

ÇİN FELSEFESİNDE GELENEK, METİN VE YORUM

Vincent Shen
Lee Çin Düşünce ve Kültürü Bölümü Başkanı
Toronto Üniversitesi, KANADA

Çev. Doç. Dr. Burhanettin Tatar
burhantatar@hotmail.com

Çinde "Gelenek" ve "Felsefe" Kavramları

Çin dilinde "gelenek" *chuan tong* şeklinde iki kelimededen oluşan bir birleşik terimle ifade edilir. *Chuan*, aktarmak ve *tong*, rehber çizgi (düşünce) anlamına gelir. Burada nesilden nesile geçen bir anlam bütünlüğü söz konusudur. Böylece Çin'de "gelenek" nesiller boyunca rehber düşünce şeklinde öz değerlerin aktarımı anlamına gelir. Ancak bu öz değerler yaratıcı yorum sürecine açık olduğu için, gelenek gelecek nesle aktarılan iyi sarmalanmış bir paket gibi değildir; aksine gökten, insanlardan ve yer yüzünden yeni suları toplayarak akmakta olan bir nehir gibidir.

Çin felsefesinde üç gelenek vardır: Konfüçyanizm, Daoizm—her ikisi de Çinde mahalli olarak ortaya çıktı—ve Çin Mahayana Budizmi—bu Hint'den gelen Budizmin Çindeki gelişimidir. Onların "gelenek" terimini kullanmalarına gelince, Konfüçyanizm, *chuan tong*'u ve onun yaratıcı yorumunu çok fazla vurgular, ara sıra Dao (Yol, Sırat)'nın aktarımı anlamında *chuan dao* terimini de kullanır. Sözelimi, Tang Hanedanından bir Konfüçyan olan Han Yu (768-824), "*Öğretmenlere Söylev*" inde şunu söyler: "sadece öğretmen aracılığıyla Yol aktarılır, öğreti bildirilir ve kuşular yok edilir."¹ *Tong* kelimesinin gösterdiği gibi, gelenek kavramındaki birlik ya da rehber çizginin belli bir yan anlamı özellikle siyaset ima edildiğinde

¹ *Sources of Chinese Tradition*, compiled by Theodore de Bary and Irene Bloom, New York: Columbia University Press, 1988, s. 582.

Konfüçyanizm tarafından çokça vurgulanır. Sözelimi, *Gong Yang'ın İlkbahar ve Sonbahar Tarihsel Olaylarına Dair Yorumu'nda dayitong (büyük birlik)* fikrini buluyoruz. Her ne kadar Konfüçyanizm, bir felsefe yapma tarzı olarak yorumda yaratıcılığı ve esnekliği vurgulasa da sosyal kurumlar ve siyasi güçlerce kullanıldığı şekliyle o, birlik fikrine daha fazla vurgu yaparak yanlış yöne sapmadan öz değerlerin ve klasiklerin yorumunda hakim rehber olarak iş görecektir bir gelenek fikrini benimsemektedir.

Daoizm'de de gelenek kavramı vardır. Ancak o, tüm şeylerin ve söylemlerin nihai zemini olarak Dao'ya referansla daha özgür bir yorumu vurgulamaktadır. Bazen Daoizm bu fikri ifade etmek için bir başka terim kullanır. Mesela Zhuangzi'nin *chuan xin* (meşalenin devir teslimi) terimi ki burada birlik anlamı yerine "meşale" veya "ışık" fikrini buluyoruz. Zhuangzi (MÖ 399-295) der ki, "her ne kadar yağ meşalede yansa da, ateş el değiştirir ve kimse onun nereye gideceğini bilemez."² Böylece farklı hayat şekillerinin ve yorumların her şeye nüfuz eden ve ebedi devam eden Dao'yu teşhir için aydınlık meşalesinin yanmasına benzer bir işlev gördüğü düşünülür.

Diğer taraftan, başlangıçta Çin entelektüellerine kendini anlatabilmek için Daoist dili benimseyen Çin Budizmi, gelenek fikrini vurgularken, onu ifade edecek başka terimlere sahiptir. Mesela Çin'de gelişen Chan Budizm, *chuan deng* (lambanın devir teslimi) birleşik terimini Buda'nın dharma (öğreti) ya da aydınlanmasını Chan üstatları nesline yayma ve teslim etme anlamında kullanır. Chan Budizm'de *chuan deng lu* (Lambanın Devri ile İlgili Kayıtlar) başlıklı kitap Chan hikmet ve aydınlanmasının Chan üstatları nesline sürekli aktarımını anlatan metinleri barındırır.

Bu üç gelenekte ortak olan şey hikmetin aktarılmasıdır. Felsefi gelenek zaman sürecinde hikmeti aktarma olarak görülür. Bu Batı felsefesinden oldukça farklıdır, çünkü orada *philosophia* hikmet sevgisi anlamına gelir, ona sahip olma değil. Sokrat'a göre yalnızca tanrılar hikmete sahiptir; oysa insanlar hikmeti sevenlerdir. Eğer sen hikmeti seviyorsan, bu, hikmetin sende olmadığı anlamına gelir. Buna

² Chuang Tzu(Zhuangzi), *The Complete Works of Chuang Tzu*, translated by Burton Watson, New York: Columbia University Press, 1967, s. 53

karşılık bir Çinli şöyle düşünür: Eğer hikmet sende yoksa, başkalarına hikmet hakkında bir şeyleri nasıl öğretebilirsin? Sadece bilge (hakîm) hikmeti öğretebilir, her ne kadar hiç kimse bütünüyle bilge olmasa da.

Çin klasiklerinde, "felsefe" için kesin bir terim yoktur, daoshu (Dao ve onu gerçekleştirme sanatı), dao-xue (Daoyu öğrenme), li-xue (İlkeleri Öğrenme), yili zhi xue (Anlam ve İlkelerini Öğrenme) vs. onun yerine kullanılır. "Felsefe", M. Ricci ve G. Aleni tarafından onaltıncı asrın sonlarına doğru ilk kez Çin'e sokulduğunda, ya fonetik olarak ya da aizhi zhixue (hikmeti sevme bilimi) şeklinde çevrildi. Japon bilim adamı Nishi Amane (1829-1892) "felsefe"yi "tetsugaku" şeklinde çevirdi; bu terim Çince'de "zhexue" şeklinde okundu. İlk önce Liang Qichao onu benimsedi ve Japonya'da (Yokohama) yayımlanan bir gazetede ki mektubunda kullandı. Çin 20. Asrın başında Batılı üniversite kurumunu benimsemeye başladığında, zhe xue si Felsefe Bölümü, söz konusu terim Liang tarafından Çince'ye sokulduğu şekliyle kullanılarak kuruldu. Zhexue teriminde, zhe "bilge", xue ise "öğrenme"; ve ikisi birlikte "bilge olmayı öğrenme" ya da "hikmet bilimi" anlamına gelir. Bu yine Batıdaki "hikmet sevgisi" anlamına gelen philosophia'dan farklıdır.

Çin felsefesindeki bu üç gelenek, "bilgi" ve "hikmet" arasında ayırım yapmakla birlikte hikmeti farklı anlarlar. Diğerlerine nispetle bilgiye en sempatik yaklaşan Konfüçyanizm için hikmet Sema'ya (Üst alem) referansla kişinin kendisini ve kendi kaderini daha iyi anlama noktasında biriken bilgiyi bütünleştiren rehber çizgiye sahip olmasından ibarettir. Daoizm için hikmet, Dao'nun kurallarını anlama ve izleme noktasında tamamen özgür olmaktan ibarettir. Çin Budizmi için hikmet, aydınlanma tecrübesi içinde kişinin kendi Buda tabiatını uyandırmasından ibarettir ve böylece o boşluğu Nihai Gerçek olarak anlar.

Çin Felsefi Geleneğinin Başlangıcı

Şayet biz düşüncemizi dilin içine yerleştiremeseydik, nesnelere ayrıntılarıyla düşünemezdik, her ne kadar düşüncemiz dilden taşsa ve onunla sınırlanmasa da. Tekrar söylersek, şayet düşüncemizi yazı içine yerleştirmeseydik, o belli bir tarihsellik kazanacak şekilde devamlılık arz edemezdi. Çin'de bazı metinler çok eskidir ve felsefi imalarla doludur, hatta Çin felsefesinden de eskidir. Çin filozofları kendi felsefi metinlerini üretinceye değin, bu metinler aracılığıyla düşündüler ve onların felsefi anlamlarını açığa çıkardılar. Şunu söyleyebilirim: *Şiirler Kitabı*, *Dokümanlar Kitabı*, *Zhou Yı* veya *Zhou'nun Değişimler Kitabı* vs. geç İlkbahar ve Sonbahar'da yani Çin'de büyük sosyal ve kültürel değişim zamanında ortaya çıkan tüm felsefi düşünce ekollerinin ortak mirasıydı.

Böylece Çin felsefe geleneklerinin hem başlangıcı hem de sürekliliği büyük ölçüde metinlerin alımlanması ve üretilmesiyle ilgilidir. "Metin" ile yazı içinde sabitleştirilen her türlü söylemi kastediyorum. Felsefe düşünmekle başlar ve metinlerle nihayet bulur, onlar da okurun zihninde felsefi düşünceyi harekete geçirir. Metinler

insan aklının hermenötik işlevini gerektiren yorumu davet ederler. Aklın hermenötik işlevi bir yetidir ve kişinin kendi dili aracılığıyla yorumlayarak ve kurgulayarak olayların ve söylemlerin anlamını kavrama sürecidir. Bunları o belli bir bütünlüğe referansla yapar; ya kişinin kendi varoluşunun bütünlüğüne ya da varlığın bütünlüğüne referansla.

