

Çin Düşünce Geleneğinde İnsan Doğası Kuramı ve Ahlaki Davranış Yöntemleri*

İlknur SERTDEMİR*

Öz: İnsanlığın normatif eğilimleri hakkındaki teorik argümanlar, milattan önce beş yüzlü yıllara tekabül eden düşünsel ve kültürel gelişmelerle temelleri oluşmaya başlayan Çin felsefesi kapsamında önemli bir yer tutar. Dünyevi ile dünyevi ötesi olguları birbirine sentezleyen Çin'deki geleneksel düşünce, insanın yaratılışı ve yaşayışına dair görüşlerin bir arada toplandığı tartışmaya açık doktrinleri üzerinden ahlaki eğilimler ile doğadaki değişimler arasında kurulan ilişkiye örnek oluşturur. Bu ilişkiye dayalı yaklaşımlar, farklı düşünce ekollerince insanın iyi ve kötü eğilimlerine dair değişik görüşler barındırır ve ideal davranış örgüsünde belirlenen metodolojik farklılıkları işaret eder. Çin felsefesinin altın çağı olarak adlandırılan süreçte ortaya çıkan dört büyük ekol, sosyo-politik nizamın yapılandırılmasında müşterek bir amaçla hareket ederken beşerin bilgi ve erdem kazanımına ayrı pencerelerden bakar. Ahlakiliğin fitri olup olmadığı ve doğruyu yanlış ayırt etme güdüsünün öğrenme yoluyla keşfedilip edilmediği, mevzubahis münazaaya kaynaklık eden meselelerin başında gelir ve böylece seküler edimin hangi yöntemlerle formüle edilmesi gerektiği noktasında bazı görüş ayrılıkları yaşanır. Bu çalışma, bilişsel ve davranışsal gelişim sürecine isnat edilen edimsel eylem normlarına müteallik erken dönemdeki Çinli düşünürler arasında görülen uzlaşmazlığın Dao, Gök, Yer ve insanı anlamlandırmalarına bağlı nedenlerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: *Çin Felsefesi, İnsan Doğası, Etiksel Davranış, Ahlak, Kozmogoni*

Human Nature Theory in Chinese Traditional Thought and The Methods of Ethical Behavior

Abstract: Theoretical arguments about the normative tendencies of human beings hold an important place within the context of Chinese philosophy, which began to be formed foundations by the intellectual and

* Bu çalışma, Doç. Dr. Gürhan KIRİLEN danışmanlığında hazırlanmış olduğum "Klasik Çin Metinlerinde İnsan Kavramı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bkz. Sertdemir, İlknur, Klasik Çin Metinlerinde İnsan Kavramı, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

* Dr., ilknursertdemir@windowslive.com, ORCID: <https://orcid.org/000-0002-4325-3097>

Gönderim Tarihi: 11 Mart 2021, Kabul Tarihi: 09 Haziran 2021.

Önerilen Atf: Sertdemir, İ., (2021). Çin Düşünce Geleneğinde İnsan Doğası Kuramı ve Ahlaki Davranış Yöntemleri, *Doğu Asya Araştırmaları Dergisi*, 4(8), s.28-53

cultural developments corresponding to the five centuries BC. Traditional thought in China synthesizes the earthly and unearthly phenomenon, exemplifies the correlation between moral tendencies and natural changes through the argumental doctrines of collected ideas on human nature and existence. Approaches based on this correlation include a variety of opinions regarding the good and bad tendencies of the human being by different schools of thought and indicate methodological differences in the ideal pattern of behavior. Four great movements of thought, emerged in the process referred to as the golden age of Chinese philosophy, share a common purpose to rebuild sociopolitical order but disagree on the acquisition of human knowledge and virtue. One of the main issues that originate the debate in question is that moral disposition is innate or acquired and whether the motive to know right from wrong is discovered through learning. And so, there occur some divergences concerning the methods by which secular actions should be formulated. This study aims to reveal reasons for the divergence among Chinese philosophers of the early period concerning the norms of actual attitudes attributed to the process of cognitional and behavioral development, associated with their interpretations on Dao, heaven, earth, and man.

Key Words: *Chinese Philosophy, Human Nature, Ethical Behavior, Morality, Cosmogony*

Giriş

Araştırmanın gayesi, milattan önce altıncı yüzyılda temelleri atılan Çin felsefesinin yapı taşları sayılan Dao, Ru, Mo ve Fa ekollerinde toplum fertlerinin mutlak suretle uyması gereken kuralların çok yönlülüğündeki ahlaki boyutun ön planda tutulduğunu savlamaktır. Çözümlemede izlenecek yol, geleneksel düşünceyi yönlendiren müşterek söylem üzerinden ekoller arası gözlenen davranış metotlarını benzerlikler ve farklılıklar aracılığıyla detaylandırmaktır. Klasik dönemde Batı felsefesi, sekülerleşme mütalaasını insan doğasından hareketle açıklayan perspektifeyken Çin felsefesi, tabiat yasalarını referans alarak doğuştan gelen ve sonradan kazanılan bilgi ile erdem ölçütlerini kozmostaki işleyiş doğrultusunda izah eder. Argümanımız, feodal toplum sistemiyle biçimlenen antik Çin’de hiyerarşiyi esas alan düşünsel mirasın aslında nasıl bir tahayyül etrafında birleştiğidir. Fikir adamlarınca sosyo-politik nizamın yeniden sağlanmasına sayısız önerinin ortaya atıldığı zaman dilimi, bizlere geleneksel düşüncenin oluşum aşamasını vermektedir. Asırlar boyu ayakta kalan ekollere, değişik dönemlerde yetişen düşünürlerin yeni görüşler eklemesiyle gelişimini sürdüren

Çin felsefesinin özünde neyin saklı olduğunu tahlil edebilmek, kadim öğretilerin bir ulusun kimliğine ne denli yön verdiğini anlamaya katkı sağlayabilecektir. Dolayısıyla çalışma nezdinde çizilen rota, Çin'in Çin yapan kültürel formun Doğu Zhou Hanedan (MÖ 770-256) dönemine tekabül eden, beşeri münasebetlere yoğunlaşan, kozmolojik olguları sosyolojik unsurlara entegre eden dört büyük ekolde fitri iyiliğin ve kötülüğün kaynağını saptayarak ahlak anlayışına çatı kuran davranış yöntemlerini benzeşen ve ayırışan açılardan ele almaktır.

Dönemin düşünürleri, kuramsal zeminde birbirinden farklı ilkelere yoğunlaşarak toplumsal sorunlara yanıt aramakta, erdemli edim standartlarına muhtelif açıklamalar getirerek uzlaşmacı izlenimden uzaklaşmaktadır. Milattan önce altıncı yüzyıldan üçüncü yüzyılın sonlarına kadarki süreç boyunca, arka arkaya tarihlenen düşünce hareketlerinin sayıca fazla olması bizlere o çağın içinde bulunduğu iç karışıklıklar, iktidar mücadeleleri, ekonomik sıkıntılar ve kanlı savaşlar neticesinde toplumsal organizasyonun uğradığı zararı anlatmaya yeterlidir.¹ Laozi, tabiatın işleyişini olumsuz yönde etkileyen kanun ve sınırlandırmaları yürürlükten kaldıran siyasi bir mekanizmadan bahsederken Hanfeizi sert yasalar ve katı kurallarla idare edilen bir devlet anlayışını savunur. Konfüçyüs'e göreysel hükümdar despot kimlikten uzak olmalıdır; ama yine de hiyerarşik yapılanma gereği soylu sınıfın çıkarları her şeyin üstündedir. Mozi, sınıfsal ayrımı reddederek fertler arası eşitlikten yanadır, hükümdardan halka herkesin faydasını gözeten bir ülküyü benimser. Bu ideolojik farklılıklar, gerek dönemsel koşullara yönelik kişisel yaklaşım tarzı gerekse kültürel geçmişin inanışlarına yüklenen münferit yorumlardan kaynaklanmaktadır. Antik Çin toplumunun en belirgin özelliklerinden biri, ilk resmi hanedan Xia (MÖ 2070-1600) ve öncesindeki beş hükümdar döneminden (MÖ 2698-2070) bazı izler bulabileceğimiz ritüel geleneği, doğaya ve atalara tapınma faaliyetleridir.² Konfüçyüs öğretisi normatif bir ahlakla yoğrulsa da

¹ Çin tarihine Yüz Düşünce Ekolü (Zhuzi Baijia, 诸子百家) adıyla geçen akımlar, ilerleyen dönemlerde Çinli tarihçiler tarafından tasnif edilmiştir. Genel kanı ise, Laozi (MÖ 571-471) tarafından kurulan Dao ekolü, Konfüçyüs (MÖ 551-479) ile sembolleşen Ru ekolü, Mozi (MÖ 470-391) adıyla özdeşleşen Mo ekolü ve Hanfeizi (MÖ 280-236) ile anlam kazanan Fa ekolünün tüm düşünce hareketlerinin temel yapı taşları olduğu yönündedir. Ayrıntılar için bkz. Sertdemir, 2020.

² Neolitik çağın sonları ve yazının icadından evvelki asırlar Çin'de doğa unsurlarını yüceltme teşebbüsüyle animistik formdadır. Huangdi (黄帝), Zhuanxu (顓頊), Ku (嚳), Yao (尧), Shun (舜) ve Xia hanedanı kurucusu Büyük Yu (大禹) gibi efsanevi hükümdarların toprak, ateş, dağ, rüzgâr, nehir ve benzeri tabiat fenomenleriyle ilişkilendirilmesi, fani olmalarına rağmen ruhlarının ölümsüzlüğüne dayalı

aristokrat kesimin törensel usul ve esaslarından kopmaz. Bu statükocu duruşa karşı olan ve daha çok halkın menfaatine odaklanan Mozi, ritüellerin gereksizliğine parmak basarak Konfüçyüs'ü her defasında eleştirir. Laozi, spesifik bir şekilde zaten doğaya dönüktür, metafiziksel olgularla hem siyasal hem de sosyal bir yaşam savlar. Tüm bu çabaların yetersiz olduğu tenkitiyle Hanfeizi, hanedanlığın üstünlüğüyle eski düzenin kurulmasını mutlak yasanın varlığı ekseninde açıklamaya girişir. Ne var ki düşünürleri ortak paydada buluşturan mevzu, evrendeki işleyişle paralel ilerleyen yönetkisel örgütlenmenin gereğidir. Hiyerarşide en üst makamdan en alt mertebeye her kesimden insan, zaman-mekân kaynaşmasına uygun olarak belirlenen normları yaşamın her alanına aktarma görevine tâbidir. Bilinmesi zaruridir ki uyum (he,和) tasavvuru, Çin düşünce geleneğinin kilit kavramıdır. Kozmos düzeninden toplum düzenine sirayet eden koşutluğun da, hükümdardan halka uzanan ilişkiyel bağıntının da kökeni uyumdur. Çalışmanın metodolojisi karşılıklı şartlandırmaya açıklık getirerek Çin kozmogonisinin en üst aksiyomuyla ideal davranış arasında nasıl bir temas kurulduğunu detaylandırarak; dört büyük ekolde ahlak muhtevasına temellenen dünya kurgusunun hangi boyutlarda tasarlandığı incelenecektir.

