

A vertical strip on the left side of the book cover features a sepia-toned photograph of the Terracotta Army. It shows several life-sized clay soldier figures in traditional Chinese armor and helmets, standing in rows.

İKTİSAT

Antik Çin'de İktisadi Düşünce Tarihi

Cheng Lin
Terry Peach
Wang Fang
Çeviri: Ahmet Can Ay

alBaraka
Yayınları

CHENG LİN

Çin'deki Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi'nde İktisat Tarihi Bölümü Başkanı ve İktisat Fakültesi Dekan Yardımcısıdır. Borç sözleşmesi, çalışma ekonomisi ve denetim konuları üzerinde akademik araştırma ve çalışmalar yapmaktadır. Peking, Tsinghua, Hong Kong, Singapur, Tilburg Üniversitesi, Toronto ve New York Üniversitesi dâhil olmak üzere, Asya ve dünyanın önde gelen üniversitelerinde tebliğler sunmaktadır.

TERRY PEACH

Birleşik Krallık'taki Manchester Üniversitesi'nde Kıdemli İktisat Öğretim Üyesi ve Çin'deki Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi'nde Konuk İktisat Profesörü olarak görev yapmaktadır. Ulusal ve uluslararası birçok makale kaleme almış olan Peach, Uzak Asya ekonomisi üzerine çalışmalarına devam etmektedir.

WANG FANG

Çin'deki Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde Dekan Yardımcısı olan Fang, Çin iktisadi düşünce tarihi, arazi sistemi, kent ekonomisi ve yönetimi üzerine çalışmış ve onlarca makaleye imza atmıştır.

AHMET CAN AY

1993 yılında İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. Eğitimine devam ederken kitap çevirisine başladı. Tercümeleleri arasında *Kaybolan Sesler*, *Asi Yıldız* ve *Kıyamet Günleri* kitapları bulunmaktadır.

ALBARAKA YAYINLARI – 82
İKTİSAT DİZİSİ – 17

Antik Çin'in
İktisadi Düşünce Tarihi

ORJİNAL ADI The History of Ancient Chinese Economic
Thought

"All Rights Reserved."

"Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the
Taylor & Francis Group."

HAZIRLAYANLAR Cheng Lin, Terry Peach ve Wang Fang

GENEL YAYIN YÖNETMENİ Ahmet Faruk Çağlar

YAYIN KOORDİNATÖRÜ Samet Tinas

ÇEVİRİ Ahmet Can Ay

EDİTÖRÜ Gülnihal Kafa

TASHİH Yavuz Türk

MİZANPAJ DBY Ajans

KAPAK TASARIMI Burak Tıgılı

TÜRKİYE YAYIN HAKLARI © 2021 Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş.
Sertifika No: 41640

ALBARAKA YAYINLARI 1. Baskı, Haziran 2021

ISBN 978-625-7312-32-5

BASKI VE CİLT BPC Matbaacılık Sanayi ve Ticaret Anonim
Şirketi Sertifika No: 48745
Osmangazi mah. Mehmet Deniz Kopuz cad.
No:17/1 Esenyurt/İstanbul

Albaraka Yayınları, neşrini gerçekleştirdiği metinleri aslına sadık kalarak çevirir. Açıklamalı görüşlerini
gerek gördüğünde önsöz ve dipnot aracılığıyla aktarır. Bu ve benzeri vasıtalarla görüş belirtilmeyen
hususlara Albaraka Yayınları'nın katıldığı varsayılmaz.

ALBARAKA KÜLTÜR SANAT VE YAYINCILIK A.Ş.

Kuloğlu Mahallesi, Turnacı Başı Caddesi, No: 2/1A/1, 34433, Beyoğlu / İSTANBUL

www.albarakakultur.com

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak gösterilerek yapılacak kısa alıntılar
dışında yayıncının izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

Antik Çin'in İktisadi Düşünce Tarihi

Hazırlayanlar:

Cheng Lin, Terry Peach ve Wang Fang

Çeviri: Ahmet Can Ay

alBaraka 
Yayınları

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
KATKIDA BULUNANLAR.....	9
TEŞEKKÜR	13
KRONOLOJİ.....	15
GİRİŞ.....	17
1. ÇİN İKTİSADİ DÜŞÜNCE TARİHİNİN ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER.....	55
<i>Hu Jichuang</i>	
2. ANTİK ÇİN'DE EKONOMİNİN DÜŞÜNCE TARİHİ ÜZERİNE ÇALIŞMALAR VE ÖNEMİ ÜZERİNE	73
<i>Wu Baosan</i>	
3. FU GUO XUE VE ANTİK ÇİN'İN “İKTİSAT BİLİMİ”	99
<i>Zhao Jing</i>	
4. FİZYOKRATİK İKTİSADIN ÇİNLİ KÖKENİ	121
<i>Tan Min</i>	

5. GUANZI QING ZHONG ÜZERİNE.....	143
<i>Ye Shichang</i>	
6. ÇİN ÖNCESİ DÖNEMİN KONFÜÇYÜŞÇÜ VE TAOCU İKTİSAT FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	153
<i>Tang Renwu</i>	
7. ÇİNLİ FEODAL TOPRAK SAHİPLERİNİN AİLE EKONOMİSİNİN BAŞLANGICI: JİA SİXİE'NİN “HALKIN REFAHI İÇİN ÖNEMLİ SANATLAR”I ÜZERİNE ..	195
<i>Zheng Xueyi</i>	
8. SERBEST EKONOMİ ÜZERİNE KONFÜÇYÜŞÇÜ DÜŞÜNCELER.....	211
<i>Ma Tao</i>	
9. “ÇİN İKTİSADI” ÜZERİNE ETİMOLOJİK ÇALIŞMALAR.....	227
<i>Ye Tan</i>	
10. ÇİN TARİHİNDE İŞ BÖLÜMÜ KURAMI	247
<i>Yan Qinghua</i>	
11. FARKLILIKLARIN AHENGİ VE “BÜYÜK TEKBİÇİMLİK”: ANTİK ÇİN İKTİSADINDA İKİ DÜŞÜNCE EĞİLİMİ	263
<i>Zhong Xiangcai</i>	
12. ANTİK ÇİN DÜŞÜNCESİNDE HENRY A. WALLACE'IN SABİT TAHİL AMBARI SİSTEMİ VE YENİ DÜZEN'İN TARIM DÜZENLEME YASASI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ.....	281
<i>Li Chaomin</i>	
DİZİN.....	301

ÖNSÖZ

Bu kitap, Çinli uzmanlar tarafından antik Çin'in ekonomik düşünce tarihi üzerine yazılmış on iki makaleden oluşmaktadır. Makalelere geçmeden önce, Giriş bölümünde, Çin'de ekonomik düşünce tarihinin gelişimi konusuna genel bir bakış ve antik Çin'in ekonomik düşüncesini oluşturan büyük düşünce "okullarının" arkasındaki isimlere dair tarihi bir perspektif yer almaktadır.

Bu çalışmada yer alan makalelerin yazarları 1949'da Yeni Çin'in kurulmasından bu yana, bu araştırma alanına öncülük eden düşünürlerdir. Onların katkılarıyla burada metodoloji, metin ve "okulların" ayrıntılı ve bazen tartışmalı yorumları ve antik Çin düşüncesinin uluslararası alandaki etkisi ve modern çağda geçerliliği gibi geniş bir yelpazede yer alan konular ele alınmıştır. Tekrarlanan temalardan biri, antik Çin düşüncesinin tarihçilere en az antik Batı düşüncesi kadar çok şey sunabileceği fikridir. Bu türden makaleleri içerip de İngilizceye tercüme edilen ilk çalışma olarak bu koleksiyon, Çinli olmayan okuyucuların Çinli iktisat tarihçilerinin kendi entelektüel miraslarını nasıl anlamaya çalıştığına dair bir örnek sunması açısından eşsiz bir fırsat sağlamaktadır. Bu sebeple kitap; iktisat düşüncesi tarihi, iktisat tarihi ve Çin araştırmaları konularıyla ilgilenen araştırmacıların ilgi duyacağı bir kaynak olacaktır.

KATKIDA BULUNANLAR

Hu Jichuang (1903-1993)

Eğitimi Londra Ekonomi Okulu'nda tamamlamış ve Sichuan, Northeastern Üniversitesi, Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi, Pekin Üniversitesi ve Pekin Normal Üniversitesi'nde görev almıştır. Ayrıca Zhejiang Finans ve Ekonomi Üniversitesi ve Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği'nde başkan olarak, Şangay Sosyal Bilimler Akademisi'nde de üye olarak vazife yapmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Çin İktisadi Düşünce Tarihi* (1-3 cilt, Şangay: Halk Yayınevi, 1962, 1978, 1981), *Çin İktisadi Düşüncesinin Kısa Tarihi* (Çince versiyonu: CASS Yayınevi, 1981; İngilizce versiyonu: Pekin: Yabancı Diller Yayınevi, 1988) ve *Antik Çin İktisadi Düşüncesinin Parlak Başarıları* (Pekin: CASS Yayınevi, 1981; İngilizcede yayımlanan adıyla *On Yedinci Yüzyıl Öncesi Çin İktisadi Düşüncesi*, Pekin: Yabancı Diller Yayınevi, 1984).

Li Chaomin (1963)

Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi'nde araştırma görevlisidir. Yakın zamanda yayımladığı çalışmalarından bazıları şunlardır: *Çin'in Savaş Maliyesi Politikalarının Gelişi, 1931-1945* (Şangay: Oryantal Yayınevi, 2011), *Yeni Bir Çin Savunma Ekonomisi Tarihi* (Şangay: SDX Ortak Yayıncılık Şirketi, 2010).

Ma Tao (1957)

Fudan Üniversitesi'nde iktisat profesörü görevine ek olarak Çin Finansal Tarih Araştırma Merkezi müdür yardımcısı ve İktisadi Düşünce ve İktisat Tarihi Enstitüsü müdür yardımcısıdır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Orta Çağ'da Şafak - Geç Ming ve Erken Qing Döneminde Aydınlanma Eğilimleri* (Şangay: Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi Yayınevi, 2003), *Ekonomik Düşüncenin Tarihi* (Şangay: Fudan Üniversitesi Yayınevi, 2002).

Tan Min (1949)

Şangay Sosyal Bilimler Derneği başkan yardımcısıdır. Ayrıca Çin Ekonomik Düşünce Tarihi Derneği'nin de eski başkanı olarak görev yapmaktadır. Tan Min, Hu Jichuang'ın da doktora öğrencisiydi. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Çin Mali Düşünce Tarihi* (Hu Jichuang ile birlikte, Pekin: Çin Finans ve İktisat Yayınevi, 1989), *Fransız Fizyokratların Teorisinin Çinli Kökenleri* (Şangay: Şangay Halk Yayınevi, 1992).

Tang Renwu (1954)

Bugüne kadar aldığı görevlerden bazıları şunlardır: Çin İşletme Enstitüsü başkan yardımcılığı, Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği başkan yardımcılığı, Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği başkan yardımcılığı, Pekin Siyaset ve Kamu Yönetimi Enstitüsü başkan yardımcılığı, Çin Girişim Kültürü Araştırma Enstitüsü daimî direktörlüğü ve Çin İş Eğitimi Akademisi daimî direktörlüğü. Kendisi *Reform* dergisinin yardımcı editörüdür ve *Pekin Normal Üniversitesi Dergisi*, *Psifik Dergisi* ve *Başkent İktisat ve İşletme Üniversitesi Dergisi* gibi dergilerde editörlük yapmaktadır.

Wu Baosan (1905-1999)

Bugüne kadar aldığı görevlerden bazıları şunlardır: Çin Sosyal Bilimler Akademisi İktisat Enstitüsü direktörlüğü ve Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği başkan yardımcılığı ve onursal başkanlığı. Eserlerinden bazıları şunlardır: Çin'in millî geliri ile ilgili ilk akademik çalışma olan *Çin'in Millî Geliri* (1933), (Şangay: Çince Yayınevi, 1947), *Modern Çin İktisadi Düşün-*

cesinden ve İktisadi Politika Verilerinden Seçmeler (1840-1864) (Feng Ze ve Wu Chaolin ile birlikte yazıldı, Pekin: Bilimler Yayınevi, 1959) ve *Çin Öncesi Dönemde İktisadi Düşünce Tarihi* (Pekin: Çin Sosyal Bilimler Yayınevi, 1996).

Yan Qinghua (1951)

Wuhan Üniversitesi'nde İktisat profesörü ve Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği başkan yardımcısı. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Çin İktisat Düşüncesinin Tarihi* (Hong Kong: Qianjin Yayınevi, 2004) ve *Çin'in İktisadi Kalkınma Modelinin Teorik Inovasyonu* (Haikou: Güney Yayınevi, 2001).

Ye Shichang (1929)

Fudan Üniversitesi'nde Ekonomi profesörü ve Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği direktörü. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Afyon Savaşı Döneminde Çin'in Para Teorisi* (Şangay: Şangay Halk Yayınevi, 1963), *Çin İktisat Düşüncesinin Kısa Tarihi* (1-3 cilt, Şangay: Şangay Halk Yayınevi, 1978-1983) ve *Çin'in Genel Finansal Tarihi* (Pekin: Çin Finans Yayınevi, 2002).

Ye Tan (1956)

Çin Sosyal Bilimler Akademisi Ekonomi Enstitüsü'nde araştırma görevlisi ve Çin Sosyal Bilimler Akademisi Lisansüstü Okulu'nda profesördür. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Song Hanedanlığında Refah Üzerine* (Pekin: Pekin Yayınevi, 1991), *Büyük Bir Siyasi Reform - Song Hanedanı İmparatoru Shenzong ve 11. Yüzyıl Reformu* (Pekin: Sanlian Yayınevi, 1996) ve *Ye Tan Koleksiyonu: Konfüçyüsçülük ve İktisat* (Guangxi: Guangzi Halk Yayınevi, 2005).

Zhao Jing (1912-2007)

Pekin Üniversitesi'nde Ekonomi profesörü ve Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği başkanı idi. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Modern Zamanlarda Çin İktisadi Düşünce Tarihi* (1-3 cilt, Yi Menghong ile birlikte yazıldı, Pekin: Çin Yayınevi, 1964, 1965, 1966) ve *Modern Çin'in İktisadi Düşünce Tarihi* (ed., 1-4 cilt, Pekin: Pekin Üniversitesi Yayınları, 1991-1998).

Zheng Xueyi (1953-2009)

Pekin Üniversitesi İktisat profesörü ve Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği başkanı. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Dünyaya Bırakılan Tarih-sel Ayak İzleri: Açılma Üzerine Modern Çin Düşüncesinin İncelenmesi* (Pekin: Pekin Üniversitesi Yayınevi, 1990) ve *Fiyat Üzerine Çin Düşünce Tarihi* (Pekin: Çin Yayınevi, 1993).

Zhong Xiangcai (1954)

Şangay Sosyal Bilimler Akademisi'nde İktisadi Düşünce Tarihi Anabilim Dalı araştırma görevlisi ve direktörü. Başlıca eserleri *Çin Toprak Düşüncesinin Tarihi* (Şangay: Şangay Sosyal Bilimler Akademisi Yayınevi, 1995) ve *Çin Gelir Dağılımı Düşüncesi Tarihi* (Şangay: Şangay Sosyal Bilimler Akademisi Yayınevi, 2005).

TEŞEKKÜR

Cheng Lin ve Wang Fang bu çalışmada emeği geçen şu isimlere teşekkürü bir borç bilmektedir: Tian Linxia, Profesör Zhou Jianbo ve Profesör Zhang Yaguang'a (Pekin Üniversitesi) Zheng Xueyi'nin bölümünün çevirisi ile ilgili yardımları için; *Ekonomik Araştırmalar Dergisi* baş editör yardımcısı olan Profesör Zheng Hongliang'a, *Çin Ekonomi Tarihi Dergisi* baş editörü Feng Yuejian'a ve *Finans ve Ekonomi Dergisi* baş editörü Lu Rong'a, makalelerin yeniden yayımlanması için gerekli izinleri almada yardımları için; Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi İktisat Fakültesi araştırma görevlileri olan Lin Yue ve Yan Huan'a ve İktisat Fakültesi'nde master öğrencisi olan Lu Nengbo'ya, tercüme ve düzeltme okumalarında yardımları için ve yine İktisat Fakültesi'nden Zhang Shen ve Yue Xingyu'ya, genel editoryal yardımları için, ayrıca Öncü Akademik Disiplin Programı, Proje 211'in Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi'ne verdiği destek için de teşekkür etmektedir.

Terry Peach yardım ve destekleri için Tong Ping ve Chen Zhixin'e şükranlarını iletir ve yine yardımları için Yue Xingyu'ya teşekkürü borç bilir. Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi İktisat Fakültesi'nden Profesör Cheng Lin ve arkadaşlarına, enstitülerinde misafir profesörken ona gösterdikleri misafirperverlik, arkadaşlık ve rehberlik için minnettarlığını iletir. En büyük teşekkür borcu ise verdiği emekler bir asistandan ziyade bir editörünkilere denk olan Zhang Shen'dir.

Son olarak, editörler olarak Routledge'dan Natalie Tomlinson'a taslak metni teslim etmemizi sabırla beklediği ve genel destek ve rehberliği için teşekkür ederiz.

KRONOLOJİ

M.Ö.	Hanedanlık/Dönem		
2852-2357			Kültürel Kahramanlar: Fu Xi, Shen Nong (Yandi), Huangdi (Sarı İmparator)
2357-1950			Bilge Krallar: Yao, Shun ve Yu
1950-1550	Efsanevi Xia		Yu tarafından kurulmuştur. Jie ("haydur") tarafından sonlandırılmıştır.
1550-1125	Shang(veya Yin)		Tang tarafından kurulmuştur. Kral Zhou tarafından sonlandırılmıştır.
1125-221	Zhou		Kral Wu tarafından kurulmuştur. Daha sonra tahta Cheng geçmiş, hâkimiyetinin ilk yıllarında Zhou Dükü naiplik yapmıştır.
1125-770	Batı Zhou		680: Qi'li Huan Dükü (685-643) ilk egemenlik sağlayan (<i>ba</i>) olur. Guan Zhong (723-645) başbakanı olarak hizmet eder.
770-480	Doğu Zhou / İlkbahar ve sonbahar dönemi		571-480: Geleneksel olarak Laozi'nin yaşadığı düşünülen dönem (doğruluğu şüphelidir)
			551-479: Geleneksel olarak Konfüçyüs'ün yaşadığı düşünülen dönem
			479-372: Mo Di'nin hayatı tahmini olarak bu döneme atfedilmektedir
			390-338: Wei Yang/ Lord Shang
480-221	Muharip Devletler Dönemi		370-290: Mensiyüs: Zhuang Zhou da bu dönemde yaşamış olabilir
			312-?: Xun Qing (Qun Kuang)
			280-233: Han Fei

221-206	Çin		Li Si (208) başbakan olarak atanır.
M.Ö./M.S.			
206-9	Batı Han		c.145-89: Sima Qian, <i>Büyük Tarihçinin Kayıtları</i>
25-220	Doğu Han		
265-317	Batı Jin		
304-589	Güney		
317-420	Doğu Jin		Jia Sixie'nin <i>İnsanların Refahı İçin Önemli Sanatlar</i> 'ı
386-534	Kuzey Wei		
589-619	Sui		
619-907	Tang		
960-1127	Song		1021-1086: Wang Anshi
1279-1368	Yuan		
1368-1644	Ming		
1644-1911/12	Qing	1839-1842	Afyon Savaşları
		1857-1860	
			1911: Chen Huanzhang'ın <i>Konfüçyüs ve Ekolünün Ekonomi İlkeleri</i>
1911/12	Qing'in Çöküşü		Sun Yatsen <i>Jinji</i> kelimesini "İktisat" kelimesinin çevirisi olarak ilan eder.
1949-	Çin Halk Cumhuriyeti		1980: Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği'nin açılışı (İlk başkanı Hu Jichuang oldu)

GİRİŞ

Bu kitap, Çin iktisadi düşüncesinin tarihi üzerine yazılmış kaynakların bir koleksiyonu niteliğindedir. Çoğunlukla “antik” düşünce (Batı Han Hanedanlığı’na kadar, M.Ö. 206 ile M.S. 9) hakkında, “Yeni Çin’in” 1949’daki kuruluşundan bu yana alana hâkim olan uzman Çinli akademisyenler tarafından yazılmış metinleri içermektedir. Bu makalelerde ele alınan konular tarih yazımı (metodoloji) gibi temel konulardan, antik Çin düşüncesinin içeriği, niteliği, etkisi ve güncel meselelerle alakası üzerine daha ayrıntılı incelemelere kadar uzanır.

James L. Y. Chang’ın (1987) dediği gibi “Çin iktisadi düşüncesinin tarihi üzerine çalışmalar, Çin’in dışında oldukça nadir bulunur.”¹ Onun bu sözleri söylediği yıllardan bu yana bu durumda büyük bir değişiklik olmamıştır. Çin’in küresel önemi arttıkça Batılı okuyucunun, Çinlilerin kendi antik medeniyetini nasıl yorumladıklarını görme arzusu da yükselişe geçmiştir.

Çin İktisat Düşüncesinin Tarihi²

On dokuzuncu yüzyılın sonu, yirminci yüzyılın başına dek Çin iktisadi düşüncesinin tarihi üzerine çalışmaların yayımlandığı görülmemiş ancak

¹ “Çin Ekonomi Düşüncesinin Tarihi: Genel bakış ve en son çalışmalar”, *Politik Ekonomi Tarihi* 19.3, s. 481-502.

² Bu bölümde, iki yayımlanmamış makaleden istifade ettik: Cheng Lin ve Wang Fang, “Çin Ekonomi Düşüncesi Tarihinin Evrimi” ve Cheng Ling ve Yue Xiangyu, “Batı Finans Teorisinin Yayılması ve Son Dönem Qing Hanedanlığı’nda Finansal Düşünce ve Kurumsal Düzenin Batı Sistemine Geçışı”.

Afyon Savaşları (1839-1842 ve 1857-1860) sonrası kargaşada Batılı “iktisat bilimi”nin (veya “politik ekonomi”) Çin’e girmesi sonucu bu çalışmalar başlamıştır. Bundan önce “iktisat tarihi” bir kenara, “iktisat” diye ayrı bir çalışma alanı dahi Çin’de yoktur. Bir “tecrüt politikası” ile “Göklerin İmparatorluğu” kendi kozasına çekilmiş, kendisini Batılı “barbarların” zehirli fikir ve etkilerinden korumaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, Batılı tüccarların ve kapitalistlerin topları karşısında yenik düşmüş ve “göklerin altındaki her şeyi” (Çinlileri) korumakta maalesef yetersiz kalmıştır.

Batılı güçlerin karşısında aldığı mağlubiyet, Çin’i o dönemde belki de durumun ciddiyetini ifade etmekte yetersiz kalsa da “muazzam bir değişim” olarak isimlendirilen bir süreçle karşı karşıya kalmak zorunda bırakmıştır.³ Art arda gelen tek taraflı anlaşmalarla, Çin’e zorla limanlarının açtırılması ve bölgesel imtiyazların verdirilmesi ile birlikte yabancı endüstriyel ve finansal girişimler ülkeye girerek Çin’i kapitalist bir büyüme dalgasına oturtmuştur. Qing hükûmetinin ve özel şahısların yönetimindeki yerel işletmeler kalkınmaya ve bunun sonucu olarak yeni kapitalist üretim ilişkileri giderek güçlenmeye başlamış, bunların üzerine eski “doğal ekonomi” yavaş yavaş parçalanmaya başlamıştır. Şaşkınlığa uğrayan ve küçük düşürülen Çinliler, Batılı düşünce ve uygulamaların anlaşılmasından bir çözüm çıkarılabileceğini düşünmüş (ilk olarak askerî alanda ama daha sonra güzel sanatlara kadar her alanda), *zhiqiang* (“kendini güçlendirme”) adı verilen bir politikayla “Çinli öğretileri temel alarak Batılı çalışmaların kullanımı” ve daha da açıkçası “yabancıları yenme adına yabancılardan öğrenme” düşüncesini amaçlamıştır.⁴

“Batılılaşma” hareketinin ilk belirtilerinden biri, Pekin’de Tongwenguan Üniversitesi’nin kurulması olmuştur. Benzer kurumlar daha sonra Şangay, Guangzhou ve Fuzhou’da da tesis edilmiştir. İlk hedef, yabancı dillerin öğretimi olmakla birlikte, kısa zamanda ders programı genişletilmiş; Batı iktisadî, politik ekonomi gibi diğer konuları da kapsamına almıştır. Pekin

³ Li Hongzhang, *Fuyi Zhizao Lunchuan Weike Caiche Zhe* (“Gemi Üretimimin Kaldırılmasının Yeniden Gözden Geçirilmesi Önerisi”) (1872) ve *Yin Taiwan Shibian Chouhua Haifang Zhe* (“Tayvan Olayı Sonrası Kıyı Savunma Planlaması Önerisi”) (1875). Liang Qichao, *Li Hongzhang Zhuan* (“Li Hongzhang’ın Biyografisi”), Tianjin: Tianjin Baihua Wenyi Yayınevi, 2008, 6. Bölüm.

⁴ Wei Yuan [1844], *Hai Guo Tu Zhi* (海国图志) (“Deniz Krallıklarının Resimli İncelemesi”) (Changsha: Yue Lu Yayınevi, 1998).

Tongwenguan Üniversitesi'nin müdürü konumuna gelen Amerikalı misyoner W. A. P. Martin, politik ekonomi dâhil olmak üzere Batılı bilginin yayılması, Avrupa ve Amerikan tarihi ile medeniyetinin tanıtılmasıyla Çinlilerin kültürlerinin eşsiz ve üstün olduğu "mitinden" kurtulmasına imkân sağlanacağına inanıyordu. Ayrıca bunun onları Batılı değerleri (ve dinî) kucaklamaya iteceğini düşünüyordu. Martin Batılı politik ekonomi üzerine bir kitabı (Henry Fawcett'in *Politik Ekonominin El Kitabı*) Çinceye çeviren ilk kişi olmuştu. 1880'de Çince yayımlanan bu kitabı Martin, 1860'larda ders kitabı olarak okutmuştu.⁵

1894-1895 Çin-Japon Savaşı'nda Çin'in yenilgiye uğramasıyla "Batılılaşma hareketi" daha da hız kazandı. Ancak esas ivme kazandıran hareket Boxer Ayaklanması ve Pekin'in Batılı güçler tarafından 1900'de işgal edilip yağmalanmasıydı. Bir yıl sonra ilk zamanlarda radikal değişimin karşıtı olan (Valide) İmparatoriçe Cixi bir ferman yayınlarak modern okulların kurulması, sınav sisteminde reforma gidilmesi (bu zamana kadar sadece Konfüçyüsçü klasiklerin ezberi üzerinden işlemekteydi) ve en önemlisi, Çinli öğrenciler için bir "yurtdışı eğitim" programının (en çok tercih edilen ülke yakınlığı nedeniyle Japonya olmuştur ancak bununla sınırlı kalmamıştır) oluşturulmasını emretmişti. 1900'den önce Japonya'da eğitim alan Çinli öğrencilerin sayısının 200 kadar olduğu tahmin edilmekle birlikte, bu sayı 1905-1906'lara gelindiğinde 12.000'e kadar çıkarak zirve yapmıştı.

Japonya da Meiji döneminin başlangıcında (1868-1912) kendi Batılılaşma hareketine kalkışmıştı. Çinli öğrenciler gelmeye başladığında Batılı tarzda iktisat/politik ekonomi eğitimi çoktan ders programlarında koyulmuştu. Çinliler Japonlardan yalnızca konunun kendisini öğrenmekle kalmamış, aynı zamanda ismini de almıştı ki ironik olan, aslında bu kelimeyi Japonların da Çince'den almış olmasıydı: *Jingji* (经济).

Akademik araştırmalara göre, *Jingji* kelimesine Çin literatüründe ilk olarak M.Ö. dördüncü yüzyılda rastlanır. Ama bu dönemde bilinen *Jingji* ile on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda Batılı iktisat/politik ekonomi kapsamında kullanılan *Jingji* kelimesinin anlamı aynı değildir. Daha eski olan *Jingji*, çok daha geniş bir anlama sahiptir ve daha çok millî yönetimi ifade

⁵ Fawcett'in kitabının Çince çevirisinin yayımlanmasından altı yıl sonra J. Edkins'in çevirisiyle W. S. Jevons'un *Politik Ekonominin El Kitabı* da yayımlanmıştır.

etmek için kullanılmıştır. Üstelik “bunun içine [modern anlamdaki] maliye ve iktisadın yanı sıra siyaset, hukuk, askerî bilgi, coğrafya, inşaat bilgisi ve ‘yabancı bilgiler’ denilen alan da dâhildir.”⁶ Qing Hanedanlığı’nın 1911’de devrilmesinin ardından milliyetçi lider Sun Yatsen, iktisadın adının artık *Jingji* olacağını ilan etmiş ve o günden bu yana kavram bu şekilde kullanılagelmiştir.

Yirminci yüzyılın başlarında Çinliler “Batılı *Jingji*” çalışmalarında büyük yol kat etmişlerdir. Bu konunun Çince çevirilere maruz kalması çok zaman almamıştır (Liang Qichao, Japonya’dan dönen bir Çinli, *Kısa Tarih* adlı kitabını 1902’de yayımlamış, bundan bir yıl sonra da Yan Fu’nun çevirisiyle Adam Smith’in *Milletlerin Zenginliği* yayımlanmıştır).⁷ Aynı zamanda bu dönemde Çin’in iktisadi düşünce tarihi de bir çalışma alanı olarak dikkat çekmeye başlamıştır.

Çinlilerin Batılı *Jingji* kavramını özümsemeleri ve konunun Batılı tarihini öğrenmeleri sonucunda aynı modeli kullanarak kendi “tarihlerini” yazmaya başlamalarının kaçınılmaz olduğu söylenebilir, ki olan da budur. Batılı güçler tarafından küçük düşürüldükten sonra konuya dair kendi katkılarını araştırıp başarılarını gün yüzüne çıkarmaya çalışmaları ve sahiplenmeleri de şaşırtıcı değildir. Ayrıca 1949’a kadar yayımlanan eserlerin ortak bir özelliği, milliyetçi bir Çinli *Jingji*’nin yaratılmasına ortam hazırlamak ve “tarihi” kullanarak “ulusalci” davayı ilerletmektir.

Bu tür ilk dönem yayınlarından biri, Liang Qichao’nun *Tarihçinin Kayıtlarının Modernleştirilmiş Yorumu*’dur. Bu kitapta Batı Han Hanedanlığı döneminde Sima Qian (M.Ö. 145-89 civarı) tarafından yazılan *Para Kazananların Biyografileri*⁸ eserinin, “Batılı iktisat düşüncesiyle bazı ortak unsurlar içeren, yorumlanır ve uygulanırsa Çin’in ticaretini olumlu yönde etkileyebilecek” değerli iktisadi fikirlerle dolu olduğu iddia edilir.⁹ Doğrusu Liang yalnızca “ortak fikirler” olduğuna inanmaktan öteye giderek Çin’in,

⁶ Zhao Jing, a.g.e.

⁷ Tahminlere göre 1898-1911 tarihleri arasında Batılı iktisadi düşünce tarihi üzerine on beş kitap Çinceye çevrilmiştir (Ye Tan, a.g.e.).

⁸ Sima Qian ve ünlü makalesi konusuna daha sonra geri döneceğiz.

⁹ Liang Qichao [1907] (1989) 史记货殖列传今义 (“Para Kazananların Biyografileri”nin Modernleştirilmiş Yorumu, ‘Büyük Tarihçinin Kayıtları’) (Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, [1907] 1989).

Çin Hanedanlığı'ndan önce (M.Ö. 221'den önce) Batılı *Jingji*'ye benzer bir "iktisat" ürettiğine inanıyordu.

İkinci dönüm noktası sayılacak eser, bu konuda ilk olarak İngilizce yayımlanan (ve o dönem için tek) bir eserdir. Chen Huanzhang'ın *Economic Principles of Confucius and his School* (Konfüçyüs ve Ekolünün Ekonomi İlkeleri, 1911) adlı bu kitabı, Columbia Üniversitesi'nde doktora tezi olarak verilmiştir. Henry R. Seager, Chen'in kitabının Önsözüne şunları yazmıştır:

Konfüçyüsçülüğün ekonomik öğretilerini sunarken, Dr. Chen politik ekonomi üzerine İngilizce eserlerde olağan hâle gelen düzenleme şeklini benimsemiştir. Bu plan her ne kadar iktisadi ilkelerin kutsal yazıtlarda¹⁰ gerçekten söz konusu olandan daha sistematik bir şekilde yorumlandığı gibi bir izlenim verme tehlikesine sahip olsa da bugün, kabul edilen iktisadi öğretilerin o dönemdeki öngörülerini açıkça gösterdiği için getirileri daha fazladır.¹¹

Chen'in gerçekten de "İngilizce" tarih yazımını kendi konusuna uydurmasının ve kendi sözleriyle "Bugün kabul edilen [Batılı] iktisadi öğretilerin o dönemdeki öngörülerine" sahip çıkmasının, kitabı okurken gözden kaçması imkânsızdır. Keynes 720 sayfalık bu kitap için "bilgi dolu ve keyifli bir kitap" demiştir.¹² Bu kitapta Konfüçyüs'ün yazılarında "iktisadi ilkelerin" "pek çok kez" ele alındığını, Konfüçyüsçü iktisat düşüncesinin "üretim faktörlerini", yani insan, yer ve sermayeyi tasavvur ettiğini, Konfüçyüsçülerin kıtlık, fayda ve üretim maliyetinin değer üzerindeki etkisini tamamen anladığını (anlaşılan bu konuda Alfred Marshall'ı öngörmüşlerdir), "arz-talep" ilkesini kavradıkları, serbest uluslararası ticareti destekledikleri ve etkileyici bir şekilde "faydanın verimliliği" olarak yorumladıkları ve "verimlilik" tabanlı bir maaş teorisini benimsediklerini öğreniriz. "Konfüçyüsçü ekonominin" günümüzle ne kadar alakalı olduğu konusundaysa Chen, onu -yaratıcı bir şekilde- Marksist olmayan bir "dini sosyalizm" sistemi olarak yorumlamıştır. Ona göre, "Konfüçyüsçülük Çin'i zayıflatmamıştır. Çin, Konfüçyüs'ün öğretilerini izlediği için zayıf değildir, onu takip etmediği için zayıftır."¹³ Bu yüzden Çin'in doğru istikameti, binlerce yıl önce yazılmış metinlere geri dönmekten geçer.

¹⁰ Seager, Chen'i örnek olarak Konfüçyüsçülüğü bir "din" olarak tanımlamıştır.

¹¹ Seager, *Chen Huanzhang'ta, Konfüçyüs ve Ekolünün Ekonomi İlkeleri*, New York: Columbia University Press, 1911, s. ix.

¹² Chen'in incelemesi (1911), *Ekonomi Dergisi*, Aralık 1912, s. 584-588.

¹³ Chen (1911), s. 720.

Bu kitabı sonraları daha fazla sayıda çalışma takip etmiştir. Yayın oranı 1920'lerin sonunda ve 1930'larda hızla artmış ve en az on eğitim kurumunda bu konuda dersler verilmiştir. 1949'dan önce yayımlanan eserlerin arasında Yang Qingzeng'in *İktisadi Düşünce Tarihi* (1936) Çin'de pek çok kişi tarafından en önemlisi olarak görülür. Çin öncesi metinlerin bir incelemesini yapan Tang, *Jingji* hakkındaki fikirlerin "Batıya doğru yayıldığı" sonucuna varmıştır: "Antik Çin'in iktisat düşüncesi Batı ülkelerini; Roma öğretisi, Hristiyan düşüncesi ve İncil'den bile daha çok etkilemiştir ve bu etki özellikle de Fransız Fizyokrazi Okulu üzerinde olmuştur." Burada iddia edilen yalnızca konunun isminin değil (*Jingji*) kendisinin de Batı'ya Çin'den geldiğidir.¹⁴

Özetle, 1949'a kadar Çin iktisadi düşünce tarihi üzerine yapılan çalışmaların şu genel özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz: Çağdaş Batılı *Jingji* algısıyla yapılmışlardır, çağdaş iktisatçıların sevdiği Batılı teoloji tarzıyla konunun "tarihini" kullanarak "doğru" fikirlerin öngörülleri aranmıştır; Batılı *Jingji* düşüncesine maruz kalmış (çoğu için yurtdışında eğitimle) akademisyenler tarafından yazılmışlardır; ağırlıklı olarak antik (Çin Hanedanlığı öncesi) düşünceye odaklanmışlardır; çoğu zaman sadece bir "tarihî çalışma" amacıyla değil, vatani yeniden inşaya yardım etme gayesiyle kaleme alınmışlardır ve vardıkları "sonuçlarla" Batılılar tarafından aşağılanmalarının ardından millî gururu iyileştirme rolünü üstlenmişlerdir.

1956-1965 yılları arası, bu konuya ilgi yeniden yükselişe geçmiş ancak bu sefer farklı olarak Marksist terminoloji ve tarih bilimi de konuya dâhil edilmiştir. Bu dönemde, katkılarına bu kitapta da yer verilen Hu Jichuang, Zhao Jing ve Wu Baosan'ın eserleri de dâhil olmak üzere önemli eserler yayımlanmıştır. Ancak 1965'teki Kültür Devrimi'nin başlamasıyla birlikte, araştırma ve yayın faaliyetlerine ani bir ara verilmiştir. Bu ara gerçek anlamda 1978'den sonra son bulmuştur (Çin İktisadi Düşünce Tarihi Derneği, bundan iki yıl sonra kurulmuş ve başkanı Hu Jichuang olmuştur). Bundan sonra araştırmalar giderek artmış, Çin Hanedanlığı sonrası modern iktisadi düşünce üzerine Çinli ile Batılı düşünceler üzerine karşılaştırmalı çalışmalar yapılmıştır. Tarihî çalışmalarda modern iktisadi kalkınmanın, çağdaş siyasi ve toplumsal şartlarla alakasının anlaşılmasına öncekinden çok daha fazla ilgi gösterilmiştir.

¹⁴ Aynı iddianın farklı bir versiyonu bu kitapta Tan Min tarafından savunulur.

Konu üzerine ortaya çıkan gelişmelerle 1949 öncesi dönem, araştırma gündemi üzerinde baskın bir etkiye sahip olmayı sürdürmüştür. Bu yalnızca antik düşüncenin en fazla çalışılan alan olarak kalması anlamında değil, aynı zamanda akademisyenlerin eski çalışmalarda öne sürülmüş sorularla boğuşmaya devam etmesi anlamında da böyledir. Kimileri için bu konunun amacı, antik Çin'in "Batı *Jingji'sine*" (veya kimilerine göre "neo-Çin *Jingji'sine*") katkılarının ortaya çıkarılmasıdır. Kimilerine göreyse, antik düşüncenin "modernleştirilmesi" olarak görülen şeyi durdurmak veya tanımlamak, meseleyi kendine has bir biçimde tarihi bağlamında yeniden inşa etmektir.

Aşağıdaki kısımda antik düşüncenin oluştuğu tarihi ortama bir giriş yapacağız. Daha çok kronolojik bir sırayla giderek¹⁵ dönemin en önemli kişileri ile "okullarından" bahsedeceğiz.

Antik Çin Düşüncesi: Bir Giriş

Antik Çin'in siyasi, felsefi ve iktisadi düşüncelerinin kökleri, genel olarak Çin Hanedanlığı'nın M.Ö. 221'de kurulmasından önce gelen "İlkbahar ve Sonbahar" ve "Muharip Devletler Dönemlerine" dayanır. Daha dar bir kapsamda sadece iktisadi düşünce ele alınırsa, Batı Han döneminin başları da buna dâhil edilebilir. Bunu yapmamızın sebebi, erken dönem Çin tarihinde bu konu üzerine yazılmış ve değerli örneklerden ikisinin (*Guanzi* ve *Shi Ji* –ikisinden de aşağıda bahsedilecektir–) ihtiva ettiği düşünülen konuları da araştırma kapsamımıza dâhil etmektir.

Çin Hanedanlığı öncesi Çin'e dair bildiklerimiz sınırlıdır ve belirli dönemlerin ve olayların tarihleri ancak tahmini olarak verilebilir. Yine de genel olarak kabul edildiği şekliyle, Zhou Hanedanlığı M.Ö. 1125 yılında Kral Wu tarafından kurulmuş ve M.Ö. 770'lere kadar güçlü bir hanedanlık olarak varlığını sürdürmüştür. Batı Zhou Dönemi olarak bilinen bu evre, çoğu insan tarafından Çin uygarlığının altın çağı olarak görülür. Kral Wu'nun kardeşi Zhou Dükü, adalet ve faziletin vücut bulduğu bir kahraman olarak anılır. Rivayete göre Kral Wu öldüğünde oğlu veliaht Cheng daha çocuktu.

¹⁵ Burada bir istisna yaparak Taoizm'i Han Fei ve Legalizm'in incelenmesinden sonraya koymayı uygun gördük.

Bu yüzden Zhou dükü naip olarak tahta geçmişti. Ancak Cheng olgunluk çağına girince dük kendini düşünmeden tahtı ona devrederek hanedanlığın devam etmesine izin vermiş ve kendini tarihe altın harflerle yazdırmıştı.

Batı Zhou başkenti Hao'dan (günümüzde Xi'an) daha doğudaki Chengzhou'ya (günümüzde Luoyang) taşımak zorunda bırakan bazı kabilelerin işgalleriyle son bulmuştu. Bundan sonra hanedanın gücü azalmaya başlamıştı. Çöküşünü getiren sorunların tohumları kurucusu Kral Wu tarafından ekilmişti. Kral Wu kendi gücünü sağlama almak için dostlarına ve aile üyelerine imparatorluk içinde devletler vererek onları feodal beyler yapmıştı. Bu strateji kuzeyden gelen işgaller başlayana kadar işe yaramış gibi görünse de merkezi devletin zayıflaması sonrası, bu vasalet devletler gözlerini hem Zhou hem de komşu vasalet devletler karşısında daha güçlü kılmaya dikmişti. Bütün bunlar, M.Ö. 221 yılında "Göklerin altındaki her şeyin" Çin tarafından ele geçirilmesiyle neticelendi.

Aradaki yüzyılların "İlkbahar ve Sonbahar Dönemi" (M.Ö. 770-480) ve "Muharip Devletler Dönemi" (480-221) olarak ikiye ayrılması biraz kafa karıştırıcı olabilir. Çünkü iç devletler arasındaki savaşların yalnızca ikinci dönemde gerçekleştiği gibi bir izlenim vardır. Ancak kesinlikle ilkinde de savaşmışlardır.¹⁶ Sima Qian 500 yıl sonra, M.Ö. 650 yılı civarı bu dönem hakkında şunları yazmıştır:

İmparatorluk birbirleriyle savaşan krallıkların çekişmeleriyle parçalandı. İnsanlar hile ve güce saygı gösterir, yardımseverlik ve doğruluk ile dalga geçerdi. Servet ve mal sahibi olmaya önem verirler, nezaket ve tevazuyu hor görürlerdi. (...) Daha güçlü hükümdarlar küçük beylikleri ilhak etti ve beylerini kendi emirlerine bağladı, daha zayıf olan hükümdar aileler yok edildi ve atalarına adanan kurbanların ardı sonsuza kadar kesildi.¹⁷

Zhou Hanedanlığı bir isim olarak varlığını sürdürmesine rağmen iyice güçten düşmüştü. Gerçek güç İlkbahar ve Sonbahar Dönemi'nde birbirleriyle *ba* (egemen) unvanı için savaşan feodal hükümdarların eline geçmişti. Ege-

¹⁶ İlk dönemin ismi savaş olmamasından dolayı öyle değildir. Bu isim M.Ö. 722-469 arası var olan Lu devletini anlatan *İlkbahar ve Sonbahar Analları*'ndan gelir.

¹⁷ Sima Qian, *Shi Ji* ("Büyük Tarihçinin Kayıtları") 30, "Dengeli Standart Üzerine Tez", B. Watson (çev.), *Büyük Tarihçinin Kayıtları: Han Hanedanlığı II* içinde (New York: Columbia University Press, 1993), s. 84-85.

menlik kuran beylere örnek olarak Qi Dükü Huan (M.Ö. 685-643), Jin Dükü Wen (M.Ö. 636-628) ve Qin Dükü Mu (M.Ö. 659) gösterilebilir. Ancak bu dönemin sonuna gelindiğinde belirli bir düzeyde düzen sağlamaya çalışan bu pragmatik egemenlik sistemi de bozulmuştur.

İç devletler arası savaşların boyutu, şiddeti ve karmaşıklığı Muharip Devlet Dönemi’de iyice artmıştı. Bu dönemin başında bölgede on beş büyük devlet bulunuyordu. Sima Qian M.Ö. 361’deki durumu şöyle özetler:

Sarı Nehir’in doğusunda ve dağlarda altı güçlü devlet varlığını sürdürmektedir, hükümdarı Kral Wei olan Qi, hükümdarı Kral Xuan olan Chu, hükümdarı Kral Hui olan Wei, hükümdarı Dük Dao olan Yan, hükümdarı Dük Ai olan Hann ve hükümdarı Dük Cheng olan Zhao yan yana dizilmiştir. Hui ve Si nehirleri bölgesindeyse on veya daha fazla küçük devlet bulunur. (...) Zhao kraliyet ailesi iyice önemsizleşmiştir. Feodal beyler güçle hüküm sürer, birbirlerini boğazlama ve topraklarını ilhak etme peşindedir.¹⁸

M.Ö. 249 yılına gelindiğinde Zhao hanedanlığından arda kalan son parça da yok olmuş ve geriye savaşı sürdüren yalnızca üç güçlü devlet kalmıştı: Çin, Chu ve Qi.

Batı Zhou’nun çöküşünden sonraki yüzyıllar boyunca kaç insanın öldüğü ve ne kadar acı çekildiğinin tahmin edilmesi bile güçtür. Fakat diğer yandan bu dönem teknolojik, ekonomik ve entelektüel anlamda büyük bir ilerleme dönemi olmuştur. Madencilikte büyük ilerlemeler kaydedilmiş, çok karmaşık bakır ve bronz (ve daha sonra demir) eşyalar, tarım araçları ve silahlar bu dönemde üretilmiştir. Toprağın daha iyi kullanımı öğrenilmiş, ticaret uçuşa geçmiş ve şehirleşme artmıştır. Aynı zamanda çeşitli devletlerin hükümdarlarının, kendi bölgelerinin yönetimi konusunda tavsiyede bulunmaları için gezgin düşünürleri desteklemeye başlaması da bu dönemde gerçekleşmiştir: M.Ö. 4. yüzyılda Qi’nin Kral Xuan’ı, Jixia Akademisi’ni kurmuş, düşünürleri kendisine çekmek adına şerefli unvanlar ve yüklü miktarda maddi destek dağıtmaya başlamıştır. Burada çalışan düşünürlerin kendi öğretileri üzerine çalışmaları ve onları geliştirmeleri beklenmiştir. Bu dönem “yüz felsefe okulu” dönemi idi (M.Ö. 550-233 civarı). Bu akımın önünü çeken isim belki de aralarındaki en önemli filozof olan Kongfuzi (Üstat Kong Fu), veya Batı dillerinde bilinen ismiyle Konfüçyüs’tür (M.Ö. 551-479 civarı).

¹⁸ Sima Qian, *Shi Ji* 5, “Çin’in Temel Annalları”, çev. B. Watson, Büyük Tarihçinin Kayıtları: Çin Hanedanlığı (New York: Columbia University Press, 1993), s. 23.

Konfüçyüs, Lu devletinde dünyaya gelmiştir. Hayatı hakkında çok az şey bilinse de bildiğimiz kadarıyla siyasi hırsları olan ve öğretisinin doğruluğuna güveni tam olan bir adamdı. Yüksek bir yerlere gelebilme umuduyla bir devletten diğerine gezmiş ancak istediği sonuca ulaşamamıştır. (Rivayete göre şöyle dert yanmıştır: “Keşke beni işe alacak biri olsa, bir yıl geçmeden her şey kabul edilebilir bir seviyeye gelir, üç yıldan sonra gerçek sonuçlar alınmaya başlanırdı.”¹⁹) Onun öğretilerine dair bilgilerin temel kaynağı, isminin birebir çevirisi “seçili ifadeler” olan *Lun Yu* kitabıdır. Bundan sonra ondan bahsederken Batılı ismi olan *Konuşmalar*’ı kullanacağız. Bu eser Konfüçyüs tarafından değil, “müritleri” tarafından bir araya getirilmiştir. Kitabın tamamlanmasının ne kadar sürdüğü bilinmemekle birlikte yüzlerce yıl sürmüş olması muhtemeldir. Kitaptaki sözlerin aslına ne kadar sadık olduğu konusunda Arthur Waley 1938’de yayımladığı çevirisinde şunu dile getirmiştir: “Kitabın içeriğinin çoğunun gerçekten Konfüçyüs’e ait olmadığını söylersek haksız olmayacağımızı düşünüyorum. Belki de bunların hiçbiri Konfüçyüs’e ait değildir.”²⁰ Bu görüş son zamanlarda yine tekrar edilmeye başlanmıştır.²¹ Biz kitabın gerçekliğine dair bu uyarıyı yaptıktan sonra yine de geleneksel yaklaşımı izleyerek tüm içeriğin bir kişi tarafından yazıldığını varsaymaya devam edeceğiz.

Konuşmalar’da görülen Konfüçyüs, Batı Zhou dönemine hasretle bakan ve o altın çağda hâkim olduğu iddia edilen gelenekleri geri getirmeye çalışan bir adamdır (“biz Zhou’yu örnek alırız”²²). “Yakınındakilerin memnun olduğu, uzağındakilerin ona çekildiği”²³ bir ideal devlette hükümdar kişisel kâr değil iyi yönetimin yolu olan *dao*’yu (yol) izleyen *junzi*’nin (beyefendiler) tavsiyelerini dinler.²⁴ Hükümdarın kendisi “nezaket, hoşgörü, iyi niyet,

¹⁹ *Konuşmalar* XIII.10. Aksi belirtilmediği sürece bu esere referansta kullanılan versiyon Raymond Dawson’ın çevirisidir; *Konuşmalar* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

²⁰ Waley [1938], “Çevirmenin Önsözü”, *Konuşmalar* (Londra: Everyman, 2000), s. 19.

²¹ Raymond Dawson, *Konfüçyüs: Konuşmalar* (Oxford: Oxford University Press, 1993), s. ix.

²² *Konuşmalar*, III.14.

²³ *Age.*, XIII.16.

²⁴ *Junzi*’nin diğer niteliklerinden bazıları şunlardır: başkalarıyla rekabete girmeme, kısmi değil evrensel sempati kurma, “mütekabiliyet” (“Kendin için istemeyeceğin şeyi başkalarına yapma”, *Konuşmalar* XII.2), fakire yardım etme, sadece maaş kaygısı

çalışkanlık ve kibarlığı” içeren “insanlığıyla”²⁵ bir örnek teşkil eder, “insanlara”, “törenlere” saygı,²⁶ ve “zarif müzik”²⁷ zevki aşılır ve son çare olarak yanlış davranışları düzeltmek için cezalar verilir. Tüm bunların sonucunda ortaya iyi yönetilen, düzenli, hiyerarşik bir devlet çıkar. Bu devletin insanları tıpkı babasına saygı gösteren terbiyeli ve minnettar bir çocuk gibi hükümdarlarına karşı “iyi”, “uysal” ve “itaatkârdır”.

Konuşmalar ekonomi politikasıyla geniş ölçüde ilgili yüzeysel bilgiler veren birçok bölümü içerir ancak ayrıntılı tartışmalar bakımından eksiktir. Örneğin devlet “harcamada ekonomik” olmalı, insanları “yalnızca doğru zamanda” (yapmaları gereken toprak işleri olmadığı zamanlar) işte (devlet için angarya işlerde) kullanılmalıdır,²⁸ “yeterli gıda” olduğundan emin olmalı,²⁹ “zor koşullar altında olanlara” yardım etmeli³⁰ ve yetkililer “insanlara sıkı çalışabilecekleri işler vererek onların çalışmalarını sağlamalı.”³¹ Bu kitapta bulunan az sayıdaki bazı paragraf Çinli tarihçiler için neredeyse kutsal statüye ulaşmıştır. Bunlardan ilki şudur:

içinde olmama ve cinsel cazibeye kapılmama, hükümdarla uzlaşıcı olma ama farklı fikirlerini de dile getirebilme, nefsine düşkün olmama.

²⁵ *Konuşmalar*, XVII.5.

²⁶ *Li Ji*’de (“Törenler Kitabı”) geçen “törenlerin” yapı ve işlevlerine dair faydalı bir özet: (Bu kitabın Konfüçyüs’e atfedilmesi *Konuşmalar*’ın atfından daha da şüphelidir): “Yan yan yine sordu, ‘Edep kuralları [yani törenler] gerçekten bu kadar acil öneme sahip midir?’ Konfüçyüs dedi ki, ‘Antik krallar bu kurallarla Göklerin yollarını göstermeye ve insanların hislerini düzenlemeye çalıştı. (...) [O] kuralların kökü göklere dayanır, yansımaları dünyadadır ve ruhsal varlıklara uygulanırlar. Bu kurallar cenaze törenleri, kurbanlar, okçuluk, at arabası sürme, şapka takma [bir erkek çocuğunun erkeklığe girme seremonisi], evlilik, resmî duruşmalar ve arkadaşça görüşmeler (...) gibi birçok alanı kapsar. Edep kurallarının evrensel düzeyde uygulanmasıyla hisse ve ödevler (farklı sınıfların) belirlenmiştir.’”

Li Yun (“Tören Kullanımları”), I.iv, II.xv, bölümleri s. 215 ve 220, çev. James Legge, [1885] (2008) *Li Ji ve ya Törenler Kitabı*, I. Kısım (Forgotten Books tarafından yeniden yayımlanmıştır, bkz. www.forgottenbooks.org).

²⁷ *Konuşmalar*, XVII.16. Konfüçyüs ve takipçileri müziğin iyi performansına çok önem vermiştir. Yeteri kadar “zarif” olursa müziğin dinleyenlere terbiye ve zihinsel uyum aşılayacağına inanıyorlardı.

²⁸ *A.g.e.*, I.5.

²⁹ *A.g.e.*, XII.7.

³⁰ *A.g.e.*, VI.4.

³¹ *A.g.e.*, XX.2

Dük Ai, Üstat You'ya sorar: “Bu yıl kıtlık oldu, gelirimiz yeterli değil, bu koşullar altında ne yapmalıyız?” Üstat You cevap verdi: “Üretilenlerin onda birini vergi olarak almaya ne dersiniz?” Dük Ai: “Onda ikisini alsam bile yetmez, onda bir ne işe yarar?” Üstat You: “Eğer yüz soyadı [yani insanlar] bolluğa sahip olursa siz hükümdarımız eksikliği kimle paylaşırsınız paylaşırsınız?”³²

Bu paragrafın standart yorumuna göre Konfüçyüs daha sonra standart “Konfüçyüsçü” politika hâline gelecek olan yüzde 10'luk vergi kuralını “müridinin” ağız aracılığıyla ortaya koymuştur (ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta Üstat You'nun tavsiyesinin kıtlık yaşanan bir yıl bağlamında verildiğidir).

İkinci bir paragraf dağıtım ile ilgilidir:

Devlet sahipleri ve asil ailelere derim ki nüfusun azlığından endişe duymayın, insanlara eşit olmayan bir şekilde dağıtım yapılmasından endişe duyun; fakirlikten endişe duymayın, hoşnutsuzluktan endişe duyun. Eşit dağılım olan yerde fakirlik olmaz (...) hoşnutsuzluk olan yerde ayaklanma olmaz.³³

Yukarıdaki paragrafta “eşit olmayan dağıtım” derken neyin kastedildiği ne yazık ki açıklanmamıştır. Ancak Çin bağlamında “genel olarak Konfüçyüsçülerin burada bahsedilenden anladığı şey, servet dağılımı ve eşitlik arasındaki ilişki olduğu düşünülür.”³⁴ Yani bu paragraf Konfüçyüs'ün en azından “halk” için eşitlikçi olduğu izlenimini verir.³⁵

Üçüncü paragraf, daha doğrusu cümle, *Konuşmalar* XX.2'de geçer. Konfüçyüs'e sorulur: “Hükûmette yer alacak kişi nasıl bir insan olmalıdır?”, buna cevap olarak “O kişi, beş fazilette usta olduğunu göstermelidir.” der. Bunlardan ilki, “bir beyefendinin eli açıktır ancak savurgan değildir.” Eli açık ama savurgan değil derken neyi kastettiği sorulunca Konfüçyüs şöyle cevap verir: “İnsanlara onların gerçekten faydalı bulacağı şekilde fayda sağlıyorsa...” Bu bazı Çinli akademisyenler tarafından “insanların günlük işlerine hiçbir engel koymama, modern *laissez-faire*'in Çinli bir versiyonu”

³² A.ge., XII.9.

³³ A.ge., XVI.1.

³⁴ Hu Jichuang, *Çin İktisadi Düşüncesinin Kısa Tarihi* (Pekin: Yabancı Diller Yayınevi, 1988), s. 49.

³⁵ “Eşitlik” için daha somut bir öneri – özellikle tarımsal nüfus içinde *toprak* dağıtımı eşitliği için – Konfüçyüs'ün takipçisi Mensiyüs tarafından “tarla-kuyu” planıyla verilmiştir.

olarak yorumlanır.³⁶ Ancak bu yorumu kabul etmeyenler Konfüçyüs'ün (hiçbir şeyi açıklamayan) "açıklamasını" çok farklı yönlerde yorumlamıştır.³⁷ Ancak eğer bu yoruma itiraz edilecek olursa, öncelikle Konfüçyüs'ün bu (feci hâlde belirsiz) açıklamasının oldukça farklı bir şekilde de okunabileceği ve nitekim okunmuş olduğu söylenebilir. Ayrıca Konfüçyüs bunları söyledikten hemen sonra "Eğer o [yani beyefendi] insanları çalışabilecekleri uygun işlerde sıkı çalıştırırsa bundan kim dargınlık duyacaktır?" der, bu ise ilk görüşünüşte *laissez-faire* yaklaşımına karşı bir tekliftir. Üçüncü olarak da "beş fazilet"ten ikincisi olarak, "Beyefendiler insanları sıkı çalıştırırsa da kimse onlara darılmaz." der: Bu pozisyon *Konuşmalar*'ın başka yerlerinde de tekrar edilir.³⁸ Yani *laissez-faire* dışı yorumların savunması da kolayca yapılabilir.

En büyük "Konfüçyüsçü iktisat" taraftarları bile *Konuşmalar*'da "iktisada" dair fazla bir şeyin bulunmadığını inkâr etmekte zorlanacaktır. Ama kendi ifadesiyle Konfüçyüsçülüğün destekçisi, savunucusu ve geliştiricisi olan Meng Ke (M.Ö. 370-290 civarı) veya Latinleştirilmiş ismiyle Mensiyüs'e gelindiğinde durum değişmektedir. Mensiyüs öğretilerini geliştirirken yalnızca iç devletler arası savaşın artan şiddetine değil, aynı zamanda ortaya çıkan yeni ve rakip öğretilere de tepki veriyordu. Bu rakip öğretiler arasından gerçekten tehlikeli görünen tek öğreti Mohizm'di.

Mohizm, ismini Konfüçyüs'ün ölümüyle Mensiyüs'ün doğumu arasındaki zamanda (M.Ö. 479-372 civarı) yaşamış olan Mo Di veya Mozi'den (Üstat Mo) alır. Onun hayatına dair, feodal hükümdarları kendi ülküsü için yanına çekme çabaları dışında pek bir şey bilinmez. Mo "insanların yaralanması ve imha edilmesinden zevk alanlar"³⁹ diye tasvir ettiği kişilerin eylemleri yüzünden dehşete kapılmıştır:

³⁶ Hu Jichuang, *Çin İktisadi Düşüncesinin Kısa Tarihi* (Pekin: Yabancı Diller Yayınevi, 1988), s. 45.

³⁷ Arthur Waley olası bir okuma olarak şöyle bir yorumu önermiştir: "Eğer o [beyefendi] yardım ve bağış dağıtmak yerine tarımı teşvik ederse" (Waley [1938], *Konuşmalar*, s. 221, n. 1). Tabii ki tarım *laissez-faire* yaklaşımıyla teşvik edilebilirdi, ama bunun tek yolu bu değildir.

³⁸ "Zilu hükümet hakkında soru sordu. Üstat dedi ki: 'Onlara yol göstererek, onların çok çalışmasını sağla.'" *Konuşmalar*, XIII.1.

³⁹ "Saldırgan Savaşlara Karşı", *Mozi: Temel Yazıları* (bundan sonra sadece *Mozi* olarak anılacaktır), çev. B. Watson (New York: Columbia University Press, 2003), s. 58.

İnsanları öldürmek [insanlığa] fayda sağlamak için saçma bir yoldur ve böyle savaşların masraflarını hesaplarsak milletin geçimini sağlayan temellere zarar verdiklerini ve halkın kaynaklarını hesaplanamayacak düzeyde çarçur ettiklerini görürüz.⁴⁰

Ayrıca devletler içindeki “kötülük, şiddet, hırsızlık ve isyanlara” da tepki göstermiştir.⁴¹ Çalışmalarını bu hastalıkları düzeltmek adına yapmıştır. Onun iddialı hedefleri “dünyayı kaostan kurtarmak ve düzeni geri getirmek”⁴² ve insanların yeterli yiyecek, giyim ve dinlenme imkânına sahip olduğundan emin olmaktır.⁴³

Bu hedeflere nasıl ulaşılır? Felsefi düzeyde, Mo’nun insanların (özellikle hükümdarların) “evrensel sevgi” ilkesini benimsemesi gerektiği cevabını vermiştir; başka devletleri, aileleri ve babaları kendilerininmişlercesine düşünmesi ve başka insanları da kendileriymiş gibi hareket etmesini bildirmiştir.⁴⁴ Böyle bir dünyada hiçbir hükümdar “kalkıp başka bir devlete saldırırmaz”⁴⁵ ve böylelikle insanlar açsa beslenir, üşüdüğünde giyindirilir, hastalandığında yardım edilir ve öldüklerinde gömülür.⁴⁶

Daha pratik bir düzeyde ilk şart, devleti yönetmekle görevlendirilecek yetkin “beyefendinin” seçilmesini sağlamaktır. Onlara “maddi fayda sözü” verilerek ilgileri çekilmeli ve sosyal konumları veya aile bağlarına bakılmaksızın işlerine atanmalıdır. Mo, uygun şekilde zenginleştirildikleri, onurlandırıldıkları, saygı duyuldukları ve övüldükleri sürece bu işe “çok sayıda kişiyi çekmekte zorluk yaşanmayacağından” emindi.⁴⁷

⁴⁰ “Saldırgan Savaşlara Karşı”, *Mozi*, s. 57.

⁴¹ “Hayaletleri Açıklamak”, *Mozi*, s. 96.

⁴² “Müziğe Karşı”, *Mozi*, s. 114-115.

⁴³ *A.ge.*

⁴⁴ Bu ilke, görünüşte Konfüçyüs’ün “mütekabiliyet” kavramına benzer (“Kendiniz için istemediğiniz şeyi başkasına yapmayın”, *Konuşmalar*, XV.24), ama bir yorumcunun gözlemlediği gibi: “Modern okuyucular için burada önemli bir fakın açıklanması gereklidir: Aslında (...) [Konfüçyüsçü öğüt] aynı toplumsal role sahip kişiler oldukları sürece başkalarına sana davranılmasını istediğin gibi davran olarak anlaşılmalıdır. Yoksa babaların oğullarına davranışlarıyla oğulların babalarına davranışları aynı olurdu, bunu hiçbir Konfüçyüsçü kabul edilebilir olarak görmezdi.” (Paul R. Goldin, *Konfüçyüsçülük*, Durham: Acumen, 2011, s. 15-16, orijinal vurgu.)

⁴⁵ Küçük bir devletten kendini daha büyük bir devletin “haksız” saldırısına karşı savunmak için yaptığı savaş istisna edilir: “Saldırgan Savaşlara Karşı”, *Mozi*, s. 62-63.

⁴⁶ “Evrensel Sevgi”, *Mozi*, s. 42-45.

⁴⁷ “Layık Olanı Onurlandırma”, *Mozi*, s. 20-21.

Emirleri veren, girişimleri başlatan ve insanların işe alımlarını yönetenler bu “beyefendiler” olacaktır.⁴⁸ Ama bütün bunları yaparken yalnızca “yararlı” üretimi gözetmeleri gerekmektedir. Örneğin:

Kıyafet üretmenin amacı nedir? Kışın soğuğu, yazın ise sıcaklığı uzak tutmak için. Bu nedenle kıyafet yapmanın yolu, kışın sıcaklık ve yazın serinlik sağlayacak bir şey tasarlamaktır. Sadece dekoratif olan ve bu amaçlara katkıda bulunmayan şeylerden kaçınılmalıdır.⁴⁹

Aynı “yararlılık” ilkesi (ya da fonksiyonel faydacılık diyebiliriz) tüm üretim alanlarına uygulanacaktır.

Devlet ayrıca insanların “yararlı üretim” faaliyetlerinden saptırılmadığından ve üretilen servetin işe yaramaz faaliyetlerle çarçur edilmediğinden emin olmalıdır. Yöneticiler “mücevher, kuş, hayvan, köpek ve at koleksiyonu yapma tutkularından vazgeçmeye” ikna edilmelidir.⁵⁰ Uzun yas törenleri (insanları “yararlı” üretim faaliyetlerinden alıkoydukları için) kısaltılmalıdır. Yöneticiler ve “beyefendilerin” eğitimi için müzik ve dans ise tümüyle kaldırılmalıdır (müziği çalanlar ve dinleyenler “yararlı” işlerden alıkoyuldukları ve dansçılar “sadece başkalarının çabaları üzerinden” yaşadıkları için).⁵¹

“Evrensel sevginin” benimsenmesi, ehil “beyefendilerin” maddi kazançla aklının çelinererek yönetim konumlarına çekilmesi, ekonomik faaliyetlerin “yararlı” üretime yönelmesi ve odaklanması ve savaş harcamalarının olabildiğince kısılmasıyla Mo’nun ideal devletine yaklaşılabildi. Ancak genel halk arasında “düzenin” korunması sorunu hâlâ çözülmemiştir. Mo’nun buna cevabı ceza korkusunun kullanılması olmuştur. Fiziki veya fiziki olmayan yollarla “üstleriyle özdeşleşmeyen” ve “evrensel sevgi” ilkesini ihmal eden herkes kim olursa olsun cezalandırılmalıdır.⁵² Fiziki olarak Mo “beş cezanın”⁵³ sıkı bir şekilde uygulanması gerektiğine inanıyordu. Bu cezalar fiziki olmayan düzeyde doğaüstü güçlerin (hayaletler) “layık olanları ödüllendireceği, kötülerini cezalandıracağı” inancıyla desteklenmelidir. Doğrusu, bu hayalet inancı “devlet politikasının bir mihenk taşı”

⁴⁸ “Harcamalarda ılımlılık”, *Mozi*, s. 65.

⁴⁹ A.g.e.

⁵⁰ A.g.e., s. 66.

⁵¹ “Müziğe Karşı”, *Mozi*, s. 112-116.

⁵² “Kışın Üstü ile Özdeşleşmesi”, *Mozi*, s. 39; “Evrensel Sevgi”, s. 51.

⁵³ Dövme yapma, burnun kesilmesi, kol ve bacakların kesilmesi, hadım ve idam.

olmalıydı; nedeni bunun “devlete düzen getirmek ve insanlara fayda sağlamak için bir araç” olmasıydı.⁵⁴

Kötüye sapan hareketleri düzeltmek için “törenler” yerine cezalara vurgu yapılması, “evrensel sevgi” ilkesinin yüceltilmesi, şahsi kazanç arayan “beyefendilerin” kabul edilmesi, uzun süren yas törenlerinin ve müziğin kınanması ve iktisadi faaliyetlere yaklaşımda (bu nokta tartışmaya açıktır) devlet müdahalesinin artması taraftarlığı (“yararlı” üretimin teşvik edilmesinde görüldüğü gibi) standart Konfüçyüsçü öğretiden sapmadır. Bu yüzden Mo’nun Konfüçyüsçü öğretiyi “çağımız için neyin doğru olduğuna karar vermede işe yaramaz” diyerek reddetmesine şaşırılmamak gerekir. Bu sözleri dışında ayrıca Konfüçyüs ve takipçilerine iğneleyici ve şahsi saldırılarda da bulunmuştur.⁵⁵ Bu yüzden Mensiyüs’ün onun görüşlerini sapkınlık ve ahlaka giden yolda bir engel olarak tanımlayıp lanetlenmesi de hiç şaşırtıcı değildir.⁵⁶

Küçük Zou devletinde doğup yetişen Mensiyüs, Konfüçyüsçü felsefeyi gençliğinde öğrenmiştir. Daha sonra (kendinden önceki birçok ismin yaptığı gibi) nüfuz kazanmak adına kendi felsefe ve politika reçetelerini bir devletten başka devlete taşımaya başladı. Mo gibi o da “daha fazla toprak kazanma uğruna insanların savaşa gönderilmesine, ezilip posalarının çıkarılmasına” karşıydı.⁵⁷ Onun inancına göre insanların ihtiyacı olan şey “yardımseverlik ve doğrulukla” hareket eden, “insanlara iyi bir anne ve baba” olacak ve insanların maddi ihtiyaçlarının karşılandığından emin ve onları (kâr gütmekten) törenler ile ahlak konusunda eğitecek “beyefendilerini”⁵⁸ kullanan bir “gerçek kraldı”.

O her ne kadar ağır cezalar yerine⁵⁹ Mensiyüs törenlerin ve “ahlakın dönüştürücü etkisinin”⁶⁰ insanları yardımsever ve huzurlu kılacağına inansa da maddi ihtiyaçların karşılanmasının öncelik alması gerektiğini kabul ediyordu:

⁵⁴ “Hayaletleri Açıklamak”, *Mozi*, s. 107.

⁵⁵ “Konfüçyüsçülere Karşı”, a.g.e.

⁵⁶ *Mensiyüs*, III.B.9.

⁵⁷ A.g.e., VII.B.1.

⁵⁸ “Bir beyefendi elbette kendisinin satın alınmasına asla izin vermeyecektir.” A.g.e., II.B.3. Mensiyüs, aile ilişkileri ve sosyal statüye bakmaksızın “beyefendileri” sadece liyakate bakarak atamanın gerekebileceğini kabul eder, ama sadece “başka bir yolun olmadığı” durumlarda (A.g.e., I.B.7).

⁵⁹ Cezaların azaltılmasını teklif eder: A.g.e., I.A.5.

⁶⁰ A.g.e., II.A.3.

Sağduyulu hükümdar hem ebeveynlerin bakımı hem de kadın ve çocukların bakımı için [“daimî destek vasıtalarının”] yeterli olduğundan emin olur ki insanların iyi yıllarda yeteri kadar yiyeceği olsun, kötü yıllarda açlıktan ölmekten kurtulsun. Ancak bundan sonra onları iyiliğe yöneltebilir.⁶¹

Aslına bakılırsa, bununla ekonomi politikasını devletin birinci önceliği hâline getirmişti.

Mensiyüs’ün en önemli teklifi, arazilerin *jing*, yani “tarla-kuyu” sistemine göre bölünmesi ve dağıtılmasıydı:

Jing bir *li* kare arazidir ve her *jing* 900 *mu* eder. Bunlardan ortadaki 100 *mu* alan devlete aittir, diğer sekiz 100 *mu*’luk bölümün her biri sekiz farklı aileye dağıtılır. Bu ailelerin hepsi ortadaki devlete ait bölümü işlemekten sorumludur. Ancak bunu yaptıktan sonra kendi işlerine bakabilirler.⁶²

Jing diye okunan ve “kuyu” anlamına gelen karakter “井” şekliyle Mensiyüs’ün hayalini kurduğu sistemi temsil eder niteliktedir.⁶³

Dahası hükümdar (ve “beyefendileri”), halkı tarım ve hayvancılığın temel ilkelerine dair eğitmeli, denetim gezilerine çıkmalı, gerektiği yerde yardım dağıtmalı ve “her beş *mu*’luk arazide evi olanlar ellisine geldiğinde ipek giyebilsin” diye dut ağaçlarının ekilmesini sağlamalıdır.⁶⁴ Her aileye eşit 100 *mu*’luk toprak verilmesi her ailenin eşit geçim vasıtalarına sahip olması anlamına geliyordu, fakat hayat standartlarının aynı olup olmayacağı ne kadar çaba göstereceklerine bağlıydı.

⁶¹ A.g.e., I.A.7. Konfüçyüs buna benzer bir görüşü daha veciz ifadelerle dile getirmiştir: “Üstat, Wei’ye giderken arabasını Ran You sürüyordu. Üstat ‘Nekadar yoğun bir nüfus!’ dedi. Ran You, ‘İnsanların sayısı arttığında, onlar için ne yapılmalı?’ diye sordu. Üstat, ‘Onları zenginleştirin,’ diye cevapladı. ‘Zenginleştirildikten sonra onları ne yapmalı?’ Üstat, ‘Onları eğitin,’ dedi.” (*Konuşmalar*, XIII.9)

⁶² Mensiyüs III.A.3. Bir *li* yaklaşık 416 metreye eşitir ve bir *mu* yaklaşık 139 metrekare eder. Yani her ailenin eline geçen arazi, toplamda 4 hektar veya 2 akre alandır.

⁶³ Mensiyüs’ün tarla-kuyu sistemi, *Laozi*’de (*Daodejing*) geçen Taocuların “ütopya” sistemiyle benzerlik gösterir. Mensiyüs şunları yazmıştır: “Ne cenazesini gömmek için ne evini taşımak için insan kendi köyünün ötesine gider. Her *jing* sahibi, hem evde hem evden uzakta birbirleriyle arkadaş olursa, birbirlerine yardım eder ve hastayken birbirine bakarsa, hepsi sevgi ve uyum içinde yaşayacaktır.” (A.g.e., III.A.3)

⁶⁴ A.g.e., I.A.3; kıyaslayın I.A.7, VII.A.22.

Hu Jichuang tarafından “Meng Ke’nin olağanüstü ekonomik fikirlerinden biridir.”⁶⁵ ifadesiyle alkışlanan “daimî vasıtalar” politikası tarımla ilgilidir. Her ne kadar bu, zamanın nüfusunun ezici çoğunluğunun meşgul olduğu bir faaliyet olsa da Mensiyüs ayrıca uzman dokumacılar, çömlekçiler, demirciler vs. de dâhil olmak üzere “yüzlerce farklı mesleğin” varlığını da kabul ediyordu.⁶⁶ Faaliyetlerini teşvik etmek için vergilendirmenin “onda bir olarak ve aynıysa alınacak şekilde”⁶⁷ (*jing* hanelerinden alınan dokuzda bir vergiden çok az da olsa daha düşük bir oran) azaltılması gerektiğini savundu. Ancak verginin devleti “barbarlığa” götürmeden bu seviyenin daha fazla altına indirilmesinin mümkün olmadığına inanıyordu. “Merkezi krallıklarda” şehir duvarları, ata tapınakları, kurbanlık törenleri, hediyeler, ziyafetler ve tabii ki “çeşitli devlet memurlarının” maaşları gibi birçok masrafın karşılanması gerekiyordu.⁶⁸ Yani (yaklaşık) onda birlik “düşük” vergi politikası halkın geçimine “yardımsever” bir şekilde destek olma isteği kadar devletin kendi masraflarının gereksinimleriyle de şekillenmiştir.

Mensiyüs’ün tasvir ettiği gibi toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmaya sahip bir toplumda elbette bir tür mal değişimi sistemi olacaktır. İnsanların “emeklerinin sonucu olan ihtiyaç fazlası ürünleri birbirilerinin ihtiyacını karşılamak için” takas etme gerekliliği Mensiyüs tarafından tanınmış ve kabul edilmiştir. Ayrıca bunu üstünkörü dile getirse de ürünün takas değerinin üreticinin becerilerine bağlı olduğunu da kabul etmiştir (“kötü cıllanmış bir ayakkabı iyi cıllanmış bir ayakkabıyla aynı fiyata satılırsa kim iyi cıla yapar?”).⁶⁹ Ancak Mensiyüs toplumun (Marx’ın tabiriyle) “basit meta

⁶⁵ Hu Jichuang, *Çin Ekonomi Düşüncesinin Kısa Tarihi* (Pekin: Yabancı Diller Yayınevi, 1988) s. 64.

⁶⁶ *Mensiyüs* III.A.4. Mensiyüs ister istemez toplumda iş bölümünü kabul etmiştir, bunun için alkışı hak etmiştir, ancak “beyefendiler” (*junzi*) ve “küçük adamlar” (*xiaoren*) arasında yaptığı sosyal ayrımla aynı zamanda yuhalanmıştır: “Büyük adamların işleri vardır ve küçük adamların işleri vardır. (...) Akıllarını kullananlar vardır ve kaslarını kullananlar vardır. İlki yönetir, ikincisi yönetilir. Yönetenler yönetilenlerce desteklenir. (A.g.e., III.A.4)

Mensiyüs’ün konumunun iyi bir değerlendirmesi için bkz. Hu Jichuang, *Çin Ekonomi Düşüncesinin Kısa Tarihi* (Pekin: Yabancı Diller Yayınevi, 1988) s. 67.

⁶⁷ *Mensiyüs*, III.A.3.

⁶⁸ A.g.e., VI.B.10.

⁶⁹ A.g.e., III.A.4.

üretimi ve takasından” öteye geçtiğinin ve kâr amacı güden tüccarların hayatın bir parçası olduğunun farkındaydı. Onun tüccarlara ve genel olarak kâr güden hareketlere karşı tavrı ilginç bir tartışma konusudur.

Mensiyüs şu hikâyeyi anlatır:

Antik zamanlarda pazar, kişinin eksikliğini duyduğu şeyi sahip olduğu başka bir şeyle takas ederek alması için vardı. Yetkililer ise onu sadece denetlerdi. Ancak orada bir gözetleme noktasında durup sağa sola bakan, pazardaki tüm kârı kendisi için ele geçirmeye bakan alçak bir adam vardı. İnsanlar onu alçak olarak gördü ve nihayetinde onu vergilendirdiler. Tüccarların vergilendirilmesi bu alçak adamla başlamıştır.⁷⁰

Hikâyeden çıkarılacak ders, sadece kâr amacı güden ticaretin vergilendirilmesi gerektiğidir. Bu çıkarım Mensiyüs’ün başka yerlerde kâr güdülü hareketlere karşı gösterdiği tutumla da tutarlıdır. Mensiyüs’e göre saf kâr güdüsü ahlak dışıydı ve devletin bekasına bir tehditti. Mensiyüs’ün yazıları yalnızca hükümdarlara, “beyefendilere” ve tüccarlara yönelik değildi, söyledikleri “aşağıda olanlar” diye nitelendirdiği “sıradan insanlar” için de geçerliydi.⁷¹

Yukarıdaki çıkarımlardan sonra Mensiyüs’ün tüccarlar için gümrük ücretlerinin kaldırılması ve pazar için düşük vergi politikalarını desteklemesi, bunlar yetmezmiş gibi “tüm tüccarlar [devletin] pazarına sığınabilmeli” tavsiyesini vermesi garip gelebilir ama bunları da yapmıştır.⁷² Belki bu konuda kafası gerçekten de karıştı ya da kâr güden tüccarların takas faaliyetlerinin yürütülmesi için katlanılması gereken bir kötülük olduğuna inanıyordu. Ancak böylesine “alçak” veya “açgözlü” davranışların (başka bir deyişle kişinin “sahip olduğunu sahip olmadığıyla” değiştirmenin ötesine giden faaliyetlerin) yayılmasını desteklemek gibi bir arzusu yoktu.

Mensiyüs’ün iktisadi politikalarının uygulandığını varsayalım: İnsanların geçimlerini sağlayacak vasıtaları olsun, kimse üşümesin ve aç kalmasın, tüccarlar tolere edilsin, devletin yardıma ihtiyacı olan insanlara yardım

⁷⁰ A.g.e., II.B.10. Burada D. C. Lau’nun çevirisini verdik (*Mensiyüs*, Londra: Penguin Classics, 2004). Daha yeni bir çeviride “alçak” yerine “açgözlü” kelimesi kullanılır, bkz. Irene Bloom (New York: Columbia University Press, 2009).

⁷¹ *Mensiyüs*, VI.B.4, I.A.1; ayrıca bkz. IV.B.33, VII.A.25.

⁷² A.g.e., I.B.5, II.A.5, I.A.7.

edecek ve kralın ve kralın “beyefendilerinin” ihtiyaçlarını karşılayacak geliri olsun. Peki ya sonra? Mensiyüs daha sonra yapılması gerekenleri şöyle özetler: “Bu sıradan insanların yoludur: Karınları tok, sırtları pek olduktan sonra boşta, eğitimsiz ve disiplinsiz bırakılırlarsa hayvanların düzeyine düşerler.”⁷³ Mensiyüs’e göre her ne kadar her insan insaniyet, doğruluk, edep ve bilgelik için “kapasiteye” sahip olsa da bu kapasite, özenle işlenmediği sürece dış faktörlerce bastırılabilir. İç “iyiliğini” (veya “orijinal aklını”) bir parça da olsa koruyabilenler sadece “ibretlik insanlardır.”⁷⁴ Önemsiz insanlar (“sıradan insanlar”) için törenler ve ahlak (“doğruluk”) eğitimi onlara “insan ilişkilerinin” temellerini öğretebilmek için şarttır: “Baba ile oğul arasındaki sevgi, hükümdar ile kulu arasındaki vazife, karı ile koca arasındaki ayırım, yaşlılara gençlere kıyasla verilen öncelik ve arkadaşlar arası bağlılık.”⁷⁵ Ancak bu erdemli değerler aşılandıktan sonra “imparatorluk huzura ulaşabilir.”⁷⁶

Her ne kadar ülke huzurun nasıl elde edebileceğini öğütleyen gezgin filozoflarla dolu olsa da imparatorluk huzur içinde değildi. Bu filozoflardan biri de Konfüçyüsçü tema üzerinden kendi felsefesini oluşturan Xun Kuang’ı (Xun Qing olarak da bilinir, M.Ö. 312 civarı).

Xun Kuang’a dair yazıları dışında bildiğimiz tek şey, Zhao’da doğduğu, yaklaşık elli yaşındayken Qi’de eğitim verdiği ve daha sonra Chu’ya taşındığıdır. Bir anlamda standart Konfüçyüsçü düşünceden dönemine ulaşan kadarını savunduğu söylenebilir:

Erdemin sesini yükselterek insanları yönlendirin, törenlerin ilkelerini açıklayarak onlara rehberlik edin, azami derecede sadakat ve iyi niyetle onları sevin, layık ve ehil olanı şereflendirerek onlara hükümte bir iş verin ve onlara unvanlar ve ödüller vererek onları yükseltin. Ancak uygun döneminde onlardan [angarya] iş talep edin, yüklerini hafifletin, onları uyumluluk içinde bir araya getirin, besleyin ve küçük çocuklara bakar gibi bakın.⁷⁷

⁷³ A.g.e., III.A.4.

⁷⁴ A.g.e., VII.A.6-10, 14.

⁷⁵ A.g.e.

⁷⁶ A.g.e., IV.A.11.

⁷⁷ “Askeri Meselelerin Tartışması”, *Xunzi: Temel Yazıları* içinde (bundan sonra sadece *Xunzi* olarak anılacaktır), çev. B. Watson, (New York: Colombia University Press, 2003) s. 77.

Ancak dönemin Konfüçyüsçülüğüyle (özellikle Mensiyüs ekolüyle) bazı farkları vardı ve bu farklılıklardan bazıları önemliydi. Büyük farklardan biri Xunzi'nin (Üstat Xun) temel “insanın doğası kötüdür” savı, Mensiyüs'ünkilerin tam zıttıydı:

İnsan kâra düşkünlükle (...) kıskançlık ve nefretle (...) göz ve kulaklarının arzularıyla doğar. Güzel görüntüler ve seslere eğilimleri onu ahlaksızlığa ve la-kaytlığa götürür.⁷⁸

İşte bu “kötü eğilimler” törenlerin eğitimi ve ağır cezaların uygulanmasıyla düzeltilmeli ve “küçük çocuklar” böylece uysal ve itaatkâr yapılmalıdır.⁷⁹ Törenler en başında işte insanın bu kötücül doğası yüzünden icat edilmiştir.

Xunzi törenlerin kökenini ve toplumsal sınıf ayrımının gerekliliğini düz materyalist ifadelerle açıklayan ilk Çinli filozof olabilir:

Törenin kökeni nedir? Cevaplarım: İnsan arzularla doğar. Arzuları onun için tatmin edilmezse onları kendisince tatmin etmenin yollarını arar. Bu arayışında hiçbir sınır ve engel olmazsa başka insanlarla kavgaya girişmesi kaçınılmazdır. Bu kavgadan kargaşa doğar ve kargaşa yorgunluğu getirir. Antik krallar böyle-sine kargaşadan nefret ederdi. Onu alt etmek, insanların arzularını eğitmek ve tatmin olmalarını sağlamak için törensel ilkeleri oluşturdular. Arzuların onları tatmin etme vasıtalarını aşmamasından ve maddi ürünlerin arzulanandan eksik kalmamasından emin oldular. Böylece hem arzular hem de ürünler korundu ve tatmin edildi. Bu, törenlerin kökenidir.⁸⁰

Bu hikâyeye göre törenler bir çeşit “kıtlık” sorununu çözmek için tasarlanmış ve uygulamaya konmuştur. Tüketim fiyat düzenlemeleriyle değil, törenlerin dayatılması yoluyla arzuların eğitimiyle mevcut mal tedarikine sınırlandırılır: Yeterince beyni yıkanan (uygulamadaki anlamıyla) bireyler yalnızca mevcut mal tedarikine uygun seviyede maddi tüketim yapmak isteyecektir. Böylece insanlar “[dış] nesnelerin kölesi olmaktan” kurtulur ve “dış nesnelere gereksiz dikkat verme” “endişesinden” kurtulur, toplum düzene girer.

⁷⁸ “İnsanın Doğası Kötüdür”, *Xunzi*, s. 161.

⁷⁹ “Bir Kralın Yönetmelikleri”, a.g.e., s. 52. Xunzi'nin ceza vurgusu bize Mo Di'nin görüşlerini hatırlatır: “Zamanın iyiliğinin aleyhine hareket eden veya yeteneklerini bu yönde kullanan kim varsa acımadan idam edilmelidir” (a.g.e., s. 36); “hatasız [ve ‘kamuya açık’] bir şekilde cezalar uygulanmalıdır” (a.g.e. s. 44); “beş cezayı bir uyarı olarak kullanın” (a.g.e., s. 51).

⁸⁰ “Törenlerin Tartışması”, a.g.e., s. 93.

Peki, toplum neden tabakalara ve farklı “törenselle tüketim” seviyelerine ayrılmalıdır? Xunzi bunun için basitçe “her rütbe eşit olsa herkese yetecek mal bulunmaz” der.⁸¹ Ancak onun için muhtemelen daha ikna edici bir neden, otoriter sınıfın “bir araya gelip” hüsn-i tabirle “aşağıdakileri kollaması” (törenleri öğretip uygulanmaya zorlamak) için “hiyerarşik düzenin” korunması gerekliliğidir. Böylece bencil ve kötücül insanlarla dolu anarşik dünyada mümkün olmayan bir toplumsal düzen getirilebilirdi.⁸²

“Yükseklerdekilere” buna ek olarak maddi tüketimin “törenselle” seviyesi ve içeriğini belirlemenin yanı sıra üretimi denetleyerek ve ona yön vererek, “hiçbir ehil adamın işsiz kalmaması” gereksinimini yerine getirerek devlette iktisadi bir düzenin dayatılmasından da sorumluydu.⁸³

Üretim sonuçları yakından izlenir:

Kıyafetler sabit bir tipte, evler sabit bir boyutta olmalı... Aynı şekilde, yas için kullanılan araçlar ve süsler de toplumsal rütbeye göre belirli olmalıdır... Eski örneklerle benzemeyen tüm süslemelerden vazgeçilmeli, eski zamanlarınkilere benzemeyen tüm araçlar ve süsler atılmalıdır.⁸⁴

“Uygun” üretken faaliyetlerin denetlenmesi konusuna gelince, bu “arazi yöneticisinin” sorumluluğu olurdu. O “ne tür tahılın ekileceğine karar verir, hasadı inceler ve düzgünce depo edildiğinden emin olur” ve daha genel olarak “çiftçilerin dürüst ve çalışkan olduklarından, başka işlere takılmadıklarından emin olur.”⁸⁵ Benzer bir şekilde “zanaatkârların idarecisi” de şu sorumluluklara sahip olurdu:

Çeşitli zanaatkârların becerilerini ölçmek, işleri için en uygun zamanı belirlemek, üretimlerinin kalitesini ölçmek, verimlilik ve yüksek kaliteyi teşvik etmek, ihtiyaç duyulan tüm maddelerin hazır bulunduğundan emin olmak, kimsenin gizlice evinde heykel veya süsleme üretmediğinden emin olmak.⁸⁶

Bu devlet kontrollü ekonomi vizyonu *Konuşmalar* ya da Mensiyüs'te yer verilen herhangi bir şeyden ziyade Mo Di'nin fikirlerine yakındır. Mo

⁸¹ “Bir Kralın Yönetmelikleri”, a.g.e., s. 38.

⁸² A.g.e., s. 38.

⁸³ A.g.e., s. 44.

⁸⁴ A.g.e., s. 45.

⁸⁵ A.g.e., s. 50.

⁸⁶ A.g.e., s. 51.

Di ile temel farkı, Xunzi'nin “yararlı üretimi”, daha fazla törensel materyal içerecek şekilde yeniden tanımlamasıdır.⁸⁷

Xunzi ekonomik faaliyet alanlarından birinin kâr güden özel şahıslarca yönetilmesine karşı değildi: Tüccarların yaptığı mal ticareti. “Mal ve tahıl serbestçe dolaşacaktır ki dağıtımda hiçbir engel veya yavaşlama olmasın; ihtiyaç ortaya çıktıkça bir yerden bir yere taşınacaklar ki dört denizin arasındaki tüm bölge bir aile gibi olsun.”⁸⁸ Sirkülasyonun teşvik edilmesi için “pazarların idarecisi” “yolları sağlam tutması, hırsız ve eşkıyaları ortadan kaldırması, kamu binaları ve pazar yerlerinin adaletli bir şekilde dağıtıldığından emin olması gerekir (...) ki gezgin tüccarlar güvenlik içinde işlerini yapabilsinler.”⁸⁹ Bu tutumun garipliği, Xunzi'nin kendi tabiriyle kâr amacı güttükleri için “kötü” olan insanların faaliyetlerini destekliyor olmasından gelir. Belki de Mensiyüs gibi o da bunun katlanılması gereken bir kötülük olduğunu düşünüyordu.

Xunzi politikalarının “iyi bir düzene sahip bir devlet” yaratacağından emindi. Bu devletin zıddını kendisi şöyle tanımlamıştır:

Kargaşa çağının izleri şunlardır: Erkekler parlak renkli elbiseler giyer, kadınımsı hareketlerde bulunurlar, davranışları şehvanidir, akılları kâra odaklıdır, davranışları düzensiz, müzikleri ahlaksız ve süsleme sanatları aşâğılık ve cıfcaflıdır. Yaşayanların arzularını tatmin etmede sınır tanımazlar, ölümleri gömerken kaba ve cimridirler. Törensel ilkelerden nefret eder, pervasızlık ve güç gösterilerine değer verirler. Fakir olduklarında çalarlar ve zengin olduklarında büyük rezil-likler yaparlar.⁹⁰

Xunzi'nin hangi devleti tercih ettiğini tahmin etmek zor olmasa gerek. Xunzi için şu yorum yapılmıştır:

⁸⁷ Bu benzerliğe rağmen Xunzi'nin Mo'ya söyleceği bir tane bile iyi sözü yoktu. Onu özellikle klasik müziğin toplumsal değerini anlamadığı için ağır bir şekilde eleştirmiş- tir (“Müzik ılımlı ve huzurlu olunca insanlar uyumlu olur ve aşırılıktan kaçınır. Mü- zik sert ve azametli olunca insanlar terbiyeli olur ve kargaşadan kaçınır.” “Müziğin Tartışması”, *Xunzi*, s. 117). Bu merkezileştirme tutumuyla Xunzi bir “idarecinin” tüm “ahlaksız” veya “garip ve barbarca” ezgileri ortadan kaldırması gerektiğini söyler (“Bir Kralın Yönetmelikleri”, *Xunzi*, s. 50).

⁸⁸ A.g.e., s. 45.

⁸⁹ A.g.e., s. 51.

⁹⁰ “Müziğin Tartışması”, *Xunzi*, s. 123.

Xunzi'nin şansına kendisi bir Konfüçyüsçü olarak nam salmasına rağmen en önde gelen iki öğrencisi Han Feizi (Legalist Okulun önde gelen taraftarlarından olmuştur) ve Li Si'nin (Çin hanedanlığının ilk imparatoruna ülkeyi birleştirmede yardım eden devlet adamlarından biri olmuştur) isimleri, Konfüçyüsçülüğün maruz kaldığı alay ve zulüm ile ayrılmaz bir şekilde ilişkili olmuştur.⁹¹

Bu açıdan büyük bir talihsizlik gibi görünse de Xunzi'nin öğretilerinin Legalist bir doğrultuda gelişmesi, kendisinin kanun, ceza ve devlet kontrolüne yaptığı vurgu göz önünde bulundurulduğunda, ki bunların hepsi Legalistlerin duymaktan hoşlandığı şeylerdi, şaşırtıcı değildir.

Legalizm, Han Feizi veya Li Si'yle ortaya çıkmamıştır. Kökenleri Qi devletinin Dük Huan'ının emrindeki daha sonra tekrar bahsedeceğimiz, Guan Zhong (veya Gongsun Yang, M.Ö. 723-645) ve Qin devletinin Dük Xiao'sunun hükümdarlığı sırasında (M.Ö. 361-358) Lord Shang olan Wei Yang'a kadar uzanır.

Sima Qian, Wei Yang için "Dükle konuştu, ondan kanunları değiştirmesini, cezaları artırmasını,⁹² devlet içinde tarım faaliyetlerini teşvik etmesini⁹³ ve sınır ötesinde savaşçı ölenleri ödüllendirmesini istedi."⁹⁴ der. Dahası dükten törenleri terk etmesini ve diğer filozofların tavsiyelerini dinlememesini istedi. Ancak maalesef Lord Shang, Dük Xiao öldükten sonra ihanetle suçlandı ve (rivayete göre) kendi kanunları yüzünden kaçamadı:

Bir konuk evine sığınmaya çalıştı ama onu tanımayan hancı, "Lord Shang'ın kanunu kimliksiz birine yatak verenin cezalandırılacağını söylüyor." diyerek onu geri çevirdi. Lord Shang iç çekerek, "Kanunu ben yazdım ve şimdi elime geçen bu!" dedi.⁹⁵

Nihayetinde vücudu iki arabayla çekilerek ortadan ikiye ayrılmış ve bütün ailesi yok edilmiştir.⁹⁶ Dört yüzyıl sonra Han devletinin iktidar aile-

⁹¹ Watson, *Xunzi*, s. 2-3.

⁹² "İnsanlar beş ve on haneden oluşan birimler hâlinde gruplandırılarak karşılıklı gözetim altında tutulacak ve kanun önünde karşılıklı sorumluluk sahibi olacaklardı. Bir suçu bildirmeyen herkes belinden ikiye bölünecekti." Sima Qian, *Shi Ji* 68, "Lord Shang'ın Biyografisi", çev. B. Watson, *Büyük Tarihinin Kayıtları: Çin Hanedanlığı* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 92.

⁹³ "Kâr için ikincil faaliyetlerle meşgul olanlar [örn. tüccar ve zanaatkarlar]... toplanıp devletin kölesi yapılmalı". A.g.e., s. 93.

⁹⁴ Sima Qian, *Shi Ji* 5, "Çin'in Temel Analları", a.g.e., s. 24.

⁹⁵ Sima Qian, *Shi Ji* 68, "Lord Shang'ın Biyografisi", a.g.e., s. 99.

⁹⁶ A.g.e., s. 100.

sinin çocuğu olarak doğan Han Feizi (M.Ö. 280-233) de benzer politikaları öne sürmüş ve benzer bir şekilde erkenden hayatını kaybetmiştir.⁹⁷ Feizi de Lord Shang'e benzer bir şekilde ceza ve kanunların devletin düzenini korumanın en mükemmel yol olduğunu düşünüyordu:

Üstlerin hatalarının düzeltilmesinde, altların kabahatlerinin cezalandırılmasında, düzenin geri getirilmesinde, hataların ortaya çıkarılmasında, aşırıya kaçılmasının engellenmesinde, kötülüklerin giderilmesinde ve insanların standartlarının bir edilmesinde hiçbir şey kanunlar kadar etkili değildir. Yetkililerin aklına korku yerleştirmede, halkı korkuyla hizaya getirmede, ahlaksızlık ve tembelliği ortadan kaldırmada ve yalan ve hileyi önlemede hiçbir şey cezalar kadar etkili değildir.⁹⁸

Han Feizi'nin hayal ettiği “aydınlanmış” devlette “kanun tek talimattır”:⁹⁹ “Bambu çubuklara yazılmış kitaplar yoktur.” (burada diğer felsefe okullarının metinlerine gönderme yapıyor);¹⁰⁰ “Yardımsızlık ve doğruluk işlerinden konuşulmaz.” (açıkça Mensiyüs'e bir gönderme)¹⁰¹ ve “Ortalıkta dolaşan filozoflar yoktur.”¹⁰²

Han Fizi'nin öğretilerindeki “iktisadi” içeriğe gelirsek, ilk olarak “kıtlık” sorununu yorumlayışı vardır:

Antik zamanlarda (...) insanlar azdı, mal çoktu ve bu yüzden kimse kavga etmiyordu. Bu yüzden hiç cömert ödüller, hiç ağır cezalar verilmiyordu ama insanlar

⁹⁷ Xunzi'nin öğrencisi Li Si'nin emriyle zehirlendi. Li Si, Çin'in kralının bir bakanıydı. Bu olayın bir anlatısı için bkz. B. Watson, *Han Feizi'ye Giriş: Temel Yazıları* (bundan sonra sadece *Han Feizi* olarak anılacaktır) (New York: Columbia University Press, 2003), s. 3-4.

⁹⁸ “Standartlara Sahip Olma Üzerine”, a.g.e., s. 28.

⁹⁹ “Öğrenmede Saygınlık”, a.g.e., s. 112.

¹⁰⁰ A.g.e. Kötü bir üne sahip olan bu politika Li Si'nin tavsiyesi üzerine Çin'de yürürlüğe konmuştur. Onun sözlerini Sima Qian şu şekilde aktarır: “Çin devletinininkiler hariç diğer tüm tarihçilerin kitaplarının yakılmasını istedim. Görevleri gereği onlara sahip olmak zorunda olan akademisyenler hariç, imparatorlukta *Şiir* ve *Evrak* kitaplarının veya yüz felsefe okuluna dair herhangi bir yazının kopyasına sahip kim varsa onları yakılması için valisine veya komutanına teslim edecek. *Şiir* ve *Evrak* kitapları üzerine kim tartışma yapmaya kalkarsa pazar yerinde idam edilecek. Eski zamanları şimdiyi eleştirmek için kullanan herkes aileleriyle birlikte idam edilecek.” (Sima Qian, *Shi Ji* 6, “İlk Çin İmparatorunun Temel Analları”, çev. B. Watson, *Büyük Tarihçinin Kayıtları: Çin Hanedanlığı* [New York: Columbia University Press, 1993], s. 55.)

¹⁰¹ “Öğrenmede Saygınlık”, *Han Feizi*, s. 128-129.

¹⁰² A.g.e., s. 126; “Beş Haşere”, s. 108 ve 111.

kendi kendilerine düzenliydi. Ama günümüzde (...) insanların sayısı arttı, mal gittikçe azalıyor ve insanlar mücadele etmek, kıt kanaat geçinmek için köle olmak zorunda. Bu yüzden kavgaya tutuşuyorlar, ödül ve cezalar iki kat artırılrsa da yetmiyor, insanlar düzensizliğe düşmekten alıkonamıyor.¹⁰³

Öğretmeninin aksine Han Feizi insanoğlunun yapısı itibarıyla kötü olmadığı ve kıtlık sorununun kontrolsüz hıristan değil nüfus artışından kaynaklandığı izlenimini verir. Nasıl olursa olsun, bir kere bu durum hayatın bir gerçekliği hâline geldikten sonra bu sorunla nasıl baş edilmelidir?

Bekleyeceğimiz gibi Han Feizi'nin cevabı bu sorunu çözmesi gereken kişinin hükümdar olduğudur. Ancak o devletin servetini ve kaynaklarını **kontrol etmeli ve ancak o "kıtlık ve bolluk üzerine düşünmelidir"**.¹⁰⁴ Onun yerine düşünen Han Feizi'nin öncelikli önerisi biraz Xunzi'yi (ve Mozi'yi) andırır, "yararsız" faaliyetler ve "yararsız" insanlar azaltılmalı ve "temel" üretime odaklanılmalıdır:

Aydın hükümdar devletini öyle bir şekilde yönetir ki var olan tüccar, zanaatkâr ve diğer sağa sola gezmekle para kazanan adamların [yani filozoflar] sayısının azaldığından ve onların hor görüldüğünden emin olur. Böylece ikincil uğraşlar için ana uğraşları [yani tarım] bir kenara bırakan insanların sayısı azalır.¹⁰⁵

Han Feizi var olan düzenden rahatsızdı: "Tüccarlar ve esnaf zamanlarını hiçbir elverişli kullanımı olmayan şeyleri üretmeye, lüks malları depolamaya, zenginlikleri biriktirip satmak için doğru zamanı beklemeye ve çiftçileri sömürmeye harcıyor", gezgin filozoflar ise "çalışmadan giyecek ve yiyecek kazanıyor". Kabul edilebilir tek gelir kaynağı olan "temel üretim" ve orduyu bırakan bu sınıftaki insanların, "ülkenin haşereleri" olduğunu ve "ortadan kaldırılması" gerektiğini ilan etmiştir.¹⁰⁶

"Haşerelerin" toplumdan başarılı bir şekilde temizlendiğini veya işlevsel olarak yararlı faaliyetler için çalışmaya "teşvik edildiğini" (Mo Di'nin

¹⁰³ "Beş Haşere", a.g.e., s. 98.

¹⁰⁴ "Hükümdarın Yolu", a.g.e., s. 17-18 ve "Beş Haşere", a.g.e., s. 100. Bu tutum doğrudan Young Black Choi'nin öne sürdüğü gibi bunun "müdahale etmeme politikası" olduğu anlamına gelmez, "Han Feizi'nin Politik Ekonomisi", Politik Ekonomi Tarihi, 1989, 21.2, s. 367-390.

¹⁰⁵ "Beş Haşere", Han Feizi, s. 117.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 118, 105.

teklif ettiği gibi) varsayarak ve malların tüccarlar olmadan nasıl dağıtıldığı konusuna hiç girmeyerek,¹⁰⁷ Han Feizi devletin hâlâ yardım dağıtacak ve insanlara karşı doğrudan taleplerini azaltacak yeteri kaynaklara sahip olabileceğini düşünmüştür. Ama bu tedbirlerin Konfüçyüsçü insaniyet, yardımseverlik ve doğruluk arayışlarıyla hiç ilgisi yoktur:

İnsanlardan çok fazla zorunlu hizmet talep ederseniz onları kırsınız ve bu, yerel güç gruplarının ortaya çıkmasına sebep olur. Yerel güç grupları ortaya çıktıktan sonra insanları iş hizmetinden alıkoymak için çalışmalara başlayacak ve bunu başardıktan sonra liderleri rüşvetlerle zengin olacaktır. (...) Bu yüzden denir ki, iş hizmetlerini az tutun, insanlar hoşnut olsun; insanlar mutlu olduktan **sonra alt seviyelerde hiç kimseye haksız güç elde etme fırsatı gözükmeyecek** ve güç grupları yok olacaktır. Güç grupları ortadan kalktıktan sonra ikram verme hakkı sadece hükümdarın elinde olacaktır.¹⁰⁸

Dahası “tembellik veya savurgan hayat” sonucu yoksulluğa düşenler herhangi bir şekilde devlet yardımı almaya uygun olmayacaktır.¹⁰⁹ Bu da “çalışkan ve tutumlu” insanlara öyle kalmaları için bir ders niteliğinde olacaktır. Tüm bu bildiklerimizi değerlendirecek, Han Feizi’nin aydın hükümdarının “yardımseverlik ve doğruluk” hakkında konuşmuyor oluşu beklenmedik değildir.

Bu son ele alınan anlamda, Legalistlerin hükümdarının davranışlarıyla Taocu bilgenin davranışları birbirine benzer. Ancak diğer tüm açılardan bakıldığında -Legalistlerin kendisi de türetilmiş bir kavram olan ve aşağıda ele alacağımız Taocu *wu-wei* (“eylemsizlik”) kavramını uyarlamaları hariç- iki düşünce “okulu” birbirinden apayrıdır.

Taoizm’in iki temel kitabı vardır: *Daodejing* veya diğer adıyla *Laozi* ve *Zhuangzi*. Bu iki metnin de bazı parçalarının izi, milattan önce dördüncü yüzyılın ortalarına ya da üçüncü yüzyılın başlarına kadar sürülmüştür. Fakat kesin olarak tarih vermek veya hangisinin daha önce geldiğini belirlemek mümkün değildir. *Daodejing* iki kısma ayrılır: İlk kısım *dao* (genellikle “yol” olarak çevrilir) ve ikinci kısım *de* (“yaşam gücü” veya “erdem”). Kitabın tam ismi “Yol ve Yaşam Gücünün Kitabı” gibi bir şeye tekabül etmektedir.

¹⁰⁷ Bunun devletin sorumluluğu olması gerektiğini düşünenler olabilir.

¹⁰⁸ “Saray İçindeki Önlemler”, *Han Feizi*, s. 88.

¹⁰⁹ “Öğrenmede Saygınlık”, a.g.e., s. 122.

Geleneksel olarak Laozi (“Yaşlı Üstat”) kitabın yazarı kabul edilir ancak günümüzde akademisyenlerin çoğu böyle birinin gerçekte varlığının bile şüpheli olduğunu düşünmektedir. *Zhuangzi* (“Üstat Zhuang”) ise gerçek bir yazara sahip olabilir: Zhuang Zhou. Muhtemelen Mensiyüs’le aynı dönemde yaşamıştır, ancak hakkında bilinen hiçbir şeyden kesin olarak emin olamayız.

İki farklı yönelime sahip bu iki kitaptan tek bir “Taoizm” öğretisi çıkarmak, farklı yönelimlere sahip oldukları için zor bir iştir: *Daodejing* daha çok bir bilge Taocu hükümdarın sahip olması gerektiği nitelikleri tanımlamak üzerinedir. *Zhuangzi* ise daha çok “kargaşa içerisindeki” bir dünyada Taocu bir hayat tarzı sunmakla ilgilenir. Yine de özellikle yanlış “yolun” tanımlanmasında bazı ortak noktaları vardır.

Yöneticiler ve bireylerin belli bir *dao* (“yol”) izlemesi gerektiği fikri *Konuşmalar*’da, hatta daha da eski belki de M.Ö. ikinci milenyuma ait olan *Zhouyi* veya *I Ching* (*Değişimler Kitabı*) temelli “Göklerin Yolu” kavramında da bulunabilir. Ancak Taoculara göre önceki “yolların” çoğu, tabiri caizse yanlış yönle sapmıştır. *Zhuangzi* açıkça Mensiyüsçü Konfüçyüsçülüğü kastederek, “yardımseverlik ve doğruluk kuralları doğru ve yanlış yolları, hepsi birbirine girmiş ve karmakarışıktır. Bu ayrımları nasıl yapacağımı nereden bilebilirim?”¹¹⁰ demiştir mesela. Taoculara göre Konfüçyüsçülük, Mohizm’den ne daha iyi ne de daha kötüdür. İkisinin de davranışları yönetmeyi amaçlayan kural ve törenleri anlaşılamayacak kadar karmaşık ve çoğu zaman birbirleriyle çelişkilidir ve ikisi de “[doğru] yol kaybedildiği” için ortaya çıkmıştır.¹¹¹

“Doğru” yol, özel olarak yönetmenin doğru yolu konusunda *Daodejing*, *Zhuangzi*’ye kıyasla daha açıktır. Temel fikrinin anlaşılması kolaydır: Hükümdar kendi davranışları ve politikalarıyla insanlara bir örnek olarak, onların “orijinal” doğalarının basitliğine dönebilecekleri ve aşırıya kaçan maddi arzulardan uzak, hoşnut ve uyumlu bir hayat sürebilecekleri ortamı yaratır. Daha ayrıntıya inerek, yönetici layık olana terfi vermez ki insanlar

¹¹⁰ “Her Şeyi Eşit Yapma Tartışması”, *Zhuangzi: Temel Yazıları* (bundan sonra sadece *Zhuangzi* olarak anılacaktır)

(B. Watson, New York: Columbia University Press, 2003) s. 41.

