
NECATİ ÖNER’İN “İNSAN HÜRRİYETİ” ÇALIŞMASI IŞIĞINDA HÜRRİYETİN “NE”LİĞİ VE İMKÂNI MESELESİ

NECATİ ÖNER’S “FREEDOM OF MAN” WORKSHOP IN THE CASE OF THE QUESTION “WHAT IS FREEDOM” AND FARM POSSIBLE

M. Latif BAKIŞ
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Öğretim Görevlisi
mlbakis@agri.edu.tr

Atıf Gösterme: BAKIŞ, M. L. (2017). Necati Öner’in “İnsan Hürriyeti” Çalışması Işığında Hürriyetin “Ne”liği ve İmkânı Meselesi. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 114-126.

Geliş Tarihi:

11 Aralık 2017

Kabul Tarihi:

25 Aralık 2017

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Hürriyet meselesi, dinlerin ve felsefenin kadim bir sorun alanı olduğu kadar ahlakın ve ahlak felsefesinin de temel problem alanlarından birini oluşturur. Neliği ve imkânı hakkında net bir ifade bulunulmayan hürriyet için ya "vardır", yahut da "yoktur" demekten başka bir değerlendirmenin yapılamayacağı varsayılır. Hürriyetin tahdit edilmesini hürriyetin kendisine bir çelişki kabul edip, bu minvalde tam bir hürriyetin tesisi için Tanrı düşüncesini dahi ret edenler olduğu gibi; sınırsız bir hürriyetin mümkün olmadığı, hürriyetin bir değer zemininde gerçekleşmesi için bir ölçünün de olması gerektiğini ifade eden yaklaşımlar mevcuttur. Hürriyeti kayıtsızlık olarak değil de "hakkını ve haddini bilmek" anlamına gelebilecek bir perspektifle değerlendiren önemli akademik düşün insanlarından birisi olarak Necdet Öner'in "İnsan Hürriyeti" adlı çalışması ışığında kendisinin bu husustaki perspektifini bu çalışmada değerlendiriyoruz.

Anahtar Kelimeler: *Necati Öner, Hürriyet, Sorumluluk, İnsan, Ahlak*

Abstract: The Hürriyet issue is one of the basic problem areas of morality and moral philosophy as well as it is a problematic area of religions and philosophy. It is assumed that there can not be any other evaluation that says "there is no" or "no" for freedom without a clear statement about the possibility and possibility. Just as freedom is the imposition of liberty and it is a contradiction to itself, and in this way are those who even reject God's thought for the establishment of complete freedom; there are approaches expressing that an unlimited freedom is not possible and that there must be a measure for freedom to be realized on a value basis. we consider this particular perspective of his work in the light of Necdet Oner's work titled "Human Freedom" as one of the important academic thinkers who evaluate liberty with a perspective that might come to mean "knowing his rights and limitations" rather than indifference.

Keywords: *Necati Öner, Freedom, Responsibility, Human, Morality.*

1. Giriş

Müttefekun aleyh bir genel geçer tanımının yapılması olanaksız görülen hürriyet, İslam sūfizmine ve Platonik düşünüşe göre, ruhun beden kafesinden azat olmasının, aklın ütöpik düşüncelerden ve yorumsuz saplantılarından sıyrılmasının adı iken; modern demokrasi kültüründe hürriyet, düşünülenin ifade edileceği kavramların bulunması veya ifade edilmesi olarak karşılık bulur. Hasta için hürriyet, bedenin marazlarından kurtulması iken; materyalist düşünce dünyasında da hürriyet, belki ekonomik imkânlarla sahip olmak, belki yaşam alanının dış tehditlerden korunaklı hale getirilmesi olarak değerlendirilebilir. Kısaca hürriyet, kimine göre felsefi bir buluş, kimine göre lirik bir duyuş, kimine göre de görüngüler dünyasından müteal olana yükseliş hali olarak dilde tezahür eder.

Sık sık kullanılan hürriyet kelimesi ile farklı anlamlar kastedildiği için, her kes tarafından kabul edilebilecek bir tanım yapmak mümkün görülmemektedir. Anlamlar, onu kullananın felsefi inancına, siyasî görüşüne göre değiştiği gibi, kelimenin kullanıldığı alanların farklılığına göre de değişir (Öner, 1995: 12; Bertrand, 1999: 57). Dolayısıyla -eski Mantıkçıların ifadesiyle- “efrâdını câmi, ağyârını mâni” bir tanımı mümkün olamamaktadır.

Tanımı imkansız yahut tanımı yalnızca kendisi olan hakikatlerden biri de hürriyettir; aşk gibi!..Yaşayan ifade edecek kelime bulamaz/anlatamaz, anlatılsa da yaşamayan anlayamaz. Kelimelerin imkânıyla sınırlı olamazlar. Anlamı herkesin kendi tecrübî bilgisi kadardır. O itibarla denebilir ki, çok büyük bir özgürlük çok büyük bir varlık değilse de, küçük bir esaret çok büyük bir eksikliklerdir. Yoksunluğu büyük bir ıstırap olan özgürlüğü, tanımının veya alanının belirlenebilmesi bakımından ancak “özgürlük türleri” denebilecek tasniflerle izah etmeye çalışabiliriz.

Cins-tür ilişkisi içerisine sokamadığımız her kavramın tam tanımı yapılamaz. Aynı kelimeleri kullanmalarına rağmen insanlar arasındaki ilişkilerin çok defa anlaşmazlıkla sonuçlanması, fikir ayrılıkları, genellikle tam tanımı yapılamayan kavramlar yüzündendir (Öner, 1995: 14); “demokrasi” gibi, “özgürlük” gibi, “insan hakları” gibi, “lâiklik, namus ve hatta bayrak” gibi... Muğlâk olunca kavramlar, her kes aynı manayı murat etmez, bu da çatışkı sebebi olur. Çatışkılar sadece toplumsal anlamda, o toplumun teşekkül ettiği bireyler veya gruplar arasında olmaz. Bu çatışkı, kişinin tercihleri ile vicdanı; aklı ile kalbi/duyguları; inancı ile vicdanı veya söylemleri ile eylemleri arasında da olabilir. Buna (bu fikrî çatışkılara) Kant’ın ifadesiyle “antinomi” de denir.

