

ROUSSEAU'NUN SİYASAL TEOLOJİSİNİN PARADOKSLARI ÜZERİNE

Serhat Celal BİRDAL*

ÖZ

Bu makalede, Rousseau'nun her siyasal düzenin temelinde bir din olması gerektiğine dair tezini ve dine atfettiği kurucu işlevi, çoğu zaman yapıldığı gibi, onun siyasal kuramının bütünü içerisinde salt bir çelişki olarak işaretlemenin ötesine geçip, onun siyasal teolojisinin paradokslarına giriş yapabileceğimiz verimli bir yorum fırsatı olarak değerlendirmeye çalışacağız. Rousseau'nun bizzat genel olarak dini ve sivil din önerisini bir yararlılık ve işlevsellik zemininde ele alıyor gözükse bile, kimi zaman okumamızı bizzat Rousseau'ya rağmen gerçekleştirip, onun dine dair tezini, hiçbir siyasal düzenin bir siyasal teoloji inşa etmeden ayakta kalamayacağı varsayımını destekler bir zeminde yorumlamaya çalışacağız. Bu bağlamda, öncelikle, Sözleşme'de öngörülen sivil din önerisinin bir çözümden çok bir problemi ortaya koyduğuna dikkat çekeceğiz. Daha sonra ise Rousseau'nun "genel takdir" ve "genel irade" kavrayışının, Tanrı ve doğa kavramları ile bağlantılı olduğunu göstermeye çalışacak ve onun "doğal teolojisinin" genel koordinatlarını açığa çıkarmayı deneyeceğiz. Makalenin son bölümünde ise, Rousseau'nun siyasal kuramının yasa koyucu figürü ve sivil din önerisinde tezahür eden aşkın boyutunu, Marcel Gauchet'nin "anlam borcu" kavramı aracılığıyla değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Tanrı, siyasal teoloji, Jean-Jacques Rousseau, sivil din, yasa koyucu, anlam borcu.

ON THE PARADOXES OF ROUSSEAU'S POLITICAL THEOLOGY

ABSTRACT

In this article, we will evaluate Rousseau's thesis that there must be a religion at the basis of every political order and the founding function he attributes to religion not just as a source of contradiction within the whole of his political theory, as is usually done, but instead as a fertile opportunity for a new interpretation and introduction to the paradoxes of his political theology. Even though Rousseau himself seems to discuss the civil religion proposal and the religion in general on a basis of usefulness and functionality, we will carry out our reading despite Rousseau himself at times and interpret his thesis on religion on a basis that supports the claim that no political order can survive without building a political theology. In this context, we will first of all point out that the civil religion proposal envisaged in the Social Contract manifests a problem rather than producing a solution. Then, we will try to show that Rousseau's understanding of "general providence" and "general will" is connected with his conception of God and nature, and we will try to reveal the general coordinates of his "natural theology". In the last part of the article, we will try to evaluate the transcendental dimension of Rousseau's political theory, manifested in the legislator figure and his civil religion proposal, through Marcel Gauchet's concept of "debt of meaning".

Keywords: God, political theology, Jean-Jacques Rousseau, civil religion, , the legislator, debt of meaning.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Beşevler/Ankara/Türkiye.

E-posta: serhat.birdal@hbv.edu.tr, serhatcelalbirdal@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2653-5313

Makalenin geliş tarihi: 27.09.2023

Makalenin kabul tarihi: 10.11.2023

Submission Date: 27 September 2023

Approval Date: 10 November 2023

Giriş

Modern siyasal düşünce geleneğine dair en yüzeysel varsayımlardan biri, bu geleneğin düzen kurma ve koruma meselesini katıksız bir seküler zeminde ele aldığı ve bağlantılı olarak dine ya denetlenmesi ya da geride bırakılması gereken bir dinamik ve referans kaynağı olarak yer verdiğidir. Modernliği çizgisel ve geri dönüşsüz bir sekülerleşme ve dinin dışına çıkma süreci olarak kabul eden bu varsayım, devlet-siyaset ile din-inanç arasında katı bir ayrışma ve hatta uzlaşmaz bir karşıtlık ilişkisi öngörür. Oysa Aydınlanma ile de pekîşen bu yanılığın aksine, modern siyasal düşünce içerisinde pek çok filozof tarafından dine, siyasal bir düzen inşasında kurucu ve hayatî bir rol atfedilmiştir. Örneğin pek çok yorumcu tarafından siyasal düşüncenin sekülerleşmesinin ilk temsilcilerinden biri addedilen Machiavelli (1469-1527), bir kurum olarak Kiliseyi ve Hıristiyanlığın o dönemki kavranışını sert bir şekilde eleştirse de, özellikle Romalıların pagan dinleri üzerine yazdıklarında, dinin siyasal birliğin kurulması ve korunması açısından olmazsa olmaz bir yararlılık taşıdığına altını kalınca çizer: “Roma tarihini iyi değerlendirenler, dinin, orduları komuta etmek, plebleri canlandırmak, insanları iyi tutmak, kötülük peşinde koşanları utandırmak için ne kadar işe yaradığını görür...”¹ Bu düşünürler arasında dinin siyasal bir düzenin inşasında ve korunmasında taşıdığı kökensel role en açık ve kesin vurguyu yapanların başında, bugün katı bir laiklik anlayışının savunucularının da başat esin kaynaklarından biri olan Jean-Jacques Rousseau’dur (1712-1778): “Hiçbir halk din olmadan varlığını sürdürmemiş ve sürdüremezdir; bir dine sahip değilse bile, ya yeni bir tane yaratacak ya da yok olacaktır.”² Rousseau, takipçileri tarafından yeteri kadar vurgulanmasa da, siyasal düzenin ve yasaların kökenini son kertede “genel irade”nin ötesinde Tanrıya ve dine yerleştirmekle kalmamış, *Toplum Sözleşmesi* eserinin sonunda, mevcut dinlerin yanında yurttaşları siyasal bedene bağlayacak bir “sivil dinin” yaratılmasını önermiştir.

Pek çok Rousseau okuru ve yorumcusu tarafından Rousseau’nun genel olarak din hakkındaki mülahazaları ve özel olarak da sivil din önerisi, onun öngördüğü devletin birliğini tahkim edecek araçsal, pekiştirici ve “ek” bir kaynağa indirgenerek önemsizleştirilmiştir. Daha seküler ve Aydınlanmacı bir yorum ise, sivil din önerisini Rousseau’nun insan özgürlüğünü gerçekleştirme arayışında eksantrik ve acınası bir muğlaklık, tutarsızlık, çelişki kaynağı olarak kodlayarak dolaylı olarak ihmal etme yoluna gitmiştir. Gerçekten de

¹ Niccolò Machiavelli, *Discourses On Livy*, çeviren. Harvey C. Mansfield ve Nathan Tarcov, 1. Baskı, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, 87.

² Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*, çeviren. Judith R. Masters, New York: St. Martin’s, 1978, 195.

Rousseau'nun dini siyasal düzenin kökenine yerleştirmesinde, ilk bakışta, *Sözleşme*'nin geneline yayılmış olan kuramsal sistematığı açısından bir açmaz belirliyor gibidir: Bir yandan, varoluşunu *yalnızca* sözleşme aracılığıyla üyelerinin birleşmesine borçlu olan bir egemen varlık ya da siyasal beden tasarlanırken, öte yandan, her siyasal bedenin ancak Tanrıya ve dine yaslanarak varoluşunu sürdürebileceği ya da bir “ruh kazanabileceği” öne sürülür. Rousseau'nun öngördüğü egemenlik, bir yandan, Hobbes'unkinden farklı olarak, yurttaşların oluşturduğu siyasal bedenden ayrı hiçbir dışsal kurumda, kralda, mecliste vs. temsil edilememesiyle, Critchley'nin isabetli tespitiyle, “genel iradenin can verdiği siyasal gövdenin tam anlamıyla kendisiyle baş başa olmasıyla” karakterize olur ki³ bu da onun siyasal düzen anlayışının salt içsel ve içkin bir düzlemde oluşturulduğunu gösterir. Yine de, paradoksal biçimde, bu kendine referanslı içkin siyasal bedenin oluşumu ve istikrarı, Rousseau'nun dinin konumuna dair genel tespitleri ve özel olarak da “yasa koyucu” ve sivil din meselesinde gördüğümüz gibi, ancak aşkınlığa doğru bir sıçrayışla mümkün gözükmektedir. Öyle ki, bu savı sözgelimi Critchley'nin tespitinde olduğu gibi kendi mantıksal sonuçlarına vardırığımızda, yasa koyucu figürü ve sivil din önerisinde Rousseau'nun siyaset kavrayışının “transandantal olasılık koşulu”nu bulmak da olası gözükmektedir.⁴ Peki Rousseau'nun ya önemsizleştirilen ya da onun siyasal kuramının organik bir parçası olarak görülmeyip salt dışsal ve araçsal bir ek kaynağa indirgenen din referansı ve sivil din önerisini basitçe bir tutarsızlık ya da kuramsal çelişki meselesi olarak işaretlemenin ötesinde nasıl yeniden yorumlayabiliriz? Rousseau'nun siyasal kuramının barındırdığı ikili (hem içkin hem de aşkın) moment siyasette dinin yeniden önem kazandığının varsayıldığı bir dünyada siyaset-din ilişkisi üzerine bize ne söyler?

