

**YİTİK BİR HUKUKÇU FİLOZOF:
ORHAN MÜNİR ÇAĞIL VE HUKUKUN HİKMETLE
BULUŞMASI**

Doç. Dr. ŞahbanYILDIRIMER*

**A MISSING PHILOSOPHICAL JURIST:
ORHAN MÜNİR ÇAĞIL AND THE COMBINATION OF LAW
AND WISDOM**

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

E-mail Adresi: sahban.yildirimer@asbu.edu.tr

ÖZ

Ord. Prof. Dr. Orhan Münir Çağıl Cumhuriyet dönemi önemli hukukçularımızdan biridir. Hukuk felsefesi ve hukuk metodolojisi başta olmak üzere farklı birçok alanda ölümsüz eserler bırakmıştır. Temel çalışma alanı “tabii hukuk” düşüncesi olsa da, tabii hukukun metafizik düşünceye elverişli olması nedeniyle, birçok metafizik konuyu tabii hukuk üzerinden irdelemiş ve son derece özgün değerlendirmeler yapmıştır. Görüşlerini ortaya koyarken bir takım kısıtlılıklar içinde olduğu hissini vermektedir. Bunun temel sebebinin yaşadığı dönemde hâkim olan ideolojinin belli düşüncelere mesafeli duruşunun olabileceğini düşünmekteyiz. Çağıl, Tanrı’nın içinde yer almadığı hiçbir denklemin dengede olamayacağını ısrarla vurgular. Bu dengenin kendisi lehine bozulduğu hiçbir ideoloji ve felsefi sisteme rağbet etmez. Müellifimiz hangi başlık altında yazarsa yazsın konuyu mutlaka metafizik alana çekmekte ve hukukun aşkın yönüne; Tanrı ile olan bağına vurgu yapmaktadır. Eserlerinde her fırsatta pozitivismi ve pozitivist anlayışı eleştirir. Bu düşüncelere dayalı sistemleri, Özellikle, kimi zaman “fert” kimi zaman “devlet” kimi zaman da “toplum” kutsal bir yüceliğe taşındığı için eleştirir. Çağıl’ın zamanını aşan görüş ve değerlendirmelerini genç hukukçularla buluşturmanın son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu çalışmamızda özellikle müellifin; hukuk-Tanrı, insan-Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisi bağlamındaki fikirlerini analiz edeceğiz.

ANAHTAR KAVRAMLAR: Tabii Hukuk, Hukuk Felsefesi, Hukuk Metodolojisi, Ahlak, Tasavvuf.

ABSTRACT

Professor Ordinarius OrhanMünirÇağıl was one of the important jurists of Turkey’s Republican Period. He left important works and contributions especially in the fields of “philosophy of law” and “methodology of law”. Even though his main research field is “the idea of natural law”, he scrutinized a lot of metaphysical issues because of the coherence between national law and metaphysical idea, and he made tremendously original assessments. In this article, it is asserted that Çağıl had some restrictions and constraints in his expressions of his thoughts because of the dominant ideology staying away from certain opinions in his time. He emphasized insistently in his studies that there is no balance in any configuration without God. Hence, he did not demand any ideology and philosophical system which the disruption of balance for the benefit for

themselves. Whichever topic he wrote about, he made references to God and the transcendence of law. In this regard, he criticized in his studies positivist legal ideology at every opportunity. Certain ideologies, which are based on certain ideas, are criticized by himself because of the sacred/holy positions of "individual", "state" and "society". We extremely believe that Çağıl's opinions are important for young lawyers and jurists. This article aims at analysing/exploring ideas/thoughts of Çağıl about the relation between "law and God", "Human being and God", and "Universe and God".

KEY WORDS: Natural Law, Philosophy of Law, Methodology of Law, Morality, Mysticism.

GİRİŞ

Çağıl, ilk dönem eserlerinde dini bir terminoloji kullanmak yerine felsefi bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Ancak son dönemlerde yazdığı eserlerinde bu kısıtlılıktan kurtularak düşüncelerini ifade ederken dini terminolojiyi rahat bir şekilde kullanmaya başladığını görürüz. Örneğin, İhlas suresinde ifadesini bulan Allah tasavvurunu şu şekilde yorumlar: "Vahdaniyet-i ilâhiyeye dayanan İslamiyet, gayet bariz ve açık bir şekilde, Allah'ı, kozmolojik görüşün mümessilleri gibi, her şeyi kaplayan ve kapsayan, her şeyin yaratıcı ana zemini olan, fakat yine de hiçbir şeye benzemeyen, bununla beraber her şey olan (yahut her şeyde her şey olan) "Küllî-Tek" (Ehad) olarak belirtiyor. Yine bu dönemde yazdığı eserlerinde göze çarpan bir husus da dini nasları referans olarak kullanmasıdır. Üstelik bunları orijinal dili olan Arapça ile ifade etmekte bir sakınca görmez. Müellifin dini literatüre olan derin vukufiyetini de bu vesileyle öğrenmiş olmaktadır. Örneğin Nisa suresinin 127. ayetini felsefi bir dille yorumlarken öte yandan bu ayeti latin harflerle yazmayı bir gereklilik olarak görür. "İslamiyete göre Tanrı ilahi (manevi) kozmiktir. Çünkü O, kozmosun, âlemlerin Rabbidir, Rabbul'alemdir. Allah'ın kudret-i külliyesinin kozmik karakterli olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'de şu Âyet-i Celile şayanı dikkattir: "Ve lillahimâfissemmâvâtivemâfil'ardi ve kânellahubi külli şeyin muhiten" (Göklerde ve yerde ne varsa, hepsi Allah'ındır. Allah her şeyi çepre çevre kuşatandır.)¹

¹ Orhan Münir Çağıl, (1978) Ruh ve Mana (MâneviNefs) Metafizigi Kontra "Nietzsche" ve Kozmolojik Nihilizm, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1978, s. 154.

Orhan Münir Çağıl, hukuku; hukuk idesi, adalet ve tabii hukuk düşünceleriyle ilahi/metafizik hatta zaman zaman mistik bir alana çektiği görülmektedir. Hangi başlık altında yazarsa yazsın konuyu mutlaka bu alana çekmekte ve hukukun Tanrı ile olan bağına vurgu yapmaktadır. Bazen ilahi mahiyetteki bu hukuk fikrine olan aşkı onu bir sufi gibi terennümlere götürür. İnsandaki hukuk idesi ve adalet duygusunu Tanrı'nın bir sesi gibi ifade eder. Hukukun aşkın yönüne ısrarla vurgu yapar. Bu konuda her fırsatta pozitivizmi ve pozitivist anlayışı eleştirir. En sert eleştirilerini ferdin kutsandığı ya da tanrılaştırıldığı "hümanist" doktrine yöneltir: *"Bizim benimsediğimiz hümanizm. transsandans veya Tanrı düşüncesine bağlı hümanite idesi çerçevesinde mütalaa edilebilir. Bu düşünce; -teist hümanizm- otonom insanı değil, teonom insanı hedeflemektedir. Biz din idesine; Tanrı idesine bağlı hümanizmi tercih etmekteyiz. Hümanizm denildiğinde genellikle insanın her şeyin mihrakı olduğu anlayışı akla gelmektedir. Biz ise ancak Tanrı'ya bağlı insan idesi çerçevesinde hümanizmin kabule değer olduğuna inanıyoruz. Hümanite idesinin hürriyetten, hürriyetin de Tanrı idesinden ayrılması halinde, insanın mutlak hürriyette sahip olacağını ya da mutlak hürriyetin ta kendisi olduğunu kabul etmemiz gerekir ki bu da insanın tanrılaştırılmasından başka bir şey değildir."* Ona göre hümanizmin dünyevi bir din haline geldiği, Fransız İhtilali ve İnsan Hakları Beyannamesinde açıkça görülmektedir. Tanrı idesine dayanmayan hümanite sakattır. Hümanite duygusu, bu âleme gelirken beraberimizde getirdiğimiz rabbani bir şeydir. "Tanrı" idesiyle "insan ruhu idesi" nibir birinden ayırmak mümkün değildir. Aksi takdirde insan, nefesine ve hiçliğe teslim edilmiş olur.² Devletin kutsanmasını da aynı ölçüde eleştirir. Bundan dolayı Hegel'in felsefesinde devletin tanrılaştırıldığını iddia eder.³ Yine ona göre Hegel, siyasi bir gaye ile Tanrı düşüncesini devlet müessesesinde dejenere etmiş, Tanrı ile insan arasına bir aracı olarak devleti yerleştirmiştir.⁴ Hegel'e göre, kâinat ruhunun yeryüzündeki mümessili olan devlet, insanın dünyasının bu tanrısı karşısında ferdî insan, hiç bir şeye sahip değildir. Böylece insan; tabî hak ve hürriyetlerinden tecrit edilmiş bir hâlde "tanrı-devlet" ile karşı karşıyadır.⁵

² Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlimine Giriş*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1971, s. XLII-XLV.

³ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlimine Giriş*, s. 600.

⁴ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlimine Giriş*, s. 590.

⁵ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlimine Giriş*, s. 596.

Müellif, insan ruhunun metafizik niteliği ile hukukun kaynak olarak aşkın oluşunun ortak ilahi özelliğine işaret eder. Hukukun; özellikle adalet idesinin manevi âlemden gelen bir hitap olduğunu, insandaki vicdanın bu âlemden gelen bu hitabın makes bulduğu bir zemin olduğunu açıklar. İnsan ruhunun aşkın âlemlerle olan ezeli tanışıklığı üzerinden norm ve idenin de ezeli değerleri içerdiğini ifade eder.⁶ O, hukuk felsefesi açısından ruh-hürriyet ilişkisini açıklarken, bazen manevi yolculukta (seyr-ü sulûkta) yürüyen bir sufi edasıyla seslenirken bazen de bu aşamaları tamamlamış, yetkin bir ‘mürşid-i kâmil’ edasıyla seslenir. O, işlediği konular hukuka dair olmasına rağmen, sahip olduğu mistik anlayışını bu konuların arasında bir armoni gibi işlemiştir. İnsanın hukuki sorumluluklarını hatırlatırken de İslami açıdan insanlara sorumlulukları hatırlatan bir mürşit edasıyla konuşur. İnsanın ruh ve bedenden oluştuğunu, insanın bedeni yönünün fani olduğunu, ancak ruhu ile sonsuzluktan bir parça olduğunu ifade eder. İnsanın daha ziyade bu yönü üzerinde durmasını tavsiye eder. Fakat bunun dünyayı ya da çalışmayı bir yana bırakmayı öğütlediği anlaşılmasında için de şöyle bir uyarıda bulunur: “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışacaksın.” O’na göre insan, tüm yaptıklarından dolayı hem tarihe hem kendi nefesine hem de Tanrı’ya karşı bir sorumluluk içindedir.⁷

⁶ Müellifin bu konudaki kendi ifadeleri şu şekildedir: hukuk; “sadece şe’ni âlemde tarihi tecrübenin teressübatı değildir, o daima normun, idenin hitabına itaat eder. Bu hitap maddi kâinatı aşan müteâl-aşkın- bir sferden gelir. Normun, idenin müteâl ve manevi kâinattan gelen bu hitabı, insan ruhunun mütealiyete -aşkın aleme- açılan bir kapısı olan vicdanda, insan ruhunun manevi kademesinde ‘ferdi- ampirik insan ruhlarına’ tevcih edilmiş kategorik bir emperatiftir. Norm ve ide ile insan ruhu, Tanrı ile insan birbirinin ezeli ve ebedi aşinasıdır.” Orhan Münir Çağıl, Bu Günkü Teknik Terakki Karşısında Hürriyet Kategorisi Olarak Hukuk ve Hürriyet Felsefesi Olarak Hukuk Felsefesi, (İ.Ü.H.F.M.) c. XXXIII, s: 1–2 Sulhi Garan Matbaası Koll. Şti. İstanbul 1967, s. 251.

⁷ Müellifin özgün ifadeleri şu şekildedir: “İnsan, fâni tarafı ile dünyaya, gayri fâni tarafı ile Tanrı’ya bağlıdır. Fakat fâni tarafı ile bağlı bulunduğu dünyada da, nefeslerini ikmal edinceye kadar bu nefeslerin, bu fâni (sonlu) anların içinde sadece dünyayı, sadece izafi olanı değil, aynı zamanda gayri fâniyi de mutlak olanı da aramak ve yaşamakla mükelleftir. Dünya ile imanın, dünyevi ceht ile manevi cehdin, bir yan ile öbür yanın bir birinden ayrılamayacağı hakikatinin ışığında insan hayatının ölüm karşısında dahi sarsılmayan manasını fâni anların, fâni nefeslerin içinde öze doğru oluşan bir yaşantı halinde idrak etmenin imkânını şu ebedi düşüncede bulabilir: “Hiç ölmeyecekmiş gibi çalışacaksın, her an

I. TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

Çağıl, felsefede ontolojinin en önemli konularından biri olan Tanrı-insan ilişkisini bir sufinin gönül gözüyle ezeli ve ebedi aşinalık üzerine temellendirmiştir. İnsanın manevi boyutuna işaret etmekle kalmaz; bu yönüyle insanın Tanrı katındaki biricikliğine de işaret eder: “İnsan taşıdığı ruhla Tanrı ve kâinat arasında sıkı bir münasebet bulunduğunu, bu ruhun Tanrı ve kâinata şu veya bu şekilde nispet edilmesi icap ettiğini, kendisinin, kökleri manevi müteâl bir nizamda aranması gereken bir takım manevi kıymetlerin hamili bulunduğunu, ruhunun ezeliyet ve ebediyetten, layetenahiyetten bir parça olduğunu da müdrik bulunmaktadır. Ne kadar mütenakız görünse de şu düşüncenin bir hakikati ihtiva ettiği kanaatindeyiz. Layetenahiyetin bir ucuTanrı’da, diğer ucu da insan ruhundadır. Onun için insan ruhu ile Tanrı arasında namütenahi bir yakınlık vardır. İnsan ruhunun layemut ve hür olduğunu kabul etmeyenler, kâinatı ve hayatı sadece hasseleriyle fehmü idrak etmeye ve tefekkürün sadece mantiki şekilleriyle kavramaya çalışanlar idelere giden yolu bulamazlar. Çünkü kâinat bizim için evvelâ bir ruh haline gelmelidir ki, Tanrı’ya giden yolu bulabilelim.”⁸

Müellif, insanın Tanrı ile olan tüm diyaloglarını aşk kavramı üzerinden ifade etmiştir. Ona göre din, *Tanrı ile insan ruhu; metafizik, saf, külli duygu yani aşk atmosferinde fasılasız bir diyalogdur. Hâlikle mahlûkun (yaratan ile yaratılan) hududunda, soru ve cevap şeklinde, ekzistansiyel bir diyalogdur.* (Sufilerinelestbezmi’ndeki Tanrının insanın ruhu ile diyalogu) Sualin ebedi mercii Tanrı (saf, sonsuz, külli-tek süje) ve cevabın ebedi mercii ise insandır. İlahi dinlerde ibadet, insanın maddeye manadan ve yahut Tanrı’nın ışığında kendine, kendi haline bakabilmesi ve Tanrı’nın rehberliğinde bu dünyadaki halini değerlendirmesi; muhakeme ve muhasebesini yapabilmesidir. İbadette, duada ve tövbede insan, Tanrı’nın huzurunda ve Tanrı ile diyalog

ölecekmişsin gibi ahirete inanacaksın!”⁷ “İnsanı, layetenahiyet adeta yutar ve insan da kendisini yutan layetenahiyeti kavrar, kavramak zaruriyetindedir. Denilebilir ki insan, layetenahiyettenlayetenahiyete bir sesleniştir, bir hitaptır. Bu itibarla hayatta ve hayata karşı gerek fert olarak, gerek sosyal bir grup olarak bütün âmalimizden, müesseselerimizden, bütün eserlerimizden, yani tarihte bıraktığımız bütün izlerden hem Tanrı’ya hem de manevi nefsimize karşı mes’ulüz.” Çağıl, Hukuk Tarihinin Kıymet ve Ehemmiyetine Dair Bazı Düşünceler, s. 293.

