfın hem Gök'e (天) hem de halka karşı görev ve sorumluluklarını içeren kadim bir koleksiyondur. (Nylan, 2001: 8)

[297] Shujing (书经) metninin orijinal versiyonu milattan önce dördüncü yüzyıla tarihlenirken Qin Hanedanlığı (M.Ö.221-M.Ö.206) zamanında kaybolan kısımların Han dönemi sonlarında keşfedildiği ve Tang döneminde eksiksiz olarak külliyetlendiği bilinmektedir. (Loewe, 1993: 370-371) Bu süreçte düşünür Fu Sheng'in (伏胜) (M.Ö. 268-178) kaybolan kısımların yerine yeni versiyonları eklemesiyle esere dair iki farklı nüsha ortaya çıkmıştır. Ancak Çin'de yaygın olarak kabul edilen nüsha metnin orijinal halidir. Dört ana başlık taşıyan eser, toplamda 58 bölümden oluşur. İlk ana başlık Yushu (虞书) ve içeriğindeki beş bölümde, efsanevi hükümdarlar Yao (尧), Shun (舜) ve Yu dönemi (禹) anlatılır. İkinci başlık Xiashu (夏书) ve içeriğindeki dört bölümde, Xia Hanedanlığı (M.Ö.2100-M.Ö.1600); üçüncü ana başlık Shangshu (尚书) ve içeriğindeki on yedi bölümde, Shang dönemi (M.Ö.1600-M.Ö.1046) ve son olarak Zhoushu (周书) kapsamındaki otuz iki bölümde Zhou dönemi (M.Ö.1046-M.Ö.256) olayları anlatılır.

Hükümdarın ülkeyi yönetme yetkisini Gök'ten (天) aldığı ve bu açıdan Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesinin temsili olduğu yaklaşımı, Belgeler Klasiğinde dikkati çeken en önemli konuların başında gelir. Böylece, antik dönem Çin düşüncesindeki kozmos düzeninden toplum düzenine uzanan anlayışın siyasal boyuttaki yansımalarının eserin ana hatlarını oluşturduğu görülür. *"Gök'ün emriyle hükümdar, yeryüzünün hâkimi kılındı"*[298], *"Gök'ün öfkesi, Yin ülkesine felaketleri ve kıtlıkları getirdi"*[299] ve *"Gök, halkı kutsar ve [onların başına] hükümdar tayin eder"*[300] gibi açıklamalar, Gök'ün (天) mutlakiyetinin Yer'de (地) hükümdar üzerinden değerlendirildiğine örnek teşkil eder.

Buna göre Gök (天), Xia, Shang ve Zhou dönemlerinde iktidarın ve hâkimiyetin asıl kaynağı olarak algılanmış; Yer'de (地) meydana gelen doğa olayları, doğal afetler, savaşlar, egemenlik, düzen ve barış gibi birbirinden farklı her oluşumun yaratıcısı ve yöneticisi olarak kabul görmüştür. Hükümdar ise, Gök'ün (天) arzusuyla yönetime gelen, Gök'ün Oğlu (天子) vasfına yaraşır biçimde Gök'ün emrine (天命) uygun bir yönetim anlayışı benimsemesi gerekendir. Bu, aynı zamanda Konfuçyüs öğretisinde sıkılıkla bahsedilen hiyerarşik yapının sistematik düzenidir. Lunyü'de geçen; *"hükümdar hükümdarlığını; memur memurluğunu; baba babalığını; evlat evlatlığını bilmelidir"*[301] söylemi, toplumdaki herkesin bulunduğu mevkiye uygun davranış örgüsünü ortaya koyar. Aynı zamanda hükümdar, Gök'ün Oğlu (天子) olduğu için bu sıradüzende (孝) konumu sabit olan tek insandır. Bu nedenle Gök'ün emrine (天命) dayanan ideal toplum düzenini ideal insan (君

[298]「皇天眷命，奄有四海為天下君。」(**书经 Shujing**, 1991, Yushu, 3/3)
[299]「天毒降災荒殷邦。」(**书经 Shujing**, 1991, Shangshu, 17/3)
[300]「天佑下民，作之君。」(**书经 Shujing**, 1991, Zhoushu, 1/1)
[301]「君君，臣臣，父父，子子。」(**论语 Lunyü**, 1999, Yan Yuan, 11)

子) olarak kuracak rol modeldir. Ülkeyi yönetme yetkisini Gök'ten (天) alan hükümdar, bu yönüyle Gök-insan etkileşiminin (天人合一) başlıca örneği olarak benimsenir ve Gök (天) ile insan (人) arasındaki ilişki, hükümdar ile halk arasındaki ilişkiyle eş değer tutulur. Tıpkı Gök (天) iradesinin Yer (地) yaşamı üzerine nüfuz etmesi gibi, hükümdarın yetkisi de halkın beşeri ilişkilerine doğrudan etki eder.

Bu bağlamda hükümdar, yönetim anlayışı ve davranış örgüsüyle halkına örnek olmalı, ideal insan (君子) olarak ahlakiliğe isnat edinen De (德) prensibinin gerektirdiği ölçütleri yerine getirmeli, siyasal ve toplumsal düzeni bu ölçütler ekseninde sağlamalıdır. Bu yargı, *"Gök'ün Oğlu, halkın ebeveyni gibidir; bu nedenle yeryüzünün hâkimidir"*[302] ifadesinde görülür. Bu ifadenin Gök-Yer (天地) uyumuna dayalı açıklaması ise şöyledir:

> Yalnızca Gök ve Yer [evrendeki] her şeyin ebeveynidir ve yalnızca insan tüm varlıklar arasında akıl sahibidir. [İnsanlar arasında] sadece zekâsıyla ön plana çıkan egemenlik kurabilir egemenlik kurduktan sonra [hükümdar olarak] halkın ebeveyni olabilir.[303]

Buradan, insanın (人) canlılar arasında seçkin bir varlık olarak tanımlandığı sonucuna ulaşılabilir. Aynı zamanda, insanlar arasında en üstün olanın hâkimiyet kurarak

[302]「天子作民父母，以為天下王。」(**书经 Shujing**, 1991, ZhouShu, 6/7)
[303]「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。但聰明，作元后，元后作民父母。」(**书经 Shujing**, 1991, Zhoushu, 1/1)

ülke yönetiminde söz sahibi olabileceği açıklanır. Metinde geçen, *"halk, bir ülkenin çatısıdır; çatı sağlam olursa ülkede huzur var olur"*[304] söyleminden yola çıkarak toplumsal düzende asıl kaynağın insan (人) olduğu anlaşılır. Bu düzeni sağlam temeller üzerine inşa edecek olan kişi ise ülkeyi yönetme yetkisine sahip olan hükümdardır. Buna ilişkin *"eğer [hükümdar] insanları bilirse halk huzur içinde yaşar; insanları bilmek bilgelik getirir ve [böylece] devlet adamları halkın huzuru için çalışabilir"*[305] açıklaması önemlidir.

Bir ülke topraklarına hâkim olabilecek düzen ve barış ya da kargaşa ve savaş ortamı, bütünüyle hükümdarın yönetim şekline bağlıdır. Yani her iki durumu açığa çıkaracak tüm nedenlerin kaynağı tek bir insana yüklenmiştir; hükümdar. Belgeler Klasiğinde yer alan, *"bir ülkenin çöküşü tek bir insandan kaynaklanır; [aynı şekilde] bir ülkenin yükselişi de tek bir insana bağlıdır"*[306] ifadesi bu yargıyı doğrular. O halde hükümdar ne yapmalıdır? Hükümdar, halkın huzuru ve toplumun refahı için De (德) prensibinin ölçütlerini yerine getirebilecek davranış örgüsüyle ülkesini yönetmelidir. Çünkü *"ahlak, yalnızca doğru yönetimde; yönetim ise halkın desteğindedir."*[307] Bu bağlamda hükümdar, Gök-Yer (天地) uyumuna uygun olarak ahlakiliğe isnat edilen De (德) gerekliliklerine bağlı kalan ideal insan (君子) örneğini temsil etmelidir. Bu, Gök'ün emridir ki eğer hükümdar, Gök'ün emrine (天命) karşı gelirse ideal insan (君子) vasfının karşıtı olan alçak insana (小人) dönüşür ve nihayetinde Gök (天) tarafından cezalandırılır.

[304]「民惟邦本，本固邦寧。」(**书经 Shujing**, 1991, Xiashu, 3/2)
[305]「在知人，在安民。知人則哲，能官人安民則惠 。」(**书经 Shujing**, 1991, Yushu, 4 /1)
[306]「邦之杌陧，曰由一人；邦之榮懷，亦尚一人之慶。」(**书经 Shujing**, 1991, Zhoushu, 32/4)
[307]「德惟善政，政在養民。」(**书经 Shujing**, 1991, Yushu 3/6)

> İdeal insanlar yönetimde söz sahibi değilken alçaklar tahtta hüküm sürer, halkı yüzüstü bırakır ve himayesi altına almaz. Gök, ah eder, doğal afetler yaratır ve hiç kimseyi ayrı tutmadan toplumun her kesimini cezalandırır.[308]

Gök'ün cezalandırması, Gök-Yer (天地) uyumundaki ilişkiye dayanarak iki şekilde gerçekleşir. Birincisi, hükümdarın yanlış davranışı sonucu Gök'ün (天) kızgınlığının hükümdara doğaüstü fenomenler aracılığıyla ikazı şeklinde gerçekleşir, bu teleolojiktir. İkincisi ise, hükümdarın yanlış davranışının doğada doğrudan karşılık bularak mekanik açıdan doğaüstü bir biçimde açığa çıkar ve bu mekaniktir. (Feng, 1966: 132-133)

Aslında Gök (天) tarafından uygulanan iki ceza, bir bütün halinde süregelen kozmos düzeninin bir parçasında meydana gelen düzensizliğin diğer tüm parçaları etkilemesi olarak sonuçlanır. Bunun anlamı, Yer'deki (地) düzensizliğin Gök'teki (天) düzeni bozacağından ötürü Yer (地) düzeninden sorumlu hükümdarın ideal insan (君子) olarak kalması ve alçak insana (小人) dönüşmemesi gereğidir. Eserde yer alan, *"ideal insanların samimiyeti halkın kalbini kazanmaktır; alçakların samimiyeti halka baskı yapmaktır"*[309] ifadesi, Gök'ün Oğlu (天子) olarak anılan hükümdarın ideal insan (君子) olması ve alçak insan (小人) modelinden kaçınması gerektiğinin bir göstergesidir.

[308]「君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎，肆予以爾眾士，奉辭伐罪。」(**书经 Shujing**, 1991, Yushu, 3/19)
[309]「狎侮君子，罔以盡人心；狎侮小人，罔以盡其力。」(**书经 Shujing**, 1991, Zhoushu 7/2)

Bu ifade aynı zamanda, baskıcı ve zorba bir yönetim anlayışından uzak durulmasıyla ahlak temelli bir devlet idaresinin benimsenmesi gerektiğini açıklar. Belgeler Klasiğinde geçen *"hükümdar ahlakı ciddiyetle geliştirmelidir"* [310] söylemi bu yargıyı doğrulamakla birlikte yönetimdeki ideal sistem hakkında da ipuçları taşır. Bu bağlamda hem siyasal hem de sosyal düzen, ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibinin temel ölçütleri yerine getirilerek sağlanmalıdır.

> Halk, yalnızca insancıllık taşıyanları bağrına basar. Ahlak düzen sağlar, ahlaktan yoksunluk kaosa yol açar. Devlet yönetimi Dao'a uygun biçimde sürdürüldüğünde refah var olacak, kaosa doğru sürüklendiğinde alt üst olacaktır. [Eğer ki] hükümdar, kaosa sebep olan önceki yönetim anlayışından vazgeçerse ve beyler, menfaatten uzak durarak başarıya odaklanırsa ülke daima huzur içinde yaşayacaktır.[311]

Burada, ülke çapında var olacak toplumsal düzende Dao'a (道) uygunluğun De (德) prensibiyle sağlanacağı, De (德) kazanımında insancıllığın (仁) öncelikli ölçüt olacağı ve kaos ortamından kurtulabilmenin tek yolunun ahlak temelli bir yönetim anlayışından geçtiği anlatılır. Metinde yer alan *"[hükümdarın yönetimi] hoşgörü ve insancıllığa dayandığında milyonlarca insana güven kazandırır"* [312] açıklaması, siyasal düzende belirlenmesi gereken yöntemin "ne" olduğuna dair ipuçları barındırır.

---

[310]「王其疾敬德。」(**书经 Shujing**, 1991, Zhoushu, 14/6)
[311]「民罔常懷，懷于有仁。德惟治，否德亂。與治同道，罔不興；與亂同事，罔不亡。君罔以辯言亂舊政，臣罔以寵利居成功，邦其永孚于休。」(**书经 Shujing**, 1991, Shangshu, 7/8)
[312]「克寬克仁，彰信兆民。」(**书经 Shujing**, 1991, Shangshu, 2/2)

> Üstün ahlaktan yoksunluk, cezalandırılmaya yeterlidir. Tarafsızlık ve eşitlikle hükümdarın doğruluğu izinden gidilmeli, eksiklik kaygısı taşımadan hükümdarın düzeni takip edilmeli, kötülükten arınarak hükümdarın yolu izlenmelidir. Yansızlıkla siyasal düzen kalıcı olur ve [yine] yansızlıkla siyasal düzen olağan seyrinde gelişir. Başkaldırı ve tek taraflılık engellendiği sürece siyasal düzende bütünlük sağlanır. [Eğer ki] bu üstünlüğün peşinden gidilirse; bu üstünlük kazanılır.[313]

Burada ahlak temelli bir yönetim anlayışının getireceği olumlu sonuçlar yeniden anlatılır. Gök (天) tarafından cezalandırılmamak için Gök'ün emrine (天命) uygun bir siyasal düzenin sağlanması ve De (德) prensibine bağlı ölçütlerin yerine getirilmesiyle Dao'a (道) uygunluk ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluk oluşabilecektir. Dolayısıyla hükümdar, öncelikle evrendeki dengeyle uyumlu bir sistematik düzen kurmalıdır.

> Yağmur, güneş ışığı, sıcak hava, soğuk hava ve rüzgârdan her biri, uygun sırada konumlandığı zaman çok çeşitli bitkiler ürer. Birinin ziyadesiyle aşırılığı ya da ziyadesiyle eksikliği halinde felaket doğar. [314]

[313]「于其無好德，其作汝用咎。無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，尊王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。」(**书经 Shujing**, 1991, Zhoushu, 6/7)

[314]「曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰風。各以其敘，庶草蕃廡。一極備，凶；一極無，凶。」(**书经 Shujing**, 1991, Zhoushu, 6/10)

Burada ise, evrende süregelen dengenin dünya yaşamındaki yansıması açıklanır. Tıpkı Gök'te (天) cereyan eden doğa olaylarının olağan standartlar dâhilinde Yer'de (地) zuhur etmesi gibi iktidar sahibi hükümdar da aşırılıktan uzak ölçütlerle inşa edilen bir yönetim anlayışıyla toplumsal bütünlüğü sürdürmelidir. Çünkü bu bütünlük, evrendeki uyum ve dengenin dünya yaşamındaki tezahürüdür. Yönetim anlayışının metoduna ilişkin Belgeler Klasiğinde yer alan şu açıklama önemlidir:

> Üç erdem vardır; birincisi bütünlük, ikincisi güçlü hâkimiyet, üçüncüsü ise mutedil hâkimiyettir. Huzur ve sükûnet [zamanında] bütünlük; düzensizlik ve kargaşa [zamanında] güçlü hâkimiyet; düzen ve uyum [zamanında] ise mutedil hâkimiyet benimsenmelidir. [315]

Açıklanan bu yöntemler, toplum düzeninde ideal insan (君子) vasfını taşıyan hükümdarın ülkedeki durumsal değişimlere göre uygulaması gerekenler olarak sıralanır. Dao'a (道) uygun davranışıyla insan (人), Gök-Yer (天地) uyumunun sağlayıcısıdır. Haliyle bu sorumluluğun başlıca örneğini teşkil eden hükümdar, ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibini esas alan bir yönetim anlayışı ekseninde evrendeki denge ve uyumu toplum yaşamına aktarabilmelidir. Bu çerçevede insancıllıkla (仁) birlikte tüm ahlaki ölçütleri davranışa dönüştürmesi beklenen hükümdar, karşılıklı düzeni temsil eden ideal insan (君子) olabilecek; aksi takdirde kaosa yol açan alçak insan (小人) olarak anılacaktır.

[315]「三德：一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。平康，正直；彊弗友，剛克；燮友，柔克。」(**书经 Shujing**, 1991, Zhoushu, 6/8)

Bu doğrultuda, Belgeler Klasiği kapsamında insanın (人) bilişsel ve davranışsal gelişimine yönelik bazı örneklemeler şu şekilde sıralabilir:

> Bilgi, bilgeliği aydınlatır; bilgeliğin aydınlatılması yönetimin uygulanmasını sağlar. Gök'ün Oğlu, her rütbeden görevlinin kendisine örnek aldığı tüm toprakların tek hâkimidir. Hükümdarın sözü, [onlar için] Gök'ün emri niteliğindedir; hükümdar konuşmazsa görevliler emirleri yerine getiremez.
>
> 知之曰明哲，明哲實作則。天子惟君萬邦，百官承式，王言惟作命，不言臣下罔攸稟令。(书经 Shujing, 2/12:1)

Burada, insanın (人) bilgi (知) sahibi olması *"epistemolojik"*, Gök'ün Oğlu (天子) vasfıyla devlet yönetiminden sorumlu olması *"sosyo-politik"*, Gök'ün emrini (天命) uygulaması *"kozmolojik"* niteliğine işaret eder.

> Ahlakın gücü saygınlık getirir, ahlakın ışıltısı aydınlık getirir. Ahlakın kaynağı Gök'tür, Gök'ün emrine uymak, Yer'deki yaşamda karşılık bulur.
>
> 德威惟畏，德明惟明。惟克天德，自作元命，配享在下。
>
> (书经 Shujing, 4/29:3)

Bu açıklama, Dao'a (道) uygun davranışın ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibi olması neticesiyle insanın (人) *"ahlaki"* yönünü gösteren bir örneklemdir. Buna göre Gök'ün emrine (天命) uyarak Gök'teki düzenle (天道) uyumlu bir Yer düzeninden (地道) sorumlu tutulan insan (人), bilişsel ve davranışsal gelişimini De (德) prensibinin gerekliliklerine göre sağlamalıdır. Bir başka örneklem ise şöyledir:

> Dao'a karşı gelmek De'nın kaybedilmesine yol açar. İnsanın yolu tehlike getirir, Dao'ın yolu [tehlikeyi] engeller. Sevgi olmadan hükümdar olunur mu? Saygı olmadan halk olunur mu?
>
> 反道敗德。人心惟危，道心惟微。可愛非君？可畏非民？
>
> (书经 Shujing, 1/3:13,19)

Burada, yine Dao'a (道) uygun seküler davranışın yöntemleri vurgulanır. Buna göre ahlakiliğe isnat edilen De (德), hükümdardan halka dek toplumun her kesimi tarafından yerine getirilmesi gerekendir ve aslında insandaki *"sosyolojik"*, *"sosyo-politik"* ve *"kozmolojik"* niteliklerin özüdür. De (德) kazanımında insancıllık (仁), doğruluk (義) ve bilgelik (哲), sosyal hiyerarşide sevgi (愛) ve saygıyla (畏) gelişen bir politik sistem, kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluğun gereği sayılır. Netice itibariyle, Dao'a (道) uygun, Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu edim ve eylemlerin ahlakilikle (德) bağdaştırılması, Belgeler Klasiğindeki insan (人) açıklamalarının *"ahlaki"* bir temele dayandığı yargısına ulaştırır.

