



T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

HALİL CİBRAN'DA VAROLUŞÇU TEMALAR

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet Selim ÇİÇEK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Yunus CENGİZ

Mardin 2022

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
HALİL CİBRAN'DA VAROLUŞÇU TEMALAR

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet Selim ÇİÇEK

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Yunus CENGİZ

Mardin 2022

ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmada kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığımı ve hiçbir şekilde “intihal içermediğimi” beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

Mehmet Selim ÇİÇEK

08/06/2022

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| ETİK BEYAN | iii |
| ÖZET | ii |
| ABSTRACT..... | iii |
| ÖNSÖZ | iv |
| KISALTMALAR LİSTESİ..... | v |
| GİRİŞ | 1 |
| 1. VAROLUŞÇULUK VE HALİL CİBRAN..... | 5 |
| 1.1. Varoluşçu Felsefenin Kuramsal Çerçevesi | 5 |
| 1.2. Cibran'ın Varoluş Düşüncesiyle İlişkisi..... | 10 |
| 2. HALİL CİBRAN'DA VAROLUŞÇU TEMALAR | 15 |
| 2.1. İnsan ve Doğası..... | 15 |
| 2.2. Yalnızlık | 18 |
| 2.3. Kaygı ve Umut..... | 21 |
| 2.4. Özgürlük | 25 |
| 2.5. Yaşam ve Ölüm Diyalektiği..... | 29 |
| 2.6. Ruh ve Beden İlişkisi | 34 |
| 3. HALİL CİBRAN'DA VAROLUŞ PRATİKLERİ | 38 |
| 3.1. Cibran'da Bir Varoluş Pratiği Olarak Aşk ve Sevgi | 38 |
| 3.2. Cibran'da Varoluşun Sancısı Olarak Delilik | 46 |
| 3.3. Cibran'da Varoluşçu Bir Pratik Olarak Müzik ve Resim Sanatı ... | 49 |

| | |
|--|---|
| 3.4. Cibran’da Kucaklayıcı Bir Sanat Olarak Edebiyat | 53 |
| 3.5. Cibran’da Şiirin Varoluş Pratiği..... | 55 |
| 3.6. Cibran’da Varoluşun Kaynağı Olarak Din Pratiği | 63 |
| 3.7. Cibran’da Yaşamın Kaynağı Olarak Kadın ve Anne Sorunu..... | 70 |
| SONUÇ..... | 74 |
| KAYNAKÇA..... | 79 |
| ÖZGEÇMİŞ | Hata! Yer işareti tanımlanmamış. |

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Halil Cibran'da Varoluşçu Temalar

Mehmet Selim ÇİÇEK

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2022: 92

Bu çalışmanın amacı, Halil Cibran'ın varoluşçu temalarla ilişkisini ortaya koymaktır. Halil Cibran eserlerinde; varoluşçu temalardan insan ve doğasını, yalnızlığı, kaygı ve umudu, özgürlüğü, ölümü, ruhu ile varoluş pratiklerinden aşk ve sevgiyi, delilik, sanat, müzik ve resim, edebiyat ve şiiri, din, anne ve kadın gibi varoluşçu literatürde yaygın olarak karşımıza çıkan kavramları sanatsal bir yaklaşımla ele almakta ve bu konulardaki görüşlerini açıkça dile getirmektedir.

Cibran'a göre varoluş bir bütünlük olarak vardır ve bu varoluş hali yanı başımızda durmaktadır. Bu bazen insanın doğasını oluşturan bir nitelik, yalnızlık gibi; bazen gelecek kaygısını barındıran umut sözcüğü, bazen de insanı sarıp sarmalayan ruh halinde ortaya çıkabilir. Baktıklarımız ya da gördüklerimiz yaşadıklarımızın ve varoluşumuzun tezahürüdür.

Yukarıda ana hatlarını çizdiğimiz giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Varoluşçuluk ile Cibran'ın Varoluş Düşüncesiyle İlişkisi konuları, ikinci bölümünde Cibran'ın ele aldığı varoluşçu temaları ele alınacak. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise insanın varoluşunda pratikliği ele alan unsurlar ve o unsurlardaki varoluş çizgisi üzerinde önemle durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halil Cibran, Varoluşçuluk, Aşk, Sevgi, Özgürlük, Delilik, Sanat, Yalnızlık, Şiir

ABSTRACT

Master's Thesis

Existential Themes In Khalil Jibran

Mehmet Selim ÇİÇEK

Mardin Artuklu University

The Institute for Graduate Educational Studies

Department of Philosophy

2022: 92

This study aims to reveal the relationship of Halil Gibran with existential themes. In his works, Khalil Gibran discusses existential themes such as human and nature, loneliness, anxiety and hope, freedom, death, spirit, and love. He also foregrounds affection for such existential concepts as madness, art, music and painting, literature and poetry, religion, mother and woman, which are commonly highlighted in existential literature and clearly unveils his views on these issues.

According to Gibran, existence exists as a totality and this state of existence is right next to us. Sometimes this is a quality of human nature, such as loneliness; the word hope, which contains the anxiety about the future, can sometimes appear in a mood that envelops the person. What we look at or see is the manifestation of our experiences and existence.

This study consists of an introduction and three parts, the first part examines existentialism and Gibran's relation with existential thought, and the second part examines the existential themes that Gibran deals with. In the third part of the study, the elements that deal with practicality in human existence and the line of existence in those elements will be discussed.

KeyWords: Khalil Gibran, Existentialism, love, fondness, freedom, madness, art, loneliness, poetry

ÖNSÖZ

Halil Cibran, gerek aforizma dolu sözleriyle, gerek hayata bakış açısıyla okunmaya ve değerlendirilmeye değer bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Varoluşu oluşturan tema ve pratikleri için söyledikleri; onu edebiyat, şiir, sanat için önemli bir noktada tutar. Alman filozof Heidegger, Fransız varoluşçular ve Sartre gibi filozoflar varoluşun özden önce geldiğini ileri sürerler. Halil Cibran'ın ise varoluşçuların üzerinde durduğu temaları işlediğine ve bu yönde yaşam ile insan eksenli paradigmlar geliştirdiğine şahit olmaktayız. Buna göre, Cibran'ın kavramlara yoğunlaşmaktan ziyade, onları araçsal düzlemde kullanıp varoluşçu düşünceye katkı sunduğu görülmektedir.

Halil Cibran'ın bütün kitapları bu çalışmanın birincil kaynaklarını ihtiva etmektedir. Tez çalışmamız boyunca öncelikle varoluşçu literatürde sık olarak ele alan temaları tespit ettik. Sonrasında ise bu temaların Cibran'ın eserlerinde ne şekilde ele alındığını ve ne biçimde geçtiğini saptamaya çalıştık. Varoluşçu temaların saptamasını yaparken başka kaynaklardan da faydalanmaya gayret ettik.

Yukarıda ana hatlarıyla çerçevesini çizdiğimiz çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölümde Varoluşçuluk ve Halil Cibran konusu, ikinci bölümde Cibran'ın ele aldığı varoluşçu temalar olarak insan ve doğası, yalnızlık, kaygı ve umut, özgürlük, ölüm ve ruh ele alınacaktır. Çalışmayı takip eden üçüncü bölümde insanın varoluşunda pratikliği ele alan unsurlar ve o unsurlardaki varoluş çizgisi üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Sonuç kısmında ise varılan sonuçlar ele alındı. Halil Cibran'ın varoluşçu temalar ve pratikleri üzerindeki düşüncelerini analiz etmek olan bu çalışmanın hazırlanma aşamasında emeğini esirgemeyen, desteğini gösteren ve değerli vaktini harcayan danışmanım Prof. Dr. Yunus CENGİZ hocama teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tez dönemi boyunca yanımda sabırla durdukları için ve desteklerinden ötürü eşime ve üç çocuğuma çok teşekkür ederim.

Mehmet Selim ÇİÇEK

Mardin 2022

KISALTMALAR LİSTESİ

Çev. : Çeviren

s. : Sayfa

Yay. : Yayıncılık

Der. : Derleyen



GİRİŞ

Halil Cibran'ın değindiği meseleler art arda ya da iç içe sıralanır. Onun üzerinde kafa yorduğu, ele aldığı ve düşünce potasında erittiği konuların birbiriyle ilişkili olduğu görülmektedir. Cibran yeri gelir, iç dünyasını olduğu gibi kelimelere döker, yeri gelir ruhuna rahatsızlık veren durumlar için isyan bayrağını kaldırır. Söylemek istediğini çekinmeden ama edebi bir şekilde okurlarına aktarır. Bazı kitaplarında içine sığmayan deli yanını ön plana alırken ve bazı kitaplarında çocukluğunun geçtiği vatanı Lübnan'a olan hasretini sık sık açıklarken, başka kitaplarında ise gurbetteki koyu yalnızlığını ve bu yalnızlık eksenli özgürlüğünü yüksek sesle dile getirir. Hayata dair meselelerde geri planda durmamaya özen gösterir. Cibran; yaşadığı ve arzuladığı hayatı söze yansıtma ise maharetini gözler önüne sürer.

Cibran yaşadıklarını ve düşüncelerini duygu potasında eriterek aforizma eksenli sözlerinde dile getirir. Aslında aforizma temelli sözlerinde konuşan onun ruh hali, içinde bulunduğu o anki ya da hayatı boyunca tecrübe ettiği durum veya durumlar olduğu söylenebilir. Ruh haline sirayet edenler, onun kalemine de konu olduğu ve düşünce dünyasını oluşturduğu değerlendirilebilir. Eğildiği konular çetrefilli olsa da o, yazmaktan ve çizmekten dahası düşünmekten yana tavrını korumaya eser üretmek çalışır. Filozof kimliği öne çıkmaya da o farklı ve özgün düşünceleriyle adeta bir filozofun misyonunu icra eder. Bu bağlamda özgürlük, aşk, seveda, geleneğe karşı gelme, çağdaşlık, güzelliği arama, güzellikten beslenme, güzellikte karar kılma, doğa, doğallığı yaşama, duru sevgi, duyguda yetinmeme, yaşama arzusu, edebiyat ve şiir gibi onlarca sanatsal alanda kafa yordugunu edebi eserlerinde açıkça ifade etmektedir.

Cibran'ın düşünceleri üzerinde Ebü'l-Alâ el-Maarrî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbnü'l-Fârız gibi müslüman filozofların; Ralph Waldo Emerson, Nietzsche ve William Blake gibi Batılı düşünürlerin etkileri mevcuttur (Cibran, 2013ç: 6). Resim sanatıyla yoğunlaştığı ilk yıllarında ünlü heykeltıraş Auguste Rodin'in onun sanatı üzerinde etkisi olmuştur (Cibran, 2013ç: 26). Ayrıca edebiyat eleştirmenleri onu Doğu ile Batı medeniyetleri arasında ilişki kurması bakımından ünlü Hint yazar Tagor'e ve

İngilizlerin ünlü şairi William Blake ile eş değer tutmaktadırlar (Cibran, 2013d: 35-36).

Halil Cibran'ın hem Arap Edebiyatı'nda, hem de Batı Dünyası'nda özellikle Amerika'da ve Türkiye'de hatırı sayılır bir etkisinin olduğu gözlemlenmektedir. Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda edebiyat ve sanat dünyasında ağırlığı ortaya çıkmış dünya çapında etkisi ise hâlâ devam etmektedir. Bu geniş etki ve etkileşimin sebebinin, onun kitaplarının birçok dilde sayısız kere yayımlanmasından ve okur üzerindeki etkisinden kaynaklandığı yorumu yapılabilir.

Lübnanlı Nuayme'den Cibran'a, Sudanlı Salih'ten Türkiyeli Özdamar'a kadar kendi ülkesinden (Doğu'dan) Batı'ya göç eden yazarlar/şairler, Kierkegaard ve Sartre varoluşçuluğunun tipik imgelerini sunan eserler vermiş olmaları bakımından ortak noktada buluşmaktadır. Bu Doğulu göçmen yazarların/şairlerin eserleri, varoluşçu ruhlarını ana karakterlerinin hür seçimleriyle önce kendilerini kökensizleştirmeye doğru inişe geçmelerine ve ardından kendilerini yeniden diriltmeye yönelik hamlelerine borçludur (Aras, 2017: 68).

Varoluşçulukla olan bağı ve bu bağlamda işlediği belirli temalar bakımından Cibran'a doğrudan varoluşçu bir düşünür demek doğru olmayabilir. Zira kendisi de varoluşçu bir filozof olduğunu iddia etmez, sadece hem şair hem ressam olduğunu söyler. Bu yüzden hem tenkitlerinin yoğunlaştığı noktaları hem de bu noktalarda nasıl bir portre çizdiğini açıklamak gerekebilir. Alman filozof Heidegger, Fransız varoluşçular ve Sartre gibi filozoflar, varoluşun özden önce geldiğini ileri sürerler. Halil Cibran'ın ise varoluşçuların üzerinde durduğu temaları işlediğine ve bu yönde hayat ile insan eksenli paradigmlar geliştirdiğine şahit olmaktayız. Buna göre, Cibran'ın kavramlara yoğunlaşmaktan ziyade, onları araçsal düzlemde kullanıp varoluşçu düşünceye katkı sunduğu görülmektedir. Bütün bunlar yine de, Cibran'ın varoluşçu olarak tanımlamasını gerektirmez.

Cibran, 1900'lü yılların başında Amerika Birleşik Devletlerinde gelişen Arap Mehcer edebiyat ekolünün destekçisi ve bu ekole yön veren başlıca isim olmuştur. Onun ilham kaynakları olarak; Doğu düşüncesi ve ruhu, Amerika ve Avrupa edebiyatları ile farklı felsefi düşünce sistemlerinden meydana geldiğini söylemek

mümkündür. Modern Arap Edebiyatının gelişmesinde katkıları olup deneme, şiir, roman ve hikâye gibi değişik türlerde eserler verdiği bilinmektedir. Eserlerini hem Arapça hem de İngilizce dillerinde yazmış. Çok dilli ve düşünce dünyasının genişliği dolayısıyla tüm kesimleri kucaklayan ya da etkileyen konumdadır. Genel olarak Halil Cibran'ın edebî hayatı tarihsel olarak üç aşamada değerlendirilebilir: Sosyal meselelerle ilgilendiği aşama (1905-1908); isyan, kuşkuculuk ve zor konularla ilgilendiği aşama (1908-1918); sevgi, güzellik, zihinsellik ve dinginlik gibi durumların ön planda olduğu aşama (1918-1931). Yani önceleri sosyal meselelerle ilgilenmiş, sonra itiraz ve karşı çıkışlı bir portrede delilik yanını ön plana almış, daha sonra ise daha sakin bir hayatı kendine destur edinmiş denilebilir.

Cibran ile ilgili sınırlı da olsa bazı çalışmaların yapıldığı görülmekle birlikte söz konusu çalışmaların özellikle Türkiye'de Cibran'ın Varoluşçuluk Düşüncesi bağlamında ele alınmadığı ortadadır. Bu çalışmalardan makalelere örnek olarak Hüseyin Günday, Şener Şahin ve Fadime Kavak akademisyenlerin ortak hazırladığı "Literary Influences of Gibran Khalil Gibran" ile Sultan Şimşek'in "Cibran Halil Cibran'ın Eserlerinde Beşerî Ve Evrensel Sevgi" makalesi gösterilebilir. Ayrıca bu çalışmalardan Hüseyin Günday'ın *Cubran Halil Cubran ve Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri* adlı doktora tezi ile Mehmet Aslan'ın İngilizce kaleme aldığı *True Love In The Broken Wings And Rosa Al-Hani In Kahlil Gibran* yüksek lisans tez çalışması gösterilebilir. Tespit ettiğimiz kadarıyla onun varoluşçulukla bağını kaleme alan ve bu konu istikametinde bir tez çalışması bulunmamaktadır. Cibran ile ilgili yapılan bu sınırlı çalışmalar, Cibran'ın düşünce yapısının daha detaylı bir şekilde işlenmeye değer olduğunu göstermektedir.

Cibran, düşünceye sevk eden sözleriyle ve kısa ama öz aforizmalarıyla hem edebi kişiliğini, hem de filozofvari yanını ortaya koyduğunu görmekteyiz. Tezimizde bir yandan onun değişik ama belli başlı konular üzerindeki hassasiyetini, diğer yandan onun bu gerekli gördüğü konular aracılığıyla varoluşçu çizgideki yerini irdelemeye gayret edeceğiz. Bu çalışmanın, Cibran'ın varoluşçuluk ile ilgili fikirleri ve bu fikirler bağlamında işaret ettiği, meramını anlatmaya çalıştığı noktaların belirlenmesi hususunda yarar sağlayacağı düşünülmektedir.

Her ne kadar varoluşçuluğa dair fikirlerini eserlerinde apaçık bir şekilde yansıtmasa da Cıbran, varoluşa ve onun etrafındaki her şeye bir söz söyleme derdinde ve düşüncesini açıklama arzusunda olduğu görülmektedir. Sözelimi, *Aforizmalar* isimli eserinde, “eğer varoluş, var olmamaktan daha iyi olmasaydı bu durumda hiçbir varlık olmazdı” der (Cıbran, 2013ç: 57). Görüldüğü üzere, Cıbran burada varoluşçu tema ve pratiklerle ilgili düşüncelerini, varoluş bağlamında doğrudan ya da dolaylı olarak ifade eder.



1. VAROLUŞÇULUK VE HALİL CİBRAN

Bu bölümde varoluşçuluğa dair varoluşçu düşünürlerin tanım, görüş ve yaklaşımları ele alınacaktır. Akabinde Halil Cibran'ın Varoluşçuluk düşüncesinde durduğu yer ve varoluştaki pozisyonu irdelenecektir.

1.1. Varoluşçu Felsefenin Kuramsal Çerçevesi

Varoluşçuluğun Tarihçesi kitabının kapağında Varoluşçuluk, insanın dünyadaki varoluşunu somutluluğuna ve sorunluluğuna ağırlık vererek yorumlayan felsefi bir görüş olarak var olduğunu ve özellikle 1930'lardan sonra başlı başına bu görüşün yaygınlaştığı şeklinde yorumlanmaktadır. Blackham'a göre Varoluşçuluk, varlık felsefesinin kavramı olarak vardır ve literatürde bir kanıtlama ve kabullenme felsefesi olarak yer alır (Blackham, 2005: 152). Sartre'nin *Varoluşçuluk* adlı kitabının çevirmenin önsöz kısmında ise; Weil'e göre varoluşçuluğun bir bunalım, Mounier'e göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'a göre başkaldırı, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'a göre idealizm (düşüncülük), Benda'ya göre usdışıcılık, Foulquie'ye göre saçmalık felsefesine karşılık geldiği şeklinde ifade edilmektedir (Sartre, 2010: 7). Birçok düşünür ve filozofun varoluşçuluğa dair farklı tanımlar getirmesi, varoluşçuluğun geniş bir alana sirayet ettiğini gösterir nitelikte olduğunu göstermektedir.

19. yüzyıla kadar varoluş, bir kavram olarak metafiziğin etkisinde kalmıştır. 19. ve 20. yüzyıllarda varoluş kavramı, giderek metafiziğin etkisinden kurtulmuş, canlı ve yaşanmış bir gerçeklik anlamı kazanmaya başlamıştır (Bozkurt, 2004: 112). Varoluş felsefesinin tarihi Kierkegaard'ın kişisel olarak tanıdığı bir düşünüre, Schelling'e dek götürülebilir. Özellikle Schelling'in, ömrünün sonlarında, Hegel'in tarih anlayışının karşısına çıkardığı, olumlu felsefe adını verdiği usa sığmaz varlık anlayışına dek uzatılabilir (Wahl, 1999: 15). Wahl, varoluşu ve varoluşçu görüşleri şu tespitlerle ele almıştır:

“İnsan şu ölümlü, kaygı verici dünyada var olur; kendini özellikle geçiciliğine bakarak değerlendirir derseniz, Heidegger'ci olduğunuz anlaşılır. İnsan. "kendi-içinde-varlık"ın karşısındaki "kendisi-için-varlık"tır, durmadan "kendi-içinde-varlık" ile "kendisi-için-

varlık"ı bağdaştırmaya çalışır derseniz, sizi Sartre'ın varoluşçuluğunu benimsemiş sayarız. Yok, eğer Descartes gibi: "Ben düşünen özüm"; Platon gibi: "Gerçek nesnelere, ideallerdir"; ya da Kant gibi: "Bütün tasarımlarımızda ben vardır" derseniz, varoluşçu felsefenin dışına çıkmış sayılırsınız" (Wahl, 1999: 32-33).

Yukarıdaki pasajdan hareketle varoluşumuzun karşımızdakinin görüşü veya düşüncesi doğrultusunda şekil aldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla insana yüklenen veya biçilen değerler, insanın varlığını ifade eden tanımlar veya özellikler, o insanın varoluşunu tanımlayıcı hâle getirebilir.

Varoluşçu felsefe veya geleneğinin başlıca kişilikleri olarak; Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus, Paul Foulquie, Simone de Beauvoir, Frantz Fanon gibi düşünürler gösterilebilir (Wartenberg, 2008: 20). Bu listeye Karl Jaspers de eklenebilir. Jaspers, varoluşu evrenin bütününe karşı duran varlık olarak açıklar (Jaspers, 1986: 9). Evrende yer alan her varlık varoluşunu gösterme meylinde olur. Jaspers, varoluşu tarihe uygunluk olarak dünyanın ampirik (deneye dayalı) gerçekleri arasında bir geçit olarak görür ancak bu geçit varoluşu dünyanın dışına götürmez, o dünyada gerçekleşir (Reneaux, 1994: 53). Dünyada olan, dünyayla kalır, (kalır'dan kasıt dünyanın bir özelliği haline gelme durumu) ve bu geçidi temsil eden varoluşu dünyayla açıklamak ya da yorumlamak gerekir. Jaspers bağlamından hareketle dünyadan ayrı bir şekilde bu varoluş değerlendirilemez.

Foulquie ise varoluşçuluğun her şeyden önce varoluş üzerine bina etmek eğilimiyle nitelenir olduğunu ifade eder (Foulquie, 1995: 34). Ayrıca varoluşun var olanda kavranıldığını, bizzat kendisinde kavranılmadığını beyan eder (Foulquie, 1995: 39). Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, varoluşu varoluşun kendisinde değil de var olan şeylerde kavranıldığı meselesidir. Foulquie, "gerçek oluş ve varoluş özgürlüğü gerektirir. Öyleyse varoluş insanoğlunun bir ayrıcalığıdır." der. (Foulquie, 1995: 39). Dolayısıyla varoluş, özgürlükle açığa çıkar ve bu özgürlük insanın varoluşuna fayda (artı) sağlar. Ayrıca Louis Lavelle'in varoluşunda varoluşa dair uygun özün seçilmesi gerektiğini ifade eder (Foulquie, 1995: 108). Buradan hareketle varoluşun tek başına kalındığında bir değer taşımadığı yorumu yapılabilir. Felsefe terimleriyle anlatmak istenilirse; her nesnenin varoluşu ve bir özü vardır ve bu öz bir

nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğüne karşılık gelir, varoluşu ise evren içinde gerçek olarak bulunuşudur (Foulquie, 1995: 53). Dolayısıyla öz sabit dururken varoluş evren içinde bir gerçeklik olarak yer alır. Varoluşa karşılık gelen bu gerçeklik öz gibi değişmez değildir; bu gerçeklik var olma durumlarına bağlı olarak değişikliklere uğrayabilir.

Wahl, varoluşumuzu bir gerekçeye dayandırmadan var olduğumuzu ileri sürer (Wahl, 1999: 19). Yani gerekçe olmadan, sebep öne sürmeden varoluş için varız. Ayrıca kendi varlığımızın hem gerisinde hem ilerisinde yer aldığımız için, varoluşumuzla aynı anda varız (Wahl, 1999: 23). Wahl, varoluş zamanının ise gelecek zaman ile irtibatlı olduğunu söyler (Wahl, 1999: 21). Başka bir deyişle söylemek gerekirse varoluşun ileriye doğru meyilli olduğunu kabul eder. Bu bağlamda Reneaux, “insan kendi kendini aşarak ancak var olduğu için hareket etmek mecburiyetindedir” der (Reneaux, 1994: 98). Dolayısıyla insan hareket ettikçe varoluşunu gerçekleştirir veya anlamlandırır.

Olan ya da oluş kavramlarına geldiğimizde, hallolmayan bir can çekişme olarak bu iki kavram bizimle durur (Cioran, 1993: 36). Oluşun sonu yıkımın başlangıcı anlamına gelirken yıkımın sonu ise oluşun başlangıcı anlamındadır (Emir, 2006: 34). Önce varoluş olur, sonra var olmak. Önce tohum olur sonra ağacın varlığı ve ağacı ağaç yapan diğer özellikleri olmaktadır. Önce noktalar yazılır, sonra bu noktalardan doğrular meydana gelir. Önce bir adım atılır sonra atılan her adım uzayan bir yola, bir mesafeye sebep olur. Gerçekten de gerçek varlıkta esas olan varoluşun bizatihi kendisidir (Topçu, 2017: 26). Dolayısıyla varlık bir anlama, bir kendini açmaya karşılık geliyorsa veya bir mana teşkil ediyorsa; var oluşun gerekliliği ve düşüncesi bu noktada tartışılabilir. Zira varlığın esasını, varlığın temelini, varlığın damarını, varlığın mayasını, varlığın varlığını; varoluşun bizzat kendisi oluşturur. Bir şeyden bahsediliyorsa o şey var olduğu için kendisinden bahsediliyordur. Kendisinden bahsedilmeyen şeyin varoluşunu da konuşamayız. Aynı şekilde olmayandan hareketle olanı, yanımızda duranı, karşımızda olup biteni açıklamak mümkün ve doğru bir yol olmadığı söylenilebilir. Çünkü biz insana görünür olan her şey varoluşa meyillidir (Emir, 2006: 88). Dolayısıyla varlık ya da ham varoluş, anlaşılabilir dünyadan daha fazlası bir durum değildir (Blackham, 2005: 109). Varoluşun başlıca niteliği ve

belirgin özelliği "evren içinde varlık"tır (Bozkurt, 2004: 135). İşte evren içindeki bu varlık veya varlıklar varoluşu meydana getirir.

Varoluşçuluk, Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Merlau Ponty, Sartre, Heidegger gibi modern varoluşçu filozoflara göre herhangi bir felsefenin varoluşçu olarak kabul edilip edilemeyeceğine karar vermek için kullanılabilir en az beş özellik olduğu ileri sürülmektedir. Bunlar: (1) insanın merkeziliği; (2) insanın tikel, somut bir varlık, bir birey olarak alınması; (3) varoluşun öze önceliği; (4) hakikatin öznelliği ve (5) felsefenin aktörün bakış açısından yapılması şeklinde söylenilebilir (Gündoğdu, 2007: 95). İnsana odaklanmayan, insanı ön plana almayan bir felsefenin varoluşçu olarak adlandırılması zor görünmektedir. Zira Kierkegaard ve Heidegger başta olmak üzere varoluşçuların hemen hepsinde insan şu ya da bu şekilde merkezde yer almaktadır (Gündoğdu, 2007: 125). İnsanı merkezde gördükleri için de söz konusu filozoflar, insani özellikleri varoluş çizgisinde ele almışlar ve felsefelerini bu doğrultuda geliştirmişlerdir. Sözgelimi Heidegger'in dünyasında başka varlık biçimleri, görülen nesnelere, görüntülerin varlığı adını verdiği varlıklar vardır; araç gereçlerin, matematik biçimlerin, hayvanların varlığı vardır. Ancak, Heidegger'e göre, yalnız insan gerçekten var olur (Wahl, 1999: 17). Çünkü insan bize görünen varlıktır ve biz bu varlık hakkında konuşabilir ve yorum yapabiliriz. Bu nedenle Heidegger, varlığı bize görüldüğü gibi, yani olduğu gibi tasvir etmekten ve betimlemekten yana olmuştur (Reneaux, 1994: 32).

Kierkegaard'a baktığımızda varoluşu üç alanda incelediğini görmekteyiz. Bunları zevk hayatına karşılık gelen estetik alan, tam olarak vazifenin gerçekleşmesine adanmış ciddi bir hayat olan ahlaki alan ve daha yüksek noktada insanın var olduğu dini (imani) alan olarak sıralayabiliriz (Reneaux, 1994: 18-19). Kierkegaard, bu üç alandan ayrı olarak gerçek varoluşa ancak duygu yoğunluğuyla ulaşabileceğini de söyler (Wahl, 1999:14). Cioran da, hakiki varoluşu, yalnızca, tabiatın hiçbir ihsanla bunaltmadığı insanlara özgü olarak görür (Cioran, 1993: 14).

Varoluşçular klasik felsefenin "öz, varlıktan öncedir" görüşünün tersine özellikle insan (insanın bireyselliği) konusunda "varoluş özden önce gelir" görüşünü taşırlar (Gündoğdu, 2007: 105). Nietzsche bu minvalde farklı düşünür ve "hiçbir şeyin bir doğası ya da özü yoktur; yalnızca varoluş ve tarih vardır" der (Blackham, 2005:

32). Topçu, bu konuda Nietzsche'yle aynı görüşte değildir ve Topçu'ya göre varoluşun kökü özdür. Öz kelimesi, bütün anlamıyla varlığı var kılan şeydir (Topçu, 2017: 22). Türkçemizde varoluş kelimesiyle kullanılan eksiztans ise fert olarak ele alınan insanın dünya planında bilinçle temellendirilmiş yaşantılar çerçevesindeki apaçık halidir (Topçu, 2017: 79). Bu hâl, genelde beş duyuyla ortaya çıkan bir durumdur. Yani göz önünde bulunan şey veya hâl, varlığını kabul ettiğimiz gerçeklerden oluşur. Ancak "varoluş" ile "var olan" şey aynı anlama karşılık gelmeyebilir. Topçu'nun kendi ifadesiyle belirtildiği gibi, "varoluş genel bir hâlin ifadesidir. Var olan şey ise belli bir nesnedir." (Topçu, 2017: 26). Yani var olan şeyler ancak varoluşu, varoluşumuzu oluşturur kanısı öne sürülebilir. Ya da varoluş bir bütünlük arz ederken var olmak, bu bütünlüğün parçalarına karşılık gelir. Var oluna oluna yani varlıklar sayesinde varoluş dile gelir ve varoluşa dair bir felsefeye sahip olunur. Gürsoy'a göre İbn Sînâ'da varlık kavramı; aşkın, mükemmel ve mutlak bir plana işaret etmektedir (Gürsoy, 2014:129). Yani İbn Sînâ'da varlık varoluş olarak vardır ve belli bir plan dâhilinde varlığını sürdürür. Gürsoy, bu konuda İbn Sînâ'ya katılmaz. Gürsoy'a göre felsefi manada varoluş, mutlak değildir; varlık kaynağını, yani varlık olma hâlini kendi dışında bir yerde bulur (Gürsoy, 2014:65). Çünkü varoluşçuluk ekol doktriniyle değil, düşüncenin ışığında yaşam kavgası veren bireye felsefenin hatırlatılmasıyla ilgilenir (Blackham, 2005: 31). Varoluşun belirgin nitelikleri yoktur. Varoluş şöyle ya da böyle biçim almış her türlü özelliklerin dışında burada olma, nitelikçe belirlenmemiş salt var olma olgusudur. (Bozkurt, 2004: 114) Var olma hâli ise ben ile ilişkilidir. Varoluş (ekzistans) insanın ferdî ve yaşanmış tecrübeleri çerçevesinde beliren "ben"î durumunda kendini gösterir (Gürsoy, 2014:xi). Gürsoy, ayrıca varoluşun bir hal olmadığını; bir hareket, imkândan gerçeğe bir geçiş hareketi olduğunu söyler (Topçu, 2017: 37). Foulquie'ye göre özün varlığı olabilir (mümkün) olmasıdır ve bu olabilirlik varoluşla ancak gerçeğe ulaşılır. Bu duruma örnek olarak 'ben bir insanım' cümlesini verir. İnsan kelimesinin öz'e karşılık geldiğini, 'ben' kelimesi ile '-ım' sonekinin yeryüzünde varoluşumuzu temsil ettiğini ifade eder (Foulquie, 1995: 8).