⁸ Çağıl, Hukuk Tarihinin Kıymet ve Ehemmiyetine Dair Bazı Düşünceler, s. 293, 295.

halindedir.⁹ İnsan, faniliğini idrak ettiği için, gayr-ı fanilikten (sonsuzluk-ebedilik) isabet almıştır. Böylece insan, mutlak varlıkla, sonsuzlukla hem diyalog halindedir hem de kendini ve kozmosu sonsuzlukta ve külli mutlakta ölçebilme imkân ve kabiliyetine sahiptir. İşte bu keyfiyet, insanın, hürriyetinin (hür şahsiyetinin) ve metafizik mesuliyetinin bir delilidir.¹⁰

Müellifimiz Mevlevilikteki “sema” ritüelindeki derin aşkı tasvir eder gibidir: “Aleve (nûra) müncezip (vecd hali) pervane, uzaklardan gelerek, nûrun etrafında döner ve daha ûlvîdimansiyonlara, nurlu sferlere yükselerek daha yeni, daha mükemmel şekil ve hüviyetlere ermek için nurun alevinde yanar, yani kendini "külli mutlak"a doğru aşar. Bunu, mistik zaviyeden, mânâlandırma icap ettiğinde, denilebilir ki: insan, Tanrı ile veyahut her şeyi yaratan, veren ve alan, ihtiva ve ihata eden, her şeyin ana zemini ve her şeyde her şey olan (her şeyde kaabil-i teyit olan); fakat yine de hiç bir şeye benzemeyen, tüm-başka "varlıkla", yani transsandan "Küllî-Tek Süje" ile; sonsuzluğu yaratan, insan ve kâinat denilen sınırları da ihtiva eden Hâlik (yaratıcı) ile kendisi arasındaki yabancılaşmayı aşma yolunda cehdederek mükemmeliyetlere doğru merhaleler kat etme iştiağı ve hasretindedir.”¹¹

Tanrı ile aşk üzerinden olan diyalogda insan sınırı aşma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu durumun insanı panteistik anlayışlara götürebileceğinden endişelidir. İnsanın Tanrı tasavvurunu sağlıklı bir zeminde sürdürebilmesi için yaşayacağı ruh hallerini tanımlayan bir mürşit/yol gösterici gibi önerilerde

⁹ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 5.

¹⁰ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 18.

¹¹ Orhan Münir Çağıl, *İnsaniyet İdesi Işığında: Goethe'nin İnsan ve Hayat Anlayışı, Hegel ve Kant'a Nispeti, (İ.Ü.H.F.M.) C. XLV, s:1-4*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1982, s. 591 (Goethe ile Hallac'ı karşılaştıran AnnemarieSchimmel bu ortak noktaya işaret eder. “FehmTâsîn'indeHallac, kendini aleve atan ve sonunda da yanıp kül olan, böylece Hakikatler Hakikati'ne varan pervanenin yazgısını anlatır. Pervane ışık ve ısıyla yetinmez, kendini alevlere atar, böylece ne hakikat hakkında bilgi verecek ne de bir daha geri dönecektir. Çünkü kemale emiştir artık. İran şiirini okumuş herkes bilir ki, pervaneyle kandil hikâyesi, gerçek aşkın yazgısını dile getirmek için şairlerce kullanılan en gözde eğretilenlerdendir. Bu simge İran şiiri aracılığı ile Avrupa'ya da geçmiştir. Bu durum Goethe'nin Doğu-Batı Divanı'nda kolaylıkla fark edilir. Nitekim onun ünlü “SeligeSehnsucht” adlı şiirinde, aşk içinde ölümün, birlik içinde yeni ve daha yüce bir hayata erişmenin sırası ele alınır. AnnemarieSchimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık) Yayıncılık Matbaası, İstanbul 2001, s. 82).

bulunur. Tasavvuf felsefesinde aşırılıklara uzanan ve panteist yorumlara açık gerilim alanlarının farkındadır. Tanrı ile vahdet halini İslam âlimlerinin, mistikleri tutmak istedikleri şer'i sınırın farkındadır. O da bu konuda endişeler taşımaktadır. "Hakiki mistikler, şüphesiz derin ve temiz ruhlardır. Aşk-ı ilâhînin sevki ile Tanrı'ya doğru cezbelenmiş ruhlardır bunlar. Dindeki Tanrı-insan diyalogunu, bu mistik cezbe 'bulandırır', diyemeyiz; ama 'bulandırabilir' diyebiliriz. Dinde hedeflenen kritik diyalog, berraktır; ekstatik yahut mistik ekstaz (cezbe) berrak olmayabilir, Tanrı ile insan arasındaki sınırın bozulmasına yol açabilir. Hâlbuki insan, bu sınırı muhafaza ederek, Tanrı ile insan ruhu arasındaki sonsuzluğu idrak edebildiği müddetçe, ulvidir ve ancak bu vasatta, bu atmosferde kendini kontrol edebilme, değerlendirebilme imkânına sahiptir.¹² Mistiğe gelince: Bu da Tanrı ile insan arasında bir diyalogu tazammun eder. Fakat bu diyalog, dinde olduğu gibi, kritik değil ekstatiktir. Kritik değerlendirme şeklindeki diyalogda Tanrı ile insan arasındaki sınır, açık (belirgin)tir ve muhafaza edilir. Aksi takdirde ibadet, dua, tövbe ve istiğfar imkânı ortadan kalkar. Mistikte tezahür eden ekstaz (cezbe) halindeki diyalogda, bu sınır aşılmak istenir. Ayrıca dindeki kritik diyaloga mukabil, mistikteki ekstatik diyalogda insan, Tanrı ile "vahdet" haline gelme, birleşme cezbisine tutulmuştur.¹³ Mistik cezbenin hedefi; sonlunun sonsuzda yok olması, sonlu'nun sonsuzluk istikametinde aşılması, transsande edilmesidir. Mistikte, bahis konusu diyalog tehlikeye girebilir. Çünkü dinde hedeflenen kritik diyalog yerine Tanrı ile birleşme, Tanrı'ya ulaşma, hatta Tanrı'yı aşma gibi aşırılıklar kendisinde kaim olabilir. Çağıl, bunu 'Tanrı'yı aşma hasreti' olarak tanımlamasının sebebini ise şöyle açıklar: "Bazı mistiklerde böyle bir iç âlem hamlesini müşahede etmek mümkündür. Hatta bazıları "derya-yiilâhide yüzmekten, Tanrı ile çocuklar gibi oynamaktan dahi bahsederler.¹⁴

Çağıl bu kozmik vahdeti ifade ederken asla panteist bir yaklaşım içinde olmamıştır. Hatta şiirlerini zevkle terennüm ettiği Goethe'yi bu yönüyle eleştirir. Goethe'nin immanan-transsandan panteizmi, (Faust) tragedyasından anlaşılacağı veçhile, eninde sonunda, metafizik-transsandan bir Tanrı idesine müntehi olmaktadır, denilebilir, (müntehi olmak == nihayetlenmek, nihayet bulmak). Çünkü Faust'un ruhu iblise, daha doğrusu

¹² Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 7.

¹³ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 6.

¹⁴ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 7.

maddeye teslim edilmez, melekler tarafından TranssandansayaniTanrı'ya götürülür. Bu suretle, Goethe, ruhun safiyet ve hürriyetini ve menşeinin sonsuzluk ve ebediyet olduğunu kabul etmiş oluyor. Esasen, kendisine göre, ruh, "bir ebediyet fragmanıdır yahut ebediyetten bir parçadır. Goethe'nin panteizminde, Tanrı idesi, safiyetini muhafaza etmiştir. Onun bütün kaygısı: Tanrı-insan-hayat arasında, doğrudan doğruya, mevcut münasebeti tebarüz ettirmektir. İnsanın bir taraftan, doğrudan doğruya, hayatla (ampirik hakikatle), diğer taraftan, yine doğrudan doğruya, Tanrı ile (sonsuz hakikatle) münasebetini müdafaa etmiş olması Goethe'nin, hümanist olmasından ileri gelmektedir: insanın hem Tanrı'ya hem hayata (tabiata), hem iç âleme hem dış âleme bağlı olarak olgunluk hedefine doğru tekâmülü ve tekemmülü! Goethe, panteisttir. Sonsuzlukla sonluluğun, iç içe olduğu gibi iç âlemle dış âlem, vahdetle kesret arasında karşılıklı bir etkileşim (tesirlilik) vardır. Bu tezin neticesi şudur: dış dünyamızın ahengi, ahenkli ve dengeli olarak şekillendiren ve hüviyetlendiren bir iç âlemle mümkündür; fakat huzursuz bir iç âlem de tabiatın ritmiyle huzura kavuşur. Burada, ide ve tecrübe (hayat), ruh ve mânâ (mânevinefs) ve tabiat, sonsuzluk ve sonluluk, ebediyet ve zaman bir iç rabita halindedir. Nasıl ki kanın dolaşımından, mevsimlere ve nihayet yıldızlar âlemine kadar, her tarafta, her yerde ritmik bir kanun hâkimse Goethe de, tıpkı bunun gibi, her mevzuda ritmi hâkim kılmağa çalışmakta; kendi düşünceler dünyasını, karışık, bulanık heyecanlar ve ihtiraslardan kurtarıp ölçülü ve dengeli, ahenk dolu güzellik ve hikmete kalbetmekte, zıtların sâkin ve sâbit kutbunda huzura kavuşturmaktadır. Goethe yaşadığı asrın heyecanlarını, dertlerini, ıztıraplarını, başarılarını, vardığı hedefleri, uğrunda cehdettiği gayeleri, hülâsa, bir kesret dünyasını, vahdetli bir bütün olarak, toplamış, tefsir etmiş ve şi'riyet dolu bir açıklık ve berraklığa kavuşturmuştur. Bunun böyle olması da, gayet tabiidir; çünkü Goethe, bir fikrî nizam (fikrî kozmos) üstadıydı. Filozofik kültürü ile san'atındaki şiirle ve şi'rindekisan'atla, dehasıyla bunu yapabilecek kudretteydi.¹⁵