3.1.2.3. Şiirler Klasiği (诗经)

Çin nazım sanatının en eski koleksiyonu olan Şiirler Klasiği (诗经)[316], Qin Hanedanlığı (M.Ö.221-M.Ö.206) dönemi öncesi edebiyatın başyapıtlarından biri olarak kabul edilir. Beş Klasik (五经) arasında Zhou hanedanının erken dönem geleneğini şiirsel bir ifadeyle yansıtan eser, kozmos düzeni, Gök-Yer (天地) uyumu ve tapınak törenleri etrafında yoğunlaşan; sosyal yaşam ve beşeri ilişkileri ön planda anlatan bir özellik taşır. (Shailer, 1921: 410; Brown, 1975: 90) Münferit şiirler, basit ve sade bir anlatıma sahipken geleneksel şiirler, ahlaki ve politik betimlemeleriyle dikkat çeker. (Giles, 1901: 12-14)

Şiirler Klasiğinde göze çarpan detaylardan biri, dönemin kargaşasından ötürü halkın çektiği sıkıntılar, hanedan yönetimi ve hükümdara karşı şikâyet niteliğindeki açıklamalardır. Böylelikle eser, Doğu Zhou döneminin siyasal yapısı ve toplumsal düzeni hakkındaki bilgileri de kapsayarak edebi yönünü felsefi açıdan tamamlar. (Loewe, 1999: 295) Klasiğin ana fikri ise, Gök (天) tarafından belirlenen Yer (地) yaşamının Dao'a (道) uygun bir yönetim anlayışıyla belirlenmesi gerektiğine dayanır.

[316] Şiirler Klasiği (诗经), dört ayrı kategoriye ayrılan, milattan önce on birinci ile yedinci yüzyıl arasındaki çalışmalardan oluşan ve bu yönüyle Batı Zhou dönemine tarihlenen toplamda 305 şiiri içeren bir eserdir. 300 şiirin Zhou dönemine, son beş şiirin ise Shang dönemine ait olduğu rivayet edilir. (Davis, 1970: 13) Benimsenen bir diğer kanı, eserde toplanan tüm şiirlerin üç bin şiirlik bir koleksiyon arasından Konfuçyüs tarafından seçilmiş olmasıdır. (Chan, 1963a: 4) Eser, dönemin halk şarkıları, törenlerde söylenen şarkılar ve beyliklere özgü yerel şarkılardan oluşan bir çeşitliliktedir; bu sebeple terminolojisinde bir anlam yelpazesi görülür. (Legge, 1861a) Ancak Çincede "shi (诗)", şiir, nazım, beyit, lirik, mani ve manzumenin karşılığıdır. Her bir şiir kendi başlığıyla tanınır ve başlangıçta yer alan pasaj kısımlar şiirin içeriğini özetler. (Loewe, 1993: 415-416) Han döneminden itibaren saygın bir klasik haline gelen Şiirler Klasiği (诗经), sonraki dönem edebiyatına ışık tutan ve Çin şiir yazımına önemli model oluşturan değerli bir külliyattır. (Chan, 1953: 307)

> Gök, insan topluluğunu yaratır, varlıkları besler, kuralları belirler. Halk, kendi [doğasına] hâkim olduğu sürece üstün ahlaka ulaşılır. Gök, Zhou hükümdarını gözlemler; idaresi altındaki halkı etkiler. [Gök], Gök'ün Oğlu'nu korumak için Zhong Shan-fu'yu yaratır.[317]

Burada, Gök'ün (天) yaratıcı niteliğine değinilirken Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıyarak Gök'ün (天) Yer (地) düzenindeki iradesine sahip olan hükümdara yardım etmesi için erdemli bir şahıs olan Zhong Shan-fu'yu dünyaya getirdiği anlatılır. Halkın kendi doğasına hâkim olması, Mengzi'daki "insan doğası iyidir (人性善)" kuramına destekleyici bir açıklama içerir. (Chan, 1963a:4-5) Yani insan (人), doğuştan gelen iyi (善) doğasını yaşamı boyu koruyabilirse ahlaki eğilimler davranışa dönüşebilir. Zaten ülkedeki siyasal ve sosyal düzenin ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibine göre sağlanması gerekliliği, Gök'ün emridir (天命). Bundan ötürü hükümdar, ahlak temelli bir yönetim anlayışı belirlemekle yükümlüdür.

> Gök'ün emri, ne kadar da saygın; ne kadar da sonsuzdur!
> Ve de Hükümdar Wen'ın ahlakı nasıl da muhteşemdir!
> Onun lütfu bizlere ulaştığında [lütfunu] kabul ederiz.
> Hükümdar Wen'ın lütfuyla uyumluluktaki çaba,
> En uzak nesillerine dek bütünüyle aynı ölçüdedir.[318]

---

[317] 「天生烝民、有物有則。民之秉彝、好是懿德。天監有周、昭假于下、保茲天子、生仲山甫。」(**诗经 Shijing**, 1986, 260/1)

[318] 「維天之命、於穆不已。於乎不顯、文王之德之純。假以溢我、我其收之。駿惠我文王、曾孫篤之。」(**诗经 Shijing**, 1986, 267/1)

Bu şiir, Gök'ün (天) hükümdara ülkeyi yönetme yetkisi vermesiyle Yer'deki (地) iradesinin hükümdar tarafından temsil edildiğine bir örnek teşkil eder. Ayrıca Gök'ün emrine (天命) uygun şekilde hükümdarın De (德) prensibine uyan davranış örgüsü içinde olması gerektiğini de açıklar. Şiirde adı geçen Hükümdar Wen (M.Ö.1171-M.Ö.1122), Zhou Hanedanlığının kurucusudur ve Şiirler Klasiğinde bu başlık altında yazılan bir şiir de mevcuttur. Şiir kapsamı, hanedanların Gök'ün hükmüyle yıkılması ve yine Gök'ün hükmüyle kurulması temasıyla Gök'ün emri (天命) anlatımına sahiptir.

> Shang soyu, yüzbinlerden fazlaydı; fakat Gök'ün emriyle Zhou'ya boyun eğdi. Hükümdar Wen yüksek mevkidedir ve Gök'ün parlaklığıyla parlar. Zhou, eski bir beylikti; ama Gök'ün emriyle yenilendi. Her zaman ataları düşünerek ahlakı geliştirmek gerekir. Mütemadiyen Gök'ün emrine uyarak [Gök'ün] lütfunu kazanmak gerekir.[319]

Burada, Gök'ün emriyle (天命) Shang döneminin bittiği ve Zhou döneminin başladığına ilişkin açık bir ifade görülür. Aynı zamanda, Gök'ün (天) yetkisiyle başa gelen hükümdarın yine Gök'ün emrine (天命) uyarak ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibine bağlı bir yönetim anlayışı benimsemesi gerektiği anlatılır. Buna göre Gök'ün Oğlu (天子) vasfıyla hükümdar, Gök emrinin (天命) tüm gerekliliklerini yerine getiren ideal insan (君子) olmalıdır; aksi halde alçak insan (小人) olarak anılır.

---

[319]「商之孫子、其麗不億。上帝既命、侯于周服。文王在上、於昭于天。周雖舊邦、其命維新。無念爾祖、聿脩厥德。永言配命、自求多福。」(**诗经 Shijing**, 1986, 235/ 4,1,6)

Şiirler Klasiğinde geçen *"ideal insan gelişirken alçak insan zayıflar"*[320] ve *"ideal insan yol alırken alçak insan seyirci kalır"*[321] gibi açıklamalar, hükümdarın Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluğu adına ideal insan (君子) vasfına sahip olup alçak insan (小人) sıfatından uzak durması gerektiğine birer örnek teşkil eder. Bu ve benzeri örneklerde yapılan kıyaslama, ahlak ifadesi De (德) prensibi üzerinden yapılır ve toplumdaki düzenin sağlanması için hükümdarın Gök emrine (天命) uyan ideal insan (君子) olması gerektiği sıklıkla vurgulanır.

> Azametli Gök adil değildir; tüketen düzensizliği gönderir.
> Azametli Gök nazik değildir; yıkan uyumsuzluğu gönderir.
> İdeal insan birleştiricidir, halkın yüreğine dinginlik getirir.
> İdeal insan güven vericidir, kin ve öfkeyi ortadan kaldırır.[322]

Bu şiirde, hem Gök'ün (天) cezalandırıcı özelliği tasvir edilir hem de ideal insanın (君子) ülke yönetimine getirilmesinin zorunluluğu betimlenir. Eğer ki toplumdaki düzen, kozmos düzeninde Dao'a (道) uygunluğu ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluğunu koruyamazsa Gök (天) tarafından cezalandırılarak kaos ve savaş ortamına dönüştürülür. Haliyle, Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil eden Gök'ün Oğlu (天子) hükümdarın ideal insan (君子) olması şarttır. Böylelikle ülke, siyasal ve sosyal düzene yeniden kavuşacak ve halk huzur içinde yaşayacaktır.

---

[320]「君子所依、小人所腓。」(**诗经 Shijing**, 1986, 167/5)
[321]「君子所履、小人所視。」(**诗经 Shijing**, 1986, 203/1)
[322]「昊天不傭、降此鞠訩。昊天不惠、降此大戾。君子如届、俾民心闋。君子如夷、惡怒是違。」(**诗经 Shijing**, 1986, 191/5)

İri ve güçlü bir [at], çıkılan yolculuğun yoludur.

Gece gündüz yol almak halkı refaha kavuşturur.

Böyle bir andan itibaren yıllar bereket dolu olur.

İdeal insan erdemliliğini sürdürür ve nesline aktarır.

Böylece hep beraber gönençli günler kucaklanır.[323]

Bu şiir, toprakların geniş alanlara yayıldığı ve yönetimin sağlam olduğu bir ülke düzeninden bahsederken şiirde çıkılan yolculukla siyasal ve sosyal yapı tasvir edilir. Aynı zamanda halkın huzur ve barış içinde yaşayabilmesi için ülke iradesinden sorumlu hükümdarın ideal insan (君子) olması gerektiği bir kez daha vurgulanır.

Kaos ortaya çıktığında asılsız ithamlar başlar.

Kaos arttığında ideal insana karşı iftiralar çoğalır.

İdeal insanın öfkesiyle kaos hızla etkisini yitirir.

İdeal insanın saadetiyle kaos ortadan kaldırılır.[324]

Bu şiirde ise, ülkedeki düzensizliğe bağlı olarak hükümdara yönelik olumsuz söylemlere değinilirken hükümdarın bu söylemler karşısındaki tutumuna göre kaosun nasıl sona erebileceği açıklanır. Buna göre ideal insan (君子) vasfıyla hükümdar, bu söylemlere karşı sinirlenirse kaosun etkisi hafifler ve eğer hükümdar iyi davranışlarıyla halkına örnek olmayı başarabilirse düzensizlik bütünüyle yok olur.

323「有駜有駜、駜彼乘駧。夙夜在公、在公載燕。自今以始、歲其有。君子有穀、詒孫子。于胥樂兮。」(**诗经 Shijing**, 1986, 298/3)

324「亂之初生、僭始既涵。亂之又生、君子信讒。君子如怒、亂庶遄沮。君子如祉、亂庶遄已。」(**诗经 Shijing**, 1986, 198/2)

İdeal insan sürekli ittifak yaparsa kaos süreci uzar gider.

İdeal insan haydutlara bel bağlarsa kaos şiddetli hal alır.

Haydutlara bel bağlamak, düzensizliği günbegün arttırır.

Haydutlar görevlerini layıkıyla yerine getirmediği gibi;

Aynı zamanda hanedanlığı tehlikenin içine sürüklerler.[325]

Aynı şiirin devamındaki bu kısımda, ülkeyi kaosa sürükleyen sebepler sıralanırken ideal insan (君子) olarak hükümdarın nasıl bir yönetim anlayışıyla ülkeyi idare etmesi gerektiğinin koşulları belirtilir. Bu bağldamda '*haydut'* olarak betimlenen kişiler, ülke topraklarını düzensizliğe götürmesinden ötürü hanedan bünyesinde hiçbir görev almamalıdır. Buna göre hükümdar, Dao'a(道) uygun seküler davranışta De (德) prensibine bağlı kalan ve hanedanlığın devamlılığını mütemadiyen koruyan ideal yöneticilerin desteğiyle birlikte ülkeyi yönetmeli, halkı refah ve barış ortamına kavuşturmalıdır.

Buradan hareketle Şiirler Klasiğinde, ülke yönetimini karmaşaya sürükleyen nedenleri açıklayan ve toplumsal nizamın koşullarını anlatan şiirlerin ağırlıkta olduğu anlaşılabilir. Konfuçyüs, eseri tanımlarken *"Şiirler Klasiğinde üç yüz şiir vardır; ama hepsi tek bir tasvire sahiptir: ahlaktan yoksun düşünceye yer vermemek"*[326] der. Bu çerçevede eserin ana teması, ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibine bağlı bir yönetim anlayışıyla hem siyasal hem de sosyal nizamın yeniden kurulabilmesidir.

---

[325]「君子屢盟、亂是用長。君子信盜、亂是用暴。盜言孔甘、亂是用餤。匪其止共、維王之邛。」(**诗经 Shijing**, 1986, 198/3)

[326]「詩三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」(**论语 Lunyü**, 1999, Wei Zheng/2) Benzer bir diğer söylem Lunyü'dedir: *"Şiirler, gayreti arttırır, bakış açısını genişletir, yakındaki babaya ve uzaktaki hükümdara hizmeti sağlar."* (詩，可以興，可以觀。邇之事父，遠之事君。(**论语 Lunyü**, Yang Huo/9)

Aslında bu, Konfuçyüs öğretisinin esas amacını teşkil eden büyük birlik (大同) fikrinin bir yansımasıdır. Dolayısıyla ülkeyi yöneten ve Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil eden hükümdarın ideal insan (君子) olabilmesi, öncelikli hedeftir. Şiirler Klasiğinde geçen *"eğer ideal insan doğru yolda ilerlerse alçaklar [ona] itaat eder"*[327] söylemi, hükümdar başta olmak üzere toplumdaki herkesin ideal yetkinliğe (君子) ulaşabilmesinin mümkün olduğunu anlatır. Aynı zamanda bu söylem, ideal bir toplumun ideal insanların varlığıyla tamamlanacağı anlamına da gelir. O halde hükümdar, halkına örnek olmanın ön koşulu sayılan ideal insan (君子) vasfına sahip olmalıdır ki toplumun her kesimi ideal insan (君子) olabilsin. Eğer hükümdar alçak insan (小人) olarak anılırsa toplum da alçaklardan (小人) oluşur ve ülkedeki düzen yerini kaos ortamına bırakır.

Şiirler Klasiğinde Dao'a (道) uygunluğun ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluğun bozulduğu dönemdeki sosyo-politik durum, neden-sonuç ilişkisiyle anlatılır. Buna göre insan (人), ülkenin içinde bulunduğu kaos ve savaş ortamına yol açan asıl dayanaktır ve bu ortamın yeniden huzur ve barışın hakim olduğu bir düzene ulaşılabilmesi yine insan (人) davranışına bağlanır. Bu davranış örgüsü, öncelikle kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluğu koruması beklenen hükümdarın öz benlikteki De (德) temelli bir yönetim anlayışını benimseyerek Gök'ün emrine (天命) uyan ve halkına örnek olan ideal insan (君子) ölçütlerine sahip olmasıyla açıklanır. Bu açıdan bilişsel ve davranışsal gelişime ilişkin örneklemler, metin kapsamında insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğini açığa çıkarır.

[327]「君子有徽猷、小人與屬。」(**诗经 Shijing**, 1986, 223/6)

Erdemli davranışı bilmeyen ideal insan olamaz.

百爾君子、不知德行。 (诗经 Shijing, 33/4)

Büyük [insan] güvenilir olmazsa; [Gök'ün] emrini bilmiyor demektir.

大無信也、不知命也。(诗经 Shijing, 51/3)

İlk örnek, insanın bilme (知) güdüsüyle *"epistemolojik"*, davranış yöntemiyle *"sosyolojik"*, davranışın erdemliliğiyle (德) *"ahlaki"* yönüne vurgu yapar. İkinci örnek ise, büyük insanın (大人) güvenilirlilik (信) erdemiyle beşeri ilişkilerde *"sosyolojik"*; devlet idaresinde *"sosyo-politik"* ve Gök'ün emrine (天命) uymada*"kozmolojik"* niteliğini gösterir.

Eğer halk De'sını kaybederse; yanlış hükümler doğar. İdeal insanın memnuniyeti halkın ebeveyni olmaktır. İdeal insanın memnuniyeti De'nın mütemadiyen sürmesidir.

民之失德、乾餱以愆。樂只君子、民之父母。樂只君子、德音不已。(诗经 Shijing, 165/3; 172/3)

Hükümdar ile halk arasındaki temasa dikkat çeken bu açıklama, ideal insan (君子) davranışının *"ahlaki"* özelliğine işaret eder. Şiirler Klasiğinde Dao'a (道) uygun edim ve eylemlerin ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibi üzerinden anlatılması nedeniyle, insana (人) atfedilen*"epistemolojik", "sosyolojik", "sosyo-politik"* ve *"kozmolojik"* nitelemelerin temelinde insanın "*ahlaki"* yönüne odaklanıldığı görülebilir.

3.1.2.4. Liji 礼经(Törenler Klasiği)

Zhou döneminin sosyal yapısı, yönetim şekli, törensel usul ve esaslarını anlatan Törenler Klasiği (礼经)[328], Han döneminde tamamlandığı düşünülen "Zhou Törenleri (周礼)[329] ve "Doğruluk ve Tören (儀礼)"[330] klasikleriyle birlikte, Çin felsefesindeki "üç törensel metni (三礼)" temsil eder. Klasik metinler arasında bu üç eser, De (德) prensibi ölçütleri arasında yer alan doğru davranış kurallarını (礼) hem hanedan gelenekleri hem hiyerarşik düzen hem de toplumsal yaşayış üzerinden açıklar. Törensel kuralların yanı sıra, kozmostaki düzenin sosyo-politik eksende korunması, toplumsal düzenin Dao'a (道) uygunluğu ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluğunun sağlanması gerekliliği, üç eserde işlenen ortak konuların başında gelir. Bu nedenle insanın (人) seküler davranışı hakkındaki anlatımlar, üç metin kapsamında benzer nitelikler taşımaktadır.

