

SEVGİ ANLAYIŞINDA DÜŞÜNSEL AYRIMLAR: MEVLANA İLE KONFUÇYÜS ÖĞRETİLERİNDE İNSANLIK VE AHLAK İLİŞKİSİ

İlknur SERTDEMİR*

ÖZ

İki değişik kültür, iki ayrı coğrafya ve iki farklı çağ... Bir yanda İslam felsefesinin öncülerinden Mevlana'nın tasavvuf düşüncesini Kur'an ilkeleriyle harmanlayan öğretisi; diğer yanda Çin felsefesinin kurucularından Konfüçyüs'ün geleneksel kuralları dogmatik öğelerle bütünleştiren bilgelik öğretisi. Aralarındaki müşterek nokta ise, müspet bir ahlak bilinciyle dünyevi hayatın şekillenmesine dayanan görüştür. Bu bağlamda ideal bir birey vasıflandırmasından bahseden iki düşünür, sevgi temelinden ilerleyen bazı erdemlerle toplumsal birlik ve beraberlik kurmayı hedefler. Ancak benimsenen sevgi anlayışı birbiriyle örtüşen nitelikler göstermesine rağmen etimolojik ve metodolojik açıdan muhteliftir. Mevlana, tüm insanlığı eşit derecede kucaklayan bir sevgi oluşumu savunurken Konfüçyüs, yakından uzağa gidildikçe kıymetlendirmede azalan bir sevgi yaklaşımı sunar. Bu çalışma, söz konusu farklılığın temel kaynağını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Mevlana, Konfüçyüs, İnsan Sevgisi, İnsanlık, Ahlak

IDEATIONAL DIFFERENCES ON COMPREHENSION OF LOVE: RELATION BETWEEN HUMANITY AND MORALITY IN THE DOCTRINES OF RUMI AND CONFUCIUS

ABSTRACT

Two alternative cultures, two divergent geographies and two different eras... On one hand there is the tolerance teaching of Rumi, one of the pioneers of Islamic philosophy, that unifies the Sufi thought with the principles of the Qur'an; on the other hand, there is the wisdom doctrine of Confucius, one of the founders of Chinese philosophy, that integrates traditional rules with dogmatic items. Common point between both is the argument based on development of worldly life with a constructive moral consciousness. In this context, two philosophers aim to establish social unity and solidarity with some virtues that proceed from the foundation of love, referring to qualifying an ideal individual. However, although the comprehension of love been embarked on indicates concurrent qualities, it is etymologically and methodologically diverse. While Rumi suggests a formation of love that embraces all humanity equally, Confucius offers an approach to love that decreases in appreciation from closer to the far. This study purposes to reveal the main source of this difference.

Key Words: Rumi, Confucius, Philanthropy, Humanity, Morality

* Dr, ilknursertdemir@windowslive.com, ORCID: 000-0002-4325-3097

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 359-374

Makalenin geliş tarihi: 13.12.2020

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 359-374

Submission Date: 13 December 2020

Approval Date: 21 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş¹

Felsefe tarihi boyunca adından sıkça söz ettiren, hakkında sayısız çalışmalara imza atılan ve bugüne bıraktıkları mirasla dünya çapında tanınan iki düşünürdür Mevlana ile Konfüçyüs. Biri antik çağ kültürünü özümseyen kadim öğretisini; diğeri Kur'an merkezli fikriyatını günümüz dünyasına nakleder. Her iki düşünürün etkisi kendi sosyokültürel çevrelerinde bu açıdan yadsınamaz boyuttadır. Her ne kadar farklı devirlere tekabül etse de aslında onların yaşadığı dönemler siyasal ve sosyal yönden benzerlik gösterir. Savaşların hüküm sürdüğü buhranlı bir zaman dilimine şahitlik eden iki düşünür, belki de bu nedenden ötürü mutlak suretle toplumsal nizamın sağlanmasına ilişkin bir prensip doğrultusunda görüşlerine yön verirler.

Çin'de Doğu Zhou Hanedanlığı (M.Ö.770-M.Ö.256)², iç karışıklıklar yüzünden sosyo-politik bir çalkalanma dönemini işaret eder. Barış ve refaha ulaşma çabasındaki düşünürlerden Konfüçyüs, kurucusu olduğu Ru ekolündeki³ büyük birlik (大同) fikriyle beşeri ilişkilerin tanzimine yoğunlaşır. Bunun gibi Mevlana'nın yaşadığı Anadolu Selçuklu (1077-1308) döneminde ülkeyi tehdit eden iç ve dış saldırılar, siyasi otoritenin sarsılmasına ve toplumsal düzenin bozulmasına yol açar. Öte yandan kültürel gelişmelerin yaşandığı, edebi ve bilimsel çalışmaların yapıldığı bu yıllarda, düşünce ve yazın alanında önemli şahsiyetler yetişir ki bu şahsiyetlerin başında, tasavvuf⁴

¹ Bu çalışma, 2012 yılında savunduğum "Mevlana ile Konfüçyüs'ün Evren ve Ahlak Görüşleri Üzerine Bir Karşılaştırma" başlıklı yüksek lisans tezindeki bir bölümde işlenen konunun detaylandırılmış halidir. Bkz. (Sertdemir, 2012)

² İlkbahar Sonbahar Dönemi (春秋) (M.Ö.771-M.Ö.476) ve Savaşan Beylikler Dönemi (战国) (M.Ö.475-M.Ö.221) olarak iki döneme ayrılan bu süreçte, savaşa sürüklenen ülke topraklarına yeniden dirlik gelmesini gaye edinen fikir adamlarının ilke ve öğretileri düşünce ekollerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar ve böylece Çin felsefesinin doğuşu gerçekleşir. Akımların temel yapı taşları, Laozi (M.Ö.571-M.Ö.471) tarafından kurulan Dao ekolü, Konfüçyüs (M.Ö.551-M.Ö.479) ile sembolleşen Ru ekolü, Mozi (M.Ö.470-M.Ö.391) adıyla özdeşleşen Mo ekolü ve Hanfeizi (M.Ö.280-M.Ö.236) ile anlam kazanan Fa ekolüdür. Ekoller toplumsal yaşamın düzenlenmesinde birbirinden bağımsız yöntemler izler; fakat evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao (道) ile Gök-Yer (天地) uyumuna uygun bir ahlak önermesi, müşterek tahayyüldür.

³ Ru ekolü (儒家), Konfüçyanizm, Konfüçyüsçülük ve Konfüçyüsçü düşünce adlandırmalarıyla da bilinegelen akımdır.