A. İNSANIN TANRI HASRETİ

Çağıl'a göre insanın maddi hastalıkları gibi manevi hastalıkları da vardır. Maddi hastalıkların tedavisi için çalışıp manevi hastalıkları ihmal etmek insanın çift yönlü oluşunu göz ardı etmek olacaktır. Haddi zatında insan, bir şeyden kaçmakta ve bir şeyi aramaktadır. Kaçmak istediği şey,

¹⁵ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. 603.

ıstırap ve felaketlerdir, ahenksizlik ve huzursuzluktur. Aradığı, kavuşmak istediği şey ise, hayatının maddi ve manevi cephelerinde sıhhattir, emniyet ve selamettir. Zira sadece maddi ıstıraplardan kaçmak, sadece maddi sıhhat ve selamet, manevi sıhhat ve selamete taçlanmazsa, hiçbir kıymeti yoktur.“İstırap bir bakıma, insan hayatının lazım gayrı müfârikıdır yani ayrılmaz bir parçası ve bir gerçeğidir. Elem ve ıstırap, insan ruhunun olgunlaştığı bir potadır, bir vasattır. Bilhassa, iç âlemimizde cereyan eden mücadelelerden doğan ıstırapın derin manasını içten yaşamadıkça, içten idrak etmedikçe, ruh olgunluğuna, vicdan olgunluğuna götüren yolu aydınlatan ışıktan da mahrum oluruz ve neticede o yolun ne tarafta bulunduğunu bilemeyiz ve bulamayız. Esasen, iç âlem mücadelesini bilmeyenler, bu mevzuda tam bir hissizlik içinde olanlar, iç ıstırapın ne olduğunu bilemezler. Ruhumuzu selamet ve aydınlığa kavuşturan ışık, işte bu ıstıraptır; bu dinmeyen, bu bitip tükenmeyen manevi kaygıdır; bu metafizik hassasiyettir. Bu ıstırapı, bu hassasiyeti derinden yaşayabilen insan, kalbi ile günahın ne olduğunu idrak eder; kalbi ile dua etmesini ve kalbi ile tövbe ve istiğfar etmesini, nefsinin ıslah ve i'la eylemesini bilir.”¹⁶ Müellifin bu cümleleri insanın maneviyatını inşa eden bir yol göstericinin nasihatleri gibidir. Kalbiyle dua etmek, kalbiyle tövbe etmek ve hatalarının farkında olmak tam bir sufi yaklaşımının tasavvufi kavramlarla ifadesi gibidir.

Çağıl, manevi yolculukta, ‘insan-ı kâmil’ olmak yolunda insanın hırslarının törpülenmesi için dünyaya bakış açısının değiştirilmesi gerektiğini, bir zahit bakış açısıyla dünya- ahiret dengesine işaret eder: “Hiç ölmeyecekmiş gibi çalışacaksın, her an ölecekmişsin gibi ahirete inanacaksın!”¹⁷ Ondaki sonsuzluk anlayışı ve bunu ifade edişi tasavvuf felsefesinin en güzel örneklerinden biridir. “İnsanı, layetenahiyet (sonsuzluk) adeta yutar ve insan da kendisini yutan layetenahiyeti kavrar, kavramak zaruriyetindedir. Denilebilir ki insan, (bizzat kendisi) layetenahiyettenlayetenahiyete bir sesleniştir, bir hitaptır.”¹⁸

Müellifimiz, insanın Tanrı’dan uzaklaşması ile yaşayacağı travmayı filozof Nietzsche üzerinden şöyle tasvir eder: “Nietzsche, kendine göre Tanrı’yı arayan bir insandır. Tanrı konusunda bir çıkmazda görünür. O, Tanrı’ya isyan etmiş, ama bu isyandan doğan yalnızlığa dayanamayarak, yine

¹⁶ Çağıl, Hukuk Tarihinin Kıymet ve Ehemmiyetine Dair Bazı Düşünceler, s. 251.

¹⁷ Çağıl, Hukuk Tarihinin Kıymet ve Ehemmiyetine Dair Bazı Düşünceler, s. 251.

¹⁸ Çağıl, Hukuk ve Hürriyet Felsefesi Olarak Hukuk Felsefesi, s. 293.

de, “O”nu durmadan aramış bir ruhtur. Ateizme meyletmekle beraber, şiirlerinde Tanrı’yı ıstıraplar içinde arayan bir faninin feryatları, bir âşıkınmâşukuna ümitsizce yalvarışlarını görmek mümkündür. Nietzsche, aradığını bir türlü bulamayan ve bundan dolayı da, sürekli huzursuzluk içinde çalkalanan bir ruhtur. O, metafizik korku ile karışık bir hüznün ve ümitsizlik halini yaşamaktadır. Ancak bu hüznün ve ümitsizlik hali tuhaf bir vecd ve haz ile karışıktır. İyimser idi. Ancak bu iyimserliğinde garip bir kötümserlik vardı. Fikirlerinde sonsuz bir hüznün ve ıstırap, fakat aynı zamanda sonsuz bir vecd ve haz sezmek mümkün değildir. Bundan dolayı Çağıl, onu; zıtlar ve tezatların çatıştığı ancak bir türlü dengeye kavuşamayan bir umman olarak tasvir eder.”¹⁹

Çağıl, Nietzsche’yi nihilizm bataklığında çarpınan ama sahile ulaşmayı ve dinginleşmeyi başaramamış bir şaşkın olarak görür. Onun Tanrı inancını çağrıştıran ifadelerini zikrederken adeta bir ümit ışığı görmüşçesine heyecana kapılır. Fakat acı sonu görünce de senaryoyu izlemekten başka bir şey elinden gelmez. Ona karşı yapabileceği tek şey vardır; onun adına üzölmek. Çünkü edebi şahsiyet olarak büyük bir kalemin karşısında olduğunun farkındadır. Ancak yeni neslin ve özellikle gençleri bu usta filozofun fikir dünyasının cazibesi karşısında uyanık olmaya davet eder. Nietzsche’nin hakikat arayışındaki ruh halini analiz ederken bir bilge kişi olarak onun fikirleri konusunda yeni nesli uyarmayı ihmal etmez. Onun ne denli büyük bir filozof olduğunu teslim ederken diğer yandan taşıdığı potansiyel inançsızlık tehlikesine karşı uyarıda bulunur. Onun felsefi

¹⁹ “Tanımak istiyorum seni ey meçhul kudret.

Ey, derinden derine, ruhumu saran;

Hayatımı, baştanbaşa, tufan gibi dolaşan;

Ey, kavranamayan, yine de bana yakın olan varlık.

İstiyorum seni tanımak, yalnız sana bağlanmak.

Dümdüz yazılmış bir kitap değilim ben,

Bütün tezatlarıyla, bir insan’ım ben.” www.gnoxis.com

Çağıl’ın Nietzsche’nin bu dizelerine yaptığı yorum çok ilginçtir:

Nietzsche; Tanrı delisi bir filozoftur o.

Şifa bulmaz bir rölâtivist, nihilist ve septiktir o.

