Kadim Çin Ahlak Felsefesinin Kurucu Çerçevesi -Konfüçyüs-Laozi-Mozi-

The Constitutive Framework of Ancient Chinese Ethics -Confucius-Lao Tzu-Mo Tzu

Muhammet Enes KALA*

TYB AKADEMİ / 2017 / 20: 69-95

Öz

Konfüçyüs, Laozi ve Mozi'nin Çin coğrafyasında yaşamış olduğu tarihi dönem, insanlık düşüncesi için oldukça önemli çağlara gönderimde bulunur. Aynı yüzyıllar içinde dünyanın bir ucunda Sokrates, Platon ve Aristoteles, diğer ucunda Zerdüşt ve Siddharta Gautoma yaşamıştır. Beşer düşüncesi uzay boşluğunda kendi başına oluşamaz. Diğer beşeri etkinlikler gibi önceye ve sonraya sahiptir. Çin düşüncesi hem düşüncelerden beslenmiş hem de onları beslemiştir. Çin düşüncesinin metafizik temeli Antik Yunan'da olduğu gibi fizik üzerine ve merak duygusuyla inşa edilmemiş, bilakis ahlak ve siyaset üzerine korku duygusuyla inşa edilmiştir. Çalışmamız kadim Çin ahlak düşüncesinin ana çerçevesini Konfüçyüs, Laozi ve Mozi'nin düşünceleri üzerinden kurmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Konfüçyüs, kendi toplumu ve yasayı odak noktasına yerleştirerek, döneminin huzursuzluk ve istikrarsızlığına cevap arar. Laozi, Tao düzenini insanın kendinden hareketle insanın içine düşürmek suretiyle Konfüçyüs'ün yapmak istediğini yapmaya çalışır. Mozi ise ahlaki yargının bir tür ölçütü olarak evrensel insan sevgisinden hareketle tarafsız fayda anlayışını öne çıkarır.

Anahtar kelimeler: *Çin, felsefe, etik, Konfüçyüs, Laozi, Mozi.*

Abstract

The historical period in which Confucius, Lao Tzu and Mo Tzu lived in the borders of China refers to quite important eras for the thought of humanity. In the same periods, while Socrates, Plato and Aristotle lived at the back of beyond, Zarathustra and Siddhartha Gautama lived at the other end. Human thought cannot be formed by itself in the outer space. It has pre and post like other human

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim üyesi, mekala@ybu.edu.tr

Gönderi Tarihi: 01.04.2017 - **Kabul Tarihi:** 20.04.2017

activities. Chinese thought both have fed thoughts and have been fed from them. The metaphysical ground of Chinese philosophy has not been constructed by aid of wonder on the physics, but has been built by aid of fear on the morals and politics. The study aims at constructing the main framework of Ancient Chinese ethics by means of the thoughts of Confucius, Lao Tzu and Mo Tzu. In this context, Confucius seeks an answer of uneasiness and instability of the era by placing his own society and laws to the focus point. Lao Tzu tries to do what Confucius has done by means of rendering the Tao order part of inner self of human being. Mo Tzu puts forward impartial utility as a kind of criterion of moral judgment by way of universal human love.

Keywords: *China, philosophy, ethics, Confucius, Lao Tzu, MoTzu.*

Giriş

Tespit edilebildiği kadarıyla öyle bir zaman diliminden söz edebiliyoruz ki bu zaman diliminde yaşayanlar, günümüzde karşılık bulan medeniyetlerin kök şahsiyetleri olarak belirirler. M.Ö. 5-4. yüzyıllar, insan düşüncesinin kendi zamanı için oldukça değerli bir dilimine denk düşer. Yunanistan'da Sokrates, Platon ve Aristoteles; Hindistan'da Siddhartha Gautama Buda; Çin'de Konfüçyüs ve Laozi söz konusu yüzyılların önemli simalarındandır. Bu yüzyıllar bir şekilde dünya düşünce tarihinin altın yüzyılları olarak da kabul edilebilir.[1] Çalışmamız, bu yüzyıllar içinde Klasik Çin düşüncesinin ahlak tarafına düşen teorik çabaları Konfüçyüs, Laozi ve Mozi üzerinden soruşturmaya hasredilecektir.

Çin tarihini birbirine rakip hanedanlıklar tarihi olarak okumak mümkündür. Çin tarihi içinde oldukça gerilere gittiğimizde karşımıza güçlü Şang Hanedanlığı çıkar. Şang Hanedanlığından sonra hanedanlığı ve merkezi idareyi ele alan Cou Hanedanlığı M.Ö. 1051'den M.Ö. 771'e kadar merkezi idareyi elde tutmuştur. Ancak M.Ö. 771'de bir anda meydana gelen harici saldırılarla başkentin güvenliği korunamamış ve merkezi güç felce uğratılmıştır. Bu zaman dilimi, Çin coğrafyasında baş gösterecek ve uzun bir süre devam edecek olan politik kaos ve kriz ortamının da başlangıcını oluşturur. Bu dönem ve onu takip eden devirlerde birbirlerine rakip prenslerin idare ve savaş sanatlarını birbirlerine karşı acımasızca kullanmalarıyla istikrar ortamı neredeyse tamamen bozulmuş ve içinden çıkılamaz bir hal almıştır.

Geleneksel dille *Savaşan Devletler* dönemi dediğimiz bu yıllar M.Ö. beşinci asırla üçüncü asır arasındaki uzun zamanı kapsar. Bu dönem her ne kadar olumsuz gibi görünse de Çin ahlak ve siyaset felsefelerinin kök ve kurucu metinlerinin üretildiği, Çin medeniyetinin merkezden komşu

1 Wolfram Eberhard, "Eski Çin Felsefesinin Esasları", çev. İkbal Berk, *AÜDTCF Der*gisi, II., 2. Cilt, 1944, s. 265.

coğrafyalara yayılarak söz konusu medeniyetin yatay olarak yayılıp taraf kazandığı döneme de denk düşer.[2] Kuşkusuz bu dönemde insanları çözüme ve düşünceye sevk eden unsurlar Antik Yunan döneminde karşılaştığımız gibi teorik bir zemin olmamış onun aksine pratik sorunlara olası en hızlı ve kalıcı çözüm önerilerini muhtevi kılan ahlaki ve siyasi zemin olmuştur. Zira bu dönemde Cou Hanedanlığının müziğinin ve kendisine ait merasim pratiklerinin neredeyse tamamen yok olduğu ve toplum içindeki işleyişi kontrol edecek hiçbir ahlaki kuralın işe yaramadığı bir durumla karşılaşılır. Böylesi kaotik bir dönemde filozoflardan doğal olarak, öncelikle onları doğa üzerinden metafiziğe yükseltecek merak duygularını doyurmaları değil, toplumsal düzeni iyileştirebilecekleri zeminleri inşa etmeyi başarabilmeleri beklenir. Bu çerçevede Çin'de kurucu filozofların ilgilendiği şey insan yaşamı, kaderi ve toplumsal durumdur.[3] Yine aynı dönemde toplumun ileri gelenleri ve düşünürlerin yoğunlaştığı esaslı konular arasında, bu yozlaşmanın, kaosun ve kanın önüne nasıl geçilebileceği, geleneğin yeniden nasıl tanzim edilmesine dönük çözüm önerileri bulunur.[4] Kaos, kan ve tahrip dönemi olarak da düşünülebilen *Savaşan Devletler* döneminin hem felsefi hem de dini okulları olarak karşımıza öncelikle Taoizm, Konfüçyüsçülük ve Mohizm okulları çıkar.[5] Söz konusu okullar ise Klasik Çin düşüncesinin ahlaki veçhesini farklı fikirler üzerine tesis eden ekollere işaret eder.

Çin'de doğrudan ahlaki yaşamla bir ilgisi olmadığı sürece ne ontolojik spekülasyon, ne kozmolojik hipotez, ne teorik ahlakın bir anlamı söz konusudur.[6] Bu anlamda tüm düşünce ekolleri bu çerçevede pratik düşünceyi tebarüz ettiren taraflarıyla ön plana çıkar. Neredeyse bütün Çinli düşünürler insan ve tabiatın boş bir kaza sonucu olmadığını, kendilerinin de gelişigüzel bir işe sahip olmadıklarını düşünürler. Bu sebeple tüm evrenin ve insan davranışlarını düzenleyen bir yol, Tao'dan söz ederler.[7] Tao, dışsal şekliyle kendisini Konfüçyüs ve Mozi'de, içsel şekliyle Laozi'de kendisini sunar. "Evrenin ahlaki bir ilkenin tezahürü olduğu ve her varlığın kendi yolunca ve halince insanlığa bir ahlak dersi vermek gibi bir vazifeyi yüklendiği (Kadim Çin düşünürlerinin) en derin kanaatiydi."[8]

Klasik Çin dönemi filozoflarına göre insanlar, doğal yaşam ile dünyayla ilgili kafa karışıklığı yaşamaktadırlar. Tüm sorunların kökeni de onlara göre budur. Kafa karışıklığının sebebi Tao'yu yani Yolu yanlış anlamaktan

2 William McNeill, *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Yay., İstanbul, 2013, s. 154.

3 Wen Haiming, *Çin Felsefesi*, çev. Aysun Güneysu, Kaynak Yay., İstanbul, 2014, ss. 31.

4 A.g.e., , s. 33.

5 Hui-chieh Loy, Mozi, http://www.iep.utm.edu/mozi/ [Erişim: 10.03.2017]

6 Daisetz Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi,* çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 41.

7 A.g.e., s. 80.

8 A.g.e., s. 77.

veya bulamamaktan geçer. Bu çerçevede Yol, içerisine yolculuk, yoldaş, hedefi de alacak üst çerçevede anlaşılmalıdır. Söz konusu yolculuğu hikmet yolculuğu olarak anlamak da mümkündür, bu yolculuğun en temel düzeyi zarar görmemek ve zarar vermemektir.[9] Çin felsefesinde büyük insan, eylemleri doğanın ritmini yakalamış, evrenin büyük Tao'sunu anlamış ve kendisini kozmolojik duyarlılıkla geliştiren insan olarak karşılık bulur. Bu bağlamda Klasik Çin düşünürlerinin merkeze aldıkları değer, özgürlük; duygu ise merak değildir, bilakis önceledikleri değer, uyum ve güvenlik; duygu ise korkudur. Doğayla uyum, insanla uyum, toplumla uyum, kişinin kendisiyle uyum Çin düşüncesi için oldukça önemli ve değerli kabul edilir. Tüm pratik düşünce okulları zikredilen uyum üzerinden kendisini inşa etmiştir. [10] Söz konusu zemin belki de Çin düşüncesinin Yunan düşüncesiyle mukayesesi üzerinden daha da belirgin hale getirilebilir.

İnsanın inanma, bilme ve eyleme şekil ve yolları zorunlu olarak her yerde aynı olmayabilir. Sosyal bilimcilerin bu noktada önemli iddiaları söz konusudur. Birincisi, farklı kültürlerin üyeleri metafiziklerinde veya dünyanın doğasına ilişkin temel inançlarında farklılık gösterebilirler. İkincisi, farklı grupların kendilerine özgü düşünce süreçleri birbirinden büyük ölçüde farklı olabilir. Üçüncüsü, düşünce süreçleri dünyanın doğasına ilişkin inançların bir parçası olarak kabul edilebilir.[11] Bu farklılıklar şüphesiz hakikati ve hakikat olma iddiasını ortadan kaldırmaz, belki de ona bir şekil, nizam ve zenginlik katar. Zira her bir iddia, hakikatin bir boyutunu seslendirip veya resmederken bütüncül yapıyı yakalayabilmek adına aslında diğer iddiaların varlığına da ihtiyacı haykırıyordur.