Başlangıcı olan her şeyin bir de sonu vardır. Başlangıç-son arasındaki mesafede sınırsızlığı anlamak kolay olmasa gerektir. İnsanoğlu da fâni ve sınırlı olduğundan sınırsızlık ve ebedilik onun muhayyilesinde tam bir anlama kavuşamaz. Said-i Nursî’nin ifadesiyle; “insan, ihtiyaçları sınırsız, kudreti/kuvveti pek zayıf/sınırlı (Nursî, 1990: 187)” bir varlık oluşunu, hürriyeti anlama, algılama ve anlamlandırma noktasında da kendini fark ettirir.

Frithjof Schuon'a göre de; "özgürlüğümüz, kendisinden geldiğimiz ve özgürlüğün kendisi olan cevher ile uyumumuzdan başka bir şey değildir" (Schuon, 1997: 19). Brahman mutlak saflığı açısından da ele alındığında, tecrübî âlem özü itibariyle bir yanılısamadır (Izutsu, 1995: 61). Duyu verilerine dayalı bilgiye güvenmeyenlerden biri de "idealar evreni" ütopyası ile meşhur Platon'dur. Aradığı hakikati içinde bulan, dışarıdan bir sebep aramaz. "Kendini bilen Rabbi'ni bilir" meşhur darb-ı mesel'i özgürlüğe de ircâ etmek mümkündür. Aradığı özgürlüğü/huzuru iç dünyasında bulan zindanlarda da olsa hürdür. Ruhu esir olanın bedenine "hürdür" denemez. Pîr-i Türkistan olarak da bilinen Şeyh Ahmed Yesevî'nin altmış üç yaşına girdikten sonra, evinin bir köşesinde kazıdığı bir mahzende çileli bir ömür sürmesi, özgürlüğü sadece bedenine münhasır kılmış modern dünya insanlarınca anlaşılabilir bir durum değildir. Oysa o, artık kesafetten letafete kalbetmiş bir sınırsız/engin evrenin seyyahı olmuştur. Hürriyetin bu nedenle tanımının ya da "mutlak bir tanımının" yapılması olanaksızdır. Kimileri, hürriyet anlayışlarını "Tek İlâh'a İman" ilkesi üzerine bina edip, "eğer birden fazla ilah olursa daha az hürriyet olur" veya "O yoksa neyin varlığından söz edilebilir ki" diyerek temellendirirken; J. P. Sartre gibi kimi filozoflar, Allah'ın varlığının insan hürriyetine bir tür müdahale olarak değerlendirilebileceğini; ama kendisinin hür oluşundan dolayı Tanrı'nın var olmaması gerektiği şeklinde bir hürriyet fikrine sahiptir. Öyle ki, "İnsan özgürlüğe mahkumdur" gibi kendi içinde tutarsız; bir hürriyet yaklaşımı sergiler.

Hürriyetin sonsuz bir iktidar olduğunu, ne zaman gerçek şekilde hareket edersek bu iktidarın duygusunu elde edeceğimizi (Topçu, 2011: 28) söyleyen Emile Boutroux'a göre, kâinat olaylarında bulunan determinizme karşı gelen zorunsuzluk (contingence) hissesinin maddeden canlı varlıklara, canlılardan ruh dünyasına yükseldikçe derece derece arttığını, nihayet insanda hürriyeti meydana getirdiğini ortaya koymuştu. "Hür olan ancak bizim karakterimizin yaratılmasıdır" (Topçu, 2011: 28) diyordu.

Bir deli ile bir bilge arasındaki bütün farkın, birincisinin tutkularına, ikincisinin ise aklına boyun eğmesinden ibaret (Erasmus, 1998: 67) olduğunu söyleyen Erasmus'a göre ise hürriyet bir tür "delilik"tir. Fakat kişiyi, toplumun peşin kabul ile içselleştirdiği yanlışlara başkaldırı ve kendi kimliğini ve değersel var oluşunu gerçekleştirirken dışlanmayı önemsememe ya da göze alma deliliği, öyle ki, bu değer uğruna her yargıyı göğüslemek (Maide: 5/54; "kınayıcıların kınamalarından korkmamaya dair ayet") kolay olmayacaktır. Yani bir diğer tabirle "esaretin akıllısı olmaktansa, hürriyetin delisi olmak en güzel şeydir".

Hürriyeti "seçme" ve "eylem" gibi iki unsur üzerine oturtan Öner'e göre, doğasında hürriyet var olan insan, ancak eylemi bir engelle karşılaştığında hürriyetin bilincine varır (Öner, 1995: 15) Farkına varılmış ve bilinç düzeyine yükseltilmiş bir hürriyet için engeller (hürriyetsizlikler) de elzemdir. Engellenme olduğunda hürriyetten yoksunluk söz konusu olduğuna göre, insan da ancak seçme eyleminden sonra eyleme geçtiğine göre, Öner'e göre hürriyetle ilgili esas soru şöyle olmalıdır; "İnsan seçmede hür müdür? İnsan istediğini yapmada hür müdür?" (Öner, 1995: 15). Yapısal olarak hür

olan insan “seçme”de bulunurken fark ettiği şey hürriyeti değil hürriyetsizliğidir. Hürriyetsizliğini fark eden insan, eyleminin kısıtlanmasıyla da fark ettiği hürriyetin bilincine varır. O itibarla, hürriyetin yokluğunun bilinci hürriyetin varlığını ortaya koyar (Öner, 1995: 16) diyebiliriz.

Mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için Necati Öner hürriyeti üç ana başlık altında değerlendirir: A) Seçme Hürriyeti, B) Mutlak Varlık Karşısında İnsan Hürriyeti, C) Eylem Hürriyeti.