Çin Düşünce Geleneğinde Kozmos Düzeni ile Toplum Düzeni Arasındaki Koşutluk

Çin'de felsefe, bugün bildiğimiz şekliyle dünyevi ile semavi olanın iç içe geçtiği bir sisteme dayalıdır. Bu sistemde doğa ve doğaüstü ayrıılmaz; aksine bir araya gelerek toplumsal değerler bütünü ortaya koyar. Antik dönem Çin toplumunda mitolojik ve felsefik öğelerin sosyal yaşam ve siyasal düzen üzerine doğrudan etki etmesi, doğa ile doğaüstünün birleşen sistematiğine en açık yansımadır. Buna göre evrendeki her şey, dünyadaki her şeyin ölçütü; dünyadaki her şey de evrendeki her şeyin parçası kabulündedir. Çin düşünce geleneğinde bu karşılıklı etkileşim, gökyüzü ile yeryüzü arasındaki uyuma dayandırılan kozmogonik yapılanmadır.³ Gök,

inaniş sebebiyle kendilerine kurban sunulan ritüellerle onurlandırılmaları, bilgelik ve erdemlilik figürü olarak benimsenmeleri yalnızca tarihi kayıtlara değil felsefi metinlere de konu olmuştur. (Xu, 1985)

³ Bu yapılanma, 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 (tiandi, 天地) ikiliğiyle anlatılır. Gök ile Yer arasındaki denge, doğadaki zıtlıkların uyumunu simgeleyen varsayımsal sistem Yin-Yang (阴阳), yin ile yang düalistlerinin doğadaki etkileşimini belirleyen beş element (wuxing, 五行) döngüsüyle sağlanır. İkilikteki Gök, bir bakıma doğaüstüdür, semavi boyutu sembolize eder; Yer ise, dünyevidir ve beşeriyete ilgilidir. Gök ile Yer, doğa olaylarının cereyan ettiği alandır; ama Gök daha baskındır. Gök, akıp giden zamanın oluştuğu soyut mekânı; Yer ise zamanın takvimlere dönüştüğü somut mekânı temsil eder.

zaman ve Yer, mekân temsiliyle doğa ile doğaüstü alanın kaynaştığı sistemi oluşturur. Shuowen Jiezi⁴ açıklamalarında Gök, “evrende en yüce olan; her şeyin üstüne olan” tanımıyla, Yer ise “yaşam faaliyetlerinin gerçekleştiği yerküre” ifadesiyle dikkati çeker. (Shuowen Jiezi, 25-26) Dolayısıyla semavi-dünyevi olanı betimleyen bu ikiliğin karşılıklı uyumu, varlıkların yaratılışı, yaşayışı, doğa olayları, iklim değişimleri, mevsim geçişleri ve insanın beşeri faaliyetlerini kapsayan kozmolojik dengenin temelidir. Bu bağlamda mevcudiyetin başlangıcını temellendiren kozmos düzeni ile beşeriyete endekslenen toplum düzeni arasında kurulan bir koşutluk söz konusudur. Çin felsefesinde bu koşutluk, semaviyi dünyeviyle buluşturan Gök-Yer ikiliğindeki karşılıklı uyuma dayandırılır. Kozmos anlayışındaki bu uyumun en üst kategorisinde, beşeri düzlemin sınırlarını aşan olgu ve oluşumların anlam yüklendiği dünyevi ötesi boyutta yer alan Dao⁵ vardır. Laozi, “insan, Yer’in yolunu izler; Yer ise Gök’ün. Gök, Dao’ın yolunu izler; Dao ise doğanın” sözüyle Dao’dan insana ve insandan Dao’a ulaşan kozmogonik yapılanmadaki sistematığı anlatır. (Dao De Jing, 25) Bu sistematığe göre Dao; Gök, Yer ve insan üçlüsünün uyması gereken kozmos düzenini temsil eder. Shuowen Jiezi’de bu üçlü, Dao temelli kozmogonik yapılanmayı toplumsal yaşama aktaran üçleme olarak açıklanır. (Shuowen Jiezi, 77) Han dönemi düşünürlerinden Dong Zhongshu’nun (MÖ 179-104) kozmolojik teorisine göre Gök, Yer ve insan, evrendeki her şeyin kaynağıdır. Gök, onları meydana getirir; Yer onları besler ve insan onları mükemmelleştirir. (Chunqiu Fanlu, 19) İskoç Sinolog James Legge, Gök, Yer ve insandan oluşan üç menş

Dolayısıyla gökyüzü ile yeryüzü arasında kurulan dengede, dünyevi boyut Yer ile açıklanırken dünyevi boyutun ötesindeki her şey Gök ile açıklanır. Bu minvalde Gök’ün Yer’den üstün tutulduğu, Yer’in hâkimi konumuna getirildiği ve fiziki alanı aşan ilahi bir güce bağlandığı anlaşılabilir.

⁴ Shuowen Jiezi (說文解字), Han Hanedanlığı (MÖ 202-MS 220) dönemine ait olan, “grafikleri açıklama ve karakterleri analiz etme” anlamına gelen, antik Çin’in en eski ve en önemli sözlüklerindedir. Çince karakterlerin yapısını analiz etmek için Han dönemi filoloğu Xu Shen (MÖ 58-148) tarafından bir araya getirilen metin, bu yönüyle aynı zamanda paleografik bir el kitabıdır.

⁵ Lügatteki ilk anlamı yol olan Dao (道), süreç içinde yöntem, metot, doktrin, ilke, prensip gibi anlamlar kazanmıştır. Profesör Keqian Xu, Dao için “Gök ve Yer’den çok daha önce var olan ve daimi olan” tanımını yapar. (Xu, 2010) Din ve felsefe çalışmalarıyla tanınan Huston Smith ise Dao’ı, nihai gerçekliğin yolu, evrenin yolu ve insanın yolu olmak üzere üç farklı açıdan değerlendirir. (Smith, 1991) Dahası, Gök’ün ve Yer’in kaynağı (Wang, 1998); mevcudiyetin başlangıcı (Chan, 1963/1); başı ve sonu olmayan (Bodde, 1987) ifadelerini de taşıdığı görülen Dao’ın bir bakıma evrenin temeli manasını yüklediği yorumu yapılabilir. Laozi “O, göğün ve yerin başlangıcı; evrendeki her şeyin atasıdır” sözüyle Dao’ı anlatır. (Dao De Jing, 1) Laozi’ya göre Dao, isimsiz, tarif edilemez ve biçimlendirilemez niteliktedir. Herhangi bir forma dayandırılmayan yapıdaki Dao, basitlik, sadelik, yalnlık, özgünlük tanımlarıyla “yontulmamış blok” tasviri pu (樸) dur. (Chan, 1963/1) Modern dönem düşünürlerinden Feng Youlan bu tasviri, “Laozi’nun dediği gibi Dao, adı olmayan bir adlandırma. Ancak gerçekte bir adlandırma değil; biçimsel bir adlandırma” şeklinde yorumlar. (Feng, 2009)

alanının⁶ yaratıcı ve yıkıcı etki yaratarak evrensel güçlerle birbirine bağlandığını ve bu yapının merkezinde Dao fikrinin olduğunu söyler. (Legge, 1861) Benzer şekilde Profesör Stephen Sharot, “Çin’de sosyal düzen, uyumlu ve dengeli kozmik düzenin bir yansıması olarak algılanmış” söylemiyle geleneksel düşüncedeki karşılıklı düzen argümanını özetler. (Sharot, 2001) Haliyle denilebilir ki uyum fikri hem kuralcı hem tamamlayıcı hem de olumlayıcı niceliktedir. Karşılıklı düzenin devamlılığında esas, Gök-Yer uyumunun karşılıklı olarak korunmasıdır ve bu bağlayıcı görevden insan sorumlu tutulur. Klasik metinlerde, “canlı türleri arasında en değerli, bilgili, akıl sahibi ve rehber” olarak tanımlanan beşerin bu semantik tasviri, kendisine atfedilen konumun saygınlığıyla birlikte taşıdığı sorumluluğu da açığa çıkaran bir niteliktedir. Gök-Yer uyumunu koruyabilen insanın Gök ve Yer ile bir üçlü oluşturduğu, ikili arasındaki etkileşim sağlanmazsa evrendeki her şeyin refahını yitirdiği yönündeki açıklamalar, semavi yahut dünyevi fenomenlerin buluştuğu ikil alanın insanın temsiliyetinde olduğunu vurgulamaktadır.⁷

Çin düşünce geleneğine göre insanın görevi, evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao’a en uygun şekilde sosyo-politik nizamı sağlamaktır. Gök’ün, Yer’in ve şekli olan her şeyin bir başlangıcı vardır ki Dao oradadır. Dao doğurur, yetiştirir, büyütür, eğitir, barındırır, korur, sarıp sarmalar. (Dao De Jing, 21) Dolayısıyla insan için ideal yaşam, toplum için ideal düzen ve devlet için ideal yönetim şekli Dao’a dayanır ve Dao’ın rehberliğinde düzen sağlanır. (Chan, 1963/1) Eski Çin’deki egemenlik anlayışı gereği, bu görevden birincil derecede sorumlu olan ülkeyi yöneten hükümdardır. Yine klasiklerde “üç temel, Gök, Yer ve insandır; onları birbirine bağlayansa hükümdardır” ifadesi göze çarpar. (Shuowen Jiezi, 78) Dao, Gök, Yer ve hükümdardan oluşan dört azamet arasında, hükümdarın yaşamsal faaliyetlerde öncelikli sayıldığı, Gök’ün Oğlu⁸ vasfına mazhar

⁶ Sancai (三才), Gök, Yer ve insan kapsamından oluşan, “evrenin üç cevheri” adıyla anılan Çin düşünce geleneğindeki üç temel gücün ifadesidir. Bu ifadenin bir başka örneği, Değişimler Klasığı (Yijing, 易经) içerisinde rastlanan üç dizim (san hua, 三劃) anlatımıdır. (Yijing, 2/12) Bu anlatıma göre; Gök-Yer-insan üçlemesinde Gök ve Yer üç dizimin ilk çizgisini; insan ise ikinci çizgisini oluşturur. Üçüncü çizginin temsili, insan tarafından var edilen uygarlıktır. Gök-Yer-insan üçlemesi, bir de evrenin üç menşei ifadesine sahip sanjie (三界) tanımıyla verilir. Bu tanım, “üç alan”, “üç alem”, “üç sınır” gibi anlamları da karşılar. Üçlemede Gök üst kademe; Yer alt kademe ve insan orta kademe nitelendirilmesine sahiptir.

⁷ Erya, 2/149; Shuowen Jiezi, 9/1; Shujing, 4: 1/1; Yijing, 54/1; Zhongyong, 23.

