



Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,  
The Journal of Social Sciences Institute

Sayı/Issue:35 – Sayfa / Page:  
ISSN: 1302-6879 VAN/TURKEY

Makale Bilgisi / Article Info  
Geliş/Received: 21.05.2017 Kabul/Accepted:19.06.2017

## SİVİL DİNİN TEORİK TEMELLERİ<sup>1</sup>

### THE THEORETICAL FOUNDATIONS OF CIVIL RELIGION

**Araş. Gör. Dr. Mesut DÜZCE**

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi ABD  
mesutduzce@yyu.edu.tr

#### Öz

Bu çalışmada Din Sosyolojisinin önemli konularından biri olan ‘sivil din’ kavramının teorik temelleri irdelenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, ilk olarak ‘sivil din’ kavramının üreticisi olan Jean-Jacques Rousseau’nun teorisi üzerinde durulmuştur. Burada Rousseau’nun niçin bir sivil dine ihtiyaç duyduğu ve bu kavram ile neyi amaçladığı, kendi sivil din teorisiyle nasıl bir toplum ve vatandaş tipolojisini yaratmak istediği konusu irdelenmeye çalışılmıştır. İkinci olarak, sivil din olgusunun bir diğer teorisyeni olan Emile Durkheim’in teorisi ele alınmıştır. Burada ise Durkheim’in, sivil dinin nasıl ortaya çıktığına ve toplumda yerine getirdiği role ilişkin anlayışına odaklanmaya ve onun sürekliliğini sağlayan ayin, tören ve ritüel konularına eğilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** sivil din, Rousseau, Durkheim, ideal vatandaş, ritüel

---

<sup>1</sup> Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne sunulan “Türkiye’de Sivil Din Olgusu” başlıklı doktora tezinin 2. Bölümü temel alınarak yazılmıştır.

## Abstract

In this study, the theoretical foundations of 'civil religion' concept, which is one of important subjects of Sociology of Religion, has been examined. In this context, we first focus on the theory of Jean-Jacques Rousseau, the producer of the concept of 'civil religion'. We have tried to find out here why Rousseau needed a civil religion and what was his aim with the term civil religion as well as what kind of a society and citizen typology that he wanted to create by his civil religion theory. Secondly, the theory of Emile Durkheim, another theoretician of civilian religion, has been dealt with. Here, we try to focus on Durkheim's understanding that how civil religion has emerged and the role it plays in society. It has been also dwelt on liturgy, ceremony, and ritual that provided the continuity of civil religion in Durkheimian sense.

**Keywords:** civil religion, Rousseau, Durkheim, ideal citizen, ritual

## Giriş

Sivil din kavramı, ilk defa Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* isimli eserinde, halkın yöneticilere bağlılığını sağlamlaştırıcı bir unsur anlamında kullanılmıştır. Terimin Rousseau tarafından üretilmesinin doğal bir sonucu olarak gerek teorik gerekse ampirik hemen hemen bütün sivil din çalışmalarına onun ismi anılarak başlanmaktadır. 1967 tarihinde yazdığı "*Civil Religion in America*" isimli makalesiyle adeta bir "sivil din" literatürü başlatan Amerikalı sosyolog Robert Bellah da, Rousseau'nun teorisini hemen hemen hiç takip etmemesine rağmen, bu duruma vurgu yaparak Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde sivil din dogmalarının çerçevesini belirlediğini ifade etmiştir.

Sivil din, sivil ve politik düzene yönelik bir takım sosyal ve kültürel prensipler, değerler ve ritüellerden meydana gelir. Onun dinî yönü genellikle geleneksel dinlere dayanan dinî sembollerin, aşkın bir amaç ve meşruiyet sağlamak üzere sivil düzene aktarılması girişiminde kendisini göstermektedir. Sivil dine, dinî bir boyut kazandıran bu girişim grup üyelerinin kutsal olarak gördükleri halk ritüelleri ve sembollerine dayanmaktadır (Cristi, 2009: 49).

Sivil din, –ileriki sayfalarda da görüleceği üzere– biri siyasi ve ideolojik diğeri sosyolojik ve kültürel olmak üzere iki boyuta sahiptir. Her bir boyut bir teoriye dayanmaktadır. Bir tarafta, sivil dini, üretilmiş bir siyasi kaynak olarak tasarlanan, devlete meşruiyet temin etmek için dizayn edilen bir araç olarak gören Rousseaucu model yer almaktadır. Diğer tarafta ise, sivil dini, bir bütün olarak toplumun değerlerini ve inançlarını ifade eden kendiliğinden bir toplumsal ürün olarak kabul eden Durkheimcı yaklaşım yer almaktadır. Bu bakış

açısına göre, sivil dinin, kolektif kimliğin sivil eylemler için meşruiyet sağlayan bütünleştirici bir gücün kaynağı olması beklenir.