Seçme hürriyetini mevzu bahis ederken Öner, G. Dwelshauvers’in “birçok seçme vardır ki doğrudan doğruya tayin edilmiştir” (Öner, 1995: 18) sözünden hareketle bir seçme hürriyetinden bahsedilemeyeceği görüşünü reddeder. R. Savioz’un “hürriyete seçmenin aynı kapsamı verilirse büyük karışıklıklara sebebiyet vereceğini sanırım. Nerede bir seçme varsa orada daima hürriyet yoktur” (Öner, 1995: 18-19) sözüne de, Darbon’un “seçme hürriyeti olmadan bilincin hiçbir fonksiyonu olamaz” (Öner, 1995: 19-20) cümlesiyle karşılık verir. Seçmede hürriyetin aranması gerektiği fikrinde olanlara katılmadığını belirten Öner, seçim ve hürriyeti, birbirinin tamamlayıcısı iki unsur olduğunu düşünür. Ona göre seçimsiz bir hürriyet düşünülemez gibi, hürriyetsiz bir seçim de düşünülemez. (Öner, 1995: 19-20)

Seçmenin bir âmil/sebep’e bağlı olup olmadığını, eğer bağlı ise bunun tayin edilmişlikten farkının ne olacağını soran Öner, bu soruya verilecek cevaplarla, eğer varsa, bu seçme hürriyetinin niteliğini ortaya koymaya çalışır.

2. Kayıtsızlık Hürriyeti

Öner, birçok imkân karşısında kalındığı zaman hiçbir tercih sebebi olmadan karar verme kudretine kayıtsızlık hürriyeti tanımlamasını yapıp, bunu taraftarlarına göre, insan hürriyetinin kendisi bu kudrette gösterdiğini aktarır.

Descartes’in “hürriyetin en aşağı derecesi” (Bertrand, 1995: 49) dediği kayıtsızlık hürriyetini Leibniz tamamıyla reddedip, Aristo’nun tespit ettiği hürriyetin iki şartına – kendiliğindenlik ve zekâ- skolâstiğin kayıtsızlık diye üçüncü bir şartı eklediklerini söylüyor. ‘Kendiliğindenlik’in tanımını ise Aristo şöyle yapıyor: “Bir fiilin prensibi o fiili yapanda olursa o fiil kendiliğindedir”. O itibarla, çeşitli seçenekler karşısında kayıtsız kalmamayacağını ve eşdeğer bir kayıtsızlığın (Buridan’ın eşşığı örneği) olmadığını düşünen Leibniz’e göre kayıtsızlık, hürriyet için zorunlu değildir. İnsan zekâsının mevcudiyeti kendisini tercih ve eylemde gösterir. (Bkz; Öner, 1995: 21) Determinist bir ilkeyi savunan Leibniz tesadüfü de reddeder, şöyle ki, ona göre tesadüf, kendisini yapan sebeplerin bilinmemesi halidir (Öner, 1995: 22). Yeter-sebep ilkesini aklın bir ilkesi olarak kabul eden Leibniz için sebepsiz bir seçmenin olamayacağı (Leibniz, 2003: 46) tabiidir. “Akıl yürütmemiz iki büyük ilkeye dayanır. Birincisi, çelişmezlik ilkesidir. İkincisi, yeter-sebep ilkesidir. Bu ilke gereğince, yeter bir sebep olmadıkça hiçbir vakıanın doğru veya mevcut, ifade edilen hiçbir hükmün hakiki olamayacağını, vakıanın böyle olup da başka türlü olmadığını dikkate alırız. Hâlbuki sebepler çok defa bizce belli değildir” (Öner, 1995: 22; Leibniz, 2003: 15-16, 28-31’nci

metinler). Deterministlerin sergiledikleri neden-sebebe ilkesi ancak yaratılmış varlıklar için geçerli iken, bunu yeter-sebebe olan ve de zorunlu olan “Yetkin Varlık” yani “Tanrı” için düşünmek ise mümkün değildir. Leibniz’in ifadesiyle “Tanrı’nın hiçbir sınırı olmadığından, O’nun yetkinliği mutlak sınırsız olmalıdır” (Leibniz, 2003: 19, 41’inci metin). Bu demektir ki insan, sınırlı ve sebeplere bağlı bir varlık oluşu dolayısıyla kayıtsızlık iddia edemez. Bundan çıkarılabilecek bir diğer sonuç da şudur: Var olanlar yetkinliklerini Tanrı’dan, yetkinsizliklerini de kendi sınırlı doğalarından alırlar. Tanrı’yı diğer var olanlardan ayıran da budur (Leibniz, 2003: 19, 42’inci metin).

Hiçbir sebebe bağlı olmadan seçme gücüne sahip olduğumuz kanaatinde olan kayıtsızlık hürriyeti taraftarları (Öner, 1995: 22), sahip olduğumuz gücü ve “seçme” durumunu veya mahiyetini, yani “ne”liğini ve bunu neye dayandıracakları hakkında inandırıcı bir açıklama yapmaktan uzaktırlar. “Hürriyet kayıtsızlık değildir”. Totoloji yaparak söyleyecek olursak; “kayıtsızlık hürriyet değildir”. Bu gerçeğe işaretten Blaise Pascal da, görülmekten ve yaptıklarının hesabını vermekten uzak bir hayat yaşadıklarını zannedenlere; her an görüp gözetilen Allah’ın varlığının, hayatı her yönüyle sardığı “ölüm” gibi aşikâr iken, kayıtsızlığı (Bkz; B. Pascal, 2000: 116) özgürlük zannederek yaşayanlara, adeta özgürlüğün iman ve teslimiyette olduğunu hatırlatarak, mutluluğun amaca uygunluk içinde yaşamakta olduğunu hatırlatır. Öner de, yüksek bir zihin fonksiyonu olan iradede amacın önemine (Bkz; Öner, 1995: 23) vurgu yapar. Esasen ‘hürriyet’ dediğimiz şey tamamen bir tür “seçme”dir. Ancak sebepsiz bir seçmenin varolmadığını anlaması beklenen bizlerin sorması gereken soru şu olmalıdır; “seçmede ne kadar hürüz? Neyi ne kadar seçebiliriz?”.

3. Seçme Hürriyeti

Birçok ‘seçme’nin doğrudan doğruya tayin edilmişlik olduğunu ve bu nedenle bir seçme hürriyetinden söz edilmemesi gerektiğini düşünen filozofların var olduğunu belirterek konuya giriş yapan Öner, Raymond Savioz’dan yaptığı bir alıntıyla da bu hususa dair kendi görüşünü geliştirmeye zemin hazırlar: “Hürriyet insana hastır ve temelinde akıl ve irade bulunur” (Öner, 1995: 19). Böylece ‘seçme’de hürriyetin aranmaması gerektiği fikrinde olanlar gibi düşünmediğini; seçimsiz bir hürriyetin bahis mevzuu olamayacağı gibi, hürriyetsiz bir seçimin de olamayacağını belirtir. Darbon’un, “seçme hürriyeti olmadan bilincin hiçbir fonksiyonu olamaz” (Öner, 1995: 19-20) cümlesini referans göstererek de bu görüşü temellendirmeye çalışır.