Çağdaş bir Çin filozofu olan Feng Yulan, Çin felsefesinin kaynağını ekollerin kaynağı ile açıklamaya çalışır. Feng'e göre, Konfüçyanizm, Daoizm, Mohizm gibi ekoller, Zhou toplumunun çözülmesi zamanında, Aristokrat öğrenimi görmüş uzmanların halk arasına karışmasıyla ortaya çıktı.³ Ancak metinlerin üretimi ve yorumlanmasını dikkate alırsak, Çin felsefesinin başlangıcı için yalnızca sosyal açıklamalar yapmak yeterli olmaz. Bana göre, ekollerin başlangıcının Çin felsefesinin kaynağı olduğunu söylemek çok zordur. Hatta bundan daha zor olanı, Feng Yulan gibi, okumuş kesimin *ru* (Konfüçyan) ekolünün, şövalyelerin Mohist ekolün, münzevilerin Daoist ekolün kaynağı olduğunu açıklamaktır.

Gördüğüm kadarıyla, eski Çin şehir-devletlerinde *shi* (en düşük üst sınıf) hem okumuş hem de şövalye olarak yetiştirildi. Bu yüzden *ru* ve *mo* gibi iki farklı ekolün kaynağını yaratmak amacıyla bu iki rolü birbirinden ayırmak makul değildir. Şunu fark etmeliyiz: *ru* ekolünün kurucusu olan Konfüçyüs altı sanat öğretti; bunlar arasında atıcılık ve sürücülük şövalyelerin temel eğitimi idi. Ayrıca şövalyelerin daha disiplinli olmaları gerektiğinden ve töreleri tatbik etmelerinden dolayı, tarihi Mohistlerin ritüelleri eleştirip hakir gördükleri bir zamanda Mohist'in şövalyeler arasından nasıl ortaya çıktığını açıklamak zordur. Genel olarak kabul gören bir şey de, Daoist ekolün kurucusu Laozi'nin Zhou Kraliyet Kütüphanesinin sorumlusu olarak görev yaptığıydı. Bu, münzevilerin nüfuz edemeyecekleri bir şekilde, onun eski kozmolojiye, nesnelere ve insanlığın derinliğine dair neden çok şeyi bildiğini gösterir.

Bana göre, bu ekollerin kurucuları eski metinlerdeki anlamları okumak ve benimsemek suretiyle veya en azından onlara zaten aşına olarak kendi entelektüel

³ Fung Yu-lan (FengYulan), *A Short History of Chinese Philosophy*, edited by Derk Bodde, Toronto: The Free Press, 1976, ss. 30-37

formasyonlarını elde etmiş olmalıdırlar. Jaspers ve Max Weber tarafından önerilen ani felsefi başarı kavramını kabul ediyorum. Bu durum, Konfüçyüs ve Laozi gibi filozoflar eski metinlerle ilgili bilgilerine dayanarak, bu metinlerin felsefi anlamını açığa çıkararak, hatta aklın hermenötik ve eleştirel işlevinden hareketle yeni anlam kompleksleri üreterek kozmos, insan varlığı ve toplum üzerinde felsefe yapmaya başladıklarında cereyan etti. Bu hermenötik ve eleştirel işlevler Çin felsefesinin kaynağı ile ilgili Feng Yulan'ın verdiği harici nedenlere nispetle, daha esaslı içsel bir nedeni bildirmektedir.

Şimdi hermenötik ve eleştirel işlev sayesinde açığa çıkarılarak felsefi düşünmenin yolunu açan ve içlerinde insan aklının rolünü fark etmemizi sağlayan en eski metinlere dönelim. Onlar arasında *Şiirler Kitabı* insan varlığının esaslı bir parçası olarak etkileyiciliği (duygusallığı) dile getirir, böylece insan aklının muhayyile işlevini, şiirsel sözlerde insan duygusallığının tezahürünü açığa çıkarır. Orada kadın ve erkek, tebalar ve krallar, insanlar ve Sema (Üst alem) arasındaki duygusal ilişkileri buluyoruz, bazen aşk, bazen neşe, bazen kaygı, bazen keder, bazen nefret dolu suçlama yoluyla. Bu; etkileyici ilişki ortamına ve insanların nasıl muamele gördüklerine göre değişir ve bunlar şiirsel ifadelerle dile getirilir. Diğer taraftan *Eski Tarih Kitabı*, *Devletlerin Konuşmaları* ve *Zhuo'nun İlkbahar ve Sonbahar Tarihi Olaylarına Dair Yorumu* tarihsel olayları yargılarken pratik aklın işlevini ve tarihsel boyutunu gösterir. Belli bir hermenötik işlev zaten metinlerin anlamını ve tarihsel olayları ya belli bir yaklaşım sunarak ya da hikayeleri ayrıntılı aktararak yorumlamakla ortaya çıkar.

Ancak, felsefi açıdan söylersek, onlar arasında en önemlisi *Dokümanlar Kitabı* içindeki Büyük Kategoriler Bölümü ve *Zhou Yıdır*; bunlardan ilki bize en eski kategorik sınıflamaları ve ikincisi felsefi düşüncenin nasıl ilhamdan kaynaklandığını gösterir. Bütün bu metinler Konfüçyüs ve Laozi'den çok önce mevcut olmalıdır; onların içindeki *Şiirler Kitabı* aklın muhayyile, duygusal ve şiirsel işlevine; *Dokümanlar Kitabı* ve diğer tarihsel metinler aklın tarihsel, hermenötik ve pratik işlevine kaynaklık ettiler. *Dokümanlar Kitabı*'nın 12. Bölümünde dokuz büyük kategoriler evren ve insanların akli yapısını gösterdi, Orta yol ilkesini dile getiren 5. Nihai Üstünlük kategorisine merkezi yer verdi. Başlangıçta ilham düzeyinde olup sonradan kanunların ve felsefenin tezahürüne dönüşen *Yijing* veya *Değişimler Kitabı*, halen bir şekilde eski Çin'in arkaik dinleri ve kozmolojileriyle ilişkilendirilen Çin felsefi aklının spekülasyon işlevini ortaya çıkardı.

Çin Felsefesinin Esası Olarak Kaygı ve Praksis

Çin filozofları yukarıda anılan metinleri aklın hermenötik, eleştirel ve spekülasyon işlevleriyle birlikte okuyarak ortaya çıktılar. Ancak hala Çin filozoflarının ne tür bir felsefi tavır veya amaç ile felsefe yapmaya başladıklarını anlama durumundayız. Çin felsefesinde aklın bu işlevlerinin, Yunan felsefesindeki "teori" (theoria) yerine "kaygı" tavrı içinde icra edildiğini söylemek istiyorum. Tarihten anladığımız kadarıyla

Batı felsefesinin kaynağı, pratik ilgiden yoksun bir hakikatin izlenmesi ve entelektüel merak anlamına gelen Yunanca "theoria" (teori) kavramına geri götürülebilir.⁴ Buna karşılık Çin felsefesi böylesi saf bir kuramsal ilgiden uzaktır ve daha ziyade pragmatik motivasyona sahiptir. Genel olarak söylersek, Batı felsefesinde *episteme*, merak tavrının bir sonucu olarak başladı ve bilimsel ve felsefi bilginin kuramsal inşasına yol açtı. Oysa Çin felsefesi *kaygı* tavrı içinde başladı ve insan kaderini yönlendirecek pratik hikmete iletti. Aristo *Metafizik*'te bilginin oluşumuna yol açan hayat tarzının boş zaman (*rastone*) ve dinlenme (*diagoge*) ile ortaya çıktığına işaret eder ve örnek olarak böylesi bir hayat tarzı içinde geometriyi icat eden Mısırlı rahiplerin durumunu gösterir. Aristo, boş zaman ve dinlenme içinde insanın hayatın günlük gereklerine aldırılmaksızın şeylerin nedenlerine merak salabileceğine ve bilgiyi kendisi için araştırabileceğine inandı. Merakın sonucu teorilerdir. Aristo *Metafizik*'te şunları yazar:

İnsanlar merakları nedeniyle felsefe yapmaya başladılar ve şimdi de başlamaktadırlar; onlar başlangıçta belli sorunlara merak saldılar, sonra küçük adımlarla ilerleme kaydettiler ve büyük konular hakkındaki soruları dile getirdiler,... bilgisizlikten kaçınmak için felsefe yaptıklarından, açıkçası sadece bilmek için bilimin ardından gidiyorlardı, başka her hangi bir faydacı amaç için değil.⁵

Aristo'ya göre, *theorianın* felsefi anlamı bir taraftan praksise göre veya, Aristo'nun ifadesiyle, "eylem gerçekleştirmek için değil, bizzat teoriyi elde etmek ve nedenleri bilmek için"⁶ belirlendi; diğer taraftan evrensel nesneye göre belirlendi; bu nesne Aristo tarafından *episteme*'nin ilk karakteri olarak görüldü, yani felsefeye ileten ve ontoloji ile biten bir şey olarak.⁷

Şimdi çok iyi bildiğimiz gibi Yunanistan'da *theoria*'nın ortaya çıkışı dini bir kaynağa sahiptir. Başlangıçta *theoros* Atina'nın dini ayinlerine başka şehirlerden temsilci olarak gelen kişilerdi. Ayine sadece bakmak ve fiilen rol almamak suretiyle onlar dini ritüele katılıyordu. Benzer bir şekilde, filozoflar *theoria* tavrının sonucu

⁴ Vincent Shen, *Disenchantment of the World*. Taipei: China Times Publishing Co., 1984, ss. 31-37.

⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 982b 12-22, translated by W.D. Ross, in *Introduction to Aristotle*, edited by McKeon (New York: Modern Library, 1992), ss. 261-262.

⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 981b 6-7, *Ibid.*, s. 258

⁷ Aristotle, *Metaphysics*, 982a 20- 982b 10, *ibid.*, ss. 260-261.

olarak, icra sahnesine veya kürsüye değil, pratik ilgiden uzak bir şekilde evrene baktılar. Batı felsefesi tarihsel olarak bu Yunan *theoria* mirası içinde temel buldu; insan hayatını artık farklı pratik ilgilerle belirlenen değil, evrensel ve nesnel bir hakikat normuna adanan bir şey olarak gördü. Aristo'nun *Metafizik*'inde *theoria* ve felsefe ontoloji biliminde kendi zirvesine ulaşır ki bu bilim, Aristo'ya göre, tüm varlıkların en genel ve kavranabilir boyutu olarak *varlık olarak* varlık'ı araştırdı.

Buna karşılık Çin felsefesi genel olarak *kaygı* tavrı ile neşet etti, evrenselleştirilebilir kuramlara değil, *evrenselleştirilebilir praksise* iletti. Bireyin ve toplumun kaderi ile ilgili kaygısı nedeniyle Çin akıllı felsefe yapmaya başladı. *Değişimler Kitabı*'na *Büyük Ekler*—bunun Konfüçyüs'e ait olduğu ileri sürülür—*Değişimler Kitabı*'nın başıyla ilgili açıklama yapmaya başlar ve onun yazarını tutkulu bir kaygı, korku ve felaket içinde görür. Orada şunu okuyoruz:

Kral *Wen* ve tiran *Zhou* arasındaki sıkıntılı zamanda ... Yin'in son döneminde Yi ile ilgili çalışma yeşermedi mi? Bu yaklaşıma göre kitaptaki açıklamalar tasalı bir algıyı dile getirir; tehlikenin emniyete nasıl dönüştürüleceğini ve kolay dikkatsizliğin kesinlikle yıkımla buluşacağını öğretir. Bunların ortaya çıkış yolu çok kapsamlıdır ve her şey için söz konusu olmalıdır. Şayet başlangıçta amaca dair dikkatli bir kavrayış varsa, orada muhtemelen bir hata veya suçluluk nedeni olmaz. Bu Yi'nin Yolu şeklinde adlandırılır.⁸

Bu metin gösteriyor ki, yazarın gözünde ciddi bir entelektüel faaliyet olarak felsefe, *korku* ve *tehlike* durumunda kaygı tavrı ile başladı; asla Aristo'nun teklif ettiği gibi boş zaman ve dinlenme içinde değil. O hem şahsi hem de kolektif kader için kaygılanma ile ortaya çıktı. "Bunların ortaya çıkış yolu çok kapsamlıdır ve her şey için söz konusu olmalıdır" ifadesi, Çin felsefesinin evrenselleştirilebilir praksisi yönlendirebilen pratik bir hikmet olma amacını güttüğünü dile getirir.

Saf ve basit evrenselliğin mevcut olup olmadığı hala bir tartışma konusu olduğu için, "evrenselleştirilebilirlik" terimini kullanmayı tercih ediyoruz; bu terimin ortak kaygısı Batı felsefesi ile Çin felsefesi arasında ortak bir noktayı bize gösterebi-

⁸ *The I Ching, The Book of Changes*, English translation by James Legge, New York: Dover Publication Co., 1963, s. 403.

Her ne kadar Batı felsefesi daha çok kuramların evrenselleştirilmesi ve Çin felsefesi de pratik evrenselleştirilebilirlik ile ilgilenirse de, ayrıca her ikisi özel ilgilerin ötesine gitmeye ve evrenselleştirilebilir değer perspektifinde özel sınırları aşmaya çalışmaktadır. Bir anlamda her ikisi evrensellik idealini hedeflemektedir ve *theoria* ve praksis bu hedefin tamamlayıcıları olarak görülebilir. Bir anlamda Batı felsefesindeki *theoria* ve Çin felsefesindeki praksis, farklı düşünceler de, hala birbirini tamamlayıcı şeylerdir.

Çin Felsefesi: Bir Akla Uygunluk Geleneği

Çin felsefe geleneklerinin sürekliliği nesilden nesile yorum faaliyetine çok fazla dayalıdır. Bu, aklın hermenötik işlevinin ve böylece yorum sürecinin Çin felsefe geleneği için çok temel olduğu anlamına gelir. Sözelimi, *Yijing* veya *Değişimler Kitabı*'nda anlamın inşası gerçekliğin tezahürüne dayalı olarak yorumlar vasatında etkiye maruzdur. *Yijing*'de üç tür yorum söz konusudur. Birincisi, metinsel yorum (textual interpretation); bu yorum sayesinde *Yijing*'e başvuran kişi, kendi durumuyla ilgili bir özel metnin anlamını yakalar. İkincisi, mantıksal yorum; bu yorumda beşeri durumların *Yijing*'deki sembol ve diyagramların mantıksal yapısına müdahalesi bu formal yapıların somut örneği olarak görülebilir. Üçüncüsü, varoluşsal yorum; bu yorumda fiziksel ve sosyal gerçekliğe insanın nüfuzu, insan kaderinin tarihi süreç içinde şekil alması olarak hayat bulur. Yorum işlevi ayrıca insanların kendi hayatlarını gerçekliğin oluşumuna ve kendi tarihselliklerinin şekil alma sürecine adama tarzını ilgilendirir.

Batı felsefesinin "aklılık" vurgusuyla karşılaştırıldığında, Çin felsefesi "akla uygunluk" diye adlandırabileceğimiz aklın işlevi ile ilgili daha bütüncül bir anlamayı bize sunar. Aklılık bizim bilgi ve eylemimizi sıkı bir mantıksal yapı ve pratik yeterliliğe referansla yönlendiren insan aklının bir işlevidir. Diğer taraftan akla uygunluk içinde öznelliğin ve gerçekliğin bütüncül boyutuna işaret ettiğimiz bir anlam boyutuyla ilgilidir. Bu bilişsel eylem modeli, bir metni anlama ve yorumlama içinde bulunabilir; burada okur sadece onun linguistik anlamına değil, ayrıca kendi hayat hikayesindeki tüm tecrübelerle inşa edilen öznelliğinin bütünlüğüne ve onun Varlık ve Gerçekle ilişkilerinin bütünlüğüne işaret etmek zorundadır. Anlam inşamızın ontolojik boyutunu açığa çıkarmak için Gerçekliğin bütünlüğü gösterilmelidir. Bu düzleme kadar akla uygunluk aklın kendisiyle ilgili orijinal ve bütüncül bir anlamaya erişme çabası olarak görülebilir. Akla uygunluk böylece insan öznelliğinin bütünlüğüne (kendi hayat hikayesi) ile Varlığın bütünlüğüne referanslar arasındaki gerilim içinde yakalanabilir.

Çin felsefesi akla uygunluğun işlevini göstermek için bütünlük boyutuna referansa vurgu yapar. Sözelimi, Konfüçyanizm nihai olarak insan varlığının bütünlüğüne ve insan eylemlerinin ve hatta doğal fenomenlerin anlamının içinde belirlendiği bir ufuk olarak onun gerçekleşmesine referansta bulunan bir makul düşünceler sistemidir. Bu akla uygunluk ruhuyla, Konfüçyanizm bazı akla uygunluk ilkeleri or-

taya koydu, *ren*, *yi* ve *li* gibi; bilimsel rasyonellik gibi insan aklının özel işlevi daha sağlıklı bir kullanım için bunlara dayanır. Konfüçyan akla uygunluk insan failinin bütünlüğüne ve onun dünya ile ilgisine işaret eder.

Diğer taraftan, Daoist akla uygunluk, nihayetinde, her bir varlığın—sadece insanların değil—doğal yaratıcılığına, *de*'ye, ve tüm varlıkların Varlığına, tüm yaratıcılığın orijinal kaynağına, bizzat Dao'ya göndermede bulunur. Daoist felsefenin mevcudiyeti gösteriyor ki, akla uygunluk, aklın varlıkların bütünlüğüne ve tüm varlıkların Varlığına işaret ederken kendini anlama işlevi olarak, aklın kendi sınırlarına ulaşması ve böylece kendi sınırını fark ederken öz kavrayışa ulaşmasıdır. Bu tüm eleştiri düşüncesinin özünün kendisine dayandığı ontolojik bir temeldir.

Çin Mahayana Budizmine gelince, akla uygunluk tüm temel bilgisizliğin ve beşeri ızdırabın ötesinde aydınlık hikmet içinde dile gelir. Hikmete ulaşma yolları, temel konsensüs olarak Dharma ve Boşlukla ilişkili olsa da, farklı ekollerce farklı yorumlanır. Sözgelimi, Sanlun (Üç Araştırma) Ekolüne göre, o her zaman dualizmi veya tek taraflılığı ve özel bir manevi başarı düzeyine ait olanı reddeden negatif diyalektik süreci içinde anlaşılan boşluktur. Chan Ekolüne göre, o otantik zihin/kalbin Buda olduğunu ve hikmetin tüm kelime ve metinlerin ötesinde şimdi burada olduğunu kavramaya imkan veren ani aydınlanmadır. Weishi (Bilinç-Yalnızca) Ekolüne göre, o tüm türemiş bilinç şekillerinin ontolojik kaynağı olarak Alaya-bilincine geri dönüştür ve böylece diğer bilinçlerin dört tür hikmete dönüşmesidir.