⁸ Gök’ün Oğlu (tianzi, 天子) tavsifi, Gök kavramıyla birlikte oluşan ve ülkeyi yöneten hükümdarı niceleyen bir tanımdır. Bu tanım, “fiziki gök” olarak bilinegelen ancak “yaratıcı ve yönetici gök” ile “yaratıcı ve yönetici güç” anlamlarını da kazanan tian’in kozmos düzeninden toplum düzenine uzanan iradesini izah eder. Tavsiftteki zi (子) oğul, evlat, çocuk anlamlarına gelir. Bundan mütevellit Gök’ün Oğlu tanımı, evreni yaratan ve yöneten gücün yeryüzündeki iradesi tafsilini de kapsar. Çin hükümdarının böylesi bir vasıfla

olduğundan yeryüzünün hâkimi ve halkın ebeveyni olarak benimsendiğine ilişkin anekdotlar gösteriyor ki devlet lideri evrenin üç menşe alanını birbirine bağlayan zincir görevi görmektedir. (Dao De Jing, 25; Shujing, 4:6/7) Hükümdardan beklenen, idareciliğinde ve beşeri münasebetlerinde seküler davranışını Dao'a uygun düzenlemesi, doğadaki döngüsel değişime göre Gök-Yer uyumunu koruması ve toplumu mümkün olduğunca kaos ortamından uzaklaştırmasıdır. Bu açıdan hükümdar, kozmos düzeni ile toplum düzeni arasında kurulan koşutluğun sosyo-politik temsili haline gelir ve hiyerarşik yapının en üstünde yer alarak tebaasına rol model teşkil eder.⁹ Bu temsiliyet, Gök'teki işleyişle uyumlu olarak Yer'deki insan davranışının birtakım normlara uygunluğuna dayandırılır. Normların temeli, "insan nasıl davranmalıdır?" sorusuna yanıt oluşturan ve Dao'a uygunluğun prensibi kabulü gören De'dır¹⁰. Laozi, "Dao yaratır; De besler ve şekillendirir" sözüyle mevcudiyetin başlangıcı Dao ile varlığın özünü oluşturan De arasındaki etkileşime değinir. (Dao De Jing, 51) Dao varlıklara hayat veren ve De varlıkların gelişim sürecine etki edendir. Sinolog D.C. Lau, "De, bir varlığın Dao'dan aldığı erdemlilik, çünkü varlığın aslında ne olduğu, o varlığın De'sindeki erdemlilik" söylemiyle De'yi açıklar. (Lau, 1963) Profesör Wing-Tsit Chan, De için doğru ve yanlış davranışları birbirinden ayıran karakteristik bir yapılanma tanımını yapar. (Chan, 1963/2) Fransız Sinolog Max Kaltenmark ise De'nin canlandıran ve fayda sağlayan erdem olduğunu belirtir. (Kaltenmark, 1969) Bununla birlikte Profesör Roger

nitelendirilmesi, hükümdara "Gök'ün yeryüzündeki temsilcisi" sıfatını kazandırır. Gök'ün Yer'deki iradesini temsil eden hükümdar, böylelikle dünyevi yaşamın yegâne mütehakkimi olarak kabul edilir. Gök ile Yer arasındaki uyuma dayanan hiyerarşik yapının merkezinde yer alarak beşeri ilişkilere müdahale edebilir, doğal felaketleri etkileyebilir, düzen ya da kargaşa ortamı yaratabilir. (Bai, 1993)

⁹ Klasik metinlerde, hükümdarın kutup yıldızına benzediği; kendi yerinde sabit bir şekilde dururken etrafındaki diğer tüm yıldızların onun etrafına toplandığı ve hükümdarın çayırıları estiği yöne yatan rüzgâr misali halkına yön verdiğine uzanan açıklamalar, hükümdar ile halk arasındaki uyumsal formun karşılıklı etkileşimine açıklık getirir. (Lunyü, 2/1; 12/19) Aynı zamanda bu yaklaşım, Çin tarihinde yirminci yüzyıla dek korunmuş olan eski Çin toplumunun hiyerarşik yapısına en çarpıcı örnektir. Hükümdarın otoritesine dayalı bu örgütlenmede, feodal sistemin gereği yöneticiler, beylikler, beyler ve halk merkezi yönetimin idaresi altındadır. Hükümdarın bu bağlayıcı niteliği, Çin'de iki bin yılı aşkın süre boyunca kral hükümdarın (wang, 王) kökenine ve anlamına ilişkin temel açıklama olarak kabul görmüştür. (Kırilen, 2013)

¹⁰ Sözlük kapsamında De (德), erdem, ahlak, fazilet ve hatta öz manalarında. Belli oranda yol ve yöntemi aşikâr kılma da daha çok kozmostaki her şeyin kaynağı tahayyülündeki Dao, bu yönüyle öz benlikteki erdemliliğe de kaynaklık eder. Bu iki terimin bir araya gelmesiyle oluşan Daode (道德) kavramıysa ahlaki değerler, ahlak kuralları, aktöre, etik ve moralite takririndedir. Çin toplumunun sosyal ideolojilerinden biri olan bu kavram, ideal davranış örgüsüne dayandırılan temel normdur. Beşerin edim ve eylemleri, fertlerle ilişkileri, bilişsel ve davranışsal gelişiminin arka planında Daode prensibi yatar. İyikötü ve doğru-yanlış ayırımıdaki ilkeler bütünü olarak bir dizi kural ve kaideyi kapsayan bu prensip insanın Dao tarafından belirlenen kozmos yasasına mutlak suretle uymasını ön görür. (Wang, 1998) Buradan hareketle Daode'nın kozmos düzenini bütünleyen Dao'a itaatkâr davranışta bir "ahlak bilinci" anlatımına sahip olduğu yargısına varılabilir.

Ames, Dao ile De arasındaki tamamlayıcılığa dikkati çekerek De'yı Dao'a uygunluk ve Dao ile uyumluluk olarak ifade eder. (Ames, 1986) Bu yorumlamaları takriben öz benlikteki erdemlilik tavsifine ulaştığı gözlenen De, geleneksel Çin düşüncesinde siyasal ve sosyal düzenin temeli olarak kabul edilmiş; devlet yönetimi, toplum yapısı ve beşeri ilişkilerde uygulanan tüm normların çatısı sayılmış; nihayetinde insanın kozmogonik yapılanmanın temelindeki Dao'a uygun davranış örgüsünün De ile şekillenmesi gerektiği görüşü ortaya çıkmıştır.

Dao'a Uygun Davranışın Temeli: De Tavsifi ve İnsan Doğası

Varoluşun temeli ve tüm varlıkların kaynağı olan Dao'ın, varlıklara De aracılığıyla mevcudiyet niteliği kazandırması, her bir varlığın kendi fitratını tanıyan bir ölçüttür. Bir nevi karakteristik mana yüklemesidir; örneğin çiçeğin çiçek oluşu, kuşun kuş oluşu ya da insanın insan oluşu gibi. Bu, evrendeki bir "şey" in De'sı, o "şey" in doğal hali her ne ise odur aforizmasına uyar. Laozi'ya göre Dao, varlıkların kendisiyle "bir" olmaya başlamasını nitelediğinden ötürü bu süreç zarfında her varlık, evrensel Dao'dan bir "şey" alır ve alınan bu "şey", De olarak tanımlanır. Bu açıdan De, potansiyel güç ya da ahlakî kapasite anlamlarıyla hem ahlakî hem de ahlakî olmayan algısını yaratan bir terime yorulur. (Feng, 2009) Diğer bir açıdan insanın diğer canlı türlerinden ayrılan yeti ve yetenekleri, insan doğasındaki De'nın öz benliğe ilişkin bir kavramı karşıladığına açıklık getirir. Laozi'nın "*Dao ile bütünleşen insan, De ile bütünleşir*" sözü, ikili arasındaki ayrılmaz birlikteliğe örnektir. (Dao De Jing, 23) Çünkü De, varlıkların Dao ile bütünleşme halidir. Bu entegrasyon, varlıkların evrendeki düzenli işleyişle uyumlu biçimde hareket etmesi olarak da tanımlanır. Dao'ı kozmosta örnek alınan doğal döngü ve De'yı, Dao'a uygun seküler davranışta belirlenen ahlakî değerler bütünü olarak değerlendirildiğimizde erdemlilik kriterlerinin De olmadan uygulanamayacağı imasının sezdirildiği gözlemlenebilir. Aynı zamanda, beşeri münasebetlerin kozmos düzeniyle uyumlu biçimde düzenlenmesi gereğinin insan doğasındaki erdemliliğe isnat edilmesi, De'nın öz benlikte filizlenmesi muhtemel bir içsel istidat olduğu savına yaklaşıtır. Zira ahlakî değerler olarak tasvir edilen nitelikler, canlılar arasında insanın sahip olduğu karakteristik yapılanmanın bir parçasıdır. Bu kapsamda etiksel olana vurgu yapan Daode, insanın "Dao'a yaklaşma potansiyeli" tanısına da uyabilir. (Kırilen, 2019) Öte taraftan ideal edimin fitri erdemle bağdaştırılması, Daode'ya bir prensip olarak zaten ahlak anlamını yükler. Çin düşünce geleneğinde

normatif standartlarla açılan Daode, ahlaki edim ve eylemlerin yerine getirilmesi sorumluluğunu ön görerek Gök-Yer uyumuyla uyumlu bir dünya kurgular. Hal böyleyken görülebilir ki ideal edimin esası, insandaki ahlaki öze dayanak oluşturan De'dır. Dört büyük ekolün temsilcileri, kozmos düzeni ile toplum düzeni arasındaki koşutlukta Dao'a uygun davranışın De aracılığıyla şekillenmesi konusunda uzlaşırlar. Ancak insan doğasındaki iyi ve kötü eğilimlerin doğuştan gelişi ya da sonradan kazanılışıyla ilgili ciddi bir fikir ayrılığına düşerler.¹¹

Laozi'ya göre insan, içgüdüsel arzudan dolayı bencillik güdüsüne eğilimlidir ve arzular olduğu müddetçe iyi ve doğru olan keşfedilemez. Laozi, "bencillik azalırsa arzu da azalır" diyerek kötü ve yanlış olandan uzaklaşma yolunu söyler. (Dao De Jing, 19) Dao ekolünün diğer temsilcisi Zhuangzi (MÖ 369-286), insanın bencillik güdüsüne doğuştan eğilimli olmadığını, içgüdüsel arzuların yaşantı yoluyla geliştiğini, iyi ile kötü eğilimlerin sonradan şekillendiğini savunur. Der ki; "Gök bencillikle örtülü değilken, Yer bencillikle yüklü değilken nasıl olur da Gök ve Yer beni bencillikle fakirleştirebilir ki?" Bunun anlamı, evrendeki düzenli işleyişte bile bencil güdüler var olmadığı için insanın da bencillikten uzak yaratıldığıdır. Düşünürü göre insanda duygusuzluk vardır. Bu kavram herhangi bir hissiyatın nötrlüğü hakkında değildir; aksine yaşamın doğal akışına göre tutum ve davranışları ölçülülükle düzenlemenin gereğidir.¹² Her iki düşünürün işaret ettiği ana fikirse kişisel menfaate değil evrensel tasarıma muvazin istek ve ihtiyaçların belirlenmesidir.

Ru ekolü kanadında, insan doğası hakkındaki çatışmalı görüşler dikkati çeker. Ekolün kurucusu Konfüçyüs, insanın fitri iyiliği ya da kötülüğünden ziyade toplum fertlerinin somut yaşamda iyi mi yoksa kötü mü olacağı meselesine değinir. Der ki; "doğası gereği insanoğlu neredeyse birbirleriyle aynıdır; ancak yaşayışta birbirlerinden bütünüyle farklıdır" (Lunyü, 17/2) Bizce düşünürün konudan kaçınmasının

¹¹ Çince iyi ve kötü, ahlaki eğilimlere yönelik tanımları içermekle birlikte içgüdüsel arzu, ihtiyaç, doğuştan gelen özellikler ve sonradan kazanılan alışkanlıkları da açıklar. Shan (善), iyi, doğru, merhametli, samimi, eksiksiz ve dahi kusursuz; e (恶) ise, kötü, yanlış, acımasız, samimiyetsiz, eksik ve kusurlu ifadelerinin tümünü karşılar. İnsan edimindeki olumlu nitelikler iyinin tasviri shan ile, olumsuz nitelikler kötünün tasviri e ile detaylanır. Ahlaki eğilimlere kıstas oluşturan ölçütler, ahlakdışı niyetlere iten arzu (yu,欲), bencillik (si,私), kibirlilik (jiao,驕) ve çıkarılıktan (he,利) arınma noktasında belirleyicidir. Sevgi (ai,爱), saygı (jing,敬), merhamet (ceyin,惻隱), içtenlik (cheng,誠), dürüstlük (zhi,直), hürmetkârlık (gong,恭), kibarlık (hui,惠), cömertlik (kuan,寬), güvenirlilik (xin,信), tevazu ve hoşgörü (cirang,辭讓) gibi insani duygular, yaşama aktarılması mukteza olanlardır.