Siyasetin, doğası gereği, dünyevi ya da dinsel bir inanç ve kutsallık boyutu olmadan kendini yeniden üretemeyeceğini varsayacağımız bu makalede, Rousseau'nun dine atfettiği kurucu işlevi salt bir çelişki olarak işaretlemenin ötesine geçip, onun siyasal teolojisinin paradokslarına giriş yapabileceğimiz verimli bir yorum fırsatı olarak değerlendirmeye çalışacağız. Her ne kadar bizzat Rousseau genel olarak dini ve sivil din önerisini salt araçsal bir bağlamda ele alıyor gözükse de, kimi zaman okumamızı bizzat Rousseau'ya çevirip, onun her siyasal düzenin kökeninde bir din bulunması gerektiği önermesini, hiçbir siyasal düzenin bir siyasal teoloji inşa etmeden ayakta kalamayacağı varsayımını destekler bir zeminde yorumlamaya çalışacağız. Bu bağlamda, öncelikle, *Sözleşme*'de öngörülen sivil din önerisinin tam olarak neye karşılık geldiğini

³ Simon Critchley, *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*, çeviren. Erkal Ünal, 1. Baskı, İstanbul: Metis, 2013, 66.

⁴ Critchley, *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*, 77.

netleştirmeye çalışacağız. Daha sonra ise Rousseau'nun "genel takdir" ve "genel irade" kavrayışının, onun birbirinin yerine geçecek biçimde kullandığı Tanrı ve doğa kavramlarına başvurmadan tam olarak anlaşılamayacağını önereceğiz ve onun "doğal teolojisinin" genel ilkelerini serimlemeyi deneyeceğiz. Makalenin son bölümünde ise, Rousseau'nun siyasal kuramının yasa koyucu figürü ve sivil din önerisinde tezahür eden aşkın boyutunu, Marcel Gauchet'nin "anlam borcu" kavramı aracılığıyla değerlendirmeye çalışacağız.

Sivil Din⁵: Çözüm mü problem mi?

Rousseau, Voltaire'e (1694-1778) yazdığı ve onun Lizbon depremi (1755) üzerine kaleme aldığı şiiri üzerinden "ilahi takdir"i tartıştığı 1756 tarihli bir mektubunda, her devletin birliğini ve iç barışını korumak için yasalar yoluyla bir "ahlaki kod ya da bir çeşit sivil inanç ikrarı" (*a kind of civil profession of faith*) empoze etmesi gerekliliğini vurgular.⁶ Yerleşik ahlaki kuralların ötesinde böyle bir kod ya da ikrara, negatif düzlemde, toplumun temellerini sarsacak mevcut dinî fanatizmlerin ve hoşgörüsüzlüğün önünü alabilmek, pozitif düzlemde ise yurttaşların devlete bağımlılığını pekiştirmek için ihtiyaç duyulur. Bu kod ya da "toplumsal aksiyomlar" mevcut dinlere inanmasa da her yurttaşı bağlayacaktır. Böylesi bir kodun ya da ikrarın aksiyomlarını oluşturabilme girişimini üstlenebilmekle, "insanlığa en yararlı kitap" oluşturulmuş olacaktır. Rousseau'ya göre, Voltaire de, o mahir ve şiirsel kalemiyle, yurttaşların "kalplerine çocukluklarından itibaren aşılacak insanlık ve nezaket duygularını" konu edinen bir "yurttaş ilmihali" kaleme almakla bu görevi yerine getirebilecek pek az kişiden biridir.⁷

Rousseau, Voltaire'i beklemeden, *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'de hem böylesi bir ilmihalin genel dogmalarını bir miktar açıklığa kavuşturacak hem de bu kodu ya da ikrarı bir "sivil din" önerisi olarak formüle edecektir. *Sözleşme*'nin 'kapanışında' karşımıza çıkan "sivil din" başlıklı bölümde Rousseau, öncelikle, pagan dinlerin ve Hıristiyanlığın toplumun siyasal kaynaşmasının sağlanması

⁵ Bu çalışmada sivil din kavramını Rousseau ile sınırlı olarak ele alacağız. Sivil dinin, aynı adla olmasa da hem Rousseau'dan önce önerilen biçimlerini hem de kavramı 20. Yüzyılda Amerikan toplumu örneğine uygulayarak popülerleştiren Robert Bellah'ın kullanımını tartışmamızın bütünlüğünü korumak adına kapsam dışı tutacağız. (Bellah'ın "Amerikan sivil dini" kavramlaştırmasının kapsamlı bir tartışması için şu iki kaynağa başvurulabilir: C. Travis Webb, " "Otherworldly" States: Reimagining the Study of (Civil) "Religion", " *Journal of the American Academy of Religion* 86, no 2, (2018): 62-93; Michael Angrosino, "Civil Religion Redux", *Anthropological Quarterly* 75, no 2, (2002): 239-267.)

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, çeviren. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 245.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, 246.

açısından ortaya çıkardıkları ayrıştırıcı dinamiklerin tarihsel bir resmini sunar. Daha sonra ise, hangi biçimleri ve veçheleri ile bir siyasal bedenin yararına ya da zararına olacağı sorusunun izini sürmek için, dini, “insanın dini”, “yurttaşın dini” ve “rahip dini” olarak üçe ayırır. Her üç dinin de insanları bir öte dünyaya bağlamak suretiyle dünyevi iktidardan uzaklaştırıp pasifleştirme ya da ulusal yurttaşlığı tamamen bir dinsel kimlik haline getirerek insanları bağnazlaştırma ve öteki uluslara ve inanmayanlara karşı zorbalığa sevk etme gibi sakıncalarını sıralayan Rousseau, yine de “her yurttaşın, görevini sevmesini sağlama” konusunda dinin vazgeçilmez bir işlev üstlendiği hususunda kararlıdır. Bu işlevi ise yalnızca “az sayıda, açıklamalara ve yorumlara gerek bırakmayacak denli sarih” dogmalara ve aksiyomlara sahip bir sivil din görebilecektir.⁸ Sivil dinin dogmaları gerçekten de az sayıdadır: “Güçlü, akıllı, iyiliksever, öngörülü ve verici bir yüceliğin varlığı; öbür dünya; doğruların mutluluğu, kötülerin cezalandırılması; toplumsal sözleşmenin ve yasaların kutsallığı” ve negatif düzlemde de hoşgörüsüzlüğün yasaklanması.⁹ *Emile*'de yer alan “Savoia'lı Rahip Yardımcısının Düşünce ve Kanılarını Açıklaması” başlıklı bölümde sivil din fikrine esin kaynağı olduğunu söyleyebileceğimiz inanç düzeneğinin bir miktar daha sarih bir resmini bulabiliriz. Rousseau'nun kurgusal rahip yardımcısına göre, bir inanç ikrarının dogmaları, sırasıyla, bir iradenin bütün evrene hareketini verdiği ve doğayı canlandırdığına, “hareket eden maddenin” belirli yasaları olduğu, dolayısıyla bütün evrenin temelinde bir zekâ ya da tasarımın yattığına ve nihayet “insanın eylemlerinde özgür [olduğu] ve böyle olmakla maddesiz bir tözle canlandırıldığı”na, başka deyişle özgürlüğüne zemin sağlayacak bir ruha sahip olduğuna dair kabullerdir.¹⁰ Hem inanç ikrarının hem de sivil dinin dogmalarının bu denli basit oluşu, Rousseau'nun dini salt yurttaşlığı ilgilendiren tarafıyla ele alıyor gözükmesindedir. Rousseau için bir yurttaşın aslında neye inandığı değildir sorun olan¹¹: “Bunlar dışında herkes canının istediği görüşe sahip olabilir ve bunlar egemen varlığı ilgilendirmez”.¹² Orhan'ın da belirttiği gibi¹³, Rousseau sivil dinin öneminin uhrevi değil dünyevi

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 205.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 206.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çeviren. Yaşar Avunç, 1. Baskı, İstanbul: İş Bankası, 2009, 445-462.

¹¹ Rousseau, D'Alembert'e tiyatronun yarar ve zararları üzerine bir mektubunda bu noktayı yeniden vurgular: “Efendim, insanların inançlarını yargılamayı Tanrıya bırakalım ve onların eylemlerini yargılayalım”. Jean-Jacques Rousseau, *Politics and The Arts Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, çeviren. Allan Bloom, New York: Cornell University Press, 1968, 14.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 205.

¹³ Özgüç Orhan, “Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı,” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, no 3 (2013): 12.

olduğunu bilhassa vurgulamıştır. Bütün bu dogmalar ancak “insanların toplumsal uyumuyla ilgili” ilkeler olarak birer yasa maddesine ve yurttaşlık ödevine dönüştüğü için geçerlilik kazanacaktır ve bunlara karşı gelmek ya da “bunlara inanmıyormuş gibi davranmak”, dine ya da Tanrıya karşı küfür işlendiği için değil, yasalara karşı gelindiği için ceza konusu olacaktır. Rousseau'nun bu konuda öngördüğü cezalar ise beklenmedik derecede şeditir. İronik bir biçimde, dinlerden kaynaklanan hoşgörüsüzlüğün önüne geçmek için devreye sokulan sivil dinin dogmalarına karşı gelmek, ölüm ve sürgünle cezalandırılmak gibi epey hoşgörüsüz sayılabilecek bir akıbete uğrayacaktır.¹⁴