Hürriyet için bir “sebebe bağlılık”tan söz edilip edilemeyeceğini farklı bakış açılarıyla sunan Öner, başlangıçta birkaç soru sorar ve cevap arar; “sebebe bağlı olarak hareket etmek, o sebebe tabi olmak, başka bir deyişle tayin edilmiş olmak değil midir? Tayin edilmişlikle hürriyet nasıl bağdaşır? Eğer bir fiil tayin edilmişse onun failine hür diyebilir miyiz?” gibi.

Bu sorulara cevap aranırken iki tür sebepten söz edilir: a) Etken sebep (illet-i müessire) b) Amaçsal sebep (illet-i gaiye).

Seçmede bir amaca yönelik olduğunu, amaçsal sebeplerin nasıl oluştuğu üzerinde düşünüldüğünde, arka planda seçmede söz konusu olan sebebin etken sebep olduğu değerlendirmesini yapan Öner'e göre, seçmeyi sağlayan sebepler aslında dışıdır (Öner, 1995: 28). Sebep rolü oynayan, insandaki bilgilerdir, bunlarsa dışarıdan gelmiştir. Aile, okul, çevre vs. bu bilgilerin kaynağıdır.

Evrendeki olayların birbirleriyle sebep-eser bağıyla bağlı bulunduğu ve bu bağı zorunlu olduğu; bazı şartlar tam olarak bilindi mi sonra gelişecek olayların önceden bilinebileceği; aynı sebeplerin aynı sonucu doğurduğu, dolayısıyla başta Laplace olmak üzere mutlak deterministlere göre, başlangıç şartları eksiksiz bilindiği zaman geleceğin de eksiksiz bilinebileceği (Öner, 1995: 28) iddialarına March ve Pioncare üzerinden reddiyede bulunan Öner, böyle bir mutlak determinizmin ispat edilemeyeceğini, bütün fiilleri bilmenin pratik imkânının olmadığını ifade eder. Ona göre, mikro fizikte determinizm değil, endeterminizm hakimdir.

Sebeple sonuç arasında mutlak bir determinizmin olmadığını ayrıca insandaki memnurluk veya pişmanlık duygularına da dayandıran Öner; “her iki duygu hali de, insanın seçmede kendisine düşen bir payın bulunduğunu telkin eder. İşte o pay insan hürriyetidir” (Öner, 1995: 30).

Zira sebepler sonucu zorunlu olarak doğurmaz, belli bir ölçüde sonucun meydana gelişini sağlar. “Seçme hürriyeti insan için ancak sınırlı bir alanda söz konusu olabilir” diyen Öner, Mutlak Varlık karşısında insan hürriyeti meselesine ise bir iddia ile geçiş yapar; “İster kabulü, ister reddi olsun, Mutlak Varlık üzerinde düşünmeden hürriyet meselesi için bir çözüm yolu bulunamaz” (Öner, 1995: 33).

4. Mutlak Varlık Karşısında İnsan Hürriyeti

Mezkûr konuyu teist, panteist ve ateist görüşlere birer örnek vererek filozofların görüşleri başlığıyla işleyen Öner, Cebriye, Kaderiye ve Ehl-i Sünnet görüşleri bağlamında da İslâm Kelamcılarının Görüşleri başlığı altında konuyu irdeler.

İnsan hürriyeti sorununu işleyen filozoflar ve din bilginleri, mutlak bir varlık olan Allah'dan söz etmeden geçemedikleri “hürriyet”i, ya tanımamış, ya da insana bir cüz'î irade hakkı tanımış, kimi de insanın hürriyetini mutlak bir varlığın reddinde görmüştür.

Teist görüş için Descartes'i ele alan Öner, algılanan dış dünyanın açık-seçikliğinin insanı yaratıcı bir kuvvete tabi kıldığı yönünde Descartes'in düşüncesini temellendirir. Descartes'in, kayıtsızlığın sebebi olarak bilgisizliği gördüğünü aktarıyor. Descartes'in meşhur Cogitosu ile de inanışının sebebini şöyle temellendirir: “Tanrı'nın varlığını kabul etmekle, şuurdan hareket etmesine rağmen solipsist olmaktan kurtulup gerçekçi (realist) oluyor (Öner, 1995: 36) ve ona (Descartes'e) göre insan hür bir varlıktır. İnsanın hür olması irade gücüne sahip olmasındandır. Ona bu irade gücünü Tanrı vermiştir. Nitekim Descartes'in kayıtsızlık hürriyetini hürriyetin en aşağı derecesi saydığını (Öner, 1995: 37) belirtir. Nihayetinde, her şeyde Tanrı'nın eserini gören Descartes, insanın hürriyetini de Tanrı'nın irade ve hürriyetinin bir eseri olarak görür;

bu nedenle kayıtsızlığın hürriyet değil, belki esaretin başka bir türü olabileceğine dair bir yaklaşım sergiler.

Panteist görüşe örnek olarak da, koyu bir determinist olan Spinoza'yı ele alan Öner, Spinoza'nın Etikasıdan –özellikle de I. II. IV. ve V. bölümlerinden- hareketle, Tanrı'nın dışında bir hürriyetten söz edilemeyeceği, ruhun da hür oluşunu Tanrı'ya borçlu olduğunu aktarır. Hürriyetle zorunluluğun birleştiğini ve gerçek hür nedenin Tanrı olduğunu söyleyen Spinoza, Etikasının büyük bir bölümünde sıkı bir determinizm ve küllî bir zorunluluğu savunurken, eserin V. bölümünde bir nevi cüz'î iradeyi kabul etme anlamına gelebilecek bir güçten bahsetmesi, Öner'in anlaşılır bulmadığı/yadırgadığı bir durumdur.

Ateist görüşe ise Jean Paul Sartre'dan örnek vererek insanın hürriyeti meselesine bir izah getirmeye çalışır.