---

[328] Törenler Kitabı (礼记) adıyla da anılan Törenler Klasiği (礼经), Dört Kitap (四书) arasında yer alan Orta Yol Doktrini (中庸) ve Büyük Bilgi (大学) metinlerini de kapsayarak toplamda 46 bölümden oluşur. Hanedanlık adetleri ve hükümdarın ahlaki davranışına ilişkin açıklamaların yoğun bir biçimde gözlendiği eser, aynı zamanda Zhou dönemi törensel kuralları, yas tutma, kurban etme ayinleri, beşeri ilişkilerde belirlenen görevler ve aile içi sorumluluklar gibi pek çok konuyu içerir. Metnin Konfuçyüs tarafından derlendiği kanısı var olsa da günümüzdeki nüshanın Han dönemi âlimlerince derlendiği bilinir. (Loewe, 1993: 294) Bu külliyat, Zhou Törenleri (周礼) ve Doğruluk ve Tören (儀礼) metinleriyle beraber eski Çin toplumunun ritüel geleneği, toplumsal gerçekliği ve skolastik bağlamını temel alarak Li kurallarına ilişkin birbiriyle örtüşen açıklamalar barındırdığından dolayı insan (人) konusu, bu bölümde aynı başlık altında ele alınmıştır. (Nylan, 2001: 8)

[329] Batı Zhou döneminde oluştuğu ve Han Döneminde külliyata eklendiği bilinen Zhou Törenleri (周礼), bürokrasi ve hiyerarşik düzene ait açıklamalardan oluşan, Zhou dönemi ayinlerine ilişkin kaideleri anlatan ve toplamda altı bölümden oluşan bir eserdir. Tang dönemine gelindiğinde Beş Klasik (五经) arasındaki yerini almıştır. Metinler, Gök (天) ile Yer (地); İlkbahar (春), Yaz (夏), Sonbahar (秋) ve Kış (冬) olmak üzere dört mevsim tasvirini yapan ana başlıklarıyla evrendeki düzeni hanedanlığın sistematik düzeniyle bağdaştıran bir yapıya sahiptir. Eserdeki bölümlerin her biri, Zhou dönemi devlet yönetimindeki sıradüzeni sembolize eder. (Nylan, 2001: 168-202)

[330] Doğruluk ve Tören (儀礼), İlkbahar-Sonbahar döneminde anlaşıldığı ve uygulandığı şekliyle tören usullerinin gerçeklere dayalı bir kaydı olarak benimsenir. (Feng, 1966: 148-149) Han dönemi düşünürlerinden Zheng Xuan (127-200) metne ait nüshaları derlemiş ve yorumlamıştır. Konfuçyüs öğretisinde ahlakiliğe isnat edilen De (德) ölçütlerinden doğruluk (儀) ve doğru davranış kurallarının (礼) bir arada tanımlandığı görülen eser, sosyal davranışlara odaklanan açıklamalarıyla on yedi bölümden meydana gelir. Zhou Törenleriyle (周礼) birlikte Tang döneminde Beş Klasiğe (五经) eklenmiştir. Metinde yer alan bölümler, siyasi yapının sistematiği, ayinlerin işleyiş düzeni, itaat ve ahlak ilkeleri gibi konulara dayanan bir özellik taşır.

Törenler Klasiğinde geçen, *"eskiden Gök ve Yer münferit seyrini takip eder ve dört mevsim döngüsünü sürdürürdü"*[331] ve Zhou Törenlerinde rastlanan *"Gök ile Yer uyumunu koruduğunda dört mevsim geçişi sağlanır"*[332] açıklamaları, evrendeki düzeni tamamlayan kozmogonik yapılanmaya ilişkin benzer ifadeler içerir. Buna göre Gök-Yer (天地) uyumu, evreni ve varlığı yaratan Dao'ın (道) kaynağıdır ve bu uyumun korunmasındaki asli görev ve sorumluluk insana (人) verilmiştir.

> İnsan, Gök'ün ve Yer'in ahlakiliğini, Yin-Yang etkileşimini, doğaüstü varlıklarla birleşimini ve beş elementin [doğadaki] zarafetini temsil eder. Gök, Yang ile bir bütün olarak güneş ve yıldızların hareketlerini idare eder. Yer, Yin ile bir bütün olarak dağ ve nehirleri kontrolü altında tutar.[333]

Burada insan (人) tanımının kozmos düzeninden toplum düzenine uzanan bir yelpazede yapıldığı görülür. Buna göre, Gök-Yer (天地) uyumunun merkezinde yer alan insan (人), ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibine sahip yegâne varlık olarak evrendeki dengeyi sağlayan Yin-Yang (阴阳) ve doğa olaylarına etki eden beş elementin (五行) fiziksel tasviri olarak anlatılır. Bu tasvirin başlıca örneği, Gök'e (天) yakın atfedilerek yeryüzünün (天下) hâkimi kabul edilen ve Gök'ün Oğlu (天子) olarak anılan hükümdardır.

---

[331]「夫古者，天地順而四時當。」(**礼记 Liji**, 2006, 19/42)
[332]「天地之所合也，四時之所交也。」(**周礼 Zhou Li**, 2014, 2/66)
[333]「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川。」(**礼记 Liji**, 2006, 9/20)

Zira hükümdar, Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil etmesi nedeniyle Gök-Yer (天地) uyumunun korunmasından sorumlu olan öncelikli kişidir:

> Gök'ün Oğlu, Gök-Yer [uyumunun] bir parçasıdır. Bu nedenle [onun] ahlakı Gök-Yer [uyumuyla] örtüşür; [onun] faydası evrendeki her şeye ulaşır; [onun] görkemi güneş ve aya eşittir, yeryüzünün her yerini istisnasız olarak aydınlatır. Hükümdarlık makamındaki her şey, Dao ile uyumlu, insancıllık, bilgelik, doğru davranış kuralları ve doğruluğa uygundur.[334]

Bu açıklamada, Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıyan hükümdarın yeryüzüne (天下) yaptığı etki betimsel olarak anlatılır. Aynı zamanda, Dao'a (道) ve Gök-Yer (天地) uyumuna uygunluk adına hükümdarın yerine getirmesi gereken De (德) prensibinin gereklilikleri sıralanır. Buna göre, en üstün erdem olarak kabul edilen insancıllık (仁) ile, bilgelik (聖), doğru davranış kuralları (礼) ve doğruluk (義), hanedan mensuplarının seküler davranışta yerine getirmesi gereken ahlaki ölçütlerdir. Bu ölçütler, kaynağını Gök'ten (天) aldığı ve bu açıdan Gök'ün emrini (天命) yansıttığı için hükümdarın Dao'a (道) uygun ideal davranış örgüsünü temsil etmektedir. Metinde sıklıkla geçen, *"Gök'ün Oğlu, Gök'ün talimatlarını izler"*[335] ve *"yalnızca Gök'ün Oğlu, Gök'ün emrine tabiidir"*[336] gibi açıklamalar bu yargıyı doğrular.

---

[334]「天子者，與天地參。故德配天地，兼利萬物，與日月并明，明照四海而不遺微小。其在朝廷，則道仁聖禮義之序。」(**礼记 Liji**, 2006, 26/3)
[335]「天子建天官。」(**礼记 Liji**, 2006, 2/99)
[336]「唯天子受命于天。」(**礼记 Liji**, 2006, 32/43)

Bu doğrultuda hükümdardan beklenen, Gök'ün emrine (天命) uyarak ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibi ölçütlerini yerine getiren ideal insan (君子) olabilmesidir. Üç törensel metni temsil eden eserlerin adını aldığı doğru davranış kuralları (礼), hükümdarın ideal insan (君子) vasfına ulaşabilmesi noktasında eserlerde yoğun bir biçimde anlatılan temel standarttır. Batı Zhou döneminin feodal toplumu, temelde törenleri, örf ve adetleri kapsayan doğru davranış kuralları (礼 Li) ile ceza ve cezalandırmalar (刑 xing) olan iki prensibe göre yönetilirdi. Li (礼) ideal insan (君子) olarak bilinen aristokrat sınıfın davranışları için belirlenen yazılı olmayan ahlak kuralları; xing (刑) ise, alçak insan (小人) olarak anılan alelade ve sıradan kesime uygulanan cezalardır. Bu, *"Li sıradan insanlara inmez; xing hanedan mensuplarına çıkmaz"* söyleminin anlamıdır. (Feng, 1966: 155)

Klasikte geçen *"ideal insanlar Li hakkında konuşabilirken alçaklar Li'yi bilmekten bile yoksundur"* [337] söylemi, doğru davranış kurallarının (礼) ideal eylemler dâhilinde olduğuna vurgu yaparken ideal insan (君子) ile alçak insan (小人) arasındaki farkı da açıklar. İki insan örneğine dair yapılan bir başka açıklama ise şöyledir:

> Doğru davranış kuralları, insanlar içindir; tıpkı mayanın içki için kullanılması gibi. İdeal insan, [doğru davranış kurallarını] uygulayarak ilerleme kaydederken alçak insan [doğru davranış kurallarını] umursamayarak gerileme kaydeder. [338]

[337] 「君子之言禮，小人不足以知禮。」(**礼记 Liji**, 2006, 27/1)
[338] 「禮之於人也，猶酒之有蘗也，君子以厚，小人以薄。」(**礼记 Liji**, 2006, 9/29)

Burada, ahlaki ölçütlerin ideal insan (君子) tarafından yerine getirildiği; alçak insan (小人) tarafından ise görmezden gelindiği anlatılır. Eserde benzer biçimde, *"ideal insanın ilişkisi su gibiyken alçak insanın ilişkisi şarap gibidir, ideal insanlar başarı odaklıyken alçaklar kötülük peşindedir"*[339] açıklaması yer alır. Buna göre ideal insanın (君子) beşeri ilişkileri sağlam, alçak insanın (小人) beşeri ilişkileri ise zayıftır. Çünkü ideal insan, Dao'a (道) uygun davranışta De (德) gerekliliklerini yerine getirerek iyilik yolundayken alçak insan, De (德) gerekliliklerinden yoksun olarak kötülük izindedir. Ayrıca, *"yalnızca ideal insanlar doğru olanda iyidir, alçaklar doğru olanı zehirler"*[340] söyleminden yola çıkarak, ahlaki ölçütlerin yalnızca ideal insan (君子) tarafından uygulanabileceği yargısı netleşir.

> Dao'a uygun De'da insancıllık ve doğruluk, doğru davranış kurallarına uyulmadan tamamlanamaz. Gelenek ve görenekler, doğru davranış kuralları uygulanmadan öğrenilemez. Anlaşmazlık durumundaki çözüm yolları, doğru davranış kuralları olmadan belirlenemez. Hükümdar ve maiyeti, ast üst ilişkisi, baba-oğul ve büyük küçük kardeşler arasındaki görevler, doğru davranış kurallarına biat edilmeden saptanamaz. Bu nedenle ideal insan, saygılı, özenli ve uzlaşmacı tutumuyla doğru davranış kurallarının aydınlatılmasına öncülük eder.[341]

[339]「君子之接如水，小人之接如醴；君子淡以成，小人甘以壞。」(**礼记 Liji**, 2006, 32/44)
[340]「唯君子能好其正，小人毒其正。」(**礼记 Liji**, 2006, 33/20)
[341]「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。是以君子恭敬撙節退讓以明禮。」(**礼记 Liji**, 2006, 1/8)

Bu çerçevede ideal insan (君子) vasfını taşıyan hükümdarın yerine getirmesi gereken ahlaki ölçütlerin doğru davranış kurallarıyla (礼) tamamlandığı anlaşılır. Aynı zamanda ülkedeki huzur ve barışın korunması için bu kurallar, hanedan yönetimi bünyesinden halka uzanan yoldaki sıradüzende (孝) uygulaması gerekenler olarak tespit edilmiştir. Bu görüşe ilişkin Zhou Törenlerindeki açıklama şu şekildedir:

> Ülkenin refahı için halka öğretilmesi gereken üç esas vardır. Birincisi, irfan, insancıllık, bilgelik, doğruluk, sadakat ve uyumdan oluşan altı ahlaki ölçüttür. İkincisi sıradüzen, samimiyet, düzenlilik, birliktelik, sorumluluk ve merhameti simgeleyen altı davranıştır. Üçüncüsü ise, doğru davranış kuralları, musiki, avcılık, egemenlik, kitap ve kayıttan oluşan altı maharettir.[342]

Burada anlatılan, ülkedeki huzur ve barış yolunda belirlenen ahlaki ölçütlerin hiyerarşik yapıya uygun biçimde uygulanması, kozmostaki düzenle uyumlu bir toplum düzeninin sağlanması ve tören usullerinden tarihsel yazına uzanan eksendeki tüm görevlerin doğru şekilde saptanmasıdır. Beşeri ilişkiler sevgi ve saygı çerçevesinde sürdürülmeli, alınan sorumluluklar sosyo-politik düzene uygun biçimde yerine getirilmelidir. Öte yandan Törenler Klasiğinde, hanedanlık yönetiminden başlanarak halkın beşeri yaşamına kadar yerine getirilmesi gereken seküler davranış örgüsünün temelde dört erdeme dayandığı anlatılır:

[342] 「以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、婣、任、恤；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數。」(**周礼 Zhou Li**, 2014, 2/73)

> Nezaketin göstergesi insancıllık, mantığın tasviri doğruluk, nizamın standardı doğru davranış kuralları ve otoritenin ifadesi bilgeliktir. İnsancıllık, doğruluk, doğru davranış kuralları ve bilgelik, insanın karakteristik özellikleridir.[343]

O halde, en üstün erdem olan ve kademeli sevgiyi betimleyen insancıllık (仁), dürüstlüğe atfedilen doğruluk (義), beşeri ilişkileri tamamlayan doğru davranış kuralları (礼), ilim ve irfan temsili bilgelik (智), insanın (人) ideal edimini yansıtan dört erdem olarak kabul görür. Haliyle Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini taşıyarak halkına örnek olması gereken hükümdar, ideal insan (君子) vasfıyla bu erdemlere uygun davranarak ülkesini yönetmelidir. Bununla birlikte hükümdarın idaresi, öncelikle insancıllık (仁) ve doğruluk (義) ilkelerine dayanmalıdır. Metinde yer alan, *"insancıllık, [halkı] sevmeye; doğruluk ise [halkın hatalarını] düzeltmeye dayanır; böylelikle halkın idaresi sağlanır"*[344] açıklaması, ahlakiliğe isnat edilen De (德) temelli bir politik sisteminin gereğini açıkça ifade eder. Buna göre hükümdar, insancıllık (仁) ve doğruluk (義) ölçütleriyle belirlediği yönetim anlayışını uygulayarak hem halkına örnek olmalı hem de bu erdemlere bağlı kalarak davranmalıdır. Törenler Klasiğinde insancıllık (仁) hakkında detaylı bir betimsel anlatım göze çarpar:

> Nezaket ve fazilet, insancıllığın temelidir. Saygı ve temkin, insancıllığın dayanağıdır. Bolluk ve bereket, insancıllığın

[343] 「恩者仁也，理者義也，節者禮也，權者知也。仁義禮智，人道具矣。」(**礼记 Liji**, 2006, 49/3)
[344] 「仁以愛之，義以正之，如此，則民治行矣。」(**礼记 Liji**, 2006, 19/10)

> tecellisidir. Tevazu ve teveccüh, insancıllığın cevheridir. Doğru davranış kuralları, insancıllığın suretidir.[345]

Bu söylem, insancıllığın (仁) tüm erdemlerin kaynağı olduğu yargısına açıklık getirir. Buradan hareketle insancıllığın (仁) doğruluğa (義), doğruluğun (義) doğru davranış kurallarına (礼) ve doğru davranış kurallarının (礼) diğer ahlaki ölçütlere kaynak oluşturduğu anlaşılabilir. Metinlerde yer alan *"insancıllık ülkenin şablonu, doğruluk ülkenin sistemi, doğru davranış kuralları ülkenin faydasıdır"* [346] ifadesi ise, devlet yönetiminden toplum yaşamına uzanan hiyerarşik sistemdeki üç temel ahlaki ölçütün birlikte uygulanması gerektiğini vurgular.

> Doğru davranış kurallarıyla hükümdar, şüpheli durumları çözüme kavuşturur, insancıllık ve doğrulukla karmaşıklığı aydınlatır. Böylece siyasal düzen sağlanır ve halk huzur içinde yaşar.[347]

Demekki, Dao'a (道) uygunluk ve Gök-Yer (天地) uyumunda hükümdar, ideal insan (君子) vasfını doğru davranış kuralları (礼), insancıllık (仁) ve doğruluk (義) gibi De(德) prensibi ölçütlerini yerine getirerek taşımalıdır ki kaos ve savaş ortamı yerini düzen

---

345 「溫良者，仁之本也；敬慎者，仁之地也；寬裕者，仁之作也；孫接者，仁之能也；禮節者，仁之貌也。」(**礼记 Liji**, 2006, 41/18)

346「仁者，天下之表也；義者，天下之制也；報者，天下之利也。」(**礼记 Liji**, 2006, 32/10) Benzer açıklamalar için: (**周礼 Zhou Li**, 2014, 3/125; **儀礼 Yi Li**, 2015, 8/35)

347「禮者君之大柄也，仁義嫌明微，所以治政安君也。」(**礼记 Liji**, 2006, 9/12)

ve barış ortamına bırakabilsin. Bu açıdan bilişsel ve davranışsal gelişime dair metinde geçen örneklemlerle insana (人) yüklenen anlam çeşitliliği çözümlenebilir.

> Varlıklı ve soylu kesim doğru davranış kurallarını iyi bilirse kibirli ve uçarı olmaz. Yoksul ve basit kesim doğru davranış kuralları iyi bilirse ülküsel ve cesaretli olur.
> 富貴而知好禮，則不驕不淫；貧賤而知好禮，則志不懾。
> (礼记 Liji, 1/11)

Burada insanın (人) bilme (知) güdüsüyle *"epistemolojik"*, toplumun her kesiminde doğru davranış kurallarını (礼) uygulamasıyla *"sosyolojik"* yönü vurgulanır.