Sartre'da ise varoluşçuluk deyince, insanın yaşamasına yol veren ve her gerçeğin, her eylemin bir çevreyi, bir özneliği kucakladığını gösteren bir öğreti (doctrin) olarak anlaşılır (Sartre, 2010: 35). Bu öğreti, varoluşçulukla anlam bulan,

dahası anlam kazanan bir ilkedir. Sartre'a göre gerçekte varoluşçuluk, her şeyden önce bir felsefi öğreti şeklindedir (Sartre, 2010: 101). Bu öğretilerde felsefeye düşen bir veya birden fazla görevin olduğu açıktır. Felsefenin öğretisi ve kavramlarıyla varoluş tanımlanabilir. Çünkü felsefenin işi, iki nokta arasındaki en kısa yolu bulup var olanı bir şekilde ortaya koymaktır (Cibran, 2013ç: 143). Diğer yandan Sartre varoluşçuluk insanı bir son, bir amaç olarak ele almaz, bilir ki her zaman yapacak bir işi olacaktır onun, hayatı boyunca asla son bulmayacaktır (Sartre, 2010: 74). İnsan hem kendi içinde hem kendi dışında da vardır. Yani insan kendi dışında da vardır, kendi dışına çıkarak var olur ve varoluşunu oluşturur (Sartre, 2010: 75). Sartre için varoluşçuluk, insanın yazgısı (kaderi) kendindedir (Sartre, 2010: 60). Kaderimiz, varoluşumuzun aynası gibidir. Kaderden ayrı varoluşumuzu değerlendirmeye yeltenmek, bizi yanıltabilir, bizi karar vermede sekteye uğratabilir, bir düşüncüyü sağlıklı bir şekilde ifade etmede bize zorluk çıkarabilir. Sartre'da varoluşçuluk öncelikle felsefi bir öğretilerdir. Sartre, varoluşun hem kendi içimizde hem de kendi dışımızda var olduğunu kabul eder.

Toparlayacak olursak; varoluşa ve varoluşçu düşünceye dair birçok tanım veya görüş vardır. Dolayısıyla varoluşçuluk tam olarak budur demek doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Ancak varoluşçu düşünürlerin çoğunluğu varoluşun özden önce geldiğini ileri sürer. Netice itibarıyla önce varoluş olur sonra var olmak gelir.

1.2. Cibran'ın Varoluş Düşüncesiyle İlişkisi

Varoluşçuluk nedir alt başlığından sonra Cibran'ın varoluş düşüncesiyle ilişkisine bakmanın yerinde olacağı düşünmekteyiz. Bu değerlendirmeye geçmeden önce aşağıdaki pasaj, varoluş düşüncesiyle ilişkisi bakımından önemlilik arz eder:

Bir felsefeyi ya da filozofu varoluşçu olarak adlandırmanın yeter şartı, onun ölüm, yaşam, özgürlük, kaygı, korku gibi varoluşçu filozofların ele aldıkları temaları işlemesi olamaz; bu temaların varoluşçu ilkelerden hareketle değerlendirilmiş olmaları da gereklidir. Varoluşçu felsefelerdeki bu ortak ilkelerin ya da özelliklerin başında, her şeyden önce, insanın nihai ilgi konusu olması gelir. İnsana odaklanmayan bir felsefenin varoluşçu olarak adlandırılması zor görünüyor. Kierkegaard'dan Heidegger'e kadar varoluşçuların hemen hepsinde de insan şu ya da bu şekilde merkezde yer almaktadır (Gündoğdu, 2007: 125).

Görülebileceği gibi Cibran da, varoluşçu tema ve pratikleri ele alırken insanı ön plana alır ve insanı merkezde tutarak varoluşçu tema ve pratiklere dair düşünce ve

tespitlerini dile getirir. Cıbran varoluşu ilişkin düşüncesini de şu şekilde detaylandırmaktadır: “Eğer varoluş, var olmamaktan daha iyi olmasaydı bu durumda hiçbir varlık olmazdı” (Cıbran, 2013ç: 57). Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse varoluş var olmamaktan daha önemli olduğu için varlıklar ve varlıkları tanımlayan ve tamamlayan özellikler vardır denilebilir. Cıbran’ın varoluş düşüncesi uzayın bir kuşu gibidir, o kuş sözcüklerden yapılmış bir kafese konulduğunda bu kuş belki kanatlarını tamamen açabilir ama gönlünce uçamaz (Cıbran, 2013ç: 143). Zira düşüncüyü temsil eden bu kuş, istediği yere ve dilediğince istediği yurda uçmak ister. Madem düşünce uçsuz bucaksız bir alana tekabül ediyor o zaman bu düşünce uzayın kuşu ifadesine mazhar fikrinin önünde engel olmamalıdır. Bu düşünceye çıkan veya bakan yollar açık olmalıdır. Cıbran’a göre düşünce önünde engel varsa varoluş ve var olmak tam anlamıyla tanımlanamaz ve kavranamaz.

Düşünce konusunda Cıbran özgürlükten yanadır: “Kollarıma zincir, ayaklarıma prangalar vurabilirsin ve beni karanlık zindanlara atabilirsin ama düşüncemi esir edemezsin çünkü o, uçsuz bucaksız göklerde esen rüzgârlar kadar özgürdür” (Cıbran, 2013ğ: 102-103). Alıntılanan ifadeden de anlaşılacağı üzere Cıbran, özellikle özgürlük mefhumunun önemini fiziksel niteliğinden ziyade düşünsel boyutuyla ele alarak ifade etmeye çalıştığı söylenebilir. Yani ondaki özgürlük, varoluşun sonsuzluğuyla ve varoluşun imkânlarıyla ilgilidir. Zira gelecekte ne olursak olalım sonuç olarak varlığımızın devam edeceği inancını ve gerçeğini taşır (Cıbran, 2013g: 81).

Cıbran varoluşa dair şu gerçeğin de farkındadır: “Günlerimiz gecenin yatak örtülerimizin arasında sakladığı ve sabah ışıklarının, varoluşa olan sevgimiz bizleri tarlalara yöneltmekteyken, açığa çıkarıp başlarımızın üstünde salladığı kılıçlardan başka nedir ki?” (Cıbran, 2013ı: 107). Burada varoluş hakikatini örten yaşam mücadelesinin paradoksal bağlamda ifadesinin söz konusu olduğu açıktır. İnsanoğlunun tam olarak bir varoluşundan bahsedebilmesi için öncelikle yaşam gayesinin onu esir almaması gerekliliğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Varoluşa giden yollar için de önce temenniler edilir ancak adrese varıldığında gerçekler ortaya çıkar ve bu gerçekler varoluşumuzu (bir şekilde) belirler. Gerçeklerden kasıt burada hakikattir. Cıbran’a göre hakikatin kendisi tam anlamıyla bulunamaz ancak bir hakikat

bulunabilir (Cibran, 2003: 78) ve bu bir hakikat de hakikatin ortaya çıkarmasını sağlayan adımlardır. Yani bir hakikate varmak için birçok hakikatten geçmek gerekir.

Cibran, dünyayla ve dünyadaki hemen hemen her şeyle kendini özdeş kılmıştır. Dünyadaki ve tabiattaki şeylerde kendini aramıştır da denilebilir. Onun bu minvaldeki düşüncesi Jaspers'in "dünyada olan, dünyayla kalır" düşüncesiyle örtüşür (Reneaux, 1994: 53). Cibran söz konusu bu düşüncesini/durumunu da, *Bir Gözyaşı ve Bir Tebessüm* kitabında yer alan *Yağmurun Şarkısı* adlı şiirinde dile getirir:

Gök gürültüsü gelişimi haber verir

Gökkuşağı ise gidişimi

Ben dünyevi yaşam gibiyimdir (Cibran, 2013ğ: 71).

Çünkü bu dünyada hem gözle görülmeyecek kadar küçük hem de gözle görülmeyecek kadar büyük olan bizleriz ve bu iki gerçek durumun arasındaki yol biziz (Cibran, 2013c: 121). Bize bağlı ve bizim yakınımızdakilerle dünyaya dair varoluşumuz veya bağımlılığımız gelişir. Bu gelişim de bir anda olmaz. Cibran'a göre yaşamak ve yaşayan her şey evvela bir billur (açık) değil, bir sis (kapalı) olarak tasavvur olunur (Cibran, 2003: 117). Gerçeklere ulaşmak için çabalamak ya da bu çaba doğrultusunda hareket etmek gerekir denilebilir.

Cibran, her ne kadar her insan gibi dünyevi şeylere tutkun ve meyilli olsa da o sevgiye sarılma çabasını dünyevi şeylerden arınma ve böylesi şeyleri yüreğinden atma olarak görür (Cibran, 2013ğ: 99). Cibran'da evren onun ülkesi ve insanlık ailesi de onun kabilesi anlamındadır (Cibran, 2013ğ: 99). Bu evrende kendisi sessizlikleri arayan kimse konumdadır (Cibran, 2003: 28). Buradaki sessizlikten kasıt, sakinliğin ardında kendine bir yer bulma ya da kendine ulaşma olarak da yorumlanabilir. Dolayısıyla o, sessizliğin sesi olma amacındadır. Sessizliği tanımlama ve açma derdindedir denilebilir. Zaten onun için varlığın amacı, varlığın arkasındakilere özlem duymak olarak mana bulur (Cibran, 2013b: 174). Hayatını ve sanatını bu manalar üzerinde inşa eder. Ona göre varlık, tek başına bir anlama karşılık gelmez. Onun için varlığı saran şeyler de varlık kadar önemli ve değerlidir. Varlığı saran bu şeyler, hayatın bize verdiği ya da bizim hayata sunduğumuz her şey olabilir.

O dünya için, insanlar için her ne kadar çaba gösterdiği veya itiraz ettiği şeyler çok olmuşsa da attığı oklarında niceleri yayından fırlatarak onun göğsüne saplanır (Cibran, 2003: 116). İtiraz ederken tepki görür, yaşarken acı çeker. Hayatın olumsuzluklarına rağmen onun varoluş düşüncesi özgürlüğü esas alır. Bu nedenle Cibran kuralcı insanlardan, normlardan, engellerden ve krallıklardan haz etmez çünkü dünya onun için bütünüyle onun doğum alanı, nefes aldığı yaşam ve bütün insanlar onun için kardeş mahiyetindedir (Cibran, 2013g: 91). Dünyaya olduğu gibi sarılır, onu dünyayla buluşturmayacak şeylerden mümkün mertebe kaçınmaya çalışır. Dolayısıyla onda dünya mevhumu, dünyanın kendisi bencillik üzerinde yol alan bir kavram değildir.

Cibran'da düşünce dünyasının geniş bir yelpaze olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Yazar ve düşünür olarak düşüncelerini ortaya koyma konusunda Cibran'ın sanatla uğraşan insanlarla tartışmayı çok sevdiği ve bu sevme işinin yazılarına sıklıkla yansıdığı görülür (Cibran, 2013d: 43). Onun sanatla uğraşan insanlarla ilişki içinde olması da sanatı varoluş olarak kendine hedef seçtiğini gösterir. Bu durumun Cibran'ın düşünce yapısını güçlendirdiği ve daha geniş kesimlerce kabul görmesini sağladığı değerlendirilebilir.

Cibran, yaşam alanındaki her şeyin bizimle olduğunu, bizimle anlam bulduğunu, bizimle yol aldığını, bizimle zamana eşlik ettiğini, bizimle biçim aldığını ve dahası bizimle varoluşunu oluşturduğunu şu sözlerle dile getirir:

Yaratılıştaki her şey sizin içinizdedir ve içinizdeki her şey yaratılıştadır. Siz en yakın şeylerle sınırsız bir temas içindesiniz ve dahası, mesafe, sizi uzaktaki şeylerden ayırmak için yeterli değildir. En aşağıdakinden en yücesine, en küçüğünden en büyüğüne her şey, içinizde eşit bir şekilde var olur. Tek bir atomda, dünyadaki tüm elementler vardır. Tek bir damla su, okyanusların tüm sırrını içinde barındırır. Aklın tek bir hareketi, varoluş yasalarının tüm hareketlerinde yer alır (Cibran, 2013ç: 282).

Yukarıdaki pasajdan da anlaşıldığı gibi Cibran'da varoluş *bütüncül bir varoluş* olarak vardır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, var olan her şeyle bir temas içerisinde olduğumuz ve varoluşumuzu o şeyde bulduğumuz gerçeğidir. O, yaratılan her şey ve herkesi hem önemser hem kucaklar. Bu *varoluş havuzunda* herkesi aynı görür ve tek bir atomda tüm elementlerin yer aldığını ileri sürer. Ayrıca ister uzak olsun ister yakın olsun mesafe tanımaksızın her şeye yakın olduğumuzu ve tek bir damla suyun

bile okyanusların sırrını taşıdığıı beyan eder. Ek olarak aklına sirayet eden tek bir hareketin bile varoluşun yer aldığı tüm oluşumlarda yer edindiğini ifade eder.

Varoluş; Cibran'a göre tek bir yasaya, bir duruma, bir olaya, bir harekete, bir damla suya, yerinde durmuş bir taşa bağlı değildir. Yaratılan her şey birbiriyle ilişkili ve birbirinin varoluşunu dolaylı ya da doğrudan etkiler. Varoluşu var eden düşüncelerimiz engin denizlere açılmış olan ruhumuzun dümen ve yelkeni konumundadır (Cibran, 2013d: 99). Hareket eden, insanların ruhuna dokunan düşüncelerdir, çünkü düşünce olmadan hiçbir şey hareket etmez, ileriye doğru yol alamaz (Cibran, 2013h: 86). Düşünceyle hem bir noktadan bir başka noktaya varılabilir, hem de perde arkasındaki gerçekler hakkında fikirler beyan edilebilir. Zira bizi bize anlattığı için düşünce biz insanlar için ayna görevini üstlenmektedir. Yukarıdaki sayfalarda da ifade edildiği gibi Sartre'da varoluşçuluk öncelikle felsefi bir öğretiyken Cibran'da yaşamı kucaklayan ve herkes için aynı anlama (aynı tanıma) gelen düşünce olarak vardır. Varoluşçuluğa dair benzer yönler ise şu şekilde ifade edilebilir: İki düşünür de varoluşun hem kendi içimizde hem de kendi dışımızda var olduğunu kabul eder. Bu kabulden hareketle hem Sartre'ın hem de Cibran'ın varoluşa aynı pencereden baktıkları ve değerlendirdikleri söylenilebilir.

Özetle, Cibran'da varoluş düşüncesi hem var olmak eylemiyle hem de varlık dediğimiz öz ile ilişkilidir. Yani varlığın temelini ve süreç halini bizzat varoluşçu düşünce tarafından oluşturulduğu söylenebilir. Önce varoluş konuşulur, sonra varoluşu oluşturan parçalar, yani var olmak dile gelir. Dolayısıyla öncelik ve sonralık olgularının varoluş ile var olmak ekseninde önem kazandığı aşikârdır. Ayrıca onun varoluş düşüncesi özgürlük temellidir. Varoluşta bütüncül bir şekilde özgürlüğü esas alır ve özgürlüğün ona verdiği imkânlarla, özgürlüğün ona sağladığı artılarla varoluşçu temalardan ya da pratiklerden bahseder.

2. HALİL CİBRAN'DA VAROLUŞÇU TEMALAR

Bu bölümde insan ve doğası, yalnızlık, kaygı ve umut, özgürlük, ölüm ile ruh şeklinde varoluşçu temalar sırasıyla detaylandırılacak olup özellikle Cibran'ın bu temalara dair düşünceleri ve öne sürdüğü fikirleri ele alınacaktır. Detaylandırılma yapılırken varoluş çizgisinde hareket edilmeye çalışılacaktır. Zira sözü edilen temalar; hem birçok anlama karşılığı olan kavramlar hem de bu kavramlar hakkında birçok tanım, düşünce, saptama ve değerlendirme söz konusudur.

Varoluşçu temalarının çoğu, sadece varoluşçuluğa özgü değildir. Zira bu temalar, felsefe tarihi boyunca, çoğu filozof tarafından şu ya da bu şekilde üzerinde durulup işlenmiş temalar olarak var olmuştur (Gündoğdu, 2007: 98-99). Bu kavramlar yani varlığımızın içindeki her şey birbiriyle sarmaş dolaş şeklinde devinmekte (Cibran, 2013d: 98) ve birbirine dolaylı dolaysız temas etmektedir. Birçok tema uzaktan veya yakından birbiriyle bağlantılı olduğu bilinen bir gerçektir. Cibran'ın dile getirdiği bu gerçek, tez çalışmamız sürecince göz önünde bulundurulacaktır.

2.1. İnsan ve Doğası

İnsan ve tabiatını oluşturan doğası; genelde karmaşık bir hâldedir. Bu karmaşık hâl nedeniyle insanın varoluşu farklı tanım ve yoruma açıktır. Doğası itibariyle her insanın düşüncesi, dış görünüşü ve dünya algısı farklılık arz eder. Dolayısıyla bir insanı tam tamına tanımlamak, ona budur demek, onun hakkında keskin konuşmak, ona dair genel geçer ifadeler öne sürmek mümkün değildir. Çünkü insan; doğası gereği değişkenliğe, farklı düşünmeye ve gelişmeye açık bir varlıktır. İnsan hem her şeydir ve hem her yeredir (Emir, 2006: 28) Yani insan her şey derken varoluşu birçok imkânı içinde barındırır ve her yeredir derken onun varoluşu bu dünyada daimdir. Çünkü insansız bir dünyayı değerlendirmek, eksik bir saptama olabilir. İnsan daha çok doğanın bilincidir ve onun gerçek özgürlüğü inayete (iyiliğe) özlem duymaktan geçer (Unamuno, 2013: 5). Blackham bu konuda Unamuno'ya katılmayarak “insan kendi durumu, ilişkileri ve tasarıları içinde çözülür; herhangi bir öz ya da doğanın içinde değil” der (Blackham, 2005: 148). Unamuno'ya göre insanı insanda değerlendirmek gerekmektedir.

İnsanın dünyadaki mevcudiyeti (varoluşu) boşuna değildir aksine insanın varoluşu temelde bir var olma seçimidir (Blackham, 2005: 143). Çünkü insan kendisi için var olur ve sürekli kopuş ve kendi yansıması ile dünyayı kendi için yaratır (Blackham, 2005: 148). Bu yaratım sonucu, insan dünyada varoluşunu oluşturur konuşulabilir. Öte yandan Bozkurt'a göre insan, kendisinden başka bir şeye doğru açılıp dağılan biricik var olandır (Bozkurt, 2004: 127). Ayrıca Uyanık, *Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı* adlı doktora tezinin giriş kısmında insanı hem paradoksal hem de sentez bir varoluş sonucu olarak tanımlar. Uyanık, insanın paradoksal ve sentez hallerini birbirinden ayrı değerlendirmemek gerektiğini de ayrıca belirtir (Uyanık, 2020: 1). Çünkü insan aykırı düşünce niteliklerine sahiptir ve aynı anda birçok özelliğe (tanıma) karşılık gelebilen bir varlıktır.

Cibran'a baktığımızda insan ve insana ait melekeler önemle yer tutar. İnsan ve onun etrafındaki her şey sanat yoluyla ön plana alınır. O, bir konu hakkında geri planda durmayı yeğlemez. Varlığını alakadar eden neyse ya da kimse o meseleyle ve o insanla düşüncesini apaçık açıklar. Edebi yönünün ağırlığı, onu insanla ilgili yanları söylemeye sevk ettiğini görürüz. İnsanı ve insanlığı ilgilendiren her konuya dair sözünü söylemeye ve düşüncesini ifade etmeye çalışır. İnsan ve doğasına dair düşüncelerini ele alırken de o insana ve insanlığa olan sevgisinden ödün vermemeye itina gösterir. İnsanı kendisi için birincil kaynak ve köken olarak kabul eder.

Pascal, *Düşünceler* adlı eserinde insanın tarifini yaparken bağımlılık, bağımsızlık arzusu ve ihtiyaçları önceler (Pascal, 1998: 38). Pascal aynı eserde insanın yekpare bir bütün olduğunu ve onun içi açıp incelenildiğinde insana ait birçok özelliğe rast gelinebileceğini söyler (Pascal, 1998: 36). Pascal'ın insana dair tanımına paralel olarak Cibran, insanı sadece insanda değerlendirmeye çalışmaz. Bu yolla insanı tasvir etmekten, ele almaktan uzaklaşır. İnsanı hem içte hem de dışta yani insanın dışında da betimler. Ona göre ruhuyla dost olmayan biri, insanlığın düşmanıdır ve içinde insanlık dürtüsü olmayan biri, umutsuzluk içinde yok olur gider. Zaten hayat dediğimiz yaşam, insanın içinde yeşerir, dışında değil (Cibran, 2013ğ: 107). Bu durumu da Cibran'ın hayatında yani yaşamında ya da yaşadıklarında görürüz: “Yaşamım bir çeşit mücadele ve çekişme niteliğindedir. Mutsuzluk ve sıkıntı halkalarından oluşan bir zincir gibidir” (Cibran, 2004b: 53). Cibran bu zinciri de, yaşam bir tür borç alma ve borç ödeme

şeklinde özetler (Cibran, 2004b: 37). Bunu, yaşamdan ya bir şey ödünç alırsın ya da yaşamdan ödünç aldığımızı geri veririz şeklinde yorumlamak da mümkündür. Etkiye verilen tepki bu duruma pekâlâ örnek verilebilir. Çünkü sevdiğin sevilir, verdiğin alırsın. Ateşe dokundukça yanarsın. Güllü kokladıkça gülün kokusuna mazhar kalırsın. Sabrettikçe hakikate ve neticeye yaklaşma ihtimalin artar. Birine seslenmeden sesin duyulmaz örneğinde olduğu gibi yaşamın varoluşu etkiye verilen tepkiyle ortaya çıkar.

Cibran'a göre her insan, dünyada kendisinden önce yaşamış her kuralın ve her kölenin torunu konumdadır (Cibran, 2013ç: 85). Başka bir deyişle söylemek gerekirse her insan, kendisinden önce yaşamış insandan az veya çok izler taşır. Aydın, bu durumu da "insanı ve içinde yaşadığı aileyi çevreleyen toplumsal yapı, belli kültürel ve ahlaki değerlerle şekillenmiştir" şeklinde özetler (Aydın, 2002: 47). Bu şekillenmede özne ve nesne ayrıca bu özne ve nesne etrafında her şey genelde insandır. İnsan, doğası gereği iç dünyasından ve dış dünyadaki hareketlilikten açık bir şekilde etkilenir. İnsan, özü itibarıyla iç ve dış kaynaklara açık bir varlıktır. Ayrıca insanın geçmişiyile bağı süreklilik arz eder. İnsanı salt bugünde değerlendirmeye çalışmak, olsa olsa kapsayıcı varlığına dair eksik bir saptama olur ancak.

Yukarıdaki paragraftan hareketle insan geçmişinden izler taşır yargısı öne sürülebilir. Çünkü hiçbir insan bizzat kendisi değildir, kendisinden bağımsız değildir. İnsanın kendi varlığı, tek başına bir dünya (bir oluş) teşkil etmez. İnsanın kendinden önce yaşamış cinsiyle veya yaşanılanlarla bağı bir şekilde devam eder. İnsan, doğası itibarıyla tek başına bir insan da değildir. Zira avlanan geyik avcının okunu göğsünde hissetmeden önce de bilir, nehir de kıyıya varmadan önce denizin farkındadır ve insanoğlu da insanların yollarında gezer (Cibran, 2004a: 265).

Bu yollar ise çeşitlilik arz etmektedir. Kiminin yolu şiirde, kiminin yolu tiyatrodan, kiminin yolu resimde, kiminin yolu başka bir sanatta geçer. Ama insan yoldan ayrı, yolculuktan mahrum kalmaz. İnsan, yol üzerinde mücadelesini ve ayakta kalışını sürdürme eğiliminde olur. İnsanın yolu ve yolculuğu bitmez. Ancak insan tek bir yol üzerinde, tek bir pencere başında, tek bir dünya görüşünde yaşamını sürdürmez. Zira insan doğası gereği sürekli bir devinim, bir değişim ve bir varoluş hâlinindedir. İnsan bu varoluş hallerini yaşarken tek başına değildir. İnsan, insanlardan, hayattan ve dünyadan bağımsız değildir demek doğru bir yaklaşıma tekabül etmez. İnsan ve onun

varoluğu birçok etmeden etkilenir. İnsanı etkileyen birçok faktör, birçok neden, sayısız fonksiyon, çok sayıda felsefi görüş var.

Felsefe yapan insan ise meselesi devam eden ya da meseleleri daim olan insandır. Onu herhangi bir insan veya sıradan bir insan olarak görmek mümkün değildir. Hadiseler karşısında tavır alabilen, neyi ne için yaptığını araştıran, başına gelen musibetlere karşı elinden geldiğince harekete geçen, kendi çabalarıyla hakikatlere yönelen insandır (Gürsoy, 2014:185). Hakikate yönelirken zorluklar karşısında “baskıya başkaldırmayan kişi, kendine karşı adaletsizdir” (Cibran, 2013ç: 136). Yani kendine karşı adaletsiz olan insan da, baskıya boyun eğmiş ve hayatta başına gelen haksızlıkları peşinen kabul eden kimsedir.

Ayrıca Cibran, büyük insanın efendi de uşak da olmadığını savunur (Cibran, 2013ç: 85). Ona göre insanın insanca davranışlara, insani özelliklere sahip olması önemlilik arz eder. İnsan için büyüklük veya küçüklük dereceleri değil; dengeli bir yaşama sahip olmak kayda değerdir. Cibran’ın insanı insanda görmeye çalışması, onun insana ve insanlığa verdiği önemi gösterir. Cibran’ın insana, insan olduğu için değer vermesi; onda insan varoluşunun özgürlükle alakalıdır denilebilir. Çünkü onda insan ayrımı, bir ırkı yüceltme ya da insanlığı yok sayma haletleri yoktur. Onda insanı, insan olduğu için sevmeye ve kucaklama duyguları vardır.

Birinci bölümün bu alt başlığını toparlayacak olursak, Cibran’da insan ve doğası hem insanda hem de insan dışındaki varlıklarla bir şekilde ilişkilidir. O yüzden insanı, sadece insanda tanımlamak ya da insan hakkında değerlendirmelerde bulunmak yeterli ve doyurucu bir yaklaşım değildir. Cibran, insanı doğası itibarıyla insanda ve insanla ilgili olduğu alanda veya çevrede tasvir etmek gerektiği, ayrıca insanın varoluşunu özgürlük ekseninde ele alma görüşündedir.

2.2. Yalnızlık

Yalnızlık, varlıklar içinde insana özgü bir duygudur. Kimi insan tek başınayken yalnızlık duygusunu tadar, kimi insan kalabalık ortamlarda da bu duyguyu yaşar. Yalnızlık duygusu veya kavramı, kişinin ruh haliyle kendini gösterir. Hayatını yalnızlıkla sürdürmek isteyen insan öncelikle kendini çekilmez kılmayı bilerek yalnız olmayı seçmeli, aksi takdirde yalnızlığına göz kulak olamaz (Cioran, 1993: 46).

Yalnızlığına sahip çıkmayan insan için de yalnızlık, olsa olsa geçici bir durum olur. Paula, felsefi literatürde ve varoluşçu düşünürler için yalnızlığın ne gibi anlamlara geldiğini şöyle aktarır:

Felsefi literatür yalnızlığı, bireyin kişisel olgunluğunu, özgürlüğün ve en üst düzeyde ilişkilerinin gelişimini gerçekleştirmesi için insanî koşulların bir parçası olarak betimler. Varoluşçu fenomenolojistler, yalnızlığın bireyler için anlamını ve paradoksal yapısını daha derin bir şekilde araştırmışlardır. Düşüncelerinin özü ise şu şekilde ortaya çıkmıştır: Yalnızlık acı verici, kaçınılmaz, olumsuz fakat bireysel olgunluk ve gelişim için de gereklidir (Paula, 2011: 223).

Yukarıdaki pasajda da anlaşıldığı gibi yalnızlık insani durumların bir özelliği olarak vardır. Varoluşçular ise yalnızlığın paradoksal yanını detaylıca araştırmışlardır ve yalnızlığa dair görüşleri çelişkiler ve olumsuzluklar barındırsa da bunu bireyin gelişimi açısından kıymetli ve elzem görmüşlerdir. Çünkü Varoluşçu filozoflardan Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre ve Tillich, yalnızlığı insan varoluşunun en temel bir görünümü olarak kabul etmişlerdir (Paula, 2011: 221) ve bu doğrultuda yalnızlığa dair fikir beyan etmişlerdir yani yalnızlığın felsefesini yapmışlardır.