¹² Duygusuzluk: wuqing (無情). "Duygusuz insanla kastettiğim, aşırı sevgi ve nefretle kişinin kendisine zarar vermemesi ve güç sarfetmeden doğal seyri takip etmesidir." (Zhuangzi, 1/5/6; 1/6:10)

başlıca nedenlerinden birisi devlet yönetimi ve ritüel geleneğe sıkı sıkıya bağlılıktan söz ederek içsel erdemi geliştirecek ilişkisel deneyimlere yönelmesidir. Ekolün sonraki temsilcilerinden olan ve kadim öğretinin kitlelerce tanınmasına olanak sağlayan Mengzi (MÖ 372-289), Konfüçyüsçü ilkeleri ayrıntılandırarak doğuştancı kuramıyla birleştirir. İnsanın doğuştan iyi olduğu teorisiyle statükocu yaklaşımdan uzaklaşır ve erdemliliğin tohumlarını toplumun her kesimine mal eder.¹³ Mengzi'ya göre kaotik durumlar, bireyin merhametli ve hoşgörülü hilkatinden uzaklaşması yüzündendir. Dönemdaşı ve muhalifi Xunzi (MÖ 313-238), bu fitri iyiliğe itiraz eder ve insanın doğuştan kötü olduğu teorisini geliştirir.¹⁴ Şayet birey menfaatçi ve benmerkezci yaradılışını terk etmezse kargaşa kaçınılmazdır. İkili arasındaki bu çatışma, doğuştan gelene ve sonradan kazanılana izafe edilen birbirine zıt mütalaalardır, idealist-realist karşıtlığını anımsatır. Başka bir deyişle, bir tarafta kişisel gelişim diğer tarafta kişisel değişim mevzubahistir. Mengzi için erdem Gök'ün insana bahşettiğidir, içe dönerek keşfedilmesi yeterlidir. Xunzi içinse Gök doğal düzene yön verendir; o yüzden bireyin erdemi kültürel ortamda bilinçli bir gayret neticesinde öğrenilebilir. Onların hemfikir oldukları noktaysa içgüdüsel arzuların kontrol altına alınabilmesidir. Mengzi, doğuştan iyi insanın eğer arzularına set çekemezse kötücüle meyledebileceğine değinir. Aynı şekilde Xunzi, doğuştan kötü insanın arzularından arındığı zaman iyiye yaklaştığını söyler.

Ru ekolüne getirdiği eleştirilerle tanınan ama eşitlikçi toplumun savunucusu olarak Mengzi'ya benzer bir görüş paylaşan Mozi, beşerin ahlaki eğilimlerle dünyaya geldiğini zikreder; ancak iyi ile kötünün deneyim yoluyla kazanıldığından bahseder. Der ki; "Gök, insanların birbirini sevmelerini ve birbirlerine faydalı olmalarını ister, birbirlerinden nefret etmelerini ve birbirlerine zarar vermelerini istemez." (Mozi, 1/4:3) Bu şu anlama geliyor ki insan yaşamı boyunca iyi eğilimleri davranışa aktarmalı, kötü eğilimlerden uzak durmalıdır; çünkü Gök'ün buyruğu sosyo-politik düzende bireyler arası ilişkilerin karşılıklı hürmet, şefkat ve adalet normlarıyla düzenlenmesidir. Fayda ilkesiyse toplumun kalkınmasına mütedair akraba, kademe ya da seviye farklı gözetmeksizin duygu, düşünce ve davranışların herkese eşit oranda izhar edilmesidir. Ayrıca düşünür, "ideal insan işlerinde gayret gösteren

¹³ "İnsan doğasının iyi eğilimi, aşağıya doğru akan suyun eğilimiyle benzer, doğuştan kötü insan yoktur tıpkı aşağı yöne seyretmeyen suyun olmadığı gibi ." (Mengzi, 6a/2)

¹⁴ "İnsan doğası doğuştan kötüdür; ijinin kazanımı bilinçli çabayla mümkündür." (Xunzi, 23/1)

ve arzuların ötesine geçendir” söyleminde içgüdüsel arzulardan arınmanın önemine değinir. (Mozi, 1/2: 3)

Fa ekolünün temsilcisi Hanfezi ise, Xunzi'daki kötücül fitrat teorisini olduğu gibi kabul eder ve insanın doğuştan kötü olduğunu, iyi eğilimlerin sonradan edinildiğini savunur. (Hanfeizi, 40) İçgüdüsel arzuların insanı bencillğe sevk ettiği, çıkarıcılığa yoğunlaştırdığı, kolaylığa alıştırdığı ve ülkedeki kargaşayı tetiklediğine vurgu yapan düşünürün “insan doğası, kaostan zevk alan ve yasadan kaçan yapıdadır” sözü, fizyolojik ihtiyaçları tatmin hissi ve bencillik güdüsüyle hareket eden insanın meşakkatten uzak olan ve rahatlığa yakın duran niteliğine örnek teşkil eder. (Hanfeizi, 54) O'na göre Dao, Ru ve Mo ekollerinde ortaya konan ilkeler, sosyo-politik düzenin sağlanmasında makul olmakla birlikte verimli değildir. Yaşadığı dönem, Laozi'dan bu yana üç asır geçmesine rağmen hala harp meydanından farksızdır. Bu gidişatın sona ermesi için erdemlilik ölçütlerinden çok kanunların ve cezaların mecburiyetinden söz eder; “yasa ve hükümlerin yürürlüğe girmesi bencilliği ortadan kaldırmaz.” (Hanfeizi, 45) Bundan mütevellit iyi eğilimlerin kazanılması ve hayata geçirilmesinde uygulanacak emsalsiz metot yasadır.

Görüldüğü üzere erken dönem Çin felsefesi, insan doğasının “ne” olduğuyla değil “nasıl” olduğuyla ilgilenir. Düşünce ekollerinin özü, çok yönlü yapının birbiriyle çatışmalı görünen ilkeleri uyum içinde birleştiren bir “ahlak” fikrinden oluşur. (Bodde, 1953) Zaten Çinli düşünürler arasında beliren görüş ayrılığı, ahlakın kökenine ilişkin yargı farklılıklarıdır. Dao postulatı ortak görüş olmakla birlikte Gök'e dayandırılan anlamsal ve kuramsal zemin, beşerin fitratına ve eylemine farklı tasarruflar çizer. Konfüçyüs, Mengzi ve Mozi için Gök, yaratıcı ve yönetici bir güçken Xunzi ve Hanfeizi için doğal bir düzenden ibarettir. Benzer şekilde devlet idaresi, hukuki kararlar ve toplumsal normlar eleştirel argümanlar içeren bir çeşitliliktedir. Misalen Laozi'nın odağı metafiziksel alandan fiziksel alana yansıyan Dao'nun işlevselliğidir, insan bu işlevselliğe ayak uydurmak için öz varlığını dış faktörlerin menfi tesirlerinden korumalıdır. Öte tarafta Hanfeizi, katı ve disiplinli bir idare anlayışına bağlı olarak yalnızca Laozi'ya değil diğer ekollerin temsilcileri tarafından ön plana çıkarılan ılımlı diyebileceğimiz standartlara karşı çıkar. Ülkenin huzuru, barışı ve refahı adına ne sevgi ne saygı ne de diğer duygusal motiveler yarar sağlamaz. Mutlak otoriteye riayetle devamlılığı yasa çıkarmakla ve sınıfsal ayırım yapmaksızın herkese aynı oranda tatbik edilmesine

bağlıdır; öyle ki insan doğası kötüdür. Birbiriyle örtüşmeyen bu müddeâlara rağmen ahlaki eğilimlere bilinçlenme yolu, içgüdüsel arzuların güdüleyeceği bencillik, kibirlilik veya çıkarıcılık getiren kötücül eğilimlerin dışlanmasıyla örtüşür. Bu da bizlere insan doğasına yönelik anekdotlarda temel alınanın iyi- kötü edimlerin De'nin varlığı ya da yokluğuyla eş tutulduğuna kanıt oluşturabilir. Daha açık ifade etmek gerekirse, prensipte De'nin iyi eğilimlere yaklaşmayı kötü eğilimlerden arınmayı ön görmesi ve böylelikle ideal karakterin erdemliliğe bağlanması, etiksel bir yaklaşımı işaret eder. Öte taraftan De'nin Dao'a uygunluk tavsifi, insan ediminin Gök açısından kozmolojik; Yer açısından sosyo-politik görevi şeklinde yorumlanır. İnsanın kozmolojik yönü Dao'a uygun davranış biçimine; sosyolojik yönü beşeri ilişkiler kuran uyumcu niteliğine, devlet yönetimi ve siyasal sistemdeki aktif rolü de politik yönüne dayatılır. (Chan: 1963/1) Bu çok yönlülüğün arka planında, öz benlikteki De ile erdemli edimin bağdaştırılması yer alır. Sözün kısası, buluşulan ortak payda, Dao'a uygun ve Gök-Yer uyumuyla uyumlu olması beklenen seküler davranışta De'nin öğretisel metot olarak belirlenmesidir. Bu konvansiyon, "Gök'ün oğlundan halka dek herkes için ahlaki gelişim temel tözdür" savında insandaki "ahlaki" yönü; "tüm gayretinle Dao'ı öğren ve yaşamını Dao'ı korumaya ada" idrakiyle ilişkilendirir. (Daxue, 2; Lunyü, 8/13) Bununla birlikte erdemliliğin "hangi" yollarla kazanıldığı ya da geliştirildiği konusu, yine farklı perspektiflerden açıklanır. Aslında belirlenen kıstasların tümü, düşünürlerin kuramlarında yer edinen normlardır; fakat bireylerin sosyo-politik tutum ve davranışları nezdinde öncelik sırasına konan ölçütler birbirinden farklıdır.

Dao'a Uygunlukta Belirlenen Ahlaki Davranış Yöntemleri

Çin'deki düşünce ekollerinin ortaya çıktığı Doğu Zhou hanedan yıllarının siyasal ve sosyal nizamın bozulduğu, savaşların hüküm sürdüğü bir kargaşa süreci olduğu gözden kaçmamalıdır. Ülkenin içinde bulunduğu bu karmaşaya son vermek adına çözüm önerileri sunan düşünürlerin amacı, ülke genelindeki kargaşayı bitirmek, yönetimdeki otoriteyi sağlamlaştırmak, sosyo-politik düzene dönüşü sağlamak, huzur ve barış ortamına yeniden kavuşmaktır. Bu amaç uğruna tartışılan asıl mesele ise, ideal karakterin "nasıl" olması gerektiği hakkındadır. Her şeyden önce değinmekte yarar var ki dönemin fikir adamları, toplumsal düzenin sağlanması ya da bozulmasına gerçekçe olarak toplumdaki fertleri gösterir. Geleneksel düşüncede benimsendiği şekliyle evrendeki üçleme insan, Gök-Yer

uyumunu temsil etmesinden ötürü merkezi bir konumdadır. Mevcudiyetin başlangıcı Dao'dan insana uzanan sistematik yapılanma, Çin felsefesindeki kozmolojik öğelerin sosyo-politik öğelerle uyumuna dayandırılır. Batı Zhou (MÖ 1046-771) boyunca bu uyuma ulaşılmış; ancak Doğu Zhou'ya gelindiğinde riayet edilmemiştir.