Bazı araştırmacılar günümüzde sivil din olarak bildiğimiz fenomenin siyasal toplum kadar eski olduğunu ileri sürerler (Henry, 1979: 1). Bu düşünce ile uyumlu bir şekilde, McClay (2004: 4) de “sivil din” olgusunun en azından antik çağlara, Yunan site devletinin yerel tanrılarına, Platon’un sivil teolojisine ve İmparator’un kendisini bir ibadet objesi haline getiren Romalıların devlet kültürüne kadar gittiğini belirtmektedir. Ancak, bütün sivil din araştırmacılarının üzerinde ittifak ettiği gibi, bilinen çağdaş anlamı ile deyimden kendisi ilk defa halkın yöneticilerine bağlılığını sağlamlaştırıcı bir unsur olarak, Jean-Jacques Rousseau’nun “*Toplum Sözleşmesi*” (2008) isimli kitabında kullanılmıştır. Rousseau açısından sivil din, vatandaşlık erdemlerini ve politik birliği yüceltmenin bir yolu olarak iktidar tarafından yaratılan ve dikte edilen bir yurttaşlık inancına gönderme yapar. Onun amacı artık geleneksel dinî bağlarca sınırlanmayan ulusal toplumlarda yurttaşlık duygularını ortaya çıkaran ve vatandaşlık görevlerini dayatan bir din inşa etmektir (Cristi, 2001: 15).

Rousseau sivil din kavramını kullanan ilk düşünür olurken, Durkheim bu ifadeyi kullanmaksızın, sivil dinin başka bir geleneğinin temsilcisi olarak sosyolojik çözümlenelerde bulunmuştur. Onun klasik çalışması *Dinî Hayatın İlk Biçimleri* (2005) sivil din literatürünün önemli bir parçası olarak kabul edilir. Bu çalışmada Durkheim, modern toplumlara ilişkin sonuçlara varmakla birlikte özellikle ilkel toplumlarla ilgilenir. Sivil din terimini hiç kullanmayan Durkheim, sosyal grubun derinliklerinden kaynaklanan doğal bir dinî fenomen olarak Avustralyalı bir kabilenin –Aborjinlerin– totemik pratiklerini kavramsallaştırır. Durkheim’e göre toplumun varlığı zaten ortak bir dini gerektirir (Hammond, 1980b: 139). Çünkü doğaüstü inançlar ve kutsal, özünde, kolektif sosyal gerçekler olduğu için herhangi bir din fazlasıyla toplumsal bir olgudur. Bu açıdan, dinin bireyin iç derinliğinden kaynaklanıyor görüldüğü zamanlarda bile onu besleyen gerçek kaynak hala toplumda bulunmaktadır (Durkheim, 2005: 472). Dolayısıyla, Durkheim’e göre kendiliğinden bir durum olarak, sivil dinin doğal fonksiyonu gruba ortak bir ahlak ve sadakat ile bağlı bir toplum yaratmaktır. Durkheim, sağlıklı her toplumun kendisini en temel değerler ile ifade eden bir takım ortak inanç, ritüel ve sembollere dayandığını düşünür. Ancak bu değerlerin grup üyelerince kutsal düşünülmesi için aşkın bir anlama sahip olmaları gerekmektedir. Onlar toplumu bir araya getirmek için hizmet ederler.

Böyle yaparken de, doğal olarak düzen, istikrar ve toplumun bütünleşmesini sağlarlar.

Kimi araştırmacılara (örneğin Webster, 1979; Cristi, 2001) göre, Rousseau *sivil din* terimini üretirken, gerçekte *politik din* kavramını tasarlamıştı. Çünkü Rousseau her vatandaşa katılmayı zorunlu kılan, aksi takdirde onları sürgün ve ölüm cezası ile tehdit eden basit bir dini-yurttaşlık dogmaları setinden oluşan bir devlet dinini savunmuştur. Dolayısıyla onun tasarladığı sivil din, devlet için politik bir toplumun kurulması teşebbüsünü içermektedir. Bu, aynı zamanda Rousseau'nun sivil dininin bir toplum mühendisliği faaliyetini hedeflediğini ima eder. Bu nedenle bu 'sivil din' türü ideolojik ve politik olarak değerlendirilmektedir. Rousseau'nun aksine, Durkheim, sivil dini ne belirli bir politik düzene bağlılığı güvence altına almak için bir siyasal süreç enstrümanı olarak düşünür, ne de sivil dinin politik yararı ile ilgilenir. Onun sivil dine yaklaşımı, tek bir ahlaki toplum içinde bütün bireyleri birleştiren spontane, zorlayıcı olmayan bir yurttaşlık inancını ima eder. Durkheim'in bakış açısı, sivil dinin bütünüyle "sivil" olduğunu, bir başka ifadeyle onun devlete veya siyasal otoriteye değil sivil topluma ait olduğunu önermektedir.

Rousseau ile Durkheim arasındaki bu farklılıklar, sivil din kavramının anlaşılması açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu nedenle bu çalışmada ikisi de Avrupa'dan ve aynı zamanda da Fransa'dan olan bu iki farklı geleneğin temsilcilerinin sivil din teorileri ele alınacaktır. Bu durum aynı zamanda çalışmanın sınırlarına da işaret etmektedir. Dolayısıyla 'sivil din' kavramının sosyoloji ve din sosyolojisi literatürüne 1967 yılında yazdığı makale ile girmesine vesile olan Robert Bellah'ın görüşleri değerlendirme dışı bırakılmıştır.