Cibran için yalnızlık yumuşak, ipeksi bir eldir; ama güçlü parmaklarıyla adeta yüreği kavrar ve o yalnızlığı kadere boğar (Cibran, 2013a: 59). Yalnızlık sadece yüreği sarmaz, ruhla da münakaşasını sürdürür. O, yalnızlığı ruhla tanımlayarak, “yalnız bir ruhun sadece sınırlı bir soluğu vardır” der (Cibran, 2000: 66). İnsan ister mutlu ister hüznü bir halde olsun, ruh yalnızlıktan beslenir ve özellikle hüznü bir ruh daha çok yalnızlıkta teselli bulur (Cibran, 2013a: 111). İnsanın ruhu yalnızlıktan beslenilir de denilebilir. Çünkü insan yalnız kaldığında ruhunun varlığını ve o ruhta cereyan eden olayları daha iyi, daha sağlam, daha detaylı fark edebilir. İnsan kendisiyle baş başa kaldığında etrafını çepeçevre saran o yalnızlığın artık kendisidir. İnsanın etrafı nesnelere kalabalık olsa da o yalnızdır, o yalnızlığıyla baş başa bir hayatı ikame etmektedir. Çünkü “kaderin dostu olan yalnızlık, aynı zamanda ruhun yücelmesinin de yardımcıdır.” (Cibran, 2013a: 59). Buradan da anlaşılacağı gibi ruhun kendini ifade edebilmesi kaderle dost olan yalnızlığa bağlıdır. Cibran’da ruh, yalnızlıkta ve yalnızlığın verdiği imkânlarla kendini dış dünyaya açar.

Yalnızlık kavramının Cibran için her daim güncel olduğu ve önemini de koruduğu bilinmektedir. Kendi yalnızlığını da “Yalnızdır güneşe doğru uçan kartal, yapayalnız ve yuvasız” sözündeki kartalın yalnızlığına benzetmiştir (Cibran, 2013d: 55). Zira kartal her ne kadar birçok hayvan için tehlike arz etse de, kartal gökyüzünde kanatlanırken veya kendi yuvasında yalnızlıkla ve o yalnızlığın verdiği özgürlükle karşı karşıyadır. İnsanların iki yüzlüğünden, insani özellikleri hor görenlerden, nezaketsizlik yapanlardan, zulüm edenlerden dolayı Cibran bir arınma ve kurtuluş yolu olarak yalnızlığa sığınır. Eli ve beyni dolu da olsa o, yalnızlıkla haşır neşirliğini sürdürür. Cibran resim de çizse, bir şiir de karalasa yahut hayata dair bir söz de söylese; yalnızlığı açık seçik yahut dolaylı bir şekilde haykırır. Yalnızlığı sessizlik anlamında değerlendirmemek lazım, aksine o yalnız kaldığında bu yalnızlık onun üretkenliğine, onun sanatına katkı sunar. Çünkü o yaşadığı coğrafyanın (Lübnan’ın) sosyokültürel ve ekonomik özellikleri nedeniyle çocukluğunda yalnız, dalgın ve düşünceli bir yapıya sahip olduğu söylenebilir (Cibran, 2013ç: 11). Dolayısıyla yalnızlık insani koşullarda ve ferdin bireysel özgürlüklerinde, seçimlerinde, yönelimlerinde ve sorumluluklarında temel esas olarak kabul edilir (Paula, 2011: 227).

Cibran’ın hayatına baktığımızda da bu yalnızlık ve bu yalnızlıkla örülü durumlar yukarıda bahsettiğimiz gibi yer yer görülür. O, her ne kadar çevresi geniş ve etrafı kalabalık bir isim olmuşsa da yalnızlığı özellikle *iç yalnızlığı* hep devam eder. Yeri gelmiş duvarlarla sık sık konuşmuş, yeri gelmiş içindeki vatan hasretini sessizlikle iliklerine dek yaşamıştır. Bildiklerini, düşüncelerini çekinmeden yazının yalnızlık haliyle dile getirir. Yalnızlıktan kaçmamış bilakis yalnızlıkla dostluk mertebesini deneyimleyerek özümser. O, sessizlikleri, yalnızlığı arayan bir kimliğe bürünür (Cibran, 2003: 28). Diğer taraftan Cibran, yalnızlığı bir ihtiyaç gibi ister veya arzular çünkü yalnızlık onda ruhun, düşüncenin, kalbin ve bedenin hayatı anlamı taşır (Cibran, 2013b: 151). Yani Cibran’da yalnızlık kavramı (varlığı), bir bütün olarak vardır. Cibran’da yalnızlık em somut hem soyuttur, hem fiziksel hem ruhsaldır ve hem dündür hem bugündür. Bundan ötürü Cibran’ın yalnızlığı, yalnızlık duruşu belirli bir zaman dilimiyle sınırlı değildir.

Cibran’ın yalnızlığı, insanların ona olan yaklaşımlarından kaynaklanır. Onun yalnızlığının kaynağında, insanların kötü yanlarını alkışladıkları ve adamakıllı

suskunluklarını kötiledikleri gibi durumlar yatar (Cibran, 2013f: 71). Bu ve buna benzer nedenlerden yalnızlığı kendine bir aşk olarak görür, bu yalnızlıktan acı çekse de (Cibran, 2013g: 59). Zira Cibran'a göre yalnızlık fırtına öncesi sessizlik gibidir ve gelir kuru dallarımızı yerinden sökebilecek bir güç halini alabilir (Cibran, 2013f: 124). İşte Cibran, yalnızlığın bu gücünden faydalanmaya çalışarak edebiyatını, sanatını ve dolayısıyla varoluşunu oluşturmuştur denilebilir.

Cibran'ın yalnızlığı; en güzel, en anlamlı ve en net şekilde aşağıdaki cümlede saklı olduğu değerlendirilmesi yapılabilir: “Yalnızlığım ötesinde başka bir yalnızlık var içimde ve orada oturan için benim tek başıma kalabalık bir pazar yeridir ve sessizliğim seslerin bir karmaşasıdır” (Cibran, 2013h: 96). Bu pasajla özellikle Cibran'ın yalnızlığına dair varoluşçu filozoflarda olduğu gibi keskin ve derin anlamların olduğu söylenebilir. Yalnızlıktan başka bir yalnızlık istemesi, yalnızlıkla seslerin bir karmaşası olan sessizliği eşdeğer görmesi gibi hâller, kayda değer ve altı çizilmesi gereken noktalar. Aras (2009), *Ali Şeriatî'de Varoluşçuluk Düşüncesi* adlı tez çalışmasında; beşer olanla insan olanın yalnızlığı aynı olmadığını, yalnızlığın Şeriatî'de insanla mümkün olduğunu ve Şeriatî'deki yalnızlık kavramının Heidegger'in dünyaya fırlatılmış insanın yalnızlığının hayatı ve dünyayı öğrenme açısından benzerlik gösterdiğini söyler.

Bu konuyu özetleyecek olursak, Cibran hem yalnızlığı tadar hem de yalnızlıktan yeterince beslenir. Ruhu hangi halde olursa olsun yalnızlığa umut bağladığını, ruhunun yansımalarının yalnızlıkla ortaya çıktığını ifade eder. Yalnızlığı bir bütün ve derin olarak ele alır, onun yalnızlığı zamana bağlı değildir. Onun yalnızlığı, sessizlik ve bu sessizlikteki seslerin karmaşası halindedir. Onun yalnızlıkla münasebetinin, sesini duyurma, başka seslere dokunma olarak kullanmaya çalıştığı ileri sürülebilir.

2.3. Kaygı ve Umut

Yaşamın olduğu ve insanın yaşadığı yerde umut vardır. Zira soluk alıp vermek canlı varlık için ne ise umut da ruh için aynı değerdedir (Foulque, 1995: 98). Ruh yani insan ruhu umudun ona verdiği varoluş özelliğiyle yaşama sağlam tutunur. Çünkü ruh umutla varlığını sürdürür. İnsanın varoluş durumlarıyla ya da temalarıyla umut

arasında bir bağ vardır. Zira kişi daha fazla namevcut oldukça umudu da o denli azalır (Blackham, 2005: 86). Umudun olmadığı veya tükendiği durumlarda ise kaygı baskın hâle gelir. Kaygı nedeniyle insan karamsarlığa ya da umutsuzluğa düşebilir. Umutsuzluğun doğurduğu korku dile dökülebilir olana ilişkinde kaygı kavramı, nesnesiz bir korkma hali olarak çoğunlukla algılanır (Salecl, 2014: 26). Burada kaygıyı doğuran veya kaygıya sebep olan şey, olumsuzluktan kurtulma çabasıdır (Salecl, 2014: 73). Her ne kadar kaygı, olumsuz bir durum gibi algılsa da kaygının sağladığı artıyla geleceğe donanımlı girebilme şansımız da olur. Cioran'a göre yalnızca kaygı yani kara ütopya, bize gelecek üzerine kesin bilgiler sağlar (Cioran, 1993: 31). Blackham'a göre ise kaygı, bu dünyada varoluşumuzun tezahürü olarak vardır ve dünyada bulunanların yani var olanların varoluş yapısına karşılık geldiğini şöyle özetler:

Kaygı, bu dünyadaki belirli ilişkilerin ve uğraşların kontrolündeki varlığını ifade eder. O halde kaygı, içinde bulunduğu ve bağımlı olduğu bir dünyada, ne olacağını ön görerek var olan kişinin varoluş biçiminin yapısıdır (Blackham, 2005: 100).

Yukarıdaki pasaj bağlamında kaygı doğrudan insanın varoluşunun içindedir ve somut olarak bu dünyadaki varoluşla ilgili bir durumu veya durumları ifade eder (Uyanık, 2020: 152). Varoluşçu filozoflara göre kaygı, insanın kendi doğasını keşfetmesinin anahtarı hüviyetindedir (Wartenberg, 2008: 94). Çünkü kaygılandığımızda kendimizdeki potansiyeli görme şansını elde ederiz. Kaygı duygusunun kattığı anlamlarla içimizde cereyan edenleri anlamlandırabiliriz. Onlara göre (varoluşçulara) de kaygının nesnesi biz insanlarız (Wartenberg, 2008: 111). Yani insan olarak kaygıdan etkileniriz. Bozkurt'a göre kaygı, bütün hesaplarını yapıp önlemlerini alan insanın bile olabilecekleri bilememe duygusu olarak vardır (Bozkurt, 2004: 120) Kaygının bu yönü onun varoluştaki güçlü varlığından kaynaklanır denilebilir.

Kaygı Kavramı adlı kitabında Kierkegaard, kaygıyı hem pay almak istenilen hem de karşısında durulan acınası bir durum olarak tanımlar (Kierkegaard, 2002: 22). Ayrıca kaygının çevresinde her şeyin döndüğü bir eksen olarak sahneye çıktığını da belirtir (Kierkegaard, 2002: 23). Bu eksene çaresizlik, teslimiyet, başarısızlık gibi olumsuz durumlar eklenebilir. Ancak umut söz konusu olduğunda bu tür olumsuz duygular, yerini olumlu duygulara bırakabilir. Çünkü umutlu insan hayata pozitif

bakma eğiliminde olur. Bunun sebebi ise insan hayata umut duygusuyla, umudun ona sağladığı fırsatlarla tutunur. Bu umut duygusunun insana verdiği kuvvetle yaşama daha sıkı sarılır. Kaygılandığında duygu ve düşüncelerini umutla birleştirip onlarla baş etme şansını yakalar. Umudun verdiği güçle kaygılarından kurtulabilir ya da kaygılarını minimize edebilir. Umudun sağladığı kuvvetle endişelerini peyderpey azaltabilir. Zira umudun olduğu yerde varoluş mümkün bir hâl olarak yanımızda durur. Umudun olmadığı yerde ise varoluş ya parça halinde ya da eksiklik şeklindedir. Umudun var olmadığı yerde varoluş, bir bütünlük içerisinde değildir. Umutsuzlukta varoluş, dilden ve yaşamdan uzak bir fikirdir. Çünkü umutsuzluk veya kaygı, iki bahçeyi birbirinden ayıran duvar gibidir (Cibran, 2013ç: 107). Bahçelerin birbiriyle buluşması, teması ve bağı tasa dediğimiz kaygıdan kurtularak sağlanabilir. Aksi takdirde o iki bahçenin birbirine yabancılığı ve birbirine uzaklığı son bulmayıp her zaman devam eder.

Umut veya umutlanmak ile zaman birbiriyle yakından ilişkilidir. Umut, zamanla yol alıp yolculuğa çıkar. Umut kendini daha çok zamanda açar, zamanla değeri anlaşılır. Cibran, sabahı sabırla bekleyenine sabaha güçlü olarak kavuşacağını, ışığı arzulayanı ışık da arzulanacağını söyler (Cibran, 2013b: 98). Burada sabretmek ya da bir şeyi sabırla beklemek umuda karşılık gelir. Sabırsızlık içerisinde olanın kaygısı vardır ve kaygı durumu da yüksektir denilebilir. İnsan, bir şey istediğinde, bu şey ışık gibi kayda değer bir hâl ise, o şey de insanı kendine çeker. İnsanla o şey arasında karşılıklı olarak birbirini çekmek burada vuku bulur.

Zira olumlu düşünen insan umuttan besleniyordur, olumsuz düşüncelerle yaşayanda az çok ama kaygı mevcuttur. Olumlu bakan umutlu manzaralar görüyordur, olumsuz gözlere sahip kişi aydınlığı bile karanlık görme meylinde olur. Çünkü mumların karanlık ışığına alışan gözler, güneşe bakmak için yeterince güçlü de olamaz (Cibran, 2013a: 132). Bu doğrultuda olumsuz düşünceye örnek olarak endişe verilebilir. Endişeyi seçen de, ona boyun eğen de biz insanlarız. Zira üzerimizden atmak istediğimiz bir endişeyse onu kendimizin seçtiğini, kimsenin bunu bize yüklediğini bilmemiz gerek (Cibran, 2013ç: 103). Hayatta hepimiz eli kolu bağlı mahkûmlarız ancak bazılarımızın hücrelerinde, içinde pencere varken, bazılarımızın aklında ve kalbinde hiçbir pencere, hiçbir ışık bulunmaz (Cibran, 2013f: 116).

Cibran’da umut teması yüksek ve derin noktalarda seyrederek. Onda ümitsizliğe kapılmak, ümitsizlikle yol almak veya ümitsizlik korkusu gibi çaresizlikler yoktur. Kendimizi kurtarmak istediğimiz bir korkumuz varsa bu korkunun merkezi bizim kalbimizdir, bu korku korkan kişinin avuçları içinde değildir (Cibran, 2013ç: 103). Kalbimizden korkuyu attığımızdan umutsuzluklardan da kurtulmuş sayılırız. Aksi halde korku, yüreğin men ettiği her şeyi söyletir insana (Cibran, 2013ğ: 82). Umut dolu bir yürekle söylediğimiz şeyler, konuştuğumuz temenniler yarın birçok yürekte pekâlâ dile gelebilir (Cibran, 2013ğ: 108). Bu duruma *yüreğlerin umut zinciri* denilebilir. Cibran, üzgün olduğumuzda tekrar kalbimize dönmemiz gerektiğini çünkü kalbimize döndüğümüzde daha önce sevincimiz olan bir şey için ağlıyor olabiliriz görüşündedir (Cibran, 2013ç: 109).

Cibran’da umut kavramı, daha çok tohum sözcüğüyle ve topraktan fıskıranlarla tanımlanmaktadır. Toprağın neresini kazarsan kaz bir hazine elbet bulacaksın; ancak bir çiftçinin inancıyla bunu kazmalısın (Cibran, 2013ç: 196). İnanç ve inancı doğuran tohum umudu canlı tutar ve kaygı gibi olumsuz durumlardan uzak tutar. Zira tohum veya inanç varsa genelde varoluş da, özelde umut da vardır. Cibran’ın da vurguladığı gibi, “kar ve fırtına, çiçeği öldürebilir; ama tohumlarını yok edemez.” (Cibran, 2013e: 134). Her ne kadar şiddetli fırtına çiçekleri koparıp onları her tarafa saçıp bırakabilse de bu şiddetli fırtına çiçeklerin tohumlarına asla bir zarar veremez (Cibran, 2000: 80). Tohum yani kastedilen anlamıyla umut, varlığını korur. Umuda ve umutlanmaya karşılık olarak da tohum burada kullanılabilir.

Canlı tohum varlığını sürdürür ve yarına kalır. Zira kar yığınları gibi olumsuz iklim koşulları canlı tohumları öldüremez (Cibran, 2003ı: 67). Cibran, bu savını da şu sözlerle dile getirir: “Bu âlemin kışı geçip ondan sonra göz alıcı, güzel bir bahar gelebilir ve tarlalarda çiçekler belirir, vadilerde dereler terennüm eder” (Cibran, 2013b: 153). Burada her olay veya olgunun ardından iyi ve güzele doğru yeşeren bir umut (tohum) vardır sonucuna varılabilir. Her tohum da, içinde bir özlemi (Cibran, 2013f: 75), bir umudu ve bu umudu besleyen bir yarını barındırır. Bu özlem de her tohumda gizli bir şekilde yer alır (Cibran, 2013ç: 124). Cibran, en çok özlemi olan, en çok umuda sahip olan da en uzun yaşar iddiasında bulunur (Cibran, 2013f: 144). Bu iddiasını da yağmuru yağdıran, tohumdan ekini büyüten ve çiçekleri açtıran Allah’ın,

aranızda biri doyup şişerken sizin aç kalmanızı ve böyle hor görülmenizi istediğine inanıyor musunuz sorusuyla dile getirip (Cibran, 2013e: 161) adeta Allah var gam yok cümlesiyle umutlu insanları buluşturur.

Cibran'a göre Tanrı'nın gerçeğe yardımcı olarak seçtiği kimseyi zulüm yok edemez, kar ve fırtına o kimseyi öldüremez (Cibran, 2013i: 79). Çünkü dün ele geçirilen şey ölümdü ve yarının peşine düşülen, varılan ya da tadılan şey doğum olacak (Cibran, 2013h: 55). Burada doğum için, belki de gafletten uyanmak için ya da yeniden ayağa kalkmak için umudun devreye girdiği söylenebilir. Umudun olduğu yerde de varoluş pekâlâ konuşulabilir.

Kaygı ve umut alt başlığını özetlemek gerekirse; Cibran'da umudun her zaman diriliğini koruduğunu, varoluşunu sürekli devam ettiğini ve bu diriliğini zamanda kabul ettiğini, kaygıdan uzak durmaya çalıştığı ve umudu tohumla ve tohumun var oluşuyla ilişkilendirildiğini söylemek mümkündür. Cibran, ayrıca umudun yaşama bir canlılık kattığını ve umutlu insanların hayatın derinliklerinde kendilerine bir yaşam kaynağı bulmakta becerikli olduklarını dile getirmektedir.

2.4. Özgürlük

Özgürlük ve özgür olma durumları insanın doğasında var olan güçlü durumlardır. İnsan, özgür yaşamak için gerektiğinde canını ortaya koyar. İnsan, huzurlu günler adına özgürlük savaşlarını verebilir bir yapıdadır. İnsanın özgürlüğü sürekliliğini korur ve bu süreç bir ömür devam eder. Varoluşçu düşüncenin öne çıkardığı en önemli konulardan birisi, birey kavramı ve bireyin özgürlüğü meselesidir (Özcan, 2016: 13). Hürriyet (bilinen adıyla özgürlük), ontolojik olarak kendi kendini seçmek (se choisir) ve gerçekleştirmekten ibarettir (Reneaux, 1994: 41). Reneaux, hürriyeti yani özgürlüğü, insanın var olmasına bağlar (Reneaux, 1994: 156). Başka bir deyişle söylemek gerekirse özgürlük, varoluşun özüne karşılık gelen bir kavramdır ve insanın varoluşunda kendini gösterir (Foulquie, 1995: 56). Gerçekten var olmak, şuurlu olmayı gerektirir; ancak daha derin bir şekilde hür olmayı gerektirir (Reneaux, 1994: 70). Dolayısıyla özgürlüğün varoluşçulukla yakından bağı vardır. Çünkü varoluşçu düşünürler, özgürlüğün insan yaşamının olmazsa olmaz belirleyici bir özelliği olduğunu savunmuşlardır (Wartenberg, 2008: 51).

Zira insanlar, her şeyden çok özgürlüklerine değer vermişlerdir (Wartenberg, 2008: 25). Özgürlüğü öne çıkarma duygusu, insanın doğasında var olan bir gerçeklik olarak durur. Sartre'a baktığımızda onun için özgürlük, varoluş demektir ve onun "varoluş özden önce gelir" deyişinin anlamı ancak insanın mutlak özgürlük sahibi olduğunun kabulüyle anlaşılabilir (Gündoğdu, 2007: 106). Özgürlük elle veya elde tutulur bir kavram değildir. Özgürlük insan doğasının bir mülkü değil, insan varoluşunun kendisi mahiyetindedir (Blackham, 2005: 130). Çünkü özgürlük imkân ile birlikte insan varoluşunun zorunlu yönleridir (MacIntyre, 2001: 24). Dolayısıyla özgürlük, varoluş için belirleyici bir özellik ve yol gösterici bir yöndür söylenilebilir.

Gürsoy, özgürlüğün varoluş ile öz boşluğundan meydana geldiğini ve özgürlüğün bünyesinde bulunan eylemi ise özgür seçim hareketini temsil ettiğini şu şekilde iddia eder: "Ekzistans (varoluş) 'öz boşluğu'nun ortaya koyduğu bir özgürlük; bu özgürlüğün bünyesinde kendini gösterebildiği fiil, bir kasıtlılık olarak tanımlanan 'özgür seçim' hareketidir" (Gürsoy, 2014: 96). Özgürlüğün eylemi her ne kadar özgür seçim hareketine karşılık gelse de, Pascal'a göre haddinden fazla bir özgürlüğe sahip olmanın iyi bir şeye karşılık gelmediğini söyler (Pascal, 1998: 33). Bu noktada Pascal ile Cibran ayrı düşünür. Cibran'ın özgürlüğünde, kısıtlama ya da fazla bir özgürlüğe sahip olmama durumları dile getirilmez. Aksine onda kuşatıcı bir özgürlük anlayışı ve bu anlayıştan doğan bir kendine has *özgürlük varoluşu* söz konusudur.

Cibran'a bakıldığında onda özgürlük mefhumu, özgürlük konusu derin anlamlara, birçok manaya karşılık gelmektedir. Cibran, özgürlük olmadan değerden, kendisine yöneldiği bir değer olmadıkça da özgürlükten bahsetmenin zor olduğunu söyler (Gürsoy, 2014: 94). Dahası "özgürlüksüz hayat, ruhsuz beden gibidir" saptamasında bulunur (Cibran, 2013b: 115). Çünkü Cibran'a göre en özgür ruh bile fiziksel gereksinimlerden bir türlü kaçamaz (Cibran, 2013ç: 96). Özgür ruhla bedeni yani maddi olanı birbiriyle iç içe görür, onları birbirinden bağımsız değerlendirmez. Ruh, tamamen özgür bir halde olsa da fiziksel bir gereksinime, bedensel bir alana, konacağı bir zemine, temas edeceği bir alana ihtiyacı vardır söylenilebilir. Çünkü Cibran'a göre ruh da canlı bir varlık gibi her an bizimledir. Her varlık gibi, ruh da özgürlüğü bizatihi içinde barındırır. Bu nedenle ruh ile özgürlüğün barınması, birlikteliğe karşılık anlamına tekabül eder.

Cibran bu barınmayı, “bedenimiz kalbimiz için ne ise, yaşam için de ruhsal özgürlük odur.” şeklinde ele alır (Cibran, 2004b:40). Yaşamı, ruhsal özgürlükle yani ruhun özgür yanıyla eş değer görür. Ruhun özgürlük yanı, Cibran için olmazsa olmaz bir saptamadır. Cibran gerçek özgürlüğü ise insanın kendisinde aramaktan yana bulur: “Gerçekte özgürlük dediğiniz halkaları güneşte parlayıp gözünüzü kamaştırırsa da, bu zincirlerin en kuvvetlisidir. Ve özgür olmanız için terk etmeniz gereken, kendi benliğinizin parçalarından başka ne olabilir” der (Cibran, 2013ç: 100). Kendi benliğimizdeki parçalardan (gereksiz olanlardan) kurtulduğumuz vakit özgürlük ulaşılabılır veya tadılabilir bir hâl alır.

Çünkü kendi parçalarından kurtulabilen kişi, hakiki özgürlüğe daha yakındır. Bu parçalar ne olabilir? Soruyu şu şekilde sormak belki daha evla olur: Bu parçalar manevi (soyut) midir? Evet. Ne gibi? Korku gibi. Ona göre biz insanlar korkularımızdan kurtuldukça gerçek özgürlükle bir adım daha yaklaşabiliriz. Cibran, korkularımızla özgürlüğü elde edemeyiz anlayışındadır. Cibran özgürlüğü, leziz yemeklerinden ve bereketli şarabından sunmak için bizi sofrasına çağırdığını ama biz de sofraya oturur oturmaz tıkanırcasına önümüze konulanları yediğimizi de ifade eder (Cibran, 2013ç: 97). Bu ifadeden hareketle özgürlüğün bir temel ihtiyaç gibi görüldüğü vurgulanabilir. Cibran’da özgürlük, her şeyden çok sevdiği bir kavram olarak durur (Cibran, 2013b: 208). Özgür olmayı da, günlerimizin endişesiz ve gecelerimizin bir istek ve üzüntüden uzak olmasına bağlar (Cibran, 2013ç: 101). Bizim özgür sayılmamızı da, ihtiyaçlar ve ıstıraplar hayatımızı kuşattığı halde çıplaklık ve bağımsızlık içinde olanlara üstün geldiğimiz zaman olarak algılanacağını söyler (Cibran, 2013ç: 101).

Hakiki hür olmayı yani gerçek özgürlüğü ise, zincire vurulu kölenin yükünü sabır ve şükürle taşıyan kişilerde bulunduğunu öne sürer (Cibran, 2013ç: 86). Zira gerçek özgürlük her koşulda davranmayı ve davranıştaki duruşun sağlamlığıyla doğrudan ilişkilidir denilebilir. Cibran bunu da, “*Gerçekten özgür bir insan, sevgi ve muhabbet tutsaklığının yükünü sabırla sırtında taşıyandır.*” biçimde özetler (Cibran, 2013f: 123). Çünkü sabırlı olan, eziyete katlanabilen, özgürlüğü tam anlamıyla tadabilir. Sabırsız davranan, küçük bir fırtınada pes eden insan için özgürlük, kanadı kırık bir kuş gibidir. Bu kuşun özgür bir yaşam sürmesi, bir varoluş mücadelesi vermesi söz konusu değildir.

Cibran özgür olabilmemiz için benliğimizden birtakım parçalar atmamız gerektiğini özellikle vurgular (Cibran, 2003: 70). Daha da ileri giderek, bu haddi aşan bir ileri değil, özgür olabilmemizin kendi benliğimizin görüntülerinden de uzaklaşmamız gerektiğini ifade eder (Cibran, 2013d: 97). Başka bir deyişle ifade etmek gerekirse o, özgürlüğü; yalınlıkta, doğallıkta, saflıkta, bizatihi kendi varoluşumuzda arar. Bu doğrultuda davrandığımızda ancak özgürlüğü yaşayabiliriz. Bu özgürlük arayışında hissettiğimiz derin arzu ise bize gem vurduğunda ve bir bütünleşme olarak bahsetmeyi terk ettiğimizde, gerçek anlamıyla özgür olabilmemiz mümkün hale gelir (Cibran, 2013ç: 100). Aksi takdirde özgürlükten veya özgür olmaktan konuşamayız. Çünkü özgürlük arayışımız bize güvenlik bağı ile bağlı olabilir ve bu özgürlükten bir amaç ya da tatmin olarak bahsetmeyi bırakabilirsek işte o zaman özgür olmayı hak etmiş oluruz (Cibran, 2013d: 96). Bu hak ediş de kendisine vurulmuş zincirlerinden kurtulduğumuzda, sahip olduğumuz özgürlük daha yüce bir özgürlüğe uzanan zincir haline gelir (Cibran, 2013d: 98). Aksi takdirde yudumladığımız şey, özgürlük değil özgürlüğün karşıt anlamı olan esaret gibi hâllere muhatap kalırız.

Cibran, doğadaki canlıların insanlara nazaran daha özgür olduklarını, daha güzel bir yaşam sürdüklerini ancak insanların bu kıskanılabilir özgürlükten kendi elleriyle, kendi seçim tercihleriyle mahrum kaldıklarını şöyle açıklar:

Özgürlük tahtı önünde ağaçlar, meltemin dokunuşuyla titriyorlar. Özgürlüğün heybeti karşısında güneş ve ay ışığıyla seviniyorlar. Serçeler, özgürlüğü işitmek için ötüşüyor, çiçekler özgürlük ortamında nefeslerinin kokusunu yayıyor. Yeryüzündeki her şey, özgürlük şeref ve sevinciyle dolu tabiat kanunlarıyla yaşıyor. Oysa insanlar, bu nimetten ne kadar yoksun! Çünkü insanlar, evrensel ilahî ruhlarına sınırlı kanunlar koydular. Bedenleri ve ruhları için acımasız kanunlar çıkardılar. Eğilim ve duyguları için korkunç ve dar zindanlar yaptılar (Cibran, 2013ç: 98).

Yukarıdaki pasajdan da anlaşıldığı gibi, Cibran'a göre yeryüzündeki her şey özgürlüğün sağladığı güçle (anlamla) var olur ve varoluşunu içinde barındırdığı özelliklerle sürdürür. Ancak insanların kendileri için koydukları sınırlı kanunlar sayesinde bu *özgürlük lezzetinden* mahrum kaldıklarını hatta duygu ve düşünceleri için hayatlarını zindana çevirdiklerini ifade eder. Hatırladıklarımız bizimle yaşayan değerlerdir, unuttuklarımız ise bizi özgür kılan şeylerdir. Unuttuklarımızın çokluğu da bizi daha da özgürlüğe yakınlaştırır. Bu durumu da Cibran, "Bir tür kavuşmadır

hatırlayış, unutuş ise bir tür özgürlük” ekseriyetinde dile getirir (Cibran, 2013ç: 137). Cibran’da özgürlüğün zıddı, kölelik olarak yer edinmiş ve bu kölelik de, köleliğin en garibi olan körü körüne kulluktur:

Karşılaştığım kölelik biçimlerinden en garip olanı, körü körüne kulluktur. O, insanların şimdisini atalarının mazisine bağlayan, benliklerini dedelerinin âdetleri önünde çökerten, böylece onları eski ruhların yeni bedenleri ve erimiş kemiklerin alçıdan mezarları haline getiren köleliktir (Cibran, 2013b: 64).