Laozi'dan Konfüçyüs'e; Mozi'dan Hanfezi'ya hemen hemen her düşünür, müteakbil uyumun bozulmasına yol açan nedeni, Dao'a uygun seküler davranışta De'nin kaybedilmesinden ötürü insanın Yer'deki yaşayışının Gök'teki işleyişe elverişli olmaması olarak görür. De'nin fonksiyonelliğiyle karşılıklı koşutluğun merkezinde yer alan ve Gök-Yer uyumunun temsili sayılan insan, bu yönüyle düzenin hem sağlayıcısı hem de yok edicisi olarak düşünürlerin hedefine girmiş ve öz varlığındaki erdemden yeniden kazanılması noktasında farklı metotlara koşullandırılmıştır. Dao'a uygun, Gök-Yer ile uyumlu siyasal bütünlüğün sağlanması ve toplumsal yaşamın düzenlenmesinde, Dao ekolü metafizik düşünceye yoğunlaşırken Ru ekolü hiyerarşiyi temel almış; Mo ekolü barışçıl yaklaşımıyla dikkati çekerken Fa ekolü kanunlar yoluyla politik sisteme odaklanmıştır. Ekoller arası gözlenen bu ideolojik farklılıklar, insan ediminin ideal formunda varyasyona zemin hazırlamış ve bu çerçevede ahlaki davranış yöntemlerine yüklenen anlam yelpazesi genişlemiştir.

Temelde bu yöntemsel farklılıklar, bilişsel ve davranışsal gelişim sürecine isnat edilen edimsel eylem normlarıdır. De'yi metaforik bir kavramdan öte düşünüp ahlakla birebir eşleştirdiğimizde gerek ilmi gerekse içtimai bağlamdan fitri bir olgunlaşma ile vâsi bir bilgilenmenin sentezi bulunabilir. Beşerin farkındalığında ilk aşama öğrenmedir, bilgi de erdem de öğrenme aracılığıyla pratiğe dökülür. Nasıl ki insan doğuştan iyidir diye hayatı boyunca neyin iyi olduğunu öğrenmeden iyiliğin tohumlarını filizlendiremezse doğuştan kötüdür diye de bir ömür neyin kötü olduğunu bilmeden kötülüğün büyümesine mani olamaz. Keza aslolan doğru-yanlış ayrımını yapabilmektir, bu da ilişki kurarak, etkin kalarak ve öğrenerek gerçekleşir. Bireyin niyeti, kararı ve eylemi, bilgiden yoksunsa erdemliliği içermesi olanak dışıdır. Bu tahayyül, ne salt bir bilgi ne de salt bir erdem imasıdır; bilgeliğin ve yetkinliğin ahlaki eğilimlerle eşgüdümlü sentezidir. Dönemin düşünürleri de her ne kadar değişik yöntemler tercih etse de bilişsel ve davranışsal motiveleri bu sentezi baz alarak detaylandırır.

Dao ekolünün temelinde var olan kozmolojik açılım ve Laozi'nun Dao'a dönüş¹⁵ ideali, insan ediminin bir bakıma ontolojik niteliğini açığa çıkarır ve Laozi, mevcudiyetin kaynağı olarak açıkladığı Dao'a uygun davranış yöntemini edimsiz eylem olarak belirler.¹⁶ Bu prosedür, hiçbir şey yapmadan toplumdaki uzak durmak değil; evrendeki doğal seyrin işleyişini örnek alarak toplum yaşamını düzenlemektir. Laozi'ye göre kasıtlı davranışı ifade eden edimli eylem, mevcut düzeni bozar ve insan doğasındaki De'yi kozmos düzeninin temeli Dao'dan uzaklaştırır. Bu doğrultuda insan, kozmosun doğal işleyişini edimsiz eylemle gerçekleştiren Dao'ı örnek alarak De kazanımını edimsiz eyleme uygun şekilde sağlamalıdır. Çünkü *“Dao, edimsiz eylemle tüm eylemleri hayata geçirir, varlıkların dönüşümü kendiliğinden gerçekleşir”* (Dao De Jing, 37)

Dao'ın kozmostaki düzenli işleyişi edimsiz eylemle sürdürmesi gibi toplumdaki nizam da doğadaki döngüyle uyumlu olarak sağlanmalıdır. Eski Çin'de hükümdardan halka uzanan hiyerarşik yapı, edimsiz eylem yöntemiyle şekillenmeli, beşeri düzlemde bireyler Dao'ı örnek alarak aşırılıktan kaçınmalı, içgüdüsel arzu ve ihtiyaçlarını sınırlamalıdır ki kargaşa son bulsun. Laozi'nun *“edimsiz eylem var olduğu sürece düzen de var olacaktır”* söylemi bu savı doğrular. (Dao De Jing, 3) Laozi'ye göre insandaki içgüdüsel istek ve ihtiyaçlar, bilgi çoğaldıkça artar; daha çok bilgi daha çok arzuyu beraberinde getirir ve arzular sınırlarını aştığı zaman kargaşa kaçınılmaz hale gelir. Feng Youlan, Laozi'nun bu görüşüne şöyle açıklık getirir:

“Aşırı arzu ve gereksiz bilgi, insan doğasındaki ahlakî niteleyen De'yi kaybetmeye yol açar, arzular arttıkça bilgi edinme isteği artar;

¹⁵ Dao'a dönüş (huiji Dao, 回歸道), metafiziksel dünyada yaratılan insanın varlık formunu aldığı fiziksel dünyada özündeki De'ye ve akabinde mevcudiyetin başlangıcı olan Dao'a geri dönmesine dayalı görüştür. Laozi, *“varlıkların kendi esaslarına dönüşleri sükünat içinde olur, sükünat onların karakterinde vardır, bunun için onların esasa dönüşüne hayata dönüş denir”* sözüyle evrendeki tüm varlıkların metafiziksel dünyadan çıkıp fiziksel dünyada form bulduğunu ve sonrasında yine metafiziksel dünyaya döndüğünü detaylandırır. (Dao De Jing, 16) Laozi'ye göre geri döndürme Dao'ın fonksiyonudur. (Dao De Jing, 40) Buradan yola çıkarak Dao'ın varlıkların hem çıkışı hem süreci hem de sonu olduğu bilgisine ulaşılır. Dönüş boyunca varlıkların izlemesi gereken yol, kural ve ölçütler, yine Dao tarafından belirlenir; çünkü Dao, varlıkların yaratılma ve geri dönme eylemi sırasında takip edecekleri yegâne rotadır.

¹⁶ Edimsiz eylem (wuwei, 无为) göre bir kimse, tutum ve davranışlarını “gerekli” ve “doğal” olan ile sınırlandırılmalıdır. Bu, edimli eylemin (youwei, 有为) zıttıdır. Gerekli, belirli bir amaca ulaşılması için zorunluluk ve asla aşırıya kaçmamak anlamına gelmektedir. Doğal ise, bir insanın keyfi bir gayret göstermeksizin erdemi karşılayan De'yi takip etmesidir. Bunu gerçekleştiren o insan, kendisine yol gösterici ve yaşam prensibi olarak basitliği almak zorundadır. Basitlik, Laozi ve Dao ekolünün önemli bir görüşüdür. İsimlendirilemez Dao'dan daha basit olabilecek hiçbir şey yoktur. De, bir sonraki en basit olanıdır ve De'yi takip eden insanın mümkün olduğu kadar basit bir hayat sürmesi gerekmektedir. (Feng, 2009) Bu kapsamda edimsiz eylem, aşırılıktan uzak, doğaya uygun ve sadelik içinde bir yaşamdan bahsedebilir. Dao, tüm varlıkların doğal sürecinde kendiliğinden var olmasına aracılık ediyorsa varlıklar da Dao'ı örnek alarak edimsiz eylemle doğal sürecin seyrine göre hareket etmelidir.

daha çok bilgi daha çok arzuyu doğurur. Bu da De ile zıtlasma anlamına gelir. Bilgi, arzunun hem efendisi hem de kölesidir.” (Feng, 2009)

Laozi'ya göre bireyler, çok fazla arzu ve gereksiz bilgiye sahip olmalarından dolayı De'larını yitirmiştir. Bu sebeple sıklıkla edimsiz eylem yönteminin az arzu ve gerekli bilgiye paralel uygulanması gerektiğini, *“arzu yok olursa fesatlık ortadan kalkar, arzuları az olanlar kazanacak; arzuları çok olanlar yoldan çıkacaktır, bilge, yönetici olursa; halkın yüreğini ferahlatır, halkı bilgisiz ve arzusuz bırakır”* şeklindeki sözleriyle vurgular. (Dao De Jing, 3, 22) Aşırı arzu ve gereksiz bilgi, ölçülü davranışa engel teşkil eden edimli eyleme yakındır ve insan doğasında bencillik, kibirlilik gibi kötü eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açar. Laozi, *“zenginlik ve itibarla kibirlenen kendi sonunu hazırlar; kendisiyle övünen erdem kazanamaz, kendini beğenen üstünlük sahibi olamaz”* derken bilişsel ve davranışsal gelişimin dayanak noktasını hodbin ve mağrur istençlerden arınarak edimsiz eylemle doğal düzeni sağlama metodunun bir ölçülülük olduğuna değinir. (Dao De Jing, 9, 24) Buna göre Dao'ı örnek alarak edimli eylemden uzak durmak iyi; örnek almayarak edimli eyleme yakın olmak kötü olarak nitelendirilir. Bu sebeple ahlaki bir tavsife atfedilen De temelli davranış, Dao ekolünde edimsiz eylemle ilişkilidir. Kozmos düzeniyle uyumlu bir toplum, doğal seyre uygun biçimde sade olmalı, aşırı uçlara sevk edebilen kuralcı ve idareci bir politik sistemden ayrışmalıdır. Laozi, *“ülke küçük; nüfus az olmalı, alet edevat gereksiz yere kullanılmamalıdır, komşu ülkeler birbirini görsün, birbirlerinin horoz ve köpek seslerini duysun, ancak uluslar ölünceye kadar asla birbirleriyle temasa geçmesin”* der. (Dao De Jing, 80) Sosyo-politik düzenin Dao'a uygun formunu örneklendiren bu açıklama, yasa, yasaklama ve sınırlamaları yürürlükten kaldıran, toplumsal kurallardan bağımsız olarak hareket eden bir sadeliğini anlatır. (Dao De Jing, 27) Buna göre hükümdarın görevi ülkeyi edimsiz eylemle yönetmektir; çünkü idari bir mekanizma Dao'ın değişmez De'sını yok eder. İnsandan beklenense özündeki De'yı muhafaza etmek adına arzudan arınması, gereksiz bilgiye uzanmaması ve doğal döngünün seyrini edimsiz eylemle takip etmesidir. Böylelikle, beşeri huzur ve refahın kaynağı Dao ekolünde doğaya dönük bir yaşam ideolojisi olarak dikkati çeker. Zira Laozi'da amaç, varlığın tözündeki De aracılığıyla mevcudiyetin başlangıcı Dao ile bütünleşmeye dayandırılan Dao'a dönüşü gerçekleştirmektir.