¹¹¹ *Daodejing*, 38, karşılaştırm 16, 19 (*Laozi: Daodejing*, çev. E. Ryden, Oxford: Oxford University Press, 2008).

“mevki” için birbirleriyle yarışmasın;¹¹² vurgunculuğu ortadan kaldırır ki “kimse hırsız ve eşkıya olmasın”;¹¹³ nadir veya değerli nesnelere önem vermez;¹¹⁴ şatafatlı bir hayat sürmez;¹¹⁵ asla kendi üstünlüğünü dile getirmez;¹¹⁶ yeteri kadarı olmayanın ihtiyacını karşılar¹¹⁷ ve silahlarını savunma için ve ancak son çare olarak kullanır.¹¹⁸ Oluşturduğu örneğin dönüştürücü gücü o kadar yüksektir ki, hükümdarın insanları “yasak ve kararnamelerle” yönetmeye ihtiyacı yoktur (Legalistlerin aksine)¹¹⁹ veya tüketimlerini doğrudan kontrol etmesi gerekmez (Mozi ve Xunzi’nin aksine)¹²⁰ yahut törenler ve kurallarla davranışlarını kontrol etmeye ihtiyacı yoktur (Konfüçyüsçülerin aksine). Bütün bunların yerine insanlar basit, rekabetsiz bir hayat tarzını benimseyip kendi kendilerine iyi davranışlarda bulunurlar.¹²¹

Daodejing’de tanımlanan *wu-wei* veya “eylemsizlik” olarak bilinen yönetim tarzı Taocuların bulduğu bir fikir değildir. Örneğin *Konuşmalar*’da şöyle yazılmıştır: “Elbette Shun ‘eylemsizlikle yönetenlerdendi.’ Ne yapmıştı ki o? Sadece yerine oturmuş ve ciddiye ve hürmetle yüzünü güneye çevirmişti, işte bu kadar.”¹²² Shun ilahi bir bilgeydi, aynı Taocu bilge gibi yalnızca kendini örnek olarak göstererek hüküm sürerdi. Konfüçyüsçü bilge, “klasik” bilgeye ancak yaklaşabilmişti; çünkü törenler, kurallar ve cezaları kullanıyordu. Diğer yandan Legalist hükümdar, *wu-wei* uygulayarak sadece altlarının ceza tehdidiyle insanları düzene sokma çabaları üzerinden devleti yönetiyordu.¹²³

¹¹² *Daodejing*, s. 3.

¹¹³ A.g.e., s. 19; karşılaştırın s. 8.

¹¹⁴ A.g.e., s. 3, 9, 12 ve 64.

¹¹⁵ A.g.e., s. 75, 70 ve 53.

¹¹⁶ A.g.e., s. 24 ve 34.

¹¹⁷ A.g.e., s. 77.

¹¹⁸ A.g.e., s. 31.

¹¹⁹ A.g.e., s. 57.

¹²⁰ A.g.e., s. 72.

¹²¹ A.g.e., s. 57.

¹²² *Konuşmalar* XV.5. “Yüzü güneye çevirme”, Çinli hükümdarların geleneksel oturma şekliydi.

¹²³ Erken dönem Han Hanedanlığı’nda (M.Ö. 206-220) tamamlanan *Huainanzi*’de tanımlandığı gibi, Legalist *wu-wei* kavramı hükümdarın “donmuş ve hareket edemez olduğu anlamına gelmez, hükümdarın şahsi olarak hiçbir talepte bulunmadığı anlamına gelir”. “Hükümdarın Teknikleri”, *Temel Huainanzi*, der. J. S. Major, S. A. Queen, A. S. Meyer, çev. H. D. Roth, New York: Columbia University Press, 2012, 9.23, s. 100.

Bu durumda pratikte *Daodejing* ve *Zhuangzi* bazı yerlerde,¹²⁴ Çin öncesi dönemin tüm felsefe okullarından ayrılacak bir şekilde, efsanevi antik zamanların uygulamalarına dönülmesi gerektiğini savunur.

Peki Taocu devletin “iktisadi” nitelikleri nelerdir? Şimdiye kadar gördüklerimizden anladığımız kadarıyla bu, insanların maddi arzularının ılımlı olduğu, rekabet ve kâr arayışının olmadığı bir devlet olacaktır. Ticaret var olursa en fazla emek fazlasının takası şeklinde gerçekleşecektir. *Daodejing*'de şöyle yazılmıştır:

Bırakın devlet küçük ve insanlar az olsun;
Bırakın müfreze ve tugayların silahları kullanılmaz olsun;
Bırakın insanlar ölüme saygı duysun ve seyahat etmesin.
Tekneler ve arabalar olsa da onlara kimse binmesin;
Zırh ve silah olsa da onları kimse giyinmesin.
Bırakın insanlar düğüm bağlama ve kullanma günlerine dönsün.
Yemeklerin zevkini çıkarsın,
Elbiselerini süslesin.
Yollarını sevsin,
Evlerini süslesin.
Komşu ülkeler birbirini görsün.
Tavukların köpeklerin seslerini duysun,
Ama insanlar birbirleriyle tanışmadan yaşlansın.¹²⁵

Joseph Needham'a göre burada “kooperatif kolektif toplumun şiirsel ifadesi” görülür.¹²⁶ İktisadi faaliyetler asgari seviyede olacak –tüccarlar ve kâr üretimi olmayacak ve anlaşılan hiç iktisadi büyüme isteği de olmayacaktır– ama bu zaten insanların istediği şey olacaktır. İnsanlar sahip olduklarıyla mutlu olacaktır.

Taocu “küçük devlet, az nüfus” “ütopyası” çoğu kere Li Ji'de (“Törenler Kitabı”) geçen “Büyük Uyum” ile karşılaştırılmıştır:

¹²⁴ “Aydın kralın hükûmeti mi? Başarıları dünyayı kaplar ancak onun işi gibi görünmez. Onun dönüştürücü etkisi on bin şeye dokunur ama insanlar sırtını ona dayamaz.” *Zhuangzi*, “İmparatorlar ve Krallara Uygun”, s. 92.

¹²⁵ *Daodejing*, 80. Burada Mensiyüs'ün tarla-kuyu sistemiyle bazı paralellikler vardır.

¹²⁶ *Çin'de Bilim ve Uygarlık*, II. cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1956) s. 59. Needham “kooperatif kolektif toplumu”, Marksistvari ifadelerle “en yüksek toplumsal örgütlerin kapsamı ve potansiyelleri artmaya devam ettikçe insanlığın kaçınılmaz bir şekilde ilerlediği” toplum olarak tanımlar. (A.g.e., s. 60.)

Büyük Uyum'un peşinden gidildiği zamanlarda, kamusal ve ortak bir ruh gökyüzünün altındaki her şeye hâkimdi; yetenekli, erdemli ve ehil insanları seçtiler; sözleri samimiydi ve ekip biçtikleri uyumluydu. Böylece insanlar yalnızca anne babalarını sevmekle, yalnızca kendi oğullarını çocukları olarak görmekle kalmadı. Yaşlıların ölene kadar yetecek erzağı, eli kolu tutanlar için iş ve küçük olanlar için büyümenin yolları bulunurdu. Dullara, yetimlere, çocuksuz erkeklerle ve hastalık yüzünden sakat kalanlara nezaket ve şefkat gösterirlerdi, böylece her birinin ihtiyaçları karşılanırdı. Erkeklerin düzgün işleri vardı, kadınlarınca evleri vardı. Değerli şeyleri biriktirdiler; yere atılmasından rahatsızlık duyarlar ama kendi zevkleri için onları saklamazlardı. Güçlerini kullanarak çalıştılar, güç kullanılmamasını sevmедiler. Fakat gücü sadece kendilerine fayda sağlamak için de kullanmadılar. Böylece (bencil) planlar bastırıldı, gelişmelere imkân verilmedi. Haydutlar, arakçılar ve isyankâr hainler yüzlerini göstermedi ve böylece dış kapılar açık kaldı ve kapatılmadı. Bu, Büyük Uyum (dönemi) dediğimiz şeydi.¹²⁷

Bu pasajı kimin yazdığına dair Hu Jichuang şunu söyler: “Bu idealin erken dönem Konfüçyüsçülerce oluşturulduğundan emin olabiliriz, çünkü milattan önce ikinci yüzyıl ve sonrasında bu metin tüm Konfüçyüsçüler tarafından kanon olarak kabul ediliyordu.”¹²⁸ Ancak James Legge ve Joseph Needham gibi düşünenler için bu atıf doğru değildir. “Büyük Uyum” Çin öncesi dönemin Konfüçyüsçülerin düşüncelerinden çok Taocu düşüncelere (belki ek olarak bazı Mohist etkilerle) benzemektedir.¹²⁹ “Kooperatif kolektivist toplumunun” değerleri (Needham’ın Taocu “ütopyayı” tanımlama şekliyle) daha açık bir dille ifade edilemezdi; öne sürülen “evrensel sevgi” ilkesiyse Konfüçyüsçü öğreti doğrudan çelişiyordu. Ancak bu ve benzer garipliklere rağmen “Büyük Uyum” idealinin Konfüçyüsçülere ait olduğu bilgisi geniş çevrelerce kanıksanmıştır.¹³⁰

¹²⁷ *Li Yun*, “Törensel Kullanımlar”, I.2.

¹²⁸ Hu Jichuang, *Çin İktisadi Düşüncesinin Kısa Tarihi* (Pekin: Yabancı Diller Yayınevi, 1988), s. 58.

¹²⁹ Çev. James Legge [1885], *Li Ji veya Törenler Kitabı* (Forgotten Books, 2008), II kısımından I.sı, s. 215, n. 651; Joseph Needham, *Çin’de Bilim ve Uygarlık*, II. cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), s. 167-168.

¹³⁰ Burada başka bir gariplikten daha bahsetmemiz gerekir. I.2’den hemen sonra gelen pasaj “Büyük Uyum terk edilip unutulduktan” sonra ne olduğunu anlatır. Kötü sonuçlardan biri şahsi fayda ve savaş peşindeki bir dünyada “edep ve neyin doğru olduğuna dair kuralların” oluşturulması ve uygulanmaya konmasıdır. Ve bundan sonraki paragrafta “Konfüçyüs” sorar; “Edep kuralları gerçekten de bu kadar çok önemli

Şimdi dikkatimizi *Guanzi* olarak bilinen denemeler koleksiyonuna çevirelim. Genel olarak bu kitabın yazarlarıyla Taocuların bir ortak yönü vardır: “Yardımseverlik ve doğruluk” vaazlarından bıkmaları. Ancak kitap diğer yönleriyle daha çok Han Feizi’ye yakındır. Fakat “temel” üretimin geliştirilmesi ve her şeyin ötesinde devlet maliyesinin güçlendirilmesi hedeflerine ulaşmak için gereken tedbir politikalarını dile getirmede ondan çok daha açıktır.

Guanzi ismini aynı isimli Dük Huan’ın hükümdarlığı döneminde (M.Ö. 685-643) yaşayan bir Qi bakanından alır. Onun politikaları Sima Qian tarafından şöyle aktarılır:

Qi devletinin Dük Huan’ı, bakanı olan Guan Zhong’un tavsiyelerini dinleyerek fiyatlar düşüken malları satın alıp fiyatlar yükselince satma işine, dağların ve denizlerin kaynaklarını sömürmeye girişti. Bunu diğer tüm feodal beyler ona sadakat gösterene dek yaptı. Böylece o zamana kadar küçük ve sapa bir devlet olan Qi devletinin lideri diktatör unvanını kazandı.¹³¹

Fakat Sima Qian’ın yazdıklarına göre fayda gören yalnızca Qi ve Dük Huan değildi: “Guan Zhong sarayda sadece bir bakan olmasına rağmen şahsına ait Üç Dönüşler adında bir köşkü vardı ve serveti büyük bir feodal beyliğin beyinden bile fazlaydı.”¹³²

Sima Qian’ın Guan Zhong’un politikalarına dair yazdıklarının tarihsel açıdan ne kadar doğru olduğu bilinmez, ama anlatılan *Guanzi*’de geçen diğer politikalarla, özellikle koleksiyonun *Qing Zhong* bölümünde geçenlerle tutarlıdır.

Qing Zhong denemelerinin ne kim tarafından ne de tam olarak ne zaman yazıldıkları bellidir. Tahminlere göre Muharip Devletler Dönemi’nin ortalarıyla milattan önce birinci yüzyıl arası bir zamanda yazılmıştır. Bu bölümde geçen *Qing zhong zhi fa* (*qing zhong* metodu) yönetim metodu *Guanzi*’nin modern çevirilerinde faydalı bir özetle şu şekilde aktarılır:

midir?” ve yine kendisi cevaplar: “Bu kurallarla antik krallar Göklerin Yollarını yansıtmaya çalıştılar”: Bu görüşü I.3 ve I.2’de çizilen senaryoyla bir araya getirmek güçtür. Genel olarak “Büyük Uyum” bölümlerinin yabancı bir kaynaktan alıntı olabileceği düşünülmür.

¹³¹ *Shi Ji* 30, “Dengeli Standart Üzerine Tez”, çev. B. Watson, *Büyük Tarihçinin Kayıtları: Han Hanedanlığı II* (New York: Columbia University Press, 1993) s. 84.

¹³² *Shi Ji* 129, “Para Kazananların Biyografileri”, a.g.e., s. 435.

Bu metoda göre tahıl ve diğer önemli ürünler bol ve ucuzken [*qing*, aynı zamanda “hafif” anlamındadır] parayla alınır ve az bulunduklarında ve pahalı [*zhong*, aynı zamanda “ağır” anlamındadır] olduklarında satılır ki tüccarların kârı kontrol edilsin ve devlete gelir getirsin. Böylece (...) *qing zhong* sadece piyasa koşullarını avantaj elde etmek için kullanarak fiyat manipülasyonu yapmak anlamına gelebilir ya da devlet tekelleri, üreticilere krediler, dış ticaret ve bölgesel genişleme, para kontrolü ve iş teşvikleri gibi daha geniş ekonomik politikaları da içerebilir.¹³³

Devletin mal satın alma ve satma işlemlerini kullanarak, mahir prens “tüm insanların ona bağlanmasını” sağlar:¹³⁴ İnsanların kendi üretim fazlalarını ellerinde tutmaları engellenir, özel kazanç için fırsatlar kısıtlanır ve insanlar “temel” üretim faaliyetlerine yönlendirilir. Devletin ürün satın alıp fiyat manipülasyonu yapmasından dolayı tüccarların kâr olanakları kısıtlanır veya tümüyle ortadan kalkar. Böylece, insanların kâr güdüsü olduğu fikrine¹³⁵ dayanarak devlet kendi satın alma ve satma işlemlerini kullanarak fiyat sinyalleriyle üretim faaliyetlerine yön verir ve aynı zamanda pazarın tek (ya da hâkim) tüccarı rolünü üstlenerek “insanların artıklarını”¹³⁶ kendi eline geçirir. Her ne kadar “serbest piyasayı” kullanmasa da açıkça Legalist hedeflere iktisadi bir mekanizma vasıtasıyla ulaşır. *Qing zhong* ekonomi politikalarının hedefi –merkezî yön verilen bir ekonominin politikaları olarak tanımlanabilir– “insanları kontrol edecek kapsamlı bir çerçevenin oluşturulması”¹³⁷ ve tabii ki devletin zenginleştirilmesidir.

İnsanların kâr elde etme eğiliminin tanınmasına *Guanzi*’yle başlanmadı. Bu Konfüçyüs’ün zamanında kabul edilmiş bir gerçektir. Çeşitli felsefe sis-

¹³³ W. Allyn Rickett, *Guanzi* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 2. cilt, s. 339.

¹³⁴ *Guo Xu*, “Devletin Tahıl Deposu”, a.g.e., s. 377.

¹³⁵ Bu fikir *Qing Zhong* bölümü dışında bir bölümde açık bir şekilde ifade edilir: “Gerçekten de, ne zaman kâr görürlerse, onu kovalamaktan başka bir şey yapamazlar ve ne zaman bir zarar görseler de kaçmaktan başka bir şey yapamazlar. (...) Bu yüzden, kâr nerede yatıyorsa, bin ren’lik bir zirvenin tepesinde de olsa, insanların tırmanmaya-cakları hiçbir yer yoktur. En derin derinliklerin dibinde de olsa, insanların girmeyecekleri bir yer yoktur.” (Jin Cang, “İtidalin Korunması Üzerine”, a.g.e., s. 219-220.)

¹³⁶ Guo Zhun, “Devlet Maliyesinde İstikrarı Koruma”, a.g.e., s. 445. Karşılaştıran Chen Cheng Ma, “Planlı Mali Yönetim”, a.g.e., s. 362; Shi Yu, “Ekonomik Konular Üzerine Söylem”, a.g.e., s. 369; ve Guo Xu, “Devletin Tahıl Deposu”, a.g.e., s. 377.

¹³⁷ A.g.e., s. 379.

temlerinin bir hedefi farklı törenler ve kurallar, kanunlar ve cezalar ve hükümdarlar “beyefendilerinin” örnek davranışlarını kullanarak bu eğilimi kısıtlamak veya ona yön vermektir. Guanzi’de geçen politikaların şaşırtıcı bir şekilde yeni olan yanı, kâr gütmeye eğilimine yön verişin devletin doğrudan fiyatları manipüle ederek verdiği fiyat sinyalleriyle yapılmasıydı. Sima Qian (M.Ö. 145-89) bir adım daha ileri giderek devlet müdahalesi olmadan fiyatlarla yön verilen bir sistemi tanımlamıştır.

Sima Qian’ı, kitabı *Shi Ji* (“Büyük Tarihçinin Kayıtları”) ile tanırız. Burton Watson’a göre bu kitap “erken dönem Çin edebiyatının eserlerinden en çok okunan ve etkili olanlar arasındadır.”¹³⁸ Sima Qian’ın kendi sözleriyle, “Göklerin ve insanlığın tüm meselelerini incelemek, geçmişin ve şimdinin değişimlerini çözmek, görüşlerimi bir yorum okulu olarak sunmak istiyorum.”¹³⁹ Ancak bu el yazmasını tamamlayamadan başına bir felaket geldi. İntihar etmek yerine düşmana teslim olan bir Han generalini savunduğu için ona dönemin cezalarından biri olan hadım edilme cezası verildi. Cezayı ertelemek için ihtiyaç duyulan parayı bulamadı. Bu durumda bir “beyefendinin” yapması gereken kendi canını almaktı. Ancak Sima Qian cezayı seçti. Sebebi; “kalbim henüz tam olarak ifade edemediğim şeylerle dolu olduğu için üzülüyorum ve ben öldükten sonra yazılarımın gelecek nesillerce bilinmeyeceğini düşününce utanıyorum” sözlerinde gizliydi.¹⁴⁰ Neyse ki 130 bölümden oluşan ve bildiği en eski zamanlardan kendi dönemine kadar Çin’in tarihini anlatan yazıları günümüze ulaşmıştır.

Shi Ji’nin “iktisadi” içeriği dolayısıyla en fazla ilgiye mazhar olan bölümü 129. bölümdür: “Para Kazananların Biyografileri”. Burada yaygın kâr güdücü eğilim “varsayımını” (“Güle oynaya, tüm dünya kâr peşindedir; koşa koşa, kâr peşindedir tüm dünya!”¹⁴¹) temel alarak şunları yazar:

Bir toplumun elbette çiftçileri olmalıdır ki yiyebilsin; ormancıları, balıkçıları, madencileri vs. olmalıdır ki doğal kaynaklarını kullanabilsin; zanaatkarları olmalıdır ki mamul malları olabilsin ve tüccarları olmalıdır ki bunlar dağıtılabilsin.

¹³⁸ “Giriş”, çev. B. Watson, *Büyük Tarihçinin Kayıtları: Çin Hanedanlığı* (New York: Columbia University Press, 1993), s. ix.

¹³⁹ Sima Qian, “Ren An’a Mektup” (M.Ö. 91 [?]), *a.g.e.*, s. 236.

¹⁴⁰ *A.g.e.* s. 237.

¹⁴¹ *Büyük Tarihçinin Kayıtları: Han Hanedanlığı II* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 436.

Ama bunlar olduktan sonra devletin talimatlarına, iş gücünün mobilizasyonuna, periyodik meclis toplantılarına ne gerek vardır? Herkesi kendi yeteneklerini kullanacak ve istediği şeyleri elde etmek için gücünü kullanacak şekilde serbest bıraksak yeter. Böylece bir malın ucuz olması bir fiyat artışını davet eder; pahalı olması bir fiyat indirimini çağırır. Herkes kendi işinde ve zevkinde çalışınca aşağı akan sular gibi¹⁴² ürünler gece gündüz çağrılmadan kesintisiz akacak ve insanlar kimse onlardan istemeden ürünlerini üretecektir. Bu mantığa uygun değil midir? Bu doğal bir sonuç değil midir?¹⁴³

Sık sık alıntısı yapılan bu pasajda Sima Qian'ın devlet müdahalesi olmaksızın fiyat sinyalleriyle üretimin yönlendirildiği ekonomi sistemini tasavvur ettiği açıktır.¹⁴⁴

Shi Ji (129. Bölüm), çiftçiler, bağımsız zanaatkarlar, büyük çaplı üreticiler, tüccarlar, [faizci] tefeciler, köle sahipleri ve tekelliler, hatta başlangıç “sermayelerini” kumar ve mezar soygunculuğuyla elde edenler de dâhil olmak üzere neredeyse her tür iktisadi kategoriye ait ekonomik aktörlerin piyasa odaklı davranışlarından olumlu bir şekilde söz eder. Tekelliler ve köle sahipleri de dâhil “olağanüstü ve alışılmadık zenginliğe sahip birtakım insanlar”, “sadece her şeyin nereye doğru gittiğini öngören ve buna göre davranan, gözlerini hep fırsatlar için açık tutup böylece büyük kâr elde eden” insanların en iyi örnekleridir. Onlar, “servetlerini ikincil uğraşlarla kazanmış, tarıma yatırım yaparak sabitlemiştir;¹⁴⁵ kriz zamanlarında onu ele geçirip istikrar zamanlarında korumuşlardır.”¹⁴⁶

Sima Qian'ın tekellilere karşı tutumu daha ayrıntılı bir incelenmeyi hak eder:

¹⁴² Karşılaştırmın *Guanzi*: “Tahıl bayırdan aşağı akan su gibi fiyatın en yüksek olduğu yere hareket eder.” *Shan Zhi Shu*, “The Best Methods for Ensuring Fiscal Control”, Rickett, *Guanzi* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 2. cilt, s. 411. İlginç bir şekilde akan su benzetmesi Mensiyüs tarafından da kullanılmıştır, ama bu sefer yönü farklıdır: “İnsanlar aşağı akan su gibi yüzlerini yardımseverlere dönerler.” *Mensiyüs* IV.A.9.

¹⁴³ *Büyük Tarihçinin Kayıtları: Han Hanedanlığı II*, s. 434.

¹⁴⁴ Sima Qian'ın düşüncesinin bu yönü şurada ele alınmıştır: Joseph J. Spengler (1964), “Sima Qian, Laissez Faire'in Başarısız Savunucusu”, *Güney Ekonomi Dergisi*, 30.3, s. 224-243.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 453. Çünkü tarım, ikincil meşguliyetlere kıyasla daha az “şahsi tehlike” içerir: A.g.e., s. 449.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 453.

Dahası, kendilerini çiftçilik, hayvancılık, zanaat, odunculuk, mağazacılık ve ticaretle yoran ve servet elde etmek için fırsatları kullanan birçok insan vardır, onlardan en iyileri tüm bir vilayete, bir seviye altları bir ilçeye ve en düşükleri bir köye hâkim olur.¹⁴⁷

Anlaşılan Sima Qian'ın perspektifi bir “üretici” perspektifiydi. *Shi Ji* (129. Bölüm), bir anlamda piyasa düzeninde zengin olmak isteyenler için bir el kitabıdır, (“tüm bir vilayete hâkim olan”) büyük tekeli örnekleri bunun açık bir örneğidir. Bu yüzden her ne kadar Sima Qian büyük başarılarla sahip olan bir isim olsa da, en büyük başarısının bir *tam* rekabetçi ekonomik sistem tasarlama olmadığı aşîkârdır.

Sima Qian'ın servetlerini “kriz zamanlarında” elde eden “olağanüstü ve alışılmadık zenginliğe sahip” insanlardan bahsetmesi başka soruları da akıllara getirir. *Shi Ji* 30'da (“Dengeli Standart Üzerine Tez”) tam da böyle bir kriz zamanı (M.Ö. 120 civarı) tasvir edilir:

Ancak zengin tüccarlar ve büyük tacirler servet biriktirmek ve yoksulları zorla kendi işlerinde çalıştırmak, yüzlerce arabayla bir oraya bir buraya mal taşımak, üretim fazlası malları satın almak ve köylerde istiflemekle meşguldüler; feodal beyler bile onlara başlarını eğip ihtiyaçları için yalvarmak zorunda kaldılar. Demir eritme ve deniz suyundan tuz çıkarmayla meşgul diğerleri [büyük] servetler elde etti (...) ama yine de milletin sıkıntısını gidermeye yardımcı olacak hiçbir şey yapmadılar ve halk gittikçe sefaletin derinliklerine indi.¹⁴⁸

İlginç olan bu “zengin tüccarlar ve büyük tacirlerin” *Shi Ji* 129'da övülen “olağanüstü ve alışılmadık zenginliğe sahip” insanların ta kendisi olmasıdır. Burada verilen karmaşık mesaj, anlaşılan Sima Qian'ın tasarladığı “piyasa sisteminin” getirilerinin kişinin bulunduğu yer ve zamana bağlı olduğudur (başlı başına etkili bir kavrayıştır).¹⁴⁹

Shi Ji ve *Guanzi* genellikle antik Çin'in “iktisadi” düşüncesinin en gelişmiş örneklerini içeren kitaplar olarak anılır ve bu namı hak ederler. Ama

¹⁴⁷ A.g.e., s. 454.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 68.

¹⁴⁹ Odak veya eğilimdeki benzer bir değişim Sima Qian'ın *Shi Ji* 30'daki “muharip devletleri” anlatısında da mevcuttur: “İnsanlar hile ve güce saygı duydu ve yardımseverlik ve doğruluğu hor gördü; servet ve mal sahibi olmayı en öne, nezaket ve tevazu en sona koydular. Böylece ticaret o kadar zenginleşti ki onların serveti yüz milyonlara ulaştı, yoksullarsa karınlarını doyuracak çöp saman bile bulamadı.” (A.g.e., s. 84-85.)

bizim kısa incelememizin de ortaya koyduğu gibi “klasik” Batılı anlamda “iktisadi” olgular daha eski yazılarda görülebilir. Bu olgulara örnek olarak toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşma, üretim, ticaret (hem bireysel hem de ticari nitelikte), arzu, kıtlık, mübadele değeri, refah, tekel, dağıtım ve “verimli” emek ile “verimsiz” emek arasındaki “klasik” ikilem gösterilebilir. Bu ve diğer içgörülerin “teori” statüsüne yükseltilmeyi ne kadar hak ettiği, bu kitaptaki yazarların olumlu cevap verme eğiliminde olmasına rağmen, muhtemelen tartışmalı bir konu olmaya devam edecektir. Ancak bu eski yazıların kesinlikle yadsınamayacak en az bir yönü vardır: “Teorik” söylemin tüm özelliklerine sahip, davranışsal “varsayımlar” ve hedeflere dayalı devlet ekonomi politikası için tasarlanmış birçok farklı programın dikkate değer örneklerine sahiplerdir. Sadece bu bile onların ve Çinli akademisyenlerin onlarla ilişki kurma çabalarının ilgiye layık olduğunu gösterir.

1. ÇİN İKTİSADİ DÜŞÜNCE TARİHİNİN ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER¹

Hu Jichuang

Her disiplin, özellikle de sosyal bilimler alanındaki bir disiplin, başlangıçta tündengelim ve tümevarım ya da “soyuttan somuta” ve “somuttan soyuta” gitmekle ilgili metodolojik birtakım tartışmalarla yüzleşmek zorundadır. Bu nedenle, yeni bir konu olarak ortaya çıkan Çin iktisadi düşünce tarihinin metodoloji konusundaki bazı anlaşmazlıklarla karşılaşması şaşırtıcı değildir. 1960’larda ortaya çıkan Çin iktisadi düşüncesinin tarihine uygulanabilecek araştırma metodolojisi konusundaki anlaşmazlıklar hararetli tartışmalara yol açmasa da 1980’lerde bile bazı akademisyenlerin kafasını kurcalamaya devam etmektedir. Bu anlaşmazlıklar, disiplinin tanımlanması için hangi sistemin benimsenmesi gerektiği, eski ve modern ya da Çin ve Batı’nın karşılaştırmalı analizlerinin mi yapılması gerektiği ve sözde “antik düşüncenin modernizasyonu” problemi gibi genel metodoloji tartışmalarından farklıdır. Bu anlaşmazlıkların doğası da aslında tam anlamıyla metodolojik değildir; esas olarak disiplin özelliklerine dayanan görüş ayrılıkları ve Marksist teorinin belirlenen tarihsel koşullara uygun analitik araçlarının bulunmamasından kaynaklan-

¹ Orijinal adı, “中国经济思想史研究的方法论歧见” (“Çin iktisadi düşünce tarihinin araştırma metodolojisi üzerine düşünceler”), *Academic Monthly*, 1986, 3. Sayı, s. 20-27.

maktadır. Bu tür anlaşmazlıklar ilk olarak Çin felsefesi ve tarihi üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkmıştır ve Çin iktisadi düşünce tarihi araştırmalarında ortaya çıkan sorunlar esas olarak bu alanların etkilerine maruz kalmaktadır. Görünen odur ki felsefe üzerine anlaşmazlıklar ortadan kalkmış ve tarihçilerin bu konuya duyduğu ilgi giderek azalmıştır. Ancak her ne kadar Çin iktisadi düşünce tarihinin incelenmesindeki anlaşmazlıklar büyük ölçüde çözümlenmiş olsa da bunlar hâlâ tümüyle ortadan kaldırılmamıştır. Dolayısıyla konunun daha fazla netleştirilmeye ihtiyacı vardır.

Sistemleştirme

Her disiplinde akademik eserlerin yazımı için farklı sistemler kullanılabilir. Her sistemin kendine özgü avantaj ve dezavantajları vardır ve yalnızca belirli durumlarda hangi sistemin nispeten uygun olduğu değerlendirilebilir. Bu, doğası itibarıyla metodolojiyle ilgili bir problem değildir. Ortaya çıkan ilk sistem sorunu, belirli bir düşünür veya dönemin iktisadi düşüncesine yönelik analizin, servet, üretim, dolaşım, dağıtım, para ve finans gibi ekonomik kategorilerle ifade edilmemesi gerektiği temelinde ortaya konulmuştur. Bunun nedeni, Çin iktisadi düşüncesinin kendine has gelişim özelliklerine sahip olması ve bu yüzden onun gelişimini anlatırken Batılı iktisadi teori tarihinden bir çerçeve ödünç almak yerine, onun kendisine ait uygun bir sistem kullanmayı gerektirmesidir. Eğer betimleme amacıyla yukarıda belirtilen ekonomik kategorilerden oluşan bir sistem kullanılırsa, “Batılı iktisadi teorinin tarih çerçevesini Çin iktisadi düşüncesine mekanik olarak uygulama hatasına” düşülür.² Bu bakış açısı, Batı iktisat teorisi tarihinin bir “çerçevesini” ödünç almayla ilgili olduğu için, bir bakıma metodoloji ile ilişkilendirilmiştir. Bu görüş 1950-60’lar bağlamında oldukça anlaşılırdı. Çünkü sınıf çatışması tartışmasının öne çıktığı o dönemde, Batı’yla ilgili her şey reddediliyordu ve akademik çalışmalar da buna bir istisna oluşturmuyordu. Ancak 1980’lerde artık bu bakış açısına uymanın gerekli olmadığı görülmektedir. Çin iktisadi düşüncesinin tarihini derlemek için hangi sistemin benimsenmesi gerektiği konusuna gelince, kendi değerlendirmelerinizi yapmanız için aşağıdaki görüşleri sunuyorum.

² Yazar burada şu kaynakta ifade edilen görüşlere cevap vermektedir: “Çin ekonomik düşüncesinin araştırılması üzerine birkaç konu”, *Üç Aylık Şangay Akademisi Sosyal Bilimler Dergisi* 1983(12).

İlk olarak, herhangi bir düşünce tarihinin ve özellikle de Çin iktisadi düşünce tarihinin derlenmesinde belirli bir büyük tarihsel figürün, ekolün veya tarihsel dönemin iktisadi düşüncesini bir ipucu olarak kullanmalıyız. Marx'ın *Artı Değer Teorileri* böyle bir sistem açısından yazılmıştır. Bu, burjuva iktisat teorisi tarihine özgü bir “çerçeve” değildir, bu yüzden herhangi bir anlaşmazlık olmayacaktır. Bazı akademisyenler derleme sürecinin kişi veya dönemlere bölünerek tematik olarak çalışılması sistemini savunur. Bu derleme stili okuyuculara her konuyla ilgili sistematik bir anlayış sağlama avantajına sahiptir. Ancak diğer yandan belirli bir tarihsel aşamaya ait iktisadi düşünceyi tüm gelişim sürecinin bütüncül resminden ayırması gibi ciddi bir dezavantajı vardır. Bu da tarihsel akademik çalışmaların temel gereksinimiyle ters düşmektedir. Dolayısıyla bu sistemde yazılmış tarihsel çalışmalar doğrudan “tarihçe” olarak değil, ancak bir “tarihsel çalışma” olarak adlandırılabilir. Ayrıca bu sistem genellikle araştırma alanının bütüncül bilgisine yönelik tam bir anlayışa sahip olmayan yazarlar tarafından benimsenen bir yöntemdir ve hiçbir şekilde tarih biliminin bakış açısına göre tipik bir derleme tarzı değildir.

İkinci olarak, belirli bir tarihsel figürün, ekolün veya dönemin iktisadi düşüncesini anlatırken bu anlatımı zenginlik, üretim, dağıtım, para vb. gibi çeşitli ekonomik kategorilere dayandırmalı mıyız? Bu “sistem” farklılıkları denen meselesinin özüdür. Bu derleme tarzına karşı çıkan bazı düşünürler, bunun burjuva iktisat teorisi tarihinin sistemi olduğunu düşünmektedir. Ancak bu tam bir yanlış anlamadır. Her düşünce tarihinin kendine özgü bir teorik kategorisi vardır ve yalnızca bu kategorinin gelişimini tanımlayarak kendi özelliklerini gösterebiliriz. Eğer bütün düşünce tarihleri, sınıf mücadelesini ve toplumsal üretim ilişkilerini kendi disiplininin belirli bir kategorisi olmadan sergilerse, felsefe tarihi, siyaset bilimi tarihi, iktisadi düşünce tarihi veya diğer entelektüel tarihleri birbirlerinden nasıl ayırt edebiliriz? Bu, sınıf analizini reddetmek veya üretimin toplumsal ilişkilerini reddetmek anlamına gelmez; aksine, belirli bir kategorinin analizi yoluyla, sınıfsal öz ve toplumsal üretim ilişkileri daha doğru bir şekilde yansıtılabilir. Marksist bakış açıları, her türlü bilimsel araştırmanın yol gösterici ilkeleridir, ancak yol gösterici ilkeler bir bilimin belirli bir içeriğinin yerine geçemez. Kimya tarihi, simya, elementler, moleküler yapı vs. gibi Batı kimya tarihinin “çerçeveleri” yerine sınıf mücadelesi ve üretim ilişkileri yoluyla derlenebilir mi?

Kimileri sosyal bilimlerin ve doğa bilimlerinin farklı olduğunu ve bu nedenle karşılaştırılamayacağını düşünebilir. O zaman sosyal bilimlerin tarihini örnek olarak alalım. Marx'ın *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri, Artı Değer Teorileri* ve diğer kitaplarında iktisatçıların anlatımında ekonomik kategoriler olan zenginlik, üretim, para, faiz ve kârdan sıkça söz edilir. O zaman neden Çin iktisadi düşünce tarihini derlerken bu kategorilerden uzak durmamız gereksin?

Üçüncü olarak, eski zamanlarda profesyonel iktisat düşünürleri olmadığından ve insanların iktisadi görüşleri çoğu zaman felsefi ve politik söylemlerle karıştırıldığından, ister Batılı olsun ister Çinli, antik iktisadi düşünce tarihinin incelenmesinde, iktisadi görüşleri ilgili kategorilere göre tanımlamadığımız sürece, bu görüşleri birbirinden tam olarak ayırt edebilmemiz zor olacaktır. Bu, belirlenmiş bir “çerçeve” değildir, Batı iktisat teorisi tarihine özgü de değildir. Sadece iktisadi düşünce tarihinde değil, farklı disiplinlerin entelektüel tarihlerinin derlenmesinde de benimsenmesi gereken bir derleme tarzıdır, yalnızca farklı disiplinler kendilerine özgü belirli kategorilere sahiptir. Herhangi bir kategori, örneğin iktisat kategorisini ele alalım, burjuvazi bir iktisadi perspektiften bakıldığında bu kategori burjuva iktisat kategorisi olarak değerlendirilebilir, ancak Marksist politik ekonomi bakış açısıyla bakılarak bir proleter politik iktisat kategorisi olarak da değerlendirilebilir, aynı kategoriyi bir sosyalist iktisat kategorisine de dönüştürebiliriz. Bütün sosyalist ülkelerde meta, kapital, faiz ve kâr gibi kategorilerin yaygın olarak kullanıldığı görülebilir. Gelecekte sosyalist Çin'in iktisadi düşünce tarihini yazarken kaçınılmaz olarak bu kategorileri biz de kullanacağız. Bu uygulama yüzünden birbirimizi burjuva iktisat teorisi tarihi sistemini kullanmakla mı suçlayacağız? Asıl soru, Marksizm ve Mao Zedong düşüncesinin rehber olarak kullanılıp kullanılmadığı ve bakış açısının sosyalizm olup olmadığıdır. Ekonomik kategorileri, iktisadi düşünce tarihi için sistem olarak kullanmak, belli bir çerçevenin sınırlamalarına tabi olmak anlamına gelmez. İsterlerse bilim insanları kendilerinin en iyisi olarak gördüğü bir derleme sistemini önermekte özgürdür, ancak bir ekonomik kategori sistemini belli bir “çerçeve” olarak düşünmemelidirler.

Dördüncü olarak, Çin'in on dokuzuncu yüzyıl öncesi iktisadi düşüncesi gerçekten kendine has özelliklere sahiptir ve mantıklı düşünme, terminoloji vs. gibi nitelikleri modern iktisadi düşünceden oldukça farklıdır. Bu da

anlaşmazlıkların ana nedenlerinden biridir. Geleneksel Çin iktisat düşüncesi genel olarak tüm oluşum ve gelişim sürecinde etik gerekliliklere tabi olmuştur. Modern iktisat ise klasik iktisat okulundan beri eski Avrupa etik kodlarının zincirlerinden sıyrılmıştır. Sonuç olarak, eski ve modern Çin'in ekonomik kategorilerinin aynı nesneye yönelik içerikleri çeşitli derecelerde farklılık gösterebilir. Örneğin, servet kategorisini ele alalım: Modern iktisat temel olarak servetin doğasını ve kaynağını incelerken, geleneksel Çinli servet kavramı, eski Avrupalı araştırmalarda olduğu gibi insanların hangi koşullarda “adalet” doğrultusunda servet elde edebileceğini tartışır. Bu yüzden kimi akademisyenler bu servet elde etme üzerine tartışmaların ve **benzeri meselelerin servet kategorisine dâhil edilmemesi gerektiğini düşünür** ki bu tarihsel analiz açısından tutarsızdır.³

Terminoloji meselesine de gelirsek, buradaki antik-modern farkı daha da önemlidir. Aynı iktisadi nesneye yönelik eski ve modern terimler oldukça farklıdır. Örneğin, antik zamanlarda *Min Shu* denen şeye günümüzde *Ren Kou* (nüfus) denir. Batı Han Hanedanlığı döneminde *Que* ifadesi tek el, *Ping Zhun* fiyat düzenlemesi demektir. Güney Song Hanedanlığı döneminde *Cheng Ti Zhi Shu* modern anlamıyla kâğıt para yönetiminin ilkeleri anlamına

³ Burada ilgili bir konuyu tartışıyoruz. Kimileri yanlış bir şekilde defalarca geleneksel Çin “Doğruluk ve Fayda Görüşü”nün Çin’e özgü olduğunu iddia etmiştir. Şimdiye dek keşfedilen tüm antik ülkelerin iktisadi görüşlerinde, ister Hindistan ister Yunanistan isterse de Roma olsun, hepsinde servet edinimi ve kullanımındaki etik kısıtlamalara büyük önem verilmiştir. Bu, dünya çapında antik iktisadi düşüncenin ortak bir özelliğidir. Antik Çin’de “doğruluk ve fayda” açısından, sözü edilen etik kurallar “doğruluk” olarak adlandırılırken, servetin kazanılması ve kullanılması “fayda” olarak adlandırılıyordu. Bu konuya yönelik Çince ve yabancı ifadeler farklıdır, ancak çağrışımları birbirleriyle tamamen tutarlıdır. Dolayısıyla, Çin’in “Doğruluk ve Fayda Görüşü” aslında kesinlikle Çin’e özgü değildir ve tüm antik dünyanın ortak iktisadi düşüncesini yansıtır. Sadece antik iktisat düşüncesinde değil, modern Batı iktisadında bile servet kazanma ve kullanma konusundaki eski etik kod zincirleri uzun süre önce kırılmış olmasına rağmen etğin etkisi etkisinin hâlâ tam olarak ortadan kaldırılmadığı açıkça görülebilir. Modern iktisatta “normatif iktisat” ve “pozitif iktisat” arasındaki en büyük fark, ilkinin etik kısıtlamaların dağıtımdaki rolünü önemserken ikincisinin bu kısıtlamaları terk etmeyi önermesidir. Bu nedenle, geleneksel Çince terimlerde de belirtildiği gibi, modern Batı iktisadında bile “doğruluk” ve “fayda” arasındaki tartışma hâlâ devam etmektedir. Bu nedenle, “doğruluk ve fayda görüşü” antik zamanlar için de modern zamanlar için de Çin iktisadi düşüncesinin eşsiz bir özelliği değildir.

geliyordu. Buna ek daha birçok örnek gösterilebilir. Diğer yandan, *Fen Jian* (feodalizm) ve *Jingji* (ekonomi) gibi antik ifadelerin anlamları modern feodalizm ve ekonomi ifadelerinin anlamlarından oldukça farklıdır. Ayrıca antik Çin'de bulunan *Qing Zhong* (Hafif-Ağır Teorisi), *Zi Mu Xiang Quan* (Paranın Denge Teorisi) ve *Nong Zhan* (Çiftçilik ve Savaş) gibi modern iktisadi kategorilerde eşdeğerinin bulunması zor bazı özel iktisadi kavramlar vardır. Dahası “iş bölümü”, “dağıtım”, “arzu”, “arz ve talep” gibi henüz belirli terimler oluşturmayan, ancak antik Çin'de üzerine tartışılmış bazı kategoriler vardır. Son olarak tabii ki para, fiyat, tek ve vergi gibi çağrışımlarında sadece küçük farklılıklar olan, ama modern ekonomik kategorilerle neredeyse aynı anlamı paylaşan birçok terim de vardır.

Bununla birlikte mantık, düşünce ve terminolojideki bu farklılıklar, eski iktisadi düşüncenin Çin iktisadi düşünce tarihi için bir derleme sistemi olarak kullanılmasını haklı gösteremez. Aksine, bu farklılıkların varlığı Çin iktisadi düşüncesinin tarihini bir yandan modern ekonomik kategorilere dayanan ve diğer yandan da eski sistemin özelliklerini dikkate alan bir sistemle derlememiz gerektiğini gösterir. Bunun nedeni çağımızda insanların modern düşünme yollarına ve modern iktisadi kategorilere aşına olmalarıdır. Bilinen bir sistem kullanılmazsa insanların konuyu daha iyi anlayabilmesini kolaylaştıramayız. Bunu yapamadan eski iktisadi düşünce mirasını Marksist görüşleri kullanarak sistemleştirmek, analiz etmek ve eleştirmek ne kadar mümkün olacaktır? Bu noktayı açıklamak için felsefe tarihinden bir örneği ele alalım. Huang Zongxi'nin *Song Yuan Xue'an* ve *Mingru Xue'an* eserleri her zaman Song, Yuan ve Ming hanedanlıklarının akademik düşünce okullarını detaylı bir şekilde anlatan ünlü yapıtlar olarak kabul edilmiştir.⁴ Modern dilde bu eserlerin bize sundukları şey, kendilerine has uyarlanabilir sistemleriyle eski entelektüel kategoriler açısından yazılmış Song, Yuan ve Ming hanedanlarının felsefe tarihidir. Eğer böyle bir sistem mevcut ihtiyaçlara uygunsa, eskilerin düşüncelerinin gerçek renklerini koruduğu düşünülebilir ve bu nedenle Dört Mayıs Hareketi'nden⁵ sonra Çin felsefesi tarihi-

⁴ Huang Zongxi (1610-1695), Çing hanedanlığının başlarında yaşamış düşünür ve reformcu.

⁵ 1917-1921'de Konfüçyüsçülüğün etkisinin şiddetli eleştirildiği ve Çin'in kalkınmasını teşvik etmek için Batı'dan öğrenme arzusunu içeren entelektüel “devrime” verilen isim.

nin eserlerini, özellikle de Song, Yuan ve Ming bölümlerini, bir modern felsefi mantık, düşünce ve terminoloji sistemiyle yeniden yazmak gereksizdir. Marksizmin rehberliğini takip edip etmemeye gelince; bu, düşünülmesi gereken bir başka konudur. Çin felsefe tarihinin gösterdikleri aynı şekilde Çin iktisadi düşünce tarihine de uygulanabilir.

Bu nedenle antik Çin'in iktisadi düşünce tarihini derlemek için kullanılacak sistemde ekonomik kategorilerin kullanılması hata olmadığı gibi kaçınılmazdır da. Doğrusu bağımsızlıktan (1949) önce veya sonra yayımlanmış olsun, Çin iktisadi düşünce tarihine dair tüm eserlerin genel derleme sistemi önemli tarihî şahıslar veya ilgili ekonomik kategorilere dayanmıştır. Aralarındaki tek önemli fark Marksizm'in rehberliğinin izlenip izlenmediğidir. Sadece tarihsel verilerde ve analitik odakta çeşitlilikler vardır ancak bunun bir sistem farkı sorunu olduğu söylenemez. Ekonomik kategori sistemine karşı çıkıp *Yi Li Lun* (Dürüstlük ve Fayda Teorisi), *She Jian Lun* (Lüks ve Tutumluluk Teorisi), *Mou Dao Bu Mou* (Sadece Geçinmek Yerine Doğruyu Arama Teorisi) gibi eski terimlere vurgu yapan bazı akademisyenlerin çalışmalarında bile üretim, dağıtım, arzu, değer ve finans gibi modern ekonomik kategorilerin yoğun bir şekilde kullanıldığı görülebilir. Dolayısıyla bu durum, böyle ekonomik kategoriler kullanılmadan modern okuyucular için anlaşılabilir bir Çin iktisadi düşünce tarihi derlemesinin yazımının imkânsız olduğunu göstermektedir. Öte yandan, disiplinin güncel akademik çalışmalarından bir tanesi bile yalnızca modern ekonomik kategorileri kullanmamıştır. *Qing Zhong* (Hafif-Ağır Teorisi), *Zi Mu Xiang Quan* (Paranın Denge Teorisi) ve *Cheng Ti* (Kâğıt Para Yönetiminin İlkeleri) gibi bazı özel antik teoriler ise modern ekonomik kategorilerle ifade edilemez. Bundan dolayı modern ekonomik kategorilerin antik terimlere göre kullanılması sadece bir orantı meselesidir ve bu, sistemdeki bir fark olarak kabul edilemez. Yani sözde "sistem farkı" sorunu boş bir konudur ve üzerinde daha fazla zaman harcamamıza gerek yoktur.

Karşılaştırmalı Analiz

Bu disiplindeki araştırmalarda karşılaştırmalı analiz, eski Çin'deki çeşitli iktisadi bakış açıları üzerinden mümkün olduğu ölçüde antik ve modern karşılaştırmak veya Çin ve Batı karşılaştırması yapmak anlamına gelir.

1960-70'lerde eski ve modern karşılaştırmasının yapılıp yapılmaması gerektiği tartışılmıştır. Son yıllarda ise tartışmalar çoğunlukla Çin ve Batı karşılaştırmasının yapılıp yapılmayacağı ile ilgilidir. Bazı akademisyenler yine aynı kuramsal temel üzerinden, farklı sosyal formların veya üretim biçimlerinin kendilerine özel, özü itibarıyla farklı ve karşılaştırılması mümkün olmayan iktisadi kavramları olduğunu söyleyerek antik ile modern, Batı ile Çin'in karşılaştırılmasına karşı çıkmaktadır. Onlara göre antik Çin'in iktisadi düşüncesi köle yoluyla üretim biçiminin, özellikle de bir feodal üretim biçiminin özel karakteristiklerini yansıtır. Bunlar kapitalist üretim biçiminin iktisadi kavramlarıyla temel farklılık gösterir ve karşılaştırılamaz. Zaten **modern Çin'deki popüler iktisadi görüşler, Batı'dan ithal edilen burjuva iktisadi görüşlerdir.** Bunlar antik iktisadi düşünceyle karşılaştırılamaz. Batı toplumu tipik kapitalist üretim biçiminin bir örneğidir ve bu yüzden Çin-Batı karşılaştırılması yapılamaz.

Bu görüşlere sahip akademisyenler şu hususları görmezden gelmektedir: İlk olarak Çin'in antik tarihi, kölelik ve feodalizm dönemlerine ayrılır. Ancak bu akademisyenler iki sistemi bir fark çizmeden aynı şekilde incelemektedir. Köle tabanlı sistemle feodal sistemin farklı temele sahip iktisadi görüşlerinin karşılaştırılmasıyla Batı ile Çin'in farklı tabanlı sistemlerinin görüşlerinin karşılaştırılması arasında ne fark vardır? İkincisi onların çalışmaları da modern burjuva iktisat biliminden büyük oranda faydalanmaktadır. Bu da kölelik ve feodal sistemi karşılaştırırken aslında işin içine modern burjuva sistemini de soktukları anlamına gelir. Üçüncüsü bu akademisyenler, antik Çin'in iktisadi düşüncesini referans alıp bilimsel sosyalizmin iktisadi görüşlerini kullanarak eleştiri yaptıklarını sanmaktadır. Karşılaştırmalı analiz olmadan, eleştiriye de referansı da nasıl yapabilirler? Bu aslında kendini yalanlayan bir argümandır. Ancak bunların hepsi küçük problemlerdir, hatta problem bile değildir. Konuya karşılaştırmalı analizin gerekliliğini tartışarak başlayalım. Daha sonra gerekirse hem antik-modern hem de Batı-Çin karşılaştırmalarını yapabiliriz.

Antik Çin'in iktisadi düşüncesinin karşılaştırmalı bir analizini yapmanın neden gerekli olduğunu tartışmadan önce Marksizm'i kullanarak çeşitli toplumsal biçimlerdeki ekonomik kategorileri anlamamız gerekir. Tarihsel araştırmalar bize çeşitli ekonomik kategorilerin kabaca üç türe ayrılacağını gösterir: Her türlü sosyal formlarda ortak olan ekonomik kategoriler;

belirli sosyal formlara özgü ekonomik kategoriler ve birkaç sosyal formda karakteristik ekonomik özellikler.

Tüm toplum biçimlerinde var olan ortak bir ekonomik kategori olarak emek, “her türlü toplumda geçerli olan ölçülemeyecek kadar eski bir ilişkiyi ifade eden en basit soyutlamadır.”⁶ Ancak antik zamanlarda “gayet basit bir kategori”,⁷ kapitalist toplumlarda “kullanışlı bir gerçek”,⁸ komünist toplumlarda ise “hayatın ana arzusu”⁹ olur. Bu niteliksel farklara rağmen emek tüm toplum biçimlerinde bulunan ortak bir kategoridir ve karşılaştırması yapılabilir. Aynısı üretim ve tüketim gibi diğer ekonomik kategoriler için de geçerlidir.¹⁰

Kapitalizmde artı değer, komünizmde ihtiyaca göre dağıtım ve diğer birçok örnek, belirli toplumsal formların kendilerine has ekonomik kategorilerine örnektir. Şu an için ele almayacağımız sosyalizm ve komünizmin özel kategorileri dışında, kapitalizme özel bazı ekonomik kategoriler Çin’in yarı feodal ve yarı-sömürge dönemlerinde Çin’de de görülmüştür, bu yüzden bu kategoriler tümüyle Batı’ya has denemez. Kapitalizm öncesi toplumsal biçimlere has birçok ekonomik kategori de Çin ve Batılı ülkelerde görülmüştür. Yalnızca bu spesifik ekonomik kategorilerin karşılaştırmalı analiziyle aynı toplumsal biçimlere sahip farklı ülkeler veya aynı ülkenin farklı tarihi gelişim düzeyleri arasındaki somut farkları değerlendirebiliriz. *Qing Zhong* (轻重, Hafif-Ağır Teorisi) gibi yalnızca Çin’in belirli tarihi koşulları altında ortaya çıkmış ancak aynı toplumsal biçimdeki Batılı ülkelerde görülmemiş bazı özel kategoriler için doğrudan karşılaştırmalı analiz yapamamak da aynı toplumsal biçimler altında Batı ve Çin’e özel ekonomik kategorilerin karşılaştırılması antik Çin’in iktisadi düşüncesinin bazı özelliklerini daha iyi anlayabilmemize yardımcı olacaktır.

Köle, feodal ve kapitalist gibi üretim araçlarının özel mülkiyetine dayanan çeşitli toplum biçimleri, meta, ticaret ve para gibi çok sayıda ekonomik kategoriyi paylaşır. Bazı akademisyenler eski Çin’in köle ve feodal sistemlere

⁶ Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*.

⁷ A.g.e., s. 165.

⁸ A.g.e., s. 167.

⁹ Marx, *Critique of Gotha Programme*.

¹⁰ Marx’ın *A Contribution to the Critique of Political Economy* adlı kitabının “Önsöz” ve “Ek” bölümlerine bakınız.

dayanan iktisadi düşüncesinin, kapitalist toplum biçiminin iktisadi düşüncesiyle karşılaştırılmaması gerektiğini savunur, çünkü bu farklı toplumsal biçimler özleri itibarıyla birbirlerinden ayrıdır. Bu görüş Dühring'in de ileri sürdüğü, bu yüzden Marx ve Engels'in eleştirilerine maruz kaldığı görüşlerle benzerlik gösterir. "Kritische Geschichte'den" yazısında Marx meta üretimi, ticaret ve faiz kapitali gibi bazı olguların "hem antik hem de modern toplumlarda ortak" olduğunu söylemiştir. Yani modern burjuva iktisadının "ilke" ve "teoremleri", antik zamanın "yazarlarınca kullanılmıştır" ve bu da "modern bilimin teorik çıkış noktalarını oluşturmuştur."¹¹ Marx'ın bu rehberliğini Çin iktisadi düşünce tarihi çalışmalarına uyarlarsak antik Çin döneminin **düşüncesiyle yarı sömürge döneminin düşüncesini veya kölelik tabanlı iktisadi** düşünceden kapitalist üretim biçimlerine kadar olan Batılı ekonomi düşüncesiyle karşılaştırabiliriz. Bu, üretim biçimleri arasındaki temel farklılıkları görmezden gelmek anlamına gelmez. Bunun sebebi basittir. Her toplumsal biçimin kendine özel ekonomik kategorilerine sahip olması gerektiğine dair hiçbir şüphe yoktur. Ancak bu, bazı toplumsal biçimlerin bazı ortak ekonomik kategorileri diğer toplumsal biçimlerle paylaşmadığı anlamına gelmez. Aksine, belirli bir toplumsal biçime özgü ekonomik kategoriler baskın bir rol oynamalarına rağmen sayıları çok azdır, yoksa zaten "eşsiz" olarak isimlendirilmezlerdi; dolayısıyla diğer toplumsal biçimlerle paylaşılan ekonomik kategorilerin sayısı çoktur. Her ne kadar kimi akademisyenler farklı toplumsal biçimlerin ekonomik kategorilerinin karşılaştırılamayacağı iddiasında ısrarcı olsa da bu görüşün Marksizm açısından teorik temeli zayıftır. Farklı toplumsal biçimlerin ekonomik kategorilerinin karşılaştırılabileceği gibi bazı toplumsal biçimlere has olanları bile karşılaştırabiliriz. Zaten karşılaştırmalı analiz olmadan "eşsiz" olduklarını nereden bilebiliriz?

Doğrusu farklı toplumsal biçimlerin ekonomik kategorilerinin karşılaştırılamayacağı görüşüne sahip olanların akademik çalışmalarına bakarsak sık sık "doğruluk ve fayda", "temel ve tesadüfi" ve antik zamanlardan günümüze kadar uzanan diğer kategorilerin analizini görürüz. Bu yazarlar yalnızca köle, feodal ve yarı-sömürge toplumların ekonomik kategorilerini karşılaştırmakla kalmayıp, bunları farklı toplumsal biçimlerin ortak kategorileri olarak bile kabul etmişlerdir. Hâl böyleyken nasıl olur da antik Çin iktisat

¹¹ Anti-Dühring.

düşüncesi ve kapitalist toplumların eşsiz olmayan ekonomik kategorilerinin karşılaştırmalı analizine karşı çıkabilirler? Nasıl olur da bu karşılaştırmaya “on yedinci yüzyıldan günümüze gelen Batı kapitalist iktisat teorisi modelini birkaç bin yıllık feodal Çin’in iktisadi düşüncesine katı bir şekilde uyarlamak” diyebilirler? ¹²

Çin iktisadi düşünce tarihi üzerine yapılan çalışmalar için karşılaştırmalı analizlerin önemi büyüktür. Antik Çin’den dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar geçen uzun yıllarda Çin’in iktisadi düşüncesi kendine has düşünce yolu ve terminolojisiyle gelişmiş ve evrilmiştir. On dokuzuncu yüzyılın son yarısından bu yana, ileriye dönük bazı Çinli düşünürler Batı’dan “hakikati” almak için çaba göstermiştir. Onların “hakikati” bulup bulmadıkları bilinmese de bu çabaları sonrası Batılı burjuva ekonomisinin Çin’e girip yayıldığı, var olan geleneksel Çinli iktisadi düşüncenin yerine geçerek yirminci yüzyılın başlarında tamamen Çin’e hâkim olduğu bilinir.

Tüm teorik sistem, düşünme biçimleri ve terminolojisi Japonya üzerinden Batı burjuva iktisadından ödünç alınmıştır; “ekonomi” ve “iktisat bilimi” gibi temel terimler ve bu terimlerin çağrışımları ile diğer tüm ekonomik kategoriler Japonya’dan kopyalanmıştır. Hoşumuza gitse de gitmese de o zamandan bu zamana herkes, herhangi bir iktisadi teori veya problemi tartışırken bu yapıyı kullanmaya alışmıştır. Sadece Çin iktisadi düşüncesinin tarihini çalışanlar bile bunu yapmaktadır. Her ne kadar Marksist bilimsel iktisat teorisi burjuva ekonomisinin hem bakış açısı hem de metodoloji açısından tamamen zıttı olsa da, Marksist klasik eserler bile sadece terminolojik olarak da olsa o klasik burjuva ekonomisinin kategorilerini kullanmaktadır. Bu nedenle bu klasikleri Çinceye çevirirken kullanılan ekonomik kategoriler en azından terminoloji bakımından genel kullanımda olanlarla tutarlıdır. Bu da Marksizmin yayılmasının hız kazanmasına yardım etmektedir. Böylesi nesnel koşullar altında, karşılaştırmalı analize karşı olanlar da dâhil olmak üzere Çin iktisadi düşünce tarihini inceleyen, Marksizmin rehberliğini izleyen veya burjuva bakış açısına sahip tüm araştırmacılar, insanların anlayacağı tanınmış ekonomik kategorileri kullanmalıdır. Bunun başka bir yolu yoktur. Bu zaten karşılaştırmalı analiz yapmaktır.

¹² Alıntı kaynağı: Ma Bohuang, “Çin Ekonomik Düşüncesinin Araştırılması Üzerine Bazı Konular: Antik Dönem Tartışmaları”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 1983 (12).

Antik ve modern iktisadi düşüncenin karşılaştırmalı analiziyle, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında iktisadi düşüncenin yaşadığı gelişim ve değişimleri daha iyi anlayabiliriz: Hangi eski iktisadi fikirler gözden çıkarılmış, hangileri korunmuş, hangileri yeni ekonomik koşullar altında burjuva bakış açısıyla dönüşmüş, hangileri hâlâ sosyalist yapı için anlamlı kalmıştır? Diğer yandan, yalnızca eski Çin iktisadi düşüncesinin eski ve yeni Batı iktisat düşüncesiyle karşılaştırmalı analizini yaparak atalarımızın iktisat bilimine kendi tarihi koşulları altında ne gibi katkılarda bulunduğunu ve bu katkıların dünya iktisat düşünce tarihi açısından ne konumda olduğunu anlayabiliriz. Eski Çin iktisat düşüncesinin ihtişamlı başarılarına rağmen modern Çinlilerin yıllardır kullanmaya alıştığı ekonomik kategorileri kullanarak karşılaştırmalı analiz yapılmasına karşı çıkarsak, bu ihtişamın nerede bulunduğunu anlamamız mümkün olmaz. Öte yandan antik ve modern iktisat düşüncesini kapalı kapılar ardında karşılaştırırsak ihtişamın kapsamını anlamamız mümkün olmaz. Ancak Çin ve Batı arasında karşılaştırmalı analizler yaparak antik Çin'in iktisat düşüncesinin başarılarının idrakine varabiliriz. Kendi kitabım *Chinese Economic Thought before the Seventeenth Century* (On Yedinci Yüzyıl Öncesi Eski Çin İktisadi Düşüncesinin Başarıları) hem Çince hem İngilizce versiyonlarıyla, Çin'de ve Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, Hollanda ve Japonya gibi ülkelerde Çin iktisadi düşünce tarihine daha fazla dikkat çekmiştir. Bu, eski ve modernin, özellikle de Çin ve Batı iktisat düşüncelerinin karşılaştırılmasının vatanseverliği teşvik etmede elverişli olduğunu göstermektedir. Günümüzde bazı Çinli iktisatçılar yakında iktisat biliminin bir dalı hâline gelecek olan karşılaştırmalı ekonomiye kendini adanmıştır. Bu nedenle, Çin iktisadi düşünce tarihini çalışırken karşılaştırmalı analiz yapılıp yapılmayacağına dair halen anlaşmazlıkların var olması çağ dışıdır.

Antik Düşüncenin Modernleştirilmesi

"Antik düşüncenin modernleştirilmesi", kelime anlamıyla eskilerin düşüncelerini ve ilgili çalışmalarını modern teorinin kategorileri ve terimleriyle açıklamak demektir. Örneğin fal taşı yazılarını (kaplumbağa kabukları ve hayvan kemiklerine kazınmış eski Çince karakterler) inceleyen araştırmacılar, bilinmeyen 1000'den fazla karakteri modern Çince karakterleri kullanarak açıklar; arkeologlar topraktan çıkardıkları kalıtları modern teknolojiyle

tanımlar; Çin Hanedanlığı öncesi eski ekonomi üzerine bazı belgeler, Çin ve Han hanedanlıklarından kalma belgeler gibi modern Çinceyle açıklanır ve bunun gibi daha birçok örnek söz konusudur. Bu yalnızca Çin için geçerli değildir. Batılı ülkelerdeki birçok modern iktisatçı, ileri matematiği kullanarak William Petty, Francois Quesnay, David Hume'un iktisat teorilerini ve hatta Marx'ın Yeniden Üretim Teorisi'ni analiz ederek doğruluklarını değerlendirmeye çalışmaktadır. Bunlar eski düşüncelerin modernleştirilmesinin tipik örnekleridir. Bunda yanlış bir şey yoktur. Hâl böyleyken, bazı bilim insanları tarafından 1950-1960'lardan bu yana önerilen bir yaklaşım vardır ki tamamen farklı bir anlama sahiptir. Bazı akademisyenler çalışmalarında eski akademisyenlere, modern insanların anlayabileceği ancak hiçbir zaman eski insanların anlayamayacağı bazı kategori ve düşünceleri dayatır. Saf bir akademik tutuma sahip kimsenin böyle bir yaklaşıma asla katılmayacağına inanıyorum. Dolayısıyla, bu konuyla ilgili herhangi bir söylemenin teorik açıdan gereksiz olduğunu düşünüyorum. Ancak bu noktadaki anlaşmazlıklar arada sırada ortaya çıkmaya devam ediyor, bu nedenle basit bir analizinin yapılması yararlı olabilir.

Antik düşüncenin modernleştirilmesi konusunda anlaşmazlıklar Batı ekonomisinde asla yaşanmamıştır. Bunun nedeni, çağdaş Batı iktisat teorilerindeki temel kavramların ve terminolojilerin kökeninin antik Yunan ve Roma'nın birincil tanımları ve deyimlerine dayanmasıdır. Hepsinin kökeni aynı olunca fark olarak sadece derinlik, kesinlik veya kapsam farklılıkları olabilir. Modernizasyon, kalkınma sırasında otomatik olarak gerçekleştiği için modernleşmeye karşı herhangi bir muhalefet veya anlaşmazlık ortaya çıkmayacaktır.

Yukarıda da değinildiği gibi, eski iktisadi düşüncenin teorik sistemleri, düşünce kalıpları ve terminolojileri, yirminci yüzyılın başlarından beri yaygın olarak kullanılanlardan oldukça farklıdır. Ayrıca antik ve modern Çin arasındaki farklılıklar, antik düşüncenin modernizasyonunu ve ilgili çalışmaları antik Çin'deki herhangi bir akademik alanın tarihini inceleyen araştırmalar için üstesinden gelinmesi gereken ilk engel yapar. Engeli kaldırmak için sonuçlanması gereken en az üç temel süreç vardır: Birincisi, eski Çincenin modern Çinceye çevrilmesidir. İkincisi, eski kategori ve terimlerin modern zamanlarda yaygın olarak kullanılanlarla eşleştirilmesidir. Üçüncüsü, antik mirasın modern düşünceyle rafine edilmesidir. Eski Çincenin modern

Çinceye çevrilmesi konusunda hiçbir ihtilaf olmadığından ayrıntıya inmemize gerek yoktur. Aşağıdaki analiz ikinci ve üçüncü süreçler üzerinedir.

Eşleştirme titizlik gerektiren, zor ama çok gerekli bir süreçtir. Bunu göstermek için birkaç örnek vereceğim. *Yin ve Yang*, *Laozi*'de bir cümlede geçen bir ifadedir: “Güneşin altındaki her yaratık *yin* ve *yang*’dan oluşur.” *Yin ve Yang* antik zamanlardan kalma evrensel bir kategoridir. Kimileri onu bir diyalektik düşünce sistemi olarak tanımlar. Bu antik ve modern kategorilerin eşleştirilmesinin bir örneğidir. Başka bir örnek, bazıları *Zhuangzi*’de bulunan *Xiao Yao You’yu* (kaygısız yolculuk) bir tür mutlak özgürlük teorisi olarak tanımlar. Bu da bir eşleştirme örneğidir. İki örnekte de eski bir kavram modern bir kavramla eşleştirilmiştir, tabii ki eşleştirmelerin ne kadar başarılı olduğu tartışılır. Bu eşleştirme sürecini atlarsak ve önceki kuşakların bilginlerinin yorumlarına kör bir şekilde inanırsak, eski fikirlerin gittikçe derinine indikçe kafamız karışacaktır. Eski kavramların özgün anlamını anlamadan nasıl onları mantıklı bir şekilde yorumlayıp referans kaynağı olarak kullanabiliriz? Başka bir örneğe daha bakalım. Kimileri antik çağlardan kalma *Tian* denilen şeyin modern zamanların “doğal nesnesinin” bir eşdeğeri olduğuna, *Dao* denilen şeyinse “nesnel hukukun” eşdeğeri olduğuna inanır. Çin öncesi dönemin mantıksal düşüncesinde *Zhi* (referans), *Ming* (isim) ve *Lei* (kategori) gibi modern kategori ve terimlerle eşleştirilmeden anlaşılamayacak pek çok eski kategori vardır. Eski felsefemiz ve sosyal bilimlerimizin kavram ve terimlerinin ezici çoğunluğu eşleştirme sürecini gerektirir. Aksi takdirde tüm dikkatimizi *Yin ve Yang*, *Tian Da* (ilahi düzen), *Zhi Wu* (imlem), *Ming Shi* (isim ve doğa) konularına verip felsefe ve mantık çalışmasıyla meşgul olmamız gerekir. Bu durumda birbirimizle tamamen bağlantımız kesilmiş olacaktır. Durum böyleyken birbirimizle nasıl ilişki kurabiliriz? Nasıl ilgili analizleri yapabiliriz? Eşleştirme sürecinde bazı tutarsızlıkların olması doğaldır. Mesela *Dao* örneğini ele alalım. Naif materyalist düşüncelere sahip olduğunu düşündüğüm bazı insanlar onu bir tür nesnel hukuk olarak tanımlar. İdealist düşüncelere sahip kimileriye onu mutlak aklın numeni olarak tanımlar. Bunun gibi sayısız örnek olduğu için hepsini burada vermeye çalışmak abesle iştigal etmek olur. Kısacası, eşleştirme işlemi sırasında bazı yanlış sonuçlar ortaya çıksa da, bu sürecin gerekliliği hiçbir şekilde yadsınamaz.

Rafine süreci de bazen gereklidir. Çok sayıda antik fikir göreceli olarak kesin kategori veya terimler oluşturmamıştır, ancak modern zamanlarda belli

kategori ve terimlerle ifade edilebilirler. Örneğin materyalizm, idealizm ve *Weltanschauung* gibi felsefi terimler antik çağda yaratılmamıştır; ancak antik metinleri işleyip sistemleştirmemizi gerektiren ve materyalizmi idealizm ve diğer kategorilerden ayırt edebilmemizi sağlayan zihinsel karakteristikler o zamanlarda da vardı. Bu işlem olmadan Xun Qing ve Wang Chong'un (27-100[?]) düşüncelerini materyalistik düşünce olarak, Zhu Xi (1130-1200) ve Wang Yangming'in (1472-1529) düşüncelerini sırasıyla nesnel idealizm ve öznel idealizm olarak tanımlayamazdık, çünkü bu düşünürlerin çalışmalarında bu modern felsefi terimler bulunmaz. Felsefe tarihiyle ilgilenen Çinli akademisyenler zamanlarının çoğunu rafine etme çalışmalarına adar. Başka bir örnek; Çin tarihindeki devrimci köylülerin tarihi öyküleri tümüyle söylentiler ve karalamalardan (Fei [haydut], Dao [soyguncu], Fan Pan [asi] ve Jian Lu Shao Sha [tecavüz, yağma ve cinayet] gibi) ibarettir. Modern tarihçilerin bu olaylardan bir tür devrimci mücadele hikâyesi çıkarabilmesi için onları bir rafine sürecinden geçirmesi gerekir. Modern araştırmacıların rafine işlemleri sonucu nihayetinde "Tuz ve Demir Üzerine Söylemler" in ¹³ aslında feodal yönetici sınıf için siyasi, iktisadi, askerî, diplomatik ve kültürel politikalarla ilgili bir diyalog olduğunu fark ettik. Sima Qian'ın *Büyük Tarihçinin Kayıtları* kitabındaki "Para Kazananların Biyografileri" bölümünde adları geçen Jin Rang, Shui Hui, Mu Ji ve Huo Han'ın hikâyelerinin rafine edilmesi sonucu onların aslında antik Çin'in dairesel tarım ekonomisi üzerine düşünceler olduğunu anladık. Sonuç olarak, bu tür rafine işlemleri antik mirasımızı sistemleştirmede gerçekleştirmemiz gereken zorlu, titizlik gerektiren ancak vazgeçilmez bir süreçtir. Moderne çeviri, eşleştirme ve rafine etme, Çin ekonomik düşünce tarihinin araştırmacıları da dâhil her türlü entelektüel düşünce tarihi üzerine araştırma yapan herkes için vazgeçilmez ve zorlu görevlerdir.

Modern tercüme, eşleştirme ve rafine etme, Çin iktisadi düşünce tarihi alanında çalışan uzmanlar da dâhil olmak üzere herhangi bir entelektüel düşüncenin tarihi üzerine araştırma yapan tüm insanlar için vazgeçilmez ve zorlu görevlerdir. Temel olarak eski düşüncenin modernleştirilmesi amaçlanmaktadır ki bunda kimse kusur bulamaz. Bu süreçte bazı yanlışlıklar olsa da (eski ekonomik belgelerin modern tercümesinde yaşanan yanlış anlaşıl-

¹³ M.Ö. 81'de gerçekleşen tartışmayı kaydeden belgenin adı, olaylardan yirmi otuz yıl sonra derlenmiştir.

malar gibi) bunlar eski düşüncenin modernizasyonun getirdiği kaçınılmaz hatalar olmaktan ziyade çeviriyi yapan araştırmacıların dikkatsizliklerinin sonucu ortaya çıkan hatalarıdır.

Yaklaşan Zorluklar

1960'lerde Marksist felsefe ve politik ekonominin eksik anlaşılması, burjuva iktisadına ve öğretisine erişim eksikliği ve yaygın olarak kullanılan ekonomik kategorilerin ve terminolojinin tarihsel kökenine dair araştırmaların nadir olması nedeniyle, Çin iktisadi düşünce tarihine dair araştırmalarda sistem, **karşılaştırmalı analiz ve antik düşüncelerin modernizasyonu konularında** bazı gereksiz ihtilafların ortaya çıkmış olması anlaşılabilir. Yakın gelecekte bu anlaşmazlıkların giderileceğinden eminim. Özellikle açılma politikasına devam eden, bizi yeni sosyalist iktisat teorisinin oluşturulmasında referans olması için bazı makul Batılı unsurları almaya davet eden, “bir ülke, iki sistem” politikasıyla tüm dünyayı etkileyen Parti Merkez Komitesi’nin mükemmel liderliği devam ettikçe –kısacası içinde bulunduğumuz yeni tarihi koşullar altında– 1960'lerde ortaya çıkan birtakım anlaşmazlıkları kimse devam ettiremeyecektir. Anlaşmazlıklar yakında çözülecek olsa da, bu disiplinin geliştirilmesinde gereksiz bir sapmaya yol açılmaması için açıklanmaları faydalı olacaktır.

Ancak, disiplinin asıl sorunu anlaşmazlıklarda değildir. Son yıllarda bazı felsefe uzmanları, mevcut felsefe ders kitaplarını Sistem Teorisi, Kontrol Teorisi ve Bilgi Teorisi uygulayarak reformdan geçirmeyi önermiştir. 1984 yılında Parti Merkez Komitesi’nin çağırısına cevap olarak, Yabancı İktisat Teorilerini Araştırma Derneği, Çin’in karakteristiklerini içeren yeni bir sosyalist iktisat teorisinin oluşturulmasına yardımcı olmak adına üyelerinin Batı iktisat teori ve uygulamalarından alınabilecek makul unsurları öğrenmeleri için seminerler düzenlemiştir. Yukarıdaki örnekler, bilim ve teknolojinin hızlı gelişimi sonucu şu anda birçok disiplinin farklı boyutlarda zorluklarla karşı karşıya kaldığını ve gelecekte de kalmaya devam edeceğini göstermektedir. Çin iktisadi düşünce tarihi araştırmacılarının durumu nedir? Çoğu “geriye bakma” eğiliminde görünüyor: Anlaşılan yalnızca 1919 yılı 4 Mayıs Hareketi öncesi ortaya çıkan iktisadi kavramlar Çin’in iktisadi düşüncesine dâhil kabul edilmektedir. 1919-1949 arası dönemde sistemleştirilen

kavramları çok az insan bilir. Geleceğe hazırlanmak bir yana, gerçeklerle yüzleşmekte başarısız olurlar. Hatta bazıları geleneksel ekonomik kategori ve terminolojiyi modern Çin’de analitik araçlar olarak kullanmanın Batılı sistem olduğunu iddia eder, gereksiz bir karşılaştırmalı analiz ve “antik düşüncenin modernizasyonu” olarak görür. Antik ve modern Çin’in iktisadi düşüncesinin görkemli mirasını tasvir etmek birinci derecede önem taşır. Ancak zaman ilerlemeye devam ettiğinden bunu tek görevimiz olarak düşünmek akıllıca değildir. Çin gelişmeye devam ettikçe kendi iktisadi düşünce geçmişine ve kendi profesyonel araştırmacılarına sahip olacaktır. Bu disiplinin gelişimini eski ve modern Çin’deki iktisadi düşüncenin sistemleştirilmesiyle sınırlarsak, **gelecek nesil yaşlandığında dönemlerinin koşullarına** uyum sağlayamayacaktır. Bu disiplinin özellikleri gereği, yeni nesil araştırmacıların yalnızca antik ekonomik mirasımızı miras alma kabiliyetiyle değil aynı zamanda şu anda serpilmekte olan ve yakın gelecekte ortaya çıkacak Çince iktisat teorilerinin başarılarını organize edebilecek bazı temel bilgilerle donatılması gerekmektedir. Zaman durmadan ilerlemektedir, bu yüzden sadece geriye bakma eğilimi olabildiğince erken geri çevrilmelidir.

Bu uzun süredir devam eden “geriye bakma” eğilimi nedeniyle birçok kişi hatalı bir şekilde yalnızca Çin iktisat tarihi ve antik Çince bilgisiyle Çin iktisadi düşünce tarihi üzerine çalışma yapabileceklerini sanmaktadır. Bu tek taraflı ve hatta yanlış bir fikirdir. Çin iktisadi düşünce tarihi üzerine çalışma yapan bir araştırmacı muhtemelen Çin entelektüel düşünce tarihinin herhangi bir dalının incelenmesi için gerekli olan temel bilgilere sahip olmalıdır, ancak bizim daha spesifik olmamız gerekir. Birincisi, araştırmamız Marksizmin rehberliğinde olduğu için, Marksist felsefe ve politik ekonomi bilgisine hâkim olmak gerekmektedir. Dahası Çin iktisadi düşünce tarihi oldukça teori ağırlıklı bir disiplin olduğundan, bu disiplinin araştırmacılarının Marksist felsefe ve politik ekonomiyi Çin entelektüel düşüncesinin diğer disiplinlerinin öğrencilerinden daha iyi anlıyor olması gerekir. İkincisi, Çin iktisadi düşüncesinin tarihini incelerken cehaletten ve dar görüşlü bakış açılarından kaçınmak için Batı iktisat teorilerinin tarihine hâkim olmamız gerekir. Ayrıca burjuva iktisadını belirli bir düzeyde anlamadan, 4 Mayıs Hareketi’nden sonra gelişen iktisadi düşüncenin başarılarını organize etmek kesinlikle zor olacaktır. Üçüncüsü, iktisadi düşünce tarihi bir disipline dönüşmüştür, bu yüzden araştırmaları yalnızca antik Çin’in iktisadi düşüncesini

değil, ilgili çağdaş tüm iktisat düşüncelerini kapsamalıdır. Son olarak, bu disiplinin araştırmacıları, Çinli ve yabancı iktisat tarihlerinin temel bilgisine sahip olmanın yanı sıra, antik Çinceyi anlamalı, İngilizcede belirli bir düzeyde uzmanlaşmayı hedeflemeli ve ileri matematikten anlamalıdır; çoğu Batılı iktisatçı matematiği kullanmadan hiçbir makale yazamaz. Yirminci yüzyılın başlarında Çinli tarih araştırmacıları tarafından iktisadi düşünce üzerine yazılmış birçok makale vardır, ancak 1960'lardan sonra bu nadir bir olgu hâline gelmiştir. Yakın gelecekte bu disiplindeki eserlerin hepsinin profesyonel iktisatçılar tarafından yazılacağı tahmin edilmektedir. Diğer disiplinlerdeki araştırmacılar bu konuda bir söz sahibi olamayacaktır. Bu, dünyanın **farklı ülkelerinde gözlemlediğimiz genel bir eğilimdir. Çin iktisat tarihi ve eski Çinceye dair temel bilgileri edinenlerin Çin iktisadi düşünce tarihi çalışmasına katılmaya hak kazanmış oldukları düşüncesi doğru değildir.** Sadece sosyal ekonomi, bilim ve teknolojinin hızlı gelişiminin ışığı altında disiplinin alt dallarını dolduracak birçok Çinli teorik iktisatçının, ekonometristin, istatistikçinin ve ekonomistin ortaya çıkması yaklaşık yirmi yıl sürecektir. Bu yeni iktisatçıların teorik kazanımlarını yukarıda belirtilen iki konu hakkındaki temel bilgileri kullanarak düzenlemek mümkün olacak mıdır? Kapasitesi bu kadar kısıtlı olan birine Çin iktisadi düşünce tarihinin profesyonel bir araştırmacısı denebilir mi? Bu sorunun en kısa zamanda çözüme kavuşması gerekir. Yakın zamanda bu disiplinin karşısına çıkacak zorlukların değerlendirilmesi için gündeme getirilmesi elzemdir.

2.

ANTİK ÇİN'DE EKONOMİNİN DÜŞÜNCE TARİHİ ÜZERİNE ÇALIŞMALAR VE ÖNEMİ ÜZERİNE¹

Wu Baosan

Çin iktisadi düşünce tarihi üzerine çalışan herkesin cevaplaması gereken temel bir soru vardır: Bu konunun önemi nedir? Daha eleştirel bir dille bu soru, iki bin yılı aşan bir süredir varlığını sürdüren antik Çin toplumunun araştırmaya değer iktisadi kuramlar ortaya koyup koymadığıdır. En basit şekilde değerlendirecek bu mesele, Çin iktisadi düşünce tarihi üzerine yayımlanmış birden çok kitap olduğu için zaten çoktan olumlu yönde cevaplanmıştır diyebiliriz. Ancak gerçekte iktisat camiasının hâlâ cevaplamaya çalıştığı bir sorudan bahsediyoruz. Her ne kadar bir nebze cevaplanmış, bazı kafa karışıklıkları giderilmiş gibi görünse de tam bir cevap vermek için yeterince açıklama ve delil getirilmemiştir. Benim görüşüme göre, Çin iktisadi düşünce tarihi üzerine çalışma yapan her araştırmacı bu konuyu daha fazla incelemek için çaba göstermeli, analiz yoluyla nesnel tarihî gerçekleri ortaya çıkarıp kendi algısını derinleştirmelidir. Böylece Çin'in geleneksel kültürünün daha fazla anlaşılmasına ve dünya iktisat düşüncesine katkı sağlanabilir. Birkaç neslin zorlu çalışmalarıyla bu görev tamamlanabilecektir. Benim

¹ Orijinal adı “论中国古代经济思想史研究 主要方面及其意义” (“Antik Çin'de Ekonominin Düşünce Tarihi Üzerine Çalışmalar ve Önemi Üzerine”), *Çin Ekonomisi Tarihinin Üzerine Araştırmalar*, 1991, 1. Sayı, s. 65-75.

çalışmam da söz konusu hedef doğrultusunda naçizane bir katkı sağlama amacını gütmektedir.

Temel sorulara gelişigüzel cevaplar verilmemelidir. Aksine onlar, temkinli şekilde ve ihtiyatla, ince eleyip sık dokunarak ve meseleyi birçok açıdan ele alarak yanıtlanmalıdır. Ancak böyle bir yöntemle ortaya çıkarılan sonuçlar her türlü eleştirel tahkike karşı ayakta durabilir. Bu konudan yola çıkarak, iki soru üzerine konuşmak istiyorum: Birincisi, Çin iktisadi düşünce tarihi çalışmalarına nasıl yaklaşmalıyız; diğeri de bu konuyu nasıl değerlendirmeliyiz. İkinci soru daha önemlidir ve daha fazla dikkat gerektirir. İlk soru ise şimdi aşağıda tartışılacaktır.

1.

Çin'in iktisadi düşünce tarihi çalışmalarına nasıl yaklaşılması gerektiği sorusunun uzmanlar tarafından sorulması gayet makuldür. Bunun iki sebebi vardır. İlk olarak 1920'lere kadar Çin'de bu alanda yayımlanmış hiçbir yerli çalışma yoktu. 1911'de Chen Huanzhang ünlü eseri *Konfüçyüs ve Ekolünün Ekonomik İlkeleri* kitabını yayımladı. Ancak bu kitap Amerika'da İngilizce olarak yayımlanmıştı ve bu yüzden çoğu Çinli öğrenci ve araştırmacı tarafından bilinmiyordu. İkincisi başlangıç noktasını Gan Naiguang'ın kapsamlı araştırmalarını içeren *Çin Öncesi Ekonomi Düşünce Tarihi* kitabının yayımlandığı 1926 olarak belirlersek, Çin'in iktisadi düşünce tarihi üzerine uzmanlaşmış araştırmaların mazisi en fazla elli yıl öncesine kadar uzanır. Buna kıyasla bu konu üzerine odaklanan ilk kitap 1837-38'de Jérôme-Adolphe Blanqui tarafından yayımlanmıştır.² Bu manada Çin, Avrupa'nın yüz yıl gerisinde kalmıştır. Ayrıca bu tip araştırmalar Çin'de ancak 1980'lerde hız kazanmaya başlamıştır. Ancak Çin'in iktisadi düşünce tarihini Batı'nınkiyle karşılaştırdığımız için, Avrupa'nın iktisadi düşünce tarihi üzerine ilk çalışmaların neden 1837'den önce ortaya çıkmadığı sorusunu da sorabiliriz. Dolayısıyla Avrupa'nın iktisadi düşünce tarihinin gelişimini inceleyerek kendi çalışmalarımız için işimize yarayacak değerli çıkarımlarda bulunabiliriz.

² J. A. Blanqui, *Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu'à nos jours*. [1880 İngilizce baskısının adı: *History of Political Economy in Europe*, (Avrupa'da Politik Ekonominin Tarihi) çev. E. J. Leonard, New York: Putnam.]

Diğer her disiplin gibi iktisadi düşünce teorisi veya iktisadi düşünce tarihi de ancak üzerine yapılan araştırmaların artması ve bilgi hazinesinin birikmesi sonucu kendi mantığını araştırma dünyasında ortaya koyabilmesiyle bağımsız bir dal olabilmıştır. Bu evreye gelmek birkaç nesil sürmüştür. Daha sonra konu teorik özelliklerini gözlemlenebilirlik ve doğrulanabilirlikle harmanlamıştır. İktisat, Batı Avrupa'da feodal sistemin çöküp yerine kapitalist sistemin gelmesiyle bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkmıştır. Bu, özellikle on beşinci yüzyılla on yedinci yüzyıl arasında meta üretimi ve borsa iyice geliştikten sonra olmuştur. Ticari kapitalin çıkarlarını temsil eden, en çok dış ticaret politikasına odaklanan merkantilizm teorisi de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Marx'a göre, "merkantilizm, modern üretim biçimlerini teorik bakış açısıyla değerlendiren ilk düşünce okuludur."³ Merkantilizmden önce antik Yunan, Roma ve Orta Çağ feodal toplumlarında yaygın şekilde var olan ekonomi doğal ekonomiydi. Bu toplumlarda iktisadi ilişkiler basitti ve iktisadi meseleler üzerine tartışmalar genellikle felsefi veya siyasi tartışmaların bir uzantısı olarak gerçekleşirdi. İktisadi meseleler bağımsız olarak ele alınmazdı. Bu antik Çin'de de böyleydi.

Merkantilizmin ortaya çıkmasıyla Blanqui tarafından Avrupa iktisadi düşünce tarihi üzerine ilk kitabın yazılması arasında iki yüz yıl olduğunu görürüz. Yani Avrupa iktisadi düşünce tarihi üzerine odaklanan çalışmalar merkantilizm dönemi ve kapitalist gelişmelerin bir sonucu olarak türeyen diğer düşünce okullarından sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu düşünce okullarına örnek olarak Francois Qesnay'in temsil ettiği fizyokratlar ve Adam Smith'in başlangıcını oluşturduğu, daha sonra İngiltere'de David Ricardo ve Fransa'da Simonde de Sismondi'nin ileri teorik sistemlerle geliştirdiği klasik ekonomi gösterilebilir. İktisat bağımsız bir bilim olarak gittikçe daha sofistike bir konuya dönüştüğü için gelişiminin nesnel bir bakış açısıyla incelenmesi şarttır. Modern iktisadi düşüncenin kavramları eski fikirlere dayanır ve bu gerçek, bizi iktisadi düşüncenin tarihini ve gelişmesini incelemeye teşvik eder. Avrupa ve Amerika ekonomileri büyük değişimler ve gelişmelere şahit oldukça, birçok iktisadi düşünce okulu ortaya çıkmıştır ve birlikte var olmuştur. Bu da iktisadi düşüncenin serpilmesine ortam hazırlamıştır. Sonuç olarak iktisat, birçok dalıyla bir bilim olarak tanınmıştır. Birinci Dünya Savaşı öncesinde endüstriyel iktisat, çalışma iktisadı, tarımsal iktisat ve finans

³ Karl Marx ve Frederick Engels, *Toplu Eserleri*, 25. cilt, Pekin: Halk Yayınevi, s. 376.

gibi iktisat biliminin alt dalları henüz ortaya çıkmamıştı. Ancak iktisadi düşünce tarihi Fransız üniversitelerinde not değeri büyük sınavlara sahip, büyük bir araştırma alanı olan bir bölüme dönüşmüştü. İkinci Dünya Savaşı sonrasında şartlar farklı olmasına rağmen, iktisadi düşünce tarihi gene de iktisat bilimi içindeki önemli statüsünü korumuş ve bu alanda yeni eserler düzenli olarak yazılmaya devam etmiştir. İktisat bilimi için bunun önemi aşîkârdır.

Çin'de kapitalist endüstri ve ticaret yavaş bir şekilde geliştiği için, iktisadi düşünce doğal ekonomiyle ilgilenen feodalizm tabanlı çerçeveyi aşmakta zorlanmıştı. Ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Çin'in kapılarını Batılı kapitalist güçlere açmasından sonra modern üretim biçimleri üzerine teorik çalışmalar görölmeye başlanmıştı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından yirminci yüzyılın başlarına kadar akademik odak, Batılı iktisat teorilerinin Çin'e tanıtılması olmuştu. Çin'in iktisadi düşünce tarihinin araştırılmasına zaman ayrılmamıştı. Sonra 1920'lerde Sun Yatsen'in Millî Devrim Teorisi'nin birçok entelektüel harekete geçirmesiyle Çin'in politik ve ekonomik açıdan yeniden canlandırılmasının yolları aranmaya başlandı. Çin'in iktisadi düşünce tarihi, "Çin'in yeni iktisat düşüncesinin oluşturulmasına hazırlanmak"⁴ için araştırıldı. Bu açıdan bakıldığında, 1950'lerin sonlarında Çin'in iktisadi düşünce tarihinin gelişim göstermesinin sebebinin, akademisyenlerin Çin'in sosyalist iktisat teorisini oluşturmak ve o zamana kadar ihmal edilmiş antik Çin'in iktisat tarihinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak olduğunu söyleyebiliriz.

Bazı yabancı akademisyenler de antik Çin'in iktisadi düşüncesinin ihmal edildiğinin farkına varmış ve üzerine çalışılması gerektiğini söylemiştir. Örneğin Rus Sinolog Shi Taiyin şunları kaleme almıştır:

(...) Ekonomik düşünce tarihine yönelik öğretim programları ve uygulamaları şimdiye kadar Çin ve diğer Doğu ülkelerine hiç önem vermemiştir. (...) Çalışmalar yalnızca Avrupa kıtası içinde iktisadi düşüncenin oluşumuyla kısıtlı kalmıştır. Dünya iktisadi düşünce tarihi çalışmaları köklü bir değişim geçirmeli ve Doğu ülkelerini araştırma konularına dâhil etmelidir.⁵

⁴ Tang Qingzeng, "Önsöz", *Çin'in Ekonomik Düşünce Tarihi*, 1. cilt, Şangay: Ticari Yayınevi, 1936.

⁵ B. M. us Теии ГуаНб-пз, *ИниесслелоВаНүзүз ЈіереВод*, 1959.

Başka bir deyişle, iktisadi düşünce tarihi üzerine genel çalışmalar yalnızca Avrupalı veya Amerikan iktisat düşünceleri üzerine olmuş, eski birçok kültürün iktisadi düşünceleri görmezden gelinmiştir. Yine de bazı Batılı entelektüeller antik Çin'in iktisadi düşünce tarihine ilgi duymuştur. Modern çağın en ünlü iktisatçılarından Joesph Schumpeter şunları söylemiştir:

Başka hiçbir yerde olmadığı kadar, bilinen en eski yazılı kültürlerden birine sahip olan antik Çin'de bu [analitik çabanın] izlerine rastlamamız beklenebilir. Biraz göz atarsak tarımsal, ticari ve finansal sorunlarla ilgilenen oldukça gelişmiş bir kamu yönetim sistemiyle karşılaşırız. (...) Dahası, para yönetimi ve döviz kontrolü metotları belirli bir düzeyde analiz yapıldığının işaretidir. Tekrarlayan enflasyona özgü olgular, şüphesiz kültürel gelişim açısından bizden çok daha ileride olan insanlar tarafından da gözlemlenmiş ve tartışılmıştır.⁶

Batılı iktisatçılar Çin'in uzun bir tarihe ve etkileyici bir kültüre sahip olduğunu reddetmez. Ancak dili anlamadıkları için orijinal eserleri okuyamadıklarından ve Batı dillerine çevrilen çalışmaların sayısının yetersiz olmasından dolayı antik Çin'in iktisat düşüncesine dair bildikleri sınırlıdır. Dahası, çevrilen çalışmalarda da sorunlar vardır. Chen Huanzhang'ın çalışmaları modern iktisadi kavramları aşırı katı bir şekilde uygular ve bilimsel analiz açısından yetersizdir. Li Zhaoyi'nin yazdıkları Fransızca yayımlamıştır, ancak fikirleri derin değildir ve çoğu insan tarafından bilinmez. Son yıllarda Hu Jichuang'ın *A Concise History of Chinese Economic Thought (Çin Ekonomi Düşüncesinin Kısa Tarihi)* kitabı İngilizce olarak yayımlamıştır.⁷ Bu kitap var olan boşlukları doldurarak yabancıların Çin'in iktisadi düşüncesinin temel içeriği ve gelişimi hakkında daha fazla bilgi edinmesini sağlar. Geçmişte, Batılı iktisatçılar, antik Çin'in ekonomi düşüncesinin zengin olmasına rağmen, birçok politika ve önerisinin bilimsel analizden yoksun olduğuna inanıyordu. Örneğin H. C. Tyler şunu yazmıştır: “Doğu ülkelerinde, Batı ülkelerindeki Orta Çağ keşiflerinin ekonomi analizine verdiği iyi başlangıca

⁶ J. A. Schumpeter, *Ekonomik Analizin Tarihi*, 1954, Londra: George Allen & Unwin, s. 55. [Schumpeter daha sonra şunları da söylemiştir: “Ancak günümüze ulaşan sadece iktisadi konular üzerine hiçbir kitap veya belge, tanımladığımız koşullar altında ‘bilimsel’ olarak tanımlanamaz. (...) Günümüze ulaşmamış analitik çalışmalar olabilir. Ancak bunların sayılarının çok fazla olmadığını varsaymak için birkaç sebep vardır. (A.g.e.)]

⁷ Hu Jichuang, *Çin Ekonomi Düşüncesinin Kısa Tarihi*, Pekin: Yabancı Diller Yayınevi, 1988.

yakın bir şey bulunmaz.”⁸ Bu argümanı çürütmek için kelimelerle mücadele etmemiz yetmez. Bunun yerine kapsamlı çalışma ve araştırmalara sahip olmalıyız. Bu çalışmanın ulaşmaya çalıştığı hedeflerden biri de budur.

Genel olarak Çin iktisadi düşünce tarihi alanı hem Çin’de hem de Çin dışında ilgi görmektedir. Bu disiplin zengin bir antik literatüre sahiptir ve dünya iktisat düşüncesinin genel tarihi açısından temel bir önemi bulunmaktadır. Yukarıda belirtilen tarihî koşullar nedeniyle geç bir başlangıç yaşamasına rağmen Çin iktisadi düşünce tarihi disiplini zamanla hem kapsamı hem de derinliğiyle büyüyecek, Çin ekonomisi geliştikçe ve iktisadi araştırmalar gelişmeye devam ettikçe önemini daha iyi ortaya koyacaktır. Bir sonraki bölümde Çin öncesi düşünceleri ele alarak Çin’in iktisadi düşüncesinin içerik ve önemi üzerine konuşacağız.

2.

Farklı tarihî dönemlerin ve farklı düşünürlerin iktisadi düşünceleri genel olarak üç açıya odaklanır. Birincisi iktisadi düşünce için temel alınan veya başlangıç noktası olan felsefe. İkincisi çeşitli ekonomik meselelerle ilgili fikir, öneri ve politikalar. Üçüncüsü iktisadi olguların ve meselelerin dâhilî ve harici ilişkilerinin analizi.

Büyük iktisatçılar tarafından ortaya konulan iktisat teorileri bu üç açıyı da içerir. Adam Smith’in iktisat teorisi bunun en bilinen örneğidir. Onun teorisi ahlak felsefesini felsefi temel olarak alır, kapitalist ekonomik sistemin katkıda bulunan faktörlerini ve sistemdeki çeşitli ilişkileri değerlendiren teorik analizleri de ihtiva eder. Ayrıca ekonomik liberalizm bakış açısıyla bazı sorunlara çözümler önerir. Ancak her iktisatçı bu üç açıyı da açık bir şekilde sunmaz. Bunun en uç örneği iktisadi olguları açıklamak için yalnızca dâhilî ve harici ilişkilerin analizini yapan ve ne teorilerini dayandırdıkları fikirleri açıklayan ne de politika önerilerinde bulunan matematiksel iktisatçılardır. Ancak bu uç örneklerde bile çalışmanın temelini teşkil eden teoriyi ve farklı ilişkilerin mekanizma ve varsayımlarını kullanarak yapılan belirleyici politika önerilerini bulmak mümkündür. Genel olarak, iktisatçıların bu

⁸ H. C. Tyler, “Oryantal Ekonomi Düşüncesi”, *American Economic Review*, Mayıs 1956.

açılardan yalnızca bir veya iki tanesine odaklanıp diğerlerini yok sayması sıklıkla görülen bir olgudur. Bu, modern zamanlarda doğru olmakla birlikte antik zamanlarda daha da doğrudur. Bu gerçek, iktisadi düşünceleri söz konusu üç açı bazında değerlendirmemize engel değildir. Biz, üç açının da önemli olduğunu düşünüyoruz. Antik Çin'in iktisadi düşüncesi çoğunlukla felsefi ve siyasi fikirler formunda mevcuttur ve genellikle ekonomik analiz açısından zayıftır. Bu sebeple, iktisadi-felsefi fikirlerin ve diğer politika tabanlı düşüncelerin açıklanması için çabalamanın yanı sıra, bu fikirlerin içinde gizli olan iktisadi analizleri ortaya çıkarmaya ve önemlerini anlamaya çalışmalıyız. Şimdi Çin Hanedanlığı öncesi iktisat düşüncesinde bu üç açığı kısaca açıklamak ve önemlerini tartışmak istiyorum. İktisadi düşüncenin başlangıç noktası olduğundan, öncelikle temel ve felsefi fikirlerini ele alacağım.

Antik disiplinde bir ayırım yoktur. Antik düşünürler hep bir konuyu evrenin kökeni, toplumsal sistem (gökler ve dünya olarak dile getirilir) ve insan ile doğa ilişkisi bakış açılarıyla ele almıştır. Modern anlamda felsefe disiplini ise, siyaset ve etik alanı ile başlayıp sadece bu alanlar içinde genellemeler yapmıştır. İktisadi meseleler, tartışmalarının sadece bir parçası veya tartışılan konular arasından sadece biri olarak görülmüştür. Çin ve diğer ülkelerdeki büyük klasik düşünürler öncelikle filozof, öğretmen veya siyasetçi olarak görülür; teorileri iktisadi düşünceler açısından zengin olsa bile iktisatçı olarak düşünülmezler. Hâlbuki Platon *Devlet*'te iş bölümü üzerine etkileyici bir tartışmaya yer vermiştir. Aristo etik ve siyaset bilimi üzerine çalışmalarında bazı spesifik meseleler üzerine konuşurken ünlü para teorisinin açıklamasını yapmıştır. Aşağıdaki bölüm antik Çin'in iktisat düşüncesinin de benzer bir örüntüyle ortaya çıktığını gösterecektir.

Antik felsefe, siyaset, etik ve iktisadi düşünce arasındaki ilişkide yansıtılan bu örüntü her ne kadar o dönemde düşük bir bilimsel gelişmişliğe bağlı olsa da, iktisadi düşünce doğası gereği kaçınılmaz bir şekilde felsefi ve siyasi düşüncelerle bağlantılıdır. Belirli bir ekonomik sistem ve belirli ekonomik problemlerin varlığı, işe yarar açıklamalar yapabilmek ve insan ile doğa ilişkisi de dâhil olmak üzere felsefi içgörüler elde edebilmek için düşünürlerin siyaset ve etik çerçevesinin dışına çıkması ve farklı sınıfların çıkarlarını bir kenara bırakmasını gerektirir. Aynı zamanda devlet ve siyasi sisteme dair düşünceler, iyiyle kötüyü birbirinden ayıran ahlaki ilkeler ve insan ile doğa ilişkisine dair felsefi düşüncelerin hepsi, kaçınılmaz bir şekilde farklı düşünce

okullarına ait düşünürlerin iktisadi meselelere ve ekonomik sisteme yönelik tutumlarıyla ilişkilidir. Onların tutumları aynı zamanda dönemlerinin ekonomik sistem ve meselelerine takındıkları tavırları, neyi destekleyip neyi desteklemediklerine de yansır. Sonuç olarak, iktisat bilimi tarihî koşullar altında ortaya çıkmıştır. Aslında yukarıdaki iki açıda görülen güç ve karşı güçler hem antik hem modern iktisat düşüncesinde vardır. Bildiğimiz gibi antik iktisat düşüncesi felsefe, siyaset ve etik çalışmalarına göre geri plandaydı. Yüzeyde bu ilişkinin benzersiz olduğu yanlar vardır. Ancak iktisadi düşünce ve bu esas konuların temel ilişkilerini incelersek bu ilişkinin antik zamanlardan beri var olduğunu görürüz. Ancak antik dönemde iktisadi düşünce **bağımsız bir disipline dönüşmemiştir. Bu gerçek onun ikinci planda kalması** için fazladan bir sebep daha olmuştur. Bu yüzden, antik dünya ekonomisini çalışırken felsefe, siyaset, etik ve diğer ana temel görüşleri de tartışmaya katmamız gerekir. Bu gereklilik, belirli bir teori bir ülkenin geleneksel kültürünün önemli bir parçası olduğunda daha da artar ve teorisinin modern iktisadi gelişmelere etkisi çalışmanın ikinci önemli meselesi olur. Şimdi örnek olarak Konfüçyüsçülük ve Taoizm'e bakacağız.

Konfüçyüsçülük, Çin feodal toplumuna iki bin yılı aşkın bir süre boyunca hâkim olmuştur. Konfüçyüs dâhil tüm Konfüçyüsçü düşünürler, filozof, siyaset düşünürü veya etik düşünürü olarak bilinirler. Hiçbiri uzman iktisatçı olarak bilinmez. Konfüçyüsçü iktisat düşüncesinin temel olarak kullandığı felsefi ve siyasi fikirlere odaklanmalı ve bu felsefi ve siyasi fikirlerin iktisadi meseleler üzerine çalışırken ne gibi özel bir öneme sahip olduğunu anlamalıyız. Geçen on veya yirmi yıl boyunca Güney Kore, Singapur, Hong Kong ve Tayvan (Çin eyaleti) gibi Doğu Asya ülkeleri hızlı bir şekilde kalkınmıştır. Tüm bu bölgelerde Konfüçyüsçülük baskın bir kültürdür. Hâl böyleyken iki soru akıllara gelmektedir: Birincisi geleneksel kültürün, özellikle Konfüçyüsçülüğün, iktisadi gelişmeye olumlu mu olumsuz mu bir etkisi olduğu; ikincisi ise bu etkinin nasıl bir yansıma gösterdiğidir. Yüzeyde bu meseleler tümüyle felsefe, siyaset ve etikle ilgili gibi görünür, ama geleneksel kültür kuşkusuz iktisadi faaliyetleri ve bu faaliyetler içinde gizlenen iktisadi düşünceleri de içerir. Gerçekten de söz konusu iktisadi düşünceler Konfüçyüsçü felsefe ve siyasi ve etik düşünme tarzı içinde şekil bulur. Bu yüzden Konfüçyüsçülük ve iktisadi gelişme arasındaki ilişkiyi tartışmak için Konfüçyüsçülük içindeki hangi iktisadi fikirlerin ekonomik gelişmeye olumlu bir etkisi olabileceğini ve temel felsefi, siyasi, etik teorilerini çalışmalıyız.

Genel olarak Konfüçyüsçülüğün felsefi, siyasi ve etik fikirleri onun “edep” ve “yardımseverlik” fikirlerinde şekil bulur. Edep, zamanın feodal ataerkil hiyerarşisi ile tutarlı olan davranışları ifade eder. Konfüçyüs defalarca edebi övmüş, görgü kurallarının aşılmasını ayıplamıştır, çünkü o feodal etiğin ataerkil hiyerarşisinin korunması gerektiğine inanmıştır. Aynı zamanda “doğruluk” kavramını öne sürmüştür. Özellikle ataerkil feodalizmin etik sisteminin çeşitli standartlarına uyan her türlü davranış “doğruluk” kriterlerini yerine getirmiş olur. Ahlak standartları isteminin temel bir erdemi “yardımseverliktir.” Sistem “edep” ve “yardımseverlik” uygulamalarını teşvik etmiş, ebeveynlere hizmet, kardeşlere sevgi, krala sadakat, başkalarının **hadsizliklerine affı önermiştir. Genel bir tanımla ifade etmek gerekirse başkalarını sevmeli, onları kendi bakış açımızdan düşünmeliyiz.**

Konfüçyüs’ün felsefi ve siyasi etiği kuşkusuz bazı iktisadi analizlerine de yansımıştır. Bu yüzden Konfüçyüs iyi yönetimin gerçekleşmesi ve halkın huzurlu bir yaşam sürebilmesi için yöneticilerin “haysiyet, cömertlik, güven, çalışkanlık ve erdemlilik” gibi niteliklere sahip olması gerektiğini savunmuştur: “Kişi nazıkse ona edepsizlik edilmez; kişi hoşgörülüyse çoğunluğun sevgisini kazanır; kişi güvenilirse diğerleri ona sorumluluk verir; kişi çalışkansa sonuç elde edebilir ve kişi kibarsa başkalarına komut vermeye yetkindir.”⁹ Konfüçyüsçülüğün beş erdemi yardımseverlik kategorisine dâhildir. Cömertlik ve erdemlilik iktisadi meseleler hakkında konuşurken kullanılan rehber fikirler olur. Bu rehberlikle Konfüçyüs, “insanlara değer vermek” (“insanların yiyeceği yemeği olmalı, yas ve kurban törenlerine uyulmalı”),¹⁰ “insanlara fayda sağlamak” (“insanlara gerçekten yararlı bulabilecekleri şekilde yardımda bulunun”),¹¹ “insanları zenginleştirmek” (“insanları zengin olan devlet de zengin olur”),¹² “insanları beslemek” (“halkın ihtiyaçlarını karşılamak”)¹³ ve “çoğunluğu kurtuluşa götürmek”¹⁴ gibi insan odaklı fikirlerini uzun uzun dile getirmiştir. Bu öğütlerin hepsi “cömertlik” ve “erdem-

⁹ *Konuşmalar*, XVII.5.

¹⁰ A.g.e., XX.1.

¹¹ A.g.e., XX.2.

¹² Veya Arthur Waley’in versiyonundaki (*Konuşmalar* [Londra: Everyman, 2000]) şekliyle; “Yüz Aile [tüm insanlar anlamında] bolluğa sahip olursa, prens de mutlaka o bolluktan payını alır.” A.g.e., XII.9.

¹³ A.g.e., V.16.

¹⁴ A.g.e., VI.30.

lilik” ilkelerinin uygulamalarıdır. Gerçekten de bu fikirlerin hepsi Konfüçyüs’ün savunduğu ekonomi politikalarına da yansımıştır. Buna örnek olarak yasakların kaldırılması ve vergilerin düşürülmesi önerileri de gösterilebilir.