Çinliler, Yunanlılar veya Hindular gibi spekülatif bir düşünce yapısını merkeze almamışlardır. Onların ilgileri çoğunlukla davranış ve eylem yani pratik düşünce çerçevesine odaklanmıştır. Muhakemeleri ne kadar ince, muhayyileleri ne kadar cüretkar olursa olsun, tatbiki olanın görüntüsünü ve şeylerin ahlaki boyutunu hiçbir zaman gözden kaçırmamaya çalışmışlardır.[12] Bu çerçevede mesela felsefe Çinliler için hiç bir zaman kendi başına objektif bir ilim şeklinde algılanmamıştır. Onlar için felsefe öncelikle pratik bir ehemmiyete sahip önemli bir aracıdır. Felsefe, insanlara beraber yaşama imkânlarını gösterir, ferdin devlete ve devletin ferde karşı olan hak ve sorumluluklarını tespit eder. Bunun için Çin felsefesinin tam merkezinde ahlâk ilmi ve devlet felsefesi yer alır; geri kalanların hepsi bunların ikisinin etrafında toplanır.[13] İfade etmeye çalıştığımız pratik felsefe dizgesi, çalışmamızın ana omurgasını oluşturacaktır.

9 Haiming, a.g.e.,ss. 13-14.

10 A.g.e., s. 30; Richard Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, çev. Gül Çağalı Güven, Varlık Yay., İstanbul, 2015, ss. 30-31.

11 Nisbett, a.g.e., ss. 13-14.

12 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 32.

13 Eberhard, a.g.m., s. 266.

Öncelikle ahlak ekolleri olarak da kabul gören okulların kurucu figürleri, Konfüçyüs, Laozi ve Mozi'nin en büyük düşünce kaynağı, *Dönüşümler Kitabı*'dır. Tahminen M.Ö. 1600- M.Ö. 1050 yılları arasında hüküm sürmüş Shang Hanedanlığı zamanında telif edilmiş *Dönüşümler Kitabı* bir bakıma Çin felsefesinin başlangıcı olarak da kabul edilebilir.[14] Hem Konfüçyüs, hem Laozi hem de Mozi kendisini bu metne dayandırmakta ve bu şekilde bir düşünce geleneğinin devamlılığını ima etmektedirler. *Dönüşümler Kitabı* içerisinde varlık, bilgi ve değer konularına değinileri barındırsa da sözü edilen temaların konu edilmesi daha çok ahlaki ve siyasi kaygılar sebebiyle olmuştur.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Çin'in, düşüncesinin merkezine ahlak ve siyaseti koyması boşa değildir ve bu durum ifade ettiğimiz üzere belki de onu Yunan düşüncesi ve ortamıyla mukayese edebilirsek daha da belirgin hale getirilebilir. Öncelikle Yunanlılarda filozoflar şehir devletlerindeki özgür kurumların zaferinin bir sonucu ve nispeten rahat bir ortamın imkânına yaslanarak serpilmişlerdir, fakat Çin'de filozoflar temas ettiğimiz üzere *Savaşan Devletler* döneminin kaotik yapısının da etkisi ile siyasi sistemlerin çürümesi, kanunsuzluk ve düzensizliğin yayılmasını tecrübe edildiği bir ortamda ortaya çıkmışlardır.[15] Yine Yunanlıların özgürlük ve bireysellik kadar önem verdikleri bir konu da dünya hakkında duydukları merak olagelmiştir. Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde insanoğlunun tek benzersiz tanımlayıcı niteliğinin merak duygusu olduğunu ifade eder.[16] Yunanlılarda merak duygusu içinde bulundukları coğrafi ve ekonomik özellikleriyle açıklanabilir. Ticaretin ileri olması ve bu yolla birçok farklı adetlerle karşılaşmanın onların meraklarını beslemekte olduğunu ve bu minvalde onları araştırma-öğrenmeye sevk ettiğini ileri sürebiliriz. Hatta farklı kültürlerle etkileşimden doğan çelişkiler, dışarıdan gelen fikirlerden doğan çelişki, çarşı-pazarda özgürce ifade edilen görüşlerden kaynaklanan çelişki ve uyumsuzluğun üstesinden gelmek için formel mantığın kurumsallaştığı da söylenebilir.[17]

O zaman gerek coğrafya, gerek insanların hazırbulunuşlukları, gerekse de dönemin şartları ve siyasî yapısının, Yunanlıları merak duygusu merkezinde doğa düşüncesi üzerinden teorik düşünceye, Çinlileri ise yine aynı gerekçelerle kaybolan birlikte yaşama tecrübesi, tahrip olan gelenek ve toplumsal kozmosa sahip çıkabilmeleri için korku merkezinde ahlak ve siyaset üzerinden pratik düşünceye sevk etmiş olduğunu iddia edebiliriz. Çalışmamız doğrudan Çin felsefesinin kurucu kişilikleri olarak kabul edilen

14 Tahsin Ünal, *Önsöz,* (Wen Haiming, *Çin Felsefesi,* çev. Aysun Güneysu, Kaynak Yay., İstanbul, 2014 içinde) s. 15.

15 MaeBowers, *Çin ve Grek Felsefeleri ve Tarih İçindeki Yerleri*, s. 183. (Daisetz Suzuki, Çin Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2012 içinde)

16 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, ss. 75-76.

17 Nisbett, a.g.e., s. 39.

düşünürlerinin ahlak anlayışlarını merkeze aldığı için bu düşünürlerin yaşam hikâyelerini vermeyip doğrudan fikirleri üzerinden bir sistematik geliştirmeye çalışacağız.

Konfüçyüs: Yasa Merkezli Toplumcu Ahlak Anlayışı

Çin düşüncesinin değer boyutunda karşılık bulan ahlak düşüncesi çoğunlukla normatif bir karakter arz eder. Ancak normatif Batı ahlak düşüncesinde düşünüldüğü şekliyle net sınırları belirlenmiş halde erdem ahlakı, ödev ahlâk ve faydacı ahlak tasnifi kurucu Çin ahlak düşüncesini karşılamada dar gelir. Çin'in kurucu ahlak felsefesi söz konusu olduğunda Laozi, ve Konfüçyüs'ün ahlak anlayışlarında erdem ve ödev ahlaklarının iç içe girmiş olduğunu ileri sürebiliriz. Mozi bu anlayışlara bir de faydacı sonuç ilkesini ekler.

Giriş bölümünde ifade edildiği üzere Çin düşüncesine ana rengini veren duygu motifi meraktan daha ziyade korku ve kaygı olurken, Çin metafiziği doğadan hareketle değil ahlak ve siyasetten hareketle inşa edilmiştir. Gerek Konfüçyüs, gerekse Laozi ve Mozi, felsefi sistemlerini öncelikle korku ve kaygı duygusunu yatıştırmak ve ortadan kaldırmaya dönük tasarlamışlardır. Konfüçyüs, korku ve kaygıyı, insanın çevresini erdem ve yasayla hazırlamak yoluyla yatıştırıp ortadan kaldırma inancına yakın dururken, Laozi, bireyin kendisini erdem ve yasa üzerinden inşa ederek korku ve kaygıyı kişinin yaşamında uzaklaştırabileceğine inanır. Konfüçyüs genelde zâhire, Laozi ise genelde bâtına vurgularla felsefelerini işlevselleştirmeye çalışır.

Kurucu düşünürlerin düşünce ufuklarını bir metin üzerinde birleştiren eser kuşkusuz *'Dönüşümler Kitabı'*dır. Bu kadim kitap, bir bakıma hem Laozi hem Konfüçyüs hem de Mozi'nin ilham ve başvuru kaynağı olmuştur. Bu minvalde aslında hepsinin sistemini *Dönüşümler Kitabı* ekseninde okuma ve anlama imkânının önemini vurgulamış olalım. *Dönüşümler Kitab*ı özellikle Konfüçyüs'ün düşünce sisteminde oldukça önemli bir yere sahiptir ve onun *Analektler*'ini *Dönüşümler Kitabı* ekseninde yeniden tanzim eden Thomas Cleary bize bu noktada oldukça dikkat çekici bir kaynak sunar. Konfüçyüs'ün aileyi ve atayı önemsemesi aslına bakılırsa hem toplumun hem de bireyin olması gereken yerde durmasına ilişkin imayı saklar.

Konfüçyüsçü öğretide milletleri için düzen getirmek isteyenler, önce ailede denge sağlamalıdır, ailede denge sağlamak isteyenler önce kendisini eğitmelidir, kendisini eğitmek isteyense aklını bir düzene sokmalıdır, aklın düzeniyse iyi niyet sahibi olmaktan geçer.[18] Kişinin kendisinden başlayıp toplumlarına varan erdem ve vazife yolu Konfüçyüs'ün elitist olmayan

18 Thomas Cleary, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar, İstanbul, 2000, s. 161.

ahlak sisteminin ana omurgasını oluşturur.[19]

Konfüçyüs'ün *Savaşan Devletler* döneminin acımasız yüzüne ve kaos ortamına karşı yapmaya çalıştığı bozulmakta olan geleneği yeniden güçlendirmekti. Konfüçyüs bunun yanında eksik olan ve yapılması gereken şeyi yaşamın entelektüel olarak yeniden organize edilmesi olarak görmüştü.[20] Yaşadığı dönemin yozlaşan ve bir kriz halini alan zemininde olmazsa olmaz zaruri yasaların mevcudiyetine inanmış, topluma kıvam verme ve kaosu kozmosa dönüştürmek için döneminin katı davranış kurallarını önemseyip topluma yaymanın önemini tüm kalbiyle kabul etmişti.[21] Bu noktada Konfüçyüs'ün ana öğretisinin adalet, bilgelik, ataya saygı ve insancıllık üzerine olduğu ifade edilir.

Konfüçyüs için aslına bakılırsa esas mesele, 'İyi bir insan, kötü kılınmış bir dünyada nasıl yaşar ve dahası yaşadığı bu kötü mekânı iyi hale nasıl dönüştürebilir?' sorusuydu. Ona göre bu esaslı sorunu daha da çetrefilleştirecek konum ise Gök ile yeryüzü arasında kurulması gereken uyumlu bir ilişki olmadıkça bilgenin bu durumda ne yapılacağına ilişkin önerilerinin boş olacağı kabulüdür. Konfüçyüs, iyi bir insanın yaşamın tüm sıradan ve beklenmedik durumları karşısında toplumsal yasaların da kökeni olabilecek erdemin yolunun takip edilmesi gerektiğine işaret eder. Bu bir anlamda toplumsal rollerin işlevselliği zemininden hareketle de okunabilir. Yine bu minvalde kişinin üstlerine duyduğu saygı ve astlarına karşı da hak etmek zorunda olduğu saygı, kişiyi erdem yolunda tutar.[22]

Bu zeminde Konfüçyüs'ün düşüncesindeki en temel konulardan birisinin toplumun birlik-beraberliğinin sağlanması ve geleneğin ihyası olduğu anlaşılmaktadır. Bunu yapabilmek için dönüp dolaşıp geldiği küçük organizma ailedir. Zira Konfüçyüs, toplumsallığın çekirdeğini, kabul edilip öğrenilmiş aile içi ilişkiler olarak görür. Aileye hürmeti insanlığın özü olarak görmesi bu noktaya işaret eder. Kişinin dünyaya bir aile ile gelmesiyle aile içindeki konumunu içselleştirmesi ideal toplumsal düzenin inşa edilmesi için önem arz eder. Konfüçyüs söz konusu bağlamı "Şiao (孝)" öğretisi ile kurgulamaya çalışmıştır.[23] Bu öğretide aile içinde kimin kime karşı nasıl konum alması gerektiği, vazifelerin ne olduğu açık olarak içselleştirilmiş şekilde karşımıza çıkar. Söz konusu öğretiye göre içinde var olan ideal ilişki ayniyle toplumda, özellikle yönetici ile yönetilen arasında, yönetilenle Gök arasında da tesis edilmesi halinde toplum düzelecek ve kaos kozmosa dönüşecektir.