Cibran’ın özgürlüğe ilişkin bütün bu açıklamaları, Cibran’da özgürlüğün hakiki tarafı önemlilik arz ettiğini, özgürlüğün öncelikle içimizde yer edindiğini görmekteyiz. Özgürlüğün gerçek yanı da özgür ruhla sağlanabileceği ve ruhun dile gelmesinin toprak gibi temas edebileceği bir alana ihtiyacı olduğunu dile getirir. Ayrıca tamamen özgür veya özgür ruhlu olmamızın da birtakım parçalarımızdan sıyrılmamız gerektiği görüşü göze çarpan bir yaklaşımdır. Birtakım parçalardan sıyrıldığımızda ise sonsuzluğa akan ve varoluşu işaret eden bir özgürlüğü elde edebiliriz görüşünü taşır.

2.5. Yaşam ve Ölüm Diyalektiği

Ölüm yıllar boyunca genelde insanların ve özelde düşünürlerin üzerinde epey düşündüğü, kafa yordığı bir kavram olarak güncelliğini devam ettirmiştir. Ölüme dair birçok görüş ve farklı duygunun olması; onun büyük önemini, diriliğini, herkes için ortak gerçeğini, kaçınılmaz yanını ortaya çıkarttığı şeklinde yorumlanabilir. Ölüm kimileri için hayatın sonu, yok oluş; kimileri için öbür dünya dedikleri yaşam için yeniden dirilmenin ifadesi yani umuttur. Bu ölüm, kimileri için de içinden çıkılmaz bir hâl olarak var olur. İnsanların ölüm ile ölümsüzlük üzerine konuşması, çabası bitmeyen bir uğraş olarak önümüzde her zaman durmaktadır. Ölümden kaçmak veya ondan ayrı yaşamak mümkün değildir. Ölmeyecek gibi yaşayan kim olmuşsa da ansızın ya da vakti geldiğinde bu duyguyu yaşar.

Ölüm, aslında yıpranmış bir bedenın çözünmesidir (Emir, 2006: 34). Beden çözünmeye doğru gittikçe ölümle arasındaki mesafe kısalır. Ölüm insan varlığının, var olur olmaz ona nice anlam yüklediği ve yüklendiği var olmanın bir şeklidir (Reneaux, 1994: 39). Dolayısıyla ölüm de insanın varoluşunda önem arz eden bir kavramdır. Ölümü hatırladığımız zaman, ölüm gerçeğini idrak ettiğimizde ölümden uyanırız (Unamuno, 2013: 51). Çünkü ölüm hayat gibi kucaklayıcıdır ve “ölüm, bütün

diğerlerinin yerini alan bir mesele ortaya koyar” (Cioran, 1993: 21). Ölüm doğum gibidir ve saf bir gerçekliğe karşılık gelir (Blackham, 2005: 138). Blackham, ölümü olasılıklarının başladığı ilk andan itibaren içinde barındırdığı bir unsur olarak değerlendirir (Blackham, 2005: 100) ve ölümü insan hayatın parçası gibi görür.

Varoluşçuların bakış açısında ölüm sondur, yani varlığın sonu anlamındadır (Wartenberg, 2008: 132). Ancak Varoluşçu bir filozof olarak Heidegger, ölümle ilgili düşüncelerini *Varlık ve Zaman* kitabında dile getirmiş ve bu doğrultuda (ölüm sondur bağlamında) bir görüşü yoktur. Dolayısıyla Heidegger’e göre ölüm, insanın kendi hayatına verdiği bir son değildir. Aksine ölümü bir varlık imkânı olarak görür ve insanın ölümü çok düşünerek diğer fırsatları kaçırmaması gerektiğini de söyler. Zira ölümü çok düşündüğümüzde hem kendimize hem de insanlara ruhsal açıdan zarar vermiş oluruz. Ayrıca Heidegger’e göre Dasein’in ölüm karşısında kaçtığını ifade eder (Wartenberg, 2008: 129). Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse Dasein, bireyselleştirerek onlar denilen diğer insanlardan kurtarır (Wartenberg, 2008: 162). Heidegger’e göre ölüm her ne kadar diğerlerini (onları) meşgul etse de şahsidir. Dasein ile ilgili bilgiyi (ne olduğuna dair) burada bahsetmekten yarar vardır. “*Dasein*”, Almanca bir birleşik kelimedir, da (orada) ve sein (olma) sözcüklerinin bir araya gelmesinden oluşmuştur (Wartenberg, 2008: 33). Heidegger, burada insanın varoluşunu *orada olma* olarak görmüştür. “Dasein, oluş sürecinde, dünyada zaten bulunan bir varoluş gibi görünmektedir ve bu nedenle olmak gücüne sahip açık bir gelecekle yüzleşir ve dünyada karşılaşılan diğer varlıklarla kuşatılır.” (Blackham, 2005: 100). Dasein, kuşatılan ya da sarılan diğer varlıklarla varoluşunu oluşturur denilebilir.

Cibran’a bakıldığında onun doğum ile ölümü cesaretin birer ifadesi olarak değerlendirdiğini belirtebiliriz (Cibran, 2013f: 138). Her iki olgu da sıradan gerçekleşen durumlar değildir. İki hakikatin varlığı büyük değişimleri beraberinde getirir. Doğum da ölüm de insan ve insanlık için büyük etkilere sebep ve sahiptir. Doğum yeni hayatların başlangıcı olarak kabul edilir ve ölüm de yitirilen nice duygu ya da mülkün kaybı olarak görülür. İnsanlık için doğum ve ölümün sayılamayacak kadar ruhsal ve bedensel etkileri mevcuttur. Dünya üzerindeki bu döngü, yaşam gibi sürekliliği devamlıdır.

Cibran'a göre ölümün sırrını bilmenin hayatın kalbinde yattığını ve ölümün ruhunu gerçek manasıyla kavrayabilmemiz ve anlayabilmemiz için kalbimizi hayatın kendisine açmamız gerektiğini söyler (Cibran, 2013d: 129). Çünkü hayat ve ölüm onda tıpkı deniz ve nehir gibi bir olana karşılık gelir. Ölüm, hayatın kalbindedir ve ona göre ölüm ve hayat iç içedir yani birdir (Cibran, 2003:107). Bu deyişten hareketle ölüm ile hayatı ayrılmaz ikili gibi görmek mümkündür. Madem hayat ve ölüm bir olana ve ayrılmaz ikiliğe karşılık geliyor o zaman biz insanlara bu beraberliği birlikte değerlendirmek düşer. Ölümü hayattan ya da hayatı ölümden ayrı görmek; bizi yanlışla sevk edebilir, bize sağlıklı düşünme konusunda zorluk çıkarabilir.

Hayatın devamlılığı için her canlının nefese ihtiyacı vardır. Sonuçta birkaç saniye süren nefesin kesilmesi demek, ölüm hakikatini yaşamak demektir. Her insanın bugün yarın ölümle yüzleşme zorunluluğu ya da gerçeği söz konusudur. İnsan yaşadıkça ölüme daha da yakınlaşır. İnsan yaş aldıkça ölümle arasındaki mesafeyi ister istemez kısaltır. Zira yaşamak, yaşlanmaya yani ölüme bir adım daha yaklaşmak demektir. Cibran'a göre ölüm her insana aynı mesafede yakın durur ve bu yakınlık yaşam gibi yaşlıya yeni doğandan daha yakın değildir (Cibran, 2013ç: 193). Bu denklem aslında çok basit: Yaşayan canlı (özellikle insan), ölümle her an burun buruna yaşar. Ölüm ile yaşamın ve yaşamın bileşenleri iç içe olma hâli, devamlılığa tekabül eden bir varoluş hâlidir.

Ölüm daima biz insanlarıdır. Varlığını ister kabul edelim ister inkâr edelim o bizimledir. Ölüm bizimle yaşar, bizimle varlığını sürdürür. Ölümün bizden ayrıldığı yoktur. Ölümün bir yere gittiği, kaybolduğu da yoktur. Bizimle olan münasebetini devam ettirir. Tabir caizse ölüm, şah damarı kadar biz insanlara yakındır. Yakamızı ve peşimizi bırakmaz. Nereye gidersek gidelim o da bizimledir. Ölüm, bizim canlı bir organımız gibidir. Ölüm sadece biz insanlar için değil aslında canlı olan ne varsa onunladır ve vakit geldiğinde “her canlı ölümü tadar” gerçeği, yanı başımızda durmaktadır. Çünkü doğup yaşayan her canlı bir gün o ölümü tadacak gerçeğiyle karşı karşıyadır. Cibran'a göre ölüm ne acıkıyor, ne susuyor; dahası ruhlarımızı, bedenlerimizi yutuyor ve kanlarımızı, gözyaşlarımızı içiyor ancak ölüm ne doyuyor ne de kanıyor (Cibran, 2013b: 117). Dolayısıyla ölüm realitesi bizatihi kendi varoluşundan bir şey kaybetmez, cümlesi burada söylenilebilir. Zira sadece sevgi ve

ölüm her şeyi değiştirme gücüne sahiptir (Cibran, 2013ç: 149). Başka bir sözle söylemek gerekirse sevgi ile ölüm güçlü duygulardır ve insanların hayatlarına tesir ederek yön verirler.

Cibran'a göre ölüm, hayattan daha güçlüdür; aşk ise ölümden daha güçlü olarak tarif edilir (Cibran, 2013i: 181). Ölüm, bu noktada bir köprü görevi gibi ya da bir bağlantı noktası olarak görülebilir. Çünkü her ölüm (yıkım, hüzn vb.), yeni bir doğumun (ayağa kalkmanın, yeniden kendine gelmenin) başlangıcı olabilir. Cibran bu gerçeği de, “öleceğim ve ruhum bir süre dinleyecek ve sonra bir kadın gebe kalacak bana ve ben yeniden dünyaya geleceğim” biçiminde açıklar (Cibran, 2013ç: 193). Bu açıklamaya paralel olarak bir ağacın varoluğu ve toprağa bıraktığı tohumun yeni bir ağacın doğmasına sebep olma durumu umut olarak gösterilebilir.

Cibran, ölümü soyunuk olarak rüzgârın önüne dikilmek ve güneşin altında erimek olarak görür (Cibran, 2013d: 130). Ölüm vuku bulduğunda her şeyin hükmü artık yoktur ve konuşan sadece ölüm hakikatidir. Ölümle karşı karşıya gelindiğinde geriye bir dönüş yoktur. Ölüm, nefesi adeta keser ve ruhu teslim alır. İnsanın geçmişe tekrar gitme veya geleceğe bir anda uzanma şansı yoktur. Çünkü insanın geçmişe ve geleceğe doğru yol alma durumu belirsizdir, belirli olan onun ölecek olmasıdır (Heidegger, 2011: 100). Bu ölüm de, her an'a ve cana sirayet eder. Yaşamın biraz sonrası için hayatta kalma garantisi yoktur ve bu durum da onun varoluğu gerçeğine karşılık gelir.

Cibran'da ölüm bir son aşama, biten bir kaide değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Heidegger'in ölümle ilgili (ölüm son değildir) görüşü Cibran'ın “ölüm bir son aşama” değildir fikriyle örtüşmektedir. Zira Cibran'da ölümün varoluğu özgürlükle ilişkilidir. Bu durumu da, “yalnız onlar döner Ahirete, dünyadayken Ahireti arayanlar” sözüyle ifade eder (Cibran, 2013ğ: 83). Ölüm gerçeğini kabullenme veya varlığını anlama konusunda her insanın tepkisi de haliyle farklı olabilir. Kimi insanlar ölümü umursamaz, kimileri de çok umursadığı için yaşayan bir ölü gibi hayat sürebilir. Bazı insanlar ölüm karşısında dünya başına yıkılır, bazıları için ölüm öylesine bir an olarak vardır. Bazı insanlar ölümü ağzına dahi almak istemez ve hayatını ölüm yokmuş sürdürür, başkaları da ölümü hatırında canlı tutar ve ona göre bir hayat yaşar. Her insanın içinde de az veya çok ama belirgin vaziyette bir ölüm korkusu da vardır. Ancak

Cibran'a göre yaşamın bütün sırlarını çözdüğümüzde, ölümü isteriz çünkü yaşamın bir diğer sırrı da ölümdür (Cibran, 2013f: 138). Yaşam bir bütün olarak vardır ve varoluşun gereği ölüm de yaşamın inkâr edilemez bir parçasıdır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse insanlar ölüm gerçeğiyle karşı karşıyadır ve ölümlerle yaşam diyalektiği onun varoluşunun zorunlu hâlidir. Bu diyalektikte ölüm ile yaşam ayrılmaz bir bütündür. Ölüm duygusuna dair bu aurayı Cibran şöyle tasvir etmiş: “Ölümün sana varlığını hissettirdiği anlarda üzülürsün, sarsılırsın ancak kısa bir süre sonra hayatın dokunuşlarını yüreğinde hissedersin ve mutluluğa kavuşursun tekrar” (Cibran, 2013e: 57). Ölüm gerçeği, insanı önce korkutur ancak hayatın varoluşları sayesinde bu korku yerini bir süre sonra huzura bırakır.

İnsan, ölümün bir son olmadığını idrak ettiğinde onun da hayattan ve kendinden parça olduğunu anlar. Çünkü Cibran'a göre insanların cenaze alayı, belki de meleklerin evlilik şölenidir fakat biz bunu tam olarak bilemeyiz (Cibran, 2013f: 127). Ölmekte olan insan içindeki ölümün tıkrıklarını duyamaz, ölümün tıkrıklarını ancak yanında oturan kişi veya kişiler işitebilir (Cibran, 2013e: 154). *Fırtınalar* adlı kitabında, “ölü, fırtınanın önünde titrer” izahında bulunur (Cibran, 2013b: 57). Cibran, ölüme dair korkusunu ise yıllarca mektup arkadaşı olan Mey Ziyade'ye, “ben, Mey ağzı kapalı küçük bir volkanım.” şeklinde itiraf etmiş (Cibran, 2013d: 49). Cibran'a göre ölen ya da öldürülen kendi ölümünden dolayı sorumsuz değil (Cibran, 2013d: 90). Belki öldürülen, öldüren olmadığı için onur duyar (Cibran, 2013f: 120). Öldürmeye dair onun şu düşünceleri kayda değer olarak okunabilir:

Bir hayvanı öldürdüğünde içinden şunları geçir: “Seni kesip öldürten güç, günü gelince beni de öldürecek ve ben de senin gibi tüketileceğim. Seni benim ölümcül ellerime gönderen yasa, beni de daha güçlü bir ele teslim edecek. Senden ve benden akacak kanlar, ölümsüzler âlemindeki ağ köklerine inen birer damladan başka bir şey değildir” (Cibran, 2013ç: 194).

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi bu temayı toparlayacak olursak; Cibran'da ölüm ve hayat bir elmanın iki yarımı gibi durur. Çürüyen bir taraf diğer tarafa da sirayet eder. Sağlıklı olan yan, diğer yanı da zinde tutar. Hayat ve ölüm, şarkını birlikte mırıldar. Hayatı ve ölümü birbirinden ayrı değerlendirmek, gerçekçi bir yargı değildir. Ölümü idrak ettiğimizde ve ölüm hakikatine özgürlük gibi sarıldığımızda ise

varoluşumuzda ölüme dair endişe ve korkulardan kurtulmuş oluruz. Ölümün bir son olmadığı düşüncesi konusunda Cibran ile Heidegger paralel görüşünü taşır.

2.6. Ruh ve Beden İlişkisi

Bedenin varlığından hareketle ruhun varlığından bahsedilebilir. Çünkü ruh, bedeni tamamen sarmış tabaka gibidir. Ruh, bedenden ayrı bir varlık, ayrılmış bir özellik değildir. Aslında bedene mekân ve zaman kazandıran can ile birlikte ruhtur. Ruh, beden canlı kaldıkça o bedenle varlığını devam ettirir. Ruhun özelliği, ölümsüz olmasıdır ve yaptığı işler beden ile birleşir ve bedende çözülür (Emir, 2006: 84). Bedenin ölümü gerçekleştiğinde ise, ruh sessizliğe gömülür ve suskunluğa yenilir. Bedenin göçü, ruhun suskunluk içinde kalmasına ilk, belki de en önemli sebeptir. Buradan hareketle ruh bedende varlık veya beden ruh sayesinde anlam bulur kanısına varılabilir. Bu bağlamda Pascal, “Ruhumuz sayıyı, zamanı ve boyutları içinde bulduğu beden kalıbı içerisine dökülmüştür.” biçimde açıklar (Pascal, 1998: 109). Yani ruh, beden içerisine sinmiş ve o bedende biçimini almıştır. Dolayısıyla ruh konusu tin ve bedenin nasıl bir araya geldiğiyle alakalıdır ve bu durum ‘ben’in varoluşunda önemli bir yer teşkil eder mahiyettedir (Uyanık, 2020: 129). Varoluşçu literatürde ruh kavramı kelime olarak fazlaca geçmez. Bunun yerine ruhu çağrıştıran öz kavramı kullanılır. Ruhun sonsuzluk işaretleri ile varoluşçuların öze yaklaşımları aynı anlama gelmese de aynı ruhu verir denilebilir.

Cibran'da insanın ruhu, Tanrı'nın yaradılıştaki kendinden ayırdığı meşale olarak tasvir edilir (Cibran, 2013ç: 63). Buradan hareketle ruh; Tanrı'dan bize yansıyan bir işaret, pay, özellik, güzellik, varlık hali, sıfat, anlam veya bir dokunuş olarak kabul edilebilir. Onda, ruh, tanrısal bir zincirin parçası tamlamasında yüce bir konumdadır (Cibran, 2003i: 67). Tanrıyla buluşan, tanrıyla hemhâl olan ruh; artık kötü insanlardan, kötülüklerden, şeytanın oyunlarından ve dünyanın cefalarından kolayca etkilenmez. Aynı şekilde güzellikle bir araya gelen ruh, dünyadaki olumsuz durumlardan hasara uğramaz. Bu gerçeği Cibran şu şekilde dile getirir: “Tanrı'nın gölgesini bir kez gören ruh, bir daha asla şeytanların hayaletlerinden korkmaz ve bir kez cennete bakan gözler, artık dünyanın acılarıyla kapanmaz.” (Cibran, 2013a: 136).

Gerçek ile ruh yarına kalacak yegâne ikilidir (Cibran, 2013e: 108). Ne gerçekler ne de ruhun gerçek varlığı saklanılabılır. İkisinin yarına kalma durumu, her zaman söz konusudur. Ruh, bizi yarına taşır ve bedenimize varoluşsal anlamlar katar. Ruhumuz, gövdemizin susmayan sazıdır ve bu sazın bizlere tatlı nağmeler veya karışık sesler verebilmesi, tam anlamıyla bize ait bir realitedir (Cibran, 2003: 97). Ruhumuzu dinlersek mutluluğu tadanlardan, aksi takdirde menfi duyguları yaşayanlardan oluruz.

Cibran, ruhun bütün yollarda yürüdüğünü, tek bir çizgi üzerinde yürümediğini ve ruhun bir kamış gibi yetişmediğini aksine ruhun sayısız yapraklı bir zambak gibi kendini biz insanlara yaprak yaprak açtığını söyler (Cibran, 2003: 78). Bu yüzden, “Her ruhun bir mevsimi vardır.” tespitinde bulunur (Cibran, 2004b:70). Bazı ruhlar mevsimini kış soğukluğu olarak seçerken, diğer yandan bazı ruhlar mevsimini yakıcı yaz güneşinden yana yeğler. Bazı ruhlar sıcak iklimleri arzularken, bazı ruhlar ise yağmur dolu günleri hayal eder. Ruhların mevsimselliği, farklılığı ve renkliliği kendine özgüdür. Sonuçta her can bir ruh taşır ve her canın ruh durumu hâliyle farklı olabilir. Bu da normal bir durum olarak kabul edilmelidir.

Cibran’da ruh kavramı: Taç yapraklarını karanlığa kapatan, ıtırını gecenin gölgelerine sarmalayan bir çiçek gibidir (Cibran, 2013e: 93). Ruhumuz gece gündüz bizimle olur. Aydınlik hâlini, ışık saçan yanını bizden gizlemez. Bu ışık, ruhtur ve gerçek ışık insanın içinden doğan ışıktır; bedenlerin gizlerini insanlara bildiren, insanı hayatta mutlu kılan, ruh adıyla adlandırılan ışık olarak bizimle yaşar (Cibran, 2013i: 70). Bedenlerimize ışık olarak sirayet eden ruh, bütünlüğümüzü sarar. “Ruh, ömrün engellerini aşarak nura doğru seyreder.” (Cibran, 2013b: 196) ve doğrultuda ruh adeta bedene ve cana yaşam dolu bir hayat verir.

Cibran’a göre ruhumuzun saklı kaynağı yükselmeli ve çağıldayarak denize doğru adım adım koşmalı ve işte o zaman, sonsuz derinliğimizin hazineleri gözlerimizin önüne apaçık bir şekilde serilir (Cibran, 2013ç: 67). Çünkü insan, her zaman ruhunun derinliklerini ve zenginliğini tanıma çabası içerisinde olur (Tarhan, 2002: 119). Bu derinlik ve zenginlik dolu tanıma çabasına göre yani insan kendi ruh haline göre davranışlar sergiler. Sözgelimi Cibran, kendini bir gezgin ve seyir subayı olarak görmüş ve her gün ruhunun içinde bir yerler keşfetmeye, bir şeyler elde etmeye çalışır (Cibran, 2013f: 137). Zira Cibran “ruhun arzuladığı her şey, ruh tarafından

yerine getirilir” bilincinde ve farkında olur (Cibran, 2013ç: 65). Ruh bir şey istemişse bu istek er ya da geç ruh tarafından yerine getirilir.

Ruh kalıcılığını, etkinliğini varoluş gereği sürdürür. Âşık ve sezgili ruhlar, ay ışığıyla ve yıldızlarla bezenmiş görkemli bir gökyüzünü terk etmezler (Cibran, 2013a: 83). Kalıcılıkta ısrar eden yani ebedi ruh asla mutlu olmaz; o ruh hep coşkuyu, daim yüceliği arar ama yerinde durmaz (Cibran, 2013ğ: 56). Bunun nedeni Cibran’da apaçıktır: “Ölümsüz ruh kanaat etmez çünkü o kemali arzular, kemalse bitimsizdir.” (Cibran, 2013b: 201). Hatta bu fani dünyadan göçtüğüne sevinen ruh, bu dünyanın bütün hatalarını affederek yoluna devam eder (Cibran, 2013i: 184). Zira ölümün bıçak darbeleriyle hırpalanmış bir ruh, hırsızların yüzlerinden, kötülüğün şerrinden korkmayı bilmez (Cibran, 2013a: 127). O, ruhu güçlü bir varlık olarak kabul eder ve aslında varoluşun manaları ruh etrafında toplanır şeklinde betimler. Cibran, insan ruhunun ötesinde bir derinlik görmez, çünkü ruh kendine seslenen bir derinliktir; zira ruh dışında konuşacak başka bir ses ve dinleyecek başka bir kulak yoktur (Cibran, 2004a:53). O, güzelliği, içindeki duyguları ruha benzeterek, "Güzellik tutuşmuş bir kalptir, büyülenmiş bir ruhtur." der (Cibran, 2003:100).

Herkesin fiziksel hâli ile içteki ruh durumu farklıdır ve ruhu değişkenlik gösterir. Bu durumu Cibran, “Çoğunluk, denizmişçesine konuşur; ancak hayatı bataklıklara benzer. Çokları başlarını dağların doruklarının üstüne kaldırır; ama ruhları mağaraların karanlıklarında miskince kalır” şeklinde dile getirir (Cibran, 2013b: 146). Bu bağlamda ruhtan dolayı bir aldanma veya bir düş içerisinde bulunduğumuz görüşü ortaya çıkabilir. Yani ruhen hissettiklerimiz de bizi yarı yolda bırakabilir, bizi hayal kırıklığına da uğratabilir. Bu durum, varoluşun bir gereği olarak kabul edilebilir. Ama ruh bizi, bedenimizi terk etmez. Beden gibi kanatlı ruh bile doğal gereksinimlerinden bağımsız olamaz (Cibran, 2013ç: 112). Ruhun da nefes almaya, huzur bulmaya ya da kendi hayatını yaşamaya ihtiyacı vardır. Ruhun bu ihtiyacı giderilmesi gerekir. Aksi takdirde ruh incinir ve yara alır. Yaralanmış bir ruh da bedene pekâlâ zarar verebilir. Cibran’a göre ruh bize çiçek gibi görünür; karanlık basınca yapraklarını kapatır, gecenin hayallerini gönlünce solumaz (Cibran, 2013i: 143). İşte bu ruh ışıktır, ışıkla hakikati ve hakikatini ortaya çıkarır. Cibran bu hakikati şu şekilde dile getirmektedir:

Gerçek ışık insanın içinden doğan ışıktır. Bedenin gizlerini insanlara bildiren, insanı hayatta mutlu kılan, ruh adıyla adlandırılan ışıktır. Hakikat ise, bir yıldız gibi sadece gece karanlığının ardından ortaya çıkar. Hakikatin güzel etkilerini, bu dünyadaki bütün güzel şeyler gibi, sadece batılın acımasız tesirlerini algılamış kimseler anlayabilir. Hakikat bizlere bu günümüzle sevinmemizi öğreten, aynı sevinci bütün insanlar için de dilememizi sağlayan saklı sezginin ta kendisidir (Cibran, 2013i: 70).

Bu pasaj açısından konu değerlendirildiğinde; insan ruhunun bir auraya (enerjisel bir çevreye) sahip olduğu ve insan içindeki bütün güzellik ve özelliklerin ruhta kendini gösterdiği, beden gibi ruhun da doğal ihtiyaçlara muhtaç olduğu, ruhun bir çiçeğe benzediği, ancak ışıktaki yol aldığı ve aslında ışıkla ruhun aynı anlama karşılık geldiği söylenilebilir.

Tezimizin ikinci bölümünü özetlemek gerekirse; Cibran'da varoluşçu temalardan insan ve doğası, kaygı ve umut, yalnızlık, özgürlük, ölüm ile ruh kavramların sıkça yer edindiği ve onun varoluşunu konuşmada ve izah etmede işaret ve anlamlar barındırdığı görülebilir. Bu anlamların da Cibran'a özgü durduğu kanaatine varılabilir. Çünkü o, insan ve doğasına, kaygı ve umuda, özgürlük kavramına, ölüm ile ruha kendine has bir tarzda yaklaşır. Cibran bu temaları ele alırken etraflı ve derin düşünür. Mecazlı bir söyleyişle ve aforizma ekseninde söz konusu edilen kavramları kendince açar. Cibran, bu kavramları açarken varoluş çizgisinde hareket eder. Kavramlara bütüncül ve özgürlükte olduğu gibi sonsuzluğu atfeder. Sözelimi aşka dair yüzlerce tanım ve tespit bulunur. Cibran için aşk gibi o temalara getirdiği tanımlar ve düşünceler, onun varoluş çizgisinde kendine özgü durduğu gerçeği şeklinde söylenilebilir.

3. HALİL CİBRAN'DA VAROLUŞ PRATİKLERİ

Tezin bu bölümünde Cıbran'da bir varoluş pratiği olarak aşk ve sevgi, Cıbran'da varoluşun sancısı olarak delilik, Cıbran'da varoluşçu bir pratik olarak müzik ve resim sanatı, Cıbran'da kucaklayıcı bir sanat olarak edebiyat ve şiir, Cıbran'da varoluşun kaynağı olarak din pratiği ile Cıbran'da yaşamın kaynağı olarak kadın ve anne sorunu alt başlıklarını varoluş pratikleri olarak varoluş çizgisi ekseninde irdeleyeceğiz.

Cıbran çizgisinde eğileceğimiz ve açmaya çalışacağımız bu başat pratiklerin geniş alanlara temasları var ve her birinin birçok malzemeyi içinde barındırması nedeniyle önem arz etmektedir. Zira Halil Cıbran, söz konusu pratikleri için onlarca tanım ya da yaklaşımda bulunur. Her bir pratiğe farklı ve özgün anlamlar yükler. Ayrıca ele aldığı pratikleri varoluş potasında değerlendirdiğini ve sanatını bu yönde icra ettiğini görmekteyiz. Ele aldığı her bir pratiği varoluşçuluğun ilgi alanında olduğu denilebilir. Şimdi sırasıyla bu pratiklere bakalım.

3.1. Cıbran'da Bir Varoluş Pratiği Olarak Aşk ve Sevgi

Literatüre bakıldığında aşk kavramına dair birçok tanımın yapıldığı ve bu kavrama yönelik tanımların yapılmaya devam edildiği görülmektedir. Çünkü aşk her zaman her insanda bir yaşama durumu veya bir duygu aktarımı olarak diriliğini, sürekliliğini ve varoluşunu korumaktadır. Bu bağlamda, “*nedensiz bir kuşatmadır aşk.*” denilebilir (Asal, 2015: 68) . Aşkın insanın kalbine ve gönlüne sirayet etmesi belirsizdir, belirli bir zamanı yoktur. Aşkın gelişi, kapıya dayanışı, gözde ikamet edişi, canda yurt edinmesi, ruha dokunması ve kalple yol alması zamansızdır ve kor bir ateş olarak aşk saltanatını kişide sürdürür (Asal, 2015:109). Aşk; güle bakarken kendinden geçmektir, göğe bakarken derin düşüncelere dalmaktır, bir yolda geçerken etrafta olup bitenin farkında olmaktır, kar yağarken tanelerin birbirine değmeşi hayretle izlemektir, baharda çiçekler açarken doğayla bütünleşmektir. Aşk bazen dünyadan ve herkesten sıyrılarak oyun oynayan çocuklar gibi sabah akşam oyuna dalmaktır, gülün solmasından kederlenmektir, yar hasretinden nice geceyi uykusuz geçirmektir, bir

insanı severken yürekten acı çekmektir. Aşka dair bu ve buna benzer, olumlu ve olumsuz anlamlarla aşktan bahsedilebilir.

Sözgelimi aşk, bir deryaya benzetilebilir. Bu deryalıkta, bu bağlamda aşka dairliğin birçok dalı mevcuttur. Aşkta manaların gizemi ve anlamların efsunlu dünyası söz konusudur. Mevlana Celâleddin Rûmî *Divan-ı Kebir* adlı eserinde aşka dair,

Ruhun cenneti, Yaratan'ın aşkıdır. Bütün nehirler o cennetten akarlar. Yaprakların yeşilliği ondan sararır. Ağaçların dalları ondan yeşillenir. Maşukun yüzü ondan kızarır. Hür olanların yanakları ondan sararır. Örtülünün sureti ondan titrer. Mahzun olan, seherlerde ondan ağlar. Aşkta ruhların geniş, ferah meydanı vardır. Aşkta hakikaten gözlere ibret vardır” (Mevlana, 2011: 60).