Rousseau'nun hızlıca ve tek tek üzerinde durmadan sıraladığı sivil din dogmalarına dair biçimsel olarak ilk sorgulanması gereken husus, bunların kendi aralarında mantıksal bir devamlılığa ve bütünlüğe sahip olup olmadığıdır. Akıllı, güçlü, iyiliksever bir yüceliğin ya da Tanrının varlığının kabulü, bir öbür dünya inancını ve iyilerin ödüllendirilip kötülerin cezalandırılacağı fikrini beraberinde getiriyor gibi gözükse de (ki bu üçüncü dogmada da Rousseau ödüllendirilme ve cezalandırılmanın bu dünyada mı yoksa ahirette mi olacağını belirtmez), bu üç dogmadan “toplumsal sözleşmenin ve yasaların kutsallığı” fikrine nasıl ulaşılabileceği açık değildir. Bu noktada, Rousseau'nun sivil dinin kendi içindeki hakikatinden çok, siyasal beden için taşıdığı kullanışlılığa ve yarara odaklandığından, dogmalar arasındaki mantıksal tutarlılık ve devamlılık meselesini es geçtiğini düşünebiliriz. Sivil dine dair daha önemli bir husus ise onun gerçekten bir din olarak kavranıp kavranamayacağına dairdir. Beiner'in de işaret ettiği gibi¹⁵, Rousseau, her devletin temelinde bir din olması gerektiğinden dem vururken yoğun, hayatın her alanını kapsayan ve adama gerektiren “gerçek” bir dinden söz ediyor gibidir; oysa sivil din dogmalarının formüle edildiği paragrafta soyut, “hayaletimsi”, esasına ve hakikatine girilmeyen, “aydınlanma tarzı” bir “hoşgörü dini” ya da yurttaşlık ahlakının genel ilkeleri ile karşı karşıyayızdır. Peki siyasal düzenin temelinde yer alan hangisidir? Eğer ikincisi olduğunu varsayarsak, hızlıca formüle edilmiş bu genel ilkelerin siyasal düzeni ayakta tutabilecek kadar güçlü olabileceğini söyleyebilir miyiz?

Yine de bu aksamaların berisinde esas soru, Rousseau'nun siyasal bedeni ayakta tutabilmek için neden bir dine ihtiyaç duyduğudur. Bu soruyu layıkıyla yanıtlayabilmek için, her ne kadar Rousseau basitçe bir yararlılık ve kullanışlılık

¹⁴ Diane Fourny, kurban mekanizmasını inceleyen antropolog René Girard'dan esinle, Rousseau'nun sivil dinin dogmalarını ihlal etmeye yönelik önerdiği bu sert ve kanlı “çözümün”, dinin günah keçisi yaratma mekanizması ve şiddetin siyasal birliğin örgütlenmesindeki rolü bağlamında anlam kazanabileceğini savunuyor. Diane Fourny, “Rousseau's Civil Religion Reconsidered,” *The French Review* 60, no 4, (1987): 486.

¹⁵ Ronald Beiner, *Civil Religion A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 15.

zemininde ele alıyor gözükmese de, sivil de olsa dinin Rousseau'nun siyasal kuramında genel irade ve sözleşme sistematikğine 'eklenen' harici ve araçsal bir mekanizma olarak ele alınamayacağını kavramamız gerekir. Scott'ın isabetle belirttiği üzere¹⁶, Rousseau'nun *Sözleşme* metninde kristalize olan siyasal kuramı iki ana veçheden oluşur. Bunlardan daha kolay ayırt edilebilen ve bilindik olan ilki, ilgili metnin alt başlığından da izleyebileceğimiz üzere, "siyasal hakkın ilkeleri"ne dairdir ve meşru bir devletin nasıl kurulabileceğine yönelik teorik meselelere (toplumsal sözleşmenin boyutları, genel iradenin doğası ve egemenliğin karakteristikleri) ilişkindir. Scott'ın "yasa koyucunun bilimi" olarak adlandırdığı ikinci veçhe ise (*Sözleşme*'de "yasa koyucu" figürünün işlevine aşağıda daha etraflı değineceğiz), devleti korumak ile ilgili siyasetin aksiyonlarını, özellikle yasama işine katılmaya ehliyeti olan bir halkın oluşturulması ve nihayet sivil din gibi yurttaşları yasalara uymaya ve siyasal bedene sadakat beslemeye motive edecek formel ve enformel kurum ve mekanizmaların yaratılmasına dairdir. Özel çıkar-irade ile genel çıkarın-iradenin çatışabileceği durumlarda, genel iradeye uymayı reddedenin "özgür olmaya zorlanmasına" dair Rousseau'nun düştüğü ve liberal perspektiften kötü bir üne sahip olmasına neden olan kayıt, ya da halkın yasama gibi zorlu bir işi üstlenebilmesi için bireylerin doğasını dönüştürecek ve genel iradesini iyiye yönlendirecek "kılavuz"un akıl değil de neredeyse ilahi ve siyasal bedene aşkın bir "yasa koyucu" figürü olarak işaret edilmesi, bu ikinci veçhenin de Rousseau'nun siyasal kuramında nasıl kritik bir rol üstlendiğini gösterir niteliktedir.¹⁷ Rousseau okurları tarafından genellikle ihmal edilen ve sivil din problemini de kapsayan bu ikinci veçhe, onun kuramının arazi taraflarını değil esasını oluşturur. Zira Rousseau, sözleşmenin bağlayıcılığına ve genel iradenin yanılmayacağına ne kadar güvenir gözükmese gözüksün, birey olarak insanın tikel iradesi-çıkarıyla, onun yurttaş olarak genel iradesi arasındaki kaçınılmaz gerilimi ya da muhtemel çatlakları ustalıkla görebilmiştir. "Yasa koyucu bilimi" aracılığıyla varsayılan formel ve enformel kurumlar, gelenekler ve inançlar bu gerilimi azaltmak ve çatlağı kapatmak üzere devreye sokulmuştur. Sivil dinin dogmaları, her ne kadar pozitif yasalar olarak yürürlüğe girecek olsalar da, Rousseau'nun "yasa çeşitleri"ni tasnif ederken, "siyasal yasalar", "yurttaşlık yasaları" ve "ceza yasaları"ndan önemli gördüğü, "insanın yüreğine kazınan", "devletin gerçek anayasası"ni teşkil eden ve "buyruk gücünün yerine alışkanlığın gücünü koyan... töreler, gelenekler ve özellikle kamuoyu"nun görünmez düzeneğine aittir ve diğer yasaların başarısı bu düzeneğin ya da yasa türünün

¹⁶ John T. Scott, *Rousseau's God: Theology, Religion, and the Natural Goodness of Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 2023, 205.

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 51;77.

sorunsuzca işlemesine bağlanmıştır.¹⁸ Sözleşmenin içkin mantığında gedikler açmak pahasına (sivil) dini yardıma çağırma girişimi, Nancy'nin de işaret ettiği üzere¹⁹, sözleşme rejiminin irade ve çıkar mefhumları dışında bir "siyasal duygudaşlık" zemininde nasıl daha güçlü ve köklü bir biçimde yerleşik kılınabileceğine sunulmuş bir yanıttır.

Rousseau'nun sivil din aracılığıyla gidermeye çalıştığı gerilim ve sunduğu hızlı yanıt yine de bir çözümden çok bir paradoksu andırır: Siyasal birliğin içkin düzeni ve otonomisi, "insan yüreğine kazınan" bir duygudaşlık olmadan tesis edilemezdir; tek başına sözleşmenin ve kuru bir hoşgörü söyleminin inşa etmeye yetmeyeceği böylesi bir duygudaşlık ise, din ve inanç yoluyla siyasal düzenin aşkın bir uğraktan geçmesi, başka bir deyişle, heteronomik bir kaynağa tabi olması ile mümkün gözükmektedir. Rousseau, sorunun farkında olduğunu hissettirse bile buna nihai bir çözüm bulmuş değildir. Sivil din önerisinin önemi ve değeri, hoşgörüsüzlüğün ve (bireyin tikel çıkarı ile genel irade arasında) ortaya çıkabilecek potansiyel toplumsal bölünmelerin önünü alabilecek denli güçlü bir çerçeveye karşılık gelip gelmediği bir yana, ortaya koyduğu soruda saklıdır: Dinin ya da inanç biçimlerinin demokratik toplumlarda ayrıştırıcı bir etki yaratmasının önüne nasıl geçilebilir?²⁰ Bu soru ise aslında bir paradoks niteliğini haizdir: Yurttaşların kendi güçlerinden başka hiçbir güce boyun eğmeden inşa edecekleri siyasal birlik ve ortaklık ile bu gücü en nihayetinde dışsal bir kaynağa aktaran inanç ve din nasıl uzlaştırılabilir?

Doğal-Siyasal Teoloji

Siyasal düzene kutsallık atfetme çabası salt sivil din önerisinde değil, Rousseau'nun "doğa" kavrayışında karşılığını bulan başka bir siyasal teoloji içerisinde de yürürlükte. Neredeyse Tanrı ile özdeşleştirildiğini söyleyebileceğimiz doğa kavramına dayalı örtük bir teoloji, ona dair çalışmalarda ne kadar ihmal edilmiş gözükse de Rousseau'nun siyasal sisteminin merkezinde yer alır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Rousseau için insanların birbirlerine olan bağımlılığı (ki bu onların doğalarının yozlaşmasının ve köleliklerinin önünü açar) problemi, insanların yasaya bağımlılığını inşa edebilmek sayesinde çözüme kavuşturulmaya çalışılır. Scott'ın da öne sürdüğü

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 97.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, "Church, State, Resistance," içinde *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006, 108-110.

²⁰ Joshua Karant, "Revisiting Rousseau's Civil Religion," *Philosophy & Social Criticism* 42, no 10 (2016): 1031.

gibi²¹, Rousseau'da devletin yasaları aslında doğa yasalarını "taklit ediyordur" ve doğa yasaları da nihai olarak "ilahi takdir" in tezahürlerinden başka bir şey değildir. Peki bu doğa Rousseau'da nasıl tarif edilir?