Siyasi fikirler alanında Mensiyüs, Konfüçyüs’ün yardımseverlik teorisini alıp geliştirerek “Yardımsever Devlet” kavramını oluşturmuştur. Buna göre devlet yerine halka öncelik tanınır. Etik fikirler açısından Mensiyüs, Konfüçyüs’ün fikirlerini “yardımseverlik” ile “doğruluk” kavramlarını birleştirerek geliştirmiş, daha derin ve sistematik bir anlam teşekkül ettirmiştir.

“Yardımseverlik ve doğruluk” teorisi Muharip Devletler Dönemi’nde yaşamış farklı düşünce ekollerinden gelen birçok entelektüeli derinden etkilemiş, dönemin önde gelen konularından biri olmuştur. Han Hanedanlığı döneminde Konfüçyüsçülük, hükûmetler tarafından desteklenen tek düşünce okulu olmuştur. Çin feodal toplumunda Konfüçyüsçülük hanedan yöneticileri tarafından benimsenmiş, kültür ve eğitim alanında hâkim bir konum almıştır. Yardımseverlik teorisinin bu kadar uzun süre etkili kalmasının iki nedeni vardır: Birincisi, fikirlerin farklı zamanlara uyarlanabilmesidir. Toplumsal düzeni korumak için tasarlanmış sadakat, ebeveynlere hizmet, erdemlilik ve doğruluk bu tür fikirler arasındadır. İkincisi, fikirlerin Çin tarihinin tüm dönemleri tarafından paylaşılan bazı evrensel özelliklere sahip olmasıdır. Örneğin, yardımseverlik teorisinin arkasındaki iktisat düşüncesi “başkalarını sevin”, “insanlara fayda sağlama” ve “insanları zenginleştirme” gibi fikirleriyle demokrasinin bazı niteliklerini içerir. Bu fikirlerin amacı sosyal olarak uyumlu bir topluluk gelişiminin teşvik edilmesidir. Geleneksel Çin kültürü ile iktisadi gelişme arasındaki ilişkiyi değerlendirirken Konfüçyüs’ün yardımseverlik teorisiyle ekonomi politikasının demokrasiye dair çıkarımları arasındaki ortak fikirleri ortaya çıkarmamız gerekir. Konfüçyüs’ün teorilerinin ekonomik modernleşmeyi olumlu yönde etkilediği oraya çıkarsa, Yardımseverlik teorisi ve Konfüçyüs’ün iktisadi düşüncesine dair derinlemesine bir araştırma yapılması gerekir.

Ayrıca Konfüçyüs’ün “insanlara yarar sağlama” fikrini daha fazla incelemeli, bir *laissez-faire* ideolojisi sayılıp sayılmayacağını değerlendirmeliyiz. Zhu Jiazhen, Konfüçyüs’ün yasakları kaldırma politikasının, Avrupa’nın

laissez-faire ve serbest rekabet fikirlerinden farklı olduğunu savunmuştur.¹⁵ Bu tartışma, iki farklı fikir türünü birbirinden ayırmanın önemi dolayısıyla oldukça makul bir tartışmadır. Konfüçyüs'ün “yasaklamaları kaldırma” ve “insanlara yarar sağlama” teorilerinin yardımseverlik fikrine dayandığı da söylenebilir. Her ne kadar yardımseverlik fikrinin kişisel başarıya yeterli özen gösterilmesini gerektirdiğinden şüphe olmasa da, en nihayetinde amaç aileyi birleştirmek ve iyi yönetimi sağlamaktır. Bu açıdan, Konfüçyüs, hanenin toplumun hücresi olduğuna inanırdı, ancak ülke bir bölgeyi temsil eden siyasi bir örgüt olarak hanenin üzerinde durmaktadır ve bireyler hem hanelerine hem de ülkelere aittir. Hane ve ülke hem bütünsel hem de bir bütünlüktür ve her ikisinin de kendi amacı ve görevi vardır. Bireyler bütünün bir parçasıdır ve ondan ayrılamazlar. Bu nedenle, Konfüçyüs ve Konfüçyüsçü düşüncenin “uygun mevsimlerde insanları istihdam etme” ve “hafif vergi” gibi ekonomik politikaları her zaman bireyin çıkarlarından ziyade ülkenin çıkarlarını gözetme amacıyla hareket eder.

Ayrıca Konfüçyüsçü düşünce kişisel çıkarların tüm toplumun çıkarının bir sembolü olarak kullanılmasını da reddeder. Örneğin, Konfüçyüs ticaretin önüne altı set çekilmesinin yardımseverlik dışı olduğu (Kral Wen'in 4. Yılı Bölümü, *Zu'o'nun Yorumu*) gibi bazı fikirleri dile getirmiş, devletin dağ ve sulak alanların kaynaklarının kullanımındaki münhasır yetkisinin kaldırılması gerektiğini (Wu Yi Jie'nin 7. Bölümü¹⁶) söylemiştir. Başka örnekler Mensiyüs'ten bulunabilir. Mensiyüs “devlet malları incelemeli, ama gümrükten geçerken vergilendirmemeli” ve “devlet pazara hiçbir vergi uygulamamalı” düşüncelerini savunmuştur. Bu öneriler, tüccarı ticaret faaliyetlerini yapmaya, çiftçiyi yakacak odun toplanmaya ve balık avlamaya teşvik edici bir etki yaratır. Ancak Konfüçyüsçü yardımseverlik fikri *laissez-faire* fikrinden çok farklıdır. *Laissez-faire*, feodal sistemin kişisel bağımlılık ilişkilerinin ortadan kaldırılması ve ülke çapında egoizm ve menfaatçilik tabanlı bir serbest piyasa sisteminin oluşturulması üzerinedir. Konfüçyüs'ün iktisadi

¹⁵ “Konfüçyüs'ün Ekonomi Düşüncesi Üzerine Araştırma”, *Çin İktisadi Düşüncesi Üzerine Tartışma*, Pekin: Halk Yayınevi, 1985.

¹⁶ *Kongzi jia yu* (“Konfüçyüs'ün Öğütlerinin Okulu”) iddialara göre Konfüçyüs ve öğrencilerinin söz ve amellerinin bir kayıdır. Bazı akademisyenler kitabın Han Hanedanlığı döneminde yazıldığını, bazılarıysa daha önceden Konfüçyüs'ün torunu tarafından derlendiğini, yine başkaları “tarihi Konfüçyüs” ile aslında hiçbir ilişkisi olmadığını iddia eder. Uzmanlar arasında bu konuda bir fikir birliği yoktur.

fikirlerini *laissez-faire* bakış açısıyla anlamaya çalışmak Konfüçyüs'ün iktisat düşüncesini yanlış anlamamıza sebep olacağı gibi modern ekonomik gelişmelerle Konfüçyüs'ün iktisat düşüncesi arasındaki ilişkiler üzerine yaptığımız bu tartışmadan yanlış sonuçlar çıkarmamıza sebep olacaktır. Bu, aynı zamanda neden eski düşünürlerin iktisadi fikirlerini incelerken, özellikle de ilgilendğimiz konu iktisadi düşüncenin mevcut ekonomik kalkınma üzerindeki etkisiyse, ekonomik fikirlerin arkasındaki felsefeyi incelememiz gerektiğinin bir kez daha bizlere gösterir.

Şimdi Taocu felsefeyi ve bu felsefe ile iktisadi düşünce arasındaki ilişkiyi ele alalım. Taocu düşünce okulu edep teorilerinde tanımlanan eşitsiz ritüel hiyerarşiyi kabul etmez. Ödül ve ceza verme, yasak koyma gibi uygulamalara da karşıdır. Taocular toplum ve doğanın eşit şekilde Tao'nun kontrolüne tabi olduğuna inanırlardı. Tao evrendeki her şeyin, ki buna insan faaliyetleri de dâhildir, orijinal formu demektir. Bu açıdan Tao her şeyin doğal olarak geliştiğini söyler.¹⁷ Bu bakış açısından bireysel faaliyetler ve yönetim, “içsel kurallara” saygı duyarak yapılmalıdır. Dolayısıyla bu düşünce ekolü bireylerin “sade görünmelerini, kendilerine duydukları sevgiyi azaltmalarını, arzuyu dizginlemelerini”¹⁸ ve maddi dünyayla meşgul olmamalarını ister. Bütün bunlar gerçekleştiğinde ise kişinin hem fiziki hem de zihinsel olarak büyük bir özgürlüğe kavuşacağını ve hayatını gönül rahatlığı içinde geçireceğini öne sürer. Ülke yönetimi bağlamında yöneticiler fazla müdahaleden kaçınmalıdır.¹⁹ Herhangi bir insan müdahalesi söz konusu oldu mu Taocular ‘şeylerin’ içsel kurallarının tümüyle saygı görmesi gerektiğini savunur ve toplum için en iyi modelin “küçük nüfuslu küçük ülke” olduğunu düşünürler. Bu fikirler tüm Taocu iktisadi düşüncenin temel parçasıdır.

Taocu felsefenin çağlar boyunca nasıl anlaşılacağı sorusu birçok tartışmaya neden olmuş ve farklı yorumları ortaya çıkarmıştır. Taoizm'in farklı yorumları, Taocu iktisadi düşünce üzerine farklı görüşler üretecektir. Örneğin Tang Qingzeng'e göre, Zhuangzi'nin teorilerinin yalnızca geçmişe odaklandığı ama bugünü pas geçtiği iddiasının yeniden gözden geçirilmesi

¹⁷ *Daodejing*, 25 (*Laozi: Daodejing*, çev. E. Ryden, Oxford: Oxford University Press, 2008)

¹⁸ *Daodejing*, s. 19.

¹⁹ A.g.e., s. 63.

gerekmektedir.²⁰ Bununla birlikte, iktisadi düşüncenin felsefe açısından incelenmesi, Taoizm için diğer felsefi sistemlerden çok daha büyük bir gerekliliktir. İngiliz bilim insanı Joseph Needham, Taoizm'in "bilgi" konusundaki görüşünü değerlendirmiştir, onun argümanının bir kısmı bu konuyu açıklamak için bir örnek olarak kullanılabilir.²¹ Needham, Laozi ve Zhuangzi'nin eserlerinin anti-bilgi, anti-yardımseverlik ve anti-doğruluk, anti-teknik ve anti-çalışma ile ilgili birçok ifade içerdiğine dikkat çekmiştir. Bu nedenle, Taoizm'in bilgi ve arzuları ortadan kaldırmasını tasvip ettiğini düşünür. Kullandığı metinsel örnekler şöyledir: "Bilgelikten kurtulun, insanlar yüzlerce kat daha iyi olacaktır":²²

Yöneticiler en yüksek bilgiyi terk ederse insanlar bundan yüz kat daha fazla fayda görecektir. Yöneticiler yardımseverlik ve doğruluk ilkelerini terk ederse insanların atalarına saygısı yenilenecektir. Yöneticiler fırsatçı faaliyetleri ve çıkar arzusunu terk ederse hırsızlar yok olacaktır.²³

"Bir gün büyük bir uyanış olacak ve tüm bunların büyük bir rüya olduğunu öğreneceğiz. Ancak aptallar uyanık olduklarına inanırlar... Konfüçyüs de sen de rüya görüyorsunuz!"²⁴ Bu sözlerden ne anlayabiliriz? Taocular, herhangi bir "bilgi" bünyesinde, gerçek ve sahtelik arasında ayırım olduğuna inanırlar. Popüler bilimlerin öğrettiği sağduyuda bilgelik, yardımseverlik, doğruluk ve beceriler insanlara ancak hırs aşılar, onları hırsız olmaya iter ve zamanlarını toplumsal hiyerarşideki farklı seviyeler arasında ayrımları gözeterek harcamalarına sebep olur. Bu gibi öğretiler doğru veya gerçek bilgi değildir. Gerçek bilgi kişinin Tao ve "Doğayı" anlamasını gerektirir. Ataerkil feodal hiyerarşiye ait sözde bilgiler yalan bilgilerdir ve unutulmalıdır. Ancak o zaman gerçek bilgi elde edilebilir.

Örneğin odun kesen bir araba üreticisini tanımlarken Zhuangzi, iyi becerileri ve derin iş bilgisiyle mükemmel bir hızla çalıştığını ve araba

²⁰ Bkz. 4. Bölümün birinci ve dördüncü kısmı; Tang Qingzeng, *Çin'in Ekonomi Düşüncesinin Tarihi*, ilk yarım cilt, 1937.

²¹ Joseph Needham, *Çin'de Bilim ve Medeniyet*, 2. cilt (İngilizce versiyonu. Cambridge: Cambridge University Press, 1956, s. 86-89).

²² *Daodejing* 19.

²³ Başka sözcüklerle, *Daodejing* 3.

²⁴ "Her Şeyi Eşit Yapma Üzerine Tartışma", *Zhuangzi: Temel Yazılar* (bundan sonra sadece *Zhuangzi* olarak anılacaktır) çev. B. Watson, New York: Columbia University Press, 2003, s. 43.

yapmak için odun kesme becerilerini tam olarak ustaca kullandığını yazar. Zhuangzi başka bir betimlemesinde bu sefer ehil bir kasaptan bahseder. Boğanın fizyolojik yapısı ve etin doğal yapısına dair bilgisiyle kasap boğayı öyle iyi kesip parçalar ki ilgili yeteneklerinde ne kadar usta olduğunu gösterir. Bu örneklerde dünyadan gözlem ve tecrübeyle miras alınan bilgilerin gerçek bilgiler olduğunu göstermektedir. Bu Tao'nun, şeylerin içsel kuralları fikriyle tutarlıdır.

Başka bir örnek olarak, Laozi “istememeyi” veya “daha az istemeyi” savunmuştur. Burada “istemek” derken şeylerin içsel kurallarının ötesine giden gereksiz açgözlülük kastedilir. Laozi'nin bakış açısına göre ataerkil feodal toplumlarda bulunan açgözlülük, toplumsal istikrarsızlığın ana kaynağıdır. Bu yüzden açgözlülüğün ortadan kaldırılması veya minimum seviyeye indirilmesini savunmuştur: İnsan hayatını sadelik ve alçakgönüllülükle yaşamaya çalışmalıdır. Anlaşılan Laozi insanların “doğal” ihtiyaçlarını karşılayan isteklere karşı çıkmaz. Bu yönde yönetim için “Aziz Yöneticilik” önerisinde bulunmuştur. Bu kurala göre yöneticiler insanların sağlıklı bir yaşam sürmeleri için yeterli yiyecek ve diğer ihtiyaçlara sahip olduğundan emin olmalıdır. Bundan öte diğer tüm arzular hayata karışacak maddi bir rahatsızlık olarak görülmüştür.

Başka bir örnek, Eylemsizlik Doktrini [*wu-wei*] geriye dönük ve olumsuz olarak görülmeye başlamıştır. Ancak bu görüş temelini Konfüçyüs ve diğer ekollerin fikirlerinden alır. Taocular için bu doktrin çok olumlu anlamlar içerir. Taocuların dediği “eylemsizlik” kişinin doğanın kurallarına uyması ve şeylerin orijinal formlarına saygı göstermesi demektir. Bir eylemsiz kalma çağrısı değildir. Aslında şeylerin orijinal formlarını şahsi çıkarlar için bozmama çağrısıdır. Örneğin, Taocular Konfüçyüsçülük ve Legalizm'de bulunan ağır kanun ve ceza uygulamaları içeren etik standartlara karşıdır. Laozi ülke yönetimi üzerine konuşmuş ancak ülkeyi iyi yönetebilmek ve halkını sevebilmek için yöneticinin şunu yaptığını söylemiştir: “[birçok şeyi] üretir ama onlara sahip olmaz; yapar ama onlara yük olmaz; büyür ama onlara efendilik taslamaz.”²⁵ Yönetici, bilgenin öğütlerini dinlemelidir: “Ben yapmam, insanlar kendi yapar; ben incelerim, insanlar kendilerince doğrularlar; ben müdahale etmem, insanlar kendilerince zengin olurlar; ben ar-

²⁵ *Daodejing*, s. 51.

zulamamayı arzularım, insanlar kendilerince fakirleşirler”²⁶ Ülke yönetiminin başarısızlığını tartışırken, Zhuangzi aşağıdaki gözlemleri yapar: “Göklerin düzenli yöntemini rahatsız eden, nesnelerin doğası ile çatışan, göklerin gizemli faaliyetlerinin gerçekleştirilmesini engelleyen, hayvan sürülerini dağıtan, kuşları gece öttüren, bitki ve böcekleri mahveden şey, anladığım kadarıyla, yöneticilerin hatalarıdır.”²⁷ *Zhuangzi*'de ilgili bir bölümü²⁸ yorumlarken Joseph Needham şunları söylemiştir: “Günümüzde toprak ve doğanın korunmasına dair bildiklerimizi ve teorik ile uygulamalı bilim arasındaki doğru ilişkiye dair tecrübelerimizi göz önüne getirirsek, *Zhuangzi*'deki bu bölüm derin bir anlam taşır ve yazarın kahince öngörülerinden biri sayılabilir.”²⁹ Bu ifade ayrıca Taocuların eylemsizlik doktrininin pozitif ve insanlığın yararına olduğunu gösterir. Bu yüzden Taocu felsefeyi kullanarak Taocu iktisadi düşüncüyü göstermemiz mutlak bir zorunluluktur. Taoizm bağımsız bir okuldur ve iktisadi düşüncesi daha fazla ilgi görmeyi ve incelenmeyi hak eder.

Bu arada Taocu iktisadi düşüncenin “eylemsizliği” bazı iktisadi bireycilik, eşitlik ve demokrasi ve *laissez-faire* fikirlerini de içerir. Ancak bu iktisadi düşünce dalı “küçük nüfuslu küçük ülke” çapında işleyen basit toplumsal etkileşimleri zemin alır ve toplumsal düzeni korumayı ve insanların bedensel ve zihinsel olarak bireysel özgürlüğe kavuşmalarını sağlamayı hedefler. Doğrusu geleneksel Çin akademik düşüncesinde Konfüçyüsçülük ve Taoizm en büyük etkiye sahiptir. Her ne kadar tarihî olarak etkisi daha az olsa da Taoizm eleştirel olma, eşitliği, demokrasiyi ve özgür düşüncüyü savunma niteliklerine sahiptir. Han Hanedanlığı'nın İmparator Wen-Jing döneminde olumlu bir rol oynamış, daha sonra birçok hanedanlık döneminde köylü ayaklanmalarının sebeplerinden biri olmuştur. Dahası Çin tarihi boyunca kendi düşüncelerini oluşturan birçok büyük düşünürü de etkilemiştir. Bunlar üzerine etraflıca düşünülmesini gerektiren tarihî gerçeklerdir. Bu yüzden

²⁶ A.g.c., s. 57.

²⁷ *Zhuangzi*, “*Zai Yao*” (“Karışmamak ve Kaçınmak”).

²⁸ “Sorduğun sorular şeylerin maddi temeli hakkındadır; kontrol etmeyi arzuladığın, bu şeylerin dağınık parçalarından başka bir şey değildir (ki onlar senin daha önceki müdahalelerin yüzünden parçalanmıştır). Dünya senin yönetimine kalsa su buharlaşıp bulut olmadan yağmur olarak yağardı; otlar ve yapraklar sararmadan dökülürdü; güneş ve ayın ışıkları hızla sönerdi.” *Zhuangzi*, “*Zai Yao*”.

²⁹ Joseph Needham, *Çin'de Bilim ve Medeniyet*, 2 cilt, s. 99.

geleneksel kültürle günümüz modernizasyonu arasındaki ilişkiyi tartışırken Taoizm'in iktisadi düşüncesi ve felsefesinin araştırılması büyük öneme sahiptir.

Burada, iktisadi düşüncenin altında yatan felsefeyi incelemenin gerekliliği tartışmasını bitiriyorum. Ayrıca bu gerekliliğin en çok duyulduğu zamanın, yeni bir düşünce okulu kurulmaya çalışıldığı zaman olduğu da belirtilmelidir. Daha sonra aynı okuldan gelen düşünürler, sadece kurucularının kabul ettiği temel felsefi fikirleri miras alacaktır.

3.

Çin dönemi öncesi düşünürler çoğunlukla hükûmetlerine hizmet etmeyi amaçlayan âlimlerdir. Her ne kadar Taocular tecrit içinde yaşamayı amaçlamış olsalar da konuşmalarında siyasi meselelere değinmekten çekinmemişlerdir. Devlet işleri ve siyaset üzerine tartışırken çeşitli iktisadi sorun ve çözümlere de değinmişlerdir. Özellikle İlkbahar ve Sonbahar devriyle Muharip Devletler devrinde toplum büyük değişiklikler geçirmiştir. Çeşitli önemli iktisadi meseleler, kendilerinden bunlara açıklama ve çözüm sunmaları istenen düşünürlerin dikkatine sunulmuştur. Bunun üzerine birçok ünlü düşünür ve çeşitli teori ortaya çıkmıştır. Farklı rakip düşünce ekolleri ve teorileri ile dolu muhteşem bir akademik kültüre sahip bir devrin başlangıcı burada verilmiştir. Geçmiş iki bin yılda bu düşünce ve teoriler, ki kuşkusuz kimileri iktisat üzerinedir, geleneksel Çin kültürünün önemli bir parçası olmuştur ve etkileri günümüzde bile hissedilir. Çin akademik düşüncesi Çin Hanedanlığı öncesi döneme dayanır. Bir atasözü vardır: Nehir kaynağından başlar; insan kaynağını bulamadan nehri bulamaz, der. Bu yüzden, diğer alanlarda akademik düşünce üzerine çalışırken olduğu gibi, Çin öncesi iktisadi düşüncesini çalışma sebebimiz sadece tarihî öneminden ötedir. Çin öncesi akademik düşünce zengin ve derindir, iktisadi düşüncesi hem normatif hem de ampirik içeriğe sahiptir. Şimdi Çin öncesi düşünürlerin katkılarını hem normatif hem ampirik içerik açısından gösterecek birkaç önemli örnek vereceğim. Burada antik yazılarda normatif ve ampirik iktisadi düşüncelerin kesin bir şekilde ayrılmadığının notunu düşmemiz gerekir. Ama zor da olsa bu ayrımı yapabiliriz. Buna ek olarak antik zamanlarda normatif iktisadi fikir ve önerilere kıyasla daha az sayıda ampirik iktisadi söylem ol-

duğunu belirtmeliyiz. Ama nadir de olsalar yok değildirler. Bunun nedeni, iktisadi düşüncenin o dönemde ne Batı'da ne Doğu'da bağımsız bir alana dönüşmemiş olmasından kaynaklanır.

Shi (yiycek üretimi anlamında) ve *Huo* (zanaat üretimi anlamında) iki erken dönem Çinli iktisat kavramıdır ve ülkenin ekonomi planı ve insanların geçimine dair tüm meselelerde ana konulardır. *Shi* ve *Huo*, Çin toplumunda uzun yıllar boyunca etkin bir rol oynamıştır. Bu iki kavram ve onlarla ilgili politikalar ilk olarak Batı Zhou Hanedanlığı döneminde yazılmış *Shang Shu* ("Eski Han Hanedanlığı'nın Tarihi") kitabının *Hong Fan* başlıklı bölümünde görülmüştür. Rivayete göre Kral Wu, Shang devletini yendikten sonra, bir Shang bakanı olan Qizi, Kral Wu'ya göklerin Da Yu'ya³⁰ ülke yönetiminin dokuz büyük yöntemini verdiğini söylemiştir. Bu dokuz yöntem içinden üçüncüsüne "Sekiz Politika" adı verilir. Sekiz Politika'nın birincisi *Shi*, ikincisi *Huo*'dur. Özellikle ülke yönetimi bağlamında "Sekiz Politika" olarak bilinen üçüncü sınıf kuralda en önemli şey yiycek üretimi, ikinci en önemli şey zanaat üretimidir. Bu iki basit kavram doğal ekonominin hâkim olduğu bir tarım ülkesi için iki en önemli ekonomi politikasını tanımlar. Daha sonra farklı hanedanlıklarda yaşamış birçok düşünür iktisadi meseleleri ele alırken genellikle bu iki politikaya odaklanmıştır. *Eski Han Hanedanlığı'nın Tarihi* (*Han Shu*) kitabı ilk olmak üzere farklı hanedanlıkların tarihini anlatan kitapların hepsi "*Shi* ve *Huo*" başlıklı büyük bir cilde sahip olmuştur. Bu ciltler genellikle *Shi* ve *Huo*'ya dair istatistikleri ve birçok düşünür ve siyasetçinin ilgili tavsiye, teklif ve kanunlarını içerir. Günümüzde bile Çin ekonomi politikasına yön veren ilkeler hâlâ *Shi*'ye büyük önem atfeder. *Shi* ve *Huo* kavramları ve bunlarla ilgili politikalar, iki fıkri "makro" kategorisine, başka bir deyişle millî politika odaklı kategoriye girdiğini göstermektedir. İlkbahar ve Sonbahar dönemi ve Muharip Devletler dönemi düşünür ve siyasetçiler iktisadi meseleler üzerine sayısız tartışmalarında bu iki kavramı rehber olarak belirlemişlerdir.

Konfüçyüs *Shi*'yi ülke yönetiminin açık ara farkla en önemli meselesi olarak görmüştür. Öğrencisi Zi Gong bir keresinde ona bir ülkenin nasıl yönetileceğini sorar, Konfüçyüs cevap olarak üç şeyin gerekli olduğunu söyler: "yeterli miktarda yiycek, yeterli miktarda silah ve halkın

³⁰ Efsanevi bilge krallardan biri.

güveni".³¹ Konfüçyüs'ün "yeterli miktarda yiyecek" meselesine en yüksek öncelik verilmesi gerektiğini düşündüğü açıktır.³² Konfüçyüs bu konuda daha derine inmiştir. "Yeterli miktarda yiyecek" bir üretim meselesidir ve feodal toplumda toprak lordların ve toprak ağalarının elindedir. Bu lordlar ve toprak ağaları genellikle çiftçileri kira karşılığında topraklarında çalıştırır. Bu kira ya emek olarak ödenir ya da üretilen ürünün bir payı olarak. Konfüçyüs "yeterli miktarda yiyecek" dışında çiftçilerin feodal lordlara ne kadar kira vermeleri gerektiğine dair başka bir mesele bulunduğunu belirtmiştir. Feodal toplumda kira hem toprak verimliliğine hem de ekstra ekonomik zorlamaya dayanan arazi kiralalarının da ötesinde aşırı **istimlaka dayanmaktadır. Jikangzi ağır bir askerî vergi almak istediğinde**, Konfüçyüs, öğrencisi Ranqiu'ya "hafif vergi" önerisini anlatmıştır.³³ Konfüçyüs'ün demeye çalıştığı, çiftçilerin teşvik edilmesi için devletin onlardan hafif bir vergi alınması gerektiğidir. Ancak bu şekilde bir toplum "yeterli miktarda yiyecek" hedefine ulaşabilir. Konfüçyüs'ün bu tutumu, Dük Ai ile Konfüçyüs'ün öğrencisi Yuo Ruo arasındaki diyalogda daha net bir şekilde görülür. Bu diyalogda Yuo Ruo düke düşük vergilerin faydalarını açıklamıştır: "İnsanlar bolluğa sahip olunca hükümdar da o bolluktan payını alacaktır. Ancak insanların kendine yetecek kadarı olmazsa hükümdar da kendine yetecek kadarı bulamaz."³⁴ Bu, vergi oranları makul bir düzeyde olursa çiftçilerin üretimi artıracığı ve devletin de böylece istediği vergiyi elde edebileceği anlamına gelmektedir. Aksi takdirde devletin aşırı sömürüsü vergi kaynağına zarar verir ve hatta yok edebilir, bu da vergi gelirini olumsuz yönde etkiler.

Konfüçyüs'ün "hafif vergi" teorisi "insanları zenginleştirme" düşüncesinin önemli bir parçasıdır ve "yiyeceğe en yüksek öncelik verme" politikasıyla bu fikrini daha da geliştirmiş ve derinleştirmiştir. Konfüçyüs üretimle dağıtım arasında bir bağ kurar ve dağıtımın üretime tepkisini inceler. Bu onun erken dönem Çin iktisadi düşüncesine en büyük katkılarından biridir. Buna ek olarak bu fikirleri daha sonra Konfüçyüsçü okuldan gelenler tara-

³¹ *Konuşmalar*, XII.7.

³² Daha doğrusu, "yeterli miktarda yiyeceğe", "yeterli miktarda silaha" kıyasla daha fazla öncelik verilmelidir, ama üçü içinde en yüksek öncelik "güvene" verilir.

³³ Zuo Zhuan (İlkbahar ve Sonbahar Analları). Dük Ai'nin devrinin on birinci yılını anlatan bölüm.

³⁴ *Konuşmalar* XII.9.

findan miras alınmış ve daha sonra gelen tüm Çin iktisadi düşüncelerini etkilemiştir. Bu arada Tang Qingzeng, Fizyokrasi Okulunun başındaki Quesnay'ın Ekonomik Tablo'sunun taslağını hazırlarken yazdığı Önsöz'de, "ülkenin çiftçileri fakir olursa ülke fakir olacaktır; ülkenin çiftçileri zengin olursa ülke zengin olacaktır" yazdığını belirtmiştir. Tang, Quesnay'ın sözlerinin Konfüçyüs'ün "İnsanlar bolluğa sahip olunca hükümdar da o bolluktan payını alacaktır. Ancak insanların kendine yetecek kadarı olmazsa hükümdar da kendine yetecek kadarı bulamaz" sözlerinden etkilendiğini düşünür.³⁵ Tang Qingzeng bahsettiği bu etkileşim başlıca bir araştırmanın konusu olabilir. Ancak Quesnay'ın Konfüçyüs'e duyduğu ilgi ve onun sözleriyle Konfüçyüs'ün sözleri arasındaki benzerlik göz önünde bulundurulursa iki düşünce okulunun bazı ortak niteliklere sahip olduğu aşîkârdır.³⁶

Konfüçyüs'ün zamanında yaşamış olan büyük stratejist Sun Wu, bir keresinde bir rejimin hayatta kalıp kalamayacağını belirleyen iktisadi faktörleri analiz etmiştir. 1973'te Han Hanedanlığı'ndan kalma bir kitap, *Wu Wen*, Shandong Eyaleti'nin Linyi ilinin Yinque Dağı'ndaki eski bir mezardan çıkarılmıştır. Bu kitap Kral Helu ile Sun Wu arasındaki bir diyalogu içerir. Diyalogda Kral Helu, Sun Wu'ya Jin Devleti'nin altı güçlü valisi Fan, Zhi, Zhong Hang, Han, Wei ve Zhao'dan hangisinin ilk olarak gözden düşeceğini sorar. Sun Wu şöyle cevap verir: Fan ve Zhong Hang'ın kullandığı en küçük arazi ölçüsü (*mu*) Zhi'nin ölçüsünden daha küçüktür, ama Fan ve Zhong Hang'ın birim başına aldığı vergi Zhi'ninkiyle aynıdır. Bu yüzden Fan ve Zhong Hang ilk gözden düşenler olacaktır. Aynı şekilde Zhi'nin kullandığı en küçük arazi ölçüsü Han ve Wei'ninkinden daha küçüktür, ama birim başına aldığı vergi Han ve Wei'ninkiyle aynıdır. Bu yüzden Fan ve Zhong Hang'dan sonra Zhi gözden düşecektir. Gene, Han ve Wei'nin kullandığı en küçük arazi ölçüsü Zhao'nunkinden küçüktür, ama Han ve Wei'nin birim başına aldığı vergi Zhao'nunkinden daha fazladır. Bu yüzden Han ve Wei, Zhi'den sonra gidecektir. En büyük arazi ölçü birimi ve birim başına en düşük vergiye sahip Zhao "sonunda Jin Devleti'ni kontrol edecektir".³⁷

³⁵ Tang Qingzeng, 4. Bölüm'ün birinci ve dördüncü kısmı, *Çin'in Ekonomik Düşünce Tarihi*, 1937, s. 365.

³⁶ Bkz. "Antik Çin'in İktisadi Düşüncesinin Fransız Fizyokrasi Okuluna Etkisi", *Çin'in Ekonomi Tarihi Üzerine Araştırmalar*, 1989(1). [Ayrıca bkz. Tan Min, bu ciltte.]

³⁷ Yi Wen Bölümü, *Sun Zi Savaş Sanatı*, Yinque Dağı Han Mezarı Grubu tarafından derlenmiştir, Kültürel Kalıntılar Yayınevi, 1976.

Sun Wu altı valinin geleceğini tahmin ederken meseleye tarımsal üretimin bakış açısıyla bakmıştır. Tarımsal üretimin artmasını veya gerilemesini iki faktör belirler: birim alan ve birim başına düşen vergi. Altı valinin topraklarında uygulanan verginin aynı fakat arazi ölçüm sistemlerinin farklı olduğunu varsayalım. Örneğin Fan ve Zhong Hang *mu*'yu uzunlamasına ve genişlemesine 160 adımlık bir alan olarak tanımlar. Han ve Wei'ye göre bir *mu* uzunlamasına ve genişlemesine 200 adımlık bir alandır. Zhao içinse *mu* 240 adımlık bir alandır. Bu farklı alan ölçümlerinden dolayı valilerin arazi başına düşen üretim miktarı farklı olacaktır. Her *mu* araziye düşen vergi oranı aynı bile olsa gerçek vergi yükü oldukça değişiklik gösterecektir. Bir *mu*'nun temsil ettiği alan küçüldükçe (veya büyüldükçe), vergi yükü daha ağır (hafif) olacaktır. Farklı sistemler çiftçilerin üretme isteğine farklı etkilerde bulunacaktır. Sonuç olarak küçük *mu* arazide üretim düşerken büyük *mu* arazide artacaktır. Bu, beş valinin farklı zamanlarda görevden alındığı ve yalnızca birinin kaldığı kronolojik olaylar dizisini ortaya çıkarır.

Sun Wu'nun analizi soyut bilimsel metodu kullanır ve teorik açıdan yüksek öneme sahiptir. Diğer ayrıntıları bir kenara iterek tarımın gelişmesinde etkin olan iki bağımsız değişkeni belirler. Altı valiyi aynı konuma koyar ve iki değişkenin belirlediği farklı koşullarda altı valinin kontrol ettiği altı farklı bölgedeki tarımsal üretimin vaziyeti arasındaki farkları gözlemler. İki değişken üzerine yapılan farklı varsayımlara tepki olarak farklı sonuçların elde edildiğini sonucuna ulaşır. Ampirik bir çalışma yaparken, kişinin üreticilerin üretimi etkileyen karmaşık faktörlere nasıl bir tepki vereceğini düşünmesi gerekir. Ancak Sun Wu analizinde diğer faktörleri dışarıda bırakıp sadece kati faktörlerle önemli sonuçlar elde eder. Bu analiz hem "yiyeceğe en yüksek öncelik verme" politikasını hem de Konfüçyüs'ün düşük vergiler ve insanları zenginleştirme fikrini taşır. Ayrıca, arazi ölçüm sistemini yeni bir tartışma unsuru olarak sunar. Doğrusu, bu analiz yalnızca analiz yönteminde önemli bir ilerleme kaydetmemiş, aynı zamanda analizi, belirliliği içeren ve nicel bir temele sahip yüksek bir seviyeye taşımıştır. Bundan sonra Sun Wu'yu, antik dünyada nadir görülen, iktisadi alanda dikkate değer bir nicel analist olarak kabul etmek için her türlü sebebe sahip olduğumuzu düşünüyorum.

Sun Wu'nun altı valinin sonu üzerine yaptığı analiz ve bahsettiği olay dizisi genel olarak tarihi gerçeklerle desteklenmiştir. Sun Wu, Vali Zhao'nun

bir *mu*'yu uzunlamasına ve genişlemesine 240 adım olarak tanımlayan arazi ölçüm sisteminden bahsetmiştir. Bu sistem daha sonra Çin devletinde Shang Yang'ın reformlarının taslağı olmuştur.

Çin öncesi düşünürler birçok *Shi* odaklı veya tarım odaklı iktisat teorileri ortaya koymuştur. Burada bunların hepsini uzun uzun sıralamayacağız. Bunun yerine incelememizi Muharip Devletler döneminde yaşamış diğer bir Konfüçyüsçü düşünür olan Xunzi'yle sınırlandıracağız.

Xunzi ülkeyi zenginleştirme teorisini Konfüçyüs'ün hafif vergi teorisi, Guan Zhong'un toprak verimine göre farklı vergi alma fikri, Mensiyüs'ün *chan* (daimî mülkiyet) fikri, Mo Di'nin tutumlu tüketim teorisi ve Shang Yang'ın "önce tarım sonra ticaret" fikri gibi farklı fikirleri özümseyerek oluşturmuştur. Xunzi'nin iktisadi teorileri, aşağıdaki hususlarda katkıda bulunmuştur.

Birincisi, sınırlı kaynaklar ve sonsuz istekler arasındaki ikilemi ortaya koymuş ve bunun sosyal-ekonomik problemlerin temel sebebi olduğunu öne sürmüştür: "Herkes aynı güç ve konuma sahip olsaydı ve hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları şeyler aynı olsaydı, arzularını karşılamaya yetecek kadar mal olmazdı ve kaçınılmaz bir şekilde kavgaya girişirlerdi. Bu kavgalar düzensizliğe yol açacaktır".³⁸ Böylece modern Batı iktisat teorisinin başlangıç noktası ve köşe taşı olan bu fikir, Xunzi tarafından iki bin yıl önce ifade edilmiştir.

İkincisi, "talep", yani "isteklerin peşinden gitmek" kavramını öne sürmüştür. "İsteklerin" insanın kendince tatmin edilemeyeceğini ve feodal hiyerarşi sisteminde kişinin ancak "talebi" karşılamaya çalışabileceğini iddia etmiştir. Buna ek olarak, kişinin talebi ancak nezaket ve doğruluk ilkelerinin belirlediği sınırlar içinde karşılaması gerektiğini söylemiştir (kral "insanların uyması gereken nezaket ve doğruluk kurallarını ortaya koymuştur ki isteklerini ve taleplerini yerine getirebilsinler").

Üçüncüsü, feodal hiyerarşi sistemini taban alarak Xunzi emeğin dört toplumsal sınıfa bölündüğü bir toplumsal iş bölümü teorisini öne sürmüştür: aydınlar, çiftçiler, zanaatkarlar ve tüccarlar. Ayrıca her sınıfın kendi işine

³⁸ Xunzi, "Bir Kralın Yönetmeliği" Xunzi: *Temel Yazıları* (bundan sonra sadece Xunzi olarak anılacaktır). (B. Watson çev., New York: Colombia University Press, 2003).

odaklanması gerektiği teorisini de savunmuştur. Xunzi bu iki teoriyi servetin artırılması ve toplumda mülkiyetin dolaşımının sağlanması için temel olarak ele alır. Mensiyüs ve Guan Zhong'a kıyasla Xunzi, toplumsal bölüm ve iş bölümü teorilerine daha fazla ışık tutmuştur. Bu katkı, onun “doğanın kurallarını bilme ve onları kullanmaya” dair inancına da yansıyan bilimsel bir tutuma dayanmaktadır.

Dördüncüsü, diğer düşünürlerden miras aldığı “hafif vergi” teorilerini kullanarak Xunzi “ülkeyi zenginleştirme” teorisini öne sürmüştür. Bu teori iki fikri içerir. İlki, insanlar zengin olursa ülke de zengin olabilir. İkincisi, yönetici bir ülkenin insanlarıyla birlikte zengin olması gerektiğini anlamalıdır. Bu “ülkeyi zenginleştirme” teorisi aynı zamanda Legalizm’in “ülke için zenginlikleri toplamak” teorisine karşı cephe alır. Sima Qian’ın da belirttiği gibi “ülke için zenginlik toplama” teorisinin “insanlığı” gözden çıkarma pahasına katı kuralların uygulanması gibi birçok problematik yönü vardır. Bunun aksine Xunzi, “insanların desteklenmesini” savunmuştur. Bu düşüncesi gümrüklerde malların denetlenmesi ancak vergilendirilmemesi, dağlık ve suluk alanların doğal kaynaklarının vergiye tabii olmaması ve toprak vergisinin verimlilik ve pazara uzaklık faktörlerini dikkate alması gerektiği tekliflerinde görülebilir.³⁹ Onun görüşüne göre bu politikaların uygulanması çiftçilerin, zanaatkarların ve tüccarların çabalarını artıracak ve böylece üretim artacaktır. Bu da devletin vergi gelirinin artmasına sebep olacak, böylece ülkenin zenginleşmesi sağlanacaktır. Xunzi ayrıca iki yeni kavramı ortaya koymuştur. Öncelikle, üretimin zenginliğin temeli ve mal arzının kaynağı olduğu fikridir. İkincisi, hükûmetin vergi gelirinin servetin son şekli olduğu ve arzdan kaynaklandığı fikridir. Bu teori Xunzi’nin modern kamu maliyesi teorisine katkısıdır ve günümüzde de hâlâ faydalanılmaktadır.

Beşinci olarak Xunzi, feodal bir toplumda iş bölümü, üretimin gelişimi ve hafif vergilerin dayatılması gibi uygun politika tedbirleri benimsenerek “daha fazla istek ve daha az kaynak” sorununun çözülebileceğine inanıyordu. Xunzi, “bir kralın arzuları ortadan kaldırılamasa da, tam olarak yerine getirilmek yerine sadece büyük ölçüde yerine getirilmesi gerekir; bir kapı bekçisinin istekleri tamamen ortadan kaldırılamasa da, yine de taleplerini diz-

³⁹ A.ge.

ginleyebilir” diye düşünüyordu.⁴⁰ Başka bir deyişle, Xunzi, “insanlara sosyal sınıflarına ve yaşlarına göre uygun nezaketle davranma” fikrinin yaygın olduğu feodal sistemde tüm farklı sınıflardan insanların “isteklerini” ve “taleplerini” tatmin edebileceklerini düşünüyordu. Bu, Xunzi’nin “ülkeyi zenginleştirmek” arayışında inşa ettiği iktisat teorisi sistemini tamamlar. Diğer Çin öncesi düşünürlerle karşılaştırıldığında Xunzi’nin “ülkeyi zenginleştirme” üzerine yazıları daha sistematik ve odaklanmış niteliktedir ve ekonomik olguların incelenmesini yeni bir seviyeye taşımıştır.

Yukarıda sayılan farklı düşünürlerin iktisadi düşünceleri büyük ölçüde ülkeyi zenginleştirmeye ve insanlara fayda sağlamaya yöneliktir. Konfüç-yüşçülük için ülke, ailenin bir uzantısıdır. Birey hem ailesinde hem de ülkesinde varlığını sürdürür. Ülkenin toplumsal uyum ve milli birlik gibi kendi amaç ve görevleri vardır. Birey bu hedeflere ulaşmak için vardır. Bireylerin faaliyetlerini anlamak için sadece bireylerin kendi faaliyetleri değil, bireyler ve ülke arasındaki ilişkiyi de incelemek gerekir. Tüm ülkenin amacı ve varlığı bireysel amaçlara indirgenemez. Bu temel noktadan yola çıkarak düşünürler *Shi* ve *Huo* ve “ülkeyi ve halkı aynı anda zenginleştirmek” gibi makroekonomik politika önerilerinde bulunmuştur. Bu düşünürler politika fikirlerinin birden çok bireyin bağımsız ekonomik faaliyetlerinin bir araya gelmesiyle oluştuğunu düşünmüyordu. Bu yüzden Çin öncesi döneme ait birçok fikir bir çeşit makroekonomik düşünce olarak tanımlanabilir. “İnsanları destekleme” ve “insanları zenginleştirme” fikirleri bile tek bir çiftçinin nasıl bireysel iktisadi faaliyetleriyle zengin olabileceğinin analizi değildir. Aksine, bu fikirler birey ile ülke arasındaki ilişkiyi inceler. Bu yüzden bu düşünürlerin teorilerinde bireysel ekonomi veya mikroekonomik davranışlar üzerine hiçbir söylem bulamayız. Ancak bu Çin öncesi dönemde hiç mikroekonomik fikirler olmadığı anlamına gelmez. Aksine mikroekonomik fikirler vardır ama nadirdir. Bunlara dair birkaç örnek vermeye çalışacağız.

⁴⁰ Watson’ın derlediği şekliyle; “Mütevazı bir kapı bekçisi bile arzulara sahip olmaktan kendini alıkoyamaz, çünkü onlar temel doğanın ayrılmaz nitelikleridir. Öte yandan, Gökler’in Oğlu bile tüm arzularını tam olarak tatmin edemez. Ama her ne kadar biri tüm arzularını tatmin edemese de, onları tatmin etmeye yaklaşabilir. Kişi her ne kadar tüm arzularını ortadan kaldırmasa da tatmin arayışını kontrol edebilir.” (*Xunzi*, “İsimlerin Düzeltilmesi”, s. 156.)

En iyi örnekleri iş faaliyetleri alanında bulabiliriz. Sima Qian, erken Muharip Devletler döneminin ünlü iş adamı Bai Gui'nin “doğru zamanlamayı seçme” ilkesinden bahseder. Sima Qian, Bai Gui'nin çalışma tarzını şöyle aktarır: “Yıl iyi geçti mi ve hasat iyi oldu mu, tahıl alıp ipek ve lake satarım; [ipekböceği] kozaları pazarda oldu mu saf ipek alır tahıl satarım”. Sima Qian ayrıca Bai Gui'nin “iyi bir fırsat gördü mü vahşi bir hayvan ya da yırtıcı bir kuş gibi üzerine” atladığını söyler.⁴¹ Başka bir iş adamı olan Fan Li (Lord Zhu) ilk olarak siyasetçilik yapmış ve daha sonra büyük bir tüccar olmuştur. Sima Qian'ın anlattıklarına göre “zenginlik toplamak” için kullandığı birçok teknik vardı: ürün kalitesini korumak, işletme sermayesini **fazla stoklamamak, saklaması zor ve aşınması kolay malların ticaretine bulaşmamak** ve yüksek bir satış fiyatının cazibesine kapılmamak. Ayrıca kişinin arz dengelerine göre fiyat dalgalanmalarını anlaması gerekir. Bir malın fiyatı yüksek olduğunda kişi doğrudan o malları satmalı, fiyatı düşük olduğunda hemen o malın alımını artırmalıdır. Ürün ve mallar akan su gibi sürekli olarak dolaşmalıdır. Bu ayrıca “doğru zamanlamayı seçme” ilkesinin de bir parçasıdır.⁴² Sima Qian'ın yazılarında “kıtlıkla başa çıkma” ilkesinden de bahsedilmektedir:

Kuraklık oldu mu tekne filosu kurma zamanıdır; ve sel oldu mu araba konvoyu alma zamanıdır. Bu malların kullanımın temel ilkesidir.⁴³

“Doğru zamanlamayı seçme” ve “kıtlıkla başa çıkma”, daha sonraki nesillere miras kalan iki ilkedir. Bunlar ticari faaliyetlerin mikroekonomik temelleridir. Bir malın piyasaya sürülmesinde rol alan mevsimsel olaylar, fiyat dalgalanmalarının genel yasaları, mal ve para birimi dolaşım ilkesi gibi konular daha sonra önemli teorik meseleler hâline gelmiştir.

Ayrıca tarım alanında mikroekonomik analizlerin izlerini de bulabiliriz. Örneğin, *Gunazi*'nin “Cheng Ma” bölümünde, küçük çiftçinin üretimini artırmayı nasıl teşvik edilebileceğine dair isabetli bir analiz bulunur. Analizin ulaştığı teze göre çiftçiler makul miktarda vergi vermeli ve her hane kendi faaliyetlerinden sorumlu olmalıdır:

⁴¹ “Paza Kazananların Biyografileri”, çev. B. Watson, *Büyük Tarihçinin Kayıtları, Han Hanedanlığı II* (New York: Columbia University Press, 1993), s. 439.

⁴² *A.ge.*, s. 436-437.

⁴³ *A.ge.*

İnsanlar gece ve gündüz arasındaki ayrımı fark edecek, zamanın kısıtlılığını anlayacak ve açlık tehlikesini hissedeceklerdir. Bu yüzden erken yatıp erken kalkacaklardır. Ayrıca, baba ve oğullar da dâhil olmak üzere tüm aile, üretimle ilgilenecek ve yorgunluğa teslim olmadan memnuniyet ile çok çalışacaktır. Bu yüzden insanlar kötü adamlara dönüşmeyecektir. Bu durumda hem kara kaynakları hem de insan kaynakları sonsuz olacaktır. Ancak, insanlar zamanın önemi hakkında bilgilendirilmezlerse bunu anlayamayacaklardır ve eğer onlara mantığa dayalı bir şekilde yol gösterilmezse çok çalışmayacaklardır. Toprak farklı bölümlere bölündüğünde ve insanlar kendi arazileri üzerinde çalıştıklarında, çalışma ihtiyacını anlayacaklar ve iyi insanlar olacaklardır.

Küçük çiftçi ekonomisinin bu analizi oldukça titizdir ve bugün için **hâlâ geçerli yönleri vardır.**

Kısacası, Çin öncesi dönemde ortaya çıkan zengin iktisadi düşünce Çin'in feodal toplumunda zaman geçtikçe geliştirilmiştir. İktisadi felsefe ve politika çıkarımlarına ek olarak Çin öncesi yazarların iktisadi düşünceleri ekonomik analizin bazı şahane örneklerini içerir. Bu alandaki çalışmalar yalnızca geleneksel kültürümüzün ileriye taşınması açısından değil antik zamanlarda var olan dünya iktisat düşüncesini daha iyi anlamamız için de önemlidir. Burada sunulan analizler sadece daha üzerinde yapılacak çok işin kaldığını gösteren bir ilk ve ön çalışma olma niteliğindedir.

3.

FU GUO XUE VE ANTİK ÇİN’İN “İKTİSAT BİLİMİ”¹

Zhao Jing

Günümüz Çin’inde birçok kişi iktisat bilimini ithal bir konu olarak görmektedir. Bazı Çinli iktisatçılar bile Çin’in uzun tarihi boyunca hiçbir zaman doğru düzgün bir iktisadi mirasa sahip olmadığını, antik Çinlilerin iktisadi başarılarının “dikkate değer olmadığını” düşünür.² Çinliler bile Çin’in iktisat mirasından bihaberken yabancıların bilmemesine şaşırılmamak gerekir.

Antik Çin’in bir iktisat mirası var mıdır? Çin’in iktisadi mirasının karakteristik özellikleri nelerdir? Başarıları nasıl değerlendirilebilir? Bu makale, bu soruları cevaplamak için bazı öneriler sunmaya çalışacaktır.

Antik Çin’in “Ekonomi” ve “İktisat Bilimi” Anlayışı

“Ekonomi” ve “iktisat bilimi” antik Çin’de uzun yıllarca var olmuş kavramlardır. Milattan sonra dördüncü yüzyılda insanlar “ekonomi”³ kelimesini kullanmaya başlamıştı ve ne anlama geldiğine dair bir fikir birliğine varılmıştı.

¹ Orijinal adı “中国古代的“经济学”与“富国学”” (“Fu Guo Xue ve Antik Çin’in “İktisat Bilimi”), “赵靖文集” (*Zhao Jing’in Toplu Yazıları*), Pekin: Pekin Üniversitesi Yayınevi, 2001, s. 471-489.

² Zhao Lanping, “Önsöz”, *Modern Avrupa Ekonomisi*, Şangay: Ticari Yayınevi, 1933.

³ 经济 (*Jingji*).

Doğu Jin Hanedanlığı'nda (MS 317 yılında kurulmuştur) İmparator Yuan Bakan, Ji Zhan'a saygı ve övgülerini iletmek için bir bildiri yayınladı: "Sadık, asil, kibar ve dürüst olduğu kadar ekonomi hakkında ilgili ve bilgili."⁴ Aynı dönemin ünlü düşünürlerinden Ge Hong da "Ekonomi politikası üzerine çalışmak Konfüçyüsçü bilginlerin görevidir." demişti.⁵

Sui ve Tang hanedanlıklarında ise "ekonomi"⁶ teriminin kullanımı daha yaygın hâle gelmişti. Sui hanedanlığı döneminde yaşamış Wang Tong "ekonomik metotlarda"⁷ uzmanlığıyla meşhurdur. Fan Xuanling ve Wei Zheng gibi erken dönem Tang hanedanlığının meşhur bakanlarının çoğu onun müritleridir. Hakkında, "onun ailesi nesiller boyunca ekonomik metotların uzmanı olmuştur" denir.⁸ Tang hanedanlığının İmparator Tai'sinin adı Li Shimin'di. Kelime anlamıyla *shi min* (世 民) "toplumu yönetme ve halka refah sağlama" anlamına gelir.⁹ "İktisat bilimi"¹⁰ ifadesi de Tang Hanedanlığı döneminde kullanıma girmiştir. Dönemin ortalarında yaşamış şair Yan Wei "Öğretmenine iktisat bilimini sor." diye yazmıştır.¹¹

Tang Hanedanlığı'ndan sonra ekonomi ve iktisat terimleri yaygın olarak kullanılmıştır. Dahası "ekonomi" ya da "devlet idaresi" terimlerini içeren çeşitli kitaplar birbiri ardına ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlara örnek olarak Song Hanedanlığı döneminden Teng Gong'un *İktisat Üzerine Seçilmiş Yazılar*¹² kitabı, Yuan Hanedanlığı döneminden Li Shizhan'ın *İktisadi Belgeler* kitabı ve Ming Hanedanlığı döneminden Li Qi'nin *İktisadi Kate-*

⁴ *Jin Hanedanlığı Kitabı* (MS 644-646'da yazılmıştır), *Ji Zhan'ın Biyografisi*. Cümlelerin Çincesi: 瞻忠亮雅正，识局经济。 *Jin Hanedanlığı Kitabı*, ed. Fang Xuanling ve diğerleri, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1974.

⁵ *Baopuzi*, Ana Kısım. Anlayışın Kökü (抱朴子内篇明本), Cümlelerin Çincesi: 经世济俗之略，儒者之务也。 [*Baopuzi* "Zhong Shuo", Ge Hong, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1980.]

⁶ 经济.

⁷ 经济之道 (*Jingji Zhi Dao*).

⁸ *Zhong Shuo*, 6. cilt.

⁹ *Eski Tang Kitabı, Tai İmparatorunun Kayıtları*. [*Eski Tang Kitabı, Tai İmparatorunun Kayıtları*, ed. Liu Xu, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1975.]

¹⁰ 经济学 (*Jingjixue*).

¹¹ "Sonbaharda Tian Tapınağında Beyefendilerle Buluşma", *Tang Hanedanlığının Şiiri*, 263. cilt. [*Tang Hanedanlığının Şiiri*, Cao Yin ve diğerleri, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1999.]

¹² 经济文衡.

goriler kitabı gösterilebilir. Hayatlarını, Ming ve Çing Hanedanlıkları dönemlerinde yazılmış “ekonomik metotlar” üzerine belgeleri derlemeye adanmış insanlar vardı. Onların bu çabası sonucu bu özel konu üzerine örneğin *Ming Hanedanlığı'nda İktisat Üzerine Eserler* ve *Çing Hanedanlığı'nda İktisat Üzerine Eserler* gibi birçok kitap derlenmiştir. Çing hanedanlığında “iktisat”, millî çıkarlar ve halkın geçimi gibi meselelerle ilgilenen âlim ve bürokratların üzerinde durduğu bir konuydu ve bu konu, karmaşık olan ve pratik olmayan bir öğrenme tarzına karşı bir tepki niteliğindedir. Çing Hanedanlığı'nın ortalarından sonra “ekonomi” teorisi daha yaygın hale gelmiş ve “münakaşa”, “metin araştırması” ve “nesir ve nazım” öğretileri gibi tutucu akımlarla bir arada var olmuştur.

Ancak antik Çin'de sözü geçen “iktisat” veya “ekonomi teorisi” modern iktisat ile aynı anlamda değildir. Antik zamanlarda “ekonomi” derken *Jing Shi Ji Wu*¹³ ve *Jing Guo Ji Min*,¹⁴ kastediliyordu. Yani “insanları iyi yönetmek ve ulusal güvenliği sağlamak” ile “ülkeyi yönetmek ve dünyaya barış getirmek”. “İktisat” veya “ekonomi teorisi” ulusal yönetime dair bilgiler ve öğrenim anlamındaydı. Yani bu anlam devlet yönetimin yalnızca mali ve iktisadi yönlerini değil, hukuki, askerî, coğrafi, inşaat ile ilgili ve “yabancı” denilen bilgileri de içeriyordu.

İktisadın modern anlamının bakış açısıyla bakarsak antik Çin'in “iktisat bilimi” aslında gerçek iktisat değildir. Doğrusu modern bakış açısıyla bakarsak, antik Çin'de “iktisada” dair materyallerin büyük çoğunluğu alakasız ve zaman harcamaya değmez görünür. Ancak antik Çin'in “iktisadi” modern anlamda iktisat olmasa da antik Çin'de yaşayan insanların bu alanda araştırma yapmadıkları, Çin'in kültür mirasında iktisada dair hiçbir içeriğin olmadığı veya Çin'in iktisadi mirasının ciddi değerlendirmelere değmeyecek kadar yetersiz ve sığ olduğu anlamına gelmez.

İktisat, sosyal-iktisadi hayatın insan zihnine yansımından başka bir şey değildir. Hangi devirde ve yerde olursa olsun insanlar iktisadi hayatın var olduğu bir yerde yaşadığı sürece çeşitli çatışmalar ve problemlerle karşılaşacaktır. Bu çatışmaları ve problemleri çözmek için insanlar sürekli olarak fikir ve görüşlerini ortaya koyacak, bu fikir ve görüşlerden yeni argümanlar

¹³ 经世济物.

¹⁴ 经国济民.

ve tartışmalar doğacaktır. Kendi fikirlerini müdafaa etmek ve başkalarının fikirlerini çürütmek için insanlar teoriye başvuracak, böylece çeşitli teorik bakış açıları oluşacaktır. Gerçek iktisadi hayattaki çatışmaları ve problemleri çözmek için teklif edilen fikir ve görüşler ile bu fikir ve görüşleri açıklamak ve göstermek için ortaya konan teorik bakış açıları, belirli bir zaman ve yerin iktisadi düşüncesini oluşturmaktadır. İktisadi hayatta meydana gelen gelişim ve değişimlerin yanı sıra iktisadi düşünce de gelişmiş ve ilerlemiştir. İktisat bilimi iktisadi düşüncenin gelişerek bağımsız bir bilim dalına dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır.

İktisadi hayat, insanın en temel sosyal hayatıdır. Herhangi bir bölgede, herhangi bir ülkede ya da herhangi bir zamanda insanlar iktisadi hayat olmadan yaşayamaz. Bu antik Çin için de geçerlidir. Ayrıca Çin uzun bir geçmişe, geniş topraklara ve büyük bir nüfusa sahip bir ülkedir. Siyasi gücün her kademesi, özellikle merkezî hükûmet, Çin'in sosyal-ekonomik hayatında önemli bir rol oynamıştır. Bu şartlar göz önüne alındığında, aynı dönemin diğer ülke ve bölgelerle karşılaştırıldığında antik Çin'in iktisadi hayatının karmaşıklığı ve çeşitliliği benzersizdir. Antik Çin'de toplumun ve iktisadi hayatın sorunlarının çözümü için çeşitli fikir ve görüşler ortaya atılmıştır, bunlar üzerinden argümanlar ve tartışmalar ortaya çıkmış ve nihayetinde farklı iktisadi bakış açıları ve doktrinler üretilmiştir. Sonuç olarak, antik Çin'de iktisat alanında yalnızca birkaç araştırma ve inceleme bulunmanın ötesinde bu alan zengin ve renkli bir mirasa sahiptir. Antik Çin'in iktisadi mirası Çin'in kültürel mirasının önemli bir parçasıdır ve başarıları Çin'in felsefe, tarih, edebiyat ve sanat gibi kültürel mirasının diğer bileşenleri ile kıyaslanabilecek seviyededir. Ancak, antik Çin'de iktisat, “iktisat” kapsamında değil daha çok ülkeyi zenginleştirme adına araştırılmıştır. Antik Çin'in iktisadi mirası çoğunlukla *Fu Guo Xue*¹⁵ şeklini almıştır.

Antik Çin'in “iktisadi”, geleceğe cilt cilt kitaplar ve belgeler, birçok konuya değinen korunmuş bir bilgi hazinesi bırakmıştır. Bu bilginin keşfedilmesi, düzenlenmesi ve incelenmesi anlamlıdır. Ancak antik Çin'in iktisadi mirasını “iktisadına” veya “devlet idaresine” bakarak bulamayız. Bunun için *Fu Guo Xue*'ye bakmalıyız.

¹⁵ 富国学.

Fu Guo Xue'nin Oluşumu

Ekonomi hakkındaki araştırmalar her zaman servet üzerinden başlar. Antik Çin'de servet üç farklı bakış açısından değerlendirilmiştir. Birincisi tüm ülke ve toplumun bakış açısı, yani "ülkeyi zenginleştirme"; ikincisi sıradan insanların bakış açısı, yani sözde "halkı zenginleştirme"; üçüncüsü müstakil ailelerin bakış açısı, yani "aileyi zenginleştirme" konuları. İlkbahar ve Sonbahar döneminden önce bile "zenginlik" ve "servet" kavramları biliniyordu¹⁶ ama akademik ve teorik tartışmaların konusu olarak pek görülüyorlardı. Yukarıdaki üç bakış açısı üzerinden servetle ilgili konuların düzgün bir şekilde incelemesi ve tartışılmasına büyük ihtimalle İlkbahar ve Sonbahar döneminde başlanmıştır.

İnsanların ilgisine ve dikkatine hitap eden bir görev olarak "ülkeyi zenginleştirme" hedefi, büyük güçlerin çatıştığı İlkbahar ve Sonbahar dönemi bağlamında sunulmuştur. Zhou kralı Ping tarafından başkent in doğuya taşınmasından beri kraliyet ailesi giderek şiddetlenen bir çöküş yaşamıştır.¹⁷ Batı Han Hanedanlığı'nda tören müziklerini üretme ve savaş emri verme gücü, Göklerin Oğlu'ndan (İmparator) feodal beylere geçmiştir.¹⁸ Bazı güçlü vasalet devletler üstünlük kurmak için birbirlerine karşı şiddetle savaşmışlardır. Bu da "Beş Güçlü Şef" olarak isimlendirilen kişilerin İlkbahar ve Sonbahar döneminde ortaya çıkmasını sağlamıştır. Askerî güç hegemonya için gereklidir, ancak sağlam ekonomik güç olmadan yüksek bir askerî güç elde etmek mümkün değildir. Bu yüzden "ülkeyi zengin ve askerî gücü verimli hale getirme" politikası, özellikle nitelikli hegemonyası olan uluslar için, İlkbahar ve Sonbahar döneminde bir "krallık hünéri" hâline gelmiştir. Teorik çalışmalar veya *Fu Guo Xue* de bu zamanda başlamıştır.

İlkbahar ve Sonbahar döneminde Qi devletinin dükü Huan'ın başkanlığı Guan Zhong ilk kez zengin ve güçlü olma politikasını öne sürmüş, bu hedefe ulaşmak adına birkaç teorik görüşünü bildirmiştir. Rivayete göre

¹⁶ Antik Çin'de zenginlik ve servet genellikle tek bir terim olarak kullanılmazdı. Bazen "zenginlik" kelimesi bazen "servet" kelimesi kullanılıyordu. Teorik tartışmalarda daha çok "servet" kelimesi kullanılmıştır.

¹⁷ M.Ö. 770'de başkent günümüzde Çin'in ortasındaki Xi'an ve Xian Yang bölgesinde bulunan Hao Jing'den, günümüzde Luo Yang bölgesinde bulunan Luo Yi'ye taşındı. Luo Yang, Xi'an'ın doğusundadır.

¹⁸ *Konuşmalar*, XVI.2.

Guan Zhong, Qi devletini ticaret ve servet birikimiyle zenginleştirip ordusunu güçlendirmiştir.¹⁹ *Guanzi*'de bu konu hakkında şu sözler geçer: "Tahıl çok olursa devlet zenginleşecektir. Devlet zenginleşirse ordusu güçlü olacaktır. Ordu güçlü olursa savaşta başarılı olacak ve devletin toprakları genişleyecektir."²⁰ Burada açıkça servet birikimi (tahıl biçiminde) ve ülkenin zenginleştirilmesinin ordunun güçlenmesinin öncülü olduğunu ve yenilmez bir ordunun temelini ise yenilmez bir zenginlik olduğunu farkına varılmıştır. *Guanzi*, Guan Zhong tarafından değil daha sonraki yazarlar tarafından derlenmiştir, ancak Guan Zhong'un bazı açıklama ve beyanlarını içerir. Yukarıdaki söylemi bir örnek olarak alırsak Guan Zhong'un ülkenin zenginleştirilmesiyle askerî güç arasındaki ilişkiye dair anlayışla tutarlıdır.

Fu Guo terimi antik Çin'de geniş ve dar anlamlara ayrılmıştır. Dar anlamıyla devletin mali gelirlerinin artırılması ve hazinesinin rezervlerinin zenginleştirilmesiydi. Geniş anlamıyla tüm ülkenin toplam millî servetin artırılması anlamına geliyordu ki buna "ülkeyi zenginleştirmek" denebilir.

Her ne kadar Guan Zhong ülkeyi zenginleştirmek fikrini ilk savunan kişi olsa da tam olarak ne anlama geldiğini açıklamamıştır. Ülkenin zenginleştirilmesini askerî gücün artmasıyla ilişkilendirmiş, böylece zenginleşmenin askerî gücün mali temeli olduğu izlenimini vermiştir. Yani onun ülkeyi zenginleştirme fikrinde devletin hazinesi de işe dâhil olmalıydı. Ancak Guan Zhong stratejik vizyona sahip büyük bir devlet adamıydı ve yalnızca halkı sömürmeye dayanan mali yollara güvenerek devlet hazinesinin zenginleştirilmesinin ve devletin mali gelirlerini artırmanın kabul edilebilir olmadığını biliyordu. Halkın serveti artmadığı durumlarda vergi toplamak gibi mali yollar sınırlı bir fayda sağlamasının yanı sıra halkın memnuniyetsizliğini de uyandırırdı. Bu yüzden ülkeyi zenginleştirme fikrini savunurken Guan Zhong halkı zenginleştirmeye önem vermiş, sıradan halkın zenginleştirilmesinin devletin iyi yönetimi ve hâkimiyetinin temeli olduğunu öne sürmüştür. İnsanları zenginleştirmek adına "insanların zamanını boşa harcamama", "hayvanları yağmalamama", "insanlara orman ve gölleri mevsimsel özelliklerine göre kullanmayı ve üretimlerine verdikleri zararı en aza

¹⁹ Sima Qian, *Büyük Tarihçinin Kayıtları*, "Para Kazananların Biyografileri", çev. B. Watson, New York: Columbia University Press, 1993, s. 435.

²⁰ *Guanzi*, "Zhi Guo" ("Devleti İyi Düzeninin Korunması"), W. Allyn Rickett, *Guanzi* 2. cilt. (Princeton: Princeton University Press, 1998).

indirmeyi öğretme" ve "iş adamlarından vergi almama" gibi birkaç önlem almıştır.²¹

Guan Zhong ayrıca diğer vasal devletlere karşı hegemonya oluşturmak için yapılan mücadelenin iç istikrar ve birliğe dayalı olması gerektiğinin farkındaydı. Çoğu insan kötü koşullarda yaşarsa, ulusal güç iç sürtüşmelerde dağılacak ve ülke istikrarsız ve birlik olmayan bir ülke olacaktı. Şu ölümsüz sözleri, devletin zenginleşmesiyle halkın zenginleşmesi ve devletin birliğiyle insanların güvenliğinin arasındaki bağlantıya dair anlayışını tam olarak ifade eder: "Tahıl ambarları dolu olduğunda [insanlar] edep ve ılımlılığı bilirler. Giyim ve yiyecek yeterli olduğunda, onur ve utanç arasındaki ayrımı bilirler."²² Guan Zhong'un devlet ve halkı zenginleştirmeyi istemesinin yalnızca orduyu güçlendirmek için değil aynı zamanda devletin birliğini sağlamak için de olduğu açıktır. Onun ülkeyi ve halkı zenginleştirme fikri kendinden bir sonra gelen nesli etkilemekle kalmayıp daha sonra gelen nesilleri de etkileyerek "dünyada refah ve istikrar"²³ fikirlerinin temeli olmuştur.

İlkbahar ve Sonbahar döneminin sonuna gelindiğinde Konfüçyüs, devlet idaresi ve millî güvenlik noktasından hareketle halkı zenginleştirme düşüncesini iyice geliştirmiştir. O insanların zenginleştirilmesini devlet idaresinin yol gösterici prensibi olarak görüyordu. Onun bakış açısına göre idareciler, sadece insanların maddi hayatını zenginleştirmekle kalmamalı, aynı zamanda onlara ruhsal alanda öğretmenlik ve rehberlik yapmalıdır; ilki ikincisinin ön koşuludur.²⁴ Konfüçyüs ve kimi öğrencileri halkı zenginleştirmek üzerine düşüncelerini "insanların memnuniyeti" ve "sivillerin memnuniyeti" kelimelerini kullanarak ifade etmiştir.

Konfüçyüs'ün talebelerinden biri olan You Ruo, Ai Dükü Lu'nun vergileri artırma teklifine karşı çıkarken "imparatorun memnuniyeti" kav-

²¹ *Guoyu'dan Qi Devletinin Tarihi*, ed. Zuo Qiuming, Şangay: Şangay Guji Yayınevi, 1978 (M.Ö. 11. yüzyıldan M.Ö. 476 yılına kadarki zamanda var olan Devletlerin Tarihi).

²² *Guanzi*, "Qing Zhong Jia" ("Qing Zhong Ekonomik Politikalar: A").

²³ *Xin Shu, Shu Ning*.

²⁴ "Wei'ye giderken üstadın arabasını Ran You sürüyordu. Üstat, 'Ne kadar yoğun bir nüfus!' dedi. 'İnsanların sayısı arttıkça artarken, onlar için ne yapılmalı?' diye sordu Ran You. Üstat, 'Onları zenginleştirmeli,' diye cevapladı. 'Zenginleştirildikten sonra onlar için ne yapılmalı?' Üstat, 'Onları eğitmeli,' dedi." (*Konuşmalar*, XIII.9.)

ramını kullanmıştır. Rivayete göre You Ruo şunları söylemiştir: “İnsanlar bolluğa sahip olursa elbette hükümdar da o bolluktan payını alacaktır. Ancak insanlarda ihtiyaçlarını karşılayacak kadarı olmazsa hükümdarın da kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadarı olamaz.”²⁵ Burada hükümdarın ihtiyaçlarını karşılaması derken devleti zenginleştirmenin dar anlamı, insanların ihtiyaçlarını karşılaması derken halkın zenginleştirilmesi kastediliyor. You Ruo'nun bu iki meşhur sözü, antik Çin'de halkın zenginleştirilmesi ve devletin zenginleştirilmesinin dar anlamda (ulusal hazinenin zenginleştirilmesi) müşterek ilişkisini gösteren en eski örnektir.

Muharip Devletler döneminde ülkenin zenginleştirilmesi ve ordunun **güçlendirilmesi konuları siyasetçiler ve düşünürler tarafından hararetle** tartışılan bir mesele hâline gelmişti. Zenginleşme yolu arayışı yalnızca kralar ve altlarındaki yedi vasal devletin (Muharip Devletler Dönemi'nin Yedi Gücü) değil, “yüz düşünce okulunun çekişmesinde”²⁶ çeşitli akademik okulların da hedefi olmuştu.²⁷

Devletin zenginleştirilmesi ve ordunun güçlendirilmesine en çok destek veren Legalizm'di. Legalistler vasal devletler arasında yaşanan hegemonya savaşlarının sonlanmasının yolunun birleşik bir “imparatorluk” kurulmasından geçtiğine inanıyordu. Bu yüzden güçlü orduyu en önemli devlet politikası olarak görmüş, ülkeyi yönetmenin en etkili yolunun “insanları bir araya getirip beraber savaşmaktan” geçtiğini öne sürmüştü.²⁸ Tüm maddi ve insan kaynaklarını vasal devletler arasında ilhak savaşlarında kullanmayı istiyorlardı. Sağlam bir ekonomi gücü olmadan büyük çaplı bir ilhak savaşı başlatmanın gerçek dışı olduğunun farkındaydılar. Legalizm'in Shang ekolü açıkça, ülke zengin ve ekonomi güçlü olmadan “ilhak savaşlarında kişinin kendi topraklarını tutamayacağını” söylüyordu.²⁹ Bu nedenle, devleti zen-

²⁵ *Konuşmalar*, XII.9

²⁶ İlkbahar ve Sonbahar Dönemi (M.Ö. 770-476) ve Muharip Devletler Dönemi'nde (M.Ö. 475-221) birçok farklı düşünce okulu ortaya çıkmıştır. Onların hevesle aralarında yaptıkları tartışmalar yüzünden bu döneme sözde “yüz düşünce okulunun çekişmesi” dönemi denir.

²⁷ “İlgili” derken burada ülkenin zenginleştirilmesi ve ordunun güçlendirilmesi meselesine bazıları iyimser bazıları da kötümser olmak üzere farklı yaklaşımlar kastedilir.

²⁸ *Lord of Shang'in Kitabı* (M.Ö. 359-338 civarı), “Suan Di”. [*Lord of Shang'in Kitabı*, ed. Shang Yang, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 2011.]

²⁹ “Tarım ve Savaş”, a.g.e.

güçlendirmeyi askerî gücü artırmanın temeli ve garantisi olarak kabul görüyorlardı. Ancak devleti zenginleştirmekle askerî gücü artırma ilişkisine gelince her zaman için askerî gücü artırmayı daha belirleyici ve çok daha öncelikli kabul etmişlerdir. Devleti zenginleştirmenin amacının yalnızca askerî gücü artırmak olduğunu ve askerî gücün gereksinimlerine göre yapılması gerektiğine inanıyorlardı. Bu, Legalizm’in devleti zenginleştirme anlayışının en belirgin özelliğiydi.

Devletin zenginleştirilmesini askerî güçlenmeye tabi tutabilmek için, hükûmetin serveti mümkün olduğunca askerî kullanımlara adanması gerekirken, bunun olabilmesi için servetin önce hükûmetin elinde merkezileşmesi **gerekir. Bu nedenle, Legalizm devletin zenginleştirilmesinden bahsederken** açıkça ulusal hazineyi zenginleştirmeyi kastediyordu. “İnsanlar yiyeceklerini evlerinde istiflemek yerine hepsini devlete teslim etmeli” diyerek³⁰ insanların temel ihtiyaçlarından sonra arta kalan bütün tahıl ve servet fazlasının toplanmasını istediklerini belirttiler.

Ancak ihtiyaç fazlası tahıl ve servet, nihayetinde toplam millî servete bağlıdır. Toplam millî servetin artırılması yalnızca üretime bağlıdır. Antik toplumlarda insanlar başlıca tarıma dayalı bir yaşam sürerken tarımsal üretimin artırılması çok önemliydi. Bu nedenle Legalizm “ülkeyi tarımla zenginleştirme”³¹ fikrini savunmuş ve “ülkeyi tarım ve savaşa odaklanarak güçlendirmeyi” (耕战) devleti zenginleştirmenin ana politikası olarak kullanmayı önermiştir.³²

Fakat her ne kadar Legalizm halkın zenginleştirilmesi yerine devletin zenginleştirilmesini savunsa da aşırı fakirliğin ve toplumsal güvenlikte istikrarsızlığın dış savaşlar için gücün birleştirilmesini olumsuz yönde etkileyeceğinin farkındalardı. Onlara göre bir ülkenin halkının ne çok zengin ne de çok fakir olması idealdi. Doğru dengeye ulaşabilmek adına, “fakirleri zengin, zenginleri de fakir yapma”³³ politikasını önerdiler. “Fakirleri zenginleştirmek” topraksız fakirlere toprak ve ev vermek, ailelerini geçindirebilmelerini ve

³⁰ “İnsanları İkna Etmek”, a.g.e.

³¹ *Han Feizi*, “Beş Haşarat”.

³² Qin ülkesi iki temel politika üzerine kurulmuştu: Biri tarımın geliştirilmesi, diğeri fetihle toprakların genişletilmesidir. Bu iki politika birbirini destekliyordu ve ülkenin kaynakları bu hedeflere ulaşmak için kullanılmalıydı.

³³ “İnsanları İkna Etmek”, *Lord of Shang’in Kitabı*.

vergilerini ödeyebilmelerini, ülkeleri için angarya hizmet edebilmelerini sağlamak anlamına gelir. “Zenginleri fakirleştirmek” ise savaş masraflarını karşılamak adına insanların temel ihtiyaçları dışında kalan tüm fazlalıkların devlet hazinesine katılması demek oluyordu.

Ülkeyi yönetmede kullanılacak devleti zenginleştirme politikası ve teorisi dönemin en büyük Konfüçyüsçü okulu olan Mensiyüs Konfüçyüsçülüğü okulu tarafından şiddetle reddediliyordu. Mensiyüs Konfüçyüsçülüğü, Konfüçyüs’ün insanlara ahlakın öğretilmesi gerektiği inancını miras almıştı. Yardımsever hükûmet ve krallık düşüncesini seviyorlardı, Legalizm’in savunduğu diktatörlük sistemi kendi tutumlarıyla uyuşmuyordu. Elleri geçen her fırsatta Legalist sisteme saldırmaktan çekinmediler. Mensiyüs, Legalizm’in devleti zenginleştirme politikasına zorbalığı zenginleştirme politikası benzetmesini yaparak kınadı.³⁴ Ayrıca Legalistler için “despot yöneticiler ve zorba devlet adamları” demiştir.³⁵ Legalizm’in devleti zenginleştirme önerisine saldırırken Mensiyüs bir halkı zenginleştirme politikasını savunmuş, yöneticilerin yardımseverliğinin “halkı zengin edebileceğine” inanmıştır.³⁶ İnsanları zenginleştirmenin onları eğitebilmek ve ahlaki standartlarını yükseltebilmek için gereken temel adım olduğunu düşünmüştür. İnsanları zenginleştirmenin devlet yönetimi için önemli olduğunu söylemiş, daha da ileri giderek, insanları zenginleştirmenin en nihai hedefinin onları “tamamen yeterli”³⁷ yapmak olduğunu söylemiştir. “Tamamen yeterli” olmayı her aile için “su ve ateş kadar bol” yiyecek üretilmesi olarak tanımlamış ve bilge hükümdar, “İmparatorluğu yönetirken yiyeceği su ve ateş kadar bol yapmaya çalışır,” demiştir. Ayrıca, “Bu olduktan sonra, insanlar içinde hiç yardımsever olmayan olabilir mi?” diye eklemiştir.³⁸

İnsanların zenginleştirilmesi için Mensiyüs arazi yönetimi ve vergilerin indirilmesini önermiştir.³⁹ Vergilerin indirilmesi doğrudan Legalizm’in “hazine haracı” fikrine karşılıktır, “arazi yönetimi” ise Legalizm’in “ülkeyi tarımla yönetme” ve “toprağı sonuna kadar kullanma” politikalarıyla aynıdır.

³⁴ *Mensiyüs*, VI.B.9. [çev. D. C. Lau, *Mencius*, Londra: Penguin Classics, 2004].

³⁵ A.g.e., III.A.3.

³⁶ *Mensiyüs*, VII.A.23.

³⁷ Veya “yeterliden öte”, “yeterliden fazla” anlamında, D. C. Lau’nun çevirisine göre.

³⁸ *Mensiyüs*, VII.A.23.

³⁹ A.g.e., VII.A. 22-23.

Bu, görünüşte birbiriyle tamamen uyumsuz görünen Legalizm'in "devleti zenginleştirme" politikasıyla Mensiyüs Konfüçyüsçülüğü'nün "halkı zenginleştirme" politikasının ortak bir şekilde toplumsal üretimi (bu dönem için esas olarak tarımsal üretim) artırarak toplam millî serveti artırma gereksinimini içerdiğini gösterir.

Bu ortak nokta, belli koşullar altında Legalizm'in "devleti zenginleştirme" politikasıyla Mensiyüs Konfüçyüsçülüğü'nün "halkı zenginleştirme" politikasının birleştirilmesini mümkün kılmıştır. Muharip Devletler döneminin son zamanlarında Legalizm'den derinden etkilenen "Sun Konfüçyüsçülüğü"⁴⁰ bu bütünleşmeyi başarmıştır.

"Devleti zenginleştirme" sancağı altında Sun Konfüçyüsçülüğü'nün büyük ustası Xunzi millî servetin oluşturulması, dağıtılması ve yeniden dağıtılması, iş bölümü, mübadele, tüketim, birikim ve son olarak devletin ve halkın zenginleştirilmesinde millî gücün rolüne dair nispeten kapsamlı bir inceleme yapmıştır.

Xunzi "devletin zenginleştirilmesini" tanımlarken "hem yöneticiler hem halk için servet" ve "tüm dünyayı tatmin etme" ifadelerini kullanmıştır. "Yöneticiler için servet" millî hazinenin zenginleştirilmesi anlamına geliyordu. "Halk için zenginlik" ise her ailenin kendine yetebilmesi anlamındaydı. Xunzi'nin devleti zenginleştirme politikası hem devleti zenginleştirmenin dar anlamını (millî hazinenin zenginleştirilmesi) hem de halkı zenginleştirme anlamını taşıyordu. İkisinin de aynı anda koordine bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yüzden Xunzi'nin önerdiği devleti zenginleştirme politikasının tanımı halkı zenginleştirmekle millî hazineyi zenginleştirmeyi birleştirmiştir.

Ancak millî servetin büyümesiyle aynı anda halkın zenginleştirilmesi ve millî hazinenin zenginleştirilmesi sağlanabilir, çünkü insanların serveti ve devletin gelirinin millî servetin parçaları olmakla birlikte aynı zamanda dağıtım ve yeniden dağıtımın sonuçlarıdır. Millî servetin kendisi sabit olduğu sürece "yöneticiler ve halk için servetin" aynı anda elde edilmesi imkânsızdır. Xunzi, servetin kaynağının "tarla ve ülke"nin yanı sıra insan-

⁴⁰ Mensiyüs'ün okuluna "Mensiyüs Konfüçyüsçülüğü", Xun Kuang'ın okuluna "Sun Konfüçyüsçülüğü" adını Han Feizi (doğum m.ö 280 civarı, ölüm m.ö 233) koymuştur. Han Feizi antik Çin'in en büyük Legalist felsefecisi olarak kabul edilir.

ların uğraştığı her türlü endüstri olduğunu vurgulamıştır. Yalnızca toprağı gübreleyerek ve tarım, sanayi ve ticareti organize ederek “büyük ve zengin bir diyar” elde edebiliriz.⁴¹ Böylece Xunzi, *Fu Gao* kapsamında devleti zenginleştirmenin geniş anlamıyla devleti zenginleştirmenin dar anlamını ve halkı zenginleştirmeyi birleştirmiş oldu. İnsanları zenginleştirme ve milli serveti zenginleştirme o zamandan bu yana *Fu Guo Xue*'nin temel parçaları olmuş, bu iki parça ve birbirleri arasındaki ilişkinin nasıl değerlendirileceğı *Fu Guo Xue*'nin anlaşılması için temel gereksinimlerden biri hâline gelmiştir. *Fu Guo Xue* zamanla Çin'de makroekonomi üzerine araştırmalarda hâkim konu olmuştur.

Xunzi'den sonra Çin iktisadına dair araştırmalar tüm yönleriyle genel olarak *Fu Guo Xue* çerçevesi içinde önemli gelişmeler kaydetmiştir. Her ne kadar *Fu Guo Xue* antik Çin'de bağımsız bir bilime dönüşmediyse de birçok konu üzerine yapılan araştırmalarıyla kayda değer teorik bir derinliğe sahip olmuş ve parçaları arasında derin ve sağlam bağlantılar oluşturmuştur.

Fu Guo Xue'nin oluşumundan sonra halkı zenginleştirme (*Fu Min Xue*) üzerine araştırmalar son bulmuştur. İktisat ile maliye ilişkisi, makro kontrolde maliyenin rolü ve vergi yükünün sınırları gibi milli hazinenin zenginleştirilmesiyle ilgili meseleler *Fu Guo Xue*'nin kapsamına alınmıştır. Milli hazinenin zenginleştirilmesiyle ilgili olup bunların dışında kalan bütçe, vergi türleri ve hazine yönetimi gibi bazı özel meseleler Parayı İdare Etme Teorisi (理财学) kapsamında kalmıştır.

Aileyi Zenginleştirme

Fu Guo Xue doğal olarak şahsi ve ailevi servet gereksinimlerini de içeriyordu. İnsanları zenginleştirme teorisi ise bu konuyu şahsi servetin mikro bakış açısıyla değil makroekonominin bakış açısıyla ele alıyordu. Aileyi zenginleştirme fikri, halkı zenginleştirmeden ayrı bir alana aittir. İlk zamanlarda devleti zenginleştirme ve aileyi zenginleştirmeyle ilgilenen çoğu düşünür ve siyasetçi aileyi zenginleştirmeye dair derin çalışmalar yapmaktan kaçınmış, bazıları bu konuya karşı açıkça olumsuz bir tutum takınmıştır.

⁴¹ Bkz. özellikle, Xunzi, “Bir Kralın Yönetmeliğı”.

Konfüçyüs yalnızca halkın zenginleştirilmesi ve memnun edilmesini savunmakla kalmamış, ailenin zenginleştirilmesi konusuna da değinmiştir: "Servet ve itibar herkesin arzuladığı şeylerdir."⁴² Soruları şahsi bir bakış açısıyla değerlendiren "arzular", ailenin zenginleştirilmesi meselesiyle ilgilidir. Ancak Konfüçyüs aileyi zenginleştirme konusu hakkında konuşurken hep bir "beyefendi", yani asil birinin bakış açısıyla konuşmuştur. Aileyi zenginleştirmeye çalışan "beyefendilerin" başka "beyefendileri" de rekabet etmeye tahrik edeceğine inanıyordu. Bu asiller arasındaki maddi çıkar dengesini tehlikeye sokabilir, davranışları toplumsal istikrarı bozma pahasına güç kullanarak servet toplarken halkta kin ve direniş yaratmaya neden olabilirdi. **Bu yüzden aileyi zenginleştirme arayışının sınırları olması gerektiğinin altını çizmiştir.** Asillerin uyması beklenen bu sınırlar, Batı Zhou hanedanlığında servete dair görgü kurallarınca belirlenen standartlardır. Konfüçyüs'e göre, aileyi zenginleştirmede görgü kurallarının aşılması "sadakatsizcedir" ve "kuralları ihlal eder". Bu yüzden, "servet ve itibar herkesin arzuladığı şeylerdir" dedikten sonra şunları da eklemiştir: "Ancak yanlış yollarla elde edilirse kişi onlardan feragat etmelidir."⁴³ "Yanlış yolla elde edilen servet ve saygınlık benim için hiçbir şey ifade etmez."⁴⁴ Konfüçyüs'ten sonra Konfüçyüsçü düşünürlerin aileyi zenginleştirmeye ilgili tartışmaları hep katı ahlak kuralları dâhilinde gerçekleşmiştir. İnsanlar aileyi zenginleştirme derken yalnızca bunun yöntemleri, alınacak önlemler ve yapılacak faaliyetlerin sıklığını değil aileyi zenginleştirmenin nasıl ahlaki açıdan doğru yapılacağını düşünüyordu. Aileyi zenginleştirme başlı başına ekonomik faaliyetlerin amacı değildi, bu yüzden bağımsız bir akademik araştırma konusu olarak kabul edilemez. Aileyi zenginleştirme meselesi Konfüçyüsçü iktisat araştırmalarının kapsamından neredeyse çıkmıştır.

Legalistler, her türlü şahsi veya özel iktisadi faaliyetin devleti zenginleştirme ve orduyu güçlendirme millî politikasına hizmet etmesi gerektiğini savunan aşırı milliyetçilerdi. İnsanların ailelerini tarım ve askerlik yoluyla zenginleştirmekten çekindiğinin farkına varmışlardı, çünkü tarım çok zor bir işti ve askerlik de çok tehlikeliydi. Ama yine de devletin zenginleştirilmesi

⁴² *Konuşmalar*, IV.5.

⁴³ *A.g.e.*

⁴⁴ *Konuşmalar*, VII.12. [Kıyaslayın, "(...) doğru olmayan yollarla elde edilen zenginlik ve şeref benim için uçan bulurlar gibidir". *Konuşmalar* VII.16.]

ve ordunun güçlendirilmesinin en etkin yolunun tarım ve askerlikten geçtiğini iddia ediyorlardı. Çiftçilik ve askerlik dışında aileyi zenginleştirebilecek başka bir meslek olursa elbette insanlar çiftçilik ve askerlikten kaçınacaktı. Bu nedenle zenginleşmeye giden diğer tüm yolların kapatılması ve diğer tüm faaliyetlerin kontrol altına alınması için birçok sıkı önlemi önermişlerdir. Bu sayede çiftçilik ve askerlik aileyi zenginleştirmenin tek mümkün yolu kalacaktı. Buna “tek yoldan fayda sağlama” teorisi dediler.⁴⁵

Legalizm, tarım ve askerlikle meşgul olanlar için bile ailelerini zenginleştirmelerine aşırı kısıtlamalar önerir. Yukarıda Legalizm’in insanların temel ihtiyaçlarından arta kalan her türlü servet ve yiyeceğine devletin el koymasını istediğinden bahsetmiştik. İnsanların elinde hiç artık servet ve ailelerin evinde hiç fazladan yiyecek olmayacağına göre aileyi zenginleştirmeden bahsetmenin bir anlamı yoktu.

Konfüçyüsçüler de aileyi zenginleştirme faaliyetlerine kısıtlama getirilmesi gerektiğini vurgulamış, ancak onlar bunu ahlak ve adalet çerçevesinde gözetmişlerdir. Bu da elbette bu alanda araştırmaların önüne ciddi engeller koymuştur. Ancak ahlak ve adalet yalnızca manevi kısıtlamalardır, maddi bir zorunluluk gücü içermezler. Legalizm ailenin zenginleştirilmesini devleti zenginleştirme ve orduyu güçlendirme millî politikasına karşı bir duruş olarak görüyor ve zenginlik arayışının millî gücün zoruyla kısıtlanması ve bastırılması gerektiğini savunuyordu. Aileyi zenginleştirme konusuna Legalizm, Konfüçyüsçülüğe kıyasla açıkça daha olumsuz yaklaşıyordu.

Mohistler servet sahipliği ve maddi hayat konularında kısmen orta konumu savunuyordu. “Giycekler, evler, silahlar (...) tekneler ve arabaların sayısının artması” için biriktirilen “mücevherlerin, kuşların, hayvanların, köpeklerin ve atların sayısının azalması” gerektiğini öne sürdüler.⁴⁶ Onlar da aileyi zenginleştirme konusuna olumlu bir tutumla yaklaşmamıştır. Taocular servet kutuplaşmasının toplumsal çatışmayı şiddetlendireceğini ve karışıklığa neden olacağını düşünüyordu, yani onlar da aile zenginleştirme faaliyetlerine olumlu yaklaşmıyordu. *Laozi*, “fazla yığma, fazla kayba yol açar”⁴⁷ ve “altın ve yeşim depoyu doldurduğunda onları

⁴⁵ *Lord Shang'ın Kitabı*, “Jin Ling”.

⁴⁶ *Mozi*, “Harcamalarda ılımlılık”.

⁴⁷ *Daodejing*, s. 44.

kimse saklayamaz.”⁴⁸ uyarılarını içerir. *Laozi* insanlara “neyin yeter olacağını bil” ve “ne zaman duracağını bil”⁴⁹ tavsiyelerinde bulunur ve “Bilge olan depolamaz”⁵⁰ der.

Qing Zhong (“Hafif-Ağır”) teorisine inananlar ailenin zenginleştirilmesine karşı en uç tutumu takınmıştır.⁵¹ Ülkeyi zenginleştirme ve birleştirmenin yolunun yalnızca siyasi açıdan ordunun özerkliğinin güçlendirilmesi dışında ekonomik yönden millî kontrol ve hâkimiyet kurulmasından geçtiğini düşünüyorlardı. Başka bir deyişle; “armağan verme ve mahrum etme hakkı kralın elindedir, zenginleştirme ve fakirleştirme hakkı da kralın elindedir.”⁵² Aile zenginleştirme faaliyetlerine izin verilirse zenginlerin zenginliklerini kullanarak fakirlere hâkim olacağına onları köle edeceklerine inanıyorlardı. Bu ülkenin toplumsal hayatı kontrol etme ve sosyal-ekonomik hayata hâkim olma hakkına zarar verirdi.⁵³ Özellikle tüccarlar gibi daha fazla servete sahip insanların fakirlere hâkim olma ve bütün ülkeleri ekonomik olarak dize getirme kapasiteleri daha yüksektir. Bu nedenle tüccarların varlığı bile asla kabul edilemez “iki krallı bir ülke” olasılığına kapıyı açık bırakıyordu.⁵⁴

İlkbahar ve Sonbahar döneminde ve Muharip Devletler döneminde, yalnızca tüccarların çıkarlarını temsil eden Ticaretçiler Okulu, ailenin zenginleştirilmesi meselesini incelemiştir. Diğer değerlendirmelerinin yanı sıra tüccarların iş tecrübesini özetlemiş ve pazar koşulları, arz talep ve fiyat değişkenlikleri ve iş fırsatlarıyla ilgili bazı ilkeleri belirlemişlerdir. Ailenin zenginleştirilmesi tartışmaları antik Çin’de yeni bir araştırma alanının temeli atmıştır: “Servet Yapma Teorisi”.⁵⁵

⁴⁸ A.g.e., s. 9.

⁴⁹ A.g.e., s. 44.

⁵⁰ A.g.e., s. 81.

⁵¹ *Qing Zhong* teorisinin fikirleri çoğunlukla *Guanzi*’nin bir bölümünde geçen bir kısmında görülür. *Guanzi* yalnızca tek bir düşünce okulunun fikirlerinin derlemesi değildir ve “*Qing Zhong*” bölümleri kitabın diğer kısmından tamamen farklıdır. Bu nedenle kısmen bağımsız bir yazı parçası olarak kabul edilir.

⁵² *Guanzi*, “Gue Xu” (“Devletin tahıl deposu”).

⁵³ A.g.e., s. 82.

⁵⁴ *Guanzi*, “*Qing Zhong Jia*” (“*Qing Zhong* Ekonomik Politikalar: A”).

⁵⁵ “Servet yapma”, ayrıca “üretimi yönetme” ve “endüstriyi yönetme” olarak da tanımlanabilir, ailenin varlıklarını ve endüstrisini yönetme anlamına gelir.

Ticaretçiler Okulu ailenin zenginleştirilmesi konusunu şahsi çıkar temelli mikro bakış açısından incelemiş, millî çıkarlar ve halkın geçimine dair önemli ekonomik sorunlara değinmemişlerdir. Onların araştırma ve tartışmaları dönemlerinin ana akım iktisadi sorunlarından uzaktır. Ailenin zenginleştirilmesi çalışmalarıysa devlet ve halkın zenginleştirilmesinden bağımsızdır.

Batı Han döneminin ünlü tarihçisi Sima Qian, devlet, halk ve ailenin zenginleştirilmesi konularını çalışmış ve *Fu Guo Xue*'yi “Servet Yapma Teorisi” ile birleştirmeye çalışmıştır.

Sima Qian, aileyi zenginleştirme arayışının insanın doğasından geldiğine inanıyordu. İnsanlar birçok arzuya doğar ve bu arzularını çeşitli yollarla tatmin etmeye çalışır. Bunu özellikle aileyi zenginleştirme yoluyla şahsi servetlerini artırarak yapmaya çalışırlar. Aileyi zenginleştirme arzusu herkeste vardır: “Servet arzusunun öğretilmesi gerekmez; o insanın doğasının ayrılmaz bir parçasıdır.”⁵⁶ Statü ve meslekleri ne olursa olsun –ister sivil memur olsunlar, ister askerî subay, ister aziz, ister keşiş, ister çiftçi, ister işçi, ister tüccar, ister doktor, ister hırsız, ister çapulcu, ister kumarcı, ister fahişe– herkes “servet ve fayda arayışı için yaşar”.

Sima Qian hırsızlık, mezar soygunculuğu, sahtekârlık, yolsuzluk ve rüşvet gibi faaliyetlerle elde edilen serveti geçersiz, devletin kanun ve yaptırımlarına uğraması gereken “kötü zenginlik” olarak tanımlamıştır. Aileyi bu yasa dışı yöntemlerin dışında özellikle tarım, sanayi, ticaret ve siyaset gibi faaliyetlerle zenginleştirmeyi ise devlet tarafından engellenmemesi veya müdahale edilmemesi gereken geçerli yöntemler olarak tanımlamıştır. Zengin olan kişileri becerikli ve ahlaklı olarak düşünüleceğini fakirlerinse ayıplanacağını söylemiştir. Sima Qian toplumda servet kutuplaşmasının doğal kanunlar doğrultusunda olduğuna inanıyordu: “Fakirlik ve servet insanlara rastgele verilip alınan şeyler değildir: akıllının fazlası olur, aptalın hiç yeteri kadarı olmaz.”⁵⁷

Sima Qian ailenin zenginleştirilmesini meşru kılmakla kalmayıp devletin zenginleştirilmesiyle birebir tutarlı olduğunu iddia etmiştir. Zengin olmanın yollarını iki kategoriye ayırmıştır. Birincisi “mahrum etmek ve vermek”,

⁵⁶ *Tarihi Kayıtlar*, “Para Kazananların Biyografileri”.

⁵⁷ A.g.e.

bazı insanları servetlerinden mahrum etmek ve başkalarına vermektir. Her türlü “kötü zenginlik”, asillerin ve yüksek konumlardaki devlet yetkililerinin maaşlarıyla ve konumlarını kullanarak elde ettikleri servet bu kategoriye girmektedir. Servet üretici tabanı geliştiren faaliyetlerle elde edilen servetlerse ikinci kategoriye girer. Bu faaliyetler “yiyecek ve giyeceklerin kaynağı” olan tarımsal, endüstriyel ve ticari ekonomik faaliyetler olarak tanımlanmıştır. Sima Qian’a göre “mahrum etmek ve vermek” yalnızca serveti bir insandan başkasına aktarır, toplam millî serveti artıramaz. “Mahrum etmek ve vermek” kimi aileleri zenginleştirebilir, ama toplumun veya tüm ülkenin toplam millî servetini değiştiremez, bu açıdan devleti zenginleştirmek düşüncesiyle tutarsızdır. Öte yandan aileyi zenginleştiren faaliyetler tarımsal, endüstriyel ve ticari faaliyetler olunca durum tamamen farklıdır, çünkü bunlar yiyecek ve giyeceklerin kaynağıdır. Servet şüphesiz bu ekonomik faaliyetlerle üretilir: “Bir toplumun elbette çiftçileri olmalıdır ki yiyebsin; ormancıları, balıkçıları, madencileri vs. olmalıdır ki doğal kaynaklarını kullanabilsin; zanaatkârları olmalıdır ki mamul malları olabilsin ve tüccarları olmalıdır ki bunlar dağıtılabilsin.”⁵⁸ Tarım, ormancılık ve hayvancılık, sanayi ve ticaret gibi iktisadi faaliyetlerle uğraşan insanlar ailelerini zenginleştirirken yiyecek ve giyecek kaynaklarını artırır ve böylece devletin zenginleştirilmesine de bir katkı sağlar. Bu yüzden bu şekilde gerçekleştirilen aile zenginleştirilmesi devletin zenginleştirilmesiyle birebir tutarlıdır. Sima Qian’ın sözleriyle, “Bu dört sınıf insan [çiftçiler, zanaatkârlar, tüccarlar ve ormancılar, balıkçılar, madenciler vs.] tüm insanların yiyecek ve giyeceklerinin kaynağıdır. Kaynak büyük olursa herkes için bolluk olur ama kaynak küçük olursa kıtlık olur. Birincisi olursa devlet zenginleşir, öteki olursa güçlü aileler zenginleşir.”⁵⁹

Sima Qian bir hamlede kendinden önce gelenlerin olumsuz ve tutucu düşüncülerini hiçe sayarak ailenin zenginleştirilmesiyle devletin zenginleştirilmesinin tutarlı olduğunu göstermiştir. Onun ailenin zenginleştirilmesiyle devletin zenginleştirilmesi bir temelde birleştirmesi *Fu Guo Xue*’nin “Servet Yapma Teorisi” ile birleştirilmesinin teorik temelini atmıştır.

Sima Qian’ın bu sistemi genel olarak hem kendi zamanında hem de gelecekte ekonomik sorunlarla ilgilenen insanlar tarafından kabul görmüş

⁵⁸ A.g.e.

⁵⁹ A.g.e.

olsaydı, Antik Çin'in iktisat çalışmaları, devlet, halk ve ailenin zenginleştirilmesini hem “makro” hem “mikro” bakış açılarıyla tek bir konu olarak ele alan kapsamlı bir araştırma alanı, yani *Fu Xue*⁶⁰ veya *Cai Fu Xue*⁶¹ olarak gelişebilirdi. Ancak ne yazık ki dönemin şartları bu tür bir gelişmeye uygun değildi: Geleneksel düşüncede ailenin zenginleştirilmesine dair ön yargı çok güçlüydü.⁶² Sima Qian'in düşünceleri, Antik Çin'de popüler olamayacak kadar fazla ileri düzeydeydi. Sima Qian'dan sonraki iki bin yıl boyunca, Çin'in iktisat alanındaki araştırmaları temel olarak *Fu Guo Xue* çerçevesinde gelişirken, “Servet Yapma Teorisi” çok az ilgi görmüştür.

Modern Çevirmenlerin Kafa Karışıklığı ve “İktisat” İsmine Geri Dönüş

Antik Çin'de “iktisat bilimi” günümüzdekinden çok farklı olduğu için Çin, Batılı ülkelerden iktisat bilimini veya politik ekonomiyi aldıktan sonra uzun yıllar boyunca “iktisat” kelimesi Çin'in bildiği iktisadın karşılığı olarak düşünülmemiştir.

Çin'de ilk Batılı tarzda eğitim veren kurum olan Kombine Öğrenme Okulu'nda (*Tongwenguan*⁶³) 1860'larda iktisat dersleri verilmeye başladı. Okulda eğitim alan öğrenciler iki kategoriye ayrılmıştı: sekiz yıllık öğrenciler (bunların yabancı dil öğrenmeleri şarttı) ve beş yıllık öğrenciler (yabancı dil şartı yoktu). Her iki gruptaki öğrenciler için de son yılda iktisat dersi veriliyordu, ancak bu dersin adı iktisat değil “devleti zenginleştirme politikası” (*Fu Guo Ce*⁶⁴) idi. *Tongwenguan*'da kullanılan ders kitabı İngiliz Henry

⁶⁰ 富学.

⁶¹ 财富学.

⁶² Yukarıda bahsedildiği gibi, dönemin etkin düşünce okullarının (Konfüçyüsçü, Mohist, Taoist ve Legalist) hepsi ailenin zenginleştirilmesi konusuna soğuk yaklaşıyordu. Daha sonra Çin'de uzun süre etkili olup Çin'in ideolojisine şekil verecek Konfüçyüsçü ekol *Yi*'nin (fayda sağlamanın uygun yolları) *Li*'den (sadece fayda) daha önemli olduğunu düşünüyordu ve mutluluğun katı ahlak kurallarına uygun bir şekilde aranması gerektiğini öğretiyordu. Daha sonra bu tutum “*Yi*'yi övme, *Li*'yi yerme” dogmasına dönüştü. Bu dogmaya göre aileyi zenginleştirmek için kazanılan servet ve faydaya giden her söz ve faaliyetler beyfendilerce ayıplanıyordu. Bu gelenek bilgili insanların güçlü bir ön yargıya sahip olmasına sebep olmuş ve Servet Yapma Teorisinin gelişimini olumsuz yönde etkilemiştir.

⁶³ 同文馆.

⁶⁴ 富国策.

Fawcett'in derlediği *A Manual of Political Economy* (*Politik Ekonominin El Kitabı*) idi. Bu kitab Wang Fengzao tarafından Çinceye *Fu Guo Ce* adıyla çevrilmiştir. Bu isim bir dönem boyunca kullanıldı. Bunun dışında *Fu Guo Yang Min Ce* ve *Fu Guo Xue* daha sonraki çevirilerde alternatif olarak kullanılan isimler arasındadır.

İngilizce *economics* (iktisat) kelimesinin *Fu Guo Ce* veya *Fu Guo Xue* diye çevrilmesinin sebebi antik Çin'in iktisadi araştırmaları "devleti zenginleştirme" kapsamında ele alma geleneğinin devam ettirilmesinden kaynaklanıyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarına kadar "Parayı İdare Etme Teorisi" (*Li Cai Xue*) ve *Ping Zhun Xue*⁶⁵ gibi çeviri isimler de çok yaygın olmasa da kullanılmıştır.

Birkaç Batılı akademik eseri çeviren Yan Fu, "İktisat" kelimesinin Yunanca kökünün anlamıyla uyumlu olarak *Ji-Xue* olarak çevrilmesi gerektiğini iddia etmiştir.⁶⁶ Çin akademi dünyası büyük ihtimalle çevrilen ifadeyi fazla yabancı buldukları için bu çeviriyi kabul etmemiştir. Daha sonra Liang Qichao çeviri olarak *Sheng Ji-Xue*'yi⁶⁷ kullanmayı denemiş, ama bu da tutmamıştır.

Economics ve *political economy* terimlerini ilk olarak iktisat bilimi (*Jingjixue*) ve politik ekonomi (*Zheng Zhi Jin-gijixue*)⁶⁸ olarak çevirenler Çinliler değil Japonlar olmuştur. Meiji döneminin başlarında Kai Chang Okulu'nun (Tokyo Üniversitesi'nin öncülerinden biri) edebiyat fakültesinde üçüncü sınıf öğrencilerine iktisat dersi veriliyordu. İçeriği artık antik Çin'de olduğu gibi sadece "idari işler ve halkı zenginleştirme stratejisi" değil, modern bilimsel iktisat olmuştur. Meiji döneminin yedinci yılında (1875) Tokyo Üniversitesi kurulmuş ve beş yıl sonra iktisat dersinin adı "Finans Yönetimi Teorisi"⁶⁹ olarak değiştirilmiş ve bir "uzmanlık alanına" (branş) dönüştürülmüştür. Bundan kısa süre sonra Fawcett'in *A Manual of Political Economy* (*Politik Ekonominin El Kitabı*) isimli eserinin adı *Theory of Managing Fi-*

⁶⁵ *Ping Zhun* (平准) feodal Çin hükûmetlerinin fiyatları dengelenmek için kullanıldığı bir tedbirdi. Mallar; fiyatlar yüksekken satılır, düşükken alınırdı.

⁶⁶ "Milletlerin Zenginliği'nin Tercümelerinin Örnekleri". *Yan Fu'nun Çevirdiği Kitapların Koleksiyonu*, Şangay: Ticari Yayınevi, 1931.

⁶⁷ 生计学.

⁶⁸ 政治经济学.

⁶⁹ 理财学.

nance (*Finans Yönetimi Teorisi*) olarak değiştirilmiştir. Aynı değişiklik J. S. Mill'in *Principles of Political Economy* (*Politik Ekonominin İlkeleri*) adlı kitabı için de yapılmıştır. Bu dönemde politik ekonomi terimi bile "Finans Yönetiminin Politik Teorisi" olarak çevrilmiştir. Ancak daha sonraları yapılan çevirilerde bu konunun ismi "iktisat bilimi"ne geri dönmüş ve bu isimde kalmıştır.

Japonya'dan etkilenen Çin'de de yirminci yüzyılın başlarında "economics" ifadesinin çeviri şekli kullanılmaya başlanmıştır. Bu ismi ilk olarak kullananlar Çinli okullarda çalışan Japon öğretmenler ve Japonya'dan dönen Çinli öğrenciler olmuştur. 1906 sonrası "iktisadın" çeviri ismi giderek daha da yaygınlaşmıştır. Bunun örnekleri olarak 1906'da yayımlanan Lin Huguang'ın *İktisadın Özü* ve Wang Shaozeng'in *İktisat Dersleri*, 1907'de yayımlanan Li Zuoting'in *İktisat Biliminin İlkeleri* ve Zhu Baoshou'nun 1908'de yayımlanan *Ekonominin İlkeleri* kitapları gösterilebilir. Her ne kadar başka isimler de kullanılmaya devam etse de bunlar "iktisat" terimine (经济学) kıyasla daha belirsiz ve uyumsuz kalmıştır.