Dao ekolündeki kozmolojik perspektifin aksine Ru ekolünün epistemolojik temeli ve büyük birlik¹⁷ fikri, insan ediminin toplumdaki uyumculuğuna odaklanan ve çok yönlülüğünü açıklayan bir özellik taşır. Konfüçyüs, Dao'a uygun ideal edimdeki De'yı beşeri münasebetlerin her boyutunu temsil eden insancılığa¹⁸ koşullandırır. Konfüçyüs'e göre De, insancılıkla birlikte gelişmelidir ki kozmostan topluma uzanan düzenli işleyiş korunabilsin. Bu bağlamda belirlenen ölçütler, insancılığın devlet yönetiminden halk yaşamına dek her alanda doğru biçimde hayata geçirilmesi hususunda esastır. Mengzi, *"insancılık, bir insanın benliği; doğruluk ise o insanın yoludur, insanın yolundan vazgeçmesi, kendi benliğini kaybetmesi demektir"* sözüyle fıtrattaki insancılığın doğruluk aracılığıyla beşeriyete aktarıldığını belirtir. (Mengzi, 11/11) Konfüçyüs, *"insancılıktan yoksun insan, doğru davranış kurallarından ne anlar?"* vurgusuyla toplumsal normların insancılık olmadan tanzim edilmediğini belirtir. (Lunyü, 3/3) Ru ekolünde davranışsal gelişim, *"kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma"* prensibine dayanır. (Lunyü, 15/23) İnsan kendisi için her ne istiyorsa başkaları için de istemeli, eylem alanını diğer bireyleri kapsayacak şekilde genişletmelidir. Bu bakış açısı, beşerin ilişkisine insafılık ve özgecilik addeden ölçütlerin uygulanabilirliğidir.¹⁹ İyi ve doğru olanı kötü ve yanlış olandan ayırma araçları olarak hiyerarşik görev ve sorumluluklarla beraber aile üyeleri, hükümdar, yöneticiler ve tebaa arası bağlayıcı kuralları içerir. Törenler Klasikindeki *"Dao'a uygun De'da insancılık ve doğruluk, doğru davranış kurallarına uyulmadan tamamlanamaz"* vurgusu,

¹⁷ Büyük Birlik (datong, 大同), savaş ve kargaşadan uzak birlik beraberlik içindeki refah bir toplum anlatımıdır. Klasik metinlerde yer alan *"büyük Dao'ın hüküm sürdüğü zamanda bütün dünya tek bir topluluktan"* açıklaması, Dao'a uygun bir Yer düzeninin ideal formuna örnek teşkil eder. (Liji, 9/1) Bu anlayış, Dao'a uygun, Gök-Yer uyumuyla uyumlu bir dünya düzenini niteler ve bu anlayış doğrultusunda insan davranışları beşeri ilişkilerin daimi için esastır ve sosyal yaşamın sürekliliğinde belirleyicidir. Konfüçyüs'ün *"hayatta olan insanlara hizmet edemezken ruhlara nasıl hizmet edebiliriz ki; yaşam hakkında bilgi sahibi olmadan ölüm hakkında nasıl bilgi sahibi olabiliriz?"* söylemi, büyük birlik fikrinin dünyevi hayatı ön planda tutarak önceliğin öteki dünya değil, beşeri yaşam olduğunu vurgular. (Lunyü, 11/12)

¹⁸ Konfüçyüs öğretisinde insancılık (ren, 仁) Dao'a uygun davranışın belkemiğidir. Lügate bu kavram, sevgi, merhamet, iyilikseverlik, yüce gönüllülük, sevecenlik, yardımseverlik, hoşgörü gibi çok sayıda anlama naildir. İlaveten, karşılıklı etkileşim, karşılıklı yardımı ve desteği niteleyen bir tasvir de sahiptir. Shuowen Jiezi'da samimiyeti ve içtenliği karşılayan qin (亲) tanımını da yüklenerek yakın ilişkileri betimleyen niteliğiyle yalnızca bir sevgi oluşumu olmadığını kanıtlar. (Shuowen Jiezi, 9/1) Ru ekolünde insancılığın uygulanabilirliği, bazı ölçütlerin eksiksiz olarak yerine getirilmesini sağlar. Literatürde doğruluk, dürüstlük ve hakkaniyet anlamlarının yanı sıra eşitlik ve adalet temsili sayılan yi (义) ile hanedan örfünden ritüellere, tören usullerinden toplum adabına yayılan çerçevede siyasal ve sosyal düzeyde uyulması gereken doğru davranış kuralları tavsifi li (礼), insancılığın edimlere dönüşmesindeki temel normlardır.

¹⁹ Halk hükümdarına sadakatle hizmet eder ve hükümdar halkına dığerkâmlıkla yaklaşır. Bu paradigma zhong (忠) ve shu (恕) kıstaslarıdır. İkili ilişkilerde sadık ve affediciliğin niteleyicileri empati ve sempattir; kapsayıcılarıysa vicdan muhasebesinde insafı, dışa dönük tutumlarda özgecil olmaktadır.

toplumsal normlar olmadan sosyo-politik düzenin tam manasıyla kurulamadığı yargısı taşır. (Liji, 1/8) Öte taraftan bilişsel gelişim, insancılık temelinden bilgelik mertebesine ulaşma yoludur. Metinlerde geçen “engin bilgi edinmeye ve öğrenmeye hevesli olmak, soru sormak ve derinlemesine düşünmek, işte insancılık bunların içindedir” açıklaması Ru ekolünün epistemolojik öğretisine kanıt oluşturur. (Lunyü, 19/6) Buna göre ideal birey, her daim bilgi edinmeli, sorgulamalı, öğrenmeli ve öğrendiklerini davranışa dönüştürmelidir. Konfüçyüs, “yeni yeşeren bir bitki çiçek açmadığı gibi; çiçek açan bir bitki de meyve vermeyebilir” derken bilişsel ve davranışsal gelişimin birbirinden ayrı değil; aksine bir arada sağlandığını betimsel bir anlatımla detaylandırır. (Lunyü, 9/22)

İnsancılığın uygulanmasında bir diğer norm, ölçülü davranışları tanılayan ve aşırılıktan uzaklaşmayı kurallaştıran orta yoldur.²⁰ Orta yola göre her şey olması gerektiği kadardan ne az ne de fazla argümanına uyan bir kararlılığı işaret eder; tıpkı evrendeki işleyişin bir dengede süregelişi misali edimlerin de bir denge çerçevesinde yapılandırılması gibi. Konfüçyüs, “ülke, beylik ve hanelerde nizam sağlanabilir, kıdem ve kazançlarda azaltmaya gidilebilir, karşılıklı savaşlar sona erdirilebilir; ama yine de orta yola erişmek kolay değildir” derken orta yolun tam anlamıyla sağlanabilmesinin meşakkat gerektirdiği dile getirir. (Zhongyong, 9) Benzer şekilde “orta yol bir erdemdir; hem de en üstünlerindedir, ama halk arasında uzun zamandan beri nadiren görülür” ifadesi, beşeri münasebetlerde ideal edimin ölçülü olması gerektiğini hakkındaki kuralcılığı örnekler. (Lunyü, 6/29) Hükümdardan halka dek toplumdaki her kesimin bulunduğu makam ve edindiği görevde statüsüne uygun davranışlar içinde olmasını ön gören isimlerin tasnifine göreyse eğer herkes kendi işini yapar, sorumluluğunun bilincinde olur ve statüsüne yakışır davranışlarda bulunursa toplumsal nizam sağlanır. Konfüçyüs, “hükümdar hükümdarlığını, baba babalığını, evlat evlatlığını bilmelidir” diyerek toplumdaki her kesimin unvanı ve konumuna göre edim ve eylemlerini düzenlemesini ön gören isimlerin tasnifine uymanın önemini izah eder. (Lunyü, 12/11) Sıradüzen, sosyo-politik düzlemde karşılıklı görev ve sorumlulukları kapsamakla birlikte astların üstlerine itaati ve bağlılığına

²⁰ Orta yol (zhongyong, 中庸) ve isimlerin tasnifi (zhengming, 正名) sosyo-politik düzende bir arada yerine getirilmesi gerekli kılınan ölçütlerdir: olumlu ya da olumsuz her şeyde aşırılıktan kaçınma ve bulunulan mevkie yaraşır edimlerle yaşama. İki ölçütün dayanağı, hiyerarşik toplum yapısının omurgası gibi açıklanan sıradüzendir (xiao, 孝). Bu üç norm, birbiriyle bağlantılı olup Konfüçyüsçü düşüncenin yalnızca ahlaki değil aynı zamanda siyasi tefekkürünün kilit noktasıdır.

yoğunlaşarak ideal edimde hiyerarşiye uygun biçimde hürmet ve hizmeti zorunlu tutar. Hükümdar ile maiyeti, baba-oğul, büyük-küçük kardeşler arasındaki etkileşimin nasıllığı, sıradüzene uymaya bağlanır. Klasik metinlerdeki “sıradüzen, Gök’ün düzeni, Yer’in doğruluğu ve halkın davranışdır” ve sıradüzenin sağlanmasıyla “Gök-Yer uyumu ve sükûneti korunur, felaket ve afetler önlenir, talihsizlik ve ayaklanmalar engellenir” vurguları bu sava yaklaşıdır. (Xiaojing, 7/1; 8/1)

Buradan hareketle Dao’a uygun davranışta De’nın Ru ekolü kanadında insancılık temelinden gelişen bir dizi kritere bağlandığı yorumlanır. Hükümdarın görevi, bu çok yönlü normatifliğe en uygun şekilde devleti yönetmek ve nizamı sağlamaktır; çünkü “eğer hükümdar De’ya uymazsa halk arasında birlik ve beraberlik sağlanamaz.” (Chunqiu Zuozhuan, Gong Xi, 5) Ru ekolünün bilgelik öğretisi, beşeri huzur ve refahın kaynağını siyasal görevler ve sosyal sorumlulukların yerine getirilmesi olarak kabul eder. Hiyerarşinin zorunlu hale getirdiği kaidelere uyma kuralsal mevcut kaosun önüne geçebilmek içindir, her ferдин haddini ve yerini bilmesini mecbur kılması da cabasıdır. Nitekim Konfüçyüs’ün büyük birlik fikri paralelinde insandan beklenen, bilgelik yolunda insancıl olması, doğruluk ve doğru davranış kurallarıyla eylemlerini gereken ölçüyü aşmadan orta yolla; hiyerarşik sistemdeki sıradüzene göre adına ve mevkiine yaraşır şekilde gerçekleştirilmesidir.

Ru ekolündeki kuralcı normlara eleştirel yaklaşan Mo ekolünün pragmatik bakış açısı ve tarafsız sevgi²¹ ilkesi, Dao’a uygun edimin toplumun genelini eşit derecede kapsayacak şekilde beşeri ilişkileri düzenlemesine şartlanır. Bu yaklaşıma bağlı gelişen ve Mozi’nın saldırganlığa karşı olmayı tarif eden tutumu, savaşları reddetmesi ve toplumsal nizamın barışçıl yollarla yeniden sağlanması yargısına dayanır. Buna göre bireyler arasında oluşması muhtemel karşılıklı sevgi ve fayda, sosyo-politik düzlemde uygulanması gerekenlerdir.²²

²¹ Mozi’nın savunduğu ahlaki anlayışa dayanan öğretisi jian’ai (兼愛), insanlar arasında yakınlık ya da akrabalık derecesi, kademe, seviye ya da sınıf farkı gözetmeksizin müsavî bir sevgi oluşumunu temsil eder. Çince de jian, birlik, bir arada, karşılıklı, eş zamanlı ifadelerini taşır. Ai ise; sevgi, ilgi, değer anlamlarına gelir. Bu iki sözcüğün bir araya gelmesiyle oluşan jian’ai kavramı, ayırım yapmadan her şeyi ve herkesi eşit derecede kucaklayan bir sevgi yaklaşımını betimler. Bu yaklaşım, tüm insanlığın tarafsız bir şekilde sevilmesi, sevgideki boyutun evrenselliğe ulaşmasıdır. Kavramın karşıladığı esas anlam bizce tarafsız sevgidir. Mozi, “Gök’ün iradesine uymak tarafsızlıktır; Gök’ün iradesine uymamak ise taraflılıktır” sözleriyle tarafsız sevginin Gök düzenine uygun bir Yer yaşamındaki gerekliliğini ideal insan davranışı üzerinden anlatır. (Mozi, 7/3:5)

²² Saldırganlığa karşı olma (feigong, 非攻), taarruza geçmekten sakınmakla beraber olası bir harp ortamında savunma savaşını reddetmez. Buna binaen bireyleri şiddet ve zorbalık eğilimlerinden

Mozi'ya göre eğer ki hükümdar hanedanlığın refahını istiyor ve sefaletten hoşlanmıyorsa; düzeni arzu ediyor ve kaostan nefret ediyorsa; karşılıklı sevgi ve karşılıklı fayda ortamını sağlamalıdır. İşte bu, ülke hâkimiyetinin mutlak yoludur ve asla ihmal edilmemelidir. (Mozi, 4/2:8) Dolayısıyla politik sistemin lideri tebaasını bu müşterek standartlara göre yönetmelidir.