### **Rousseau'nun Sivil Din Teorisi**

Rousseau'nun, *Toplum Sözleşmesi* ve diğer politik yazılarına bakıldığında, onun meşru bir toplumsal düzeni tesis edebilmek için pratik siyasi ilkeler geliştirmenin arayışı içerisinde olduğu görülmektedir. Burada iki yönlü bir amaç güttüğü anlaşılan Rousseau, ilk olarak sosyal düzenin meşruiyeti ile ilgili rasyonel bir açıklama yapmak ister. İkinci olarak ise siyasi yükümlülüklerin ve siyasal otoritenin temelini, gerekçesini ve sınırını göstermek ister. Rousseau'nun daha spesifik olarak taşıdığı kaygı ise "yetki sınırlarını belirleyen ve aşkın yaptırımları uygulayan otorite"yi haklı çıkarmaktır. O, bütün bu problemleri çözmek için sivil din kavramına müracaat etmektedir (Cristi, 2001: 17).

Aydınlanma filozoflarının yaşadığı, dolayısıyla dinin yaşanan problemler için müracaat edilmesi gereken bir referans olması bir yana onun problemlerin kaynağı olarak görüldüğü bir dönemde Rousseau'nun, neden yaşanan kargaşanın üstesinden ancak dine müracaat edilerek çözülebileceği iddiasıyla ortaya çıktığı sorusu sorulabilir. Bu sorunun cevabı araştırıldığında Rousseau'nun din ile ilgili çağdaşları gibi düşünmediği, tersine, toplumsal ve siyasal meselelerin çözümünde dine hayati bir rol verdiği görülmektedir. Ancak Rousseau'nun dine yaklaşımı amaçsal değil işlevseldir. Dolayısıyla Rousseau, nasıl bir dinin onun devlet ve toplum tasavvurunda gereken işlevi yerine getirebileceğiyle ilgilenmektedir. Bu konuya ilerleyen sayfalarda tekrar dönülecektir.

Rousseau toplumda var olan problemlerin altında Hıristiyanlığın yol açtığı otorite bölünmesinin yattığına inanmaktadır. Ona göre pagan dönemlerinde böyle bir problem mevcut değildi ve kült ile hükümet aynı şey idi. Bu dönemlerde her devletin kendi yasaları vardı ve devletin “tanrısı ile yasaları” arasında ayırım yapılmazdı. Politik savaşlar aynı zamanda dinsel savaşlar oldukları için, teolojik bir zorunluluktaki. Tanrıların yetki alanı ulusların sınırları ile sabitlenmişti (Rousseau, 2008: 181). Ancak Hıristiyanlık Tanrının krallığını kurmak suretiyle teolojik düzeni siyasal düzenden ayırmıştır. Bu ise, dinî ve dünyevi otoriteler arasındaki yargısal çatışmaları beraberinde getirmiş ve toplumun birliğini sonsuza kadar tehlikeye atmıştır. Rousseau'ya göre Hıristiyanlığın ruhu sadece “dünyevi despotizmlerin en şiddetlisi”ne değil aynı zamanda bir “yargı çatışması”na ve Hıristiyan toplumları sürekli çalkantı içinde bırakan iç bölünmelere de neden olmuştur (Rousseau, 2008: 182). Çünkü dinî sistem ile siyasi sistemin ayrılması zorunlu olarak kendilerine ait bir yargı alanını gerektirmiştir. Bu durum ise iki alan arasında sürekli bir yargı çatışmasına yol açmıştır. Böylelikle, Hıristiyan devletlerde her türlü doğru siyaset alanı ortadan kalkmış ve insanlar bir efendiye mi yoksa bir rahibe mi itaat edeceğini anlama konusunda çelişkiye düşmüşlerdir (Rousseau, 2008: 183).

Rousseau, Hobbes'un bu problemi gören ilk kişi olduğunu ve bunu çözmek için de Hıristiyanlık ile politik düzeni harmanlamaya çalıştığını söyler. Hobbes her şeyin siyasal birliğe indirgenmesi gerektiğini aksi takdirde ne devletin ne de hükümetin doğru düzgün işleyemeyeceğini öne sürmüştür. Ancak Rousseau'ya göre Hobbes'un çözümü başarısız olmaya mahkumdu. Çünkü “Hıristiyanlığın asla siyasi düzene bağlı olmaya razı gelmeyen baskın bir ruhu olduğunu” göz ardı ediyordu (Rousseau, 2008: 184). Dolayısıyla Hobbes'un bölünmüş otoritenin tek elde toplanması yolundaki dinî-politik