1911 Devrimi sonrası Sun Yatsen, modern Çince ve Japoncada bulunan iktisat ve politik ekonominin çevirilerinin karşılaştırmasını yapmış ve kullanılması gereken çevirinin "iktisat" (*Jingjixue*⁷⁰) olması gerektiğine karar vermiştir:

İktisat biliminin kökeni Çin'e dayanır. Guanzi antik Çin'de yaşamış bir iktisatçıdır. (...) Daha sonra ekonomiye dair ilkeler sistematik bir teori halini almış, antik Çin'de bunun bir kısmına *Fu Guo Xue*, diğer kısmına "servet yapma" denmiştir. İki kısım da tek başına tam anlamı taşımaz. Orijinal anlama en çok yaklaşan "iktisattır".⁷¹

Sun Yatsen yalnızca çevirilerde kullanılan "ismin düzeltilmesini" önermekle kalmayıp antik Çin'de bulunan *Fu Guo Xue*'nin aslında "İktisat" ve arkasındaki isim olan Guanzi'nin (Guan Zhong) Çin'in ilk iktisatçısı olduğunu iddia etmiştir.

İktisat ve politik ekonominin çeviri karşılığı sonunda "iktisat" olarak belirlenmiştir. Çevrilen isim bir kez oturduktan sonra uzun yıllardır yaygın

⁷⁰ 经济学.

⁷¹ Sun Yatsen'in *Tüm Eserleri*, 2. cilt, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1982, s. 510.

bir şekilde kullanılan *Fu Guo Xue* ve *Fu Guo Ce* isimleri yavaş yavaş kullanımdan kalkmıştır.

Her ne kadar eski isimler yok olsa da *Fu Guo Xue*’nin muhteşem mirası asla unutulmamalıdır. Örneğin, ülkenin zenginleştirilmesi için üretimin geliştirilmesi ve toplam millî servetin artırılması ön koşul olmalıdır; üretim ve tüketim ilişkisi ile ilgilenilmeli ve “sermaye artırılıp idareli kullanılmalıdır”;⁷² “daha fazla üretip daha az tüketilmeli” ve “hızlı üretip yavaş kullanılmalıdır”;⁷³ tarım, sanayi ve ticaret sektörlerinin koordine bir şekilde geliştirilmesi, “hem ülkenin hem halkın ihtiyaçları karşılanmalı”; ne insanların servetini sömürerek millî hazinenin zenginleştirilmesine ne de “halkın çıkarlarına zarar vererek millî çıkarın sağlanmasına” izin verilmeli; zenginleştirmeye de dengeye de değer verilmeli ve zenginleştirme bazında denge kurulmalı; insanları fakir yapmak yerine zengin yapmalı; ailenin zenginleştirilmesinin devletin zenginleştirilmesiyle tutarlı olmasını sağlamalı ve aileyi zenginleştirme yöntemi olarak “mahrum etme ve verme” politikasına karşı savaşmalıdır. Antik *Fu Guo Xue*’nin bu özellikleri ve kültürel mirasımızın diğer hazineleri korunmalı ve gelecek nesillere aktarılmalıdır.

⁷² *Xunzi*, “Göklerin Bir Tartışması”.

⁷³ *Törenler Kitabı*, “Da Xue” (“Büyük Öğreniş”): “Servetin üretimi için büyük bir ders vardır. Üreticiler çok olsun ve tüketiciler az olsun. Üretim ve ekonomiyi büyütme faaliyeti olsun. Böylece servet her zaman yeterli olacaktır.” [IV.35, Legge versiyonu.]

4.

FİZYOKRATİK İKTİSADIN ÇİNLİ KÖKENİ¹

Tan Min

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda modern iktisat bağımsız bir bilim dalına dönüşürken Çin ve Avrupalı ülkeler –özellikle Fransa– arasında sıra dışı bir kültürel değişim dönemi yaşanmıştır. Bu dönem neredeyse bir buçuk yüzyıl sürmüştür. Bu özel tarihsel olgu Çinlilerin ve yabancıların, özellikle tarih ve iktisat düşüncesi alanlarında uzmanlaşmış akademisyenlerin ilgisini çekmiştir. İktisat biliminin bakış açısından bakılınca ilk fark edilen şey, Çin kültürüne saygısıyla bilinen Fransız Fizyokrazi akımının aynı belirli tarihî şartlar altında ortaya çıktığı gerçeğidir. Fizyokrazi Okulunun lideri olan Quesnay, “Avrupalı Konfüçyüs” olarak bilinmektedir. Başka bir önemli isim olan Turgot, şaheseri *Reflections on the Formulation and Distribution of Riches* (*Zenginliğin Oluşumu ve Dağılımı Üzerine Düşünceler*) ile meşhurdur. Bu eser Çin’in çeşitli meseleleri üzerine çalışmaların bir koleksiyonudur. Hatta Fransa’da eğitim alan iki Çinli gence yönelik yazılmış bir Önsöz’ü bile bulunur. Bu örnekler aklımıza Fizyokrazi Okulu ile Çin kültürünün batıya doğru yayılışı arasındaki ilişkiye dair bazı sorular getirir ve bu konuyu modern iktisadın temelleriyle ilgilenen akademisyenler için üzerine çalışılması gereken temel konulardan biri yapar.

¹ Orijinal adı “重农学派经济学说的中国渊源” (“Fizyokratik İktisadın Çinli Kökeni”), *İktisadi Araştırmalar Dergisi*, 1990 6. sayı, s. 66-76.

Doğal Düzenin İdeolojik Kökeni

Doğal düzen düşüncesi Fیزیokrasi sisteminin felsefî temelini oluşturur. Çince *Zhong Nong Zhu Yi* (重农主义) teriminin Fransızca karşılığı *physiocratie* kelimesidir. Bu kelimenin orijinal anlamı doğanın kuralı veya Du Pont'un tanımına göre “doğal düzenin bilimi” anlamını ifade eder. Bu makalenin tezi, Fیزیokratların yabancı düşüncelerden, özellikle o dönemde Avrupa'ya ulaştığı bilinen antik Çinli düşüncelerden çokça esinlendiğidir.

Fیزیokratların öne sürdüğü doğal düzen kavramı birkaç temel özelliğe sahiptir. İlk olarak, kavram insan toplumuna hükmeden doğal hukuku veya evrensel kuralları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır ve kabul edilmelidir ki bunun kökleri geleneksel Batılı doğal hukuk kavramına dayanır. Ancak antik Çin'de yaygın olarak kullanılan *Tian Di Zhi Dao* (天地之道, “cennet ve dünyanın öğretisi”), *Tian Xing You Chang* (天行有常, “doğa gerçek kanundur”), *Tian Li* (天理, “doğanın adaleti”) ve *Wan Wu Zhi Li* (万物之理, “her şeyin sebebi”) kavramları da evrensel kurallara duyulan geleneksel saygıya işaret eder. Özellikle evrensel kurallara dair bu Çin tarzı düşünceler Çin'de hizmet veren misyonerler tarafından Batı'ya taşınmış ve böylece Avrupa'da çağdaş entelektüel çevreleri derinden etkilemiştir. Fیزیokrasi Okulu, Çin'in dünyaya olumlu etkilerinin tipik bir örneğidir. Quesnay antik Çin imparatorluğunun “bilge ve kültürlü” olduğunu belirtmiş ve “Avrupa'nın en kültürlü ülkesini” bile “şaşırtıcı ve takdire şayan bir şekilde” geçtiğini ve bunun nedeninin ise tam olarak “Çin anayasasının sarîh ve değiştirilemez hukuku temel” alması olduğunu söylemiştir.² Onun Çin'in temel yasasına dair anlayışına göre, “sarîh ve değiştirilemez hukuku” “doğal kanundur”, insanların ürettiği her türlü yapay yasadandan farklıdır. Ona göre Çin'de var olan tüm kanunlar – “yazılı kanunlar”, ahlak ve siyaseti bir araya getiren vergi kanunu, farklı seviyelerde denetim sistemleri kuran medenî kanun ve ceza kanunu, ödül ve cezaların verilmesiyle ilgili kuralları içeren resmî kanun–doğal kanunların şekil almış halidir ve bu kanunların uygulamasını garanti altına alır. Yani “Çin'in yönetim kurumları doğal kanunlara dayanarak inşa

² Quesnay, *Despotism in China* Önsöz ve 1. Bölüm'ün 1. Kısmı. Bkz. 17. ve 18. Yüzyılda Avrupa Kıtasındaki Ülkeler, 4. Bölüm, tercüme Gu Xiegao ve diğerleri, Pekin: Ticari Yayınevi, 1986, s. 72-73.

edilmiştir”.³ Bu hem Çin’de hem Batılı ülkelerde evrensel kurallar ve doğal kanunların bağımsız ideolojik sistemlerin bir parçası olduğunu gösterir. Böylece geleneksel Çin düşüncesi Fizyokrasi Okulu için önemli bir çalışma konusu hâline gelmiştir.

İkinci olarak, Fizyokratik doğal düzen, kaynağını tanrının yaratışından alır, bu tamamen Batılı bir düşünce tarzı olarak görünebilir, ancak doğrusu Fizyokrasi Okulu klasik doğal düzeni teolojiyi kullanarak açıklama argümanını antik Çince kitap ve kayıtlarda geçen Tian (天, “cennet/gökler”) ve Shang Di (上帝, “göklerin hükümdarı”) gibi kelimelere bakarak bulmuştur. Bu yüzden Fransa’nın hükümdarını şahsi iradesinin kendine hâkim olmasına izin vermemesi, Çinli imparatorlardan ders alarak “tanrının iradesini izlemesi” ve Çin felsefesinde geçen ilahi öngörüye saygı duyması yönünde tavsiye vermişlerdir. Tanrının rolünü de Çin felsefesinden açıklamasından almışlardır. Tanrının rolü yalnızca yaratılış ve insan toplumlarının “en başında” temel doğal kanunların oluşturulmasıdır. Yani doğal kanunlar belirlendikten sonra tanrının rolü önemsizleşir ve önemli olan tek şey bu kuralları tanımak ve onlara uymaktır. Bu anlayış açıkça tanrının belirleyici rolünü kısıtlar ve geleneksel Batı dininden farklıdır. Doğal düzenin ima ettiği anlamlardan biri de tanrının yaratıcı statüsüdür ki bu, orijinal Batılı doğal hukuk kavramının en tipik özelliğidir. Fizyokratik Okul, Batılı mefhumla Çin kültüründen bazı unsurları katmıştır.

Üçüncü olarak, doğal düzen kavramı insanların mantığına hitap eder. Toplumsal ve doğal düzenin en büyük veya en temel kuralının “eğitim ve doğanın incelenmesiyle elde edilen aklın ihtişamıyla görülebileceğini” söyler.⁴ Çin’de felsefe üzerine yapılan araştırmalar Çin’in on sekizinci yüzyıl Avrupa’sında “aydınlanma çağıının entelektüel kaynakları” arasında olduğunu kanıtlamıştır.⁵ Ve Fizyokratik Okul örneğinde Quesnay, Çin’in “doğal kanunlarını” incelerken, Çinlilerin “aklın ihtişamını” rehber olarak kullandığını söylemiş, Çin’de doğal kanunlar üzcrine yapılan çalışmaları “mükemmelliğin

³ L. A. Maverick, *China: A Model For Europe* (San Antonio, Texas: Paul Anderson Company, 1946), s. 225, 186 ve 190-191.

⁴ *Quesnay’in İktisadi Yazıları Antolojisi* (魁奈经济著作选集), çev. Wu Feidan ve diğerleri, Pekin: Ticari Yayınevi, 1981, s. 400, 404 ve 406.

⁵ Zhu Qianzhi, *Çin Felsefesinin Avrupa’ya Etkisi*, Fuzhou: Fujian Halk Yayınevi, 1985. s. 367.

en yüksek seviyesine ulaşmış” olarak tanımlamış ve Çin “diğer tüm ülkelerden yukarı koyulmalıdır” demiştir.⁶ Ayrıca antik Çin’in eğitim sistemini doğal düzene katmış, “Çin dışında hiçbir ülke devlet yönetiminin temelini oluşturabilecek bu kurumun gerekliliğine bu kadar önem atfetmemiştir; bu yüzden,” demiştir. “Sağlam ve başarılı olmak isteyen bir hükûmet Çin imparatorluğunun örneğini izlemeli, derinlemesine çalışmayı ve uzun vadeli popüler eğitimi, toplumsal sisteminin ve yönetişimin temel amacının temel doğal yasaları hâline getirmelidir,” demiştir.⁷ Bu millî eğitimin doğal kanunları öğrenme ve onlara uymada önemli rol oynadığı düşüncesinin geleneksel Avrupa düşüncesinde bir karşılığı yoktur, bu yüzden bazı Batılı akademisyenler doğal düzen düşüncesine eğitimin dâhil edilmesini “apaçık Çin’in eğitim sisteminin referans alınması” olarak tanımlar.⁸

Dördüncü olarak, Fizyokratik Okul “ahlak kanunları” veya “ahlak düzenini” denen şeyin yanı sıra “nesnelerin kanunlarını” da doğal düzen kategorisine dâhil eder. Quesnay’in ahlaki kanunları dâhil etmesi bir zamanlar geleneksel Batılı teorilerden önemli ölçüde farklılık gösteren devrimsel ve yaratıcı bir sanı olarak nitelendirilmiştir. Ancak bu, aslında Çin’de bulunan Konfüçyüsçü ahlak teorisi ile aynı fikirdir. “Avrupa’nın Konfüçyüsü” olarak Quesnay, iktisat bilimi alanından başlayıp Konfüçyüsçü Okulun tam ve sistematik ahlaki teorisini de dâhil ederek sosyal bilimlerin alanına nesnel kanunların incelenmesi fikrini tanıtarak kendine özgü bir figür hâline gelmiştir. Burada sözü geçen ahlak kanunları ve düzenin de ifade ettiği üzere insan toplumu, fiziki dünya gibi, zaman ve mekânla farklılık gösterebilen yapay kanunlardan ayrı, ebedi doğal kanunlara sahiptir. Bu bakış açısı esas olarak Konfüçyüsçü ahlak teorisinden gelir.

Beşinci olarak, doğal düzen fikri, çeşitli unsurların birbirine bağlı olduğu bir organik bütünlüğün varlığını ortaya koymaktadır. Modern akademisyenler bunun Fizyokratik Okulu “organik sosyologların öncüsü” konumuna taşıdığına inanmıştır.⁹ Sosyal organizma teorisi iktisat alanına uygulanınca Quesnay’in ekonomik organizma teorisi “gerçekten orijinal” olarak değer-

⁶ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 225, 186 ve 190-191.

⁷ *Quesnay’in İktisadi Yazıları Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 404, 400 ve 406.

⁸ G. F. Hudson, *Europe and China* (Londra: Edward Arnold & Co., 1931), s. 326.

⁹ C. Gide ve C. Rist, *Ekonomik Doktrinler Tarihi* (1. Cilt), Pekin: Ticari Yayınevi, 1986. s. 17.

lendirilmiştir.¹⁰ Avrupalı uzmanların metinsel araştırmalarına göre organizma teorisi on yedinci yüzyıl sonrası Batı’da ortaya çıkan yeni bir şeydi. Ancak bu “organik materyalizm” veya “organik naturalizm” fikirlerinin geleneksel Çin düşüncesinin bir parçası olduğunu görmezden gelmektir.¹¹ Bazı Batılı bilim adamları antik Çin’in organizma teorisinin Batı’ya ulaştığını ve etki gösterdiğini kabul etmiş veya modern doğa bilimlerindeki trendin kökünün antik Çin medeniyetindeki atasına dayandığını söylemiştir. Doğrusu Fizyokratik Okul, organizma teorisini sosyal bilimler alanına sosyal-ekonomik oluşumları yaratıcı bir yolla analiz etmek için uyarlamıştır. Bu teorinin kökenleri antik Çin’deki organizma teorisine kadar sürülebilir. Bu teori hem Avrupalı eski nesil düşünürlerin mirasıyla gelen tarihi perspektife hem de on sekizinci yüzyıl döneminin diğer ülkelerinin etkilerinden gelen güncel perspektife kıyasla daha orijinaldir.

Son olarak, doğal düzen kavramı en yüksek refahı elde etmeyi amaçlar. Bu fikirle geleneksel Batılı doğal hukuk teorisi arasında devamlılık olduğu doğrudur, ancak Çinli Konfüçyüsçü teorilerde öne sürülen “ülkeyi yönetmek ve herkesi huzura kavuşturmak” hedefiyle de benzerlik gösterir. Özellikle Konfüçyüsçülerin öne sürdüğü ülkeyi yönetmek ve tüm Çin’i huzura kavuşturmak hedefi nesnelerin kanunlarının bilgisi üzerine kurulmalıdır; tıpkı Çin deyiminin dediği gibi, *Ge Wu Zhi Zhi* (格物致知, “doğal oluşumları incelenmek, bilgi edinmek demektir”). Bu bakış açısı Fizyokratik Okul’un bilgi ve doğal kanunlara itaatin en yüksek refaha ulaşmanın yolu olması vurgusuyla uyumludur: Bu fikir birliği kazara değildir.

Sonuç olarak, Fizyokratik Okul’un öne sürdüğü doğal düzen düşüncesinin antik Çinli teorilerle yakından ilişkili olduğu ve bu ilişkinin geleneksel Batılı doğal hukuk kavramından bile daha yakın olduğu anlaşılabilir. Doğal düzenin temel anlamlarından Batılı doğal hukuk tarihi tarafından etkilenenler için antik Çin teorilerinde eş değer veya benzerlik gösteren karşılıklar bulunabilir. Ancak ahlak düzeni ve organizma teorisi gibi bazı anlamlar eşsizdir ve antik Çin’de yaygın olmasına rağmen geleneksel Batı düşüncesinde nadir görülür. Ayrıca, hem Çinli hem Batılı ülkelerden referans alınabilir

¹⁰ H. Higgs, *The Physiocrats* (New York: The Langland Press, 1952), s. 46.

¹¹ J. Needham, “Çin ve Batı Arasında Bilimin İletişim Tarihi” (中国与西方在科学史上的交往), Pan Jixing, *Joseph Needham Antolojisi*, Shenyang: Liaoning Bilim ve Teknoloji Yayınevi, 1986, s. 162.

olan anlamlar söz konusu olduğunda Fیزیokratik Okul'un Çinli kaynaklara doğru bir eğilim gösterdiği görülmektedir. Bunun sebebi bir yandan "Avrupalı düşünürlerin Çin kültürüne eğilim gösterip antik Yunan kültürünü bir kenara bırakması"¹² ve diğer yandan Çin kültürünün yayılmasının etkisi altında özellikle Fیزیokratik Okul'un geleneksel Avrupa kültürüne eleştirel bir tutum takınmasıdır. Örneğin Quesnay, Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ını "Yunanın yedi bilgesinin sözlerini gölgede bırakır"¹³ diyerek övmüş, takipçileri "Yunan Cumhuriyeti düzen kanunu hakkında hiçbir fikri yoktu"¹⁴ görüşüne sahip olmuştur. Bunlar Fیزیokratik Okul'un tipik argümanlarıdır.

Yukarıdaki argümanlar modern akademisyenlere yabancı gelebilir ama bunlar iki yüzyıl önce Fیزیokratlar tarafından itiraf edilmiştir. Bunun en tipik örneği Quesnay'in yalnızca "bilim ve doğal kurallar üzerine inşa edilmiş büyük Çin imparatorluğunun siyasal ve ahlaki sistemine" olan saygısını açıkça belirtmekle kalmayıp aynı zamanda "Çin teorileri her ulus için örnek olarak görülebilir" ve Çin örneğinde de görüleceği gibi bu "doğal düzeni inşa eden kanunlar ebedî ve yok edilemezdir"¹⁵ demesidir. Bu şekilde Quesnay bizzat kendi sözleriyle yukarıda varılan sonuçları doğrular.

Ekonomik Tablo'nun (Tableau Economique) Gizemi

Burada Ekonomik Tablo'nun arkasında yatan düşüncelerin gizemli kaynağı inceleneyecektir. Quesnay tabloyu oluştururken esinlendiği kaynaklardan hiç bahsetmemiştir, ama takipçilerinin ve rakiplerinin görüşleri dikkate değer bazı şeyleri ortaya çıkarmıştır. Bu görüşler karmaşık ve kafa karıştırıcı görünebilir, bazıları sadece birkaç kelimeden ibarettir, ama yine de araştırmamızda ilerleyebilmemiz için bize değerli kanıtlar sağlarlar. Daha ileri düzeyde bir analiz için üç temsili argüman seçilmiştir.

İlk argüman 1769'da *Da Yu* ve *Konfüçyüs* kitaplarını yayımlayan Quesnay'in çağdaşı Clair ile ilgilidir. Kitabında, "Çinli yasa koyucuların çalışmaları ve işlerinin arkasındaki farklı farklı düşünce okullarının düşün-

¹² Zhu Qianzhi, *Çin Felsefesinin Avrupa'ya Etkisi*, s. 185.

¹³ Adolf Reichwein, *Çin ve Avrupa: 18. yüzyılda Fikri ve Sanatsal İletişim*, Pekin: Ticari Yayınevi, 1962, s. 93.

¹⁴ Gide ve Rist, *A History of Economic Doctrines* (1. cilt), s. 65 ve 77.

¹⁵ *Quesnay'in Ekonomik Yazıları Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 395-396.

celerini tek bir cümleyle özetlemek gerekirse, onların ebedilik ve mükemmellik dolu görüşlerine ne Avrupa’da ne de mevcut dünyanın başka bir yerinde hiçbir denklik bulunamaz,” der. Burada “ebedilik ve mükemmellik dolu görüşler” derken “doğal düzenin anayasası” kastediliyor. Ona göre doğal düzen ilkesi 1759’a kadar Avrupa’da bulunmuyordu.¹⁶ Bu tarihten sonra Fransa’da ortaya çıkan “bir dâhi”, isim vermek gerekirse Quesnay, “bu ilkeyi uygulamış” ve bu uygulamasıyla Ekonomik Tablo’ya şekil vermiştir. Ayrıca “Ekonomik Tablo bundan sonra her toplumsal sistem için bir mihenk taşı olarak kullanılabilir” demiştir.¹⁷ Daha sonra gelen nesillere göre, Quesnay’ın Ekonomik Tablo’su Çin’de keşfedilen doğal düzenin kanunlarının “yansıtmalarını görmüştür”¹⁸ ve “Çinli düşünceler Ekonomik Tablo’da sistemleştirilmiştir.”¹⁹

Clair, Ekonomik Tablo’nun “doğanın özünü” veya insandan uzun süredir saklı kalan gerçek doğayı ortaya koyduğunun altını çizirken kastettiği “insan toplumunun çoğalıp genişlemeye devam etmesini sağlayan doğanın kanunlarıydı”.²⁰ “Çinli kanun koyucuların” doğal düzenin anayasasının uzun yıllardır üstatları olduğuna ve görüşlerinin “ebediyet ve mükemmelliğe” sahip olduğuna inanıyordu. Bu yüzden her ne kadar Quesnay doğal düzenin ilkelerini göstermek için Ekonomik Tablo’yu oluşturmuş ve çabaları için bir dâhi olarak nitelendirilmişse de aslında eski Çinli düşünürlerin ayak izlerini takip ediyordu. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Fizyokratik Okul’un doğal düzen düşüncesi geleneksel Çin kültüründen birkaç temel unsuru almıştır. Bu nedenle Clair, Ekonomik Tablo’nun oluşturulmasını, doğal düzen ilkesinin temel bağıyla doğrudan Çin ilminin kavramlarına bağlamıştır. Bu uydurulmuş bir hikâye değil tarihî bir gerçektir.

İkinci argüman Fizyokrazi Okulunu o dönemde destekleyen ve eleştirenlerin Ekonomik Tablo’yu *Değişimler Kitabı*’nda (*I Ching* [veya *Zhouyi*])

¹⁶ Clair, Quesnay’ın Ekonomik Tablo’sunun 1758’de yayımlanan ilk versiyonunu görmemiştir ve bu yüzden burada 1759 versiyonuna gönderme yapıyor olabilir.

¹⁷ 后藤末雄 *Çin Düşüncesinin Fransa’da Yayılması*, Japonca versiyonu, 1956, s. 388-389.

¹⁸ L.A. Maverick, “The Chinese and the Physiocrats”, *Economic History*, 4. Cilt, No. 15, s. 317

¹⁹ 后藤末雄 *Çin Düşüncesinin Fransa’da Yayılması*, Japonca versiyonu, 1956, s. 388-389.

²⁰ *Quesnay’ın Ekonomik Yazıları Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 245.

bulunan altmış dört kehanetsel trigrama benzetmiş olmasından gelir. Destekleyenler Ekonomik Tablo'yu, "bu tablo iktisat ilkelerini sadece birkaç kelime kullanarak açıkça çözümlemektedir, aynı Fu Xi'nin felsefenin özünü açıklayan altmış dört kehanetsel trigramları gibi" diyerek övmüştür.²¹ Eleştirenler de Ekonomik Tablo'yu *Değişimler Kitabı*'ndaki trigramlarla kıyaslamış, tablonun "*Değişimler Kitabı*'ndaki altmış dört kehanetsel trigram gibi çizgileri birbirine bağlayarak her türlü unsurun değişimini gösterdiğini" söylemiş, "anlaşılması zor" olduğu için eleştirmişlerdir.²² Bu argüman o kadar kapsamlı etkiye sahiptir ki Oncken, Quesnay'ın iktisat ve felsefeyle ilgili eserlerini derleyip düzenlerken özellikle Ekonomik Tablo'nun "Fu Xi'nin altmış dört kehanetsel trigramını" taklit ettiğini söylemiş, hatta Quesnay'ın Ekonomik Tablo'sunu Konfüçyüs'ün tamamlamadığı işin tamamlanması olarak tanımlamıştır.²³ Bazı başka modern akademisyenler de Quesnay'ın Ekonomik Tablo'sunun "*Değişimler Kitabı* ve Fu Xi'nin altmış dört kehanetsel trigramlarından esinlendiğini" düşündüklerini belirtmiştir.²⁴

Değişimler Kitabı Avrupa'ya ulaştığında bu antik ve gizemli Doğu klasiği hemen Batılı düşünürlerin ilgisini çekmiş, "evrende bilimin korunan en eski hatıratı" olarak tanımlanmıştır.²⁵ Quesnay, *Değişimler Kitabı*'nın hayranı birçok Batılıdan biriydi. Çinli düşünürlerin *Değişimler Kitabı*'na "en yüksek saygıyı" gösterdiklerini, yazarı Fu Xi'nin "bilgi ve iyi yönetimin babası" olduğunu iddia etmiştir. Onun, *Değişimler Kitabı*'ndaki "gizemli çizgileri" çözmeye başarısını Konfüçyüs'e atfetmiş,²⁶ antik Çin'in "azizlerine" ve onların çalışmalarına duyduğu hayranlığı dile getirmiştir.

Quesnay'ın *Değişimler Kitabı*'na bu kadar çok değer vermesinin sebebi "ülkenin yönetimine dair önemli bir gizemi" ortaya koymasından kaynaklanmıştır. *Değişimler Kitabı* "basitliğe" vurgu yapar, yani karmaşıklığı basit-

²¹ Zhu Qianzhi, *Çin Felsefesinin Avrupa'ya Etkisi*, s. 317.

²² Higgs, *The Physiocrats*, s. 149-150.

²³ Zhu Qianzhi, *Çin Felsefesinin Avrupa'ya Etkisi*, s. 317.

²⁴ L. Einaudi, *Francois Quesnay et la Physiocratie* (Paris: Institut national d'études démographiques, 1958), s. 168.

²⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz: "Lettre à M.de Rémont sur la théologie naturelle des Chinois", *Çin Felsefesi Üzerine Çalışma*, 1982, No, 1.

²⁶ Quesnay, "Çin'de Despotluk" 2. Bölüm, alıntılanan kaynak: Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 180-187.

likle yönetmek ve farklı çeşit karmaşıklıkları yönetmek için evrensel değişim kanununu ustaca anlamak. Quesnay'ın bahsettiği kitapta bulunan “gizem” budur. Aynı zamanda, *Değişimler Kitabı* evrendeki her şeyin birbirine bağlı ve birbiriyle etkileşim içinde olduğunu söyleyen bir organizma teorisini öne sürer. Tüm evren “her şeyin sebebi” bilgisine ulaşabilmek için makroskopik bir açıdan ele alınırdı ve bu yüzden genellikle kullanılan yöntem bireylerin izole bir şekilde incelenmesinden öteye giden daha kapsamlı analizler olmuştur. *Değişimler Kitabı* ayrıca evrendeki her şeyin uyum ve ahenk içinde olması gerektiğinin altını çizer. Bu uyum hâline *Tai He* (太和, “en uyumlu hal”) denir ve kendini özellikle grafiklerdeki altı köşeli yıldız ve çizgili çizgelerin değişiminde *Yin* ve *Yang*'ın muhabbet ve dengesi şeklinde gösterir. *Değişimler Kitabı*'nda adları sıkça geçen *Zhong Xing* ve *Zhong Dao* (中行 ve 中道, ikisi de “ılımlılık” anlamına gelir) kavramları da dâhil olmak üzere bu düşünceler antik Çin'in eşsiz denge ideolojisini oluşturur. Bu yüzden daha sonra gelen iktisatçılarca methedilen karmaşıklığı basitlikle yönetme ilkesi, makroskopik veya kapsamlı bir analitik metot, denge teorisi, tüm ekonomik hayatın organik bir sistem olarak tanımlanması ve daha birçoğu gibi Quesnay'ın Ekonomik Tablo'sunun iktisat bilimine yaptığı kayda değer katkıların her birine *Değişimler Kitabı*'nda bir paralel bulunabilir. Kıyaslamak gerekirse, bu fikirlerin antik Yunan ve Roma'da dile getirilmiş genellikle spesifik konularla sınırlanan iktisadi düşüncelerden açıkça farklı olduğu görülebilir. Zaten Quesnay'ın *Değişimler Kitabı* ve trigramlardan etkilendiği aşîkârdır. Quesnay'ı sosyal-ekonomik faaliyetleri görsel bir biçimde göstermeye iten şey bu etkileşim olmalıdır. Doğrusu bu gerçek, döneminde hem takipçileri hem de eleştirenleri tarafından kabul edilmiştir.

Ekonomik Tablo'nun Çin etkileriyle oluştuğuna dair üçüncü argüman, Çince hiyerogliflerle ilgilidir. Quesnay bizzat Ekonomik Tablo'sunu “aritmetiğin hiyeroglifine” benzetmiştir.²⁷ Takipçileri daha açık bir şekilde tablosundaki formüllere “antik Çince karakterler kadar isabetli” demiştir.²⁸ On dokuzuncu yüzyıl eleştirmenleri testere dişi şeklindeki çizgilere bakıp “anlaşılamaz hiyeroglifler” demiştir.²⁹ Pek çok çağdaş Avrupalı akademisyen gibi, Quesnay'ın takipçileri de Çince hiyeroglifleri bilimsel, özellikle mate-

²⁷ W. A. Eltis, “Francois Quesnay”, *Oxford Ekonomi Makaleleri*, 27. Cilt, No. 2, s. 190.

²⁸ Gide ve Rist, *A History of Economic Doctrines* (1. cilt), s. 51, 4. not.

²⁹ J. St. Lewinski, *Politik Ekonominin Kurucuları* (Londra: P.S. King, 1931), s. 51.

matiksel fonksiyonlara benzetmiş, böylece Ekonomik Tablo'nun matematiksel metoduyla kurulabilecek bir bağlantı ortaya çıkarmıştır. Ekonomik tablodaki isabetliliğin Çince karakterlerin matematiksel algısından etkilenmediği fikri şimdi inanılmaz görülebilir, ama Çin ile Batı arasındaki tarihî kültürel alışveriş bağlamında düşünülürse o kadar da inanılmaz olmadığı anlaşılabilir. Ayrıca modern düşünürler hâlâ Çince hiyeroglifleri “dile ‘matematığın’ niteliğini” katan şeyler olarak görmektedir.³⁰ Dahası, o dönemde Çince karakterlerin kökeni olduğu düşünülen *Değişimler Kitabı*'nda bulunan altı köşeli yıldızlar ve çizgiler karmaşık ve kesin bir matematiksel yapı olarak özetlenebilir.³¹ Her şey göz önünde bulundurulduğunda Ekonomik Tablo'nun kökeninin Çince hiyerogliflerle ilgili olması muhtemeldir.

Eski Çin düşüncesiyle Ekonomik Tablo arasındaki ilişkide belirli içerikler ne olursa olsun, insanların sık sık bu ilişkiden bahsetmesi ve bu ilişkiye değer vermesi bile aslında Batı'ya doğru yayılan Çin kültürünün şüphesiz büyük bir esin kaynağı olduğunu göstermek için yeterlidir. Ancak zaman geçtikçe Batılı akademisyenler yavaş yavaş Tablo'nun oluşturulmasında rol oynayan Çin'le Batı arasındaki kültürel alışverişini gösteren özel izlerin üzerini kapatmıştır. Bu yüzden daha sonra Tablo'nun entelektüel kökenini araştırınca geleneksel Batı perspektifi sonucuna ulaşmışlardır.

İktisadi düşünce tarihi üzerine yayımlanmış güncel eserler, bazı Batı merkezli görüşlerle Ekonomik Tablo'nun entelektüel kökenini belirlemeye çalışmıştır, ancak bunlardan hiçbiri tam olarak ikna edici değildir. Örneğin Ekonomik Tablo'nun dolaşım kavramının Avrupalı biyologların keşiflerine dayanarak insan vücudunun dolaşım sisteminden esinlendiği iddia edilmiştir. Ancak dolaşım kavramının da Çin kültüründen geldiğini kanıtlayan birçok unsur vardır. Dolaşım kavramının insanların aklındaki konumunun önemi, kullanımdaki genişliliği, ifadenin isabetliliği açısından Çin kültürü daha zengindir. Hatta doğrudan soyut dolaşım kavramının kan dolaşımına benzetildiği iktisadi faaliyet analizleri bulunur. Dolaşım kavramının Çin kültüründeki zengin yeri ve bunun Avrupa'ya aktarıldığı düşünülürse Quesnay'in bu fikri Çin kültüründen almış olabileceği gerçeği ortaya çıkar.

³⁰ Joseph Needham, *Çin'in Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Pekin: Bilim ve Teknoloji Yayınevi, 1975, s. 71.

³¹ Dong Guangbi, *Yi Gram'ın Matematiksel Yapısı* (易图的数学结构), Şangay: Şangay Halk Yayınevi, 1987.

Fizyokratik ilkelerin Cantillon'un toplumsal gelirin dolaşım işlemi üzerine analizi ve Boisguillebert'in tümün dengesi üzerine düşünceleri gibi daha erken Avrupalı düşüncelere dayandırılması gerektiğini iddia edenler de olmuştur. Ancak bu konuda iki şeyin belirtilmesi gerekir. Birincisi, bu öncü düşünürler Çinli fikirlerin Avrupa'ya ulaştığı on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda yaşamıştır ve Cantillon'la Boisguillebert'in teorilerinin kaynağı hâlâ araştırılması gereken bir konudur. İkincisi, "Avrupa'nın Konfüçyüsü" Quesnay'in bazı belli Batı geleneklerini devam ettirmesi kaçınılmazdır, ama bu onun Doğu'dan fikirler edinerek Ekonomik Tablo'sunun ilkelerini oluşturmaya engel değildir.

Laissez-faire ve Antik Çin'in

"Doğaya Aykırı Hiçbir Şey Yapmadan Yönetme" Teorisi

Fizyokratlar ekonomik liberalizm fikrini doğal düzen kavramından türetmiştir. Kullandıkları ünlü *laissez-faire* (bırakınız yapsınlar) sloganı, antik Çin'in "doğal yasalara uygun hareket etme" veya "doğayı taklit etme" kavramlarına dayanır. "İnsanlara fayda sağlayanı seçmek ve onlara fayda sağlamak" ve "hiçbir şey yapmadan her şeyi yapmak" şeklinde ifadesini bulan yönetim ilkeleriyle benzerlik gösterir. *Laissez-faire* sloganının ima ettiği natüralizmin kişisel çıkarıcılık kavramı, ticaretin serbest seyri ilkesi, hükûmet müdahalesi karşılığı ve hükûmetin temel işlevinin doğal düzenin kanunlarını bilmektir. Ayrıca onlara itaat etmek sivillere doğal düzen yasalarını bilmek anlamında, "doğaya aykırı hiçbir şey yapmadan yönetmek", "iyiliği örnek almak", "erdemle yönetmek" ve "erdemli bir adam hiçbir şey yapmaz" gibi vurgular içeren geleneksel Çin düşüncesinde bir karşılığı vardır. *Laissez-faire* ilkesi ve "doğaya aykırı hiçbir şey yapmadan yönetme" kavramı birçok önemli açıdan uyumludur. Bu yüzden Fizyokratik teorinin kökenleri üzerine araştırma yapan Çinli ve Batılı akademisyenlerin *laissez-faire* ile antik Çin'in "hiçbir şey yapmama" kavramı arasında bağ kurmaları ve Fizyokratların dönemlerinde Avrupa'ya yayılan Çin kültürüyle yakından ilgilendikleri sonucuna ulaşmaları şaşırtıcı değildir.

Özellikle dikkat çekilmesi gereken nokta, Fizyokratlar'ın *laissez-faire*'i savunurken Çin'in "açık fikirli" otokratik monarşisini ideal bir model olarak düşündükleri gerçeğidir. Quesnay Çin'in otokratik monarşisinin açık fikir-

liliğini şöyle açıklamıştır: “Çin’in yönetim sistemi doğal kanunları temel alarak kurulmuştur”, doğal kanunların yaygın bir şekilde fark ve kabul edilmesi ve üzerinde durulması, Çinli imparatorları kötülük yapmaktan alıkoymuş, onları kanunlara uygun bir şekilde yönetmeye ve iyilikler yapmaya teşvik etmiştir. Böylece “bu otorite kullarının hükümdarın hükmüne tapmasına ve hükümdarın emirlerinin kutsal sözlere dönüşmesini sağlar.” Çinli imparatorlar Tanrı’nın oğulları ve Tanrı’nın büyük imgesinin dünyadaki esas halefleriydi. Bu yüzden onlar erdem doluydu, günah çıkarmaya meyilli idi ve çocuklarını seven bir baba gibi halkını severlerdi. “Açık ve değiştirilemez kanunu” uygular ve ona kendileri de uyardı. Her hanedanlıkta ortaya çıkan kanunu ortadan kaldırmak isteyen zorbalara eninde sonunda kanun tarafından alt edilir ve insanlar tarafından indirilirdi. İmparatorun dininin, hukukunun ve eğitiminin temellerini etik ilkeler oluştururdu. Ve bu ilkeler üzerine kral ve tebaası arasında kutsal ve istikrarlı ilişkiler kurulurdu. Protestoyu teşvik eden gelenekler kralın mutlak gücüne kısıtlamalar getirirdi ve belki de “Çin kadar krala özgürce protestoyu teşvik eden başka hiçbir ülke olmamıştır.” Çin’de her seviyede kullanılan denetim sistemleri “her açıdan rakipsizdir”. Konfüçyüs ailesi dışında Çinli aristokrasinin hiçbir kısmı irsi olmadığından her seviyede görev alan devlet memurları ancak imparatorluk sınavlarından geçerek performans ve yeteneklerine bakılarak seçilebilirdi ve hepsi iyi eğitimliydi ve insanları korumayı ve eğitmeyi tek görevleri olarak bilirdi (ve benzeri şeyler).³² Dahası, Çin üzerine yazdığı yazılarında Quesnay sayfalar boyunca Montesquieu’nun Çin otokrasisine yönelik eleştirisini tek tek analiz etmiş ve bu eleştiriye karşı koymuş,³³ kendisini Çin’in otokratik sisteminin reklamcı ve koruyucusu olarak düşünmüştür.

Quesnay’ın iktisadi standartlarını doğrudan Çin siyasi sisteminden çıkardığı gerçeğine dikkat edilmesi gerekir. Ona göre Çin otokrasisi doğal kanunları temel aldığı ve farklı farklı kurallar, etik ilkeler, protesto sistemi ve imparatorluk sınavlarıyla kısıtlandığı için Çin otokrasisinin yapabileceği tek şey “sessizce yönetmekti”. Buradaki “sessizce yönetim” Fizyokratların bıkıp usanmadan savunduğu *laissez-faire* ilkesinin tecessüm etmiş hâlidir. Quesnay açıklamasını daha da ilerletmiştir:

³² Quesnay, “Çin’de Despotluk”, 1-7. Bölümler.

³³ A.g.e., 7. Bölüm, 1. Kısım.

Çin imparatorlarının öylesine büyük bir imparatorluğun işleriyle bizzat ilgile-necek kadar zamana sahip olabileceklerine (...) ve buna rağmen orada mucizevi düzenin korunabileceğine inanmak zor gelebilir. Her türlü zorlukla mücadele ederken kanunlar o kadar mükemmel kullanılır ki tüm işlerini tamamlaması için günde iki saat ona yeter.³⁴

Bu şekilde, Çin'in "sessiz yönetimini" ne kadar takdir ettiğini ifade etmiştir.

Quesnay'in anlayışı antik Çin'deki pek çok popüler görüş tarafından desteklenir. Örneğin; "Gün doğumunda işe gidip ve gün batımında işi ke-serek, su için bir kuyu kazıp ve yiyecek için toprak çapalayarak, imparator-ların yardımı ve rehberliği olmadan kendi hayatımı kazanıyorum."³⁵ "Erdemle yönet, hiçbir şey yapmayarak tüm dünyanın teslimiyetini kazan."³⁶ "Cennet insanların gözlerinden görür. Cennet insanların kulaklarıyla duyar."³⁷ Bu ve daha birçok atasözü Çin'e has olan ve Batı'da karşılığı olmayan açık fikirli otokratik monarşi içindeki *laissez-faire* halini yansıtır. Yani buradan Quesnay ve Fizyokratik Okulun *laissez-faire*'i savunmasının, Çin'in açık fikirli otok-ratik monarşisine ait "doğaya aykırı hiçbir şey yapmadan yönetme" ilkesiyle yakından ilgili olduğu çıkarımı yapılabilir. Quesnay Çin'in açık fikirli otok-rasisinin erdemlerini methetmiş ve Çin'den edindiği birçok bilgiyi kullanarak Avrupalı ülkelere, özellikle Fransa'ya, uyarlanabilecek ideal bir model oluşturmaya çalıştırmıştır. Bu yüzden defalarca "Çin hukuku müreffeh bir hükûmetin temeli olan doğal kanunlarla kıyaslanmalıdır" ve "yönetim ilke-leri Çin'de bir bilim gibi bilinir ve uygulanır" ifadesini, "iyi yönetimin doğal temelinin" incelenmesi ve oluşturulması esnasında başvurulacak norm olarak belirlemiştir.³⁸ Burada kendi politik idealini dile getirmiş ve açıkça *laissez-faire* ile açık fikirli otokrasinin uyumunu göstermiştir.

Kısacası, ne kadar doğru olduğu tartışılır olsa da, *laissez-faire* ve açık fikirli otokrasinin eş zamanlı uygulanması, Quesnay'in Çin düşüncesini

³⁴ Quesnay, "Çin'de Despotluk" 2. Bölüm, alıntılanan kaynak: Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 228.

³⁵ Huangpu Mi, "Çapa Toprak (击壤歌), İmparator Çağ (帝王世纪)", Pekin: Zhong-hua Kitap Şirketi, 1964.

³⁶ Zhu Xi, "Yönetim" (为政), *Konuşmalar tefsiri (论语集注)* 1. Cilt, Jinan: Qilü Yay-ı-nevi, 1992.

³⁷ *Mensiyüs*, V.A.5.

³⁸ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 111 ve 138.

kabul etmesine dair önemli bir kanıtı ortaya koymaktadır. Açık fikirli otok-rasi Çin'de binlerce yıl boyunca kullanım gören geleneksel bir fikir olmuştur. Batı düşüncesiyle özellikle Rönesans'tan sonra hep otokraziye karşı olmuştur. Bu yüzden Quesnay'ın benimsediği bu görüş doğası itibarıyla tümüyle Çinlidir.

Fizyokratik Teori ve Geleneksel Çin Düşüncesindeki Tarım Vurgusu

Fizyokratların Çin İmparatorluğu'ndan öğrendikleri tüm kültürel bilgiler arasında tarımı vurgulama düşüncesi onlar için en değerli düşüncelerden biri olmuştur. Zamanın Avrupa'sındaki entelektüel çevrelerde dolaşan Çin'le ilgili raporlar bu konuda bilgilerle doludur. Özellikle, Çin'de faaliyet gösteren misyonerler tarafından aktarılan Çin tarımı üzerine birçok raporun Fransız Fizyokratlar üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.

Quesnay bir keresinde Avrupa'daki bir krallığın (yani Fransa) tarımın önemini ya da tarımın ön ödemeli zenginliğini fark etmediğini söylemiştir; “Buna karşılık, tarım her zaman Çin'de önemli olarak görülmüş ve tarımla yaşayan insanlar her zaman imparatorların fazladan ilgisini kazanmıştır.” Bu nedenle, Çin'in “temel yasasından” bahsederken tarıma bir bölüm ayırmış ve doğal düzen ilkesine itaat eden tipik bir tarım ülkesinin hatlarını çizmiştir. Onun sözleriyle, “hangi çağda olursa olsun, hiç kimse bu ülkenin (Çin'i kastederek) bilinen en güzel, en müreffeh ve en kalabalık krallık olduğunu inkâr edemez.”³⁹

Çin'in tarım işlerini araştırırken, Quesnay özellikle her hanedanlığın imparatorunun da tarıma verdiği olumlu desteği takdir etmiştir. Efsaneye göre Yao ve Shun tarafından tarımın refahı için kurulan ve daha sonraki imparatorların mahsul ve ipek böceği yetiştiriciliği mesleklerine saygı göstermesini, yerli yetkilileri tarıma önem vermeleri yönünde uyarmasını ve olağanüstü performans gösteren köylüleri asil şerefine ve eşit imtiyazlara sahip sekizinci sınıf memurlar olarak seçmesini⁴⁰ sağlayan “hanedan kanunu” için “onlardan miras kalan bilim ve bilgelik emanetleri” demiştir.⁴¹ Tarımı

³⁹ A.g.e., s. 204, 206.

⁴⁰ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 197 ve 206.

⁴¹ *On Yedi ve On Sekizinci Yüzyılda Avrupa Kıtasındaki Ülkeler*, çev. Gu Xiegao ve diğerleri, s. 80.

vurgulayan özel önlemler arasından Fizyokratlar en çok ilgiyi Çin imparatorlarının *Jitian* (籍田, “bizzat tarla sürme”) geleneğine göstermiştir. Mirabeau’nun Quesnay’nin gözetiminde tamamlanan *Tarım Felsefesi* kitabının dördüncü baskısının ilk bölümünün kapağında Çin imparatorlarının sıradan insanlarla birlikte tarlada saban sürdüklerini gösteren özel bir çizim vardır.⁴² Sonraki nesillerin fark ettiği gibi bu çizimlerin iletmeye çalıştığı mesaj şudur:

[Çin imparatoru] Cennetin Oğlu olarak “doğal düzeni”, yani “ilahi iradeyi” temsil eder. Tarımın gelişmesini teşvik eden bir imparator olarak her yıl bir kere ciddi bir şekilde sabanı eline alır. Vatandaşları aslında kendilerince yönetilirler, yani imparator onları gelenek ve göreneklerle yönetir.⁴³

Quesnay, Louis XV ve veliaht prensini Çinli imparatorları taklit ederek *Jitian* yapmaya davet etmiştir. Bu, antik Çin düşüncesinin Fizyokrasi üzerindeki etkisinin açık bir örneğidir.

Fizyokratların net ürün teorisi Çin düşüncesinin etkisinin başka bir kanıtıdır. Eski Çinli düşünürler tarımsal üretimi her zaman ülkeyi ve halkı zenginleştirmenin kökü olarak görürlerdi. Bu “tarıma zarar gelirse ülke fakirleşir”, “kökünde tarım olmadan güçlü bir ülke oluşturulamaz” ve “kök onarıldı bu yüzden insanlar zengin olacaktır”, “tarım ticareti zengin olmanın en iyi yoludur” gibi özlü sözlerde görülebilir. Burada, ülkenin refahını ölçmenin temel kıstası tarımın zarar görüp görmediği veya desteklenip desteklenmediği ve geliştirilip geliştirilmediğidir, bu da Fizyokratik net ürün teorisinde olduğu gibi sadece tarımsal üretimin ülkeyi zenginleştirmek için bir artı değer yaratabileceğini ima etmektedir. Özellikle Ming hanedanlığı sırasında, Çin’de misyonerlerin en aktif olduğu dönemde, birçok Çinli düşünür tarımın önemini açıklamak ve savunmak için birçok farklı teorik temel önermiştir. Örneğin, tarımın “cennet ve yeryüzünün sağlamadığı şeyi üretebilen” bir endüstri olduğu; aslında zenginlik yaratan tek üretim sektörü olduğu, diğer ekonomik sektörlerin yalnızca tarım tarafından yaratılan serveti kullanabileceği ama asla zenginlik yaratamayacağı; tarım yoluyla zengin olmanın “insanlardan kaynak kazanan” diğer sektörlerden farklı olarak “cennetten kaynak kazanma” faaliyeti olduğu inancı; hem sanayinin

⁴² Einaudi, *Francois Quesnay et la Physiocratie*, s. 263

⁴³ Gide ve Rist, *Ekonomik Öğretilerin Tarihi* (1. Cilt), s. 39.

“imalatının” hem de ticaretin “mal dağıtımının” serveti dağıtıcı bir fonsiyona sahip olduğu, ama “sanayi ve ticaretin kaynağını tarımdan” aldığı ve ikisinin de servetin kaynağı olamayacağı düşüncesi.⁴⁴ Açıkktır ki, Quesnay’ın “net ürün” teorisi tam da eski Çin düşüncesindeki benzer teori ve görüşlerin üzerine inşa edilmiştir.

Batı hiç “net ürün” kavramına sahip olmamıştı, bu yüzden Quesnay’ın sadık bir takipçisi olan Mirabeau, “net ürünün keşfi için saygın Avrupa Konfüçyüs’üne borçlu olunması” gerektiğini ve bu keşfin “bir gün dünyanın modelini değiştireceğini”⁴⁵ söylerken Konfüçyüs’ün temsil ettiği geleneksel Çin düşüncesiyle “net ürün” teorisinin oluşturulması arasındaki ilişkiye dair bir ipucu verdiği söylenebilir. Quesnay’ın başka bir çağdaşı da ona şöyle demiştir: “Senin savunduğun, tarımın zenginliğin tek kökeni olduğu teorisi zaten Sokrates, Fu Xi, Yao, Shun ve Konfüçyüs tarafından kurulmuş bir teoridir.”⁴⁶ Bu antik Çin düşüncesinin net ürün teorisinin oluşturulmasında büyük bir ilham kaynağı olduğunun açıkça kabulü olarak alınabilir.

Tarıma yapılan ortak vurgunun etkisiyle, Fیزیokratik Okul ve antik Çin düşünürleri sanayiye ve ticarete yönelik tutumlarında birçok benzerlik göstermiştir. Her şeyden önce, Fیزیokratik Okul toplumu, Çin’deki geleneksel sosyal sınıf bölümlerine benzer bir şekilde, tarım, sanayi ve ticaret olmak üzere meslek tabanlı üç sınıfa ayırmıştır. Quesnay, Çin’in sivil sınıfının “köylüleri, tüccarları ve esnafları içerdiğini”, “köylülerin birinci sınıf, tüccarların ikinci sınıf” olduğunun altını çizmiş⁴⁷ ve “Çin’de köylülerin statüsü tüccar veya esnaflardan daha yüksektir” demiştir.⁴⁸ Buna kıyasla, Quesnay, Fransa’nın tarımın önemini anlamadığını belirtmiştir.

İkinci olarak, Fیزیokratik Okul, Çince *Ben Mo* (本末, “kök ve dallar”) kavramıyla hemen hemen aynı benzetmeyi kullanmıştır. Aralarında geçen sanayi ve ticaret (dallar) ve tarım (kök) arasındaki bağımlılık tartışmasında Quesnay ve Mirabeau tarafından kullanılan teorik temel ve hatta dil bile

⁴⁴ Zhuang Yuanchen 《叔苴子内外篇》(《丛书集成》版)·外篇卷一 ve Xu Guangqi 《拟上安边御虏疏》, kaynağı 《皇明经世文编》 490. Cilt.

⁴⁵ Gide ve Rist, *Ekonomik Öğretilerin Tarihi* (1. Cilt).

⁴⁶ Reichwein, *Çin ve Avrupa: 18. yüzyılda Fikri ve Sanatsal İletişim*, s. 94-95.

⁴⁷ *On Yedi ve On Sekizinci Yüzyılda Avrupa Kutasındaki Ülkeler*, çev. Gu Xiegao ve diğerleri, s. 88 ve 90.

⁴⁸ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 205.

köklerini antik Çinlilerin tarımı kök ve sanayiyle ticareti dallar olarak temsil etmesine dayandırılabilir.

Üçüncü olarak, Fizyokratik Okul, sanayi ve ticaretin tarıma kıyasla ikincil öneme sahip olmasına rağmen, toplumsal ve ekonomik işlevlerinin göz ardı edilemeyeceğini göstermek için Çin örneğini kullanmıştır. Quesnay, Shen Nong'un tahta geçtikten sonra "ticareti teşvik etmede ve pazar kurmadaki" katkılarından bahsetmiş⁴⁹ ve Lu eyaletinde üst düzey bir yetkili pozisyonundayken Konfüçyüs'ün "bağımlılıkları kaldırıp ticari krediyi onarmasını" onun en büyük siyasi başarılarından biri olarak tanımlamıştır. Dahası, Quesnay Çin ticaretini "hatırı sayılır refahı" nedeniyle bolca övmüş ve tüm Avrupa'nın ticarete "tüm imparatorluğun büyük bir pazar gibi olduğu" Çin'e rakip olamayacağını söylemiştir. Çin'i sadece müreffeh ticareti için takdir etmekle kalmamış, aynı zamanda Çinli iş adamlarının hilekâr olduğu iddialarına karşı Çin'i savunmuş, "Çin gibi medeni bir ülkede" dolandırıcılığa müsamaha gösterilmeyeceğini söylemiştir. Çin'i savunmak için yapılan bu iltifatlar ve yorumlar Çin'in pratik örneklerinde görülen "tarıma dayalı ticaretin" vazgeçilmez ekonomik işlevine dair anlayışından kaynaklanmıştır. Bu düşünce aynı zamanda Ming ve Qing hanedanlarından beri sanayi ve ticarete yönelik tutumların eğilimini de temsil etmektedir.

Son olarak, Fizyokratlar dış ticaret alanında Çin politikaları ve uygulamaları üzerinde durmuştur. Quesnay, Çin'in dış ticaretinin neden "epeyce sınırlı" olduğuna özellikle dikkat çekmiştir. Bunun ilk nedeni "Çin'in tüm günlük ihtiyaçlarını kendi içerisinde bulabilmesi (ve büyük nüfusun tüm malları tüketebilecek bir iç pazarı garantilemesidir)". İkincisi, yurt içindeki ticari ortam müreffeh olduğu için, Çin nadiren yurt dışındaki pazarlara doğru genişlemek için çalışmıştır. Üçüncüsü, iş adamları dışında, "dış ticaret muhtemelen ülkenin refahına yarardan çok zarar vermiştir"; çünkü "bazı övgüye değer ülkeler dış ticaretin kirlenmesiyle yozlaşmıştır". Başka bir deyişle, Çin zarardan arınmak ve refahı korumak için dış ticaret faaliyetlerini "epeyce sınırlı" tutmakta ısrar ederek doğru olanı yapmıştır. Quesnay daha sonra Çin'in "epeyce kısıtlı" dış ticaret faaliyetlerine rağmen müreffeh olduğu gerçeğini merkantilizme karşı büyük bir koz olarak

⁴⁹ Shen Nong efsanevi imparatorlardan ikincisidir. Rivayete göre, milattan önce yirmi sekizinci yüzyılda doğmuştur. Kafası boğa, vücudu insandı. Aynı zamanda Yandi veya İmparator Yan olarak da bilinir.

kullanmış ve Avrupa'da popüler olan servetin dolaşım alanında üretildiği, bu yüzden dış ticaretin servet üretimini artırdığı fikrini çürütmek için çalışmıştır.⁵⁰

Ancak, Quesnay'ın Fizyokratik teorisi ve antik Çin'in tarımı vurgulama düşüncesinin en azından bir temel açıdan farklı olduğu kabul edilmelidir. İlki, "aslında feodalizmin kalıntıları üzerine kapitalist üretim sisteminin kuruluşunu ilan eder";⁵¹ ikincisi tamamen feodaldır, yalnızca Ming ve Qing hanedanları zamanında birkaç kapitalist özellik bünyesine katılmıştır. Yine de, tarımı vurgulayan antik Çin düşüncesinin Quesnay'ın Fizyokrasisi üzerinde büyük etkisi vardır. Avrupa merkezçiliğinin ön yargısını terk eden hiçbir bilim adamı bu gerçeğe kör kalamayacaktır.

Vergilendirme ve Finans

Eski Çin'de vergilendirme düşüncesi batıya doğru yayılarak Fransa'daki vergi reformuna ivme kazandırmıştır. Bunun en önemli örneklerinden biri, Fizyokratik Okul'un öncüsü Vauban'ın Çin tarzı aşar vergisini savunmasıdır. Daha sonraki Fizyokratik Okul'a gelince, Quesnay tarafından oluşturulan sabit vergi politikası da bir nebze antik Çin'in vergi sisteminden etkilenmiştir.

İlk olarak Quesnay, Çin'in vergi sistemini açıklarken özellikle vergi yasasının "sağlam temelinden", yani doğal düzenin vergiye getirdiği kısıtlamadan bahseder. Onun görüşüne göre, Çin dışında hiçbir ülke bu temele ilgi göstermemiştir.⁵² Bu nedenle, sabit arazi vergisini tanımlarken "doğal düzenin komutuna uymaktadır" ve "ondan başka tüm diğer vergi formları doğal düzenin ihlalidir" demiştir;⁵³ örnek olarak da Çin'in vergi sistemini almıştır.

İkinci olarak Quesnay, Çin'in vergi sisteminin toprak büyüklüğü ve verimlilik derecesi temelinde alınan arazi vergileri ağırlıklı olmasına dikkat çekmiş ve tüm vergilerin toprak sahipleri tarafından ödendiğini ve kiracı

⁵⁰ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 208-209 ve 211.

⁵¹ Karl Marx, *Artık Değer Teorileri*, 1. Cilt, Pekin: Yayınevi, 1975, s. 28.

⁵² Quesnay, "Çin'de Despotluk", 8. Bölüm, *Quesnay'ın Ekonomi Yazılarının Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 400 ve 404.

⁵³ A.g.e., s. 343 ve 314.

çiftçilere dayatılmadığını belirtmiştir.⁵⁴ Sabit arazi vergisi için teorik temel olarak Çin vergi sisteminin bu özelliklerini kullanmıştır. Bu sebeple Çin'in vergi sistemini şu şekilde özetlemiştir: Bir tarım ülkesinde, ülkenin ihtiyaç duyduğu toplam vergi miktarı, “toprak sahiplerinin işçilik maliyeti ve diğer giderleri düşüldükten sonra arta kalan fazla ürünün bir parçası” olmaktan öteye gidemez.⁵⁵ Böylece Quesnay'in tek arazi vergisi için Çin'in vergi teori ve uygulamalarını örnek aldığı açıkça görülebilir.

Üçüncü olarak Quesnay'in kiracı çiftçiler, sanayiciler ve tüccarlar da dâhil olmak üzere toprak sahibi olmayanlardan vergi alınmasına itirazı da Çin kökenli olarak kabul edilebilir. O verginin kiracı çiftçilere empoze edilmemesi gerektiğini savunurken defalarca Çin'de “kiracı çiftçilerin ekili arazilerinden alınan hiçbir vergi olmadığının” ve “Çin'de hiçbir kiracı çiftçinin vergi ödemesi gerekmediğinin” altını çizmiştir.⁵⁶ Emtiaların vergilendirilmesine yönelik olumsuz tavrının da “Çinlilerin görüşlerine dayandığı” söylenir. Savunduğu görüşe göre emtiaların vergilendirilmesi ve baş vergisi alınması kaçınılmaz olarak vergilendirme yükünde bir değişiklik yaratacak ve bu nedenle ulusal üretime zarar verecektir. Bu görüş, “Çinlilerin binlerce yıldır huzurlu bir hayat yaşamak için izlediği temel ilkedir; ancak Çin halkının teoriden çıkardığı sonucun doğruluğu Avrupalılar için pek inandırıcı değildir.”⁵⁷

Son olarak Quesnay tarafından sık sık bahsedilen diğer vergi ilkelerinden bazıları Çin'deki emsallerinden esinlenilmiştir. Örneğin tarımın vergilendirilmesine karşıydı ve vergilerin ancak “kurallara göre” ve “düzenli” bir şekilde,⁵⁸ Çin'de olduğu gibi tahsil edilmesi gerektiğini söylemişti. İmparatorlar tarafından alınan tüm vergiler, her vergi mükellefinin ne kadar vergi ödemesi gerektiğini bilmesi için kamuoyuna duyurulurdu.⁵⁹ Başka bir örnek,

⁵⁴ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 200.

⁵⁵ Quesnay, “Çin'de Despotluk”, 8. Bölüm, *Quesnay'in Ekonomi Yazılarının Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 411 ve 412-413.

⁵⁶ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 200-201.

⁵⁷ Quesnay, “Çin'de Despotluk”, 8. Bölüm, *Quesnay'in Ekonomi Yazılarının Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 411 ve 412-413.

⁵⁸ Quesnay, “Tahıl”, *Quesnay'in Ekonomi Yazılarının Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 56 ve 77.

⁵⁹ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 36, 18 ve 30-31.

Quesnay maliyeti azaltmak için vergi kurumlarının basitleştirilmesini savunurken, Çin'in vergi sisteminin saygın "basitliğine" odaklanmıştı, özellikle "vergilerin çok fazla özel memurlara ihtiyaç duymadan düzenli bir şekilde toplanması" özelliği onun ilgisini çekmişti.⁶⁰ Buna ek olarak, "millî gelir ile arazi geliri arasında sabit bir oran olması"⁶¹ fikrine yansıyan rasyonel bir vergi yükü üzerine düşünceleri de Çin'in vergi ilkelerinden alınmıştı.

Yukarıda bahsedilen noktalar çoğunlukla Quesnay'in Çin'in vergi sistemini açıklamasından kaynaklanır ve onun tek arazi vergisi teorisinin antik Çin düşüncesine epey borçlu olduğunu gösterir.

Fizyokratlar Çin'in finans harcama sistemine de büyük önem vermiştir. Quesnay harcama ilkelerini "Çin hükûmetinin antik ilkelerine" göre ayırtılarıyla açıklamış ve bu ilkelerden birkaçını tarımsal ülkelerin ekonomik yönetimi için belirlediği genel normlar olarak kullanmıştır.⁶² "Toplam toplumsal servetin nihai hesapları" başlığı altında Çin'in nasıl "mantiğin ihtişamıyla insanları yönlendirmek için uygun, hükûmeti tamamen toplumsal sistemin temelini oluşturan yok edilemez doğal kanunlara tabi hâle getiren" bilgileri kullanarak millî gelirin harcanmasında nihai hesapları çözümlendiğinden bahsetmiştir.⁶³ Kısacası Quesnay, Çin'i tüm finans harcamaları meselelerinde örnek alınması gereken ülke olarak görmüş ve dönemin kritik iç finans krizini çözebilmeleri için Fransız yöneticilerin Çin düşüncesi ve uygulamasından esinlenmesi gereken genel finansal normları ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Sonuç

Fizyokratların iktisadi teorileri önemli ölçüde antik Çin'in iktisadi düşüncesinden etkilenmiştir. Fizyokratik teorilerden bazıları tümüyle Çin düşüncesinden esinlenmiş, bazıları Çin menşeli düşünceleri ana ama tek olmayan esin kaynağı olarak kullanmış, bazıları Çin'den örnekleri Fizyokratların orijinal argümanlarını güçlendirmek için kullanmış, bazıları Çin'den aldığı örnekleri benzer Batılı gelenekleri desteklemek adına kullanmış ve bazılarıysa

⁶⁰ Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 221-224.

⁶¹ *Quesnay'in Ekonomi Yazılarının Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 56 ve 77.

⁶² Maverick, *China: A Model For Europe*, s. 221-224.

⁶³ *Quesnay'in Ekonomi Yazılarının Antolojisi* (魁奈经济著作选集), s. 418-420.

sadece antik Çin'in geleneksel "ruhlarından yardım istemiştir."⁶⁴ Bütün bu örnekler Fizyokratların Çin kültüründen öğrenmeye ne kadar hevesli olduklarını ispatlar. On yedinci yüzyıldan önce antik Çin'in iktisadi düşüncesinin gelişmesi dünya çapında rakipsiz bir başarıydı. Bu yüzden Çin'in iktisadi düşüncedeki zengin ve ihtişamlı başarıları Fizyokratların en çok kullandığı, hatta geleneksel Batı düşüncesinden bile daha fazla kullandığı, bilgi kaynaklarından biri olmuştur. Böylece antik Çin düşüncesinin Fizyokratların ekonomik teorileri için önemli bir entelektüel esin kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Marx bir keresinde Fizyokratlar için "modern politik ekonominin gerçek kurucuları"⁶⁵ demiş ve "Fizyokratik sistem bize kapitalist üretimin ilk sistematik anlayışını verir." ifadesini kullanmıştır.⁶⁶ Fizyokratik düşüncenin gelişmesindeki önemi düşünülürse, antik Çin'in iktisat düşüncesi başlı başına muhteşem bir başarı olarak kutlanmaktan öte modern politik ekonominin entelektüel kaynaklarından biri olarak da anılmalıdır.

⁶⁴ Karl Marx, "18th Brumaire of Louis Bonaparte", *The Complete Works of Marx and Engels*, Cilt 8 içinde, Pekin: Halk Yayınevi, 1961, s. 121.

⁶⁵ Marx, *Theories of Surplus Value*, s. 15.

⁶⁶ Karl Marx, *Das Capital*, 2. cilt, Pekin: Halk Yayınevi, 1975, s. 399.

5. GUANZI QING ZHONG ÜZERİNE¹

Ye Shichang

1.

Guanzi Qing Zhong (“Üstat Guang Zhong’un İktisadi Güçlerin Tartılıp Dengelenmesi Üzerine Teorisi”) Çin iktisat düşüncesinde çok önemli bir yere sahiptir. Ancak bu eserin anlaşılması ve yorumlanması noktasında varılmış ortak bir kanaat yoktur. Bu yazıda bu konular üzerine kendi görüşlerimi sunacağım.

Guanzi Qing Zhong’da ne tür bir iktisadi teori bulunur? Bildiğimiz üzere kapitalizm öncesi toplumlarda iki sermaye türü bulunurdu: ticari sermaye ve faiz sermayesi. Muharip Devletler Dönemi’ne gelindiğinde Çin’in ticari sermayesi çoktan belirli bir gelişme düzeyine erişmiş ve ekonomik yasaları, döneminde herkes tarafından bilinir olmuştur. *Guanzi Qing Zhong* ticari sermayenin yasaları üzerine tartışmaları içermektedir. İlgili olduğu ticari sermaye genel bir biçimesahip değildir. Ancak egemen sınıfın çıkarları ve faydası, feodal bir devletin yönetimi altındadır. Bu nedenle kitabın, feodal toplumun ilk evresinde devlet ticari sermayesinin yasaları üzerine bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

¹ Orijinal adıyla “论《管子·轻重》” (“*Guanzi Qing Zhong* Üzerine”), *Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 1965 1. Sayı, s. 56-61.

Devletin ticari sermayesi, feodal rejimin iktisadi olarak zorlayıcı gücü ile birleştirilmiştir. Antik çalışmada “tartma ve dengeleme” olarak adlandırılan faaliyetler, “bütünleştirme, düzene sokma ve ticari yönetim” olarak özetlenebilir. Politik iktidara bağlı olarak meta dolaşımının kontrolüne de uygulanabileceğinden, rolü genel ticari sermayeninkinden çok daha fazladır.

Feodal toprak sahibi sınıf adına eserin yazar(lar)ı, feodal devletin yararına bir meta yönetimi teorisi oluşturmuştur. Bununla birlikte, iktisadi düşüncede her biri kendi çıkarlarını ve yararlarını temsil eden iki tür çelişki ortaya koymuştur. Feodal düzenin istikrarını korumak için toprak sahiplerinin ve tüccarların dolaşım sürecine katılımı uygun şekilde sınırlandırılması, fiyat dalgalanmalarının istenen aralıklarda tutulması için meta dolaşımının kontrol edilmesi gerekiyordu. Aynı zamanda, fiyat dalgalanmaları feodal devletin kazancının artırılması için gerekliydi. Bu çelişkili hedeflerin her ikisi de kitapta yankı bulur; ikincisi daha önemli bir mesele olarak görülür. *Guanzi Qing Zhong*'un aslında feodal devletin maksimum ticari kâr elde etmesine yönelik iktisadi bir teori ortaya attığını söylemek yanlış olmaz.

Dolaşım süreçlerini hedefleyen *Guanzi Qing Zhong*, ticari sermaye faaliyetlerine yönelik yasaları inceler; bu, merkantilizm sorununa benzerlik gösterir ve benzer sonuçlara yol açtığı söylenebilir. Ancak merkantilizm, tek hedefi parasal kazanç olan ilkel bir sermaye birikimi dönemine aittir. *Guanzi Qing Zhong* “Eğer devlet dünyanın çeşitli yerlerinden servet ve insan çekemezse, güçlü duramaz.” fikrini de savunmuştur. Kitabın doğal ekonominin hâkim olduğu tarihsel bir dönemde yaşayan yazarları parasal amaçlara öncelik vermemiş ve devletin servetinin artırılması amacı açısından dış ticaret ile iç ticaretin rolleri arasında herhangi bir farklılık olduğunu belirtmemiştir.

2.

Guanzi Qing Zhong'un yazar(lar)ı ortaya bir mübadele değeri teorisi koyar. Bazı akademisyenler kitabın ‘değeri’ tartışmadığını düşünür² fakat bu görüş yanlıştır. Aşağıdaki faktörlerin bir malın mübadele değerini belirleyebileceğini kabul edilmiştir.

² Bkz. Hu Jichuang, *Çin'in Ekonomik Düşünce Tarihi*, Şangay Halk Yayınevi, 1962, 1. cilt, s. 505.

1. Üretim hacmi: Ne kadar çok o kadar ucuz.
2. Mahsul hasadı: Ne kadar kötü o kadar pahalı.³
3. Mübadele değeri üzerindeki mevsimler etkiler.⁴
4. İdari emirlerin aciliyet seviyesi.
5. Stoklanıp stoklanmadığı.⁵

Yukarıdaki faktörlere göre mübadele değeri, üretim arzı ile talep arasındaki bağlantı da dâhil olmak üzere meta miktarına göre belirlenir. *Guanzi* meta dolaşımının yalnızca yüzeyini görebilmiş fakat metanın içsel değerini görememiştir.⁶ Bu yüzden metanın mübadele değerini metanın değeri olarak ele alır.

Böyle bir değer teorisini temel alarak, *Guanzi* “hafif-ağır” meta teorisi kurar. Bir yandan bu teori meta fiyatlarındaki dalgalanmalara katkıda bulunan faktörlerin farkında olunduğunu gösterir. Diğer yandan bir feodal devletin, bu tür dalgalanmaları kontrol etmek için “hafif-ağır” ağırlıklandırma politikası uygulaması gerektiğini ima eder.

Ticari kâr elde etmek için, *Guanzi Qing Zhong* meta fiyatlarının istikrarının bozulması gerektiğini savunur. Bu iddiaya göre, feodal bir devlet idaresi ancak istikrarsız meta fiyatlarının dalgalanmasına izin vererek kazanç elde edebilir ve bu kazancı koruyabilir.⁷ Ancak bu, “meta fiyatlarının merkezi bir noktaya bağlı olarak yukarı ve aşağı doğru hareket etmesini” sağlamaya çalışan objektif kuralların faydasının düşünülmediğini gösterir.⁸ Aslına bakılırsa, denge sağlayarak bir merkez oluşturmak bir yana, fiyat dalgalanmaları için bir merkez oluşturulması gerektiği fikri akıllara gelmemiştir.

³ *Guanzi* “Guo Xu” (“Devletin Tahıl Deposu”).

⁴ *Guanzi Qi Chen Qi Zhu. Düşünürlerin Seçici Okumaları*, V. Cilt, Pekin: Kitap Şirketi, 1954, s. 287. Bu klasik *Qing Zhong*’dan değildir, ancak değer teorisi ile ilgili olduğu için belirtilmiştir.

⁵ *Guanzi* “Guo Xu” (“Devletin Tahıl Deposu”).

⁶ Yazar, “içsel değer” derken Marksist anlamda “değeri” kastediyor.

⁷ *Guanzi*, “Qing Zhong Yi” (“Qing Zhong Ekonomik Politikalar: B”).

⁸ Hu Jichuang, *Çin’in Ekonomik Düşünce Tarihi*, Şangay Halk Yayınevi, 1962, 1. cilt, s. 346.

Guanzi Qing Zhong'un yazar(lar)ı devletin “emirlerinin” meta fiyatlarını değiştirebileceğine inanmıştır:

Prens halkından özel vergiler topladığında ve başka taleplerde de bulunduğunda, eğer ödemenin on gün içinde yapılmasını emrederse, mal fiyatları yüzde 10 düşecektir... Ancak emri sabah verip ödemenin o günün akşamına yapılmasını isterse, fiyatlar yüzde 90 düşecektir.⁹

Başka bir deyişle, vergi ödemelerinin son tarihindeki aşırı kısa süre bir meta fiyatını etkileyebilir. Eğer istenen vergi belirli bir para olsaydı, köylüler parayı elde edebilmek için aceleyle ürettikleri mallarını satmayı tercih edebilir, bu da mallarının fiyatlarını düşürecektir. Genel olarak vergi ödemesinin son tarihi ne kadar yakınsa tüccarların fiyatları o kadar aşağıda olacaktır. En uç durumda, bu bir malın değerinin yüzde 90'ının kaybedilebilmesi demektir.

Devletin “emrinin” öneminin farkına varan *Guanzi Qing Zhong* vergilerin çok kısa vadede toplanması yerine, devletin emirleri doğrultusunda üretim üzerinden vergilendirilme yapılmasını önerir.¹⁰ Bu emirler doğrultusunda meta ağırlığı ilişkisi ticari kârı maksimize etmek amacıyla değiştirilir. Meta fiyatlarındaki dalgalanmaların kasti bir şekilde yönetilmesiyle, spekülasyon ve istifçilik yaparak feodal devlet hem paranın değerini hem de arz ve tahıl fiyatlarını kontrol etmeye çalışmıştır. Bu vurguncu iş idaresi yöntemleri *Qing Zhong*'un bölümlerinde açıklanır.

Guanzi Qing Zhong ayrıca ağırlık politikasını temel alan bir kamu maliyesi teorisini de ortaya koymuştur. Esas amacı, egemen sınıfın halkı “farkına vardırımadan, düşündürmeden, gizli bir biçimde” sömürmesini sağlamaktı. Kimi akademisyenler *Guanzi* maliye planının vergilerin azaltılması veya kaldırılması olduğunu öne sürmüştür. Aslında tam tersine, *Guanzi* küçük vergilerin altına büyük vergileri saklamayı önermiştir!

Kitap ayrıca devletler arası ekonomik ilişkilere de değinmiştir. Kitapta ifade edilen düşünceye göre bir devlet diğerlerinden servet elde edemediği sürece güçlenemez.¹¹ Yabancı ortaklarla ticaret yaparken devlet diğer dev-

⁹ *Guanzi* “Guo Xu” (“Devletin Tahıl Deposu”).

¹⁰ A.g.e.

¹¹ *Guanzi*, “Qing Zhong Jia” (“Qing Zhong Ekonomik Politikalar: A).

letlerden elde ettiği hazineyi tümüyle kullanmalıdır,¹² aksi hâlde devletin egemenliğinin kaybedilmesi riskiyle karşılaşılabilir.¹³ Tedbir olarak tüm devletlerin zenginlikleri toplanmalıdır, böylece çifte ağırlık belirleme ve stoklama, dolaşımda öncelik verme gibi stratejiler kullanılabilir. Yabancı iş ortaklarıyla ticaret yaparken, eğer fiyatlar devlet içerisinde iki katına çıkarsa, tahıllar ülke içine akabilir. Aksi hâlde devletin tahılı diğer devletlere kaybedilebilir.¹⁴ Bu nedenle, devletin yabancı malları ithal edebilmesi için yerelde yüksek fiyat politikası uygulaması gerekmektedir.

Gerçekten fiyatların artırılmasıyla ithal malların ülkeye çekilebileceği iddia edilmiştir. Bir dereceye kadar bu öneri meta sirkülasyonu yasasıyla uyumludur. Ancak genel olarak değerlendirildiğinde biraz mantıksız görünmektedir: Bu teori, değerler kanununu tamamen görmezden gelerek meta fiyatlarının sonsuza kadar yüksek bir düzeyde tutulabileceğini savunur. Gerçekte değerden¹⁵ bağımsız fiyatlar ancak bazı özel koşullar altında devam ettirilebilir ve ülkeye büyük miktarda meta girmesiyle fiyatlar düşecektir.

Guanzi ağırlıklandırma tekniklerini dış ticarete kullanarak devlet yönetimindeki ticari işlerden yüksek kâr elde etmeye çalışmıştır. Aynı zamanda ekonomik mücadelenin rolünü abartarak yalnızca ekonomik abluka ile komşu devletlere diz çöktürülebileceğini savunmuştur.

3.

Guanzi ayrıca para birimini de ele almıştır. Paranın eski bir kralın kişisel isteği doğrultusunda ortaya çıktığını (bu tür iddialar daha sonraki nesiller üzerinde geniş kapsamlı bir etki bırakmıştır) ve paranın –formu ister inci, ister yeşim, ister altın, ister bıçak şeklindeki metal paralar, ister kumaş parçaları, ister başka bir şey olsun– hiçbir belirleyici değeri olmadığını öne sürmüştür. Paranın işlevi düşünülerek “altın bıçak veya kumaş para”¹⁶ “iş dünyasındaki insanlar için evrensel ve aracı bir vasıta” olarak seçilmiştir.¹⁷

¹² *Guanzi*, “Di Shu” (“Dünyayı Sömürmenin Yolları”).

¹³ *Guanzi*, “Qing Zhong Jia” (“Qing Zhong Ekonomik Politikalar: B”).

¹⁴ *Guanzi*, “Shan Zhi Shu” (“Mali Kontrolü Sağlamanın En İyi Yöntemleri”).

¹⁵ Marksist anlamda “değer”.

¹⁶ *Guanzi* “Guo Xu” (“Devletin Tahıl Deposu”).

¹⁷ *Guanzi*, “Qing Zhong Jia” (“Qing Zhong Ekonomik Politikalar: B”).

Para, dolaşım ve malların mübadelesi için kullanılan bir araçtır.¹⁸ Yazar(lar) paranın değer belirleme işlevinin olabileceğini düşünememiştir. Değerin saklaması ve uluslararası ödemelerin sağlanması gibi diğer işlevlerinden bahsedilse de bu işlevler analiz edilmemiştir.

Para ile meta mübadelesi değerindeki ilişkiler aşağıdaki gibi özetlenmiştir:

1. Genel olarak para ile mal arasındaki ilişki: Para “ağır” olduğunda, mallar “hafif” olacaktır (para açısından ucuz); ve para “hafif” olursa mallar “ağır” olacaktır (para bakımından kıymetli).¹⁹
2. Genel olarak tahıl ile mal arasındaki ilişki: Tahıl “ağır” olduğunda, mallar “hafif” olacaktır (tahıl açısından ucuz); ve tahıl “hafif” olursa mallar “ağır” olacaktır (tahıl bakımından kıymetli).²⁰
3. Genel olarak para ile tahıl arasındaki ilişki: Tahıl “ağır” olduğunda para “hafif” olacaktır (tahıl açısından ucuz); ve tahıl “hafif” olursa para “ağır” olacaktır (tahıl bakımından kıymetli). Para ile tahıl arasında ters orantı ilişkisi vardır.²¹

Yukarıdaki ilişkiler mübadele öğeleri arasındaki “ağırlık” ilişkisini yansıtmaktadır. Bunun bir sonucu olarak bir unsurun mübadele kapasitesindeki bir artışın diğerinin kapasitesinde azalmaya, azalışın ise tam tersine neden olabileceği görülür.

Tahılın tüm metalar içinden mübadele için en önemli ürün olarak seçilmiş olması, para birimine ve diğer metalara karşılık olarak düşünülmesi pek çok yorumcunun yanlış sonuçlar çıkarmasına sebep olmuştur. Örneğin Liang Qichao tahılı o dönemde kullanılan maddi bir para birimi olarak tanımlamış ve metal para birimini dönemin “kâğıt” parası olarak kabul etmiştir.²² Guo Moruo da tahılı standart para birimi olarak ele almış, var olan esas para biriminin tahıla ek olarak kullanıldığını öne sürmüştür.²³ Bu tür

¹⁸ *Guanzi*, “Kui Du” (“Hesaplamalar ve Ölçümler”).

¹⁹ *Guanzi*, “Shan Zhi Shu” (“Mali Kontrolü Sağlamanın En İyi Yöntemleri”).

²⁰ *Guanzi*, “Cheng Ma Shu” (“Mali Yönetim Sanatı”).

²¹ *Guanzi*, “Shan Zhi Shu” (“Mali Kontrolü Sağlamanın En İyi Yöntemleri”).

²² Liang Qichao, *Guanzi'nin Biyografisi*, Şangay: Zhonghua Kitap Şirketi, 1936, s. 61.

²³ Guo Moruo, *Notlarıyla Guanzi Koleksiyonu*, II. Kitap, Pekin: Bilim Yayınevi, 1956, s. 1137.

iddia ve tanımlamalar kitapta bulunan orijinal anlamla uyuşmaz. Kitaba göre esas geçerli olan para birimiydi, tahıl yalnızca gereksinim sonucu ihtiyaç duyulan bir ürün olarak kabul ediliyordu. Bazı durumlarda tahıl ödeme aracı rolünü oynamıştır. Guanzi, tahılı öneminden dolayı bir faktör olarak belirlemiştir. Feodal devletin para birimini kontrol altına almasıyla “para birimlerinin ve tüm meta değerlerinin ağırlıklandırılmasında ters korelasyon” (para birimi ne kadar az/ne kadar çok değerli olursa, meta o kadar çok/az daha değerli) bağlamı belli koşullar altında şekil almıştır. Bu yeterli değildi, çünkü devletin bir de tahılı ve meta dolaşımını tümüyle kontrol etmesi, “tahıl ile paranın değerlerinin ağırlıklandırılmasındaki ters korelasyon” durumunu şekillendirmesi gerekiyordu. Tahıl, kitaptan da anlaşılacağı gibi büyük önem taşıyabiliyordu: “Kralın tahılı ve altın parası ile (...) ülkenin birleştirilmesi ve genişletilmesi kesinlikle gerçekleştirilebilir.”²⁴ Bundan tahılın para rolü oynadığını değil, yalnızca meta mübadelesinde bir referans noktası olarak kullanıldığı sonucunu çıkarmalıyız.

Guanzi ayrıca “tek başına tahıl, şeylerin pahalı mı ucuz mu olacağının belirleyecektir” demiştir.²⁵ “Mal ile para arasındaki korelasyondan” da görülebileceği üzere, çeşitli malların fiyatlarının paranın satın alma gücündeki değişikliklerle birlikte değiştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Yalnızca tahıl “kendi” değeri açısından, bu değer düşük ya da yüksek olması açısından, değerlendirilmiştir. Eğer bir devlet fiyatını artırmak için tahıl depolarsa, diğer tüm mallara kıyasla “tahıl daha değerli olur”; aynı şekilde, eğer devlet tahılı satıp fiyatını indirirse, “tahıl diğer mallara kıyasla daha değersiz olur”. Karmaşık bir ağırlıklandırma korelasyonu yaratan üç değişkeni –para, tahıl ve diğer tüm mallar– kullanarak egemen sınıf çok yüksek kârlar elde edebirdi. Bu, “denge ve istikrar için hem tahıl hem de para biriminin kontrolü” stratejisiyle tamamen uyumludur.

Tahıl stoklarına, para sermayesine ve bölgesel dağılıma büyük önem verilmiştir. Bir prens, “on bin eve sahip her şehirde on bin *zhong* kadar tahıl ve on milyon dizi paraya denk depolar olmasını sağlamalıdır.”²⁶ *Guanzi* daha da ileri giderek “On bin araca sahip bir devlet aynı değerde para birikimine

²⁴ *Guanzi Qi Chen Qi Zhu: Düşünürlerden Seçili Okumalar*, V. cilt, s. 371.

²⁵ *Guanzi*, “Cheng Ma Shu” (“Mali Yönetim Sanatı”).

²⁶ *Guanzi* “Guo Xu” (“Devletin Tahıl Deposu”).

de sahip olmalıdır.” der.²⁷ Para ve tahıl stokları “var olan stokları yenilemek ve daha sonra satmak” için veya “gereksinimlerin karşılanması, halka yardım ve borçların sağlanması” için kullanılır.

Guanzi ayrıca devletin bir para arzı sağlaması ve “ülke çapında para sirkülasyonunu” kontrol etmesi gerektiğini söyler.²⁸ Peki neden paranın böyle geniş bir şekilde dağıtılması gerekir? Bu nokta yanlış anlaşılmıştır. Liang Qichao ile başlayarak birçok kişi, “Tüm ülke için gereken para miktarının ve dolayısıyla para basımına yönelik talebin kuruluşuna kadar bilindiğini” varsayarak *Guanzi Qing Zhong*'daki para arzının dolaşımda olması gereken para miktarına işaret ettiğini savunmuştur.²⁹ Bu yorumlar bugüne kadar hiç eleştirel olarak ele alınmamış, daha sonra gelen araştırmacılar tarafından olduğu gibi kanıksanmıştır.

Aslına bakılırsa, “ülke çapında paranın basılıp dağıtılması”, para sermayesi için gereken miktarın, gereken kredi fonlarının belirlenmesi ve sonuç olarak malların ve tahılın ülke çapında kontrol edilebilmesi için gerekli hesapların yapılabilmesi içindi. Tahıl alımında kullanılacak para ülkenin farklı yerlerindeki toprak verimliliği ve dolayısıyla tahıl hasatları temel alınarak hesaplanabilirdi. Gerekli para miktarının dolaşımdaki miktar olması mümkün müdür? Kesinlikle hayır. Tahıl alımı için kullanılan para miktarı ülke çapındaki meta sirkülasyonunun toplamı değildi. Zaten *Guanzi Qing Zhong*'un meta sirkülasyonuna denk paranın dolaşımda bulunmasını talep etmesi imkânsız olurdu. Bu bakış açısı meta dolaşımı ile para dolaşımı arasındaki uyumsuzluğa dayanan ‘ağırlıklandırma’ teorisine ters düşer. *Guanzi*'nin bilgisinin gerekli para dolaşımını hesaplamak için yeterli olduğunu varsaymak, dönemin iktisadi düşünce düzeyini abartmaktır. İhtiyaç duyulan para miktarı, aslında devletin belirli bir dönemdeki ticari sermayesi için gerekli para miktarıydı.

Kitabın yazar(lar)ı, devletin ticari sermaye faaliyetlerini karşılamak için paranın ülke genelinde dağıtılmasını savunmuştur. Para sermayesi, siyasi hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için ülke çapında dağıtılacaktır ki bu, özel mülkiyet dâhilindeki ticari sermaye için hayal dahi edilemez bir şeydir.

²⁷ A.g.e.

²⁸ *Guanzi*, “Shan Zhi Shu” (“Mali Kontrolü Sağlamanın En İyi Yöntemleri”).

²⁹ Liang Qichao, *Guanzi'nin Biyografisi*, s. 58.

4.

Guanzi Qing Zhong Muharip Devletler Dönemi'nde ülkenin dört bir yanını sarmış olan faiz sermayesinin yankılarını da içerir. Qi Devleti'nde zengin tefeciler yüzde 20 ila yüzde 100 faizle borç verirdi.³⁰ Yaygın faiz sermayesi faaliyetleri köylülere iflasa zorluyordu. Sonuç olarak ülke fakirleşti ve ordusu zayıfladı. *Guanzi* bu yüzden faiz sermayesinin borçlu adına paranın ödenmesi veya devletin kredi vermesi yöntemleriyle kısıtlanması, hatta ortadan kaldırılması gerektiğini savunur.

Borçluların borcunun onlar adına devlet tarafından ödenmesi sırasında ağırlıklandırma stratejisi kullanılarak kredilerin devlet maliyesine yükü, devlet finansmanında yalnızca küçük bir ek masrafla hafifletilebilir hatta ortadan kaldırılabilirdi. Bunun gerçek hayatta karşılık bulmamış olması ihtimali yüksektir. Yerleşik feodal toplumun yer etmiş ciddi sorunları bağlamında yalnızca egemen sınıfın bazı politikalarının uygulamaya alınması ideal bir çözüm yolu değildir. Yazar(lar), tefecilerin toplumsal statüleri iyileştirilse kendi istekleriyle faiz sömürsünden vazgeçeceklerine bile inanıyordu. Son derece mantıksız olan bu öneri, yazarın tefecilerin tarafında olduğunu gösterir.

Alternatif devletin nakdî ya da aynî olarak tarım ve geçime yardımcı olacak krediler sağlamasıydı. Sefil köylülerin ihtiyaçları böylece karşılanabilirdi. Ancak devletin kredi vermesi önerisi aslında zalimce bir faiz sömürü planıydı. Başka bir deyişle bu aldatıcı politika bir “yağma izi bırakmadan faiz toplama” politikasıydı.

Devlet kredilerinin ödenmesi hasat sonrasına kalıyordu. Borcun nakdî ya da aynî olarak verildiğine bakılmaksızın, geri ödemeler ürün fiyatlarındaki düşüşleri hesaba katarak yeniden hesaplanıyordu. Görünürde faiz alınmasa da gerçekte devlet, buradan büyük bir kâr elde edebilirdi. Dolayısıyla kitapta bahsedilen kredi esasında “köylüler emeklerini boşa harcamasın, devlet hiçbir kâr fırsatını kaçırmasın” diyerdir.³¹ Başka bir deyişle, üreticiler tarım için üretim (veya en azından harcadıklarını karşılayabilecek kadar yeniden üretim) koşullarını devam ettirebilirken feodal devlet faiz kredilerinin çıkarlarını tekeline almaktadır. Böylece krediden elde edilen kazanç devletin ticari sermayesine dâhil edilebilir bir mal sermayesine dönüştürülebilir. Dolayısıyla iki sermaye türü birbirlerine yakından bağlıdır.

³⁰ *Guanzi*, “Qing Zhong Ding” (“Qing Zhong Ekonomi Politikaları: D”).

³¹ *Guanzi*, “Guo Xu” (“Devletin Tahıl Deposu”).

5.

Guanzi Qing Zhong içerik bakımından oldukça zengindir. Yukarıdaki tartışma her ne kadar bazı büyük önerilerini tanıtsa da yalnızca kitabın ana temalarının ana hatlarını gösterir niteliktedir. Sonuç olarak dört gözlem yapılabilir.

Birinci olarak, *Guanzi Qing Zhong* Çin'in erken dönem feodal dönemindeki dolaşım sürecini ele almıştır. Her ne kadar tahıl fiyatlarının artırılmasıyla tahıl üretiminin artırılabilceğinden bahsetse de, bu açı üzerine çalışmalar üretim sürecinden bağımsız ele alınmış ve dolaşım sürecinin bağımsızlığını abartarak üretim ile dolaşım arasındaki ilişkiyi görememiştir.

İkinci olarak, sadece dolaşımı ele alırsak kitap feodal toplumda meta dolaşımının ana hatlarını kapsamlı bir biçimde ve teorik olarak belirleyen en eski eserdir. Bu bakımdan antik Çin'in iktisadi düşüncesinde eşi benzeri yoktur.

Üçüncü olarak, kitap genel ticaret ve faiz sermayesi ile devletin ticaret ve faiz sermayesi arasında ayırım yapmamıştır. Dolayısıyla siyasi güç, teorinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Dördüncü olarak, devletin ticaret ve faiz kapitali, sıradan halkın acımasızca sömürüsü için kullanılmıştır. Kitabın teorik açıdan başarıları ne olursa olsun, genel bir değerlendirme yaparken bu gerçeğin göz ardı edilmemesi gerekir.

6. ÇİN ÖNCESİ DÖNEMİN KONFÜÇYÜŞÇÜ VE TAOCU İKTİSAT FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI¹

Tang Renwu

Çin öncesi dönemdeki çeşitli düşünce okulları arasında en ünlü ve etkili olanları Konfüçyüsçülük ve Taoculuktur. İki bin yılı aşkın bir süre boyunca toplumu ve Çin halkının iradesini en çok etkileyen şey iki kitap olmuştur: Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ı ve Taoizm'in baş vecizelerini içeren *Laozi*. Çin Hanedanlığı'ndan beri Konfüçyüsçülük, Mohizm, Taoizm, Legalizm, Mantıkçılar, Yin-Yang vb. birbirleriyle rekabet içinde çeşitli düşünce okulları ortaya çıkmıştır. Ancak ideolojik temel açısından sadece iki okul vardır: “Çin öncesi dönemdeki çeşitli düşünce okulları arasındaki çatışma aslında temel olarak Konfüçyüsçülük ve Taoizm arasındaki çatışmadır.”² Bu nedenle, Çin'in antik iktisat düşüncesi çalışmalarında Konfüçyüsçülük ve Taoizm arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırdığımız sürece genel olarak entelektüel gelişimin temel özelliklerini ve içinde yer alan temel önermeleri kavrayabiliriz.

¹ Orijinal adı “先秦儒道思想比较” (“Çin öncesi dönemin Konfüçyüsçü ve Taocu ekonomi felsefelerinin karşılaştırılması”) “中外经济思想比较研究” (“Çinli ve Yabancı Ekonomik Düşüncelerin Karşılaştırılmalı Bir Çalışması”), Shanxi: Shanxi Halk Yayınevi, 1996, s. 58-95.

² Jin Chunfeng, *Han Hanedanlığı'nda İdeoloji Tarihi*, Pekin: Sosyal Bilimler Çin Yayınevi, 2006, s. 618.

Konfüçyüsçü ve Taocu Felsefi Düşünceler Arasındaki Çatışma

Hem Konfüçyüsçülük hem de Taoizm, Çin toplumunun derin bir dönüşüm aşamasında olduğu İlkbahar ve Sonbahar ve Muharip Devletler dönemlerinde ortaya çıkmıştır. *Han Zhi* (Han Hanedanlığı Kayıtları) şöyle der: “Her iki düşünce okulu da krallık müessesinin zayıfladığı, vasalların ülkeyi yönetmek için birbirleriyle yarıştığı ve hükümdarlar arasında büyük bir muhalefet olduğu bir dönemden doğmuştur.” Uzun bir tarihsel gelişim süreci boyunca Konfüçyüsçülük ve Taoizm, evren ve toplum üzerine farklı görüşleriyle karşıt felsefe sistemlerine dönüşmüştür. Dr. Joseph Needham’a göre, Taoizm olumsuz, Konfüçyüsçülük ise olumlu bir ideolojik sistemdir.³

Ana ilgisi siyasi etik olan Konfüçyüsçü felsefe temel olarak “insanlığın yoluna” dayanmaktadır. Konfüçyüs nadiren Göklerin yolu hakkında konuşmuştur. Onun düşüncesinin sistematik bir epistemolojisi yoktur ve diyalektik fikirler açısından da zengin değildir.⁴ Konfüçyüsçü felsefenin pratik bir anlamda insan varlığıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. “İnsanlığın yolunu” merkezine alarak Konfüçyüsçüler yardımseverlik, adalet, edep, bilgelik, güvenilirlik, altın oran, aileye saygı gibi “hayat felsefesine” dair birçok kategoriye kullanmıştır. Han Hanedanı’nın “diğer tüm okulları reddedip yalnızca Konfüçyüsçülüğe saygı duymasından” ötürü, Konfüçyüsçülük tüm geleneksel Çin felsefesine hâkim olmuş ve onu yönlendirmiştir. Öte yandan esas gövdesi metafizik ve epistemoloji üzerine olan Taocu felsefe “Göklerin Yolu” temellidir. En belirleyici niteliği “eylemsizliğin doğal yolu” olarak tanımlanır. Taoizm, gökyüzü, yeryüzü ve insanlığı bir olarak görür. Tüm evreni bir tümlük olarak düşünüp Tanrı veya Göklerin ayrıca var olan varlıklar olmadığını söyler. *Laozi* şunu söyler: “Tao’nun (Yol) hisleri ve güvenilirliği vardır, ama eylemi ve biçimi yoktur.” “İnsanlık Dünyayı izler, Dünya Gökleri izler, Gökler Tao’yu izler, Tao Doğayı izler.” Bu yüzden Taocu “Göklerin Yolu”, Konfüçyüsçü “insanlığın yoluna” karşı bir inkâr ve meydan okumadır. *Laozi* der ki: “Göklerin yolu eksikliği tamamlamak için fazlalıktan kur-

³ Joseph Needham, *Çin’de Bilim ve Uygarlık*, II. Cilt s. 6. Bilim Yayınevi ve Şangay Antik Kitaplar Yayınevi, 1990.

⁴ Chen Guying, “Çin’in Felsefe Tarihinde Taoizm’in Omurgalı Konumu”, *Felsefe Araştırması*, 1990(1).

tulmaktır. Ama insanlığın yolu tam tersidir: eksik olanı atıp fazla olanı artırırlar.”⁵ “Büyük Yol” kaybedilirse yardımseverlik ve adalet gelir”;⁶ ancak “yardımseverlik ve adaleti bırakırsak insanlar aileye saygı ve sevgiye geri dönecektir.”⁷

Taocular “Göklerin Yolu”nu ana temaları olarak belirlemiş ve “Yol”, “Var Olma” ve “Var Olmama” gibi bir dizi felsefi kategori oluşturmuştur. Batı Han Hanedanlığı’ndan sonra hükümdarlar Konfüçyüsçüğü tek resmî teori olarak kabul ettiği için, Taoizm arka planda kalmıştır, ancak bu sadece onu daha çok gelişmeye itmiştir. Kimilerine göre “yüzeysel yapıya bakılırsa geleneksel Çin kültürü Konfüçyüsçülüğün temsil ettiği siyasi etik teori üzerine kurulmuştur; ancak yapının derinlerine inerse, iskeletin Taoçu felsefe olduğunu görürüz.”⁸ Gerçekten de, Taoçu ideoloji geleneksel Çin kültürüne destek sağlamakla kalmamış, aynı zamanda sezgisel anlayış yöntemi sayesinde Çin geleneksel düşünce özelliklerinin Batı düşüncesinden farklı olarak oluşmasını sağlamıştır.⁹ Joseph Needham’a göre, “Taoizm olmasaydı Çin kökleri çürümekte olan büyük bir ağaç gibi olurdu.”¹⁰ Lu Xun da “Çin’in kökü tümüyle Taoizm’e dayanır,” demiştir.¹¹ Lü Simian da şu benzer sözleri ifade etmiştir:

Taoizm aslında tüm düşünce okullarına rehberlik eden ideolojidir. Diğer tüm düşünce okulları evrenin bir parçası veya yönünü tartışırken Taoizm hepsini genel olarak ele alır; diğerleri vücudun işlevleriyle ilgiliyken Taoizm vücudun kendisini temsil eder.¹²

⁵ Veya Ryden’in versiyondaki şekliyle (*Laozi: Daodejing*, çev. E. Ryden, Oxford: Oxford University Press, 2008, bundan sonra sadece *Daodejing*): “Göklerin yolu yeteri kadar olmayana vermek için çok fazla olandan alır. Ancak insanların yolu böyle değildir: o, çok fazlası olana vermek için yeteri kadar olmayanlardan alır.” (*Daodejing*, 77.)

⁶ *Daodejing*, s. 16.

⁷ *A.g.e.*, s. 19.

⁸ Bkz. Zhou Yuyan ve Wu Deqin, “Geleneksel Çin Kültüründe Taoçu Düşüncenin Omurgalı Konumu”, *Felsefe Araştırmaları*, 1986(9).

⁹ Joseph Needham, *Çin’de Bilim ve Uygarlık*, II. cilt, s. 68.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 178.

¹¹ Bkz. *Lu Xun’un Tüm Çalışması*’nın 11. Cildi, Pekin: Halk Edebiyatı Yayınları, 1981, s. 353.

¹² Lü Simian, *Çin Hanedanlığı Öncesi Dönemin Akademik Özeti*, Pekin: Çin Ansiklopedisi Yayınevi, 1985, s. 27.

Konfüçyüsçülük'le Taoizm'in felsefi düşünce alanında birbirlerine temel muhalefeti üzerine birçok argüman üretilmiştir. *Liezi*'nin (Düşünce Okulları Listesi) "Dokuz Düşünce Okulu" bölümünde şu yazar: "Taoizm'in özü soyut düşünce iken Konfüçyüsçülük temel ilke olarak ahlak eğitimi alır. Dokuz düşünce okulundan en önemlileri bu ikisidir." Batı Han Hanedanlığı'nda yaşayan Sima Tan¹³ *Altı Düşünce Okulunun Ana Fikirleri* kitabında Yin-Yang, Konfüçyüsçülük, Mohizm, Mantıkçılar, Legalizm ve Taoizm gibi tüm büyük okulları yorumlar. Konfüçyüsçülük ve Taoizm üzerine konuşurken Sima Tan şunları yazar: "Konfüçyüsçülük geniştir ama derin değildir, çok çalışır az sonuç alır, çünkü ilkeleri tümüyle izlenemeyecek kadar zordur. Ancak, kral ve bakanları, babalar ve oğullar, yaşlılar ve gençler üzerine edep kuralları asla değiştirilemez." Buna kıyasla;

Taoizm insanların zihinlerini odaklamasını, belirli bir biçime bağlı olmadan davranarak evrendeki her şeyi zenginleştirmelerini ister. Yin ve Yang kuralını izleyerek, Konfüçyüsçülük ve Mohizm'in yardımseverlik, Mantıkçılar ve Legalistlerin zamana ve her şeyin değişimine ayak uydurma ilkelerini benimseterek en temel olanla ilgilenir. Her şey ve her durum için evrensel olarak geçerlidir.

Hegel, "Konfüçyüs sadece dünyevi hayatın pratik bilge bir adamıydı. Onun düşüncesinde spekülatif felsefenin yeri yoktur. Onun düşüncesinden yalnızca bazı iyilik, nezaket ve ahlak dersleri çıkarılabilir. Onun bize verebileceği daha özel bir şey yoktur," der; Taocu felsefe içinse, "genel şeylerden bahseder, aynı ilk zamanlarında Batı felsefesinin yaptığı gibi" demiştir.¹⁴ Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ı ve *Laozi* hakkında Tayvanlı akademisyen Sen Qijun temel ruhsal gayelerinin bir karşılaştırmasını yapmıştır:

Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*'ı binlerce kelimeyi içeren yirmi bölümden oluşur. Ama amacı insanları ahlak ve erdeme yönlendirmektir. İnsan hayatının "nasıl olması gerektiği" konusunu tartışır. Buna kıyasla *Laozi* beş bin karakterden oluşur. İlk olarak, evrenin oluşumu ve evriminin gerçekliğini ele alır. İkinci olarak, insan hayatının varlığı ve evriminin gerçekliği ve amacını değerlendirir. Üçüncü olarak, hayatta gerçek mutluluğu ele alır. Genel olarak bakılırsa, evrenin ve hayatın gerçek durumunu tartışarak insan hayatının "neye benzediği" sorununu cevaplamaya çalışır.¹⁵

¹³ Sima Qian'in babası.

¹⁴ Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*, I. Cilt, s. 119, 127-128, Pekin: Ticari Yayınevi, 1997.

¹⁵ Shen Qijun, *Lao Zi'nin Etkisi: Kültürel Krizler ve Umut*, Pekin: Çin Gençlik Yayınevi, s. 380-381.

Batılı akademisyen [H. H.] Dubs ilgili bir yorum yapmıştır: “Konfüçyüsçülük hep başarılı insanların veya başarılı olmak isteyen insanların felsefesi olmuştur. Ama Taoizm “başarısızların” veya “başarının” acısını tatmışların felsefesidir.”¹⁶ Konfüçyüsçülük başını ahlaka çevirirken Taoizm doğaya çevirir.

Konfüçyüsçülük’ün dünyevi kurallarla, Taoizm’in evrenle ilgilendiğini yorumlarını kabul eden etmeyen hemen hemen herkes, Konfüçyüsçülük ve Taoizm’in Çin’i en çok etkilemiş düşünce okulları oldukları, Çin felsefe tarihinde en önemli konumda oldukları ve daha sonraki nesillerin Çin felsefesi üzerinde en büyük etkiye sahip oldukları konusunda fikir birliğindedir.

İktisadi Düşüncede Konfüçyüsçülük ile Taoizm Arasındaki Farklar

Felsefenin bir yansıması olarak iktisadi düşünce, bir düşünürün felsefi düşüncesinin özelliklerini açıkça gösterebilir. Konfüçyüs, Mencius, Zhuangzi, ve diğerleri gibi derin bilgiye sahip büyük düşünürlerin her biri iktisadi düşüncesini ana ideolojisinden yola çıkarak oluşturmuştur. Farklı felsefi düşünceleri gibi tüm iktisadi düşünceleri de yeni ortaya çıkan toprak sahibi sınıfına hizmet etmek içindi; ancak, analitik yöntemleri, spesifik içerikleri ve diğer yönleriyle, hepsinin farklı niteliklere sahip iki büyük iktisadi sisteme ait olduğu söylenebilir. Genel olarak konuşursak, Konfüçyüsçüler sıradan dünyaya yakından katılım inançları nedeniyle yöneticilere devlet işlerinin maliye ve yönetiminde danışmanlık yapmak için ellerinden geleni yapmıştır; bu yüzden sosyoekonomik düşünce ve yaşam üzerine argümanları daha fazla, kapsadıkları alanlar nispeten daha azdır. Buna kıyasla çoğu inzivaya çekilmiş insanlar olan Taocular genel olarak derin ve ince düşüncelere dalmıştır. Genel olarak konum sahibi olmadıklarından iktisadi meseleler üzerine sözleri nispeten azdır.

Bütün ve Birey

Bir bütün olarak, Konfüçyüsçü iktisadi düşünce “insanlığın yolunu” yol gösterici tema olarak ele alarak kendini insan yaşamının felsefesine dayandırmaktadır. Konfüçyüsçüler iktisadi analizlerini yapmak için siyasi etik

¹⁶ Altıntı kaynağı: Joseph Needham, *Çin’de Bilim ve Uygarlık*, II. Cilt, s. 178.

yolunu kullanmıştır. Tayvanlı akademisyen Hou Jiaju, Konfüçyüsçü iktisat düşüncesinin bir tür *laissez-faire* iktisadi olduğunu düşünür.¹⁷ Bunun aksine, Zhu Jiazhen, Konfüçyüs'ün engelleri kaldırma ve insanlara fayda sağlama politikasının on sekizinci yüzyıl Avrupa burjuvasının bireyciliğinden ve egoizmin sonucunda ortaya çıkan serbest rekabet politikalarından farklı olduğunu savunmuştur.¹⁸ Wu Baosan da Konfüçyüs ve Mensiyüs'ün savunduğu politikaların feodal bireysel kölelik bağlarını koparan, iç pazarda egoizm ve faydacılık üzerine kurulu bir serbest ticaret sistemini oluşturan Batılı *laissez-faire*'den tümüyle farklı olduğu, burjuva *laissez-faire* fikrini kullanarak Konfüçyüsçülüğü anlamaya çalışmanın doğru sonuçlar vermeyeceği düşüncesindedir. Batılı *laissez-faire* kavramının tümüyle ve doğru bir şekilde Konfüçyüsçü iktisadi düşünceyi açıklayamayacağı konusunda fikir birliğindeyiz. Wu Baosan'ın da iddia ettiği gibi Konfüçyüsçü iktisat düşüncesi “makroekonomiktir” ancak Taocu düşünce bireysel ekonomi fikrini de içerir. Böylesine bir genelleme yenilikçi ve nesneldir ve katı Batılı iktisat terimlerini kullanarak Çin'in antik iktisat düşüncesini açıklama geleneğinin eksikliklerini ortaya koyar. Tüm sistemi ele alınırsa, Konfüçyüsçü iktisat düşüncesi esas olarak devlet işlerinin yönetimiyle ilgilidir. Ekonominin nasıl yönetileceği, siyasetin nasıl denetleneceği sorunlarıyla uğraşır. Çoğunlukla bir ülkenin nasıl yönetileceği üzerine düşünür ve en nihai hedefi ise aile ile devleti yönetmeyle ilgilidir. Konfüçyüs aileyi toplumun hücresi olarak görmüştür. Devlet ailenin üzerindeki siyasi örgüttür ve birey hem aileye hem de devlete ait olmalıdır. Aile de devlet de bütündür ve bütünün kendi amaçları ve var oluş sebepleri vardır. Birey bütünün içinde vardır, bütünden ayrılamaz. Bu yüzden, “insanları doğru zamanda kullanma”, “vergileri düşürme” vb. her Konfüçyüsçü ekonomi düşüncesi ve politikası bütüncül devletin üstün çıkarlarına hizmet etme amacını yansıtır ki bu amaç sadece bireysel çıkarların toplamı olarak düşünülmemiştir. Bu yüzden Konfüçyüsçülük nadiren bireylerin sosyoekonomik hayattaki statüsü ve rolünün analizini yapmıştır.