> Eski dönem bilge insanlar, sevgi ve saygıyı bilir; doğru davranış kurallarına göre hareket eder; sıradüzene uyar, doğruluk ve insancıllığa bağlı kalırdı.
> 故聖人愛之以敬，行之以禮，修之以孝養，紀之以義，終之以仁。(礼记 Liji, 8/31)

Bu açıklama, bilgeliğiyle *"epistemolojik"*, beşeri ilişkileriyle *"sosyolojik"*, doğru davranış kuralları (礼), sıradüzen (孝), doğruluk (義) ve insancıllık (仁) gibi erdemleri yerine getirmesiyle de aslında insanın (人) *"ahlaki"* niteliğini işaret eder.

> [Hükümdar] halkını De ile yönetmeyi başarabilirse topraklar genişler ve disiplin sağlanır. Ülke Dao'dan uzak olursa ideal insan doğru davranış kurallarını tam manasıyla uygulayamama utancı yaşar.
> 有功德於民者，加地進律。國無道，君子恥盈禮焉。(礼记 Liji, 3/159; 5/14)

Bu örnekler, Dao'a (道) uygun davranışın ahlakiliğe isnat edilen De'ya (德) dayandığı ve bu yönüyle insandaki (人) *"sosyolojik"*, *"sosyo-politik"* ve *"kozmolojik"* özelliklerin *"ahlaki"* bir temel üzerinden açıklandığını anlatır. Benzer olarak;

> De'yı geliştirmek ve Dao'ı öğrenmek için tüm çalışmalar ilkbaharda bir araya getirilmeli, sonbaharda okçulukla birleşmeli.
> 使之修德學道，春合諸學，秋合諸射。(周礼 Zhou Li ,4/97)

Açıklama ışığında Dao'a (道) uygun davranışın her daim yerine getirilmesi gerektiği yargısına ulaşılır. Bu çerçevede, törensel metinlerdeki insan (人) tanımlarının *"epistemolojik"*, *"sosyolojik"*, *"sosyo-politik"* ve *"kozmolojik"* nitelikleri kapsayan bir *"ahlakilik"* üzerinden yapıldığı görülebilir. İnsandan (人) beklenen kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutlukta, Dao'a uygun (道) ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu seküler davranışı ahlakilik olarak açıklanan De (德) prensibinin gerektirdiği ölçütlerle gerçekleştirmesidir. Buna göre hiyerarşik sıradüzende (孝) doğru davranış kuralları (礼), insancıllık (仁) ve doğrulukla (義) birlikte uygulanmalıdır.

3.1.2.5. Bahar Güz Kayıtları (春秋)

Beş Klasik arasında yıllık şeklinde düzenlenmiş ilk tarihi metin olarak anılan Bahar Güz Kayıtları (春秋)[348], Konfuçyüs'ün yaşadığı Lu Beyliğinin resmi kronolojisidir. Doğu Zhou (M.Ö.771-M.Ö.256) döneminin tarihsel bir kaydı olan bu eserin yorum metinleri, siyasal ve sosyal düzene ilişkin pek çok açıklamayı gerek öyküsel gerekse öğretisel anlatımlar eşliğinde neden-sonuç ilişkisiyle anlatır. (Wang, 1986: 804) Bu bağlamda, Dao'a (道) uygunluk ve Gök-Yer (天地) uyumu doğrultusunda yeniden sağlanması gereken siyasal ve sosyal düzende, ideal insan (君子) olması beklenen hükümdara yönelik çok sayıda anekdot göze çarpar. (Owen, 1996: 77)

Bu nedenden ötürü, Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil ederek Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıyan hükümdarın Gök'ün emrine (天命) uyarak De (德) ölçütlerine göre davranması gerekliliği, metinlerde dikkati çeken ortak yargıdır. Konfuçyüs, *"insanlar Chunqiu sayesinde beni anlayacak ve yine insanlar Chunqiu'dan ötürü beni suçlayacak"* sözüyle Bahar Güz Kayıtları aracılığıyla öğretisinin anlaşılabileceğini vurgular. (Feng,

[348] Bahar Güz Kayıtları (春秋), milattan önce 722 ile 481 yılları arasını kapsayan kronolojisiyle Lu Beyliğinde yıl yıl meydana gelen olaylar, komşu beyliklerle diplomatik ilişkiler, savaşlar, törenler, gelenekler ve doğal afetler gibi pek çok konuyu kapsayan bir metindir. (Wilkinson, 2000: 612) Mengzi'nın iddiası ışığında gelişen geleneksel kanı, eserin Konfuçyüs tarafından derlendiği yönündedir. (Loewe,1993: 67) Metnin yorumlarını içeren Zuo Nüshası (Zuozhuan 左傳), Çin'in kronolojik anlatı tarzındaki ilk hikâyesel kitabıdır ve diğer yorumsal metinler olan Gongyang Nüshası (公羊傳) ve Guliang Nüshası (穀梁傳) ile birlikte ilk sistematik tarihi eserler olarak görülür. (Kırilen, 2015: 57) Milattan önce 722 ile 468 yılları arasındaki süreci, Lu Beyliğinin on iki hükümdaryla anlatan Zuo Nüshası, politik, diplomatik ve askeri meselelerle birlikte toplumsal düzen, kozmik kehanetler, halk yaşamı gibi konularda da bilgiler içerir. Bahar Güz Kayıtlarının diğer yorumlarına göre detaylı açıklamalara yer verdiği için Zuo Nüshası daha ön planda tutulur; dolayısıyla bu bölümde insan (人) konusunun incelemesi, Zuo Nüshası (左傳) temel alınarak yapılmıştır.

1966: 209) Zuo Nüshasında yer alan, *"Gök'ün ve Yer'in tüm güzellikleri, hükümdara sunulmak içindir"*[349] ifadesi, hükümdarı merkeze alan bir anlatıma örnek teşkil eder. Böylece Gök'ün Oğlu (天子) vasfıyla hükümdar, ülkeyi yönetme yetkisini Gök'ten (天) alarak Yer'deki (地) düzenin hâkimi haline gelir.

> Halka faydalı olmak, münferitliğe faydalı olmaktır. Gök, halka hayat verir ve halkın faydası için hükümdar tayin eder. Halk bundan yarar görürse, münferitlik de yarar görmüş olur. İdeal insan, Gök'ün emrini bilir.[350]

Hükümdar, Gök'ün emrine (天命) uyan ideal insan (君子) olarak öncelikle halkın refahını düşünmeli; bu bağlamda Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu bir siyasal yapılanma için toplumdaki herkesin hiyerarşik sisteme uygun şekilde görev ve sorumlulukları yerine getirmesini sağlamalıdır.

> Dünya Dao'a uygun değilse ülkede gelişim var olmaz. Ülke, Gök-Yer ile uyumlu olursa yönetim her daim ayakta kalır. Gök-Yer uyumuyla hükümdarın iradesi ve maiyetinin itaati; babanın nezaketi evladın hürmeti; kardeşler arası sevgi saygı ve eşler arası hoşgörü sağlanması, doğru davranış kurallarına örnek oluşturur. Öncelikle hükümdar Gök ve Yer'in doğal seyrine göre

[349]「天地之美具焉，利用賓于王。」(**春秋左傳 Chunqiu Zuozhuan**, 2007, Gong Zhuang, 22.yıl)
[350]「苟利於民，孤之利也，天生民而樹之君，以利之也，民既利矣，孤必與焉。君子曰，知命。」(**春秋左傳 Chunqiu Zuozhuan**, 2007, Gong Wen, 13. yıl)

halkını yönetmelidir. Eğer halk, Gök-Yer uyumuna göre yaşarsa [Gök'ün] emrine uyulmuş olunur. [351]

Burada, Dao'a (道) uygun ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu bir toplum düzeninden bahsedilir. Hükümdarın sağlaması gereken bu düzende en üst tabakadan en alt tabakaya kadar herkes, Gök'ün emrinin (天命) gerektirdiği biçimde ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibi ölçütlerini yerine getirerek yaşamını idame ettirmelidir.

Metinde geçen, *"eğer [hükümdar] De'ya uymazsa halk arasında birlik ve beraberlik sağlanamaz"* [352] açıklaması, ülke yönetimini elinde bulunduran hükümdarın siyasal ve sosyal düzeni De (德) ölçütlerine göre kurması gerektiğini vurgular niteliktedir. Hükümdarın bu ölçütleri yerine getirmesi, ideal insan (君子) vasfını taşıyabilmesine bağlıdır; aksi takdirde alçak insan (小人) olarak anılır.

Ülke yönetiminde ideal insan egemenliğini yitirip alçak insan iktidar sahibi olursa üst ve alt kesim arasında doğru davranış kuralları uygulanamadığı için De kaybolur ve ülke toprakları kaosa sürüklenir.[353]

---

[351] 「一世無道，國未艾也，國於天地，有與立焉。與天地並，君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，禮也。先王所稟於天地，以為其民也。民受天地之中以生，所謂命也。」(**春秋左傳 Chunqiu Zuozhuan**, 2007, Gong Zhao, 1. ve 26. yıl; Gong Cheng 13. yıl)

[352] 「如是則非德，民不和。」(**春秋左傳 Chunqiu Zuozhuan**, 2007, Gong Xi, 5. Yıl)

[353] 「世之治也，君子尚能而讓其下，小人農力以事其上， 是以上下無禮，謂之昏德，亂虐並生。」(**春秋左傳 Chunqiu Zuozhuan**, 2007, Gong Xiang, 13. yıl)

Bu açıklamadan hareketle hükümdarın ideal insan (君子) olması gerektiği anlaşılır. Çünkü hükümdar alçak insan (小人) olursa ülkede düzen yok olacak, huzur ve barış yerini kaos ve savaşa bırakacaktır. Benzer şekilde metinde geçen "*ideal insan doğru davranış kurallarına özen gösterirken alçak insan güç kazanmaya odaklanır"*[354] söylemi bu yargıyı pekiştirir. Doğru davranış kuralları (礼), ahlakiliğe isnat edilen De'nın (德) gereklikikleri arasındadır. Ancak en üstün erdem ve kademeli sevgi göstergesi insancıllık (仁) olmadan ahlaki ölçütlerin eksiksiz olarak yerine getirilmesi mümkün değildir:

> Nezaket, insancıllık ve komşuluk, bir ülkenin hazinesidir. Şimdilerde ülkeye hâkim olan kaosun ve istikrarsızlığın kaynağı, insancıllıktan uzaklaşılmış olmaktır. Ülkeyi parçalara ayırmak insancıllık dışıdır. Halk şehri ve şehir De'yı korumalıdır ki iki ahlaki ölçüt tehlike altındaki toprakları muhafaza edebilsin. Özveri göstererek doğru davranış kurallarına yeniden dönüş yapılırsa insancıllık var olacaktır.[355]

Burada insancıllık (仁), ülkedeki bütünlüğün, beşeri ilişkilerde birlik ve beraberliğin temeli olarak açıklanır. Buna göre, toplumsal düzenin yeniden kurulabilmesi için yerine getirilmesi gereken De (德) prensibinde doğru davranış kuralları (礼), insancıllıkla (仁) tamamlandığı zaman kargaşanın sona ererek refaha kavuşulacağı vurgulanır. Öyleyse ideal insan (君子) vasfıyla hükümdarın önceliği, halkına huzur ve barış dolu bir toplum yaşamı

[354]「是故君子勤禮，小人盡力。」(**春秋左傳 Chunqiu Zuozhuan**, 2007, Gong Cheng 13. yıl)
[355]「親仁善鄰，國之寶也。今我婦人而與於亂，固在下位，而有不仁。伐小國不仁，民保於城，城保於德，失二德者，危將焉保。克己復禮，仁也。」(**春秋左傳 Chunqiu Zuozhuan**, 2007, Gong Yin 6. yıl; Gong Xiang 9. yıl; Gong Ai 7. yıl; Gong Zhao 12. yıl)

sağlayabilmek için siyasal düzlemdeki egemenlik anlayışını De (德) ölçütlerine göre kurabilmek olmalıdır. Böylelikle Dao'a (道) uygunluk ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumluluk korunacak, Gök'ün emri (天命) yerine getirilmiş olacaktır.

Tang dönemine (618-907) gelindiğinde, Beş Klasik'e (五经) eklenen Atalara Saygı Klasiği (孝经)[356] ile Erya (爾雅)[357], insan (人) açıklamalarının yer aldığı diğer metinlerdir. Kozmostaki düzenle uyumlu toplumsal nizam fikri, Atalara Saygı Klasiğinde yer almakla birlikte Erya kapsamında kısa tanım ve tasvirlerle Gök (天), Yer (地) ve insan (人) hakkında ifadelere rastlanır. Bir şekilde toplumsal uyumun kuralı olarak benimsenen sıradüzen (孝) ilkesi, Atalara Saygı Klasiğinin dayanak noktasını oluşturur ki bu yargı şu söylemlerle netleşir:

> Sıradüzen, Gök'ün düzeni, Yer'in doğruluğu ve halkın davranışıdır. Gök ile Yer arasındaki uyum halk tarafından örnek alınırsa Gök aydınlanır, Yer faydalanır, yeryüzü uyuma kavuşur.

[356] Atalara Saygı Klasiği (Xiaojing 孝经), Konfuçyüs öğretisinde ideal insana (君子) atfedilen ahlaki ölçütlerden sıradüzen (孝) ilkesinin gerekliliklerini anlatarak tavsiyeler veren bir eserdir. Metin, antik Çin toplumunun hiyerarşik sisteminde sıradüzene (孝) uygun olarak hükümdar ile maiyeti, baba-oğul, büyük-küçük kardeşler arasındaki davranışların "nasıl" olması gerektiği hakkında anekdotlar içerir. Konfuçyüs ile öğrencisi Zengzi (M.Ö.505-M.Ö.435) arasında geçen dialoglar şeklinde yapılanan Atalara Saygı Klasiği (孝经), Han dönemi ve sonrasında davranış yöntemlerinin birincil derecedeki kaynağı olarak kabul edilmiş ve toplumsal uyuma kılavuzluk eden yazılı bir metin haline gelmiştir. (Ebrey, 1993: 64)

[357] Küçük çapta bir ansiklopedi ya da sözlük niteliği taşıyan Erya (爾雅), milattan önce üçüncü yüzyıla tarihlenir. Metnin adı, "yakın" ve "bitişik" gib anlamlara gelen 爾 *er* ile "uygun", doğru", "düzeyli" ve "düzenli" gibi manaları karşılayan 雅 *ya* imlerinin bir araya gelmesinden oluşur. Öte yandan bu klasik, Batılı Sinolog ve yazarlar tarafından "edebi yorum", hazır düzeltici", "anlamsal analiz", "doğrulamanın gelişimi" gibi ifadelerle açıklanır. Zhou Beyi, Konfuçyüs ve Konfuçyüs'ün öğrencilerine atfedilen Erya (爾雅), Han Hanedanlığı döneminde temel bir eser olarak kabul görmüş, Song Hanedanlığına gelindiğinde 13 Klasik'ten biri olarak sınıflandırılmıştır. (Kırilen, 2015: 59)

> Gök'teki ve Yer'deki tüm varlıklar arasında insan en asil olandır ve insan davranışının ulaşacağı en üst seviye sıradüzendir.[358]

O halde Gök-Yer (天地) uyumunu korumakla yükümlü insan (人), sıradüzen (孝) ölçütüne uygun olarak edim ve eylemlerini düzenlemelidir. Gök'ün (天) Yer'deki (地) iradesini temsil ederek Gök'ün Oğlu (天子) olarak anılan ve halkına örnek olması gereken hükümdar, sıradüzene (孝) uymada öncelikli konumdadır. Konfuçyüs der ki:

> Aile bireylerini seven, kimseden kötülük görmez; aile bireylerine saygı duyan, kimseden kabalık görmez. [Gök'ün Oğlu'nun] aile yaşamına sevgi ve saygı yerleştiği zaman De, tüm insanlara ulaşır ve yeryüzünün her yerine örnek teşkil eder. İşte bu, Gök'ün Oğlu'nun sıradüzenidir.[359]

Hükümdarın öz benliğindeki De (德), sıradüzenle (孝) halka ulaştığına göre ülke yönetimi sıradüzene (孝) göre şekillenmelidir. Böylelikle, hem hiyerarşik toplum düzeni kurulur hem de kaos ve felaketlerin önüne geçilir. Metinde, sıradüzenin sağlanmasıyla birlikte *"Gök-Yer uyumu ve sükûneti korunur, felaket ve afetler önlenir, talihsizlik ve ayaklanmalar engellenir"*[360] yargısına dayanan ifade önemlidir. Dolayısıyla gerek siyasal gerekse sosyal düzenin evrendeki işleyişe uygunluğu için ideal insan (君子) vasfıyla

[358]「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。天地之性，人為貴。人之行，莫大於孝。」(**孝经 Xiao Jing**, 2007, 7/1; 9/1)
[359]「愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。蓋天子之孝也。」(**孝经 Xiao Jing**, 2007, 2/1)
[360]「是以天下和平，災害不生，禍亂不作。」(**孝经 Xiao Jing**, 2007, 8/1)

hükümdarın sıradüzeni (孝) yerine getirmesi ve uygulaması şart koşulur. Yine Konfuçyüs der ki:

> İdeal insanın sıradüzenle ailesine hizmeti, hükümdara sadakat olarak geri döner. İdeal insanın sıradüzeni uygulaması haneden haneye ulaşmalı; günbegün artmalıdır. Sıradüzenin uygulanması, ülkedeki tüm babalara, sevgi ve saygının yerine getirilmesi ülkedeki tüm kardeşlere, görev ve sorumluluk taşınması tüm hükümdarlara ulaşan bir hürmet göstergesidir.[361]

Nitekim Bahar Güz Kayıtlarında (春秋) vurgulanan Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu toplum düzeni fikri, Atalara Saygı Klasiğinin (孝经) ana teması olarak göze çarpar. Buna göre ideal insan (君子) olması gereken hükümdar, insancıllığı (仁) yerine getirerek ülkeyi yönetmeli, doğru davranış kurallarıyla (礼) beşeri ilişkileri kurmalı ve sıradüzenle (孝) hiyerarşik sistemi korumalıdır. Konfuçyüs öğretisinde bu üç ölçüt, Dao'a (道) uygun davranışta ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibine dayanan yönetim şeklinin asli formu olmakla birlikte devletten aileye tüm sosyal bağların da omurgasıdır. Bu doğrultuda bilişsel ve davranışsal gelişime yönelik örneklemeler, metin kapsamında insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğine açıklık getirebilir. Konfuçyüs der ki:

> Eski dönem hükümdarlar, Dao'a uygun ahlakilikle hareket eder, [bu ahlakiliği] yeryüzüne uygular, halk arasındaki uyum ve

[361] 「君子之事親孝，故忠可移於君。君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者也。教以悌，所以敬天下之為人兄者也。教以臣，所以敬天下之為人君者也。」(**孝经 Xiao Jing**, 2007, 14/1; 13/1)

huzuru sağlar ve ast üst ilişkisinde husumeti engellerdi. Bunun ne demek olduğunu bilir misiniz?