Sartre'in “kendinde varlık” ve “kendisi için varlık” şeklinde iki tür varlıktan söz eder. Sartre'a göre “kendisi için varlık”ta varoluşun özden önce gelişi, onun hür olmasının gereğidir. Bu “kendisi için varlık” insandır. Sartre'a göre insanı insan yapan öz –ki o, sanatkârın zihninde varolan sanat (eseri) gibi daha sanat meydana gelmeden öz olarak var olandır- varoluştan öncedir. Bu da özü itibariyle insanın sınırlanamayacak bir özgürlüğe sahip olması anlamına gelir. Nitekim Sartre, Tanrı'nın varlığı düşüncesi insanın hürriyetine bir tür müdahale olarak telakki ettiğinden, “ama ben hürüm o halde Tanrı yoktur veya olmamalıdır” peşin kabulüyle insanın hürriyetini Tanrı'nın yokluğu üzerine temellendirir. “İnsan hürriyete mahkûmdur” diyerek inkârı için zemin oluşturmaya çalışırken Sartre bir paradoksun da gergefinde kalır: “Özgürlüğe mahkûm olmak bir özgürlük müdür, mahkûmiyetin –özgürlük libasına bürünmüş- bir başka çeşidi midir? İstese de istemese de özgür olmak -ki bu durumda işin içinde irade yoktur- özgür olmaklık hali midir?” gibi...

Cebriye, Kaderiye ve Ehl-i Sünnet'in kaderle ilgili üç ayrı ana görüşle (Fığlalı, 2008: 131-135), İslâm kelamcılarının insan hürriyetine yaklaşımları incelenmek suretiyle Tanrı-İnsan ve İrade (hür irade) üçgeninde bir yol izlemiştir.

İlkin Cehm b. Safvan'ın kurduğu bir ekol olan Cebriye'nin iradesini yok sayan ve her şeyi Allah'ın mutlak iradesine bağlayan görüşü incelenir. “İnsan hür değildir” diyen Cebriye'nin bu yaklaşımı aşırı görülmüş ve kabul edilmemiştir.

İkinci olarak, Kaderiye yaklaşımı incelenir. Mâbed el-Cüheni'nin insanda bir irade kudreti olduğu görüşü daha sonra Vasil b. A'ta tarafından, ‘insanın kendi fiillerinin yaratıcısı’ olduğu ifadesiyle zirve yapar. Bu yaklaşımın temelinde insandaki akla duyulan aşırı güven yatmaktadır. İnsan fiillerinde Allah'ı tamamen devre dışı ederek, güya kader noktasında, Allah'ı insanların kötü fiillerinin ortağı yapmaktan imtina etmiş oluyor.

Ehl-i Sünnet'in ise kaza ve kader yaklaşımı daha ılımlı ve vasat (orta yollu) bulunmuştur. Burada Eş'ari ve Maturidi'nin görüşleri esas alınmıştır. Ehl-i Sünnet'e

göre fiili, yani iş-oluş ve eylem kuvvet ve imkânını yaratan Allah'tır. İnsan ancak önünde duran çeşitli alternatifleri iradesi doğrultusunda seçer. Yani bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, 'Allah filleri/hareketlilik kabiliyetini yaratır, insan da bunu yönlendirir'; ve sorumluluğu da buradadır. Teodise problemine Müslüman düşünürlerin sergiledikleri yaklaşım gibi düşünebiliriz; "kötünün var olması bizatihi kötülük değildir, onun seçilmesidir kötülük". Dolayısıyla da kader, yazıldığı için yaşanan değil, yaşandıkça yazdırılan bir şeydir.

İnsanın hürriyet alanının sorgulandığı eserde, hürriyet için şöyle iki tanım yapılmıştır:

A) İnsan bilgisi dâhilindeki sebeplerle seçme fiili arasındaki bağıdır.

B) İnsanla onu aşan Mutlak Varlık arasındaki ilişkidir.

Hürriyetin insan için sınırı ise, insanın bilgisinin sınırı ile çizilmiştir. Aklın bilgi kaynakları duyulardan ibaret olunca da, metafizik alan insanın bilgi alanının dışında kalır. Mutlak alanla ilgili olan –ki akli aşar- imanla ilgili olur. Bu da felsefede bilinen bir durumdur. Felsefi birçok meselede akıl kendisini aşan bir sınıra varıp yetersizliğini/kendi sınırını anladığında, kendisini aşan mutlak ve yetkin bir varlığın yani Allah'ın varlığını kabule mecbur kalır. İman, insanın "mutlak hür" olmadığını da kabulüdür.

5. Eylem Hürriyeti

"Eylem, verilen bir kararın zihin dışındaki uygulamasıdır" (Öner, 1995: 69; Aydın a, 1999: 164) tanımıyla girişi yapılan konunun izahı için insanın, hürriyetinin olup olmadığını bilincine bu faaliyette vardığını ifade eder Öner. "Başka bir deyişle: Eylem, seçme ile tespit edilmiş hedefe ulaşmak için gösterilen faaliyettir; düşüncenin dışı aksettirilmesidir" (Öner, 1995: 69) şeklinde ayrıca izahı yapılan eylem hürriyetinin amacının aslında –tabiata, hayat vb.- hâkim olmak olduğuna değinir. Bunu da Bacon'un, "bilimin gayesi tabiata hâkim olmaktır" sözünü referans göstererek yapar. Çünkü bilim de insanı hür olduğu bilincine veya hür olmaya doğru götürdüğünden, bilimin tek şuurlu muhatabı veya uğraşanı olarak insan da bilim aracılığıyla hayata hâkim olur.

İnsanın temelde fark ettiği şeyin hürriyet değil, hürriyetsizlik olduğu vurgusu yapan Öner, J.P. Sartre'ın "insan hür olmaya mahkûmdur" sözüne, Namık Kemâl'den bir beyitle ters nazire yapar:

Ne efsûnkâr imişsin âh, ey didâr-ı hürriyet

Esîr-i aşkın olduk, gerçi kurtulduk esaretten.

Öner ayrıca -ilk bakışta çelişki zannedilen- insanın aynı anda hem hür, hem de hür olmayabileceğini ve bunun da çelişki arzemediğini ifade eder. Hürriyetin "ne"liğine hayatın çeşitli mecralarından farklı yaşam tarzlarından örneklerle izah getirmeye çalışan

Öner, “bir kişi için bir halin hürriyet hali olması, ancak o kişinin ona ihtiyaç duyması ile mümkün olur” (Öner, 1995: 74) der.