Taoizm düşünce okulunun bireye verdiği önem, antik Çin için pek bulunmaz bir özelliktir. Bu okula göre bireylerin iktisadi yaşamları da millî

¹⁷ Hou Jiaju, *Çin Öncesi Konfüçyüsçü Serbest Ekonomi Düşüncesi*, Taipei: Lianjing Yayınevi, 1983.

¹⁸ Alıntı kaynağı: Wu Baosan, “Major Aspects of Study of China's Ancient Economic Ideological History and Their Significance”, *History of China's Economy* 1991(1).

yönetim de doğaya uyum sağlamalıdır. Yapay müdahaleler olmamalı, bireyler “bencillik ve arzularını dizginlemeli” ve “maddi şeylerin zararına uğramaktan kaçınmalıdır”. Böylece vücut ve zihinleri en çok özgürlüğe ve doğal uzun ömre kavuşabilir. Devlet işlerinin yönetiminde “hiçbir şey yapmamalı; olaysız durmalı” ve “bencil çıkarlar olmadan doğal kanunu izlemeliyiz”.¹⁹ Genel olarak Taoçu maddi felsefe ekonomik faaliyetlere yönelik olumsuz bir tutum takınır.

Konfüçyüsçü düşünürler millî mali gelir konusuyla ilgilenir. Ran Qiu, “İnsanlar zengin olursa kral da elbette o bolluktan payını alır; ancak insanların kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadarı olmazsa kralın da kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadara sahip olması beklenemez”²⁰ der, ki bu Konfüçyüsçü düşüncenin kamu maliyesi üzerine tipik görüşlerinden biridir. Özel vergi oranı konusuna gelince, tüm Konfüçyüsçü düşünürler yüzde 10'luk bir seviyeyi önermiştir. Konfüçyüs'ün müritlerinden biri *che* fikrini ortaya koymuştur ki *che* sadece “yüzde 10'luk vergi” anlamına gelir. Mensiyüs açıkça, “İnsanlar servetlerinin yüzde 10'unu devlete vergi olarak ödemelidir”²¹ ve Dai Yingzhi'yle bir konuşmasında devlet “en kısa zamanda” yüzde 10'lu bir vergi toplmalıdır, demiştir.²² Xunzi de ayrıca “toprakta alınan vergi onda bir olmalı” demiştir.²³ Devlet ekonomisinin kalkınması için Konfüçyüsçü düşünürler şunları da tavsiye etmiştir: “Gümrük ve pazar vergilerinin kaldırılması”,²⁴ “dağ, orman, göl ve balık savaklarının belli dönemlerde kapatılıp başka belli dönemlerde kullanıma açılması, fakat kaynaklarından hiçbir vergi alınmaması”,²⁵ angarya işin “yalnızca uygun dönemde” talep edilmesi.²⁶ Konfüçyüsçü düşünürlerin buradaki iktisadi düşüncelerinden de anlaşılacağı gibi hepsi ülkeyi zenginleştirmenin peşindeydi ve nadiren birey açısından iktisadi meseleleri ele alırlardı.

¹⁹ Bkz. *Laozi* ve *Zhuangzi*.

²⁰ *Konuşmalar*, XII.9.

²¹ Anlaşılan bu doğrudan bir alıntı değildir. *Mensiyüs* gerçekten de III.A.3'ün bir kısmında yüzde 10'luk vergi oranının tercih edildiğinden bahseder, ama aynı kısmın daha sonrasında bu fikir açılarak daha ayrıntılı bir hale getirilir: “Taşrada vergi dokuzda bir olsun diye önerdim (...) ancak başkentte onda bir olmalı.”

²² *Mensiyüs* III.B.8.

²³ *Xunzi*, “Bir Kralın Yönetmelikleri”.

²⁴ *Mensiyüs*, III.B.8.

²⁵ *Xunzi*, “Bir Kralın Yönetmelikleri”.

²⁶ *Xunzi*, “Askeri Meselelerin Tartışması”.

Taocu düşünürler devleti merkeze alan bir bakış açısıyla nadiren iktisadi analiz yapmıştır. Kamu maliyesi ve vergi gibi konular hakkında çok az fikir öne sürmüşlerdir. Onlar devleti zenginleştirmenin değil tümüyle egoya değer vermenin taraftarıydı. Onların iktisadi düşüncesi temel olarak bireysel açıdan bir analizdir. Yang Zhu, bireysel özgürlüğü kısıtladığı için sosyal statü sistemine karşıydı. Bireysel hayata önem vermiş, “egoya saygı” veya “ego için” savunma yapmıştır.²⁷ “Kimse kendinden bir tanecik kısmı bile kaybetmez ve dünyaya hiç fayda sağlayamazsa dünya mükemmel olacaktır.”²⁸ Mensiyüs’ün Yan Zhu’nun “egoya değer verme teorisini” küçümsediği bilinir: “Yang Zhu egoizmi seçer. İmparatorluğa, sadece saçından bir tel kopararak fayda sağlayacağını bilse yapmaz.”²⁹ Laozi’nin “eylemsizlik” [*wu-wei*] savı birey için “hiç bilgi ve hiç arzu” ve “bilgilerden uzak durma ve bilgeliği terk etme” anlamına geliyordu. Zhuanzi de “Ben” ile başlar: “Ben”in dünyayla hiç bağının olmaması, çevresindeki dünyadan sorumlu olmaması, hiçbir yükümlülüğü devralmaması veya bir parçası olmaması gerektiğini söyler, benzer şekilde “Ben”in yalnızca kendi “gerçek hislerine” göre hareket etmesi, yani her şeyi oluruna bırakıp yalnızca kendine ait olması gerektiğini belirtir. Guo Xiang’a göre Zhuangzi “hiçbir şey için kendini kaybetmeyen”,³⁰ “egosunu koruyan ve başkalarını taklit etmeyi reddeden”³¹ bir kişidir. Bunda Taocu düşünürlerin bireysel “Ben”i çalışma konusu olarak gördüklerini görebiliriz. Dünyadaki her şey içinde bireyin hayatının en değerli olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla;

Değerler krallığında, bireyin bağımsız özgürlüğü en temel ve önde gelen değerdir. Birey söz konusu olduğu sürece, sadece yaşam ve bağımsız özgürlük en temel ve en değerli olandır ve diğer her şey ikincil, önemsiz, hatta onlarla karşılaştırıldığında vazgeçilebilirdir.³²

Bu yüzden Laozi ve Zhuangzi’nin Taoizm’i siyasetin faydasını sorgular ama bireyin değerini doğrular. Toplumdaki her illüzyonun ortadan kaldırıl-

²⁷ Lü Bey’in *İlkbahar ve Sonbahar* [*Anallar*] (M.Ö. 239 civarı). “Tek Seçim” bölümü.

²⁸ *Huainan Zi*, Genel Öğretileri (Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 2009.)

²⁹ *Mensiyüs*, VII.A.26.

³⁰ *Zhuangzizhu*, “Semavi Kader” üzerine not.

³¹ A.g.e., “Yu Sang Cu” üzerine not.

³² Xiao Gongquan, *Çin’in Politik Düşüncesinin Tarihi* (I. cilt), s. 167. Taipei: Press of Chinese Culture College, 1980.

labilir ancak bireyin var olma isteği yadsınamaz bir gerçektir. Toplumsal sistemde bireyin var olma isteğiyle tutarsız olan bir şey varsa dallar ve yapılar köke zarar vermesin diye onu yok etmemiz veya kontrol etmemiz gerekir. Taocuların eserlerini okursak temel yollarının bireyin analizini gaye olarak belirlemeleri olduğunu görürüz. Devletin zenginleştirilmesi ve güçlendirilmesi veya nasıl yönetilmesi gerektiğine dair pek bir şey bulamayız.

Bu nedenle, Konfüçyüsçülük ve Taoizm arasındaki temel bir karşıtlığın, ilkinin “devleti zenginleştirme teorisi” ile ikincisinin “bireye saygı teorisi” arasındaki farkta yattığını söyleyebiliriz.

Arzu Üzerine

İnsan arzusu modern Batı iktisadının başlangıç noktasıdır. Marx, metayı toplumsal açıdan incelediğimiz zaman, “arzu miktarının ne kadar olduğu kaçınılmayacağımız bir soru olacaktır. Burada toplumsal arzunun derecesini, yani ağırlığını incelemeliyiz.” der.³³ Engels, “Toplumsal sınıfların muhalefeti- nin ortaya çıkmasından bu yana tarihsel gelişimin vasıtası insanların kötü şehveti, açgözlülüğü ve güç arzusu olmuştur,” demiştir.³⁴ Çin’in eski düşü- nürleri de arzuya büyük ilgi göstermiştir. Çin öncesi dönemde hemen hemen tüm okul ve mezheplerin arzu hakkında mükemmel argümanları vardır. Konfüçyüsçülük arzunun değiştirilmesi ve ona rehberlik edilmesi taraftarı- dır, Taoizm ise ya ondan kurtulunması ya da ona boyun eğilmesi gerektiğini savunur.

Konfüçyüs’ün görüşüne göre herkesin arzuları vardır: “Zenginlik ve şeref; bunlar insanların arzuladığı şeylerdir. (...) Yoksulluk ve bilinmezlik; bunlar insanların nefret ettiği şeylerdir.”³⁵ Ancak, Konfüçyüs’ün arzunun tatmini hakkındaki fikirleri ahlaki öğütlerle belirlenir. Onun için “arzu” Yol’a, yani sosyal rütbeye uygun olmalıdır. Bu nedenle, onun arzuyu çözme önerisi, kişinin “yoksulluk içinde mutmain olması”, “kaderini bilmesi”, “yok- sulluk içinde mutlu olması” ve “yoksul da olsa hiçbir kızgınlık duymaması” gerektiği yönündedir. Daha açıkça konuşmak gerekirse, “görgü kurallarını

³³ Marx, *Kapital*, 3. Cilt, Pekin: Halk Yayınevi, 1. baskı, 1953, s. 212.

³⁴ Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Pekin: Halk Yayınevi, 3. baskı, 1957, s. 27.

³⁵ *Konuşmalar*, IV.5.

ihlal etmeden tutumlu olmalı”, “adalete halel getirmeden harcamalı”, en sevdiği öğrencisi Yan Hui gibi hareket etmeliyiz:

Gerçekten kaliteli bir adamdı Hui! Sefil bir sokakta, yiyecek bir kase pirinç ve içecek bir kepçe dolusu suyla yaşıyordu. Diğer insanlar bu tür zorluklara katlanamazdı, ama Hui mutluluğunun etkilenmesine izin vermedi.³⁶

Mensiyüs, yoksunluk önerisini “insan doğasının nazik olmasıyla” açıklar. O da zenginlik, soyluluk ve seks gibi şeylerin herkes tarafından istendiğini düşünür: “Güzel kadınlar (...) her erkeğin arzu ettiği bir şey (...), servet her erkeğin istediği bir şey (...), mevki her erkeğin istediği bir şeydir.”³⁷ Ancak Mensiyüs’ün arzu analizi sığ bir seviyede durur. Konfüçyüs’ün belirlediği yardımseverlik, adalet, terbiye ve benzeri gibi ahlaki kuralları hayatı boyunca ona eşlik ederek gözde deyimleri hâline gelmiştir. Deddiği gibi:

Aklı beslemek için arzuları en aza indirmekten daha iyisi yoktur. İşte size arzuları az olan bir adam; her ne kadar aklını koruyamadığı bazı zamanlar olsa da bunların sayısı fazla olmayacaktır. İşte size arzuları çok olan bir adam; aklını koruyabildiği zamanlar olsa da bunların sayısı fazla olmayacaktır.³⁸

Xun Kuang, Konfüçyüsçülüğün “insanlığın yolu” teorisinin ideal unsurunu bir kenara bırakarak Taocuların maddi “Göklerin ve Doğanın Yolu” bakış açısını benimsemiş; böylece hem Konfüçyüsçülük hem de Taoizm’den aldığı unsurları birleştirerek Konfüçyüsçü arzu fikrine yeni hayat aşlamıştır. “İnsan doğası kötüdür” teorisine yola çıkan Xun Kuang, arzuların insanın fizyolojik fonksiyonları olduğunu öne sürmüştür: “İnsan doğası gereği, acıktığında tatmin olmayı arzular, üşüdüğünde sıcaklık arar ve yorgun olduğunda dinlenmeyi arzular.”³⁹ Xun Kuang’ın arzu analizi, nesnel bir olgu olarak insanların fizyolojik fonksiyonları olduğu ve bunları tatmin etmenin yollarını aradıklarının kabulüyle başlar. Öncelikle “İnsanların doğuştan gelen arzuları” olduğu ve bu arzuların insan ekonomik hayatının her yönünde dış vurulabileceğini kabul eder:

Gözlerin güzel biçimlere düşkünlüğü, kulakların güzel seslere düşkünlüğü, ağzın lezzetli tatlara düşkünlüğü, aklın kâra düşkünlüğü veya vücu-

³⁶ *Konuşmalar*, VI.11.

³⁷ *Mensiyüs*, V.A.1.

³⁸ *Mensiyüs*, VII.B.35.

³⁹ *Xunzi*, “İnsanın Doğası Kötüdür”.

dun zevk ve kolaylığa düşkünlüğü; bunların hepsi insanın duygusal doğasının ürünleridir.

İnsan duygusal doğası gereği kârı sever ve kazanç arzular.⁴⁰

Herkesin farklı arzuları vardır. Bu arzular üretimin büyümesiyle birlikte gelişir ve asla tatmin edilemez. Xun Kuang'ın dediği gibi:

(...) başarıları yetersiz olan yücelmek ister; çirkin olan güzel olmak ister; evi dar olan genişlik ister; fakir biri servet ister; hakir olan itibar ister. İnsan içinde eksikliğini duyduğunu dışarıda arar.⁴¹

Ne yapmalı? Yapay yollardan onu bastırmak için “arzudan kurtulmaya”, “arzuyu yasaklamaya” veya “arzuyu azaltmaya” çalışmamalıyız. Xun Kuang bunun yerine “Taocu arzu” dediği yeni bir yolu önerdi. Yani doğru yöntemleri kullanarak arzuyu denetlemek ve ona yön vermek. Xun Kuang'a göre bunun uygun yöntemi şudur: Ancak mantıklı düşünceyle doğru kararı aldıktan sonra arzunun peşinden koşmak; “aklın fonksiyonunun memnuniyet arayışına rehberlik etmesi (...) gerekir”. Ona göre mantıklı düşündüğümüz sürece insan arzusu zihnimizde neredeyse mükemmel bir tatmine erişebilir: “Her ne kadar kişi tüm arzularını tamamen tatmin edemese de, onları tatmin etmeye yaklaşabilir.”⁴² Xun Kuang'ın arzu teorisinin, modern burjuva düşünürlerinin arzu teorisinden aşağı kalmayacak bir seviyeye eriştiği aşikârdır. Batılı burjuva düşünürler de arzuyu analiz ederken mantıklı düşünceyi sık sık önermemiş midir? Daha da değerli olan, Xun Kuang'ın sadece bununla kalmayıp aynı zamanda arzu ile arzuyu tatmin etme yolları arasındaki ilişkiyi de mantıklı bir şekilde analiz etmiş olmasıdır. “Arzular tatmin edilme yollarını aşmamalıdır ve maddi ürünler arzulanandan aşağı olmamalıdır” şartlarını koymuştur.⁴³ Başka bir deyişle, bir arzuyu yerine getirmenin yollarıyla arzunun kendisi arasındaki ilişkide ne arzunun maddi koşullarla kısıtlanmasına ne de maddi koşulların tümüyle arzuya köle olmasına izin vermeliyiz. Olması gereken ikisinin karşılıklı etkileşim ile birlikte büyümelerine izin verilmesidir. Bu “Taocu arzu” teorisi önceki Konfüçyüs ve Mensiyüs'ün yoksunluk teorilerine kıyasla ileriye doğru devasa bir adım

⁴⁰ A.g.e.

⁴¹ A.g.e.

⁴² A.g.e., “İsimleri Düzeltme”.

⁴³ A.g.e., “Törenlerin Tartışması”

niteliğindedir. Yine de Xun Kuang Konfüçyüsçü ahlak derslerinin “insanlığın yolu” felsefi çerçevesini tümüyle aşamamış ve ayrıca arzuyu kısıtlayacak nesnel bir standart da –“görgü kuralları” veya “törenler”– belirlemiştir.

Taocu düşünürler arzu üzerine kendi teorilerini öne sürmüştür. Laozi'nin temel felsefi fikri “Gökler ve Doğanın Yolu” ve “Eylemsizlik'tir (*wu-wei*)”. Onun görüşüne göre Tao evrendeki her şeyi yaratır; onlara sahip olmaz, ancak onlara “kâhyalık eder”.⁴⁴ Tao'nun kendisi “isimsiz bir basitliğe” sahiptir; eğer “krallar ve lordlar ona [Tao] sahip olabilseydi tüm varlıklar kendilerini dönüştürürdü. (...) Ve hiçbir arzu kalmazdı. Arzusuzluk sükûnettir ve dünya kendi kendine yerleşir”.⁴⁵ Böylece, onun insan arzusuna dair nihai isteği hiçbir arzu olmamasıdır: Bilge, “insanları bilmekten ve istemekten uzaklaştırır”.⁴⁶

Laozi'ye göre doğal “Göklerin Yolu” düzenli ve arzusuzdur; arzun varsa doğaya uymakta başarısız olursun, doğal kanuna karşı hareket eder ve insanları zihinsel kargaşaya itersin. Ancak hiçbir arzu sahibi olmazsak basit ve doğal düzene geri dönebilir ve doğaya uyabiliriz. Ancak “Göklerin Yolunun” yıkılmasıyla bilinen bir zamanda insanları arzusuz tutmak zor olacaktır. Bu yüzden Laozi daha esnek bir yol önermiş, yani şartları biraz kolaylaştırmış ve “az arzuya” sahip olunması gerektiğini söylemiştir. “Sade ve basit olun, arzuları ve bencil istekleri olabildiğince en aza indirin” ve “sahip olduklarınızla memnun olun”. Böylece;

Fazla sevginin maliyeti büyük olur ve fazla servet birikimi mutlaka büyük kayıpları getirecektir. Sahip olduklarıyla memnun olmak ve nerede duracağını bilmek insanın hayatını uzatacaktır. (...) En büyük suç arzuda yatar, en büyük felaket doymazlıkta yatar ve en büyük hata daha çoğunu arzulamada yatar; bu yüzden sahip olduklarınızla memnun olursan hep yeterli kadarına sahip olabilirsiniz.⁴⁷

Laozi kanaatkârlığı insanların şereflerini veya kepezeliklerini, varlıklarını veya ölümlerini ve saadetlerini ve kederlerini belirlemede kullanılabilecek önemli bir standart ölçü olarak görmüş; hatta kanaatkârlığın kişinin servetini belirlemede kullanılabileceğini iddia etmiştir: “Neyin yeterli olduğunu

⁴⁴ *Daodejing*, s. 10.

⁴⁵ A.g.e., s. 37.

⁴⁶ A.g.e., s. 3.

⁴⁷ *Daodejing*, s. 44 ve 46.

bilmek zengin olmaktır".⁴⁸ Anlaşılan sade diyalektik materyalizmiyle ünlü olmasına rağmen büyük filozof Laozi arzu üzerine argümanlarına bazı idealist unsurları dâhil etmekten kaçınamamıştır.

Başka bir Taoçu olan Yang Zhu'nun insanların ekonomi faaliyetlerine karşı olumsuz bir tutumu olmasına rağmen arzu üzerine farklı bir teorisi vardır. Her şeyden önce, maddi arzuların peşinde koşmanın insan doğasının bir parçası olduğunu ve sosyal statüsü ne olursa olsun herkesin bu konuda birbirine benzediğini kabul eder.⁴⁹ "İnsanlar arzu ve açgözlülükle doğar." İnsanların arzularını nasıl tatmin etmeliyiz? Yang Zu, Laozi'nin aksine öteki uca giderek arzulara boyun eğmeyi önerir: "Zihnimizin ardından gitmeli, doğal beğeniyi asla ihlal etmemeli", irademize göre sürüklenmeli, dünyadaki her şeyin akışına asla karşı çıkmamalı".⁵⁰ Bu açıkça Taoçu "Gökyüzünün ve Yeryüzünün Yolu" felsefesinin başka bir ifade şeklidir. Yang'a göre ancak eğilimlerimizi takip ederek ve her şeyi kendi arzumuzla göre arayarak doğayı ve evrendeki her şeyi takip ettiğimizi söyleyebiliriz. Bu tamamen özgür ve lakayt bir tutumdur.

Taoizm'in bir diğer büyük ustası Zhuang Zhou, Laozi'nin "Hiç Arzu" fikrini aşırıya çekmiş, arzunun işlevini tamamen inkâr etmiştir:

Gerçek insan topuklarıyla nefes alır; insan güruhu boğazlarıyla nefes alır. Ezilmiş ve bağlanmış bir şekilde, öğürürcesine kelimelerini ağızlarından çıkarırlar. Tutku ve arzularının dibinde, Göklerin işlevlerinin sığığındadırlar.⁵¹

Arzudan kurtulmayı savunur:

Mükemmel erdem çağında, insanlar, kuşlar ve hayvanlar ile ortak yaşamış ve tüm canlılarla eşitlik kurmuş, bir aileyi oluşturmuştur –nasıl kendi aralarında üstün adam ve küçük adam ayrımlarını bilebilirdi ki? Eşit şekilde bilgisiz olduklarından, doğal erdem yolunu terk etmediler; arzularından eşit derecede özgür, saf bir sadelik hali içindeydiler. Bu saf sadelik halinde, insanların doğası olması gerektiği gibi oldu.⁵²

Zhuang Zhou'ya göre arzu hep zararlıdır. Arzuyu tatmin etmek de etmemek de belaya yol açar. Tatmin edersen "duyguların hastalanacaktır";

⁴⁸ A.g.e., s. 40.

⁴⁹ *Lü Bey'in İlkbahar ve Sonbahar*, "Cinsel Arzu Üzerine" Bölümü.

⁵⁰ *Liezi*, "Yang Zhu" Bölümü.

⁵¹ *Zhuangzi*, "Büyük ve Saygıdeğer Öğretmen".

⁵² *Zhuangzi*, "Atın Toynakları".

tatmin etmezsen “vücudun hastalanacaktır”. Tek çözüm hayvanlar ve evrendeki her şey gibi yaşayarak arzulardan kurtulmaktır. Ancak bu şekilde doğamızı sade ve basit tutabiliriz. Bekleneceği gibi Zhuang Zhou maddi yaşam standartlarının gelişmesine olumsuz yaklaşır, bu tür faaliyetlerin insanın doğal niteliklerine zarar verdiğini düşünür. Bu bize Zhuang Zhou’nun sömürücü sınıfın sınırsız açgözlülüğüne duyduğu hoşnutsuzluğu pasif bir şekilde dile getirdiğini göstermektedir.

Konfüçyüsçü ve Taocu arzu teorilerinde teoriyi en çok ilerletip tamamlayan ve derinleştirenler genellikle Konfüçyüsçüler, bunların içinden de Xun Kuang olmuştur. Xun Kuang arzuyu “takip” kavramını benimsemiş ve “arzu arzdan hep daha çoktur” teoremini ortaya koymuştur. Bu sav iki bin yıl sonra birçok Batılı iktisat teorisinin başlangıç noktası ve temel taşı olacaktır. Taoculuğa gelirsek, ya “arzulardan kurtulmak” ya da “orjileri” (arzularla boğulmak) yenilikçi ve eşsiz bir teorem gibi görünse de bu sav yapısı itibarıyla daha çok değiştirilemeyecek bir şey hakkında yakınmaya benzer. Anlaşılan “arzulardan kurtulmak” derken insanların doğal ihtiyaçlarına uygun arzuların değil yersiz ve doğal olmayan açgözlülüğün ortadan kaldırılması kastedilse ve bu şekilde sömürü ve baskıyla mücadelede biraz olumlu bir önemi olsa da, teorik analizde Xun Kuang’ınki kadar derin ve detaylı değildir; ancak Konfüçyüs ve Mensiyüs’ün düşüncelerinden daha derindir.

Ütopya

Gelecek ideal bir toplumu tasarlarlarken Konfüçyüsçüler de Taocular da “doğüstü” hayal güçlerini kendi felsefelerinin rehberliğinde çalıştırarak iki farklı tasarımı ortaya çıkarmıştır.

Konfüçyüsçü “Büyük Uyum” ideal toplumu, zaman ötesi bir toplumsal idealdir ve açıkça Konfüçyüsçülerin siyasetle iştigal edip sıradan dünyaya girme arzularını gösterir. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında Büyük Uyum taslağı, antik Çin’in “sosyalizmi” olarak övülmüştür.⁵³ Birçok Tayvanlı akademisyen Konfüçyüs’ün etkilerinden bahsederken “Büyük Uyum” idealinin geleceğin dünyası için iyi bir tasarım olduğunu söylemiştir.⁵⁴

⁵³ See Kang Youwei, *Büyük Uyum*, Şangay: Şangay Guji Yayınevi, 2009 ve Sun Yatsen, *İnsanların Geçim Prensibi*, Guangzhou: Guangdong Halk Yayınevi, 2007.

⁵⁴ Bkz. Chen Lifu ve diğer Tayvanlı akademisyenlerin çalışmaları.

Konfüçyüsçülerin tasarladığı “Büyük Uyum” ideal toplumunun içeriğine bakılırsa, Konfüçyüsçü siyasi-etik felsefesinin etkileri her yerinde görülebilir. Örneğin; “layık ve ehil insanları seçme”, “güvenilirliğin ve başkalarıyla iyi geçinmenin önemi vurgusu”, “akrabayı sevmek”, “çocuklara bakmak”, “ayrımcılık yapmadan yetim ve dula merhamet etmek” vb.⁵⁵ Bu gibi tüm fikirler etik tabanlıdır. Konfüçyüsçülük için insanlar arası ahlak ilişkisinin ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. İktisadi meselelerde Konfüçyüsçüler geleneksel düşünceleriyle tutarsız, Taocu düşünürlerin bakış açılarıyla paralel bir görüşü öne sürmüştür. Birincisi, “Dünyadaki her şey kamuya aittir”; imparatorluk konumu tek bir aileye ait olmamalıdır, **hiçbir kalıtsal sistem kullanılmamalı, layık ve ehil insanlar lider olarak seçilmelidir.** İkincisi, tüm üretim biçimleri ve emek sonucu ortaya çıkan ürünler toplumun tamamına ait olmalı, herkes iş gücüne katılmalı, sınıf ve sömürü olmamalı, herkes birbirine eşit derecede yardım etmeli, “güçlü gücünü doğru kullanmalı; gençler büyükler tarafından yönetilebilmeli; dullar, yetimler, çocuksuz çiftler ve özürlüler gibi tüm talihsiz insanlar toplumdan uygun desteği alabilmelidir.” Bu çocuksu ve sınırsızca iyi ideal toplum, antik Yunan’da Platon’un tasarladığı sınıf ve sömürüyü içeren ütopyadan bile daha mükemmeldir. Hayal gücünün evrenselliği ve derinliği göz önünde bulundurulduğu sürece bu fikrin gerçekten ileri bir fikir olduğu söylenebilir.

Söylemsel Büyük Uyum toplumu illüzyonunu oluşturmak adına Konfüçyüsçüler iki daha pratik denebilecek programın uygulanmasını önermiştir: “iyisi mi toplumu” ve “tarla-kuyu sistemi”. Bu iki fikir de üretim araçlarının özel mülkiyetine dayalıdır. “iyisi mi toplumu” temel olarak Konfüçyüs’ün üç nesil toplumuna övgüsünün bir örneğidir. Burada sınıf ve sömürü, farklı statüler, şiddet ve savaş, ödül ve ceza yine vardır ve insanlar hükûmetin “nezaket” kurallarını izler. Tarla-Kuyu sistemine gelirsek, bu özetle sekiz ailenin kuyu şeklindeki bir tarlanın etrafında yaşadığı, arkadaş oldukları, özellikle hastalık durumunda birbirilerine yardım ettikleri ve ölene dek iyi komşular olarak yaşadıkları bir arazi programıdır. Anlaşılabacağı gibi bu fikir zıtlıklarla dolu bir fantezi, Konfüçyüsçülerin ideal yardımseverlik politikalarını gerçekleştirebilecekleri bir “ütopya”dır.

⁵⁵ Aksi belirtilmediği sürece tüm alıntıların kaynağı *Li Ji (Törenler Kitabı)* “Li Yun” Bölümü (“Törenlerin Tebliği”).

İdeal “Büyük Uyum” toplumunun aksine Taocu düşünürler Laozi ve Zhuangzi “az nüfuslu küçük ülke” tasarısını öne sürmüştür.⁵⁶ Bu toplumda savaş olmaz ve insanlar basit ve sade bir yaşam sürer: Araba sürmezler, gemiye binmezler ve ölene dek uzaklara taşınmazlar; herkes güzel yiyeceklerini yer ve güzel giyeceklerini giyer, mutlucu ve huzur içinde yaşar; komşu ülkeler diğerinin ülkesini görebilir, oradan gelen horoz ötüşlerini köpek havlamalarını duyabilir, ama farklı ülkelerin insanları birbirleriyle asla temasa geçmezler. Bu toplumun ne kadar küçük olduğunu hayal edebilirsiniz. Bir ülke olmaya yaklaşamaz, en fazla bir “aile” olabilir. Bu toplumsal düzen tasarısı Taocuların zamanlarındaki sık savaşlar ve lüks arayışı gibi acı sosyal olgularla başa çıkmaya çalışmalarının bir yansımasıdır. Bu bir problemlerin üstesinden gelme ve uzun zaman önce yok olan ilkel köy toplumu tarzı yaşama geri döneme çabasıdır. Onların ruh halini yansıtmaktadır: Doğaya hasrettiler, Doğa Ana’ya geri dönmek ve onda saklanmak istiyorlardı, sosyoekonomik kalkınmanın gelgitinden çekiniyor ve mücadeleden kaçıyorlardı. Hayal dünyasında endişeden uzak Kutsal Toprakları bulmak istediler, ama temel çelişkilerinden habersizdiler: İnsanlar nasıl yabancı ülkelerle temasa geçmeden ve evlilik ilişkisi kurmadan, birkaç kişiyle böyle küçük bir ülkede kalıcı mutlu bir hayat yaşayabilir?

Başka bir Taocu düşünür olan Xu Xing, “kralın ve insanların tarlada birlikte çalıştığı” ideal bir toplum fikrini öne sürmüştür. Bu fikir Laozi ve Zhuangzi’nin öne sürdüğü “az nüfuslu küçük ülke” idealiyle benzerlik gös-

⁵⁶ “Az insanla küçük bir ülke inşa edin, yüz tanesi varsa insanlara hiçbir araç gereç vermeyin ve insanların ölene dek taşınmadan kalıcı olarak kalmasına izin verin. Gemiler ve arabalar olsa da kimse onlara binmeyecektir. Silahlar olsa da kimse onları kullanmayacaktır. Bırakın insanlar kayıt tutmak için düğüm attıkları günlere dönsünler. Bırakın yediklerinin tadını çıkarsınlar, kıyafetlerini beğensinler, meskenlerinden hoşlansınlar ve geleneklerini sevsinler. Komşu ülke yakında olmasına, horozlarının ötüşü köpeklerinin havlamaları duyulmasına rağmen kimse öteki ülkeyle temasa geçmeyecektir.” (Daodejing, s. 80.)

Ayrıca: “Geçmişte İmparator Dating ve İmparator Rongcheng vardı, ve daha sonra İmparator Zhurong, İmparator Fuxi ve İmparator Shen Nong vardı. O zamanlarda bir şeylerin kaydığını tutmak için düğümler atardı. Yemeklerinin tadını çıkardılar, kıyafetlerini beğendiler, meskenlerinden hoşlandılar ve geleneklerini sevdiler. Yakında komşu bir ülke olmasına rağmen, öteki ülkedeki horozların ötüşünü, köpeklerin havlamasını duyabilmelerine rağmen insanlar asla birbirleriyle temasa geçmediler.” (Zhuangzi, “Hırsızlık Üzerine” Bölümü.)

terir. “Az nüfuslu küçük ülke” idealine kıyasla “kralın ve insanların tarlada birlikte çalıştığı” toplum fikri dönemin ekonomik gerçeklerine daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Xu Xing ideal toplumunu esas olarak üretim ve dolaşım açılarından düşünerek tasarlamıştır. Herkesin iş gücüne katılarak geçimini sağlayacak şekilde çalışmasını ve takasın değişim aracı olarak kullanılmasını önermiştir. Sömürüye, baskıya ve hiyerarşik sisteme karşı muhalefetle karakterize edilen bu ideal, asla gerçekleşemeyecek bir hayaldir. Ama yine de Konfüçyüsçü “tarla-kuyu” istemine kıyasla çok daha gerçekçidir. Ayrıca Taocu felsefenin sade hayata geri dönme ve doğaya uyma felsefesini de yansıtır. Bu nedenle Mensiyüs’ün eleştirisine uğramıştır.⁵⁷

Konfüçyüsçülük ile Taoculuğun ideal toplumlarını kıyaslayan Hu Jichuang’ın yorumu dikkate değerdir. Konfüçyüsçüler eskilerin gölgesinde geleceğe ait bir hayali kovalarlar, yani ileriye dönük düşünürler; Taocular zamanın yaralarıyla ilkel bir “cennete” çekilirler, yani geriye dönük düşünürler.⁵⁸ Konfüçyüsçü Büyük Uyum ideali antik emekçi insanların geleceğe olan özlemini gösteren politik bir bildiridir. Buna karşılık, Taocu “az nüfuslu küçük ülke” gerçekliğe karşı bir isyandır ve antik aydınların mevcut siyasi düzene şaşkınlıklarını gösterir. Büyük Uyum ideali sonraki nesiller üzerinde çok daha geniş kapsamlı bir etkiye sahip olmuştur.

Özel Mülkiyet

Mülkiyet ilişkileri açısından da Konfüçyüsçülük ile Taoculuk temel olarak birbirlerine karşıdır. Konfüçyüsçüler başlıca “insan siyasi-etik felsefeleri” açısından düşünerek dönemin sistemini korumaya ve yükselen toprak sahibi sınıfı övmeye çalışmıştır. Bu yüzden özel mülkiyeti över ve desteklerler. Konfüçyüs’ün “Bırakın hükümdar hükümdar olsun, tebaa tebaa olsun, baba baba olsun, oğul oğul olsun”⁵⁹ sözünün amacı, yüksek-alçak toplumsal düzene sahip bir etik modelini kullanarak ekonomide mülkiyet ilişkilerinin yerini sağlamlaştırmaktır. Konfüçyüs fakir ile zengin arasında bir ayırım yapılması ve fakir emekçi insanların kaderlerine razı olması gerektiği fikrine

⁵⁷ *Mensiyüs*, III.A.4.

⁵⁸ Hu Jichuang, *Çin’in Ekonomik İdeoloji Tarihi* I. Kısım, Şangay: Halk Yayınevi, 1963, s. 215.

⁵⁹ *Konuşmalar*, XII.11.

sahiptir. İş faaliyetlerinde sınıf ayrımlarının yapılması gerektiğini savunur, devlet memurlarının üretim işlerine dâhil olmasına karşı çıkar: “Beyefendi, Yol için plan yapar, yiyecek için plan yapmaz.”⁶⁰ Vergi konusunda “vergiyi en aza indirme” taraftarıdır ki bu onun özel mülkiyeti desteklediğini ima eder. Özellikle önemli Konfüçyüsçü düşünürler böyle bir toplumun kendi idealleri olan “iyisi mi toplumu” olduğunu düşünmüştür: “Üretilen şeyler özel mülkiyete aittir”,⁶¹ uygun nezaket ve adalet “sistem ve kuralların oluşturulmasında” kullanılır. Konfüçyüs özel mülkiyet taraftarıdır.

“İkinci Bilge” Mensiyüs özel mülkiyete desteğini daha da açık şekilde dile getirmiştir. Onun “sabit varlık teorisi”;

Çin tarihinde özel mülkiyet müessesesi üzerine sınırları çizilmiş en eski teoridir. Aristo’nun özel mülkiyet müessesini savunmasıyla uyumludur, ancak Aristo savunmasını “insan doğası” bakış açısıyla yapar.⁶²

Mensiyüs’e göre sıradan insanlar “sabit varlıklara sahip olursa sabit zihinlere sahip olurlar; eğer sabit varlıklara sahip olmazlarsa, sahip zihinlere sahip olamazlar”. Buradaki “sabit varlıklar” diğer varlıklarla birlikte üretim araçlarına uzun vadeli sahip olunması anlamına gelir. Bu varlıklar içinden en önemlileri mülk ve arazidir. Daha da açık olmak gerekirse Mensiyüs sıradan insanların “sabit varlıklarından” bahsederken “beş *mu*’luk bir evi” ve “yüz *mu*’luk bir tarlayı” kasteder. Sıradan bir aile bu “sabit varlıklarla” dut ağacı dikerek, tavuk, domuz ve köpek yetiştirerek geçimini sağlayabilir. Mensiyüs’e göre, ancak insanlar belli miktarda varlığa sahip olunca toplum istikrarını koruyabilir ve insanlar eğitilebilir, “iyi alışkanlıklar” kazanmaları sağlanabilir. Mensiyüs özel mülkiyeti toplumsal düzenin istikrarı açısından savunur ve bu, o günler için ilerici bir anlama sahiptir. Ancak, özel mülkiyeti savunurken Mensiyüs hâlâ politik-etik felsefesine tutunur. Özel mülkiyeti “okul eğitimi ve aileye saygı” düşünceleriyle birleştirerek “yaşam felsefesi” inancıyla bütünleştirir.⁶³

Her ne kadar Xu Kuang, Mensiyüs’ün “beş *mu*’luk ev” ve “yüz *mu*’luk tarla” fikirlerini dile getirmemiş olsa da, o da yeni yükselişe geçen toprak

⁶⁰ A.g.e., XV.32.

⁶¹ *Li Ji (Törenler Kitabı)*, “Li Yun” Bölümü (Törenlerin Tebliği).

⁶² Hu Jichuang: *Çin’in Ekonomik İdeoloji Tarihi I*. Kısım, s. 23.

⁶³ Bkz. *Mensiyüs* I.A.3, I.A.7, VII.A.22.

sahibi sınıfın özel mülkiyet sistemini desteklemiştir. Yüksek vergilere karşı çıkmış, sıradan insanların zenginliklerinin korunması için tarımdan yüzde 10 vergi alınması gerektiğini söylemiş ve fakirlerle zenginler arasında ayırım yapılmasının makul olduğunu savunmuştur.

Konfüçyüsçülerin aksine, Taocular özel mülkiyet sistemine karşı çıkmıştır. İnsanlar ve maddi şeyler doğa tarafından bahşedilmiştir ve kendimize ait değildir; bu yüzden vücudumuzu bozmadan tutmalıyız ve şeyleri kullanmalıyız, ancak onlara asla sahip olamayız. Vücut ve maddi şeyleri özel mülkiyet olarak düşünürsek, bu dünyaya ait olan kamu mülkünün üzerine konmamız demektir.⁶⁴ Mülke şahsi olarak sahip olunmasını reddederken doğal olarak aynı zamanda miras sistemine de karşı çıkmıştır. “Çocuklara hiç mülk bırakmama” taraftarıdır. Duanmu Shu’nun yaptıklarını çok övmüştür: Duanmu atalarından kalan “büyük paranın” kendini geçindirecek kadar bir kısmını ayırmış, geri kalanın bir kısmını önce akrabalarına, sonra bir kısmını köylülere ve son kısmını da devlete vermiştir.⁶⁵

Laozi de özel mülkiyete karşıdır. “Üret ama sahip olma, yap ama bel bağlama”⁶⁶ fikirlerine sahiptir. Yani insanlar bir şeyler üretebilir, ama üstüne yatmamalıdır. Ona göre Gökyüzünün ve Yeryüzünün sonsuza dek var olmasının sebebi “kendilerini üretmemeleridir”.⁶⁷ Bir bilgenin bilge olabilmesinin sebebi kendini düşünmemesi, “diğerkâm” olmasıdır. Zhuangzi ve Xu Xing de özel mülkiyete karşıdır. Zhuangzi; “Zengin olunca servetini başkalarıyla bölüşmelisin” ve “Dünyadaki tüm insanlar birlikte fayda sağlarsa buna gerçek ‘mutluluk’ denir ve tüm insanlar sahip olduklarını başkalarıyla paylaşırsa, buna gerçek anlamda ‘huzur’ denir,” demiştir. Xu Xing kamu tahlil

⁶⁴ *Liezi*, “Yang Zhu” Bölümü: “Vücut benim özel malım değildir. Doğduğum için onu sağlıklı tutmalıyım. Maddi şeyler benim özel mülküm değildir. Onları elime geçirdiğim için onları yok etmeye hakkım yoktur. Vücut tabi ki benim hayatımın kaynağıdır ve maddi şeyler benim besinlerimdir. Her ne kadar tüm vücut bende olsa onun sahibi değilim; her ne kadar cisimleri kullansam da onların sahibi olduğumu düşünmemeliyim. Maddi şeyleri ve vücudu kendime ait olarak düşünürsem, dünyanın vücudunu ve dünyanın şeylerini işgal etmiş olurum. Ondan sonra kendime nasıl bilge diyebilirim? Bırakın kamusal şeyler kamuya ait olsun ve insanın yapması gereken şey budur. Bu türden bir insan en yüksek erdeme sahip insandır.”

⁶⁵ A.g.e.

⁶⁶ *Daodejing*, s. 51.

⁶⁷ A.g.e., s. 7.

ambarları veya devlet depolarının kurulmasına karşı çıkmış, insanların bağımsız geçinebilmesi gerektiğini söylemiş ve kralların insanlarıyla birlikte tarlalarda çalışması idealini savunmuştur.

Özel mülkiyeti övüp desteklemeleri Konfüçyüsçülerin güncel tarihe dâhil olma ve saldırgan bir şekilde sıradan dünyaya girebilme isteklerinin bir yansımasıdır. Taocu düşünürlerin özel mülkiyete muhalefet etmesi kö-tülük ve eksikliklerini görmelerinden değil, onların her şeye “Göklerin ve Doğanın Yolu” felsefesiyle bakmalarından kaynaklanır. Tümüyle naturalist bir tutum takınarak doğanın gücünü mutlak kırlarlar: İnsanlar doğanın ürünleridir, özel mülkümüz olursa yükümüz artar ve “basit ve sade olmakta” ve doğamıza uymakta başarısız oluruz. Bu yüzden özel mülkiyete karşı çıkmışlardır, ancak onların bu muhalefeti yalnızca doğaya pasifitaatkârlıklarından gelir. Onlar özel mülkiyetin toplumsal sistemin kendisi için ne kadar kötü olduğunu analiz edemezler. Başka bir deyişle, onların muhalefeti dünyadan el etek çekme eğilimlerinin bir yansımasıdır. Yine de ideolojik tarih açısından Taocuların özel mülkiyete karşı çıkışlarının kendince ilerici bir düşünce olduğunu söylemeden edemeyiz.

Üretim

Konfüçyüsçüler genel olarak servet üretimine karşı olumlu bir tutum sergilerler. Konfüçyüs der ki: Eğer “düzgünce zenginlik elde etmek mümkünse ben bu yolu kesinlikle hedefim olarak belirlerim”.⁶⁸ Öğrencisi Zi Gong üretim bilgisine değer veren ve sulama için makine kullanımını destekleyen biridir. Zi Gong, Hanyin’de yaşlı bir adama şunu demiştir: “Oyunları kullanarak arkası ağır, önü hafif suyu hızlıca çekecek bir makine yap, bu makineye *gao* adını verelim.” Bu kaldıraç tarzı basit makineyle insanlar “yüz sınır kapısı büyüklüğünde tarlayı bir günde sulayabilir. Verimliliği yüksektir”.⁶⁹ *Da Xue*’nin yazarı şunu der: “Toprağın olduğu yerde servet vardır”, bu da yazarın toprağın servet üretimdeki rolünün farkında olduğunu gösterir. *Zhong Yong*’un (Altın Oran) yazarı daha da ileri giderek endüstriyel üretimin de servet üretebileceğinin farkına varmıştır: “Yüzlerce zanaatla yeterince servet elde edebiliriz.” Mensiyüs *shigong* (performansa göre ödül) terimini

⁶⁸ *Konuşmalar*, VII.12.

⁶⁹ *Zhuangzi*, “Cennet ve Dünya”.

türetmiştir. Bu, insanın alacağı ödülün miktarını yaptığı işle ilişkilendirir. Tarım üretimi içinse Mensiyüs “doğru mevsimde çiftçilik yapma” taraftarıdır. Böylece yeterli tahıl, balık, odun vs. arzı sağlanabilir. İş bölümünün üretim için öneminin açıkça farkına varmıştır, çünkü eğer “farklı esnafların ürünleri birbirleriyle takas etmesine izin verirsek” her esnafın bundan fayda sağlayabileceğini düşünmüştür. Mensiyüs’ün üretken faaliyetlere karşı tutumu olumludur.

Xun Kuang üretken emek konusunda daha da olumludur. Bir kişi her türlü beceride iyi olamaz demiştir, bu yüzden, “çiftçiler tarlalarında, tüccarlar tezgâhlarında, işçiler dükkânlarında ve memurlar makamlarında çalışmalıdır”. İnsanlar farklı üretim alanlarında tecrübe edindikçe farklı zanaat alanları ortaya çıkmıştır: “Tarlada çalışanlar çiftçi olur, doğramacılıkla uğraşanlar işçi olur ve bir şeyler satanlar tüccar olur.” Hiç kimse “her şeyi yapma” ve “her şeyi bilme” yetisine sahip değildir. Çiftçilikte bir bey bir çiftçi kadar iyi olamaz. Alım satımda bir bey bir tüccar kadar iyi olamaz. Doğramacılıkta bir bey bir işçi kadar iyi olamaz. Bu yüzden Xunzi, “Çiftçiler çiftçilik işi yapmalı, memurlar makam işi yapmalı, işçiler zanaat işi yapmalı ve tüccarlar ticaret işi yapmalı” şartını koyar ki herkesin sabit bir işi olsun, herkes bir üretim türüne dâhil olsun, bir üretim sürecine aşına hâle gelsin ve üretken yeteneklerini geliştirsin.⁷⁰ Xun Kuang ayrıca “[Angarya] iş (...) [insanlardan] ancak doğru mevsimde talep edilmelidir”⁷¹ der; dahası, iş verimliliğini yükseltmek için üretimin ve üretim metotlarının iyileştirilmesinin teşvik edilmesini tavsiye eder. Bu yüzden feodal yöneticilerin üretimi korumaya çalışmalarını ve belirli faaliyetler için doğru zamanları öğrenmelerini salık verir:

Çiftçiler ilkbaharda çapa yapar, yazın otları yolar, sonbaharda hasat yapar ve kışın depolar. Her işi doğru mevsimlerde yaptıkları için hiç bitmeyen bir tahıl arzı olur ve insanlar yiyeceklerinden fazlasına sahip olur. Göller ve ırmaklar

⁷⁰ “Eylem için bir temel olarak, çeşitlilik elverişli değildir. Bu nedenle bilge adam bir şeyi seçer ve yaptığı eylemleri bunda bir araya getirir. Çiftçi de tarla işlerinde ustadır, ama tarım müdürü olamaz. Tüccar pazar işlerinden iyi anlar, ama ticaret müdürü olamaz. Zanaatkâr imalat işlerinden iyi anlar, ama esnafın müdürü olamaz. Ancak bu yeteneklerin hiçbirine sahip olmayıp onları yöneten makamları doldurabilecek adamlar vardır.” (*Xunzi*, “Takıntıları Yok Etmek”, çev. Watson.)

⁷¹ A.g.e., “Askerî Meselelerin Tartışması”.

dikkatlice izlendiği, doğru zamanlarda kapatıldığı için hep artan miktarda balık ve diğer su canlıları olur ve insanlar kullanabileceklerinden fazlasına sahip olur. Ağaç ve çalıların kesimi doğru zamanda yapıldığı için tepeler asla boş kalmaz ve insanların kullanacakları kadar odunu olur. Bunlar bilge kralın önlemleridir.”⁷²

Konfüçyüsçüler üretken emeği destekleseler de, bakış açıları tamamen politik-etik felsefelerine dayanmaktadır. Konfüçyüs, servet üretimi ve ediniminin etik bir standarda uygun olması gerektiğini vurgular. O “nadiren kâr hakkında konuşur” ve çağlar boyunca etkili olan *junzi* (beyefendi) ve *xiaoren* (alçak kişi) kavramlarını üretmiştir. *Yi* (adalet) kavramını *li* (kâr) kavramının zıttı olarak belirlemiştir. “Beyefendiler adaletin ne olduğunu iyi bilir, alçak kişiler kârın ne olduğunu iyi bilir.”⁷³ Bu yönetici sınıfın adaleti sevme eğilimiyle doğduğu, üretimle uğraşan emekçi insanlarınsa yalnızca kâr elde etmekten anladığı anlamına gelir. Bu yüzden Konfüçyüs devlet yetkililerinin ve entelektüellerin tarımsal üretim ve diğer her türlü esnaf işiyle doğrudan uğraşıya girmemesi gerektiğini söyler. Bu el işlerinin yalnızca *xiaoren*’e ait olduğunu, *junzi*’nin yalnızca “Yol’u anlamayı öğrenmesi” gerektiğini düşünür.

Beyefendiler Yol için plan yaparlar, yiyecek için plan yapmazlar. Toprak sürüyorsa açlık olası bir akıbet; ama öğrenmek için çalışıyorsan memur maaşı olası bir akıbet. Bu yüzden bir beyefendi sadece Yol ile ilgilenir, fakirlik endişesi duymaz.”⁷⁴

Zihinsel emeğin zıttı olarak el emeğinin koyulması gibi bir tutum bilim ve kültürün gelişiminde aktif bir rol oynamıştır, ancak insanları *junzi* ve *xiaoren* olarak sınıflandırması etik açıdan gerici bir şekilde üretken emeği küçümsediğini gösterir.

Mensiyüs Konfüçyüs’ün “nadiren kâr hakkında konuşma” tutumunu miras almıştır. Devletin bakış açısından servet üretimini tartışırken kesin bir şekilde zenginlik ve kâra öncelik verilmesine karşı çıkar. Defalarca, “Yardımseverlik ve adalet yeter. Kârdan bahsetmeye gerek yok,” demiş ve eklemiştir: “Eğer kârı adaletin önüne koyarsan, kâr elde etmek için her yola başvurursun.” Onun görüşüne göre;

⁷² A.g.e., “Bir Kralın Yönetmelikleri”.

⁷³ *Konuşmalar* IV.15.

⁷⁴ A.g.e., XV.32.

Eğer kral yalnızca ülkemi nasıl kâra geçiririm diye düşünürse, memur yalnızca ailemi nasıl kâra geçiririm diye düşünürse ve sıradan insanlar yalnızca nasıl kâra geçerim diye düşünürse, o zaman yukarıdakiler ve aşağıdakiler kâr için birbiriyle yarışacak ve ülke risk altına girecektir.”⁷⁵

Mensiyüs’ün açıkça ahlaki servetin önüne koyduğunu görüyoruz. O bu temeli kullanarak “zihin işi” ile “beden işi” karşıtlığını içeren ünlü teorisini oluşturur:

İnsanlar ya zihin işi yaparlar ya da beden işi. Zihin işi yapanlar başkalarını yönetir ve beden işi yapanlar başkaları tarafından yönetilir. Yönetilenler diğerleri için yiyecek üretir, yönetenler diğerlerinin ürettiği yiyecekleri yer. Bu tüm dünya için ortak bir ilkedir.⁷⁶

Mensiyüs Konfüçyüs’ün *junzi* ve *xiaoren* teorisini daha da ileri götürerek el işçilerinin doğal görevinin “üstleri” için emek vermek ve yine onlar tarafından sömürülmek olduğunu söylemiştir: Yönetici insanlar vardır ve sıradan insanlar olacaktır. İlki olmadan ikincisinin yönetecek kimsesi olmaz; ikincisi olmadan ilkini destekleyecek kimse olmaz.”⁷⁷ Mensiyüs üretken işleri beden işi ve zihin işi olarak ikiye ayırır. Bu dönemin sosyal üretim güçlerinin gelişiminin doğru bir yansımasıdır. Ancak Mensiyüs zihin işleriyle el işlerini sömürme ve sömürülmeye ilişkilendirir ve bu ilişkiyi etik bir seviyeye çıkarır. Bu gerici tutum daha sonra çağlar boyunca hâkim sınıfın emekçi insanları sömürüp onlara baskı yapmasının teorik temeli hâline gelmiştir.

Xun Kuang’ın üretken iş üzerine görüşü Konfüçyüs ve Mensiyüs’ün öğretilerine kıyasla küçük bir ilerleme kaydetmiş, ancak o da genel olarak ikisinin konumunu kabul etmiştir. Ona göre, “Adalet ve kâr her insanın içinde vardır”. Ama “adalet kârı geçerse, dünya düzenli bir yer olur; kâr adaleti geçerse, dünya kaotik bir yer olur.” Xun Kuang Mensiyüs’ün “zihin işi ve beden işi” teorisini tekrar etmez, ama aynı temada “Beyefendiler Dao’yla yaşar, kaba insanlar kaba güçleriyle yaşar” demiştir. “Beyefendiler ahlakla var olur, kaba insanlar güçle var olur. Güç ahlakın hizmetkârıdır.”⁷⁸ Xun Kuang böylece Konfüçyüs ve Mensiyüs’ün *junzi-xiaoren* ve “zihin işi-beden işi” görüşlerini yeniden üretmiş olur.

⁷⁵ *Mensiyüs*, I.A.1.

⁷⁶ A.g.e., III.A.4.

⁷⁷ A.g.e., II.A.3.

⁷⁸ *Xunzi*, çeşitli yerlerinde.

Konfüçyüsçülerin üretime karşı davranışları aslında biraz etik üretim bakış açısıyla ilgilidir. Bu düşünce tarzı Çin tarihini binlerce yıl boyunca etkilemiş, meta ekonomisinin gelişmesinin önündeki engellerden biri olmuştur.

Taocular genellikle taşrada, dağlarda ve ormanlarda saklanır ve yalnızca kendileri için çalışırdı. Bu yüzden onların uygulamalarına bakarsak aktif bir şekilde üretken işlerine dâhil olduklarını ifade edebiliriz. Söylediklerine bakarsak olumsuz bir tutum takınıyor gibi görünebilirler, ama analizimize göre onlar daha çok yöneticilere lüks hizmet ve tüketim malları sağlayan emeği hedef almıştır. Doğanın düzenine uygun olan her türlü üretken işe yalnızca kendileri da katılmakla kalmayıp aktif bir şekilde savunmasını da yapmışlardır. Yang Zhu “kalbin yolunu izleyip doğanın akışına itaatsizlik yapmamayı” savunur. Yani doğal kanuna karşı gitmediğimiz sürece her türlü üretim faaliyeti gereklidir, çünkü “insanların giyecek kıyafeti olmaz, yiyecek yemeği olmazsa kralların ve bakanların düzeni olmayacaktır.” İnsanların giyecek kıyafeti, yiyecek yemeği olmazsa krallarla bakanları arasındaki ilişki var olamaz. Onun görüşüne göre “insanların doğru düzgün bir nefes alamasının” esas nedenleri şunlardır: “İlk olarak, uzun yaşam için çalışmak; ikincisi, itibar için çalışmak; üçüncüsü, statü için çalışmak; dördüncüsü, maddi şeyler için çalışmak.”⁷⁹ İnsanlar maddi şeyler için çalıştığı için “ceza-dan” korkar. Burada “maddi şeyler için çalışmak” derken yönetici sınıf için servet üretmek amacıyla çalışmanın kastedildiği aşikârdır. Bu türden üretken bir işe Yang Zhu anlaşılabilir bir olumsuz tavır takınır.

Laozi'nin doğal kanunla uyumlu tarımsal üretime karşı tutumu oldukça olumludur. “Tarlaların karaçayı dolu” ve “ambarların boş” olmasını açıkça istenmeyen bir durum olarak görür ve “dünya Yol'a sahip olduğu sürece koşan atlar gübreleri için kullanılır” derken, Tao hâkim olursa atların savaşa sürülmesine ihtiyaç olmayacağını, atları yalnızca çiftçilik için kullanılacaklarını kastetmektedir.⁸⁰ Bundan da anlaşılacağı gibi Laozi tarımsal üretime karşı değildir. Ancak el sanatları sanayisi ve ticari üretime gelince Laozi genel olarak olumsuz bir tavır takınır.

Laozi der ki: “İnsanlar daha çok keskin silahlara sahip olduklarında, o zaman devlet bozulur. Başkaları daha fazla kurnazlığa ve hilelere sahip ol-

⁷⁹ “Lie Zi”, *Yang Zhu* Bölümü.

⁸⁰ *Daodejing*, s. 53 ve 46.

duğunda, o zaman garip şeyler ortaya çıkar. Kanunlar ve emirler yürürlüğe girdiğinde, haydutlar ve soyguncuların sayısı artar.”⁸¹ Bir başka sözü de şudur: “Nadir şeylere değer vermeyin, böylece insanlar hırsız ya da haydut olmaz.”⁸² Laozinin zanaat işlerine ve ticarete karşıtlığı genel bir anlama sahip bir şey değildir, kendi özel anlamı vardır. Laozi’nin felsefesi olan “Göklerin ve Dünyanın Yolu” şeylerin doğal özünün önemini vurgular. Ancak zanaat işleri insanların ihtiyaçlarını karşılamak için doğal şeylerin biçim ve yapısını değiştirir. Bu yüzden bunlardan kaçınılması gerekir. Buna ek olarak zanaat üretimi yalnızca sıradan insanların ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılmakla kalmayıp yöneticilere lüks ürünler sağlamak için de kullanılır. Laozi aristokrasinin savurgan ve lüks bir hayat yaşamalarına ve insanları zalimce sömürmelerine karşıdır. Bu yüzden yöneticilerin tüketimi için üretime olumsuz yaklaşır.

Zhuangzi, her türlü politik sistemin insan doğasını zincirlemek veya ona zarar vermek için olduğuna inanarak dünyevi işlerden uzak durma idealini izler. Ekonomik faaliyetlere karşı nihilist bir tutum sergiler. Her ne kadar “kıyafet yapmak için dokumak ve yemek yapmak için çiftçilik yapmak erdemli şeylerdir” diye düşünse ve tarıma dair aşağılayıcı hiçbir şey söylemese de tüm çiftçilik, endüstri ve ticaret faaliyetlerinin vücuda ve ruha stres verdiğine ve insanları dünyanın şeylerine köle ettiğine inanmıştır.

Çiftçiler yapacak tarım olmadığına, huzur ve hoşnutluk içinde yaşayamayacaktır; tüccarlar yapacak ticaret olmadığına mutlu hissetmeyecektir. İnsanlar meşgul olacak bir şeye sahip oldukları sürece, çalışkan olacaktır; zanaatkârlar çalıştıracak makineleri olduğu sürece artan verimlilik yüzünden iyi hissedecektir. (...) Tüm bu insanlar işlerine bağlıdırlar ve hayatları boyunca değişmezler. Böylece bedenleri ve ruhları hareket eder de eder, şeylere saplanıp kalırlar ve hayatları boyunca çıkamazlar. Bu ne kadar üzücüdür!

Özellikle zanaat üretimi ve ticari faaliyetleri hor görmüştür çünkü tüm bunların insanın ve şeylerin doğasına zarar verdiğini düşünmüştür. Ona göre “eğer doğal materyalleri yok edemezsek nasıl araç gereç üretebiliriz? Beyaz yeşimi yok edemezsek nasıl yeşimden şeyler yapabiliriz? Zanaatkârın suçu doğal materyalleri bozup araç geçer yapmasıdır.” Servet üretimine karşı

⁸¹ *A.g.e.*, s. 57.

⁸² *A.g.e.*, s. 3.

tutumu, yapay şeyleri yapmaya ihtiyacımızın olmadığı ve gücümüzü daha çok kullanmaya da ihtiyacımızın olmadığı yönündedir. Bırakalım her şey doğal akışında aksın. Bedenimizin maddi şeylerle strese uğramasına izin vermemeli, kendimizi maddi hayata esir etmemeliyiz. “Zihnimizin sadelik içinde dolaşmasına izin vermeli, ruhumuzu enginlikle harmanlamalı, her şeyi olduğu gibi takip etmeli ve kişisel görüşlere yer bırakmamalıyız.”⁸³ Bu manada Zhuangzi'nin zanaat üretimi ve ticari faaliyetlere karşı tutumu Laozi'ninkiyle benzer bir temele sahiptir: Zanaat sanayisi ve ticari faaliyetler doğaya zarar verir ve doğal maddenin aslını değiştirir.

Ticaret

Konfüçyüsçülük ve Taoizm'in iktisadi düşünceleri arasındaki en büyük zıtlıklardan biri ticarete bakış açıları olabilir. Konfüçyüsçüler gerçek hayatla meşguldür, bu nedenle zamanın gelişmekte olan meta ekonomisine verdikleri tepki bunu kendi şartlarına göre kabul etmek olmuştur. Buna karşılık, Taocular ekonomik hayata idealist, pasif ve romantik bir tutumla yaklaşmış ve esasen meta ekonomisinin gelişimine karşı olmuşlardır. Meta mübadelesi ve dolaşımı faaliyetlerinin doğal kanunu ihlal ettiğine karar verdikleri için kaçamak bir tutum takınıp ve bu oluşumlar üzerine neredeyse hiçbir söz söylememişlerdir. Meta mübadelesi Taocuların en son konuşmak istediği konu gibi görünmektedir.

Konfüçyüs toplumunda farklı mesleklerin varlığını kabul etmiştir. Bedensel işleri küçümse de meta dolaşım ve mübadelesine karşı değildir. Müritlerinden biri olan Zi Gong, Wei krallığında büyük bir tüccardı. Konfüçyüs'ün ününün kaynağının büyük oranda mal ticaretiyle uğraşan bu zengin müridinden geldiği düşünülmektedir. Konfüçyüs'ün bir devletten diğerine gezilerini mümkün kılan mali yardımı yapan kişi de Zi Gong'dur. Bu yüzden Konfüçyüs ticaretin önemini anlamış, ona karşı çıkmak bir yana onu desteklemiştir. Zi Gong'un ticaretteki yeteneğini çokça övmüştür. Ayrıca Zang Wenzhong'un (yetkili bir memur) mübadele ve dolaşımına engel olmak üzere çıkardığı “altı izin sistemine” karşı çıkmış, Zang Wenzhong'un yardımsever olmadığını söylemiştir. Gördüğümüz kadarıyla Konfüçyüs serbest ticareti desteklemiş veya en azından ona karşı çıkmamıştır. Konfüçyüs'ün kendisini bir mala benzetmesi de ilginçtir:

⁸³ *Zhuangzi*, “İmparatorlara ve Krallara Uygun”.

Zigong dedi ki: “Diyelim ki şurada güzel bir yeşim parçası var, onu sarıp bir kutuya koyup saklamalı mı yoksa iyi bir fiyattan satmaya mı çalışmalı? Üstat dedi ki: “Elbette satmalı, elbette satmalı! Ben fiyat bekleyen biriym [yani tek-lif bekleyen]”.⁸⁴

Eğer Konfüçyüs meta mübadele ve dolaşımına karşı olsaydı, asla böyle bir benzetme yapmazdı. Son olarak, *Konuşmalar*’da Konfüçyüs’ün meta mübadele ve dolaşımına karşı olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.

Mensiyüs’ün meta mübadele ve dolaşımına dair tutumu daha açık bir şekilde olumludur. Çin öncesi dönemin serbest ticaret üzerine düşünceleri içinden en göze batanları *Guanzi*’deki birkaç sözü saymazsak onunkilerdir. Mensiyüs ticaretin önemini şu şekilde açıklığı kavuşturmuştur:

Eğer insanlar emeklerinin meyvesinden kalan ihtiyaç fazlasını başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak adına takas edemezse, o zaman çiftçi elinde fazla tahilla, kadın elinde fazla kumaşla kalır. Eğer şeylerin takas edilmesine izin verilirse marangozu da araba yapıcısını da besleyebilirsiniz.⁸⁵

Mensiyüs’ün farklı üreticilerin ürünlerini değiştirmesi argümanı doğruluk taşır.⁸⁶ Öncelikle iş bölümü olan bir toplumda mal değişiminin insanların birbirinden fayda sağlamasının tek yolu olduğunun farkına varmıştır. İkincisi, Mensiyüs meta mübadelesinde saklı olan başka bir şeylerin de belli belirsiz farkına varmış gibidir:

Şeylerin birbirine eşit olmaması kendi doğalarından kaynaklanır. Bazı şeyler diğerlerinden iki, beş, on, yüz, hatta bin, on bin kat daha değerlidir. Onları aynı seviyeye indirirsen ancak İmparatorluğa karmaşa getirirsin.⁸⁷

Mensiyüs’ün gözlemlerine göre “şeyler doğaları itibarıyla eşit değildir”. Burada belli belirsiz bir değer kavramının farkındalığı var gibidir (tarihi koşullar göz önünde bulundurulursa bu muğlak bir kavramdan fazlası olamazdı). Bir malın içinde bir şey olduğunun farkında gibiydi, sanki bu “şeyin” bir malı bir diğerinden on, yüz, hatta bin kat daha değerli kıldığını anlıyordu.

⁸⁴ *Konuşmalar*, IX.13.

⁸⁵ *Mensiyüs*, III.B.4.

⁸⁶ Marx, *Kapital*, 1. Cilt, 1953, s. 441-443.

⁸⁷ *Mencius*, III.A.4.

Üçüncüsü, Mencius mal mübadelesinde tekele karşıydı:

Antik zamanlarda pazar, kişinin eksikliğini duyduğu şeyi sahip olduğu başka bir şeyle takas ederek alması için vardı. Yetkililer ise pazarı yalnızca denetlerdi. Ancak hep bir fırsat kollayan, sağa sola bakıp pazarda bulunan tüm kârı kendisi için toplamak isteyen alçak bir adam vardı. Herkes onu alçak olarak gördü ve nihayetinde onu vergilendirdiler. Tüccarların vergilendirilmesi bu alçak adamla başlamıştır.⁸⁸

Her ne kadar Mensiyüs'ün tekel olarak bahsettiği bir "alçak" tüccar modern kapitalist tekel kavramından farklı olsa da, tekel kavramından tarihte ilk söz eden kişi odur. Mensiyüs'ün ticarette vergilerin bu şekilde başladığına dair iddiasını kanıtlamak için elimizde hiçbir delil yoktur, ama zaten bunları söylerken yapmaya çalıştığı şey değişim ve dolaşımın normal bir şekilde gerçekleşmesinin önemli olduğuna dikkat çekmektir.

Her ne kadar Xunzi tarımı teşvik etme ve ticareti bastırma taraftarı olsa da ticaretin toplumsal işlev ve rolünü tam olarak anlamıştır. Ona göre malların mübadelesi sayesinde;

Çiftçilerin oyma ya da işleme yapması gerekmez, demir eritmesi ve dövmesi gerekmez, ama yine de ihtiyaçları olan araç gereçlere sahip olurlar; zanaatkarların tarlada çalışması gerekmez, ama yine de çokça sebze ve tahıla sahip olurlar.⁸⁹

Bu nedenle, "sınır kapıları ve pazarlarda yetkililer malları incelemeli, ama hiç vergi almamalı" diye önerir ve dahası, hukuk tarafsızsa ve herkes "kural ve yönetmeliklere uygun davranırsa o zaman servet ve ürünler artacak ve devlet otomatik olarak zenginleşecektir."⁹⁰ Xunzi, ticaretin ülke içi toplumsal ekonomi için vazgeçilmez olduğunu düşünür. Ama daha da dikkat çekici olanı dış ticaretin önemini kabul etmesidir. Onun görüşüne göre, ticaret malların sirkülasyonuna neden olur ve her endüstrinin insanları kendilerinin ihtiyaç duydukları ve başkaları tarafından üretilen malları elde edebilirler. Peki ticaret nasıl olmalıdır? Xun Kuang, hem satıcının hem de alıcının zarara uğramaması için ticaretin eşit bir işlem olması gerektiğini savunur. Yani, "tüccar bir şeyi eşit değerli başka bir şeyle takas eder, böylece

⁸⁸ *A.ge.*, II.B.10. Irene Bloom (New York: Columbia University Press, 2009), "alçak" yerine "hırslı" kelimesini kullanır.

⁸⁹ *Xunzi*, "Bir Kralın Yönetmelikleri".

⁹⁰ *A.ge.*

kimse ne daha çok kazanır ne daha çok kaybeder.” Eğer “biri ikiyle değiştirsek kazanç olur kayıp olmaz”; ama aksine, eğer “ikiyi birle değiştirsek kazanç olmaz, kayıp olur”.⁹¹ Xun Kuang’ın “bir” ve “iki” derken neyi kastettiğini bilemeyiz. Kastettiği “değer” midir yoksa “fiyat” mı? Ama en azından “ne kayıp ne kazançla” sözlerinden aynı Aristo gibi mal mübadelesinin “eşit doğasını” keşfetmiş olduğu anlaşılabilir. Bu bağlamda Xunzi dış ticaret bağlarının güçlendirilmesi taraftarıdır, çünkü dış ticaret anavatanda üretilmeyen ürünlerin arzını sağlayabilir. Kitabının “Bir Kralın Yönetmelikleri” bölümünde her ülkenin çeşitli ürünlerini Çin’e ihraç ettiği güzel bir senaryo çizer. Ancak, “tüccar bire bir takas eder” ilkesi doğrultusunda Çin’in bu ürünleri parayla mı aldığı yoksa benzer ürünlerin takasıyla mı aldığından bahsetmez. Açık ki bu, Xunzi’nin iyimser “tüm dünya bir aile gibi” hayalinin ticaret üzerine düşüncelerine yansımasıdır.

Konfüçyüsçülerin ağırlıklı olarak ticarete olumlu bakışına karşılık Taoçular esasen olumsuz bir tutum benimsemiştir. Onlar bunun yerine insanların “doğaya” uygun, kendine yeter bir yaşam sürmesi gerektiğini düşünmüştür. Yang Zu, “bırakın dünyadaki her beden kamusal olsun ve dünyadaki her şey kamusal olsun” demiştir. Her şey kamuya ait olursa takasa ihtiyaç olmayacaktır. “Egoya değer verme” taraftarıdır. “Egoya değer verme”, “lüks bir ev, güzel giysiler ve güzel yiyecekler” demek olsa da bunları “dışarıdan aramaya” karşıdır. Ama bu akıllara bir soruyu getirir: Yang Zu lüks bir ev, güzel giysiler ve güzel yiyeceklerini, dışarıdan aramaya başvurmadan nasıl elde edebilir? Açık ki kişi sadece kendine yeterek bu konuma ulaşamaz. Sömürü bile dışarıdan aramaya dâhildir. Laozi az nüfuslu küçük bir ülke önermiştir: “Gemiler ve arabalar olsa da kimse onlara binmeyecektir”, “[komşu ülkelerin] insanları birbirleriyle hiç tanışmadan yaşlanacaktır”⁹²: Böyle bir hayatta meta mübadelesinin yeri yok gibi gözükmektedir. Zhuangzi de benzer bir şekilde meta mübadelesi faaliyetlerine karşı olumsuz bir tutum benimsemiştir. Bu görüşler açıkça Taoçu “Göklerin ve Doğanın Yolu” felsefesinden kaynaklanmaktadır.

Tahsis

Servet tahsisine dair bakış açısında, Konfüçyüsçüler ve Taoçular bir anlamda ortak bir noktaya sahiptir. İkisi de “eşit paylaşımı” öğütler. Ancak vurguyu

⁹¹ *A.g.e.*, “İsimleri Düzeltme”.

⁹² *Daodejing*, s. 80.

koydukları yer farklıdır. Konfüçyüs'ün zamanında fakirlerle zenginlerin düşmanlığı çoktan toplumsal bir problem hâline gelmişti. Konfüçyüs'e göre, "Eğer kişi kâr güdüsüyle hareket ederse, çok fazla dargınlık olur."⁹³ Yani sınırsız servet arayışı insanlar arasında kızgınlık ve toplumsal huzursuzluğa neden olacaktır. Ancak yoksulluk da kızgınlığa yol açacaktır: "Fakirken kızgınlıktan kaçınmak zordur."⁹⁴ Bu nedenle, Konfüçyüs'ün görüşü, sosyal istikrarı korumak için insanlar arasında haksız servet dağılımı sorununu çözmemiz, yani yoksullar arasında "eşit tahsis" politikasını uygulamamız gerektiğidir. Konfüçyüs der ki:

Bir ülke ya da bir aileye sahip olanlar çok az servete sahip olma endişesi duymaz, onlar sadece servet tahsisinde düzensizlikten endişe duyar; onlar çok az kişi olmasından endişelenmez, sadece ülkede huzursuzluk çıkmasından endişe duyar. Eğer servet eşit olarak tahsis edilirse, yoksulluk olmaz. Eğer ülke barış içindeyse, insanların çok az olduğunu hissetmeyiz. Barış hâkim olursa, ülke tehlikede olmayacaktır.⁹⁵

Burada anlaşılacağı gibi Konfüçyüs fakirler arasındaki tahsisi, iktidar sınıfının bakış açısıyla önermektedir. Yani bu öğüt zenginler ile fakirler arasındaki büyük eşitsizliğin yol açtığı toplumsal huzursuzluğu önlemek için emekçi insanlar arasındaki sınırlı servetin tahsis edilmesini öneren bir önlemdir. Fakir ve zenginler birbirine izafidir. Servet sınırlıdır. Eğer bunu eşitsiz tahsis edersek, bazı insanların diğerlerinin servetini işgal etmesine izin verirse, diğerleri daha da fakir görünür. Konfüçyüs'ün amacı dengesiz tahsis sorununu yoksullar arasında çözmektir. İktidar sınıfı önerisi kapsamında değildir. Konfüçyüs ayrıca bu sorun için ahlak vaazlarında da ek önlemler almıştır. Emekçi insanlara "yoksullukla memnun olabilme" öğütleri verir, sömürülen insanlardan "kaderlerine razı", "yoksullukla mutlu" olmalarını, "fakir de olsalar dargınlık duymamalarını" ister.⁹⁶ Sömüren sınıfa da "zengin

⁹³ *Konuşmalar*, IV.12.

⁹⁴ *Konuşmalar*, XIV.10.

⁹⁵ Anlaşılan buradaki "servet" atıfları yazarın yorumu sonucu eklenmiştir. *Konuşmalar* XVI.1 yorumu için bkz. yukarıda, s. 10.

⁹⁶ Bunlar doğrudan metinden çıkarımlar değildir; daha ziyade şuna göndermedir: "Gerçekten nitelikli bir adamdı Hui! Sefil bir sokakta, yiyecek bir kase pirinç ve içecek bir kepçe dolusu suyla yaşıyordu. Diğer insanlar bu tür zorluklara katlanamazdı, ama Hui mutluluğunun etkilenmesine izin vermedi. Gerçekten nitelikli bir adamdı Hui!" (*Konuşmalar*, VI.11.)]

ama kibirli olmama”, “zengin ama terbiyeli olma” öğütleri verir.⁹⁷ Böylece dünya barış içinde olacak ve toplum istikrarını koruyacaktır.

Xunzi’nin tahsis düşüncesi Konfüçyüs’ün “yoksulluğu ortadan kaldırmak için eşit tahsis” fikrine dayanarak geliştirilmiştir. Xunzi’ye göre, Doğa Ana insanoglunun varlığı için yeterli yiyecek sağlamıştır:

Çiftçiler ilkbaharda çapa yapar, yazın otları yolar, sonbaharda hasat yapar ve kışın depolar. Her işi doğru mevsimlerde yaptıkları için hiç bitmeyen bir tahıl arzı olur ve insanlar yiyeceklerinden fazlasına sahip olur. Göller ve ırmaklar dikkatlice izlendiği, doğru zamanlarda kapatıldığı için hep artan miktarda balık ve diğer su canlıları olur ve insanlar kullanabileceklerinden fazlasına sahip olur. Ağaç ve çalıların kesimi doğru zamanda yapıldığı için tepeler asla boş kalmaz ve insanların kullanacakları kadar odunu olur.⁹⁸

Bu yüzden yoksulluğun ortaya çıkmasının imkânsız yakın olduğunu düşünür. Fakirlik ortaya çıkarsa bunun nedeni toplumsal düzenin bozulmasıyla ilgili olan “uygunsuz davranışlardır”: “İnsanlar doğduktan sonra kendilerini bir toplum olarak organize etmelidir. Ama hiyerarşik ayrımı olmayan bir toplum olarak organize olurlarsa o zaman çekişme [“uygunsuz davranışlar”] olur. Çekişme olan yerde kaos olacaktır.”⁹⁹ Dahası, “İnsan arzularla doğar. Arzuları tatmin edilmezse onları kendince tahmin etmenin yollarını arar. Eğer arayışında hiçbir sınır ya da durma derecesi yoksa, başkalarıyla kavgaya tutuşması kaçınılmazdır. Kavgadan kargaşa doğar.”¹⁰⁰ Emekçi insanların yoksulluğunun kaynağının “uygunsuz davranışlar” olduğuna ve bu uygunsuz davranışların toplumu kaosa ve daha da yoksulluğa iten şeyler olduğuna düşünmüştür. Yani aynı Konfüçyüs gibi yoksulluğu toplumsal kaosla ilişkilendirmiştir. Bu yüzden Xun Kuang’ın tahsis teorisi de emekçi insanlar arasında “yoksulluğu yok etmek için eşit paylaşım” problemini merkeze alır. Ayrıca fakir ile zengin arasındaki ayrımın makul olduğunu tekrar eder. Ona göre dünyada düzenin olması için “zengin ile fakir, seçkin ile mütevazı arasında farklar olmalıdır.”¹⁰¹ İktidar sınıfın nispeten daha zengin olması esastır: Onlar zengin olmazsa toplum kontrolünü kaybeder

⁹⁷ *Konuşmalar*, XVI.5, ayrıca XIV.10.

⁹⁸ *Xunzi*, “Bir Kralın Yönetmelikleri”.

⁹⁹ *A.g.e.*

¹⁰⁰ *A.g.e.*, “Törenlerin Tartışması”.

¹⁰¹ *A.g.e.*

ve kaos hâkim olur. Aynı zamanda yönetilen sınıfın yoksulluğu “eksikliği kapatmak için fazlalıktan kesilerek giderilmeli”, böylece fakirler arasında servet eşitlenmelidir. Dolayısıyla, Xunzi'nin tahsis fikri şu iki ögeye sahiptir: Birincisi, zenginle fakirin arasındaki farkın kabul edilmesi; ikincisi, yönetilen sınıf için, “yoksulluğu ortadan kaldırmak için servetin eşitlenmesi”. Buradan gördüğümüz kadarıyla Xunzi'nin tahsis fikirleri Konfüçyüs'ün toplumsal statü ve ayırım ahlakına dayanır.

Daha çok emekçi sınıfın durumuyla ilgilenen Konfüçyüsçü tahsis fikirlerinin aksine Taocuların görüşleri daha çok zenginleri hedef almıştır. Taocuların bu konudaki en dikkate değer önerileri, “Serveti Eşitleme” önerisidir. “Göklerin ve Doğanın Yolu'ndan” hareket eden Laozi doğal kanunun her türlü fazlalığa karşı olduğuna inanıyordu (“fazlalığı kaybetmek eksikliği gidermektir”). Bu yüzden doğal kanunu izleyerek “zenginliği eşitlemeliyiz”. Onun sözleriyle: “Göklerin yolu yeteri kadar olmayana vermek için fazla olandan alır.”¹⁰² Peki bu nasıl yapılmalıdır? Laozi zenginlerin Cennetin Yolunun belirlediği doğal kanunu ihlal eden yapay yollarla servet arayışına son vermesini öğütler. Zenginler bilgenin örneğini izlemelidir: “Bilge depolamaz: Başkaları için her şeyi yaptıktan sonra gene fazlası vardır; başkalarına her şeyi verdikten sonra gene fazlasını kazanmıştır.”¹⁰³ Laozi'ye göre yukarıdaki ilkelere uyduğumuz sürece doğal kanuna uyarız ve zenginliği paylaşma hedefine ulaşırız. “Gökyüzü ve yeryüzü bir araya gelerek tatlı çiyi gönderdi; insanlardan kimse onlara bunu yapmasını emretmedi, ama onlar kendi başlarına onu eşitçe dağıttı.”¹⁰⁴ Laozi'nin isteği takdire şayan olarak görülebilir ama hâlâ doğal kanunu kullanarak servet dağıtımını açıklamaya çalışıyor oluşu gerçek hayatın problemlerini çözmede ne kadar eksik kaldığını gösterir.

Zhuangzi de “Göklerin ve Doğanın Yolunu” temel alan “zenginlik paylaşımının” yapılması taraftarıdır: “Zengin olunca servetini başkalarıyla paylaşmalısın”; “Dünyadaki tüm insanlar birlikte fayda sağlarsa buna gerçek ‘mutluluk’ denir ve tüm insanlar sahip olduklarını başkalarıyla paylaşırsa, buna gerçek anlamda ‘huzur’ denir.”¹⁰⁵

¹⁰² *Daodejing*, s. 77.

¹⁰³ A.g.e., s. 81.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 32.

¹⁰⁵ *Zhuangzi*, “Cennet ve Dünyaya Dair” Bölümü.

Özetle, Konfüçyüsçüler ile Taocuların tahsis meselelerinde düşünce farklılıkları şu şekilde ifade edilebilir: Esasen Konfüçyüsçü “yoksulluğu yok etmek için servetin eşit paylaşımı” fikri emekçi insanlar için anestezi gibidir. Aralarındaki göreceli yoksulluğu ortadan kaldırarak kaostan aza indirilmesi ve toplumsal hiyerarşinin korunmasını için tasarlanmıştır. Bu nedenle egemen sınıf tarafından memnuniyetle karşılanacak bir şeydir. Tam zıt bir şekilde Taocular yönetenlerle yönetilenler arasındaki farkların ortadan kaldırılması gerektiğini söylemiştir. Onların hedefi olan “zenginliklerin herkesle paylaşılması” emekçi insanlar için bir koz olarak kabul edilmiş ve köylüler tarafından çokça sevilmiştir.

Tüketim

Konfüçyüsçüler ve Taocular tutumluluğu öğütlemeye ve savurganlıktan kaçınma açısından tüketim hakkında yüzeysel olarak birbirleriyle aynı fikirde-lerdir. Ancak diğer alanlarda iki düşünce okulunun da kendine has tutumları vardır. Her zaman olduğu gibi Konfüçyüsçü görüşler ahlak felsefesi temel-lyken Taoçu görüşler “Göklerin ve Doğanın Yolu” felsefesi temellidir.

Hu Jichuang’a göre Konfüçyüs’ün tüketim üzerine görüşü iki asli açıya sahiptir: Genel ilkesi sahip olduğunla mutmain olmaktır. Tüketimin tabi olması gereken standartlar “nezaketi ihlal etmeden tutumluluk” ve “adalete zarar vermeden tüketmektir”. Bu gibi fikirler açıkça “nezaket” ve “adalet” ile yakından ilgili net bir ahlaki karaktere ve didaktikliğinin tipik özelliklerine sahiptir. Genel olarak, bu öğretiler iktidar sınıfa yöneliktir. Emekçi insanların yiyecek ve giyecek alacak kadar bile güvenilir gelir kaynakları yoktur, bu yüzden “nezaketi ihlal etmeden tutumluluk” ve “adalete zarar vermeden tüketmek” gibi öğütlerin onlarda karşılık bulması beklenemez. Konfüçyüs’ün onlara işleyen tek öğretisi, yoksulluk içinde mutmain ve mutlu olmayı bilmek üzerine olandır. Belirli tüketim standartları konusuna Konfüçyüs feodal düzeni koruma bakış açısıyla yaklaşarak, “insanlar savurgan olursa mağrur gözüktür, ama tutumlu olmak onları istikrarlı kılar. İstikrarlı olmak mağrur gözükmekten çok daha iyidir” demiştir. “Savurganlık” ile “tutumluluk” arasından Konfüçyüs elbette “tutumluluğu” tercih eder. Ama sınırsız tutumluluğu öğütlemeyiz: “Tutumluluk”, “nezaketi” ihlal etmemelidir. Örneğin, Yan Zi’nin otuz yıl boyunca aynı kürkü giymesini Konfüçyüs tutumluluğu

için övmüş, ama aynı zamanda onu aşırı tutumlu olarak nitelendirilmiştir. Konfüçyüs'ün öğütlediği tutumluluk feodal toplumun statü düzeninin “nezaket” standartlarına uygun olmalıdır. Zi Gong tanrıya kurban etmek için koyun saklamak isteyince Konfüçyüs, “Sen koyunlarını daha çok seviyorsun, ama ben nezaketi daha çok seviyorum” demiştir. Elbette “nezaketi sevmek” savurganlık anlamına gelmez: “Nezakete uygun olan müsrif olmak yerine idareli olmaktır.”¹⁰⁶ Bir yandan bireysel hayat tüketimi konusunda bir “beyefendi yemek yerken iştahlarını tümüyle tatmin etmeye çalışmaz ve evdeyken konfor aramaz” ve hatta “kötü giysiler ve kötü yemeklerden utanmaz” der.¹⁰⁷ Müridi Yan Hui, “Sefil bir sokakta, yiyecek bir kâse pirinç ve içecek bir kepçe dolusu suyla yaşıyordu (...) ama Hui mutluluğunun etkilenmesine izin vermedi”, bu yüzden Yan Hui’yi “nitelikli bir adamdı” diyerek övmüştür.¹⁰⁸ Ji Lu da “lüks kürk mantolu bir adamla birlikte gezerken berbat bir elbise giymesine rağmen utanmadığında” Konfüçyüs’ün övgüsünü almıştır.¹⁰⁹ Ancak diğer yandan da kişinin kendini düşürmemesi için kişisel tüketimini toplumsal konumuna göre yapması gerektiğini düşünmüştür. Kendisi için, elbiselerini statüsüne göre belirlemiştir.¹¹⁰ Yiyecek ve içecek konusunda, “seçtiğiniz yemek ne kadar kaliteliyse o kadar iyi, seçtiğiniz et ne kadar zarif pişirilmişse o kadar iyi” demiştir.¹¹¹ Balık çürüyünce yemeyi reddetmiş, yemeğin rengi atınca veya kötü kokunca yememiştir.¹¹² Hatta şunu bile söylemiştir: “Devlet yetkilisi olduktan sonra bir yerlere yürüyerek gitmeyeceğim.”¹¹³ Buradan da gördüğümüz kadarıyla bireysel tüketimin standartları sınıfa göre belirlenir.

Xunzi’nin konumu Konfüçyüs’ünkiyle aynıdır. O da tutumluluğu ve tüketim standartlarının toplumsal statü sisteminin ahlak kurallarına uyması gerektiğini salık vermiştir. Ancak Xunzi’nin tüketim üzerine argümanı daha teoriye yakın bir şeydir. O tutumluluğu doğayla bir mücadele yolu ve ülkeyi zenginleştirme ve güçlendirme yolu olarak çerçeveler: “Tarımı teşvik edersen

¹⁰⁶ *Konuşmalar*, III.4.

¹⁰⁷ A.g.e., I.14, IV.4.9.

¹⁰⁸ A.g.e., VI.11.

¹⁰⁹ A.g.e., IX.27.

¹¹⁰ A.g.e., X.5.

¹¹¹ A.g.e., X.8.

¹¹² A.g.e., X.6.

¹¹³ A.g.e., XI.8

ve harcamalarında tutumlu olursan o zaman Gökler seni fakir yapamaz. (...) Ama tarımı ihmal edersen ve savurganca harcarsan o zaman Gökler seni zengin yapamaz.”¹¹⁴

Xunzi, “insanların tutumlulukla zenginleştirilmesi” yönteminin ülkeyi zenginleştirmenin yolu olduğunu düşünür. Tutumlulukla ülkenin zenginliklerinin dağlar kadar çoğalacağına inanır. Ancak aynı Konfüçyüs gibi Xunzi de aşırı tutumluluğu önermemiş, eğer bozuk yemekleri yemek, pejmürde kıyafetleri giymek ve hiç eğlenmemek kadar ileri giderse kişinin yaptıklarına “çok zayıf beslenme” ve “çok kötü hayat” yakıştırmaları getirileceğini söyler. Feodal hiyerarşinin korunması gerektiği varsayımından yola çıkarak, tutumluluğun iktidar sınıfı için o kadar gerekli olmadığını altını çizer. Ona göre eğer iktidar sınıfı sıradan insanlar kadar tutumlu olursa haşmetini kaybeder; haşmetini kaybederse ödül ve ceza vermesi imkânsız hâle gelir; ödül ve ceza veremezse layık insanlar terfi alamaz, layık olmayanların rütbesi indirilemez; bu olmazsa da insanlar özel yeteneklerini sonuna kadar kullanmaz, üretim sekteye uğrar ve ülke zenginleşemez. Ancak ödül ve cezaların normal işleyişiyle herkes güçlü noktalarını tam anlamıyla gün yüzüne çıkarır, üretimde işlerini iyi yapar ve ülkeyi zenginleştirir. Tutumlulukla üretim arasındaki ilişkiden bahsederken Xunzi’nin aklında yine feodal statülerin itibarı meselesi vardır. Tüketim standartları konusundaysa Xunzi esas gerekliliğin farklı sosyal statüler arasındaki farkın açıkça görülmesi olduğunu söyler. Bu yüzden kıyafette yukarı olanla aşağı olan arasındaki fark anlaşıldığı sürece çok da çekicilik aramaya gerek yoktur. Aynı şekilde yaşam alanlarında da asil ile düşük arasındaki farkın evin kuruluşu ve rutubeti farkından anlaşılmasının yeteceği görüşündedir. Yiyecek içinse yeterli beslenmeyi sağlayacak kadar yiyecek sahibi olma ayrıcalığı, ayırım için yeterli bir farktır. Anlaşılacağı gibi Xunzi’nin tüketim üzerine tavsiyeleri sıradan emekçi insanlara değil doğrudan muktedit sınıfa yöneliktir.

Taocular da tutumluluğu ve savurganlıktan uzak durmayı savunmuştur, ama onların argümanları doğal kanun ve “Göklerin Yolu” yorumlamalarından gelmiş, ahlaka dair hiçbir vaaz içermemiştir. Onlardan da bekleyeceğimiz gibi, Taocuların savurganlıktan uzak durma ve tutumlu olma fikirleri iktidar sınıfının savurganlığı, yozlaşmışlığı ve emekçi insanları zalimce sömürülerine

¹¹⁴ Xunzi, “Cennetin Tartışması”.

yöneliktir. Laozi az arzuya sahip olmayı öğütler, tutumluluğu hayatta sahip olunması gereken üç temel şeyden biri olarak tanımlar. Ona göre, “Başkalarını yönetmede ve göklere hizmet etmede yılmak gibi bir şey olmaz”.¹¹⁵ Tüketim standardına gelince Laozi “midemizi dolduracak kadar” ve “kemiklerimizi güçlendirecek kadara” sahip olmamızın yeterli olduğunu, “aklı zayıflatacak” ve “iradeyi zayıflatacak” savurgan bir hayattan uzak durulması gerektiğini söyler. Laozi’ye göre; “Beş renk insanın gözlerini kör eder; beş nota insanın kulaklarını sağır eder; beş tat insanın dilini uyuşturur; arazide koştura koştura avlanmak insanın kalbini vahşi kılar; edinilmesi zor mallar insanın ilerleyişinin durmasına sebep olur.”¹¹⁶ Hayatın savurgan lüksleri insanların iradelerini sersemletir.

Zhuangzi, Laozi’den de ileri gider. İnsan yaşamının hayvanların seviyesine indirgenmesini önerir. Ona göre, “masrafları ve arzuları en az seviyeye indirdiğimiz sürece, çok az tahılımız da olsa yaşamımız için bunlar bize yeterli olacaktır.”¹¹⁷

Konfüçyüsçü ve Taocu İktisadi Düşüncenin Sonraki Nesiller Üzerindeki Etkisi

Burada Konfüçyüsçü ve Taocu felsefelerin daha sonraki nesillere etkilerini anlatmaya çalışmayacağız. Bu konuya ele alan başka birçok kaynak bulunabilir. Burada bizim ele alacağımız konu, Konfüçyüsçü ve Taocu iktisat düşüncelerinin sonraki nesillere bıraktığı mirastır.

Çin hanedanlığı öncesi döneme ait dokuz düşünce okulu ve on mezhebin hepsi dünyaya bazı iktisadi görüşleri miras olarak bırakmıştır. Her ne kadar bu fikirler dağınık, tam ve sistematik bir iktisat teorisi oluşturamayacak hâlde olsalar da Çin’in iktisat düşüncesinin önemli miras parçalarıdır ve bazı konular hakkındaki savlar derin anlamlara sahiptir. Çin ve Han hanedanlıklarından sonra gelen tüm çağların feodal hükümdarları devlet işlerinin idaresi ve halkı huzura kavuşturma konuları üzerine düşünmüştür. Düşünürler iktisadi meseleleri tartışır ve ekonomik reformları gerçekleştirirken

¹¹⁵ *Daodejing*, s. 59.

¹¹⁶ A.g.e., s. 12.

¹¹⁷ *Zhuangzi*, “Dağ Ormanı Üzerine” Bölümü.

ilham ve rehberlik için çoğunlukla Çin öncesi düşünörlere dönmüştür. Böylece, Çin ve Han hanedanlıklarından on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, iki bin yıl boyunca iktisadi düşünce her ne kadar zamanla zenginleşse ve gelişse de asla Çin öncesi düşünörlerin ortaya koyduğu temel kategori ve çerçevelerden kopmamıştır. Hu Jichuang'ın dediğı gibi, her ne kadar Çin öncesi iktisat düşünösi politik ekonominin klasik düşünce okuluna aşlamaz limitler koymuş (David Ricardo'nun Avrupalı ekonomiler için yaptığı gibi) olmasa da daha sonraki feodal dönemlerdeki ekonomik gelişmeler için dar bir yol planı belirlemiştir.

Çin öncesi dönemin tüm iktisadi düşünce okulları ve mezhepleri sonraki nesilleri etkilemiştir, ancak bunların içinden yalnızca ikisinin kayda değer derecede önemli sayılacak kadar büyük olduklarını kabul etmemiz gerekir: Konfüçyüschölük ve Taoculuk.¹¹⁸ Dong Zhongshu'nun, "Diğer tüm okulları reddedip yalnızca Konfüçyüschölüğe saygı göstermeyi" destekleyerek Konfüçyüschölüğü devlete soktuğı Batı Han Hanedanlığı'ndan bu yana Konfüçyüschölük, Çin feodal toplumunda resmî geleneksel düşünce konumuna oturmuştur, mali meseleler de dâhil olmak üzere devlet işlerinde hâkim paradigma hâline gelmiştir. Konfüçyüschü iktisadi düşünöcenin devlet yetkilileri üzerindeki etkisi gerçekten büyük olmuştur. Tüm çağların düşünörleri yönetim ve maliye konuları üzerine bir fikre varmaya çalışırken Çin öncesi Konfüçyüschü düşünörlerin, özellikle Konfüçyüs'ün iktisadi meseleler üzerine sözlerini tekrar alıntılamıştır. Konfüçyüschölüğün etkisi ağırlıklı olarak aşağıdaki açıdan görölebilir.

İlk olarak, ahlakı kullanarak iktisadi faaliyetlere yön verme pratiğı, yani "adalet-kâr" olarak isimlendirilen düşünce. Daha sonradan gelen ve Konfüçyüschü düşünöleri benimseyen nesillerin düşünörleri iktisadi faaliyetler üzerine konuşurken ya "kâr üzerine çok konuşmayalım" ya "neden kâr üzerine konuşalım ki?" ya da "beyefendiler adaletten anlar, kaba insanlar kârdan anlar" demiştir. Ekonomik faaliyetleri kısıtlayıcı böylesine hâkim bir düşünce tarzı Çin'in feodal toplumunda meta ekonomisinin gösterdiği yavaş gelişiminin büyük bir sebebidir.

İkinci olarak, bedensel işi küçümseme. Konfüçyüs'ten bu fikri temsil edici sözler olarak, "Neden çiftçiliğı kullanınız?"; "Beyefendiler *Dao* ile ilgi-

¹¹⁸ A.g.e.

lenir, yiyeceklerle değil”; “Çiftçilikle insan gene aç olur, ama öğrenerek insan ödüllendirilebilir”; “Beyefendiler ancak *Dao* için endişe duymalıdır, yoksulluk için değil” sözlerini verebiliriz. Ve Mensiyüs’ten de; “Zihin işçileri başkalarını yönetir, beden işçileri başkalarınınca yönetilir”; “Yönetilenler başkalarını besler, yönetenler başkalarınınca beslenir”. Son olarak ise Xunzi’den; “Beyefendiler ahlak kurallarına göre yaşar, aşağı insanlar kaba güçlerine göre yaşar” düşüncesi. Tüm bu deyişler bedensel işi ve emekçi insanları küçümseyici bir bakış açısının yansımalarıdır ve bu bakış açısı Çin’in feodal toplumunda büyük bir etki yaratmıştır. Buna göre feodal toplumun entelektüellerinin akıllarında “kitaplar doğal olarak altın odalar içerir” ve “kitaplar yeşim kadar hoş güzellikler içerir” gibi fikirler oluşmuş, bu da feodal toplumda “devlette yetkili olmak için okula gitme” gereksinimini ortaya çıkaran doğrudan faktör olmuştur. Bu yüzden Çin’in geleneksel kültüründeki emeği küçümseme alışkanlığının Konfüçyüsçü düşünceden kaynaklanmış olması mümkündür.

Üçüncü olarak, Konfüçyüsçü tahsis fikri –“yoksulluk endişesi duyma, eşitsiz tahsis endişesi duy” – Çin’in feodal toplumundaki eşitlikçilik düşüncesinin kökünü oluşturur. Bu düşünce ortaya çıktığı dönem için ilerici bir düşünce olarak görülebilir, ama sonrasında ekonomik gelişmenin önünde bir bariyer olmuştur.

Dördüncü olarak, Konfüçyüsçü mali ilkeler feodal toplumda ekonomik kalkınmaya yön vermiş, hatta altın kurallara dönüşmüştür. Örneğin, “sıradan insanlar zengin olursa hiçbir imparator fakir olamaz”, “insanlardaki zenginlikleri koruma” ilkesi, “yüzde 10’luk hafif vergi politikası” ve “gümrük vergilerinin kaldırılması”; “maliyetleri kısıp kaynakları genişletme” doğrultusundaki ekonomik tutum ve daha benzer birçok şey tüm hanedanlıkların düşünürleri tarafından kabul edilmiş ve tüm çağlar için rehberlik edici mali kurallar olarak tatılmıştır.

Beşinci olarak, “Büyük Uyum” fikri. Kozmopolitizmin (Büyük Uyum) etkisi daha çok günümüze daha yakın zamanlarda görülmüştür. Bazı ilerici düşünürler bunu feodal iktidar sınıfa karşı isyanda bir araç olarak kullanmıştır. Kozmopolitizm düşüncesinden derinden etkilenenlere örnek olarak Hong Xiuquan, Kang Youwei ve Sun Yatsen’i verebiliriz.

Altıncı olarak, tarıma değer verme ve ticarete baskı yapma fikri vardır. Tarıma değer vermenin olumsuz bir etkisi yoktur, ama ticarete baskı yaparak

engellemenin zararı büyük olmuştur. Her ne kadar Shang Yang gibi Legalist Okul düşünürleri de sanayi ve ticarete baskı uygulayan politikaları benimsemiş olsa da, bu düşünceyi bir iktisat teorisi açısından açıklayanlar Konfüçyüsçü düşünürler olmuştur. Çin'in feodal toplumunda sanayi ve ticaretin yavaş gelişmesi doğrudan Konfüçyüsçü düşünürlerin savunduğu ve daha sonra gelen hanedanlarca devam ettirilen bu tarıma değer verme ve sanayi/ticareti kısıma politikasıyla ilişkilidir.

Taoculara gelirse, onlar genellikle devlette hiçbir konum tutmayan, siyasete eleştirel yaklaşan inzivaya çekilmiş insanlardı. Onların düşünceleri insanları başka yollardan etkilemiştir. Açık bir şekilde desteklenen ve yayılan ve devlet işlerinin yönetiminde kullanılan Konfüçyüsçü iktisadi düşüncenin aksine, Taocu düşünce sıradan insanlar arasında büyük oranda kulaktan kulağa yayılmış, insanların zihinlerini, davranışlarını ve geleneklerini inceden inceye etkilemiştir. Taocu iktisat düşüncesi esasen şüphecilik ve var olan toplumu ret karakteristiklerine sahiptir bu yüzden feodal hükümdarlara karşı isyan hareketleri için hep son derece çekici olmuştur.

Taocu iktisat düşüncesinin sonraki nesillerin insanları üzerindeki etkileri aşağıdaki hususlarda görülür.

İlk olarak, Taocu düşünürlerin sosyal ve ekonomik hayatın analizine “Göklerin ve Doğanın Yolu” ve “hiçbir şey yapmama” felsefelerinin bakış açılarıyla yaklaşması, rejimlerin restore edilmesinde büyük rol oynamıştır. Taocu düşüncede bir devleti yönetmek için kullanılabilecek bazı farklı fikirler ortaya çıkar. Bunlardan en kayda değer, “Bırakın imparator sessizce yüzünü güneye dönerek otursun” cümlesinin yansıttığı dingincilik fikridir. Han Hanedanlığı'nın başlarında, iki yüz yıl süren Muharip Devletler dönemi ve Çin Hanedanlığı'nın sonunda yaşanan kaostan sonra, ülke parçalanmış bir hâldeydi ve insanların hayat şartları çok kötü bir durumdaydı. Sima Qian'ın yazdığı *Büyük Tarihçinin Kayıtları*'na göre:

Han Hanedanı iktidara geldiğinde Çin'den kalan kötülükleri miras aldı. Eli ayağı tutan her adam ordudaydı, yaşlılar ve çocuklarsa onlara erzak taşıyordu. İş çok, servet ise azdı. Göklerin Oğlu bile arabasını çekecek aynı renkten dört at bulamıyordu. Generallerinin çoğu öküz arabası sürmeye kalmıştı. Sıradan insanların depolarına koyacak hiçbir şeyi yoktu.¹¹⁹

¹¹⁹ *Shi Ji*, s. 30, “Dengeli Standart Üzerine Tez”.

Böyle bir hâlde millî güç ve halkın mali kaynakları yeni binaların yapımına yetmemiştir. Bu yüzden Han Hanedanlığı'ndan başlayarak hükümdarlar halkla birlikte iyileşmeyi içeren “[İmparator] Huang ve Lao'nun Yolu” idealini benimsemişlerdir. Bu yönetim hamlesi insanlar tarım için doğru mevsimleri izlediği sürece her şeyin yolunda gittiği bir tarım toplumuna iyi uyuyordu. Dönemin başbakanı Cao Can, sadece Huang ve Lao'nun yolunu izlemiş, “Sessizce insanların kendilerine çeki düzen vermesini” beklemiştir. İmparator Wen, İmparator Jing, İmparatoriçe ve daha birçok hükümdar Taoizm'e ilgi duymuştur. Han Hanedanlığı başladıktan sonraki yetmiş yılda, Taocu düşünceler pratik politikalara işlenmiş ve millî din olarak kabul edilmiştir. Böylece yoksullukla boğuşan ülke zengin olmuş; kraliyet ahırları tahılla dolup taşmış; millî hazinenin paralarını taşıyan eski ipler ağırlıklarına dayanamayarak kopmuş; sokaklarda insanlar fazlaca yemek ve et yiyerek zengin bir hayat sürmüştür. Taocu düşünce gerçek siyasete ilk kez uygulanmış ve oldukça başarılı olmuştur. Huang ve Lao yolu daha sonra gelen hanedanlarca zaman zaman siyasette kullanılsa da Han Hanedanlığı'ndaki kadar saygı görmemiştir. Örneğin, Song Hanedanlığı sırasında İmparator Zhenzong, Huang ve Lao'nun dinginciliğini kullanarak ülkeyi yönetmiştir. Ayrıca Song hanedanlığında yaşayan ünlü devlet adamı Sima Guang da “dinginlik ve huzur” politikasını desteklemiştir.

İkinci olarak, “eylemsizlik” düşüncesinin *laissez-faire* düşüncesine etkisi vardı. Laozi'nin “Eylemsizlik (Hiç Yapmama) [*wu-wei*]” düşüncesi *laissez-faire* ekonomi düşüncesinin çağlar boyunca bulanabilecek en büyük temellerinden biridir. Sima Qian'ın *laissez-faire* düşüncesi doğrudan “Huang ve Lao'nun Yolu” sonucu ortaya çıkmıştır.

Üçüncü olarak, Taocu düşüncenin “zenginliklerin paylaşımı”, feodal yöneticilerin açgözlülüğüne muhalefet gibi eleştirel yönleri sonraki nesillerin ilerici sınıfları üzerinde aydınlatıcı bir etki bırakmış, ayrıca köylülerin feodal iktidar sınıf tarafından zalimce sömürülmelerine karşı muhalefetlerinde kullandıkları düşünce silahları olmuştur. Örneğin, Han Hanedanlığı'nın sonlarına doğru patlak veren köylü ayaklanması tam da bu Taocu bakış açısını sancak olarak kullanmıştır. Tüm çağlar boyunca isyancı köylülerin neredeyse hepsinin kullandığı “eşit tahsis” ve “zenginliklerin paylaşımı” gibi sloganların hepsi doğrudan veya dolaylı bir biçimde Taocu düşüncenin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Taocu düşünürler sıradan halkla yakından ilişki

kurmuş ve çoğu zaman feodal sistemi keskin bir şekilde eleştirmiştir.¹²⁰ Onların davranış modeli her türlü gelenek ve göreneğe isyanı, siyaset hayatından çekilmeyi, hiçbir resmî konuma gelmeyi kabul etmemeyi ve sıradan halkla yakın temas içinde olmayı içerir. Onların düşüncelerinin köylü ayaklanmalarının liderleri tarafından candan bir şekilde kabul edilmesi şaşırtıcı değildir.

Dördüncü olarak, Taocuların “saf kalp ve az arzu” ve “şöhret ve zenginlik arayışı olmayan sakin yaşam” düşünceleri Çinlilerin gelenekleri üzerinde etkili olmuştur. Bu etkinin hem aktif hem de pasif yönleri vardır. Aktif olarak bu etki Çinlilerin sade yaşam, kendine yetme ve başkalarıyla didişmeden huzurlu bir yaşam sürme gibi özelliklerle karakterize edilen bir erdemi benimsemelerine sebep olmuştur. Çinliler sade bir yemek düzenine sahip olmuş, az sayıda arzularla, en az bencillikle sade bir yaşam sürmüştür. Çoğu insan bir arada huzur içinde yaşayabilmiş, sahip olduklarıyla memnun olmuş, mutlu olmuş hiçbir zorluktan endişe duymamıştır. Ancak bunun pasif sonucu olarak Çinli mantalitesinde bir hareketsizlik yer etmiştir. Agresiflik eksikliği bir meta ekonomisinin gelişmesine engel olmuştur. Özellikle bu düşünce tarzının entelektüellere etkisi çok açıkça görülebilir. Antik Çin’de neden bu kadar çok inzivaya çekilmiş bilge, keşiş, rahibe, Taocu rahip vardır? Bunun sebebinin bu düşünce tarzı olduğunu söyleyebiliriz.

Beşinci olarak “egoya değer verme ve hayata saygı duyma” fikrinin etkileri olmuştur. Taoizm doğayı temel olarak görür ve insan hayatına değer verir. Taoizm’de yüksek ile aşağının arasında bir fark yoktur; doğal dünyanın unsurları olarak herkes eşittir. “Tao büyüktür, Gökler büyüktür, dünya büyüktür ve insan da büyüktür.” Siyasette Taocu düşünürler feodal zorbalığa ve otokrasiye karşı çıkmış, bireyin varlığının değerini vurgulamıştır ve bireylerin tam olarak gelişmesini desteklemişlerdir. Bu onların gösterdiği demokratik niteliklerden biridir. Antik dönemde Çin’in zengin ve çeşitli mutfağının, Qigong, akupunktur ve geleneksel tıbbın gelişmelerinin hepsi Taocu “egoya değer verme ve hayata saygı duyma” fikrinin gölgesinde gerçekleşmiştir.