Zıtlar ve tezatların çatıştığı ancak bir türlü dengeye kavuşamadığı bir ummandır o.

görüşlerini kayda değer bulduğunu ifade ederken ona sempati duyanların duygu ve fikir dünyalarına girmek ister ve Nietzsche üzerinden onları ateizm çıkmazından korumaya çalışır. Bunu yaparken karşısında yaşayan bir Nietzsche varmış gibi kimi zaman onun Tanrı ile barışık şiirleri karşısında heyecanlanır. Ona sarp yokuşu aşmasında yardımcı olmaya çalışır. Onu nihilizm çıkmazıyla baş başa bırakmaya gönlü razı değildir. Hatta onun inanç alanında bir mü'min edasıyla yazdığı şiirlerinde bu heyecanı bir kez daha yaşar. Onu asla münkirliği/inançsızlığı ile baş başa bırakmaya gönlü razı değildir Çağıl kimi zaman filozofa karşı biraz merhametli olurken kimi zaman onun Tanrı'yı bulamaması ve ateist bir noktaya gelişini "Tanrı'nın yerine İblisin tahta çıkarılması" olarak görüp kızgınlık ifadelerine geçer. Ona göre Nietzsche kimi zaman hayatı tanrılaştırmış kimi zaman kendini Tanrının yerine koymaya teşebbüs etmiştir. Ancak bu teşebbüsün bedeli korkunç olmuş, bu uğurda, iç âlemi tamamıyla yıkılmış, cinnetin karanlığında sönmüştür. Tüm bu eleştirilere rağmen Çağıl, Nietzsche'nin üslubuna hayranlığını gizleyememiştir. Özellikle Onun Tanrı inancı taşıyan bir filozofu çağrıştıracak ifadelerini heyecanla terennüm eder. Bu durumlarda ona, şefkatle acıyan bir dostun ruh halini yaşar.

Çağıl'a göre insanın en büyük problemi, ölüm, hürriyet, varlık ve Tanrı'dır. İnsan zamanı durdurmak (sonsuzluğa sahip olmak, fiziğe metafizikten bakmak ve hâkim olmak) ve ölümü aşmak hasretini ruhunda taşıyan, huzursuz ve mustarip bir fânidir. Tanrı'nın varlığına inanan ile bu inancı reddeden kimsenin ruhi ve fikri haletlerinin temelinde, o ebedi ana zemin, Tanrı yatmaktadır. Aslında insan, manevi nefis olarak, ebediyetten bir parça olduğu için, Tanrı idesi karşısında lakayt ve ilgisiz kalamaz. Kimileri iman yoluyla giderek Tanrı'ya yaklaşmak için gayret eder. Ateist ise, inkâr ve ifsat yolundan giderek, kendini Tanrı'nın yerine koyarak, tanrılaşmak iddiasında ve davasındadır. İnsan Tanrı'nın ya âbidi, ya da âsisi, ya mü'mini ya da münkiri olmaya mahkûmdur. Ama iman ile inkâr, mü'min ile münkir arasındaki diyalektik, telif edilebilir, aşılabilir cinsten de değildir.²⁰ Diyecek şudur ki, gerek Tanrı'ya inanan gerek Tanrı'yı reddeden bir kimsenin inanç temelinde "Tanrı idesi" bütün metafizik ağırlığı ile yatmaktadır. Birinde "Tanrı'ya yöneliş" diğeri "Tanrı'yı ret ve inkâr ederek onun yerine geçmek isteyiş" gibi bir perversion (terslik) vardır. Biri normal diğeri anormal şekilde olmak üzere ruhun her iki davranışı da aynı ana zeminden

²⁰ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 37

beslenmektedir.²¹ Ancak Tanrıyı bulan ve bilen insan mutluluğa ermiştir. Ona göre bu ruh haline ulaşmış bir insan aşkın bir âlemde gelen sese kulak vererek yaşayandır. Münkir (ateist) insan ise, kâinatın karşısında bir boşlukta ve yapayalnızdır. Kendisini Tanrılaştırmaya çalışan bir şaşkındır. Buna mukabil, Tanrıya inanan, Tanrı ile baş başa kalabilen insan ise, her şeye sahiptir. İnsanın bu dünyadaki hayatına mana veren yegâne iç davranış, hayata bağlanarak Tanrıya iman etmek ve Tanrıya iman ederek hayata bağlanmaktır. İlim ve iman, akıl ve ahlak, fizik ve metafizik, dış âlem ve iç âlem vahdetli bir bütün halinde devam ettikleri müddetçe, insan hayatında da ahenk ve denge devam eder.²²

Çağıl, ölümü; sonsuz bir hazzın ve sonsuz bir hüznün birlikte yaşandığı bir tecrübe olarak görür. “İslâm kabristanlarının atmosferine, Hüv-el-Bâki (Hüv-el-Hallâk-ül-Bâki) ve (ÂhMin-el-Mevt) sözlerinin tazammun ettiği mânâ hâkimdir. Bu sözler: çaresizliğin, bitkinliğin, yılgınlığın bir ifadesi değil, bil’âkis, insanın, bu mutlak hakikati idrâk edebilecek seviyede bir fânî olduğunun delilidir. Ve bu sözler, bu fâninin, sadece, son hükmü değil, aynı zamanda son hedefidir. Zaten, insan, fânî olduğunu müdrîk bulunduğunu içindir ki Tanrı’dan ve Tanrı’nın sonsuzluğundan isabet almıştır. Tanrı’yı ve Tanrı’nın sonsuzluğunu idrâk edebildiği için de, fânîliğin ne ve yerinin neresi olduğunu, perdenin öbür yanında veya “bir varmış bir yokmuş” un, hayatın bu paradoks mantığının arkasında neyin durduğunu hissetmekte ve düşünmektedir. İnsan, sonluluğu reddeden ve aşan mutlak varlığın ışığında sonluluğu (fânîliği) idrak edebilen, değerlendirebilen bir fânîdir. İşte, düşünme, tefekkür dediğimiz şey budur. Diğer tabirle, insan, kendini ve dünyayı (kozmosu), “Mutlak”ın Külliyetinde ve Küll-i Mutlak”ta ölçmek ve değerlendirmek ideali uğrunda cehdedebilme imkân ve kabiliyetine, yani hürriyete sâhiptir. Bu itibarla, o, daima, mânânın daha yüksek dimansiyonlarını arayan bir mahlûktur. Bu sebeple, “Hüv-el-Bâki” diyebilecek ve Hüv-el-Bâki’nin cazibesinde cehdedebilecek seviyede bir “entelijibl ben” dir, bir mânevînefstir. İnsan; Tanrı, sonsuzluk ve transsandans (ölüm) idelerinin, yani “Mutlak”ın hâmili bir mahlûk olduğu için “Hüv-el-Bâki ve âhmin-el-mevt” diyebilmektedir. (Mutlak’ın daha doğrusu mutlak mânâ’nın hâmili, yani hür olan, mânâyı ve hürriyeti bir vazife olarak yüklenmiş bulunan bir varlık, gerek dış gerek iç âlemdeki maddeye hâkim olabilmeli, tabiat ilmi

²¹ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 112.

²² Çağıl, *Hukuk ve Hürriyet Felsefesi Olarak Hukuk Felsefesi*, s. 252-253.

dimansiyonundan başlayarak ve etikten geçerek mistik dimansiyonlara varıncaya kadar madde ile sonlulukla başa çıkabilmelidir ve başa çıkabildiği nispette insan, hür olabilir, yani insan olabilir). Transsandans ve ölüm, birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Hatta, bunlar, aynı şeylerdir. Tanrı, haiz olduğu transsandans kudretini, metafizik küllî yalnızlığını, metafizik küllî teklîğini “ölüm” denilen aslî bir kaynaktan alır. Ve dağınık, fâni, cüz’i nesnelere, bu kaynakla ve bu kudretle, derleyip toparlar, sinesinde toplar ve aşar, bu kudretle ihtiva ve ihata eder, sistematize eder; sonlulukları sonsuzluğa tertip ve rapteder. Bu keyfiyet, insanda şuurlaştığı için, insan, gerek tefekkür gerek irade gerek duygu plânında bu hakikatin cazibesindedir. Bu cazibe, insanda hem vecd ve sürûr hem de veleh-ü haşyet, hem sonsuz bir haz hem de sonsuz bir hüznün tevhit eder. Bu, Tanrı’nın transandansının, metafizik küllî teklîğinin, metafizik küllî yalnızlığının –yine Tanrı’nın bir eseri olan fenomenal âlemdeki—bir fâniye, insana in’ikâs etmesinin (yansımasının); insanda, fikir, irade ve duygu hâlinde şuurlaşarak, oluşmasının neticesidir.²³