söylemlerine katılan Rousseau, bu işin üstesinden gelebilmek için iki temel varsayımla başlar. Bir defa her şeyden önce devletin dini bir temele ihtiyacı vardır ve ilk olarak bu temeli inşa etmek gerekir. İkinci olarak da “Hıristiyan hukuku” sadece devletin anayasasını zayıflatmamakta aynı zamanda ona zarar da vermektedir. O zaman çözümü Hristiyanlıkta aramak bir zaman ve enerji kaybından başka bir şey değildir. Bu sorunun üstesinden gelebilmek için başka bir yol bulmak gerekir. Fakat Rousseau dinin toplum üzerindeki etkisinin farkında olduğu ve ancak toplumun din ile inşa edilebileceğini düşündüğü için, ona göre, bu problem yine ancak bir çeşit din -ki o buna sivil din diyecektir- ile çözülebilir. Onun açısından din, vatandaşlara iyi yurttaşlık duygularını ve yurtseverliği ilham eden ve onları tek bir otorite odağına itaat etmelerini sağlayan bir karaktere sahipti (Vergin, 2003: 27). Dolayısıyla Rousseau’nun düşündüğü toplum için nasıl bir dinin uygun olacağı sorusu önem kazanmaktadır. Rousseau böylesi bir dine neden ihtiyaç duyulduğunu izah etmek için kendi dönemindeki din manzarasına bakar ve mevcut dinlerin problemi çözüme kavuşturmadan ziyade meseleyi daha da içinden çıkılmaz bir hale getirdiğini savunmaktadır.

Bu noktadan hareket eden Rousseau üç farklı din türü ayırımı yapar: vatandaşlık dini, rahip dini ve insanlık dini. Vatandaşlık dini dogmalara, ayinlere ve yasayla belirlenmiş kültürlere sahip olup *“tek bir ülkede geçerlidir.”* Azizleri, azizeleri, koruyucu melekleri ve tanrıları vardır. Hak ve görevler belirli bir ulusla sınırlandırılmıştır. Bu dine inanan ulusun dışında kalanlar inançsız, yabancı ve barbardırlar. Machiavelli’den referansla (Cristi, 2001: 18) Rousseau, Tanrı ve din sevgisiyle yasa sevgisini birleştirmesi yoluyla ve vatani yurttaşların kutsal objesi haline getirerek onlara, devlete hizmet etmenin tanrıya hizmet etmek anlamına geldiğini öğrettiği için vatandaşlık dininin politik olarak faydalı olduğunu ileri sürer (Rousseau, 2008: 185). Bu din kanunların sevgisini aşar ve ülkeyi hayranlık konusu haline getirir. Devleti ve milleti kutsayarak sadık vatandaşlar üretir (Casanova, 1994: 59). Ancak bu din insanları kandırdığı, çabuk aldanan batıl inançlı kişiler haline getirdiği ve gerçek ibadeti boş ve anlamsız törenlere dönüştürdüğü için kötü olup gerçekte yalan ve yanılgı üzerine inşa edilmiştir. O, potansiyel olarak acımasız ve kısıtlayıcı olmasının yanı sıra hoşgörüsüzlüğe ve milliyetçi fanatizme de yol açabilen bir özelliğe sahiptir. Çünkü kendi Tanrılarına inanmayanları öldürmenin kutsal bir iş olduğuna inanır. Böyle olunca, diğer uluslar ile savaşmak doğal ve kutsal bir dinî görev haline gelmekte ve ulusun bizatihi kendi güvenliğine zarar vermektedir (Rousseau, 2008: 185).

Rousseau, ele aldığı ve tuhaf bulduğu diğer bir din türünü ise “Rahip dini” olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu din insanlara “iki tür yasa, iki yönetici ve iki yurt” sunduğundan dolayı insanların sadakatini böler. Bu din türü bireylere karşıt ve çelişkili görevler yükleyerek onların hem dindar hem de yurttaş olmalarını engeller. Rousseau bu kategoriye “Lama ve Japon dinleri” ile Roma Hıristiyanlığını yerleştirir. Ona göre tüm bunlar “karmaşık ve asosyal” bir ruh haline yol açar. Çünkü birey kilise bağlılığı ile devlet bağlılığı arasında farklı otoritelerle karşı karşıya kaldığında onun ahlaki ve siyasi yükümlülükleri çatışacaktır. Dolayısıyla birey bir tarafta dine diğer tarafta da vatandaşlığa sadık olamaz. Rousseau, rahibin dininin o kadar “açık seçik biçimde” kötü olduğunu söyler ki, bunu kanıtlamaya çalışmayı “bir zaman israfı” olarak görür. Ona göre bu din, toplumsal birliği yok eder ve “*toplumsal birliği yok eden her şey değersizdir*”. Ayrıca bu din, insanın kafasını karıştırmakta ve onu galeyana getirmektedir. Çünkü insanı bir çelişkiler yumağının içine girmeye zorlayarak kendisiyle çatışmasına sebep olmaktadır. İnsanı kendisiyle anlaşmazlık içine sokan herhangi bir sosyal kurumun değersiz olduğu ise açık bir şekilde ortadadır (Rousseau, 2008: 185).