Altıncı olarak, Taocu düşünce bilim ve teknolojinin büyük üretken güçler olarak gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Antik Çin’de kimya, mineraloji, biyoloji ve tıp bilimi gibi birçok öğrenim dalı Taocu düşünürlerin

¹²⁰ Bkz. Joseph Needham, *Çinde Bilim ve Uygarlık*, s. 36-37.

doğayı incelemelerinden ortaya çıkmıştır. Taocu düşünce doğal ekolojinin korunmasına katkı sağlamıştır.

Sonuç olarak Konfüçyüsçülük ve Taoizm'in iktisadi düşüncelerinin Çin'in feodal toplumuna hâkim olduğu ve ekonomik hayatta egemen olduğunu, hatta bu etkinin ve egemenliğin günümüzde bile devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak geleceğe bakarak düşünürsek bu etki zamanla Batı medeniyeti etkisinin Çin'de daha da fazla yayılmasıyla birlikte, büyük ihtimalle azalacaktır.

7.

**ÇİNLİ FEODAL TOPRAK SAHİPLERİNİN
AİLE EKONOMİSİNİN BAŞLANGICI:
JIA SIXİE'NİN “HALKIN REFAHI İÇİN
ÖNEMLİ SANATLAR”I ÜZERİNE¹**

Zheng Xueyi

Jia Sixie'nin *Qi Min Yao Shu*'sunda² ayrıntılı bir şekilde ele alınan toprak sahibi aile iktisadı şu üç bölümden oluşur: “Geçim İçin Gereken Meslek” (*Zhi Sheng Zhi Dao*³): Aile İşinin Hedefleri, yaklaşım ve ilgili teorilerden oluşan bir seçme çalışması. “Geçim İçin Gereken İlkeler” (*Zhi Sheng Zhi Li*⁴) özel yönetim teorilerinin ve kurallarının anlaşılması anlamına gelir; “Geçim İçin Gereken Stratejiler” (*Zhi Sheng Zhi Ce*⁵) mikroekonomik yöntem ve tedbirlerle ilgilidir. Bu üç bölümün oluşturduğu teorik iskelet Çin'in feodal toprak sahibi aile iktisadının temelini oluşturup geliştireceği yönü belirlemiştir.

¹ Orijinal adıyla “中国封建地主家庭经济学的产生——论贾思勰的《齐民要术》” (“Çinli Feodal Toprak Sahiplerinin Aile İktisadının Başlangıcı: Jia Sixie'nin *Halkın Refahı için Önemli Sanatlar*'ı Üzerine”), *The Economist*, 1993, 2. Sayı, s. 117-128.

² 齐民要术, Kuzey Wei Hanedanlığı'nda yazılmıştır (M.S. altıncı yüzyılın 30-40'lı yılları arası).

³ 治生之道.

⁴ 治生之理.

⁵ 治生之策.

Antik Çin'den günümüze ulaşan iktisadi düşüncenin çoğu millî perspektiften bakarak kazancın ve toplumsal zenginliğin artırılmasıyla ilgilidir. Devlet temelli iktisadi düşünce, “Ülkeleri Zenginleştirme Teorisi” (*Fu Guo Xue*) olarak biçim bulmuştur. Bu düşünceye kıyasla “Zenginleşmenin Yolu” şeklini alan aile temelli iktisadi düşünce daha az gelişmiştir. Ancak yine de Çin'in antik aile iktisadi bazı değerli görüşleri içermektedir. Jia Sixie'nin *Qi Min Yao Shu*'sundaki⁶ toprak sahiplerinin servetini artırma teorisi bunun bir örneğidir.

Çin'in antik aile iktisadi (“Zengiliği Artırma Teorisi”⁷) Çin Hanedanlığı öncesi dönemde Tao Zhugong and Bai Gui gibi düşünürlerin temsil ettiği Ticaret Ekolü'nden ortaya çıkmıştır. Bu ekolün takipçileri ticaret yoluyla nasıl zengin olunabileceğini tartışmışlardır. Bu nedenle, ilk “Zengiliği Artırma Teorisi” aslında ticari bir “Geçinme Teorisi” veya bir tür tüccar aile ekonomisiydi.

Tüccarlar yeni bir üretim modu yaratmadığından ticari sermaye, feodal ekonomik gelişmenin tarihsel seyrinin bir parçası olarak kabul edilmelidir. Batı Han Hanedanlığı'nda bir yandan feodal toprak sahiplerinin gelişip güçlenmesi ve bir yandan da ticari sermaye güçlerinin öneminin artmasıyla normalde toprak sahiplerinin altında olan tüccarlar genellikle iş dünyasında kazandıkları servetle toprak alarak toprak sahibi olmaya başlamıştır. Sima Qian bu süreci şöyle açıklar: “Ticaretle ele geçirilen servet, toprak alınarak ve tarımla uğraşarak sağlama alınır.”⁸ Bu görüş açıkça erken dönem feodal Çin'de ticari sermayenin toprağa dönüştürülmesi gerekliliğini yansıtır. Bu da ticari “Para Kazanma Teorisi”nden toprak ağasının “Geçinme Teorisi”ne geçişi işaret eder.

Ancak Sima Qian, özel serveti korumak ve artırmak için toprak ekonomisinin nasıl yürütüleceğine dair belirli bir analiz ya da tartışma sunmak bir yana, bu konuya değinmemiştir. Bu nedenle onun “Zengiliği Artırma Teorisi” toprak ağalarının “Geçinme Teorisi” değildir. Bu geçiş Kuzey Wei Hanedanlığı döneminde Jia Sixie'nin *Qi Min Yao Shu*⁹ eseri yayımlanana kadar gerçekleşmemiştir.

⁶ 齐民要术, 1. dipnotta açıklanmıştır.

⁷ 治生之学.

⁸ *Büyük Tarihinin Kayıtları*, “Para Kazananların Biyografileri”.

⁹ 齐民要术, 1. dipnotta açıklanmıştır.

Qi Min Yao Shu dokuz cilt, doksan iki bölümden oluşur ve 110.000'den fazla karaktere sahiptir. Kendinden önce gelen ve çağdaşı 150'den fazla eserden alıntılar içerir. Tarihî belgelerden tarımsal üretimle ilgili teknik bilgileri toplamıştır. Bu yüzden Çin tarihinde tarım bilimine dair bilinen en eski ve kapsamlı eserdir ve dünya tarım tarihi açısından önemi büyüktür.

Jia Sixie'nin kendisinin anlatımına göre *Qi* "sıradan" ile aynı anlama gelir. *Qi Min* ise "sıradan insanlar/halk" demektir. *Qi Min Yao Shu* halka geçimlerini sağlama yolunu gösterir. Feodal toplumda, eski deyişin de ifade ettiği gibi, "açlık huzursuzluk doğurur" ve tarım en önemli üretim sektörüdür. Sıradan insanların geçimini sağlayabilmeleri için sadece tarıma dair teknik bilgileri bilmesi yetmiyor, aileyi bir birim olarak alıp toprak ağalarının "Geçinme Teorisi" kapsamında çiftlik yönetimine de önem vermek gerekiyordu. Bu nedenle *Qi Min Yao Shu* sadece tarım üzerine yazılmış en eski kapsamlı eser değil, aynı zamanda feodal Çin toplumunda toprak sahibi ailenin yönetimi konusunu dile getirerek "Geçinme Teorisi"nin temelini atan ilk yazılı eserdir.

Toprak sahibi aile iktisadının antik Çin'de Kuzey Wei Hanedanlığı'nda ortaya çıkması tesadüf eseri değildir. Muharip Devletler Dönemi'nden erken dönem Han Hanedanlığı dönemine kadar toprak sahipleri arasından, devlette çeşitli pozisyonlara sahip olan asil bir sınıf ile bürokratik toprak sahipleri, birlikte toplumun nispeten önemli bir kısmını oluşturuyordu. Yüksek statüye sahip bu sınıfın gelir kaynakları üçe ayrılmıştır: feodal hanedandan aldıkları maaş, statülerini kötüye kullanarak elde ettikleri zenginlik ve köylü sömürüsüne dayalı toprak kiralari. Her ne kadar bu sınıf çok toprağa sahip olsa ve bu topraklardan kira elde etse de prestijli unvanlar ve beraberinde gelen maaşlar daha kolay bir para kazanma yoluydu. Zaten bu yüksek statü sahibi seçkin aristokratlar ve bürokratik toprak ağalarının temel görevi "aklıselim, ahlak ve adalet" arayışı olmalıydı ki bu da siyasete girmeleri ve halka yön vermeleri anlamına geliyordu. Toprak yönetimi, bağlı köylülerden kiralari toplanması gibi "ekmek parası" işlerini uşak ve hizmetkârları yapardı. Aristokratlar, bürokratik toprak ağaları ve akraları bu tip ameli işlerle uğraşmazdı. "Tarım ile geçinmenin" üzerine akademik araştırma yapmak bir yana, "kendilerine miras kalan zenginliği yönetmek ve onu artırmayı" hakir görürlerdi. Bu şartlar altında "Geçinme Teorisi"nde öngörülen aristokratlar, bürokrasi içindeki toprak sahipleri ve temsilcilerinin arasından çıkması imkânsızdı.

Kuzey Wei Hanedanlığı döneminde büyük değişiklikler yaşanmıştır. Çin'in kuzey bölgelerinin *Xian Bei Tuo Ba* kabilesi altında birleşmesiyle Kuzey Wei Hanedanlığı rejimi kurulmuştur. Bu bölgedeki egemenliğini pekiştirmek adına Kuzey Wei Hanedanlığı valisi tarım ve hayvancılığı teşvik edici bazı kararnameler yayınlamış, “kral naibi sistemini” kaldırmak “Üç Yetkili Sistemini” kurmak ve “arazi eşitlemesi” yapmak gibi politik ve ekonomik bir dizi reform yapmıştı. Bu reformlar bir yandan tarımsal üretime hayat verip kalkınmasını sağlarken bir yandan da zalim toprak ağalarının gücünü azaltmış ve daha sonra Üç Krallık Dönemi ve Jin Hanedanlığı döneminde güçlerin daha da azaltılablmesinin yolunu açmıştı. Toprak ağalarının topraklarını genişletme ve “köylüleri tutsak etme” hızları kesilmişti.¹⁰

Bu sırada bazı köylüler zorba toprak sahiplerinden kaçarak kendi yaşayabilecekleri topraklara yerleşip “hane kayıt defterine dâhil” kişiler olabilişti. Hatta bazı köylüler kendi topraklarının sahibi bile olmuştu. Küçük toprak sahiplerinin sayısı artmış ve böylece bu grubun gücü de artmaya başlamıştı. Bu siyasi güce ve statüye sahip olmayan sivil toprak sahipleri tarımsal üretimi daha iyi anlıyordu; aile iktisadî ve yönetimi konularına da daha fazla ilgi gösteriyordu. Genellikle “tarımla geçinmenin” topraklarını daha iyi kullanarak hasat ve gelirlerini artırmanın ve nihai olarak şahsi servetlerini çoğaltmanın yollarını arıyorlardı. Bu şartlar altında tüccarların “Zengileşme Teorisi” hızla yerini toprak sahiplerinin “Geçinme Teorisine” bırakmıştı. Erken dönem toprak sahibi ailelerin ekonomik yönetimdeki tipik düşüncelerinin bir yansıması niteliğindeki Jia Sixie'nin *Qi Min Yao Shu* eseri, bu dönemin toplumsal değişimlerinin bir ürünü ve toprak sahibi aile iktisadının oluşumunun bir işaretçisiydi.

Jia Sixie'nin *Qi Min Yao Shu*'sunda ayrıntılı bir şekilde ele alınan toprak sahibi aile iktisadî üç bölümden oluşur. “Geçim İçin Gereken Meslek”¹¹

¹⁰ Antik Çin'de köylüler vergi, iş gücü ve askerlik hizmetlerinin ana tedarikçileriydi. Devlet köylülerle ilgili bilgileri hane bazında sıkı bir şekilde raporlamış ve onları bu bilgilere dayanarak yönetebilmiştir. Bununla birlikte, Han Hanedanlığı gibi bazı hanedanlıklarda büyük toprak sahipleri topraklarını kaybeden köylüleri malikânelerinde çalışmaları için ele geçirmiştir. Bu köylüler toprak sahiplerinin malı olarak kabul ediliyor, millî nüfus kayıtlarından isimleri düşürülüyordu. “Köylüleri tutsak etmek” derken bu kastedilir.

¹¹ “Yaşam için yönetim” ifadesinin anlamı daha geniş ya da daha dar olarak ele alınabilir. Daha geniş anlamıyla Geçinme Teorisi'yle aynı şey olur. Daha dar anlamıyla

ailenin işine dair hedeflerin, yaklaşımların ve ilgili teorilerin bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir. "Geçim İçin Gereken İlkeler" özel yönetim teorileri ve kurallarının anlaşılması ile ilgilidir ve "Geçim İçin Gereken Stratejiler" mikro-ekonomik yöntem ve tedbirleri muhtevidir.

Bir işin hedefi ve yaklaşımı belirlendikten sonra o hedef üzerine bir teorik araştırma gelişir, ardından işletimsel kuralların keşfi ve yönetime dair yöntem ve önlemlerin anlaşılması gelir. Bu nedenle "Geçim İçin Gereken Meslek", "Geçim İçin Gereken İlkeler" ve "Geçim İçin Gereken Stratejiler" birbirini destekleyen ayrılmaz parçalardır ve bir araya gelerek "Geçinme Teorisinin" kuramsal sistemini oluşturur. Bu üç parça arasında "Geçim İçin Gereken Meslek" temel bir rol oynar. Bu nedenle, "Geçim İçin Gereken İlkeler" ve "Geçim İçin Gereken Stratejiler" üzerine incelemelerimiz "Geçim İçin Gereken Meslek" üzerinden yürütülür ve yine ona hizmet eder.

Tüccarların "Zenginleşme Teorisi" Çin Hanedanlığı öncesi dönemde Tao Zhugong ve Bazı Gui tarafından oluşturulduğunda hedef seçimi veya herhangi bir teorik araştırma içermiyordu. İyi iş yönetiminin şahsi servet elde etmek için temel yol ve araç olduğunu varsayıyorlardı. Sima Qian, "Geçinme Teorisinde" ticaretin hedeflerinin değerlendirilmesi gerektiğini söyleyip buna kalkışan ilk düşünürdür. Tarım, ormancılık ve hayvancılık, endüstri ve ticaret yönetiminin hem aileyi hem de ülkeyi zenginleştirmenin doğru yolu olduğuna inanıyordu. Birçok analiz ve değerlendirme sonrası şu çıkarımlara ulaşılmıştır: Bir yandan feodal toprak sahipliği ve kira toplama yoluyla istikrarlı ve güvenilir bir şekilde zenginleşmek mümkündür. Ayrıca bu yolun toplumsal ve siyasi statüsü daha yüksektir.

Endüstri ve ticarete ise risk daha büyüktü ama tüccarlar ve iş adamları toplumsal statü açısından daha alt konumdaydı. Bu nedenle "en iyi zenginlik tarıma dayalı olandır, onun bir altı ikincil işlerden gelen zenginliktir"¹² diyebiliriz. Diğer taraftan tarıma kıyasla ticaret veya hizmet sektörlerinde çalışarak, özellikle kendi işini yaparak, tarımla uğraşmaya kıyasla daha hızlı zengin olunuyordu. Sima Qian ticaret ile tarımı bu temelde birbirine bağlamış ve şu bakış açısını öne sürmüştür: "İkincil uğraşlarla zenginlik elde

yönetim hedef ve yöntemleri demektir. Burada söz edilen "Yaşam için yönetim" bu dar anlamı kapsamındadır.

¹² *Büyük Tarihçinin Kayıtları*, "Para Kazananların Biyografileri".

edilir, tarıma yatırım yaparak elde edilen zenginlik güvenceye alınır.”¹³ İş hedeflerinin seçimi üzerine düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla Sima Qian iş yönetimini “Geçim İçin Gereken Meslek” teorisinden ayrı koymamıştır. Aksine endüstri ve ticareti “Geçim İçin Gereken Meslek” faaliyetlerinde önemli hedefler ya da araçlar olarak onaylamış ve vurgulamıştır.

“Geçim İçin Gereken Meslek” veya iş hedefi seçimi tartışmalarında Jia Sixie temel bir değişiklik yapmıştır. Bu hedefin ana argümanı, devlette bir pozisyon veya tarımla ilgili olduğu yönündeydi, başka bir alternatif yoktu: “Tarımdan anlamayanın hayatı zor olacaktır.”¹⁴ Jia Sixie “Geçim İçin Gereken Meslek” dâhilindeki iş hedeflerini ve yöntemlerini siyaset ve tarımla özdeşleştirmiştir. Ona göre siyaset ve tarım şahsi servet elde etmenin, var olan serveti elde tutmanın veya artırmanın tek meşru yoluydu. Aynı zamanda, tarımı yok saymanın veya feodal toprak yönetimine önem vermemenin fakirliğe neden olacağına inanıyordu.

Sima Qian'ın iş hedefleriyle ilgili teorisi tüccarların “Zenginliği Artırma Teorisinden” toprak sahiplerinin “Geçinme Teorisine” geçişi temsil eder. Ancak Jia Sixie'nin “Ya Siyaset ya da Tarım” tavrı iş yönetimini “Geçim İçin Gereken Meslek” kavramına dâhil etmemiştir. Ona göre elitlerin tarımı terk ederek iş dünyasına girmesi mantıklı değildi. Tarımı terk etmek demek bir süreliğine zengin yaşayıp sene sonu geldiğinde fakir olmak, açlık ve soğukla karşı karşıya kalmak demektir. Bu yüzden tarım dışı iş faaliyetlerine bulaşmak makul bir fikir değildi. *Qi Min Yao Shu*'da tüccarların “Zenginliği Artırma Teorisi” tümüyle kaybolmuş, yerini “Geçinme Teorisine” bırakmıştır.

Feodal Çin döneminde devlette yetkili bir pozisyon almak hem şöhret hem de serveti beraberinde getirebilirdi. Şeref statüsü insanlar tarafından takdir görürdü, sabit maaşın üstüne gelen ayrıcalıklı gelir kaynaklarıysa her feodal toprak ağasının rüyasıydı. Feodal beylerin hayattaki hedefi devlette bir konuma gelerek yüksek bir maaş ve servet elde etmektir. Bu yüzden Jia Sixie'nin “devlet yetkilisi olmayı” en üstün “Geçim İçin Gereken Meslek” olarak görmesi doğaldır. Ancak siyasete girerek veya bir devlet yetkilisi olarak zengin olmak, Jia Sixie'nin argümanı değildi. Jia Sixie bununla sadece “tarımla geçinmenin” teorik bir tanımına dâhil olduğu kadar ilgilenmiştir.

¹³ A.g.e.

¹⁴ *Qi Min Yao Shu*, “Za Shuo”.

Jia Sixie tarımın sıradan insanlar için yiyecek ve giyeceğin kaynağı olduğunu söylemiş, insanlığın hayatta kalması ve kalkınması için gereken temel ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ülkeyi iyi yönetmek, insanların huzur ve güvenliklerini güvenceye almak tarımsal üretimin iyi yönetilip güçlendirilmesine önem vermekten geçiyordu. "Yiyecek insanın temelidir; insan ülkenin temelidir; ülke hükümdarın temelidir. Bu yüzden gökler, dünya ve insanların iş birliğiyle insanlar toplumu müreffeh kılabilir."¹⁵

Jia Sixie'nin açıklamasında yeni bir şey yoktur. Tarım meselesi bir "makro" bakış açısından veya millî ekonomi yönetimi bakış açısından hem onun teorileri için hem de zaten var olan literatürde önemli görülüyordu. Yani teorisi bir "tarımla geçinme" teorisinden ziyade "tarımla ülkenin zenginleşmesi" teorisiydi. Tarımsal meselelerin millî "ülkeleri zenginleştirme teorisi" bakış açısını aşp kişisel "geçinme teorisine" dâhil etmek için Jia Sixie, bu problemi çözmek üzere "devletin aile ile aynı anlama gelmesi" teorisini aracı bir bağlantı olarak ortaya koydu.

Jia Sixie, şahsi toprakların yönetimiyle feodal millî ekonominin yönetimini ortak kılan çeşitli kural ve ilkeler olduğuna inanıyordu.

Aile ülkedir, ülkeyse aile. Aile fakir oldu mu, erdemli karının evi geçindirmeye yardımcı olması gerekir. Ülke kaos içinde oldu mu, sadık ve becerikli bir başvekilin ülkeyi yönetmeye yardımcı olması gerekir. Bu yüzden bir evin geçindirilmesi bir ülkenin yönetilmesi gibidir.

Bu aracı bağlantıyla Jia Sixie makro tarım meseleleri "Geçinme Teorisine" dâhil etmiş, bu da "tarımla geçinme" teorisi için gereken kuramsal altyapıyı hazırlamıştır.

Jia Sixie "devletin aile ile aynı anlama gelmesi" teorisi üzerinde çok durmamış, kısa ve öz açıklamalarda bulunmuştur. Ancak bu teori aile iktisadında yaşanan sonraki gelişmeler için önemli bir referans noktası oluşturmuştur. Onun bu makro "ülkelerin zenginleştirilmesi teorisini" kullanarak kuramsal bir çözüm arama yöntemi daha sonra Çing Hanedanlığı döneminde Zhang Lüxiang [1611-1674] ve Zhang Ying [1637-1708] tarafından benimsenmiş ve mükemmelleştirilmiştir.

"Geçinmek İçin Gereken Mesleğin" değişimi "Geçinmek İçin Gereken İlkelerin" de değişmesine sebep olmuştur. Farklı iş hedefleri farklı işlevsel

¹⁵ *Qi Min Yao Shu*, "Mahsul Yetiştirimi III".

ilke ve kuralları gerektirir. Tao Zhugong ve Bai Gui kendilerinin ve diğer tüccarların tecrübelerini kullanarak bazı ilkeleri belirlemiştir. Sima Qian büyük tüccarların biyografilerini yazmış, onların iş faaliyetlerini yakından araştırarak günlük ticari ve endüstriyel oluşumların teorik açıklamalarını yapmıştır. Tao Zhugong ve Bai Gui'nin ilgilendiği konu tüccarların “Geçinme İçin Gereken İlkeleri” idi. Ancak toprak sahiplerinin “Geçinme İçin Gereken İlkeleri” konusunu ele alan ilk düşünür Jia Sixie'ydı. Onun çalışmalarının içeriği aşağıdaki başlıklar altında özetlenebilir.

Evi Gayret ve Tasarrufla Yöneterek Zengin Olmak

Jia Sixie tarımsal yönetimde gayretli olmanın çok önemli olduğuna inanıyordu. Tarım yapılmayan yerlerde yiyecek olmaz, dokumanın olmadığı yerde de kıyafet olmazdı. Zorlu ekim ve üretime harcanan çaba “tarımla geçim sağlayarak” servet elde etmenin ön şartıdır:

Zuo Zhuan, “Çalışkan bir hayat yaşa, hiçbir şeyden mahrum kalmazsın.” demiştir. Eski atasözünün dediği gibi; “Sıkı çalışma yoksulluktan kurtarır, ihtiyatlı konuşma ve hareket etme felaketlerden kurtarır.” Bu nedenle, çalışkanlık yoksulluğu önleyebilir, dikkatli yaşamak da felaketleri...

Ayrıca aynı doğal koşullar altında gayret ve tembellik arasındaki büyük farkın üretimde verime yansıdığını belirtmek için Zhong Changtong'un sözlerinden alıntı yapar:

Tanrı mevsimleri düzenledi ancak ekim yapmadan yiyecek alamayız. Bahar gelir ve yağmur yağar. Ekim zamanından hasat zamanına kadar, gayretli insanlar daha çok, tembel insanlar daha azını elde eder. İnsan hiç ekmediğini biçebilir mi?

Jie Sixie “tarımla geçinmeyle” zenginlik elde edebilmenin yolunun çok çalışma, tutumluluk ve “tasarruftan” geçtiğinin farkındaydı. “Servet ve mal elde etmek zordur.” demiştir. Bu da emekle elde edilen servetin kıymetinin bilinmesi ve korunması gerektiği anlamına gelir. Savurganlık zamanla zengin bir ailenin başını belaya sokar:

Doyduktan sonra yemeğin önemini, bizi sıcak tutacak şekilde giyindikten sonra kıyafetlerin işlevini küçümseriz. Bazı insanlar iyi bir hasat nedeniyle tasarrufla önem vermez, bazıları da kıyafetlerini çok fazla olduğu gibi kolaylıkla oraya buraya verir, her ikisi de zamanla yoksulluk ve sıkıntıyla boğuşacaktır.

Doğal afetler meydana geldiğinde sonuçları korkunç olacaktır: "İnsanlar servetlerinin kullanımını sınırlamaz. (...) Ayrıca yanlış politikaların üzerine tarihin başından beri kaçınılmaz olan sel ve kuraklık gibi felaketler eklenince ürün hasadı kötü olur ve toplu ölümlerle karşılaşılır."

Sima Qian'ın bakış açısına göre ticari ve endüstriyel iş yönetiminde insan zengin olmak için yalnızca emeğine güvenemez. Çözüm için "sınırlar ötesinde düşünme" daha önemli bir beceridir çünkü "geçinmek için iş yaparken" riskler büyük, rekabet zorlu, piyasalar sürekli değişkendir. Farklı iş becerileri ve sıra dışı fikirler olmadan piyasa rekabeti başarısızlığı getirecektir. Ancak Jia Sixie tarım yönetiminin farklı özelliklerine uygun olarak "tarımla geçim sağlamada" tasarrufun önemli işlevini vurgulamıştır. Feodal toplumda tarımsal verimlilik çok düşüktü. İnsanların doğaya karşı savaşta kozu çok azdı. Orta ve küçük toprak sahibi ailelerde bile üretim fazlası yok gibiydi. Bu şartlarda zorlu emek ve sıkı tasarrufun birleşimi zenginliği artırmanın tek güvenli yoluordu. Bu nedenle Jia Sixie, geçim sağlamanın önemli prensipleri olarak çalışkanlık ve tasarrufu seçmiştir.

Yönetim

Jia Sixie "tarımla geçimini sağlamak" teorisinde tasarrufla zenginleşebilmek için, toprak kiracılarının ve çalışanların yönetimine önem vermenin de kritik öneme sahip olduğunu öne sürmüştür. Ona göre "insanlar tembel doğar." Yanlış komuta, yani tarımsal işçilerin yöneticileri tarafından etkin olmayan şekilde örgütlenmesi ve kötü denetleme altında koşullar, toprak sahiplerinin topraklarını korumaları ve genişletmeleri veya rantlarını artırmaları için elverişsiz olur:

İnsan doğası gereği organizasyon ve liderlik altında çok çalışır, gözetim olmazsa tembelleşir. Bu yüzden Zhong Changzi'nin de dediği gibi, "Ahırların yapıla-
cağı yer ormanın yanı, balık ve kaplumbağanın yaşadığı ve mahsullerin yetiştirildiği yer, insanların ihtiyaçlarını güvence altına almak için dikkat edilmesi gereken yerlerdir."

Jia Sixie kiracılar ve çalışanlar için etkin denetim ve sıkı yönetimin gerekli olduğunun altını çizmiştir:

Mahsullerine iyi bakmayan, dut ağacı ve meyve ağacının gelişmeyen, sığırları zayıf insanlar azarı hak eder. Çiti, duvarı sağlam, bahçesi temiz olmayan insanlar dayığı hak eder.

Diğer taraftan çatışmayı önlemek maksadıyla, yöneticiler kiracılarının ve çalışanlarının dertlerine de dikkat etmeli,¹⁶ işçilerin girişimciliği teşvik edilmeli ve toprak sahipleri ile köylüler arasındaki sömürü ilişkisi daha uyumlu hâle getirmelidir.

“Geçinmek İçin Gereken İlkeler” konusunda Jia Sixie, kiracı ve çalışanların yönetiminin önemli olduğunu düşünmüş, köylülerin sömürsünde ödül ve ceza yaklaşımının kullanılması gerektiğini savunmuştur. İstihdam vurgusu ile bu anlayış, toprak sahibi hane ekonomisinin idari gelişiminde büyük öneme sahiptir.

Yer ve Zamanlamayı Dikkate Alarak Verimliliği Sürdürmek

Çin Hanedanlığı, önceki dönemin düşünürlerinin yer ve zamanlamaya dikkat çeken pek çok fikrini benimsemiştir. Ancak bunların çoğu ülkeyi zenginleştirmek için “makro” bakış açısıyla önerilmiştir. Buna karşılık Jia Sixie, aile yönetiminin mikro perspektifinden yer ve zamanlamanın önemini vurgulamıştır.

Jia Sixie her mahsulün kendi büyüme, üreme ve olgunluk kurallarına sahip olduğunun farkına varmıştır. Tarımsal faaliyetler, zaman ve mekânın gereklilikleri de dâhil olmak üzere doğanın kural ve gereklerine uymak zorundadır. Bu şekilde az çabayla çok sonuç alabiliriz; bu, daha az insan gücü ve kaynaklarla daha çok ekonomik fayda elde etmek anlamına gelir: “Doğal kurallara uymak ve toprağın avantajını kullanmak, daha az çaba ile daha fazlasını elde etmemizi sağlar.”¹⁷ İsteğe göre hareket etmenin ve doğal kuralları ihlal etmenin, daha fazla emek tüketirken az miktarda kazanmaya veya hiçbir şey kazanmamaya neden olacağını şöyle anlatmıştır: “Suda kereste, dağda balık arayan insanın eli boş kalır. Rüzgâra karşı su serpmek, yokuşa doğru çamur taşımak zordur.”¹⁸

Temelini “Geçinmek İçin Gereken Meslek” teorisinden alıp “Geçinmek İçin Gereken İlkelerin” rehberliğinde hareket eden Jia Sixie, toprak sahibi aile yönetimi için bazı belli teklif ve tedbirleri düşünmüştür. “Geçim İçin Gereken Strateji” budur. Bu tartışmanın temel özellikleri aşağıdaki gibi özetlenebilir.

¹⁶ *Qi Min Yao Shu*, “Za Shuo”.

¹⁷ *Qi Min Yao Shu*, “Mahsul Yetiştirimi III”.

¹⁸ A.g.e.

Yoğun İşletme ve Yetiştirme

Jia Sixie yaygın ekime karşı, yoğun ekimin daha iyi olduğunu savunmuştur. Defalarca kez şunu söylemiştir: "Atasözünün dediği gibi 'yoğun ekim olmadıktan sonra bir hektar toprak bir dönüm toprak kadar ürün verir', yani kalite düşük olduktan sonra hasadın yüksek olması bir şey ifade etmez. Hasat az da olsa kalite yüksek olduktan sonra daha iyi bir sonuç elde edilebilir."¹⁹ Ayrıca "İnsanlar tarım yönetimini kendi kabiliyetlerine göre yapmalı, üretimi yükseltip kaliteyi düşürmek yerine kaliteyi yükseltip üretimi düşük tutmalıdır."²⁰ Muharip Devletler Dönemi'nde yaşayan Li Kui, bu konuda şöyle der: "Tarımın emek ve özenle yönetimi bir dönüm topraktan üç *dou* ürün çıkarırken tembellik kayba sebep olacaktır."²¹ Xunzi ise "Toprak her türlü ürünü verir. Doğru yönetimle *mu* başına üretilen ürün artar ve yılda iki hasat yapılabilir."²²

Yukarıdaki tüm görüşler alan başına harcanan emeğin artırılarak üretimin artırılması gerektiği yönündedir. Jin Hanedanlığı döneminde yaşayan Fu Xuan, "Yüzölçümü yarıştırmak yerine etkililik gözetilmelidir." demiştir.²³ O yalnızca ekilen alanı artırarak tarımsal üretimi artırmanın yanlış olduğunu düşünüyordu. Aksine alan başına harcanan emeğin artırılarak toprağın daha iyi kullanılması, üretimin böyle artırılması gerektiği düşüncesindeydi. Kendinden önce gelenlere kıyasla Jia Sixie, daha açık ve daha kapsamlı bir şekilde yoğun ekim ilkesini savunmuştur.

Jia Sixie yoğun ekime ilişkin bir dizi sistem ve yönetim de ortaya koymuştur. Örneğin toprağın hazırlanmasından tohum seçimine, tohum ekiminden çapaya, hasattan depolamaya kadar tüm üretim sürecinin üzerinde durmuştur. Her adımın yönetimi için katı gereklilikler belirlemiştir. Haşereleri önlemek, otları temizlemek, toprağı havalandırmak ve nemlendirmek için çapa yapmanın önemine dikkat çekmiştir. Toprağın daha çok işlenmesinden öte farklı mevsimlerde farklı çapa yöntemlerinin kullanılması gerektiğini söylemiştir: "Baharda çapa toprağı havalandırmak içindir, yaz çapasıysa otların temizlenmesi için"²⁴ ve "sonbahar çapasında derine inmek gerekir,

¹⁹ A.g.e.

²⁰ *Qi Min Yao Shu*, "Za Shuo".

²¹ *Han Hanedanlığı Kütübü*, Ekonomik Faaliyet ve Politikaların Kayıtları.

²² Xunzi, "Ülke-Zenginleştirme".

²³ *Jin Hanedanlığı Kütübü*, Fu Xuan'ın Biyografisi.

²⁴ *Qi Min Yao Shu*, "Mahsul Yetiştirimi III".

bahar ve yaz çapası daha sığ yapılır.”²⁵ Bu yöntemlerle toprağın verimliliği tam olarak değerlendirilir ve mahsullerin daya iyi büyümesi sağlanır.

Çoklu Operasyon ve Ticaret

Jia Sixie'nin “tarımla geçim sağlama” teorisi dar bir şekilde anlaşılmaz. Aksine toprak sahibi aile yönetimi içine tarım, ormancılık, hayvancılık, ikincil üretimler, balıkçılık ve el sanatları üretimlerinin gelişimini dâhil etmiştir. Dar bir şekilde yalnızca yiyecek üretimi üzerinde durmamış, aynı zamanda ağaç dikimi, sebze yetiştirme, balıkçılık, şarap ve sirke yapımından bahsetmiş, özellikle paraya dönüştürülecek mahsullerin ekim ve yönetimine özel önem vermiştir.

Para eden mahsullerin daha az risk ve daha az yatırım gerektirdiği ve masraflarını da daha hızlı şekilde çıkardığı, yine kârının diğerlerine göre fazla olduğunun farkına varmıştır. Fiili verileri kullanarak elde edilebilecek kârı parasal olarak gideriyle karşılaştırmış, para eder mahsullerden elde edilebilecek ekonomik faydaların büyük olduğuna dikkat çekmiştir. Örneğin 100 dönüm alandan yılda üç kez şalgam hasadı yapıldığını düşününce, yaprakları ve köklerinin getireceği geliri saymadan sadece tohumların satımından elde edilebilecek kâr bile 1000 dönüm pirinç tarlasından elde edilebilecek kârı geçecektir. Başka bir örnek olarak ağaç ekimi; “çapa veya hayvan gerektirmez, tohum veya emek harcamaz, sel, kuraklık, rüzgâr ve haşereler gibi felaketlere karşı savaşmayı gerektirmez. Çiftçilikten milyonlarca kat daha rahat bir iştir.”²⁶ Üstelik ekonomik açıdan faydaları çok daha büyüktür. Kendi yakacak odun ihtiyacını karşıladıktan sonra insanlar artan dal ve yaprakları satabilir, bu şekilde ağacın maliyetini karşılayabilir. Ağaçlar olgunlaştıktan sonra çok daha fazla satış geliri elde edilebilir.²⁷ Bu nedenle Jia Sixie “tarımla geçim sağlamaya” dar bir doğa ekonomisi bakış açısıyla bakmamış, paraya dönüştürülebilecek ürünlerin üretiminin zengin olabilme adına ne kadar önemli olduğunun farkına varmıştır.

Para eder mahsul yetiştiriciliğiyle fiziki mal ticaretinin bazı ortak noktaları vardır. İkisi de piyasadaki arz ve talepten etkilenir, ikisi de fiyat dalga-

²⁵ *Qi Min Yao Shu*, “Çapa I”.

²⁶ *Qi Min Yao Shu*, “Ağaç Yetiştirimi”.

²⁷ A.g.e.

lanmaları yaşar. Yukarıda Jia Sixie'nin ticaret alanında aşırı özelleşmeye karşı olduğundan bahsetmiştik. Her ne kadar ticaret kısa zamanda zenginliği getirse de uzun vadeli açlık ve soğuk sorunlarını çözemezdi. Bu yüzden profesyonel tüccarların iş meseleleri üzerine yorum yapmayacağını belirtmiştir. Ancak tarımsal üretim yaparken ticaret de yapan çiftçiler sadece ticaretle uğraşan tüccarlardan farklıdır, onlar "tarımla geçim sağlama" teorisinin kapsamındadır. Bu yüzden Sixie, tarımsal üretim tabanlı para eden mahsullerin ticaretini onaylamış, hatta tavsiye etmiştir.

Qi Min Yao Shu'nun "Ticaret Yapma Üzerine" adlı 62. Bölümünde Jia Sixie, Sima Qian'ın "Para Kazananların Biyografileri" eserinden bazı ticaret ilkeleri çıkarmış, Sima Qian'ın sermaye ile faiz arasında kurduğu ilişkiyi değerlendirmiştir. "Çeşitli Fikirler Üzerine" adlı 30. Bölümde pazar ticaretiyle ilgilenen toprak sahipleri için verdiği özel planlarsa Han Hanedanlığı döneminden kalan Cui Shi'nin *Si Min Yue Ling* kitabından alıntıdır. Jia Sixie mahsul ticaretiyle zengin olma adına kendi stratejilerini de geliştirmiştir. Örneğin mevsimsel fiyatların öngörülebilir düzenini kullanarak tahıl ve sebze tohumunu hasat zamanı arz yüksek, fiyatlar ise düşüken almayı tercih etmiştir. Ekim zamanı ise arz düşük, piyasanın ihtiyacı yüksek olacağı için fiyatlar artacak ve tohumların satışı daha kârlı olacaktır. Tarım ticaretiyle meşgul olan insanların arz-talep dengelerine ve fiyat dalgalanmalarına dikkat etmesi gerektiğine, fırsatları değerlendirerek düşükten alıp yüksekten satarak daha fazla kâr elde edebileceklerine işaret etmiştir: "Tahıl ve sebze tohumları hasat zamanı alınır, ekim zamanı satılırsa kâr iki katına çıkarılabilir. Kışın alınan ürünlerin yazın veya sonbaharın başı yoğun yağmur ve sel mevsiminde satılmasıyla fiyatların iki katına çıkması doğaldır. Bunlar doğal kurallardır."²⁸

Araçları Geliştirme ve Çalışanlara Önem Verme

Jia Sixie'nin öne sürdüğü "Geçinmek İçin Gereken Stratejiler" hem maddi hem de insani faktörlere vurgu yapma özelliğine sahiptir: "Araçların hazırlanması ekinlerin iyi ekilmesinin ön koşuludur. Köylüler mutlu edilirse yorgunluklarını unuttur."²⁹ "Tarımla Geçim Sağlamak" için maddi ve insani kaynaklar mantıklı bir şekilde kullanılıp iyileştirilmeli ve tatmin edilmelidir.

²⁸ *Qi Min Yao Shu*, "Çeşitli Görüşler".

²⁹ A.g.e.

Jia, iş gücü verimliliğini artırmak için gelişmiş üretim araçlarının kullanılmasını tavsiye etmiştir. İlçe valileri Jiu Zhen ve Lu Jiang'ın cylemlerini örnek olarak almıştır. Bir zamanlar insanlar “sığırlarla nasıl çiftçilik yapıldığını bilmiyorlardı ve her zaman yiyecek bulamama sıkıntısı yaşıyordu.” Ancak daha sonra her iki ilçenin valisi de etkin bir şekilde sığır çiftçiliğini teşvik etti: “İnsanlara toprağı kullanmayı öğrettiler. Her yıl bol miktarda ıslah ile insanlar yiyecek konusunda kendi kendine yeterli hâle geldi.”³⁰ Dun Huang bölgesinde, “insanlar el arabası, çapa nedir bilmiyorlardı. Yüksek miktarda insan ve hayvan gücü kullanarak az miktarda darı elde ediyorlardı. Yerel yetkililer onlara el arabasının kullanımını ve çapa yapmayı öğretti.”³¹ Böylece harcanan insan ve hayvan gücü yarıya düşerken hasat yarım kat artırıldı.

Jia Sixie tarihsel deneyimlere gönderme yaparak gelişmiş üretim araçlarının tarımsal gelişimdeki önemine dikkat çekmiştir. Dahası gelişmiş üretim araçlarının kullanımını köylülerin emeğinin doğru kullanımı konusuyla birleştirmiştir. Yeterli malzeme rezervi, yeterli çalışma araçları ve güçlü hayvanları düzgün tarımsal üretimin ön şartı olarak kabul etmiştir: “İşçilerinizi araçlarını kullanma konusunda daha yetkin olmaları için eğitin ve onları çevik hâle getirdiğinizden emin olun; hayvanlarınızı besleyin, onları sağlıklı ve güçlü tutun.”³² Bunlar işçilerin daha az yorulmasını ve daha rahat yaşamasını sağlar, böylece onlar da patronlarına daha istekli ve etkin bir şekilde hizmet eder.

Jia Sixie ayrıca, tarımsal işin mevsimsel yapısının etkilerini de ele almıştır. Çiftlik işleri, ekim veya hasat döneminde doğru zamanda tamamlanmalıdır, aksi takdirde ürünlerin büyümesi ve toplanması, ekonomik faydaları olumsuz yönde etkileyecektir. Bu yoğun dönemler ek işçilerin kullanılmasını gerektirir ve Jia'ya göre talepteki geçici artışı karşılamak için işe alınmaları gerekir. Örnek olarak aspur çiçeğinin toplanmasını göstermiştir. Aspurun çiçeklenme zamanı kısadır ve sabahın erken saatlerinde çiyn buharlaşmasından önce toplanması gerekir: “Aspurun tamamı soğuk havada toplanmalıdır.”³³ Doğru zamanda toplanmazsa, üzerindeki çiyn buharlaşması beklenirse daha

³⁰ *Qi Min Yao Shu*, Önsöz.

³¹ A.g.e.

³² *Qi Min Yao Shu*, “Çeşitli Görüşler”.

³³ *Qi Min Yao Shu*, “Çiçek Yetiştirimi”.

çok emek gerektirecek, verimi düşürecektir. Çiçeklerin kalitesi de olumsuz etkilenecektir. Bu yüzden toplanma zamanında ihtiyacı karşılamak adına geçici işçiler işe alınmalıdır:

Bir hektar aspurun toplanması için her gün yüzlerce insanın çalışması gerekir. Sadece bir aile mensuplarıyla çiçeklerin onda biri bile toplanamaz. Ancak tarlanın kenarına gidip bir öteye baksanız toplamak için bekleyen düzinelerce çocuk, erkek ve kadın hizmetkârları göreceksiniz.³⁴

Çalışanların yönetimi için, Jia Sixie onları rahatlatmaya odaklanmıştır. İşçiler mutlu ve deritten uzak tutulmalı,³⁵ her zaman çalışma güçlerinin yerinde olduğundan emin olunmalıdır. Ayrıca onların istek ve ihtiyaçlarına göre gerekli maddi desteği sağlayarak işlerinin şevk, verimlilik ve kaliteleri artırılabilir. Bu yüzden üretim paylaşımını veya ödemenin yan ürünlerle yapılmasını tavsiye etmiştir. Aspür örneğine dönersek, toplanan çiçeklerin yarısı işçilere ("toprak sahibiyle işçisi arasında yarı yarıya paylaşım"³⁶) dağıtılabilir veya ağaç kesimi örneğinde işçilere dallarla ödeme yapılabilir ("yakacak odunla ödeme yaparak işçi alınabilir"). Bu tip ödeme yöntemleri işçilerin üretkenliğiyle yakından ilişkilidir. İşçi ne kadar çok çalışırsa ödeme olarak alacağı miktar da o kadar çok olacaktır. Bu maddi kazanç teşvikiyle işçiler, işleriyle daha yakından ilgilenir, istek ve girişkenlik gösterir.

Feodal Çin toplumunda çok az sayıda toprak sahibi tarımsal üretimi doğrudan organize ederdi. Bunun yerine toprağı parçalara ayırıp köylülere kiralarlardı. Toprak sahibi olmaları ve köylülerin kendilerine bağımlı olmaları gerçeğini kullanarak ekonomik olmayan baskılarla köylüleri sömürüp ihtiyaç fazlası ürünlerini alırlardı. Kira gelirini üretim miktarı veya işçi verimliliğinden çok sahip olunan arazi ve buna bağlı olan köylülerin sayısı belirlerdi. Bu yüzden feodal toprak sahipleri tarımsal üretimdeki teknik süreçleri ve toprağı iyileştirmek yerine daha çok köylüyü kiracıları yapmanın peşindeydi. Aile iktisadi yönetiminde maddi ve insani faktörlere önem vermek bir yana, tarım, ormancılık, hayvan yetiştiriciliği, yan ürünler, balıkçılık, el sanatları ürünleri ve ticaretin kapsamlı olarak yönetimini düşünmüyorlardı. Jia Sixe'nin "yaşam stratejisi" bu sorunları ele almış ve birkaç değerli çözüm üretmiştir.

³⁴ A.g.e.

³⁵ *Qi Min Yao Shu*, "Çeşitli Görüşler".

³⁶ *Qi Min Yao Shu*, "Çiçek Yetiştirimi".

Özetlemek gerekirse, Jia Sixie'nin "Geçinme Teorisi" yalnızca birkaç dağınık fikir ve plansız iktisadi görüşlerden ibaret değildi. Bütünsel bir toprak sahibi aile ekonomi yönetimi sistemiydi. "Geçinmek İçin Gereken Meslek", "Geçinmek İçin Gereken İlkeler" ve "Geçinmek İçin Gereken Stratejiler"den oluşan kuramsal çerçevesi, Çin'in feodal toprak sahibi olan aile iktisadının kurulup gelişmesi için gereken temeli oluşturmuş ve bu gelişimin yönünü belirlemiştir.

8. SERBEST EKONOMİ ÜZERİNE KONFÜÇYÜŞÇÜ DÜŞÜNCELER¹

Ma Tao

Konfüçyüsçülük çeşitli akademik ekolleri kapsayan geniş bir ideolojik sistemdi. Örneğin iktisadi yönetim alanında, bazı Konfüçyüsçüler sınırsız özgürlük isterken diğerleri ise devlet müdahalesine vurgu yaptı. Ayrıca Konfüçyüs kültürü sabit bir sistem değildi. Toplumun gelişimi ve ilerleyişiyle birlikte sürekli olarak yeni içerikleri özümseyiyor, değiştiriyor ve geliştiriyordu. Bu nedenle, Konfüçyüsçü düşüncenin basit bir özeti mümkün değildir. Misalen “temelleri güçlendirme ve gereksiz unsurları zapt etme” (başka bir deyişle “tarımı güçlendirme, sanayi ve ticareti frenleme”), erken dönem Çin hanedanlığında (Shang Yang gibi) legalistlerin politika reçetesi idi.

Çin ve Han hanedanlıklarından sonra Konfüçyüsçülük ve Legalizm’in de birleşmesiyle yukarıdaki düşünce, bazı Konfüçyüsçü akademisyenler tarafından kullanılmaya devam etti. Ancak ikisi arasında büyük farklar vardı: Çin’in ilk legalistleri özel olarak işletilen iş faaliyetlerinin ulusal çıkarlar üzerindeki olumsuz etkileri konusunda endişeliydiler ve bu faaliyetlere karşı cezai tedbirler aldılar. Maksat zengin iş adamlarının gücünün genişlemesini engellemek ve özel işletmelerin yerini resmî işletmelerin almasını sağlamaktır. Bu nedenle “sanayi ve ticareti frenleme” politikaları yalnızca özel işletme

¹ Orijinal adı “论儒家的自由经济思想” (“Liberal Ekonomi Üzerine Konfüçyüsçü Düşünce Hakkında”), *Çin Kültürü: Gelenek ve Modernleşme*, 1998 6. Sayı, s. 14-22.

faaliyetlerine yönelikti. Her ne kadar Konfüçyüsçüler “tarımı güçlendirmeyi, sanayi ve ticareti frenlemeyi” savunmuş olsalar da asıl endişeleri “âlimler, çiftçiler, esnaflar ve tüccarlar” arasındaki çıkar dengesiydi. Tarımın toplumsal varlığın ve kalkınmanın temeli olduğunu buna karşılık ticaretin elzem olmadığını düşünsele de ticari faaliyetleri tümüyle reddetmediler ve daha temel tarımsal faaliyetlerle ilişkisini tartıştılar. Bazı Konfüçyüsçüler, “elzem olmayanları engellemek ve temelleri reddetmek” derken devletin ticari faaliyetlere hiçbir şekilde müdahil olmaması gerektiğini kastediyordu. “Elzem olmayan çıkarlar” özel şahıslara bırakılmalı, devlet buna karışmamalıydı.² Böylece aynı slogana tamamen farklı anlamlar verildi.

Bu makalenin geleneksel Konfüçyüsçülük içindeki birçok iktisadi düşüncenin kapsamlı bir çalışması olma iddiası yoktur. Amaç yalnızca “birazı bağışlamak diğere çok kazandırır” iktisadi yönetim politikasında da görüldüğü gibi daha “liberal” yanlarını ortaya koymaktır.

Erken dönem Çin Hanedanlığı’nda millî ekonomi politikasına dair iki temel yaklaşım vardı. Bunlardan biri, Legalistler tarafından vurgulanan devlet müdahalesi yaklaşımıydı. Ekonomik hayatta katı devlet müdahalesi ve devlet kontrolü sayesinde daha iyi sonuçlar elde edileceğini müdafaa ediyordu. Çin ve Han hanedanlıkları sonrası bazı devlet adamları ekonomi işlerinde devletin öncül öneme sahip olduğunu savunmaya devam etti. Ancak bunlar ana akım Konfüçyüsçü düşüncenin temsilcileri değildi. Aksine Çin Hanedanlığı dönemi öncesi yaşayan Konfüçyüs ve Mensiyüs’e göre ekonomik kalkınma özel şahıslara bırakılmalı, devlet tarafsızlık politikası uygulamalıydı. Sıradan insanların özel mülk edinmesine izin verilmeli, devlet aşırı müdahaleci olmaktan kaçınmalı ve rekabet teşvik edilmeliydi. Böylece kazançlı bir ekonomik faaliyet ortamı oluşturulabilirdi. Çin-Han dönemi sonrası aynı görüşleri benimsemiş birçok Konfüçyüsçü düşünür vardı. Bunlara örnek olarak Han Hanedanlığı’ndan Sima Qian, Song Hanedanlığı’ndan Li Gou ve Ye Shi, Ming Hanedanlığı’ndan Qiu Jun, geç dönem Ming erken dönem Çing hanedanlıklarından Huang Zongxi ve Tang Zhen gösterilebilir. Bu makalenin iddiası bu düşünürlerin ana akım Konfüçyüsçü iktisadi düşüncüyü temsil ettikleridir. Konfüçyüs,

² Bkz. Wu Hui, *Antik Ticaret Tarihi Kitabı 1*, Çin Ticari Basın Versiyonu, Pekin: Ticari Baskı, 1983, s. 403.

Mensiyüs, Sima Qian, Ye Shi ve Qiu Jun'un katkıları aşağıda daha ayrıntılı açıklanacaktır.

Konfüçyüs'ün Serbest Ekonomi Düşüncesi

Konfüçyüs'ün aklındaki ekonomik yönetim sistemi serbest ve engel barındırmayan türden bir sistemdi. Böyle bir ekonomik sistemde hükûmetin ekonomiye müdahalesi asgari düzeyde olacak, insanlar akıl ve bilgi birikimlerini serbestçe, istedikleri kadar ekonomik faaliyete adayabilecekti. Konfüçyüs'ün meşhur bir sözü vardı: “Gökler ne diyor ki? Ne derlerse desinler, dört mevsim gelip geçiyor ve her şey onlar sayesinde oluşuyor. Gökler ne diyor ki?”³

Hükûmetin ekonomik faaliyetlere müdahalesine dair düşünceleri bu deyişle gözler önüne seriliyor. Konfüçyüs doğal olana karşı gelecek bir yönetim biçimine ve ekonomik hayata aşırı müdahale eden bir hükûmet sistemine karşıydı. Şu sözünde bunu yine belli etmiştir: “Şüphesiz Shun eylemsizlikle yönetendi. Ne eylemde bulunmuştu ki? Yalnızca saygın bir pozisyon takındı ve yüzünü güneye çevirdi.”⁴ Konfüçyüs'e göre hükûmetin ana görevleri yalnızca “yeteri kadar yiyecek” ve “yeteri kadar asker” bulundurmaktı.⁵ Hükûmetin ekonomide oynadığı rolün azaltılması dışında “az sayıda vergi toplanmalı” diye de düşünüyordu.⁶ Ji ailesinin vergileri arttırmasına yardımcı olan talebe Ran You için kendi müritlerine “savaş davullarını hazırlayın ve ona saldırın” demişti.⁷

Konfüçyüs “ortalama adamların akli kazanca aşınadır”, “zenginlik ve rütbe arayışı herkesin kalbinde vardır” derdi.⁸ Yani “ortalama adamlar” ancak kendilerine kazanç sağlayabilmelerine izin verilirse ekonomik faaliyet gösterecektir. Ancak sıradan insanların bu eforu göstermesini sağlayacak ortam nasıl oluşturulabilirdi? Konfüçyüs bunun planını çizdi: “Eğer hükümdar insanlara onların faydalı bulduğu olanakları sağlarsa israfçı değil

³ *Konuşmalar*, XVII.17.

⁴ A.g.e., XV.5.

⁵ A.g.e., XII.7.

⁶ Zuo Zhuan (İlkbahar ve Sonbahar Vakayinameleri).

⁷ *Konuşmalar*, XI.17.

⁸ A.g.e., IV.5, IV.16.

cömert olacaktır.”⁹ Yani avam kesimin kendilerine kazanç sağlamak adına serbestçe ekonomik faaliyetlere katılmasına izin verilmeli.

Konfüçyüs ekonomik kalkınmanın gerçekleşmesi için birkaç strateji de belirlemişti. Örneğin:

Üstat, Wei'ye giderken Üstadın arabasını Ran You sürüyordu. “Ne kadar yoğun bir nüfus!” dedi. “İnsanların sayısı arttıkça artarken, onlar için ne yapılmalı?” diye sordu Ran You. Üstat, “Onları zenginleştirmeli.” diye cevapladı. “Zenginleştirildikten sonra onlar için ne yapmalı?” Üstat, “Onları eğitin.” dedi.¹⁰

Bu, Konfüçyüs'ün ekonomik kalkınmanın üç aşamaya ayrılabilceğini düşündüğü şeklinde yorumlanabilir: artan nüfus, artan servet ve eğitim. Söz konusu ekonomik kalkınma düzeni, Kuznets'in savunduğu sistemle benzerlik gösterir. Kuznets'e göre aşamalar sırasıyla nüfus artışı, sermayenin kişi başına oranla kullanımının artışı, emek verimi artışı ve kişisel tüketimdir. Konfüçyüs'ün ekonomik kalkınma üçlüsü “kalabalık, zengin ve eğitilmiş” olma adımları Kuznets'in kuramıyla benzerlik gösterir. İkisi de Konfüçyüs'ün tanımladığı nüfus artışı ile zenginlik artışı (tüketim) ve eğitim aşamalarının ileri üretim tekniklerinin geliştirilmesi için bir ön koşul olduğunu düşünüyordu.

Mensiyüs'ün Serbest Ekonomi Düşüncesi

Mensiyüs Konfüçyüs'ün serbest ekonomi düşüncesini alıp geliştirmişti. Bu “doğaya uyma” önerilerinden, ayrıca şahsi mülk haklarının, şahsi çıkarların ve rekabetin önemini vurgulamasından anlaşılabilir.

Mensiyüs bir keresinde, “İnsanın kaderinde olmayan hiçbir şey başına gelmez ama insan ancak kendi kaderini gönüllü olarak kabul eder.” demiştir.¹¹ “Kader” burada tabiat kanunu olarak anlaşılmalıdır. Bu cümlesiyle “doğal olmanın” önemine dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Mensiyüs'ün bu konuda “büyümeleri için fideleri uçlarından çekmeye” dair bir hikâyesi vardır:

Song diyarında yaşayan bir adam varmış. Bir gün fideleri büyüemiyor diye en-dişelenip, büyümeleri için fideleri uçlarından çekmiş. Ne yaptığının idrakına varmadan evine gitmiş. Ailesine, “Bugün çok yorulduğum, fidelerin büyümesine yar-

⁹ A.g.e., XX.2.

¹⁰ A.g.e., XIII.9.

¹¹ Mensiyüs, VII.A.2.

dımcı oldum.” demiş. Oğulları koşup fidelere bakmış ki hepsi kurumuş. Dünyada fiderlerinin büyümesine yardımcı olma dürtüsüne direnebilene çok az kişi vardır. (...) Ancak onlara yardımcı olamadıkları gibi aksine fiderlerine zarar verirler.¹²

Bu alegorinin maksadı her türlü faaliyette tabiat kanunlarının izlenmesi gerektiğine dikkat çekmektir. Hikâye ekonomi-politik açısından yorumlarsa, hükûmet iktisadi faaliyetlerin doğal yasalarına uymalı ve zaruri olarak müdahale etmemelidir mesajını vermektedir. Bu tür bir eylemin sonucu ise ancak “herhangi bir avantaj oluşturmak yerine zarar vermek” olabilir.

Mensiyüs ayrıca modern mülkiyet hakları teorilerini de incelemiştir. “Kendilerini idame ettirebilecekleri sabit araçlara sahip olamadığı sürece insanlar (...) sabit kalplere sahip olamazlar. Sabit kalplere sahip olamayan insanlar sapkınlığa ve aşırılığa yönelir, sınır tanımaz hâle gelir.” demiştir.¹³ “Cömert bir hükûmet işe arazi sınırlarının belirlenmesiyle başlamalıdır. Sınırlar uygun şekilde çizilmediğinde, arazi bölünmesi (...) ile devlet memurlarının maaşını ödemek için kullanılan tahıl üretimi aynı olamaz.”¹⁴

Mensiyüs’ün iktisadi düşüncesi, bireysel çıkarlara büyük önem vermiştir. Bireylerin ülkenin temellerini oluşturduğunu düşünmüştür: “Bir deyim

¹² A.g.e., II.A.2.

¹³ A.g.e., I.A.7, III.A.3. “‘Mülkiyet hakları’ nedir? Pek çok tanımı vardır, ancak temel olarak Roma hukuku, teamül hukuku, Max ve Engels’in yanı sıra modern yasalar ve iktisadi araştırmalar tarafından kabul edilen tanıma göre mülkiyet hakkının insanlar ve nesneler arasındaki ilişkiler üzerine değil, nesnelerin varlığı ve kullanımından dolayı ortaya çıkan insan ilişkisi dinamikleri üzerinedir. Mülkiyet haklarına dair düzenlemeler, her bireyin nesnelere karşılık gelen davranış kurallarını belirler. Her bir insan, başkalarıyla olan ilişkiyi kontrol altına almalı veya bu tür ilişkilerde uyumsuzluktan kaynaklanacak maliyetleri üstlenmelidir.

Örneğin bir ev söz konusu olduğunda bir kişi tarafından elde edilen mülkiyet hakları, evin etrafında benzin istasyonları ve kimyasal fabrikalar kurulmasına izin vermeme hakkını içeriyorsa, bu evin kendisine olan değeri nispeten yüksektir. Bu nedenle, bir karar vericinin kaynaklara yönelik elinde tuttuğu farklı mülkiyet hakları karar vericinin fayda fonksiyonundadır.” (E. Furubotn ve S. Pejovich, “Mülkiyet Hakları ve İktisat Teorisi: Bir Güncel Kaynak Araştırması”, *İktisat Edebiyatı Dergisi*, 10.4, 1972.) Dolayısıyla mülkiyet hakkı kavramı “özel mülkiyet hakkı” ile sınırlı değildir. Sonuç olarak, Mensiyüs’ün konumu ile mülkiyet hakları konusundaki modern düşünceler arasındaki benzerlik, köylülerin kuyu-tarla sistemi altında mülkiyet haklarına sahip olup olmamasından etkilenmez.

¹⁴ A.g.e., III.A.3.

vardır; ‘İmparatorluk, devlet, aile’ diye. İmparatorluğun temeli devlete, devletin temeli aileye ve ailenin temeliyse bireye dayanır.”¹⁵

Mensiyüs’ün görüşüne göre, bireyler ülkenin ve gökler altındaki toplumun temel bileşenleridir. Mensiyüs şu sözleriyle “kendine saygıyı” tavsiye etmiştir:

Bir el, hatta bazen iki ele gelecek kadar kalınlığa ulaşan Paulownia ağacını yetiştirmek isteyen bir kimse onu nasıl beslemesi gerektiğini bilir. Ancak kendi şahıslarına gelince insanlar onu nasıl beslemeleri gerektiğini bilmez. Kendi şahıslarını bir Paulownia veya Katalpa ağacından daha mı değersiz görürler? Tekfekkür eksiklikleri aşırı boyutlardadır.¹⁶

“Bireyleri temel olarak kabul etmeyi” vurgulayan bu “kendine saygı” düşüncesi, klasik Batı iktisadının “kendine yarar” a vurgu yapan düşünceleriyle tutarlılık gösterir.

Serbest piyasa ideolojisi piyasada rekabetin önemini vurgular ve tekele karşı çıkar. Mensiyüs da benzer bir pozisyonu benimsenmiş ve tekellikle karşı çıkmıştır:

Antik zamanlarda pazar, kişinin eksikliğini duyduğu şeyi sahip olduğu başka bir şeyle takas ederek alması için vardı. Yetkililer ise pazarı yalnızca denetlerdi. Ancak hep bir fırsat kollayan, sağa sola bakıp pazarda bulunan tüm kârı kendisi için toplamak isteyen alçak bir adam vardı. Herkes onu alçak olarak gördü ve nihayetinde onu vergilendirdi. Tüccarların vergilendirilmesi bu alçak adamla başlamıştı.¹⁷

Mensiyüs ayrıca, iş adamlarının sosyo-ekonomik hayattaki statü ve nüfuzunun önemine vurgu yapmıştır; Legalistlerin savunduğu “tarıma önem verme, sanayi ve ticareti frenleme” teorilerine karşıdır. Hatta iş adamlarının vergiden muaf bırakılması gerektiğini savunur: “Sınır kapılarında ve pazarlarda yalnızca denetim yapılmalı, vergi alınmamalıdır.” der.¹⁸ Bu teklifin amacı serbest ticaret faaliyetlerini teşvik etmektir.

Tekelciler fiyatların yükselmesine sebep olarak aşırı kâr elde ederdi. Bu hem dürüst iş adamlarının fırsatları kaybetmesine hem de çiftçilerin fakir-

¹⁵ A.g.e., IV.A.5.

¹⁶ A.g.e., VI.A.13.

¹⁷ A.g.e., II.B.10.

¹⁸ A.g.e., I.B.5.

leşip iflas etmesine sebep olurdu. Bunu fırsat bilen tekелci iş adamları da aşırı servetlerini kullanarak çiftçilerin arazilerini ele geçirirdi. Bu durum ne “birinin sahip olduğu şeyle sahip olmadığı şeyi takas etmesi”, “iş paylaşma ve iş birliği yapma” vb. Mensiyüs’ün savunduğu meşru iş faaliyetleri ilkeleriyle ne de “her bireyin meşru bir mesleğe ve istikrarlı bir gelire sahip olmalarının sağlaması” prensibiyle uyuşuyordu. Yukarıdaki “aşağılık adam” hikâyesinde de görüldüğü gibi yalnızca tekелcilığa karşı çıkmakla kalmayıp bu alegoriyi kullanarak servet ve makam eleştirisi de yapıyordu.

Konfüçyüs’e kıyasla Mensiyüs’ün ekonomik kalkınma stratejileri daha ayrıntılı ve anlaşılırdır; bir arazi sistemini, kırsal planı, kaynak korunum planını ve vergi reformunu içerir. Mensiyüs en çok arazi sistemine önem vermiştir. “Dokuz kare” veya *jing* sistemi diye bir sistemi ortaya koymuştur:

Büyük kare bir arazi Çince “井” (*jing* kuyu anlamına gelir) karakteri gibi toplamda 900 *mu* boyutunda dokuz küçük kareye bölünür. Merkezdeki 100 *mu* boyutundaki bölme devlete aittir, her biri 100 *mu* boyutundaki diğer sekiz ‘bölme’ sekiz aileye aittir. Bu sekiz aile devletin bölmelere bakma sorumluluğunu paylaşır. Ancak devletin bölmesine dair sorumluluklarını yerine getirdikten sonra kendi bölmelerindeki işlerine bakabilirler.¹⁹

Dokuz kare sistemi yalnızca iktisadi değil aynı zamanda sosyal bir sistemdi:

Ne ölüsünü gömerken ne de oturduğu evi değiştirirken insan, köyünün sınırlarının dışına gider. Her *jing* sahibi komşusuyla dost olursa, hem evde hem gurbette birbirlerini kollayacak, hastalıklarında birbirlerine yardımcı olup sevgi ve ahenk içinde yaşayacaklardır.²⁰

Dokuz kare sistemi aynı zamanda bir kırsal planlama sistemiydi:

Evleri civarındaki 5 *mu* etrafında, duvarların dibinde kadınların ipek böceklerini besledikleri dut ağaçları ekilir ve böylece yaşlıların yiyecekleri ipek elde edilir. Her ailenin beş tavuğu, iki domuzu varsa ve bunlar üreme mevsimini kaçırmazsa yaşlıların yiyecekleri et elde edilir. Çiftçiler 100 *mu* arazilerini değerlendirirse sekiz kişilik ailelerini açlıktan koruyabilir.²¹

¹⁹ A.g.e., III.A.3.

²⁰ A.g.e.

²¹ A.g.e., VII.A.22.

Mensiyüs'ün kaynak koruma planı da tarımsal bir toplum için çizilmişti:

Tarlalarda işin yoğun olduğu dönemlerde müdahale etmezseniz, insanların yiyebileceğinden daha fazla tahıl olacaktır; büyük göllerde çok ince ağların kullanılmasına izin vermezseniz, insanların yiyeceklerinden daha fazla balık ve kaplumbağa olacaktır; baltaların yalnızca uygun mevsimlerde orman ve tepelere sokulmasına izin verilirse, insanların kullanabileceklerinden daha fazla kereste olacaktır.²²

Vergi reformuna gelirse, Mensiyüs “az sayıda vergi toplanmalı” diyordu ve Yin Hanedanlığı'ndaki “*Zhu* metodunu” savunuyordu. Bu metoda göre şahsi araziler vergiden muaftı; çiftçiler vergilerini ödemek için kamu arazilerinde çalışırdı. Modern iktisadın bakış açısıyla bakılırsa, emek kirası çiftçinin kazanımlarına zarar vermez, yalnızca çalışması gereken saatleri artırır. Kırsal alanda her zaman için gizli işsizlik olduğu için bunun fırsat maliyeti oldukça düşüktür. Bu nedenle çiftçiler bu sistemden kazanç elde eder.

Sima Qian'ın Serbest Ekonomi Düşüncesi

Antik Çin'de yaşayan seçkin bir tarihçi olan Sima Qian aynı zamanda serbest ekonomi düşüncesinin önemli bir öncüsüydü. Konfüçyüs ve Mensiyüs'ün fikirleri üzerinde önemli ilerlemeler kaydetmiş ve kendi katkılarıyla serbest ekonomi düşüncesinin sonraki gelişmesinde büyük bir etkiye sahip olmuştur.

Sima Qian'ın serbest ekonomi düşüncesinin yansımaları, teklif ettiği ekonomi politikasında görülebilir:

En üstün hükümdar insanların doğasını kabul edendir; onun bir altı insanları faydalı olana yönlendirendir; onun bir altı insanlara ahlak eğitimi verendir; onun bir altı insanları düzenli olmaya zorlayandır, en kötü hükümdar ise insanlarıyla rekabete girendir.²³

Sima Qian bu sözleriyle aslında şunu demeye çalışmıştır:

Birincisi “insanların doğasını kabul etmek”, bir feodal devletteki en iyi ekonomik politikanın, ekonomik kalkınmanın doğasına uygun olması anlamına gelir. Özel şahısların üretim, ticaret gibi faaliyetlerde bulunmalarına

²² A.g.e., I.A.3.

²³ *Büyük Tarihçinin Kayıtları*, “Para Kazananların Biyografileri”.

izin verilmelidir. Müdahale ve kısıtlama gereksizdir. Sima Qian'ın tüm iktisadi öğretilerinin bel kemiğini oluşturan bu politika, eski Çin iktisadi düşünce tarihinde *laissez-faire* yaklaşımın en açık ifadesi olarak görülebilir. İkincisi “insanları faydalı olana yönlendirmek”, devletin insanları belirli türden iktisadi faaliyetlerde bulunmaya teşvik etmek için rehberlik etmesini önermektedir. Üçüncüsü “ahlaki eğitim”, bir feodal devletin insanları uygarlaştırarak veya onları ikna ederek belirli türden iktisadi faaliyetlerde bulunmaya yönlendireceği bir politikayı kasteder. Dördüncüsü “insanları düzenli olmaya zorlamak” tam anlamıyla feodal devletin, onları kısıtlayarak ve zorlayarak insanların iktisadi faaliyetlerine müdahale etmek için idari ve yasal yöntemler kullanacağı anlamına gelir. Son olarak “insanlarla rekabete girmek”, feodal bir devletin kâr etmek için sanayi ve ticari işlerini doğrudan yürüteceği politikayı ifade eder. Sima Qian son iki politikaya güçlü bir muhalefette bulunmuştur. Ona göre, kâr amacı güden üretim ve ticaret faaliyetlerinde bulunmak, özel kişilere bırakılabilecek bir şeydi. Ekonomik faaliyetlerde aşırı müdahaleye gerek yoktu.

Sima Qian'ın “serbest ekonomi” eğilimi onun insan doğasına bakış açısına dayanıyordu. Tüm insanların faydayı tercih ettiğini düşünüyordu:

İmparator Shun döneminden kalma *Şiirler* ve *Belgeler* eserlerinden görüleceği kadarıyla o zamandan bu zamana gözler ve kulaklar hep en iyi şekilleri görmek, en iyi sesleri duymak, ağızlar hep en iyi otlayan, yemlenen hayvanların tadını almak, vücutlar hep kolaylık ve konforun hazzına kavuşmak istemiştir.²⁴

Tüm bunlar doğal içgüdülerin ve isteklerin örnekleridir. Dahası;

Her insan kendi mesleğinde çalıştığında ve kendi işinden keyif aldığı anda, aşağıya doğru akan su gibi mallar çağırma gereksiz olmadan akacak ve insanların müdahalesine gerek kalmadan üretim yapılacaktır. (...) Bu doğal bir sonuç değil mi?²⁵

Dolayısıyla en iyi politika, insan doğasıyla uyumlu olmak ve insanların kâr elde etmelerini sağlamak için bu doğayı kullanmaktır. Bu düşünce Sima Qian tarafından bin sekiz yüz yıldan daha uzun bir süre önce belirtilmiş olmasına rağmen, Adam Smith'in “kendini iyileştirme” teorisi ile örtüşmektedir. Her ikisi de kâr arayışının tüm iktisadi davranışların başlangıç noktası

²⁴ A.g.c.

²⁵ A.g.c.

olduğuna inanıyordu. En yüksek kârı elde etmek için en etkili yöntemleri ve en iyi sonuçları elde etmek için kendi avantajlarından tam olarak nasıl yararlanmaları gerektiğini en iyi bilenler özel şahısların kendileriydi:

Şurası açıktır ki toplumun yiyebilmek için çiftçileri olması; doğal kaynakları kullanabilmeleri için ormancıları, balıkçıları, madencileri vs. olması; mal üretebilmek için zanaatkârları olması ve bu malların dağıtılması için tüccarları olması gerekir. Ancak bunlar bir kez var olduktan sonra hükümet direktiflerine, emek planlamalarına ya da periyodik meclis toplantılarına ne ihtiyaç vardır? Her insanın istediğini elde etmek için yalnızca kendi yeteneklerini ve gücünü kullanmasına izin verilmesi gerekir.²⁶

Kâr amacı gütmek insanlar için doğaldır: “Derler ki, ‘itiş kakışıyla ve eğlencesiyle, tüm dünya kâr peşindedir; yarışıyla ve kargaşasıyla kârın peşindedir tüm dünya.” Tabii ki, insanları kendi menfaatlerini sürdürmeleri için serbest bırakan rekabetçi bir sistemde kazananlar ve kaybedenler olacaktır. Sima Qian bunun farkındaydı ve bunu kabul ediyordu: “Zenginlik ve fakirlik insanlara rastgele verilen bir şey değildir: Akıllı olanın fazlası olur, aptal olana ise hiçbir şey yetmez.”

(...) zenginliğe giden sabit bir yol bulunmaz, paranın değişmez bir efendisi yoktur. Tekerleğin tellerinin ortada buluşması gibi, zenginlik de yetenekli adamları bulur, hak etmeyen adamların ellerinden ise paramparça olan çiniler gibi akar gider.²⁷

Sima Qian ayrıca piyasa düzenlemelerine ve fiyat mekanizmalarına da ilgi göstermiştir. Örneğin Yue kralı Goujian'ın (M.Ö. 496-465) şu sözlerini aktarmıştır:

Piyanın fazlalıklarını ve kıtlıklarını incerseniz, bir malın değerinin ne kadar olacağına karar verebilirsiniz. Bir kalemin fiyatı aşırı derecede artmışsa mutlaka düşecektir, aşırı düşmüşse de mutlaka artmaya başlayacaktır.²⁸

Bu, Sima Qian'ın arz ve talep kanununun işleyişine güvendiğini gösterir. Adam Smith sanki “görünmez bir elin” sosyo-ekonomiyi en uygun sonuca götürdüğü fikrine inanırdı. Sima Qian bu mekanizmanın harikulade bir tasvirini yapmıştır:

²⁶ A.g.e.

²⁷ A.g.e.

²⁸ A.g.e.

Bir mal çok ucuz olduğunda fiyatta bir artışa neden olur; çok pahalı olduğunda bir indirimi davet eder. Herkes kendi mesleğiyle uğraşır, kendi işi için çalışırsa aşağı akan su gibi mallar doğal olarak gece gündüz akacaktır.²⁹

Sima Qian bariz bir şekilde bizim fiyat mekanizması diyeceğimiz şey hakkında konuşuyordu ve bu mekanizma işleyişi açısından Adam Smith'in önerdiği "görünmez ele" benziyordu.

Ye Shi'nin Serbest Ekonomi Düşüncesi

Konfüçyüs, Mensiyüs ve Sima Qian'ın serbest ekonomi düşüncesi Song Hanedanlığı'nda Ye Shi tarafından geliştirilmiştir [1150-1223]. Shi devlet müdahaleciliğini ve devletin makroekonomik kontrol teorisini eleştirmiştir. Makroekonomik kontrol teorisi *Guanzi* kitabında öne sürülmüştür. Teoriye göre "verme ve alma, zenginleştirme ve fakirleştirme yetkisi hükümdarın elinde olmalı", devlet çeşitli araçlarla milli ekonomiyi kontrol etmelidir.³⁰ Ye Shi bu tür politikalar için kısaca "eğer bu metotlar uygulanırsa dünya altüst olur" demiştir.³¹

Sima Qian gibi Ye Shi de servet ve fayda arayışının insanın doğasından geldiğini düşünüyordu: "Fayda aramak ve zarardan kaçınmak, her insanın aklında olan bir fikirdir."³² Faydanın peşinden koşmak için sıradan insanlar "sabah erkenden çıkıp akşam karanlığında geri döner, kendi güçleriyle kazanmak için yarışır ve kazanç için çekinmeden riske girer."³³ Bu nedenle Ye Shi feodal bir devletin milli ekonomi yönetiminde insanların kişisel fayda sağlama arzularına uyum sağlaması gerektiğini düşünüyordu. İnsanların mali işlerinin yönetimi kendilerine bırakılmalı, şahsi kişilerin "kişisel fayda" sağlamak adına ekonomik faaliyet göstermesine izin verilmelidir.³⁴ Onların bu faaliyetlerine engel olmak yerine hükümet uygun korumaları sağlayarak destek sağlamalıdır. Ye Shi'ye göre şahsi kişilere "kişisel fayda" sağlamak adına iktisadi faaliyet gösterme izni verilirse yalnızca insanlar zenginleşmez, milli ekonomi de kalkınırdı.

²⁹ A.g.c.

³⁰ *Guanzi*, "Guo Xu" ("Devletin Tahıl Deposu").

³¹ *Ye Shi Külliyyatı*, "Finansal Önlemler I".

³² *Öğrenme Notlarına Önsöz - Shang Shu*. (Song Hanedanlığı'ndan tamamlanan bir eserdir.)

³³ *Ye Shi Külliyyatı*, "Liugengtang'ın Kayıtları".

³⁴ *Ye Shi Külliyyatı*, "Mali Önlemler I".

Ye Shi tarihî gelişim açısından serbest ekonominin kaçınılmaz olduğunu öne sürmüştür. Ayrıca Batı Zhou Hanedanlığı'nda "insanlar eşit servete sahipti" diyordu: "O zamanlarda şahsi mülkiyet olmadığından kimsenin serveti diğerlerinden farklı değildi. O tarihî şartlar altında devletin ekonomi yönetimi 'açma ve kapama, toplama ve ademimerkezileştirme hakkı' üzerineydi; ekonomik politika yüksek kademeli yöneticilerin elindeydi."³⁵ Tarihî gelişmeler sonrası bir özel ekonomi sistemi oluştu ve zenginlikle fakirlik ayrımı da beraberinde geldi: "Günümüz dünyasındaki sıradan insanlar kendilerini bildi bileli servet bakımından eşit olmamıştır."³⁶ Özel ekonominin gelişmesiyle devlet ekonomi yönetimi buna uygun bir biçimde değişmek zorunda kaldı: Eşitsizlik reddedilemez bir gerçektir ancak hükûmet özel ekonomi faaliyetlerine müdahale etmemeli, kontrol etmeye çalışmamalıydı. Aksine serbest ekonomi politikası uygulanmalı, insanlara mali işlerini kendileri yönetme imkânı verilmeli, şahsi fayda arayışında her türlü faaliyete katılıma yönlendirilmeliydi: "Zenginler ve büyük tüccarlar kendi servetlerinin sahibidir."³⁷ Ye Shi'ye göre, bu nedenle devlet ekonomi yönetimi serbest ekonomi ilkeleri rehberliğinde yapılmalıydı.

Qui Jun'un Serbest Ekonomi Düşüncesi

Qiu Jun [1421-1495] Ming Hanedanlığı dönemi yaşayan tipik bir Konfüçyüsçü serbest ekonomi savunucusuydu. Bunun üzerine fikirlerini topladığı kuramına "kendi kendine yapma kuramı" adını vermişti. Qiu Jun'a göre insanların hayatta kalması ve kalkınması maddi zenginlik temelinde gerçekleşebilir: "İnsanlar hayatta kalabilmek için zenginliğe ihtiyaç duyar. Zenginlikleri olmadan bir gün bile yaşayamazlar."³⁸ Ona göre servet arayışı ve faydayı tercih ediş insanlar için doğaldır: "Zenginlik her insanın aradığı bir şeydir."³⁹ Dahası fayda arzusu sınırsızdır: "Faydayı tercih etmek insanın doğasından gelir, bunun bir sınırı yoktur."⁴⁰ Sonuç olarak devlet ekonomi yönetimini bu davranışa uydurmalı, aşırı kontrol ve müdahaleden kaçınmalı ve şahsi

³⁵ A.g.e.

³⁶ A.g.e.

³⁷ A.g.e.

³⁸ *Daxue Yanyibu*, "Mali İşler Yönetimi Üzerine Genel Tartışmalar I".

³⁹ *Daxue Yanyibu*, "İmparatorluk Sarayı Siyaseti Üzerine Genel Tartışmalar".

⁴⁰ *Daxue Yanyibu*, "Mali İşler Yönetimi Üzerine Genel Tartışmalar I".

kişilerin zenginlik elde etmek adına kendi faaliyetlerini gerçekleştirmelerine izin vermelidir: Zengini bırakın servetinin peşine düşsün, fakir çok fakirleşmesin, zengini de fakiri de kanunlara uygun, düzgünce yaşasın, gereksinimlerini yerine getirsin, bu iş bu kadar.”⁴¹ Bu yaklaşımını, “insanlara istediklerini kendi rahatlarına göre yapma imkânı verme” olarak tanımlamıştır. Bunu da millî ekonomi yönetiminin genel planı olarak belirlemiştir.⁴²

Qiu Jun’un sıra dışı katkılarından biri ülkenin ve toplumun, bireylerin toplamından oluştuğu düşüncesini ortaya atmasıydı: “Dünya ne kadar büyük olursa olsun bireylerden oluşur.”⁴³ Böylece bireylerin çıkarlarının toplamının ülkenin, toplumun tümünün çıkarlarına eşit olduğunu vurgulamak istiyordu. **Yani özel kişilerin servet ve fayda arayışı toplumun tümünün çıkarları ve kalkınmasıyla örtüşmektedir.** Qiu Jun özel kişilerin “hak ettiklerini elde etmek ve arzularını gerçekleştirmek” için ekonomik faaliyetlerde bulunmalarının toplumun tümünü iyileştireceğini, “dünyayı daha huzurlu bir hâle” getireceğini düşünüyordu.⁴⁴ Bu fikir, Adam Smith’in üç yüz yıl sonra ortaya atacağı bir milletin kalkınması için özel çıkarların korunması gerektiği inancıyla örtüşüyordu.

Qiu Jun’un serbest ekonomi düşüncesinin bir diğer göstergesi, halk arasında sanayi ve ticaretin geliştirilmesini destekleyişiydi. Qiu Jun’un teklifi, “insanların kendi piyasasının olması gerektiği idi.”⁴⁵ Konfüçyüs’ün Zang Wenzhong’un cariyelerinin su kamışlarından minder yapmasını “kalpsiz” diyerek eleştirmesinden bu anlam çıkarılabilir.

Eğer satmak için minder yapıyorlarsa, piyasa rekabeti içerisine girmeleri gerekirdi; eğer kendi kullanımları için minder yapıyorlarsa, sıradan insanların yaptıkları kamış minderlerin satış sayısını azaltmış olacaktı. Sima Qian da benzer bir bakış açısına sahipti. Devletin, halkıyla kâr için rekabet edecek bir biçimde sanayi ve ticari faaliyetler yürütmesine karşıydı.⁴⁶ Qiu Jun devlet yönetimindeki işlere karşıydı; çünkü bu, fiyatların dengesizleşmesine ve

⁴¹ *Daxue Yanyibu*, “Piyasada Gıda Alım Düzeni”.

⁴² *Daxue Yanyibu*, “İnsan Sanayileri Üzerinde Kontrol”.

⁴³ *Daxue Yanyibu*, “Mali İşler Yönetimi Üzerine Genel Tartışmalar I”.

⁴⁴ *A.g.e.*

⁴⁵ *Daxue Yanyibu*, “Piyasada Gıda Alım Düzeni”.

⁴⁶ Lu ülkesinin İlkbahar ve Sonbahar Dönemi Başbakanı Gong Yixiu sebze yedi. Sebzelerin lezzetli olduğunu düşünmesine rağmen, ailesinin sebze bahçesindeki tüm

“kurnaz numaralar” ile piyasanın normal faaliyetlerinin bozulmasına sebep olabilirdi. Özel şahıslar arası rekabetin malların fiyat, miktar ve kalitesini ayarlayacağını, böylelikle en iyi dengeye ulaşılabileceğini savunuyordu: “Eğer insanlar kendi aralarında piyasa işlemleri gerçekleştirebilirse, mal kalitesi ve fiyat düzeylerini (...) kendi aralarında belirlerler.”⁴⁷ Qiu Jun’a göre eğer sıradan ticari faaliyetlerin serbestçe gerçekleşmesine izin verilirse piyasa rekabet mekanizmaları kendi kendine fiyatların ayarlanmasını sağlayacak, fiyatlar doğal olarak çok yüksek olmayacaktır.⁴⁸ Böylece fiyatların dengelenmesi için hükûmet müdahalesine gerek duyulmayacaktır. Anlaşılan Qiu Jun, Adam Smith’in “görünmez el” benzetmesinde anlatmaya çalıştığı piyasanın “kendi kendini ayarlamaya” yatkın bir yapıya sahip olduğu gerçeğinin farkına varmıştı.

Sima Qian gibi Qiu Jun da devletin tekel politikalarına karşıydı. O tarihi örneklerle bakarak devlet yönetimindeki iş faaliyetlerini sert bir şekilde eleştirdi. Örneğin Sang Hongyang’ın “eşitlemesini” ve Wang Anshi’nin piyasa işlemlerini “iş adamlarının kârına göz diken son derece çirkin” politikalar olarak tanımlamıştı.⁴⁹ Hükûmetin üretim ve satışını tekeli altına aldığı “tuz vergisi” sistemine karşıydı. Tuz gibi doğal kaynakların “doğal varlıklar” olduğunu, “çıkarları adına” bir azınlık tarafından tekele alınamayacağını, tüm millet için “halka ait” olması gerektiğini savunuyordu.⁵⁰

Sarayın tuz vergisi sistemi “doğal varlıklardan beklenenlere” ters düşmekle kalmıyor, aynı zamanda “Tanrı’nın tasarısına” da ters düşüyordu. Bu konuda daha basit itirazları da vardı. Tuz üretimi ve satışından kâr yapmak çok kolay olduğundan, saray “kâr için tuza sırtını yaslayabilirdi”;

donghancai’leri [bir sebze türü] söktürdü. Ailesinin diktiği kumaşın iyi olduğunu görünce hemen karısını ailesinden kovdu ve dikiş makinesini yaktırdı.

Gong Yixiu soylu ailelerin sebze yetiştirip kumaş dikmesinin, “köylü adamların ve işçi kadınların ürünlerini satmalarını” zora sokacağına hükmetti. (*Shi Ji* [Büyük Tarihçinin Kayıtları], Xun Li’nin Biyografi Koleksiyonu). Onun bu konumu Konfüçyüs’ün Zang Wenzhong’un cariyelerinin “su kamışlarından örgü yapmasını” eleştirmesiyle benzerlik gösterir.

⁴⁷ *Daxue Yanyibu*, “Dağların ve Göllerin Faydaları I”.

⁴⁸ *A.ge.*

⁴⁹ *Daxue Yanyibu*, “Piyasada Gıda Alım Düzeni”.

⁵⁰ *Daxue Yanyibu*, “Dağların ve Göllerin Faydaları I”.

ancak sıradan halk “elde edilebilecek kârın farkına varır” bunun için kendi gizli operasyonlarını yürütmeye teşvik olurlardı.⁵¹ Bu sebeple, sarayın tekel operasyonunun ve ihlaller doğrultusunda ağır cezalarının gerçekten işe yaradığını kanıtlamak zordu. Başlangıçtaki niyetlerinin aksine tekel ancak fiyatların artmasına, kalitenin düşmesine ve tüketimin azalmasına sebep olabilir ve tekeli koruyabilmek her zaman için zor olacaktır. Önerdiği reformlara göre tuz üretimi ve satışı özel şahıslar tarafından devletin denetimi ve yönlendirmesiyle yapılmalıydı. Diğer mallar içinse genel refah için halkın “kendi kendilerine piyasa işlemlerini gerçekleştirmelerine” izin verilmeliydi.

Konfüçyüsçü Serbest Ekonomi Düşüncesinin Modern Zamanda Geçerliliği

Konfüçyüsçü serbest ekonomi düşüncesinin Antik Çin’in meta ekonomisine olumlu katkıları olmuştur. Konfüçyüsçü serbest ekonomi düşüncesi Muharip Devletler döneminden Çin-Han dönemine ve de Song-Ming dönemine kadar etkinliğini korumuştur. Bu dönemler Çin’in antik meta ekonomisi tarihinde görülen iki zirvenin gerçekleştiği zamanları içinde barındırır. İlki İlkbahar ve Sonbahar dönemi ve Müharipl Devletler döneminden Batı Hanlı İmparator Wu’nun dönemine kadarlık kısımda; ikincisi Song Hanedanlığı’ndan Ming Hanedanlığı’nın son dönemlerine kadarlık kısımda görülür. İki zirvenin oluşumu da Konfüçyüsçü serbest piyasa ekonomisi düşüncesinin resmî ekonomi politikalarında ne kadar yaygın olduğuyla doğrudan ilgilidir.

Modern piyasa ekonomisi oluşturulurken Konfüçyüsçü serbest piyasa ekonomisi düşüncesi de resmî ekonomi politikalarında bir rol oynamıştır. Buna en iyi örnek Doğu Asya ekonomisinin yükselişidir. Doğu Asya bölgesi Konfüçyüsçü düşünceden oldukça etkilenmiştir. 1950’lerden bu yana Japonya, Güney Kore, Singapur, Tayvan ve Hong Kong örneklerinde görüldüğü gibi Doğu Asya’nın hızlı ekonomik büyümesi ve sanayileşmesi Çinli ve yabancı akademisyenleri Konfüçyüsçü kültür ile bölgenin ekonomik kalkınması arasındaki ilişkiyi incelemeye itmiştir. Bazı akademisyenler Konfüçyüsçü iktisadi düşünce ve etiğin Doğu Asya ekonomisinin yükselişinde olumlu bir

⁵¹ *A.g.e.*

etkiye sahip olduğunu düşünmektedir.⁵² Bu bakış açısına katılıyorum. Doğu Asya ekonomisinin yükselişinde sistem ve politikanın yüzlerini “donanım”, Konfüçyüsçü kültürün en önde geldiği geleneksel kültürel faktörleri “yazılım” olarak düşünebiliriz. “Yazılım” ve “donanım” birbirlerini tamamlayarak kalkınma sürecini hızlandırmıştır. Yukarıda adı geçen ülkelerde geleneksel Konfüçyüsçü kültür özellikle piyasa ekonomisi ile demokratik siyasi ve hukuki sistemlerin ahenkli bir ilişki içinde olmasını sağlamıştır. Bu da Doğu Asya ekonomisinin kalkınması için gerekli momentumu getirmiştir.

Profesör Sheng Hong, Konfüçyüsçü serbest ekonomi düşüncesinin Avrupa’ya Batılı misyonerler tarafından taşındığını, böylece Quesnay, Tugot ve Smith gibi klasik iktisatçıların Çin’den esinlendiğini, başka bir deyişle Modern Batı iktisadının kaynağının Çin olduğunu öne sürmüştür.⁵³ Sadece bu bile Çin halkının Konfüçyüsçü serbest ekonomi düşüncesi kültürel mirasına ilgi duyması için yetecektir. Günümüzde Çin’de uygulanan ekonomik reform modelinin bu kadar değerli bir kültürel mirastan aldığı teorik desteğin önemi ne kadar söylene azdır.

⁵² Amerikalı akademisyen Herman Kahn, “Asya ekonomik mucizesini” açıklamak için Konfüçyüsçü düşünceyi öne süren ilk akademisyendi. Ona göre Doğu Asya ekonomilerinin aniden yükselişinin sebebi insanların Konfüçyüsçü kültürle yetişmiş olmasıydı. Doğu Asya halklarının “diğer kültürlerle kıyasla daha yüksek ekonomik verime sahip olduğunu” ve bu bakımdan Konfüçyüsçü kültürün “Protestan ahlakından” üstün olduğunu öne sürdü. (Alıntının kaynağı: S. G. Reading, “Yeni Asya Kapitalizminde Girişimcilerin Rolü”; Peter Ludwig Berger ve Hsin-Huang Michael Hsiao, *Bir Doğu Asya Kalkınma Modeli Arayışı: Piscataway Township*, NJ: Transaction Publishers, 1988.)

⁵³ Bkz. Sheng Hong, “Modern İktisadın Çinli Kaynakları”, *İktisadın Ruhları*, Chengdu: Sichuan Edebiyat & Sanat Yayınevi, 1996.

9. “ÇİN İKTİSADI” ÜZERİNE ETİMOLOJİK ÇALIŞMALAR¹

Ye Tan

1.

Son yıllarda iktisadın yerelleşmesi, normalleşmesi ve uluslararasılaştırılması gibi konular iktisatçılar arasında tartışmalara yol açmıştır. Konunun temelinde yatan sorun Batı iktisadının “evrensel” veya “genel” bir iktisadi teori için temel teşkil edip edemeyeceği, yoksa sadece bir ulusa veya bir sınıfa özgü olup olmadığı sorusudur. Buna bağlı olarak bir “Çinli temel teoriye” ihtiyaç olup olmadığını, “Çin iktisadının” gerçekte hiç var olup olmadığı veya öngörülen “Çin iktisadi” için birden çok temel olup olmadığını da sorgulayabiliriz. Akademisyenler bu sorular üzerinde ortak bir kanaate varamamıştır.² Bu tartışmanın varlığı yirmi birinci yüzyılın başlarına doğru akademik gelişimde yeni bir eğilimin ortaya çıktığının bir göstergesidir. Modern Batı temeline dayalı sosyal bilimler, bu temelle bir bağı bulunmayan Çin’de (ve diğer ülkelerde) ciddi bir biçimde sorgulanmıştır. En çok sorgulanan alanlardan biri de iktisattır. Çin’in ekonomik reformu ve ekonomik uygulamaları teori ve disiplin açısından değişim gereksinimini doğurmuştur. Buna benzer

¹ İlk “中国经济学寻根” (“Çin ekonomisi” üzerine etimolojik çalışmalar”), *Çin’de Sosyal Bilimler*, 1998, 4. sayı, s. 59-71 olarak yayımlandı.

² Ed. Zhang Wenmin ve ark., *Çin İktisadı Üzerine Büyük Tartışma*, 2. cilt, Pekin: Jingji Guanli Yayınevi, 1997.

bir şekilde pek çok diğer disiplinde de âlimler, teori ve metodoloji reformu yapılması gerektiğini tartışmaktadır. Reformun çalışılan konudan mı, disiplinin dışından mı, yoksa her ikisinden mi çıkarılacağı büyük ölçüde yerel iktisat tarihinin araştırılmasına bağlıdır.³

“Çin iktisadının kökeni ve gelişimi” kesinlikle değerli bir konudur. Ancak burada bizim esas ilgilendiğimiz şey günümüz iktisadının kökenidir. İktisadın Batı’dan gelen bir disiplin olduğu yaygın olarak kabul edilir ancak kesinlikle Batılı olmayan bazı alt alanları da vardır. Buna örnek olarak özellikle hanedanlık dönemlerine ait olmakla birlikte her türlü iktisadi düşünce, görüş, kavram ve teorinin çağlar boyunca evrimini araştıran iktisadi düşünce tarihi verilebilir. Bunlar kültürümüze ve geleneğimize girmiş ve geçmişin mirasının bir parçası olmuştur. Disiplin aynı zamanda devam etmekte olan reform ve kalkınmayla beslenen modern iktisadi teori ile ilgilenmektedir. Modern dönem başladığından beri özellikle iktisat alanındaki ulusal yaşayla ilgili araştırmaları uluslararası araştırmalardan ayırmak mümkün değildir. Çin iktisadi düşüncesinin tarihi oldukça kapsamlı bir konu olsa da bize “Çin iktisadi” ve ilgili soruları incelemek için belirli bir perspektif sağlayabilir. “Çin” iktisadının incelemesine *jingji* kelimesinin orijinal anlamı ve uygulamada kullanımının yanı sıra, bu yüzyılın başlarından bu yana “Çin iktisadının” zorlu serüvenine bakılarak başlanmalıdır.

2.

Modern Çincedeki *jingji*, Batılı “ekonomi” teriminin bir çevirisi midir yoksa eski Çince *jingbang zhiguo* (ülkeyi yönetmek) veya *jingshi jimin* (ülkeyi yönetmek ve halka yardım etmek) terimlerinden mi türetilmiştir? Kelimenin kökenini ve anlamını sorgulamalıyız. Ünlü dil bilimci Gao Mingkai’nin *A Dictionary of Borrowed Words in Chinese* (Çincedeki Yabancı Kelimelerin Sözlüğü) kitabında *jingji* için iki köken verilir: İlk Japonca *keizai* kelimesidir ki bu kelime İngilizce *economy* (ekonomi) veya *economics* (iktisat) terimlerinin bir çevirisidir. İkinci köken olarak ise *The History of Song Dynasty*

³ Bkz. yazarın “1920’ler ve 1930’larda Çin Ekonomik Düşüncesi Tarihi Üzerine Araştırmaların Analizi”, *Çin Çalışmaları*, Tokyo, Aralık 1995-Ocak 1996. İngilizce versiyonu için bkz. ed. Aiko Ikeo, *Yirminci Yüzyıl Doğu Asya’sında Ekonomik Gelişme*, Londra/New York: Routledge, 1997, s. 35-54.

(Song Hanedanlığının Tarihi) eserindeki “Wang Anshi’nin Biyografisi” bölümünde rastlanan eski bir Çince kelime gösterilir. Aynı sözlükte bulunan *jingjixue* (iktisat) maddesi için köken olarak Japonca *keizeigaku* verilir ki bu kelime İngilizce *economics* (iktisat) veya *political economy* (politik ekonomi) terimlerinin bir çevirisidir. Yani modern Çincedeki *jingji* kelimesinin biri Çince diğeri Japonca olmak üzere iki kökeni vardır. *Jingjixue* Çinceye Japoncadan geçmiş, Japoncayaysa Batı’dan gelmiştir. Bir Japonca sözlükte *keizai* kelimesine bakarsak şunu görürüz:

(1) *Törenler ve Müzik* [antik bir Çince eser] içinde “Wenzhongzi”: ülkeyi yönetmek ve halkı kurtarmak; ülkeyi idare etmek ve halka yardım etmek. (2) ekonomi. (3) tutumluluk.

Keizeigaku’nun açıklaması “politik ekonomi; iktisat; ekonomik olgularla ilgili bir bilgi dalı” olarak verilir. Yani Japonca *keizai* terimi kısmi olarak Çince *jingguo jimin* teriminden türetilmiştir. Ancak bir öğrenim alanı anlamı Batılı bir terimin çevirisidir. İlk anlamın örnekleri, hepsi Edo döneminde yayımlanmış Taizai Shundai’nin *Yönetimin Sicili*, Kaiho Kiyotaka’nın *Yönetim Üzerine Tartışma* ve Sato Nobuhiro’nun *Yönetimin Özü* eserlerinde görülebilir.⁴ İkinci anlam içinse W. Ellis’in 1867 yılında Kamita Kohei tarafından çevrilen kitabı *Toplumsal Ekonominin Ana Hatları*’na ve Fuku Yukichi’nin 1868’de Francis Wayland’in *Siyasi İktisadın Bileşenleri* üzerine verdiği konferansa ve aynı yılda İskoçya’da yayımlanan iktisat kitabı çevirisine bakılabilir. Kamita Kohei, Batı iktisadını Japonya’ya tanıtan kişidir. Taka Saki İktisat Üniversitesi başkanı Japon iktisat tarihçisi Yamazaki Masukichi şunu yazmıştır:

Büyük Bilgi’de [Konfüçyüsçü bir eser] dediği gibi, yaygın olarak kabul gördüğü şekliyle iktisat dünyayı yönetmek ve insanlara yardım etmekten başka bir anlama gelmez. (...) Ancak iktisadın gerçek anlamı günümüzde unutulmuş ve “safî servet arayışı” anlamına gelmeye başlamıştır.

Masukichi iktisadın orijinal anlamına geri dönülmesi gerektiğini söylemiştir.⁵ Kısacası Japonlar Çince *jingji* kelimesini Batılı iktisat teriminin çevirisi olarak kullanmıştır. Daha sonra Japonca kelime Çinceye geçmiş ve modern Çincedeki *jingji* olmuştur.

⁴ [1603-1868].

⁵ Yamazaki Masukichi, Önsöz, *Yokoi Kokuşu’nun Toplumsal ve İktisadi Düşünceleri*, Tokyo: Taga Yayınevi, 1981.

Jingji Japoncaya geçmeden önce antik Çince'de var olduğu için kelimenin Çince'de ilk olarak nasıl kullanıldığını bilmemiz gerekir. Antik eserlerin hepsini kapsamlı bir şekilde incelememiz mümkün değildir; ancak bazı kaynaklara göre *jing* ve *ji* karakterlerinin ilk ortaya çıkışı Yin/Shang dönemlerine kadar uzanır,⁶ fakat bileşik *jingji* daha geç ortaya çıkar. *On üç Klasik*⁷ gibi antik eserleri inceledim, ancak *jingji* kelimesine rastlamadım. Fakat bazı tarihî kayıtlarda bu kelime bulunmaktadır. Örneğin, *Jin Hanedanlığının Tarihi*'nde bir prens olan Sima Yi, kardeşi Sima Ying'e MS 303 yılında şunu yazmıştır: “İkimiz de kraliyet ailesinin çocuklarıyız ve ikimize de tımar verildi. İkimiz de ne Majestelerinin öğretilerini uygulayabiliriz ne de *jingji*'de yardımcı olabiliriz.” Doğu Jin Hanedanlığı imparatoru Jianwendi bir fermanında Ji Zhan'ı över: “Asil ve nazik, dürüst ve zekidir, nasıl yönetileceğini bilir.” İmparator Jianwendi, Yin Hao'ya yazdığı bir mektubunda; “Tecrübeli ve bilgi sahibi bir adamsın, yönetebilecek kadar iyisin” der.⁸ *Jingji*'ye rastladığımız bu dördüncü yüzyıl eseri, bildiğim en erken örnektir. Sui Hanedanlığı döneminde Wang Yong'un (584-618) *Wenzhongzi* eserinin 6. cildindeki örnekten bir yüzyıl daha eskidir: “[Onların] hepsinin yönetme kabiliyeti vardır, ancak İmparator bunu bilmez” ve *Song Hanedanlığı Tarihi*'nde bulunan bir gönderme.

Kuzey ve Güney Hanedanlıkları döneminde⁹ (Liu-) Song Hanedanlığı Tarihi'nin “Yabancı İnsanlar” cildini okursak *jingji* kelimesinin kullanıldığını görürüz. İmparator Wendi, Linyi'yi fetheden bir generalini övmüştür: “Longxiang'ın generali ve Jiaozhou'nun valisi Sao Hezhi sadık, azimli, temkinli ve cesurdur ve *jingji* üzerine iyi fikirleri vardır.” Tang Hanedanlığı dönemi¹⁰ ve sonrasında bu terim sıklıkla kullanılmıştır. Örneğin, kimi tarihî kayıtlara göre İmparator Xuanzong, “*jingji* kabiliyetine sahip adamlarla dolu bir hükûmete” sahip olduğu için övülmüştür. Ünlü bakan Wei Zheng, Zheng Dajie'nin “*jingji* yeteneğini övmüştür. Kendisi İmparator Taizong'un hiz-

⁶ M.Ö. 1600-1046 civarı.

⁷ Song Hanedanlığı döneminde, 960-1127, imparatorluk incelemelerinin temelini oluşturan Konfüçyüşü metinler.

⁸ Changsha Kralı Sima Yi, Ji Zhan ve Yin Hao'nun biyografileri. *Jin Hanedanlığının Tarihi*.

⁹ A.g.e, s. 386-589.

¹⁰ A.g.e, s. 619-907.

metindeydi ve onun hanedanlıkları uzun zaman hâkimiyet sürmüştür.” Başbakan Pei Du “*jingji*’ye yanaşmıyordu, evini Doğu Başkenti’nde Jixianli’de inşa etmişti.” Li Bai, bir arkadaşının kardeşinin uzağa gidişi üzerine teselli için yazdığı bir şiirinde şunu demiştir: “Kardeşin *jingji* yeteneğine sahip birisidir, onun sırtı yere gelmez.” Du Fu da bir şiirinde tarih boyunca *jingji* ile yetenekli kişilerin yetersizliğinden yakınmıştır.¹¹ İmparator Zhuangzong’un biyografisi ayrıca *Tang Tarihi*’nin dokuzuncu cildinde, *Beş Hanedanlık Devrinin Eski Tarihi*’nin Tongguang’ın hâkimiyetinin üçüncü yılındaki bir sel ve deprem hadisesinin anlatıldığı bölümde de bulunur. Duan Hui imparatora “önceki imparatorlar bakanlarıyla *jingji*’nin hakikati üzerine görüşmek istediklerinde kırmızı mürekkeple emirlerini yazdıklarından” bahsetmiştir. Song Hanedanlığı ve sonrasında *jingji* kavramının kullanımı artmıştır. Konfüçyüsçü üstat Zhu Xi, Wang Anshi için “yazımı ve davranışı kadar *jingji*’ye bağlılığı için de takdiri hak eder” demiştir. Tarihi kayıtlara göre Ye Shi kendini “*jingji*’de yetenekli gören hırslı bir adamdı.” Chen Liang da “*jingji*’yi arayan ve hep sözü doğrultusunda hareket eden biriydi.”¹² Tüm bu örneklerdeki *jingji* aşağı yukarı “yönetmek” anlamına gelir. Ayrıca *jingji* resmî unvanların bir ögesi olarak da kullanılabilirdi. Bunun bir örneği *jingjishi* olarak *Jin Hanedanlığının Tarihi*’nde Fu Shenwei’nin biyografisinde karşımıza çıkar.

Song Hanedanlığı sonrası *jingji* terimi daha çok kullanılmakla kalmamış, ayrıca birçok kitabın başlığında da bulunmuştur. Örneğin, *Song Hanedanlığının Tarihi*’ndeki biyografisinde Liu Yan’ın “*Jingji*’nin Özü” adlı bir eserinden bahsedilir ve *Song Hanedanlığının Tarihi*, 7. ciltteki “Sanat ve Edebiyat” bölümünde Ma Cun’un *Jingji’nin Özü* üzerine on iki deneme yazdığından söz eder. Diğer örnekler şöyledir:

- *Jingji Üzerine Denemeler*, Teng Gong (Song Hanedanlığı), elli cilt; ayrıca yirmi iki ciltlik bir devam eseri.
- *Jingji Üzerine Denemeler*, Li Shizhan (Yuan Hanedanlığı), altı cilt; büyük torunu Li Shen’in editörlüğüyle.

¹¹ *Tang Hanedanlığının Eski Tarihi*, İmparator Xuanzong ve Wei Zheng’in biyografileri; *Tang Hanedanlığının Yeni Tarihi*, Pei Du’nun biyografisi; *Tang Hanedanlığının Tam Antolojisi*.

¹² Wang Anshi, Ye Shi ve Chen Liang’ın biyografileri, *Song Hanedanlığının Tarihi*

- *Jingji Üzerine Denemeler*, Chen Oisu (Ming Hanedanlığı), otuz iki cilt.
- Huang Xun'dan Ming Hanedanlığı'nın Ünlü Bakanlarının Yönetim İşlerinin Bir Kaydı, (Ming Hanedanlığı), elli üç cilt.
- *Gizli Jingji Kitabı*, Feng Oi tarafından derlenmiş (Ming Hanedanlığı), yüz cilt.
- *Jingji Üzerine Tartışma*, Chen Zizhuang tarafından derlenmiş (Ming Hanedanlığı), on iki cilt.
- *Jingji Üzerine Denemeler*, Zhang Wenyan tarafından derlenmiş (Ming Hanedanlığı).
- *Jingji'nin Tarihi*, Li Yuzhang (Ming Hanedanlığı).
- *Jingji'nin Tarihi*, Zhang Lian (Ming Hanedanlığı).
- *Jingji Davranışlarıyla Ünlü Bakanlar* (Ming Hanedanlığı)
- *Jingji Üzerine Büyük Sözler*, Wang Xuexin ve Wang Yishi tarafından derlenmiş (Ming Hanedanlığı)
- *Jingji Üzerine Büyük Sözler*, Shen Yiguan tarafından derlenmiştir.

Bunlara ek olarak, *Ming Hanedanlığı Tarihinin* “Sanat ve Edebiyat” bölümünde Huang Pu'nun Ming Hanedanlığı *Jingji'nin Tarihi*, Wang Jie'nin *Jingji'nin Kapsamlı Tarihi* ve sekiz bölümden oluşan Chen Renxi'nin *Gizli Jingji*'nin adları geçer. Jingji üzerine yazılan eserlerin çoğu Ming Hanedanlığı döneminde yazılmıştır. Bu eserlerin çoğu imparatorluk sınavlarına hazırlanan adaylar tarafından referans kitabı olarak kullanılmıştır.