Bu son bölümde hürriyetlerin sınıflamasını yapan yazar, hürriyetleri; a) Kamu hayatının hürriyetleri -ki bu, devlet memuru olmak, askerlik, siyasete katılma gibi vatandaş olmanın gerektirdiği haklardır-, b) Ferdî hürriyetler olmak üzere iki kısımda ele alır. Bu ikinci grup hürriyeti de; 1- Maddî hürriyetler (bunlar fizikî hürriyetlerdir, kölelik, esirlik, çalışma ve üretme hürriyetidirler) ve 2- Manevî hürriyetler (bunlar da din hürriyeti, basın hürriyeti, söz hürriyeti, eğitim hürriyeti)dir. Medenî ve siyasî haklar ise ferdî hürriyetin teminatları olarak anlaşılmalıdır.

Yazar, hürriyetlerin karşısında devletlerin tutumlarını ve beşerî engelleri de karşılaştırmalı olarak son bölümde vermektedir. Buna göre; Liberal devletlere klâsik demokrasi, hürriyetçi demokrasi veya sadece demokrasi de denir. Liberal devletlerde çoğulcu görüş hâkimdir. Fakat Nazi Almanya’sının lideri Hitler’in de kendisini demokrat olarak takdim etmiş olmasına istinaden bu yönetim biçiminin de insanın özlemi olan gerçek hürriyeti sağlamadığı/sağlayamayacağı vurgulanır. Liberalizm, karşıtlarının ise gözünde tamamen farklı bir değerdedir: “Liberalizm bir hayaldir; çünkü birbirine zıt dört ilke üzerine kurulmuştur: Kişisel çıkar, özgürlük, rekabet, sorumluluk”. Oysa en başta kişisel çıkar özgürlükleri de kısıtlayan önemli bir unsur olarak karşımızda durur.

Totaliter devletlerde ise tek görüş, tek fikir hâkim olduğundan, hürriyetlerin- bilhassa ferdî hürriyetlerin- önünde ciddi bir engel olarak kabul edilir. Komünist ve faşist devlet yapısı bu türdendir.

Marksist rejimlerde ise özgürlükten değil özgürleştirmeden söz edilir. Bu rejimde mülkiyet hürriyetine ve din hürriyetine yer verilmez.

Manevi hürriyetlerin (din hürriyeti, vicdan hürriyeti, fikir hürriyeti vb.) durumu maddi olanlardan farklıdır. Kendi alanı içinde kaldığı müddetçe bir sakıncası görülmediği için, bu alandaki hürriyet alanlarının genişliği, içinde uygulandığı toplumun bilgi seviyesi ve zihnî yeti ile sıkı sıkıya ilgilidir. Mesela İslamiyet her türden inancın muhafazasını bidayetinden itibaren sağlarken, Hıristiyan Avrupa’da din hürriyeti yaklaşımı XIX. yüzyılda baş göstermiştir. Fakat bu hürriyetin tam olarak içselleştirildiği söylenemez. Hollanda vb. ülkelerdeki mecmua, gazete veya yazar ve delegelerce İslam inancına hakaretlerin yapılması ve bunun, ifade özgürlüğü gerekçe gösterilerek, yetkililerce desteklenmesi de bunun göstergesidir.

6. Otorite, Kötülük ve Hürriyet

İnsan hürriyetini ferdin tabii bir hakkı olarak gördüğünü söyleyen yazar, aynı zamanda hürriyetleri sınırlanması gereken haklar olarak da görür. Bu durumda sınırlayıcının kim veya ne olması gerektiğini sorgular. İngiliz yazar Charles Morgan’ın “nasıl duvarsız bir oda olmazsa, sınırsız bir hürriyet de olamaz” sözünü referans olarak kullanan yazara göre, ancak engellenmeyle karşı karşıya kaldığında hürriyetin

farkındalığı sağlanabilir. Montaigne de hürriyetin kayıtsızlık olmaması gerektiğini düşünenlerdendir: “Belli bir deneyle yönetilmedikleri zaman, iyi niyetlerin insanları istenmeyen, kötü sonuçlara götürdüğü oluyor” (Montaigne, 2012: 246). Bir bakıma denebilir ki, inançlarını yaşamakta özgür bırakmak, ayrılığı yayıp geliştirmek hiçbir sınırla, yasa engeliyle dizginlenmediği için büsbütün arttırmak olur. Diğer yandan da insanları inançlarını yaşamakta olabildiğine özgür bırakırsak, kolaylık ve rahatlık onları yumuşatır, gevşetir; azlığın, yeniliğin, zorunluluğun sivriltiltiği dürtü köreltilmiş olur (Montaigne, 2012: 249-250).