Diyerek anlam yüklü sözleri aşkın varlığına yükleyerek dile getirir. Aşkın buna benzer nice manası bizatihi içinde mevcuttur. Aşkın ruh genişliği dolayısıyla huzurlu alanlar, mutlu anlar vardır. Aşk ile âşık bir aradadır. Çünkü âşık, aşkın öznesidir. Âşık aşkla dile gelir, aşkla anlam kazanır. Aşk yokken ve ortalıkta dolaşmazken âşığın emaresi ve imzası görülmez. Âşıklardan olmayan kimseyi, susuz kalmış bir balık olarak bil; vezir dahi olsa o kimse artık ölüdür, soluktur (Mevlana, 2011: 253). Âşığın yer edinmesi, duygu duygu dile gelmesi aşk sayesinde olur. Ontolojik temelde bakıldığında ise Sartre'a göre aşk, her zaman bir sevilme arzusunu içinde taşır, hedefi de sahiplenmeye odaklı bir girişim olarak durur (Dore, 2014: 26). Dolayısıyla aşk sevilende yeşeren bir duygu ve heyecandır savı öne sürülebilir.

Cibran'a baktığımızda aşk ve sevgi konuları hem geniş bir yelpazede hem de iç içe bir biçimde dile getirildiğini görmekteyiz. Önce aşkı ele aldığımızda Cibran'ın aşka dair yüzlerce tanım yaptığını ya da açıklama getirdiğini görmekteyiz. Bunun sebep veya sebepleri olarak onun hayata ve insanlara dair tam bir aşkla bağlı olduğundan ileri geldiği söylenilebilir. Cibran her şeye ve herkese aşk gözüyle bakmaya gayret eder. Aşkta beslenerek sanatını icra eder. Aşkta nasibini alırken bu nasibini kelime kelime yazıya döker. Cibran, susmaktan yana tavrını ortaya koymaz. Aşkın ipine sarılışını paylaşmaktan yana olur. Olayları tahlil ederken aşk nazarisiyle değerlendirmeye çalışır. Cibran'ın sanatsal ve şair yönü, onu “aşk adamı” haline getirdiği söylenebilir.

Cibran, hayatı aşksız görmez, ona göre aşksız hayat demek, çiçeksiz ve meyvesiz bir ağaç demektir (Cibran, 2013b: 115). Aşk, âşık ile maşuk arasında kendini

gizleyen bir maske (Cibran, 2013ç: 157) ya da aşk, âşıkla aşığın arasındaki örtüdür (Cibran, 2013f: 92) şeklinde tanımlar. Başka bir tanım da aşkı ışıkla bir görüp “Aşk, ışığın eliyle ışığın üzerine yazılmış ışıktan bir sözcüktür” minvalde tasvir eder (Cibran, 2013f: 94). Cibran’ın aşka dair söylediği bu tanıma aşkı yücelttiği kanısına varılabilir. Ayrıca aşk ile ışığı eş değer gördüğü şu pasaj da okunmaya ve kayda değerdir:

Aşk, hassas ruhun derinliklerinden fişkıran ve onun yanını ve etrafını aydınlatan sihirli bir ışıktır. Onun sayesinde o ruh dünyayı yeşil kırlarda seyreden bir kervan, hayatı iki uyanıklık arasında duran güzel bir düş olarak görür (Cibran, 2013b: 73).

Dolayısıyla ışık sayesinde aşk ruhla bütünleşir ve bu doğrultuda kendine yol veya yollar bulur. Cibran’da aşkın aslı da uyanıklıktır (Cibran, 2013b: 219). Uykuda olan aşkın varlığından faydalanamaz. Kalp gözü kör olan için aşk, yarım yamalak bir kavram olarak durur. Dünyadan bihaber yaşayan insanlardan aşka dair konuşmaları söz konusu olamaz. Zira aşk bize huzur elbisesini giyinmiş olarak uğruyor, biz insanlar ise aşktan korkarak karanlığın kovuklarına sığmayız ya da onu izliyor ve onun ismiyle şer ortaya koyup aşkı kendimize göre değerlendiririz (Cibran, 2013b: 192). Aşka göre gitsek belki aşkın nimetlerinden daha fazla faydalanırız. Aşka göre gitmediğimizde aşkın bize sağlayacağı duygulardan mahrum kalırız.

Cibran, *Fırtınalar* adlı kitabında aşkı, “aşk, ilk insanda devraldığımız fitri bir yaratılış zaafıdır” biçiminde dile getirir (Cibran, 2013b: 72). Burada kayda değer görülen nokta, aşkın ilk insandan yani Âdem’den devraldığımız bir varoluş gerçeği olduğu ve bir yaratılış zaafına karşılık geldiği noktasıdır. Burada zaafıktan kasıt, insan âşıkken tüm dikkatini bir kişi veya bir şeye odakladığı için diğer duygularını ihmal eder. Bu durum da onun yaratılışının bir zaafı olarak kendini o kişide gösterir, kendini açık eder. Aşkla buluşan artık “normal bir insan” değildir. Çünkü aşka düşen yanandır, yangında olan da çaresiz bir hâdedir. Onda yaşam bu yüzden iki yarıya ayrılmıştır: biri donar, biri yanar; yanan kısmı aşktır (Cibran, 2013ç: 161). Aşka düşen yanmak eylemine çoktan yakalanır. Geri dönüşü, daha doğrusu eski hâline formatı zor olur. O, artık aşka teslim olur ve aşka teslim olan da bütünlüğünü istese de istemese de aşkın ellerine adeta çoktan vermiş olur.

Aşıktan uzak kalarak aşkı tam anlamıyla tatmış olmayız. Cıbran, aşkı öğrenmeden ve bilmeden önce aşk şarkılarını terennüm ettiğini ancak aşkı öğrendiğinde ağızındaki sözlerin basit solumalara, göğsündeki nağmelerin ise derin bir sükûnete dönüştüğünü itiraf mahiyetinde söyler (Cıbran, 2013b: 70). Cıbran’da aşk bir köprü görevindedir ve bugünü geçmişe ve geleceğe bağlar özelliğindedir (Cıbran, 2013ç: 158). Düünden yaşananlar aşkın bugününü, bugünde tadılan şeyler ise aşkın yarınlarını etkiler. Aşkın bu özelliği onun hükümranlığını, onun her zamana yayılan varoluşunu bize hatırlatır. O, aşkı benliği çepeçevre saran bir sis kümesi gibi görür:

Aşk, benliği her yönden kuşatan bir sistir. Ondan varlığın görüntülerini gizler ya da onu kayaların aralarında titreyen arzularının görünümünden başka bir şey görmez, vadinin boşluklarından gelen çığlığından başka bir sesi işitmez hale getirir (Cıbran, 2013b: 73).

Aşk, insanın zihnine sirayeti sebebiyle onu daha çok sersem eder. Gün aydınlık da olsa önünü göremez, bir doğru üzerinde düzgün yürümede sıkıntılara düşer. Gerçekleri algılamada zorluklar yaşar. Zira aşkıta olanın gözü birçok hakikate kördür. Cıbran bu aşk körlüğünü “aşk, kendinden başka bir şey vermez ve kendinden başka bir şey almaz” şeklinde yorumlar (Cıbran, 2003: 32). Buradaki maksat ya da mana, aşkın aşka hizmet ettiği hakikatidir. Bir başka yerde ise aşkın, gözlerimizi aydınlatan ulvi bir bilgi olduğunu ve aşkın yoluyla bizim eşyaları, ilahların gördüğü gibi gördüğümüzü bize aktarır (Cıbran, 2013b: 73). Bu iki yaklaşım birbirine zıt gibi görünse de aslında doğruluk payı vardır. Çünkü aşka düşen bazen beyazdayken siyahı göremeyebilir; bazen karadayken denizin varlığından bihaber yaşayabilir. Bazen yol müsaitken adımları ileri gidemeyebilir, bazen engel dağlar olsa bile aşılabılır. Bu durum, bizatihi aşkın kendi varlığından ileri gelir ve bu durum da aşkın karşılığa karşılık gelen payıdır.

Cıbran’a göre aşk, öncelikle ruhsal bir yakınlaşmanın mahsulüdür ve o yakınlık aşka dair bir anda kurulmazsa yıllar hatta devirler sonra bile kurulması mümkün olmayabilir (Cıbran, 2013a: 82). Ruhla bütünleşmemiş ya da ruhla ekilmemiş bir aşkın hasadı bereketli olur dersek yanılığa düşmemiz muhtemeldir. O yüzden aşkın ilk evrelerinde aşkla ile ruh arasında yakınlık bağının kurulması gerekir. Bu yakınlık veya bağı Cıbran şu şekilde tanımlar: “Aşk gündeğümü perilerinin güçlü ruhlara döktüğü bir sudur ki, o ruhları gece yıldızlarının önünde dondurarak yükseltir ve gündüz

güneşinin karşısında terennüm ettirerek yüzdürür” (Cibran, 2013b: 73). Anlaşıldığı gibi aşk, anlam bulduğu veya konduğu dallarla gün boyu varlığını hissettiren birçok duyguya karşılık geldiğidir Aşk, özü itibariyle bir bütünlük içinde olsa da sınırlı ve sınırsız yanları vardır. Cibran sınırlı aşkın, sevgilinin tutkusunu istediğini ancak sınırsız olan aşkın ise yalnız kendini arzuladığı biçimde değerlendirmektedir (Cibran, 2013a: 133). O yüzden aşk şehitlerinin üstünde dolanan cennet ezgileri, kulakları dünya toprağıyla tıkalı olanlara ulaşması mümkün görünmezdir (Cibran, 2013e: 111). Bu hâl, aşkta tıkalıdır. Dolayısıyla aşkın menzile varması söz konusu değildir.

Cibran’da hayal; bir kısmı donuk, bir kısmı ateşli olarak ikiye ayrılır ve aşk, hayalin ateşli kısmına karşılık gelir (Cibran, 2013b: 74). Bu bağlamda aşkın mat yüzü, karanlıkta kalan yanı, toprak altında saklı ürününün olmadığı gerçeğinden söz edilebilir. Yani aşk söz konusudur ve bu aşk bir insanla anlam bulmasa da Cibran’a göre aşk, aşka hizmet eder. Buradan çıkarılacak sonuç, varoluş bağlamında aşkın aşka da hizmet ettiği gerçekliğidir. Aşk, sessizliğin olduğu yerde huzuru sağaltır ve ruhun ebediliğinin saklandığı kuytularda ise kendini bulur. Bu kendini bulma durumu, sessizlik ve ruhun varlığıyla mümkündür. O, aşkı, “bedenin mezar sessizliğindeki rahatı, ruhun ebediliğin derinliklerinde selamet bulmasıdır” olarak tanımlar (Cibran, 2013b: 73-74). Onun bu tanımının ilahi aşka göz kırptığı şeklinde yorumlanması mümkündür.

Cibran, aşka dair çok sayıda tanım getirirse de ona göre aşkın kendi varlığını ifade etmesi için hiçbir söze ihtiyacı yoktur çünkü Cibran aşkı gecenin sessizliğinde yaşanan kutsal bir ayin olarak görür (Cibran, 2000: 19). Başka bir deyişle söylemek gerekirse, o, aşkı bir ibadet olarak kabul eder. Zira kul ile Rab arasında hiçbir perde yoktur ve bu şekilde söz olmadan da aşk dile gelir. Kul ile Rab aşkının arasına girecek bir duvar yoktur. O yüzden aşk değerli bir hazinedir ve bu aşk duyarlı ve büyük ruhlar için Tanrı’nın bir armağanıdır (Cibran, 2013a: 131). Eğer bu aşk, gözyaşlarıyla yıkanmışsa ve sabır taşlarıyla ayakta kalmışsa, saflığını ve zarafetini sonsuza kadar koruyacak sağlamlıkta ve güçtedir (Cibran, 2013a: 73). Çünkü Cibran’a göre ölüm, hayattan daha güçlüdür; aşk ise ölümden de daha güçlü bir duygudur (Cibran, 2013i: 181). Dolayısıyla aşk mevhumu hayatı ve ölümü kucaklar mahiyettedir.

Aşk, sadece şu anda cereyan eden bir duygu dökümü, bir kalp çarpıntısı değildir. Aşk, varoluşumuza tamamen sarılmış bir kararlılıktır ve insanların geçmişiyle geleceğini bizim şu anımıza ulaştırır (Cibran, 2013b:72). Bu yüzden şimdi denilen anda akar aşk. Bu yönüyle aşk, zamana benzer. Zaman da hep bir akış seyrinde yoluna devam eder. Cibran, aşkı öldürücü bir zehir olarak da var olduğunu beyan eder: “Aşk öyle öldürücü bir zehirdir ki, ateşli mağaralarda hüküm süren siyah yılanlar onu içinde çeker, sonra gökyüzünde dağılarak akar, sonra yağmur damllarına bürünerek düşer ve susamış ruhlar onu emer de bir dakikada sarhoş olurlar. Bir yılda ayılır, bir asırda ölürlür.” (Cibran, 2013b: 72-73). Burada da görüldüğü üzere aşkın, Cibran’a göre öldürücü bir zehir gibi etkili olduğu, ruhların onu emdiği, sarhoş edici özelliğine sahip olduğu görülebilir. Aşkın kanununda birinin canını yakma, bir insanı zehirleme, ya da muhatap olduğu kişiyi bir şekilde etkileme gücü vardır.

Sevgiye dair birkaç düşünürün etik ve metafizik bağlamında dile getirdikleri kayda değer görülebilir. Soyugüzel’e (2019) göre sevgi, çoğu düşünürün etik-metafizik sisteminde önemli bir yer işgal eder. Herakleitos onu karşıtları birleştiren temel olarak görürken, Permanides her şeyi güdüleyen ve idare eden daimon (şeytan) olarak ele alır. Empedokles’te sevgi, itici ve ayırıcı nefrete karşılık olarak her şeyin her şeyi kendi üzerine çektiği metafizik bir ilkedir. Sokrates’te ise sevgi, tutkusallığı ve tenselliği öne çıkaran Sofistlerin aksine tinsel olanla ilgilidir. Platon’da ise, kendinden önce ortaya konulan tartışmaların ışığında sevgiyi philia ve ama özellikle eros kavramları üzerinden felsefenin konu ve yöntemleri arasına dâhil ederek kendinden sonraki ayrımlara kaynaklık eder (Soyugüzel: 2009). Yine de daima severiz ve bu "yine de", içinde bir sonsuzu barındırır (Cioran, 1993: 73). Dolayısıyla sevgi, sonsuzluğa açılan bir pencere ya da pencerelerdir denilebilir.

Aşkta olduğu gibi sevgiye dair için de Cibran’ın kendine özgü tanımları, yaklaşımları, tespitleri ve düşünceleri olmuştur. O, sevgi için, “sevgi, sahip olabildiğim her şeydir” genellemesinde bulunur (Cibran, 2013b: 207). Zaten Cibran’ın takip ettiği mistik geleneğe göre, çocukluğunun geçtiği coğrafyaya (Lübnan) göre her şeyin anahtarı sevgidir (Cibran, 2000: 14). Sevgi varsa engelleri kaldırmak, zorlukları aşmak ve zor olanı elde etmek kolaylaşır. Sevgi aracılığıyla dilde ve gönülde muhabbet gerçekleşir ve bu muhabbetle zorlu yollar da olsa gidilir. Zira kapalı kapılar,

suskun yürekler ve aşılmaz gibi gözüken badireler sevgiyle hâl olur, aşılır. Çünkü “sevgidir kalplerimizi ortaya çıkaran sağlam güç” (Cibran, 2013i: 154). Sevgiyle içimizdekiler aşikâr, dışımızdaki nesnelere de anlaşılır olur. Başımıza tacı oturtacak olan da, bizi çarmıha geçecek olan da sevgi veya sevme duygusudur (Cibran, 2013d: 61). İçimizdeki sevgi, sevme duygusuyla kendi varoluşumuza katkıda bulunmuş oluruz.

Cibran’a göre sevgi, ruhsal bir yakınlığın ana kaynağı konumdadır (Cibran, 2013ç: 154). Sevginin bu ruhsal konumu, içtenliği esas alır ve yürekte koparılan dile getirir. Bu ruha iniş de tanrısaldir, tanrıdan biz insanlara gelendir. Yani sevgi dediğimiz şey, ruhlarımıza Allah’ın emriyle iner; insanların isteğiyle, insanların dediğiyle bu gerçekleşmez (Cibran, 2013e: 63). Sevgide gerçek mutluluk ise; ruhları tamamen birleştiren, kadının sinesine erkeğin duygularını akıtan, hayat yolunda ikisini tek parça ve tüm sevgiden yana tüm bu güzellikleri Allah’ın iradesiyle tek bir varlık yapan sevgidir (Cibran, 2013i: 154). Dolayısıyla gerçek mutluluk ancak sevgi sayesinde elde edilebilir.

Yukarıda değindiğimiz gibi nasıl ki aşk kendinden bir şey vermez; sevgi de Cibran’da bu mahiyettedir ve kendinden başka bir şey geri almaz. Öyleyse sevgi ne kendi dışındakilere ne de kendine sahip olur. Çünkü sevgi kendi kendini bütünlük ve kendi kendine yeterli bir hâldedir (Cibran, 2013d: 62). Ancak sevme gücü, insana bağışlanmış en büyük, en değerli hediyedir zira sevgi seven insandan asla geri alınmaz bir özelliكتedir (Cibran, 2013ç: 146). Sonuç olarak sevme gücünün sevene ait bir özellik olarak durduğunu söylemek mümkündür.

Bir başka yaklaşımda Cibran, sevgiyi kutsal bir gizem olarak tanımlar (Cibran, 2004a:208). O bu sevgiyi de sabırla güçlenmiş, engellere rağmen büyümüş, kışın ısıtmış, baharda çiçek açmış, yazın esintiler göndermiş ve sonbaharda meyve vermiş bir gizem olarak keşfeder (Cibran, 2013ç: 145). Onun için sevgi zor bulunan ve titreyen bir mutluluktur. Bu mutluluğun bizde kısa veya uzun bir süre kalabilmesi yine bize bağlıdır. Sevgiye her yanımızla sarılırsak o en güçlü silahımız olur, yok eğer sevgiye sırt dönersek o da yüzümüze bakmayıp yoluna devam eder. Zira sevgi kalıcıdır ve ışıktan bir elin, ışıktan bir sayfaya yazdığı ışıktan bir sözün tezahürüdür (Cibran, 2013ç: 153-155). Bu ışık, karşımızdakine verdiğimiz kıymetli sözlerle ışıldar. Bu ışık,

sevgiyle kucak açtığımızda kendi içini, içindeki gizemli yanlarını bize açar. Bu ışık, yanımızdakileri mutlu ettikçe alanı genişler. Çünkü sevgi kocaman olunca sözcüklere sığmaz bir boyuta ulaşır (Cibran, 2004a: 213). Zaten her gün gelişmeyen sevgi, her geçen gün bizden uzaklaşarak ölmekle karşı karşıya gelir (Cibran, 2013ç: 151). Sevgi güçlü bir bağıdır ve sadece ölüm ve sevgi her şeyi değiştirebilecek potansiyelindedir (Cibran, 2013f: 62). Kendi sırrının açılmasından başka bir şey beklemeyen sevgi hâli, sevgi olarak kabul edilmez; sevgi apaçık ortaya atılan ve yarar sağlayan her şeyi yakalayan ağ gibidir (Cibran, 2003: 82). Ancak bu ağa takılan kişi, sevgi denilen duyguyu tadar. Bu nedenle seven insan sıradan biri değildir aksine seven insan kendi varoluş biçimini anlamlı kılmış, iç çatışmalarından kurtulmuş ve yaşamayı gülümsemeyerek öğrenmiş kişidir (Aydın, 2002: 27). Sevgide önemli olan, mutluluk veren sevilmek duygusu değildir, her insan bir şekilde kendini sever ancak gerçek mutluluk başkasını sevmektir (Aydın, 2002: 93). Neden mi? Çünkü sevmek, daha çok kendimizi ve karşımızdaki insanı anlama umudunun ürünüdür (Aydın, 2002:161). Zira umudun ürünü olan şeyden ancak emin olabiliriz ki bunu da Aydın'ın ifade ettiği gibi sevgiyle elde ederiz.

Sevgi hem gözle görülür hem görülmez bir hâldedir. Bu noktada sevgi anlaşılabilir gibi görünse de gözle görülebilen sevgiye çalışma olgusu gösterilebilir (Cibran, 2003: 47). Neden çalışma olgusu gösterilebilir? Çünkü sevgi bir bakıma emektir. Çalışan kişi, işine sevgiye sarılan ve iş yaparken emek harcayan yani sevgiyi yaşayandır şeklinde tanımlanabilir. Cibran gözle görülen bir sevgiye örnek olarak dostu görür ve “dost, tatmin edilmiş ihtiyaç demektir ve o, sizin sevgi ektiğiniz, şükran biçtiğiniz tarladır” der (Cibran, 2003: 81). Dostun ve dostluğunun gücü inkâr edilmez bir gerçektir. Özellikle kötü günde dostun varlığı takdire şayan bir harekettir. Dost ve dostluk da ancak sevgiyle kazanılır. Sevgiyle örülü bir dostun varlığına da her zaman teşekkür ederiz. Gözle görülmeyen sevgi çeşidine de sessizliği ön plana alır ve onda sessizlik tüm söylediklerimizi sevgiyle, hevesle ve inançla saklayan manadadır (Cibran, 2000: 74). Cibran için sevginin erişemeyeceği bir mesafe ve bir uzaklık yoktur (Cibran, 2003:112) ve sevginin olduğu, estiği yerde ise tüm mesafeler sadece bir söylemden ibarettir. Yani sevgi varsa mesafelerin bir ehemmiyeti yoktur.

Cibran'da aşk ve sevgi arasında belirgin bir fark olmasa da, o sevgiyi felsefi manada ve din eksenli olarak ele alır. Aşk ise beşerî olmasa da tabiattaki her şeyde görülen özellik olarak değerlendirir. Aşk ve sevgiye dair düşüncelerinde farklılıktan ziyade benzerliklerin çoğunlukta olduğu yorumu getirilebilir. Çünkü o, özgürlük gibi iki kavrama da bütüncül bir gözle yaklaşır. Ayrıca onun aşk ve sevgi tanımında topyekûn bir biçimde olumsuzluğa ya da umutsuzluğa düşmek gibi durumlar yoktur.

Aşk ve sevgi alt başlığını özetlersek; Cibran'da hem aşk hem de sevgi hayatından kesitlerle geniş yer tutar. Aşka ve sevgiye dair yüzlerce tanım yapmıştır. İşine gücüne aşkla sarılmış ve işini yaparken sevgiyle hareket eder. Aşka ve sevgiye dair orijinal, derin bakışlı, düşünce dolu ve duygu yüklü tespitlerde bulunur. Bu tespitlerini de duygu ve düşünceleriyle varoluş ekseninde adeta yoğurarak aktarır.

3.2. Cibran'da Varoluşun Sancısı Olarak Delilik

Deli olmak ve delilik ucu açık kavramlardır. Ruhsal engel olarak gerçek anlamda deli vardır ayrıca ermiş şekilde hayatı ve dünyayı uç noktalarda yani delice duygu ve düşüncelerle yaşayan deli vardır. Karşımızdaki insanın hâl ve hareketlerine göre bu tanımlama ya da değerlendirmeler değişebilir. Özellikle insanın ruh hâli, onun deliliğini konuşmada belirleyici rol oynar. Sartre'a göre âşğın dayandığı güç, aşkın kendisinden başka hiçbir şey olmamalıdır ve bu anlamda, bir aşk iksiriyle birbirleri için deliye dönmüş olan Tristan ve Iseut'nun efsanevî aşkı Sartre anlamlı bulmaz. Zira burada sevilme, istençli ve özgür bir angajman olarak seçkin özgürlüğünü yitirmiştir aşk, amacının ötesine geçmiş, kişiler otomata dönüştüğü için buradaki aşk manasının dışına çıkmıştır (Dore, 2014: 26). Sartre, *Sözcükler* adlı kitabında her şeyin korkunç bir tersyüzü sahip olduğunu; insanda akıl kalmayınca bu ters yüz görüldüğünü ve ölüm, deliliği sonuna kadar götürmek ve onun tarafından yutulmakla eş değer olduğunu yazar (Sartre, 2010a: 76). Dolayısıyla insan akli melekesini kaybettiğinde değişik yüze bürünür ve ölüme giden yolda delilik söz konusu olur. Sartre, aynı kitabında hümanizm kaynaklı fikirlerin deliliğini azdırmadığını da ifade eder (Sartre, 2010a: 138). Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde Zerdüşt'ün pek çok bal toplamış arı misali bilgeliğinden usandığını ve bu balı(nı) alacak ellere ihtiyaç duyduğunu; “insanlar arasında bilgiler delilikleriyle, yoksullar da zenginlikleriyle bir daha sevininceye dek vermek, dağıtmak isterim” şeklinde dilekte bulunur (Nietzsche,

1984: 17). Burada bilge kişilerle delilik arasında bir bağ vardır. Çünkü bilgelik üst bir mertebedir ve birçok duyguda doyuma ulaşmıştır. Doyuma ulaştığı için içindekileri verme eğiliminde olur.

Cibran'da insan etrafındaki hemen hemen her şey ve haliyle insan değerlidir. Özgürce uçan kuşun, dalgalanan denizin, uzun uzadıya uzanmış yolun ve öylesine tek başına kalmış ağacın varlığı Cibran için kıymetli bir hâl alır. O, gördüklerine karşı kayıtsız kalmaz ve rast geldiklerine dair yorumunu yapmaktan yana olur. Cibran'ın paylaşımcı yanı yaşamı boyunca sürdüğü için bu durum onun üretken bir isim olmasını sağlamıştır. Her bir şey için sözünü söyleme gayretinde olmasıyla ün yapmıştır. Cibran kendisi farklı bir isim olduğu, değişik düşüncelere sahip olduğu ve içinden geçeni cesur bir şekilde söylemede imtina etmediği için Cibran'ın deli yanını ortaya çıkarmıştır. İşte bu bağlamda Cibran'ın deliliğini aktarmada ve yaşamada başat bir kişilik olarak gösterilebilir.

Deliliğe dair baskın görüşü ise; “bence delilik, bencilliği yenme yolunda atılmış ilk adımdır.” şeklindedir (Cibran, 2004b:106). Ona göre delilik, bencil olmama yolunda atılmış ilk ve önemli adımların başında gelir (Cibran, 2000:100). Ben odaklı biri olmadığında yani bencillik yapmadığında delilikle aranda sorun yoktur. Ön yargılı ve her olayı kendinden ibaret görmediğinde delilik için henüz adım atmamışsın demektir. Kişi yüksekte baktığında ve insanları küçümsediğinde delilikten uzak kalır. Her şeyi kendinden ibaret görmediğinde delilik ile aranda herhangi bir mesafeden bahsetmek abesle iştigaldir. Deli olan farklıdır ve farklılığı bariz bir biçimde ortadadır. Deli olan hayatın uç noktalarında dolaşmayı seven kimsedir. Deli olan aykırı ya da farklı düşünceleri korkmadan dile getirebilen kişidir. Cibran'ın hayatı incelendiğinde bu doğrultuda delice bir yaşamı sürdürdüğü, delilik içerisinde bir ömre omuz verdiği anlaşılmaktadır.

Cibran'ın deliliği ve deliliğe dair duruşu kendine karşıdır, kendine yönelik cereyan eder. Onun arzusu tek başına deli olabilmeyi sürdürmek olur (Cibran, 2013g: 60). O, yüreğini dinleyerek hareket ederek deliliğine sahip çıkar ki bu durum da deliliğiyle barışık yaşamasına neden olmuştur. Ancak Cibran bir yandan da deliliğini gizlemek ve tek başına deliliğini yaşamak isteyendir (Cibran, 2013ç: 76). Cibran'ın uygulamaları ve düşüncelerini uç yaşamasının bir sebebi de, ruhunun deli yanından

dolayıdır. Deliliğini inkâr etmemiştir aksine deliliğine sarılıp ondan elinden geldiğince yararlanmışır. Bu paralellikte Cibran şunu söyler: “Deliliğimde hem özgürlüğü hem güvenliği buldum; yalnızlığın özgürlüğü ve anlaşılmazlığın güvenliğini, bizi anlayanlar bizden bir şeyleri tutsak ederler çünkü” (Cibran, 2013ç: 251). Ona göre kayda değer bu noktalar; deliliği sayesinde yalnızlıkta özgürlüğü tatması ve anlaşılmaz durumda güvenliği elde etmiş olmasına bağlıdır.

Öte yandan Cibran daha da ileri giderek, delilik derecesinde aşırı biri olduğunu ifade eder. (Cibran, 2013b: 105). Bu konuda ona hak vermek gerekir. Zira hem resim çizmek, hem şiirle uğraşmak ve düşüncelerini özgürce dile getirmek; olsa olsa deli bir ruha sahip bir insanın işi olmalıdır. Aynı anda birkaç sanatı başarılı bir şekilde icra etmek, deliliği tatmış bir kişiye ait olmalıdır. İnsanların onun deliliği hakkında eksik beyanlarda bulunduğunu deli yanılla şöyle açıklar: “Günlerimi altın karşılığı satmadığım için bana deli diyorlar; ama ben onlara deli diyorum çünkü onlar günlerimin bir bedeli olduğunu sanıyorlar.” (Cibran, 2013f: 121). O, dünya malı peşinde olmayıp asıl derdi sanatla, güzellikle deliliği bir arada eritmek ve ruhunu özgür bırakmakla meşgul olmaktır (Cibran, 2013ı: 109). Onun birçok konuda eser üretmiş olması, sanata verdiği önemi gösterir ve dünya malına göz dikme gibi bir derdin içerisinde bulunmadığına kanıt olarak değerlendirebilir. Cibran’a göre deli ve dahi olan kişiler insanlık yasalarını tanımak istemezler ve bunlar insanlar arasında Tanrı’ya en yakın olanlardır (Cibran, 2013ç: 87). Tanrıya yakın olanların deliliği de ermişlerin safında kabul edilir.

Delilik konusunu toparlayacak olursak delilik Cibran’a göre ben elbisesinden kurtulanların, ben düşüncesinden meydana gelmemişlerin sahip olduğu bir meziyet, bir varoluş hediyesidir. Deli sıfatına mazhar olanların da bencilliği kendi içlerinde öldürdüğünü ve böylesi insanların Tanrı’ya daha yakın durduğunu ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla söz konusu kişi deliliğini biricik ve aşırı gördüğünü ve yalnız başına o deliliği hem tecrübe etmek istediğini, hem de deliliğiyle bir yaşamı kucakladığını ileri sürer.