Çing Hanedanlığı'nda çağlar boyunca yayımlanan tüm kitapların koleksiyonu altı bölümden oluşur, *jingji* ile ilgili bölüm iş ve ticaret konusunda seksen üç cilttir. Kendi Kendine Güçlü Çalışma Ustası tarafından derlenen ve 1901 yılında yayımlanan 128 ciltlik *İmparatorluk Hanedanının Jingji'si Üzerine Toplanan Yazılar*, yeni bir konuyu içerir: “Batı siyaseti”. Aynı yıl Yijin Çalışmalarının Ustası tarafından *jingji*'nin açıklanması için yazılan altmış iki ciltlik *İmparatorluk Hanedanlığının Jingji'si Üzerine Toplanan Yazıların Yeni Bir Versiyonu* eseri de yayımlanmıştır.¹³ Çing Hanedanlığı'nda,

¹³ Bkz. *Dört Hazine Kütüphanesi Tam Kataloğu*, juan 92, 124, 136, 138, 139 ve 167; ayrıca Profesör Zhao Naituan'ın *Kum Eleme* kitabındaki ilgili referans, Pekin: Pekin Üniversite Yayınları, 1980.

jingji siyasetle uğraşmak anlamına gelirdi, *jingji* üzerine kitaplar sınav için Ming’e kıyasla daha az kullanılmıştır.

Jingji’nin siyaset uğraşı olarak tanımlanması ve resmî sınavlar için kullanılması *jingji*’nin devlet adamı olmak isteyenlerin edinmesi gerektiği bir bilgi olduğunu gösterir. Aslında *jingji* haricinde *shihuo*, *huozhi*, *licai* ve *fuguo* gibi iktisatla ilişkin daha spesifik anlamlara sahip kelimeler Çince uzun süredir bulunuyordu. Ancak *jingji*’nin kullanımı sadece “ekonomiye” sığamayacak kadar genişti. Bu kullanım ekonominin siyasetin emrinde olduğu, servet ve kâr konuşmanın kültürel tabular olduğu bir dönemde daha anlamlıydı. Bu, başka ülkeler için de geçerlidir. Ancak tarih ilerledikçe *jingji*’nin anlamları daha da zenginleşti ve benzer kavramların *jingji* altında birleştirilmesi sadece bir zaman meselesi hâline geldi. Her ne kadar buna bir “disiplin” denemezse de basit bir terim olmadığı aşîkârdır. Elbette, *jingji*’nin iktisat anlamına gelen kullanımı Batı bilimiyle tanıştıktan sonra gelmiştir. Ancak, *jingji* teriminin iktisat anlamıyla kökenini yalnızca Batı bilimine bağlamak doğru değildir.

3.

Jingji’nin bir diğer kökeni, Batılı bir terimin Japonca çevirisine dayandığına göre, “*economics*” (iktisat) kelimesi nereden gelmiştir? Akademisyenler arasında bu kelimenin kökeninin Yunancaya dayandığı genel olarak kabul görmektedir, ancak bu kelimenin Yunanadaki anlamı ve gelişimine bakmamız gerekir.

Kelime ilk olarak Ksenofon’un *On Economy* (Ekonomi Üzerine, Yunanca adı; *οἰκονομία*) eserinde geçer. *Οἶκος* “ev”, *νομός* ise “kanun” veya “hâkimiyet” anlamına gelir. İkisi bir araya gelince “aile ekonomisi” anlamına gelir (aile, ev veya aile işleri). Bu sebeple bu eserin adı *Ev İktisadı* olarak da çevrilir. İngilizce *economy* kelimesi Yunanca kelimedenden türetilmiştir. Antik Yunanistan’da ev kölelik temelli üretimin en küçük ögesi idi, bu yüzden ekonomi yönetimine dair meseleler “ev iktisadı” kategorisi altındadır.

Milattan önce dördüncü yüzyılın sonlarına doğru, Büyük İskender’in Doğu seferi sırasında sözde Aristocu *Ekonomi Üzerine* adlı başka bir kitap daha yazılmıştır. Yazarı bilinmeyen bu eser, Ulrich Wilcken ve M. Rostovt-

zefî gibi modern akademisyenler tarafından incelenmiştir.¹⁴ Kitap iki ciltten oluşur. İlk cilt ev iktisadî üzerinedir ve Ksenofon gibi ev işlerinin yönetimi konusunda “οἰκονομικα” terimini kullanır. İkinci cilt ise daha ileri gider ve kamu maliyesi ile ilgilenir.

Aristo'nun iktisat kavramı *Politika* ve *Etik* eserlerinde görülebilir. Eric Roll'un *İktisadi Düşüncenin Tarihi* [1928] kitabına göre, Aristo iktisada üç şekilde katkıda bulunmuştur: konunun sınırlarının belirlenmesi, mübadele analizi ve para teorisi. Aristo'ya göre iktisat para kazanma ve zengin olma sanatı ile ilgilidir. Aile ve devlet için para kazanmak ve serveti artırma arayışı, iktisadın temel içeriğidir. Böylece ev yönetimi ve devlet yönetimi bir araya gelir.

Batı “iktisadî” ev iktisadından doğmuştur, bu konuda Çin farklılık gösterir. *Jingji* öncelikle ülke yönetimiyle ilgilidir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi aynı zamanda devlet yönetimi anlamına da gelir ve ahlaki ve duygusal bir anlamı da vardır. Adam Smith'in *Ahlaki Düşünceler Teorisi* [1759] kitabından sonra yayımladığı *Milletlerin Zenginliğinin Doğası ve Nedenleri Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde [1776] bunun bir örneğini vermiştir. Hem Çince hem de Batılı “iktisat” kelimelerinin erken kullanımlarında insani bir unsur içerdiği ve eskiyle şimdiki tanımları arasında bir farklılık olduğu söylenebilir. Bu nedenle Çince de bir “ülkeyi zenginleştirme stratejisi” ve Batı dillerinde “politik ekonomi” ortaya çıkmıştır. “Politik ekonomi” ilk olarak Fransız Antoine de Montchrestien tarafından *Kralım ve Valide İmparatoriçeme Sunduğum Politik Ekonomi* [1615] kitabında kullanılmıştır. Bu kitap politika yapıcılar için yazılmıştır. Britanyalı William Petty, 1672'de yayımlanan *İrlanda'nın Politik Anatomisi* eserinde “politik ekonomi” terimini kullanmıştır. 1755'te Jean Jacques Rousseau, Fransızca bir ansiklopedi için “politik ekonomi” maddesi üzerine yazmış ve burada politik ekonomi ile ev iktisadî arasındaki farka değinmiştir. Politik ekonomi teriminin bir Britanyalının kitabının başlığında ilk olarak J. D. Steuart'ın 1767'de yayımlanan *Politik Ekonomi İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* eserinde kullanılmıştır. Terim daha sonra yaygın olarak kullanılmaya başlar. 1776'da Adam Smith'in *Milletlerin Zenginliği* kitabının yayımlanmasıyla klasik

¹⁴ Wu Baosan (ed.), *Antik Yunan ve Roma Ekonomik Düşüncesine İlişkin Seçili Okumalar*, Pekin: Ticari Yayınevi, 1990, s. 178.

politik ekonominin temeli atılmış, daha sonra David Ricardo’nun 1817’de yayımlanan *Politik Ekonomi ve Vergilendirme İlkeleri Üzerine* kitabıyla inşası tamamlanmıştır.

Politik ekonominin vurgusu sadece dolaşım alanıyla sınırlı kalmamıştır, Merkantilizm döneminde devlet idaresinde de görülmüştür. Fizyokrasi ve İngiliz klasik politik ekonomisinde vurgu, içinde hem üretim hem de dolaşımı içeren yeniden üretime kaymıştır. Böylece servet artırımı ve ekonomik kalkınma kanunu ile ilgilenmeye başlamıştır. Klasik politik ekonomi, politika ve felsefeden ayrılmaya başladı ve on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar yavaş yavaş ekonomik faaliyetlerin ve ilişkilerin incelendiği teori ağırlıklı bir bilim anlamına gelmeye başladı. Karl Marx’ın toplumun çeşitli üretim biçimlerini kapsayacak şekilde genişletip “genelleştirilmiş politik ekonomi” ismini vermesiyle daha da geliştirildi. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru iktisatta, politika ile ilgili analizlerden ziyade iktisadi olguların tartışılmasına yönelik bir eğilim vardı. Politikanın önemi yavaş yavaş azaldı. *Politik Ekonomi Teorisi*’nin ikinci baskısının önsözünde [1871] W. S. Jevons, politik ekonominin yerini “iktisadın” aldığını iddia etti. 1890 yılında, yeni klasik ekolün en büyük temsilcilerinden Alfred Marshall, *Ekonominin İlkeleri*’ni yayımladı. Politik ekonominin yeniden tanımlandığı gerçeği kitabın başlığında “politika” kelimesinin dâhil edilmemesinden anlaşılabilir. Yirminci yüzyılda Batı’da iktisat, politik ekonominin yerine geçmiştir. 1960’lı yıllardan bu yana “politik ekonomi” teriminin yeniden canlanması yönündeki tartışmalara rağmen, hangi alanları kapsadığı konusunda henüz bir anlaşma sağlanamamıştır.

İktisat evrensel veya genelgeçer midir? Bu soruyu cevaplamak için hem iktisadın temel ilkeleriyle pratik uygulamaları hem de klasik ve modern versiyonları arasındaki farkları görmemiz gerekir. Bu konuda farklı dönem ve ülkelerin iktisatçıları arasında fikir birliği olmamıştır. Bir ülkedeki iktisat tanımı, yalnızca araştırma alanına göre değil aynı zamanda araştırmacısına göre de bir diğerinden farklı olabilir. İtalyan iktisatçı Luigi Cossa ve İrlandalı iktisatçı J. K. Ingram, iktisadi teorilerin tarihine dair çalışmalarında “İngiliz iktisadı”, “Alman iktisadı” ve “Fransız iktisadı” terimlerini kullanmışlardır. Engels de “Karl Marx’ın *Politik Ekonomi Eleştirisine Bir Katkı*’sında bu

partinin [Alman proleter partisi] ortaya çıkmasıyla Alman politik ekonomi bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkmıştır” demiştir.¹⁵

İktisadın tanımı bir ekonomiden bir başkasına, bir akademik araştırmadan bir diğerine farklı olabilir. Dünya ekonomilerinin evrenselleşme ve çeşitlenme (veya globalleşme ve bölgeselleşme) süreçleri arasındaki devamlı bozulup tekrar inşa edilen etkileşimler, akademik araştırmaların entegrasyon ve bölümlenmesi arasındaki karmaşık ilişkiler ve temel bir teorinin gelişimi ile bu teorinin belirli bir ülkenin spesifik ortamında kendine yer bulma süreci arasındaki irtibatlar, iktisat biliminin kapsamını genişletmiş, iktisadi teori ve metodolojinin gelişmesine yardımcı olmuştur.

Japonca aracılığıyla gelen “iktisat” teriminin Çince çevirisine ek olarak, Çinceye kulağa daha doğal gelen başka kelimeler de türetilmiştir. Örneğin, *fuguo ce* (ülkeyi zenginleştirme yolu), *shengji xue* (geçinme için öğrenme), *jixue* (muhasabe için öğrenme) vs. 1867’de, Amerikan misyoner W. A. P. Martin bir *Tongwenguan* okulunda (yabancı dil okulu) eğitim verirken kullandığı başlık *fuguo ce*’ydi. Kullandığı ders kitabı, H. Fawcett’in 1863 basımı *Politik Ekonominin El Kitabı*’ydı (Çinceye 1880’de *Fuguo ce* adıyla çevrilmiştir). Bu *Fuguo ce*, Batı’nın iktisadi eserlerinin Çinceye çevirilerinin başlangıcını işaret eder. 1886’da Şangay gümrük vergi dairesi, Jevons’ın *Politik Ekonominin El Kitabı*’nın Çince çevirisini *Fuguo yangmin ce* (Ülkeyi Zenginleştirmenin ve Halkı Desteklemenin Yolları) adıyla bastırdı. Tam olmayan istatistiklere göre 1898’e gelindiğinde toplam on iki kitap veya yirmi altı cilt Çinceye çevrilmişti. Çinli yazarlar da *Fuguo ce*’ye benzer isimli eserler yazmıştır. Örneğin, Chen Zhi eseri *Fuguo ce’nin Devamı*’nın Adam Smith’in kitabının kardeşi olduğunu iddia etmiştir. “Güzel bir adam [Adam Smith] bir *Fuguo ce* üretti, İngiltere’nin zengin ve güçlü olmasına yardımcı oldu” demiş, kendi eserinde İngiltere’nin örneğinin izlenmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁶ *Fuguo ce* bu bağlamda antik versiyonuyla aynı değildir, artık “iktisat” anlamını da içerir.

Peki neden “iktisat” terimini kullanmadılar? Sima Qian’ın *Büyük Tarihçinin Kayıtları* kitabında (1897) bulunan LiangQichao’nun “İş ve Tica-

¹⁵ Karl Marx ve Friedrich Engels’in *Tüm Eserleri*, Moskova/Londra/New York: Progress Yayınevi, 16. cilt, 1980, s. 469.

¹⁶ Chen Zhi, “Önsöz”, *Fuguo Ce’ye Bir Ek*, revize versiyonu, 1897-1898.

ret Cildi’nin Güncel Yorumlaması” başlıklı yazısında “Batılı *fugou* öğretisi gittikçe buralarda popüler olmaya başladı... Yeni bir öğreti ama kökenleri eskiye dayanır” der.¹⁷ Karşılaştırmalı çalışmaları sonucu Batılı iktisat bilimiyle *Guanzi* ve *Tarihin Kitabı* arasında paralellikler çıkarmıştır. Bu dönemde, Liang “iktisat” terimi yerine *fugou ce* ve *shengji xue* terimlerini kullanmaya devam etmiştir. 1902’de Batılı iktisat düşüncesinin tarihini tanıtmayı amaçladığı *Shengji Xue’nin Gelişiminin Kısa Tarihi* kitabını yayımlamıştır. 1901’de Yan Fu, Adam Smith’in *Milletlerin Zenginliği* kitabını Çinceye *Yuanfu* (“Servetin Kökeni”) adıyla çevirmiştir. “Çevirmenin Önsözü” bölümünde şunu yazar:

Jixue (muhasabe için öğrenme), veya İngilizce *economy* Yunancadan türetilmiştir. İlk kısım olan “eco”, “ev” anlamında; ikinci kısım ise “yönetim” anlamındadır. İkisi bir araya gelince ilk olarak *jixue* (“ev yönetimi”) anlamına gelirdi; ancak daha sonraları ölçüm, yönetim, tutumluluk, masraf ve gelir gibi anlamları içermeye başladı ve kelimenin anlamı ülkenin ve dünyanın yönetimi ve geçindirilmesi anlamını da kapsar oldu. Böylece aynı kelime birçok manayı içinde barındırmıştır. Japonca çevirisi *jingji*, Çince çevirisi *licai*’dir (servet yönetimi).

Ona göre; “*jingji* kelimesinin anlamı çok geniş, *licai* ise çok dardır. Bu yüzden *jixue* kelimesini ürettim... Bu nedenle ‘Servetin Kökeni’ *jixue* üzerinedir.”¹⁸ Yan ayrıca, her ne kadar bağımsız bir bilim dalı biçiminde olmasa da *jixue*’nin antik Çin’de mevcut olduğunu düşünüyordu.

4.

Profesör Zhao Jing’e göre *jingjixue* terimine Çince ilk olarak sekizinci yüzyılda Tang Hanedanlığı döneminde rastlanır. Örneğin Tang şairi Yan Wei bir dizesinde, “*Jingjixue*’mi talimatı için usta keşiş Dao An’a götürüyorum” yazar. Ancak bu bağlamda *Jingjixue*, toplum yönetimine dair fikirler anlamına gelir, bu modern iktisattan çok farklıdır.¹⁹ Resmî bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasının daha sonra gerçekleştiğini ve içeriğinin modern iktisatinkinden farklı olduğunu düşünüyorum. Aslında, geleneksel öğretilerdeki

¹⁷ Liang Qichao, “Denemeler”, *Yinbing Çalışmasının Yazıları*, 2. cilt.

¹⁸ Yan Fu (çev.), “Çevirmenin Notları”, *Servetin Kökeni Üzerine, Önemli Batılı Eserler*, çev. Van Fu, No. 2, Şangay: Ticari Yayınevi, 1931.

¹⁹ Zhao Jing (ed.), *Çin’de Ekonomik Düşüncelerin Genel Tarihi*, 1. cilt, Pekin: Pekin Üniversitesi Yayınları, 1991, s. 4, 1. dipnot.

tüm *shixue* (somut veya pratik öğrenim), *shigong zhi xue* (filiyat ve faziletlerin incelenmesi) ve *jingshi zhi xue* (toplum yönetimi için öğrenme) bir şekilde iktisatla ilgiliydi. Ancak ne kadar makroskobik, bulanık ve ilişkili olsalar da bağımsız bir bilim dalı olarak sayılamazlar. *Jingji zhi xue* özel bir durum olmasına rağmen *jingji zhi xue* de bağımsız bir bilim dalı değildi.

Benim çalışmalarımın gösterdiğine göre, *jingji zhi xue* terimi ilk olarak Zhu Xi²⁰ tarafından “Lu Xuan Gong’un Tahta Anıtı’na” yorumunda kullanılmıştır (*Üstat Zhu Xi’nin Gizli Öğütleri*, 136. Cilt): “İnce ayrıntılarıyla vergileri incelemek *jingji zhi xue*’den başka bir şey değildir.” Daha sonraki bir örnek olarak *Ming Hanedanlığı Tarihi* içinde “Seçmelerin 1. Cildi” bölümünde Ming Hanedanlığı’ndaki Taizu imparatorunun nasıl *Guozhi Xue*’den (Devletin Öğulları İçin Okul) parlak öğrencileri seçtiğinden, onlardan devlete iyi hizmet edebilmeleri için *daode* ve *jingji*’yi çalışmalarını istediğinden bahseder. *Çing Hanedanlığı Tarihinin El Yazmaları*’nda bulunan “Zhang Lüxiang’ın Biyografisi”nde Zhang Lüxiang (1610-1674) “müritlerine *jingji zhi xue*’yi çalışmalarını” söylemiştir. Zhang ayrıca 1658’de *Tarım Kitabına Bir Ek* eserini yazmıştır, bu eser Taihu Gölü bölgesinde kullanılan tarımsal teknikler üzerine önemli bir belgedir. Çing Hanedanlığı eserlerinde *jingji zhi xue*’ye göndermeler de sıklıkla bulunabilir. Örneğin *Çing Hanedanlığı Tarihinin El Yazmaları*’nda bulunan “Zeng Zhao’nun Biyografisi”nde Zeng’in *jingji zhi xue*’de iyi olduğunu söyler.

Geleneksel öğrenimdeki iktisadi çağrışımların artan etkisi, etik ve metafiziksel *xingming* çalışmalarının *jingji* ve *shigong*’un pratik öğretilerine karşı koymadığını, artık hepsinin uyum içinde olduğu gerçeğinin bir kanıtıdır. Çing Hanedanlığı döneminin başlarında yaşayan Chen Qianhe (1639-1714) *Chu gong* (“Tasarruf Erdemi”) kitabında “*xingming* ve *jingji* bir madalyonun iki yüzüdür... *jingji* azalırsa *xingming* ölümcül Zen oturuşu kadar işe yaramazdır” demiştir. Çing Hanedanlığı’nın Qianlong-Jiaqing dönemlerinde yaşayan Wang Jiayi, Chen Fuya’ya yazdığı bir mektubunda şunu söyler:

(...) günümüzde en çok ihtiyaç duyulan öğretiler *jingji* ve *zhanggu*’dur (anekdotlar, olaylar vs.). İlkinin pratik bir işlevi vardır, ikincisi kişiyi edebiyatla zenginleştirir. *Jingji* yeteneği olmayan kişi kitabı boş kelimelerle doldurur, *zhanggu* yeteneği olmayanınsa bir kitabı dolduracak kadar sözü olmaz.²¹

²⁰ 1130-1200.

²¹ İmparatorluk Hanedanı’nda *Jingshi* üzerine denemeler.

Öldükten sonra imparator tarafından büyük bir Konfüçyüsçü olarak anılan Zheng Guofan “Zhili Öğrencilerini Sıkı Çalışmaya Teşvik Etmek”te, Konfüçyüs öğrenimini dört sınıfa bölmüştür: *yili* (etik ve felsefe), *kaoku* (metin eleştirisi), *cizhang* (edebiyat ve yazım) ve *jingji*. “*Jingji* Konfüçyüsçü sistemde devlet meseleleridir. Tüm geçmiş kanunlar, törenler ve devlet belgeleri ile günümüzdeki anekdotlar bu kategoriye girer. *Yili*’yi kavrayan *jingji*’yi tümüyle öğrenmiş olur” demiştir.²² Sun Yatsen de Zhen Zaoru’ya yazdığı bir mektupta (Guangxu hâkimiyeti döneminin on beşinci yılı tarihli [1889], bilinen en eski yazısıdır) “Avrupa’daki siyasi duruma ve Çin’in tarih boyunca kurumsal gelişimine bağlı olarak on yıldır *jingji*’yi öğrenmeye çalışıyorum.” der.²³ Bu belgenin tarihî önemi büyüktür.

Çing Hanedanlığı’nda *jingji*’nin yalnızca sözde değil gerçekten var olduğu önemli bir gerçektir. Okullarda özel bir konu olarak öğretilmiş, kamu hizmetleri sınavlarında özel bir kategori olarak yer almıştır. Örneğin *Çing Hanedanlığı Tarihi*’nin “El Yazmalarından Seçmeler” cildi yirmi dört yıllık Guangxu hâkimiyeti döneminde (1898), Guizhou’da eğitimden sorumlu olan Yanxiu’nun isteği üzerine “özel bir *jingji* kategorisinin” oluşturulduğundan bahseder. Ancak bu kategori 1898 reformlarının başarısız olmasıyla kaldırılmıştır, üç yıl sonra yeniden dâhil edilmiştir. 1903 yılında bile sarayda düzenlenen imparatorluk sınavlarında özel *jingji* kategorisi vardır. *Çing Hanedanlığı’nın Tarihinin El Yazmaları*’ndaki biyografisinde Zhang Zhidong’un bir seferinde bu sınavlarda görev aldığından bahseder.

Yukarıdaki bölümlerde *jingji*’nin yerel öğreniminden bahsettim ve aşağıda Batı iktisat biliminin Çin’de ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı sorusuna geçeceğim.

5.

1903’te Japon Sugici Kazuo (1873-1965) Başkent Üniversitesi’nde iktisat eğitimi vermesi için davet edildi. Derlediği *İktisat Ders Kitabı* bu terimin Çince kullanımı başlangıcı olabilir. Bu terim aynı zamanda Çinceye çevrilen kitapların başlıklarında da kullanılmıştır. Örneğin, Wang Jingfang’ın

²² “Şiirler ve denemeler”, *Zheng Guofan’ın Tüm Eserleri*.

²³ *Sun Yatsen’in Tüm Eserleri*, 1. cilt, Zhonghua Kitap Şirketi, 1981.

Japon yazar Misaki Kakujiroyuki'nin *İktisat* kitabını çevirisinde, Misaki Kakujiroyuki'nin "iktisat bilimi" üzerine verdiği ve Wang Shaozengin'in 1906'da derlediği konferansta, Zhu Baoshou'nun –S. M.– Macvan'e in *Politik Ekonominin Çalışma İlkeleri* kitabının çevirisinde (Çince çevirisinin adı *Jingji yuanlun*, "*Jingji*"nin Kökeni Üzerine") ve Xiong Songxi ve diğerlerinin Richard T. Ely'in 1910'dan bu yana defalarca yayımlanan *İktisadın Ana Hatları* kitabının çevirilerinde. Başlığında *jingji* kelimesini kullanan kitapların sayısı daha sonra artmıştır. Özellikle Japonca eserlerin Çinceye çevirilerinde bu görülebilir. Örneğin; Abe Tamakio'nun *İktisadın Genel Anlatımı*, Fukuta Tokuzo'nun *İktisadın İlkeleri* kitapları bunlar arasında sayılabilir. 1898 Reform Hareketi ile 1911 Devrimi arasında Batı iktisat düşüncesini Çin'e tanıtan on beş önemli kitabın, var olan Batı iktisadi ile ilgili çevrilmiş kırk iki kitaba eklendiği düşünülmektedir.²⁴

Çeviri kitaplarda kullanımına ek olarak, Çinli yazarlar da modern anlamına göre *jingjixue* terimini kullanmıştır. Bildiğim kadarıyla en eski kullanımı Liang Qichao'nun 1905'te yazdığı "Bazı Gazetelerde Çıkan Devletin Toprağı Kullanmasına Yönelik Eleştiriler" yazısındadır. Bu denemede Liang, "*jingji* öğrencisi milli *jingji*'yi hedeflemelidir" der. Ayrıca Alman iktisatçı Eugen von Philippovich'in en ikna edici çağdaş iktisatçı olduğuna inanıyordu.²⁵ Ayrıca "ekonomik davranış", "ekonomik hukuk", "ekonomik organizasyon" ve "ekonomik sebep" gibi terimleri kullanırdı. Liang 1898 Reformunun başarısız olması sonrası Japonya'ya kaçmış ve doğal olarak Japoncanın etkisine maruz kalmıştır. (Makalesi *Xinmin congbao*'da yayımlandı ve daha sonra *Yinbingshi heji* [Liang Qichao'nun Seçilmiş Eserleri] adlı eserlerinin antolojisine dâhil edildi.) Başka bir örnek olarak makalelerin *jingjixue* [iktisat] teorisine dayanması ve pratik bir

²⁴ Çeviriler için bkz. "Eski Çin'de Batı Burjuva İktisadının Yayılması", "İktisat Cildi", Pekin: Çin Yayınevi Ansiklopedisi, 1995, s. 636, 2. dipnot ve s. 712, 1-3. dipnotlar. 1997'de *Dushu*'nun 11. sayısında yayımlanan "*Jingji* Üzerine Bazı Notlar" adlı makalede Misaki Kakujiroyuki'nin kitabının *Jingjixue* ifadesini kullanan en eski kitap olduğunu söyledim. Daha sonra Wu Shuo'nun 1998'de *Dushu*'nun 4. sayısında yayımlanan, Hubei ve Hunan bölgeleri valiliklerinin sponsorluğundaki Chen Yan ve Japon çalışanının çevirip *Ticaret İktisadi*'nda derlenen Shangwu Bao (İş Çantası) notunun varlığını öğrendim. Ancak bu kısa deneme biraz fazla basittir, gazetelerin tarihinin daha iyi incelenmesi gerekmektedir.

²⁵ A.g.e., "Denemeler", *Yinbing Çalışmasının Yazıları*, 18. cilt.

yöntem olarak kullanılması gerektiğini bildiren 1906’da yayımlanan *Shangwu guanbao*’nun (İş Gazetesi) belirtilen hedeflerinin dördüncü maddesi gösterilebilir.²⁶ Özellikle Li Zuoting (1907), Xiong Yuanhan (1911), Liu Binglin ve Zhao Lanping dâhil olmak üzere bazı yazarlar, *jingjixue*’yi kitaplarının adı olarak kullandılar. Bu çalışmalar iktisadı tamamen Batılı anlamda ele alır.

Ancak Çinli akademisyenler yalnızca Batılı öğretileri tercüme etmekle tatmin olmayıp yerel iktisada dair kendi çalışmalarını da sürdürmüştür. Geçtiğimiz yüzyıl boyunca düşünürler klasik *jingjixue*’den farklı bir Çin iktisadı oluşturmaya çalışmıştır. 1902’de Liang Qichao, *Çin Akademik Düşüncesinde Değişen Eğilimler* isimli çalışmasında şunu yazmıştır: “Önceki düşünürlerin fikirlerini ve Batılı teorileri karşılaştırmalı olarak kapsayacak *Çin’de Shengjixue’nin Tarihi* diye bir kitabı yazmak istedim.” Bu bağlamda *shengjixue* birebir iktisat anlamındadır. Liang bu tür bir öğretinin “Çin öncesi Çin devletinde de var olduğuna” inanıyordu.²⁷ Japonya’da kalıp ve Batı öğrenimine maruz kalan Liang Qichao’nun Batı iktisadının eski Çin’de paralellik gösterdiği inancı ve bu doğrultuda Çin’in iktisadi tarihini yazma girişimi ona “Çin iktisadının kurucusu” unvanının verilmesine sebep olmuştur. 1920-1930’larda Çin iktisadının sistematik bir disiplininin inşasını amaçlayan araştırmalar temel olarak önceki iktisadi fikir ve teorilerin incelenip düzenlenmesinden ibaretti.

6.

Yerel iktisadın oluşturulması için temel iktisadi teorilerin ve iktisadi düşüncenin tarihinin incelenmesi gerekir. İlki için araştırmalar temel iktisadi teorilerin kombinasyonu (daha çok Marksizm) ve Çin’in iktisadi tarihi üzerine yoğunlaşmıştır. Amaç, Çin’in iktisadi problemleri üzerine yapılan araştırmaları düzenleyen yeni bir teori inşa etmektir. İkincisi için antik zamanlardan bu yana iktisadi düşünce, teori ve düşüncenin incelenmesine, güncel problemlerin analizi için referans noktası sağlaması için Çin’deki iktisadi düşünce ve teorinin evriminin izlenmesine önem verilmektedir.

²⁶ Ge Gongzhen, *Çin’de Gazetelerin Tarihi*, Şangay: Şangay Kitapevi Yayınları, 1990’da yeniden basılmıştır, s. 49.

²⁷ A.g.e., “Denemeler”, *Yinbing Çalışmasının Yazıları*, 2. ve 7. cilt.

Temel teori üzerine yazılmış birçok kitap vardır.²⁸ Bunlardan en önemlisi “Çin iktisadı” savunucularından Wang Yanan’ın kitabıdır. Wang Yanan eğitimi geleneksel öğretilerde almış, sonra da klasik iktisat ve Marksist ekonomi bilgisini aynı seviyeye getirene dek çalışmıştır. Wang ve Guo Dali birlikte Karl Marx’ın *Das Kapital*’inin ilk Çince çevirisini (1938) yayımlamıştır. Çin ekonomisi üzerine Marksist bir bakış açısıyla çalışılması gerektiğini öne sürmüş, böylece “Çin iktisadının” yaratılabileceğini savunmuşlardır. Wang, “Araştırmalarımın vurgusu Çin iktisadıdır” demiştir.²⁹ Bu konudaki en önemli eseri *Çin Ekonomisinin Kökeni Üzerine* (1946), daha sonra adı değiştirilerek *Yarı Feodal ve Yarı Sömürge Çin’de Ekonomik Form üzerine Çalışmalar* (1957, ayrıca kitap Japonca ve Rusçada da yayımlanmıştır) olan bu eser teorik ve ampirik bir çalışmadır. Wang aynı zamanda *Çin’in Toprak Sahibi Ekonomisinde Feodalizmin Ana Hatları* (1954) kitabının da yazarıdır.

Bir başka örnek ise, Xu Dixin’in politik ekonomiyi yerleştirme konusundaki öncü çalışmalarıdır. 1940’lı yılların sonunda Hong Kong’da yayımlanan *Genelleştirilmiş Politik Ekonomi*’de “mevcut ekonomi politikası üzerine güncel kitapları gerçek sorunlara cevap vermede işe yaramaz bulmuş olanları tatmin etmek için” Çin’in politik ekonomisini yazmak istediğini söylemiştir. O “Marksizm-Leninizm’in evrensel hakikatini Çin ekonomisinin spesifik bağlamı ile birleştiren” bir kitap yazmak istiyordu. Bu kitabın revize edilmiş baskısı üç ciltte Halkın Yayınevi tarafından 1980’lerde yayımlandı. Yazar bir ve ikinci ciltten sonra yayımlanan üçüncü cildin başarısız olduğunu düşünmüştür; çünkü Yeni Demokrasi bağımsız bir toplumsal sistem değildi. 1982’nin kışında kitabı Engels’in “genelleştirilmiş politik ekonomi” kavramını kullanarak yeniden yazmak istiyordu. Xu sadece sosyalist ekonomiye değil, aynı zamanda kapitalist, emperyalist ve kapitalizm öncesi üretim biçimle-

²⁸ Örneğin, Wang Yucun’un *Çin’in Sosyal ve Ekonomik Tarihin Ana Hatları* (1936), Huo Yixian’in *Çin’in Ekonomik Sisteminin Evrimini* (1936), Yu Jingyi’nin *Çin ve Batı’nın Sosyal ve Ekonomik Gelişimi* (1944), Fu Zhufu ve arkadaşları tarafından yazılan *Çin’deki İlk Birikime İlişkin Sorular* (1957), Wu Dakun’un *Çin’in Köle ve Feodal Ekonomileri Üzerine Anahat Tartışması* (1963), Hu Rulei’nin *Çin’deki Feodal Toplumsal Yapı Üzerine Araştırmalar* (1979) ve Sunjian’ın *Kapitalizm Öncesi Sosyo-Ekonomik Sistem* (1980).

²⁹ Xiamen Üniversitesi İktisat Enstitüsü, Wang Yanan, *İktisadi Düşüncenin Tarihine İlişkin Yazılar*, Şangay: Şangay Halk Yayınevi, 1981, s. 148.

rindeki çeşitli ekonomik ilişkilere de baktı. Xu’ya göre, “genelleştirilmiş bir politik ekonomi” teorik, akademik ve pratik değere sahip olacaktı.³⁰

Çin iktisadi düşüncesi üzerine sistematik araştırmalar 1920-1930’larda başladı.³¹ Bu Çin’de dramatik bir sosyal değişim ve entelektüel gelişim dönemi idi ve ülkeyi güçlü kılma arzusu, ekonomik gelişme ve teori inşası için gereken motivasyonu sağladı. Batı iktisadının ve Marksizmin Çin’e tanıtılması, Çin iktisadi araştırmaları için akademik bir referans noktası sağladı. Batı üniversitelerinde yetişmiş anavatanın gelişmesi isteyen öğrenciler yerli ekonomiyi harekete geçiren temel güç oldular. Çin iktisadi düşünce tarihinin iktisadın bir alt disiplini olarak ortaya çıkması, birçok üniversitede pek çok araştırma sonucunun yayımlanması ve Çin iktisat düşüncesinde eşi benzeri görülmemiş sınıfların açılması, hepsi bu dönemde gerçekleşmiştir. Örneğin Gan Naiguang’ın 1926’da yayımlanan *Çin Öncesi İktisadi Düşünce Tarihi*, Gan’ın Lingnan Üniversitesi’ndeki derslerine dayanıyordu.³² Tang Qingzeng’in *Çin’in İktisadi Düşünceler Tarihi*’nin ilk cildi de kendi derslerinin notlarına istinat ediyordu. Tang kitabının Önsözünde şunları yazmıştır:

Cumhuriyetin on yedinci yılında, arkadaşım Xu Shuliu’nun davetiyle Jiaotong Üniversitesi’nde bir ders verdim. O andan itibaren bu kitabı yazmaya başladım. (...) Aynı dersi otuz kırk defa Şangay ve Nankin’deki çeşitli üniversitelerde verdim.³³

Tang; Jiaotong, Jinan, Zhejiang, Guanghua ve Fudan Üniversitelerinde ders vermiştir. Son örnek olarak 1931 yılında Harbin Hukuk Fakültesi’nde “Çin İktisadi Düşünce Tarihi” üzerine ders veren ve “araştırma niteliğindeki ders notları” yazan Hou Wailu verilebilir. Hou, “Bu sürezarfinda, Beiping’deki

³⁰ Xu Dixin, *Genelleştirilmiş Politik Ekonomi*’nin ilk ve revize edilmiş baskılarının önsözleri, 1. cilt, Şangay: Halk Yayınevi, 1984.

³¹ Çin’deki iktisadi düşüncenin tarihi ve uluslararası araştırmaların ilk aşaması hakkında daha fazla bilgi için yazardan bkz. “Çin’in İktisadi Düşünce Tarihi Üzerine 1920 ve 1930’lardaki Araştırmaların Analizi”. Daha sonraki gelişmeler için yazardan bkz. “Çin’in İktisadi Düşünce Tarihi Üzerine Araştırma: Bir Retrospektif ve Beklentiler” ve gene yazardan (Kishimoto Yoshioko’nun çevirisiyle) “Çin’in İktisadi Düşünce Tarihi Üzerine Araştırmanın Mevcut Durumu ve Konuları”, *Çin: Toplumu ve Kültürü*, 1994, 9. sayı.

³² Gan Naiguang, “Önsöz”, *Çin Öncesi İktisadi Düşüncenin Tarihi*, Şangay: Ticari Yayınevi, 1926.

³³ Tang Qingzeng, “Önsöz”, *Çin’in İktisadi Düşünce Tarihi*, 1. Cilt, Şangay: Ticari Yayınevi, 1936.

(Pekin) bazı üniversitelerde okudum, ancak doğrudan gazetelerdeki tartışmalara katılmadım” demiştir.³⁴ Bu örneklerden Çin iktisadi düşüncesinin tarihine ilişkin derslerin birçok üniversitede öğretildiğini görebiliriz.

Bu dönemde yalnızca Çinli araştırmacılar değil yabancı akademisyenler de (en çok Japon akademisyenler) Çin'in iktisadi düşünce tarihini araştırma işiyle uğraşıyordu. Batılı akademisyenler daha çok ilgili Çince metinleri tercüme etmiştir. S. Y. Lee'nin antik Çin'de iktisadi düşünceleri üzerine çalışmaları (1936) bu dönemde Batılı akademisyenlerden gelen tek eserdir.³⁵ Japon düşünürlerin erken dönem katkılarına örnek olarak Tazaki Masayoshi'nin *Eski Çin'in İktisadi Düşüncesi ve Sistemi* (1924), Tashima Kinji'nin *Oryantal İktisat Tarihi – Eski Çin'in İktisadi Düşüncesi* (1935) ve Oshima Yuma'nın *Çin Düşüncesi: Toplumsal ve İktisadi Düşünceler* (1936) gösterilebilir. Ayrıca Tashima Kinji'nin 1894'de yayımlanan makaleleriyle ve Kyoto Üniversitesi İktisat Bölümü'nde verdiği Çin'in iktisadi düşünce tarihine ilişkin derslerinden de söz edilmelidir. Tashima'nın öğrencileri daha sonra ders notlarını derleyip bir kitap olarak yayımlamıştır. Çin iktisadi düşünce tarihinin henüz Japonya'da bağımsız bir disiplin olarak var olmaması üzücüdür, bu alandaki araştırmacılar oryantal tarih, iktisadi tarih ve benzeri disiplinlere yayılmıştır.

Çinli yazarlardan çıkan bu dönemin önemli kitaplarına örnek olarak Gan Naiguang'dan *Çin Öncesi İktisadi Düşüncenin Tarihi* (1926), Li Quanshi'den *Çin İktisadi Düşüncesinin Kısa Tarihi* (1927), Xiong Meng'den *Geç Dönem Zhou Ustalarının İktisadi Düşüncelerinin Tarihi* (1930), Zhao Keren'den *Bay Sunyatsen'in İktisat Teorisi* (1935), Tang Qingzeng'den *Çin İktisadi Düşüncesi Tarihi* (1. cilt, 1936), Huang Han'dan *Üstat Guan Zhong'un İktisadi Düşüncesi* (1936) ve Zhao Fengtian'dan *Çing Hanedanlığı'nın Son Elli Yılı'ndaki İktisadi Düşünce* (1939) gösterilebilir. Bu kitaplardan önce, İktisadi Düşünce Tarihi başlıklı hiçbir kitap bulunmadığının altını çizmek gerekir. Her ne kadar istatistikler eksik olsa da 1949 öncesi bu konuda yazılan 450'den fazla makalenin yüzde 90'ından fazlasının 1926'dan sonra yayımlandığı bilinmektedir.³⁶

³⁴ Hou Wailu, *Sürekli Uğraş*, Şangay: Sanlian Kitabevi, 1935, s. 224.

³⁵ J. A. Schumpeter'in *Ekonomik Analiz Tarihi*'nde bu kitaba atfı vardır, Çince çevirisine bakınız, 1. cilt, Pekin: Ticari Yayınevi, 1991, s. 86, 1. dipnot.

³⁶ Zhao Jing (ed.), *Çin'in Ekonomik Düşüncelerinin Genel Tarihi*, 1. cilt, Pekin: Pekin Üniversitesi Yayınevi, 1991, s. 10.

Tang Qingzeng'in çalışmaları bu dönemdeki en başarılı çalışmalardır. Akademisyen bir aileye doğan Tang, eğitimi Harvard'da maliye ve Batı iktisadi düşünce tarihi üzerine aldı. 1925'te Çin'e dönüp çeşitli üniversitelerde eğitim verdi. Kitabının Önsözünde, "her ülkenin koşulları kendine has, tarihi bambaşkadır. Bu yüzden Çin'e uygun bir iktisat biliminin oluşturulması için kendi koşullarımızı anlamamız gerekir." demektedir. Ayrıca "kendi entelektüel geçmişimizi ele almadan yeni bir sistematik iktisat bilimi inşa etmeye hazır değiliz" demiştir. Tang ülkesinin "yeni iktisadi düşüncesinin yaratılmasına hazırlanmak" için çalışmalarına başlamıştır. Bu çalışmanın Önsözlerinde yazar Ma Yinchu, Zhao Renjun ve Li Quanshi, Antik Çin'in iktisadi düşüncesinin ihtişamını ve bunun acilen araştırılması gerektiğini dile getirir. Tang'ın geçmişten kalan bu mirası derleyip Çin'e özel yeni iktisadi kavramlar yaratacağına güvenleri tamdı.³⁷ Tang Qingzeng'in kitabı daha çok Konfüçyüsçü, Taoist, Mohist ve Legalistlerin; ziraat okulları, siyasetçiler, tüccarlar ve tarihî metinlerin iktisadi kavramlarıyla ilgili bölümler içerir. Çin'in iktisadi düşüncesinin Batı milletlerine etkisinin tartışılmasına yönelik özel bir bölümü de vardır: "İktisadi düşüncenin yükselişi Çin'de Batı ülkelerinden daha önce gerçekleşmiştir." Demişti mesela. Bu nedenle, "eski Çin iktisadi düşüncesinin Batı'ya yayılması bir gerçek olmalı."³⁸

Tang gibi düşünen daha birçok düşünür vardır. Örneğin çeşitli Çinli ve yabancı akademisyenler Fransız Fizyokratlar ile Antik Çinli düşünceler arasındaki bağlantı üzerine yazmıştır.³⁹ Ünlü Japon iktisat tarihçisi Takimoto Shijekazu'nun *Avrupa İktisat Teorilerinin Tarihi* (1931) kitabının alt başlığı "Modern Batı İktisadi Düşüncesi ve Çin Teorilerindeki Kökenleri"dir.

Kısacası Çin ve Batı iktisadının kökenleri ve gelişimi, Çince-Japonca terim *jingji* gibi karmaşık ve çeşitlidir ve araştırmamızda konuyu aşırı basitleştirmekten kaçınmamız gerekir.

³⁷ Tang Qingzeng, *Çin'in Ekonomik Düşüncesinin Tarihi*, 1. cilt. Bkz. Ma Yinchu, Zhao Renjun ve Li Quanshi'nin önsözleri.

³⁸ A.g.e., s. 362.

³⁹ Bu soruyla ilgili olarak bkz. Tan Min'in *Fransız Fizyokrasinin Çinli Kökeni*, Şangay: Şangay Halk Yayınevi, 1992.

10. ÇİN TARİHİNDE İŞ BÖLÜMÜ KURAMI¹

Yan Qinghua

İş bölümü, yönetimin temelini oluşturur. İkisi birbirine bağlıdır. İş bölümü yapılmadan yönetimin bir etkisi olamaz, bununla birlikte etkili bir yönetim de doğru bir iş bölümü için gereklidir.

İş bölümü yüzlerce yıldır var olan bir şeydir. Modern teknoloji ve yönetim tekniklerinin olmadığı antik çağlarda iş bölümü üretimin gelişiminin ve üretim süreçlerinin rasyonelleştirilmesinin ana yoluydu. Bu yüzden, bu konunun o dönemlerdeki düşünürlerin ilgisini çekmiş olması şaşırtıcı değildir.

“Modern bilimsel kuramların başlangıç noktası tarihtir.”² Batı dünyasında klasik plütonomi kavramı yavaş yavaş oluşurken iş bölümü ana tartışma konularından biriydi. Adam Smith bu alana kendi çalışmalarıyla katkıda bulunmuştu. Ksenefon, Platon ve Adam Smith’in yanı sıra Thomas More, William Petty, Charles Babbage da dâhil olmak üzere birçok düşünür, iş bölümü üzerine ayrıntılı yazılar yazmıştı. İş bölümü kuramı, iktisat bağımsız bir disiplin hâline gelmeden önce bile iktisat kuramlarının temel bir bileşeniydi.

¹ Orijinal adı “中国历史上的分工理论” (“Çin Tarihinde İş Bölümü Kuramı”), “中国经济管理思想概要” (*Çinli Ekonomik ve Yönetimsel Düşüncenin Bir Özeti*), Wuhan: Wuhan University Press, 1989, s. 19-36.

² Marx ve Engels, *Seçilmiş Eserleri*, 3. cilt, Pekin: Halk Yayınevi, 1972, s. 268.

Benzer şekilde, antik Çin'de özellikle de İlkbahar ve Sonbahar ve Muharip Devletler dönemlerinde, iş bölümü kuramı üzerine –bazıları epeyce karmaşık olan– birçok görüş vardı. Genel olarak, Çinli kuramlar aşağıdaki hususlar açısından kategorize edilebilir.

İş Bölümünün Gerekliliği

Çin tarihinde iş bölümüne değinen her düşünür, iş bölümünün önemi ve gerekliliğine az ya da çok dikkat çekmiştir. Bu konu üzerine yapılan tüm tartışmalar içerisinde Mensiyüs'ün en çok iz bırakanı olmuştur.

Mensiyüs, “Bilge hükümdar halkıyla toprağı işleme sorumluluğunu paylaşır.”³ diyen Xing Xu'nun düşüncelerini çürütürken bu konuyu ele almıştır.⁴ Xing Xu yönetici sınıfın da tarım işi yapması gerektiğini düşünmüştür: Halkı sömürmek yerine kendi kendilerine yetmeleri gerekir. Xing Xu'nun fikri bir bakıma işçi kesimin ihtiyaçlarının bir yansımasıydı, ancak iş bölümü açısından bakılırsa yanlıştı. Mensiyüs, Xing Xu'nun hatasını görmüş ve toplumsal iş bölümü kuramını kullanarak bu önerisini çürütmüştür. Mensiyüs, insanın birçok ihtiyacının olduğunu, ancak elbette ki herkesin her işin ustası olamayacağını, bu yüzden iş bölümüne ihtiyaç duyulduğunu söylemiştir.

Mensiyüs, Xing Xu'nun öğrencisi Xiang Chen'e sorar: “Xing yalnızca kendi yetiştirdiği ürünleri mi yiyor?” Xiang cevap verir: “Evet.” Mensiyüs sorar: “Xing yalnızca kendi dokuduğu kıyafetleri mi giyiyor?” Xiang cevap verir: “Hayır, o yalnızca dokunmamış kecevirden kıyafetleri giyer.” Mensiyüs sorar: “Xing bir şapka takar mı?” Xiang cevap verir: “Evet.” Mensiyüs sorar: “Nasıl bir şapka takar?” Xiang cevap verir: “Sade ipekten.” Mensiyüs sorar: “Şapkasını kendi mi örüyor?” Xiang cevap verir: “Hayır, karşılığında tahıl vererek alıyor.” Mensiyüs sorar: “Neden kendi örmüyor?” Xiang cevap verir: “Çünkü bu iş onu tarla işinden alıkoyar.” Mensiyüs sorar: “Xing pirinç pişirmek için demirden veya topraktan tencere tava, tarlasını işlemek için demir alet çapa kullanıyor mu?” Xiang cevap verir: “Evet.” Mensiyüs sorar: “Bunları kendi mi üretiyor?” Xiang cevap verir: “Hayır, onları karşılığında tahıl vererek alıyor.”⁵

³ Mensiyüs'e göre “Shen Nong'un müridi” Xing Xu tarım ve ticareti icat ettiğine inanılan M.Ö. üçüncü yüzyılda yaşamış kültürel bir kahramandır.

⁴ *Mensiyüs*, III.A.4.

⁵ A.g.e.

Mensiyüs, Xing'in fikrini bu muhabbetinde sorgulamıştır. Xing Xu kendi pirincini üretebilse de kıyafetlerini, şapkalarını veya tarım aletlerini üretemez. Bir çiftçinin muhtemelen diğer el sanatlarını üretme yetisi olmayacaktır. Eski bir Çin atasözünün dediği gibi; "Bir çiftçinin kullandığı gereçler, hayatın her kesiminden insanlar tarafından hazırlanır."

Mensiyüs takas konusuna da değinir. Sadece takas yoluyla bir bireyin diğerinin refahına zarar vermeden tüm ihtiyaçlarını karşılayabileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla:

Alet edevat için tahıl takas etmek çömlekçi ve demirciye eziyet vermez. Çömlekçi ve demirci de kendi mallarını tahıl için takas eder. Bunu yaparken, onlar da kesinlikle çiftçiye zorluk çıkarmış olmazlar.⁶

Mensiyüs takasın insanların kendi alanlarında uzmanlaşabilmelerini sağladığını ve sonrasında kendi üretim fazlalarını vererek karşılığında ihtiyaçlarını alabildiklerini düşünmüştür. Takas olmadan her türlü sanayi alanından gelen bir üretim fazlası olurdu ve kimse ihtiyacı olsa bile bu ürünlere ulaşamazdı. Onun görüşüne göre mübadele (takas) temelli iş bölümü karşılıklı olarak yararlıdır.

Mensiyüs iş bölümünün farklı alanlarda uygun oranda insanları da içermesi gerektiğinden bahsetmiştir. Şu örneği vermiştir: "On bin ev olduğu bir şehirde tek bir çömlekçi yeterli gelir miydi?" Çömlekçiliğin her ev için bir ihtiyaç olduğu bir dönemde on bin ev için bir çömlekçi kesinlikle yeterli olmazdı. "Hayır, çanak çömlek eksikliği olurdu." diyerek sorusunu yanıtlamıştır.⁷ Aslında bu örneğinde vergilerin kamu maliyesini desteklemeyecek kadar düşük olduğu bir durumdan bahsetmesine rağmen belirli bir mesleğe katılan kişilerin sayısının, o mesleğin ürünlerine yönelik toplumsal ihtiyaca bağlı ve nüfusa göre orantılı olması gerektiği fikrini de aktarmayı başarmıştır. Aslında iş bölümünün orantılı bir ilişki için gerekli olduğunu ortaya koymuştur.

Muharip Devletler döneminin sonlarına doğru Xunzi de iş bölümünün gerekliliği üzerine yazmıştır. Onun fikirleri daha dolambaşızdır. Ona göre bir bireyin günlük ihtiyaçları tek bir kişi tarafından üretilmeyecek kadar

⁶ A.g.e.

⁷ *Mencius*, VI.B.10.

çok çeşitlidir. Dolayısıyla: “Tarihte kimse aynı anda iki sanatta gerçek anlamda ustalaşamamıştır.” İşte tam da bu yüzden, insanlar kendi üretim alanlarında ustalaşabilsinler diye iş bölümü vardır: “seç birini, ol birini”, yani bir kariyer seç ve hayatını ona ada.⁸

Ünlü Tang Hanedanlığı yazarı Han Yu da iş bölümünün gerekliliğini tam olarak anlamıştı. Bu konudaki düşünceleri “Duvarcı Wang Chengfu’nun Biyografisi” adlı makalede özetlenmiştir. Makalede kendisini bir duvarcı karakteri üzerinden ifade etmiştir. Kimi insanlar pirinç yetiştirir, kimileri kumaş ve ipek üretir, diğer günlük ihtiyaçlar da başkaları tarafından üretilir. Bunlar olmadan hayatımızı idame ettiremeyiz. Ancak tüm bu günlük ihtiyaçları kendimiz üretemeyiz. O zaman en uygun yaklaşım, hayatta kalmak için herkesin birbiriyle iş birliği yapma yeteneğini en iyi şekilde kullanmaktır. Bu argüman açıkça iş bölümünün ihtiyacını göstermektedir.

Platon ve diğer antik Yunan filozofları da iş bölümünün gerekliliği üzerine tartışmıştır. Karl Marx’ın belirttiği gibi Platon, iş bölümünün “insan ihtiyaçlarının çeşitliliği ve bireysel yeteneklerin kısıtlılığından” doğduğunu ortaya koymuştur.⁹ Temelde Mensiyüs ve diğer antik Çin düşünürleri de aynı argümanları kullanıyordu. İnsanın ihtiyaçlarının çeşitliliği ve bireysel yeteneklerinin kısıtlılığı, iş bölümü kuramıyla çözülmesi gereken temel çelişkidir. Bu antik düşünürler tam olarak ve güçlü bir kavrayışla bu sorunu çözmeye çalışmıştır.

İş Bölümünün Rolü

Erken dönem İlkbahar ve Sonbahar çağı Qi Devleti bakanı olan Guan Zhong, sistematik bir biçimde iş bölümünü tartışan ilk devlet adamıdır. O aynı mesleğe sahip olan insanların birbirine yakın yaşaması gerektiğini söylemiştir; çünkü bu sayede ilk olarak, aynı mesleği yapan insanlar gün içinde birbirleriyle konuşarak üretim teknikleri ve ürün kalitesi üzerine fikir alışverişinde bulunabilirler. İkincisi içinde bulundukları endüstrinin kâr, gelir, fiyat dengelerini konuşarak bilgi asimetrisinin önüne geçerler; üçüncüsü bu sayede yeni nesilleri erken yaştan iş ortamına maruz bırakarak bilgi miraslarını daha kolayca aktarabilirler. Guan Zhong konuyu şöyle açıklamıştır:

⁸ *Xunzi*, “Takıntıyı Gidermek”.

⁹ Marx ve Engels, *Tüm Eserleri*, 23. cilt, Pekin: Halk Yayınevi, 1972, s. 405, n. 80.

“Aileden öğrenilen beceriler katı bir eğitim olmadan öğrenilebilir; çocukluktan elde edilen tecrübeler çok çaba gerektirmez.” Konuyu özetlemek gerekirse, iş bölümü teknolojik inovasyona yol açar, aynı meslek içinde bilgi birikimi ve aktarımının gerçekleşmesini kolaylaştırır.¹⁰

Xunzi iş bölümünün teknolojik inovasyon üzerindeki etkilerini daha da açmıştır. İş bölümünün, işçilerin becerilerini daha yüksek bir seviyeye taşıyabileceğine inanıyordu:

Birçok insan yazma sanatını sevmiştir ama sadece Cang Jie sonraki çağlarda bu işin ustası olarak anılmıştır; çünkü o tüm dikkatini yalnızca yazma sanatına adanmıştır. Birçok insan çiftçiliği sevmiştir, ama sadece Lord Millet sonraki çağlarda bunun ustası olarak anılmıştır; çünkü o tüm dikkatini yalnızca çiftçiliğe adanmıştır. Birçok insan müziği sevmiştir, ama sadece Kai sonraki çağlarda müziğin ustası olarak anılmıştır; çünkü o tüm dikkatini yalnızca müziğe adanmıştır.¹¹

Kısacası, iş bölümü teknolojinin büyük ölçüde gelişmesini sağlayabilirdi.

Guan Zhong ve Xunzi'ye ek olarak Muharip Devletler döneminin ünlü düşünürlerinden Han Fei de iş bölümü kuramına dair kendi düşüncelerini dile getirmiştir. Han Fei iktisadi manada iş bölümünün verimliliği artıracığını, işçilerin iş değiştirmesinden kaynaklanacak kayıpların önüne geçeceğini düşünmüştür. “Birkaç kez kariyer değiştiren bir işçi uzmanlığını kaybedecektir. Tarlalarının yerini birçok kez değiştiren bir çiftçi çok pirinç hasat edemeyecektir.”¹² Burada “yüksek getiri, düşük masraf” anlamına gelen *gong* kelimesini kullanmıştır.¹³ *Gong* iktisatta kullanılan “verimlilik” kavramıyla aynı anlamda, girdi-çıktı ilişkisinin analiziyle ilgilidir. Dolayısıyla görüşünü şu şekilde yorumlayabiliriz: İşlerini çok sık değiştiren işçiler beklenen ekonomik kârı elde etmeyeceklerdir. Ayrıca şu hesabı da yapmıştır:

Eğer bir adam her gün, günlük kazancının yarısını kaybederse on günde beş adamın kazancını kaybetmiş olur. Eğer on bin adam her gün kazancının yarısını kaybederse on günde elli bin adamın kazancını kaybetmiş olur.¹⁴

¹⁰ Bkz. *Guoyu* (“Devletlerle Üzerine Söylemler”), *Qi Yu* (“Qi Devleti Üzerine Söylem”).

¹¹ *Xunzi*, “Takıntıyı Gidermek”.

¹² *Hanfeizi*, “Laozi'nin Öğretileri Üzerine Yorumlar”.

¹³ *Hanfeizi*, “Yüzü Güneye Çevirme”. [“Ancak kazanç büyük ve harcama küçükse başarı olundu denebilir.” *A.ge.*]

¹⁴ *Hanfeizi*, “Laozi'nin Öğretileri Üzerine Yorumlar”.

Yani işçiler ne kadar sık iş değiştirirse o kadar çok kayıp yaşanacaktır. Ancak iş bölümü sayesinde işçiler belirli mesleklerinde uzmanlaşabilir ve bu tip kayıpların önüne geçebilirler.

Han Fei'den sonra Batı Han Hanedanlığı döneminde yaşayan *Huainanzi*'nin yazarı ve Batı Jin Hanedanlığı döneminde yaşayan Fu Xuan da düzenli bir toplum yaratacağına inandıkları iş bölümü kuramına katkıda bulunmuştur. *Huainanzi*'nin yazarı, iş bölümünün şunları yapabileceğini iddia etmiştir:

Çiftçiler çiftçilik üzerine kendi aralarında konuşur, devlet memurları erdem üzerine kendi aralarında konuşur ve tüccarlar fiyatlar üzerine kendi aralarında konuşur. Böylece devlet memurları uygunsuz davranışlardan kaçınır, çiftçiler gereksiz iş yapmaktan kaçınır ve tüccarlar aşırı üretimden kaçınır. Böylece herkes memnun olur.¹⁵

Fu Xuan: “Bilge yöneticiler, insanları odaklanmaları için farklı mesleklerle yerleştirerek yönetir; böylece toplum istikrarlı olacak ve herkes belirli bir alanda uzmanlaşabilecektir.”¹⁶ İstikrar ve uzmanlaşma, iş bölümünün hem toplumsal hem de ekonomik hayatı koordine etmedeki önemli rolünü vurgular.

Batı iktisat düşüncesi tarihinde Adam Smith, iş bölümünün rolü üzerine kapsamlı bir inceleme yapmıştır: Bir; iş bölümü iş gücünün uzmanlaşmasına yol açar ve böylece çalışanların verimliliğini artırabilir. İki; iş bölümü bir işçinin başka bir mesleğe geçmesinden doğabilecek kayıpların önüne geçer. Üç; belirli bir alanda uzmanlaşmış işçilerin yeni makineler ve teknolojiler yaratması daha olasıdır. Adam Smith tarafından tanımlanan en azından ilk iki noktanın antik Çin düşünürleri tarafından da ele alındığını gördük. Ayrıca, Adam Smith'in bahsetmediği başka noktalar da Çinli düşünürler tarafından öne sürülmüştür. Örneğin Fu Xuan iş bölümünün toplumsal ve ekonomik hayattaki rolünün önemini altını çizmiştir. Özetle, antik Çin düşünürleri iş bölümünün rolünün kapsamlı ve derin bir anlayışına sahipti.

İş Bölümü Nasıl Yapılır?

İş bölümüne gelince Çin tarihinde görülen yaygın metotlar aşağıdaki kategorilere ayrılabilir.

¹⁵ *Huainanzi*, “Umumi Eğitim”.

¹⁶ *Fuzi*, “Halkı İstikrarlı Kıl”.

Guan Zhong'un Mesleklerle Göre İş Bölme Kuramı

Guan Zhong insanların mesleklerine göre dört gruba ayrılması gerektiğini söylemiştir. “Dört çeşit insan” dediği sistemde insanlar; aydınlar, çiftçiler, işçiler ve tüccarlar olarak ayrılır. Hükûmet bu dört çeşit insanı mesleğe göre belirli alanlara yerleştirmeli ve onları ayrı ayrı yönetmelidir. Bunu “insanların ikametini sabitlemek” ve “farklı meslekten insanları karıştırmamak” olarak adlandırmıştır. Mesleklerin nesilden nesle aktarılması gerektiğini; yani “aydınların çocuklarının da aydın”, “çiftçilerin çocuklarının da çiftçi”, “işçilerin çocuklarının da işçi” ve “tüccarların çocuklarının da tüccar” olması gerektiğini söylemiştir.¹⁷

İnsanlık tarihinde iş bölümünün üç önemli aşaması vardır. İlk aşama, tarımın hayvancılıktan ayrılması; ikinci aşama, el işçiliğinin tarımdan ayrılması; üçüncü aşama, tüccar sınıfının ortaya çıkışı ve elle yapılan iş ile beyin işinin ayrılmasıdır. Zhong Guan'ın meslekleri sınıflandırması zamanının toplumsal yapısına göreydi. Bu nedenle ondan sonra gelen düşünürler de bu ayrımı kabul ederek toplumu kariyer açısından bölerken bir standart olarak kullanmışlardır. Ancak Zhong Guan iş bölümünü sadece makro bakış açısıyla değerlendirmiş, mikro hususlardan bahsetmemiştir.

Mo Di'nin İş Bölümü Kuramı

Mo Di (Muharip Devletler döneminde yaşamıştır) işçi sınıfının üretim faaliyetlerini anlayanın önemli olduğunu söylemiş ve iş bölümüne dair kendi fikrini vermiştir. İlk olarak, iş bölümünün cinsiyete dayalı olarak yapılması gerektiğini öne sürmüştür. Yani iş bölümü erkek ve kadınların özelliklerine uygun bir biçimde, erkeklerin “çiftçilik ve ekim” işlerinde, kadınların ise “dokuma ve eğirme” işlerinde yoğunlaşmasını sağlayacak şekilde olmalıdır.¹⁸ İkinci olarak, iş bölümünün uzmanlıktaki farklılıklara göre yapılması gerektiğini söylemiştir. “Eski bilge krallar şunları kanun olarak çıkarmıştır: ‘Siz zanaatkârlar ve işçiler, marangozlar ve dericiler, çömlekçiler ve demirciler, becerebildiğiniz işi yapın. İnsanların ihtiyaçları karşılandığında durun.’”¹⁹ Yani, çeşitli el sanatları uzmanları kendi özel işlerine odaklanmalıdır. Üçüncü

¹⁷ *Guoyu; Qi Yu.*

¹⁸ *Mozi*, “Müziğe Karşı”.

¹⁹ *Mozi*, “Gengzhu”.

olarak, iş bölümünün iş türüne dayanması gerektiğini, işlerin aynı sektördeki farklı iş türlerine göre bölünmesinin icap ettiğini söylemiştir: “Bir duvar inşa ettiğimizi düşünelim. Tuğla döşeyebilenler tuğlaları döşesin, harcı doldurabilenler harcı doldursun ve malzeme taşıyabilenler malzeme taşısin. Ancak bu şekilde o duvar tamamlanabilir.”²⁰ Dolayısıyla Mo Di duvar inşa etmeye çalışan tüm işçilerin kendi uzmanlıklarına göre prosedürlerden sadece birine katılmaları gerektiğini savundu. Fikirleri ayrıntılı, somut ve pratikti.

Huainanzi ve Han Yu'nun Rasyonel İş Bölümü İle İlgili Görüşleri

Ne *Huainanzi*'nin yazarı ne de Han Yu iş bölümünün nasıl olacağına dair bir fikir öne sürmüştür, ancak ikisi de işin rasyonel bölümü üzerine önemli ilkelerden bahsetmiştir.

Huainanzi herkesin güçlü ve zayıf noktalarının olduğunu, bu nedenle iş bölümü yapılırken bireysel özelliklerin göz önünde bulundurulması ve güçlü noktaların kullanılması, zayıf noktalardan ise kaçınılması gerektiğini söyler. Yazar bazı örnekler vermiştir: “Geyikler yokuş tırmanırken erkek karacalar bile onlara yetişemez. Ancak yokuş aşağı inerken çocuklar bile onları yakalayabilir. Yani hayvanların bile becerileri ve zayıflıkları vardır.” Aynı şey insanoglu için de geçerlidir:

Tang [Shang imparatoru] da Wu [Zhou imparatoru] da bilge hükümdarlardı, ancak ikisi de güneydeki Yue bölgesindeki bazı insanların yaptığı gibi küçük bir tekneyle gölde yelken açamazdı. Yi Yin bilge bir bakandı [Shang zamanı] ancak vahşi atları evcilleştirip süremezdi. Konfüçyüs ve Mozi bilgili ve çok yönden becerikli insanlardı, ancak ikisi de dağ insanları gibi dağlardan kolayca geçemezlerdi.²¹

Yazar rasyonel iş bölümünün herkesin yeteneklerini azami düzeyde kullanabilmesini sağlayacağını savunmuştur:

Stratejik vizyona sahip insanlar ıvır zıvırla meşgul olmamalıdır, yalnızca basit numaralardan anlayan insanlarsa önemli işler emanet edilmemelidir. Farklı nesnelerin farklı şekillere sahip olması gibi, farklı insanların da farklı uzmanlıkları vardır. Bazısı bir işin bile üstesinden gelemezken bazısı aynı anda yüz işi bile olsa altından kalkabilir.²²

²⁰ A.g.e.

²¹ *Huainanzi*, “Zhu Shu Xun”.

²² A.g.e.

Yazar, Shang bakanı Yi Yin'in farklı insanlara farklı işleri vermede başarılı olduğunu söyler:

Yi Yin inşaat işine girince uzun bacaklı insanların çapaları taşımalarını, güçlü kollara sahip insanların toprak taşımalarını, bir gözü kör olanların ölçüm yapmasını ve sırtı kambur olanların zemin döşemesini emretmiştir. Herkes özelliklerine göre kullanılmıştır.²³

Yazar, “herkesin özelliklerinin tamamen keşfedilmesi” gerektiğinin altını çizmiştir. Bununla bireysel yeteneklerin en iyi şekilde değerlendirilmesi için iş bölümü yaparken bireysel niteliklerin göz önüne alınması gerektiğini söylemek istemiştir.

Han Yu da rasyonel iş bölümü meselesine değinmiştir. İnsanların mesleklerini toplumsal iş bölümünü göze alarak değerlendirmesi ve kendi potansiyellerini buna göre kullanmaları gerektiğini savunmuştur: “En uygun yol, herkesin kendi potansiyelini kullanmasına izin vermek ve aynı anda üretim düzeyinin herkesi tatmin edecek seviyede olmasını sağlamaktan geçer.” Ona göre toplumsal iş bölümü süreci insanların birbirine bağımlılıkları üzerine kurulur. Her ne kadar kimileri diğerlerinden daha fazla sorumluluk üstlense de herkes toplumsal organizmanın bir parçasıdır. “Sorumluluklar zorluk derecelerine göre farklılık gösterir; nasıl bir kap ancak kapasitesi kadar tutabilirse kişi de ancak kabiliyeti kadar çalışabilir.” Bu nedenle insanlar mesleklerini kendi kabiliyetlerine göre seçmelidir. “Üstesinden gelemeyecekleri bir işi zoraki yapmaya çalışmamalı”, bunun yerine “üstesinden gelebilecekleri şeyleri seçmelidir.”²⁴

Huainanzi'nin yazarı mesleğin toplumsal geleneklere göre belirlenmesini, Han Yu ise kabiliyete göre belirlenmesini önermiştir. Her ne kadar yaklaşımları farklı olsa da ikisi de iş bölümünün rasyonel bir şekilde yapılması gerektiği fikrine ulaşmıştır.

Fu Xuan'ın İş Bölümünü Planlama Önerisi

İş gücünü planlı bir şekilde bölme önerisinin arkasında birkaç neden vardı. Uzun süren kaos içindeki Han Hanedanlığı ve Üç Krallık dönemi sonrası,

²³ A.g.e.

²⁴ Alıntı kaynağı: “Changli Koleksiyonu, Wangchengfu adlı bir duvarcının biyografisi”.

Batı Jin Hanedanlığı'nın başlarında Batı Jin'e acilen halledilmesi gereken toplumsal istikrarı sağlama, evsizlere ev bulma, ekonomiyi iyileştirip kalkındırma görevi düşmüştü. Fu Xuan'ın fikirleri bu koşullar altında gelişmiştir. Argümanlarını şöyle açmıştır:

Acilen önce millî nüfusu belirleyeceğimiz, sonra da bu nüfusun bir kısmını hükûmete destek olacak aydınlar, bir kısmını depolarda ihtiyacı karşılayacak kadar yiyecek üretecek çiftçiler, bir kısmını alet edevat ihtiyacını karşılayacak işçiler, bir kısmını da ihtiyaç duyulan ürünleri getirecek tüccarlar olarak dağıtacak bir sistem kurulması şarttır.

Yani aydınlar, çiftçiler, işçiler ve tüccarların sayısı toplumsal taleplere göre belirlenmelidir.

Xuan tarım nüfusunun öncelenmesi gerektiğini vurgulamıştır; çünkü aydınlar, işçiler ve tüccarlara yönelik toplumsal talep sınırlıydı, tarımsa daha çok sayıda insanın yer alabileceği bir alandı. Bu nedenle, hükûmet önce sabit sayıda insanı aydın, işçi ve tüccar olarak tahsis etmeli ve nüfusun geri kalanını tarıma koymalıdır. “Hükûmete yardım etmek için gerekli insan sayısı belirlenmeli ve bunların çalışmaları için ayırmalı, geri kalanlar tarıma verilmelidir. Eğer işçi ve tüccar nüfusu aşırı ise, fazladan kişilerin de tarıma tahsis edilmesi gerekir.”²⁵

O zamanlar korkunç toplumsal kargaşa sebebiyle farklı meslekler arasındaki oran bozulmuştu. Fu Xuan'ın önerisi tarımsal nüfusu güvence altına almak ve ekonomiyi yeniden canlandırmak adına olumlu etkilere sahipti. Fakat özel mülkiyete dayanan bir toplumda iş gücünü gerçek taleplere orantılı olarak tahsis etmek neredeyse imkânsızdı. Nihayetinde Fu Xuan'ın planı feodal yönetici sınıfın ekonomiyi restore edip geliştirerek saltanatlarını güvence altına alma isteğini yansıtıyordu.

Dong Tuanxiao'nun Üretim Hattı Temelli İş Bölümü Kuramı

Dong Tuanxiao, Yuan Hanedanlığı'nın son yıllarında yaşamış bir generaldi. 1356'da Zhi Zheng dönemi imparatoru Hui'nin on altıncı yılında Dong Tuanxiao, Haining'e gönderilen bir ordunun komutasındaydı. Levazım

²⁵ Bu alıntı *Jin Shu*'dan geliyor (*Jin Hanedanlığı Kitabı*, “Fu Xuan'ın Biyografisi”).

tedariği için günde “yiyecekler 100 *Li* [1 *Li* = 0,4997 kilometre] taşınsin” fikrini ortaya koydu. Planının ayrıntıları şöyleydi:

Karadan taşımacılık şöyle yapılmalı: Her bir kişi on adım yürürse, otuz altı kişi bir *Li*, 360 kişi on *Li*, 3.600 kişi 100 *Li* yol kat eder. Her bir kişi dört çuval pirinç [1 çuval = 6,25 kilogram] taşısın. Eğer bu pirinci taşıyanlar bir sıra oluştursun ve günde 500 tur atarsa toplam katedilen mesafe 28 *Li* olur. İlk 14 *Li* boyunca yük taşıyor, ama sonraki 14 *Li* boyunca boş olurlar. Böylece günde 200 *Dan* pirinç teslim edebilirler [1 *Dan* = 59,2 kilogram]. Herkes bir seferde bir litre pirinç taşısa toplamda 20.000 kişiyi doyuracak pirinç taşınmış olur. Ve böylece günde yiyecekler 100 *Li* taşınabilir.

Başka bir ifadeyle, 100 *Li*’lik bir mesafede 3.600 kişi birbirlerine on adım uzaklıkta durur, bir kişi durmadan günde dört çuval pirinç taşırsa her gün 500 tur yaparak 200 *Dan* pirinç teslim etmiş olur.²⁶

Bu askerî teslimat planı özel bir amaca yönelik tasarlanmıştır ve genelde uygulanamaz. Ancak modern yönetim ilkelerinden bir kısmını, özellikle üretim hattı metodunu içerdiği görülebilir. Birincisi, “üretim sürecini” birkaç bölüme ayırır ve işçileri aynı bölümde tekrar tekrar çalışacak şekilde ayarlar. Bu, temel iş bölümü kuramıyla örtüşür. İkincisi, pirinci durmadan taşımalarını isteyerek bireysel işçilerin üretkenliğini tam anlamıyla kullanır, gereksiz işlem sürecini ortadan kaldırarak zaman verimliliğini artırır. Üçüncüsü, işçilerin üretim sürecini sürekli ve ritmik yapan düz bir çizgide durmaları gerekir. Son olarak, işçiler zamanlarının yarısını bir yük ile, yarısını yüksüz geçirerek ve her seferinde yalnızca dört çuval pirinç yüküyle yalnızca on adım yürüyerek, bir günde kat edilen toplam mesafe 28 *Li*’ye ulaşır. Yani bu yöntem sadece işçilerin dayanıklılık sınırlarını dikkate almakla kalmaz, aynı zamanda iş yükünü de en aza indirir; dolayısıyla, yalnızca iş bölümü kuramını uygulamakla kalmaz; onu daha da geliştirir.

Yukarıdaki öneriler, iş bölümü kuramına dair Çin tarihinde yaygın kabul gören görüşlerdir. Hepsi şu dikkat çekici iki ortak noktaya sahiptir: Hepsi dikkatlice araştırılmış sorunlar üzerine somut ve uygulanabilir öneri ve projelerdir. Genel olarak, bu öneriler Çin tarihindeki gerçek toplumsal talepleri karşılamak adına uygulanan ekonomik ve yönetsel ilkelerin genel bir özetidir.

²⁶ *Yuan Hanedanlığı Tarihi*, “Dong Tuanxiao’nun Biyografisi”.

Beden İşi ile Beyin İşinin Ayrılması Üzerine

Konfüçyüs beden işi ile beyin işinin ayrılması üzerine görüşlerini açıkça belirtmiştir. Ona göre yöneticilerin işi, bedensel iş yapan işçilere kıyasla farklıydı. Yalnızca yöneticilerin liderlik ve yönetim becerilerini geliştirmesi gerekirdi. Konfüçyüs'ün öğrencisi Fan Chi bir keresinde hocasına nasıl sebze ve ekin yetiştirileceğini sordu. Konfüçyüs'ün yüzü asıldı, “Ben yaşlı bir çiftçi kadar iyi değilim” ve “ben yaşlı bir sebze üreticisi kadar iyi değilim” dedi.²⁷ Ona göre gıda üretimi bedensel işçilere bırakılmalı, beyin işçileri buna dâhil edilmemelidir. “Bir beyefendi yemek değil öğreti arayışı içindedir” dedi.²⁸ Anlaşılabacağı gibi bedensel iş ile beyin işinin ayrılması konusundaki görüşleri açıktı.

Mo Di de aynı konuya ayrıntılı bir şekilde değinmiştir: “Tartışmada iyi olanlar tartışmalı, eğitmede iyi olan eğitmeli, yönetmede iyi olan yönetmeli. Böylece doğruluk yerini bulur.”²⁹ Ona göre bedensel işler ile beyin işlerinin ayrılması ahlakın gelişebilmesi için şarttı. Mo ülke yönetimi ile tarla sürmenin farklı işler olsalar da denk olduklarına inanıyordu.

Hükümdarlar ve bakanlar sabah erkenden geç saatlere kadar sarayda çalışmalı, davacıların derdini duymalı, hükümet işleriyle uğraşmalıdır; bu onların işidir. Beyefendiler bedenlerinin tüm güçlerini ve akıllarının tüm bilgeliklerini kullanarak hükümet içinde ve yurtdışında çeşitli ofislere yön vermeli, sınırlarda ve pazarlarda vergi ve diğer [doğal] kaynakları toplamalıdır... Bu onların işidir.³⁰

Toplumsal sınıf kuramına göre yöneticiler halkı sömürür ve bu süreç işçi kesimin üretim faaliyetlerinden öz itibarıyla farklıdır; ancak bu faaliyetler yine de iş bölümünün bir parçası olarak kabul edilebilir.

Çin tarihindeki bedensel-beyinsel iş ayırımına dair en yaygın fikir Mensiyüs tarafından dile getirilmiştir:

Kimileri zihinlerini, kimileri ellerini kullanır. Zihinlerini kullananlar diğerlerini yönetir, ellerini kullananlar diğerleri tarafından yönetilir. Yönetilenler yiyecek üretir, yönetenlerse diğerlerinin ürettiği yiyeceklerle beslenir. Olması gereken budur.³¹

²⁷ *Konuşmalar*, XIII.4.

²⁸ *Konuşmalar*, XV.32.

²⁹ *Mozi*, “Gengzhu”.

³⁰ *Mozi*, “Müziğe Karşı”

³¹ *Mensiyüs*, III.A.4.

Mensiyüs'ün beden işi ve beyin işlerinin bölünmesi konusundaki çıkarımları oldukça yenilikçi ve kapsamlıdır. Fikirlerinin derinliği ve açıklığı onu sadece Çin'de değil tüm dünyada bu konuda olağanüstü bir figür hâline getirmiştir.

Mensiyüs'ten sonra Xun Kuang meseleyi yönetim açısından ele almıştır. O da yöneticilerin ve yönetilenlerin farklı roller üstlenmeleri gerektiğine inanmıştır. "Asiller erdemleriyle hükmeder, emek işçileri ise emeklerini kullanır" demiştir. Yönetici sınıfın sorumluluğu halkı yönetmek ve eğitmektir, halkın sorumluluğu ise çalışmaktır. İlki ikincisini yönetir, buna "erdemın emeği yönetmesi" denir.³² Xun Kuang'a göre bedensel işçiler kendi alanlarında uzman olsalar da kendi alanlarında lider olamazlar:

Çiftçi tarla işinde ustadır, ancak tarımın müdürü olamaz. Tüccar piyasadan iyi anlar, ancak ticaretin müdürü olamaz. Zanaatkâr üretim sürecini iyi bilir, ancak sanayinin müdürü olamaz.³³

Öte yandan yöneticiler tarımda, ticarete veya zanaatta iyi olmayabilir: "Bu üç alanda da beceriye sahip olmayan ama yine de onları yönetecek pozisyonları doldurabilen adamlar vardır." Bu nasıl olur? Teknik ayrıntılarda uzmanlaşmak yerine yöneticiler, organizasyon ve yönetmenin genel kuralları ve yaklaşımları olan "Yol"da ustalaşırlar. Bu nedenle, teknik ayrıntılarda yetkin olanlar sadece belirli işler için nitelikli iken, doktrinde ustalaşanlar aynı anda farklı görevleri yönetmede başarılı olurlar.³⁴ Genel olarak sadece bir alanda uzmanlaşmış biri kendi bilgisinin kapsamı itibarıyla sınırlıdır, oysa başarılı bir lider bu sınırlamayı genel bir bakış açısıyla aşar. Bu açıdan Xun Kuang'ın çıkarımları oldukça makuldür. Tabii ki, belirli alanlarda uzmanlık bilgisinin bir yönetici lider için gereksiz olduğuna inanması onun biraz hatalı olduğu bir noktaydı. Ancak Xun Kuang katkılarının olumlu olduğunu kimse inkâr edemez.

Beden işçisiyle beyin çalışanı arasındaki ayrım yalnızca toplumsal verimliliğin gelişmesinin zaruri bir sonucu değil, aynı zamanda toplumsal verimliliğin artmasına, bilim ve kültürün ilerlemesine büyük katkı sağlayan bir etkidir. "(Beden işçisiyle beyin çalışanı arasındaki) ayrım geçmiş geli-

³² Xunzi, "Bir Kralın Yönetmeliği".

³³ Xunzi, "Takıntıyı Gidermek".

³⁴ Xunzi, "Takıntıyı Gidermek".

şimin ve gelecekteki ilerlemenin bir sonucudur.” Bu cümle, Adam Smith’i çeviren bir Fransız yorumcu tarafından tercüme edilmiş ve *Kapital*’de Karl Marx tarafından alıntılanmıştır.³⁵

Mencius ve Xun Kuang’ın çalışmaları iş bölümünün gerekliliğini belirttikleri ve toplumun gelişimindeki etkisini gösterdikleri için değerlidir. Öte yandan, bu iki düşünür yaşadıkları zamanın kısıtlamalarından kaçamamış ve üzerlerindeki yönetici sınıfı korumadan edememiştir. Friedrich Engels’in de belirttiği gibi, “klasizmi savunmanın son nedeni, sınıflardan birinin hayatlarını idame ettirebilmek için yorucu iş yapmaktan kaçınıp herkes yerine zihinsel işleri yapabilecek konuma gelmesidir.”³⁶ Ve bu tam da Mensiyüs ve Xun Kuang’ın kuramlarında benimsedikleri bakış açısıydı.

Bu yazının başında da belirtildiği gibi, Yunan düşünürler de iş bölümüne dair görüşlerini belirtmiştir ve fikirleri “tarih bağlamında modern bilimsel kuramların başlangıç noktası hâline gelmiş”, “deha ve yenilikçiliğin” temsilcileri olmuştur.³⁷ Ancak Karl Marx tarafından büyük ölçüde takdir gören bu bakış açıları, Çinli düşünürlerinkinden daha parlak değillerdi. Örneğin Platon, idealer ülkesinde toplumu üç sınıfa ayırmıştır: Vatandaşlar (çiftçiler, tüccarlar ve zanaatkarları içerir), askerler ve filozof-bürokratlar. Ksenefon ise kral için pişirilmiş mükemmel bir yemek örneğini kullanarak ayrımın önemine değinmiştir. Verdiği örneğe göre kralın yemekleri her zaman diğerlerine kıyasla daha mükemmel olurdu, çünkü büyük şehirde özel yemek türünde usta bir şefin bulunması daha kolaydı. Ksenefon’a göre kimse tüm ayrıntılarıyla kendi uğraşmaya kalkarsa mükemmel bir yemek yapamazdı, ancak her yemeğe özel bir şef atansa –kimi eti yahni yapmada, kimi eti kavurmada, kimi balık pişirmede– o zaman tüm işler verimli bir şekilde yapılır ve mükemmel olurdu.³⁸ Bu Yunan düşünürlerin görüşlerinin önemini inkâr edemeyiz, ancak Çin tarihindeki iş bölümü kuramlarını da görmezden gelemeyiz.

Kuşkusuz Çin tarihindeki iş bölümü kuramlarıyla modern kapitalist dönemin kuramları arasında farklılıklar vardı. İkincisine göre;

³⁵ Marx ve Engels, *Tüm Eserleri*, 23. cilt, s. 401-402.

³⁶ Marx ve Engels, *Eserlerinden Seçmeler*, 2. cilt, s. 479.

³⁷ Marx ve Engels, *Eserlerinden Seçmeler*, 3. cilt, Pekin: Halk Yayınevi, 1972, s. 268.

³⁸ Ksenefon: “Kiros’un Eğitimi”. Bkz. Marx ve Engels, *Tüm Eserleri*, 47. cilt, Pekin: Halk Yayınevi, 1979, s. 321-322.

(...) toplumsal iş bölümü, aynı miktarda emek verildiğinde verimi artırmanın etkili bir yolu olarak kabul edilir; bu nedenle ürün fiyatlarını düşürür ve sermaye birikimini hızlandırır. Miktar ve ticaret değerini vurgulayan bu görüşün aksine, eski düşünürler daha çok kaliteye ve kullanıcı değerine odaklandılar.³⁹

Antik Çin’de düşünürler gerçekten verimlilik ve ürün kalitesini yükseltmenin etkileriyle ilgilenmiştir. Değerlendirmelerini çoğunlukla planlarının kullanıcıya değeri üzerinden yapmışlardır. Sonuç olarak, Çin tarihindeki iş bölümü kuramları, dönemin tarihsel kısıtlamaları göz önüne alınırsa takdire şayandır.

³⁹ Marx ve Engels, *Tüm Eserleri*, 23. cilt, Pekin: Halk Yayınevi, 1972, s. 404.

11.

FARKLILIKLARIN AHENGİ VE “BÜYÜK TEKBEÇİMLİK”: ANTİK ÇİN İKTİSADINDA İKİ DÜŞÜNCE EĞİLİMİ¹

Zhong Xiangcai

Ahenkli bir sosyalist toplumun inşası, ülkemizdeki politik sistemin temel hedefidir. Bu, aynı zamanda 1978’den bu yana pazar odaklı sürekli gelişen ekonomik reform süreci tarafından sunulan yeni bir tekliftir de. Modern piyasa ekonomisi medeniyetin gelişiminin önemli bir ürünüdür ve ahenkli bir toplum oluşturma hedefiyle çelişkili değildir. Çin tarihinde, ideal bir toplum inşa etmek için iktisatta iki düşünce eğilimi ortaya çıkmıştır: Birincisi ahenkli felsefeye dayanan iktisadi çeşitlilik fikri; ikincisiyse özel mülkiyetin kaldırılmasını savunan “Büyük Tekbeçimlik” sosyal düzendir. Ekonomideki bu iki düşünce eğilimi farklı felsefi yaklaşımların sonucudur ve farklı toplumsal etkiler ve tarihî işlevlerin yanı sıra farklı politika önerileri ortaya çıkarmıştır.

Ahenkli Felsefeye Dayalı İktisadi Çeşitlilik

Modern anlamda ahenkli bir toplumun altı ana özelliği vardır: demokrasi, hukukun üstünlüğü, tarafsız yargı, adalet, istikrarlı ve düzenli kalkınma ve

¹ Orijinal adı “和谐与大同：中国古代两种经济发展思路” (“Farklılıkların Ahengi ve Büyük Tekbeçimlik: Antik Çin İktisadında İki Düşünce Eğilimi”), *Maliye ve Ekonomi Dergisi*, 2007 33.9, s. 2837.

insanlar ile doğa arasında ahenkli bir hayat. Çin'in eski iktisat edebiyatında benzer pek çok fikir bulabiliriz.

Bazı tarihçiler, Mensiyüs'ün düşüncelerinin demokrasi konusunda net bir farkındalık gösterdiğine inanır. Örneğin "İnsanlar büyük öneme sahiptir; toprağın ve tahılın Tanrıları'ndan sonra ve en sonda hükümdar gelir." demiştir.² Ayrıca şunu da demiştir: "Bir prens, kullarına atlarıymış gibi, tazılarıymış gibi davranırsa, kulları da ona yalnızca taşralı bir akranlarıymış gibi davranır. Onlara çamurlarmış gibi, yabani otlarmış gibi davranırsa, kulları da ona düşmanlarıymış gibi davranır."³ Xun Kuang, hükümdarı bir "tekneye", halkı ise "suya" benzetmiştir: "Su tekneyi taşıyabilir de batırabilir de."⁴ Ona göre:

İmparator halkını sevmiyor ve halkına fayda sağlamıyorsa, halkının sevgisini alamaz. Halkı onu sevmiyorsa imparatorun halkını kullanması ve onun için ölmelerini sağlaması imkânsızdır. Eğer halk imparator tarafından kullanılmaz ve onun için ölmeyi reddederse, güçlü bir ordu, güçlü bir kale inşa etmek imkânsızdır.⁵

Adalet nedir? Antik Çinli düşünürler *Dao* (Yol) açısından bakarak bu konudaki görüşlerini belirtmiştir. Batı Zhou Hanedanlığı'nda yaşamış bir aydın olan Rui Liangfu, servetin tekelleşmesine kesinlikle karşı çıkmıştır: "Dünya serveti bin bir türlü doğal kaynaklardan gelir"; ancak kimileri bunu sadece kendine ayırmaya çalışır. Bu zararlı bir davranıştır: "Herkesin dünyada bir şeylere sahip olma hakkı vardır, ne hakla kimileri bazı şeyleri sadece kendilerine saklayabilir?"; "Bir şeyleri tekeline alanlar aynı hırsızlar gibidir. Bir kral her şeyi kendine saklarsa ona itaat edecek insan az olur."⁶ *Laozi*'de, toplumun her üyesinin maddi zenginliğe erişim hakkının aynı olduğu görüşü ifade edilir: "Göklerin yolu bir yayın gerilmesine benzemez mi?.. Göklerin yolu az olana vermek için çok olandan alır."; "Ancak *Dao*'dan sapmayanlar tüm dünyaya fazlasını sunabilir."⁷ *Laozi*'ye göre iktisadi sistem doğanın

² *Mensiyüs*, VII.B.14.

³ *Mensiyüs*, IV.B.3.

⁴ *Xunzi*, "Bir Kralın Yönetmeliği" [*Xunzi: Temel Yazılar*, çev. B. Watson, New York: Kolombiya Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 39].

⁵ A.g.e.

⁶ *Guo Yu*'dan Zhou Yu'nun I. Kısmı (Devletlerin Hikâyeleri).

⁷ A.g.e., s. 77.

kanunlarını ihlal etmiştir: “Ancak insanların yolu böyle değil: O az olandan alıp çok olana verir.”⁸

Dong Zhongshu doğadan aldığı fikirleri kullanarak menfaat peşindekilerin haksızca servet elde etmelerini eleştirmiştir. Onun tezine göre, herhangi bir bireyin ya da sınıfın gelirinin yasal sayılması için doğal tahsisat kuralına uyması gerekirdi:

Gökler mahlukata paylarını dağıtır: Dış istidadı olanlara boynuz verilmemiştir, kanat istidadı olanlara sadece iki ayak verilmiştir. Bu, eğer büyüklere sahipseniz, küçükleri de elde edemeyeceğinizi gösterir. Maaşlarını devletten alan insanlar fiziksel güçle yaşamaz, bu yüzden bedensel güçleri daha azdır. Bu, büyüğü alanların aynı anda küçüğü de elde edemeyeceği anlamına gelir. Bu Göklerin Kanunu ile aynı kuraldır. Doğal dünyada bile, büyük olana sahip olanlar, küçükleri de elde edemez ve her şeyleri yaratan Gökler’dir, insanlar buna nasıl istisna olabilir!

Dolayısıyla:

Maaş alanlar maaşlarıyla yaşamak zorundadır ve sıradan halkla çıkarları için rekabet edemezler. Bu şekilde, çıkarlar eşit olarak tahsis edilebilir ve sıradan insanlar ailelerini desteklemek için yeterli gelire sahip olabilir. Bu, Göklerin ve aynı zamanda eski atalarımızın yoludur. İmparator bu temelde yasalar çıkarmalı ve herkes davranışlarında bu kuralları izlemelidir.⁹

İyi niyet, kardeşlik, istikrar ve düzenlilik konularına gelince, Konfüçyüsçü düşünürler birçok görüş dile getirmiştir. Konfüçyüs’ün kendisi yüksek sosyal güvenlik seviyesine sahip bir ekonomik sistemin inşa edilmesini tercih ediyordu. Zilu ona şöyle sordu: “Tüm halkın yararına katkı sağlayan ve çoğunluğa kurtuluş getirebilecek biri olduğunu varsayalım, onun hakkında ne düşünürdünüz? İnsanca denebilir miydi?” Konfüçyüs, “Neden sadece insancıl? Kuşkusuz o bir bilge olurdu. Yao ve Shun bile bunun için çok uğraşmak zorunda kalmamış mıydı?”¹⁰ Zilu bir soru daha sordu: “İsteklerinizi duymak istiyorum, Efendim.” Konfüçyüs, “Yaşlıya rahatlık getirmek, iyi niyetli olmak ve gençleri el üstünde tutmak” diye cevap verdi, böylece bu tür özellikleri sergileyen bir sosyal devlet tercih ettiğini ortaya koymuştur.¹¹

⁸ A.g.e., s. 32 ve 77.

⁹ Dong Zhongshu Biyografisi, *Han Shu* (“Han Hanedanlığı Tarihi”).

¹⁰ *Konuşmalar*, VI.29.

¹¹ *Konuşmalar*, V.26.

Mensiyüs toplumsal istikrarın temelinin işçilerin üretim araçlarına ve istikrarlı bir yaşam ortamına sahip olmalarına dayandığına inanıyordu:

Sıradan insanların yolu şu şekildedir: Sabit geçim araçları olanlar sabit kalplere sahipken, sabit araçları olmayanlar sabit kalplere sahip olmayacaktır. Sabit kalpleri olmayanlar yoldan çıkacak, aşırıya kaçacak ve sınır tanımaz hâle gelecektir.¹²

“Sabit geçim araçları” (veya “sabit varlıklar”) standardı şu şartlarla belirlenmiştir:

Her evin beş *mu* tarlasına dut ekilirse elli yaşındakiler ipek giyebilir. Tavuklar, domuzlar ve köpekler üreme mevsimlerini kaçırmazsa yetmiş yaşındakiler et yiyebilir. Yüz *mu*'luk tarlanın her biri yoğun dönemlerde iş gücünden mahrum kalmazsa, pek çok kişiyi beslemekle yükümlü aileler aç kalmayacaktır. Köy okullarında verilen eğitime gereken önemi verin, onlara doğru oğullar ve kardeşlerin sorumluluklarını öğretin, böylece saçına ak düşenler yollarda yük taşır hâle düşmeyecektir. Yaşlılar et yiyip ipek giyiyorsa ve insanlar ne üşüyor ne de aç kalıyorsa hükümdarlarının meşru bir kral olmaması imkânsızdır.¹³

Toplumun üyeleri “ebeveynlerini, karılarını ve çocuklarını geçindirebildiği, iyi yıllarda yeteri kadar yiyeceğe sahip olduğu, kötü yıllarda açlıktan kaçabildiği”¹⁴ sürece insan ilişkileri geliştirecektir. Dahası Mensiyüs, savunmasız bir durumda olanlara yardım etmeyi savunmuştur:

Karısı olmayan yaşlı adamlar, kocası olmayan yaşlı kadınlar, çocuğu olmayan yaşlı insanlar, babası olmayan küçük çocuklar onlara bakacak kimsesi olmayan ve en muhtaç olan dört çeşit insan grubudur. Kral Wen, yardımsever önlemler devreye soktuğunda hep bu gruplara öncelik vermiştir.¹⁵

Mensiyüs'ün görüşlerinin izleri siyasi sistemlerin tarihlerinde görülebilir. *Li Ji*'de (Törenler Kitabı) şu geçer:

Genç yaşta ebeveynlerini kaybedenlere *gu* denir, yaşlıyken çocuklarını kaybedenlere *du* (bir “kimsesiz”) denir. Yaşlıyken karılarını kaybedenlere *jin*, kocalarını kaybedenlere *gua* denir. Bu dört çeşit insan fakir ve muhtaçtır, hepsi

¹² *Mensiyüs*, III.A.3.

¹³ A.g.e., I.A.7.

¹⁴ A.g.e.

¹⁵ A.g.e., I.B.5.

hükûmetten uygun desteği hak eder... Sağırı, dilsizi, sakatı... hepsi yapabildikleri işe göre beslenir.¹⁶

Devletin talihsiz insanlara yardım etme görevi vardır. Buna engelliler de dâhildir, onlara da kendi yeteneklerini kullanarak geçimlerini sağlayabilecekleri imkânlar verilmelidir.

Canlı bir toplumsal yaşamı teşvik etmek için, insanları servet edinmeye teşvik edebilecek gevşek ve özgür bir ekonomik sistem kurma ihtiyacı da vardır. Eski düşünürler açıkça bu noktanın farkındaydı. Konfüçyüs şunu demiştir (mealen): Halka yararlı şeyler yaparak kendin fayda görmek en yararlı ve ekonomik yönetim biçimi değil midir?”¹⁷ *Guanzi*’ye göre: “Bir devlette düzeni sağlamanın yolu her şeyden önce insanların müreffeh olduğundan emin olmaktan geçer. İnsanlar müreffeh olursa onları düzende tutmak kolay olur.”¹⁸ Sima Qian, siyasi-ekonomik politikaları beş seviyeye ayırır:

En üst seviye... insanların doğasını kabul eder, onun bir altı insanlarını faydalı olana yönlendirir, onun bir altı insanlarına ahlaki eğitim verir, onun bir altı insanlarını zorlar... ve en kötüsü insanlarıyla rekabete girer.¹⁹

Çin tarihinde insanlık ile doğa arasında ahenkli bir ilişki kurmak gerektiğine dair anlayışın varlığına birçok örnek bulunabilir. Efsanelere göre Zhou Hanedanlığı imparatoru Wen şu politikayı çıkarmıştır:

Yeşillğin büyümesi için dağ ormanlarında vaktinin dışında ağaç kesilmeyecektir. Balık ve kaplumbağaların yetişmesi için nehir ve göllerde vaktinin dışında balıkçılık yapılmayacaktır. Küçük hayvanları avlamayın ki büyüyebilsinler.²⁰

Xun Kuang tarım mevsimlerini gözetmenin ve doğal kaynakları korumanın “bilge kralların kurallarından” olduğunu düşünüyordu:

Yeşillikler serpilirken kesim yapılmamalıdır ki bitkiler büyümeleri gerektiği kadar büyüyebilsin. Balık ve kaplumbağalar hamileyken suya hiçbir ağ veya zehir girmesin ki sayıları artamaya devam edebilsin. Dört mevsim dikkatle gözletilirse,

¹⁶ *Li Ji*, “Kraliyet Yönetmeliği” [IV, Bölüm V, 13-14. Legge baskısı - James Legge (çev.), (1885) 2008, Forgotten Books tarafından yeniden yayımlanan *Li Ji veya Törenler Kitabı*].

¹⁷ *Konuşmalar*, XX.2.

¹⁸ *Guanzi*, “Zhi Guo” (“Devlet düzeninin korunması”).

¹⁹ *Büyük Tarihçinin Kayıtları*, “Para Yapanların Biyografileri”.

²⁰ *Yi Zhou Shu* (Zhou Hanedanlığı’nın Tarihi), “Wen Zhuan’a Not”.

ilkbaharda çift sürülür, yazın ot yolunur, yazın hasat yapılır ve kışın depo yapılırsa gıda mahsulleri durmadan büyüyebilir ve halkın yemesi için fazladan yiyecekleri olabilir. Havuzların, nehirlerin ve göllerin sömürülmesi kesinlikle yasaklanarak, balık ve kaplumbağaların bollaşması sağlanabilir ve böylece insanlar her zaman zengin bir kaynağa sahip olabilir. Ağaçları uygun zamanda keserek, dağ ormanlarının sonsuza dek yetişmesi sağlanabilir, böylece insanlar sonsuz miktarda kereste temin edebilirler.²¹

Guanzi su kaynaklarının yönetimi için sıkı kurallar belirler: “Nehir ve yağmur sularını taramak, sulama işleri yapmak ve suyu doğru şekilde depolamakla suyun her türlü hava koşulunda gıda mahsullerine zarar vermesi önlenabilir ve iyi bir hasat sağlanabilir.”²² Hatta *Guanzi*, “bilgenin dünyayı dönüştürebilmesi suyu anlamaktan geçer” deyişine de yer verir.²³

Her ne kadar yukarıdaki kanıtlar tam olmasa da ve bir kısmı kesin bir sistem oluşturmaktan çok sadece öneri mahiyetinde olsa da nihai hedefin ahenkli bir toplumun oluşturulması olduğunu belirtmektedir. Fakat, bu bağlamda “ahenkli” ile ne kastedilmektedir?

Çince *hexie* (ahenk) kelimesi ilk olarak *Zuo Zhuan* (“İlkbahar ve Sonbahar Tarihleri”) kitabında geçer. “Müzikte olduğu gibi ahenk her yerdedir”²⁴ diyerek ahenkli müziğin etkisini bir benzetim olarak kullanmıştır. Daha sonra yazılmış kitaplarda da benzer fikirler bulunabilir. Örneğin, “Metaller ve taşlar bir arada çalındığında ahenkli müzik ortaya çıkar.”²⁵ Biraz daha derine inerse Çince karakter *he*'nin kendisinin de müzikle ilişkili olduğunu görürüz. *Shuo Wen Jie Zi*'ye göre 龢 “her çeşitten sesin karıştırılması” anlamına gelir.²⁶ Kehanet kemikleri üzerindeki yazılarda geçen piktograf 龢, pikolo veya iki-üç delikli üflemler bir çeşit enstrüman anlamına gelir. Daha sonra buna tarımsal toplumun özelliklerini yansıtan 禾 karakteri eklenmiştir. Müzik, öfke, keder, hiddet veya hikmet gibi farklı duygulara tercüman

²¹ *Xunzi*, “Bir Kralın Yönetmeliği”.

²² *Guanzi*, “Siyaset”.

²³ *Guanzi*, “Su ve Toprak”. [“Erdeminde tamamlanmış olan nedir? Bu sudur. (...) Her şeyin kökü ve yaşamın atalarının yurdu. Güzellik ve çirkinlik, değer ve değersizlik, aptallık ve yeteneklilik sudan üretilir.”]

²⁴ *Zuo Zhuan*, Xiang Gong'un On Birinci Yılı.

²⁵ *Jin Shu* (Jin Devletinin Tarihi), “Zhi Yu'nun Biyografisi”.

²⁶ *Shuo Wen Jie Zi* bir sözlüktür, MS 121'de tamamlanmıştır.

olabilir, ama *he* (ahenk) “aşk” anlamını taşır. *Li Ji*’de de şu cümle geçer: “Aşk derin olunca ses (müzik) de ahenkli ve dokunaklı olur.”²⁷

İlginçtir ki Doğu ve Batı kültürleri arasında “ahenk” anlayışında benzer noktalar olduğu görülebilir. Qian Zhongshu’nun araştırmasına göre, eski Yunan bilgelerinin şöyle bir sözü vardı:

Müzikte ahenk monoton seslerin teklüğinden değil beş ses ve yedi tonun birbirini desteklemesinden gelir. Yüksek ve alçak ses ve tonların farklılıkları olmadan ahenk olamaz. Dolayısıyla aynılık ahengi getirmez, ahenk çeşitlilikten doğar.²⁸

Platon “perhiz”den bahsederken şöyle der:

Ahengi yaratmak için tüm vatandaşların içinden geçer ve en güçlü, en zayıf ve orta olanı birleştirir (ister bilgelik açısından olsun, ister güç açısından veya insan sayısı, servet vs. gibi başka açılardan olsun), aynı ahenkli bir senfoni üretmek için müzik sürecinin tamamında etkili olan müzikal ölçekle her türlü güçlü ya da zayıf müzik notaların bir araya getirilmesi gibi.²⁹

Çin dönemi öncesi Çinli düşünürler “ahengin” anlamını birkaç yönden geliştirmiştir. Batı Zhou Hanedanlığı’nın son yıllarında yaşayıp Kral You’yu yorumlamış olan Taishi Bo şunu demiştir:

Mevcut kral (...) “ahenk” yerine “aynılığı” tercih etmiştir. Ahenk her şeyi üretebilir, ama aynılık üretemez. Her şeyi dengelemeye “ahenk” denir, ahenk bereket ve kalkınmanın anahtarıdır. Ahenk yerine aynılığı getirirseniz iyi olan her şeyi terk etmiş olursunuz.³⁰

İlkbahar ve Sonbahar dönemi yaşayan Yan Ying sadece farklılıklar değil çeşitliliğin de öneminin altını çizmiştir. Konu hakkında şu analogiyi vermiştir:

Çorba yaparken olduğu gibi balık pişirirken su, ateş, tuz ve daha birçok baharatı kullanırsınız. Aşçı, tadı ince bir şekilde ayarlar. Yemeği yediğimizde ruh hâlimizi dengeleyebiliriz. Aynısı kral ve bakanlar arasındaki ilişki için de geçerlidir. Kral

²⁷ *Li Ji* (Törenler Kitabı), *Yue Ji* (“Müziğin Tarihi”).

²⁸ Qian Zhongshu: *Guanzui Bian*’ın I. cildi, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1979, s. 237.

²⁹ Platon, *Devlet*, Guo Fuhe ve Zhang Zhuming tarafından çevirilmiştir, Pekin: Ticari Yayınevi, 1995, s. 152.

³⁰ *Guo Yu* (“Devletlerin Öyküleri”), Zheng Yu Bölümü (“Zheng Devletin Hikâyesi”).

evet dediğinde, bakanları hayır diyebilir. Bakanlar, kralın evetini tamamlamak için hayır der. Kral hayır dediğinde, bakanları evet diyebilir. Bakanlar, kralın hayırını tamamlamak için evet der. Bu şekilde siyaset sorunsuz bir şekilde devam eder ve insanlar sükûnetini korur. *Shi Jing*'de³¹ dediği gibi: "Her zevke uygun, uyumlu bir çorba var. Bunu tanrıya sunduğumuzda, dünya hoşnutsuzluk olmadan, ahenk içinde olacaktır." Merhum kral sakın bir ruh hâli elde etmek ve mükemmel bir hükûmeti kurmak için beş tadı ayarladı ve beş tonu dengeledi. Sesler tıpkı tatlar gibidir, mükemmel müziği yapmak için birleştirilebilir. Her türlü aykırılık birbirini destekler: açık ve bulanık, büyük ve küçük, kısa ve uzun, hızlı ve yavaş, memnun ve üzgün, sert ve yumuşak, geç ve erken, yüksek ve düşük, içeri ve dışarı genişleyen ve daralan, vb. Bunu duyduğumuzda ruh hâlimizi dengeleyebiliriz. Ruh hâlimiz iyi dengelendiğinde, iyi ahlak hâkim olacaktır. Shi Jing'in dediği gibi: "Ahlakın sesi mükemmeldir." Ancak mevcut durum o kadar ideal değildir. Kral evet dediğinde, kulları da evet der. Kral hayır dediğinde, kulları da hayır der... Eğer lir seslerini tek bir sese dönüştürsek, kim dinlemek ister? Yani, aynılık en iyi yol değildir.³²

Konfüçyüs'ün müridi You Ruo ise şunu der:

Nezaketin anahtarı ahengin içinde yatar. Geçmiş bilge krallarımızın egemenliklerinin sırrı noktada gizlidir. Ancak her şeyin çatışma olmadan gitmesine izin veremeyiz. Bazen bazı şeyleri kontrol etmek için kuralları [ritüel] kullanmalıyız.³³

Ona göre aynı anda "ahenk" ve "aynılığa" sahip olunamaz ve bilge insanlar "ahengi" arayıp "aynılığı" reddetmelidir: "Soylu insanlar ahenk içindedir, ancak aynılık içinde değildir, alçak insanlar ise aynılık içindedir, ancak ahenk içinde değildir."³⁴

Çeşitlilik içeren "ahenk" fikirleri iktisada uyarlanması üzerine dağıtım üzerine çeşitli fikirler ortaya çıkmıştır. Örneğin, Konfüçyüs şunu der:

Ülke veya aile sahipleri servetlerinin boyutundan değil eşit olmayan bir şekilde dağılmasından endişe ederler... Eğer servet eşit şekilde dağıtılsa fakirlik olmaz... Eğer barış hâkim olursa ülke tehlike altında olmayacaktır.³⁵

³¹ "Şarkılar Kitabı", M.Ö. on birinci yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar yazılmış şiirlerin toplandığı ilk Çince şiir antolojisidir.

³² Yan Zi İlkbahar ve Sonbahar, Dış Bölüm'ün I. Kısmı,

³³ *Konuşmalar*, I.12.

³⁴ *Konuşmalar*, XIII.23.

³⁵ *Konuşmalar*, XVI.1.

Konfüçyüs'e göre "ahenk", ekonomik çıkarların dizilimi için en ideal şekildir. Birey ve grupların ekonomik statülerinde farklılıklar olsa da bu toplumda adaletsizliğin ortaya çıktığı veya toplumun kaosa sürükleneceği anlamına gelmez.

Xun Kuang'ın dağıtım üzerine fikirleri de benzerdir. *Shang Shu*'da³⁶ *Wei Qi Fei Qi* diye bir deyim geçer.³⁷ Bu cümle *Qi* (uyum, tekbiçimlik) hâline ulaşmak ve onu korumak istiyorsak bunun en iyi yolu *Fei Qi*'nin (uyumsuzluk, tekbiçim olmayış) varlığının farkına varıp bunu kabullenmemizden geçer. Biçimde yalnızca tekbiçimlik ararsak sonunda kaçınılmaz olarak "tekbiçim olmayış" elde ederiz. Xun Kuang bu deymi toplumsal eşitsizliği çeşitli açılardan savunurken kullanır:

Tüm rütbeler eşit olduğunda herkese yetecek mal bulunamayacaktır; güç eşit dağıtıldığında birlik sağlanamayacaktır; halk kendi içinde eşit olduğunda onları iş için kullanmak imkânsız olacaktır. Göklerin ve Yeryüzünün varlığı yukarı ve aşağı prensiplerinin varlığının bir kanıtıdır. Ancak aydınlanmış kral tahta çıktığında millet düzen içinde yönetilebilir. Eşit öneme sahip iki adam birbirini yönetemez; aynı statüdeki iki adam birbirine iş yaptırılmaz. Bu Göklerin kuralıdır... "Eşitlik eşitsizlikten gelir" derken [*Shang Shu*] bunu kasteder.³⁸

Açıkça görüldüğü gibi farklılık ve çeşitliliğin birleştirilmesini hedefleyen ahenk felsefesi ancak bütün düşünce okullarının serbestçe çekiştiği Çin Hanedanlığı öncesi dönemde ortaya çıkıp yayılabilirdi. Birleşik feodal otarşi kurulduktan sonra ortaya oldukça farklı bir toplumsal düşünce eğilimi çıkmıştır.