Son olarak, Rousseau insanlık dinini, –ya da Hıristiyanlığı, ama kendi döneminin bozulmuş Hıristiyanlığını değil ondan çok farklı olan İncil Hıristiyanlığını– ele almaktadır. Rousseau, bu kutsal, yüce ve gerçek din sayesinde aynı Tanrının çocukları olan insanların birbirilerini kardeş bildiklerini ve bunları birleştiren toplumun ölümde bile dağılmayacağını belirtmektedir (Rousseau, 2008: 186). Dolayısıyla tüm insanlara hitap eden ebedi ve evrensel bir din ile karşı karşıyayız. O gerçek ve “sadece bir İncil dini”dir. “Mihraplar”, “tapınaklar” ve “ayinler” olmaksızın, sadece tanrı kültürüne adanır (Cristi, 2001: 19). Ancak Rousseau burada da bir problem görür. İnsanlık dini, kesinlikle güvenilir olmakla birlikte, Rousseau’nun bir din için en önemli işlev olarak gördüğü, insanları devlete bağlama özelliğine sahip değildir. Aksine, “*Hıristiyan’ın vatani bu dünya olmadığı*” için bu din bireyi dünyevi işlerden arındıran bir etkiye sahiptir. Üstelik Rousseau’nun bu dinde gördüğü tek kusur bu değildir. İnsanlık dini esas olarak kurtuluş dini olduğu için itaat gerektirir ve itaat kurtuluşa ulaşmak için vazgeçilmez olduğundan, bu din sadece kölelik ve bağımlılığı telkin eder. Rousseau’ya göre gerçek Hıristiyanlar köle olmak için yaratılmışlardır. Onlar bunu bilirler ve fakat bu durum onlar için bir sorun teşkil etmez çünkü bu dünyadaki kısacık yaşam onların gözünde herhangi bir öneme sahip değildir (Rousseau, 2008: 187). Dolayısıyla bu din ahlaki olarak cazip ve dinî olarak doğru olabilir ancak politik olarak etkisiz hatta zararlıdır.

Rousseau'dan çok önce Machiavelli, Hıristiyanlığın anti politik doğasını fark etmiş ve Roma paganizmine geri giderek ulaşılabilecek bir tür “anti-Hıristiyan politika” önermişti (Beiner, 1993: 619). Rousseau problemin teşhisini kabul etmekle beraber çözüme Roma paganizmine geri dönerek ulaşılabileceğine ilişkin Machiavelli'in önerisini reddetmektedir. O, daha çok, siyasetin yedeğinde, bütünüyle devletin ihtiyaçlarına göre tanzim edilmiş ve devlete tabi modern bir dinin tesis edilmesi gerektiğine inanıyordu.

Rousseau Hıristiyanlığın bütünüyle ruhani bir din ve vatanının bu dünya değil öteki dünya olduğu kanaatinde. Bu nedenle de Hıristiyanların, vatan sevgisi, şan ve şeref tutkusu ile dolu uluslarla karşı karşıya kalmaları durumunda ya “ezilmiş ve perişan olarak yenileceklerini” ya da düşmanlarının kendilerini küçümsemeleri, hor görmeleri sayesinde canlarını kurtarabileceklerini iddia etmektedir. Çünkü Rousseau'ya göre, Hıristiyanlar için zafer kazanmak diye bir tutku olmadığından böyle bir gereklilik de bulunmamaktadır. Neyin gerekli olduğu konusu, onlardan daha iyi bildiği için, Tanrı'ya havale edilmiştir (Rousseau, 2008: 187). Netice itibarıyla Rousseau insanın ancak tek bir otoriteye bağlı olmasını ve bu otoritenin de siyasi veya dinî bütün güçleri kendi bünyesinde bulundurması gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla burada bireyin iki seçenekten birini tercih etmek zorunda kaldığı bir durumla karşı karşıyayız. Yani kişi ya cumhuriyetin ya da kilisenin vatandaşdır. Bellah'ın (1978: 16) işaret ettiği gibi, Rousseau'nun Hıristiyanlığın güvenilir ve sadık vatandaşlar üretip üretmediğine ilişkin endişesi, Machiavelli'den Tocqueville'e kadar, Batı dünyasının büyük cumhuriyetçi teorisyenlerinin çoğu tarafından paylaşılmıştır.

Kısacası, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde sivil din bölümündeki temel amacı politik talepler ile Hıristiyanlığın uzlaşmasının boş bir çaba olduğunu göstermektir (Beiner, 1993: 619). Rousseau'ya göre, “Hıristiyan Cumhuriyeti” kavramı “birbirini dışlayan” iki kelimedenden oluşan bir saçmalaktır. Çünkü kölelik ve bağımlılığı telkin eden Hıristiyanlığın esprisi zorbalığa uygundur ve zorbalık her zaman onun bu özelliğinden faydalanır. Rousseau gerçek Hıristiyanların köle olmak için yaratıldıklarını ve bunu bildikleri halde sorun etmedikleri için, “tiranlığın lehinde” olduklarını belirtmektedir (Rousseau, 2008: 188).

Rousseau, devletin dinî bir temele ihtiyaç duyduğuna ikna olmakla birlikte, o aynı zamanda var olan üç din formunun da “iyi bir yönetim biçimi” için elverişli olmadığı sonucuna varır (Casanova, 1994: 59). Politik olarak değerlendirildiğinde, üç din de kusurludur ve mevcut probleme çözüm olmaktan uzaktırlar. Aynı zamanda o, “Akıl