先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎? (孝经 Xiao Jing, 1/1)

Konfuçyüs'ün bu söylemi, insana (人) atfedilen *"epistemolojik"*, *"sosyolojik"*, *"sosyo-politik"* ve *"kozmolojik"* nitelemelerin tümünde var olan *"ahlaki"* boyutu özetler. Buna göre insandan (人) beklenen, Dao'a (道) uygun seküler davranış nezdinde ahlakiliğe isnat edilen De'yı (德) eyleme dönüştürmesidir. Ülke yönetiminden sorumlu tutulan hükümdardan halka dek toplumun her kesimi, ideal insan (君子) vasfına erişebilmek için kaynağını Gök'ten (天) alan ve Yer'de (地) uygulanması gerektiği açıklanan ahlaki ölçütlere göre dünyevi yaşamını düzenlemelidir.

Diğer taraftan klasik metinler arasında etimoloji kategorisinde yer alan Erya (爾雅), gökyüzü, yeryüzü, yeryüzü şekilleri, bitkiler, hayvanlar gibi çeşitli temalara ilişkin içeriğiyle, aynı zamanda bir ansiklopedi özelliği taşır. Erya'da Gök (天), Yer (地), insan (人) ve De'ya (德) atfedilen ahlaki ölçütlere ait tanım ve tasvirler bulunur. Bu yolla, Konfuçyüs öğretisinin temel kavramları kısa ve özlü ifadelerle Erya kapsamında görülür. Örneğin; kozmogonik yapılanmada bir bakıma doğaüstü olan ve zaman mefhumuyla eşleştirilen Gök (天) Erya'da, *"kubbe ve karanlık mavilik Gök'tür, ilkbaharın renkliliği;*

yazın aydınlığı; sonbaharın düşüşü ve kışın yükselişi Gök'tür, Gök çatıdır; temeldir" [362] tanımıyla açıklanır. Dünyevi olan ve mekânla özdeştirilen Yer (地) ise, *"kara kütlesi ve karanlık yeşillik Yer'dir; Yer, Gök'ün altındaki hayati enerjinin var olduğu atmosferdir"*[363] tasvirini taşır. Bu açıklamalar gösteriyor ki Gök (天), evrenin temeli ve Yer (地), evrenin temeliyle uyumlu yaşam alanıdır. Kozmostaki düzenli işleyişte güneş ve ayın hareketleri, gece ve gündüz döngüsü, mevsimsel değişimler ve doğa olayları, Gök'te (天) meydana gelir; Yer'de (地) tecelli eder. Haliyle bu, Gök (天) ve Yer (地) arasında birbirini var eden ve tamamlayan bir ilişkinin varlığına işaret eder.

Öte yandan Gök (天) ile Yer (地) arasındaki ilişkinin temsili kabul edilen insan (人),*"rehber olan insandır; insan, büyük uyumda insancıllık ve bilgelik sahibi olan, güvenilir ve savaş sanatlarını bilendir"*[364] şeklindeki tanımıyla dikkat çeker. Buna göre kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluğun merkezinde yer alan insan (人), bilgeliğiyle (智) *"epistemolojik"*, rehberliğiyle (師) *"sosyo-politik"*, uyumculuğuyla (和) *"kozmolojik"* ve *"sosyolojik"* özellikler taşırken insancıllığı (仁) ve diğer erdemleriyle *"ahlak"* örneği olarak betimlenir. Evreni ve varlığı yaratan, mevcudiyetin başlangıcı olarak adlandırılan Dao (道) Erya'da; *"yol, gidişat, düzen ve davranış Dao'dur"* [365] tanımıyla; insanın (人) Dao'a (道) uygun seküler davranışı tasvirini taşıyan ve ahlakiliğe isnat edilen De (德) ise *"Dao'daki refah ve erdemin zirvesi De'dır, halk bunu*

[362]「穹，蒼蒼，天也。春為蒼天。夏為昊天。秋為旻天。冬為上天。天根，氐也。」(**Erya 爾雅**, 2015, 8/1, 2, 20)
[363]「地，謂之黝。天下地氣發。」(**Erya 爾雅**, 2015, 5/12; 8/17)
[364]「師，人也 。大平之人仁，丹穴之人智，大蒙之人信，空桐之人武。」(**Erya 爾雅**, 2015, 2/149; 9/23)
[365]「路，場，猷，行，道也。」(**Erya 爾雅**, 2015, 5/29)

asla unutmamalıdır"[366] ifadesiyle dikkat çeker. Bu bağlamda insanın (人) Dao'a (道) uygunluk ve Gök-Yer (天地) uyumunda De (德) prensibini yerine getirebilecek potansiyele sahip olduğu anlaşılır. Eski Çin toplumunda hem siyasal hem de sosyal düzenin yapısını şekillendiren ahlaki ölçütlerden Li (礼), Erya içinde *"yerine getirilen [uygulanan] doğru davranış kurallarıdır"*[367] tanımıyla; hiyerarşik sistemin omurgasını oluşturan Xiao (孝) ise; *"sıradüzen, davranış örgüsüdür"* [368] açıklamasıyla yer alır. Buradan hareketle, insancıllık (仁), doğruluk (義), doğru davranış kuralları (礼) ve sıradüzenin (孝) De (德) prensibi ölçütlerinde temel dayanak olarak açıklandığı sonucuna varılabilir.

İncelenen klasik metinlerde insanın (人) kozmos düzeni ve Gök-Yer (天地) uyumunun korunmasına bağlı olarak Dao'a (道) uygun davranışta De (德) prensibi gerekliliklerini yerine getirmesi beklenen ve bu açıdan çeşitli görev ve sorumlulukları yüklenen varlık olarak tanımlandığı anlaşılır. Kozmos düzeninin toplumdaki düzenle karşılıklı etkileşimine dayanan geleneksel görüşte insanın (人) *"kozmolojik"* ve "*sosyo-politik"* yönleri bir arada görülür. Yine insanın (人) bilgi sahibi olmasıyla *"epistemolojik"*, beşeri ilişkileriyle *"sosyolojik"* yönü gözlemlenir. Bununla birlikte, Dao'a (道) uygun seküler davranışın "ahlak" olarak açıklanan De'ya (德) atfedilmesi ve temelde De'nın (德) Gök'ün emrini (天命) temsil ederek kozmos düzeni ile toplum düzeni arasındaki koşutluğa

366 「道盛德至善，民之不能忘也。」(**Erya 爾雅**, 2015, 3/94)
367 「履，禮也。」(**Erya 爾雅**, 2015, 2/70)
368 「享，孝也。」(**Erya 爾雅**, 2015, 1/153)

bağlanması, insanın (人) tek başına *"kozmolojik", "sosyo-politik", "epistemolojik" ya da "sosyolojik"* yönlü olmadığı neticesine ulaştırır. Gelinen bu noktada ve Konfuçyüs'ün*"De var olmadan nasıl olur da insanlar böylesi muazzam bir uyuma uyum sağlar!"*[369] sözü ışığında, geleneksel Çin düşüncesinde çok yönlülükle tanımlanan insanın (人) *"ahlaki"* bir anlayışa temellendirildiği yargısına varılabilir.

Bu yargı, Gök-insan birlikteliği (天人合一) görüşünde insanın (人) semavi Gök'ün (天) emri (命) gereği dünyevi Yer (地) yaşamından sorumlu tutulması, edim ve eylemlerini Dao'a (道) uygun gerçekleştirmesi, beşeri ilişkilerini De'ya (德) göre düzenlemesi, siyasal ve sosyal düzeni Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu bir biçimde kurması gerekliliğinde oluşur. Klasik metinlerde "insan" tanımını karşılayan "人 *ren*" kavramının kullanım alanları ve yüklendiği anlamlar dikkate alındığında, öz benlikte gelişen iyiliğin (善) ve bilgeliğin (智) insancıllık (仁) temelinde yer alan doğruluk (義), doğru davranış kuralları (礼) ve davranışlardaki ölçülülüğü tavsif eden orta yol (中庸) ekseninde yapılanan *"ahlaki*" bir yetkinliğe dayandırıldığı görülmüştür. Aynı zamanda bu ahlaki yetkinliğin sıradüzen (孝) ve isimlerin tasnifi (正名) ilkeleri doğrultusunda politik sistem ve hiyerarşik nizamla bütünleştirildiği gözlemlenmiştir. Dahası, ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibini tam manasıyla uygulamayı başarabilen ideal insan (君子), uygulamayı başaramayan alçak insan (小人) olarak açıklanmış ve böylelikle Çin felsefesinde insana (人) dair birbirine zıt nitelikte iki örnek ortaya çıkmıştır.

[369] 「非至德，其孰能順民如此其大者乎！」(**孝经 Xiao Jing**, 2007, 13/1)

4. SONUÇ

Dünya tarihi boyunca felsefe başta olmak üzere antropoloji, biyoloji, psikoloji, sosyoloji ve teoloji gibi pek çok alanda ele alınan "insan" konusu bu çalışmada, Çin düşünce geleneği kapsamında incelenmiştir. Temel problem, klasik metinlerde insana yüklenen anlam çeşitliliğindeki kaynağın "ne" olduğuna dayandırılmış, bu bağlamda kozmolojik, sosyolojik, sosyo-politik ve epistemolojik nitelikler tartışılmış ve netice itibariyle insandaki bu çok yönlülüğün ahlaki bir söylem üzerinden açıklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Dao'a (道) uygunlukta *"kozmolojik"* (Yijing 易经 4/5); Gök (天) ile uyumlu Yer (地) yaşamında *"sosyolojik"* (Zhongyong 中庸, 22); siyasal ve toplumsal düzenin karşılıklı ilişkisinde *"sosyo-politik"* (Shujing 书经, 4/6:7); edim ve eylemlerin bilgelik yolunda hayata geçirilmesi gereğinde *"epistemolojik"* (Lunyü 论语, 1/1) niteliği gözlemlenen insanın aslında çok yönlülükle tanımlandığı anlaşılmıştır. (论语 Lunyü, 2/12) İnsana atfedilen ahlaki söylem ise, seküler davranışın Dao'a (道) uygunluğunda belirlenen De (德) prensibinde ortaya çıkmıştır. İnsandaki çok yönlülüğün De (德) aracılığıyla bilfiil *"ahlakilik"* ile bütünleşmesi Feng Youlan'ın şu anlatımıyla örneklenmiştir:

> İnsan, bir bütün olarak toplumun üstünde ve ötesinde evren olan o muazzam bütünlüğü fark edebildiği zaman yalnızca toplumun değil aynı zamanda evrenin de bir üyesi; sadece sosyal düzenin değil aynı zamanda Gök düzeninin de parçasıdır. O gerçekten de

ahlaki bir varlıktır, edim ve eylemleri de ahlaki davranıştır.

(Feng, 1966: 339)

Burada vurgulanan muazzam bütünlük, mevcudiyetin başlangıcı Dao'dan (道) insana (人) ve insandan (人) Dao'a (道) uzanan kozmogonik yapılanmadır. Gök (天), Yer (地) ve insan (人) üçlemesinde ideal düzen, devlet yönetimi ve toplum yaşamı, evrendeki işleyişin kaynağı Dao'a (道) dayanır. Bu çerçevede Çin düşüncesindeki etiksel yaklaşım, kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluğun yansımasıdır. İnsan (人), bu koşutluğun merkezine konumlanan, Gök'ün (天) bir parçası olarak kozmolojik; Yer'in (地) bir parçası olarak sosyolojik ve sosyo-politik algı taşıyan, Gök-Yer (天地) uyumunu temsil etmesinden ötürü de ahlaki davranışlara sahip olması gereken olarak açıklanır. Dolayısıyla insana atfedilen *"ahlaki"* söylemin spesifik bir tasnif olmadığı anlaşılmıştır.

Eski Çin toplumundaki egemenlik anlayışı, hükümdarın otoritesine dayalı hiyerarşik bir örgütlenmedir. Hükümdar, hanedan yönetiminin merkezinde yer alır ve idaresi altında sayısız beylik vardır. Bu feodal sistemin temsiliyeti, Gök (天) ile Yer (地) arasındaki uyumda Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıyan hükümdara aittir. Hükümdarın görevi Dao (道) temelinden Gök (天) yasalarına uygun bir Yer (地) düzeni kurmaktır. Hiyerarşide hükümdar ve yöneticilerden oluşan aristokrat sınıf Junzi'lardan (君子) oluşurken diğer toplumsal sınıf Xiaoren'la (小人) adlandırılmış; halk hükümdara ve hükümdar Gök'e (天) itaat etmekle yükümlü kılınmıştır. Ülkeye siyasal ve sosyal düzenin hâkim olduğu dönemde toplumun her kesimi Gök-Yer (天地) uyumunun gerektirdiği

normalara uymuş, merkezi otoritenin çöküşüyle kaos ve savaş ortamına dönüşen Doğu Zhou boyunca normlardan uzaklaşmıştır. Bu nedenle barış ve refaha yeniden ulaşma çabası, Çin'de ortaya çıkan düşünce ekollerindeki ortak amacı temsil etmiştir.

Geleneksel görüş, hükümdar ve yöneticilerin Gök'e (天) karşı taşıdığı sorumluluğa yoğunlaşır. Politik sistemde esas olan iktidarın gücü ve hanedanlığın devamlılığıdır; bu sebeple Gök'ün (天) iradesine itaat ön plandadadır. Bunun en nihai sonucu, hükümdarın doğru yönetim biçimiyle Gök (天) tarafından ödüllendirilmesi, yanlış yönetim biçimiyle Gök (天) tarafından cezalandırılmasıdır. (墨子 Mozi, 7/2:2;书经 Shujing, 1:3/19) Gök (天), halkı idare etmesi için Yer'de (地) hükümdar görevlendirmiştir ve bu Gök'ün emridir (天命). Devlet yönetiminde *"Gök'ün Oğlu, halkın ebeveyni gibidir; bu nedenle yeryüzünün hâkimidir"* (书经 Shujing, 4:6/7). Eğer halk, hükümdarın idaresini başarısız görürse Gök (天) de hükümdarın idaresini başarısız kabul eder; çünkü bu, Gök emrinin (天命) uygulanmadığı anlamına gelir. Bu açıdan Çin düşüncesindeki politik görüş, Gök'e (天) hizmet etmek olarak yorumlanabilmiştir.

Hükümdarın Gök'ün emrine (天命) uymasını gerektiren kural ve kaideler bütünü, Dao'a (道) uygun seküler davranış için belirlenen De (德) prensibiyle açıklanmıştır. İnsan doğasındaki ahlaki özü tasvif eden De (德), siyasal ve sosyal düzenin temeli olarak kabul edilmiş; devlet yönetimi, toplum yapısı ve beşeri ilişkilerde uygulanan normların çatısı sayılmıştır. Çinli düşünürler, ülkesini De (德) ile yöneten hükümdarın halkına örnek

olduğu (论语 Lunyü, 2/1), De'nın (德) nizamı sağladığı, kaosu ortadan kaldırdığı (书经 Shujing 3:7/8) ve doğru yönetimdeki asıl standart olduğuna ilişkin fikirler sunmuştur. (书经 Shujing, 1:3/6) Bu bağlamda De (德) prensibinin gerekliliklerini yerine getirerek Gök'ün emrine (天命) uyan hükümdar örneği ideal insan (君子); yerine getirmeyen ve Gök'ün emrinden uzaklaşan alçak insan (小人) olarak açıklanmıştır. Nitekim kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluğun korunması ve bozulmasından birincil derecede sorumlu tutulan kişi hükümdar olmuştur. (Yijing 易经, 7/7, 23/7; 书经 Shujing, 4:32/4)

Çin hükümdarının davranışına odaklanan anlayış, feodal bağlarla birbirine bağlanan mutlak otoritenin yansımasıdır. Eski Çin'deki siyasi görüş, *"yeryüzünün temeli devlet, devletin temeli aile, ailenin temeli ise insandır"* kaynaklıdır. (孟子 Mengzi, 7/5) Bu bakış açısı, kişinin kendisinden başlayarak çevresine yayılan normatif eğilimleri işaret etmiştir. Dolayısıyla Gök-Yer (天地) uyumunun temsili insanın (人) edim ve eylemleri, kişisel gelişime sabitlenen bir nitelemeden öte toplumsal organizasyona endekslenen bir boyuttadır. Bu doğrultuda toplumun her kesimi, sahip olduğu statü ve üstlendiği göreve uygun şekilde davranışlarını düzenlemekle yükümlüdür. Siyasal ve sosyal hiyerarşide bu yükümlülük, *"hükümdar hükümdarlığını, memur memurluğunu, baba babalığını, evlat evlatlığını bilmelidir"* açıklamasıyla verilmiştir. (论语 Lunyü, 12/11) Çinli düşünürler, ideal davranış örgüsünü hükümdarın edim ve eylemleri üzerinden anlatmış, Gök-Yer (天地) uyumunu hükümdar ile tebaa arasındaki mertebeler silsilesini baz alarak örneklendirmiştir. Öte taraftan, Dao'a (道) uygun davranışta şart koşulan De (德) kazanımındaki etiksel

perspektif, Çinli düşünürlerce farklı argümanlarla desteklenmiş; böylece insanın (人) tanım ve tasvirinde ekoller arasında anlamsal çeşitlilik dikkati çekmiştir.

Dao ekolündeki metafizik düşünceye göre evrendeki tüm varlıklar Dao'dan (道) çıkar ve Dao'a (道) geri döner. Bu, Laozi'nın varoluşsal süreci teorileştirdiği Dao'a dönüş (回歸道) idealidir. Bu süreçteki işleyiş Laozi tarafından edimsiz eylem (无为) ile açıklanmıştır. (Dao De Jing 道德经, 3) Ölçülü, sade ve doğal bir yaşam formunu tanılayan bu yöntemde devlet idaresi, Dao'ın (道) doğal kendiliğindenliğine zarar veren herşeyi ortadan kaldıran bir yapıda olmalıdır. Laozi'ya göre aşırı arzu ve bilgi, bencilik (私) ve kibir (驕) gibi güdüleri harekete geçirerek varlığın doğasındaki De'yı (德) bozar ve kozmik düzensizliğe yol açar. Bu nedenle insan, öz benliğindeki De'yı (德) kaybetmemek için arzusuz (无欲) ve bilgisiz (无知) kalarak doğal döngünün seyrini edimsiz eylemle (无为) takip etmelidir. Bu çerçevede, Dao ekolündeki insan (人) tanımının ontolojik temele yakın duran *"kozmolojik"* bir nitelik taşıdığı görülmüştür.