Tradisyonalist Hristiyanlık inancı da kayıtsızlık denebilecek bir hürriyeti öngörmez. Şöyle ki; geleneksel teoloji, Tanrı’yı Statüko’nun Koruyucusu olarak betimleme eğilimindedir. “Tanrı” ve “düzen” fikirleri, birbirleriyle yakından ilişkilidir. Siyasal bir çevrede, Tanrı’ya itaat ve siyasal statükoya yönelik teslimiyet arasındaki bağlantı, Romalılara Mektubun 13. bölümü referans alınarak desteklenmiştir. Burada Paul; “altında bulunduğumuz yönetime bağlı olmamız gerektiğini”; çünkü onların “Tanrı tarafından kurulduğunu”; bu nedenle “otoritelere karşı direnenin, Tanrı’nın düzenlediğine karşı geldiğini” ifade etmiştir (Cobb & Griffin, 2006: 70-71). Statükonun Koruyucusu-ki Skolastik fideist yapının deist anlayışının bir ürünüdür- Tanrı fikrini özgürlük mihengi olarak görenlerin aksine, Bergson’a göre ise “şuurun doğrudan doğruya verilerinden biri de hürriyettir. Her şeyden önce ve temelinde psikolojik bir realite olan hürriyet sürenin eseridir” (Topçu, 2011: 32). Marcel’e göre de Tanrı inancı ile özgürlük arasında sıkı ve içten bir ilişki vardır. Çünkü iman, hem kendi içimizden olanlarla, hem de Tanrı ile bir samimiyet bağı kurduğundan, bizzat bir özgürlük hareketidir (Taylan, 1998: 135). Doğrusu, özgür irade bir “iyi”dir. Aynı zamanda en büyük iyiliklerin gerekli şartıdır; ancak yeterli şartı değildir. Her şey insanın onu özgür iradesiyle nasıl kullandığına bağlıdır (Gilson, 2005: 119). Öner’e göre, her türlü otoriteyi reddederek insan hürriyetlerinin sağlanacağını savunan anarşist yazarlar, asıl otoriteyi temsilen Allah ve devlete karşıdır (Öner, 1995: 123). Bu anlayışa göre özgürlük imandır -ki tümel kavram olan şartsıza doğru yönelmeye iman ediyoruz-. İman, ruhun bütün fonksiyonlarında etkin olan şartsıza doğru dönmedir (Tillich, 2000: 86). Fakat Özgürlüğü otoriteden arınışlığıyla makul ve makbul bulan da vardır. Hatta özgürlüğü bir tür baş kaldırma/isyen olarak değerlendirenlerin sayısı azımsanacak gibi değildir. Örnek olarak; fertlerin, içtimai zümrelere tabi olduğunu ve onların tazyiki altında bulunduğunu söyleyen ve bu tabiiyeti -doğru olup olmadığını sorgulamaksızın kabul etmeyi- en aşağı ahlâk olarak değerlendiren Bergson’a göre; “tam bir ahlâklılığa yükselmek için fert, cemiyete tabi olmaktan çıkmalıdır; içten gelen bir hamle ile ahlâka yükselmelidir” (Topçu, 2011: 121) ki bu yüksek bir ahlâktır. Nitekim Erasmus’un “delilik” dediği ve sahip çıkılmasını gerekli görüp övdüğü durumun tam da bu olduğunu düşünüyorum.

Bergson’un, yaşanan hürriyetin esas realite olduğuna dair görüşünü aktaran Topçu’ya göre, “düşünceye karşı gelen güçlüğü sebebi, düşünce hareketinin yine kendi cinsinden engelle karşılaşmasıdır” (Topçu, 2011: 56; Bergson, 2013: 7-45). Bertrand

Russel'in da düşünce özgürlüğüne ilişkin yaklaşımı yine zikredilmeye değerdir; "eğer bir fikrin açıklanması insanın geçimini sağlamasını olanaksız kılıyorsa düşüncenin özgür olmadığı açıktır. Eğer bir tartışmada taraflardan birinin bütün argümanları sürekli olarak alabildiğince çekici gösteriliyor, karşı tarafta olanların ki ise ancak büyük çabalarla ortaya konabiliyorsa, yine düşüncenin özgür olmadığı açıktır" (B. Russel, 2000: 166). Devamla da diyor ki Russel; "eğer düşünce inançlar arasındaki rekabete açıksa, yani bütün inançlar açıkça dile getirilebiliyor ve hiçbir yasal veya parasal çıkara ya da kayba konu olmuyorsa düşünce özgürdür diyebiliriz" (B. Russel, 2000: 166). İnsanın otoritesiz özgürlüğünün ancak kötülüğü doğuracağı gerekçesiyle böyle bir hürriyeti makul ve de makbul görmeyenlere, insanların özgürlüğünü temel alan Augustinus'un yaklaşımıyla karşı çıkılır. Onlara göre, Tanrı insana verdiği özgür irade sebebiyle kötülüğe izin vermiş olmakla, daha mükemmel bir dünya yaratmış olmaktadır (Taylan, 1998: 148). "Yok iken irade sonucu var kılınan şey" (Aydın a, 1999: 155) olarak 'fil'in tanımını yapan Gazzâli de; "leyse fi'l-imbân ebde' min-mâ kân (yani: olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir)" (Aydın a, 1999: 155) diyerek mevcut âlemin, kötülükleri de doğurabilecek hürriyetleriyle yaşanmaya değer ve bu nedenle de muteber olduğunu ortaya koyar.

Bu âlemde kötülüklerin var olması Tanrı'nın insanın iradesine ve hür fiillerine verdiği değer bir gereğidir. Tanrı'nın ezeli bilgisi, O'nun, bildiğine müdahale etmesi olarak anlaşılmalıdır. Aydın'ın ifadesiyle; "Tanrı kozmik anlamda bir yöneticidir, fakat hiçbir yönetici yönetilenlerin yerine karar vermez; yönetilenlerle ilgili kararları bizzat üzerine almaz. O, sadece sınırları gösterir. Yönetilenler, bu sınırlar içinde kendi kararlarını kendileri verirler" (Aydın b, 2006: 147). Özgürlük için belirlenmişliği kabul etmeyen Whitehead (Albayrak, 2001: 156) gibi, Tillich de "kaderimiz kararlarımızdan doğar" (Albayrak, 2001: 157) diyerek insanın fiillerinde hür olduğunu ve sorumluluk aldığını belirtir.

İradenin hür oluşu, insanın kendi sorumsuzluklarını Tanrı'ya ya da bir başka varlığa mal etmesine olanak vermemektedir. Schouon, bu durumu biraz da müstehzi denebilecek bir yaklaşımla şöyle dile getirir: "İnsanoğlu, çevresinde sun'î fenomenlerden oluşan bir dünya inşa etmiştir. Bu saptırıcı çevrede tüm hata ve günahlar, hakikat ve şeref hükmüne bürünür; bu uydurma dünyada kötülük iyilik olarak iyilik de kötülük olarak görünür. Bu gölgeler ve çarpıtıcı aynalar dünyasına da "gerçeklik" denilmekte tüm sorumluluk bu puta yahut günah geçisine yüklenilmektedir. Bu "gerçeklik" sendelemeye başladığı zaman da Tanrı'nın onu böyle yarattığı yahut Tanrı'nın işte böyle olduğu ya da "eğer Tanrı olsaydı" böyle olurdu gibi iddialarda bulunulur" (Schouon, 1997: 23). Dolayısıyla Plotinus gibi diyebiliriz; yukarıda kötülük yoktur, dünyamıza kötülük, gerçekte, bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan gelir. Kötülük, bir maddeye sahip olma biçimi veya forma ulaşma çabasında başarısızlığa uğrayan maddeye benzer bir şeye sahip olma tarzıdır (Plotinus, 1996: 35). Buna karşılık, kötülüğün pek çok kaynağından söz edilebilir (Özlem, 2014: 50-51) ise de, esas sebebin insanın iradi hürriyetinden ileri geldiği yönündedir. Hürriyetin