⁴ Tasavvuf (Sufizm, Sufilik), genel itibarıyla İslam dininin esaslarıyla yoğrulan, ahlaki açıdan "arınma" manasını karşılayan mistik bir anlayış olarak betimlenir. İlk temsilcilerinden İmam-ı Gazali (1058-1111) ile birlikte, özellikle 9. yüzyıldan itibaren önem kazanır ve yetişen her bir mutasavvıfın farklı ilminden feyz alarak gelişme gösterir. Bununla birlikte tasavvufta görülen "dünyevi hayattan kopma" fikri, Mevlana öğretisinde yoktur. Mevlana'ya göre eğer tasavvuf, "ahlaki" açıdan bir "temizlenme" ya da "arınma" yolu ve "ahlak" toplumun temeli ise, insan ve toplum birlikteliğinin temeli "ahlak" olmalıdır. Böylece Mevlana, dünyevi hayattan kendini tamamen soyutlamaz;

yolunun temsilcilerinden Mevlana gelir. O halde söylenebilir ki her iki düşünür de kendi coğrafyasında düşün bilimin altın çağına girilen dönemsel koşulların olumsuzluğuna çözümcü profil çizer ve kaynağı farklı iki dünya kurgusalında birbiriyle örtüşen ideal bir toplum hedefiyle ahlak perspektifi belirler. (Bodde, 1942; Kraemer, 1992)

Ahlakın Kökeni: Konfüçyüs'ün “Büyük Birlik” Fikri ve Mevlana'nın “Varlık Birliği” Görüşü

Konfüçyüs öğretisinde ahlak, mevcudiyetin başlangıcı olarak açıklanan Dao'a⁵ uzanan ve kaynağını Gök'ten alan bir çerçeveye oturtulur. İnsanoğlunun eğilimleri, edimleri ve eylemleri evrendeki düzeninin temeli varsayımına uyan Dao'a uygunluk kuralsalına dayandırılır. Konfüçyüs, “Dao, insandan uzak değildir, insanın takip ettiği Dao eğer insandan uzak olursa; o [Dao] Dao değildir” der. (Zhongyong, 13) Bunun anlamı, bireylerin dünyevi yaşamda takip ettikleri yolun Dao'a uygunluk gereğidir. Bu şekliyle Dao'dan insana ve insandan yeniden Dao'a uzanan bir sistematik yapılanma tasarlanır. Bu yapılanmada Gök⁶, dünyevi ötesindeki her şeye atfedilen, hatta bugün bildiğimiz formda semavi bir tanım yüklüdür. Konfüçyüs, “eğer bir kişi Gök'e aykırı davranış sergilerse; o kişinin yalvarıp yakınacağı hiçbir yer yoktur” sözüyle Gök'ün anlatır. (Lunyü, 3/13) Yer⁷ ise Gök'ün buyruğu altındaki somut yaşam döngüsünü temsil etmesinden mütevellit dünyevidir. Esasen bu ikilinin etkileşimi zaman ile mekânın kaynaşmasıdır. Fakat aynı zamanda karşılıklı bir uyum varsaymasıyla insanların yerine getirmesi gereken görevleri açıklar.

aksine toplumsal sorunların çözümüne odaklanarak tasavvufi kapsamda farklı bir yolda ilerler. (Gölpınarlı, 2010)

⁵ Sözlükte “yol” ile birlikte “yöntem”, “metot”, “doktrin”, “ilke”, “prensip” gibi karşılıkları da bulunan Dao'a (道) ilk defa metafiziksel bir anlam yükleyen kişi Laozi'dir. Laozi'ya göre Dao (道), kozmogoninin temelidir. Çin düşüncesinde evren, Gök (天), Yer (地) ve insandan (人) oluşan üç katlı bir sistem olarak açıklanır. Dao (道), bu sistemin en üst kademesinde yer alan, evrensel olgu ve materyalleri yöneten, yaşam ve ölümü düzenleyen güçlerin ötesindedir. Laozi, “O, göğün ve yerin başlangıcı; evrendeki her şeyin anasıdır” diyerek Dao'ı anlatır. (Dao De Jing, 1)

⁶ Çin düşünce geleneğinde Gök (天), yaratıcı ve yönetici bir güç tasviridir. Doğa olaylarına yön veren, devlet yöneticilerini belirleyen, beşeri ilişkilere müdahale eden ve toplum fertlerinin ahlaki yaşamını sorgulayandır. Eski metinlerde Gök hakkında, “evrende yüce olan ve her şeyin üstünde olan” ifadesine rastlanır. (Shuowen Jiezi, 25) Bir başka tanımlama, “kubbe ve karanlık mavilik Gök'tür, ilkbaharın renkliliği; yazın aydınlığı; sonbaharın düşüşü ve kışın yükselişi Gök'tür, Gök çatıdır; temeldir” şeklindedir. (Erya, 8/1, 2, 20) Buradan hareketle Gök'ün doğaüstü bir mana taşıdığı, üstelik ilahi bir kudret formuyla örtüştüğü görülür.

⁷ Yer (地), yaşam faaliyetlerinin gerçekleştiği yerküredir. (Shuowen Jiezi, 26) “Kara kütleli ve karanlık yeşillik Yer'dir; Yer, Gök'ün altındaki hayati enerjinin var olduğu atmosferdir.” (Erya 5/12; 8/17)

Konfüçyüs öğretisindeki “büyük birlik (大同)” fikrinin temel dayanağı, Gök ile Yer arasındaki uyumun mütemadiyen korunmasıdır. Çin klasiklerinde yer alan “büyük Dao’ın hüküm sürdüğü zamanda bütün dünya tek bir topluluktu” cümlesi, evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao’a uygun ve Gök-Yer uyumuyla uyumlu bir dünya hayatını betimler niteliktedir. (Liji 9/1)

Bu fikir, kargaşalardan bütünüyle ırak sükûnet ve selamet içinde bir toplum anlatımına eş değerdir. Konfüçyüs’e göre kozmostaki işleyişe göre sosyo-politik bir nizam kurulması şarttır; aksi takdirde toplumsal çöküntü kaçınılmazdır. Bireyler, hane içinde ve hane dışında Dao yasalarına mutlak suretle uymalı, Gök’ün emrine yaraşır şekilde beşeri münasebetlerini düzenlemelidir. Bu kuralcı perspektifte benimsenen ana çerçeve ise, ahlaki eğilimleri davranışa dönüştürmektir. Öyle ki “yalnızca Gök, ahlakı yüceltebilir; yalnızca ahlak, Gök’e temas edebilir” savlaması, ahlakiliğin Gök’e dayandırıldığı yargısına yaklaştırır. (Shujing, 1/3:20;3/8:1) İnsandan beklenen öz benliğine Gök tarafından bahşedilen erdemi tüm yaşam alanlarında uygulamaya koymasındır; yoksa Gök’ün yaptırımına maruz kalır. Bu koşullandırma, Gök-insan birlikteliği (天人合一)⁸ görüşünün kilit noktasıdır; zira insan iyi ve doğru edimleri sonucu Gök tarafından mükâfatlandırılırken kötü ve yanlış edimleri yüzünden Gök tarafından cezalandırılır.

Konfüçyüs’ün büyük birlik hedefi, bu açıdan Gök ile insan arasındaki etkileşime yön veren tüm toplumsal normları içerir. Belki de metafizik bir doktrinden ziyade beşeriyete yoğunlaşmasının nedenlerinden biri budur. Konfüçyüs, “hayatta olanlara hizmet edemezken ruhlara nasıl hizmet edebiliriz ki; yaşam hakkında bilgi sahibi olmadan ölüm hakkında ne bilebiliriz” söylemiyle zaten varlığın somutluğuna değinir. (Lunyü, 11/12) Düşünüre göre öncelik, bilinmezliklerle dolu öteki dünya değildir ve bilgelik Dao’a uygunluk yolunda, Gök’ün istekleri doğrultusunda kazanılan ahlaki eğilimlerin dünyevi yaşama aktarılmasıdır. Dolayısıyla Gök’ün yaptırımları bu dünyada tecelli eder.

Öte yandan Mevlana öğretisinde ahlak, Kur’an merkezli bir bakış açısını yansıtır. İnsanın mizacı, yaşayışı ve alışkanlıkları, İslam dininde âlemlerin yaratıcısı⁹ kabulündeki Allah’ın hikmetindedir.¹⁰ Mevlana, “âlemden

⁸ Bu yaklaşım, insanın Gök-Yer uyumu temsiliyetinden hareketle doğa ve doğaüstü alanda ortaya konan prensiplere uyma, toplumsal refahı sağlama, kaotik durumları sonlandırma, ahlaki davranış yöntemlerini geliştirme gibi etmenleri vurgular. Bir bakıma insanı bağlayıcı konuma taşıyan bu kapsam, bireylerin kendi aralarında veyahut politik yapıda ve doğadaki rollerine ilişkin bazı sorumluluklardan bahseder.