B. İNSANIN TANRIYA YABANCILAŞMASI (TANRI YETİMİ) VE İNSANIN MANEVİ İSTIRABI

Çağıl’a göre, insanın kendi nefesine, kozmosa ve Tanrı’ya karşı yabancılaşması doğasında var olan Tanrı hasreti nedeniyle kişide bir gerilim oluşturur. Böylece Tanrı hasreti onda bir ıstıraba dönüşür. Çünkü insan ruhu, sonsuzluktan beslenir. Tanrı’nın sonsuzluğu insan ruhunun gıdasıdır. Müellifimiz, başta ateizm olmak üzere, metafizik âlemlerle iletişimi koparan tüm felsefi ve ideolojik görüşleri reddeder ve onları insanlık için bir felaket olarak görür. O, insanın Tanrı’dan kopuşunu trajik bulur ve son derce ilginç bir kavramla bu durumu tasvir eder. Böyle bir insanı “Tanrı yetimi”olarak tanımlar, çünkü insan asli sahibinden ayrılarak en derin acıları yaşayacaktır. Tıpkı anne ve babasından ayrılmış bir yetim ve öksüzün acılar içinde onları sürekli arayışındaki taşıdığı derin hüznü bu şekilde tasvir eder. Ona göre bu gün insan adeta bir ‘*uç yol ağız*’ının eşliğinde bulunmaktadır. Bu yollardan birincisi spiritüel veya idealist esaslara dayalı bir insan telakkisinden ve insaniyet idesinden gıdalanmayan hümaniter- pasifist hayat telakkisidir. İkincisi egzistansiyalist felsefenin soysuzlaşmış bir şekli olan ve ateist unsurlar ihtiva eden materyalist –egzistansiyalist hayat telakkisi ve üçüncüsü de komünist-

²³ Çağıl, Goethe’nin İnsan ve Hayat Anlayışı, s. 594-595.

ateist hayat telakkisidir.”²⁴ Çağıl, ateizmin farklı görünüşlerinin de farkındadır. “Bu gün dini ve idealist görüşlere karşı, kozmolojik veya kozmobiolojik karakterli bir ‘metafizik spekülasyondan’ gıdalanın, yeni bir nihilizm ve ateizmin, buna uygun bir ‘kevnî (kozmetik) insan’ anlayışının ileri sürülmeye çalışıldığı müşahede edilmektedir.”²⁵

Çağıl’a göre Tanrı ile ruh, Tanrı ile insan, Tanrı ile fikir, iman ile dünya bir birinden ayrılmaz. Şayet insan katında ruh ve fikir Tanrı’dan, dünya imandan ayrılacak olursa hayat ve kâinat insana bir yabancı ve bir düşman gibi görünür. Bu durum insanın dış âleminde ve iç âleminde bir sıkıntı ve bir krizin baş göstermesine sebep olur. Ölüm ve dehşet saçın, zalim ve cebbar bir tabiatın, fani anların ortasında insan, çıplak hürriyetiyle, temelsiz eksistansı ile yapayalnız kalır. Ve insan hiçbir şeye inanmayan, Tanrı âsisi bir yaratık haline gelir. İnsanın bu hali, yine Tanrı’nın insan hayatına çökmüş bir cezasından başka bir şey değildir. Münkir insan, sonu gelmeyen boşluklarda, uçsuz bucaksız uçurumlarda sallanan sonlulukla hiçlik arasında bocalayan şaşkın bir ruhtur.²⁶

Çağıl, kozmik âlemin işleyişindeki ahenge dikkat çekerken bu mükemmelliğin kaynağı olarak, ilahi boyutu sıklıkla vurgular. Bu konuda ilk çağ filozoflarından Heraklitos’un şu görüşünü ödünç alır; “Görünmeyen ahenk, görünen ahenkten daha kuvvetlidir.” “Tekmil beşeri kanunlar, o bir tek ilahi olan şeyden gıdalanırlar. Bu ilahi olan şeyin iradesi her şeye hâkimdir. O, yalnız başına her şeye yeter ve her şeyden daha kuvvetlidir.” “Basiret ve idrak en yüksek fazilettir ve daima hakikate uygun konuşmak, doğruyu söylemek, tabiatın kanunlarını dinleyip ona göre hareket etmek hakimane bir davranıştır. Aslında hikmet denilen şey de budur.”²⁷

Çağıl, Tanrı’dan ayrılma hüznü ve ona kavuşma hasretini sufi bir yaklaşımla ifade eder: Bu keyfiyet, insanda şuurlaştığı için, insan, gerek tefekkür gerek irade gerek duygu plânında bu hakikatin cazibesindedir. Bu cazibe, insanda bir yönden mutluluk hali oluştururken diğer yönden bir korku ve haşyet hali yaşatır. Başka bir yönden sonsuz bir haz oluştururken aynı

²⁴ Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Nazir Akbasan Matbaası, İstanbul 1961, s. 304.

²⁵ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 8.

²⁶ Çağıl, *Hukuk ve Hürriyet Felsefesi Olarak Hukuk Felsefesi*, s. 250.

²⁷ Çağıl, *Hukuk Tarihinin Kıymet ve Ehemmiyetine Dair Bazı Düşünceler*, s. 271.

zamanda bir elem hali yaşatır. Bu durum Tanrı'nın transsandansının, metafizik külli teklîğinin, metafizik küllî yalnızlığının —yine Tanrı'nın bir eseri olan fenomenâl âlemdeki— bir fâniye, insana in'ikâs etmesinin (yansımasının); insanda, fikir, irade ve duygu hâlinde şuurlaşarak oluşmasının neticesidir.

II. NİHİLİZM, MODERN NİHİLİSTLER VE ATEİST MİSTİKLER

Çağıl'a göre ateizm modern insanın en önemli çıkmazıdır. “Bugünün modern nihilizmi (ateizmi) zaviyesinden bakılınca; Modern nihilizm, kozmolojik karakterlidir. Modern insanın davası, kozmiktir. Ve bu insan, dinin mânâ ve kıymetini, yavaş yavaş, artık anlayamaz hâle ve derekeye düşmüştür. Müellif, kozmik işleyişteki mükemmelliğin arkasındaki mutlak gücü fark etmeden, bu işleyişin cezbesine kapılan ve bu ekstaz ruh halinin deruni hazzını yaşayan modern nihilistler için ilginç bir kavram; “ateist mistikler” ifadesini kullanmıştır.²⁸ Kozmosu tanrı ilan eden modern nihilistlere göre, insanın ekstatik hali veya ekstaz hali, Tanrı'ya değil, kâinatın külliyetine yönelik olmalıdır.²⁹ Modern nihilist kozmolojik spekülasyona göre; “Tanrı, insanın dünyası için, birinci derecede ehemmiyeti haiz bir fenomen değildir. İnsan bu fenomeni, bu engeli bir tarafa bırakarak, doğrudan doğruya kâinata doğru cezbelenmelidir. Çünkü insan, kâinatı dolduran diğer bütün nesnelere farklı olarak, *kozmetik kudret-i külliyeyi ve vahdeti* düşünen ve özleyen bir iradeye sahiptir. O, doğrudan doğruya külli kozmik bir varlıktır ve bu misyonunu unutmamalıdır. Ayrıca “hiçbir sınır tanımayan insan, Tanrı'yı tasfiye ederek kâinatla kucaklaşmaya ve Tanrı'nın kudret-i külliyesine el atmaya hazırlanmaktadır.³⁰ Yine kozmolojik spekülasyona göre, bütün var-olanlar, insan ruhu ve bu ruhun var-olanlar karşısındaki entelektüel, etik, estetik ve sair davranışları, din de dâhil bütün değerler, manalar, ideler ve hedefler kozmostan, kozmosun kudret-i külliyesinden doğmakta ve tekrar ona, *tanrı-kozmos'a* dönmektedir. Böylece kâinat, hikmetinden sual olunmayan bir tanrı gibi tasavvur edilmektedir.³¹

Çağıl, kozmolojik işleyişin mükemmelliğini kutsala dönüştüren bu anlayışın saf olmadığını aksine bilinçli ve kasıtlı bir anlayışın yansıması

²⁸ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 123.

²⁹ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 124.

³⁰ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 120.