"Sekizinci bilinci büyük mükemmel ayna hikmetine karşılık gelen zihin/kalbe dönüştür ki onun böyle adlandırılması onun kendisinde tüm değer ve erdemlerin tohumlarını barındırmasından ve tüm bedenlerin ve alanların temsillerini teşhir etmesinden, ortaya çıkarmasındandır; yedinci bilinci eşitlik hikmetine karşılık gelen kalbe dönüştür, onun böyle anılması onun ben ve öteki gibi aşırı bir ayırım-dan uzak kalmasından ve her şeyin eşitliğini kavramasındandır. Altıncı bilinci harika bir gözlem hikmetine karşılık gelen kalbe dönüştür, onun böyle anılması her hangi bir engele takılmaksızın her şeyi görebilmesindedir. Beşinci gerçek bilinci

tüm aksiyonları başarıma hikmetine dönüştür, onun böyle adlandırılması onun tüm harici aksiyonları kavramasından ve başarmasındandır.”⁹

Kısaca söylersek, Daoist akla uygunluk Dao ve varlıkların bütünlüğüne gönderme yapar; Konfüçyan akla uygunluk insan varoluşunun bütünlüğüne işaret eder; Çin Budist akla uygunluk ise Nihai Gerçeklik olarak Boşluğa ve onun kalp/zihin ile derin ilişkisine gönderme yapar.

Çin Felsefesi Gerçekliğe Nasıl Bakar

Çinli filozof için insan tecrübesi Gerçekliğin kendisinde tezahür ettiği bir yerdir; oysa felsefi metin, dilsel bir inşa olarak, inşa edilen bir tür gerçekle kaçınılmaz olarak bağlantılıdır. Gerçekliğin kendisi ve *inşa edilen gerçeklik* arasındaki ayırım Daoist gelenek tarafından güzelce sergilenmiştir. *Laozi*'de şunu okuyoruz: “Hakkında konuştuğumuz şekliyle Dao daimi Dao'nun kendisi değildir; adlandırılan şey, daimi ismin kendisi değildir.”¹⁰ Zhuangzi şunu söyleyecek kadar ileri gider: “Dao, şeylerin sınırlarının ötesinde var olarak, kelime ve suskunlukla desteklenemez.” Dao tüm söylem biçimlerini aşar. Söylem içinde dile getirilebilir veya söylenebilir olan İnşa edilen Gerçekliktir, oysa söylenemez olan ve tüm söylemlerin ötesinde kalan Gerçekliğin kendisidir.

Ancak Çin felsefi geleneğince çok fazla vurgulanan yorum faaliyeti Tezahür ve İnşa arasında yer alır ve Gerçekliğin kendisi ile İnşa edilen Gerçekliği birleştiren Yaşam-dünyasına gönderme yapar. Çin kültürel geleneği genelde Yaşam-dünyası üzerinde vurgu yapar. Bu günümüz için önemli bir ilhamdır. Yaşam-dünyası önemlidir çünkü biz onun içinde yaşar, kültür, bilim ve felsefeyi tatbik eder ve kendi müdahalelerimizle onu inşa ederiz. Yaşam-dünyası kısmen insan tarafından inşa edilen ve kısmen Gerçekliğin kendi dinamizminden doğal biçimde yani cömertçe kaynakla-

⁹ *Buddhabhumi*, in *Taishō shinshū daizōkyō*, ed. Takakusu and K.Watanabe, Tokyo: Taishō shinshū daizōkyō Kankōkai, 1924-1932, Vol. 26, s. 302.

¹⁰ *Laozi*, Chapter 1, İngilizce çevirisi şu çalışmada bulunmaktadır: Wing-tsit Chan, translated and compiled, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, s. 139.

nan bir şey olarak düşünölmelidir. Bu şekilde anlaşıldığında Yaşam-dünyası Gerçekliğin kendisi ve İnşa edilen Gerçeklik arasında bir ortam olarak işlev görür.¹¹

Bu üçlü ayırım bugün daha önemlidir çünkü modern Avrupa bilim ve teknolojinin ekolojik dengesizlik, kirlenme, diğer çevre sorunları ve zihni hastalık gibi temel sorunları gittikçe daha ciddi sonuçlara yol açmaktadır.¹² Modern Batı bilim ve teknoloji kavramının aksine, Çin felsefesi şunu düşünmektedir: insan sadece dilin yapısal sınırlarına veya insan yapısı inşa kuralları/prosedürlerine göre değil, ayrıca Tabiatın ritmi ve insan varlığının kazanımlarına göre bilgisini oluşturmalı ve Yaşam-dünyasını inşa etmelidir. Yaşam-dünyası kısmen insanlar tarafından inşa edilen, kısmen tabiatın ritmiyle doğal biçimde kendisini inşa etmekte olan bir şey olarak görölmelidir. *Zhongyong veya Araçlar Doktrin'*ne göre

"Sadece **bütünüyle** samimi olanlar kendi tabiatlarını bütünüyle geliştirebilirler. Eğer onlar tabiatlarını bütünüyle geliştirirlerse, diğerlerinin tabiatını bütünüyle geliştirirler. Eğer diğerlerinin tabiatını bütünüyle geliştirirlerse şeylerin tabiatlarını bütünüyle geliştirirler. Eğer şeylerin tabiatını bütünüyle geliştirirlerse, sonra Sema ve yeryüzünün **yaratıcı ve besleyici** sürecine **katılabilirler**. Eğer Sema ve yeryüzünün yaratıcı ve besleyici sürecine katılabilirlerse, Sema ve yeryüzü ile üçlü teşkil ederler."¹³

Benim yorumuma göre bunun anlamı şudur: günümüzde insan bilimi veya beşeri bilimler kişinin kendi tabiatını tümüyle açığa çıkarma işiyle ilgilenmelidirler; ve sosyal bilim siyasi güç altındaki insanları kontrol etme veya toplum mühendisliği yerine diğerlerinin tabiatını bütünüyle açığa çıkarma işiyle ilgilenmelidir. Tabiat bilimlerine gelince, insan varlığının kısa süreli yararına olacak şekilde şeylerin enerjisine hakim olma ve onları keyfi kullanma yerine, şeylerin tabiatının bütünüyle açığa çıkması ile ilgilenmelidir. *Araçlar Doktrin'*nden mülhem olarak, Yaşam-dünyasıyla ilgili beşeri inşa sürecinin daha kötüye değil, daha iyiye gitmesi gerekti-

¹¹ Burada "ara ortam" tabirini diyalektik anlamda yani iki şey arasında dinamik ve interaktif yol olarak anlıyorum.

¹² Modern zamanlarda bilim tabiatı tabiat kanunlarıyla açıklanacak ve tahmin edilecek fenomenlerin bütünü olarak tanımlanmaktadır. Teknoloji ise tabiatı teknik süreçlerle yönetilecek ve dönüştürülecek maddi kaynakların bütünü olarak ele almaktadır.

¹³ Wing-tsit Chan, translated and compiled, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, ss. 107-108.

ğini anlamalıyız. İyi inşayı kötüsünden ayırt etme kriterine gelince, Konfüçyan gelenek için prensip şudur: Yaşam-dünyasına ilişkin beşeri inşa Tabiatın yaratıcı ritmine katılmalı, ona tahakküm etmemelidir. *Katılımcı inşa* ile *tahakküm edici inşa* arasını ayırmalıyız. Yaşam-dünyasına ilişkin beşeri inşa, katılımcı olmalıdır, tahakküm edici değil.

Gerçekliğin kendisi, Yaşam-Dünyası ve İnşa edilen gerçeklik arasındaki üçlü ayırım temelinde, "tezahür", "yorum" ve "inşa" şeklinde bir diğer üçlü ayırım daha yapmak istiyorum; burada yorum, tezahür ve inşa arasında bir ortam teşkil eder. Bu ayırım Gerçeklik görüşümüzü insan varoluşunun bütünlüğüne ya da insanın hayat hikayesine iliştiirmek ve böylece yorumun aracılık görevini anlamak için önemlidir.

Bana göre, Gerçekliğin kendisi tezahür olarak ortaya çıkar ve bu olmaksızın ortada asla bir fenomen olmaz. Gözlerimizin önündeki renkli nesnelere tezahürlerdir, belli bir takım hastalıkların belirtileri de, ister fiziksel isterse zihinsel olsun, yine tezahürlerdir. Tezahür olmaksızın bir nesneye veya nesnelere doğru bilgisine sahip olamayız. Tezahür olmaksızın başkalarını veya başka benlikleri bilemeyiz. Bir diğer şahsın olduğunu biliriz çünkü birini algılar, hisseder veya ona dokunuruz. Her ne kadar duyumlama önemli bir tezahür modu olsa da, yegane mod değildir; ne de o bize ortaya çıkan şey hakkında tam bir bilgi sunar. Dikkatimizi çeken bazı nesnelere olduğuna dair tecrübemiz asla gözlerimizde ortaya çıktığı ve retinaya ulaştığı halde fark edemediğimiz çok daha fazla şeyin olduğu gerçeğini dışlamaz.