Çağı'nın kaçınılmaz olarak dünyanın sekülerleştirdiğinin de farkındadır. Ancak çoğu Aydınlanma düşünürleri eski rejimin yıkılmasıyla birlikte dinin yok olmaya mahkûm olacağı fikrini savunurken, Rousseau dinin Aydınlanma çağında da politik bünye için geçerliliğini devam ettirdiğini savunmaktadır. O, din ile politik sabitlik arasında tartışılmaz bir benzerlik bulunduğunu belirtir. Çünkü *“insanlar bir toplumda yaşamaya başlar başlamaz, orada varlıklarını devam ettirmek için bir din talep ederler. Din olmadan bir toplum ne şimdiye kadar yaşamıştır, ne de bundan sonra yaşayacaktır”* (Vaughan'dan akt. Cristi, 2001: 21). Kısacası Rousseau, devletin meşru olarak sabitlenmesini esas aldığı için, politik açıdan dinin olması gerekliliğini kaçınılmaz olarak vurgular. Din aşkın bir ahlak kaynağı sağladığı için insanlara devletin otoritesini tanrının emriymiş gibi algılatarak vatandaşlık görevlerinin ahlaki zorunluluklar haline gelmesini sağlamaktadır.

Rousseau'nun Hıristiyanlık ile devlet uyumsuzluğunun üstesinden gelmek için geliştirdiği çözüm, Roma Paganizmine gitmek değil onun yerine sivil bir inanç geliştirmektir. Rousseau feodal dönemin hızla çürümeye başladığı bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde Hıristiyan inancı büyük ölçüde, Aydınlanma güçleri tarafından zayıflatılmıştı. Modern ulus-devlet ortaya çıkmaya başlamış ve din meşruiyet kapasitesini yitirmiş gözüküyordu. Artık evreni teolojik açıdan yorumlayan ortaçağ filozofları ve geleneksel kilise otoritesinin yerini akıl ve bilim alıyordu. Bu nedenle, sosyal uyumu sağlamak için yeni bir meşruiyet mekanizmasına ihtiyaç duyuluyordu (Cristi, 2001: 21). Dolayısıyla, Rousseau'nun projesi siyasal düzen için faydalı olan yeni bir dinsel inancın yaratılmasını gerektiriyordu. İşte sivil din anlayışı da onun bu projesinde modern politikanın gerekli bir unsuru olarak geliştirilmiştir.

Aslında tarih boyunca siyasal kurumlar, Rousseau'nun “tamamen sivil inanç” olarak gerekli önermelerini geliştirdiği, yeni bir dinin sağladığı dinî meşruiyetten faydalanmışlardır. Rousseau açısından, bu dinin kuralları, “tam dinî dogmalar olarak değil” “kişinin bu duyguları olmadan iyi bir vatandaş veya sadık bir yurttaş olmayacağı sosyal duygular” olarak iktidar tarafından dikte edilmelidir. İnançın bu kuralları herhangi bir açıklama veya yoruma ihtiyaç duymaksızın kısa, basit ve tam olarak ifade edilmiş olmalıdır. Güçlü, anlaşılabilir ve yararlı, öngörü ve ihtiyat sahibi bir tanrının varlığı, gelecekteki yaşam, iyi insanların mükafatlandırılması, kötülerin cezalandırılması, toplum sözleşmesi ve yasaların kutsallığı bu dinin pozitif dogmalarıyken inançların bir kısmına karşı olan hoşgörüsüzlük ise negatif dogmasıdır (Rousseau, 2008:190).

Rousseau'nun sivil dini, daha çok devlet merkezli tasarlandığı için insanın kendisiyle ilgili yükümlülükler konusunda fazla bir şey söylememektedir. Sivil dinin öncelikli amacı bireylerin devlete sadakatini temin etmek ve onlara vatandaşlık görevlerini sevdirmek olarak belirlendiğinden, o daha çok bireyin devletle olan ilişkilerini ilgi konusu yapmaktadır. Devlet olmadan bireyin herhangi bir önemi olmamakla birlikte devletin varlığı da bir sivil toplum gerektirir. Dolayısıyla sivil din varlığını ancak toplumun üzerinden devam ettirebildiği ve bu din sivil toplum olmadan son derece savunmasız hale geleceği için, herkesten sivil dinin doktrinini kabul etmesi ve desteklemesi istenir. Onun dogmaları “iyi vatandaşın asgari gerekleri” haline gelir (Macfarlane, 1970: 68). Bu dogmalara uymayarak, yurttaş sorumlulukları ve vatandaşlık normlarını ihmal edenler toplumdaki dışlanmalıdır. Rousseau sosyal sözleşmeye uymayanları “*sözleşmeyi ihlal edenler olarak sürgüne gönderilmesi veya halk düşmanı olarak öldürülmeleri yoluyla cezalandırılmaları gerektiğini*” savunur. Çünkü bunlar yasalara karşı yalan söyleyerek en büyük suçu işlemişlerdir (Rousseau, 2008: 190).

Rousseau açısından sivil din, ortak bir ahlak belirler ve toplumun üyeleri arasında toplum bilincini ve uyumunu korumaya yardım eder. Bu durum ortak yararı belirleme ve koruma noktasında bir toplumun arayışını sürdürebilen ortak bir temeli mümkün hale getirebilir. Bu çerçevede, sivil din sivil erdemlere neden olan duygulara ilham verir. Yani o, bireyleri “*sözleşmeye ve onun yasalarına saygı gösterip desteklemeleri için*” (Noone, 1980: 40) onları motive eden duyguları tasvip ve teşvik etmektedir.