³¹ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 128.

olduğunu iddia etmektedir. Bilim adına ateizmin gizli propagandasını içinde barındıran bir anlayışın varlığından şüphelenmekte, bu konuda güvenilecek bir kriter olarak dinlerin Tanrı tasavvurunu merkezi bir konuma yerleştirmektedir. Kozmolojik spekülasyon Tanrı'yı, diğer var-olanlar gibi bir var-olan olarak addediyor. Oysa vahdet-i ilâhiyye'ye dayanan dinler Tanrı'yı böyle tasavvur etmiyorlar. Aksine dinlere göre Tanrı; bütün fâni şeylere nazaran hem transsasantâldir hem de transsantandır. Aynı zamanda her yerde hazır ve nazırdır. O, her şeyi kaplayan ve kapsayan, her şeyi yaratan, veren ve alan, hiçbir şeye benzemeyen ancak her şeyde her şey olan, saf külli-tek süjedir. Tanrı “yegâne reel olandır” dediğimiz zaman, onun metafizik transsandan, saf, yaratıcı sübjektivitesini; bu mutlak ve saf sübjektivitenin, sonsuzluğu yaratan, insan ve kozmos denilen sırları da ihtiva eden külli dinamizmini kastederiz.³²

İşte modern nihilist kozmoloji, öncelikle, Tanrı'nın, her şeye tekaddüm eden bu saf, yaratıcı, zaman öncesi ve ötesi Süjenin külli sübjektivitesini ret etmekte, ayrıca, O'na özgü sıfatları ondan alarak, doğrudan doğruya, kozmosa mal etmekte böylece kozmosu Tanrı'nın yerine oturtmaktadır. İnsanı ve insan iradesini de; kanun ve ferman dinlemez bir oyun iradesi olarak, bu acayip tanrıya doğru ekstaz (cezbe) haline getirmektedir.³³ Ayrıca bu günkü modern tabiat ilimlerinin, bilhassa, astro-fizik, astro-matematik, fizik, biyoloji vs.nin vardığı sonuçları, ateist görüşün ışığında, değerlendirerek, Tanrı düşüncesinden arınmış bir kozmos idesi tesis etmek ve bu kozmos idesinden, modern tabiat ve uzay bilimi anlayışı ile kabil-i telif, bir kozmozofi çıkararak ateizmin, haklı ve doğru bir nokta-i nazar olduğunu iddia etmek, yani modern tabiat ve uzay bilimlerinin arkasına gizlenerek ateizmin zaferini sağlamaktır.³⁴

Müellif, nihilist anlayışın insan ruhunda meydana getirdiği kaotik durumu Nietzsche üzerinden şöylece tasvir eder: “Tanrı aşkı, Nietzsche'de Tanrı derdine ve Tanrı'ya isyana dönüşmüştür. Böylece isyan ve inkâr ettiği kudret Nietzsche'yi can evinden vurmuşa benziyor. Çünkü Tanrı karşısında menfi ve münkir bir tavır ve münkir bir istikamette de olsa, bir türlü lakayt kalmıyor. O'nu hayatın içinde tekrar görmek ve onunla tekrar birleşmek için yanıp tutuşuyor. Merkezinden kopmuş bir ruhun, Tanrı'yı inkâr etmesine ve

³² Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 121-122.

³³ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 122.

³⁴ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 122.

böylece çarpık bir Tanrı ve insan anlayışı ile ortaya çıkmasına hiç şaşmamak gerekir. Çünkü bu davranış, o kopmanın doğal bir neticesidir. Merkezinden kopmuş ruh, sonu gelmez fanilikler ortamında ve mutlak bir hiçlik boşluğunda çirpini durmaktadır.

Hangi zaviyeden bakarsak bakalım, Nietzsche'nin felsefesi "Allah" ile yahut metafizikle savaş halindedir. Eskiden, mazinin derinliklerinden gelen değerlerin hepsine karşı harp ilân etmiş; fakat bu hareketiyle de, hayatı bütün geleneksel, daha doğrusu bütün mânevi değer muhtevalarından mahrum etmiştir. Nietzsche, böyle bir savaşın, kendisini nihilizm denilen uçurumun kenarına getirdiğini sezmiyor değildi. Hâlbuki o, nihilizmi aşmak, nihilizmden kurtulmak istemiş, yine de, kurtulamadığı bu nihilizm, iliklerine kadar işleyen bu inkârcılık duygusu, işte bilhassa bu sebeple, hayatı tek taraflı olarak, göklere çıkarmağa ve bu hayata, Dionysos (Diyonizos) imajında insanüstünü yaratarak, hâkim olmağa Nietzsche'yi sevk etmiştir. Bu insanüstü, hayata hâkim, hayat üzerinde muzaffer bir Dionysos'tur. Böylece, Nietzsche, nihilizmin, ruhunda husûle getirdiği kaotik sarsıntıları, insanüstü gibi tasavvurlarla ve tasavvurlarda dengelemeye çalışmıştı. İdeal arka plânı inkâr ettikten sonra Nietzsche'nin, hayatı tanrılaştırması, hayata dört elle sarılması gayet tabîidir. Nietzsche, bir "Hıristiyan" kültür dünyasında yetişmiştir. Hıristiyan bir dünyanın insanıdır. Öyle olduğu hâlde, Hıristiyan dinini hor ve hakir görmüş, yerden yere vurmıştır. İnsandaki merhamet duygusunu, âdeta, aşağılamış, bu duyguyla alay etmiştir. Ne gariptir ki hakikatin mutlak kıymetini göstermek uğrunda fikrî gayret sarf edeyim derken, hakikati izafileştirmiştir. İşte Nietzsche'nin bütün bu davranışları, onun kendi ruhunun derinliklerinden, kâinatın aslî özü olan Allah'tan kaçışının neticeleriydi. Yoksa Nietzsche, çok hassas, çok derin ve engin bir ruha sâhipti."³⁵

Nietzsche, "*kendini ve Tanrı'yı aşmak*" isteyen, ilahi kevnî kudreti külliyeyi, mefhumlaşmış, fikirleşmiş duygular halinde tespite teşebbüs eden ve bu felsefi macerada yıkılıp giden; bu teşebbüsü, çok pahalıya ödeyen bir insandı. Nietzsche, kendinden önceki asırların, bin yılların felsefi ve ahlaki değerlerine karşı, tek başına, umumi bir savaşa girişmiş, bu savaşın ağırlığı altında, şayanı dikkat dehası: cinnetin, sabahı olmayan, karanlığına gömülüp gitmiştir.³⁶

³⁵ Çağıl, Goethe'nin İnsan ve Hayat Anlayışı, s. 600

³⁶ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 52.

III. DEVLET ATEİZMİ YA DA ATEİST TEOKRASI

Çağıl yaşadığı yıllar çift kutuplu bir dünya ve soğuk savaşın en yoğun olduğu dönemlerdi. Bu dönemde konjonktürün etkisiyle olsa gerek Sovyetlerin devlet doktrini olarak kabul ettikleri kominizim önemli bir düşman kabul ettiği düşünülebilir. Ancak O'nun tepkisi daha derin ve ideolojiktir. Zira o, diyalektik materyalizmi devlet doktrini olarak kabul eden Sovyetler Birliğinin bu uygulamalarını; “*ateist teokrası*” veya “*devletateizmi*” olarak tanımlamakta ve tepkisinin ana merkezini bu oluşturmaktadır.³⁷ Bu kanaatini şu şekilde ortaya koyar: “Sovyet Rusya’da ateizmin, devletin resmi dini haline getirildiğini görüyoruz. Buna ateizm (dinsizlik dini) diyebiliriz. Çünkü diyalektik materyalizm ve tarihçi materyalizm, bu devletin resmi felsefesidir. Marksizm resmileştirilmiş bu felsefesi madde-tanrılı bir dindir. Bir din olduğu için de diğer dinlerin amansız düşmanıdır. Bu ateist din, Sovyet devletinin resmi dini olduğu için Sovyet toplumu madde-tanrılı *ateist bir teokrasidir*. Bu açıdan bakıldığında laik bir devlet olarak dahi kabul edilemeyecek çünkü laik devlet tüm felsefe ve inançlara karşı aynı mesafede tarafsızdır. Diyalektik materyalizm, maddeye doğrudan doğruya yaratıcılık ve diyalektik hareket izafe ettiği gibi kendi içinde mistik bir yapı dahi oluşturmuştur. Çünkü maddenin diyalektik hareketini mistik bir zeminde görmektedir.³⁸

Çağıl, toplum hayatında dini düşüncenin zayıflamasından derin endişe duyar. O, dinin yaşam alanına ilişkin zayıf görünüşleri konusunda sitemkâr ise de asla ümitsiz değildir. Başka bir ifadeyle bu konuda mahzundur ancak me’yus (karamsar) değildir. Ona göre *dini duygular, bu gün adeta yok olmuşçasına, zayıflamış olsa bile, din idesi asla eskimez ve tükenmez. Zira O, sonsuzluğun damgasını taşır. İnsanın ufkunda zaman zaman uzaklaşabilir, silikleşebilir, hatta kaybolabilir. Lakin bütün heybet ve müessiriyetiyle (etkileriyle) günün birinde tekrar zuhur eder.*³⁹ Dinin, insanlık için önemine sık sık işaret eder. “Ahlaki ve bilhassa dini duyguların, çok zayıfladığı bir devirde yaşıyoruz. Modern insan, geniş ölçüde olmak üzere, dinin manasını artık anlayamaz hale gelmiştir. Dine, adeta, devrini tamamlamış ‘bir şey’ nazarıyla

³⁷ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 58.