Rousseau'nun doğa kavramlaştırması ayrıntılı bir biçimde *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev*'de (İkinci Söylev) yer alır. Toplum halinden önceki yalıtık "doğal insanı" bütün çıplaklığıyla tasvir etmeye çalışan Rousseau'ya göre doğa durumunda iki ilke işler haldedir: "Akıldan önceliği olan" ve daha sonra "akılın boğacağı" bu iki ilkeden ilki, "bizim refah ve varlığımızı korumamızı yakından ilgilendiren", hayatta kalmaya yönelik bir özsevgidir/özsaygıdır [*amour de soi*].²² Doğanın bizzat kendisinin esinlediği özsaygı ile uygarlıkla birlikte eşitsizliğin ve öteki insanlara kölece bağımlılığın ortaya çıkardığı yapay ve bencilce bir kendini sevme [*amour propre*] birbirine karıştırılmamalıdır. Bunlardan ilki "acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygu" iken, toplum içinde yaşamaktan doğan ikincisi "her bireyi kendini başka her şeyden üstün tutmaya götüren, insanlara birbirlerine karşı yaptıkları bütün kötülükleri esinleyen... yapma bir duygu"dur.²³ Rousseau'nun alabildiğine güzellediği doğa hali ya da "ilkel durumumuzda" böylesi yapma bir duygunun yeşermesi olanaksızdır; zira "herkes kendini, kendisini seyreden biricik varlık gözüyle gördüğü için evrende kendi gücü dahilinde olmayan kıyaslamalara" sokmaya yeltenmeyecektir.²⁴ Doğanın insanların kalplerine işlediği ikinci ilkesi ise, akıldan önce duyarlık sahibi varlıklar olarak, "hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce, doğal olarak hoşnutsuzluk duymamız" biçiminde tezahür eden merhamet duygusudur. Özsevginin, uygarlığın ortaya çıkardığı bencil bir *amour propre*'ye dönüşümünün önünü alan ve insanın tikel bir varlık olarak kendini muhafaza çabasını, "bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına" evriltebilen de bu duygudur²⁵. Rousseau'nun kendinden önceki doğa durumu kuramcılarında kendini ayırt ettiği nokta, onun doğayı ve insanı, onlar üzerine yazılmış ve bu kuramcılarının toplumdan edinmiş oldukları fikirleri ve açgözlülük ve kibir gibi kategorileri doğa durumuna-doğal insana yansıtma yanlısına düşmelerine neden olan kitaplardan ya da felsefi bir düşünümünden geçerek değil,

²¹ John T. Scott, "Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau's "Social Contract", " *Polity* 26, no 3 (1994): 474.

²² Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çeviren. Rasih Nuri İleri, 7. Baskı, İstanbul: Say, 2002: 79-80.

²³ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 195.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 196.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 114.

onları bütün toplumsal kurum ve kodlardan sıyrarak, bizzat “hiç yalan söylemeyen doğadan okuyarak” sezgisel bir yolla kavramaya çalışmasıdır.²⁶

Gerçekten de Rousseau doğayı kavramlaştırmaktan çok “hissediyor”, ona bir düşünüm aracılığıyla mantıksal olarak ulaşmaktan çok “inanıyor” gibidir. Savoia’lu rahip yardımcısının inanç ikrarında da Tanrı inancını ve sivil inanç ikrarının dogmalarını, onların kendisine öğretilmesine gerek duymadan bizzat doğa “esinliyordur”.²⁷ Rousseau, Tanrıya ve onun koyduğu ve doğanın yasalarından başka bir şey olmayan kurallara bir tür içe dönüş yoluyla erişim sağlıyordur: “...bu kuralları yüksek bir felsefenin ilkelerinde değil, yüreğimin derinliklerinde doğa tarafından silinmez harflerle yazılmış olarak buluyorum”.²⁸ Rousseau’ya göre, doğanın içimize yerleştirdiği, iyiyi ve kötüyü, adil ve erdemli olanı ayırt etmemizi sağlayan ve bizi hiç aldatmayacağına güvenebileceğimiz esas yeti akıl değil vicdandır. Zira, asli varoluşumuz, “doğaya aykırı” ve bizi en nihayetinde “yozlaşmış bir hayvan”a dönüştüren düşünme kapasitemiz üzerinden değil²⁹, “hissetme” üzerinden teşekkül eder: “Bizim için var olmak hissetmektir. Duyarlılığımız kesinlikle zekadan öncedir, dolayısıyla fikirlere sahip olmadan önce duygulara sahip olmuşuzdur”.³⁰ İyiyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan doğal bir yeti olarak “vicdanın edimleri de yargılar değil duygulardır”.³¹ Rousseau’nun doğa ve Tanrı kavrayışında, dolayısıyla, doğanın yasalarına ve Tanrının varlığı ve yüceliğine bizi ulaştıran bağlantı, vahiy, mucize ve kilise değil, bizatihi vicdanın kendisidir:

Vicdan, vicdan! Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel ses; bilgisiz ve dar görüşlü, ama zeki ve özgür bir varlığın güvenilir rehberi; insanı Tanrı’ya benzer kılan, iyilikle kötülüğün yanılmaz yargıcı; insanın doğasını kusursuz, eylemlerini ahlaka uygun yapan sensin.³²

Rousseau’nun teolojisinde, görüldüğü üzere, doğa, Tanrının isteğini dile getirir; Tanrının sesi, doğanın sesi olur. Tanrının sesi ya da “ilahi takdir”i ise, doğanın yüreklerimize yerleştirdiği vicdan, merhamet ve özsaygıdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, “Tanrı varsa kötülük neden var?” sorusuna Lizbon depremi üzerinden bir yanıt aramaya çabalayan Voltaire’e mektubunda dile getirdiği gibi, Rousseau, ilahi takdiri, Tanrının doğanın gidişatına müdahale ederek şeylerin doğal seyrini değiştirmesi ve kötülükleri/kötülüğü anında

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 84-86.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 458.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 472.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 92.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 481.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 480.

³² Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 482.

cezalandırması olarak kavrayan rahip ve dindarları eleştirir. “İlahi takdir”i bir karar ve yargı olarak her zaman “haklı bulan” dindarların da, dünyadaki kötülöklere bakıp onu her zaman “haksız” bulan “filozofların” da göremediğı şey, ilahi takdirin doğa yasaları ile konuştuğı ve tikel olay, durum ve kötölükleri açıklamayan bir “genel irade” biçiminde tezahür ettiğidir.³³

Rousseau’nun teolojisinde haklılaştırılan başat öğenin Tanrı değil doğa olduğunu, ya da Tanrıdan yola çıkılıp doğaya varılmak yerine, doğadan yola çıkılıp Tanrıya varıldığını söylemek olasıdır. Sözgelimi *Emile*’de Tanrı sevgisi tek başına değil ancak özsevginin bir sonucu olarak ele alınır: “Bizi koruyana saygı göstermek, iyiliğimizi isteyeniyi sevmek, özsevginin doğal bir sonucu değil midir?”³⁴ Bu anlamda, “takdir”in de bir hükümden ziyade, kendi başına bir ferasete ve öngörüye sahip olduğunu söyleyemeyeceğimiz doğanın yasalarına dönük metaforik bir kullanım olduğunu öne sürebiliriz. Ama Rousseau’nun ağırlıklı olarak *İkinci Söylev*’de yer alan doğal teolojisine dair esas vurgulanması gereken, onun zannedilenin aksine, *Sözleşme*’de de alttan alta işler halde olduğudur. Rousseau, daha *Sözleşme*’nin ilk cümlesinde “insanları oldukları, yasaları da olabilecekleri gibi kabul eden” bir meşru ve güvenli yönetimin nasıl mümkün olabileceğı sorusunu sorar.³⁵ “İnsanları oldukları gibi kabul etmek” ne anlama gelir? Bu ifade, uygarlık ve toplumsal kurumlar ne kadar yozlaştırmış olursa olsun, insanın yüzeyin altında tam olarak toplumsallaşmaya direnen, bağımsız, özgün ve özgür bir doğal varoluşa sahip olduğuna gönderme yapar. Sözleşmenin “çözüm getirdiğı ana sorun”, bu doğal, otonom ve özgür varoluşun, uygarlığın yerleşmesinden, başka deyişle, “özgürlükten köleliğe dair bu değışikliğin” vuku bulmasından sonra dahi, yapay bir sözleşme aktı ve “ortaklık” aracılığıyla da olsa nasıl yeniden tesis edilebileceğidir: “Ve bu ortaklıkta her bireyin, tüm öteki ortaklarla birleşirken yine de kendi istencine boyun eğmesi ve ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kalması”.³⁶ Başka deyişle, Rousseau’nun derdi, doğal durumda mevcut olmayan, insanların birbirlerine olan bağımlılığı problemini çözebilmektir. Rousseau *Emile*’deki bir pasajda, şeylere bağımlılık ile nesnelere bağımlılık arasında bir ayrıma giderek bu noktaya netlik kazandırır:

İki tür bağımlılık vardır. Şeylerin bağımlılığı doğaldır; insanların bağımlılığı toplumsaldır. Şeylerin bağımlılığının ahlaki bir yanı olmadığından özgürlüğe hiç zararı dokunmaz ve hiç kötölük doğurmaz. İnsanların bağımlılığı düzensiz olduğundan, tüm

³³ Jean-Jacques Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings*, 241.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 458.