⁹ “Allah, gökleri ve yeri yoktan var edendir. Her şeyi Allah yaratmıştır ve Allah, her şeyi bilendir.” (Bayraklı, 2007, En’am/101, s. 140)

¹⁰ Kur’an’da dikkat çeken en önemli vurgu, evrenin bir “amaç” için yaratılmış olmasıdır. “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık. Biz onları, gerçek bir amaç için yaratık.” (Bayraklı, 2007, Dühân/38-39, s. 497) Bu

maksat insandır; insandan maksat da o soluktur” derken evren ile insan arasında zuhur eden müşterek noktaya dikkat çeker. (Mevlana, 1965, s. 45) Yani evrenin yaratılma sebebi insan; insanın yaratılma sebebi de Allah’ın yoluna baş koymaktır. Bu uğurda insanın yerine getirmesi zorunlu kılınan ilahi vazifesi, bir emanet olarak insanlığın sorumluluğuna verilen evreni korumaktır. “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, sorumluluğundan korktular; onu insan yükledi” ayeti bu önermeyi doğrular. (Bayraklı, 2007, Ahzab/72, s. 427) Mevlana, canlı türleri arasında insana atfedilen bu üstünlüğü “varlık birliği (vahdet-i vücud)” görüşüyle temellendirir.¹¹ O’na göre, semavi ile dünyevi arasındaki etkileşim, mutlak yaratıcıdaki kemalin insandaki tezahürüdür. Dolayısıyla insanın her edimi ve eylemi, bir ayna misali Allah’ın iradesini yansıtır. Mevlana der ki: “Yerlerde, göklerde bir zerre bile, onun hükmü olmadan kanat çırpamaz. O’nun yürür ve kadim fermanı olmadıkça kımıldayamaz bile.”¹² Bunun anlamı, Allah’ın izni ve emri olmadan canlı ya da cansız hiçbir şeyin hareket etmediğidir. Mevlana’ya göre varoluşun sürekliliği evrendeki düzenli işleyişi niteler; dolayısıyla mevcut düzene uymamak Allah’ın kudretini hiçe saymak anlamına gelir. İnsana yüklenen sorumluluk, bu açıdan öncelikle Allah’ın isteği doğrultusunda bir yaşam standardı belirlemektir.

363

Bu mülahaza, dünyevi hayatta kötü ve olumsuz davranış biçimlerini dışlar, iyi ve olumlu eğilimlere yönelir. Toplumsal nizamda her bir fert, Allah’ın gerçekliğini yansıtan varlık birliği telakkisiyle nereden geldiğini ve nereye döneceğini bilmelidir. Tasavvuf anlayışında insana ithaf edilen “*vasat-ı camia*” tanımı; iyi ile kötü, güzel ile çirkin, hayır ile şer, süfli ile yüce gibi karşıt unsurları bünyesinde toplayan ve birleştiren bir ortam varlık ifadesi taşır. (Öztürk, 2000, s. 31) Bu bağlamda insanın neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etmesi İslami düşüncede ahlakla ilişkilidir; zira Mevlana “bu cihanı araştırdım, ahlak güzelliğinden daha değerli bir şey görmedim” der. Bu söylem düşünürün erdem ve fazilete verdiği önemi işaret etmekle birlikte Allah’ın emir ve yasaklarına mutlak suretle uymayı ahlaki eğilimleri davranışa

amaçla birlikte ayetlerde insanoğlunun dünyevi hayatta bir imtihana tutulması, bu imtihanın da Allah’ın yolunda kalmak ile Allah’ın yolundan uzaklaşmak olarak iki ayrı düzlemde belirlenmiş olması mütalaa dâhilindedir. (Bayraklı, 2007, İnsan/2-3, s. 578)

¹¹ Tasavvufun en temel öğelerinden varlık birliği (vahdet-i vücud), yaratan ile yaratılanın tek kaynaktan geldiği ve “bir” olduğunu savunan bir görüştür. Dolayısıyla Allah, evren ve insan özdeşliğine karşılık gelen bu telakkiyle tüm varlıkların mevcudiyet kazandığı kaynağa geri dönüşü metafiziksel bir özdür. Ancak Mevlana’ya göre vahdet-i vücud kapsamında insanın “mutlak varlık” olan Allah tarafından yaratılması ve yeniden Allah’a ulaşması yolunda toplumdaki düzenden ayrı düşünülmesi imkân dâhilinde değildir; çünkü dünyevi alan Allah’ın gerçekliğini yansıtır. Bkz. Mesnevi ve Şerhi, 1985, 1. Cilt, Beyit 602-610.

¹² Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 3. Cilt: 133, Beyit 1903-1904.

dönüştürmekle ilişkilendirir. Kur'an'daki "muhakkak ki Allah adaleti ve iyiliği emreder fenalık ve azgınlığı da yasaklar" ayeti bu yargıyı doğrular. (Nahl/90) Bununla birlikte Mevlana'nın Kur'an merkezli yaklaşımı paralelinde insan, iyi ve kötü edimlerinin karşılığını ahirette alır.¹³ Buna göre iyi amellerde bulunanlar cennetle ödüllendirilir, kötü amellerde bulunanlar cehennemle cezalandırılır.

Mevlana'nın varlık birliği fikriyatında "kim sonu daha fazla görürse daha kutludur; çünkü bilir ki bu ekim dünyası, mahşere hazırlanmak, ekini derip devşirmek içindir"¹⁴ açıklaması, bu dünyada atılan her adımı öteki dünyaya bir hazırlık aşaması kapsamında değerlendirir niteliktedir. Haliyle düşünürün toplumsal meseleleri öteleyip tamamıyla metafizik bir öğretiyi benimsediği söylenemez. Mevlana, dünyevi meşguliyet ve alışkanlıkların Allah'ın isteğine uygunluk zorunluluğuna odaklanır; zira ahlaki davranışlara sahip olup olmama, ahiret yurdunda kalınacak yerin belirleyicileridir. Bu nedenden ötürü her iki dünya hayatı da Mevlana öğretisinde ön plandadır.

Gelinen noktada, somut âlemin ötesinde ve ölümden sonra başlayacak bir başka yaşama ilişkin iki düşünürün görüş ayrılığına düştüğü açıktır. Konfüçyüs, insanların ahlaki normları, davranış örgüsü ve yaşayış şeklinde Gök'ün ödül-ceza uygulamasını içinde hayat sürdürülen doğal dünyaya mal ederken Mevlana, iyi-kötü amellerin karşılığını ahiretteki cennet ile cehennem mefhumlarına atfeder. Benzer şekilde ahlakın kökenine ilişkin farklılık da belirginleşir. Konfüçyüs'e göre insan her türlü edimiyle evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao temelinden Gök'e karşı sorumlu; Mevlana'ya göre âlemlerin yegâne sahibi Allah'a karşı sorumludur. Burada değinilmesi gereken mevzu, yaratıcı bir tanrı söyleminin müşterek olup olmadığıdır. Çin felsefesinde hiçlikten var eden tanrısal figürler yoktur; bundan ötürü toplumsal organizasyon dini tahayyüllerden uzaktır. (Bodde, 1961: 367-408) Çünkü mevcudiyetin kökeni kabulündeki Dao'nun etimolojik açılımı, evrendeki düzeni