Aşağıdaki alt başlıkta; Cibran için önem arz eden ve hayatını sarıp sarmalayacak denli yer edinen sanat, müzik ve resim pratiklerine ilişkin bir tartışma

yer almaktadır. Cibran sanata, müziğe ve resme olan tutkusunu ve varoluşunu özgürce yaşama arzusunda olmuş ve varoluşçu bir ruhu burada sergilemiştir.

3.3. Cibran'da Varoluşçu Bir Pratik Olarak Müzik ve Resim Sanatı

Sanat; hemen hemen bütün edebi, görsel, mantık ve metafizik türlerini kucaklar niteliktedir. Şiir kaleme alan da, upuzun bir romana imza atan da, bir taşta biçim veren heykeltıraş da aslında sanatını icra eder. Maksadı sanatını icra ederek bir sanat eseri oluşturabilmektir. Ancak burada sanat tek başına değildir. Zira sanat, onu icra edenle ve icra edilenle var olur. O halde sanatın varoluşu, ancak bu şekilde dile gelir ve pratikte kendini gerçekleştirir.

Yukarıda ifade edildiği gibi sanat, tek başına sanat değildir. Sanat için sanat yeterlidir, başka bir şeye gerek yoktur gibi yaklaşımlar sanat için sığ ve eksik durabilir. Sanatın sanat olarak zikredilmesi için başka vasıflara da ihtiyaç duyulmaktadır. Sanat, sanatçı ve başka bir şey ile beraber olduğunda ancak tam anlamıyla sanatı sanat olarak kabul edilebilir. Tam da bu noktada Heidegger şöyle der: “Eser ve sanatçı, üçüncü bir unsur sayesinde hem kendi içlerinde ve hem de karşılıklı ilişki içerisinde bulunurlar. Üçüncü unsur dediğimiz bu temel unsur sanatçıya ve esere adını verir, bu ise sanattır” (Heidegger, 2011: 9). Görüldüğü gibi sanatın sanat olabilmesi için bazı şartlar elzem olarak gereklidir. Sanat, muhtevasında ancak bazı şartları taşıyorsa ve bu şartlara uygun hareket ediyorsa sanat olma özelliğini kazanabilir. Aksi durumda sanattan ya da sanat ürünlerinden bahsedilemez.

Bir sanatın sanat olma özelliği ise çıkış yaptığı veya zuhur ettiği kaynaklarla sağlar. Dolayısıyla sanatın dayandığı noktalar ve beslendiği kaynaklar da önem arz eder. O halde sanatın kaynağı da sanat kadar değerlidir ki sanat ve sanatçı kaynağını başka yerden değil, doğrudan yine sanattan alır. Başka bir anlatımla söylemek gerekirse sanat ve sanatçı adeta eserin (sanatın) dışavurumudur. Heidegger'in deyişiyle: “sanat eseri ve sanatçının kökeni sanattır. Köken, sanat eserinin içinde varolanın varlığının oturduğu, varlığın geldiği yerdir” (Heidegger, 2011: 55). Dolayısıyla Heidegger'e göre sanatta varolanın varlığı olan bu varlık her şey olabilir. Çünkü fırlatılmış bir şekilde bir dünya teşkil eden varlık (Dasein) her yerde bulunabilir, her şartta ve istediği gibi yer de kaplayabilir. Dolayısıyla var olan şey, gelişigüzel her

zaman vardır ve her yerdedir (Heidegger, 2014: 91). Bu durumda var olanlar, biz insanlara kendilerini bir şekilde gösterir ki sanatın çıkışı da bu nedenle olacaktır. Yine Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni* adlı eserinde, sanatı kelimenin tam manasıyla dünyaya bakış olarak tanımlar (Heidegger, 2011: 90). Bu dünyaya bakış ya da dünyaya açılma ise, eser aracılığıyla elde edilir. Çünkü Heidegger'e göre eser varlığı demek, bir dünyanın varlığı anlamına gelir (Heidegger, 2011: 39). Öyleyse dünyası olan, dünyaya dair yorumlama becerisi olan bir eser ancak meydana getirebilir ve sözünü söyleyebilir.

Bunun yanında ünlü Alman Ressam Albret Dürer ise, sanata dair meşhur şu ifadeyi kullanır: “Sanat, gerçekten doğadadır, kim onu doğadan koparıp alırsa ona sahip olur.” (Heidegger, 2011: 67). Bu bağlamda Cıbran'ın sanata dair; hem Dürer ile hem Heidegger ile benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü Cıbran'da sanat, tabiatın sonsuzluğa attığı ilk adımdır (Cıbran, 2013ç: 228). Dolayısıyla sanat tabiatın tezahürü ve görünen yüzüdür. Zira tabiat sonsuzluğunu sanatla, sanatın bir ürünüyle bize sunar. Bu durumda Cıbran insanın güneşi, bir şükran ilahisiyle yücelttiğinde sanatın başladığını belirtir (Cıbran, 2013ç: 283) ve sanatını bu doğrultuda işler.

Sanat kavramından sonra müziğin birkaç tanımına ve Cıbran'ın müziğe ilişkin görüşlerine yer vermek yerinde olur. Cioran, Müziği mutluluk ülserine tutulmuş ruhların sığınağı olarak görür (Cioran, 1993: 75). Cioran, bir başka yaklaşımında maddenin dışındaki her şeyi müzik olarak kabul eder (Cioran, 1993: 60). Cioran, daha da ileri giderek “kavramın emperyalizmi olmasaydı, felsefenin yerini müzik tutardı” iddiasında bulunur (Cioran, 1993: 74). Bu iddia tartışmaya açık bir iddiadır. Unamuno için müzik, doğal bir ayin gibidir ve doğanın Tanrı'nın izzetini (büyüklüğünü) anlattığı şarkının doğal bir ifşası gibidir (Unamuno, 2013: 19). Müzik sayesinde sesler anlama dönüşür. Müzik aracılığıyla içteki duygular dışa aktarılır. Hasılı Unamuno'ya göre sessizlikten daha büyük veya daha muhteşem müzik yoktur (Unamuno, 2013: 19).

Cıbran'a göre ise müzik bir gereksinim ve bir rahatlama durumu olarak varoluşunu sürdürür. Bir yolda giderken, bir durakta beklerken hatta yazmaya kalktığımızda bile bilgi ve sanatla birlikte mutlaka müziğe gereksiniminiz vardır (Cıbran, 2013f: 80). Bu gereksinim Cıbran'a göre beş duyardan ötesi manalara karşılık

gelir. Bu karşılığı, “ey müzik sensin öğreten bize; kulaklarımızla görmeyi ve yüreklerimizle işitmeyi” (Cibran, 2013ç: 245) şeklinde ifade ederek, müziğin kendisinde bıraktığı izleri açıklar niteliktedir. Cibran'ın müziğe dair genel görüşü ise aşağıdaki pasajda görülebilir:

Müzik ruhların dilidir. Onun nağmesi, sazın tellerini sevgiyle titreten tatlı melteme benzer. Müziğin zarif parmakları duygularımızın kapısını çaldığında, geçmişin derinliklerine gömülüp kalmış olan anılar uyanır. Müziğin gamla yüklü olanı yaşlı ve sakin olanı da mutlu anıları getirir bize. Tellerden çıkan ses sevdiğimiz birinin ayrılışında ağlatır bizi ya da gülümsetir, Tanrı'nın bağışladığı huzurdan ötürü (Cibran, 2013ç: 246).

Görülebileceği gibi Cibran açısından müzik, insanların ruhuna seslenen bir sanattır. Böylece müziğin birleşenleri ayrı ayrı ya da topyekûn bir şekilde ruha değer ve onu doyurur. Bu durum Cibran'da *müziğin ruhu* olarak yer edinir. Çünkü Cibran müziğin ruhunu Can'dan, zihnini ise Yürek'ten kabul eder (Cibran, 2013ç: 247). Bu yüzden; “müziği hayat kadar çok seviyorum.” samimiyetinde bulunur (Cibran, 2000: 24). Çünkü beden ve ruhumuz müzik aleti görevindedir ve güzel müzik veya anlaşılmasız sesler çıkarmak tamamen bize kalmış bir durumdur (Cibran, 2013ç: 121). Öyleyse kendimize baktığımızda yani kendimize yöneldiğimizde bizim müziğimiz (sesimiz) de güzelleşir, kendimize bakmadığımızda; kendimizi müziğin ritmine veremediğimizde müzik de bundan etkilenecek her kafadan bir sese dönüşür.

Müzik dili apayrı bir lisan olarak insan için varoluşsal bir süreci ifade eder. Cibran'a göre Tanrı insanı yarattığında ona tüm dillerden farklı bir dil olan müziği vererek insanı onurlandırmıştır (Cibran, 2013ç: 247). Öyleyse müzik son derece kutsal bir sanat olarak görülebilir. Bunun sanata dönüştürülmesi ise insana bırakılmıştır ki insan müziğin parçalarını, bütünü ve ahenginin gerçekleştiren varoluşa sahip tek varolandır. Bu yüzden sanatçı notalardan başlayarak müziğini yani sanatını ortaya koyacaktır. Bu minvalde Cibran'a göre kulağa gelen müziğin sesi tek olsa da onu oluşturan notalar farklıdır (Cibran, 2013ç: 245) ve müziğin bu farklı yanı, müziği insan için önemli kılar. Bu gerçekliği Cibran, “biz kederin çocuklarıyız; biz elçiler, şairler ve müzisyenleriz” biçiminde ifade eder (Cibran, 2013b: 89). Bir müzisyen her yerde var olan ritimlerle bir şarkıyı pekâlâ söyleyebilir; ama o müzisyen ne ritmi yakalayan kulağı ne de onu yankılayan sesi size sunabilir kabiliyetindedir (Cibran, 2013ç: 139). Cibran'ın burada demek istediği mesaj şudur: Müzisyen, evrenin her yanındaki ahengi

ya da nağmeyi bizlere duyurabilir ama o ahengi duyabilecek kulağı ve onu yansıtacak sesi aksettirmez veya iletmez (Cibran, 2013d: 105). Dolayısıyla müzisyenin pozisyonu açıktır ve ona göre müzisyen veya şarkıcı sesi aktaran elçi gibidir, sesin bizatihi kaynağı değildir.

Cibran, *Fırtınalar* adlı eserinde şarkıya ve sese olan tutkunluğundan bahseder. Özellikle güzellik, yağmur, dalga ve mutluluk gibi kavramların seslerindeki şarkıya tutkundur. O, bilir ki şarkılar, ruhumuz için birer donanım ve gıda hüviyetindedir (Cibran, 2013d: 87). Ruhumuz bu donanım ve gıdayı ise doğrudan yaşamdan sağlar. Eğer ki yaşam, yüreğini anlatacak bir şarkıcı bulamazsa düşüncelerini dile getirsin diye bir filozof ortaya çıkarır (Cibran, 2013f: 72). Dolayısıyla filozoflar sayesinde düşünce devreye girebilmelidir. Zira büyük olan şarkıcı, sessizliğimizin şarkılarını söyleyen ve bunu bize hissettirendir (Cibran, 2013ç: 249). Cibranın müziğe yüklediği sessizlik bağlamında Unamuno'nun "sessizlikten daha büyük veya daha muhteşem müzik yoktur" (Unamuno, 2013: 19) sözüyle benzer görüşe sahiptir denilebilir.

Cibran, ayrıca şarkı söylemenin içimizden gelen bir duygu olduğunu söyler. Şarkı dinlemenin de insanın tok olmasından geçtiğini ve karnı aç olana şarkı söylenildiğinde o kişinin şarkı söyleyeni midesiyle dinleyeceğini ifade eder (Cibran, 2013ç: 251). Çünkü içtenlikle şarkı söyleyen ya da fikir beyan eden özümüz, hâlâ yıldızları uzaya dağıtan o ilk an'ın içinde devinmekte ve nefes alıp vermektedir (Cibran, 2013ç: 280). Dolayısıyla Cibran, aşkı bilmeden önce sadece aşk şarkılarını terennüm ettiğini ancak aşkı öğrendiğinde ağzına pelesenk olan o aşk şarkılarının sözleri yerini basit solumalara ve göğsündeki nağmelerin de yerini derin bir sükûnete dönüştüğünü itiraf mahiyetinde söyler (Cibran, 2013b: 70).

Cibran'da müzik sanatına bakışını özetlersek; o müziğe ve sese tutkun olduğundan bahseder ve müziğin yaşamının içinde yer aldığını, şarkıcı veya müzisyenin müziği aktarmada aracı kişi ve kişiler olarak gördüğünü belirtir. Buna bağlı olarak esas olanın ise müzik olduğunu da vurgular. Müziğe atfettiği sessizlik bağlamında Cibran'ın Unamuno'yla benzer bir fikri paylaştığını belirtmek mümkündür. Nitekim Unamuno'nun "sessizlikten daha büyük veya daha muhteşem müzik yoktur" (Unamuno, 2013: 19) burada tekrar söylenilebilir.

Resim konusuna gelince, bu alan Cibran'ı sanat dünyasında kendini göstermesine öncülük ettiği bir alan olarak görülür. Daha o ilkokuldayken bu yeteneğini görmüş veya farkına varmış ve yeteneğini ortaya çıkaran resimler çizmiştir. Yaptığı resimler, kitapların kapağında basılırdı. Resim üzerine aldığı eğitimlerle bu yeteneğini geliştirmiştir. Onun çizimlerinde *Düşünen Adam*'ın yaratıcısı Fransız Heykeltıraş Auguste Rodin'in ilhamları yer alır (Cibran, 2000: 12). New York şehrinde açtığı resim sergileri onun ününü Amerika'da arttıran, çizimlerini de Londra ve Paris gibi şehirlerde sergileyen ve resim yeteneğiyle küçük yaşlarında çıkış yakalayan Cibran, edebiyatıyla ve aforizma endeksli sözleriyle bu sanatsal çıkışını taçlandırdığını söyleyebiliriz. Şimdi Cibran'da edebiyat ile şiir konularında söylediklerine bakalım.

3.4. Cibran'da Kucaklayıcı Bir Sanat Olarak Edebiyat

Edebiyat, genel anlamıyla yazıya dökülen tüm sanatları kucaklayan bir donanıma sahiptir. Bu bağlamda edebiyat ve buna bağlı olarak şiir varoluşun tüm ihtişamını kendisinde barındıran bir özelliğe sahiptir. Çünkü öyküler kaleme alan da, doğa resmini yapan da, şiirler karalayan da, felsefeyle haşır neşir olan da aslında edebiyat yapıyordur. Onların (edebiyat yapanların) konuyu veya temayı ele alış şekli de edebi yönüne karşılık gelir. Edebiyat kendini birdenbire bize takdim eder. O, yapısı gereği bir eserin "dışındaki ürününü (production)" ihtiva eder. O halde kelimenin etimolojik anlamında o, şiir cinsine girer; o, sanatla ilgili bir çabadır (Reneaux, 1994: 144). Reneaux'ta edebiyat bu anlamdayken Cioran'da özünden dolayı sözü uzatan edebiyat, söz bolluğuyla, kelime kanseriyle geçinir hâldedir (Cioran, 1993: 16). Edebiyat, kelimelere yüklediği veya yüklediği anlamlarla edebi yolculuğunu sürdürür.

Kenan Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe* adlı kitabında, edebiyatın felsefeyle bütünleştiği zaman, hayatı içselleştirebileceğimiz bir metafizik tecrübeyi bize yansıtılabileceğini aktarır (Gürsoy, 2014: 175-176). Felsefe, olayları anlama ve sorgulama yanı sıra edebiyatla bütünleştiğinde dünyaya ve içindekilere sirayet edenleri kavramada bize daha fazla, daha detaylı ya da daha düzgün bir biçimde rehberlik edebilir. Zira felsefenin alanı düşünceyledir ve felsefe yapan aynı zamanda edebiyat da yapıyordur görüşü ileri sürülebilir. Edebiyatın amacı dünyayı ve içindeki varlıkları

yazıya dökmek ve insanı ve insanın öykülerini, insanın düşünce yönlerini duyurmak olarak kendini vazifeli görür. Edebiyat bu gerçeklikte ilerler.

İşte bu noktada Cıbran bir gerçeği ortaya çıkarmanın iki kişiye düştüğünü belirterek; bunlardan birinin söylemek iken, diğerrinin ise anlamak olduğunu vurgular (Cıbran, 2013f: 75). Çünkü gerçeği ya konuşandan ya da kavrayandan anlayabiliriz. Bu gerçeklik karşısında edebiyat ise, sözünü söyleyendir. Çünkü edebiyatın özü sözdür ve edebiyatçı sözünü söyleyerek kenara çekilir. Sonrası ise tümüyle okura kalır ve her bir okurun söz konusu sözleri ve edebi ürünü yorumlama şekli elbette farklı olur. Her bir okurun edebiyat ürününü farklı yorumlaması, edebiyatın hem kuşatıcı yanını ve hem de bireysel anlamda etkili yanını gösterir.

Edebiyatın kaynağında veya mayasında sözler vardır. Sözlerle edebiyat yol alır. Sözlerle edebiyat varoluşunu bize arz eder. Garip olan şu ki: Yine sözlerle edebiyat hakkında konuşulur. Cıbran da edebiyatı sözler üzerinde aktarmaya ve değerlendirmeye çalışır. Özellikle *Aforizmalar* kitabında belirli ve önemli konular üzerinde, aşk ve sevgi gibi, nice söz söyler ve yüzlerce düşünceyi ortaya döker. Cıbran'ın sözleri, arzın karmakarışık bir hayat sürdüğü gecelerin maceralarını saklayan mühürlü bir hatıranın dalgaları gibidir (Cıbran, 2003: 113). Onun ruh haline hücum eden, duygu ve düşüncelerine tanıklık eden faktör aforizma eksenli sözleri olmuştur.

Nereye baksak, hangi yurda gitsek duygularımızı ifade etmek ya da o yurtla ilgili fikirlerimizi söylemek için sözlere ihtiyacımız olur. Dolayısıyla varoluşun mümkün olduğu her yerde sözler karşımıza çıkar. Söz, hemen hemen her yerdedir ve sessizlik ve huzur arayan kişilerle muhataplığını sürdürür (Cıbran, 2013b: 177). Cıbran'a göre sözler hem gökte ve onun ardında ve hem yeryüzünde ve altında bizimledir (Cıbran, 2013b: 17). Sözlerin bizimle varoluşu daimdir. Sözlerden zaten biz insanların da kaçıışı söz konusu değildir. Çünkü her bir hareketimiz, her bir bakışımız, her bir fikrimiz ya da her bir duruşumuz söze tekabül eder. Sözlerin bize seslenişi de belirli bir zamanla sabit değildir. Asırlar önce söylenilmiş bir söz veya bir deyiş bugünümüzü etkileyebilir. Cıbran'a göre karşı karşıya kaldığımız sözler zamansızdır ve Cıbran sözleri zamansızlıklarını bilerek söylememiz ya da yazmamız gerektiğini belirtir (Cıbran, 2013ç: 242). O zaman Cıbran'ın sözleri zamandan ayrı kabul

edilmelidir. Bir başka tanımda Cibran, “sözlerimizin hepsi, aklımızın ziyafetinden arta kalan kırıntılardır ancak” der (Cibran, 2013ç: 242). Aklımızın yardımıyla ya da düşünce yapımızla sözlere sahip oluruz. Cibran’da edebiyat konusunu özetlersek; edebiyatını sözler üzerinde kurduğu ve sözleri de zamansızlıkla eşdeğer gördüğü, onun hâlâ çok okunan bir isim olduğu gerçeğine sahip bir düşünür olduğu ve sözlerin aslında varoluşsal bir şekilde hep bizimle yaşadığı anlaşılmaktadır. Şimdi şiirin ve şiire dair meselelerin ne olduğuna bakalım.

3.5. Cibran’da Şiirin Varoluş Pratiği

Şiirin yaşam ve varoluş için önde gelen bir pratik olduğunu ifade etmek gerekir. Şiir için birçok betimleme ve hatta tanımlama yapılmış olması mümkündür. Çünkü şiir varoluşun ihtiyacını karşılayan ve yaşam içinde insanın kendisini daha rahat ifade edebileceği bir seçenektir.

Şiirin varoluşun içinde olmasının yanında terminolojisinden de söz etmek gerekir. Bu konuda yapılmış bir açıklamaya göre; “değişik Türkçe sözlükte teknik manada şiir; genellikle bir anlamın (mânâ), semboller (rezm), ritimli sözler (umuz) ve uyumlu sesler (mukaffâ) yardımıyla aktarılma eylemi içerisinde şekillenen bir ifade biçimi olarak” tanımlanır (Kılıç, 2014: 125). Öte yandan Felsefe cephesinden bakıldığında ise şiire dair farklı fikirler beyan edildiği görülmektedir. Eski çağlardan beri gerek bilgeliklerde gerekse de felsefede şiirle insanlar düşüncelerini ve sorunlarını ifade etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla şiir her daim insanın yaşama ve dünyaya açılan bir penceresi olmuştur. Bu bağlamda şiirin sanatın diğer türlerine göre felsefeyle olan bağının daha güçlü olması bu yüzdendir. Bu konuda Aristoteles *Poetika* adlı eserinde, “şiir, felsefeye tarihten daha yakındır ve daha değerlidir; çünkü şiir daha çok genelden, tarihe özelden söz eder” şeklinde ifade eder (Aristoteles, 2018: 37). Burada şiirin tarihe göre daha kapsamlı ve daha kucaklayıcı bir yanda ilerlediği ve böylesi bir yanının bulunduğu söylenilebilir. Aristoteles aynı eserde şiir sanatını, ya doğuştan yetenekli ya da coşup kendinden geçebilen kişilerin işi olarak görür (Aristoteles, 2018: 55). Aristoteles’e göre birinci grupta yer alanlar kolayca biçim değiştirebilirken, ikinci grupta yer alanlar ise kendi dışına çıkabilmektedirler.

Sanat hakikatin ortaya konulması olarak ve sanatın varlığı ve özü edebiyattır (Heidegger, 2011: 71, 113). Sanat çalışması ise, bir şeklin içine dökülmüş sistir (Cibran, 2013ç: 228). Herhangi bir şeklin içine gizlenmiş sisi dağıtmak yahut o sisten kurtulmak ancak sanatla elde edilebilir. Bundan ötürü, Cibran’da bir ozanın ölümü, onun yaşamı şeklinde yorumlanır (Cibran, 2013ğ: 61). Cibran aşağıda yer alan Ozan adlı şiirinde hem diğer şairlerle hem de kendisiyle ilgili şairaneliği nasıl tarif ettiğine kısım kısım bakmaktan yarar vardır:

“O, bu ve gelecek dünyanın bağıdır,

O, bütün susamış gönüllerin içebileceği saf bir pınar” (Cibran, 2013ğ: 72).

Ozanlar ya da şairler, umutlu insanlardır. Şiir yazarken, duygularını ifade ederken geleceğe dair umutlarını korurlar. Bugünü geleceğe taşımayı bir görev gibi görürler. Dünyada olup bitene karşı da susmayı tercih etmezler. Yürek sesleriyle konuşup suskun gönüllere adeta ilaç olurlar. Dolayısıyla hem bugün ile gelecek arasında bir köprü görevini icra ederler hem de kucaklayıcı yanlarıyla sessizlikte kalmışların sesi olurlar. Bunu da duyarlı yüreklerinin sesi ve bu sesi kâğıda döken kalemleriyle yaparlar.

“Güzellik ırmağınca sulanan bir ağaçtır o,

Meyveleri için aç yüreklerin yanıp tutuştuğu.

Bir bülbüldür o,

Bunalmış gönülleri güzel şarkılarıyla yatıştıran” (Cibran, 2013ğ: 72).

Ozanlar, güzel olanı, güzelliği çağrıştıranları ele alıp insanların iyiliği için mısralar dizerler. Hem kendi hem de okurun ruhunu doyurmak için çaba gösterirler. Ayrıca karamsar olanlara, acı içerisinde kıvrananlara ele aldıkları güzel ve umut dolu sözleriyle ses olurlar. Bu yanlarıyla insanları yaşama konusunda motive edici pozisyonunda olurlar ve güzelliği ön plana alırlar. Çünkü onlar güzelliğin bir aynada kendine bakan ezeliyete karşılık geldiğinin bilincindedirler (Cibran, 2003:101).

“Ufukta beliren beyaz bir buluttur o,

Yükselen ve bütün göğü kaplayana dek büyüyen.

Derken o, yaşam tarlasının içindeki çiçeklerin üzerine boşalır,

Işık saçınlar diye yapraklarını açarak” (Cibran, 2013ğ: 72).

Ozanların sesi kısık da olsa onlar yüreklerini dinlemekten yana olurlar. İçte olanı dışarı sağaltırlar. Dışta olanı mısra mısra betimlerler. Hayata ve tabiata yüzlerini dönerek hayattaki ve tabiattaki varlıkları farklı bir gözle temaşa ederler. Yaşamdaki canlı cansız varlıklara içlerindeki güzelliklerle ışık kalırlar. Hayattaki varlıkları içlerindeki insan ve yaşama sevgisiyle kucaklarlar. Ayrıca hayattan, tabiattan ve insanlardan ilham alarak sanatlarını ikame ettirirler.

“O, tanrıçalar tarafından gönderilmiş bir melektir,

Tanrı'nın öğütlerini okusun diye.

O, karanlığın ele geçiremeyeceği parlak bir lambadır,

Ve rüzgârların söndüremediği

Gazı Aşk Tanrıçasından, Apollon'un Müziği ile yakılmış” (Cibran, 2013ğ: 72).

Cibran'a göre ozanların varlığı ve varoluşu kutsallıkla eşdeğerde bir pozisyonudur. Tanrı'dan gelen mesajları kutsal bir görevle insanlara iletirler. Ona göre ozanlar, Tanrı ile insan arasında aracı olurlar görüşündedir. Ayrıca ozanların Tanrı tarafından korundukları için hiçbir rüzgârın, hiçbir karanlığın, hiçbir menfinin onların ışıklarını söndüremediklerini söyler. Çünkü onların ruhu müziğin ritmiyle donatıldığı için varlıkları korunaklı hâldedir.

“O, yapayalnız biridir,

Sadeliğe ve iyiliğe bezenmiş.

Doğanın kucağına oturmuş,

İlhamını resmetmekte.

Gecenin sessizliğine kalmış,

Ruhun inmesini beklemektedir” (Cibran, 2013ğ: 72-73).

Her ne kadar ozanlar/şairler yazdıklarıyla yoğun duygular yaşasalar ve kalemiyle güçlü dursalar da onlar aslında kendi hâllerinde sade bir şekilde yalnızdırlar.

Yalnızlığı tadarlar. Aslında Cibran burada bir nevi kendi yalnızlığından bahsetmiş. Şairler, yalnızlığın onlara verdiği güçle ve yüreklerinin sesiyle doğaya bakarak esinlendikleri şeyleri resmederler. Günün gece deminde ise ruhuyla buluşmalar yapar vaziyette olurlar.

“O, bir nakışçıdır, yüreğin tohumlarını
Şefkat bozkırlarına nakşeden ve insanlık onun bu ektiklerini
Toplar, kendini geliştirmek için” (Cibran, 2013ğ: 73).

Cibran’a göre yazılan şiirler dolaylı dolaysız ama bir şekilde insana dokunur. İnsanlar da şairlerin mısralarından kendi payına düşeni alırlar. Bunu da kendilerini ileriye taşımak ve hayatlarına anlam katmak için yaparlar. Ozanlar da, insanlardan aldıkları geri dönüşlerle kendi sanatlarını geliştirme ve ileriye taşıma şansına sahip olurlar. Dolayısıyla okurla şairler/ozanlar arasında karşılıklı bir etkileşim ve iletişim vardır denilebilir.

“İşte bu o ozandır, yaşamında toplumun bile aldırış etmediği,
Ve ancak bu fani dünyaya veda edip,
Gökyüzündeki mihverine geri gittiğinde farkına varılan” (Cibran, 2013ğ: 73).

Şairlerin acı gerçeği şudur: Onların değeri onlar hayattayken yeteri kadar ve çok anlaşılmaz hâlde gibi görünürler. Şairlerin söyledikleri, dile getirdikleri o bu dünyadan göç ettiğinde ancak tam anlamıyla fark edilir. Bu da şairlerin kaderi olarak altı çizilebilir bir hakikat olarak not edilebilir ve inanılan bir gerçektir. Bu gerçeği değiştirebilmek zahmetli bir hakikat olarak şairlerin önünde durmaktadır.

“İşte bu ozandır, insanlıktan
Bir gülücük dışında hiçbir şey istemeyen
İşte bu o ozandır, ruhu yükselen” (Cibran, 2013ğ: 73).

Cibran’a göre ozanlar bir gülücük, bir takdir edilme dışında insanlardan bir beklentileri yoktur. Yazma ve sanat işlerini aşkla yaparlar. İşlerini aşkla yaptıkları için ruhları mutluluk ve huzur gibi olumlu duyguları tadar. Zira ozanlar mutlu ederken mutlu olan, severken sevdiren, konuşurken huzur veren ve yaşarken yaşatan konumda

durmayı tercih ederler. Tüm bunları insanlık namına ve insanlığın kurtuluşuna bir katkı için yerine getirirler.

“Gökyüzünü güzel deyişleriyle dolduran,

Yine de insanların sıcaklığını reddettikleri.

İnsanlar ne zamana kadar uykuda kalacaklar?” (Cibran, 2013ğ: 73).

Yüreğinin sesini dinleyerek şiiri kaleme alanlar duyarlı davranırlar. İnsanın iyiliğini düşünürler ancak insanlardan uzak dururlar. Bu paradoks gibi görünse de ozanların varoluşunda bu hakikat olarak vardır. Bu hakikati görme konusunda da insanlar kördürler. Nedenine gelince, ozanlar insanlarla bir arada olmayı değil yalnızlığı tercih etme meylinde olurlar. Ancak büsbütün insanlardan uzak yaşamayı tercih etmezler.

Yukarıdaki şiirde ifade edildiği üzere Cibran sanatı ve sanata dair genel görüşlerini Ozan’a ya da şaire yüklediği çağrışımlarla dile getirir. Bu şiirde aslında Cibran duruşunu, varoluş meselesini anlatmaya çalışmıştır. Toparlamak gerekirse; Heidegger sanatı dünyaya bir bakış olarak görürken, Cibran ise sanatı tabiatla ve tabiatı çağrıştıran özelliklerde ve yüreğinin ve yüreklerin sesi olan şiirlerde gördüğünü söylemek mümkündür.