19 A.g.e., s. 16.

20 LymanCady, "An Introduction to Chinese Philosophy", *TheAnnals of the American Academy of Political and Social Science,* Vol. 152, China, 1930), s. 31.

21 Bowers, a.g.m., s. 173.

22 McNeill, a.g.e., s. 159.

23 Haiming, a.g.e, s. 38.

Konfüçyüs kendisini içinde bulduğu dönemde yönetim anlamında kaosun da getirdiği sorunlar sarmalında merkezi otoriteyi yeniden tesis etmek, gelenekle yeniden temas kurmak ve toplumsal birlik ve hafızayı güçlendirmek hedeflerini gütmüştür.[24] Konfüçyüs, genel itibarıyla insanlar arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğiyle ilgilenmektedir. Onun siteminde bu ilişkiler hiyerarşik ve ayrıntılarıyla açıklanmaktaydı. Bu manada her önemli ilişki çiftinin (karı-koca, baba-oğul, kral-teba) her bir üyesinin kendisi için açıkça belirlenmiş yükümlülükleri söz konusudur.[25]

Konfüçyüs'ün ahlâki hayatı, beş bağıntı üzerinden tasavvur ettiği kabul edilir. Bunlar, hükümdar-halk, baba-oğul, koca-karı, büyük-küçük kardeşler, arkadaş-arkadaş bağıntısıdır. Hükümdar iyiliksever, halk ya da memurlar ise sadık olmalıdır. Koca adil, kadın itaatli; baba nazik, oğul evlada yaraşır; büyük kardeş düşünceli, küçük kardeş itaatkar, arkadaşlarsa birbirine sadık olmalıdır. Bu sistem, haklar ve sorumlulukları birbirine tutunmuş bütünleşmiş sosyal gruplar için oldukça önemli ve değerli görünür. İnsan, babadır, oğuldur, büyük kardeştir, arkadaştır ya da yurttaştır. Her bir durum, bazı haklar ve bazı sorumluluklar taşır. Bu, her ferdin başkalarına karşı borçlu bulunduğu ve başkalarının da ona karşı borçlu olduğu bir bağlılıklar sistemi içinde yaşamasını ifade eder.[26]

Konfüçyüs, insanın görev sahasında eylemesini önemser, insanın konumu ne olursa olsun kendi işini yapmayıp yetkisini aşıp başkasının işine karışmasını insanı ve toplumu çürütücü olarak görür.[27] Konfüçyüs bu zeminde insanın toplum için kendisine yatırım yapmasını çok önemser. Bu itibarla kişi toplumuna daha faydalı olmak için kendisini geliştirmesi bencillik değil aksine erdem olarak kabul edilir.[28]

Konfüçyüs, adalet ve görev iddiasıyla hareket eden ama sadece kâr ve yararı merkeze alarak çalışan tüm idarecilerin toplumu bozduğunu düşünür. Konfüçyüs'te yarar düşünülmemiş bir sonuç olarak yer alsa da ahlakiliğin özünü belirleyen kıstaslar arasında yer almaz. Konfüçyüsçü ahlak düşüncesinin bu minvalde merkezinde vazife bilinci vardır ve en hakiki vazife insanın kendisini toplumu için adalet ve doğruluğa adamasıdır.[29] Böyle bir adamaysa, insan sevgisinin idraki ve yaşanması olarak da anlaşılan Jen/Ren erdemiyle açıklanabilir.

Konfüçyüs'ün nazarında hayatın mutluluğu, sonuçtan hareketle değil, sonunda ne olacağını bir tarafa bırakarak iyi niyetle yapılmış hareketle

24 Lewis Hodous, "Konfüçyüs Dini", çev. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:21, sayı:1, 1952, s. 392.

25 Nisbett, a.g.e., s. 29.

26 Hodous, a.g.m., ss.395-396.

27 Yu Dan, *Konfüçyüs Modern Dünyada Kadim Bilgelik*, çev. Çağlayan Erendağ, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 64.

28 Yu Dan, a.g.e., s. 122.

29 Cleary, a.g.e., s. 18.

kazanılır. Konfüçyüs'e ait teori bu çerçevede şöyle karşılık bulur: "Hayır, sonuçta değil, davranışta, gidişte aranmalıdır. Nezaket sahibi adam, ne Gök'ten şikâyette bulunmalı, ne de insanları ayıplamalı" Mensiyüs dedi ki: "Kibar adam, belirli bir örneğe uyar ve o şekilde Göğün düzenini bekler." Orta Yol Doktrini şunu açıklar: "Kibar adam, değişme içerisinde varlığını sürdürür ve Göğün emrini bekler."[30] Aynı bağlamda Konfüçyüs, üstün insanın sadece doğruluğu, küçük insanlarınsa sadece çıkar ve faydayı düşündüğünü ifade eder. Ancak bitirdiği yerden de devam eder, olması gerekenin erdemle tezyin edilmiş bir şahsilikte kişinin kendisine yapılmasını istemediğini diğerine yapmayan, kendisine yapılmasını istediğini de bir diğerine yapan vazife bilincine sahip olmasıdır.[31]

Ahlakiliğin ölçütlerini belirleyen Konfüçyüs'e göre çıkar, menfaat ve fayda bu ölçütler arasında kabul edilmez, asli ölçütler erdem ve vazifedir. Ancak erdem olmadan vazifenin olabileceğine ilişkin imalar Konfüçyüs'te kapalıdır. Zira ahlak için erdem ve vazife birliği bir başka bağlamda Gök ve yerin uyumunu bizlere göstermektedir. Çünkü Konfüçyüs'ün sisteminde ideal olan, tüm doğanın sağ salim kendi yerini bulduğu, her şeyin yer ve Gök ile hemahenk olduğu durumdur.[32] Konfüçyüs'e göre insan her zaman en uygun yolu tercih etmelidir. En uygun yol ise kendisini aşırılıklardan uzak durmakta açığa çıkarır. Bu itibarla en uygun yolla en yüksek ideale ulaştıran yol ise orta yol deyiminde karşılık bulur.[33]

Konfüçyüs, erdemlerin erdemi olarak da Jen/Ren erdemini görür. "Ren şu şekilde gerçekleştirilir: Eğer kendinizi kabul ettirmek istiyorsanız siz de başkalarını kabullenin; eğer rahat ve özgür yaşamak istiyorsanız o halde başkalarının da aynı şekilde yaşamasına izin verin."[34] Ren, aynı zamanda, insanlık, diğerkâmlık erdemi olarak insan olma vasfının en önemli ödevi kabul edilmektedir.[35] Ancak böylesi bir erdemlilik ve vazifeyle insan, yer ve Gök arasındaki istenen uyumu yakalar, bozulan birlik ve beraberliği yeniden tesis edebilir. Ren erdemi ile insanın ilk vazifesinin gereği bulunur ve yerine getirilir: "kendin için istediğini başkası için de iste." Ren, insanlara kendi zemininde haklarını hatırlatırken onlara sorumluluklarını da yükler. Şayet Ren, ortadan kalkarsa diğerkâmlık yerine bencillik gelir, önce insan sonra da toplum yozlaşır.

Ren, bir başka anlamıyla insanın doğasında bulunan sempati, dostluk sevgisi ve mayasıdır. İnsan doğası itibarıyla sosyal bir varlıktır ve sosyalliğinin imkânını sunan husus ise Rendir. Ren aynı zamanda

30 Hodous, a.g.e., s.397.

31 Konfüçyüs, *Analektler*, çev. Mahmut Azad, Arya Yay., İstanbul, 2014, s. 38.

32 Yu Dan, a.g.e., s. 145.

33 A.g.e., s. 145.

34 Haiming, a.g.e, s. 42.

35 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 80

Konfüçyüs'ün Tao'sudur ve o bir şekilde altın kuralın temeli ve imkânını oluşturur. Bu duygu, duygudaşlık ve acımayı da içerisinde türevi olarak saklar. Konfüçyüs'ün nazarında içerisinde bu duygular yoksa ondan insan olamaz. Ren, tüm erdemlerin de kaynağıdır,[36] bir başka bakıma beş temel erdemin kendisi üzerinden görünümüne de işarette bulunur. Bunlar refah, iyi kalplilik, yardımseverlik, samimiyet, sempati, öz kontrol olarak öne çıkar. Ahlakın amacı da kişiyi Renle özdeşleştirmesidir, artık Ren olan kişi doğal temayülüyle bizzat ahlak varlığı olur. Erdemlilik böylesi bir ruh hali olarak da anlaşılabilir.[37] "Ülkesini erdemle yöneten kimse, yerini her zaman koruyabilen ve bütün yıldızların kendisine uyduğu kutup yıldızıyla karşılaştırılabilir."[38]

Konfüçyüs'te Ren erdeminin gerçekleşmesi için ise ön erdemlerin gerekli olduğu unutulmamalıdır. Saygı, öz saygı, samimiyet bu çerçevede önemli erdemler olarak karşımıza çıkar. Özellikle kişinin başta kendisine ve kendi dışında insanlara samimi ve dürüst olması Ren erdeminin kişide gerçekleşmesinin en önemli ön koşuludur. Aslında kişinin kendisine, bir başkasına, doğaya ve her bir zerreye samimi olması insanlığının özüdür, samimiyet yoksa insan da yoktur. Aslında bu samimiyet insandaki egoist tarafı kontrol altına alan ve özgeci duyguları meydana çıkarıp diğer insanların da kendisi kadar özne olduğunu o kişiye bildirir. Dolayısıyla Kant'ın kendisinden hareketle eylenen davranışın maksiminin evrensel olması gerektiğine ilişkin yasası altında bize samimiyeti hatırlatır.[39] Bu, insanın kendisi gibi olurken aynı zamanda başkalarını da düşünmesi gerektiğine işaret etmektedir.[40]

Saygının ve samimiyetin insanın içe dönük halinde de yaşanması gerekliliğine vurgu Konfüçyüs'ün önünde iç ve dış inşa imkânlarını belirgin kılmıştır. Bu çerçevede Ching-Kung terimleri önemlidir. İlki, içsel duyguya, diğeriyse dışsal eylemselliğe karşılık gelir. İnsan, iç duyguda neyi beslerse dışarıya da onu yansıtacaktır. Dolayısıyla içyapısı iyi olanın dışa yansıyan özelliği ve eylemi de iyi olacaktır.[41] Bu noktada olması gereken içi saflaştırmak ve ikisi arasındaki dengeyi sağlamaktır.[42] Dolayısıyla Çinli düşünürlere göre insan dışarıya yönelse de kendiliğini aksatmamalı ve es geçmemelidir. Bu tema tüm düşünürlerde ortaktır.