Ru ekolündeki bilgelik öğretisiyle toplumsal organizasyonun büyük birlik (大同) fikri etrafında birleştiği yargısına ulaşılmıştır. (Liji 礼记, 9/1) Konfuçyüs kanadında devlet yönetimi ve sosyal nizam, insancıllık (仁) temelinden gelişen bir dizi ahlaki ölçüte bağlanmış ve beşeri ilişkilerin tanzimi ön plana çıkarılmıştır. Bilgelik (智) mertebesi, hükümdar ve yöneticilerin yetkinliğinde gerekli kılınmış, doğruluk (義) ve doğru davranış

kuralları (礼) toplumsal normları; orta yol (中庸) ölçülü davranışları; sıradüzen (孝) ve isimlerin tasnifi (正名) ise hiyerarşik sistemin statüsel uzantıları olarak göze çarpmıştır. Ru ekolünde, bilgisiyle (知) *"epistemolojik"*, beşeri münasebetleriyle *"sosyolojik"*, siyasi yapılanmadaki rolüyle *"sosyo-politik"* yönü gözlenen insanın insancıllıkla (仁) birlikte kazanması gerekli kılınan normatif eğilimleri neticesinde *"ahlaki"* niteliği gözlemlenmiştir.

Mo ekolü, saldırganlığa karşı (非攻) tutumu ve evrendeki her şeyi eşit derecede kucaklayan tarafsız sevgi (兼爱) ilkesiyle hümanist bir profil çizer. Mozi, ülke yönetimi ve sosyal yaşamın karşılıklı sevgi (相爱), karşılıklı fayda (相利) ekseninde düzenlenmesi gerektiğini savunur. (Mozi 墨子, 4/1:5) Buna göre tutum ve davranışlar aşırılıktan uzak (儉節) olmalı ve ahlaki gelişim, insanın kendini erdemlilik yönünden terbiye etmesi olarak tasvif edilen özdüşünümle (修身) sağlanmalıdır. Bu kapsamda Mo ekolündeki insan tanımının *"sosyolojik"* ve *"ahlaki"* niteliklerle harmanlandığı neticesine varılmıştır.

Fa ekolündeki yasa (法) anlayışı, hükümdarlık makamının ayrıcalığı ve ülkedeki egemenliğin üstünlüğüne odaklıdır. Hanfeizi, doğuştan kötü olan insan doğasındaki (人性恶) bencil (私) eğilimlerin yasa (法) uygulanmasıyla değişerek iyiye (善) dönüşeceğini savunur. Bu bağlamda ülkedeki kaos ve savaşın kaynağı bencillik (私), düzen ve barışın kaynağı yasalar (法) olarak anlatılmıştır. (Han Feizi 韩非子, 45/4; 47/5) Yasaların uygulanma şekli, hükümdardan halka dek her kesime eşit ve adil olan bir yönteme

dayandırılmış, “iyi” ve “doğru” olan ile “kötü” ve “yanlış” olan arasındaki ayrımın kesin çizgilerle yapılabilmesi için ödül-ceza (赏罚) prensibi ön planda tutulmuştur. Böylece sert yasalar ve katı kurallarla siyasal otoritenin iradesini her şeyin üstünde tutan Fa ekolünde insanın (人) *“sosyo-politik”* nitelik taşıdığı savına yaklaşılmıştır.

Ekollerdeki yerleşik görüş, devlet idaresinin başında bulunan kişinin belirlenen ideolojik özellikleri layıkıyla yerine getiren bir hükümdar olmasıdır. Bu uzlaşı, ülke yönetiminden sorumlu olması gereken liderin bilgelik vasfını taşıması argümanıyla örtüşür. Ancak bilge hükümdarın yönetim şekli ve davranış örgüsünde ortaya konan yöntemler farklıdır. Dao ekolünde beşeri huzur ve refahın kaynağı, doğaya dönük yaşam; Ru ekolünde doğa ve toplumu kaynaştıran sosyal sorumluluklardır. Bu doğrultuda Laozi’ya göre hükümdarın görevi, ülkeyi edimsiz eylemle (无为) yönetmektir; çünkü idari bir mekanizma Dao’ın (道) değişmez De’sını (德) yok eder. Konfuçyüs’e göre insancıllık (仁) başta olmak üzere De (德) kazanımı için belirlenen tüm ahlaki ölçütler hükümdar tarafından eksiksiz şekilde uygulanmalıdır; çünkü bu Gök’ün emridir (天命). Siyasal yapılanma konusunda Dao ekolü, devletin önceden yapılan her şeyi ortadan kaldırmak için var olduğu; Ru ekolü, devletin ahlaki bir kurum olması gerektiği için var olduğu; Mo ekolü, devletin halka fayda sağlaması için var olduğu ve Fa ekolü devletin yeryüzündeki her şeyin temeli olduğu için var olduğu aforizması yaratır. Bu fikir ayrılığı, Gök (天) Yer (地) ve insandan (人) oluşan evrendeki üçlemeye (三界) Çinli düşünürler tarafından yüklenen etimolojik farklılıklardır.

Laozi'daki siyaset teorisi, bilge bir hükümdarın yasa, yasaklama ve sınırlamaları yürürlükten kaldıran, toplumsal kurallardan bağımsız olarak hareket eden sadeliğine dayanır (道德经 Dao De Jing, 27) Bu yönüyle sert yasaları ve katı kuralları esas alan Hanfeizi'daki politik görüşle zıtlaşır. Öte yandan Hanfeizi'daki yasa (法) temelli ödül-ceza (赏罚) dengesinin eşitlik ilkesiyle her kesime uygulanma metodu, Ru ekolündeki sınıfsal farklılığın gözetilmemesi fikriyle özdeşleşir. Ancak, toplumsal normlarda doğru davranış kurallayla birlikte törensel usul ve esasları da kapsayan Li'nin (礼) Ru ekolünde siyasal ve sosyal düzenin gereği sayıldığı, Fa ekolünde ise yasalardan (法) sonra yer aldığı görülmüştür. (论语 Lunyü, 8/2; 韩非子 Han Feizi, 47/5) Benzer şekilde Mo ekolü, Li (礼) kapsamında düzenlenen törenlerin gereksiz zaman ve masrafa yol açtığını savunarak Ru ekolündeki merasimlere karşı çıkar. (墨子 Mozi, 9:4/1)

Ekoller arası fikir ayrılığının bir diğer örneğine insancıllık (仁) ile tarafsız sevgi (兼爱) yaklaşımda rastlanılmıştır. Konfuçyüs, De (德) kazanımını insancıllık (仁) temelinden ilerlediğini vurgularken Mozi, insancıllığı tarafsız sevginin (兼爱) uygulanma yöntemlerinden biri olarak kabul eder. Mozi'daki sevgi anlayışı her şeyi eşit derecede kucaklayan bir yapıda olduğu için Konfuçyüs'ün kademeli olarak çevreye yayılan insancıllık (仁) fikrini ayrımcılığa neden olduğu için eleştirir. (论语 Lunyü, 13/18; 墨子 Mozi, 1:4/3) Mozi'ya göre siyasi yaptırımlar, tarafsız sevginin (兼爱) uygulanması içindir; çünkü mühim olan hanedan ve halk arasındaki karşılıklı faydadır. (相利) Konfuçyüs'ün insancıllığı (仁) ise, hiyerarşik bütünlükte bizatihi sadakat (忠) ve affediciliğin (恕) korunması içindir. Bu açıdan insancıllığın (仁) içsel olarak insan doğasında tabii yolla

geliştiği yargısı idealist görüşe; tarafsız sevginin (兼爱) dışsal müdahaleyle faydacılık ekseninde insan edimine dayandırılması pragmatik etiğe yakın durmuştur.

Bununla birlikte etiksel yaklaşımın aynı ekol içinde değişken argümanları göze çarpmıştır. Mengzi'da insan doğasının doğuştan iyi olduğu (人性善) görüşü ile Xunzi'daki insan doğasının doğuştan kötü olduğu (人性恶) savı, ahlakın kökenine ilişkin iki farklı teorinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aslında iki düşünür, iyiliğin (善) kazanılması için içgüdüsel arzuların (欲) sınırlandırılmasında uzlaşır. (孟子 Mengzi, 14/81; 荀子 Xunzi, 23/10) Bu noktada tartışılan mevzu, hangi yöntemin daha verimli olduğudur. Mengzi, doğuştan gelen dört ahlaki kaynağın (四端) esası olarak insancıllığı (仁) merkeze alırken Xunzi doğuştan gelen bencil (私) güdülerden uzaklaşmada Li kurallarını (礼) ön planda tutmuştur. (孟子 Mengzi, 3/6; 荀子 Xunzi, 23/1) İyiye (善) ulaşma, Mengzi'ya göre insan doğasının (人性) içgüdüsel bir dürtüsü olduğu için kişisel gelişim yeterliyken Xunzi'ya göre insanın kendi çabasıyla kazanılan bir başarı olduğu için kişisel değişim gereklidir. Bu açıdan Mengzi'daki idealist bakış açısının Xunzi'nın realist görüşüyle çatıştığı tespit edilmiştir.

Dolayısıyla geleneksel düşüncede insanın (人) tanım ve tasviri, ahlaki eğilimlerin kazanılma şekli ve davranışlara aktarılma metodu üzerinden farklılaşmıştır. Bu doğrultuda klasik metinlerdeki bilişsel ve davranışsal gelişime yönelik açıklamalar, yöntemsel farklılığa örnek teşkil etmiştir. Eserlerdeki ortak vurgu Dao (道), Gök-Yer (天地) uyumu

ve insan (人) arasındaki ilişkiye odaklanan Gök-insan birlikteliği (天人合一) anlatımlarıdır. İdeal davranış örgüsü, kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutlukta insanın uyumcu özelliğine dayandırılmış ve De (德) kazanımında eksiksiz olarak yerine getirilmesi gereken bazı ölçütlere bağlanmıştır. Ancak belirlenen ölçütlerin normatif eğilimlerde farklı dogmatik öğelere tekabül etmesi, insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğini ortaya çıkarmıştır.

Çin düşünce geleneğinde bir kimsenin ulaşabileceği en üst mertebenin bilge insan (聖人) kabulü, seküler davranışta bilgi edinme (知), öğrenme ve (学) bilgeliğe (智) verilen önemle insanın "epistemolojik" niteliğini işaret etmiştir. (论语 Lunyü, 19/12) Öğrenmenin (学) amacı, siyasal ve sosyal nizamın sağlanması olarak açıklanmış, bilgi (知) var olmadan doğru davranış kurallarının (礼) öğrenilmediği, bilgi (知) aracılığıyla düzenlenecek edim ve eylemlerin insancıllık (仁) ve doğrulukla (義) tamamlanması gerektiğine dayalı anlatımlara rastlanılmıştır. (论语 Lunyü, 4/1,2; 孟子 Mengzi, 11/11) İdeal davranıştaki ölçülülük orta yol (中庸) ilkesiyle ilişkilendirilmiş ve bu doğrultuda beşeri ilişkileri düzenleyen normlar, insanın "sosyolojik" niteliğini göstermiştir. (论语 Lunyü, 6/29; 中庸 Zhongyong, 9) Hiyerarşik toplum yapısında sıradüzen (孝) ve mevkiye yaraşır edimler içinde olmayı ön gören isimlerin tasnifine (正名) kati suretle uyulması fikri ise, insandaki "sosyo-politik" niteliğe örnek oluşturmuştur. (论语 Lunyü, 2/20, 6/25; 孝经 Xiaojing, 13/1)

Öte yandan tüm bu ölçütlerin kozmos düzeniyle toplum düzeni arasındaki koşutlukta ve Gök-Yer (天地) uyumuna uygunlukta yerine getirilmesi gerekenler olarak açıklanması, insanın "kozmolojik" niteliğini vurgulamıştır. (论语 Lunyü, 1/2; 6/23; 6/30) Bununla birlikte insancıllık (仁), belirlenen diğer ölçütlerde ön koşul olarak benimsenmiş, ahlaksal ve güdüsel açıdan tüm normların kökeni şeklinde anlatılmıştır. (Lunyü 论语, 3/3, 12/2, 17/6, 17/8) Bunun anlamı, insancıllık (仁) olmadan diğer ölçütlerin Dao'a (道) uygunluktaki De (德) kazanımına yetmeyeceğidir. Bu yargı, insancıllığın (仁) seküler davranıştaki içselliği, doğruluk (義) ve doğru davranış kurallarının (礼) ise dışsallığı tasvir ettiği şeklinde yorumlanabilmiştir. İnsancıllıkla birlikte dışarıya aktarılan davranışların bilgi (知) eşliğinde, orta yolla (中庸) olması gereken ölçüyü aşmadan, toplumsal hiyerarşideki sıradüzene (孝) uygun ve bulunulan mevkiye yaraşır biçimde (正名) gerçekleşmesi gerektiği anlaşılmıştır. (Lunyü 论语, 1/6; 4/11; 6/29) Bu çerçevede insana (人) yüklenen anlam çeşitliliğindeki "ahlaki" nitelik açığa çıkmıştır.

Klasik metinlerde dikkati çeken bir başka yargı, De (德) prensibine bağlanan tüm ölçütlerin Dao'a (道) uygunluk yolunda ideal insanla (君子) özdeş, alçak insandan (小人) ayrı tutulmasıdır. Bu bağlamda, ideal insanların (君子) eylemlerini insancıllıkla (仁) gerçekleştirirken alçakların (小人) gerçekleştirmediği (Lunyü 论语,14/6); ideal insanın (君子) doğruluğu (義) önemserken alçak insanın (小人) göz ardı etmesi (Lunyü 论语, 17/23); ideal insan (君子) davranışının olması gerektiği ölçüyü (中庸) korurken alçak insan (小人) davranışının aşırıya kaçması (Zhongyong 中庸, 2); adam gibi adamın (君子) doğru

davranış kurallarına (礼) her zaman uyarken alçakların (小人) asla uymadığı (Liji 礼记, 27/1) ve ideal insanın (君子) sıradüzene (孝) uygun toplumsal uyumu korurken alçak insanın (小人) bu uyumu korumadığını (Xiaojing 孝经, 13/1) vurgulayan pek çok açıklamaya rastlanmıştır.

İnsancıllık (仁), metinler kapsamında politik yapının omurgası gibi açıklanmış; bu bağlamda hükümdarın halkını insancıllıkla (仁) yönetmesi gerektiği görüşü dikkat çekmiştir. (Mengzi 孟子, 2/19; 商書 Shangshu, 2/2) Doğruluk (義) ölçütü, ideal insan davranışının bir standart olarak doğru olanı izlemesi ve yanlış olandan uzak durması anlamına gelebilmiş, bu açıdan doğru ve dürüst olan ideal insanları (君子) menfaat odaklı alçak insanlardan (小人) ayıran bir norm olarak benimsenmiştir. (Lunyü 论语, 4/10,16) Doğru davranış kuralları (礼), toplumsal uyumda insanın ideal edimini belirleyen normlar bütünü olarak görülmüş; bu normların önderliğinde sağlanan siyasal ve sosyal düzenle ülkenin yeniden huzur ve barış ortamına kavuşacağı anlaşılmıştır. (Lunyü 论语, 1/12, 3/19, 8/2; 12/1; Liji 礼记, 26/3)[370]

[370] Klasikler ışığında, doğru davranış kurallarının (礼) bir saygı ifadesi olarak devlet yönetiminden aile yaşamına kadar her alanda uygulanması gerektiği yargısına ulaşılmıştır. (Liji 礼记, 4/18; Zhouli 周礼, 2/73) Çin düşünce geleneğindeki ideal toplum fikri, ideal insan (君子) vasfını taşıyabilen aristokrat sınıfın doğru davranış kurallarına (礼) mütemadiyen uyduğu ve böylelikle toplum düzeninin evrendeki düzenle karşılıklı uyumunu koruduğu Doğu Zhou öncesine aittir. Bu kurallar, Doğu Zhou öncesindeki toplumsal düzenin kaynağı olarak kabul edilmiş; fakat Doğu Zhou dönemine gelindiğinde bu kurallara uyulmadığı için ülke kaosa sürüklenmiştir. Haliyle, Çin düşüncesinin doğduğu o yıllarda ülkedeki kaosun sebebi yalnızca hükümdarın yanlış yönetimiyle meydana gelen iç karışıklık ve savaşlar değil; aynı zamanda hiyerarşik sistemde sıradüzenle (孝) sağlanan doğru davranış kurallarına (礼) uyulmamasıdır. Bu bağlamda, Konfuçyüs öğretisinde doğru davranış kuralları (礼), Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu bir toplum düzeni için beşeri ilişkilerin hiyerarşik sisteme uygunluğunda belirlenen sıradüzenle (孝) birlikte yol alan sosyo-politik bir yaklaşım olarak göze çarpmıştır. (Mengzi 孟子,14/58; Xiaojing 孝经, 8/1)

Bunun yanı sıra insancıllığın (仁) siyasal ve sosyal düzlemdeki ahlaki algının temeli olarak vurgulandığı dikkati çekmiştir. [371] İnsancıllıkla (仁) beraber, doğruluk (義) ve doğru davranış kurallarının (礼) ülkedeki politik sistemin temeli olduğuna uzanan yargılar, siyasi yapılanmanın ahlaki bir yönetimle kurulması gerektiğini doğrulamıştır.[372] (Zhouli 周礼, 3/125; Yili 儀礼, 8/35) Doğru davranış kuralları (礼) olmadan insancıllık (仁) ve doğruluk (義) gibi ölçütlerin hiçbir zaman yerine getirilemeyeceğini ve sıradüzene (孝) uyulmadan toplumsal uyumun asla gerçekleşemeyeceğini anlatan söylemler, belirlenen ölçütlerin bir arada ve eksiksiz şekilde yerine getirilmesinin gereğini vurgulamıştır. (Lunyü 论语, 14/41; 16/2; Liji 礼记, 1/8; Xiaojing 孝经 13/1; 14/1) Bu yargıya, hükümdarın ahlakiliğe atfedilen De (德) temelli politik sistemle evrendeki düzene uygunluğu sağlaması ve halkın ahlaki ölçütlerle idare etmesi ve beşeri yaşamını Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu hale getirmesi açıklamalarından ulaşılmıştır. (Lunyü 论语, 1/5; Mengzi 孟子, 8/42; 礼记 Liji, 26/3; Chunqiu Zuozhuan 春秋左傳, 8/13)

[371] Bir ahlaki değer ifadesi olarak, her yönüyle *'adam gibi adam'* tanısındaki ideal insana (君子) atfedilen insancıllığın (仁) insanın kendisine olduğu kadar başkalarına da faydalı olmayı ön görmesi, insanları sevmeyi nitelemesi ve bu yönüyle beşeri ilişkileri düzenleyen asıl faktör olarak kabul edilmesi, Dao'a (道) uygun ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu seküler davranışın ön koşulu olarak benimsendiği neticesine ulaştırmıştır. (Chan, 1963a:16; Lai, 2008: 22; Hansen, 1992: 169) Buna göre Gök'ün Oğlu (天子) vasfıyla hükümdarın kozmos ile toplum düzeninin karşılıklı korunmasında insancıllığı (仁) temel alan bir yönetim anlayışıyla siyasal ve sosyal yaşamı düzenlemesi gerektiği öğrenilmiştir. (Lunyü 论语, 6/22; 8/2)

[372] Dao De Jing'de geçen, *"Bu nedenledir ki Dao kaybolursa De ihtiyacı ortaya çıkar, De kaybolursa insancıllık ihtiyacı ortaya çıkar; insancıllık kaybolursa doğruluk; doğruluk kaybolursa doğru davranış kuralları ihtiyacı doğar"* açıklamasıyla Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu olması beklenen toplumsal düzende Dao'dan (道) ve Dao'a (道) uygunluğun tasviri De'dan (德) uzaklaşıldığı zaman tüm ahlaki ölçütlerin yok olacağı anlaşılmıştır. (故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。Dao De Jing, 38) Dolayısıyla klasiklerde, kozmos düzenine uygun bir toplum düzeni kurulmasında insancıllık (仁), doğruluk (義), doğru davranış kuralları (礼) ve belirlenen diğer tüm ölçütlerin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesinin gerekliliği anlatılmıştır. Bu gerekliliğin toplumun her kesimine ulaşabilmesi görevi ise, Gök'ten (天) yetki alarak Yer (地) yönetiminden sorumlu olan ve halka örnek olması beklenen hükümdara verilmiş; bu nedenden ötürü ideal insan (君子) vasfını taşımakla öncelikle hükümdar zorunlu tutulmuştur.