³⁸ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. XLVIII-LII.

³⁹ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 8.

bakmaktadır. Hâlbuki insanın iç âleminin, kıyamete kadar, muhtaç olduğu şeyi, insana, ancak din verebilir.”⁴⁰

Ona göre Tanrıyı bulan ve bilen insan mutluluğa ermiştir. Özellikle onun Tanrı ile baş başa kalma halinin tasavvuf felsefesindeki ‘beka billah’ anlayışının çok güzel bir ifadesidir. Ona göre bu ruh haline ulaşmış bir insan aşkın bir alemde gelen sese kulak vererek yaşayandır. Münkir(ateist) insan ise, kâinatın karşısında bir boşlukta ve yapayalnızdır. Kendisini Tanrılaştırmaya çalışan bir şaşkındır. Buna mukabil, Tanrıya inanan, Tanrı ile baş başa kalabilen insan ise, her şeye sahiptir. İnsanın bu dünyadaki hayatına mana veren yegâne iç davranış, hayata bağlanarak Tanrıya iman etmek ve Tanrıya iman ederek hayata bağlanmaktır. İlim ve iman, akıl ve ahlak, fizik ve metafizik, dış âlem ve iç âlem vahdetli bir bütün halinde devam ettikleri müddetçe, insan hayatında da ahenk ve denge devam eder.⁴¹

SONUÇ

Tabii hukuk teorisinin önemli savunucularından biri olan Çağıl, bu teorisinin hukuku metafizik alandan gelen bir değer olarak kabul etmesi nedeniyle hangi başlık altında yazarsa yazsın konuyu mutlaka metafizik alana çekmekte ve hukukun aşkın yönüne; Tanrı ile olan bağına vurgu yapmaktadır. Bu nedene de metafizik âlemlerle iletişimi koparan tüm felsefi ve ideolojik görüşleri reddeder ve bu düşünceleri insanlık için bir felaket olarak görür. Çünkü Tanrı’ya inanmak insan tabiatının bir gereğidir. Bundan sapmak yani inanç alanında problemler olmak, fiziki âleme ya da topluma problemlerli bir kişilik olarak çıkmak demektir. Bu durum ise insanın mutsuzluğunun en temel sebebidir. Bu bağlamda Çağıl, inanç alanını ihlal eden tüm felsefi düşünceleri tehlikeli bulur. Onun inanç alanı ile ilgili bakış açısı asla teolojik değildir, bütünüyle mistiktir. Tabii hukuk nazariyesindeki metafizik anlayış Çağıl’da bir kat daha transandantal noktaya taşınır ve mistik bir paradigmaya dönüşür. Onun mistik söylemlerinde meşhur Alman şairi Goethe’nin etkisini görmek mümkündür. Çağıl, adalet idesi üzerinden metafizik ve mistik âleme geçiş yaptığı gibi özellikle Goethe’nin düşünceleri üzerine yaptığı değerlendirmelerde mistik, metafizik ve estetik değerler üzerinden hukuk düşüncesine de geçiş yapmaktadır. Hukuku mistik alana taşıırken başka bir yönden de mistik fikirleri hukuki alana taşımaktadır. Yanı sıra hukuka etik bir

⁴⁰ Çağıl, *Ruh ve Mana*, s. 2.

⁴¹ Çağıl, *Hukuk ve Hürriyet Felsefesi Olarak Hukuk Felsefesi*, s. 252-253.

perspektif açarken, adalet idesinin aşkın kaynakta insan ruhu aracılığı ile estetikle buluştuğunu ifade eder.

O, fizik ve metafizik alanın ahenkli birlikteliğinden hareketle bunların ayrılığında bahsedilemeyeceğini kabul eder. Metafizik alanın bir inanç alanı olduğunu düşünerek bu alanın merkezinde Tanrı fikrinin bulunduğunu vurgular. Tanrı'nın metafizik alanla ilgili düzenleyici yönünü kabul eden Çağıl, fizik âlemdaki düzenlemelerin de aşkın değerler üzerinden gerçekleştiğini kabul etmektedir. Ona göre bu düzenleyici ve tesis edici değerler, hukuki ve ahlaki değerler olarak tezahür eder. Bundan dolayıdır ki hukuk, toplumsal yaşamın mantıken bir düzenlemesinden öte özellikle etik bir düzenlenmesini ifade etmektedir. Çünkü hukuk, etik bir değer olan adaleti gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle hukuk, kendisine uymalarını istediği insanlar için, ancak böylece bağlayıcı bir buyruk olabilmektedir. Kanun; insandan belli bir davranışı ancak adalet adına bekleyebilir. Hukuku hukuk yapan, onun özü bakımından adalete yönelmiş olması, belli bir adalet görüşünü yansıtmış olmasıdır. Bu yönüyle bir normun hukukî karakter kazanabilmesi ancak akla ve vicdana uygun olması ile mümkündür. Böylece hukukun hem akli ve mantıki hem de vicdani fonksiyonu birlikte gerçekleşmiş olacaktır. Akli ve mantıki fonksiyonu ile doğru ile yanlış ayırt edilir, vicdani fonksiyonu ile de kötüden iyiye doğru yöneliş gerçekleşir. Çağıl'ın düşünce sisteminde aynı kaynaktan gelen değerler olması itibariyle hukuk ve ahlak ayırımına da yer yoktur. O, insanın manevi yönü ile hukukun manevi fonksiyonunun benzerliğine işaret ederek; ahlaki değerleri gerçekleştirmeyi hedeflemeyen bir hukuk sisteminin eksik olduğunu, manevi alanı boşlukta bir insanın da bu yönüyle eksik olduğunu belirtir. Aynı şekilde kozmik âlemi yaratan ve onun mükemmel işleyişi için kurallar koyan irade ile beşerî ilişkilerin işleyişi için kurallar koyan irade aynıdır.

KAYNAKLAR

- Çağıl**, Orhan Münir, (1978) *Ruh ve Mana (MâneviNefs) Metafiziği Kontra "Nietzsche" ve Kozmolojik Nihilizm*, İstanbul, Fakülteler Matbaası.
- Çağıl**, Orhan Münir, (1971) *Hukuka ve Hukuk İlimine Giriş*, İstanbul, Fakülteler Matbaası.
- Çağıl**, Orhan Münir, (1957) Hukuk Tarihinin Kıymet ve Ehemmiyetine Dair Bazı Düşünceler, (*İ.Ü.H.F.M.*) c. XXII, s: 1–4, İstanbul, İsmail Akgün Matbaası.
- Çağıl**, Orhan Münir, (1967) Bu Günkü Teknik Terakki Karşısında Hürriyet Kategorisi Olarak Hukuk ve Hürriyet Felsefesi Olarak Hukuk Felsefesi, (*İ.Ü.H.F.M.*) c. XXXIII, s: 1–2, İstanbul, Sulhi Garan Matbaası.
- Çağıl**, Orhan Münir, (1982) İnsaniyet İdesi Işığında: Goethe'nin İnsan ve Hayat Anlayışı, Hegel ve Kant'a Nispeti, (*İ.Ü.H.F.M.*) c. XLV, s:1-4. İstanbul, Fakülteler Matbaası.
- Çağıl**, Orhan Münir, (1961) *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul, Nazir Akbasan Matbaası.
- Schimmel**, Annemarie, (2001) *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık) İstanbul, Yaylacık Matbaası.