Bir anlamda tezahürün, kendisiyle ilgili tüm yorumlarımızı ve inşalarımızı aşan Gerçekliğin kendisinden cömertçe kaynaklandığını söyleyebiliriz. Daoizm Gerçekliğin cömertliği fikrine hayli vurgu yapar, bu sayede Dao sonsuz imkanlar alanını tezahür ettirir ve onlar arasında bazıları gerçekleşir ve nesnelere kümesi haline gelir. Bu tüm ihtimallerin ve tüm şeylerin Dao'nun cömertliği sayesinde ortaya çıktığı anlamına gelir.

Tüm tezahürler, her hangi bir inşai, dilsel veya bilimsel sürece maruz kalmadan önce, yorum aracılığıyla sunulur. Yorum, bir şeyi bir şey olarak görmektir. "Olarak görmek" yorum esnasında kavramanın hermenötik yapısıdır. Sözelimi, eli kaldırma eylemini algıladığımızda, onu açıkça dile getirmeden ve bilimsel bir nesneye dönüştürmeden önce, o bir taksit çağırma, selamlama veya oylama eylemi olarak yorumlanır. Yorum dilsel yeniden-inşa olabilir veya sadece dile gelmek üzere olabilir, ya da sembolik ve kültürel olarak şekillenen bir tutum olabilir. Her bir durumda yorum sembolik bir aracılık sürecidir, bu sayede bir fenomen söylem ve bilim nesnesi olarak açığa çıkarılır ve dile getirilir. Yorum Yaşam-dünyasında ortaya çıkar ve daha önce söylediğimiz gibi bu dünya Gerçekliğin kendisi ile İnşa edilen Gerçeklik arasında bulunur.

Tecrübe, Metafor ve Anlatılar

Çin felsefesi Sema, Dao, Zihin, Prensipler, Boşluk gibi farklı felsefi geleneklerce değişik şekillerde düşünülen Gerçekliğin tezahürlerine ilişkin tecrübelerle dayanır. Görebildiğim kadarıyla, Çin felsefesi, Gerçekliğin kendisini insanın spekülâtif aklının aydınlatıcı bir görüşü içinde yakaladığı zaman, bir tür Orijinal İmge-İdealar, saf İdea ve ikonik/sesli imge arasında bir şey oluşturmaya temayül eder ki bu sayede tezahürün bütüncül karakterini ya da Gerçekliğin sezgisel algısını muhafaza eder. Sanatsal yaratıcılık, aklın muhayyile işlevi ve kurgusal dönüşüm ile, bu İdea-İmgeyi bir tür somut ikonik/sesli imge haline getirir ve böylece onu maddileştirir. Ahlaki ve etik eylemlerde aklın pratik işlevi İdea-İmgeyi olaylara ilişkin yargı haline getirir ve insanın eylemlerini olaylar sürecine dahil eder ve böylece sorumluluk üstlenir. Gerçekliğin kendisinin Orijinal tezahürüyle karşılaştırıldığında, İdea-İmgenin bu üç gerçekleşme şekli şu anlamda Olarak-yapısına sahiptir: onlar Gerçekliğin kendisini İdea-İmge olarak görmemizi sağlarlar. Böylece sonraki bir tür metaforik işlev üstlenir.

Batı felsefesinde, Tales, Anaksimandros, Anaksimenes, Heraklit gibi Sokrat öncesi filozoflar Arke ve Fizis (Physis) fikrini su, sınırsız, hava, ateş gibi şeylerle irtibatlandırdıklarında orijinal İdealar-İmgeler ile çok yakın bir ilişkiyi korudular. Ancak Parmenides ve Eflatun'dan itibaren Batı felsefesinin ana akımı İdea-İmgeyi saf fikirler haline getirmekle ve böylece entelektüel tanımlarla onları kavramlaştırmakla ve bir kavramı diğer kavramla mantıksal olarak ilişkilendirmekle teşekkül eder. Kavramlar bilinçli olarak imgelerden, şeylerden ve olaylardan koparılır, tasviri ve iddialı cümleler ve söylemler içinde mantıksal olarak birbirleriyle ilişkilendirilirler. Bu koparma işlemi ile, kavram ve iddia aklın eleştirel işlevinin gelişimi için insan zihnine, kendisini imgeler, şeyler ve olayların özel oluşu ile sınırlamama ve kavramların soyut evrenselliklerine ve onların mantıksal ilişkilerinin sabitliğine dikkatini yöneltme noktasında yardım eder. Evrensellik iddiası ve rasyonel yapısı nedeniyle kavramların ve iddianın geçerliği mutlaklaştırılabilse de, gerçekte, onlar Gerçekliği ve onun yapısını ancak soyut bir şekilde görmemize imkan verirler. Diğer taraftan, Çin geleneğinin vurguladığı şekliyle şiirsel cümleler ve hikayelerle birbiriyle ilişkilendirilir.

dirilen metaforlar soyut kavramlardan ve iyi yapılanmış iddialardan farklıdır ama imgeler ve olaylarla içten bir ilişkiyi korurlar.

Tezahüre dair tecrübemiz İdea-İmgenin bir ifadesi olarak metaforlarla yorumlanabilir. Sezgisel kavrayış içinde açığa çıkan şeyi dile getiren metaforlar x'i y olarak görme ya da söylemeden müteşekkil bir yorum olarak düşünülebilirler. Metafor ve metaforun içinde yer aldığı hikaye "Olarak-yapısı"na sahiptir; bu terimi ilk kez yorumu tasvir etmek için Heidegger kullanır.¹⁴ Çin felsefesinde metafor ve anlamın kullanımı, yorum aracılığıyla, İdea-İmgenin aktarımı içindir; her ne kadar yorumun tezahür için uygun olmadığını kavrasak da, tezahür tecrübesinin bütünlüğünü korumak ve onu anlaşılır hale getirmek için bu kullanıma baş vururuz. Sözgelimi, *Zhuangzi*'de metaforik söylemler somut imgeler, masallar ve hikayeler aracılığıyla gerçekliğin tecrübesini bize aktarırlar.

Metafor "şu"nın hakkında konuşurken "bu"nu kasteder. "Şu" ile "bu"nu kastetmesinin nedeni onlar arasında kıyas ilişkisinin olmasındandır. Her ne kadar metafor üzerindeki çağdaş tartışmalar metafor ve metaforlaştırılan arasındaki benzerliği vurgulasa da, metaforun söylenen ve amaçlanan şey arasındaki kıyas ilişkisi ile inşa edildiğini söylemek daha yerindedir; ancak burada benzerlik ve farklılık arasında bir zıtlıktan kaynaklanan gerilimin olduğu dikkate alınmalıdır. "Zıtlık" derken sadece benzerliği değil, aynı zamanda ayrılığı, sadece farklılığı değil, tamamlayıcılığı, sadece sürekliliği değil, süresizliği de kast ediyorum. Metaforik söylem, bu tür bir gerilimi kullanırken, tezahüre dair tecrübeyi yorumlar ve böylece tecrübe ve gerçeklik arasındaki zıtlık ilişkisi nedeniyle insan düşünce sürecini dönüştürür. "Metafor", "ifade" ile sınırlanmayacak şekilde, "cümle" ve "eser" düzleminde bulunur ve onun referansı "Olarak-Dünya"da ya da kurduğu anlam dünyasında bulunur. Metaforlar hem öznel hem de nesnel düzlemlerde çoklu ya da kıyaslı anlamlarla bir ya da çok cümleyi kullanırlar; her ne kadar metaforlardan doğruluk ya da yanlışlık işlevini talep etmesek de, tasviri ve iddialı cümlelere nispetle daha az mantıksal kesinlik arz ederler, buna karşılık daha fazla anlam aktarırlar.

¹⁴ M. Heidegger, *Being and Time*, English translation by J. Macquarrie & E. Robinson, (New York: SCM Press, 1962), ss. 188-190.

Konuyu tasvir etmek için yeniden büyük Daoist Zhuangzi'ye bakalım. Zhuangzi için tüm bildirimsel ve iddialı cümleler içinde insanların kendileriyle aynı olanı savundukları ve kendilerinden farklı olana karşı koydukları bir duruma iletir.¹⁵ Bu yüzden o dünyayı "y olarak x" çerçevesi içinde görmeyi mümkün kılan metaforik söylemi kullanır. Sözelimi, Daoist varoluş görüşü öküzü keserken iyi bir sanat pratiği düzeyindeki müziksel ritimle bıçağı kayarcasına kullanan Kasap Ding'in hikayesiyle dile getirilir. "Her şey mükemmel bir ritim içindeydi, her ne kadar o Mulberry Grove'un dansını icra etse de veya Ching-shou müziğinin ritmini tuttursa da."¹⁶ Bu hikaye, hayatın karmaşasını yakalayabilen hayat praxis sanatı ile doğal ritmin sonunda nasıl izlenebildiğini ve özgürlük yolunun nasıl kazanılabildiğini söyler: "Semanın kurallarına göre davran... ve şeyleri nasılsa öyle izle... bağlantılar arasında mesafe vardır ve bıçağımın keskin tarafında kalınlık yoktur. Kalınlığı olmayan şeyi bu mekana yerleştir, onun oynaması için orada yeterince alan söz konusudur."¹⁷

Bu hikayede insan varoluşu ilişki ontolojisi içinde konumlanmış olarak gösterilir; orada her şey karmaşık biçimde birbirleriyle ilişkilendirilir; bu bağlamda "semanın kurallarına" göre davranılmalıdır ve şeyler "oldukları üzere" izlenir. Bununla birlikte ilişki içinde özgürlük vardır: "bağlantılar arasındaki mekanlar"da herkes "bıçağını hareket ettirmek için yeterince alana" sahip olur. İlişki içinde oluşun nihai tecrübesi tam bir determinizm değildir ve insan varoluşunu özgürlükten alı koymaz. İlişki içinde özgürlük vardır ve özgürlükte ilişki söz konusudur. Kasap Ding'in hikayesinde varoluş böylece ilişki ve özgürlüğü karşılaştıran bir durumda hayat praxis süreci olarak görülür.