Konfüçyüs, geleneği yeniden güncellemeyi, bununla kaos içindeki

36 Teitaro Suzuki, "A Brief History of Early Chinese Philosophy", *The Monist*, Vol.18, No.2, 1908, ss. 242-244.

37 A.g.m.,ss. 246-247.

38 Konfüçyüs, a.g.e., s. 18

39 Suzuki, "A Brief History of Early Chinese Philosophy", ss. 252-253.

40 Yu Dan, a.g.e, s. 22.

41 Suzuki, "A Brief History of Early Chinese Philosophy", ss. 248.

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

toplumu yeniden sağlam kökenleriyle buluşturmayı, bu buluşturmada erdem ve vazife merkezinde ahlak üzerinden toplumu yeniden dinamizme sevk etmeyi amaçlamaktaydı. Bu dinamizmi yakalatan önemli unsurları da Konfüçyüs ifade etmektedir. Bunlar Mozi'nin şiddetle karşı çıkacağı merasimler ve müziktir. Merasimler, Konfüçyüs'ün ahlak sisteminde sadece adabı muaşeret kuralları değildir, onlar beşeri bağıntılarda ve beşer ötesindeki bağıntılarda bir hayat tarzını saklamaktadır. Başka bir deyişle, onlar aynı zamanda dinidir. Müzik de ferdin kendisi ve toplumla arasında uyum sağlama vasıtasıdır. Konfuçyüs'e bağlı olanların eğitimlerinde ayinler ve müzik oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Kurallar ve cezalar, ayinler ve müziğin niteliğini, toplumsal dönüşüm gücünü yükseltmek için kullanılır. Bu kabulün altında Gök ile yerin uyumunun sağlanması gerektiğine ilişkin dini bir inanç vardır. Bu bağlamda aslında ayinler ve müzik, Göğü model edinip, o düzenin yeryüzüne inmesine aracılık edebilirler. Başka bir anlatımla kâinat, aslen düzenlidir. Ayinler ve müzik, kâinatı düzeltmek, onu daha güzel yapmak için kullanılabilir ve Konfüçyüs tam da bu zeminde onları kullanır.[43]Konfüçyüs, müzikle insanın içyapısının, merasimlerle de dış yapısının inşa edilebileceğine ve toplumsal vazifeleri üstlenmeye hazır hale getirilebileceğine inanır.

Konfüçyüs'ün ahlak anlayışında kendisini derinden hissettiren yerlere onun kendi eserinden hareketle kısa bir bakış da onun ahlak anlayışının teorik çerçevesini çizdikten sonra önemli olabilir. Öncelikle onun ahlak sisteminde diğer kurucu düşünürlerle de ortaklaştığı şekliyle söylemekten öte yapmak, teoriden öte pratik daha geçerli kabul edilir. "Yaldızlı sözlerle erdem bağdaşmaz."[44] "Üstün insan konuşmadan önce eyleme geçer ve sonra eylemine göre konuşur."[45] "Doğru olan şeyi görmek ama yapmamak korkaklıktır."[46]

Ahlak düşüncesi yukarıda ifade ettiğimiz üzere içerisinde erdem ve vazifenin meczedilmiş halini saklamaktadır. Her insanın toplumda o insanla doldurulacak bir yeri vardır, o insan olmadan o yer boştur ve dolayısıyla toplum eksiktir. İnsan bunun bilincinde olarak o yerin gerekliliğini en büyük vazifesi olarak beller ve gereğini severek yerine getirir.[47] "İnsanlar doğruluk için dünyaya gelir, onların en büyük vazifesi doğru yolda ve doğru olmaktır."[48] "Büyük insan aldatılabilir ama aldatmaz, başkalarını tuzağa düşürmez. Büyük ve üstün insan kendisini bilgiye verir, ilkelere bağlı kalır

43 Hodous, *a.g.m.*, s.396.

44 Konfüçyüs, *a.g.e.,* s. 14.

45 *A.g.e.,* s. 20.

46 *A.g.e.,* s. 23.

47 Cleary, *a.g.e.,* s. 186.

48 Konfüçyüs, *a.g.e.*, s. 47.

ve sınırı aşmaz."[49] "Bir ülkede prens, prens; baba, baba ve oğul, oğul olarak davranıyorsa, orada bir hükümet var demektir."[50] "Bir kimse benliğine egemen olursa ve toplum kurallarına bağlı kalırsa, o kimseye üstün erdemli kimse denir."[51] "Büyük ve üstün insan, her şeyde doğruluğun asıl olmasını ve bunun tören kurallarıyla bağdaşmasını düşünür. Bunu insanlığa uygun olarak yerine getirir, içtenlikle tamamlar."[52]"Ülkede doğru ilkeler egemen olduğu zaman halk arasında anlaşmazlıklar olmaz."[53] "Büyük ve üstün insanın korktuğu üç şey vardır: Göğün buyruğu, büyük adamlar ve kutsal insanların sözleri."[54] "Anlaşmalar, doğru olan şeye göre yapılırsa, verilen sözler yerine getirilir. Saygı yerinde gösterilirse ayıp ve utançlardan uzak kalınır."[55]

Konfüçyüs, yukarıdaki alıntılarda erdem, söz ve halin birlikteliği, insanın aile içindeki yeri ve onun topluma nasıl yansıması gerektiği, kişinin toplumdaki vazifesini yerine layığıyla getirmesinin değerini, toplumu yönetmede doğru ilkelerin önemini, ilkeleri belirleyen unsurları, kişinin kendisine olan hâkimiyetini, insanın iletişimde olduğu her şeye karşı vazifelerini değerlendirmeye alıp bir tür ahlak sistemi önermeye çalışır.

Laozi: Kendilik Merkezli Bireyci Ahlak Anlayışı

Konfüçyüs gibi Laozi de siyasi anlamda *Savaşan Devletler* döneminin getirdiği kaos ve umutsuzluğu kırmak, kargaşayı yatıştırmak ister.[56] Laozi, Konfüçyüs'ün aile ve toplumdan hareketle yeryüzü ve Gök arasında kurmaya çalıştığı yolu, insanın kendi içinden hareketle kurmaya çalışır. Bir başka deyişle Konfüçyüs insanlara neyi nasıl yapmaları gerektiğini anlatmaya çalışırken, Laozi daha çok insanın kendisini nasıl bulup tanıyabileceğini ve yola nasıl çıkabileceği üzerinde durur. Laozi'nin sistemi, kişinin sağa sola müdahale etmeden sadece kendi içine ve işine bakması olarak özetlenebilir.[57]

Daha sonradan Taoizm ile de anılacak olan Laozi'nin sisteminin merkezinde Tao, kendilik, erdem, uyum ve itaat kavramları yer alır. Tao kavramı, çok karmaşık ve üzerinde söz söylenmeye başladığında silikleşmeye ve sonunda yok olmaya başlayan anlamları ima eder. Tao için bir tikel dillerden birisini seçmemiz gerekseydi, kuvvetle muhtemel onun dilini sükût olarak ifade etmek yerinde olabilirdi. Tao, kelime olarak Yol

49 *A.g.e.*, s. 48.
50 *A.g.e.*, s. 89.
51 *A.g.e.*, s. 85.
52 *A.g.e.*, s. 115-116.
53 *A.g.e.*, s. 122.
54 *A.g.e.*, s. 123.
55 *A.g.e.*, s. 16.
56 Haiming, *a.g.e.*, s. 55.
57 *A.g.e.*, s. 60.

manasında kullanılsa da aslında daha geniş ve kapsayıcı anlamı barındırır. Bu çerçevede Tao'nun, yolcu, yoldaş, yolculuk, menzil gibi anlamları ihtiva ettiğini düşünebiliriz. Bunun dışında Tao'yu bilme tabiri ise nereye, kimle, niçin, nasıl gidilebileceğini bilmek anlamına gelir.[58] Laozi, Tao ile ilgili şunları söyler:

"Göklerden ve Yerden önce de var olan. Sakin, muazzam, tek başına, değişmeyen, her şeyi tedarik eden ama hiç tükenmeyen, evrenin anası. İsmini bilmiyorum bu sebeple ona Tao diyorum. Eğer onu tanımlamak için daha da zorlanırsam ona 'bütün her şeyin yüceliği' 'bütün sonların en sondaki' derim. Ona 'ötenin ötesinde olan' 'her şeyin eninde sonunda döneceği nokta' derim."[59]

Tao; Gök, yer ve insan arasındaki denge ve uyumu içerisinde saklamakta, insanı kurtuluş ve mutluluğa yönlendirmektedir.[60] "Mükemmel Yol, herhangi bir düşünceye aşırı bağlanmaya, çok pahalı bir yaşam sürmeye, ifrat derecesinde beslenmeye, çılgın müziğe karşıdır. Bunlar kişinin aklının sükûnetini mahvederler ve ruhsal gelişimini bozarlar."[61] Laozi, Tao'nun gök düzenine işarette bulunabileceği gibi insanın iç düzenine de işarette bulunabileceğini düşünür. Bu nispetle aslında kişi sonsuzluğun da nişanesi olan Gökte var olan düzen gibi içinde kendilik bilincinden hareketle iç düzenini keşfedebilirse Gök ile hemahenk olabileceğine dair imalar saklar.

"Dünyanın seyri olan Tao'ya mukabil insanın içinde Tâ denilen kuvvet vardır. Tâ, Tao'nun tezahürüdür. Herkesin içinde mevcuttur, yalnız doğru tekâmül ve terbiye edilmelidir, içinde Te'nin tekâmül ettiği bir insan kendi mukabil arzusu olmadan dünya tesirlerine otomatik olarak uyan küçük bir çocuğa tekabül eder. Böyle bir insanı ateş, su, hayvan ve harp alâkadar etmez, çünkü onun dünya hadiseleri ile çarpışması imkânsızdır. Bazen Tao'ya o kadar bağlanır ki, ideal hallerde Tao'nun kendisi kadar uzun ömürlü, yani lâyemut olur."[62]

Laozi'nin felsefesinde hikmetin; doğallık, kendilik ve müdahale etmeme merkezi kavramları üzerinden kurgulandığını söylemek mümkündür. Buna göre bilge kişi kendilik bilincine ya da kendi doğasının farkına vardıktan sonra kendi doğası ile dış doğanın aynı kaynaktan geldiğinin farkında olarak doğal olanı öne çıkarıp Tao'nun tezahür etmesine yardımcı olabilir. Bunun yoluysa kişinin sadece kendi işine bakıp etrafına müdahil olmamasından geçer. Bu minvalde hakikatin dilinden de söz etmek gerekirse onun hiçbir

58 Bkz. Tahsin Ünal, *Önsöz*, (Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Tahsin Ünal, Notos Kitap, İstanbul, 2015 içinde)ss. 12-13.

59 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, çev. Tahsin Ünal, Notos Kitap, İstanbul, 2015, s. 66.

60 *A.g.e.*, s. 67.

61 *A.g.e.*, s. 105.

62 Eberhard, *a.g.m.*, 271.

tikel dilinin olmayıp, dilinin sükût olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda öne çıkan geçer yol, âleme karşı sükût ile yaklaşmak ve her ne yapılırsa yapılsın onu direnç ve ona karşı çıkış göstermemektir.