¹³ "Ahiret kavramı, Kur'an diyalektiği açısından baktığımızda şöyle ifadeye konulmaktadır: İçinde bulunduğumuz anın ardından gelen zaman ve içinde bulunduğumuz boyutun üstündeki boyut. Ayrıca Kur'an-ı Kerim ahiret ile insanlığın son hesap gününü de kastetmektedir. Bu son anlamda ahiret, ahiret hayatı ve ahiret yurdu olarak dile getirilmektedir ki, en geniş anlamıyla, ölümden sonraki hayat demektir." (Öztürk, 2011: 29) Bu öteki dünya kavramsalında birbirine bütünüyle zıt iki ayrı yerden bahsedilir: cennet ve cehennem... İslam inancında "kim iyi iş yaparsa kendi yararına, kim kötü iş yaparsa kendi zararınadır" görüşü, iyi edimlerin olumlu; kötü edimlerin olumsuz bir karşılığı olduğu hakikatini ifade eder. (Fussilet, 41/46; Casiye, 45/15) Olumlu karşılık bir bakıma ödüllendirme ilkesine dayanır ve cennet tasviriyle açıklanır, olumsuz karşılık ise cezalandırmayı ön görür ve betimlemesi cehennemdir.

¹⁴ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 4. Cilt: 585, Beyit 2988-2989.

tabii yollarla şekillendiren metafizik bir oluşumu çağrıştırır. Dolayısıyla yoktan var etme gücüyle tanımlanmayan Dao, varlıkların var olmasına aracılık eden tamamlayıcı ve bütünleyici özelliğiyle doğal salınımın kaynağıdır. Gök ise, Dao yasalarını kapsayan sistemde evrendeki işleyişin kontrol mekanizması olarak yorumlanabilir. Şüphesiz ki eski Çin toplumu, dünyevi Yer düzenini idare eden semavi bir gücün iradesine inana gelir. Devlet yönetiminde egemenliğin el değiştirmesi, hükümdarların tahta geçişi ve tahtan indirilmesi, halkın sosyo-ekonomik durumu, ülkenin refahı ve kalkınması gibi etmenlerin yanı sıra bireylerin öz benliğindeki ahlakiliğin kaynağı da Gök'e dayandırılır. Fakat bu aforizma, yaratıcı ve yönetici bir güç algısı oluşturmasına rağmen adlandırılabilir bir form değildir ve tanrı izahı içermez. Öte taraftan İslam felsefesinde yoktan var eden yaratıcı tanrıya iman vardır. Bu imanın esası tevhit inancı temelinden Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak yeryüzündeki imtihanı tamamlamayı, ahiret yaşamında tüm varlıkları bekleyen mükâfat ve cezaya inanmayı, alışkanlık ve deneyimleri öteki dünyada bulacağı karşılığı bilerek edinmeyi hatırlatır. Bir başka deyişle İslam felsefesinde siyasal, sosyal, kültürel ve toplumsal unsurlar dini tahayyüllerle iç içedir.

Nitekim evrenin kökeni ve ahlakın kaynağına ilişkin nicelikler farklı argümanlarla desteklidir. Yine de ilahi bir güce entegre edilen eş güdümlü bağdaşma görülebilir. Konfüçyüs düşüncesinde "ahlakın kaynağı Gök'tür; Gök'ün emrine uymak Yer'deki yaşamda karşılık bulur" savlaması vardır. (Shujing, 4/29:3) Aynı şekilde Mevlana'da "huyuları yaratanın huyuyla huyulan" görüşü sabittir.¹⁵ Bu demek oluyor ki insanlığın içsel ahlakiliği semavi bir kudretin iradesindedir ve herkesin bu iradeye karşı gelmeden dünyevi hayatını düzenlemesi gerekir. İki düşünürü ortak paydada buluşturan bir diğer faktör, insanın evrendeki düzeni koruma görevine tabi tutulmasıdır. Canlı türleri arasında insana verilen bu sorumluluk, gerçek manada bir kurallar dizgesine tekabül eder ve tüm yaşam serüveni boyunca bireylerin ahlaki davranış örgüsünü kazanıp kazanmadığı yargısı üzerinden ilerler. Gerek Mevlana gerekse Konfüçyüs, ahlaki gelişimi eksiksiz tamamlayarak belirlenen görevi tam anlamıyla yerine getirmeyi başarabilen bireye üstün bir yetkinlik vasfı yükler. Geleneksel Çin düşüncesinde Dao'a uygun düzende erdemli edim, hem Gök'ün emri hem de arzusudur. Yine İslami fikriyatta ve tasavvufta ahlakın fiiliyata dökülmesi, Allah'ın en büyük arzusunu temsil eder. (Feng, 1966: 339; Raju, P.T 2002, 699) Bu bağlamda iki düşünür "ideal" davranışı biçimsel ve içeriksel düzlemde ahlaki gelişim normatifiğiyle sunar. Eğilimlerin iyiye yönelimi kötüden arınımı; eylemlerin doğruya yakın yanlıştan uzak duruşu; nihayetinde semavi yasalara itaat eden dünyevi nizamın sağlanmasıyla ilahi kaynağa atfedilen erdemliliğin beşeri ilişkilere nakli. Bu kapsam, Konfüçyüs'e

¹⁵ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 6. Cilt: 215, Beyit 1420.

göre junzi¹⁶; Mevlana'ya göre insan-ı kâmil¹⁷ mertebesine erişmeyi gerekli kılar. Aslında her iki önerme de kendi potansiyelini fark edip bilgeliğiyle evreni idrak eden "ideal insan" ifadesine uyar, doğaüstü iradeye sıkı sıkıya bağlılığı ön görür ve geniş bir yelpazede değerlendirilen kaideler bütününe biat etmeyi içerir. Külli bir benliğin üstünlüğüne mazhar olduğundan mütevellit ideal insanın maneviyat yolunu tercih etmesi beklenir; aksi durum cüzi bir kişiliğin sıradanlığı anlamına gelir. (Sertdemir, 2012: 86) Diğer bir deyişle maddi arzu ve ihtiyaçlardan kurtulup manevi arşı keşfetme hususu ileri sürülür. Böylesi bir şartlandırma, insana hem kozmogonide hem de toplumda büyük bir sorumluluk göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira edim ve eylemler bireysellikten ziyade evrensel emir ve yasaklara uymayı zorunlu tutar. Değer yargılarının ahlaki bir perspektifle açıklandığı bu kuralcı tasavvurun özü ise gerçekte içsel bir sevginin öznellikten nesnellığe yayılımı hakkındadır.