¹⁵ "Söylemlerimin yüzde doksanı metaforik söylemlerdir. Bu, mesajımı tartışmak için harici şeylere dayandığımı gösterir. Bir baba kendi çocuğu için arabuluculuk yapmaz ve bir baba kendi çocuğunu ödüllendirmek isterse, bunu kendi dışında biri aracılığıyla yapması daha iyidir. Bunun için suçlanmam, suçlanacak olan beşeri durumdur. İnsanlar kendilerine yakın olan fikirlerle hemfikir olurla, karşı fikirlerle ise çatışırlar. Kendilerinininkine benzeyenleri tasdik ederler ve benzemeyenleri reddederler." *Collected Commentaries on Chuang Tzu (Chuang Tzu Chih Shih)*, (Taipei: World Books, 1982), s. 408.

¹⁶ Chuang Tzu (Zhuangzi), *The Complete Works of Chuang Tzu*, translated by Burton Watson, New York: Columbia University Press, 1968, s. 50.

¹⁷ *Ibid.*, p. 51

Anlatılar: Hikaye Şeklinde Anlatılan Gelenek

Bireysel veya kolektif olarak insan varoluşu, zaman içinde anlamı yakalayan bir süreç olarak, farklı anlatı türlerinde en iyi dile getirilir. Çin felsefe geleneklerinde bir çok anlamlı muhteva anlatı veya hikaye şeklinde aktarılır. Teorik olarak söylersek, "anlatı" kurgusal biçimde organize edilen olaylardan müteşekkildir ve bir tür dilsel inşa olarak ortaya çıkar. Daha önce tezahürden yoruma geçiş sürecini tahlil etmiştik; şimdi kurgusal organizasyon ile yorumdan inşaya geçiş sürecini ele alabiliriz. Anlatıları inşa olarak ele alırken, anlatısal inşaların kavramsal ağı ve sembolleştirme kaynağı gibi yapısal hususlara nispetle tezahür ve yorumun öncelik arz ettiğini unutmamalıyız.

Burada, kavramsal ağı ve sembolleştirme sürecini anlatıların akliliğinin ilk demirlediği yer olarak kabul eden P. Ricoeur'dan daha farklı şekilde sorunu anlıyorum. *Temps et Récit*'de Ricoeur şunu söyler: "Kurgulama ile oluşturulan aklilik ilk demirleme yerini, dikkat çekici biçimde kavramsal ağı kullanma yeteneğimizde bulur..."¹⁸ "Kavramsal ağ" ile o, kim, neden, nasıl, ne, kiminle veya kime karşı gibi bazı hususları belirlemek için kullandığımız terimleri kasteder. Ricoeur'ya göre, ikinci demirleme yeri "sembolik kaynak" olarak adlandırdığı şeydir. O şunu söyler: "Eğer, gerçekte, insan eylemi anlatılabiliyorsa, bu onun zaten işaretler, kurallar ve normlarla açığa çıkarılabilmesindedir. O her zaman sembolik olarak aktarılır."¹⁹ Bu ikisinin anlatıyı aklileştirme konusundaki rolünü inkar etmesem de, onları varoluşun açılımına veya zaman içindeki olayların hareketine dair beşeri tecrübeye dahil ediyorum ve kavramsal ağı ve sembolleştirme kaynağını her zaman yorum ve tezahürü varsayan anlatısal inşanın yapısal aklilik sınırları içine yerleştiriyorum.

Şunu da söyleyebilirim: anlatma eyleminde anlatıcı, tezahür tecrübesine dayanarak bu tezahürü metaforlarla yorumlamaya ve sembolik kaynak ve kavramsal ağ ile onu yeniden inşa etmeye başlar. Buna karşılık dinleyiciler veya okurlar yolu tersine izlerler: anlatılan bir hikayeyi okuma veya dinleme esnasında kavramsal ağ

¹⁸ P.Ricoeur, *Temps et Récit*, Tome 1, Paris: Editions du Seuil, 1983, p.88-89, İngilizce çevirisi, K.McLaughlin and D.Pellauer, *Time and Narrative*, Vol.1, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, ss. .54-55.

¹⁹ *Temps et Récit*, Tome 1, p. 91; *Time and Narrative*, Vol. 1, s. 57.

ve sembolleştirme kaynağı ile yönlendirilerek onu yeniden yorumlamak, Gerçekliğe nüfuz etmek ve anlam dolu bir dünyayı kendilerine mal edebilmek için yeniden inşa sürecine girerler ki bu her insanın nihai umududur. Bu tür anlatının bize umut verdiğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde gelenek, hikayeler şeklinde anlatıldığında, kuşkusuz daima yaratıcı bir yeniden yorumlama sayesinde anlamlı bir hayat umudunu aşarlar.

Gördüğüm kadarıyla, M. Heidegger'in *Sein und Zeit*'i felsefi olarak tezahürden yoruma geçiş sürecini açığa çıkardı, buna karşılık P. Ricoeur'nün *Temps et Récit*'i yorumdan inşaya geçiş sürecini geliştirdi. Şahsen ben tezahür, yorum ve inşadan oluşan bu üçlü arasında dinamik bir hermenötik daireyi kabul eden tutumu benimsiyorum. Aslında insanoğlunun Gerçekliğin anlam ve tezahürüne dair arzusunun gerçekleşmesini beklediğini söyleyebiliriz. Ancak tezahür ancak x'i y olarak görme veya dile getirme şeklindeki yorum aracılığıyla kavranabildiği için, bu arzunun gerçekleşmesi ve tezahür ancak metaforik biçimde yorum aracılığıyla söz konusu olabilir; böylece anlam fazlalığı (surplus) mümkün hale gelir ve tüm süreç daha ileri bir değişim ve yaratıcılığa iletilir. Daha sonra, anlatsal inşa ile hayat hikayemizi veya hayatımızdaki bazı öncelikli anlara dair hikayeleri anlatabiliriz; ancak akılda tutulması gereken husus, Gerçekliğin kendisinden cömertçe kaynaklanan tezahürün hiç biri kendi yorum ve anlatımızla tüketilemez.

İnsan varoluşunu anlatan tezahür-yorum-inşanın geliş gidişi bu dinamik daire içinde anlaşılabilir. Tezahür ve inşa arasında aracılık yaparken, yorum süreci organize edilebilir bir zaman olarak zaman içine kendimizi yerleştirmemize imkan verir ve orada biz proje, beklenti ve geriye bakış sahibi oluruz. Bu süreçte olaylar, eylemler ve onlar arasındaki ilişkiyi yorumlamak için işaretler ve semboller kullanırız. Ve sonra bütün bunlara dayanarak kavramsal şema ile kim, neden, nasıl, ne, kimimle, kime karşı gibi hususları ayırt ederiz. Önceliği başka türlü anlamamalıyız. Bu noktada kavramsal şemaya öncelik veren ve zamansallık boyutuna sonuçta erişmeden önce sembolleştirme hakkında konuşan P. Ricoeur'dan ayrılıyorum.

Eğer olaylar, eylemler ve kurgular aracılığıyla onların inşası söz konusu ise, bu ötekiyle ilişki olmasından ve ötekiyle karşılıklı etkileşim ve diyalog olmasındandır. Biz öteki insanlara kendi hikayemizi anlatırız ve onlar da bize kendilerininkini anlatırlar. Kendi hikayemizle hayatın anlamına tanık olarak hizmet ederiz; yani metaforik olarak nitelenebilecek bir hizmet sunarız. Burada "tanık" kelimesi Gerçekliğin kendisine erişme anlamında ele alınmamalıdır; aksine o başkalarının x'i y olarak görmelelerini sağlama yani metaforik olarak gerçekliğe erişim anlamında anlaşılmalıdır.