Laozi'de herkesin kendi işine bakması, aslında içerisinde evrenin özsel kozmik hareketinde her varlığın doldurması gereken bir yere sahip olduğuna işaret eder. Bu minvalde her varlığın doldurması gereken rolü icra etmesinden de erdemlilik sadır olur. Yani her şeyin doğasının gereğini yerine getirmesi bir başka açıdan erdeme uygunluğu verir.[63] Erdem, hem kişinin doldurması gereken role işarette bulunurken hem de tüm varlıklarla uyum içinde olup Tao düzenine itaat etmeye gönderimde bulunur. Erdemli olmak kişinin kendi içine bakarken kendisiyle sınırlı kalmadan kendi içinden başkasının içini görebilme etkinliğidir de. Bu çerçevede, kendini düşünmeden başkalarına yardımcı olmak; kişinin zamanını kısıtlamadan, ihtiyaç içindekilere karşı herhangi bir önyargıdan uzak olarak ne zaman ve nerede olursa olsun sahip olduklarını ve yeteneklerini sunmasıdır.[64]

Laozi, Tao düzenini erdemler üzerinden de anlamaya çalışır ve şunları ifade eder:

"Evrenin gerçeğini bilmek isteyenler şu dört belli başlı erdeme sahip olmalıdırlar: Birincisi, yaşam boyu saygılı olmaktır. Bu, kişinin hem kendisine hem de tüm diğer varlıklara karşı koşulsuz sevgi ve saygı beslemesi demektir. İkincisi, içten gelen samimiyettir. Bu, dürüstlük, samimiyet ve sadakat gerektirir. Üçüncüsü, kibarlıktır; bu ise nezaket, başkaları ile ilgilenme ve tüm ruhsal gerçekliğe duyarlı olmak demektir. Dördüncüsü, destekleyici olmaktır; başkalarına karşılık beklemeksizin hizmet etmektir. Bu dört erdem dayatılan kurallar değil, aksine senin öz tabiatının birer parçasıdırlar. Uygulandıklarında, zekâyı doğurur ve beş güzel şeyi geliştirirler: Sağlık, zenginlik, mutluluk, uzun ömür ve huzur."[65]

Konfüçyüs gibi Laozi de sözün değil, eylemin ahlaki yaşam için asıl olduğunun farkındadır. Bu zeminde o en yüksek hakikatin kelimelere sığmayacağını bu nedenle, kâmil insanların söyleyecek sözünün olmadığını ama eylemleriyle gösterecek çok şeylerinin olduğundan dem vurur.[66] "Mükemmel Yol hakkında düşünmek ve konuşmakla onu uygulamak aynı şey değildir. Kim konuşarak iyi at sürebilir ki? Eğer Tao ile yekvücut olmak istiyorsan konuşmayı bırakıp onun öğretilerini uygulamaya başla. Bedenini rahatlat, duyularını sakinleştir. Aklını onun öz saflığına döndür."[67]

63 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, ss. 97-102.

64 Lao Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, çev. İsmail Taşpınar-Amine Gülşah Coşkun, Kaknüs Yay., İstanbul, 2007, s.20.

65 *A.g.e.*, s. 72.

66 *A.g.e.*, s. 38.

67 *A.g.e.*, s. 70.

Tao'nun keşfedilmesi ve yaşanması eyleme dönük erdemlilik faaliyetidir. Bu etkinlik kişinin kendisinden çevresine doğru genişleyen halelerle taşınır. Önce kişi kendisinin farkına varmalı, sonra kendisini keşfetmeli ve içini inşa etmelidir. İnsanın içi nasılsa dışarısına da o taşacaktır. "Yaşamın ve ölümün hükümdarı sensin. Sen ne isen, yaptıkların da odur."[68] Laozi, kişinin kendilik inşasını merkeze alırken kişiyi toplumdan da uzaklaştırır. Zira bu inşa sürecinde toplumun kişinin "kendilik inşası"na katılımını kişinin kendisini olduğu gibi keşfetmesinin ve kendisini kendisine özgü inşa etmesinin önünde engel olarak görür.[69] Engel görme, içerisinde aynı zamanda kişinin kendine yeterli olma çabasının önündeki engelleri de barındırır.

Kendine yeterli olan kişi "asla nefret etmez, asla karşı koymaz, asla yarışmaz; yalnızca öğrenir ve var olur. Sevmek, nefret etmek, ümit sahibi olmak: Tüm bunlar bağlılıktır. Bağlılık kişinin gerçek varoluşunu engeller. Bu nedenle, mükemmel varoluş hiçbir şeye bağlı değildir ve yapısız bir tavırla herkese aittir."[70] Ancak kişinin kendine yetmesini öğrenmesi varlıkla hemahenk olabilmesinden sonra gelen durumdur. Kişi varlıkla bütüncüllüğünü idrak ettiğinde ona yabancılık hissetmez ve kendisini bir kendi olan varlık içerisinden hareketle kurgulayabilir. Laozi konuya ilişkin şöyle der:

"Kişiye bütün varlıklarla uyum içinde bir hayat sunar. Bu öğretinin ilk kuralı ayırım yapmama erdemidir. Hak edeni kolla; onunla eşit düzeyde hak etmeyeni de kolla. Erdemini tüm yönlerde, ayrım yapmadan yayarsan ayakların Tao'ya giden yolda sağlam bir yere basar... Tao ile yekvücut olmak isteyen, tüm varlıklara kucak açmalıdır: Tüm varlıklara kucak açmak, kişinin, yaşayan veya ölü, şekilli veya şekilsiz, herhangi bir şeye ya da düşünceye hiçbir öfke ya da karşı çıkış göstermemesi demektir."[71]

Laozi'nin işaret ettiği kozmik düzen varlığa içkindir ve onu bozan gereksiz müdahalelerdir. Tao bu çerçevede varlığın bütüncüllüğünden hareketle insanı da içine alır. O halde Laozi'nin âlem tasavvurunda her şey olması gereken yerdedir, bu yerde olmak ve yerini korumak zorundadır. Özellikle insan, bu konumuna aykırı davranma potansiyeline sahip olduğu için, onun varlıklar arası bütünlüğe ve düzene hassaten daha dikkatle yaklaşması ve pozisyonunu ona göre alması beklenir.

"Üstün insan, tüm şeylerin mutlu olması için özen gösterir. Bunu, hem etkin olarak hem de latif saha içinde tezahür ettiği güç için sorumluluk kabul ederek yapar. Bir ağaca bakarak, onu tek başına bir olgu olarak değil; kök, yapraklar, gövde, su, toprak ve güneş olarak görür. Her olgu

68 *A.g.e.,* s. 58.

69 Bowers, *a.g.m.*,s. 169.

70 Lao Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s.31.

71 *A.g.e.,* ss.18-19.

bir diğerine bağlıdır ve ağaç, onların aralarındaki ilişkiler sonucu ortaya çıkar. Kendine ve bir başkasına bakınca da aynı şeyi görür. Ağaçlar ve hayvanlar, insanlar ve böcekler, çiçekler ve kuşlar .. Bunlar yıldızlardan evrene akan latif güçlerin canlı (düzenli) imgeleridir."[72]

İnsan söz konusu kozmostan güç alarak yeryüzünü anası, gökleri babası ve tüm canlıları kardeşleri olarak kabul eder. Onlara özen göstermekle bir bakıma kendisine de özen gösterdiğini bilir.[73] Laozi'ye göre varlıklar arası hemahenk bize Tao'nun kudretinin de göstergesi olarak kendisini hissettirir. İnsan için bu yol aynı zamanda hakikat yoludur. "Başkasına yapılanın sana yapılmış olduğunu anladığın zaman, Büyük hakikati de anlamışsın demektir."[74]

İnsan hakikati doğal olanda doğanın içinde bütüncül varlık telakkisine dayanarak anlayabilir. Hakikatten uzaklaşması insanın doğadan, varlıktan ve bütüncüllükten dolayısıyla Tao'dan uzaklaşmasının sonucudur. Laozi'ye göre biz gözümüzü, insan yapımı düzenden doğanın dünyasına çevirebilirsek bozuk ve sorunlu şeylerin başarılmış olduğunu görebiliriz.[75] "Eskiden, insanlar bütünlük içinde bir yaşam sürerlerdi. Aklı fazla önemsemezler, Ama her şeyde akıl, ruh ve bedeni bütünleştirirlerdi. Bu, onları kavramların kurbanı kılmadı bilakis bilginin babası olmalarını sağladı. Yeni bir buluş ortaya çıktığında, onun sağlayacağı kolaylıkları olduğu kadar sebep olacağı sorunları da göz önüne aldılar."[76] Sorun insanın önce kendisinden, sonra çevresinden, sonra tabiattan kopması ve onlara yabancılaşmasıdır. Yabancılaşan insan Tao'yu da kaybeder. Yabancılaşan insanın tutkuları aklını, aklı ruhunu rahatsız eder ve insanın tüm yaşamı karmaşa haline döner, kaos içerisinde olan kişi kozmosu anlayamaz ve sürekli varlığı kaosa zorlar.[77]

Laozi, evrende zerreden küreye bütüncül yapıdan kişinin kendisini ayırmaması gerektiğini düşünür. Buna göre, kişi, varlığa sadece bir yetisiyle yaklaşmaz, bütüncül olarak yaklaşmalıdır. "Akıl, beden ve ruh eşit düzeyde gelişmemiş ve tamamen olgunlaşmamışsa hiçbir ruhi zirveye ulaşma ya da aydınlanma durumu söz konusu olamaz."[78] Laozi için yalıtık ve parçalanmış insan değil, bütüncül insan önemlidir. Buna göre insan parlak yanını sönük yanıyla, yüksek yanını alçak yanıyla birlikte tutmalıdır.[79] Kişi, kendi içinde bir bütün olup, varlığa da kendisini ondan ayırmayacak nispetle bir

72 *A.g.e.,* s. 53.

73 *A.g.e.,* s. 52.

74 *A.g.e.,* s. 60.

75 Cady, *a.g.m.,*s. 31.

76 Lao Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, s. 61

77 *A.g.e.,* s. 58.

78 *A.g.e.,* s. 82.

79 Lao Tzu, *Tao Te Ching*, s. 72.

bütün olarak yaklaşırsa hakikatin yani Tao'nun izini bulmaya çıkmış olur. Bu yolda olan kişi, "verirken karşılığını almayı beklemez, çalışır ama bir ödül istemez. Yapması gerekeni yapar, tamamlar ama sonucunu görmeyi beklemez."[80] Gereksiz hareketlerinden kurtulmaya çalışır, bilir ki onlardan kurtulduğunda geriye mükemmel tabiatı kalacaktır.[81] Şan, şöhret, servet ve şehvetin ayartıcı olduğunu, onlara kontrolsüzce sahip olmanın insana hayattan daha ziyade ölümü getirdiğini kavrar.[82]

Kendilik bilincinden hareketle hakikat yolculuğunu başlatan Laozi, hiçlikten hareketle çok şeyi anlamaya çalışır. Vazoyu değerli ve faydalı kılan onun içindeki boşluk yani hiçliktir. Bu zeminde Laozi için hiçleşmek de bir bakıma erdem olarak anlaşılır. İnsan kendi benini ortadan kaldırıp hiçleştiği ölçüde değerli ve faydalı hale gelebilir.[83] En büyük erdem bu nispetle benliği alt etmektir.[84] Zira insanın hiçleştiği yer bir bakıma varlıkla hemahenk olduğu ve diğer varlıkların faydasına kendisini sunduğu yer olacaktır. İnsanın hiçleştiği yer diğer varlıklara bağlandığı zemin olacaktır.