Bilindiği gibi sevgi, insanoğlunun duygusal bağlarını betimleyen içgüdüsel bir örüntüdür. Nefret, şiddet, bencillik gibi kötü ve olumsuz güdeleri dizginleyen, diğerkâmlık ve özgeciliğe yaklaştıran fitri bir hissiyattır. Belirli bir nedene dayandırılmayan duygudaşlığı veyahut süreç içinde ilerleme kaydeden sınırlı-sınırsız ilgi ve yakınlığı tasvir eder. Doğaya dönük olduğu gibi doğaüstüne yönelik de olabilmekte, bireyler arası ilişkilerin tanziminde bilinçli bir altyapı inşa edebilmektedir. Bu yönüyle ahlaki eğilimlerin davranışa dönüşmesine kılavuzluk ettiği de söylenebilir. Felsefi alanda sevgi, zaman zaman bilgiyle ilişkilendirilse de çoğu zaman akıl-duygu bağlamındadır ve sosyal yaşamın idamesinde ahlaki değerlerle anılagelir. Hiç kuşkusuz her bir filozof sevgiyi kendi sübjektif penceresinden anlatmıştır; ancak semavi ve

¹⁶ Konfüçyüs, büyük birlik (大同) hedefinde toplumun ideal bireylerden oluşması gerektiği görüşündedir. Eski Çin'in hiyerarşik sistemindeki sınıflandırmaya göre junzi'lar (君子), bilgili, erdemli, kültürel değerlere sahip çıkan, hanedan mensuplarıyla aydın kesimi içine alan aristokrat sınıfı sembolize eder. Geleneksel düşünce ekseninde Dao'a uygun edimle Gök'ün emrine riayet eden, evrendeki işleyişle uyumlu siyasal ve sosyal nizamı kuran, ahlak prensibi kıstaslarını taşıyan üstünlüklü birey örneğidir. Bu nedene bağlı olarak Konfüçyüs, herkesin junzi (君子) mertebesine ulaşabileceğine olan inancını sözlerine yansıtır. Düşünürü göre ilk etapta devlet yönetiminin liderleri junzi olabilmelidir ki halk onları örnek alarak ahlaki gelişimini tamamlayabilsin. (Lunyü, 12/19) Tam anlamıyla "adam gibi adam" olmayı niteleyen junzi için en yakın tercüme ise "ideal insan" tavsifidir.

¹⁷ Bir tasavvuf terimi olarak ilk önce İslam düşünürü Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından literatüre giren insan-ı kâmil, semavi ve dünyevi olguların bilincine varan, yaratıcının hikmetini kavrayan, bilgiyle donanan, merhamet, fedakârlık, yardımseverlik gibi erdemlerle bezenen bireyi sembolize eder. Bu doğrultuda Mevlana, kâmil insanı kainatın somut varlıktaki tecellisi gibi görür. Maneviyat yoluna baş koyan, edep ve irfan sahibi olan, iç dünyasını olgunlaştıran ve kişiliğini ahlaki eğilimlerle inşa eden kişiler, kâmil insandır. Bkz. Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 1. Cilt: 53- 54, Beyit 75-89.

dünyevi birleştiren bir anlayış dâhilinde sevgi, Konfüçyüs'ün insancılık ölçütü ve Mevlana'nın hoşgörü ilkesinde tüm yönleriyle karşımıza çıkmaktadır.

Sevgi Anlayışı: Konfüçyüs'ün İnsancılık Ölçütü ve Mevlana'nın Hoşgörü İlkesi

Geleneksel Çin düşüncesinde ahlaki gelişimin sağlanması gayesiyle açıklanan kriterler değişik ekollere öncülük eden düşünürlerce belirlenen yöntemler dâhilinde kendine yer bulur; ama doğru davranış örgüsünde hangisinin daha verimli olduğu noktasında ön plana çıkarılan ölçütler farklıdır. Konfüçyüs, beşeri münasebetlerin her boyutuyla birebir örtüşen insancılığı (仁) temel alan bir bakış açısı içindedir. Bir terim olarak bu ölçütün Çince açılımı, “insan” manasındaki “人 ren” ile “iki” sayısını karşılayan “二 er” imlerinin birleşimiyle iki insan arası ilişkiyi resmeder. Kavramsal zeminde anlam yelpazesi; sevgi, insaniyet, merhamet, yüce gönüllülük, iyilikseverlik gibi duygusal açıdan etrafa yayılan alakanın çeşitliliğini örnekler.¹⁸ Konfüçyüs, “insancılık insanları sevmektir” diyerek bu ölçütün ilk manasına değinir. (Lunyü, 12/22) Öte taraftan bu sevgi yakından uzağa gidildikçe azalan bir kıymetlendirmedir. İnsancılığın eski Çin klasiklerinde ebeveynler, aile ve akrabaları tanıyan sözcüklerle kullanılması hane içinde başlayan sevginin hane dışına gittikçe oransal olarak düştüğü algısı yaratır. Konfüçyüs, “baba oğlunun hatasını örter; oğul da babasının hatasını örter, işte dürüstlük budur” der. (Lunyü, 13/18) Bu söylem özgecil bir korumacılık güdüsüyle sevgide yanlılık ve taraflılık takriri oluşturduğundan dolayı eşitlik mefhumu ortadan kalkar. Buna istinaden insancılığın bünyesinde barındırdığı kıymetlendirme, hiyerarşik toplumda herkesi eşit derecede kucaklayan anlayıştan ziyade ferdin kendisinden başlayarak önce aileye sonra da dış çevreye ulaşan bir kademeli sevgi yaklaşımı yargısı doğurur. Yani temel prensip, “önce kendini; sonra da başkalarını sev”dir. (Lunyü, 12/1)

Oysaki metinlerde, insancılığın uygulanma metodunun sadakat ifadesi zhong (忠) ve affedicilik tanımı shu (恕) ile düzenlendiği ibarelerine rastlanır. Bir yandan aile bireyleri diğer yandan da hükümdar ile tebaa bağlayıcılığında

¹⁸ İnsancılık (仁), Türkçemize özellikle insan sevgisi ve insanları sevmek gibi anlatımlarla tercüme edilmektedir; fakat bu yüzeysellik çeviri biliminde yapılan hatalar zincirine mahal vermekle beraber Çin felsefesine ait terim ve kavramların eksik bilgiyle literatüre girmesine yol açmaktadır. Bu terim bireyler arasında karşılıklı etkileşim, karşılıklı yardımı ve desteği niteler; dahası Konfüçyüs öğretisinde açıklanan diğer ölçütlere kaynaklık etmesiyle üstün bir ahlaki değer üstlenir. Dolayısıyla bu çalışmada insancılığın bireysel olduğu kadar toplumsal alanda da nasıl bir semantik zenginliği barındırdığı, beşeriyete dair deneyim ve alışkanlıklarda hangi aşamalardan geçtiği ve bu gibi nedenlerde ötürü yalnızca sevgi ifadesi olmadığı, sevgi hissiyatıyla beraber diğer erdemleri de içine alan insancılık tavsifiyle uyduğu da savlanmaktadır.

ideal edimlere yön veren bu ölçütler, diğerkâmlık ve insafılık gibi unsurları içine almasıyla diğer insanlara karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğini kurallaştırır. Temel prensibin “kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma” üzerinden ilerlediği insancılık, bu yönüyle davranışsal formun ideal normunu temsil eder. (Lunyü, 15/23) Sevgide bir derecelendirme vardır; lakin asıl önem arz eden sosyo-politik düzende üstlenilmesi zorunlu kılınan görevler nezdinde öz benlikte yeşeren sevgiyle doğru edimlerde bulunmaktadır. Konfüçyüs, “yeryüzünde yerine getirilmesi gereken beş ilke, insancılıktır; hürmetkârlık, cömertlik, güvenilirlik, içtenlik ve kibarlık” der. (Lunyü, 17/6) Demek ki insancılık sadece başkalarına duyulan içsel bir sevgi değil; aynı zamanda saygı, semahat, itimat, samimiyet ve nezaket değerlerinin dışavurumudur. Ölçütün toplum yaşamında ne denli mühim olduğu ise Konfüçyüs’ün şu sözleriyle detaylanır:

Halkın insancılığa olan ihtiyacı su ve ateşten daha fazladır. Su ve ateş için ölümüne çırpınan insanlar gördüm; ama insancılık için ölümüne çırpınan hiç kimse görmedim. (Lunyü, 15/35)