Şiirde şairin ne demek istediğine ancak o şiirdeki kapalı yerleri açık hale getirerek varılabilir. Ancak şiir, şiir olarak orada durmaz. Şiirin hikmet, ilim gibi dayandığı başlıca kaynaklar da vardır. Şiir, bu kaynaklarla, bu kaynaklardan ortaya çıkan anlamlarla çevrelenir. Şiirdeki manaları ortaya çıkardığımızda, şiirin özündeki saklı hakikatlere varabiliriz. Fuzûlî bu hakikati şiirin temelinde olması gereken ilime bağlar: “İlimsiz şiir temeli olmayan bir duvar gibi olur ve temelsiz duvar gayet itibarsızdır. Onun için şiirimden ilimden ayrı olmasını ihanet sayarak, ilimsiz şiirden ruhsuz bir kalb gibi nefret ettim.” der (Kılıç, 2014: 111). Dolayısıyla ilimsiz şiirden hakikat dolu bir manaya ulaşmak mümkün değildir. Başlangıçta şiirdekiler (şiirde dile gelenler, şiirini özünü oluşturanlar) kapalı bir zarf gibi önümüzde durmaktadır. Ancak şiirdeki anlamlar kapalı bir şekilde dursa da, onlar orada hakikat olarak vardır ve yoruma her zaman açıktırlar. O hakikati irdelemek ve onu şiirleştirmek artık biz okura bağlı bir durumdur. Şiirler bir defaya mahsus yorumlanır veya okunur şeklinde bir söz

sarf etmek de doğru bir yaklaşım değildir. Şiir her okunduğunda, her seslenildiğinde okura farklı bir anlamla gelir. Bu da şiirin genel olarak yoruma açık bir sanat ürünü olduğuna işaretler düşüncesi öne sürülebilir. Alıntılanmış şu pasaj, Cibrân'ın şairliği ve onun şiirleri hakkında bize kayda değer bazı bilgiler verir:

Amerika'daki göçmen Arap edebiyatının en önemli temsilcisi olan Cibrân Halil Cibrân'ın vezin ve kafiyeye bağlı kalarak klasik tarzda bazı şiirler nazmettiği ve onun bu şiirlerinin el-Beda'î ve't-tarâ'if adlı eserinde toplandığı bilinmektedir. Ancak onun en önemli ve en uzun şiiri, şüphesiz, geleneksel şiir vezinlerini kullanarak kaleme alıp 1919 yılında müstakil bir kitap olarak yayınladığı el-Mevâkib "Kafileler"dir. Cibrân bu şiirinde; iyilik ve kötülük, iyilik ve kötülüğün insanlarla ilgisi, yaşam, hüznün, sevinç, dünya, din, cennet, cehennem, adalet ve zulüm, sevap ve ceza, hak, güçlülük, güçsüzlük, bilim, özgürlük, iyilik ve şiddet, zarafet ve kabalık, aşk ve tutku, mutluluk, ruh, ölüm ve doğaya kaçış gibi konuları işler (Demirayak, 2005: 162).

Cibrân'a baktığımızda ise o, şiiri kalbi büyüleyen bir felsefe ve felsefeyi de, fikir şarkıları söyleyen bir şiir olarak görür (Cibrân, 2013ç: 239). O zaman Friedrich Schiller'in şu kanısına katılmak mümkün görünmektedir: "Felsefe yapmak istediğim zaman karşıma şair çıkıyor; şiir söylemem gerektiği zaman da felsefi düşünce önüme dikiliyor" (Schiller, 2001: 10). Buradan hareketle şiirle ile felsefenin yakınlığından bahsedilebilir. Zira şiir kalbi büyüyerek bir felsefeye (sevgi felsefesi) ön ayak olurken aynı zamanda felsefe de düşünceleri mırıldayan şiir konumunda olur. Şiir, sevgi bağlamında felsefeye katkı sunarken felsefe de ele aldığı düşünce dolu kavramları şiir diliyle söyler. Dolayısıyla iki sanat da birbirini besler mahiyettedir.

Cibrân, diğer tema ve pratiklerde olduğu gibi şiir üzerine de onlarca tanımda bulunmuştur. O, şiirin birazını sözcükten; çoğunu sevinç, acı ve hayretten oluşan bir şey olarak ele alır (Cibrân, 2013ç: 237). Yani şiirin duygularımızın tezahürü olarak kabul eder. Şiire dair bir başka tanımda, "Şiir, sözlüğün şöyle bir karıştırılmasıyla yapılan sevinç, acı ve mucize işidir." şeklinde açıklar (Cibrân, 2013f: 82). Şiirin mucize işi olması, onun önemini ve farklılığını ortaya koyar söylenilebilir. Cibrân'a göre şiir, ruhun sırrına karşılık gelir (Cibrân, 2013ç: 239). Şiir yazarlar yani şairler kederli insanlardır, çünkü ruhları ne kadar yükselirse yükselsin gözyaşlarından bir zarf içinde kapalı kalırlar (Cibrân, 2013a: 73). Buradan hareketle şairin ruh hâlini açılmaz bir sandık gibi görülebilir. O nedenle Cibrân, şiiri üzerinde yorum yapılabilir bir görüş olarak görmez; onu kanayan bir yara'dan yahut gülümseyen dudaklardan yükselen bir şarkı olarak değerlendirir (Cibrân, 2013ç: 237). Cibrân'da şiir anlamı ve şiire

yaklaşımı kendine özgüdür söylenilebilir. O, bir başka tanımda ise şiiri, yüreği kendinden geçiren bir bilgelik kabul eder (Cibran, 2013f: 84). Zira ona göre bilgelik, aklın içinde şarkılar söyleyen bir şiir anlamındadır (Cibran, 2013f: 84). Buradan şarkısını mırıldayanın şiirsel konuşmaya, şiire hizmet ettiği sonucu çıkarılabilir. Cibran'ın şair olması muhasebesiyle kişiliğini, hayata karşı duruşundan izler taşıyan *Yenilgi* (2013) isimli şiirini buraya kısaca yorumlar yapılacak şekilde ve parça parça almayı uygun gördük:

“Yenilgi, yenilgim, yalnızlığım ve kimsesizliğim.

Binlerce yengiden de bana değerli olan sen!

Dünyadaki tüm parlak başarılardan

Sensin yüreğime yakın olanı! (Cibran, 2013g: 91).

Bu dördlükte Cibran, hayata dair yenilgisinin nedeni olarak yalnızlıktan ve kimsesiz olmaktan kaynaklandığını belirtir. Normalde yenilgi sözcüğü olumsuz bir ifadeye karşılık gelse de, onun için yenilgi bir onur meşalesi anlamındadır. Çünkü yenilgilerine, yalnızlığına ve kimsesiz hâllerine bütüncül bir şekilde sahip çıkmıştır. O yalnızlığın sebep olduğu yenilgileriyle sanatını icra etmiş ve sanata dair fikirlerini özgür bir ruhla beyan etmiştir.

“Yenilgi, yenilgim, başkaldırım

ve de benim kendimle tanışmam.

Sayendedir ki, hala ben ayağı yere basan

ve solmuş defneler peşinde koşmayan

biri olduğumun bilincindeyim;

ve sende, yalnızlığımı buldum

ve de herkesten uzak,

ve de gururlu olmayı” (Cibran, 2013g: 91).

Cibran burada doğrudan kendine, kendi varoluşuna seslenir. Yenilgi ve isyan duyguları sayesinde ayakta kaldığını, yalnızlıkla tanıştığını, yalnızlıkla yol aldığını ve aslında herkesten uzak yaşamaya çalıştığını ayrıca o duyguyla gururlu olduğunu da

belirtir. Çünkü Cıbran, varoluşunu oluşturan şeyleri bir kenara atmaz. Başkalarının galibiyetlerinden ziyade kendi yenilgilerini daha değerli görür.

“Yenilgi, yenilgim, benim parlak kılıcım
ve de kalkanım.

Gözlerinde okudum tahtı arayanın
kendi kendisinin kuluna dönüştüğünü.

Ve, bir kimsenin derinliklerindeki
esasını anlayabilmemiz için

onun gücünü söndürmemiz gerektiğini.

Ve ancak böylesine olgunlaştıktan sonradır ki,
bir meyvenin tadına varılabildiğini” (Cıbran, 2013g: 91-92).

Cıbran, hayata pozitif bakmaktan yanadır. Olumlu yanlarını yanı sıra olumsuzluklarını da sahiplenir. Hatta başarısız olduğu veya kaldığı durumları fırsata çevirdiğini, yenile yenile hayatındaki başarıları elde ettiğini ifade eder. Yenilmeyi, başarısız olmayı bir olumsuz durum olarak görmez. Edebiyatını ve sanatını bu minvalde inşa etmiştir. Hem çok yazar yani üretken bir kalem olmuştur hem de yazdıklarını zor beğenen bir karakter sergilemiştir. Buradan hareketle onun başarısızlıkta ve yenilgilere karşı pes etmeden yoluna devam ettiği söylenilebilir.

“Yenilgi, yenilgim,
benim sözünü sakınmaz yol arkadaşım
şarkımı, bağrıışmalarımı, sessizliklerimi hep duyacaksın.

Ve senden başka hiç kimse bana söz etmeyecek
kanat çırpınmalarından ve deniz kabarmalarından
ve de geceleri yanan dağlardan.

Ve sen, tek başına
ruhumun sarp ve kayalık
yollarından tırmanacaksın” (Cıbran, 2013g: 92).

Cibran, başa gelen çekilir felsefesinde değildir. Aksine başına gelenleri fırsat olarak görmüş ve doğrultuda sıkıntılarını aşmaya çalışmıştır. Çünkü o yaptıklarını sonuna kadar savunur ve kendi kendini teselli etmede yenilgilerini tersine çevirme arzusu ve mücadelesinde olmuştur. Ayrıca karşısına çıkan engellere karşı ruhunu ortaya koyduğunu, ve yenilgileriyle adeta yarenlik yaptığını ifade eder.

“Yenilgi, yenilgim, benim ölmez cesaretim
sen ve ben fırtınada birlikte güleceğiz;
ve biz ikimiz, derin mezarlar kazacağız
içimizde ölmekte olanlara;
ve tutunacağız, tüm gücümüzle,
güneşin karşısında;
ve de tehlikeli olacağız” (Cibran, 2013g: 92).

Son alıntıyı yorumlamak gerekirse; burada Cibran yenilgi kaynaklı duygu ve düşüncelerine hem cesaret verme hem o duygu ve düşünceleriyle hayatını ikame etme niyetinde ve derdindedir. Karşısına çıkacak engellere karşı yenilgi yol arkadaşıyla gayet mücadele edeceğini açıkça belirtir. Hayatına bakıldığında yaşam mücadelesini bu minvalde sürdürdüğü görülür.

Cibran’da şiir kavramını özetlemek gerekirse; şiirle felsefenin birbirine hizmet ettiğini, şiire dair birkaç tanım getirdiğini; bunlar içerisinde kalbi büyüleyen bir felsefe, ruhun sırrı, yüreği kendinden geçiren bilgelik gibi tanımları şiirin varoluşu için ön plana çıkararak önem arz ettiği görülebilir. Ayrıca Cibran, yukarıda kısım kısım alıntıladığımız *Yenilgi* adlı şiiriyle varoluşunun duruşunu özetleme amacını taşımaktadır.

3.6. Cibran’da Varoluşun Kaynağı Olarak Din Pratiği

Din veya din inancı her insan için farklı bir anlama gelir ve herkes için geçerli bir dinî varoluştan söz edilemez. Bu farklılık o insanın yaşam şeklinden, çevresinden ayrıca vicdan, ruh ve yüreğinden ileri geldiği öne sürülebilir. Duygu ve düşüncelerimiz bir bakıma inancımızı da biçimlendirir. Bu konuda Kierkegaard, dinin temel özelliğinin absürt, yani mantığa aykırı şeyleri varsayması olduğunu iddia eder

(Wartenberg, 2008: 133). Bu doğrultuda Kierkegaard dinî varoluşu mantığa aykırı da olsa kendi öznel varoluşumuz için ve sonunda kendi iç huzurumuz için kabul etmemizi salık verir. Dolayısıyla Kierkegaard dini varoluş alanını etik ve nihayetinde kültürün üzerinde görür ve gerektiğinde onlarla çatışmaya girebileceğini savunur.

Dünya insan için ise insan da Tanrı içindir (Emir, 2006: 47). Dünya, insan için *varoluş libası* olur, aynı zamanda insan da Tanrı'nın varoluşu olur. Çünkü her şey tek bir uyumlu bütündür, bütünün bedeni de doğa ve canı Tanrı'dır (Emir, 2006: 107). Eğer Tanrı'yı anlayabilirsek, Tanrı tarafından en aydınlatılmış olanı, iyiliği ve güzelliği de anlayabilenlerden oluruz. Zira iyi, insanın varoluşu için en çok parlayan ve aydınlatan durumdur (Emir, 2006: 60). Cioran'a göre Tanrı'sız her şey yokluktur (Cioran, 1993: 49) ve Tanrı olmadan varoluştan bahsedilemez. Tanrı ya da kendimiz dışında bir şey hakkında dürüstlikle konuşabilmemiz mümkün değildir. (Cioran, 1993: 53). Bu bağlamda Unamuno, "Tanrı bizim üstümüzde değildir, içimizdedir" diyerek Tanrı ile insanın *varoluş birlikteliğinin* elzemliğinden bahseder (Unamuno, 2013: 120)

Cibran'da din, bütün hareketler ve düşüncelere karşılık gelen bir kavramdır (Cibran, 2003:103). O, dini tüm çabalarımızın ve o çabalarımızın yansıması olarak kabul eder (Cibran, 2013d: 126). Dinin başlangıç evresini de insanın toprağa ektiği tohumlarda güneşin sevgisini gördüğü zamanda başladığını dile getirir (Cibran, 2013ç: 283). Sonuçta ektiklerimiz biçtiklerimize karşılıktır ve sarıldıklarımız daha önce ektiğimiz o tohumların meyveleridir. Cibran insan toprağa tohum ekerek medeniyetin, o tohumlarda ışığı gördüğünde dinin, bu dini şükranla kabul ettiğinde sanatın ve sanattan beslendiğinde felsefenin başladığını şöyle açıklar:

"İnsan ilk kez toprağı kazıp içine tohum ektiğinde, medeniyet başladı. İnsan toprağı ektiği tohumlarda güneşin sevgisini gördüğünde, din başladı. İnsan güneşi, bir şükran ilahisiyle yücelttiğinde, sanat başladı. İnsan toprağın ürününü yiyip sindirdiğinde felsefe başladı" (Cibran, 2013ç: 283).

Bu pasajı yorumlamak gerekirse tohum ile medeniyet, güneş sevgisi ile din, din ile sanat ve sanat ürünü ile felsefe arasında bütünlük içerisinde birbirini tamamlayacak şekilde bağlar vardır denilebilir. Cibran dine dair düşüncesini "Allah'a inanıyor, peygamberlerini yüceltiyor, dürüstlüğü seviyorum ve ahirete de bir inancım vardır" diyerek belirtir (Cibran, 2013b: 59). Ancak onun din inancı, dogmatik veya

kuru kuruya bir inanç değildir. Dinde bir amacı gütmeyen ve dinde bir menfaat içerisinde olmaz. Hatta dinin amacı ödül olursa bu durumda inançsız bir adam olmayı yeğlediğini söyler (Cibran, 2013ç: 260). Zira o, imanı yüreğin ta içinde, hiçbir düşünce kervanını ulaşamayacağı bir vaha olarak özümser (Cibran, 2013f: 150). Bu ulaşamaz vahadan kasıt beş duyumuzla ulaşamadığımız güzellik gibi, elle tutulamaz şeylerdir. Cibran'a göre içinde güzellik olmayan ne bir din ne de bir ilim vardır (Cibran, 2013ç: 230). Başka bir sözle söylemek gerekirse; dinlerin ve ilimlerin önceliği, güzelliği arama ya da güzelliği elde etme olmalıdır. Ona göre üzerimizde taşıdığımız ruh, tanrının kendinden koparıp yeniden aldığı ve onu güzelliğe bürüdüğü özelliğin ta kendisidir (Cibran, 2013ğ: 54). Dolayısıyla biz insanlar Tanrı tarafından ruhun güzellikleriyle donatılmış varlıklarız.

Cibran, İncil kitabının üslubundan etkilenmiş ve buna bağlı olarak birçok eserinde İncil'in izleri veya yansımaları görülür (Cibran, 2013d: 13). Sözgelimi *Ermış* kitabı için, "Ermış, benim İsa'nın yüzünü yeniden yaratma çabamdır" itirafında bulunur (Cibran, 2013d: 34). Üstelik Cibran sadece İsa'ya değil, Muhammed'e karşı da derin hisler taşımaktadır ki göğsünün bir yanında İsa, diğer yanında ise Muhammed oturduğunu söyler (Cibran, 2013ç: 255). Bu söylemden hareketle onun dinî unsurlara önem verdiği ifade edilebilir. Dolayısıyla onda din inancı vardır ancak bu inanç; güzelliği konuşma, hakikati ortaya koyma ve gerçekleri konuşma olarak kendini gösterir.

Dindar olma veya tersini ele aldığımızda ise Cibran'ın bu soruna yaklaşımı çok açık olmamakla birlikte o zaten kendini ve kimseyi dindar olarak tanımlamaz. Haliyle onda din adamı tabiri yoktur çünkü vicdanı en büyük olan kimseyi papaz kabul eder (Cibran, 2013b: 198). Dolayısıyla Cibran vicdanlı davranarak hareket eder ve vicdanın sesini kendine kıstas olarak seçer. Bu bağlamda o gündelik hayatlarımızın bizim mabedimiz ve dinimiz olduğunu beyan eder (Cibran, 2003: 104). Öyleyse gün içinde yaptıklarımız veya yapamadıklarımız Cibran açısından din olarak görülebilir. Bu da göstermektedir o, hayata din kadar önem verir ve her şeye bir değer vermek ister. Böylelikle Cibran hayatın en önemli bileşeni olarak gördüğü insan için bir ayrım içinde değildir. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç şudur ki o, insanlara karşı ön yargılı davranmamış olup herkesi insan görür. Cibran aynı zamanda herkesin bir inancın

çocukları oldukları için sevdiğini şöyle söyleyerek ifade eder: “Kardeşlerim, her kim olursanız olun; ister kilisenizde tapın, ister tapınağınızda diz çökün, ister caminizde dua ediyor olun sizi seviyorum. Siz ve ben bir inancın çocuklarıyız. Çünkü dinin değişik yolları hepimize uzanmış O yüce varlığın sevgili parmaklarıdır” (Cibran, 2013ç: 259). Cibran’ın burada işaret ettiği şey, varoluşun kaynağı olarak gördüğü din pratiğinde her insanı sevgiyle kucakladığını ve herkesi Tanrı varlığının birer yansımaları olarak gördüğüdür.

Tabiki o yüce varlık onda Tanrı veya Allah’tır. Zira o Allah’ı, âlemin sırrı olarak görür (Cibran, 2013b: 116). Ona göre Tanrı, akıl içinde istirahat eder (Cibran, 2003: 74). Başka bir ifadeyle Tanrı, insanın aklında saklı durur ve biz aklımızı kullanmasak da o Tanrı orada varlığını istirahat şeklinde sürdürür. Biz yapı gereği Tanrı’nın ellerinde yaşayan ve ruhunda can bulan canlılarız. (Cibran, 2013h: 55). Böylece insanlar ya da insanlık *Yüce Varlık*’ın dünya üzerindeki ruhudur (Cibran, 2013ğ: 101). Biz dünyaya yayılan ruhumuzla ve can bulan varlığımızla *Yüce Varlık* olan Tanrı’yı temsil ederiz. Çünkü bu dünyada biz Tanrı’nın birer suretiyiz ve her birimiz varlığında ondan bir parça taşır. Her ne kadar farklı dinsel yollarımız olsa da, biz o Tanrı’ya aitiz ve Tanrı hepimizi kucaklama arzusundadır. Bu durumu da “farklı dinsel yollar Yüce Varlık’ın sevecen elinin parmaklarıdır; herkese doğru uzanmış, insanların bir bütün olmasını arzulayan ve hepsini kucaklamaya can atan” şeklinde yorumlar (Cibran, 2013ğ: 103).

Cibran genelde yaratıcıdan konuşurken Tanrı kelimesine başvurur ancak birkaç yerde Tanrılar veya Allah ifadelerini de kullanır. Ona göre Tanrılar nezdinde biz eşit konumdayız ve Tanrıların terazisinde bir insanın hayatı, bir diğer insanın hayatından daha kıymetli değildir (Cibran, 2013c: 71). Çünkü insanın kalbine mutluluğa yönelmeyi ilham eden, bu ilhamı vermekten uzak durmayan Allah; insanın bedbaht olmasını, insanın mutsuzluk içerisinde yaşamasını istemez çünkü Allah, insanın mutluluğundan şeref duyar haldedir (Cibran, 2013i: 165). Ayrıca bir insanın mutluluğuyla Allah yücelir (Cibran, 2013e: 73) ve bu karşılıklı sevgiyle (mutlulukla) hem Allah hem de insan hoşnutluk duyar görüşü ileri sürülebilir.

Cibran’a göre her insan yakarışlarını işiten, dualarına karşılık veren ve mutluluğunu bahşeden bir Tanrı’nın önünde ruhunu tütsü olarak yakar vaziyettedir

(Cibran, 2013b: 72). Yani her insan doğası gereği Tanrı karşısında ruhunu teslim etme meylinde olur. İnsan bu şekilde davrandığında mutluluğa yaklaşabilir ve onu tadabilir. Aksi durumda Allahsız insan, Allah inancı olmayan insan; tam anlamıyla cahil ve kaçınılmaz derecede mutsuzdur (Pascal, 1998: 38). Pascal, bu durumun çözümünü de, “sonsuz bir uçurum ancak sonsuz ve baki bir varlıkla, açıkçası ancak Allah ile doldurulabilir.” tespitiyle bize aktarır (Pascal, 1998: 6). Burada kastedilen şey, varlığımızın sonsuz yanları ancak sonsuz bir varlık olan Tanrı ile anlamlı bir hâle getirilebileceğidir. Öte yandan Cibran’a göre Tanrı, başkalarını taklit eden bir cahil tarafından kulluk edilmeyi arzu etmez (Cibran, 2013i: 86). Yani Tanrı doğrudan teslimiyeti ister. Tanrı, sessizlikteki sestir ve ruhumuzda sürekli dolaşmaktadır. Tanrı biz kullarını yalnız bırakmaz. Ruhumuza nüfuz ederek varlığını hissettirir. Cibran, Tanrı’ya ulaşmaya kadar sessizlik içinde iç çektiğini ve bu iç çekişin elde edilmesi için ancak fırtınanın dinmesine yani sessizliğin oluşması gerektiğini belirtir (Cibran, 2013g: 98). Çünkü insanlar sessizliğin anlattıklarını, sessizliğin artılarını anlayabilselerdi; ormandaki vahşi hayvanlara değil Tanrı’ya daha yakın olurlardı (Cibran, 2013i: 143). Bu bağlamda Tanrı’ya yakın durmanın sessiz olmak ve sessizliğin sağladığı avantajlarla doğru orantılı olduğu belirtilebilir. Zira Tanrı acı çeken insanların yanında ve yakınındadır. Dolayısıyla Tanrı yakın olduğun kullarının niyetlerini bilir, dertlerini görür ve çığlıklarını duyar. Öyleyse Tanrı ıstırap çeken kimselerin elleriyle konuşur ve onların gözleri içinden bütün dünyaya, bütün insanlara gülümsemesini eksik etmez (Cibran, 2003: 40). Bu minvalde Cibran, insanlara şu öğüdü verir: “Bırakınız yüreğiniz sessizce, Tanrı düşüncenin içinde dinleniyor ve bırakınız yüreğiniz huşu içinde, Tanrı tutkuda hareket eder desin” (Cibran, 2013d: 100). Başka bir ifadeyle yorumlamak gerekirse Cibran’a göre Tanrı fikirlerimizin içinde ve yüreğimizin sedasında bize seslenir hâldedir. O Tanrı, bizden uzakta değildir. O Tanrı, bizimledir ve içimizde her zaman zuhur etmektedir.

Cibran’a göre her birimiz Tanrı’nın bilgisinde, Tanrı’nın varlığında tek tek yer aldığımız için her birimiz Tanrı’yı kavramakta ve yeryüzünü anlamakta tek başımıza kalmakla karşı karşıyız (Cibran, 2013d: 106). Sonuçta her bir insanın hisseden yüreği, gören gözleri, algılayan beyni ve beden ile ruhu farklıdır. Bu farklılık, bizi Tanrı’yı yorumlamada tek başına ve düşünce konusunda özgün bırakır denilebilir. Bu da doğal

bir varoluş sürecidir. Çünkü hepimiz bir şekilde Tanrı'nın birer yansımalarıyız. Cibran'ın “Tanrı'nın birer yansımalarıyız sözü ile Unamuno'nun “Tanrı bizim üstümüzde değildir, içimizdedir” (Unamuno, 2013: 120) deyişi Tanrı varlığına yaklaşımları konusunda paralellik arz eder.

Cibran için Tanrı kavramı tertemizdir ve benlik olarak bildiğimiz Tanrı bir okyanus gibidir asla kirlenmemiş bir portre gibidir (Cibran, 2003: 59). Allah'ın ışığı tüm evren için aynı manadır ve Allah'ın güneşi; iyiyi de, kötüyü de aynı oranda aydınlatır (Cibran, 2013e: 168). Buradaki aynılıktan maksat aynı yönde kucak açar. Cibran'da Tanrı inancı da kendine hastır. Tanrı'yı; hayattaki tek gaye, diğer yarısı; Tanrı'yı kendi geçmişi ve kendini Tanrı'nın geleceği, ayrıca kendini Tanrı'nın yeryüzündeki cevheri, Tanrı'yı kendi semasındaki nuru ve kendisi ile Tanrı'yı güneşin önünde kaim olanlar olarak görür (Cibran, 2013g: 57). Jaspers bu minvalde hareketle insanın kendi hayatını yaşaması ve Tanrı'ya ulaşması gerektiği görüşündedir (Foulquie, 1995: 101). Kierkegaard içinse Tanrı, insanın tutkulu ve boğuntulu varoluşunun her anında birlikte olduğu ve tartıştığı bir kişidir, İsa' dır (Bozkurt, 2004: 113). Bu noktadan hareketle Jaspers ve Kierkegaard gibi dini ön plana alan varoluşçular; insan ile Tanrı'yı birbirine yakın ve birbiriyle hemhâl varlıklar olarak görme görüşünü taşırlar.

Halil Cibran, yazılarındaki cesur fikirlerinden, din adamlarını olumsuz değerlendirmesinden ve kadınların özgürlüğünü hararetle teşvik etmesinden ötürü din adamları tarafından sert ve haksız eleştirilere muhatap kalır. Suriye gibi bazı ülkelerde aforoza varan cezalarla karşılaşır (Cibran, 2013ç: 25). Ancak Cibran din adamlarının baskılarına ve bazı devletlerin (Lübnan gibi) şahsına karşı aldığı haksız kararlarına (Aforoz edilme) rağmen dine ve dinlere dair düşüncelerini söylemekten vazgeçmez. Bu bağlamda sert ve deyim yerindeyse haklı düşüncelerini *Asi Ruhlar* kitabında kendi dönemindeki kilise doktrinlerini ve rahiplerin halk üzerindeki haksız ve dinle alakası olmayan zalimce uygulamalarını dile getirir. Cibran, imkânı olsaydı tereddüt etmeden insanların adetlerini, inançlarını ve geleneklerini yok etmek isteğinde ve arzusunda olur (Cibran, 2013b: 105). Çünkü kilisenin kitabî olmayan yaklaşımlarına karşı çıkmıştır. Bu haklılığı da şu cümlesinde yatar: “Ailem haçın üzerinde öldü” (Cibran, 2013b: 135). Cibran, kilisenin bu amansız yaklaşımlarına yönelik olarak da İsa'dan

medet umar: “Gel o zaman, ey İsa! İkinci kez gel ve dini alıp satanları hileyle, kurnazlıkla yılanların yuvası hâline getirdikleri tapınaklardan kov. Gel ve gariplerin ve Tanrı’nın olanları bu Sezarlarla hesaplaş” (Cibran, 2013ı: 105). Burada Cibran, kurtuluş reçetesi olarak İsa’dan medet umarak bir dua yakarışıyla çağrıda ve dua niyetinde bir niyazda bulunmaktadır. Cibran, kilisenin ve özelde rahiplerin dinî olmayan hareketlerine, zayıf ve masum insanlar üzerinde kurdukları amansız haksızlıklara ve zulümlere karşı onlar için acınası bir şekilde *vay* veya *vay haline* diyerek şöyle haykırır:

Vay size ki, İsa’nın masum kanı ve ağlayan annesinin gözyaşları, aç gözlülüğün putları önünde yerlere yatanları ve siyah giysiler altında kirli işlerini saklayanları bir sel gibi önüne katıp sürükleyecektir. Vay kaya gibi sertken dua edercesine oynatanlara, ruhlarında Tanrı’ya insan ederken sözde alçakgönüllüce kutsama masasının önünde eğilenlerin *vay haline*. Vay bu neslin hâline, kitabın ayetleri tersinden okunduğu, çocuklar ekşi üzümümüzü yediği ve babaların dişlerini sıkacakları son noktaya gelindiği için (Cibran, 2013ı: 97, 101).

Bu pasajla Cibran, İsa’dan sonra bozulan toplumun durumu için üzüntüsünü belirtmekte ve bir insanın haykırışı şeklinde o toplumun bozuk yanlarını ifade etmektedir. Çünkü onda haksızlıklara karşı isyan etme söz konusudur. Zira o isyansız bir hayatı, ilkbaharı olmayan mevsimler gibi değerlendirir (Cibran, 2013b: 115). Yani Cibran dünyadaki kötü düzene, kötülöklere karşı tepkisini ortaya koymaktan çekinmez. O, eleştirmek istediklerini doğrudan söyler. Bunu aşağıdaki satırlarda şöyle dile getirir:

Tahtlarını korumak için, kalplerinin mutluluğu için, Arap olana karşı Dürzü’yü silahlandırdılar. Sünni ile boğuşması için Şii’yi teşvik ettiler. Bedevi’yi öldürmesi için Kürt’ü desteklediler. Hıristiyanla tartışması için Müslüman’ı cesaretlendirdiler. Ne zamana kadar annesinin kucağında kardeş kardeşle kavga eder? Sevgilinin mezarı başında ne zamana kadar komşu komşuyu tehdit eder? Tanrı’nın gözü önünde haç, Hilal’den nereye kadar uzaklaşır (Cibran, 2013ı: 124).