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 27.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 46.

kötülükleri doğurur ve bu bağımlılık yüzünden efendi ve köle karşılıklı olarak birbirlerinin ahlakını bozarlar. Toplumda bu kötülüğe bir çare varsa, bu, insanın yerine yasayı koymak ve genel iradeleri her türlü özel iradenin eyleminden üstün, gerçek bir güçle donatmaktır. Eğer ulusların yasaları doğa yasaları gibi hiçbir insan gücünün hiçbir zaman alt edemeyeceği bir esnekliğe sahip olsaydı, insanların bağımlılığı yeniden şeylerin bağımlılığına dönüşür, doğal durumun tüm avantajları uygarlık durumunun avantajlarıyla cumhuriyette birleşir, insanı kötülüklerden başışık tutan özgürlüğe, bir de erdeme yükselten ahlaklılık eklenirdi.³⁷

Bu pasajdan yola çıkarak, Rousseau'nun, insanların birbirlerine köleleştirici bağımlılığı problemini, bir devlete ya da "kamusal şey" [*res publica*] olarak cumhuriyete bağımlılığın öne çıkarılmasıyla çözüme kavuşturmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Rousseau, *Sözleşme*'nin "yasa çeşitleri"ni ayırt ettiği bir bölümünde, bir devletin üyelerinin "birbirleriyle" olan ilişkilerinin "olabildiğince küçük", "bütün"le ilişkilerinin ise "olabildiğince büyük" olması gerektiğinden söz ederken tam olarak bu çözüme gönderme yapar: "...öyle ki, her yurttaş tüm öteki yurttaşlara karşı tam bir bağımsızlık, siteye karşı da aşırı bir bağımlılık içinde olsun".³⁸ Ama kendi tartışmamız açısından esas vurgulanması gereken nokta, toplumda insanlar arası bağımlılık yüzünden doğabilecek kötülüklerin ve çatışmaların çözümünü mümkün kılacak yasaların, insanları ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kılacaksa, en nihayetinde doğa yasalarını "taklit etmesi" gerektiğinin vurgulanmasıdır.³⁹ *Sözleşme*'de örtük olarak işleyen teoloji tam olarak bu noktada açığa çıkmaktadır. Doğa halindeki insanın bütünlüğü, mutluluğu ve özgürlüğünü doğal yasalara borçlu olması gibi, bu yasaları taklit edebildiği ölçüde genel iradenin koyduğu yasalar da özgürlük ve eşitliği aynı anda koruyabilecek bir siyasal düzeni ve bütünlüğü inşa edebilecektir. Doğanın ya da Tanrının doğa yasaları aracılığıyla tezahür eden genel iradesi ile egemen varlığın pozitif yasalar aracılığıyla ortaya koyduğu genel irade, aynı kaynaktan neşet etmektedir. Egemen varlık olarak halkın genel iradesinde, son tahlilde, Tanrı ve doğanın ilahi takdirinin sesi yankılanmaktadır.

Carl Schmitt'in "modern devlet kuramının bütün önemli kavramları[nın], dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları" olduğuna dair o ünlü tezinin Rousseau için de bir biçimde geçerlilik taşıdığını söyleyebiliriz.⁴⁰ Rousseau, *Sözleşme*'nin

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, 97.

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 97.

³⁹ Scott, "Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau's "Social Contract", ", 486.

⁴⁰ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çeviren. Emre Zeybekoğlu, 2. Baskı, Ankara: Dost, 2005, 41.

“Yasa” başlıklı bölümünde, bir ironi olarak okunmaya müsait şu tespiti yapar: “Her çeşit adalet Tanrı’dan gelir, kaynağı yalnız Tanrı’dır; ama biz adaleti bu denli yücelerden almasını bilseydik ne hükümete ne de yasalara gereksinim duyardık”.⁴¹ Tanrı sadece yasanın değil bütün iktidarın da kaynağıdır. Tanrıya başvurunun salt araçsal ve işlevsel olabileceği kanaatine karşı, *Sözleşme*’nin ilk versiyonu olan *Cenevre Elyazması*’nda daha net bir ifadeye rastlarız: Bireylerin tikel iradelerinin genel iradeye tabi olması konusunda yaşanabilecek “üstesinden gelinemez gibi gözükken zorluklar, bütün insan kurumlarının en yücresi ya da insanlara bu dünyada yüceliğin değişmez kararlarını taklit etmeyi öğreten bir göksel ilham tarafından ortadan kaldırılmıştır”.⁴² Öyleyse sözleşme ile ortaya çıkan egemen varlığın edimleri olarak yasalar, aslında Tanrının kararlarını taklit edebildiği ölçüde etkin olabiliyordur. Schmitt’in tezini doğrularcasına, nasıl ki doğa yasalarının kalplere işleyen “göksel ses”i olarak vicdan aynı zamanda doğal insanı “Tanrıya benzer kılıyorsa”, bu doğal insanın özgürlük ve eşitliğini yeniden inşa etmek üzere önerilen ortaklık biçimi olarak “egemen varlık” da, Rousseau’nun devletinde, Tanrının yerini alıyordur.

“Yasa Koyucu”nun Yeri ve “Anlam Borcu”

Rousseau’nun siyasal teolojisinin gelip dayandığı kaynağın en nihayetinde yüce bir varlığın öngörülemez hükümleri değil, bu varlığın takdirinin *genel* tezahürleri olarak doğa yasalarının kalplerimize işlediği vicdan olması, insanı Tanrının varlığı ve halkın genel iradesi olan yasalara uyma konusunda aydınlatanın son tahlilde iyiyi ve kötüyü ayırt etme kapasitesi olarak vicdan ve merhamet duygusu olarak işaret edilmesi, başka deyişle, Rousseau’nun en azından *İkinci Söylev*’de çizdiği çerçeve içerisinde, özgürlüğün dine değil de dinin özgürlüğe bağlı gözükmesi, yine de ilk bölümde dikkat çektiğimiz Beiner’ın sorusunu boşa düşürmez: Başka bir biçimde yeniden formüle etmek gerekirse, her siyasal düzenin kökeninde yer alması, yoksa da yaratılması gereken dinle kastedilen, hayatın her alanını düzenleyen ve katı kuralları olan alışıldık “gerçek” bir din midir yoksa sivil inanç ikrarının genel ilkelerinin gelip dayandığı bir “göksel ses” olarak vicdan duygusunun *doğal* rehberliği midir? Yukarıda açıkladığımız doğal teoloji gereği, din en nihayetinde insanın doğa halinde saflıkla koruyabildiği bir vicdana bağımlı ise, siyasal düzenin kökenindeki din vicdani bir zemine ya da bir “kalp dini”ne mi gönderme yapar? Bu anlamda, vicdanın bir tezahürü olarak sayılabilirse, Rousseau’nun siyasal sistematğinde

⁴¹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 74.

⁴² Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*, 177.

din, bir aşkınlığa doğru sapmadan ziyade, insana ve siyasal bedene içkin bir referans kaynağı olarak mı düşünülmelidir? Rousseau siyasal kuramına sadece dini değil, bu sorulara kolaylıkla olumlu yanıt verebilmemizi engelleyen bir figürü daha dâhil etmiştir: Yasa Koyucu.

Rousseau Tanrıdan geldiğini söylediği “adaleti bu denli yücelerden almasını bilseydik ne hükümete ne de yasalara gereksinim duyardık” diye yazdığında, bunun saf bir ironi olup olmadığını “yasa koyucu” bölümünde bir kez daha sorgularız. Gerçekten de yasa koyucu figürüyle neredeyse adaleti yücelerden almasını bilen aşkın bir mercii tasvir edilmektedir:

Uluslara uygun düşen en iyi toplum kurallarını bulup belirlemek için, insana özgü tüm tutkuları yaşadığı halde hiçbirine kapılmayan; doğamızı tam anlamıyla bildiği halde onunla hiçbir bağı olmayan; mutluluğu bizimkine bağlı olmadığı halde bizim mutluluğumuzla yakından ilgilenen; zamanın akışı içinde kendine uzak bir utkuyu amaç edinip bir sonraki yüzyılda keyfini sürmek için bir yüzyıl emek verebilen yüksek bir anlayış gerek. İnsanlara yasalar vermek, tanrıların işi olmalı.⁴³

166

Yasa koyucu figürünü aşkın ve “olağandışı” kılan, yalnızca tanrısallığa yapılan gönderme değil aynı zamanda onun öngörülen devletin mutlak işleyişinde doğrudan bir rolü ya da yeri olmamasıdır: “Yasa koyucu, devlet içinde her bakımdan olağandışı bir insandır”. Bir çeşit kurucu iktidar rolü üstlenecek olan bu olağandışı mercii ne yönetimle ilgilenecek ne de egemenliğe ortak olabilecektir; “cumhuriyeti oluşturmuştur, ama yapısında kesinlikle yer almaz”.⁴⁴ “Çok nadir rastlanan büyük yasa koyucular” “makineyi bulan” ve kuran mühendisler gibidir; hükümdarlara ise birer işçi gibi bu makineyi işletmekten başka rol düşmeyecektir. Rousseau’nun “mühendislik” ile makinenin işletilmesi görevini, başka deyişle kurucu yasaları koyma ile bunların yürütülmesi yetkisini birbirinden kesin bir biçimde ayırt etmesi, yasaların oluşturulmasında insanın kibir gibi tutkularının işe karışmasından duyduğu korkudan ileri gelir. Mademki sadece “insana özgü tutkuları yaşadığı halde hiçbirine kapılmayan” olağandışı bir varoluşla payelenmiştir, ancak bir yasa koyucu “yasaları tutkularına araç yapmak” ve haksızlıklara neden olmaktan imtina edebilir.

Yasa koyucunun devleti ve “en iyi toplum kurallarını” oluştururken hangi kriterleri temel alacağına dair, onun Tanrı vergisi olağandışı ve aşkın kişiliğinden başka bir referans kaynağı yok gibi gözükmektedir. “Tanrıların işi” olan bu görevi üstlenen yasa koyucunun çıkaracağı yasaların içeriğine dair de Rousseau’da

⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 78.