Varlıkla hemahenk olan, Gökte Tao düzenini kendi içinde de keşfederek bütüncül zeminde Tao'yu yakalayan insan önemli vazifelere de sahiptir. Bu kişi doğaldır, işini sağlam yapar, sakindir, nezaket sahibidir, dürüst ve adildir, eşyayı olduğu gibi tanır ve her şeye tabiatına uygun olarak yaklaşır.[85] Laozi'nin ahlak sistemi hiyerarşik ve bütüncül bir sistemdir. Her şeyin merkezinde Tao vardır ama Tao'nun keşfi ve yaşanması insan söz konusu olduğunda en alttan başlar. İnsan kendisini keşfetmeli ve bir düzen varlığı olarak inşa etmelidir, sonra şefkat ve erdem zemininde dışarı açılmalı ve kendisini hiçleştirerek varlığa katılmalıdır, bu yoldan hareketle Gökteki düzen ile yerdeki düzen birleşecek ve Tao düzeni hâkim olabilecektir. Ancak unutulmamalı ki, en başta Tao giderse erdem, erdem giderse şefkat, şefkat giderse adalet, adalet giderse yasalar, yasalar giderse de insan gidecektir.[86]

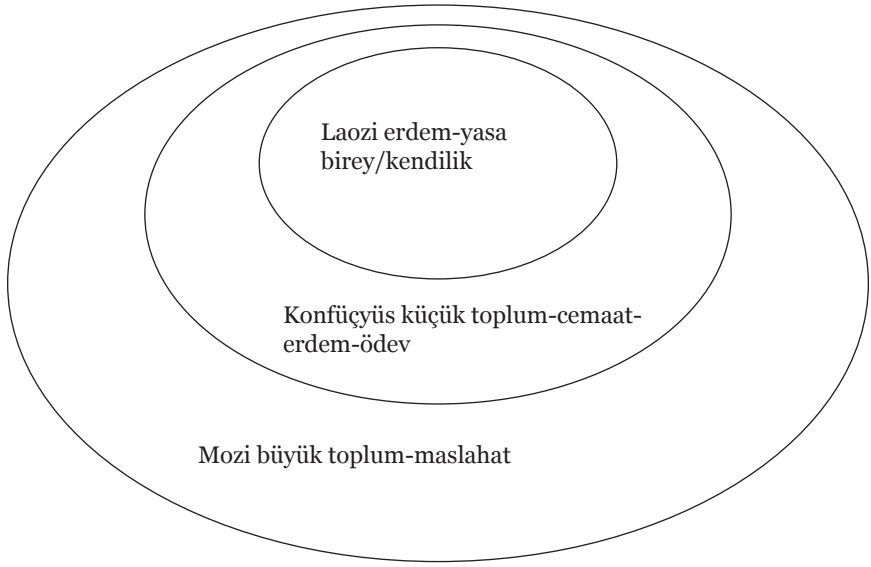
Mozi: Evrensel İnsan Sevgisi Merkezli Faydacı Ahlak Anlayışı

Mozi, tüm düşüncesini ortak insan sevgisine dayandıran önemli bir düşünürdür. Mozi'nin anlayışında tikel bir duruma indirgenemeyen toplum önemlidir. Yine onun telakkisinde toplum, aslına bakılırsa birbirini fiziksel zarar ve tahripten koruyan insanların bir araya getirdiği organik

80 *A.g.e.*, s. 32.
81 *A.g.e.*, s. 65.
82 *A.g.e.*, s. 42.
83 *A.g.e.*, s. 44.
84 *A.g.e.*, s. 88.
85 *A.g.e.*, s. 40.
86 *A.g.e.*, s. 88.

bir yapı olarak karşılık bulur. Tüm insanların eşit şekilde fiziksel şiddetten korunmaları, eşit olarak maddi kazancı elde etme haklarının sağlanabilmesi Mozi'nin temel düşünceleri arasındadır. Mozi'nin düşüncesinin de Konfüçyüs ve Laozi gibi bir şekilde *Savaşan Devletler* döneminin ürünü olduğunu unutmamak gerekir.[87]

Mozi, bir şeyin ancak tarafsız bir zeminde insanlara maddî kazanç getirdiğinde iyi olabileceğini düşünür. Düşüncesi evrensel maddî faydacı bir dizgeyi bize hatırlatır. Çin'de Konfüçyüs iyi yönetimli bir toplumu hedefler ve bu toplumun o, toplumu oluşturan bireylerin kendilerini ahlaki bireysel mükemmelliğe adaması ve ruhsal yapılarının yükseltmesiyle mümkün olabileceğini düşünür. Hâlbuki Mozi'nin zihninde belirli bir toplum özelinden meseleye bakacak olursak, adem-i merkeziyetçi bir yapıda insanların hangi topluma ait olurlarsa olsunlar iyi bakımlı ve zarara uğramamış olmaları, ideal olarak belirlenir.[88]



Mozi'nin düşüncelerinin Batı düşüncesine aşina gelmesini sağlayacak önemli ayrıntılar söz konusudur. Mesela onun sosyal programı sosyalizmi, bir devletin nasıl ortaya çıkması gerektiği konusundaki yaklaşımı Rousseau'yu ve etik anlayışı da Bentham ve Stuart Mill'i bize

87 Harold Rowley, "The Chinese Philosopher Mo Ti", *Bulletin of the John Rylands Library* 31 (2):241-276 (1948), s. 248-251.

88 Russel Kirkland, *The Book of Mozi*, https://faculty.franklin.uga.edu/kirkland/sites/faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/MOTZU.pdf [Erişim: 10.03.2017]

hatırlatır.[89]Ancak Mozi, mantık, geometri, optik, mekanik, matematik ve fizik konularıyla ilgili eserler yazsa da Çin düşüncesinde Konfüçyüs ve Laozi kadar etkili olamamıştır. Mozi'nin fazla etkili olamamasına ilişkin bazı sebepler beyan edilir. Özellikle ahlak felsefesinin faydacılığa dönük olması, evrensel-tarafsız sevgi, savaş ve orduya karşı çıkmasının zamanının ruhuna uygun olmamasının onun unutulmasına zemin hazırladığı söylenir.[90]

Mozi, Konfüçyüs ve Laozi'den farklı olarak eylemin ahlaki çerçevede değerlendirilebilmesine yönelik net ölçütler belirlemiştir. Öncelikle eylemin yasası, Göğün iradesine boyun eğmelidir. Sonra insanların günlük tecrübeleriyle çelişmemeli ve son olarak da yasa uygulamaya geçirildiğinde sonuçları itibarıyla herkesin faydasına olduğunu gösterebilmelidir.[91] İnsanlar giriştikleri her işte Göğe, manevi varlıklara ve insanlara faydalı olmayı asla unutmamalıdırlar.[92] Mozi'nin sonuç odaklı fayda ilkesi, kuşkusuz Tanrısal iradeden yani Göğün buyruğundan ve evrensel insan sevgisinden bağımsız okunamaz ve kuşkusuz bunlar Mozi'nin ahlâk anlayışının ana omurgasını oluşturur.

Mozi'nin ahlâk felsefesi aslına bakılırsa inanç üzerine temellenir. Mozi, göğün herkesi karşılıksız sevdiğini ve her bir gönderdiğinin ise insanlar için faydalı olduğunu düşünür. Gök etkinliklerinde her şeyi kapsar ve tarafsızdır, lütfunda cömert ve devamlıdır. Gök insanlardan birbirini sevmelerini ve birbirinin faydasına eylemelerini ister, birbirlerine zarar vermelerini ve birbirlerinden nefret etmelerini de yasaklar. Çünkü Gök kimseden nefret etmemekte ve ikramını hiç kimseyi ayırt etmeden sunmaktadır. Gök emrini dinleyenleri ödüllendirecek, karşı çıkanları da lanetleyecektir.[93] O halde insan da Gök gibi olmalı, herkesi tarafsız ve evrensel bir sevgiyle sevmeli ve her eyleminde insanlık için faydayı murat etmelidir.

Burada basit bir akıl yürütme söz konusudur. "Tanrı ahlâkî olanı ister", "ahlâkî olan topluma faydalı olandır", zaten "topluma faydalı olan da Tanrı'nın istediğidir." Yani bir şey insanlar için faydalı bir sonuç üretiyorsa o ahlakidir, Tanrı da onun yapılmasını murat etmektedir. Bu zeminde bir eylemin neden iyi olduğunu o eylemin sonuçlarının insan için faydalı sonuçlar ürettiği tezinden, neden o eylemin yapılmasının zaruri olduğunu da onu Tanrının istediği tezinden çıkarmak mümkün olmaktadır.[94]Ahlakın inanç temelinde korumaya alınması Mozi için çok önemlidir. Zira ona göre ruhsal ve ilahi olanın varlığına, gücüne, inayetine ve yaptırımına

89 Rowley, a.g.m.,s. 245.

90 *A.g.m.*,s. 248; Hui-chieh Loy, *Mozi*, http://www.iep.utm.edu/mozi/

91 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, ss. 117-118.

92 *A.g.e.,* s. 165.

93 Motzu, *The Ethical and Political Works of MoTzu*, Trans. Yi-Pao Mei, .http://ctext.org/mozi/on-thenecessity-of-standards [Erişim: 10.03.2017]

94 Hui-chieh Loy, *Mozi*, http://www.iep.utm.edu/mozi/

inanılmadığı müddetçe toplumda ahlaksızlık hakim olacak, siyasi ve toplumsal kaos toplumun peşini bırakmayacaktır.[95]

Mozi, fayda ilkesini her varlığın doğasında bulunan amaçlılık nispetinde anlamaya çalışır. Mozi'ye göre her şeyin gerçekleştirmesi gereken bir amacı vardır. Ev, yazın insanları sıcaktan, kışın soğuktan ve dışarıdaki tehlikelerden korur. Bu itibarla insanın yaşamını kolaylaştırıcı her şey için o şeyi yaparken veya sahip olurken ne aşırıya kaçmalı ne de o şey eksik bırakmalıdır. Kullanışlılık ve fayda Mozi'nin eylemini yönlendiren en büyük kaynaklardır.[96] Kullanışlılık ve faydayı bozan aşırılıktır. Bu durum aynı zamanda insanı ve toplumu çürüten hususlardan birisidir. Kıyafetin bedeni korumak ve örtmek dışında onu öne çıkarmak ve süslemek gibi bir kaygısı varsa orada israf ve aşırılık vardır. Kıyafet kullanışlılığını ve faydasını kaybetmiş insana ve topluma zarar vermeye başlamış demektir. O halde insan, tabiatta bulunan veya kendi ortaya koyduğu varlıkların özsel amaçlarını göz önüne alarak kullanışlılığı ve faydası nispetinde onlara yaklaşmayı becerebilmelidir.

Mozi, ahlâk sahasını zorunlu olarak geleneksel olanla, adet ve göreneklerle birlikte okumaz. Dolayısıyla bir şeyin ahlakilik ölçütünü geçmiş, adet ve görenekler değil, bilakis söz konusu ortam ve dönemdeki insanlara olan katkısı ile topluma olan faydası belirlemektedir.[97] 'Kıtlık günlerinde birisi sana çok değerli bir elması onu satmaman ve sadece süs olarak kullanman için verse, yine birisi nispeten daha ucuz olan tahıl ambarını verse hangisi tercih edilir?' Bu soru Mozi'nin sistemine göre gayet net şekilde cevaplandırılabilir.[98] O halde insancıllığın özü dünya için fayda temin etmek ve sıkıntıları azaltmaktır. Devletlerarası saldırı, aileler arası gasp, bireyler arası zarar verme gibi durumlar, yöneten ile yönetilen arasındaki sadakatin ve güvenin yok olması, baba ile oğul arasında saygı ve sevginin yok olması, evrendeki uyumun solması gibi durumlar sıkıntılardır ve bunların azaltılması insanlığın hedefi olmalıdır. Zira söz konusu etkinliklerin arkasında mana insanlık için faydayı saklamaktadır.