Düşünür burada insanoğlunun hayatta kalmak uğruna bazı temel ihtiyaçlara duyduğu gereksinime eş değer gördüğü insancılığın zarureti vurgular. Nasıl ki yaşamsal faaliyetin devamı için yeme-içme, barınma ve ısınma gibi etkenler şartsa toplumsal iletişim kurmada tavır, tutum ve davranışların ahlaki esansı insancılıktır. Böylelikle insancılığın içerdiği merkezden çevreye yayılan sevgi kıymetlendirmesinin yanı sıra ülkedeki bütünlüğün, beşeri ilişkilerde birlik ve beraberliğin temeli varsayımı görülür. Konfüçyüs’e göre bu temel inşa edilmezse sosyo-politik düzen bozulur, bu önermesini de “ülkeye hâkim olan kaosun ve istikrarsızlığın kaynağı insancılıktan uzaklaşmış olmaktır; ülkeyi parçalara ayırmak insancılık dışıdır” söylemiyle dile getirir.¹⁹

Buna binaen Mevlana, Kur’an temelli tasavvufi öğretisinde hoşgörü ilkesiyle herkesi eşit derecede kucaklayan evrensel bir sevgi yaklaşımı benimser. Terminolojide hoşgörü, her durum veya olayı olabildiğince anlayışla karşılama hali şeklinde tarif edilir ve müsamaha, tolerans vb. gibi tanımlardan daha ileri seviyede bir erdemi anlamlandırır. Zira müsamaha ile toleransta görmezden gelme, kayıtsız kalma ve tahammül etmeyle ilintili manalar gizlidir. Hâlbuki tasavvufta hoşgörü, bu ifadelerin ötesine geçerek her şeyi iyi gören, şikâyet etmeden rıza gösteren bir kabullenmeyi ihtiva eder. Tam da böylesi bir hoşgörüyle insanlar arası sınıfsal, dinsel ve dilsel farklılıkları reddeden Mevlana’nın deyişlerinde sevgide bir eşitlik dikkati çeker. Allah’ın yaratıcı yüceliğiyle yarattığı tüm varlıkları bağrına basma temayülü, düşünürün fikir

¹⁹ Chunqiu Zuozhuan, 2007, Gong Yin 6. yıl; Gong Xiang 9. yıl.

eksenini şekillendiren başlıca temadır. Der ki; “yaratıktan şikâyet, yaratandan şikâyetdir.” (Mevlana, 1963: 136) Sevgide yanlılık ve taraflılık dışlanır, kâinattaki her şey muadil bir içtenlikle aynı ölçüde ilgiyi şumul eder. Allah’a beslenen sevginin kaynaklık ettiği bu evrensel hoşgörü, karşılıksız ve çıkarsızdır; diğer insanlara karşı hürmet, şefkat ve himmet içerir. Bu sebeple bireyler kendi özlerinde var olan içsel sevgiyi Allah’ın hikmetine delil oluşturan âlemin her alanına yaymalı, gönül kırmadan, kimseye kin tutmadan saygı çerçevesinde edimlerine yön vermelidir.

Hoşgörü ilkesinin aslı, Mevlana’nın “kendine yapılmasını istediğin şeyi âleme yap”²⁰ açıklamasıyla belirginleşir. Toplum fertleri, ailevi bağlar başta olmak üzere siyasi ve beşeri ilişkilerinde ortak paylaşımları göz önünde bulundurmalı, kişisel isteklerinde diğerlerini göz ardı etmemeli, kendilerini başkalarının yerine koyarak harici duygu ve düşünceleri anlama yoluna gitmelidir. O yüzden sevgide bir derecelendirme yoktur; bilakis eşit ve adil bir üslup haizdir. Dahası inanç, ulus ve fikir ayrımlarını elemesiyle evrenselliğe ulaşır. Mevlana’ya göre böylesi geniş çapta engin ve derin bir sevgi bütünlüğü olası muhtemel tüm olumsuzlukları giderir:

Sevgiden, acılar tatlılaşır; sevgi yüzünden bakırlar, altın olur. Sevgi yüzünden tortular durulur, arınır. Sevgiden dertler şifa bulur, sağahır. Sevgiden, ölü dirilir; karanlık evler aydınlanır.²¹

369

Bu olumlama, düşünürün benimsediği sevgi anlayışını örneklemeye yeterlidir. Yaratıcıya ulaştıran, semavi nizamı kavratın, dünyevi hayata tutunmaya katkı sağlayan evrensel sevgi, insanlığı birbirine kenetler ve toplumlara dirlik kazandırır; çünkü hoşgörü temelinden açığa çıkar. Elbette, öz benlikte gelişen duygu hali davranış örgüsüne yansıtıldığı sürece etkilidir. Yani bireylerin iç dünyasındaki sevginin dışa aktarımı edim ve eylemler sayesinde artar. Her kim tarafsızca artan sevgi tohumlarını yüreğine ekerse toplumlar arası kültürel ayrımlara ve şahsi tercihlere iyi niyetle yaklaşır. Böylelikle kibir, gurur ve kin gibi bencil güdülerden arınma sağlanır. Mevlana’nın yaratılanı yaratandan ötürü hoş görmesi bu bakımdan herkesi kucaklayan sevgi anlayışıyla iç içe gelişir, ötekileştirme yoktur. “Sen bakmasını bil de dikende gül gör, dikensiz gülü herkes görür” deyişindeki gibi kâinatı nasıl gördüğümüz mühimdir; yani sevginin beslenmediği bir yerde hoşgörünün görülmesi muhtemel değildir.²²

²⁰ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 6. Cilt: 670, Beyit 4539.

²¹ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 2. Cilt: 233, Beyit 1529-1530-1531.

²² Can, Şefik, Divan-ı Kebir’den Seçmeler, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000, Cilt 1: 326.

İçsel bir sevgiye dayalı davranışsal yansımalar, Konfüçyüs'ün yakındakine yanlı uzaktakine ötelı paradoksalı ile Mevlana'nın hiç kimseyi ayırmadan yansızca bütünleştiren evrenselinde iki farklı anlayışla bezenmesine rağmen ayrıntılarda benzer nitelikler gösterir. Her şeyden önce insan ediminin doğruluk ve dürüstlük ölçütleriyle gerçekleşmesi hakkında uzlaşırlar. Duygu ve düşünceleri sarıp sarmalayan insan sevgisinin davranışa dönüşmesinde bir nevi köprü görevi gören, sözlerde yalansız; hareketlerde önyargısız olmaktadır. Soyut bir hissin somut yaşama aktarılmasında kişisel menfaatler bireyleri doğru ve dürüst olmaktan alıkoyar. Konfüçyüs der ki:

İdeal yetkinlik sahibi bireyler doğruluk odaklıyken alçaklar menfaat odaklıdır; ideal insan yeryüzünde hiçbir şeye kendisini adamaz, hiçbir şeye karşı olmaz, bir standart olarak sadece doğruluğu takip eder. (Lunyü, 4/10, 16)

Benzer şekilde Mevlana der ki:

Yalan, gönüllerde bir şüphe uyandırır; doğruysa gönlü yatıştırır; inanç verir, neşe verir gönle. Gönül, yalan sözden rahatlaşmaz; suyla yağ karışırsa kandil, hiç aydınlık vermez. Doğru sözde gönül huzuru vardır.”²³