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 79.

aydınlatıcı bir açıklama bulamayız. Ama ilgili bölüm üzerinden en azından söz konusu kurucu yasaların, yukarıda açıkladığımız ve her insanın kalbine işlenen doğa yasalarını taklit etmediğini çıkarabiliriz. “Bir halkı yasalandırmaya, kurumlaştırmaya kalkışan” yasa koyucudan, insana otonomisini, mutluluğunu ve özgürlüğünü sağlayan doğal yasaları ya da doğal insanı referans alması değil, “insan doğasını değiştirecek denli güçlü” olması beklenir. Rousseau’nun *Sözleşme*’de bir biçimde insanların birbirlerine olan bağımlılığı problemine yanıt sunmaya çalıştığına, bunun yolunun da “insanları ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kılmak” üzere onları birbirlerine değil de “kamusal şey”e bağlı kılmaktan geçtiğine yukarıda değinmiştik. Oysa elimizdeki pasajda yasa koyucunun, insandan, ona özgü ve en nihayetinde doğal mutluluğunu sağlayan “güçlerini alıp yerine, başkalarının yardımı olmaksızın kullanamayacağı yabancı güçler vermek” gibi bir görevi olduğundan söz edilmektedir: “Bu doğal güçler ne denli ölüp yok olursa yeni kazanılan güçler o denli büyük ve sürekli, kurum da o denli sağlam ve yetkin” olacaktır.⁴⁵ Bu pasajda, Rousseau’nun doğadan kaynağını alan siyasal teolojisinin askıya alındığını ya da en azından mahiyet değiştirdiğini gözlemleyebiliriz. Artık sorun, insanları uygarlığın yerleşmesinden önceki evrede olduğu denli otonom, özgür, mutlu ve eşit kılmak için doğa yasalarının layıkıyla taklit edilebilmesi ve genel iradede tezahür ettirilmesi değil, deyim yerindeyse, kerameti kendinden menkul bir yasa koyucu kişiliğin irade ve kapasitesini tam anlamıyla yerine getirebilmesidir. Rousseau’nun siyasal teolojisinin bu yeni versiyonunda, takdirini insanların vicdanları yoluyla ulaşılabilecekleri genel yasalar koymakla gösteren doğanın yerini, dışsal bir karar alıcı figür alır.

Peki doğa yasalarını taklit edebilmek yeterli değil midir? Yasa koyucu gibi bir figüre neden ihtiyaç duyulur? Rousseau’nun görünürde bu soruya bir önceki “Yasa” bölümünün sonunda bir yanıtı vardır: Her ne kadar, “yasalara boyun eğmek zorunda olan halkın”, “yasaları koyan halkın kendisi” olması gerekliliği bir kez ifade edilse de, halk aynı zamanda “neyin iyi olduğunu pek ender bilebildiği için ne istediğini çoğu zaman kendisi de bilmeyen kör bir yığın” karakteri de sergilediğinden, toplumsal düzenlemeleri oluşturmak gibi “güç bir girişimin” altından kalkabilmek için kendisini aydınlatacak bir kılavuzu gereksinir. Pasajın devamında, Rousseau’nun siyasal teorisinin ilk bölümde andığımız iki ayrı veçhesinin (“siyasal hakkın ilkeleri” ve “yasa koyucunun bilimi”), deyim yerindeyse, bir ‘bakışma’ ya da karşılaşmasını aynı cümlede okuruz: “Genel istenç her zaman doğrudur, fakat onu yönlendiren anlayış her zaman aydın bir

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 79.

anlayış olmayabilir".⁴⁶ Bu cümleyi şöyle formüle etmek de mümkündür: Siyasal hakkın ilkeleri ya da sözleşmenin meşruiyeti gereği, içeriğinden bağımsız olarak genel iradenin edimleri formel düzlemde "her zaman" doğrudur, zira bu meşruiyeti ya da "doğruluğu" otonom bir biçimde yaratan bizatihi kendisidir; ama siyasal birliğin korunmasına dair ikinci veçheyi teşkil eden düzlemde, söz konusu meşruiyet ve formel doğruluk, genel iradenin her zaman içerik olarak aydınlatıcı bir istikamete doğru yol alacağını garanti edemez. Rousseau'nun bizzat kendisi de, yasa koyucu önerisinde, kendi siyasal teorisinin bu iki veçhesi arasındaki karşılaşmanın bir tutarsızlık ya da "bağdaşmayan iki şey" yarattığının pekâlâ farkındadır: "Biri, insan gücünü aşan bir girişim; öteki, bu girişimi gerçekleştirmesi gereken, hiç düzeyinde bir yetke".⁴⁷ Rousseau'nun yasa koyucuya neden ihtiyaç duyduğuna dair yanıtı aslında bir açmaz ya da paradoksun itirafı gibidir. Critchley'nin "egemenlik paradoksu" adını verdiği bu açmaz ya da paradoks⁴⁸, bir yandan, halkın (doğayı taklit ederek de olsa) ancak kendi koyduğu, kendi kendisine verdiği yasalara boyun eğebileceği, başka deyişle, söz konusu yasalara otoritesini içkin bir şekilde ancak otonom bir halkın verebileceği öngörülürken, diğer yandan, halkın *henüz* en iyi yasaları oluşturma yetkinliğine sahip olmadığı varsayıldığından, yasalara otoritesine verebilmek için bu içkin ve otonom ortaklığın dışında, aşkın ve dışsal bir yasa koyucunun kılavuzluğuna ihtiyaç duyulması biçiminde ortaya çıkar. "Devlet ya da site[nin], varlığını yalnızca üyelerinin birleşmesine borçlu bir tüzel kişi" olarak var olabilmesi ve yaşamını sürdürebilmesi⁴⁹, paradoksal olarak, onun dışarıdan bir yasa koyucu tarafından "oluşturulmasına" bağlı gözükmektedir. Söz konusu "bağdaşmazlığın" bir paradoks niteliği arz ettiğinin Rousseau da bilincindedir: Sözleşme ile kendi kendini doğuran bir halkın, kendisi için en iyi olanı tayin edebilmesi için, "nedenin yerini sonucun alması, yasalarca oluşturulması gereken toplum ruhunun yasaların önüne geçip onları yönlendirmesi ve insanların, yasalarla erişmeleri gereken noktaya yasalardan önce varmış olmaları gerekir".⁵⁰

Rousseau'nun kendi yarattığı paradoksa sunduğu çözüm, bizatihi bu paradoksun bir unsuru olarak kutsallığın ya da tanrısallığın otoritesine başvurudur. Yasa koyucu, "halkı şiddete başvurmadan sürükleyebilmek" ve "kandırmadan yola getirebilmek" için başka bir düzenin otoritesini yardıma çağırarak zorundadır. Bu noktadan itibaren işler bir miktar daha karmaşıklaşır. Zira, yasa koyucu aracılığıyla "Tanrıyı işe karıştırmak", Platon'un "soylu yalan"ını

⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 77.

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 81.

⁴⁸ Simon Critchley, *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*, 69.

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 66.

⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 81.

andırırcasına tamamen yararlı bir yanılısama düzleminde ele alınmaya başlanır. Halkın “genel mutluluk boyunduruğuna boyunlarını rahatça uzatmaları” için, yasa koyucular “kendi bilgeliklerini tanrılara mal etmek” ya da kendi sözlerini “ölümsüzlerin ağzından söyletmek” zorundadır.⁵¹ Yasa koyucunun esas “bilgeliği” de, ister ‘göklerden gelen’ bir hüküm isterse de doğa yasaları biçiminde olsun, Tanrının sözünü yorumlamak ve aktarmak değil, “tanrıların sözcülüğünü yaptığına başkalarını inandırmak”a yönelik bir araçsal kapasite olarak ortaya konur.⁵² Öyleyse cumhuriyetin kuruluşu ve oluşturulmasında tanrısallık *gerçek anlamda* başvurulacak aşkın bir kaynak olmaktan çıkıp salt biçimsel bir referansa ya da bir soylu yalana mı indirgenir? Dahası Rousseau inançlarında samimi değil midir? Burada meselemiz, Rousseau’nun gerçekten neye inanıp inanmadığını teşhis etmek olmadığından ikinci soruya spekülasyondan öte bir yanıt sunabilmek olası değildir. Ne var ki, yasa koyucu bölümünün son cümlelerinde, dinin ve siyasetin hiçbir zaman “ortak bir amaca” yönelmediği, birinin diğerine ancak “araçlık” edeceğine dair açık bir kabulle karşılaştığımızda, bölümün başında yasa koyucuya atfedilen olağanüstü hasletlerin ve “insanlara yasa vermenin tanrıların işi” olabileceğine dair vurgunun gerçekten bir ironi olup olmadığına dair bir şüphenin uyanması kaçınılmaz gözükmektedir.

İster bir ironi, isterse de hakikat olarak kurgulansın, Rousseau’nun dine ve tanrısallığa yaptığı ısrarlı vurgu, onu günümüz filozoflarından Marcel Gauchet’in devletin kökenlerini ve din olgusunu anlamaya çalışırken biçimlendirdiği “anlam borcu” ve “toplumun kendisine dışsallığı” problematiği içinde yorumlayabilmek için elverişli bir zemin sunar. “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri” makalesinde Gauchet, “toplumların kendi varlık nedenlerini kendileri dışındaki bir olguya neden bağladıkları” sorusunun izini sürer.⁵³ Hem devletli hem de devletsiz toplumlar, toplumun kendisi ile onu var kıldığı ve bir arada tuttuğuna inanılan dışsal, görünmez ve aşkın bir anlam odağı arasında bir ayrım ya da mesafe yaratır. “Varoluş nedeniyle kendi arasına bir ayrım yerleştirmeyen bir toplumun olmadığını” vurgulayan Gauchet, “toplumun kendi dışından ifade edilmiş hali” olarak bir biçimde dine sahip olmayan bir toplumdaki söz edemeyeceğimizi öne sürer.⁵⁴ Zira Gauchet’ye göre, dini düşünce ortaya çıkabilmişse, söz konusu mesafe ya da her toplumda var olan bu “içsel kopuş” sayesinde ortaya çıkabilmiştir. Söz konusu kopuş, ne tabiatın bilinmez güçlerinin

⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 81-82.