Özel Mülkiyetin Ortadan Kaldırılması ile Karakterize Büyük Tekbiçimlik Toplum Anlayışı

Ahenk felsefesine kıyasla "Büyük Tekbiçimlik" kuşkusuz antik Çin için ideal ana akım toplum modeliydi. "Büyük Tekbiçimlik" toplumunun özellikleri şöyle tanımlanmaktadır: "Büyük Yol" dünyadaki her şeyin kamuya ait olması, layık ve yetenekli kişilerin memur olarak seçilmesi ve ahenkli ilişkilerle ve dürüstlüğü teşvik edilmesinden geçer. Böylece, insanlar sadece

³⁶ Shang ve Zhou dönemlerinden imparatorluk belgelerinin bir kaydı.

³⁷ Lü Xing, *Shang Shu*.

³⁸ Xunzi, "Bir Kralın Yönetmeliği".

aileleri için sevgi ve ilgi göstermekle kalmaz, yaşlılar son yıllarını endişe etmeden geçirir, güçlüler güçlerini kullanma şansına sahip olur, gençler uygun destek alır, dullar, çocuksuz yaşlılar, özürlüler, hasta ve yoksullar gibi talihsiz insanlar uygun bakım ve destek alırlar. Erkekler kendi statülerine, kadınlar evlerine sahip olur. Hırsızlık veya huzursuzluk olmaz, böylece herkes korkmadan kapısını açık tutabilir. Bu, “Büyük Tekbiçimlik” toplumunun resmidir.³⁹

Genel olarak kozmopolitizm (Büyük Tekbiçimlik) ile ilgili literatürün Muharip Devletler döneminin (M.Ö. 480-221) sonunda veya Çin ve Han hanedanlıkları arasındaki dönemde⁴⁰ üretildiği kabul edilir, ancak ideolojinin bazı unsurlarına daha önceki dönem eserlerinde de rastlanabilir. Mozi (yak. M.Ö. 479-372) “tekbiçimliğin” korunması gerektiğini söylemiştir. Ona göre ülke var olmadan önce “dünya sanki yalnızca hayvanların mesken tuttuğu, kaos içinde bir yerdı”.⁴¹ Sonra insanlar “dünyadaki en layık ve becerikli adamı... Göklerin Oğlu [İmparator] olarak seçti”.⁴² İmparator belirlendikten sonra baştan aşağıya diğer liderler de seçildi, bu sayede Göklerin Oğlu “dünyadaki yargı standartlarını birleştirebildi ve düzen oluştu.”⁴³ Böylece ülke düzgün bir yönetime kavuştu. Bu sözler “layık ve becerikli olanı memur olarak seçme ve ahenkli ilişkilerle dürüstlüğü teşvik etme” yönündeki kozmopolitizm idealiyle benzerlik gösterir. “Dünyadaki her şeyin kamuya ait olması” mevzuu içinse *Wei Liaozi* (yak. M.Ö. 4. yy.) şunu der:

Yönetim insanları diğerkâm kılmak demektir. İnsanlar diğerkâm olursa tüm ülke bir aile olur. Özel bir tarım veya dokuma olmayacak ve tüm insanlar aynı kaderi paylaşıacaktır. Dolayısıyla, ailede on çocuk varsa, yemek eklemeye gerek yoktur; ailede bir çocuk varsa, yiyeceği azaltmaya da gerek yoktur. (...) Herhangi bir kişi bir yasağı ihlal ederse, o cezalandırılır. Başkalarının üstünde kimse olmayacaktır.⁴⁴

³⁹ *Li Ji* (Törenler Kitabı), *Li Yun* (“Törenlerin Tebliği”) kitabı. [“Büyük Tekbiçimlilik”, bazen “Büyük Ahenk”, “Muazzam Ahenk” veya “Büyük Huzur” olarak da çevrilir. Karşılaştırm, James Legge’nin *Li Ji*’deki ilgili bölümünün tercümesi.]

⁴⁰ Baş editör Hou Wailu’dan: *Çin’in Tüm Çağlarında Büyük Tekbiçimlik İdealleri*, Pekin: Bilim Yayınevi, 1959, s. 11.

⁴¹ *Mozi*, “Üstle Özdeşleşmek”.

⁴² A.g.e.

⁴³ A.g.e.

⁴⁴ *Wei Liaozi*.

Mozi toplumsal huzursuzluğun kaynağının herkesin “başkalarının çıkarlarını zapt ederek menfaat araması” olduğunu düşünüyordu. Ülkenin huzurunu sağlamak için insanların “birbirini sevip birbirine menfaat sağlamasını” sağlamalıyız. “Dünyaya iyi olanı teşvik edip... zararlı olanı ortadan kaldırmalıyız.” Dolayısıyla;

(...) evrenselliği standart belirleyerek keskin kulakları ve gözleri olanlar başkaları için görececek ve duyacak, güçlü kol ve bacakları olanlar başkaları için çalışacak, Yol'u bilenler başkalarına öğretecektir. Yaşlılar, karısı veya çocuğu olmayanlar... geçimlerini sağlamak için destek bulacak... çocuklar ve yetimler... onlara bakacak birilerini bulacaktır.⁴⁵

Ve dahası “serveti olanlar başkalarıyla servetini paylaşacaktır.”⁴⁶

“Büyük Tekbiçimlik” kuramının oluşumu daha sonraki nesillerin ideal toplumsal sistem üzerine fikir üretmeleri için önemli bir ideolojik temel oluşturmuştur. Batı Han Hanedanlığı'nda ideal toplumu tanımlayan, örneğin *Usta Lü'nün İlkbahar ve Sonbaharı, Savaşın Altı Sanatı, Huainanzi, Wenzı* gibi birçok kitap yazılmıştır. Hepsinin ortak noktası sömürü ve çatışma olmayan ideal bir toplum düzeni arayışıydı. Böyle bir toplumda yöneticiler devlet işlerini adil bir şekilde yönetirdi ve özel mülkiyet terk edilirdi. İnsanlar gayretle çalışır, zengin bir hayat sürerdi, ekonomik gelişim doğaya saygı çerçevesinde gerçekleşirdi. Bu argümanlar zaman içinde tekrar tekrar gündeme gelmiştir. Ming dönemi sonu, Çing dönemi başlarında bile ünlü düşünür Huang Zongxi bu ideal toplumu hâlâ eski tanımları kullanarak tanımlıyordu:

İnsanlık tarihinin başlarında herkes bencil ve yalnızca kendisi için çalışırdı. Hiç kimse tüm dünya için iyi olanı yapmaz, tüm dünya için zararlı olanı terk etmezdi. Sonra bilge bir adam çıktı ve yalnızca kendi çıkarlarımız için değil, tüm dünyaya fayda sağlamak için çalışmamızı önerdi. Yalnızca kendimize zararlı olanı zararlı görmeyip tüm dünyaya zararlı olanı terk etmeliyiz. Kuşkusuz bu bilge adamın kıymeti sıradan insanlara kıyasla binlerce kat daha fazlaydı.⁴⁷

Büyük Tekbiçimliğin başlıca antik Çin'in düşünürlerinin bir arzusu olduğunu kabul edersek feodal toplumdaki köylü devrimcilerin aradığı ideallerin daha açık ve cüretkâr olduğunu görürüz.

⁴⁵ *Mozi*, “Evrensel Sevgi”.

⁴⁶ *Mozi*, “Göklerin Emri”.

⁴⁷ *Mingyi Dai Fang Lu* [Şafağı Beklerken], “Yuan Jun”.

Tai Ping Jing (“Büyük Barış Üzerine Yazılar”), ayrıca *Tai Ping Qing Ling Shu* adı da verilir, Doğu Han Hanedanlığı döneminde Zhang Jiao'nun köylü isyanını teşvik etmede kullandığı ideoloji silahı. ⁴⁸ *Tai Ping* nedir? Bu kitap açıklamasını verir:

Büyük anlamına gelen *tai* dünyanın Gökler kadar büyük olduğunu ima eder. Dünyadaki hiçbir şey Göklerden daha büyük değildir. *Ping* barış ve eşitlik anlamına gelir. Böyle bir devlette artık kötülük ve bencillik olmaz. *Ping*, her şeyi eşit ve huzur içinde tutan düz topraklar gibidir. ⁴⁹

Burada gördüğümüz kadarıyla *Ping* kelimesinde eşitlikten daha fazla anlamı vardır, doğanın kanunlarıyla bir çeşit ahenkli olma durumunu anlatır. ⁵⁰ “Artık kötülük ve bencillik olmaz” ise kişisel çıkar arayışıyla mal elde ediminin terk edilmesiyle “sonsuz barış ve huzur” sağlanacağı anlamına gelir.

Tai Ping Jing insanlık tarihinde düşmanlık yaratan altı büyük suçtan bahseder, bunlardan ikisi ekonomiyle ilgilidir: Kendi emeğiyle yaşamamak ve yoksula yardım etmemek. İlk için *Tai Ping Jing* şunu der:

Gökler insanları doğurur ve onlara kendi emekleriyle yaşasınlar diye fiziksel güç hediye eder. Ancak onlar gayretle çalışmaz, hatta aç kalır ve üşür, atalarının kendilerine verdiği vücutları hak etmez. Kendi geçimleri için çalışmazlar, ama sık sık yoksulluktan yakınırlar ve geçimleri için zengin insanlara sırtlarını dayarlar. Bu gerçekten büyük bir suçtur... Neden? Gökler herkese yetecek kadar zenginlik bahşeder, bu nedenle herkes bunu elde etmek için gayret göstermelidir, böylece kimse yoksul olamaz. Ancak bazıları doğal güçlerini kullanmayarak kendilerini aşağılarlar veya hırsızlık gibi yollara başvurarak kötü yoldan bir şeyler elde etmeye çalışırlar. Böyle bir suçun cezası tabii ki ölüm olmalıdır. ⁵¹

Yoksullara yardım edilmemesi konusunda ise *Tai Ping Jing* şunu der:

⁴⁸ MS 184'te çıkan “Sarı Türban İsyanı”.

⁴⁹ *Tai Ping Jing*, “*San He Xiang Tong Şiirleri*” 65. Kısım, Şanghay: Şanghay Antik Kitap Yayınevi, 1993, s. 215.

⁵⁰ *Tai Ping Jing*'de toplumun hiyerarşi algısının açık bir yansıması görülebilir. Örneğin, bakanlar için “kralın hayırlı oğlu”, “kralın dünyayı idare etmesine yardım eder”; halk için “kralın hayırsız oğulları”, “kral için çiftçilik yapmakla sorumlulardır” der. (Kralın 100. Kanunu, *Tai Ping Jing*, Şanghay: Şanghay Antik Kitap Yayınevi, 1993, s. 262.)

⁵¹ Altı Suç ve On Cezanın 103'üncüsü, *Tai Ping Jing*, Şanghay: Şanghay Antik Kitap Yayınevi, 1993, s. 272.

Kimileri yüz milyonları depolar ama yoksul ya da gerçek ihtiyaç içinde olan kişilere yardım etmeyi reddeder, birçok insanın açlık ve soğuktan ölmesine sebep olur. Bu gerçekten büyük bir suçtur... Neden? Tüm zenginlikler Göklere aittir. Gökler tüm mahlukata fayda sağlaması için, insanlığın yoksulluktan uzak yaşaması için onları kullanır. Ama insanlar bu zenginlikleri toplayarak, herkese ulaşmasına engel olarak Göklerin ve Yeryüzünün kanunlarına karşı çıkar. Ya kendileri için harcarlar ya da oğullarına bırakırlar, ama hiçbir zenginlik sonuza dek saklanamaz.⁵²

Bundan sonra servetin eşit dağılımı köylü devrimlerinin sloganı olmuştur. Tang Hanedanlığı'nın son günlerindeki bir köylü isyanının lideri olan Wang Xianzhi kendisine "Gökler için Eşit Dağılımın İmparatoru" demiştir. Kuzey Song Hanedanlığı'nda Wang Xiaobo kiracı çiftçi ve çay üreticilerini isyanına katılmaya davet ederken şunu demiştir: Zenginle fakir arasındaki eşitsiz dağılımdan nefret ediyorum ve şimdi sizin için bunu eşitleyeceğim!"⁵³ Daha sonraki bir köylü isyanının lideri Zong Xiang; "Yüksek ile alçak, fakir ile zengin arasında ayırım yapan bir kanun iyi bir kanun değildir. Ben yeni bir kanun yaparsam yüksek ile alçağı ve hatta fakir ile zengini eşitleyeceğim" demiştir.⁵⁴ Ming Hanedanlığı'nın sonlarına doğru çıkan büyük bir köylü isyanında kullanılan sloganlar şöyleydi: "tarım alanlarını eşit dağıtım politikası"⁵⁵ ve "tarım alanlarını eşit dağılımı ve tarım vergilerinden muafiyet".⁵⁶

Bu sloganlar zaman içinde az çok uygulamaya konuldu. Örneğin, Song Hanedanlığı döneminde çıkan Fang La isyanında, "başlangıçta isyana katılan halk çok fakirdi. Diğerleri onlara mali yardım verince daha iyi duruma geldiler"; "isyancı ordu geçtikleri her yerdeki depoları açıp tahıl yoksullara dağıtırdı, herkesin serveti eşitçe ve serbestçe kullanmasına izin verilirdi, tıpkı büyük bir aile gibi";⁵⁷ "bir ailenin başı derde girse ordudaki herkes yardımına koşardı".⁵⁸ Li Zicheng halk isyanını başlattığında şu slogan kullanılıyordu:

⁵² A.g.c.

⁵³ Wang Pizhi: *Mian Shui Yan Tan Lu*.

⁵⁴ Xu Meng Xin: *San Chou Bei Meng Hui Bian*, 137. cilt, 17 Şubat, Jianyan Döneminin 4. yılı.

⁵⁵ Cha Jizuo: *Suç Nedamet Tarihi*, 17. cilt, "İmparator Yi Zong Lie'nin Hikâyeleri".

⁵⁶ Cha Jizuo: *Suç Nedamet Tarihi*, 31. cilt, "Li Zicheng'in Biyografisi".

⁵⁷ Zhuang Jiyu, "Tavuk Kaburgalarına Dair" bölümünün ilk kısmı.

⁵⁸ *Jian Yan Döneminden Günümüze Ait Kayutların* 76. cildi.

Her gün yaşam mücadelesi veriyoruz, ama artık yoksulların bir günü bile kurtarması çok zor; kapılarınızı Chuang Wang'a (Li Zicheng) açın, hepinizin mutlu ve şen edileceğinin garantisini veriyoruz.⁵⁹

Ve, “Serbestçe yiye, serbestçe giyin. Chuang Wang size sınırsız yiyecek ve kıyafet verecek. Hükûmete hizmet etmek, vergi vermek zorunda kalmayacaksınız.”⁶⁰ Zhong Xiang'ın isyanı sırasında “devletin kanunlarına kötülük kanunları diyorlar, cinayeti kanunun uygulanması, soygunu ise eşit dağıtım olarak görüyorlardı.”⁶¹

[Bazı köylü orduları] (...) sokaklarda herkese “zengini soyup yoksulu besleme” politikalarını duyurdu... herhangi tarım arazisi yeni sahipleri tarafından sahiplenilebilecekti. Dolayısıyla, asırlık evler veya binlerce altın, başkası tarafından sahiplenilebilecekti, böylece fakirler bir gecede zenginleşebilirdi. Komşusunun malına göz dikenler, ağacını kesenler, tahılını veya başka değerli eşyalarını çalıp çırpanlar da vardı. Kasaba tümüyle kaos içindeydi, herkes alışık olduğu işlerini kaybetmişti.⁶²

Antik Çin'de Büyük Tekbiçimlik ideali arayışının iki yoldan gittiğini belirtmemiz gerekir: Bunlardan biri edebi düşünürlerin refah, istikrar ve bencil olmayan sevgi ile karakterize edilen yaşam koşullarının kendilerine özel tanımlanmasıdır; diğeri ise, yoksulluk içinde çalışan emekçilerin, servet ve kamu mülkiyetini eşit bir şekilde tahsis edilen bir toplumu gerçekleştirmek için devrim niteliğindeki uygulamasıdır. İkisinin gerçekleştirme yaklaşımları farklıdır, ancak felsefi düşünme, ekonomik sistem ve toplumsal kalıplar açısından ortak bir noktaları vardır.

Teorik Analiz

Yukarıda belirtildiği gibi, Antik Çin'in ahenk felsefesi çeşitlilik ve farklılıklarla karakterize edilir ve Çin Hanedanlığı öncesi ahenkli toplumun oluşturulmasına dair çeşitli iktisadi fikirlerle yakından ilişkilidir. Modern iktisadi metodoloji açısından düşünürsek tüm bu bakış açılarının ortak bir noktası olduğunu görürüz: İnsanoğlunun kendine fayda sağlayıcı doğası.

⁵⁹ *Ming Ji Bei Lve*, 23. cilt.

⁶⁰ *Sui Kou Ji Lve*, 9. cilt.

⁶¹ *San Chou Bei Meng Hui Bian*, 137. cilt.

⁶² Ding Yaokang: *Chu Jie Ji Lue* (transkript), alıntılanan yer: Hou Wailu (ed.) *Çin'in Tüm Çağlarında Büyük Tekbiçimlik İdealleri*, Pekin: Bilim Yayınevi, 1959, s. 21.

İnsanoğlunun kendine fayda sağlayıcı doğasını tanımak, sosyoekonomik sorunlarının bilimsel incelemesi için gerekli bir çıkış noktasıdır. Geleneksel siyasi ekonomiye göre “ekonomik adam” kapitalist bir toplumdaki bireyin kendine yabancılaşmasıdır. Weber ekonomik rasyonalizmin modern kapitalizme has bir oluşum olduğunu söyler. Ancak, antik Çin literatürüne ve genel olarak dünya tarihine dair araştırmaları incelersek bunun doğru olmadığını görürüz.⁶³ Modern piyasa ekonomisini insanlığın daha ahenkli bir topluma ilerleyişinin bir semptomu olarak görürsek ve “ekonomik adam” varsayımı bu gelişim için önemli bir teorik şartı olduğunu kabul edersek Antik Çin’in insanoğlunun kendine faydacı doğasının tanınması, doğal adaletin aranışı, serbest rekabetin muhafazası ve kardeşliğin teşviki gibi fikirlerinin medeniyetin gelişimi ve toplumsal ahenge doğru olumlu adımlar olduğunu görebiliriz.

Ancak Antik Çin ekonomisi piyasa düzeninin doğal gelişimi yönünde evrilmemiş, devlet gücünün despotik bir biçimde merkezileştirilmesinin verimsizliğine saplanmıştır. Bu, Çin Hanedanlığı öncesi dönemdeki iktisadi düşüncenin diğer yönlerinden ayrılamaz. Herkesin kendine faydacı eğilime sahip olduğunun farkına varmak piyasa ekonomisinin gelişmesi için gerçekleşmesi gereken koşullardan biri olabilir, ancak yalnızca bunun farkına varmak farklı bir sisteme doğru gidilmesine de sebep olabilir. Örneğin, Shang Yang, *Ming Li Lun* (“Çıkar Yolu”) kuramından yola çıkarak devletin yüksek derecede iktisadi faaliyetleri kontrol etmesini öngören “çıkarkin bir delikten çıkması” politikasını uygulamıştır. *Guanzi*’nin yazar(lar)ı (Batı Han döneminden) da benzer bir şekilde yüksektekilerin de aşağıdakilerin de kâr bulunan yere yoğunlaşacağını yazmıştır. Kâr olduktan sonra mallar dolaşıma geçebilir ve hükümdâr gerçek bir devleti kurabilir.”⁶⁴ Ancak şu konuda uyarmışlardır:

⁶³ Örneğin, Dominic Rathbone, 3. *Yüzyıl Mısırlı Tarım Toplumunda İktisadi Rasyonalizm* kitabında bir köycü dair hesap defterleri gibi belgeleri incelemiş ve tarımsal üretimin piyasa odaklı olduğunu, dahası yönetiminde maliyet meselesiyle yakından ilgilendiğini keşfetmiştir. Bunun üzerine tarımsal üretime yön veren şeyin azami kâr amaçlı rasyonel iktisadi hedefler olduğu sonucuna varmıştır. Bu antik çağlardaki insanların iktisadi faaliyetlerinin ilkel değil oldukça rasyonel olduğunu gösterir. (İkinci kaynaktan alıntılanmıştır: Huang Yang: Modernite ve Eski Avrupa Ekonomi Tarihi Üzerine Çalışma, Wen Hui Günlüğü, 15 Nisan 2007.)

⁶⁴ *Guanzi*, “Chi Mi” (“Harcamada Savurganlık Üzerine”).

Çıkar bir delikten çıkarsa devlet dokunulmaz olacaktır. Çıkar iki delikten çıkarsa ordu güçlü olabilir. Çıkar üç delikten çıkarsa ordu kullanılamaz. Çıkar dört delikten çıkarsa devlet kaybedilir.⁶⁵

“Çıkarın bir delikten çıkması” ticari çıkarın mümkün olduğunca devlete olması, böylece “tam zamanlı tüccarların ticarete avantajlarını kaybetmesi” anlamına geliyordu.⁶⁶ Bu nedenle, bireysel servet arayışı ulusal irade ile sınırlandırılmıştır. *Guanzi*’nin iktisadi sistemi temelde mali gelirlerin devlet kontrolü ile karakterize edilir. Mozi’nin *shang tong* (Tekbiçimliliğin korunması) kuramını göz önüne alırsak Büyük Tekbiçimlilik kavramının ilk olarak temel ilkelerin devletin erdemli ve yetenekli insanlar tarafından yönetilmesi olan Batı Han döneminde ortaya çıkmış olmasını anlayabiliriz. Büyük Tekbiçimlilik toplumunda “dünyadaki her şey kamuya aittir”, insanlar “yalnızca kendi ailelerini sevip gözetmez”, mülkiyet “kişilerce tutulamaz” ve insanlar “kendilerine hizmet etmez”. Tüm bunlar insanın kendine fayda arayıcı doğasıyla ters düşer.

İdeal bir iktisadi toplumun inşasına çalışan bu iki düşünce eğilimi aslında farklı felsefi yaklaşımları bünyelerinde barındırmaktadır. Yukarıda değinildiği gibi, ahenk felsefesi ve Çin Hanedanlığı dönemi öncesi iktisat politikaları bireysel farkların anlaşılması ile insanın kendine faydacı doğasının kabul edilmesine dayanır ve kişiler arası serbest rekabetle ekonomik kalkınma ile toplumsal ahenge ulaşmayı amaçlar. Ancak Batı Han sonrası ortaya çıkan Büyük Tekbiçimlilik fikirleri oldukça farklıdır. Bu, sonradan çıkan düşüncelere göre halk aynı arzulara, yeteneklere ve azme sahip tek bir toplumsal gruba aittir ve bu nedenle servete erişimde eşit haklara sahiptir. Bireyler toplumla eşleştirilmiştir, dolayısıyla toplum kamu yararını amaç belirlediği sürece, toplumun içindeki bireyler kendileri için çalışır gibi grup için çalışacaktır. Böylece özel mülkiyet ortadan kalkmış olur ve yöneticiler mükemmel ahlaki kişiliklere ve yüksek erdeme sahip olduğu, genel olarak halk tarafından bu özelliklere sahip oldukları kabul görüldüğü sürece her şey tıkrında işleyecektir. Büyük Tekbiçimliliği ataerkil yönetim sistemi ve kontrollü ekonomi için bu kadar çekici kılan bu vizyondur.

Verimlilik gelişimi seviyesine bakıldığında, özel mülkiyetin yok sayılması tarımsal emeğin toplumsal olarak kolektif doğasına ilişkin ilkel farkındalığın

⁶⁵ *Guanzi*, “Guo Xu” (“Devletin Tahıl Deposu”).

⁶⁶ *Guanzi*, “Qing Zhing Yi” (“Qing Zhong İktisadi Politikaları: B”).

bir yansımasıdır. Politik felsefe açısından bakıldığında, geleneksel Çin kültüründeki “insan doğasının değişebileceği” inancından kaynaklanmaktadır. Örneğin, *Nei Sheng Wai Wang* (erdemli yönetim) Konfüçyüsçü düşüncesi Batı Han Hanedanlığı sonrasında tüm ülkenin kültürel ruhuna işlemiştir. Bunun anlamı şöyle tarif edilebilir:

Yalnızca devletin başı olarak imparator Göklerin iradesini alıp siyasette ve toplumda otoriter bir merkez kurmaz. Herkes “Göklerin iradesini yerine getirebilir” ve kendi ahlaki dönüşümlerini gerçekleştirerek, imparator ve toplumdaki bağımsız bir iç otorite kurarak doğrudan “göklere hizmet edebilir.”⁶⁷

İnsanoğlunun “kendine faydacı doğası” öznel ahlakla dönüştürülebilir ve böylece bu tip insan doğasını temel alan eşitlik, özgürlük, demokrasi gibi modern oluşumların var oluş nedenleri ortadan kalkacaktır. Tam da bu sebeple bazı düşünürler, “Bilge kralın optimist ruhu güçlü bir ütöpik eğilimi beraberinde getirir” der.⁶⁸

[Antik Çinli düşünürler] gerçek sosyopolitik sorunlara çözümler üretmek ya da aramak yerine hep uzak gelecekteki ideal toplumları hayal etmiştir. Bu, Çinli siyaset düşünürlerinin karakterini tümüyle yansıtan bir gerçektir. Başka bir deyişle Çinli düşünürler hep mevcut siyaseti konuşmaktan kaçınıp boş ütöpik siyaset tartışmalarıyla kendilerini meşgul etmiştir.⁶⁹

Neden böyle bütüncül bir iktisat felsefesinin feodal Çin toplumunda bu kadar yaygın bir ideoloji hâline geldiğini sorarsak, Hayek’in analizi buna ikna edici bir cevap olabilir. Ona göre ütopyayı tehlikeli kılan şey şudur: “Vaat ettiği sözde ekonomik özgürlükler aslında kendi ekonomik sorunlarımızı çözme derdinden bizi kurtarmaktan başka bir şey değildir. Bu meselelerle ilgili kararların kendimiz değil başkaları tarafından alınması gerektiği anlamına gelir.”⁷⁰ Bu “ekonomik adamın” doğasına uyan bir davranış gibi görünse de genelde “bağımsızlık ve kendine yetme, kişisel özgünlük ve yerel

⁶⁷ Zhang Hao: *Aşırı Farkındalık ve Kasvetli Farkındalık: İç Bilgelik ve Dış Yönetim Konfüçyüsçü Düşüncesinin Tanınması ve Üzerine Yansıtıcı Düşünceler*, alıntılanan yer: Zhang Hao’nun *Kendi Seçtiği Eserleri*, Şanghay: Şanghay Eğitim Yayınevi, 2002, s. 27 ve 42.

⁶⁸ A.g.e.

⁶⁹ Ren Jiantao, *Antik Çin’de Düşünce Gelişiminde Liberalizm*, Peking: Peking Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 77, 91 ve 204.

⁷⁰ A.g.e.

sorumluluk, başarılı bir şekilde gönüllü faaliyetlere sırt dayama, başkalarının işlerine dâhil olmama, aykırı düşüncelere hoşgörü gösterme, âdet ve geleneklere saygı duyma, güç ve otoriteye karşı sağlıklı derecede kuşku duyma” gibi bazı erdemlerin kaybedilmesine sebep olur.⁷¹ Bunlar sadece insanlığın ahenkli topluma giden yolda gösterdiği temel fikir ve normlar bütünüdür. Ütopyacılık eğilimini, bir açıdan neden Çin’in feodal toplumunun bu kadar uzun zaman boyunca sürdürebildiğini açıklar. Bu sırada devlet gücünün despotik bir biçimde merkezileşmesinin yarattığı toplumsal ortam orijinal ahenk felsefesini bozmuştu. Öyle ki, örneğin Konfüçyüsçü çeşitlilik fikri Batı Han Hanedanlığı sonrası çürüyen feodal hiyerarşinin temelini oluşturmuştur.

Anlaşılan ahenk felsefesine dayalı ekonominin çeşitlendirilmesi fikrinin Batı Han Hanedanlığı sonrası Büyük Tekbiçimlik kavramı ve despotik bir iktisat kuramıyla değiştirilmesi, bir düşünce trendine bağlı kalınmasıyla ilgiliydi. Objektif olarak bakılırsa, böyle bir ideolojik evrim Çin toplumunun Orta Çağ’dan çıkmasını engellemiştir. Bu değişim ayrıca düşüncenin evriminin doğrusal olmadığını da gösterir. Piyasa ekonomisi standart bir sistem hâline gelmeden önce çeşitlilik ve farklılıkların ahengi felsefesi yalnızca toplumun sürdürülebilir kalkınması için bir olanak sağladı. Bu olasılık, kişisel motivasyonu görmezden gelen ve ataerkil sisteme kör bir şekilde tapan bütüncül bir düşünce eğilimi nedeniyle gerçekleşemedi. Piyasa ekonomisinde ahengin önemine verilen değerin giderek arttığı günümüzde bile geleneksel Büyük Tekbiçimlik Ütopyası geri dönüş sinyalleri vermektedir. Geleneksel kültürün ve fırsatçı seçimin ataleti, devlet müdahalesinin güçlendirilmesinin yine pratik bir tehlike olduğunu ortaya koymuştur. Ancak, şanslı olan şudur ki, Büyük Tekbiçimlik anlayışının planlı ekonomik sistem formundaki başarısızlığını tecrübe eden Çin halkı kararlılık içinde yeni sosyalist bir piyasa ekonomisinin inşasına başlamış ve bunun için ekonomik ve toplumsal kalkınma alanlarında büyük adımlar atmıştır. Tarihsel ahenkli bir toplum inşası görevinin Çin toplumunun dönüşümüne ve modernleşmesine yardım edeceği ve genel olarak medeniyetin gelişimine katkı sağlamaya devam edeceğinden emin olabiliriz.

⁷¹ A.g.e.

12.

ANTİK ÇİN DÜŞÜNCESİNDE HENRY A. WALLACE'IN SABİT TAHİL AMBARI SİSTEMİ VE YENİ DÜZEN'İN TARIM DÜZENLEME YASASI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ¹

Li Chaomin

Çin medeniyetinin Batı'ya etkisi temel bir araştırma alanıdır. Çin'in yirminci yüzyılın ikinci yarısında yeniden güçlenmesiyle, genç olarak Çin medeniyetinin ve özel olarak da Konfüçyüs iktisadının ve ekonomi politikalarının dünyaya katkılarına duyulan ilgi artmıştır.² Örneğin Chen Huanzhang'ın *Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri*³ kitabının yeniden yayımlanması Batı'da Konfüçyüsçü fikirler üzerine hararetle tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁴

¹ Orijinal adı “中国古代常平仓思想对美国新政农业立法的影响” (Sabit Tahıl Ambarı Fikrinin Henry A. Wallace ve Yeni Düzen'in Tarım Düzenleme Yasası'na Etkileri), *Fu Dan Günlüğü (Sosyal Bilimler)*, 2000 No. 3, s. 42-50.

² Zheng Zemin, “Chen Huanzhang” (eski pinyin ile “Chen Huan-chang”), alıntı kaynağı: Li Xin ve Sun Sibai (ed.), *1911-1949 Arası Şahısların Biyografileri*, 2. cilt, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1980, s. 393-398.

³ İlk olarak 1911'de Columbia University Press tarafından yayımlanmıştır.

⁴ Liang Jie, “Servet Yönetiminin Doğru Yolu: Chen Huanzhang ve kitabı *Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri*”, *Çin Aylık Kitap İncelemesi*, 2007, 4: 18-22; Ye Tan, “Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri: Yüzyılda Dünyaya Çin Ekonomisinin Başlangıcı”, *Çin Sosyal Bilimler Bugün*, 26 Ağustos 2010, s. 8; Hu Wenhui, “ABD'yi Etkileyen Eski Çin Sisteminin Bazı Kaynakları”, *Güneyli Haftasonu*, 20 Nisan 2011.

Chen'in çalışmalarıyla bağlantılı tartışmalardan biri, Çin düşüncelerinin Amerikan tarım sisteminde etkileri olduğu iddiaları üzerinedir. Amerika Birleşik Devletleri'nin eski başkan yardımcısı Henry. A. Wallace 1944'te yaptığı bir konuşmasında Chen Huanzhang'dan öğrenip kendi ülkesine uyarladığı bir antik Çin tarım politikası olan Sabit Tahıl Ambarı Sistemi'ni "en gurur duyduğum iş" olarak tanımlamıştır.⁵ Ancak Wallace'ın gerçekte ne kadar Çin'den etkilenmiş olduğu sorusu hem Amerikan hem de Çinli akademisyenleri yıllar boyunca meşgul etmiştir.⁶ Konuyu değerlendirenler zaman içinde üçe ayrılmıştır: Wallace'ın Çin'den etkilendiğini savunanlar, "Çin hipotezi"; Çin ve İncil'den etkilendiğini düşünenler, "Çin-İncil hipotezi"⁷ ve sadece İncil'den etkilendiğini savunanlar, "saf İncil hipotezi"⁸ biçiminde.

"Çin hipotezi" Wallace'ın Sabit Tahıl Ambarı programının Song Henedanlığı döneminde Wang Anshi'nin sunduğu reform tedbirlerinden ilham aldığını iddia eder. Derek Bodde bu olasılığı ortaya atmış, ancak daha sonra bizzat Henry Wallace'dan aldığı cevapla bu önerisini geri çekmiştir.⁹ Bodde daha sonra Amerikan Sabit Tahıl Ambarı fikrinin Wang Anshi'den gelme-

⁵ "Bay Wallace'ın Amiral Shen'in Öğle Yemeği Partisinde Yaptığı Konuşma", 22 Haziran 1944, alıntılanan kaynak: ed. Wei Ming ve ek açıklamalarıyla, *Wallace Çin'de*, Çongçing: Dünya Yayınevi, Ekim 1944, s. 30-32.

⁶ Çinli çalışmalar için bkz. Li Chaomin, *Sabit Ambar Sistemi: Amerikan Sisteminde Bir Çinli Fikri*, Şangay: Uzak Doğu Yayınevi, 2002

⁷ Leuchtenberg, Wallace'ın önlemlerinin bazılarının İncil'den, bazılarının Çin'den gelme olduğunu düşünür. Bkz. William E. Leuchtenberg, *FDR ve Yeni Düzen, 1932-1940*, New York: Harper & Row, 1963, s. 255.

⁸ Higgins, Wallace'ın İncil'den etkilendiğini öne sürmüştür. Bkz. Andrew C. Higgins, *Henry A. Wallace'in Hayatı: 1888-1965*, eskiden bulunduğu kaynak: www.1.american.edu/epiphany/bio.html, 1998.

⁹ Wallace'ın cevabı: "Sabit Tahıl Ambarı sisteminden ilk olarak Columbia Üniversitesi'ndeki Çinli bir akademisyen olan Chen Huan-chang'ın doktora tezini okuyarak haberim oldu. Tezinin başlığı 'Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri'di. Bundan sonra yirmili yıllarda *Wallace'ın Çiftçisi*'ne 'Sabit Tahıl Ambarı Sistemi' başlığı altında birkaç yazı yazdım. 1933 veya 1934'ün başlarına kadar Wang An-shih'in kim olduğunu bilmiyordum... Wang An-shih'in çalışmalarına büyük saygım olmasına rağmen aldığım önlemleri onun hakkında yazıları okumam sonucu aldığımı sanmıyorum. 'Sabit Tahıl Ambarı' terimi Wang An-shih'e değil yukarıda bahsettiğim teze dayanır." Bkz. Derek Bodde, "Henry A. Wallace ve Sabit Tahıl Ambarı", *Uzak Doğu Dergisi*, 5(4): 412, 1946.

diğini ve Chen'in kitabının Çin kültürünün etkisini abartan bir propaganda denemesi olduğunu iddia etmiştir.

Bu makale, Wallace'in önerilerindeki Çin etkisini nitelik ve nicelik açısından değerlendirecektir. Sabit Tahıl Ambarı sisteminin gerçekten Amerikan tahıl politikasında bir Çinli etki olduğunu savunacaktır.

Sabit Tahıl Ambarı Sisteminin Çin'de Dönüşümü

1. Sijia Sistemi: Sabit Tahıl Ambarı Fikrinin Kaynağı

Antik Çin kamu maliyesinde ambar sistemi eşsiz nitelikteydi. Sabit Tahıl Ambarı'nın temel amacı "fiyatları dengelemektir".¹⁰ *Zhou Törenleri* kitabında *Sijia* (Tahıl Müdürü) unvanlı bir yönetici vardır. Sorumlulukları şu şekilde verilmiştir:¹¹

Sijia tüm ülkeyi gezip toprak ürünlerini denetleyen, farklı tahıl çeşitlerini ayırt edip hangi bölge için neyin ekiminin daha uygun olduğuna karar veren ve çiftçilere talimat oluşturmaları adına tetkiklerinin sonuçlarını raporlayan bir devlet görevlisiydi. *Sijia* yıllık tarımsal üretim üzerine tetkiklerini kullanarak alınacak vergileri düzenler ve yiyecek tedarikini dengelerdi. Kıtık zamanı artan fiyatları aşağı çekmek adına tedariki artırmak için çalışırdı.

Yukarıda Zhou Hanedanlığı'nda *Sijia*'nın görevinin gıda fiyatlarını dengelemek olduğu görülür. Bu, daha sonra ortaya çıkacak Sabit Tahıl Ambarı sisteminin tohumu olarak kabul edilebilir. *Sijia* benzeri devlet politikaları *Guanzi*'de ve İlkbahar ve Sonbahar döneminden Fan Li'nin politikalarında, Muharrip Devletler döneminden Li Kui'nin politikalarında ve Han Hanedanlığı'ndan Sang Hongyang'ın politikalarında gözlemlenebilir.

2. Sabit Tahıl Ambarı: Gıda İstikrarı Fikrinin Kurumsallaşması

Sabit Tahıl Ambarı sistemi gıda tedarikinin istikrarlı olması gerektiği fikri üzerine kurulmuştur. Gıda istikrarı politikalarının gelişimi Li Kui'nin Gıda Dengeleme Kuralları'ndan başlayıp Han Hanedanlığı dönemindeki Geng

¹⁰ Bkz. "Meslekler ve Memurlar, II", *Tang Tarihinin Eski Kitabı* (《旧唐书·职官二》).

¹¹ Bkz. "Arazi Yönetim Sistemindeki Resmi Görevlilerin Durumu" II. Bölüm, *Zhou Sistemi*, IV. cilt (《地官·司徒下》).

Shouchang'ın Sabit Tahıl Ambarı sistemine kadar uzanır. Bu gelişim süreci *Kraliyet Kütüphanesi Dersler Kitabı*'nda kayıt altına alınmıştır.¹² Batı Han Hanedanlığı imparatoru Xuandi'nin dördüncü yılında (M.Ö. 54) Tarım Bakanı Geng Shouchang, sınır bölgelerinde fiyat istikrarını sağlama amacıyla bir ambar sistemi kurulmasını istemiştir. Plan, bolluk olduğunda gıda satın alıp, kötü hasat dönemlerinde satılmasıydı. Buna *Changping* veya “sabit normal fiyat” politikası adı verildi. Bu temelde gıda tedarikinde istikrar sağlamayı amaçlayan Sabit Tahıl Ambarı sisteminin¹³ başlangıcıydı.¹⁴ Ancak kraliyet tarihi kitabında bulunan bir kayda göre *Changping*'in amacı “Sabit Tahıl Ambarı sistemini kurarak kuzey sınırında millî savunmaya katkı sağlamak, böylece mali açıdan tasarruf yapmaktır.”¹⁵ Bu sistemin bir yan ürünüydü. Qiu Jun (1421-1495) sistemi daha basit ve açık bir şekilde tanımlamış; bunun, hem çiftçilere hem de vatandaşlara iyi zamanda da kötü zamanda da yarar sağlamayı amaçlayan bir sistem olduğunu söylemiştir.¹⁶ Sabit Tahıl Ambarı sisteminin ayrıca “kralın vergi kaynaklarını” garantiye almak için kullanıldığı durumlar da kaydedilmiştir.¹⁷ Böylece Muharip Devletler döneminde Geng Shouchang tarafından Li gıdada istikrar önlemlerinin temeli mahiyetinde geliştirilen Sabit Tahıl Ambarı sistemi, daha sonra fiyat ve gıda tedarikinde istikrar ve sınırdı yaşayan insanlara mali destek sağlayan bir sisteme dönüşmüştür. Ancak sistemin Zhou Hanedanlığı'ndaki *Sijia*'dan miras kalan “gıda fiyatlarının ve tedarikinin istikrarını sağlama” rolü hiç

¹² Bkz. “Devlet Maliyesi Bölümü: Fiyat İstikrarı, 502. Cilt” (“邦計部.半余”) Wang Qinruo ve diğerleri, *Kayıt Bürosunun Baş Tosbağası* (《册府元龟》), Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1989. 册府元龟 Song Hanedanlığı'nın kraliyet kütüphanesidir, 元龟 büyük bir tosbaga, tosbaga kemiklerini kullanarak fal bakmaya dair antik bir Çin geleneği vardı. 《册府元龟》 imparatorların kraliyet kütüphanesince derlenen tarih kitaplarından ders alması geleneğini belirtir.

¹³ Bkz. “I. Kitap: 26. Cilt: Devlet Maliyesinin Düzenleyicisi” (太府卿) Du You, *Sistemin Genel Tarihi* (《通典》). Ayrıca bkz. “20. Cilt: Maliye Bakanlığı” (太府寺) *Tang Düzenlemeler Tüzüğü* (《唐六典》).

¹⁴ Bkz. “Ekonomi ve Maliye Kayıtları”, *Han Hanedanlığı Tarihi* (《汉书.食货志》).

¹⁵ Bkz. “İmparator Xuandi”, *Han Hanedanlığı Tarihi* (《汉书.宣帝记》).

¹⁶ Bkz. “XVI. Cilt: Devletin Temellerini Güçlendirme: Halka Devlet Yardımı” (“固邦本,恤民之患”) Qiu Jun, *Daxue Kitabına Türev İlaçlar*, I. Kitap, Lin Guanqun ve Zhou Jifu'nun açıklamalarıyla, Pekin: Jinghua Yayınevi, 1999. s. 158.

¹⁷ Zhang Gong, *Tang Tahıl Ambarı Sistemine Dair Basit Bir Araştırma*, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1986, s. 104.

değişmemiştir.¹⁸ Sabit Tahıl Ambarı sistemi gıda fiyatlarının istikrarını sağlamak amacıyla yerel hükümetler tarafından 1940'lara kadar kullanılmaya devam etmiştir.¹⁹

3. Yeşil Filiz Parası: Sabit Tahıl Ambarının Finansallaşması

Tang-Song geçiş döneminde (takriben 750-1250) Çin'de kâğıt para tedavüle girmiş, bir para ekonomisi hâkim olmaya başlamıştır.²⁰ Devrimsel, toplumsal, siyasi, demografik ve ekonomik değişimler Orta Çağ'dan modern medeniyete geçişi işaretlemiştir.²¹ Candice Goucher ve diğerleri, Çin'in tüm Avrasya'yı kapsayıp insanları birbirine bağlayan ticaret yollarının doğu ucunda yer aldığını, bu nedenle 750-1250 arasında gerçekleşen Çin ticari devriminin dış faktörlerden bağımsız bir şekilde gerçekleşmediğini iddia etmiştir. Bu değişimler Çin toplumunun tüm katmanlarında devasa değişikliklere yol açmış, özellikle şehirlerin büyümesini ve cinsiyet rollerinde değişimleri beraberinde getirmiştir.²²

Sabit Tahıl Ambarı sistemi zamanla Yeşil Filiz Parası sistemine dönüşmüştür. Yeşil Filiz Parası sistemi Wang Anshi Reformu'yla (1068-1093) başlayan bir devlet kredi sistemidir.²³ Para ekonomilerinde tahıl ambarları

¹⁸ Hu Jichuang, *Çinli İktisat Düşüncesinin Tarihi*, Şangay: Şangay Finans ve Ekonomi Üniversitesi Yayınları, 1962. II. Kitap, s. 130.

¹⁹ Bkz. "1941'de Zhejiang Bölgesi'nde Sabit Tahıl Ambarı'nın Tahıl Alım Kuralı", *Zhejiang Bölgesi Hükümet Bülteni*, 1941, No. 3312 ("浙江省三十年度常平仓穀收购办法", 《浙江省政府公报》, 1941年第3312期); "Şangay'ın Sabit Tahıl Ambarı Yönetim Planları", *Haftalık Banka Dergisi*, 32(18): 6-7, 1948.

²⁰ Gao Mingshi, "Tang-Song Geçiş Döneminin Zamana Dair Özellikleri Üzerine Tartışmalar", Savaş Sonrası Japonya'da Çin Tarihi Çalışmaları, Taipei: Mingwen Yayınevi, 1987; Zhang Guangda, "Naitō Konan'ın Tang-Song Geçiş Dönemi Hipotezi ve Etkileri", *Tarihçiler, Tarih yazımı ve Modern Bilim*, Guilin: Guangxi Normal Üniversitesi Yayınları, 2008.

²¹ James T. C. Liu & Peter J. Golas (editörler), *Song Dönemi Çin'de Değişim*, Lexington, MA: D. C. Heath and Co., 1969. s. 4-8.

²² Bkz 11. Bölüm, "Asya, Avrupa ve Afrika'da Ticaret ve Değişim", Candice Goucher, Charles Le Guin ve Linda Walton, *Muallakta: Küresel Tarihin Temaları*, Boston, MA: McGraw-Hill, 1998.

²³ Bu Çinli sistemin adının birden çok çevirisi vardır: "Yeşil Filiz Tarım Kredisi" (Robert P. Hymes ve Conrad Schirokauer (editörler), *Dünyayı Düzene Sokmak: Sung Hanedanlığı Çin'inde Devlet ve Toplum Yaklaşımları*, Berkeley, CA: California

kamu maliyesinde önemli yere sahipti. Vergiler ya fiziksel olarak tahıl ile ödenirdi, ya *Zhese* (折色) adı verilen değerli mallarla ya da parayla ödenirdi.²⁴ Song Hanedanlığı döneminde yaşayan tarihçi Ma Duanlin (1245-1323), Shaanxi yerel yetkililerinin ekim mevsiminden önce çiftçilerden ön ödemelele ürünlerini aldığını yazmıştır. Bu ön ödeme yöntemine Yeşil Filiz Parası adını vermişlerdi.²⁵ Zhao Yi (1727-1814) Sabit Tahıl Ambarı sisteminden Yeşil Filiz Parası sistemine geçişe değinmiştir. Anlattıklarına göre MS 766 yılında Tang imparatoru devlet görevlilerine bir yeşil filiz vergisiyle ödeme yapıyordu. Bu “yeşil filiz sisteminin” başlangıcıydı; ancak vatandaşların Yeşil Filiz Parası adı altında düşük faizli kredi almasını sağlayan Song Hanedanlığı’ndaki sistemden farklıydı. Tang Hanedanlığı’nda Yeşil Filiz Parası köylülerin topraklarına göre vergilendirildiği bir sistemdi. Buna karşılık Song Hanedanlığı’ndaki yeşil filiz parası yerel yönetimler tarafından çiftçilere yarar sağlaması için başlatılmıştı.²⁶ Doğrusu, Yeşil Filiz Parası ulaştırma yöneticileri tarafından işletilen bir programdı. İlkbaharda verilen borçlar sonbaharda geri ödenirdi. Bu açıdan sistem, Wang Anshi’nin Song Hanedanlığı döneminde önerdiği sisteme benzer. Bu manada Wang Anshi’nin önerdiği Yeşil Filiz Parası sistemi Tang Hanedanlığı’ndaki sistemden türe-

University Press, 1993, s. 90), ve “*Yeşil Filiz programı*”, “*Yeşil Filiz Reformu*”, “*tarım kredi programı*”, “*Yeşil Filiz Sözleşmesi*”, “*yeşil filiz kredi politikası*”, “*yeşil filiz kredileri*”, “*Yeşil Filiz Parası Kanunu*”, “*Yeşil Filiz Kanunu*”, “*Yeşil Filiz Düzenlemesi*” vs. Yukarıdaki kaynaklardaki birçok akademisyen bu önlemin doğanın verdiği bir kredi olarak tanımlamıştır.

²⁴ Antik Çin’in fiziki varlık ekonomisinde vergiler kısmen parayla, kumaşla, ipekle veya tahıl dışında başka ürünlerle ödenebilirdi. *Zhese* aynı zamanda kamu görevlilerinin maaşlarının da para ve para dışında fiziki ürünlerle ödendiği anlamına geliyordu. Aşağıdaki alıntı *Song Tarihi*’nin I. Kitabının üçüncü bölümü, “İktisadi ve Mali Kayıtlar” başlığı altında bulunur: “Bir vali ülkesinin ambarlarında tahıl fazlası olduğu için (...) hudutta her yıl bir tahıl pazarının açılmasını böylece köylü çiftçilerin vergilerini daha çok parayla verebilmesinin sağlamasını istedi.” (“有司言其地沃民勤，颇多积穀，请每岁和市，随常赋输送，其直多折色给之。”见《宋史》：食货志上三.)

²⁵ Bkz. “21. Cilt: Tahıl Ticareti Üzerine İkinci Araştırma: Sabit Tahıl Ambarı ve Ücretsiz Ambar” (《文献通考》：市余考二：常平义仓), Ma Duanlin, *Literatürler ve Yetkililer Üzerine Genel Araştırma*.

²⁶ Bkz. Zhao Yi, “Yeşil Filiz Parası Uygulamasını Wang Anshi Başlatmadı”, *Yirmi İki Tarihin Önemli Çizgileri*, Pekin: Zhonghua Kitap Şirketi, 1963, s. 509-511.

miştir.²⁷ Buna “Yeni Sabit Tahıl Ambarı Kanunu” veya “Yeşil Filiz Kanunu” adı verildi.²⁸

Yeşil Filiz Parası modern ve etkili bir operasyondur. Yeni kanuna göre hükümet sabit ve korunmalı ambarlarda tahılı depolayıp ilkbahar ve sonbaharda çiftçilere borç olarak veriyordu. Hasat zamanı gelince borçlar vergilerle birlikte geri ödenirdi. Tahıl ile ödeme kabul ediliyordu. Kıtık zamanı ödemeler bir sonraki yıla ertelenebiliyordu. Tahılın fiyatı artınca borç alanlar borçlarının yüzde 30’una kadarını para olarak önceki fiyat üzerinden ödeyebiliyordu. Geri kalanı hükümet ile çiftçiler arasında anlaşılan bir fiyat üzerinden tahıl olarak ödeniyordu.²⁹

Sabit Tahıl Ambarı’nın Yeşil Filiz Parası’na dönüşümü çok önemli bir gelişmedir. Wang’ın reformu muhafazakârların tepkisini çekmiştir. Zhu Xi (1130-1200) şunu yazmıştır:

Çiftçiler şüphesiz Yeşil Filiz Parası’ndan fayda görüyor. Ancak Yeşil Filiz Parası sisteminin açıkları barizdir. Kredinin tahıl üzerinden değil, para üzerinden olması hatadır. Verildiği bölgenin köylerde değil, şehirlerde olması hatadır. Kontrolün halkta değil, devlet görevlilerinde olması hatadır. İşletme amacının hayır-severlik değil, kâr elde etme olması hatadır.³⁰

Ancak modern bir bakış açısıyla bakarsak Wang Anshi gerçekten yanlış zamanda yaşamış harika bir devlet adamıydı: Chen Huanzhang, “Planı istediği gibi uygulansaydı Çin bin yıl önceden modern bir devlet olurdu” demiştir.³¹ Ray Huang da benzer bir görüş belirtmiş, Wang’ın mali tüzük

²⁷ Bkz. “129. Kayıt, I. Bölüm, 4. Kısım: Hudut Bölgelerinde Çiftçilik, Sabit Tahıl Ambarı ve Ücretsiz Ambar”, *Song Tarihi*, 176. cilt (《宋史》：卷一百七十六：志第一百二十九食货 上四：“屯田常平义仓”).

²⁸ Wang Anshi, “1070 Yılıının Üçüncü Ayında Majestelerine Yeni Sabit Tahıl Ambarı Kanununu Açıklamak için Bir Karma İzin”, *Wang Anshi’nin Tüm Eserleri*, 210. cilt (“画一申明常平新法奏(熙宁三年三月)”, 《王安石集》：卷二百十).

²⁹ Bkz. “129. Kayıt, I. Bölüm, 4. Kısım: Hudut Bölgelerinde Çiftçilik, Sabit Tahıl Ambarı ve Ücretsiz Ambar”, *Song Tarihi*, 176. cilt (《宋史》：志第一百二十九：食货 上四：屯田常平义仓).

³⁰ Bkz. Zhu Xi, “Jinhua Eyaletinin Wuzhou’daki Köy Ambarı Hakkında”, *Zhu Xi Tüm Eserleri*, Şangay: Ticari Yayınevi, Nisan 1937, II. Kitap, s. 381-383 (“婺州金华社仓记”, 见《朱子文集(中)》：卷九：记).

³¹ Chen Huan-chang, Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri, s. 596-597.

performansı açısından merkezî hükûmete atfettiği rolün zamanı için eşi benzeri görüşmemiş derecede gelişmiş olduğunun altını çizmiştir.³²

Wallace ve Sabit Tahıl Ambarı Fikri

Sabit Tahıl Ambarı fikri Amerikan tarım politikası üzerinde etkili olmuştur. Henry A. Wallace Amerikan tarım politikasının reformunu bizzat Sabit Tahıl Ambarı fikriyle ilişkilendirmiştir. 1933 ve 1938 Tarımsal Düzenleme Kanunları özellikle tarımsal istikrarın sağlanmasını ve Büyük Buhran'ın böylece aşılmasını hedefliyordu. Wallace'ın Sabit Tarım Ambarı fikrini hangi kaynaktan aldığı büyük bir akademik tartışma konusudur. Tartışmacılar genel olarak üç büyük rakip takıma ayrılır: “Çin hipotezi”, “Çin-İncil hipotezi” ve “saf İncil hipotezi”

“Çin hipotezi” Amerikan Sabit Tahıl Ambarı sisteminin Çin'den esinlendiğini savunur. Bu hipotez diğerlerine kıyasla daha popülerdir ve bizzat Wallace tarafından destek görmüştür:

25 Şubat 1943

Madam Chiang bana tarıma ne kadar ilgili duyduğunu, Başkan'ın kendisine tarım politikalarının Çin felsefesinden temel aldığını söylediğini söyledi. Ona nasıl “Sabit Tahıl Ambarı” ismini bir kitaptan aldığımı söyledim. O kitap, *Konfüçyüs'ün İktisadi İlkeleri*'ydi.³³

Yukarıdaki altınının kaynağı olan Wallace'ın günlükleri önemli bir otobiyografik delil kaynağıdır.³⁴

Günlükleri, Yeni Düzen tarım politikasının Çin kaynaklı Sabit Tahıl Ambarı sistemini temel aldığını gösterir. 1944'te Çin'e düzenlediği devlet ziyaretine hazırlanırken Wallace'ın Çinli Sabit Tahıl Ambarı sistemini düşündüğü açıktır. 28 Nisan 1944'te günlüğüne yazdığı gibi:

Dışişleri Bakanlığı'nda Çin'le İlişkiler Bölümü başındaki Vincent benimle Çin'e geleceğine mutlu görünüyor. Her yönden iyi bir adama benziyor. Yolculuğun

³² Ray Huang, *Çin: Bir Makro Tarih*, Pekin: Sanlian Kitap Dükkanı, 1997, s. 140-141.

³³ John Morton Blum (ed.), *Vizyonun Bedeli: Henry A. Wallace'ın Günlüğü, 1942-1946*, Boston, MA: Houghton Mifflin Company, 1973, s. 196.

³⁴ A.g.e., s. 24.

ufak tefek detaylarını konuşurken ona *Konfüçyüsçü İktisat* kitabından sabit ambarlardan bahseden kısmın Çince kopyalarını verdim. Ona Çin'de yapacağım özenle hazırlanmış konuşmada söylemek isteyebileceğim birkaç şeyi gösterdim.³⁵

Wallace'ın bu dönemde Wang Anshi ve Sabit Tahıl Ambarı'na ilgisi olduğu gerçeğine bir destek de KMT Propaganda Bölümü'nün eski sekreteri Wang Shijie'nin günlüğünden gelir. Wallace'la 24 Şubat 1944'te yaptığı görüşmeden bahsederken şunları söyler: “Bu sabah ABD Başkan Yardımcısı Wallace ile Senato'da görüşmeye gittim. Beyefendi, Roosevelt'in Yeni Düzen programının önemli elemanlarından biridir. Benimle Wang Anshi'nin Yeni Politikaları üzerine uzun uzun konuştu.”³⁶ Wang Shijie günlüğüne bunları 1944'ün başlarında Amerika'ya yaptığı ziyareti sırasında yazmıştır. Çin'e döndükten sonra Wang, Wallace'a eşlik ederek Çin'i gezdirmiştir. 19 Haziran'da şunları yazar:

Kadınlar okulu kütüphanesinde *Wang Anshi'nin Tüm Eserleri* kitabı vardı. Bay Wallace'ın Wang Anshi'yi sevdiğini biliyordum. Ona Jing Devleti'nin eski dönünün ruhundan bahsettim. O yeni kanunlar çıkarırken “öngörülemez her türlü olayla cesurca yüzleşmiş, her türlü itirazı yok saymış, muhafazakâr kural-ların kendisini yavaşlatmasına izin vermemiştir”. Orada öğrencilere yaptığı doğaçlama konuşmasında Wallace, böyle bir ruhun rehberliğinde Bay Chiang Kai-Shek'in Çin'in karşısındaki her türlü zorluğu alt edebileceğini söyledi.³⁷

Ancak “Çin hipotezi” için en güçlü delil Wallace'ın 22 Haziran 1944'te Millî Hükûmet'in düzenlediği öğlen yemeği partisinde yaptığı konuşmasında bulunur. Wallace şunları söylemiştir:

Otuz yılı aşkındır Çin çiftçisi hep ilgimi çekmiştir. 1991'di –Çin Devrimi'nin olduğu yıl– Profesör F. H. King'in Çin hakkındaki *Kırk Yüz yılın Çiftçileri* kitabını okudum. Bu kitap toprak ile o toprağı işleyen insanlar arasındaki ilişkiyi okuduğum başka tüm kitaplardan daha iyi anlamamı sağladı...

Tarım bakanı olduktan kısa bir süre sonra, Kongre'den en kısa zamanda Birleşik Devletler için antik Çin'den bir tarımsal yönetim uygulamasını yasalaştırmalarını istedim. Chen Huanzhang'tan aldığım *Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri* kitabında geçen “Sabit Tahıl Ambarı”...

³⁵ A.g.e., s. 326.

³⁶ Xiaowei, *Wang Shijie'nin Seçili Günlükleri* (1944), The CASS Modern Tarih Çalışmaları Enstitüsünde, Çin'in Modern Tarihi için Referans Dosyaları, Pekin: The CASS Yayınevi, 2004, 110. cilt, s. 188.

³⁷ A.g.e., s. 201.

İlk kez on yıl önce, bundan dokuz yüz yıl evvel yaşamış olan Çinli Yeni Düzençi Wang An-shih ile tanıştım. Büyük zorluklar altında 1068 yılının sorunlarıyla yüzleşmek zorunda kalmıştı. Bu sorunlar, aradaki tarih farkı dışında, Franklin D. Roosevelt'in 1933'te karşılaştığı sorunlarla neredeyse aynıydı. Kullandığı metotlar da ilginç bir şekilde benzerdi. Wang An-shih bir ürün planı sistemini başlatmış, vergilendirmeyi ödeyebilme kapasitesine göre ayarlamış, bir bayındırlık işleri programı başlatmış ve sıradan halka yararı dokunacak daha birçok şeye imza atmıştır.³⁸

Wallace kesin bir şekilde tarım yasasının Çin'den esinlendiğini kabul etmiş ve temelindeki Yeni Sabit Tahıl Ambarı Kanunu'yla köylülere tarım kredileri vererek fayda sağlamayı planlayan Wang Anshi'nin reformuna gönderme yapmıştır. Ancak zaman geçtikçe Wallace'ın ilham kaynağına dair gerçek tarih çalışmalarında giderek silinmiş ve yeni hipotezler ortaya çıkmıştır.

Bunlardan biri, "Çin-İncil hipotezidir". Eski bir Amerikan Tarım Bakanlığı yetkilisi olan Louis Bean ve Stanford Üniversitesi'nden Joseph Davis, Henry Wallace'ın kendi Sabit Tahıl Ambarı sistemini geliştirirken hem Çin tarihinden *hem de* İncil'den etkilendiğini öne sürmüştür. Bean Sabit Tahıl Ambarı fikrinin Wallace'a iki kaynaktan geldiğini öne sürmüştür. Birincisi İncil, diğeri Çin. "Sabit Tahıl Ambarı" isminin Çinli bir doktora öğrencisinin Konfüçyüsçü Ekol üzerine yazdığı bir tezden geldiğini kabul etmiştir; ancak Wallace'ın yıllarca bu fikri geliştirdiğini, hatta *Wallace'ın Çiftçisi*'nde hakkında yazdığını iddia etmiştir.³⁹

Davis "Sabit Tahıl Ambarı" isminin Wallace tarafından 1926 yılında antik bir Çin uygulamasını tanımlarken kullanıldığını keşfetmiştir. Bu fikir gittikçe Wallace'ın tarım politikasına dair düşüncelerinde merkezi bir rol almaya başlamıştır. Davis ayrıca İncil'de geçen "Yusuf'un tarih öncesi Mısır'daki hikâyesinden ve Çin'de 1400 yıldır bir sabit tahıl ambarı kullanımı olduğundan" bahseder.⁴⁰

North Carolina Üniversitesi'nden Leuchtenberg, Wallace'ın Eski Ahit'teki Yusuf gibi iyi zamanlarda artan ürünleri depolayacak kötü zaman-

³⁸ "Bay Wallace'ın Amiral Shen'in Öğle Yemeği Partisinde Yaptığı Konuşma".

³⁹ Louis H. Bean, Hatırat, *Columbia Sözlü Tarih Koleksiyonu*, s. 150.

⁴⁰ Joseph S. Davis, "Sabit Tahıl Ambarının Ekonomisi", *Tarım Ekonomisi Dergisi*, Şubat 1938, 20(1: 8) s. 13.

larda dağıtacak bir Sabit Tahıl Ambarı oluşturmayı umuyordu. Ancak Leuchtenberg de “sabit tahıl ambarı fikrinin Wallace’a kısmen Çinli bir Columbia Üniversitesi öğrencisinin tezinden geldiğini” savunur.⁴¹

“Çin-İncil hipotezinin” savunucuları, adından da anlaşılacağı gibi Sabit Tahıl Ambarı politikasının oluşumunda antik Çin’deki uygulamanın bir rol oynadığını ve Chen Huanzhang’ın Columbia Üniversitesi’ndeki tezinin Çinli kaynak ile Wallace arasında bir köprü oluşturduğunu reddetmez.

Buna kıyasla Andrew C. Higgins, Wallace’ın Sabit Tahıl Ambarı sisteminin tümüyle İncil’den geldiğini iddia etmiştir.⁴² Özellikle Yaratılış Kitabı’ndaki bir hikâyede bir firavun Mısır için bir sosyal yardım sistemi oluşturulması gerektiğini rüyasında görür.⁴³ Ancak bu hikâye yalnızca iyi zamanlarda insanların yiyecek depolayıp kötü zamanlara hazırlanmasını söyler. Bean ilginç bir şekilde Peru’da bile “Sabit Tahıl Ambarı” benzeri uygulamalar olduğunu bulmuştur. Ancak Çin sistemiyle modern sistemler arasındaki fark, Wallace’ın Sabit Tahıl Ambarı sisteminde borcun aynı varlık türüyle geri ödenmesidir (*Non-recourse debt*).⁴⁴

Wallace’ın Sabit Tahıl Ambarı’nın oluşumunda İncil’in hiçbir rolü olmadığını iddia etmiyoruz. Her ne kadar bu fikrin temel kaynağı Antik Çin deneyimine dair bildikleri olsa da dini bütün bir Hristiyan olan Wallace’ın Sabit Tahıl Ambarı fikrini geliştirirken Yaratılış Kitabı’ndan etkilenmiş olabilmesi mümkündür. Dahası, anlaşılan o ki Wallace Sabit Tahıl Ambarı sistemini geliştirirken Wang Anshi’nin sisteminin Yeşil Filiz Parası sistemine evrilmesini tam anlamıyla anlamamıştı (sebepleri aşağıda belirtilmiştir).

Son olarak, Çince *Changpingcang* (常平倉) ifadesinin “Daimi Sabit Ambar” ve “Sabit Ambar” gibi farklı şekillerde çevrilmiş olması bu konudaki kafa karışıklığının bir kaynağı olabilir. Dr. Chen’in “Daimi Sabit Ambar” ifadesini alarak “Sabit Tahıl Ambarı” ismini Wallace türetmiştir, ancak

⁴¹ William E. Leuchtenberg, *FDR ve Yeni Düzen, 1932-1940*, New York: Harper & Row, 1963, s. 255.

⁴² Andrew C. Higgins, *Henry A. Wallace’ın Hayatı: 1888-1965, Henry A. Wallace’in Biyografisi*, eskiden bulunduğu kaynak: www.hawiaa.org.

⁴³ Yaratılış 41, “Firavun’un Rüyası”, Yeni Uluslararası Versiyon, <http://niv.scripturetext.com/genesis/41.htm>; erişim tarihi: 18 Ekim 2011.

⁴⁴ Bean, “Hatırat”, *Columbia Sözlü Tarih Koleksiyonu*, s. 150-151.

Wallace kimi zaman kendi planından “Daimî Sabit Ambar” diye de bahsetmiştir.⁴⁵ Amerikan tarihçi ve toplumsal düşünür Arthur M. Schlesinger Jr., Wallace Konfüçyüs’ten bazı sözcükleri ödünç aldığını ve buna “Sabit Tahıl Ambarı” adını koyduğunu söylemiştir.⁴⁶ Bean ayrıca “Columbia çalışmasındaki ‘Daimî Sabit Tahıl Ambarına’ Wallace dilimizde Sabit Tahıl Ambarı dedi.” demiştir.⁴⁷

Wallace’ın Sabit Tahıl Ambarı ile Wang Anshi’nin Yeşil Filiz Parası

Bodde, her ne kadar Wallace yıllarca Wang Anshi’yi araştırmış olsa da Wallace’ın Sabit Tahıl Ambarı’nın Wang Anshi’den türemediğini iddia eder.⁴⁸ Ancak Wallace Çin’de yaptığı konuşmasında FDR’in Yeni Düzen’inin Wang Anshi’nin önerilerine “ne kadar benzediğinden” bahsetmiştir.⁴⁹ Wang Anshi’nin politikasının temelinde Yeşil Filiz Parası veya öteki adıyla Yeni Sabit Tahıl Kanunu vardı. Ancak 1944’te yaptığı konuşma ile Bodde’a yazdığı, her ne kadar Chen Huanzhang’ın Columbia tezini okumuş olsa da Wang Anshi’yle kendi Sabit Tahıl Ambarı sisteminin bir bağlantısı olmadığını iddia ettiği mektup birbirine ters düşmektedir. Bu tezadın olası açıklamaları aşağıda sıralanmıştır.

1. Chen Huanzhang ve Akademisyenlik Hedefleri

Chen Huanzhang’ın ana isteği Çin kültürünün değerini herkesin anlamasını sağlamaktı. Qing Handanlığı’nın son yıllarında yaşamış bir *Jinshi*’ydi. Columbia Üniversitesi’ndeki çalışmaları öncesinde Büyük Sekreterlik’t sekreter pozisyonuna gelmişti.⁵⁰ Tezini Çinli iktisat düşüncesinin ve Konfüçyüsçülük dininin başarılarını Batılı iktisat çerçevesinde sunmak, aynı zamanda da Çin’in ahlak, literatür ve dil açısından erdemlerini tanıtmak için Konfüçyüsçü iktisadi ilkeler üzerine yazmıştı.⁵¹ Çin tarihi bir bütün olarak ele

⁴⁵ Bkz. Blum (ed.), *Vizyonun Bedeli: Henry A. Wallace’ın Günlüğü, 1942-1946*, s. 326.

⁴⁶ Arthur M. Schlesinger, Jr., *Yeni Düzen’in Gelişi*, MA: Mifflin, 1958, s. 29.

⁴⁷ Louis H. Bean, Hatırat, *Columbia Sözlü Tarih Koleksiyonu*, s. 151.

⁴⁸ Derek Bodde, “Henry A. Wallace ve Sabit Tahıl Ambarı”, s. 411-426.

⁴⁹ “Bay Wallace’ın Amiral Shen’in Öğle Yemeği Partisinde Yaptığı Konuşma”, s. 34.

⁵⁰ Bkz. Zheng Zemin, “Chen Huanzhang”.

⁵¹ “Bu kitap batılı yazım yöntemiyle yazılmıştır”. Chen Huanzhang, *Konfüçyüsçülük Üzerine* (礼教论), Şangay: Ticari Yayınevi, 1912, s. 66.

alınır ve Batı tarihi ile karşılaştırılırsa Çinlilerin utanması gereken bir şey olmadığına inanılıyordu. Ülkesi, insanların zekâ, çalışkanlık, sağduyu ve dinamizmi sayesinde güçlenecekti. Geniş topraklara sahip ve bununla beraber gelen bol doğal kaynaklara ve merkezi hükûmete, tek dile, son derece gelişmiş bir dine ve binlerce yılda oluşan bir millî kimlik fikrine sahip olan Çin'in geleceği parlaktı.

Konfüçyüsçü çalışmaları daha çok dar bir anlamda, iktisada katkı sağlamayı amaçlar nitelikte görülmüştür. Konfüçyüsçü fikirler sistemi “tüketim-üretim-kamu maliyesi” çerçevesinde yeniden organize edilmiştir. Bununla iktisadi politikaların amacının servet üretimi ve dağıtımının eşit kılınması olduğu fikrini yansıtıyordu.⁵² Ancak Konfüçyüsçü üretim ilkesi kitabının temel parçasını oluşturur, içeriğin yüzde 40'ından fazlası buna adanmıştır.

Chen kitabını kendi diline *Kongmen Licaixue* (孔门理财学), yani *Konfüçyüsçü Ekolde Servet Yönetimi İlkeleri* adıyla çevirmek istemiştir. *Kongmen* “Konfüçyüsçü ekol”, *Licaixue* “servet yönetim ilkeleri” demektir. *Licaixue*'yi “insanların toplumda yaşamasına yardımcı olacak gerçek bir servet yönetim bilimi” olarak tanımlamıştır (以义理财之科学, 使人类得相聚以生者也). Bu konuda şunu yazmıştır:

Zhouyi Kitabı'nın [Değişimler Kitabı] *Xici* (系辞) bölümünde bulunan servet yönetimi planına göre servet insanları bir araya getiren şeydir. Ancak servet yönetiminin tek doğru yolu insanları verimsiz işlerden alkoymaktan geçer. Doğrusu budur. Bu nedenle, *Licaixue* Çinceye “iktisat” olarak çevrilmelidir.⁵³

Bu, Chen'in Konfüçyüsçü iktisat ilkeleri üzerine bir çalışma yaparak Çin'in iktisadi mirasının ihtişamını dünyaya gösterme amacının arkasındaki sebepleri anlamamızı sağlar. Kitabına Çin Hanedanlığı öncesi düşünürlerin biyografileri de eklenirse, kitabın *Çin İktisadının Tarihi* (中国理财 学史) olarak da adlandırılabileceğini söylemiştir. Dahası, “başlıca Çince Klasiklere

⁵² Chen Huanzhang, *Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri* kitabının iki parçadan oluştuğunu yazmıştır. Biri üretim, diğeri de tüketim üzerinedir. Bu, Clark'ın iktisada dair düşünceleriyle aynıdır. Clark'ın düşünceleri de servet üretiminin doğru yollardan yapılması gerektiğini söyleyen Daxue, Büyük Öğrenme ile aynıydı. Bu da ikisinin ortak noktasıdır. Bkz. Chen Huanzhang, *Konfüçyüsçülük Üzerine*, s. 75.

⁵³ “理财二字，始于繫辞，其文曰：何以聚人曰财，理财正辞，禁民为非曰义，故理财学三字，实当西文之‘İktisat’”. Bkz. Chen Huanzhang, *Konfüçyüsçülük Üzerine*, s. 69.

gönderme yaparken Yirmi Dört Tarih'i (以经为主、以史为辅) görmezden gelmemiştir", dolayısıyla kitap iktisadi düşüncenin tarihinin temelini incelediği için *Çin'in Geçim Tarihi* (中国生计史) olarak da adlandırılabilir. ⁵⁴ Bu makalenin amacı Chen'in kitabının detaylı bir incelemesini yapmak değildir. Chen Huanzhang çalışmalarından temel olarak Antik Çin iktisadının Batılı düşünürler tarafından incelemelerini görmek isteyen okuyucular John Maynard Keynes, Max Weber ve Joseph Schumpeter'in çalışmalarını okuyabilir. ⁵⁵ Anlaşılan o ki Chen'in çalışmalarından Konfüçyüsçü iktisat hakkında bilgi alan tek kişi Henry Wallace'dir.

2. Chen Huanzhang'dan Yeşil Filiz Parası Üzerine

Chen Huanzhang, Sabit Tahıl Ambarı'nın tarihini Çin'in kamu maliyesi sisteminin bir parçası olarak incelemiştir. Ona göre, tahıl fiyatları ucuz olduğunda hükûmet ambarları çiftçilere katkı sağlamak adına daha yüksek fiyatlardan tahıl alır. Fiyatlar yükseldiğindeyse hükûmet tüketicilere katkı sağlamak adına normal fiyattan, yani piyasadan daha ucuza satardı. Daimî Sabit Ambar buydu. Bu sistem Han Handanlığı'nda kuruluşundan günümüze dek varlığını sürdürmüş, adı da yüzlerce yıl geçmesine rağmen değişmemiştir. Sık sık üzerinde yapılan değişikliklere rağmen temel ilkesi olan gıda fiyatlarının istikrarının sağlanması Han Hanedanlığı'ndan Geng Shouchang'ın zamanından bu yana değişmemiştir.

Wang Anshi ile Yeşil Filiz Parası arasındaki ilişki Chen'in çalışmalarında çok yer bulmaz. Hükûmetin "arz talep kontrolü", "tahıl kontrolü" ve "kredi ve kamu yardımı" Konfüçyüsçü üretim ilkelerinin kayda değer "toplumsal politikaları" olarak tanımlanmıştır. Ancak Daimî Sabit Ambar *qua* iktisadi istikrar önlemi Batılı okuyuculara tam anlamıyla aktarılmamış, farklı tarihî dönemlerde bu sistemin nasıl değişimler geçirdiği anlatılmamıştır. ⁵⁶

⁵⁴ Chen Huanzhang, *Konfüçyüsçülük Üzerine*, s. 65-77.

⁵⁵ Ye Tan, "Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri: Çin İktisadının Dünyaya Bir Yüzyılda Girişi", s. 8; E.A. Ross, "Konfüçyüs'ün İktisadi İlkeleri", *Amerikan İktisat İncelemesi*, Mart, 1912, 2(1); J. M. Keynes, "Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri", *İktisat Dergisi*, Aralık 1912, 22 (88): 584-588; Joseph A. Schumpeter, *İktisat Analizinin Tarihi*, 1981, Taylor & Francis E-Library, 2006. s. 49.

⁵⁶ Chen Huanzhang, *Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri*, s. 571-572.

Chen'in çalışmaları özellikle Tang-Song geçiş döneminde Daimî Sabit Ambar sisteminin tahıl tabanlı bir sistemden parasal bir sisteme (Yeşil Filiz Parası sistemi) dönüşümünü göstermez. Chen kitabında, 30. Bölüm'de yer alan Daimî Sabit Ambar sistemiyle, 31. Bölüm'de yer alan Yeşil Filiz Parası sistemi birbirinden farklı sistemlermiş, Wang Anshi Yeşil Filiz Parası sistemini Daimî Sabit Ambar sistemine bir alternatif olarak sunmuş gibi bir izlenim verir. Doğrusu Daimî Sabit Ambar sistemi Song Hanedanlığı döneminde gelişerek köy ambarlarına ve Yeşil Filiz Parası sistemine dönüşmüştür. Yeşil Filiz Parası sistemi modern devlet kredi sistemlerine benzer. Ancak Chen'e göre Yeşil Filiz Parası sisteminin kaynağı Zhou Hanedanlığı'ndaki *Sijia* (bir arz talep kontrol sistemi) ve *Quanfu*'da (çiftçi ve vatandaşlara bir kredi sistemi) aranmalıdır. Ekim mevsimi öncesinde köylüler yetkililerden borç alıp hasattan sonra para yerine borçlarını tahılla ödeyebiliyordu. Tahılın fiyatı yükseldiğinde para yerine tahıl borç alıp geriye tahıl yerine parayla ödeme yapıyorlardı. Yaz ekimi için para ay takviminin ilk ayında verilir, sonbahar ekimi için para ay takviminin beşinci ayında verilir. Hasat kötü olduğunda, fiyatlar arttığında çiftçiler hasadın iyi olduğu zamanın fiyatlarından daha düşük fiyatlarda borçlarını geri ödeyebiliyorlardı. Bu kanunla, çiftçilerin gecikme yapmadan ekim yapabilmesi ve özel tefecilerin hasatlar arası boşluklardan istifade edip yüksek kazançlar sağlamasını engellemeyi amaçlıyorlardı.⁵⁷

Chen'e göre Daimî Sabit Ambarların rolü gıda fiyatlarının istikrarını sağlamaktı ve Wallace'ın ilgisini çeken şey de buydu. Ama Yeşil Filiz Parası sistemini yalnızca bir hükûmet bankası gibi göstermiştir. Ancak, Wallace için Daimî Sabit Ambar sisteminin Çinli kaynakları yerine İncil'i kullanarak ve Bean aracılığıyla Peru'nun Sabit Tahıl Ambarı sistemine gönderme yaparak Amerikan çiftçisini ikna etmek daha kolaydı. Wallace da Bean de tarım buhranı döneminde Daimî Sabit Ambar sisteminden bahsetmiş, hatta sistem kabul edilene dek Bean buna Sabit Tahıl Ambarı adıyla hitap etmiştir.⁵⁸

Kafa karışıklığının kaynağı Chen'in James Legge'nin (1815-1897) kitabı *Doğunun Kutsal Kitapları*'nda kullandığı yanlış İngilizce çevirileri tekrarlamasına dayanır.⁵⁹ Chen, tezini Yeni Metin Ekolü'nden öğrendiği görüşlerle

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 590.

⁵⁸ Bean, "Hatırat", *Columbia Sözlü Tarih Koleksiyonu*, s. 150-151.

⁵⁹ James Legge, Oxford Üniversitesi'nin ilk Çinli profesörüydü (1876-1897). Max Müller'le birlikte şaheseri *Doğunun Kutsal Kitapları* kitabını elli cilt olacak şekilde 1879-1891 arası yazmıştır.

bitirir.⁶⁰ Bu kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir. Bu yüzden Wallace'ın Sabit Tahıl Ambarı sistemiyle ilgili kitaplarını Çin'e götürdükten sonra⁶¹ Wang Anshi hakkında daha önce bilmediği şeyleri öğrenmiş olması mümkündür.⁶² Ancak Chen'in kitabında Wang Anshi ve onun Yeşil Filiz Parası ile Yeni Sabit Tahıl Ambarı politikalarına dair çok bilgi vardır.⁶³ Wallace'ın Daimî Sabit Ambar sistemini 1912'de öğrenmeye başladığını göz önünde bulundurursak,⁶⁴ Daimî Sabit Ambarın Yeşil Filiz Parasına tarihî dönüşümü Chen'in tezinde daha iyi açıklanmış olsaydı Wallace Wang Anshi ve Yeşil Filiz Parası politikasını 1934'ten önce daha iyi anlamış olabilirdi diyebiliriz.

3. Wallace'ın Amerikan Sabit Tahıl Ambarı

Amerikan Sabit Tahıl Ambarı özünde fikrini Çin'den alır. Ancak Bean'in de değindiği gibi buna borcun aynı varlık türüyle geri ödenmesi (*non-recourse*

⁶⁰ Başka adıyla Güncel Karakterli Konfüçyüsçülük. Bkz. Liang Jie, "Servet Yönetiminin Doğru Yolu: Chen Huanzhang ve kitabı *Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri*". Yeni Metin Ekolü, Han Hanedanlığı döneminde yeniden yazılan Han, Konfüçyüsçü Ekolü'nün Konfüçyüs Klasik Eserlerinin Yeni Metinleri'ne dayanır. Çin Hanedanlığı döneminde hükümet kayıtları hariç diğer her yazılı eser yok edilmiştir ve bundan kısa bir süre sonra da Kraliyet Kütüphanesi Xiang Yu tarafından ateşe verilmiştir. Böylece klasik Konfüçyüs eserleri yok olmuştur. Han Hanedanlığı'ndan sonra Yeni Metin Ekolü Konfüçyüsçü ilkeleri, hükümet ve politika üzerine kendi yorumlarıyla Konfüçyüsçülüğün tek resmi kaynağı olmuştur. Ancak Batı Han döneminin sonlarına doğru orijinal Konfüçyüs klasiklerinin yeniden keşfedilmesiyle Liu Xin'in (yak. M.Ö. 50-MS 23) öncülüğünde Orijinal Metin Ekolü doğmuştur. Bundan sonra iki ekol arasında bitmeyen bir tartışma başlamıştır. Çing Hanedanlığı'nda Çin'in gerilemesi sonrası Yeni Metin Ekolü'nün bir Yeniden Doğuş Hareketi olmuştur. Bu hareket doğruyu Batı'da aramayı ve Çin'in geleneksel sistemine reform getirmeyi amaçlamıştır. Bu düşünce Chen Huanzhang'ın tezinde görülebilir.

⁶¹ 29 Nisan, 1944 günü yazıları, John Morton Blum (ed.), *Vizyonun Bedeli: Henry A. Wallace'ın Günlüğü, 1942-1946*. Boston, MA: Houghton Mifflin Company, 1973, s. 326.

⁶² Qin Qing, "Henry Wallace ve Çin Tarımı", *Tarımsal Yayın İletişimi Dergisi*, 6 (8): 42, 1944

⁶³ Chen Huanzhang, *Konfüçyüs ve Ekolünün İktisadi İlkeleri*, s. 45, 563-567, 584-585, 589-593, 666-669, 673-676.

⁶⁴ Leland L. Sage, *Iowa'nın Tarihi*, Ames, IA: The Iowa Devlet Üniversitesi Yayınevi, 1974, s. 306.

debt) politikası da eklenmiştir.⁶⁵ Tarım Düzenleme Yasası'nda (American Agricultural Adjustment Act, AAA) bulunan Amerikan Sabit Tahıl Ambarı sisteminin amacı Antik Çin sisteminde olduğu gibi yalnızca ürün fiyatlarının istikrarının sağlanması değil, aynı zamanda Emtia Kredi Şirketi (Commodity Credit Corp, CCC) gözetiminde çiftçiliğe bir gelir hedefi belirlemek ve aynı varlıkla geri ödenebilir krediler (*non-recourse debt*) verecek bir mekanizma oluşturmaktır.⁶⁶ Ortaya çıkan bu sistem Wang Anshi'nin önerdiği Sabit Tahıl Ambarı ve Yeşil Filiz Parası planlarının modernize edilmiş bir versiyonudur.⁶⁷

Amerikan Sabit Tahıl Ambarı'nın hedeflerinin Wang Anshi'nin hedeflerinden farklı olmasına rağmen mekanizmaları benzerdi. Bu aynı varlık türünden geri ödenebilir (*non-recourse debt*) borçlarda tahıl teminat kabul ediliyordu. Bu borçlar öncelikle Amerika'nın tarım kemeri denen bölgesindeki çiftçilere, daha sonra tüm Amerikan çiftçilerine verilmiştir. Tarım Düzenleme Yasası (American Agricultural Adjustment Act, AAA) çerçevesinde verilen bu borçlarla gıda fiyatlarının ve çiftçilikten elde edilen gelirin istikrarının sağlanması amaçlanmıştır. Emtia Kredi Şirketi (Commodity Credit Corp, CCC) borç bir kere verildikten sonra rücu hakkını kaybeder. Borcu alabilmek için çiftçiler CCC'ye tarla ürünlerini teminat olarak göstererek alan planlama üzerine sözleşme imzalar. Ya borç faiziyle geri ödenir ya da eğer piyasa fiyatı hedef fiyattan daha aşağıdaysa CCC ürünlere el koyar. CCC için gıda fiyatı istikrarının sağlanması temel hedeftir. Faiz oranı azaldıkça borç miktarı da azalır, faiz oranı arttıkça miktar da artar. Yani faiz oranı sınırlıdır ve borcun riskini CCC üstlenir.

Wallace bizzat Wang Anshi'ye övgülerini dizmiştir. Wang'ın karşılaştığı sorunların Roosevelt'in 1933'te karşılaştığı sorunlarla neredeyse aynı olduğunu ve Wang'ın metotlarının da aynı şekilde benzer olduğunu söylemiştir. Wang Anshi'nin reformları uygulama aşamasında hüsrarla sonuçlanmıştır; yine de Wallace, Wang Anshi'nin Çin devlet geleneğinde silinmez bir iz bıraktığını ve dokuz yüzyıl önceki ataerkil devletçiliği aşarak günümüz demokratik

⁶⁵ Louis H. Bean, "Hatırat", *Columbia Sözlü Tarih Koleksiyonu*, s. 150.

⁶⁶ Amerika Birleşik Devletleri Yasaları Kanunu, 15. Madde, 15. Bölüm, II. Alt bölüm, s. 714: "Şirketin Kuruluşu ve Amacı".

⁶⁷ Ray Huang, *Çin: Bir Makro Tarih*, s. 142.

devlet geleneğine ulaştığını düşünüyordu.⁶⁸ J. M. Keynes de bu konu üzerine şunu söylemiştir:

İktisatçıların ve siyaset felsefecilerinin fikirleri doğru ya da yanlış olsun tam kapsamıyla anlaşıldıklarında daha güçlü olurlar. Doğrusu dünyanın düzeni budur denebilir. Kendilerinin entelektüel etkiye karşı bağışıklık sahibi olduklarını düşünen pratik insanlar genellikle merhum bir iktisatçının kölesi olurlar.⁶⁹

Sonuç

Chen Huanchang'ta görülen Çin'in Sabit Tahıl Ambarı felsefesi Henry Wallace'ın tarım programına uyarlanmıştır. Song Hanedanlığı'nda Wang Anshi'nin önerdiği Yeşil Filiz Parası'nın yerini bu programda aynı varlık türüyle geri ödenebilir borçlar (*non-recourse loan*) almıştır. Wang Anshi'nin Yeşil Filiz Parası sisteminde devlet ile ekim alanını kısıtlayacak borç sözleşmelerinin yapılmamış olması ve kamu maliyesini kâra geçirecek politikaların eksikliği sistemin zamanla ana gayesi olan çiftçilere fayda sağlama hedefinden uzaklaşmasına sebep olmuştur. Wang Anshi'nin başarısızlığı Wallace'a kendi programını oluştururken örnek teşkil etmiştir.

Wallace, Chen Huanzhang'ın tezini okuduktan sonra Wang Anshi'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Ancak Chen Huanzhang'ın Sabit Tahıl Ambarı fikrinin kaynağını ve nasıl Yeşil Filiz Parası sistemine döndüğünü doğru anlatamaması ve Chen'in Yeni Metin Ekolü'nün fikirlerine bağımlılığı yüzünden Wallace, Wang Anshi'nin reform politikaları konusunda yanlış bilgilenmiş, kendi politikasıyla Wang Anshi'nin Yeni Kanunu arasında yalnızca bazı genel benzerlikler olduğunu, Çinli Sabit Tahıl Ambarı sisteminin yalnızca tarım ürünlerinde fiyat ve tedarik istikrarı sağlamayı hedefleyen bir politika benimsediğini sanmıştır. Böylece Yeşil Filiz Parası sisteminin Song Hanedanlığı döneminde Çin'in Sabit Tahıl Ambarı sistemine bir kredi devrimi kattığı gerçeği görmezden gelinmiştir. Ancak Henry Wallace yalnızca Sabit Tahıl Ambarı'nın nasıl Yeşil Filiz Parası sistemine döndüğünü kafa karıştırıcı bir şekilde anlatan Chen'in kitabından etkilenmemiştir.

⁶⁸ “Bay Wallace'ın Amiral Shen'in Öğle Yemeği Partisinde Yaptığı Konuşma”, s. 32-34.

⁶⁹ J. M. Keynes, *İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, 4. Kitap, 12. Bölüm, 5. Kısım (Londra: Macmillan, 1936).

Wallace'ın Bodde'a yazdığı mektupta görüldüğü gibi başka ilham kaynakları⁷⁰ da olmuştur.⁷¹ Bodde Sabit Tahıl Ambarı sisteminin tarihini çalışmış ve kendi anlayışına göre Wallace'ın Çinli düşüncelerden ne kadar etkilendiğini söylemiştir, ancak Wang Anshi'nin değerinin farkına varamamıştır. Sabit Tahıl Ambarı'nın Yeşil Filiz Parası'na dönüşümünün Chen Huanzhang tarafından iyi açıklanamaması Wallace'ın Sabit Tahıl Ambarı fikri hakkında kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir. Yani Wallace Sabit Tahıl Ambarı fikrini alıp kendi prototipini oluşturmuş gibi görünse de esas prototip Wang Anshi'nin Yeşil Filiz Parası sistemidir.

⁷⁰ Bkz. bu makalenin 8. notu.

⁷¹ H. Raymond Williamson, *Wang An-Shi: Bir Çinli Devlet Adamı ve Sung Hanedanlığı'nın Eğitmeni*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2 cilt, 1935, 1937.

DİZİN

A

Ai (Hann Dükü) 25, 28, 90, 105
Aristo 79, 170, 181, 234

B

Babbage, Charles 247
Bai Gui 96, 196, 202
Bean, L.H. 290, 291, 292, 295, 296, 297
Berger, P. 226
Blanqui, Jérôme-Adolphe 74, 75
Blum, J.M. 288, 292, 296
Bodde, D. 282, 292, 299
Boisguillebert, P. 89 131
Büyük Huzur 272
Büyük Uyum 46, 47, 48, 166, 167, 168,
169, 190

C

Cantillon, Richard 131
Cao Can 192
Chang, James L.Y. 17, 117, 122
Chen Fuya 238
Cheng Lin 13, 17
Chen Guying 154

Cheng (Zhao Dükü) 13, 15, 17, 24, 25,
49, 59, 61, 96, 148, 149
Cheng (Zhou Kralı) 13, 15, 17, 24, 25,
49, 59, 61, 96, 148, 149
Chen Huanzhang 16, 21, 74, 77, 281,
282, 287, 289, 291, 292, 293, 294, 296,
298, 299
Chen Liang 231
Chen Lifu 166
Chen Oisu 232
Chen Qianhe 238
Chen Renxi 232
Chen Yan 240
Chen Zhi 236
Chen Zizhuang 232
Cixi (Valide İmparatoriçe) 19
Cossa, Luigi 235
Cui Shi 207

D

Dai Yingzhi 159
Dao (Yan Dükü) 25, 61, 68, 69, 100, 122,
129, 175, 190, 195, 237, 264
Dao (yol) 25, 61, 68, 69, 100, 122, 129,
175, 190, 195, 237, 264

Davis, J. 290

Değişimler Kitabı 44, 127, 128, 129, 130, 293

Ding Yaokang 276

Dong Tuanxiao 256, 257

Dong Zhongshu 189, 265

Duan Hui 231

Duanmu Shu 171

Dubs, H.H. 157

Du Fu 231

Du Pont de Nemours, P.S. 122

Du You 284

E

Edkins, J. 19

Einaudi, L. 128, 135

Ellis, W. 229

Eltis, W.A. 129

Ely, Richard T. 240

Engels, F. 64, 75, 141, 161, 215, 235, 236, 242, 247, 250, 260, 261

F

Fan Chi 258

Fang La 275

Fang Xuanling 100

Fan Li (Lord Zhu) 96, 283

Fawcett, Henry 19, 117, 236

Feng Oi 232

Fizyokratlar 126, 131, 134, 135, 137, 140, 141, 245

Fu Guo Xue 99, 102, 103, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 196

Furubotn, E. 215

Fu Shenwei 231

Fu Xi 15, 128, 136

Fu Xuan 205, 252, 255, 256

Fu Zhufu 242

G

Gan Naiguang 74, 243, 244

Gao Mingkai 228

Gao Mingshi 285

Ge Gongzhen 241

Ge Hong 100

Geng Shouchang 284, 294

Gide, C. 124, 126, 129, 135, 136

Golas, P.J. 285

Goldin, P.R. 30

Gong Yixiu 223, 224

Goucher, C. 285

Guan Zhong 15, 40, 48, 93, 94, 103, 104, 105, 118, 244, 250, 251, 253

Guanzi 23, 48, 49, 50, 51, 52, 104, 105, 113, 118, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 179, 221, 237, 267, 268, 277, 278, 283

Guo Dali 242

Guo Fuhe 269

Guo Moruo 148

Guo Xiang 160

Gu Xiegao 122, 134, 136

H

Hafif-Ağır Teorisi 60, 61, 63

Han Feizi 40, 41, 42, 43, 48, 107, 109

Han Yu 250, 254, 255

Hayek, F. 279

Hegel, G.W.F. 156

Higgins, A.C. 282, 291

Higgs, H. 125, 128

Hong Xiuquan 190

Hou Jiaju 158

Hou Wailu 243, 244, 272, 276

Hsiao, H.-H.M. 226

Huainanzi 45, 252, 254, 255, 273

Huang Han 244

Huang Pu 232

Huangpu Mi 133

Huang, Ray 60, 192, 208, 212, 226, 232,
244, 273, 277, 287, 288, 297
Huang Xun 232
Huang Zongxi 60, 212, 273
Huan (Qì Dükü) 13, 15, 25, 40, 48, 103,
281, 282, 287
Hudson, G.F. 124
Hui (Wei Kralı) 25, 69, 162, 182, 186,
212, 231, 256, 275, 276, 277
Hu Jichuang 9, 10, 16, 22, 28, 29, 34, 47,
55, 77, 144, 145, 169, 170, 185, 189, 285
Hume, David 67
Huo Yixian 242
Hu Rulei 242
Hu Wenhui 281
Hymes, R.P. 285

I

Ikeo, Aiko 228
Ingram, J.K. 235

J

Jevons, W.S. 19, 235, 236
Jia Sixie 16, 195, 196, 197, 198, 200, 201,
202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210
Ji Lu 186
Jin Chunfeng 153
Jingji 19, 20, 21, 22, 23, 60, 99, 100, 227,
230, 231, 232, 233, 234, 238, 239, 240
Jiu Zhen 208
Ji Zhan 100, 230

K

Kahn, H. 226
Kakujiroyuki, M. 240
Kang Youwei 166, 190
Kazuo, S. 239
Keynes, J.M. 21, 294, 298
Kinji, Tashima 244
Kiyotaka, Kaiho 229

Kohei, Kamita 229
Konfüçyüs 15, 16, 21, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 32, 33, 47, 49, 74, 80, 81, 82, 83, 84,
85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 105, 108, 111,
121, 126, 128, 132, 136, 137, 153, 154,
156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 166,
167, 169, 170, 172, 174, 175, 178, 179,
182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 211,
212, 213, 214, 217, 218, 221, 223, 224,
239, 254, 258, 265, 267, 270, 271, 281,
282, 287, 288, 289, 292, 293, 294, 296
Konfüçyüsçülük 11, 21, 30, 44, 80, 82,
86, 87, 95, 153, 154, 156, 157, 158, 161,
162, 167, 169, 178, 189, 194, 211, 212,
292, 293, 294, 296
Ksenofon 233, 234
Kuznets, S. 214

L

laissez-faire 28, 29, 82, 83, 84, 87, 131,
132, 133, 158, 192, 219
Laozi 15, 33, 43, 44, 68, 84, 85, 86, 112,
113, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 164,
165, 168, 171, 176, 177, 178, 181, 184,
188, 192, 251, 264
Lcc, S.Y. 244
Legalizm 23, 40, 86, 94, 106, 107, 108,
109, 112, 153, 156, 211
Legge, J. 27, 47, 119, 267, 272, 295
Le Guin, C. 285
Leibniz, Gotfried Wilhelm 128
Liang Jie 281, 296
Liang Qichao 18, 20, 117, 148, 150, 237,
240, 241
Li Bai 231
Li Gou 212
Li Hongzhang 18
Li Kui 205, 283
Lin Guanqun 284
Lin Huguang 118
Li Qi 101
Li Quanshi 244, 245

Li Shen 232
 Li Shimin 100
 Li Shizhan 100, 231
 Li Si 16, 40, 41
 Liu Binglin 241
 Liu, J.T.C. 100, 230, 231, 241, 285, 296
 Liu Xin 296
 Liu Yan 231
 Li Xin 281
 Li Yuzhang 232
 Li Zhaoyi 77
 Li Zicheng 275, 276
 Li Zuoting 118, 241
 Lu Jiang 208
 Lu Xun 155
 Lü Simian 155
 Lü Xing 271

M

Ma Bohuang 65
 Ma Cun 231
 Macvane, S.M. 240
 Ma Duanlin 286
 Major, J.S. 45, 158
 Mao Zedong 58
 Marksizm 58, 61, 62, 64, 241, 242
 Marshall, A. 4, 21, 235
 Martin, W.A.P. 19, 236
 Marx, Karl 35, 57, 58, 63, 64, 67, 75, 138, 141, 161, 179, 235, 236, 242, 247, 250, 260, 261
 Masayoshi, Tazaki 244
 Masukichi, Yamakazi 229
 Maverick, L.A. 123, 124, 127, 128, 133, 134, 136, 138, 139, 140
 Ma Yinchu 245
 Mensiyüs 15, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 44, 46, 51, 82, 83, 93, 94, 108, 109, 133, 158, 159, 160, 162, 163, 166, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 190, 212, 213, 214, 215, 216,

217, 218, 221, 248, 249, 250, 258, 259, 260, 264, 266
 Meyer, A.S. 45
 Mill, J.S. 118
 Mirabeau (Victor de Riqeti, Marquis of) 135, 136
 Montesquieu, C. de S. 132
 More, Thomas 247
 Mozi 29, 30, 31, 32, 42, 45, 112, 253, 254, 258, 272, 273, 278
 Mu (Qin Dükü) 25, 60, 61, 69
 Müller, Max 295

N

Needham, J. 46, 47, 85, 87, 125, 130, 154, 155, 157, 193
 Nobuhiro, Sato 229

P

Pei Du 231
 Pejovich, S. 215
 Petty, W. 67, 234, 247
 Philippovich, E. 240
 Platon 79, 167, 247, 250, 260, 269

Q

Qian Zhongshu 269
 Qing Zhong 48, 49, 60, 61, 63, 105, 113, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 278
 Qin Qing 296
 Qiu Jun 212, 213, 222, 223, 224, 284
 Queen, S.A. 45
 Quesnay, Francois 67, 91, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 226

R

Ran Qiu 159

Ran You 33, 105, 213, 214
 Rathbone, Dominic 277
 Reading, S.P. 226
 Reichwein, A. 126, 136
 Ren Jiantao 279
 Ricardo, David 75, 189, 235
 Rickett, W.A. 49, 51, 104
 Rist, C. 124, 126, 129, 135, 136
 Roll, E. 234
 Ross, E.A. 294
 Rostovtzeff, M. 234
 Roth, H.D. 45
 Rousseau, J.J. 234
 Rui Liangfu 264
 Ryden, E. 44, 84, 155

S

Sage, L.L. 296
 Sang Hongyang 224, 283
 Sao Hezhi 230
 Schirokauer, C. 285
 Schlesinger, A.M. 292
 Schumpeter, J.S. 77, 244, 294
 Seager, H.R. 21
 Shang Yang (Lord) 93, 106, 191, 211, 277
 Sheng Hong 226
 Shen Nong 15, 137, 168, 248
 Shen Qijun 156
 Shen Yiguan 232
 Shijekazu, T. 245
 Shi Taiyin 76
 Shundai, Taizai 229
 Shun (Sage King) 15, 45, 134, 136, 213, 219, 265
 Sima Guang 192
 Sima Qian 16, 20, 24, 25, 40, 41, 48, 50, 51, 52, 69, 94, 96, 104, 114, 115, 116, 156, 191, 192, 196, 199, 200, 202, 203, 207, 212, 213, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 236, 267
 Sima Tan 156

Sima Yi 230
 Sima Ying 230
 Simonde de Sismondi, J.C.L. 75
 Smith, Adam 20, 75, 78, 219, 220, 221, 223, 224, 226, 234, 236, 237, 247, 252, 260
 Spengler, J.J. 51
 Steuart, J.D. 234
 St. Lewinski, J. 129
 Sun Sibai 281
 Sun Wu 91, 92, 93
 Sun Yatsen 16, 20, 76, 118, 166, 190, 239

T

Tai Ping Jing 274
 Taishi Bo 269
 Tamakio, A. 240
 Tang Qingzeng 76, 84, 85, 91, 243, 244, 245
 Tang Zhen 212
 Tan Min 10, 22, 91, 121, 245
 Taoizm 23, 43, 44, 80, 84, 85, 87, 88, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 165, 178, 192, 193, 194
 Tao Zhugong 196, 199, 202
 Teng Gong 100, 231
 Tokuzo, F. 240
 Tongwenguan 18, 19, 116, 236
 Törenler Kitabı 27, 46, 47, 119, 167, 170, 266, 267, 269, 272
 Turgot, A. Robert-Jacques 121
 Tyler, H.C. 77, 78

V

Vauban, Sébastien Le Prestre de 138

W

Waley, A. 26, 29, 81
 Wallace, Henry 281, 282, 283, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299
 Walton, L. 285

Wang Anshi 16, 224, 229, 231, 282, 283,
285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 294,
295, 296, 297, 298, 299

Wang Chong 69

Wang Fang 13, 17

Wang Fengzao 117

Wang Jiaxi 238

Wang Jie 232

Wang Jingfang 240

Wang Qinruo 284

Wang Shaozeng 118

Wang Shijie 289

Wang Tong 100

Wang Xianzhi 275

Wang Xiaobo 275

Wang Xuexin 232

Wang Yanan 242

Wang Yangming 69

Wang Yishi 232

Wang Yucun 242

Watson, Burton 24, 25, 29, 36, 40, 41,
44, 48, 50, 85, 93, 95, 96, 104, 173, 264

Weber, Max 277, 294

Wei Ming 282

Wei (Qi Kralı) 15, 16, 18, 25, 33, 40, 91,
92, 100, 105, 178, 195, 196, 197, 198,
214, 230, 231, 237, 271, 272, 282

Wei Yuan 18

Wei Zheng 100, 230, 231

Wen (Jin Dükü) 25, 83, 87, 91, 192, 266,
267, 268, 277

Wen (Zhou İmparatoru) 25, 83, 87, 91,
192, 266, 267, 268, 277

Wilcken, U. 234

Williamson, H.R. 299

Wu Baosan 10, 22, 73, 158, 234

Wu Dakun 242

Wu Deqin 155

Wu Hui 212

Wu Shuo 240

wu-wei (eylemsizlik) 43, 45, 86, 160,
164, 192

Wu (Zhou Kralı) 10, 11, 15, 22, 23, 24, 68,
73, 83, 89, 91, 92, 93, 101, 122, 123, 125,
155, 158, 212, 225, 234, 240, 242, 254

X

Xiang Chen 248

Xiang Yu 296

Xiao (Qin Dükü) 40, 68, 160

Xiaowei 289

Xing Xu 248, 249

Xiong Meng 244

Xiong Songxi 240

Xiong Yuanhan 241

Xuan (Chu Kralı) 25, 205, 238, 252,
255, 256

Xuan (Qi Kralı) 25, 205, 238, 252, 255, 256

Xu Dixin 242, 243

Xunzi 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 93,
94, 95, 109, 110, 119, 159, 162, 173,
175, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 190,
205, 249, 250, 251, 259, 264, 268, 271

Xu Shuliu 243

Xu Xing 168, 169, 171, 172

Y

Yan Fu 20, 117, 237

Yang Zhu 160, 165, 171, 176

Yan Hui 162, 186

Yan Wei 100, 237

Yanxiu 239

Yan Ying 269

Yan Zi 185, 270

Yao (Bilge Kral) 15, 68, 87, 134, 136, 195,
196, 197, 198, 200, 201, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 265

Ye Shi 212, 213, 221, 222, 231

Ye Tan 11, 20, 227, 281, 294

Yin Hao 230

Yi Yin 254, 255

You Ruo 105, 106, 270

Yue Xiangyu 17

Yu Jingyi 242
 Yukichi, Fuku 229
 Yuma, Oshima 244

Z

Zang Wenzhong 178, 223, 224
 Zhang Gong 284
 Zhang Guangda 285
 Zhang Hao 279
 Zhang Jiao 274
 Zhang Lian 232
 Zhang Lüxiang 201, 238
 Zhang Wenmin 227
 Zhang Wenyan 232
 Zhang Ying 201
 Zhang Zhidong 239
 Zhang Zhuming 269
 Zhao Fengtian 244
 Zhao Jing 11, 20, 22, 99, 237, 244
 Zhao Keren 244
 Zhao Lanping 99, 241
 Zhao Naituan 232
 Zhao Renjun 245

Zhao Yi 286
 Zheng Dajie 230
 Zheng Zemin 281, 292
 Zhen Zaoru 239
 Zhong Changtong 202
 Zhong Changzi 203
 Zhong Xiang 276
 Zhou (Dük) 13, 15, 23, 24, 25, 26, 44,
 89, 103, 111, 155, 165, 166, 222, 244,
 254, 264, 267, 269, 271, 283, 284, 295
 Zhou Jifu 284
 Zhou Yuyan 155
 Zhuang Zhou 15, 44, 165, 166
 Zhuangzi 43, 44, 46, 68, 84, 85, 86, 87,
 157, 159, 160, 165, 168, 171, 172, 177,
 178, 181, 184, 188
 Zhu Baoshou 118, 240
 Zhu Jiazhen 82, 158
 Zhu Qianzhi 123, 126, 128
 Zhu Xi 69, 133, 231, 238, 287
 Zi Gong 89, 172, 178, 186
 Zilu 29, 265
 Zuo Zhuan (İlkbahar ve Sonbahar Anal-
 ları) 90, 202, 213, 268

İKTİSAT

Antik Çin'de İktisadi Düşünce Tarihi

Cheng Lin
Terry Peach
Wang Fang
Çeviri: Ahmet Can Ay

Birçok teorisyenin ekonomik verilere dayanarak gözlemlediği yeni bir yükseliş var dünyada. Bu yeni yükselişin adı Çin. Ekonomik ve politik alanda, 21. yüzyılın en önemli belirleyicisi olması beklenen Çin, yayılmacı politikalarıyla da sık sık gündeme geliyor. Peki Çin'i bilhassa ekonomik alanda adım adım daha güçlü ve söz sahibi kılan temel özellikler nelerdir?

Bu kitap, Çinli uzmanlar tarafından, Çin'in iktisadi düşünce tarihi üzerine kaleme alınmış on iki makaleden oluşmaktadır. Söz konusu makalelerde uzmanlar, Çin'in iktisadi düşünce tarihinin gelişimini akıcı bir üslupla ele almaktadır. Ayrıca okurlara, antik Çin'in ekonomiye bakışını belirleyen başlıca "ekollerin" arkasındaki isimlere dair tarihî bir perspektif sunmaktadır.

Bu çalışmada, söz konusu "ekollerin" ortaya koyduğu metodoloji ve ana metinlere dair ayrıntılı ve bazen tartışmalı yorumları okuyacak; Çin ekonomik düşüncesinin uluslararası alandaki artan etkisinin kökenlerini öğreneceksiniz. Bu çerçevede, antik Çin düşüncesinin çağdaş teorisyenlere en az antik Batı düşüncesi kadar çok şey sunabileceğine şahitlik edecek ve "dünyanın yeni süper gücü"nü dayandığı iktisadi temelleri kavrayacaksınız. Ayrıca eser, Çinli iktisat tarihçilerinin kendi entelektüel miraslarını nasıl anlamaya çalıştıklarına dair bir örnek sunması açısından da eşsiz bir çalışmaya niteliğinde.

Liste satış fiyatı: 60 TL
KDV'den muaf.

ISBN978-625-7312-32-5



9 786257 312325



alBaraka
Yayıncılık
albarakakultur.com