olmaması erdemli bir varoluş açısından muhal olmakla birlikte; hürriyetin, anlamına ve amacına muvafık kullanılmaması da insanı ahlakî sapmalara ve dolayısıyla da toplumsal sorunlara götürebilmektedir. İşte bu bağlamda Dinin toplumsal etkilerini göz önünde bulundurarak Öner hoca da, ahlaki ve ilkeli bir hürriyetin var olması gereği üzerinde durur. Nitekim mezkûr eserinin son sayfasında düştüğü şu not, onun hürriyet hakkındaki hükmünü özetler mahiyettedir; “bir toplumda hürriyetler, o toplumun kaldıramayacağı ölçüde bulunursa, anarşiye inkılâp eder; eğer hürriyetler gereği kadar uygulanma alanı bulamıyorsa, insanın hürriyet hakkı ihlal edilir. Yapılan baskının nasıl patlak verip nasıl bir sonuç doğuracağı önceden kestirilemez. Her iki halde de toplum hastadır ve fertleri huzur içinde değildir” (Öner, 1995: 146).

7. Sonuç

Hülasa; hürriyet, insanın bütün tercihlerinden mütevellit sorumluluklarının ön koşulu; insanın varoluşunun anlam zemini ve yaşama mücadelesinin nihai gâî hedefidir diyebiliriz. Tek düze bir yaşam kalıbının dışında olmanın tezahürü özgürlük olarak isimlendirilmiştir. Meleklerde iradi bir tercih olmadığı için (Akıllı varlıklar olmalarına rağmen) ve keza, hayvanlarda iradi bir tercih olmadığı için onlarda, insana verildiği haliyle bir değerden söz etmek zor görünmektedir. Akıl ve tercih imkânının bir arada olması özgürlük için temel şiar kabul edildiğinden, kötülük denilen mefhumun var olması dahi bir tür iyi olarak değerlendirilmiş, sadece İslam filozof ve kelamcılarına göre iyilik varken var olan kötülüğün tercih edilmesi kötülük olarak değerlendirilmiştir. Kaderci bir cebri anlayışın aksine Allah, insanlara geniş yetki ve imkânlar ek olarak bir sınır ve sorumluluk da yüklemiş olduğundan, o mesuliyeti müdrük olarak insan yapıp etmelerinde hürdür. Bu hürriyet bir kayıtsızlık hali olmayıp, vazifeyi müdrük olarak *eyleme* halidir.

Tanrı inançları açısından da özgürlük vaz geçilmez bir değerdir. Ancak; Tevhid akidesine göre bu hürriyetin tesisi bir tek müteal (Aşkın) olan varlığın kabulü esasına bağlı iken -zira Tek İlah inancının yokluğu beraberinde her şeye tapınmayı getirir- ilahi veya beşeri, diğer inançlarda da bir tür sığınma ve emân bulma ihtiyacı, sınırsız bir kendi başnalığı değil, bir tür makul kayıtlılığı gerektirir. O nedenle Tanrı'nın veya Tanrısal düşünüşün, özgürlüğe aykırı olamayıp, belki varlığı için kaçınılmaz bir zaruret arz ettiği ifade edilebilir. Bireylerin, milletlerin ve devletlerin en öncelikli mücadelesi ne için ise, en öncelikli değer de aynı şey olmalıdır ve o muhafaza edilmelidir!.. İşte o da tek kelimeyle “hürriyet”tir.

8. Kaynakça

ALBAYRAK, Mevlüt (2001). Tanrı ve Süreç. Isparta: Fakülte Kitabevi.

AYDIN a, Mehmet S. (1999). Din Felsefesi. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, VII. Baskı.

AYDIN b, (2006). Âlemden Allah'a. İstanbul: Ufuk Kitap, IV. Baskı.

- BEKDEMİR, S. (2017). Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi, Sadruşşeria (Teklif-i Ma la Yutak Başlığı), İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- BERGSON, Henri (2013). Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı, (M. Mukadder Yakupoğlu, Çev.) Ankara: Doğubatu, II. Baskı
- BERTRAND, Alexis (1999). Ahlak Felsefesi (Salih Zeki, Çev.). Ankara: Seba Yayınları, I. Basım.
- COBB, John B., Jr. & Griffin, David Ray (2006). Süreç Teolojisi (Tuncay İmamoğlu & Ruhattin Yazoğlu, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- ERASMUS (1998). Deliliğe Övgü (Nusret Hızır, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (2008). Günümüz İslâm Mezhepleri. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- GILSON, Etienne (2005). Ortaçağ Felsefesinin Ruhu (Şamil Öçal, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap, II. Baskı.
- IZUTSU, Toshihiko (1995). İslâm'da Varlık Düşüncesi (İbrahim Kalm, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- LEİBNİZ, Gottfried Wilhelm (2003). Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri. (Ogün Ürek, Çev.). Bursa: Biblos Kitabevi.
- MONTAIGNE (2012). Denemeler (Yadigâr Şahin, Çev.). İstanbul: Sis Yayıncılık, V. Baskı.
- NURSÎ, Said, Bediüzzamân (1990). Sözler. İstanbul: Tenvir Neşriyat.
- ÖNER, Necati (1995). İnsan Hürriyeti. Ankara: Vadi Yayınları.
- ÖZDEMİR, Metin (2001). İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi. İstanbul: Furkan Kitaplığı.
- ÖZLEM, Doğan (2014). Etik Ahlak Felsefesi. İstanbul: Notos Kitap, I. Basım
- PLOTİNUS (1996). Enneadlar, Seçmeler (Zeki Özcan, Çev.). Bursa: Asa Kitabevi.
- RUSSEL, Bertrand (2000). Sorgulayan Denemeler (Nermin Arık, Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları, XIV. Basım.
- SCHUON, Frithjof (1997). Varlık, Bilgi ve Din (Şehabeddin Yalçın, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- TAYLAN, Necip (1998). Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- TİLLİCH, Paul (2000). Din Felsefesi (Zeki Özcan, Çev.). Bursa: Alfa Kitabevi, II. Baskı.
- TOPÇU, Nurettin (2011). Bergson. İstanbul: Dergâh Yayınları.