Bu korelasyonun dayanak noktası, eşitliği vurgulayan tarafsız sevgi formuyla Ru ekolündeki kuralcı ve seçkinci kanaate kaynaklık eden insancılık anlayışından farklıdır. Mozi'da insancılık ve akabinde edimlere yansıyan doğruluk, tarafsız sevginin uygulanma metotlarından. Hükümdar *"Dao'a uymayı ve insanlara fayda sağlamayı gerçekten arzu ediyorsa insancılık ve doğruluğu temel almalıdır."* (Mozi, 7/2:3) Demek ki tarafsız sevgi Dao'a uygunlukta asıl normdur ve diğer ölçütler tarafsız sevginin tamamlanmasına katkı sağlayan araçlardır:

"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." (Mozi, 4/1:5)

Bu parafraz, Mozi öğretisinin özüdür. Eski Çin'in hiyerarşik toplum yapısında kargaşa ve düzensizliğin son bulması, bütünüyle karşılıklı sevgi ve karşılıklı fayda ölçütlerine endekslenen tarafsız sevginin ülke genelinde eşit derecede uygulanmasına koşullandırılır. Mozi, bu yaklaşımı dâhilinde insanın bilişsel ve davranışsal gelişimi sağlama yöntemini özdüşünüm teorisiyle açıklar. Bu teori aynı zamanda siyasal yapı ve toplumsal uyumun gereğidir. En genel şekliyle insanın ahlaki karakterini geliştirmesi olarak tanımlanan özdüşünüm, kişinin kendini eğitmesi, yetiştirmesi ve hatta erdemlilik yönünden terbiye etmesi aforizması taşır.²³ Temelde, karmaşa durumundan huzur ortamına geri dönüş, tarafsız sevgi temelinden

sıyrılmaya teşvik ederek karşılıklı sevgi (xiang'ai 相爱) ve karşılıklı fayda (xiang'li 相利) unsurlarının beşeri münasebetlerde deneyimlenmesini de savlar.

²³ Çince de tek başına xiu (修); iyileştirme, düzeltme, onarma, geliştirme, inşa etme ve shan (身); beden, sağlık, kişisel, kendi, can, öz manalarını karşılar. Batı literatüründe xiu shan (修身) 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.

gelişen içsel standartlara bağlıdır. Geleneksel düşüncedeki kozmos düzeniyle toplum düzeni arasındaki koşutluğa bağlı olarak ideal edim, özdüşünümle tarafsız sevginin uygulanmasını gerektirir. Mozi bu gerekliliği, hükümdarın yeryüzündeki tüm insanları eşit derecede kucaklaması ve halka faydalı olması sonucu Gök tarafından mükâfatlandırıldığı; öte taraftan hükümdarın insanlara karşı nefret beslemesi ve halk arasında fesat çıkarması sebebiyle Gök tarafından cezalandırıldığı yargısına dayandırır. (Mozi, 1/4:5) Edimin özdüşünümle yapılandırılmasındaki usullerden biri aşırıya kaçmamak ve ölçülü olmaktır. Mo ekolü, *“tutumluluk refah düzeyini yükseltirken savurganlık felakete sürükler”* mantığı çerçevesinde hane yaşamı, beşeri ilişkiler ve siyasal sistemdeki tüm normların tutumlulukla davranışa aktarılmasını destekler. (Mozi, 1/6:9) Mozi’ya göre tutumlu olmak, içgüdüsel arzulara boyun eğmeye yol açan aşırılıktan kaçınmanın gereğidir. O halde davranış örgüsünün tarafsız sevgiyle bütünleşebilmesi, insancılığın ve doğruluğun yanı sıra tutumluluğun ehemmiyetiyle de ilişkilidir. Mo ekolünde idari mekanizmanın asıl işleviyse halka yarar sağlamak olduğundan hükümdarın ilk görevi, hanedan ve halk arasında karşılıklı faydaya dair terazi dengesini kurmaktır. Dao’a uygun davranış yöntemi olarak belirlenen tarafsız sevgi, insan doğasındaki De’nin özdüşünümle yaşama aktarılmasıdır. Bu doğrultuda Mozi öğretisinin pragmatik bakış açısı, insan ediminin sosyal niteliğine yoğunlaşır. Çünkü amaç, saldırganlığa karşı bir duruşla savaşlardan uzak ve kaostan arınmış barışçıl bir topluma kavuşmaktır.

Dao, Ru ve Mo akımlarının toplumsal nizamı tam anlamıyla kuramadığı iddiasıyla Fa ekolü, politik perspektifiyle devlet yönetimine odaklı bir öğreti sunar ve ülkedeki kaos ortamının sert yasaklamalar ve katı kurallar yoluyla sona ereceğini savunur.²⁴ Hanfeizi’nin *“hiç kimse, soylu kesimden daha değerli değildir; hiçbir şey tahttan daha saygın değildir; hiçbir şey egemenliğin otoritesinden daha güçlü değildir; hiçbir şey hükümdarın statüsünden daha üstün değildir”* açıklaması, ekolün hükümdarlık makamının ayrıcalığı ve ülkedeki egemenliğin üstünlüğüne konsantresini gösterir. (Hanfeizi, 4/1) Kolektif bir yasa anlayışı çerçevesinde düşünürün ilkeleriyle formüle

²⁴ Sözlük kapsamında fa (法), hukuk, kanun, yasa, hüküm, kaide, gidişat, standart gibi çok sayıda anlam içerir. Terimin oldukça uzun bir tarihçesi vardır ve bilinen ilk anlamları model ile metottur. (Shuowen Jiezi, 6) Bununla birlikte Hanfeizi’deki fa, hükümdar tarafından belirlenen kurallar ya da normları ifade eder. Bu açıdan bakıldığında bir kavram olarak fa’yı “yasa” olarak tanımlamak hiç de yanlış olmayacaktır. Zaten Fa ekolünü Yasacılar, Kanunculuk, Yasa ekolü gibi tercümelere iten asıl unsur da budur.

edilen bu ekol, Dao'a uygun edimin toplumun her kesimine eşit şekilde sirayetini ödül-ceza prensibine dayatır.²⁵ Keza yasa, doğuştan kötü olan insan doğasının iyiye dönüşmesine katkı sağlayandır. Hanfeizi'ye göre bencil eğilimlerle dünyaya gelen insanın içgüdüsel arzularına yenik düşmesi, hükümdar başta olmak üzere ülke yönetimindeki herkesin otoritesini sarsan kaosun gerçek sebebidir. *"Yasa aracılığıyla bencillik terkedilebilir; çünkü bencillik yasaları bozan kaosu yaratır, nizamın kaynağı yasa; kaosun kaynağıysa bencilliktir."* (Hanfeizi, 45/4)

Sosyo-politik düzenin sağlayıcısı yasanın işleyişine göre ülke yönetiminde söz sahibi olan hükümdar, yönetici ve beylerin öncelikle bencil arzularından uzaklaşması şarttır; aksi takdirde kargaşa kaçınılmazdır. Toplumsal nizamda yasanın üstün gelmesi için zorunlu kılınan temel yöntemse kargaşa ortamıyla düzen ortamı arasındaki dengeyi sağlayan ödül-ceza prensibidir. Bu açıdan denge, yasalara uymak ile uymamak arasında kesin bir sınırın belirlenmesi anlamına gelir. Hanfeizi *"öyle ki ülkenin yasalarla yönetilmesi; doğruyu övmek, yanlış ise kınamaktır"* diyerek yasalara uyanların ödüllendirilmesi ve uymayanların cezalandırılması esasını vurgular. (Hanfeizi, 6/5) Aynı zamanda bu prensip, doğru olanın yükseltilmesiyle değerli ve iyi olanların göreve getirilmesini, yanlış olanın alçaltılmasıyla hain ve kötü olanların görevden azledilmesi esasını da içerir. Böylesi bir metodun cezalardan korkma ve ödülleri amaçlama gerekliliği Hanfeizi tarafından şu şekilde anlatılır:

"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." (Hanfeizi, 53/3)

Burada, cezaların belirleyici biçimde katı ve sert olmasıyla yaptırımın sonucuna odaklanma ve mükâfata yönlendirmenin altı çizilir. Her kim doğru işler yapıyorsa o kişi takdir edilecek ve her kim yanlış işler yapıyorsa o kişi cezasını çekecektir. Bir sistem halinde uygulanması gereken ödül-ceza prensibinin dayanak noktası eşitliktir. Tıpkı yasalar gibi, insanlar arasında hiçbir ayırım gözetmeksizin toplumdaki herkesi kapsayan bir biçimde uygulanması şarttır.

²⁵ Ödül-ceza prensibi (shangfa, 赏罚) yasalara uyanların taltif edildiği; uymayanlarınsa tecziye edildiği sistematik bir metottur.