Mozi, fayda ilkesinin gerekliliğini toplumu yönetenlere ilişkin tavsiyelerine de taşır. Toplumun yönetiminin toplumu oluşturan insanlara fayda üretmesi lüzumundan hareketle Mozi, yöneticilerin, tüm kademelerde liyakat ve erdem düzenini gerekli görmesi gerektiğini vurgular. Bilgili insanlar korunmazsa devlet zarar görür, yine erdemli insanlar gözetilmezse yöneticiler küçümsenir, yöneten ve yönetilenin arasına mesafe girerse de ülke çürümeye başlar. Yöneten ve yönetilenin arasını dolduracak harçlar

95 Motzu, http://ctext.org/mozi

96 Motzu, http://ctext.org/mozi/indulgence-in-excess

97 Hui-chieh Loy, *Mozi*, http://www.iep.utm.edu/mozi/

98 MoTzu, T*he Ethical and Political Works of Mo Tzu* translated by Yi-Pao Mei. Arthur Probsthain, London, 1929; Rowley, a.g.m., s. 269.

bilgelik, liyakat ve erdemliliktir.[99] Yöneticiye hiçbir hazine, ona bilgili ve erdemlileri tavsiye etmek kadar değerli ve övgüye layık olamaz.[100] İdareciler vazifeyi liyakat ve erdem sahibi insanlara vermedikleri sürece düzen isteseler de sonuçta kaosla karşılaşırlar, zenginlik isteseler de fakirlik bulurlar, güvenlik isteseler de kargaşa bulurlar. Soy, sop, sermaye alanında güçlü olanlara sırf bu özelliklerinden ötürü devlette önemli vazife vermek de devleti çürütmektedir

Mozi, yetenekli olanların yönetimin her kademesinden değerlendirilmesini değerliliğin yüceltilmesinin önemli bir gereği olarak vurgular, aynı şekilde dünyayı tarafsız çıkar ve evrensel sevgi ilkeleri eşliğinde tek bir yönetim hiyerarşisi olması gerektiği düşüncesi de Mozi'nin özgün fikirleri arasında yer alır. Böylesi bir yönetim hiyerarşisinde en alt kısım sıradan insanlardan, orta kısım feodal prenslerden üst kısım imparatordan ve en üst kısım ise Gökten oluşacaktır. Bu fikri onu evrensel sevgi ve tarafsız çıkar fikriyle birlikte okumak yerinde olacaktır. Ona göre içinde bulunduğumuz en şiddetli sorunların temelinde insanın kendisinin veya kendi toplumunun faydası ve refahını diğerlerinin üzerinde konumlandırması yatmaktadır. Oysaki çözüm Mozi'ye göre basittir, 'farklı benler arasında ayrıma gitmemek'.[101] Bu nokta bizi evrensel insan sevgisine götürür.

Mozi'yi güdüleyen saikler, evrensel insan sevgisi ve onu yok edici tecavüzkâr saldırılara karşı korumak için geliştirmiş olduğu tutumdur. Ona göre bir toplumdaki hastalıklar tarafgirlik ve ayrımcılıktan doğmaktadır. Herkesin eşit olarak sevilip saygı duyulduğu dünya ise ideal bir dünyadır. Karşılıklı evrensel sevginin yaygınlaştırıldığı toplumda kişinin aslında başkasını karşılıksız olarak sevmesi kendisinin sevilmesi anlamına da gelmektedir.[102] Eğer herkes birbirinin babasını tarafsız ve karşılıksız sevgiyle severse orada saygısızlıktan eser kalır mı? Yine böylesi bir toplumda hırsızlık ve tefecilik mümkün olabilir mi?[103]

Mozi, herkesin birbirinin malına, canına ve ailesine kendi malı, canı ve ailesi gibi baktığında ve birbirini karşılıksız sevdiğinde o toplumda huzursuzluk, hırsızlık, usulsüzlük olmayacağına inanır. Kişinin kendisini diğerinden tamamıyla ayırdığı bir dilde o kişinin haliyle hemhal olma gerekçesi ve durumu görülemez, ancak sevginin evrenselliği ilkesinden hareket edilirse kişinin hiçbir durumda kendisini diğerinden ayıramayacağı ortaya çıkar, onun diğerini sevme konusunda ikna edici

99 Motzu, http://ctext.org/mozi/befriending-the-learned

100 Motzu, http://ctext.org/mozi/befriending-the-learned

101 Motzu, http://ctext.org/mozi

102 Rowley, *a.g.m.,* 260-261.

103 *A.g.m.,* s. 261.

bir gerekçesi de söz konusu olur.[104] Kendisi için istediğini bir diğeri için de isteme anlayışı Mozi için de merkezidir. Kişi, eylemini yekdiğerini de düşünerek gerçekleştirdiğinde ortaya çıkacak fayda, diğerini düşünmeden gerçekleştirilen eylemin sonucunda ortaya çıkacak faydadan kuvvetle muhtemel daha büyük olacaktır. Mozi'nin düşünce sistemi birey merkezli değildir. İnsanlığın tümüne faydası dokunmayan hiçbir şeyin sırf bazı bireylere faydası dokunuyor diye hiçbir kıymeti harbiyesinden söz edilemez. Bunu elde edebilmek içinse çözüm açıktır; 'tüm kişiler bireysel menfaatlerinden insanlığın geri kalanı için feragat etmelilerdir.'[105]

Mozi'ye göre sıradan bir insanın en temel ihtiyaçları karşılanırsa o hayatta daha aktif ve üretici olabilir. Mozi'nin evrensel insan sevgisi ve insanları tarafsız sevmek ancak böylesi bir sonuçta anlam kazanır. Evrensel insan sevgisi olmadıkça topluluklar sadece kendi menfaatlerini düşünecek ve savaş ortamı hiçbir zaman ortadan kalkmayacaktır. Çünkü insanda yekdiğerine karşı bir sevgi belirmez ve sevgi bencilleşirse kişi ya da toplum, diğerini kendisi yok olma pahasına yok etmeye girişecektir. Bu tehlikenin panzehiri evrensel sevgi ve ötekine duyulacak saygıdır. Bu kuşkusuz zordur ama başarılabilir. Aynı şehri kuşatmak, cephede savaşmak ve hakkını korumak gibi zordur ancak bunlar gibi başarılmaya da açıktır.[106]

"Mozi ve takipçileri dünyanın kötülükleri için çarenin evrensel sevginin, feodal toplumda dışa vurulduğu şekliyle dar bir kabile sevgisi değil, fakat aile ve devletin sınırlarını aşan herkese eşit sevginin yaygınlaştırılmasında yattığına inanıyorlardı."[107] Mozi'nin bu uğraşısı Çin'de *Savaşan Devletler* döneminde ulusal devletlerin parçalanmaya yüz tuttuğu bir gerçeklik zemini içerisinde oldukça anlamlı durmaktadır. Konfüçyüs'ün öğretilerinin merkezinde de insanlık ve sevgi kavramları vardır ama onların tezahürü insana en yakınından ve ona en sevgili olanından hareketle olmaktadır.[108] Hâlbuki Mozi'de sevgi tüm insanlara eşit olarak gösterilmesi gereken bir güç olarak anlaşılır.

Yeri gelmişken Konfüçyüs ile Mozi arasındaki bir başka farka daha değinelim. Konfüçyüs, merasimlere önem verir, insanın en yakınındakine yakınlık ve ilgi alaka göstermesinin, atalara saygı duymanın ahlaki olduğunu düşünürken Mozi tam tersini düşünür. Ona göre merasimler, israftır, atalara saygı gereksiz ve anlamsızdır, kişinin yakınlarına ilgi ve alaka göstermesi ahlaki değildir. Konfüçyüsçü yaklaşıma göre ise geleneği

104 *A.g.m.,* s. 261.

105 *A.g.m.*, s. 265.

106 *The Ethical and Political Works of Mo Tzu* translated by Yi-Pao Mei. Arthur Probsthain, London, 1929.

107 Bowers, *a.g.m.,* s. 180.

108 Keijiro Nakamura, "The History and Spirit of Chinese Ethics", *International Journal of Ethics*, Vol. 8, No. 1 (Oct., 1897), s. 89.

taşıyan unsurlar olarak müzik ve merasim aslına bakılırsa bozulan geleneğin düzeltilmesinde de kullanılabilir. Bozulan ahlaki sistemin de bir ucunda geleneğin olduğu gerçeğinden hareketle Konfüçyüs için müzik ve merasim gelenek için, gelenek de ahlaki yaşam ve onun korunması için birbirine sıkı sıkıya bağlı unsurlar olarak görülür.[109]

Konfüçyüs, aileyi merkeze alarak insanın şahsiyetinin ve toplumsallığın aile içinde öğrenildiğini savunurken Mozi, evrensel insan sevgisini önemser. Ancak burada Mozi'ye çok güçlü eleştiriler gelmemiş değildir. Aşırı bencillik kadar sahiplik ve aidiyet hissetmemek de sorundur.[110] Bu ikisi birbirinin aşırı ucudur ve aşırı uçlardaysa ahlak yaşanmaz. Evrensel karşılıklı sevgiyi tarafsızlık üzerine kurgulayan Mozi bu manada birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Tasavvur ettiği zeminde aidiyet hissi gelişmemiş olduğu için bir toplum organizması yeşermeyecek, insanlar sorumluluklarını üstlenecek güdüden azade kalacaktır.

Mozi, kişinin toplumun maslahatı için kendisini geliştirmesini ahlaki bulur. "Çekirdekler iyi ekilmedikçe iyi bir hasat almanın imkânı yoktur. Baştan sona tek bir işi tamamlamadıkça büyük vazifelerden söz etmenin anlamı yoktur."[111] Kendini geliştirmek ve yetkinleştirmek, kişiye yapabileceklerinden daha büyüklerini gerçekleştirme olanağı sağlar. Bununla birlikte kişi, yanlış gördüğünde en önce kendini düzeltmeye hazır olmalıdır.[112]

Mozi, kaderciliğe şiddetle karşı çıkar ve kaderciliğin insancıllığa aykırı olduğunu ileri sürer. İnsanın kaderi ancak elinden çıkan eylemlerin sonuçlarına göre belirlenir ve sonuçlar ise Mozi'ye göre öngörülebilirdir.[113] Mozi, kaderciliğe, insanı miskinliğe ve sorumsuzluğa ittiği için şiddetle karşı çıkar. Kör kadercilik beşeri sahada gayri ahlakiliğin giriş kapılarından birisidir. Kaderciliği birey ve toplumun çöküşe götüren unsurlardan birisi olarak gören Mozi, bir devlet için savunma teşkilatının zayıflığı, komşularının sevgisizliği, hazinesi ve kaynaklarındaki israf, devlet görevlilerindeki aşırı bencillik, yasalardaki gevşeklik, meşveretsiz yönetim, sadakat ve güvenin toplumda sarsılması, üretimdeki durgunluk ve kıtlık, ödül ve cezalandırmada etkililiğin buharlaşmasını büyük toplum için büyük felaketlerin habercisi olarak görür.[114]

109 *A.g.m.*,ss. 87-88.

110 Rowley, *a.g.m.*, s. 264

111 Motzu, http://ctext.org/mozi/self-cultivation

112 Motzu, http://ctext.org/mozi/self-cultivation

113 Motzu, T*he Ethical and Political Works of Mo Tzu* translated byYi-Pao Mei. Arthur Probsthain, London, 1929.

114 Motzu, http://ctext.org/mozi/on-the-necessity-of-standards

Sonuç

Hiçbir beşeri düşünce uzay boşluğunda kendiliğinden meydana gelmemiştir. Her beşeri etkinlik gibi düşüncenin de öncesi ve sonrası söz konusudur. İnsanlık tarihinde M.Ö. 6-4. Yüzyıllar arası oldukça önemli bir döneme tanıklık etmiştir. Dünyanın bir yanında Sokrates, Platon ve Aristoteles, diğer ucunda Zerdüşt, Siddharta Gautoma, öteki ucundaysa Laozi, Konfüçyüs ve Mozi yaşamıştır. Söz konusu düşünürler ayrıca medeniyetlerin kurucu eserlerini telif etmeleri açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Çalışmamız sadece Çin coğrafyasında yaşamış, üç büyük düşünürün Kadim Çin düşüncesinin pratik tarafına denk düşen ahlak düşünceleriyle sınırlandırılmıştır.