Rousseau'nun neden Aydınlanma filozoflarının geneli gibi din ile devlet arasında bir mesafe koymadığı ve devleti din ile tahkim etmek istediği sorusunun cevabı onun din ile toplum arasındaki bağı çok iyi gördüğünü göstermektedir. Çağdaşlarının aksine, dinin modern toplumda da geçerliliğini koruyabileceğini savunan Rousseau, vatandaşların devleti ancak dinsel duyguların sağladığı kutsal bir atmosferin içinde sahiplendiklerinde varlığını güçlü bir şekilde devam ettirebileceğine inanmaktadır. Din, bu nedenle, devlet için olmazsa olmaz bir niteliğe bürünmekte ve devletin ihtiyaçları çerçevesinde tanzim edildiğinde toplumu devlete bağlayan hayati bir rol oynamaktadır. O, bir Tanrı inancının ortak yarar için gerekli olduğunu savunur. Çünkü bu, hem kötülüğün cezalandırılması korkusunu hem de iyiliğin ödüllendirilmesi umudunu aşmaktadır. Onun sivil din kavramının “dini” niteliği de tam burada ortaya çıkmaktadır. Ancak Rousseau sadece burada değil, sosyal sözleşme ile yasanın kutsallığını ve vatandaşların “yükümlülüklerini sevmek” zorunluluğuna ilişkin

eğilimlerini de dinî olarak açıklamaktadır. Sözleşmenin kutsallığı kavramı, sadece “onu kutsayan bir Tanrı inancı”nı (Noone, 1980: 49) değil aynı zamanda siyasi gücün ve kamu ahlakının aşkın bir kaynağını da öngörmektedir. Ancak bu kavram “iyi ve sadık bir vatandaş” olmak için gerekli olan sosyalleşme duygularını dayattığı, teşvik ettiği ve aynı zamanda vatandaşlık ve sosyal kütlenin uyumu ile ilgilendiği için de “sivil” bir niteliğe sahiptir (Hammond, 1980a: 43).

Bütün bunlar ışığında bakıldığında, Rousseau’nun amacının aslında dinî değil, siyasi olduğu görülmektedir. O, modern dönemlerde artık dinî otoriteyi elinde tutan “herhangi bir özel ulusal din”in olamayacağını bilincindedir. Aslında o, dini çoğulculuk veya dinî farklılıklara müsamaha gösterilmesini desteklemektedir. Fakat onun zihnini “seküler ve giderek çoğulculuşan bir toplumda bireyler nasıl bir araya getirilebilir? Modern devlet nasıl meşrulaştırılabilir?” (Cristi, 2001: 24) gibi sorular meşgul etmektedir. O, çözümün dinî veya siyasi otoritelerin bölünmesinden değil eski dönemlerdeki gibi tekrar birleştirilmesinden geçtiğini savunmaktaydı. Ancak Hıristiyanlığın doğasının böyle bir şeye elverişli olmamasından dolayı buna uygun bir din inşa edilmeliydi. Noone (1980: 145) Rousseau’nun ancak dinî adanma odağı değiştirilmek kaydıyla bu bölünmenin önüne geçilebileceğini fark ettiğini ifade etmektedir. Yani münhasıran dünyevi bir amaç için derin bir coşku oluşturarak bağımsız bir ülke sevgisi onun için tanrı sevgisi anlamına geliyordu. Rousseau duygusal vatanseverliğin, devlet ile vatandaşlar arasındaki sosyal bağın güçlendirilmesi ihtiyacını karşılayabileceğini savunur (Cristi, 2001: 25).

Rousseau’nun modern toplumda meşruiyet ve sosyal dayanışma meselelerine bulduğu çözüm, bütün bireyleri devlete bağlayabilecek yetenekte ulusal bir yurttaşlık dininin yaratılmasıdır. Rousseau geleneksel dinlere benzeyen bir din yaratmanın peşinde değildi. Onun için sivil din sadece bir inanç değil, bunun ötesinde siyasal düzeni, başka bir ifade ile devleti, desteklemek için tasarlanmış bir din anlamına geliyordu. Yurttaşlık görevi inancı hem “doğru Tanrı kültü”nü bildiren hem de “insan ilişkilerinde ilahi düzeni dayatan Yasa Koyucu kültü” olarak hizmet eder. Dolayısıyla bu din “tamamen ve sadece seküler” bağlamda pragmatik bir öneme sahiptir. Ancak elbette ki onun siyasi önemi de göz ardı edilemez çünkü o kamusal düzenin ve disiplininin problemlerini çözmeye, devleti desteklemeye ve ayakta tutmaya çalışan bir rol üstlenir. Vatandaşlar kendi yükümlülüklerini sevmeleri konusunda uyarılır ve buna zorlanırlar. Ancak Rousseau’nun aklındaki yükümlülükler bilinen anlamıyla dinî değildir. Onun yapmaya çalıştığı şey, sosyal birlik ve sağlıklı bir

siyaset için gerekli olduğuna inandığı sivil inancı dinî bir zorlama yoluyla teşvik etmektir (Cristi, 2001: 25).