Cibran bu pasajda insanlar arasındaki olumsuz durumlarda bir milletin diğer bir millete karşı kullanıldığını ancak kimsenin kimseden üstünlüğünü olmadığını, dinî inancı ne olursa olsun her insanın Tanrı nezdinde eşit olduğunu ve dolayısıyla insanın önemini ifade etmektedir.

Özetle; Cibran’da dinin bütün hareket ve düşüncelere karşılık geldiğini, onun belirli bir inancı olduğu ama bu inancını ulu orta yerde söylemediği şeklinde yorumlanabilir. Tanrı’ya giden yolların farklılığına rağmen Tanrı’nın daima hem

yanımızda ve içimizde durduğunu hem de yüreğimize güzellikler aşladığını ayrıca yaşadığı dönemde o zamanki kiliselerin kitabi olmayan haksız uygulamalarına karşı, tepkisini açıkça ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ayrıca Cibran'ın "Tanrı'nın birer yansımalarıyız sözü ile Unamuno'nun "Tanrı bizim üstümüzde değildir, içimizdedir" (Unamuno, 2013: 120) deyişi Tanrı varlığına yaklaşımları konusunda paralel bir düşünceye sahipler.

3.7. Cibran'da Yaşamın Kaynağı Olarak Kadın ve Anne Sorunu

Kadın kelime olarak genele hitap ederken, anne içinde taşıdığı farklı ve benzersiz özelliklerle özel bir yerde durur. Kadını bir tarlaya benzetirsek anne o tarlada yeşeren çiçeğin adıdır. Kadını gökyüzüne benzetirsek anne o gökyüzünde ışıldayan yıldızdır. Kadını bir gül gibi görürsek anne o güllerin bütün kokusudur. Kadını bir şarkı gibi görürsek anne o şarkıda çalınan nakarat kısmıdır. Kadını edebiyat kabul edersek anne o edebiyatta en anlamlı, en okunaklı ve en dokunaklı şiirdir.

Unamuno, kadın özelinde birçok tanım veya tespitte bulunmuştur. Onun için kadın toplumlardaki geleneğin temelidir, çalkantı içindeki sükûnettir, kavgalar içindeki dinlencedir, bakire basitliktir, anadır, şefkattir (Unamuno, 2013: 16). Günday, *Cubran Halil Cubran ve Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri* adlı doktora tezi çalışmasında Cibran'ın hayatında önemli yer edinen kadınları sıralamıştır. Bunlar; Amerikalı tiyatrocu yazar ve şair Josephine Preston Peabody, Halâ ed-Dâhir, Sultâna Sâbit, Mary Elizabeth Haskell, Emilie Michel, Charlotte Teller, Mârî Kahvecî, Marî Hûrî, Barbora Young, Mery Ziyade gibi isimler olarak öne çıkmaktadır. Cibran'ın hayatında önemle yer teşkil eden bu kadınlarla Cibran sanatı, edebiyatı, şiiri, dostluğu, aşkı ve sevgiyi paylaşmıştır. Aynı teze göre Cibran'ın kadın konusundaki hassasiyeti Hintli şair Tagor'un kadına dair düşüncesiyle örtüşmektedir. Tagor, kadını salt ev işlerine bakan, çocuk büyüten bir varlık olarak görmez. Tagor'a göre kadının dünyaya açılıp hakikati görmesi gerektiğini söyler (Günday, 2015: 65).

Cibran'ın gözünde de kadın ve özellikle anne kutsal varlıklardır. Cibran, kadın hakikatini ve gerçek değerini anlamaya çalışanların sadece yazar ve şairlerin olduğunu ileri sürer (Cibran, 2013a: 125). Bu iddiasında yatanın onun ince bir ruha sahip olması pekâlâ gösterilebilir. Zira yazar ve şairlerin ruhları hassastır ve anne ya da kadın gibi

kutsal varlıklara karşı yürekleri duyarlıdır. Cibran'da baba figürü varlık olarak (tam anlamıyla) yer edinmemiştir. Bunun temel nedeni babasının çocuklarına karşı ilgisiz davranması ve alkolik bir hayat yaşaması olmuştur. Ancak annesinin ona ve kardeşlerine sevgiyle sarılması, kol kanat germesinden ötürü Cibran özellikle hayatı boyunca annesine düşkünlükle hareket etmesine yol açmıştır. Bu bağlamda annesine ve annelere söylediği birkaç tanım, tespit ve anlam ise şöyledir:

İnsanlığın dilindeki en güzel sözcük annedir, en güzel hitap şekli 'annem'dir. Anne, bütün varoluşun ilk örneği, güzellik ve aşkla dolu olan sonsuz ruhtur. Annesini kaybeden kişi, onu devamlı yüceltip koruyan temiz bir ruhu kaybetmiştir. Bir ulus için kadın, lambanın yağı gibidir. Lambadaki yağ azalınca ışık azalmaz mı? (Cibran, 2013a: 111, 116).

Burada anne kavramı için söylenen *bütün varoluşun ilk örneği* ibaresi dikkat edilmesi gereken bir ifadedir. Zira madem anne bizim bütün varoluşumuzun ilk örneğidir, o zaman anne varoluşun özüdür savı ortaya çıkar. Dolayısıyla insanlığın diline ve gönlüne yakışan sözcük annedir. Çünkü varoluşun ilk mayası ve ilk misali annedir. Bu da varoluşun mayası olan annenin özleminde var olan bir şeye karşılık gelir (Cibran, 2013ç: 169). Bu doğrultuda annenin özleminde ve bağrında güzellikler bitmez ve anne ömür için kilit noktada durmaktadır. Zira anne ömür için bütün güzellikleri bağrında taşıyan ve aşkla örülü ruhun bizatihi kendisidir. Dolayısıyla bizim için çok değerli olan annemizi kaybettiğimizde içimizdeki ruhun güzelliklerinden mahrum kalmakla karşı karşıya kalırız. Cibran'ın da yukarıdaki pasajda değindiği gibi her ulus için kadın veya anne lambadaki yağ gibidir. Lambada yağ azalınca veya bitince lambanın ışığı da aydınlattığı alan da yağın miktarına bağlı olarak azalır.

Cibran'a göre her anne ve baba bir çocuk arzu eder ve bizi bu arzuyla dünyaya getirirler ve bizler de geceyle denizi andıran bir anne ve baba arzu ederiz (Cibran, 2013f: 155). Arzularımızın kaynağında anne ve babalarımızın biz çocuklara olan arzuları ve sahiplenici yanları yatar. Ona göre bizler annemizin derin uykusunda uzun zamandır düş olarak vardık ve o uyanınca bizi doğurdu (Cibran, 2013ç: 169). O zaman bizler hepimiz annelerimizin düşü olarak dünyaya gelir ve annelerimizden izler taşırız. Cibran'ın düşüncesine göre insanlığın mutluluğu, hassas bir annenin kalbinden yüce ve insani duygular uyandıran hislerinden doğar (Cibran, 2013i: 79) ve bu mutluluk tüm insanlığın ortak duygusu olur. Özetlemek gerekirse Cibran için anne biricik bir

varlık olarak güzelliklerle  r l  bir ruhtur. Ondaki Anne varlığı hem varoluşun ilk  rneği hem de insanlığın diline yakışan sözcük olması bağlamında önem arz eder. Şimdi Cibran’da kadın kavramına göz atalım.

Cibran yaşamın kaynağı olarak gördüğü kadına derin manalar yükler ve bu konuda kadının önemine binaen insanların yüreğine Şöyle seslenir: “Hey insan yüreği, kadın senin yansımandır ve sen ne olursa ol, o odur; o din gibidir, cehalet tarafından değişik yorumlanmadıkça ve ay gibidir, bulutlar  rtmedikçe ve esinti gibidir, ahlaksızlıklarla zehirlenmedikçe” (Cibran, 2013đ: 57). Görüldüğü  zere Cibran açısından kadın, insanlığın yansıması gibidir ve cahil insanlar tarafından  n yargıyla yaklaşılmadığı sürece kadın din gibidir. Cibran’a göre kadın bulutlar örtmediği sürece ay gibidir ve kendini bilmezler onu karartmadıkça varlığı bir esinti gibidir.

Kadın ve erkek beraberliğinde ise nice mana ortaya çıkabilir. Zira erkeğin eli kadının eline dokunduğu zaman, kadın ve erkek birlikte sonsuzluğun yüreğine dokunmuş gibi olurlar (Cibran, 2013: 166). Cibran gerçek zarafeti bir kadınla bir erkeğin ruhları arasındaki ahenkten ortaya çıkan aşka benzetir (Cibran, 2013a: 69). Bu ahenk devam ettikçe aşkları da bir ömür devam edebilir. Gerçek mutluluğun da; ruhları birleştiren, kadının sinesine erkeğin duygularını akıtan, hayat yolunda ikisini tek parça, Allah’ın iradesiyle tek bir varlık yapan sevgiden geçtiğini s yer (Cibran, 2013i: 154). Bu gerçek mutluluğun mühleti, uzun soluklu olabilir. Çünkü söz konusu ruhlarının birleşimi, erkeğin duygularının kadına nakşetmesi ve hayat yolunda ikisinin bir parça olması ve bu birlikteliğin elde edilmesinde Allah’ın iradesiyle onları tek varlık yapan sevginin var olmasıdır.

Kadının mutlu veya mutsuz olması onun duyarlılığıyla doğru orantılıdır. Cibran’a göre bir kadının duyarlı yüreği, insanlığın mutluluğunu göstermesi demek ve kadının soylu ruhunun düşüncelerinde ise insanlığın ruhunun düşünceleri doğmasına neden olur (Cibran, 2013e: 134). Dolayısıyla kadının duyarlılığı insanlığın hem mutluluğunda hem de ruhunun düşünceleri doğmasında etkilidir. Güçsüz veya mutsuz bir kadının arkasında yatan nedenleri de Cibran erkeğin bencillik ve zalimliğine bağlar: “Güçsüz kadının gözlerindeki maskaranın, dudaklarındaki boyanın ve aldanmanın arkasına sakladığı sıvalı mezarlar; her köşesinde altın ve gümüşün parlaklığının ardında bir erkeğin bencilliği ve zalimliği gizli”dir (Cibran, 2013e: 68).

Böylelikle Cibran kadının başına gelen musibetlerin sebebi olarak erkeği işaret etmektedir.

Cibran'ın çevresindeki kız çocukların okuyamaması ve kadınlar üzerindeki baskılardan etkilenecek ve o, bundan dolayı yaşamın son yıllarında kadınların özgürlüğü ve eğitimi davasının öncü isimlerden biri olacaktır. Bu bağlamda Cibran güçlü iradeli, entelektüel ve bağımsız kadınları hem destekler hem de çevresinde toplanmasını sağlar (Cibran, 2013ç: 13). Böylece okumayı ve düşünmeyi teşvik ederek bir entelektüel olma vasfına erişir. Öte yandan Cibran bilir ki kederli bir kadın komşusunun kederiyle rahatlayamaz, bir kuş kırık kanatlarla uçamaz (Cibran, 2013a: 118). Bundan ötürü kadının saf ve temiz bir karaktere sahip olduğuna inanır. Cibran'ın kadına yönelik böylesi bir duyarlılık içerisinde olması ve bu duyarlılığın daha da gelişmesi için maddi ve manevi desteğini göstermesi; onun kadına verdiği önemini ortaya koymaktadır ve ayrıca Cibran kadın ile erkek beraberliğinde mutluluğun mümkün bir hâl olduğu ve insanlığa yüklenilen anlamların da aslında kadından geçtiğini biz insanlara belirtir.

SONUÇ

Varoluş veya varoluşçuluk kavramlarını tanımlamada filozofların farklı söylem ve görüşleri olmakla birlikte varoluşçu düşünürlerin çoğunluğu varoluşun özden önce geldiğini ileri sürer. Bu nedenle önce varoluş olur sonra var olmak gelir. Varoluşçuların değindiği konu ve temaların çok olması sebebiyle varoluşçuluk veya varoluş düşüncesi tam olarak budur veya şudur demek doğru bir yaklaşım değildir. Halil Cibran ise eserlerinde varoluşçu tema ve pratiklere doğrudan ya da dolaylı temas etmektedir. Cibran'ın kavramlara yoğunlaşmaktan ziyade, onları araçsal düzlemde kullanarak varoluşçu düşünceye katkı sunduğu görülmektedir. Bundan ötürü o, aforizma eksenli söylemleriyle bu tema ve pratikleri ele almaya çalışmaktadır. Cibran, varoluş düşüncesinde bütüncül bir şekilde özgürlüğü esas alır ve özgürlüğün ona verdiği imkânlarla, özgürlüğün ona sağladığı katkılarla varoluşçu temalardan ya da pratiklerden bahseder. Biz de bu tez çalışmamızda Cibran'ın varoluşçulukla ve varoluşçu düşünür ve filozofların yaygın olarak dile getirdiği fikirlerle bağını ve bu bağlamda durduğu konuları belirlemeye çalıştık.

Cibran'da varoluşçu temalardan insan ve doğası, kaygı ve umut, yalnızlık, özgürlük, ölüm ile ruh kavramları ile varoluş pratikleri olarak ele alınan aşk ve sevgi, delilik, sanat, müzik ve resim, edebiyat ve şiir, din, anne ve kadın kavramları geniş yelpazede yer edindiği görülmüştür. Cibran'ın varoluşu konuşmada ve izahta işaret ve anlamlar barındırır bu durum Cibran'a özgüdür. Dolayısıyla Cibran'ın varoluşa bakışı kendine hastır ve burada özgürlükle birlikte serimlediğini ifade etmek gerekir. Bu doğrultuda Cibran tıpkı varoluşçu filozofların yaptığı gibi önce varoluşun olduğunu daha sonra var olmak hâlinin meydana geldiğini ve böylece varoluşa dair duruşunu belirgin bir sınırdan tutmadığını görebilmek mümkündür. Bundan ötürüdür ki Cibran varoluş düşüncesini özgürlüğün sonsuzluğu şeklinde yorumlar. Bu bağlamda insan sorununun sürekli olarak merkezine alan varoluşçu felsefenin izinden giden Cibran'ın insana dair düşüncelerini ele alırken insana olan sevgisinden ödün vermeyerek bunu gerçekleştirmeye çalıştığı görülür. Böylelikle insanı kendi varoluşuyla ve insanın dışındaki varlıklarla ilişki kurarak bakış açısını ortaya koyar. Bunun da en önemli

yolunun ise sanatla mümkün olabileceğini düşünür ve insanı sadece salt insan kavramıyla tanımlanmasının doğru ve yeterli olmadığını ileri sürer.

Öte yandan yalnızlık üzerine de düşünen Cıbran için bu konu her zaman güncelliğini korur. Böylece onun her zaman yalnızlıktan beslendiği, ruh durumu hangi halde olursa olsun yalnızlığa umut bağladığı görülmektedir. Cıbran yalnızlığın da sessizlik ve bu sessizlikteki seslerin karmaşası şeklinde olduğunu savunur ve ayrıca yalnızlıkla bağını sesini dünyaya duyurma, başka seslere dokunma olarak kullanmaya çalışır. Yalnızlığı özgürlüğün ona verdiği bir değer olarak görür.

Cıbran'da varoluşçu tema olarak görülen bir başka sorun ise umut ve buna bağlı olarak umutsuzluk konusudur. Bu bağlamda onda umut temasının yüksek ve derin noktalarda seyrettiğini belirtmek gerekir. Nitekim onda ümitsizliğe kapılmak veya ümitsizlik korkusu gibi çaresizlik içinde kalakalmak yoktur. Böylece Cıbran inanç ve inancı doğuran tohumun umudu canlı tutar ve elinden geldiğince kaygıdan uzak yaşamaya çalışarak umudu tohumla ve tohumun var oluşuyla ilişkilendirir.

Cıbran'da özgürlük konusunun derin ve birçok anlama karşılık geldiği, özgürlükle değerlerin birbirini tamamlayıcı durumda durduğu, gerçek özgürlüğü insanın kendisinde aradığı, özgür olabilmemiz için de benliğimizden birtakım parçalar atmamız gerektiği özellikle vurgular. Cıbran ayrıca özgürlüğün zıddının kölelik olduğunu düşünmektedir. Bu doğrultuda özgürlüğün gerçek yanını özgür ruhla sağlanabileceği ve o özgür ruhun dile gelebilmesinin toprak gibi temas edebileceği bir alana ihtiyacı olduğu dile getirir. Dolayısıyla onun özgürlüğe bakışında özgürlük varoluş için sonsuzluğun imkânlarına karşılık gelir.

Cıbran'da ölüm ve hayat bir elmanın iki yarısı gibidir. Bu bağlamda ölümün her insana aynı mesafede yakın durmasından ötürü onda ölüm duygusunun hayattan daha güçlü kabul edilmiştir. Bu çerçevede ölümün sırrını bilmenin hayatın kalbinde yatar. Cıbran ölümün ruhunu gerçek anlamıyla kavrayabilmemiz için kalbimizi hayatın kendisine açmamız gerektiğini söyler ve ölümü idrak ettiğimizde ise ölüm endişesinden kurtulabileceği üzerinde durur.

Cıbran'da insanın ruhu, Tanrı'nın yaratılıştaki kendinden ayırdığı meşale olarak tasvir edilir ve ruhun sayısız yapraklı bir zambak gibi kendini insanlara yaprak yaprak

açarak yol yürüdüğü gerçeğine sahip olduğunu ifade eder. Bu gerçekle Cibran'da ruh yarına kalacak yegâne ikiliğe karşılık gelen bir özelliktedir. Ayrıca Cibran ruh dışında kendisi için bir derinlik görmez ve ona göre herkesin ruhu farklılık arz eder. Cibran ruhun bedenimiz gibi bizi terk etmediği aksine beden gibi ruhumuzun da doğal ihtiyaçlara muhtaç olduğu saptamasını yapar. Nihayetinde insan içindeki bütün güzellik ve özelliklerin ruhta kendini gösterdiğini vurgular ve Cibran ruhun bir çiçeğe benzediğini ifade eder ancak ruhunla ışıktaki yol aldığını söyler ve ışıkla ruhu aynı anlamda kullanır.

Cibran'da aşk ve sevgi konularının hem geniş bir yelpazede hem de iç içe geçmiş bir biçimde ele alındığı görülmektedir. Onda aşka ve sevgiye dair orijinal, derin bakışlı, düşünce dolu ve duygu yüklü tespitler söz konusudur. Cibran hayatı aşksız görmez ve onun için aşk bir köprü görevindedir ki bugünü geçmişe ve geleceğe bağladığı özelliktedir. Aşkın öncelikle ruhsal bir yakınlaşmanın mahsulü olduğunu söyler ve o yakınlık aşkla bir anda kurulmadığında yıllar hatta devirler sonra bile o bağlantının kurulmasının zor olduğu gözlemler. Cibran aşka dair çok sayıda tanım getirirse de aslında ona göre aşkın kendisini ifade etmesi için hiçbir söze ihtiyacı yoktur çünkü o, aşkı gecenin sessizliğinde yaşanan dini bir ayin olarak kabul eder. Cibran Sevgiyi ise sahip olabildiği her şey olarak kabul eder ve Cibran'a göre sevgi, ruhsal bir yakınlığın ana kaynağı olarak kabul eder. Cibran kimi yerde sevgiyi kutsal bir gizem olarak tanımlar ve Cibran için sevginin erişemeyeceği bir mesafenin bulunmadığı değerlendirmesi söz konusudur.

Cibran'da delilik kendine karşı olmaya karşılık gelir mahiyettedir. Zira o, delilik derecesinde aşırı biri olduğunu ifade eder ve Tanrı'ya en yakın olanların deli veya dahi özelliklere sahip olduğunu, deli sıfatını taşıyanların da bencilliği kendi içlerinde öldürdüğünü vurgular. Bu yüzden Cibran kendi deliliğini biricik görür ve yalnız başına o deliliği tecrübe eder.

Cibran sanatı ve sanata dair genel düşüncelerini *Ozan* adlı şiirinde yüklediği çağrışımlarla dile getirir. Heidegger sanatı dünyaya bir bakış olarak görürken, Cibran'ın ise sanatı tabiatla ve tabiatı çağrıştıran özelliklerde ve yüreğinin ve yüreklerin sesi olan şiirlerde gördüğü kanaati söz konusudur. Cibran için müzik bir gereksinimdir ve bu gereksinim beş duyudan fazla manaları içinde barındırır. Esas

olanın ise müzik olduğunu savunan Cibran, Tanrı'nın insanı yarattığında ona tüm dillerden farklı bir dil olan müziği vererek insanı onurlandırdığını iddia eder. Böylece Cibran sese tutkun olduğunu açık ederek şarkı söylemenin içimizden gelen bir duygu olduğunu söyler. Cibranın müziğe yüklediği sessizlik bağlamında Unamuno ile benzer görüşü paylaşır. Resim konusuna gelince, Cibran'ın resim sanatıyla sanat dünyasına kendini gösterdiği görülmektedir. Cibran'ın çizimlerinde *Düşünen Adam*'ın yaratıcısı Fransız Heykeltıraş Auguste Rodin'in ilhamları yer alır ve sergilerdeki resim çalışmalarlarıyla bu alanda kendini ispatladığı gerçeği söz konusudur.

Cibran'ın edebiyatı sözler üzerinde değerlendirir ve bir gerçeği ortaya çıkarmanın iki kişiye düşer diyerek bunlardan birinin söylemek, diğersinin ise anlamak olduğunu açıklar. Bu doğrultuda o, edebiyatın kaynağında sözlerin yer aldığını öne sürer ve bizimle yaşayan bu sözlerin de zamansızlıkla eşdeğer görür.

Edebiyatın yanı sıra Cibran'da şiirin önemi de bir hayli büyüktür. Bu bağlamda onda şiir kalbi büyüleyen bir felsefe olduğu açığa çıkar. Bunun yanında onun diğer tema ve pratiklerde olduğu gibi şiire dair çok sayıda tanım yaptığı gözlemlenir. Cibran için şiir ruhun sırrına ve yüreği kendinden geçiren bir bilgeliğe karşılık gelir. Tezimiz *Cibran'da Şiirin Varoluş Pratiği* alt başlığında yer verilen *Ozan* ve *Yenilgi* adlı şiirlerinde Cibran özelde şiirde ve genelde sanatta durduğu noktalara vurgu yapar.

Edebiyat ve şiire verdiği önemin yanı sıra Cibran'da din de önemli bir olgu olarak kabul edilir. Onun açısından din bütün hareketler ve düşüncelere karşılık gelir ve insan toprağa tohum ekerek medeniyetin ve buna bağlı olarak, o tohumlarda ışığı gördüğünde dinin varlığını onaylar. Bu bağlamda insan dini şükranla kabul ettiğinde ve sanattan beslendiğinde felsefenin de başladığı gerçeği söz konusudur. Cibran Tanrı inancına sahip olduğunu ifade eder ancak bu inancında radikal olmadığını belirtir. Onun açısından Tanrı nezdinde eşit konuma sahip olduğumuz bir gerçektir. Cibran, ayrıca kilisenin zayıf insanlara karşı kitabî muameleler yapmadığı için kiliseye karşı sert eleştirilerde bulunmuştur. Bu bakımdan Cibran, Tanrı'nın daima yanımızda durduğu ve yüreğimize güzellikler aşıladığı düşüncesine sahiptir. Cibran'ın "Tanrı'nın birer yansımalarıyız sözü ile Unamuno'nun "Tanrı bizim üstümüzde değildir, içimizdedir" deyişi Tanrı varlığına yaklaşımları konusunda paralellik arz eder.

Tanrı için iyimser bir bakış açısına sahip olan Cibran için kadın ve anne kavramları da benzer şekilde önemlidir. Onun açısından öncelikli olarak bir kadın olan annenin biricik bir varlığa tekabül eder ve güzelliklerle örölü bir ruhtur. Anne varlığı onda varoluşun ilk örneği olarak kabul edilir ve insan diline en çok yakışan kelimedir. Dolayısıyla Cibran kadına derin manalar yükler ve onun için kadın insanlığın yansımasıdır.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki; Cibran doğrudan varoluşçu olmazsa bile Cibran'ın varoluşçu tema ve pratiklere bütüncül bakmıştır. Zira onun temas ettiği ve tartıştığı konular ve bu konular üzerindeki düşünceleri onun varoluşçu bir felsefe çizgisinde olduğunu açığa çıkarır. Ayrıca bu yöndeki akademik metinlerin artmasıyla Cibran'ın varoluş düşüncesi ile onun varoluşçuluktaki yeri daha iyi ve daha detaylı anlaşılabilir temennisini taşımaktayız

KAYNAKÇA

Aras, H. (2019). *Ali Şeriatî’de Varoluşçuluk Düşüncesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin.

Aras, İ. (2017). *Edebiyatta Bir Motif Olarak İğrenilen Kimlikler: Varoluşçuluk Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Çalışma*, (yayımlanmamış doktora tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir

Aristoteles, (2018). *Poetika*, Çev. Samih Fırat, Can Yayınları, İstanbul.

Asal Y. (2015). *Bir Duadır Seni Sevmek*, Nesil Yayınları, İstanbul.

Aydın, A. (2002). *Yaşamın ve Sevginin Anlamı*, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul.

Blackham, H.J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Bozkurt, N. (2004). *20.Yüzyıl Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul.

Ceviz A. (2017). *Felsefeye Giriş*, Say Yayınları, İstanbul.

Ceylaner S. (2015). *Aşk-ı Lâl*, Hayat Yayınları, Ankara.

Cibran, H. (2004a). *İnsanoğlu İsa*, Çev. Deniz Carey, Anahtar Yayınları, İstanbul.

Cibran, H. (2004b). *Dost Mektupları*, Çev. Mesut Küçüköğlü, Anahtar Yayınları, İstanbul.

Cibran, H. (2003). *Nebi*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Pınar Yayınları, İstanbul.

Cibran, H. (2000). *Aşk Mektupları*, Çev. Ersan Devrim, Kaktüs Yayınları, İstanbul.

Cibran, H. (2013a). *Kırık Kanatlar*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.

Cibran, H. (2013b). *Fırtınalar*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.

Cibran, H. (2013c). *Gezgin*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.

- Cibran, H. (2013ç). *Aforizmalar*, Der. Orhan Düz, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cibran, H. (2013d). *Ermiş*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cibran, H. (2013e). *Asi Ruhlar*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cibran, H. (2013f). *Kum ve Köpük*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cibran, H. (2013g). *Deli*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cibran, H. (2013ğ). *Bir Gözyaşı ve Bir Tebessüm*, Çev. A. Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cibran, H. (2013h). *Rüzgâr Gülü*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cibran, H. (2013ı). *Vadinin Perileri*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cibran, H. (2013i). *Mezarlar Ne Söyler*, Çev. Ahmet Erkin Köylügil, Avrupa Yakası Yayıncılık, İstanbul.
- Cioran, E.M. (1993). *Burukluk*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul
- Emir, E. (2006). *Hermes*, Çev.: Semra Tuna, Tufan Göbekçin, Dönüşüm Yayıncılık, İzmir.
- Demirayak, K. (2005). "Halil Cibrân'ın El-Mevâkib "Kafileler Adlı Şiirine Bir Bakış", Makale, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:9, Sayı:22
- Dore, F. (2014). "Jean-Paul Sartre'ın Varoluşçu Felsefesinden Gül-Bülbül İlişkisine Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/2, 19-36
- Foulquie, P. (1995). *Varoluşçuluk*, Çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Gourmont R. (2017). *Düşünce Oluşumu*, Çev. Orhan Tekin, Maviçatı Yayınları, İstanbul.
- Günday, H. (2002). *Cubran Halil Cubran ve Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri*, (yayımlanmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

- Günday, H.-Şahin Ş.-Kavak F. (2015) *Literary Influences of Gibran Khalil Gibran (Halil Cibran'ın Edebi Etkileri)*, Makale, *International Journal of Business and Social Science dergisi*, Vol. 6, No. 3.
- Gündoğdu, H. (2007). “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, Makale, Dokuz Eylül Üniversitesi, *Dinbilimler Akademik Araştırma Dergisi*, İzmir.
- Gürsoy, K. (2014). *Varoluş ve Felsefe*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M. (2014). *Metafiziğe Giriş*, Çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni*, Çev. Fatih Tepebaşı, Deki Yayınları, Ankara.
- Jaspers, K. (1986). *Felsefe Nedir?*, Çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, M.E. (2014). *Sûfî ve Şiir*, İnsan yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2002). *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Arman Er, Kültür Yayınları, İstanbul.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F. (1984). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul.
- Özcan, N. (2016). *Varoluşçu Felsefenin Türkiye'ye Girişi Ve Etkileri* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Pascal, B. (1998). *Düşünceler*, Çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Paula, K. (2011). “Feeling Lonely: Theoretical Perspectives” (Yalnızlık Hissi: Teorik Yaklaşımlar, Çev.: Selçuk Zengin, Muhammed Kızılgeçit, Makale, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 11, sayı 3.
- Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.
- Rûmî Mevlana Celâleddin, (2011). *Divan-ı Kebir*, Çev. Beytur Midhat Baharî, (2011), Kırkambar kitaplığı Yayınevi, İstanbul.

- Sartre, J.P. (2010). *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul.
- Sartre, J.P. (2010a). *Sözcükler*, Çev. Selâhattin Hilâv, Can Yayınları, İstanbul.
- Salecl, R. (2014). *Kayı Üzerine*, Çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul.
- Soyugüzel, M. (2019). *Sevginin Dili*, Eftalya Kitap, İstanbul.
- Schiller F. (2001). *Felsefe ve Şiir*, Çev. Burhanettin Batıman, Yaba Yayınları, İstanbul.
- Şimşek S. (2012). *Cibran Halil Cibran'ın Eserlerinde Beşerî ve Evrensel Sevgi*, makale, *Şarkiyat Mecmuası*, Cilt, Sayı:21, ss.125-138
- Tarhan, N. (2002). *Psikolojik Savaş*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Topçu, N. (2017). *Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Unamuno, M. (2013). *Günlükler*, Çev. A. Burak Zeybek, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Uyanık, N. (2020). *Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul.
- Wartenberg, T. (2008). *Yeni Başlayanlar İçin Varoluşçuluk*, Çev. Nurdan Soysal, Say Yayınları, İstanbul.