Şimdi Mahayana Budizm'den bir örnek vereyim. Buda tarafından hikaye ve kıssa şeklinde çok sayıda anlamlı ifadeler dile getirilmiş olsa da, felsefi olarak söylersek, tamamen aydınlanmış Biri olarak kabul edilen Buda'ya hikaye anlatmaya kimse ihtiyaç duymaz. Bununla birlikte, Buda'ya hikaye formunda anlatılan bazı felsefi ve dini hikayeleri bulabiliyoruz. Sözelimi, şu ana değin Çin ve hatta Doğu

Asya'da en popüler ve etkili Mahayana metinleri olan *Lotus Sutra*'da fakir düşen bir çocuğun anlatılarını, aydınlanma yoluyla konumun değişimine dair bir hikaye buluyoruz. Bu Budist metnini İncillerde İsa'nın harikulade çocukla ilgili anlatılarıyla karşılaştırmak çok ilginç olacaktır. Her ikisi Buda'nın hikmetindeki aydınlanmayı veya Tanrı'daki nihai mutluluğu bir tür kişinin gerçek kimliğini tanınması ve yoksulluk ve bencillik rotasından geçerek ebeveynin evine dönüş ve bu başarı ve zenginliğin tadını çıkarma olarak görürler. Bu yazının sınırlı alanı içinde mukayese yapma teşebbüsünde bulunmayacağım. Burada işaret etmek istediğim tek şey bu Budist metninin Buda ile diyalog formunda sunulduğudur; orada yoksul düşen çocuk hikayesi Buda'ya Rahipler tarafından anlatılır. Gerçekte o bir başka hikaye içinde anlatılan bir hikayedir. Bir önceki şöyle devam eder:

"O zaman, ömür boyu hikmet ehli olanlar... Şerefli Olan'ın yüzüne saygıyla bakarak, Buda'ya dediler: "bizler rahiplerin başlarında bulunuruz ve artık yaşlı ve yıpranmış bir haldeyiz. İnanıyoruz ki bizler zaten nirvanaya ulaştık ve daha fazlasını yapacak durumda değiliz; böylece en mükemmel aydınlanmaya erişme çabasında hiç bulunmadık... İmdi Buda'nın huzurunda bu sesi işitenin en mükemmel aydınlanmaya erişeceğine dair bir kehaneti işittik ve zihinlerimiz bundan şad oldu..."

"Dünyanın Şerefli'si, kendi amacımızı açıklamak için şimdi bir kıssa anlatmak istiyoruz. Babasını terk etmiş, evinden kaçmış ve diğer ülkelerde belki on, yirmi veya elli yıl gibi uzun bir süre yaşamış biri varmış. Yetişkin hale gelince gittikçe fakir ve muhtaç duruma düşmüş... yoksul çocuk bir işten diğerine sürüklenmiş ta ki şans eseri babasının evine gelinceye değin."²⁰

Hikayenin devamında yoksul çocuğun babası tarafından tanınması, babanın çocuğu kabul etmek için belirlediği bir takım düzenleyici süreçler ve sonunda çocuğun kimliğini halk arasında açıkça söyleyerek ilan edişi anlatılır.

"...İmdi bana ait olan her şey, tüm zenginliğim ve sahip olduklarım tamamen bu çocuğumun olacaktır." Bu sözleri duyduğunda çocuk büyük bir mutluluk hisseder ve kendi kendine düşünür: "Başlangıçta bu şeylere yönelmeli ve araştırmalıyım. Şimdi bu hazine dolusu şeyler kendiliğinden geldi."²¹

²⁰ *The Lotus Sutra*, translated by Burton Watson, New York: Columbia University Press, 1993, ss. 80-81.

²¹ *Ibid.*, ss. 85-86.

Daha sonra hikayenin anlamının Buda'ya açıklanmasına sıra gelir:

"Dünya Şerefli, zenginlik içindeki bu yaşlı adam Böyle Gelmiş Olan'dan başkası değildir ve bizler Buda'nın çocukları gibiyiz. Böyle Gelmiş Olan bizim onun çocukları olduğumuzu söyleyip durmaktadır. Ancak, Dünya Şerefli, doğum ve ölüm arasındaki üç acıdan dolayı bizler yakıcı kaygılara, saplantılara, cahilliğe, daha küçük doktrinlere yapışıp kalmaya maruzuz. Bugün Dünya Şerefli bu tür doktrinleri bir tarafa bırakmak için, yararsız tartışmanın beşte biri üzerinde düşünüp taşınmamıza neden oluyor."²²

Şimdi gördüğümüz üzere, bu açıklama gerçekte durumu belki gülümseyerek anlayan Buda'nın kendisi için değil, genel okurların kıssayı işe yarayacak şekilde kullanabilmeleri için bir metin stratejisi olarak ileri sürülmektedir. Gülümseme bile bir işaret, anlama ve hatta aydınlanma ifadesidir. Bu hikayede tüm anlama ve aydınlanma bir diyalojik ortam içine yerleştirilmektedir ve orada olaylar aydınlanma hakkında bir hikaye oluşturacak biçimde kurgulanmaktadır. Açık ki, hikaye genel okurlara, onları doğru yola, doğru doktrine iletmek ve daha az veya yanlış doktrinlerden uzaklaştırmak için anlatılmaktadır. Bununla birlikte, Hikaye Böyle Gelmiş olan için değil, beşeri amaçlar için kullanmak üzere inşa edilen bir gerçekliktir. Diyalog bağlamı ve kurgulama hikayecinin ötekisi olan okurlara yöneliktir. Bu hikayenin anlamı ebeveynin evine Dönüş olarak Aydınlanmayı bize anlatmaktadır. Hikayede çocuk, ötekisi olan babasına nispetle tanımlanmaktadır; yoksul olan, ötekisi olan zengine nispetle tanımlanmaktadır; felaket durumu, başarı ve mutluluğa nispete tanımlanmaktadır. Tüm hikayede çocuğun mutluluğu babanın cömertliğinden kaynaklanmaktadır ki bu aydınlanmanın Böyle Gelmiş Olan'ın yani Buda'nın cömertliğinden kaynaklandığını sembolize eder.

Daoizm'de Zhuangzi'nin felsefi söylemi bir tür ufukların kaynaşmasını ifade edecek şekilde sık sık diyalog şeklini alır. Gadamer'e göre, diyalog yoluyla gerçekleşen anlama sürecinde gerçek bir ufuklar kaynaşması söz konusudur.²³ Bunun örne-

²² Ibid., s. 86.

²³ "Anlama daima ayrı oldukları varsayılan ufuklar arasında bir kaynaşmadır." H. G. Gadamer, *Truth and Method*, second, revised edition, English translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Crossroad Publishing Company, 1989, s. 306.

ği açıkça Zhuangzi'nin diyalog formundaki "hermenötik söylemleri" ile gösterilir.²⁴ Tarihsel kayıtlardaki saygın veya yaşlı kişiler arasındaki bu diyaloglar bütünüyle Zhuangzi'nin metaforik söylemleri, orijinal yorumları ile yeniden inşa edilir ve böylece yaratıcı biçimde onlardaki gerçeği korumak için ufukların kaynaşması söz konusu olur. *Semanın Altında* Bölümünde söylenen "O (Zhuangzi) hermenötik söylemi gerçeği açıklayıcı olarak kabul eder" sözü, saygın yaşlı insanların sözlerini veya geleneksel metinleri, güvenilirlik elde etmek için onlarda her hangi bir değişiklik yapmadan tekrarlamayı değil, aksine, oradaki gerçeği diyalog, ufukların kaynaşması ve yaratıcı yorum aracılığıyla açığa çıkarmayı gösterir.

Büyük Üstat Bölümünde, Zhuangzi Nihai Gerçeklik olan Dao ve onun kendi izleyicisi üzerindeki etkisi hakkında konuşur, Kambur Kadın yaşça ileri ama görünüşü açısından çocuk gibidir. Bu bayan Dao'ya ulaşmak için izlenen prosedürü anlatır²⁵ ve Dao geleneğini farklı safhalarından geçerek menşesine değin izler:

Nan-po Tzu-k'uei sordu: "Bunu nereden işittin?"

"Onu Mürekkebin-Yardım ettiği çocuktan işittim, ve Mürekkebin Yardım ettiği onu tekrarlanan-Resital'in torunundan işitti, ve tekrarlanan-Resital'in torunu onu parlak-Görüş'ten işitti, ve parlak-Görüş onu fısıltı-İşitme'den duydu, ve fısıltı-İşitme onu Muhtaç-praksis'ten duydu, ve Muhtaç-praksis onu Nefes verici-şarkılar'dan işitti, ve Nefes verici-şarkılar onu Karanlık-Muğlaklıktan duydu, ve Karanlık-muğlaklık onu Kavranılamaza-katılımdan işitti ve Kavranılamaza-katılım onu kuşkulu-başlangıçtan duydu."²⁶

²⁴ Sözelimi, birinci bölümde İmparator Yao ile Xu You, Jian Wu ile Lian Shu arasında bir diyalog vardır; ikinci bölümde Nanguo Ziqi ile Yancheng Ziyu, Emperor Yao ile Shun,...vs. arasında diyalog vardır. Bunlar dökümü yapılamayacak kadar çoktur.

²⁵ "... Bilgenin bilge yeteneğindeki birine yaklaşımını açıklamak kolaydır, bildiğin üzere. Böylece ona bazı hususları açıklamaya üç gün devam ettim ve bundan sonra o dünyayı kendi dışına çıkarmayı başardı. ...bundan sonra o şeyleri kendi dışına çıkarmayı başardı ...bundan sonra o hayatı kendi dışına çıkarmayı başardıo şafak sökümünün parlaklığına erişti...kendi yalnızlığını gördü... geçmiş ve gelecekte uzaklaştı,... artık hayat ve ölümün olmadığı bir yere girdiOnun adı Didişme içindeki Barıştır. Didişmenin ardından, o bütünlüğe erişir." *The Complete Works of Chuang Tzu*, translated by Burton Watson, ss. 82-83.

²⁶ *The Complete Works of Chuang Tzu*, translated by Burton Watson, s. 83.