⁵² Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 82.

⁵³ Marcel Gauchet, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkellerde Din ve Siyaset,” içinde *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, 2. Baskı, Ankara: Dost, 2005, 33.

⁵⁴ Gauchet, “Anlam Borcu”, 46-49. ⁵⁵ Gauchet, “Anlam Borcu”, 46-49

“ilkel insan” üzerinde yarattığı mistikleştirici etki, ne de nesnel koşulların doğal bir ürünü olarak kavranabilir ve başlı başına siyasal bir mekanizma ya da buluş olarak düşünülmesi gerekir. Devletsiz ilkel toplumlarda dini düşünce, “anlam borcu”nun yöneldiği aşkın iktidar mekânı ya da odağının, bu toplumun hiçbir üyesinin söz konusu mekâna erişmeyi ve bu odağı temellük etmeyi aklından bile geçiremeyeceği denli uzak ve görünmez bir alana yerleştirilmesine hizmet eder. Söz konusu anlam alanı karşısında toplumun her üyesini aynı derecede iktidarsız kılmaya ve paradoksal olarak da siyasi iktidarın bütünüyle hiçbir iç bölünmeye mahal vermeden topluma içkin kalmasına yönelik, bilinçli ya da bilinçsiz ama kolektif siyasal bir tedbirdir burada söz konusu olan. Yine de aynı kopuş ve mesafe, devletin üzerinde yükseldiği zemini de teşkil eder. Gauchet’in “sosyal kuruluşun dışsallığı” olarak tarif ettiği bu ayrım ya da mesafeyi elbette devlet icat etmiş değildir. Devleti ortaya çıkararak, bu mantıktaki bir ters yüz oluştur. Buna göre, devletsiz toplumlarda öteki ve aşkın anlam alanıyla tesis edilen mesafe, bu alana dair söz söyleme yetkisi olanlar ile bu söze boyun eğmesi gerekenler (başka deyişle “alacaklılar” ile “borçlular”) arasında potansiyel bir ayrışmanın ortaya çıkmasını engellemeye hizmet ederken, tarihin bir aşamasında nitelik değiştirip, böylesi bir ayrışmayı meşrulaştırma işlevi görmeye başlamıştır. Ayrımın bizatihi toplumun bünyesine dahil edildiği bu yeni zeminde, öte alemin arasına karıştığı varsayıldığı için aşkın olan adına konuşmak yetkisini elde edenler ile öte alemin somutlaşmaları olarak bu yeni efendilerin sözlerine boyun eğen kitleler arasında bir ayrım doğmuştur: “İşte bu an, devletin ortaya çıktığı, yani bazı insanların diğerlerine göre, birini yönetme hakkıyla, diğerlerini de itaat etme borcuyla donatacak şekilde farklılaştığı hassas andır”.⁵⁵ Toplumun kendi varoluşu nedeniyle kendisi arasına koyduğu ve dini düşüncenin kökeninde yer alan ayrım zorunlu olarak devlete vardırmasa da, Gauchet, bu ilk ayrım ve bölünme olmasa, devletin ortaya çıkışının koşullarının da oluşmayacağını vurgular: “Bu bağlamda, *dinin, devletin tarihi açıdan var olmasını sağlayan ön koşul olduğu belirtilmelidir*”.⁵⁶

Rousseau her devletin kökeninde dinin yer alması gerektiğinden söz ederken din ile devlet arasında Gauchet’in dikkat çektiği türden bir koşullanma ilişkisini mi kastetmektedir? Yukarıda aktardığımız, hem doğaya dayandırılarak en nihayetinde insanın vicdanına içkin kılınan bir siyasal teoloji kurgusu hem de sivil din önerisi ve yasa koyucu figürünün araçsal ve işlevsel karakterine yapılan vurgu, böyle bir niyeti çıkarabilmek için bize ilk bakışta fazla dayanak sunmuyor gibi gözükmektedir. Gerçekten de Rousseau, sivil ya da değil, dinin ve her türlü tanrısallık biçiminin siyasal düzenin kuruluşu ve işleyişindeki rolüne atıfta

⁵⁵ Gauchet, “Anlam Borcu”, 46-49

⁵⁶ Gauchet, “Anlam Borcu”, 49.

bulunurken, araçsallık vurgusunun yanında, bir yandan da bu rolün olası hoşgörüsüzlüklerin önünü alabilmek için devlet tarafından kapsanması ve kontrol altında tutulmasına dair bir kaygıyı da sürekli dile getirir. Bu bağlamda, sivil dinin dogmalarının ancak yasa maddelerine dönüştüğünde etkinlik kazanacak olması ve bunlara karşı çıkmamanın dine karşı küfür işlendiği için değil yasaların ihlal edildiği için cezalandırılacak olmasının altının çizilmesi boşuna değildir. Yine de özellikle yasa koyucu bölümü, görünürdeki bütün sınırlama ve araçsal kılma niyetinin hilafına, Rousseau'yu Gauchet'nin problematiği içerisinde yorumlayabilmemize kapı aralayacak boşluklar barındırır. Her şeyden önce, Rousseau ne kadar hesaba katmamış gibi gözükse de, yasa koyucu gibi "olağandışı" bir figüre teorik gövde içinde yer açılabilmesi, ancak Gauchet'nin bahsettiği türden bir mesafe ve içsel kopuşun zemininde mümkün olabilir. Zira en nihayetinde bir soylu yalanı andırır tarzda kurgulanmış olsa da halkın yasa koyucunun sözüne uysallıkla boyun eğmesini sağlayan, bu sözün "tanrıların ağzından dillendirilmiş" olduğunun, başka deyişle, görünmez bir öte dünyadan kaynağını aldığı kabul edilmesidir. Yasa koyucuyu cumhuriyeti "oluşturma" ve kurumlaştırma ehliyetiyle donatan pozisyon en nihayetinde tanrısallık olarak kodlanan bir öte anlam alanından pay alır. "Yasalarca oluşturulması gereken toplum ruhunun yasaların önüne geçip onları yönlendirmesi", siyasal bedenin kendi varoluş nedeniyle ('ruhuyla') kendisi arasına bir mesafe ya da ayırım koyması anlamına gelir. Paradoks yerli yerinde duruyordur: Rousseau'da devletin "varlığını yalnızca üyelerinin birleşmesine borçlu" bir tüzel kişi olarak kurulabilmesi, bu üyelerden hiçbirinin tam olarak nüfuz edemediği, ancak devlete dışsal bir figür olarak yasa koyucunun *aracılık* edebildiği bir öte ve aşkın anlam odağına borçlu kalmakla mümkün olur.

Son olarak, Rousseau'nun siyasal kuramında alabildiğine silikleştirilmeye çalışılsa da dine ve kutsallığa başvuru aracılığıyla alttan alta işlediğini önerdiğimiz anlam borcu ve sosyal kuruluşun dışsallığı problematiğinin onun titizlikle savunduğu halkın özgürlüğü ve eşitliğine hanel getirip getirmediğini sorabiliriz. Gauchet'nin isabetle vurguladığı gibi, din olgusunu yaratan düşünce sistematiği içerisinde, "denetlenemez olgular âlemi ile denetlenebilir olgular âlemi arasında" bir ayrıma gidilmez, bunun yerine, her şeyin insanın denetiminden kaçtığına dair bir zihniyet kalıbı hâkim kılınır.⁵⁷ Yine de bu nokta, dinsel düşünce sistematiğinin sadece bizi aşan güçlere karşı edilgince bir teslim oluş ve irade yitiminden ibaret olduğunu göstermez. Gauchet, başka bir metninde, toplumların kendi yaratmadıkları ve edilgince kabul eder gözüktükleri kendi dışlarındaki bir düzenle aynı zamanda dolaysız ve iradi bir

⁵⁷ Gauchet, "Anlam Borcu", 44-45.