Bu söylemlerden yola çıkarak söylenebilir ki çıkarıcılık ve hilekârlık, dürüst konuşmalara, doğru edimlere ket vurur. Dünyevi alışkanlıklarında bireyler, öznel çıkarları doğrultusunda hareket etmekten sıyrılmayı prensip edinmelidir. Hem Konfüçyüs'e hem de Mevlana'ya göre doğruluk ve dürüstlük, insanın öz varlığına ulaşma sürecinde içsel sevgiden sonraki en büyük fazilettir. Beşeri ilişkilerde güvenilir olabilme, doğru ile yanlış arasındaki keskin ayrımları yapabilme ve insan doğasını kötü eğilimlere sevk eden bencil arzuların hapsinden kurtulabilme, Konfüçyüs'te insancılık; Mevlana'da hoşgörü temellendirmesinden doğruluk ve dürüstlük aracılığıyla pratiğe dönüşür. Bu sayede, kişisel menfaatten doğan mağrur hislerden kurtulmayı başarabilen bireyler başkalarına sevgiyle yaklaşmayı başarabilir. Tabii ki doğruluk ve dürüstlük gibi erdemler uygulamada tek başına yeterli değildir. İki düşünür, içinde bulunulan koşullar her ne olursa olsun toplumsal iletişimde alçakgönüllülüğü elden bırakmama gereğinin altını çizer. Konfüçyüs'ün, “ideal insan doğruluğu kendine öz edinir, tevazuuyla açığa çıkarır; güvenilirlikle tamamlar” kaidesinde (Lunyü, 15/18) ve Mevlana'nın “tevazuda toprak gibi ol, gene bir davran da toprak olmayı adet edin ” öğüsünde alçak gönüllüğün salih

²³ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 2. Cilt: 391, Beyit 2738-2739-2740.

hususiyeti gözlenir.²⁴ Konfüçyüs tevazuu yok eden dört habisten şöyle bahseder:

Bilgilendirmeden öldürmek zalimlikdir. Uyardıktan telakki etmek gaddarlıktır. Zamanı gelmeden harekete geçmek hainliktir. İnsanları fesatlığa ve tamahkârlığa yöneltmek sapkınlıktır. (Lunyü, 20/2)

Konuya ilişkin Mevlana şu tavsiyede bulunur:

Nefis, insana dost değildir! Onun izzeti yoktur, zilleti vardır! Onun vefası yoktur; insanı dosttan ayırır! O aldatan nefis; kibirden, gururdan, benlikten, aldatıştan ve aldatılıştan ibarettir! Kendinize gelin de, o aldaticiya gönül vermeyin!²⁵

Konfüçyüs'ün dile getirdiği kötücül eğilimlerle Mevlana'nın değindiği ahlak dışı melanetlerin birebir örtüştüğü dikkati çeker. Buna göre insan nefisini, doğasını, huyunu ve davranışlarını olumsuz yönde etkileyen, beşeri temasları yıkan, küstahlığa meyleden ve toplumdaki koparan keşmekeş vaziyetlerin kaynağı, benmerkezci bir temayül yüzünden tevazudan uzaklaşmaktan başka bir şey değildir. İnsanoğlu, sonu gelmez içgüdüsel arzuların esiri olduğunda hırs ve tamah açığa çıkar; nihayetinde hem aşırılığa hem de doyumsuzluğa kapı aralanır. Konfüçyüs, "orta yol bir erdemdir; hem de en üstünlerindedir"²⁶ ve Mevlana, "dile, özle; fakat ölçülü dile, özle; bir saman çöpü bir dağı kaldıramaz"²⁷ gibi açıklamalarla her şeyin olması gerektiği sınırı aşmaması, makul ve ölçülü edimlerle tamahkârlıktan imtina etmeyi vurgular. Onlar, yeme içmede, ihtiyaç ve isteklerde, hatta sevgide, merhamette ve fedakârlıkta kısacası olumlu ya da olumsuz her şeyde aşırılığın insanoğlunun öz benliğini kuşatan çelişki ve çatışmalara yol açarak erdemli davranışa zarar getirdiğinde hemfikirdir.²⁸ Bu çerçevede ister insancılık ister hoşgörü bağlamından olsun iki düşünürün sevgi anlayışında ideal insan ediminin doğru, dürüst, tevazuu ve

²⁴ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, cilt 3: 59, Beyit 457.

²⁵ Can, Şefik, Divan-ı Kebir'den Seçmeler, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000, Cilt 2: 655.

²⁶ (Lunyü, 6/29) Konfüçyüs öğretisinde orta yol manasına gelebilen zhongyong (中庸), evrendeki düzenli işleyişin bir uyum ve denge içinde sürekliliğini sürdürdüğü oranda ideal davranışın da bir ölçülülükle gerçekleşmesi kaidesi taşır. Bu açıdan "ne çok fazla ne de çok az" tanımındaki gibi duygu, düşünce ve edimlerde denge terazisini kurma olarak yorumlanabilir.

²⁷ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 1. Cilt: 59, Beyitler 140-141.

²⁸ "İdeal insan Dao'yu arar; besin değil; ideal insan Dao için kaygı duyar; açlık için değil." (Lunyü, 15/32). "Mana kapısını çalarsan, sana açarlar, açlık zahmeti, öbür zahmetlerden daha temizdir." Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 1. Cilt: 483, Beyit 2882; 5. Cilt: 435, Beyit 2832.

itidal sınıryla kurallaştırıldığı anlaşılır. Böylece etiksel değeryargıları kişisel gelişimin sağlanmasıyla öznel bir temele oturtulsa da asıl amacın diğery bireylere karşı erdemli davranarak ahlaki ölçütlerin toplumsal alana yayılması zorunluluğundan dolayı nesnel bir yaklaşıma daha yakındır. Aynı zamanda aşırı arzulara boyun eğdiren bencillik, kibir, hırs ve azamet güdülerinin kontrol altına alınması kişilik oluşumunda bireyselliğı çağrırtırsa da tutum ve davranışlarda başkalarına zarar vermeden deneyim kazanmayı ve alışkanlıkları belirlemeyi işaret eder. Yani hedef, birlik ve beraberlik içinde bir toplum idealinde sınıfsal farklılığa mahal verilmeksizin her ferдин ahlaki normlara uymasıdır; aksi halde tüm insanlığı ilgilendiren bir sevgiden bahsetmek imkânsızlaşır.

Bu uzlaşıya rağmen sevgi anlayışındaki fikir ayrılığına kaynak oluşturan ana neden, eşitlik ve adalet kavramlarına dair iki düşünür arasında gözlemediğimiz farklı perspektiflerdir. Konfüçyüs'ün insancılık ölçütünde yakındakini kayıran ve uzaktakini öteleyen bir kıymetlendirmeye sevgiyi oranlaması yancı iken; Mevlana'nın hoşgörü ilkesinde herkesi eşit derecede kucaklayan evrensel sevgisi yansıdır. Din ile ahlak bağdaştırmasının bir sonucu olarak Mevlana'nın Kur'an temeli tasavvufi görüşü, sevgi anlayışını tüm insanlığı kuşatan bir boyuta ulaştırıan başlıca etken olarak yorumlanabilir. Bir diğery husus ise, özümşenen hoşgörü ilkesine paralel olarak yaratandan ötürü yaratılana duyulan şefkat ve hürmetin sevgi ağının enginliğine tesir ettiğidir. Öte taraftan dini kaidelerden bütünüyle uzak olan Çin düşünce geleneğinde ekollere temsilcilik eden her bir filozofun öğretisi kendi bağımsız fikir dünyası içinde birbirinden farklı görüşler barındırır ki Konfüçyüs, hane içinden başlayarak çevreye dağılan erdemde sevgiyi kademe kademe ilerleyen kuralcı bir eksene oturtur. Ayrıca beşeri münasebetleri ilgilendiren nitelikteki insancılığın karşılıklı fayda ve desteğı ön görmesiyle sevgide eyleme yönelik pragmatik unsurlar sezdirilir. Haliyle hümanist görünen toplumsal ülküde muadeleden söz etmek olanak dışı kalır. Nitekim müşterek çaba, sosyo-politik düzende dirlik ve refahın hâkimiyetine yoğunlaşarak insanlığın ahlakla bütünleşme ideası olmasına rağmen öz benlikte gelişen içsel sevginin etrafa yansıma kapsamı muhteliftir.