Burada Zhuangzi, Dao geleneği hakkında konuşurken diyalog formunu ve metaforları kullanmaktadır ve "Mürekkebin-Yardım ettiği çocuk" tarafından temsil edilen yazılı gelenekten ilk önce bir şeyler öğrenildiğini söylemektedir. Yazılı metinler ya da kutsal metinler başlangıç noktası olarak konumlanmış yani Dao'yu öğrenmenin temel formu olarak görünüyor. Sonra kutsal metinler veya onların inşa ettiği yazılı gelenek "Tekrarlanan-Resital'in torunu" olarak temsil edilen sözlü gelenekten kaynaklanmış görünüyor. Sonra sözlü gelenek "Parlak-Görüş" tarafından temsil edilen keskin gözlerin ya da bakışların gözleminden kaynaklanmış görünmektedir. Parlak-Görüş ya da keskin gözlemler ise "Fısıltıyı-İşitme" tarafından temsil edilen hassas kulakların dinlemesinden, bu sonuncusu praksisten, praksis şarkı söylemeden ve o da kuşkulu kaynağa değin geri izlenebilecek bilinmeyen kaynaklardan kaynaklanmış görünüyor.

Görüldüğü üzere, bu Dao geleneği diyalog formu aracılığıyla bize aktarılmaktadır. Doğrudan aydınlanma veya Dao tecrübesi hakkındaki bir anlatıda bile bir tür diyalog formu olmalıdır ve anlatıların kendisi sık sık diyalog formunu alır. Bu artık sadece metinle diyalog değil, fakat ayrıca metnin dışındaki okurlarla ve gelecek nesillerin okurlarıyla diyalogtur. Bu şekilde gelenek yoluna devam edip gider.²⁷

Yorum İlkeleri

Şimdi yorumun metodolojik ilkesi sorununa değinmeliyim. Sorun şudur: bir Çin felsefi metnine yorum getirirken, onu okumaktan ve yorumlamaktan azami yararı sağlamak için hangi ilkeleri izlemeliyiz?

²⁷ Aşk, diyalog içinde paylaşma türü olarak bir kontrast durumunu ifade eder. Bu diyalog ilişkisiyle ilgili olarak, Cüneyd İbn Muhammed'in (?-910) söylediği şey benim kontrast felsefem için çok ilginçtir: "Ayrı düşürülmüş olanın birleşmesi ve O'nunla birlik halinde olanın ayrı düşmüşlüğü, Tanrı ile mükemmel birlikte bulunan Ayrılık fikridir." "Normal durumumdan uzaklaştığım zamanda konuştum ve sonra ortalığa taşan bir görüntü ve çok muhteşem bir parlaklık beni kontrol altına aldı ...varlığa henüz çıkmadığım durumda beni ilk kez yarattığı gibi yeniden yarattı." "O bireyle derinden birlik kurmaya yol açmaktadır ki bu durumda O seçtiğini örtmektedir. O tezahür ile onları örtmektedir ki bununla kendi esareti içinde onlara sahip olmaktadır."...vd. Bkz. *The Resa'il of Al-Junayd*, in Ali H. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, London: Trustees of the E.J.W.Gibb Memorial, ss. 123, 153, 166.

Bu ilkeleri tartışmadan önce, Çin felsefi metinlerini yorumlarken, kelimeler, cümleler, paragraflar gibi farklı birim düzlemlerinin anlamının diğer birimlerle karşılıklı etkileşim içinde belirlenmesi gerektiği hususuna işaret ediyorum. Bunu dilsel düzeyde yorum için bağlamsal etkileşimciliği benimsediğimi göstermek için söylüyorum. Çince kelimeler ve cümlelerin anlamı birbirleriyle etkileşim halinde oldukları bağlamlar içinde belirlenmelidir. Bu bağlamsal etkileşimcilik altında dört metodolojik yorum ilkesi vardır. Şimdi bunları tartışalım.

1. **Metin-içi (intra-textuality) ilkesi.** Bir metin içinde bulacağımızı umduğumuz tüm anlam sadece metinde bulunur ve bulunmalıdır. Ayrıca metnin, kendisinden beklediğimiz tüm anlama sahip olduğunu da varsaymalıyız. Söz konusu metinde bulunamayacak bir anlamı metinde okumaya çalışmayı (anlamı metne yüklemeyi) ve yabancı anlamı ön görmemeliyiz. Okuma ve yorumlama eylemlerinin tümü için bu sıfır noktasıdır. Bu fenomenolojik anlamda bilinç aktında değil, hermenötik anlamda okuma aktında gerçekleşen bir şey olarak Husserl'in "varsayimsızlık" kavramının hermenötik versiyonu gibi görülmelidir. Diğer bir deyişle, okuma ve yorum varsayimsız olmalıdır. Eldeki metnin ötesinde başka bir anlam olsaydı, bu başka bir metinde bulunurdu, tıpkı farklı metinler, yeni keşfedilen metinler ya da bilinmeyen metinler gibi.
2. **Tutarlılık İlkesi.** Bir felsefi metin veya okumaya değer her hangi bir metin kendi içinde tutarlı olmalıdır. Çin felsefi metinleri, çoğunlukla mantıksal tartışmadan daha farklı retorik araçlar kullanırlarken bile, kendi içlerinde tutarlı anlama sahiptirler. Tutarlılık, negatif konuşursak, mantıksal çelişkisi olmayan anlamına gelir; pozitif konuşursak, onda düşünce sisteminin tüm unsurları arasında karşılıklı bağlılık olduğu anlamına gelir. Burada Whitehead'in tutarlılık kavramını tercih ediyorum: "Tutarlılık şu anlama gelir: temel fikirler soyutlandıklarında anlamsız kalacak şekilde birbirlerini varsayarlar."²⁸ Okumaya değer bir felsefi metnin mantıksal çelişki, bağlantısızlık veya kopukluk gibi bir tutarsızlığa düşeceği hususu felsefi tahayyülün ötesindedir.
3. **Asgari Düzeltme İlkesi.** Bu ilke kendi teorimizin yararına metni heder etmememiz gerektiği anlamına gelir. Bu durumun aksine, kendi teorilerimizi metin sayesinde yanlışlamalıyız. Bir diğer deyişle, anlam biçimi açıkça kendi hipotezimize ters düşen bir metni okurken, yapmamız gereken kendi hipotezimizi düzeltmektir, metni değil. Kendi hipotezimizi metinde görmeye çalışmak ve onu değişikliğe uğratmak gibi yanılgılardan kaçınmalıyız.
4. **Azami Okuma İlkesi.** Önceki ilkelere, yani metin-içi, tutarlılık ve asgari düzeltme ilkelerine dayanarak, metinde mümkün en tutarlı ve en zengin anlamı

²⁸ A.N. Whitehead, *Process and Reality*, New York: the Free Press, 1978, s. 3.

okumalıyız. Bunun anlamı şudur: metin-içi, tutarlılık ve asgari düzeltme ilkelerine uygun iki ya da daha fazla anlam teorilerine sahip olduğumuzda, öznel konuşursak, anlam doygunluğunu bize en fazla verenini; nesnel konuşursak, söz konusu Gerçekliğin en yaratıcı ve en zengin görünümünü bize sunan anlamı tercih etmeliyiz.

Sonuç

Çin felsefesi temelde aklın hermenötik işlevine başvurmasıyla nitelenir. Bu, yorum sürecinin, özellikle metin yorumları sürecinin, Çin felsefe geleneğinde en temel oluşunun nedenidir. Gerçekte Çin felsefesi hakkında burada tartıştığım şeylerin çoğu dünyadaki diğer geleneklerde de söz konusudur. Sonuç kısmında kendimi Çin felsefesinin tahlilinde kullandığım kavramsal şemayı özetlemekle sınırlandırmalıyım.

Ontolojik düzlemde, yorumun şu üç tür gerçeklikten oluşan bir gerçeklik teorisine işaret ettiğini ileri sürdüm: Gerçekliğin kendisi, İnşa edilen Gerçeklik ve Yaşam-dünyası. Yaşam-dünyasında yorum felsefi bir teşebbüs değil, daha genel olarak Gerçekliğin kendisi ile İnşa edilen Gerçeklik arasında bulunan Yaşam-dünyası içinde gündelik olay şeklinde görülmelidir.

Varoluşsal düzlemde, yorum tezahür (sözgelimi tecrübe içinde tezahür) ile inşa (sözgelimi, metin içinde inşa) arasındaki bir eylemdir. Çin felsefi geleneğinin özelliğini düşünürsek, Çin felsefesinde yorum kendi felsefi söylemlerinde İmge-İdealar, metaforlar ve anlatıların kullanım ve işlevine daha fazla dikkat etmelidir.

Bu felsefi düşüncelere dayanarak, metinleri yorumlarken metodolojik düzlemde, metin-içi, tutarlılık, asgari düzeltme ve azami okuma ilkelerine baş vurmalıyız. Bu metodolojik düşünceler kendilerinde bazı evrenselleştirilebilir geçerlik arz etmelidir; yani onlar diğer felsefi geleneklerdeki metinlere de tatbik edilebilmelidir.

Bu felsefi ve metodolojik ilkeler temelinde Çin felsefe geleneğini devam ettirirken, onun akla uygunluk işlevini geliştirebiliriz ki bu aklilik işlevi ile çelişmez; aksine o insan aklının öz kavrayışının daha yüksek gelişimini ve insan varoluşunun iyiye gitmesini sağlamak için bizzat aklilik ile kaynaştırılmalıdır. Kalıcı gelenek daima açık gelenektir ve o gerçekten felsefi bir gelenekse kendisinin ötesine gitmelidir— zira felsefe yapmak daima sınırların ve kendi sınırının ötesine gitme ve doğru hakkında daha geniş bir anlama ve insan varoluşunun karşılıklı zenginleşmesi için diğer geleneklerle diyalog çabasıdır.