Klasik metinlerde, hükümdar başta olmak üzere toplumdaki herkesin Dao'a (道) uygun ve Gök-Yer (天地) uyumuyla uyumlu bir toplum düzeni kurulmasında De (德) ölçütlerini yerine getirebilmekle görevlendirildiği; bu görevi yerine getirenin ideal insan (君子) yerine getiremeyenin ise alçak insan (小人) ile ilişkilendirildiği anlaşılmıştır. (Lunyü, 4/11, 14/16, 17/23) Bu bağlamda, ideal insanın (君子) ülkedeki düzeni sağladığı; alçak insanın (小人) ülkeyi kaosa sürüklediğine yönelik açıklamalar dikkati çekmiş, seküler davranış şekli Gök'ün (天) Yer (地) üzerindeki iradesi üzerinden açıklanmıştır. (易经 Yijing, 2/7; 9/53; Shangshu 商書, 7/8; Shijing 诗经, 198/2)

Ülkenin kaos ve savaş ortamından huzur ve barış ortamına "nasıl" kavuşacağı meselesi, Çinli düşünürlerin ekseriyetle görüş bildirdiği konuların başında gelmesinden dolayı ideal insan edimi, hükümdarın davranış örgüsüne şartlandırılmıştır. Lunyü'de geçen *"Gök'ün emrini bilmeden ideal insan olmak imkânsızdır"* (Lunyü 论语, 20/3) söylemi, ülke yönetiminden sorumlu hükümdarın ideal insan (君子) vasfını taşıyabilmesi için Gök'ün emrine (天命) uyma zorunluluğunu göstermiştir. Mengzi, başta insancıllık (仁) olmak üzere tüm ölçütlerin toplumun her kesiminde uygulanmasıyla Gök'ün emrine (天命) uygunluğun tamamlanacağını anlatmıştır. (孟子 Mengzi, 2006, 14/70) Benzer şekilde, hükümdarın Gök'ün Oğlu (天子) vasfını taşıdığı sürece siyasal ve sosyal düzeni De'ya (德) göre sağlaması, halkına örnek olması, böylece huzur ve barış ortamını korumasına ilişkin açıklamalar göze çarpmıştır. (Lunyü 论语, 2/1; 12/9; Daxue 大学, 11-15)

Metinlerde ideal insan (君子) modeli, Gök'ün (天) kendisine bahşettiği De'yı (德) davranışa dönüştürebilen ve ülkesini erdemle yönetebilen kişi olarak betimlenmiştir. (Lunyü, 2/1; Liji 礼记, 19/10) Bu tasvir, *"insan doğası iyidir* (人性善)*"* kuramını destekleyen Mengzi'nın Gök (天) tarafından bahşedilen ahlaki eğilimlerin insanda (人) doğuştan var olduğu ve bu eğilimlerin izinden giderek Dao'a (道) uygunluğun başarıldığı anlatımında gözlemlenmiştir. (Mengzi 孟子, 13/21, 11/2; Zhongyong 中庸,1) Mengzi'ya göre, De (德) ile ilişkilendirilen ahlaki eğilimler beşeri asaleti (人爵) değil; göksel asaleti (天爵) temsil eder. Bu nedenle Gök'ün Oğlu (天子) vasfına yaraşır şekilde devletin başında ahlaki bir lider olmalıdır.[373] Belgeler Klasiğinde rastlanan *"yalnızca Gök, De'yı kutsayabilir; yalnızca De, Gök'e temas edebilir"*[374] açıklaması, ahlakiliğe isnat edilen De (德) ile Gök (天) bağdaştırmasına örnek oluşturmuş; bu yolla De'nın (德) kaynağını Gök'ten (天) aldığı yargısına varılmıştır. (Lunyü 论语, 7/24; Shujing 书经, 4/29:3)

Bu yargıya bağlı olarak insan (人) tanımının doğa ve doğaüstü alanı kaynaştıran bir perspektifle yapıldığı gözlemlenmiştir. Zira evrenin üç menşe alanı (三界) olarak açıklanan Gök-Yer-insan (天地人) üçlemesinde insan (人), Gök düzeni (天道) ile Yer düzeni (地道) arasındaki bağlayıcıdır ve bu bağlayıcılık Gök-insan birlikteliği (天人合一) görüşüne

[373] Çin tarihinde hükümdar ile ilişkilendirilen yönetim şekli iki farklı niteliğe sahiptir. Bilge hükümdar wang (王) ile askeri hükümdar ba (霸). Mengzi, *"insancıllık rolüne bürünüp güç kullanan kimse ba'dır, insancıllık göstererek De'yı uygulayan ise wang'dır"* sözüyle bu ayrımı yapar. 「以力假仁者霸，以德行仁者王。」 (**孟子 Mengzi**, 2006, Gong Sun Chou I/3) Buna göre bilge hükümdarın idaresi ahlaki, askeri hükümdarın idaresi ise fizikidir. Halkın huzuru ve refahı için ahlaki bir eğitim ve öğretim metodu geliştirme wang'a (王), güç ve baskı aracılığıyla ülkeyi yönetme ise ba'a (霸) yorulur. Birbirlerinden bütünüyle farklı olan bu iki hükümdar örneğinin Mengzi ile başlayan ayrımı, sonraki hanedanlık süreçlerinde de devam etmiştir. (Feng, 1966: 74)

[374]「惟天祐于一德; 惟德動天。」 (**Shujing 书经**, 1991, Shangshu, 8/1; Yushu, 3/20)

dayanır. (Zhongyong 中庸, 22-23) Buna binayen Çin felsefesindeki etiksel yaklaşımın yalnızca insandaki içsel eğilimleri değil; evrenle özdeşleşen dışsal değerleri kapsadığı anlaşılmıştır. (Dao De Jing 道德经, 25; Mozi 墨子, 7/2:3; Lunyü 7/6; Zhongyong 中庸; 23)

Bu açıdan geleneksel düşüncenin dünyevi ve dünyevi ötesini bir arada işleyen dogmatik öğelerle harmanlı yapısı görülmüştür. Çinli düşünürler, kozmolojik düzenden sosyolojik düzene uzanan anlayışı devlet yönetimiyle bağdaştıran fikirler sunmuş, Gök (天) ve Yer (地) arasında süregelen bütünlüğün toplumsal organizasyona etkisini anlatmıştır. Dolayısıyla ülkeyi yöneten hükümdara atfedilen konum, Yer'deki (地) sosyo-politik yapılanmanın Gök'teki (天) kozmogonik yapılanmayla uyumluluğuna dayandırılmış, karşılıklı uyumun korunması öz benlikteki ahlakiliğe isnat edilen De'nın (德) yerine getirilmesine bağlanmıştır. Lunyü'de geçen *"De olmadan halk nasıl olur da övgüye layık olabilir"*[375] ve Büyük Bilgi'de yer alan *"Gök'ün oğlundan halka dek herkes için ahlaki gelişim temel tözdür"*[376] açıklamaları bu sava yaklaştırmıştır. De'nın (德) Dao'a (道) uygun seküler davranışı temsil etmesi ise, insanın dünyevi eylemlerini Dao'a (道) göre düzenlemesi gerektiği (Lunyü 论语, 8/13); ideal insanın Dao'a (道) uygun hareket etmesi gerektiği (Lunyü 论语, 4/8; Zhongyong 中庸,10); ülkenin Dao'a (道) göre yönetilmesi gerektiği (Lunyü 论语, 2/3; 15/7) ve erdemli insanın Dao'ın (道) izinden gitmesi gerektiği (Mengzi 孟子, 6/6; 8/42) gibi anlatımlarla doğrulanmıştır. Bununla birlikte, Gök-Yer (天地) uyumu korunmadığında evrendeki her şeyin alt üst olacağı (Yijing 易经, 54/1); evrendeki

[375]「民無德而稱焉。」(**论语 Lunyü**, 1999, Ji Shi/12)
[376]「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」(**Daxue 大学**, 2015, 2)

düzenin korunması için Gök'ün (天) insanın (人) öz benliğine doğuştan verdiği ahlaki eğilimleri eyleme dönüştürmesi gerektiği (Mengzi 孟子, 9/16); çünkü insanın (人), Gök-Yer (天地) uyumundaki ahlaki vasfı taşıdığına ilişkin açıklamalar (Liji 礼记, 6/20), insanın (人) semantik tanımındaki "epistemolojik", "sosyolojik", "sosyo-politik" ve "kozmolojik" sınıflandırmaların aslında "ahlaki" bir anlayış taşıdığı savına kanıt oluşturmuştur.[377]

Bu çerçevede etiksel yaklaşımın içeriği, dünyevi ötesini idrak eden bir bilgelik ile dünyevi alanı tecrübe eden bir yetkinlik sentezi olarak görülmüştür. Bu sentezin arka planında insanın (人) edim ve eylemleriyle Gök'e (天) karşı sorumlu olması dünyevi ötesi; Yer'e (地) karşı sorumlu olması ise dünyevi yönünü çağrıştırmıştır. Böylece doğa ile doğaüstü alanın kaynaşmasında insana (人) isnat edilen ideal davranış örgüsü, Gök (天) kaynaklı bir ahlakiliğe tekabül etmiştir. Bu ahlakilik, Dao'a (道) uygunluk olan De'nın (德) kaynağını Gök'ten (天) almasıyla insanın (人) Gök'ün yolunu (天道) izlemesi ve Gök'ün emrine (天命) uymakla Yer'deki (地) yaşamını idame ettirmesini ön görmüş ve insan (人), evrendeki düzenli işleyişin korunması adına yapması gereken her şeyi mütemadiyen yerine getirme görevine tabii tutulmuştur. De (德), bu görevdeki öğretisel ve yönetsel metot olarak yorumlanabilmiş, De'ya (德) isnat edilen ahlaki ölçütlerin bilişsel ve davranışsal gelişimi

[377] Klasik metinler kapsamında erdemli davranışa sahip kimseler, insancıl insan (仁人), büyük insan (大人), bilge insan (圣人) ve iyi insan (善人) gibi vasıflandırmalarla da açıklanmış; böylece insan (人) tasvirlerinin ahlakiliğe isnat edilen De (德) prensibine dayandırıldığı analiz edilmiştir. De'nın (德) insanla (人) bütünleştirilmesi, Dao'a (道) uygunlukla "kozmolojik"; toplumsal yaşamdaki uyumla "sosyolojik"; siyasal sistemle özdeşleşmeyle "sosyo-politik", bilgi edinme ve öğrenme yoluyla davranışlara yön vermeyle "epistemolojik" bir temellendirmeyi açığa çıkarmıştır. İnsandaki bu çok yönlülüğün aslında kozmogonik yapılanmayla ilişkilendirilen ahlaki bir öze dayandırılması, devlet yönetiminden toplum yaşamına uzanan eksende seküler davranışın erdemlilikle ilişkilendirilmesi görüşünde ortaya çıkmıştır. (Lunyü 论语, 13/29, 15/9; Mengzi 孟子 11/15; Yijing 易经 1/11, 23, 24; Shijing 诗经, 198/4, 257/10; Liji 礼记, 20/16)

sağlamadaki normatif eğilimleri temsil ettiği anlaşılmıştır. Buna göre, Çin felsefesinde açıklanan "ahlaki" boyutun kozmos düzeniyle toplum düzeni arasında kurulan koşutluk gereği kişinin menfaatini değil evrenin menfaatini amaçladığı çözümlenmiştir. Zira çalışma kapsamında aranan *"insan nasıl davranmalıdır?"* sorusuna *"Dao'a uygun davranmalıdır"* yanıtının verildiği saptanmıştır. (Lunyü 论语, 7/6; Yijing 易经, 1/23; Shujing 书经 1/3:13; Shijing 诗经, 172/3; Zhouli 周礼, 4/97; Xiaojing 孝经, 1/1)

Sonuç olarak geleneksel düşünce, Gök-Yer (天地) ilişkisinde bağlayıcı, beşeri ilişkilerde uyumcu, toplumsal organizasyonda bilgeliğe yaraşır insan ediminin etiksel niteliğini anlatmıştır. Böylece insan (人) tanımının "ahlaki" bir temelden ilerleyen bilişsel ve davranışsal gelişimi ön gördüğü, bu yönüyle Batı dünyasındaki ahlaki algıyla örtüştüğü tespit edilmiştir. Fakat Çin'de ahlakiliğin referansı, Batı'nın ehl-i kitap geleneğindeki mutlak gerçeklik perspektifinde değildir. Batı'da doğa ile ahlak arasında kurulan dogmatik ilişkideki ölçüt, bütünüyle insan doğası eğilimlerine odaklıyken Çin'de insan doğası eğilimlerinin kozmolojik normlara uygunluğuna dayalıdır. Çünkü Çinli düşünürlerin "ahlak" olarak açıkladığı, evrene ve varlığa kaynaklık eden, mevcudiyetin başlangıcı olarak tasvif edilen Dao'a (道) uygun seküler davranıştaki De (德) prensibidir ve De (德), kozmostaki işleyiş doğrultusunda zaman döngüsü, tabiat yasaları, doğa olayları ve mevcut şartlara göre mütamadiyen değişkenlik gösteren bir yapıdadır. Çinli düşünürlerin ideal davranış örgüsünde belirlediği yöntemsel farklılıkların temel sebebi de bu değişkenliktir; ancak ortak görüşün ahlaki davranış kabulü ışığında, koşullar ne olursa olsun edim ve eylemlerin Dao'a (道) uygun düzenlenmesi gerektiği neticesine ulaşılmıştır.

ÖZET

Klasik metinler, Çin düşünce geleneğindeki dünyevi ile dünyevi ötesini ilişkilendiren doktrinlerin detaylı anlatımına sahip olan eserlerdir. En genel "insan" tanımını veren "人 Ren" kavramının anlamsal analizine dayanan bu çalışmada, klasik metinler kapsamında açıklanan bir dizi fikir, tasvir ve anekdot esas alınmıştır. Eski Çin toplumunda gözlenen ve kozmos düzeniyle toplum düzeni arasındaki koşutluğa temas eden görüş, araştırma konusundaki yöntem olarak belirlenmiştir. Buna göre, evrendeki düzenin dengesi Yin-Yang ve beş elementle korunur, Gök ile Yer arasında süregelen birliktelikle devamlılığı sağlanır. İnsan ise, Gök ile Yer arasındaki uyumu temsil etmesinden ötürü siyasi ve beşeri düzlemdeki tutum ve davranışların evrendeki düzenli işleyişe uygunluğundan sorumlu tutulur. Bu bağlamda insana tasnif edilen konum, kozmolojik, epistemolojik, sosyolojik ve sosyo-politik nitelikleri bütünleştiren bir anlayışı işaret etmiş; haliyle toplumdaki düzen ya da kaos durumunun asıl nedeni olarak "insan" gösterilmiştir. Eğer insan, kozmos düzenine uygun bir toplum yaşamı kurabilirse Gök-Yer uyumluluğu korunduğu için ülkede düzen var olacak; aksi takdirde Gök-Yer uyumluluğu bozulduğu için ülke kaosa sürüklenecektir. Bu sebeple çalışma boyunca, ideal davranış örgüsünde Çinli düşünürler tarafından belirlenen yöntemsel farklılıklar tartışılmış; bu davranışları yerine getiren ve getiremeyen iki farklı insan örneğine dikkat çekilmiştir. Gelinen noktada, insana atfedilen kozmolojik, epistemolojik, sosyolojik ve sosyo-politik niteliklerin insan doğasında asli olarak gelişen etiksel bir temele dayandırıldığı gözlemlenmiştir. Bu perspektiften hareketle, Gök-Yer uyumuyla uyumlu olması gereken seküler davranışın kozmogonik yapılanmaya koşutlandırılan bir "ahlak" prensibiyle bağdaştırıldığı çözümlenmiştir.

ABSTRACT

Chinese Classics have been the most detailed works of earthly and unearthly doctrines in Chinese traditional thought. This study is based on a range of arguments, descriptions and anecdotes about semantic analysis of the concept of "人 Ren", has the most general sense of "human" as defined within the classical texts. The method in this research had been determined as the idea, emphasises the parallelism between universal and social order seen in ancient Chinese civilization. Accordingly, the basis of cosmos balance maintained by Yin-Yang and five elements, ensured continuity with the unity of Heaven and Earth. By being represented the harmony throughout Heaven and Earth, human has taken responsibility over attitudes and behaviours on politic and anthropic platform in accordance with the movements of natural order. Due to the position attributed to human both referred cosmological, epistemological, sociological and sociopolitical regards, "human" has been cited as the main cause of order or chaos in society. In case humanity has established a social living in accordance with the natural order of universe, the country would be in order by virtue of the harmoniousness through Heaven and Earth. Otherwise the country would be in chaos owing to inharmoniousness of Heaven and Earth. As developed by Chinese philosophers, methodological differences for the way of behavior in harmony with the natural order been discussed, the two different human statements following these behaviours been pointed out all along this study. At this stage, it is observed that cosmological, epistemological, sociological and sociopolitical characteristics attributed to human being originally form an ethical basis cultivating human nature. Thus, secular behavior in harmony with Heaven and Earth has been associated with the principle of "morality", regarded as the condition to cosmogonic settlement, is sorted out.

KAYNAKÇA

Adler, Joseph A., **Introduction to the Study of the Classic of Change**, Global Scholarly Publications, Utah, 2002.