Hanfeizi “birincisi doğru ve yanlış belirlemede ödül-ceza; ikincisi iyi ve kötüyü ayırmada lütuf ve bela; üçüncüsü yasa ve yasakları uygulamada yaşam ve ölüm” diyerek ülkedeki huzur ve refaha ulaşma yollarını sıralar. (Hanfeizi, 25/2) Bu çerçevede devlet idaresinde en doğru yöntem, yasaların ödül-ceza dengesiyle sağlanmasıdır; aksi durumların tümü siyasal yapıyı sekteye uğratan, toplum yaşamını zora sokan ve ülkeyi felakete sürükleyen neticeler içerir. Düşünür, “bir ülke, ne tamamen güçlü ne de tamamen zayıftır; eğer ki yasalar güçlüyse ülke de güçlü olur; eğer ki yasalar zayıfsa ülke de zayıf olur” sözüyle iktidardaki asıl kuvvetin yasa olduğuna bir kez temas eder. (Hanfeizi, 6/1) Nitekim Fa ekolünde bilişsel ve davranışsal gelişimin açıklanma biçimi, doğuştan bencil ve kötü olan insan doğasının yasalara uyan ve ödül-ceza prensibine göre doğru ile yanlış ayrımını yapabilen bir değişimle iyiye ulaşmasını içerir. Bu açıdan öz benlikteki De’nun davranışa dönüşmesi her şeyden önce arzudan arınmayı gerektirir. Fa ekolü devletin yeryüzündeki her şeyin temeli olduğu için var olduğu aforizması yarattığından mütevellit, hükümdarın vazifesi, hanedanlığın devamlılığını sağlamaktır. Halktan beklenirse, siyasal otoritenin iradesine itaat ederek sosyal nizamı korumaktır. Bu yargıdan yola çıkarak Fa ekolünün politik perspektifinde insan ediminin yasaya riayet eden konformist niteliği görülür. Hanfeizi’nin “yasa, idari işlerin kaynağı; idari işler başarının kaynağıdır” deyişiyle paralel olarak toplumsal nizamın yeniden kurulması, yasa temelli bir siyasal yapılanmadan geçer. (Hanfeizi, 47/5)

Düşünce ekollerinde davranış yöntemlerine ilişkin bu farklılıklar, iyi-kötü ile doğru-yanlış ayrımına referans gösterilen ahlaki eğilimlerin edim ve eylemlere aktarılma şekliyle ilişkilidir. Kaldı ki, Dao ekolünde Laozi’nin varoluşsal süreci teorileştirdiği Dao’a dönüş idealine göre bu işleyişi sağlayan edimsiz eylem metodu, seküler davranışın ideal formu olarak açıklanır. Ru ekolünde Konfüçyüs’ün toplumsal organizasyonu hedeflediği büyük birlik fikrine göre ideal edim, beşeri münasebetlerin her boyutunu temsil eden insancılığı inşa eden kuralcı ilkelerden oluşur. Öte taraftan Mo ekolü, saldırganlığa karşı tutumu ve Mozi’nin tarafsız sevgi yaklaşımıyla ideal edimi özdüşünümün faydacı yönüne bağlar. Fa ekolü ise, siyasal otoriteyi her şeyin üstünde tutan devletçi çizgisi ve Hanfeizi’nin yasa temelli politik görüşü teşmilinde ideal edimi ödül-ceza prensibinde kurulması gereken denge ve eşitliğe atfeder. Yöntemselde bu farklılaşma, ülkedeki kaotik vaziyete karşı ne denli yoğun bir çaba harcandığına delalettir. İster bilgi isterse erdemın kaynağında olsun

içsel motiverin dış dünyaya naklinde bir mutabakat sezinlenir. Velew ki evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao'ın tüm ekollerdeki yerleşik görüş olarak karşımıza çıkması, öğretileri birbirine bağlayan önermeyi daha da belirgin kılar. Zira bu bağlayıcılık, Çin felsefesinin arka planında yatan kozmos düzeniyle toplum düzeni arasındaki koşutluk kurgusudur. Bu aşamada, ideal insan davranışının kozmogonik yapılanmanın temeli kabulü gören Dao'a dayandırılması ve Dao tarafından varlığın özüne verildiği addedilen De'nın bilfiil ahlakiliğin tohumu olarak telakki edilmesi, Çin düşünce geleneğindeki etiksel yaklaşımın semavi ve dünyevi olanı bir arada işleyen dogmatik öğelerle harmanlı yapısını açığa çıkarır. Nihayetinde "ahlak" olarak açıklanan kavramsal örneklemin insan doğası eğilimlerinin kozmolojik normlara uygunluğu olduğu anlaşılır.

Sonuç

Bu çalışmada Çinli düşünürlerce belirlenen ahlaki davranış yöntemlerindeki farklılıklar üzerinde durulmasının nedeni, Gök-Yer ilişkisinde bağlayıcı, beşeri yaşamda uyumcu ve siyasal örgütlenmede idareci özellik gösteren beşerin doğuştan gelen ve sonradan kazandığı eğilimlerine ilişkin geleneksel düşüncede ortak bir yargının olup olmadığını irdelemektir. Edinilen bulgular ışığında gördük ki müşterek bir amaç etrafında birleşen ekoller, sosyo-politik nizamı kurma usulünde fikir ayrılığına düşmekle birlikte ülke yönetiminin başında bulunan hükümdarın davranışına odaklı açıklamalar noktasında uzlaşırlar. Ancak hükümdarın ve dolaylı olarak halkın ideal davranış örgüsünde ortaya konan yöntemler birbiriyle örtüşmez. Ekoller arası görüş farkları, öğretilerin insan doğasına dair çatışmalı görünen teorileri hakkında olup iyiye ulaşma ve kötüden arınmada hangi normların daha verimli olduğu, ekollerdeki metodolojik mübayanete zemin hazırlar. Örneğin Laozi'da gözlemlediğimiz doğal seyrin sadeliğiyle yaşama, Konfüçyüs'ün kuralcı toplum tesisine uymaz. Veyahut Mozi'nın mutedil tarzı Hanfeizi'nin disiplinli profiliyle alakasızdır; çünkü metafiziki görüngüdeki algılama da fiziki alandaki kanıksama da dönemsel koşullara getirilen çözüm önerileri vesilesiyle farklı açılardan ele alınır. Netice itibariyle bilişsel ve davranışsal gelişimde kıstas sayılan ahlaki davranış, Dao'a ve Gök'e yüklenen mücerret varsayımına müstenit birbirinden farklı dogmatik öğelere tekabül eder. İlkesel noktınazar doğrultusunda ideal edimin Dao ekolünde kozmolojik; Ru ekolünde epistemolojik; Mo ekolünde sosyolojik ve Fa ekolünde politik bir nitelik gösterdiği çözümlenir. Bu

değişken argümanların ortak özelliğiye, düşünürlerin kozmos düzeninden toplum düzenine uzanan kurgusal anlayışı devlet yönetimiyle bağdaştıran “ahlaki” bir söylemle sunmalarındır ki bu paradigmanın dayanak noktası Çin kozmogonisidir.

Çin kozmogonisinde evrenin üç alanını temsil eden gök, Yer ve insan, mevcudiyetin başlangıcı ve evrendeki her şeyin kaynağı sayılan Dao’ın kozmos yasalarını en yakından takip etmekle vazifelidir. Bu anlayışa göre Gök-Yer uyumundaki bağlayıcı kimliğiyle insan, evrendeki düzenli işleyişin korunması adına yapması gereken her şeyi mütemadiyen yerine getirme görevine tabi tutulur. Bu görevdeki öğretisel ve yönetsel metot, Dao’a uygun davranışa isnat edilen De’dir ve De’yla ilişkilendirilen ahlaki ölçütler, bilişsel ve davranışsal gelişimi sağlamadaki normatif eğilimlerdir. Buna göre, Çin felsefesinde açıklanan ahlaki boyut, kozmos düzeniyle toplum düzeni arasındaki koşutluk gereği kişinin menfaatini değil evrenin menfaatini amaçlar. Bunun anlamı, feodal yapılanma gereği hiyerarşinin hüküm sürdüğü sosyo-politik nizamda toplum fertlerinin edimlerinde bağımsız olmadığı; Dao yasaları ve Gök buyruklarına mutlak suretle riayet etmekle yükümlü kılınmasıdır. Hükümdarın Gök’ün iradesiyle tahta geçmesi, halkını Gök’ün emriyle yönetmesi ve ast-üst ilişkisinde her daim mütekebil sıradüzene boyun eğilmesi devlet idaresinde politik rejimin kozmos yasalarına göre belirlendiğinin en açık delilidir. Ne yöneticiler ne de tebaa, metafiziksel alandan fiziksel dünyaya doğrudan tesir eden Dao’a aykırı hareket edemez. Gök tarafından konan kurallar dizgesinin hiçe sayıldığı anda toplumsal nizamla birlikte evrendeki dengeli işleyişin de bozulacağı ideası sabit olduğundan klasik dönem Çin felsefesinde kurgulanan sekülerleşme, sanıldığı kadar hümanist değil; aksine düzgüsel bir ahlak anlayışıdır. Çünkü insanın Dao’a uygun ideal ediminde fitri De’sıyla etkin rol edinmesi, kozmolojik boyutla ilişkilendirilen sosyo-politik görevinin ahlaki niteliğidir. Bu kapsamda diyebiliriz ki muhtelif davranış yöntemlerinde benzeşen tek yargı, bilgi ve erdemin insan doğasında asli olarak gelişmesine imkân sunan ve öğrenmeye çabalatan standartlardan öteye geçememektedir.

Kaynakça

AMES, Roger. (1986). “Taoism and The Nature of Nature”, *Environmental Ethics* 8/4: 317-350.

- BAI, Gang. (1993). *Zhongguo Zhengzhi Zhidu Tongshi* 中国政治制度通史. Beijing: Renmin Chubanshe.
- BODDE, Derk. (1987). *Chinese Ideas About Nature and Society*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- CHAN, Wing-Tsit. (1963/1). *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- CHAN, Wing-Tsit. (1963/2). *The Way of Lao Tzu*. New Jersey: Library of Liberal Arts.
- Chunqiu Fanlu* 春秋繁露. (2017). Beijing: Yiya Chubanshe.
- Chunqiu Zuo zhuan* 春秋左傳. (2007). Beijing: The Commercial Press International Co. Ltd.
- Dao De Jing* 道德经. (2011). Beijing: Zhongguo Huaqiao Chubanshe.
- Daxue* 大学. (2015). Beijing: Renmin Youdian Chubanshe.
- Erya* 爾雅. (2015). Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.
- FENG, Youlan, *Zhongguo Zhaxue Shi* 中国哲学史 . Beijing: Chongqing Chubanshe, 2009.
- HAN Feizi 韩非子. (2010). Beijing: Zhonghua Shuju.
- KALTENMARK, Max. (1969). *Lao Tzu and Taoism*. Stanford: Stanford University Press.
- KIRİLEN, Gürhan. (2013): "Klasik Çin Metinlerinde Yabancı Halklar: Bahar ve Güz Yıllıklarına Göre Diler, Ronglar ve Hunlara Bıraktıkları Miras". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 53/ 2: 263-293.
- KIRİLEN, Gürhan. (2019). *Eski Çin'de Yazın ve Düşünce*. Ankara. Gece Kitaplığı.
- LAU, D.C. (1963). *Lao Tzu Tao Te Ching*. Harmondsworth: Penguin Book.
- LEGGE, James. (1861). *The Chinese Classics*. Michigan: University of Michigan Library.
- Liji* 礼记. (2006). Xinjiang: Xinjiang Qingshaonian Chubanshe.
- Lunyü* 论语. Taipei: Chongwen Shuju, 2016.
- Mengzi* 孟子. (2006). Beijing: Zhonghua Shuju Chubanshe.
- Mozi* 墨子. (2011). Beijing: Zhonghua Shuju.
- SERTDEMİR, İlknur. (2020). Klasik Çin Metinlerinde İnsan Kavramı. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SHAROT, Stephen. (2001). *A Comparative Sociology of World Religions*. New York: New York University Press.
- Shujing* 书经. (1991). Taipei: Zhongyang Tushuguan.
- Shuowen Jiezi* 說文解字. (2011). Beijing: Zhonghua Shuju Youxian Gongsı.

- SMITH, Huston. (1991). *The World's Religions*. New York: Harper Collins Publishers.
- WANG, Keping. (1998). *The Classic of The Dao: A New Investigation*. Beijing: Foreign Languages Press.
- XIAOJING 孝经. (2007). Beijing: Shoudu Shifan Daxue Chubanshe.
- XU, Keqian. (2010). "Chinese Dao and Western Truth: A Comparative and Dynamic Perspective". *Asian Social Science* 6/2: 42-49.
- XU, Xusheng. (1985). *Zhongguo Gushi De Chuanshuo Shidai* 中国古史的传说时代, Beijing: Wenwu Chubanshe.
- XUNZI 荀子. (1999). Changsha: Hunan Renmin Chubanshe.
- YIJING 易经. (1993). Changsha: Hunan People's Press.
- Zhongyong 中庸. (2003). Taipei: Sishu Duben, Sanmin Shuju.
- Zhuangzi 庄子. (1999). Changsha: Hunan Renmin Chubanshe.