biçimde özdeşleştiğinden, bunun tersine, tamamen kendi özgür yaratımları gibi gözüken bir dünyevi düzenin işleyişinde kendi iradi rollerini ayırt edemediklerinden ve bu düzenin denetleyemedikleri etkilerine edilgince maruz kalmaktan başka bir şey yapamadıklarından dem vurur.⁵⁸ Siyasal antropolojik perspektif, toplumların, kendi dışlarındaki bir dünya ya da bir öte anlam alanına edilgince bağımlı olduklarını kabul ederken, aynı zamanda, nasıl kendileriyle özdeş kalmak ve kudretlerini ve özgürlüklerini arttırmak isteyebileceklerini kavrayabilmemiz için derinlikli malzeme sunar. Gauchet'nin bütün bir insanlık tarihini anlamak için kilit önemde gördüğü bu “temel paradoks”, dinsel düşüncenin tam kalbinde yer alır.⁵⁹ Zira dinsel düşüncenin özü, her şeyden feragat etmek ve tüm olguları denetlenemez kılmak sayesinde, paradoksal olarak, her şeyi bizatihi kendi elinde tutmayı garanti altına almak biçiminde karakterize olur; bu sayede toplumlar özerk bir şekilde kendilerine tanımladıkları kimliği-özdeşliği her düzeyde denetleyebilmeye muktedir kalabilir. Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi, Rousseau, sözleşme ve genel irade kavramlarıyla, tamamen özerk ve kendiyi özdeş özgür ve eşit bir halkın nasıl yaratılabileceği meselesine bir çözüm bulmayı denemişti. Onun Hobbes'tan farkı, egemenliğin halka dışsal herhangi bir kral ya da yönetim aygıtında temsil edilemezliğini, başka deyişle, erkin devredilebileceği ama iradenin devredilemez olduğunu vurgulamasında yatıyordu.⁶⁰ Ne kadar biçimsel ve araçsal kalsa da, Rousseau'nun siyasal bedeninin kuruluşu ve işleyişinde bir dine ve kutsallığa ihtiyaç duyması, Gauchet'nin işaret ettiği dinsel düşüncenin paradoksal özünü hesaba kattığımızda, pekala söz konusu vurgusuyla zorunlu olarak bir tutarsızlık yaratmayabilir. Başka deyişle, bir dine ve tanrısalığa referans, halkın edilgince teslim olduğu bir kaynak olarak değil de onun özerkliği ve özgürlüğünü tesis etme ve korumasının paradoksal bir yolu olarak da düşünülebilir. Her ne kadar Rousseau tam olarak farkında değilmiş ya da farkında olsa da tam olarak nereye yerleştireceğini bilemez gibi gözüksen de, onun siyasal kuramında işleyen anlam borcu pekâlâ bu kuramın yukarıda değindiğimiz iki ayrı vechesinin bir arada kalabilmesini mümkün kılan bağlantı kayışı işlevi görebilir. Böylelikle Rousseau'nun siyasal teolojisinin açmaz ya da paradokslarının, onun kuramını zayıflatan basit bir tutarsızlık ya da çelişki kaynağı olmanın tersine, bizatihi güçlendiren bir dinamiği haiz olabileceğini kavrayabilecek bir yoruma açılabiliriz.

⁵⁸ Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, çeviren. Oscar Burge, 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1999, 7.

⁵⁹ Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, 7-8.

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 60.

Sonuç

Bugün içerisinde yaşadığımız (az çok) seküler toplumlarda pek az insan siyasal düzenlerinin bir dine dayanması gerektiğini, kolektif varoluşlarını mümkün kılan dinamiğin kendi dışlarındaki bir öte anlam alanından neşet ettiğini ya da toplumsal bölünmelerin önünü almak ve kendi aralarındaki bağı güçlendirmek için bir sivil dine ihtiyaç duyduklarını düşünüyor gibi gözüküyor. Modern dönemden başlayarak demokratik toplumların, daha önce kendilerini “Tanrının yörüngesinde tutan çekim gücü”nden kurtulduklarını, yarattıkları siyasal bedenin bizatihi kendi ürünleri olduğuna inandıklarını ve bu bağlamda bir “dinden çıkış” sürecini deneyimlediklerini söyleyebiliriz.⁶¹ Yine de, dinin siyasal ve toplumsal bağı tek başına bütünüyle belirlediği bir düzenden kopma olarak tarif edilebilecek bir dinden çıkış sürecinin, en katı seküler ülkelerde dahi siyasal düzlemin dini inançtan tamamen arınması anlamına gelmediğini görebilmek gerekir. Epey bir zamandır nitelik ve biçim değiştirerek de olsa dinin ve Tanrının modernlikte yitirdiği büyüsünü kitleler nezdinde yeniden kazanmaya başladığına tanık oluyoruz. Bugün sağ otoriter ve popülist rejim ve liderlerin yükselişinin söylemsel düzeyde önemli bir belirleyeni de, sol sekülerlerin “yapay” ideolojik girişimlerine karşı “doğal” bir ilahi adalet ve takdire yaslanmak iddiası biçiminde karşımıza çıkıyor. Söz konusu iddia, halkın “bekasını” dolaylı olarak yeniden Hakk’ın takdirine bağlayıp görünürde siyasal birliği kutsamakla kalmıyor, neoliberal düzenin en nihayetinde insan eliyle yarattığı bütün toplumsal eşitsizlik ve felaketleri de yine aynı takdirin bir ürünü görüp etkili biçimde sorgulamaya kapatıp meşrulaştırabiliyor. Peki siyasette dinin yeniden yükselişi olarak adlandırabileceğimiz bu olguyu nasıl ele alabiliriz? Söz konusu olguyu, her ne kadar büyük oranda doğruluk payı barındırsa da, dinin halkı kandırmak ve “uyutmak” için yozlaştırılması ve “siyasallaştırılması” bağlamı dışında, bu bağlamı da haklılaştırmayan başka bir zeminde değerlendirmek mümkün müdür?

Rousseau’nun bu çalışmada ele almaya çalıştığımız dini ve Tanrıyı siyasal düzenin kökenine yerleştirme çabası, düz seküler bir yorum içerisinde ne kadar yadırgatıcı veyahut ikincil görünürse görünsün, işte bize tam olarak böylesi bir değerlendirme zemini sunar. Araçsal ya da yararçı bir zeminde düşünülse ve kuramsal gövde içerisinde paradokslara yol açsa da, söz konusu çaba, her şeyden önce bir siyasal teolojinin eşlik etmediği herhangi bir siyasal düzenin ayakta kalamayacağını ve her siyasal toplumun kendi dışındaki bir aşkınlık alanı ile temas halinde olmadan kendi varoluşunu anlamlandırmakta zorlanacağını bize

⁶¹ Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, çeviren. Mehmet Emin Özcan, 1. baskı, Ankara: Dost, 2000, 10.

gösterir. Belki de daha önemlisi, Rousseau bir siyasal teoloji inşa ederken istemeyerek de olsa içerisine düştüğü paradokslar aracılığıyla, bir halkın din ve tanrısallık üzerinden aşkınlığa ya da heteronom bir uğrağa başvurusunun zorunlu olarak onun iradesini, özgürlüğünü ve özerkliğini ortadan kaldırmayabileceğini de dolaylı olarak düşünmeye davet eder bizleri. Günümüz cumhuriyetçilerine, bugün sağ popülizmlerin neoliberalizmle işbirliği içinde yarattıkları ve halkı kurucu bir kudret olarak çözülmeye uğratan siyasal teoloji ile sadece bilgi ve olgusal hakikatin kendiliğinden aydınlatıcılığı varsayımına dayalı dar ve kısır bir siyaset anlayışı ile mücadele edilemeyeceğini, bunun yerine yerleşik dinlere ve Tanrı algısına da yenilmeden aşkınlığa ve “inanca yer açabilen” ve en nihayetinde halkın unuttuğu kudretini yeniden ona kazandırmaya hizmet edebilecek yeni bir siyasal teoloji yaratmaları gerektiğini hatırlatır. İki buçuk asır öncesinden gelse de güncelliğini yitirmeyen bu hatırlatmaya kulak kabartmak ise bizim elimizdedir.

KAYNAKÇA

- Angrosino, Michael. "Civil Religion Redux." *Anthropological Quarterly* 75, no 2 (2002): 239-267.
- Beiner, Ronald. *Civil Religion A Dialogue in the History of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Critchley, Simon. *İmansızların İmanı Siyasal Teoloji Deneyleri*. çeviren. Erkal Ünal, 1.Baskı. İstanbul: Metis, 2013.
- Fourny, Diane. "Rousseau's Civil Religion Reconsidered," *The French Review* 60, no 4 (1987): 485-496.
- Gauchet, Marcel. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. çeviren. Oscar Burge, 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Gauchet, Marcel. *Demokrasi İçinde Din*. çeviren. Mehmet Emin Özcan, 1. baskı, Ankara: Dost, 2000
- Gauchet, Marcel. "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset." *İçinde Devlet Kuramı*, derleyen. Cemal Bali Akal, 33-70. 2. Baskı, Ankara: Dost, 2005.
- Karant, Joshua. "Revisiting Rousseau's Civil Religion." *Philosophy & Social Criticism* 42, no 10 (2016): 1028-1058.
- Machiavelli, Niccolò. *Discourses On Livy*. çeviren. Harvey C. Mansfield ve Nathan Tarcov, 1. Baskı. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Nancy, Jean-Luc. "Church, State, Resistance." *İçinde Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. editörler Hent de Vries, Lawrence E. Sullivan, 102-112. New York: Fordham University Press, 2006
- Orhan, Özgüç. "Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68, no:3, (2013): 1-35.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Politics and The Arts Letter to M. D'Alembert on the Theatre*. çeviren. Allan Bloom. New York: Cornell University Press, 1968.
- Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*. çeviren. Judith R. Masters. New York: St. Martin's, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Discourses and Other Early Political Writings*. çeviren. Victor Gourevitch, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çeviren. Alpagut Erenuluğ, 2. Baskı, İstanbul: Öteki, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. çeviren. Rasih Nuri İleri, 7. Baskı, İstanbul: Say, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile ya da Eğitim Üzerine*. çeviren. Yaşar Avunç. 1. Baskı, İstanbul: İş Bankası, 2009.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çeviren. Emre Zeybekoğlu, 2. Baskı, Ankara: Dost, 2005.
- Scott, John T. "Politics as the Imitation of the Divine in Rousseau's "Social Contract"." *Polity* 26, no 3 (1994): 473-501.
- Scott, John T. *Rousseau's God: Theology, Religion, and the Natural Goodness of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 2023.
- Webb, C. Travis. " "Otherworldly" States: Reimagining the Study of (Civil) "Religion"." *Journal of the American Academy of Religion* 86, no 2, (2018): 62-93.