Akın, Galip, **Antropoloji ve Antropoloji Tarihi**, Tiydem Yayıncılık, Ankara, 2011.

Ames, Roger, **The Art of Rulership**, University of Hawaii Press, Hawaii, 1983.

Ames, Roger, **Taoism and the Nature of Nature**, Environmental Ethics (8), Center for Environmental Philosophy, Denton, 1986.

Aristotle, **The Nicomachean Ethics**, Oxford World Classics, New York, 1998.

Bai, Gang, **Zhongguo Zhengzhi Zhidu Tongshi 中国政治制度通史 (Eski Çin'de Devlet Yönetimi)**, Renmin Chubanshe, Beijing, 1993.

Baird, Forrest E., Kaufmann, Walter, **From Plato To Derrida**, Upper Saddle River, New Jersey, 2008.

Barton, George A., **Religions of China**, Encyclopædia of Religion and Ethics, Scribner's Sons, New York, 1920.

Bayraklı, Bayraktar, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali**, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007.

Bidney, David, **Human Nature and The Cultural Process**, American Anthropologist, (49/4), Washington, 1947.

Blakney, Raymond B., **The Way of Life: Lao Tzu**, New American Library Inc., New York, 1955.

Bodde, Derk, **Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture**, Journal of the American Oriental Society (62/4), Massachusetts, 1942.

Bodde, Derk, **Harmony and Conflict in Chinese Philosophy**, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

Bodde, Derk, **Myths of Ancient China**, Garden City Doubleday, New York, 1961.

Bodde, Derk, **Essays on Chinese Civilization**, Princeton University Press, New Jersey, 1981.

Bodde, Derk, **Chinese Ideas about Nature and Society**, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1987.

Boeree C. George, **Personality Theories**, Shippensburg University, Pennsylvania, 2006.

Bozeman, Barry, **Politics and Culture in International History**, Princeton University Press, Princeton, 1960.

Brandon, Samuel George F., **Dictionary of Comperative Religion**, London, 1970.

Brown, David A., **A Guide to Religions**, SPCK Publishing, London, 1975.

Casey, Gerard, **Ethics and Human Nature**, American Catholic Philosophical Quarterly (77/4), Virginia, 2003.

Chan, Joseph C., **Good and Evil in Chinese Philosophy**, The Philosopher (84), London, 1996.

Chan, Wing-Tsit, **Religious Trends in Modern China**, Columbia University Press, New York, 1953.

Chan, Wing-Tsit, **The Evolution of the Confucian Concept Jen 仁**, Philosophy East and West(4/4), University of Hawaii Press, Honolulu, 1955.

Chan, Wing Tsit, **A Source Book in Chinese Philosophy,** Princeton University Press, New Jersey, 1963a.

Chan, Wing Tsit, **The Way of Lao Tzu**, Prentice Hall, Library of Liberal Arts, New Jersey, 1963b.

Chan, Wing-Tsit, **Chinese and Western Interpretations of Jen 仁**, Journal of Chinese Philosophy (2), New Jersey, 1975.

Chen, Chao-Chuan, Lee, Yueh-Ting, **Leadership and Management in China: Philosophies, Theories and Practices**, Cambridge University Press, New York, 2008.

Chen, De Rong, **Di 帝 and Tian 天 in Ancient Chinese Thought**, Springer Science, Berlin, 2009.

Cheng, Chung-Ying, **On Harmony as Transformation: Paradigms from the Yijing: Philosophy of the Yi: Unity and Dialectics**, Wiley-Blackwell, Malden, 2009.

Chunqiu Fanlu 春秋繁露, Yiya Chubanshe, Beijing, 2017.

Chunqiu Zuozhuan 春秋左傳, The Commercial Press International Co. Ltd., Beijing, 2007.

Cohen, Jerome Alan, **Chinese Mediation on the Eve of Modernization**, California Law Review 54(3), University of California, Berkeley, 1966.

Creel, Herlee, **Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung**, University of Chicago Press Chicago, 1953.

Crowe, M. B., **Human Nature-Immutable or Mutable,** Irish Theological Quarterly (30), Ireland, 1963.

Dao De Jing 道德经, Zhongguo Huaqiao Chubanshe, Beijing, 2011.

Daxue 大学, Renmin Youdian Chubanshe, Beijing, 2015.

Darwin, Charles R., **The Origin of Species by Means of Natural Selection**, John Murray, London, 1859.

Davis, Albert Richard, **The Penguin Book of Chinese Verse**, Penguin Books, Baltimore, 1970.

De Bary, Wm. Theodore, Bloom, Irene, **Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600**, Columbia University Press, New York, 1999.

Deng, Yu, **Characteristics and a New English Translation of Wu Xing and Yin-Yang,** Chinese Journal of Integrative Medicine 20 (12), Springer Science+Business Media, Berlin, 2000.

Dennett, Daniel Clement, **The Nature of Consciousness**, Mit Press, Cambridge, 1997.

Ding, Weixiang, **Destiny and the Heavenly Ordinances: Two Perspectives on the Relationship Between Heaven and Human Beings in Confucianism**, Higher Education Press and Sringer, Verlag, 2009.

Duyvendak, Jan Julius L., **Book of Lord Shang**, Arthur Probsthain, London, 1928.

Eberhard, Wolfram, **A History of China**, University of California Press, Oakland, 1950.

Ebrey, Patricia Buckley, **Chinese Civilization: A Sourcebook**, The Free Press, New York, 1993.

Erya 爾雅, Zhongguo Shehui, Kexue Chubanshe, Beijing, 2015.

Fang, Dongmei, **Zhongguo Zhexue Zhi Jingshen Jiqi Fazhan 中国哲学之精神及其发展 (Çin Felsefesinin Ruhu ve Gelişimi)**, Chengjun Chubanshe, Taipei, 1984.

Fei, W-Z., **Investigating and Editing Laozi's 'Dao De Jing'**, Meizhi Library Press, Taipei, 1984.

Feng, Youlan, **A Short History of Chinese Philosophy**, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1966.

Feng, Youlan**, Selected Works of Feng Youlan**, Beijing University Press, Beijing, 2000.

Feng, Youlan, **Zhongguo Zhexue Shi 中国哲学史 (Çin Felsefesi Tarihi)**, Chongqing Chubanshe, Beijing, 2009.

Fidan, Giray, **Konfuçyüs Konuşmalar**, Dedalus Kitap, İstanbul, 2017.

Flanagan, Owen, **Moral Contagion and Logical Persuasion in the Mozi**, Journal of Chinese Philosophy, Hawaii, 2008.

Freud, Sigmund, **Five Lectures on Psyco-Analysis**, W.W Norton&Company, New York, 1990.

Fryer, John, **The Philosophies and Religions of China**, Forgotten Books, London, 2012.

Fu, Charles Wei-Hsun, **Lao Tzu's Conception of Tao**, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy(16), Routledge, London, 1973.

Gardner, Daniel K., **The Four Books: The Teachings of the Later Confucian Tradition**, Hackett Publishing. 2007.

Giles, Herbert A., **A History of Chinese Literature**, Appleton-Century, New York, 1901.

Giles, Herbert A., **Religions of Ancient China**, Cosimo Classics, New York, 2005.

Glanville, Luke, **Retaining the Mandate of Heaven: Sovereign Accountability in Ancient China**, Journal of International Studies 39(2), Sage Publications, Thousand Oaks, 2010.

Goodman, Morris et al., **Primate Evolution at the DNA Level and a Classification of Hominoids**, Journal of Molecular Evolution, New York, 1990.

Graham, Angus C., **Later Mohist Logic, Ethics and Science**, Chinese University Press, Hong Kong, 1978.

Gu, Linyu, **Tian Ren He Yi 天人合一 (The Harmonious Oneness Of The Universe And Man**, Journal of Chinese Philosophy, New Jersey, 2006.

Han Feizi 韩非子, Zhonghua Shuju, Beijing, 2010.

Hansen, Chad, **A Daoist Theory of Chinese Thought**, Oxford University Press, New York, 1992.

Hao, Cheng, **Volumes of Two Chengs**, Chinese Book Company, Beijing, 2004.

Harris, E.L., **Is the Law in the Way? On the Source of Han Fei's Laws**, Journal of Chinese Philosophy 38(1), New Jersey, 2011.

Hayes, Richard P., **Buddhist Philosophy, Indian**, in Routledge Encyclopedia of Philosophy (2), London and New York: Routledge, 1998.

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, Penguin Classics, New York, 1982.

Hsu, Cho-yun, **Applying Confucian Ethics to International Relations**, Ethics and International Affairs (5), Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Hu, Shi, **Zhongguo Gudai Zhexue Shi 中国古代哲学史 (Eski Dönem Çin Felsefe Tarihi)**, Wunan Tushu Chubanshe, Taipei, 2013.

Huang, Chunyan, **Lun Hua-Yi Yitong Sixiang de Xingcheng 论华夷一统思想的形成 (Çin-Yabancı Birliği Düşüncesinin Doğuşu)**, Sixiang Zhanlue, 1995.

Hume, David, **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Oxford University Press, Oxford, 1999.

ldstone-Moore, Jennifer, **Confucianism.** Oxford University Press, New York, 2002.

İslam Ansiklopedisi 1-44, İSAM, İstanbul, 2013.

Ivanhoe, Philip, **Thinking and Learning in Early Confucianism**, Journal of Chinese Philosophy (17/ 4), New Jersey, 1990.

Ji, Y., **Peace Ching**, Chinese Book Company, Beijing, 1960.

Jiang, Yonglin, **The Mandate of Heaven and The Great Ming Code**, University of Washington Press, Seattle, 2011.

Jones, David, **Tao's Metaphor: The Way of Water**, Asian Culture Quarterly, 1999.

Kaltenmark, Max, **Lao Tzu and Taoism**, Stanford University Press, Stanford, 1969.

Kant, Immanuel, **Religion Within the Limits of Reason Alone**, Harper Torchbooks, New York, 1960.

Keller, Philipp, **What is Philosophy**, Symposium de la Société Suisse de Philosophie, Neuchâtel, İsviçre Derneği Felsefe Sempozyumu, 2006.

Kern, Martin, **Early Chinese literature, Beginnings through Western Han**, The Cambridge History of Chinese Literature, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

Kırilen, Gürhan, **Eski Çin'in Ötekisi Türkler**, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015.

Kırilen, Gürhan, **Eski Çin'de Yazın ve Düşünce**, Gece Kitaplığı, Ankara, 2019.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil), Ser Ofset Basımevi, İstanbul, 1976.

Lai, Karyn L., **An Introduction to Chinese Philosophy**, Cambridge University Press, New York, 2008.

Larson, Edward J., **Evolution: The Remarkable History of a Scientific Theory**, Modern Library, New York, 2004.

Lau, D.C., **Lao Tzu Tao Te Ching**, Penguin Book, Harmondsworth, 1963.

Lee, Tien Rien, **Heaven, Earth and Humans: Color Harmony in Chinese Culture**, 3(1), Óbuda University e-Bulletin, Budapest, 2012.

Lee, Yueh-Ting. Et al., **Daoist Leadership: Theory and Application**, Cambridge University Press, New York, 2008.

Legge, James, **The Chinese Classics**, University of Michigan Library, Michigan, 1861a.

Legge, James, **The Analects of Confucius**, Pantianos Classics, 1861b.

Li, Ling, **Qu Sheng Nai De Zhen Kongzi 去圣乃得真孔子 (Konfuçyüs'ün Varlığına Ulaşmak)**, San Lian Shu Dian, Bejing, 2008.

Liao, W.K., **The Complete Works of Han Fei Tzu**, Arthur Probsthain, London, 1939.

Liji 礼记, Xinjiang Qingshaonian Chubanshe, Xinjiang, 2006.

Lin, Yu Tang, **Kongzi De Zhihui 孔子的智慧 (Konfuçyüs Bilgeliği)**, Qunyan Chubanshe, Beijing, 2010.

Loewe, Micheal, **Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide**, The Society For The Study of Early China, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Loewe, Micheal, **The History of Ancient China**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Loewe, Micheal, Dong Zhongshu, **A "Confucian" Heritage and The Chunqiu Fanlu**, Leiden: Brill, Boston, 2011.

Lunyü 论语, Confucius Publishing Co. Ltd., Canada, 1999.

McDowell, John, **Mind and World**, Harvard University Press, Cambridge, 1994.

Mengzi 孟子, Zhonghua Shuju Chubanshe, Beijing, 2006.

Midgley, Mary, **Beast and Man: The Roots of Human Nature**, Menthuen, London, 1979.

Mitchell, John J., **Human Nature: Theories, Conjectures and Descriptions**, Scarecrow Press, New York, 1972.

Mozi 墨子, Zhonghua Shuju, Beijing, 2011.

Needham, Joseph, **Science and Civilisation in China**, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Ni, Peimin, **Practical Humanism of Xu Fuguan; in Contemporary Chinese Philosophy,** Blackwell Publishers, Oxford, 2002.

Nylan, Michael, **The Five "Confucian" Classics,** Yale University Press, New Haven, 2001.

Okay, Bülent, **Konfuçyüs**, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Owen, Stephen, **An Anthology of Chinese Literature: Beginnings to 1911,** W.W. Norton& Company, New York, 1996.

Özerdim, Muhaddere Nabi, **Lao Tzu Taoizm (Tao Te Ching)**, MEB, Ankara, 1946.

Özerdim, Muhaddere Nabi, **Konuşmalar-Konfüçyüs**, Çağdaş Matbaacılık, İstanbul, 2000.

Palmer, Richard E., **Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,** Nortwestern University Press, 1983.

Plato, **The Republic**, Trans. Benjamin Jowett, Vintage Classics, New York, 1991.

Prasenjit, D. Et al., **A Companion to Global Historical Thought**, Wiley Blackwell, Oxford, 2014.

Rousseau, Jean-Jacques, **The First and Second Discourses**, St. Martin's Press, New York, 1964.

Roux, Jean-Paul, **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, Çev. Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.

Rujia Zuoshi 儒家做事 (Ru Ekolü Çalışmaları), Zhongguo Huaqiao Chubanshe, Beijing, 2011.

Rutt, Richard, **The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document,** Curzon, Richmond, 1996.

Sahlins, Marshall, **Western Illusion of Human Nature**, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2008.

Santas, Gerasimos, **The Socratic Paradoxes**, Philosophical Review (73), Duke University Press, Durham, 1964.

Schomp, Virginia, **The Ancient Chinese**, Marshall Cavandish, New York, 2010.

Schopenhauer, Arthur, **İnsan Doğası Üzerine**, çev. Elif Yıldırım, Roman Oda Yayınları, İstanbul, 2013.

Schuessler, Axel, **ABC Etymological Dictionary of Old Chinese**, University of Hawaii Press, Honolulu, 2007.

Schwartz, Benjamin, **The World of Thought in Ancient China,** Harvard UniversityPress, Cambridge, 1985.

Searle, John R., **The Rediscovery of The Mind**, Mit Press, Cambridge, 1992.

Shailer, Mathews, **A Dictionary of Religion and Ethics**, Boston Public Library, Boston,1921.

Sharot, Stephen, **A Comparative Sociology of World Religions**, New York University Press, New York, 2001.

Shijing 诗经, Zhonghua Shuju, Beijing, 1986.

Shujing 书经, Zhongyang Tushuguan, Taipei, 1991.

Shun, Kwong-loi, **Jen and Li in the Analects**, Philosophy East and West (43/3), Hawaii University Press, Honolulu, 1993.

Shuowen Jiezi 說文解字, Zhonghua ShujuYouxian Gongsi, Beijing, 2011.

Skaja, Henry G., **Li (Ceremonial) as a Primal Concept in Confucian Spiritual-Humanism**, Chinese Culture University Press, Taiwan, 1984.

Smith, Huston, **The World's Religions**, Harper Collins Publishers, New York, 1991.

Tang, Junyi, **Zhongguo Zhexue Yuan Lundao Lunpian** 中国哲学原论导论篇**(Çin Felsefesi Temel Teorisine Giriş)**, Taiwan Xuesheng Shuju, Taipei, 1986.

Tu, Weiming, **The Creative Tension Between Jen and Li,** Philosophy East and West (18/1), Hawaii University Press, Honolulu, 1968.

Tu, Weiming, **Li as Process of Humanisation**, Philosophy East and West (22), Hawaii University Press, Honolulu, 1972.

Tu, Weiming, **Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation**, State University of New York Press, Albany, 1985.

Tylor, Edward Burnett, **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom**. Gordon Press, New York, 1974.

Waley, Arthur, **The Way and Its Power: a Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought**, Grove Press, New York, 1958.

Wang, Bangxiong, **Laozi De Zhexue 老子的哲学(Laozi Bilgeliği)**, Dongda Tushu YouxianGongsi, Taipei, 1980.

Wang, John C. Y., **Zuo Zhuan 左傳(Zuo Nüshası)**, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

Wang, Keping, **The Classic of the Dao: A New Ivestigation**, Foreign Languages Press, Beijing, 1998.

Wang, Su, **Kongzi Jiayü 孔子家语 (Konfuçyüs Aktarımı)**, Wan Juan Chuban Gongsi, Shenyang, 2009.

Watson, Burton, **Han Fei Tzu: Basic Writings**, Columbia University Press, New York, 2003.

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

Wilkinson, Endymion, **Chinese History: A New Manual**, Harvard University Asia Center, Cambridge, 2000.

Xiaojing 孝经, Shoudu Shifan Daxue Chubanshe, Beijing, 2007.

Xiong, Shili, **Collected Works of Xiong Shili**, Hubei Education Press, Wuhan, 2001.

Xu, Fuguan, **Zhongguo Renxing Lunshi Qian Qin Pian 中国人性论史先秦篇(Çin İnsan Doğası Tarihi Ön Qin Dönemi)**, Taiwan Shangwu Shuguan, Taipei, 2003.

Xu, Keqian, **Chinese 'Dao' and Western Truth: A Comparative and Dynamic Perspective**, Asian Social Science (6/2), Toronto, 2010.

Xunzi I-II 荀子, Hunan Renmin Chubanshe, Changsha, 1999.

Yi, Cheng, **The Philosophy of Ch'eng I: A Selection of Texts from the Complete Works**, Columbia University Typescript, New York, 1950.

Yijing 易经, Hunan People's Press, Changsha, 1993.

Yili 儀礼, Southeast University Press, Nanjing, 2015.

Yu, Dan, **Confucius From The Heart: Ancient Wisdom For Today's World** Macmillan Publishers Ltd., New York, 2009.

Yu, Jiyuan, **Feng Youlan and Greek Philosophy**, Journal of Chinese Philosophy, 41(12), New Jersey, 2015.

Zhongyong 中庸, Sishu Duben, Sanmin Shuju, Taipei, 2003.

Zhouli 周礼, Zhonghua Shuju, Beijing, 2014.

Zhuangzi 庄子, Hunan Renmin Chubanshe, Changsha, 1999.