Kadim Çin'e baktığımızda tarihinin hanedanlıklar tarihi olduğunu görmek mümkündür. M.Ö. 4-6. Yüzyıllar arası bu hanedanlık savaşlarının en karmaşık ve kanlı dönemi olan *Savaşan Devletler* dönemine geçişi ve o dönemin kendisini görebiliriz. İşin ilginç yanı ise Çin felsefesinin kurucu isimleri ve eserleri de söz konusu dönemde var olmuştur. Çin düşüncesini kuran saik ile Antik Yunan düşüncesini kuran saiklerin söz konusu dönem ekseninde farklılaştığını görebilmek mümkündür. Nispeten maddi anlamda refah ve siyasi istikrarın söz konusu olduğu Antik Yunan'da düşünce doğa üzerine, teorik ve merak duygusu zemininde inşa edilirken, Kadim Çin'de, düşünce özellikle *Savaşan Devletler* dönemini göz önünde bulundurursak ahlak, siyaset üzerine, pratik ve korku duygusu zemininde şekillenmiştir.

Antik Yunan metafiziği doğanın teorik bilgisine ve duygu olarak merak duygusunun tatminine dayanırken, Çin metafiziği çoğunlukla ahlak ve siyasetin pratik bilgisine ve duygu olarak korku duygunusun yatıştırılmasına dayanır. O halde metafizik kurmanın sadece teori ve fizik üzerinden değil aynı zamanda ahlak ve siyaset üzerinden de kurulabileceğini görebilmek mümkündür. Yeri gelmişken ifade edelim, batı metafiziği farklı fizik tasavvurları eşliğinde çokça kez değişip dönüşürken, *"Dönüşümler Kitabı"* ile başlayıp ahlak ve siyaset üzerine kurgulanan Çin metafiziğinin esnek yapısıyla beraber fazlaca değişip dönüşmediğini ifade edebiliriz. Söz konusu metafiziğin hem teorik hem de pratik zeminini oluşturan ahlak ve siyaset düşüncesinin mimarları ise Konfüçyüs, Laozi ve Mozi olmuştur.

Öncelikle her üç düşünürün ahlak anlayışlarını normatif Batı ahlak düşüncesinin tasnif edildiği gibi kendi başlarına ne salt erdem ahlakı, ne ödev ahlakı ne de faydacı ahlak sınıflarına yerleştirme imkânımız belirir. Her üç düşünürün pratik düşüncelerinde *Savaşan Devletler* döneminin etkisi çok bariz olarak hissedilmektedir. Her üç düşünür de ilgili dönemin neden olduğu kaos, şiddet, huzursuzluk ve istikrarsızlık dönemini atlatabilecek bir düşünce şeması oluşturmaya çalışmıştır.

Konfüçyüs, kozmos, huzur ve istikrara dönük olduğu kadar geçmiş Çin geleneğini yeniden ihya etmeye dönük toplum merkezli bir yaklaşımı esas alır. Ona göre toplumsal ve topluma muhtaç olan insan yeryüzünde bulunma gayesini anlar, ona içkin olan rol ve sorumlulukları yerine getirirse ideal bir toplum düzenine geçiş kapısını açmış olacaktır. Bunu kişinin aile için ilişkilerinin toplumun tamamına yayma öğretisi "Şiao (孝)" ile anlatmaya çalışır. Bu anlayışında erdem ve ödev anlayışlarını iç içe kullanmaya özen gösterir. Ayrıca Konfüçyüs, aile ve toplum dengesinin insanın yaşadığı yaşam sahasında başarıldığında yer ve Göğün de hemahenk içinde olabileceğine dair imalar saklar.

Laozi, Konfüçyüs'ün amacını taşısa da onun bu amacı gerçekleştirme yöntemi oldukça farklıdır. Laozi, Konfüçyüs'ün yaptığının aksine merkeze toplumu değil, bireyin kendisini geçirir. Ona göre yapılması gereken Gök'te hâkim olan Tao düzenini yeryüzüne indirmektir. Ancak onun yeryüzüne indirileceği mekân insanın bizatihi içidir. Laozi, Tao düzenini insanın kendilik bilincinde bulunabileceğini ya da keşfedilebileceğini düşünür. Konfüçsyüs'ün aile ve toplumdan hareketle kurgulamaya çalıştığı kozmosu, Laozi insanın içinden hareketle ya da Gök'teki Tao düzenini insanın içine düşürerek yapmaya çalışır. Ona göre insanın içi nasılsa işi de öyle olacaktır. Laozi, kendilik ve Tao kavramları üzerinden ahlakı inşa etmeye çalışırken sadece erdem ahlakına sığınmış olmaz, onun insanın kendisini inşa ederken ona yapması gereken vazife ve sorumluluklarını hatırlatması da Laozi'nin bir yönüyle de ödev ahlakı dizgesine girdiğini bize gösterir. Laozi'ye göre şayet insan, Gök'te bulunan Tao düzeninin farkına varır, onun işleyişine karışmaması gerektiğine kendisini inşa ederek varırsa, insanın yaşam dünyası kaostan kozmosa dönüşebilir.

Son düşünürümüz olan Mozi ise ne Konfüçyüs ne de Laozi'de rastladığımız bir ölçüt ortaya atar. Mozi, ne salt bireyi ne de belirli bir toplumu merkezine alır. Onun sisteminde üst toplum ideali söz konusudur. İnsanın var olma ve var etme amacını herkes için fayda üretme olarak görerek, ahlakını faydacı ahlak anlayışına oldukça yaklaştırır. Ancak Mozi'de diğer düşünürlerde doğrudan rastlayamadığımız şekilde ve işlevsel olarak kullanılan bir Tanrı tasavvuru vardır. Tanrı hiçbir insan ayırt etmeden her işini onların faydasına yaptığı gibi insan da her işini o işin amacından sapmadan ve evrensel insan sevgisi zemininde herkesin faydasını gözeterek yapmalıdır. Mozi'nin bu tarafsızlık ve fayda ekseninde şekillendirdiği ahlak anlayışının asıl merkezinde evrensel insan sevgisi vardır. Mozi'ye göre her şeyin herkesin olduğu düşünülerek başlanan bir pratik düşünce çizgisinde her şey ve herkese karşı geliştirilen tavır tarafsızlık üzerine belirir ve oradan bencil duygular sadır olmaz. Ancak bu düşüncenin aidiyet ve mensubiyet bağlarını tahrip ettiğine ilişkin eleştiriler de getirilebilir. Mozi ayrıca gereksiz, faydasız ve israfa dönük olduğu gerekçesiyle merasim ve müziğe karşı çıkar. Konfüçyüs'te ise merasim ve

müzik geleneğin ihyası ve sosyal rollerin inşası için büyük bir gerekliliğe işaret etmekteydi.

Kuşkusuz incelemeye aldığımız filozofların söz konusu düşünceleri onların düşüncelerinin bir parçasına işaret etmektedir. Çalışmamız filozofların tüm ahlak anlayışlarını ele almayı değil, onların ahlak anlayışlarının bir mukayese zemininde ana çerçevelerini ortaya çıkarmaya hasredilmiştir. Çıkarılan çerçeveler daha ayrıntılı çalışmalarla derinleştirilmeye açıktır. Çin ahlak felsefesine ilişkin Türkçe eserlerin oldukça az olduğu literatürümüzde çalışmamızın ileri çalışmalara olanak tanıyabileceğini umut ediyoruz. Son olarak çizmeye çalıştığımız Kadim Çin ahlak felsefesi çerçevesini göz önünde tutarak Çin'in mevcut durumuna bakacak olursak, bir tespitte bulunma imkânımız doğacaktır. İncelemeye çalıştığımız hangi düşünüre bakarsak bakalım, Çin'in kendi coğrafyasında ve komşu coğrafyalarda bulunan gruplara saldırgan ve ötekileştirici bir tavırla yaklaşmaması gerektiği sonucunu çıkarmamız mümkündür. Çalışmamıza konu edindiğimiz üç düşünürün, birlikte huzur içinde yaşamak, istikrar ve kozmos idealiyle kurdukları sistemler, Çin'in kendi içinde ve dışında gerçekleştirdiği ötekileştirici tavrı dışlarlar. Şimdi Çin'den kurucu üç düşünürün irfan öğretilerini yaşamlarının mihveri kılıp iç ve dış siyasette bu öğretilerin gereğini yerine getirmelerini beklemek bizlerin güzel ve değerli bir umudu olsa gerektir.

Kaynaklar

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

BOWERS, M.,*Çin ve Grek Felsefeleri ve Tarih İçindeki Yerleri*, (Daisetz Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2012 içinde)

CADY, L., "An IntroductiontoChinesePhilosophy", *TheAnnals of theAmerican Academy of PoliticalandSocialScience,* Vol. 152, China, 1930.

CLEARY, T.,*Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar, İstanbul, 2000.

EBERHARD, W., "Eski Çin Felsefesinin Esasları", çev. İkbal Berk, *AÜDTCF Der*gisi, II , 2. Cilt, 1944.

HAİMİNG, W.,*Çin Felsefesi*, çev. Aysun Güneysu, Kaynak Yay., İstanbul, 2014.

HODOUS, L., "Konfüçyüs Dini", çev. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:21, sayı:1, 1952.

HUİ-CHİEHLOY, *Mozi,*http://www.iep.utm.edu/mozi [Erişim: 10.03.2017]

KİRKLAND, R.,*TheBook of Mozi*, https://faculty.franklin.uga.edu/kirkland/sites/faculty.franklin.uga.edu.kirkland/files/MOTZU.pdf[Erişim: 10.03.2017]

Konfüçyüs, *Analektler*, çev. Mahmut Azad, Arya Yay., İstanbul, 2014.

LAOTZU, *Bilinmeyen Öğretiler*, çev. İsmail Taşpınar-Amine Gülşah Coşkun, Kaknüs Yay., İstanbul, 2007.

LAOTZU, *Tao Te Ching*, çev. Tahsin Ünal, Notos Kitap, İstanbul, 2015.

McNeill, W.,*Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, İmge Yay., İstanbul, 2013.

Motzu, *TheEthicalandPolitical Works of MoTzu*, trans. Yi-PaoMei, .http://ctext.org/mozi/on-the-necessity-of-standards[Erişim: 10.03.2017]

MOTZU, T*heEthicalandPolitical Works of MoTzu*translatedbyYi-PaoMei. Arthur Probsthain, London, 1929.

NAKAMURA, K.,"TheHistoryandSpirit of ChineseEthics", *International Journal of Ethics*, Vol. 8, No. 1 (Oct., 1897).

NİSBETT, R.,*Düşüncenin Coğrafyası*, çev. Gül Çağalı Güven, Varlık Yay., İstanbul, 2015.

ROWLEY, H.,"TheChinesePhilosopherMo Ti", *Bulletin of the John Rylands Library* 31 (2):241-276 (1948).

SUZUKİ, T.,*Çin Felsefesi Tarihi,* çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., İstanbul, 2012.

SUZUKİ, T., "A BriefHistory of EarlyChinesePhilosophy", *The Monist*, Vol.18, No.2, 1908.

ÜNAL, T.*, Önsöz*, (Wen Haiming, *Çin Felsefesi*, çev. Aysun Güneysu, Kaynak Yay., İstanbul, 2014 içinde)

YUDAN, *Konfüçyüs Modern Dünyada Kadim Bilgelik,* çev. Çağlayan Erendağ, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2010.