Sonuç

Birbirinden farklı zaman dilimlerinde yaşamış, kültürel, sosyal ve siyasal yapının negatif değışimler gösterdiğı iki ayrı coğrafyada yetişmiş; ama intizamlı toplum yaşamını yeniden tesis etme gayesi taşıyan iki fikir adamıdır Mevlana ile Konfüçyüs. Milattan önce beş yüzlü yıllarda temelleri atılan Çin düşünce geleneğı, metafiziksel alanı idrak eden bilgeliğı toplum yaşamına uyarlayan bir argüman içerir. Konfüçyüs öğretisi bu argümanda semavi bir kudret tarafından insana bahşedilen ahlaki özün beşeri edimlere nakline odaklıdır. İslam felsefesinde on üçüncü yüzyıl ise, sufizm akımına dayalı

fikriyattaki mutasavvıfların geçici dünyevilikten sıyrılıp kalıcı ahirete iştirak denemesiyle ahlaklanma yolunu seçen takrirleriyle doludur. Fakat Mevlana'da tasavvuf, toplum genelinden kopmadan ahirete hazırlanmayı esas alır. O'na göre yaratıcı gücün mutlak emri dünyevi yaşamda ahlaki eğilimleri davranışa dönüştürmektir. Öteki dünya algısında bir karşıtlık söz konusu olsa da onlar, ahlakın kökenini ilahi bir kaynağa bağlayan ve ideal davranış örgüsünü evrendeki düzenle ilişkilendiren düşünce sistemlerinde benzer görüşler beyan ederler. Konfüçyüs'e göre evrenin temeli Dao'ın yasalarına dayalı düzende etken Gök, edilgen Yer'in hâkimidir ve insanın kaderi, hayatı ve seçimlerinde doğrudan söz sahibidir. İyi ve doğru edimler Gök'ün mükâfatı, kötü ve yanlış edimler Gök'ün yaptırımıyla sonuçlanır. Bu doğrultuda bireylerin Gök tarafından belirlenen emir ve yasaklara uyması dünyevi düzende karşılık bulur. Mevlana'ya göre âlemlerin yaratıcısı Allah, evrendeki tüm canlıların yaşamsal faaliyetlerini düzenleyen yegâne hikmettir. Ahlaki açıdan neyin iyi ve doğru; neyin kötü ve yanlış olduğunu Kur'an ilkeleri çerçevesinde açıklayan Mevlana, ödüllendirilme ve cezalandırılma ahdini uhrevi ahirete dayandırır. Müşterek söylemin ilahi gücün iradesine karşı gelmemek olduğundan hareketle dolaylı yoldan semavi bir sorumluluktan bahsedildiği anlaşılır. Keza iki düşünürün öğretisel açıklamalarında insanların evrendeki düzeni koruma ve sürekliliğini sağlama görevini üstlendiği teoriğine rastlanır. Bu maksatla onlar, ideal insan vasıflandırmasıyla uyumlu bir ahlaki davranış örgüsünü normatif eğilimleri karşılayan kurallar dizgesiyle anlatır.

373

Konfüçyüs'ün insancılık ölçütüyle Mevlana'nın hoşgörü ilkesi, özgülleştirilen kaideler bütünlüğünde diğerkâmlık ve insafılık içermesiyle öznel duyguların nesnel dünyaya adapte edilebilirliğini ifade eder. Bireyler arası sözselle ve davranışsal iletişimde saygılı, dürüst, nazik, içten olma; kibir, nefret, bencillik, gururu yıkma gerekliliği gerçekte "kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma" vurgusunda benzerdir. Tevazuu merkeze alan, hırs ve tamahkârlığı dışlayan, aşırıya kaçmadan ölçülülüğü muhafaza eden edimsel eylemler, iki düşünürün fikir birliğine vardığı ikincil standartlardır. Yine de içsel sevginin dışavurumunda nispeten tezatlık teşkil eden iki farklı bakış açısı karşımıza çıkar. Konfüçyüs'ün insancılığı, özgecil bir kişisel gelişimi savunuyor olsa da "önce kendini sonra başkalarını sev" tavsiyesiyle kendi içinde bir çatışmaya zemin oluşturarak sevgide taraflılık probleminde yol açar. Diğer tarafta Mevlana'nın hoşgörüsü "yaratılanı yaratandan ötürü sev" prensibiyle herhangi bir çelişkiye olanak vermeyerek tarafsız bir sevgi örüntüsü sunar. Sonuçta, Konfüçyüs'teki sevginin yakın çevreye iltimas gösterip uzağı dışta bırakan, eşitlik ile adalet mefhumlarını ortadan kaldıran nepotizmin izlerini taşıması sebebiyle hümanizmden uzaklaştığı çözümlenir. Öte yandan tüm kâinatı eşit ve adil bir duyarlılıkla bağrına basan Mevlana'daki sevgi anlayışınınsa İslam dininin hoşgörü mütalaasından mütevellit kolektif bir hümanizmi ihtiva ettiği neticesine ulaşılır.

KAYNAKÇA

- Bayraklı, Bayraktar, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Bodde, Derk, Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture, Journal of the American Oriental Society, 62/4: 293-299, Massachusetts, 1942.
- Bodde, Derk, Myths of Ancient China, Garden City Doubleday, New York, 1961.
- Can, Şefik, Divan-ı Kebir'den Seçmeler, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.
- Chunqiu Zuozhuan 春秋左傳, The Commercial Press International Co. Ltd., Beijing, 2007.
- Dao De Jing 道德经, Zhongguo Huaqiao Chubanshe, Beijing, 2011.
- Erya 爾雅, Zhongguo Shehui, Kexue Chubanshe, Beijing, 2015.
- Feng, Youlan, A Short History of Chinese Philosophy, Macmillan Publishing Co. Inc., New York, 1966.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Mevlana, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kraemer, Joel L., Humanism in the Renaissance of Islam, Brill Publishers, Netherlands, 1992.
- Liji 礼记, Xinjiang Qingshaonian Chubanshe, Xinjiang, 2006.
- Lunyü 论语, Chongwen Shuju, Taipei, 2016.
- Mevlana, Celaleddin Rumi, Mektubat (Mektuplar), Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1963.
- Mevlana, Celaleddin Rumi, Mecalis-i Seb'a (Yedi Meclis), Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği Yayınları, Konya, 1965.
- Mevlana, Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Mevlana Celaleddin Rumi ve İnsan, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2000.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'an'ın Temel Kavramları I-II, Yeni Boyut Yayınları İstanbul, 2011.
- Raju, P.T. ve diğerleri, Asya Dinleri, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2002.
- Sertdemir, İlknur, Mevlana ile Konfüçyüs'ün Evren ve Ahlak Görüşleri Üzerine Bir Karşılaştırma, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2012.
- Shujing 书经, Zhongyang Tushuguan, Taipei, 1991.
- Shuowen Jiezi 說文解字, Zhonghua ShujuYouxian Gongsı, Beijing, 2011.
- Zhong Yong 中庸, Sishu Duben, Sanmin Shuju, Taipei, 2003.