Rousseau, yönetimlerin meşruiyetini sağlamlaştırmak, yurttaşların devlete bağlılığını kuvvetlendirmek, ulusun genel yararı için kişisel fedakarlıklar yapmaya özendirmek açısından, dinî duyguların tarihsel önemini kavramıştı. Ancak Hıristiyanlığın, yurttaşların sadakatini bölen, manevi kaygılarından dolayı dünyevi sorunları ihmal etmelerine sebep olan etkileri nedeniyle bir çözüm olamayacağını düşünüyordu. O, bu nedenle yeni bir arayışa girme ihtiyacını hissetmekteydi. (Rousseau, 2008: 187).

Rousseau'nun önerdiği çözüm, Hıristiyanlığın yerine bilinçli olarak “tamamen medeni/sivil bir inanç sisteminin” benimsenmesi idi. Bu tasarım “tam olarak dinsel dogmalar anlamında değil de, öznesi yönetici tarafından belirlenecek, insanoğlunun iyi bir yurttaş ya da sadık bir kul olabilmesini sağlayan sosyal duyarlılıklar” üzerine kurulu idi. Dinin yokluğunda kaynaşmış bir sivil devlet olamayacağına ve doğası gereği Hıristiyanlığın sağlıklı sivil yönetimler üzerinde yıkıcı etkileri olduğuna göre, Rousseau devletin kendi ihtiyaçları uyarınca şekillendirdiği bir dini, dayatması gerektiğini savunmaktaydı. Adına “sivil din” dediği bu dinin dogmaları mümkün olduğunca basit tutulmalıdır. Bunlar, Tanrı'nın varlığı ve kudretine, ahirete, ödüllendirme ve cezalandırmaya inanmak gibi çoğunlukla pozitif birkaç önermeye ve hoşgörüsüzlüğün yasaklanması olarak yalnızca tek bir negatif dogmaya dayandırılmalıydı. Yurttaşların, metafizik meselelerle ilgili kendi özel inançlarını yaşamalarına, bu inançlar dünyevi meselelere zarar vermediği sürece, izin verilecekti. Ancak Rousseau, sert bir dille, “kilisenin dışında kurtuluş yoktur” demek cüretini gösterenlerin “Devlet'ten sürülmesi” gerektiğini ileri sürüyordu. Ona göre bu tür bir dogma, sadece teokratik bir yönetim için iyi olabilir, onun dışında zararlıdır (Rousseau, 2008: 191).

### **Rousseau'da Makbul Vatandaş**

Rousseau'nun sivil din teorisi, bir anlamda, yöneten yönetilen arasındaki ilişkinin düzenlenmesidir. Sivil dinin devletin ihtiyaçları doğrultusunda tanzim edilmesi gerektiğini ileri süren Rousseau'ya göre, böyle bir devletin varlığını devam ettirebilmesi için onun ideal vatandaşlarının olması gerekmektedir. Rousseau burada ‘genel irade’ kavramından bahseder. Genel iradeyi özgür toplumun ortak çıkarı veya kolektif iradenin ifadesi olarak düşünen Rousseau'ya göre, bu irade türü bireysel çıkarların toplumsal çıkarları öncelemediği, sosyal yükümlülükler ve sivil ahlak ile birlikte bir

bütün olarak iyi toplumla ilişkilidir (Macfarlane, 1970: 65). Bireyin toplumun çıkarlarını kendi çıkarlarına öncesini sivil bir özgürlük olarak niteleyen Rousseau, sivil özgürlüğün insana “ahlaki” özgürlük sağladığını ve onu gerçek anlamda “kendi kendisinin efendisi” yaptığını savunmaktadır. Çünkü bireyler kendi arzu ve heveslerinin peşinde koştuklarında sadece köle olurlar, genel irade veya yasaya teslim olduklarında ise gerçek özgürlüklerine kavuşurlar (Rousseau, 1973: 178). Bu durumda bireyler genel iradeye tabi olduklarında, başka hiç kimseye değil, sadece kendilerine itaat etmiş olmaktadır.

Rousseau “genel irade” ile kişinin “özel irade”si arasında net bir ayırım yaparak, birincisinin kamu yararına yönelik olduğunu, ikincisinin ise toplumun yararını ve çıkarlarını gözetmeksizin kişisel çıkara yönelik olduğunu belirtir. Genel iradenin yasa haline geldiğinde, ahlaki olarak bütün bireyler için bağlayıcı olduğunu savunan Rousseau’ya göre, genel iradenin üstünlüğü onun ilk halk prensibi ve “yönetimin temel kuralı” olmasından ileri gelir (Cristi, 2001: 27). Rousseau, bir vatandaş olarak kişinin özel iradesi genel iradeye aykırı düştüğünde “kişinin özel çıkarının” “ortak çıkar” ile çatışacağını farkındadır. Ancak ortak çıkarı korumak öncelikli ve ahlakî görev olduğu için bireyin kendi arzularının peşinde koşmaması, onlara köle olmaması gerekir. Birey devlete karşı yükümlüdür ve bu “yükümlülükleri” yerine getirmesi gereken bireylerin sorumluluktan kaçmaları halinde, bunların “vatandaşlık haklarından yararlanması” adaletsizlik olur ve bu durum siyasi yapı için de zararlıdır (Rousseau, 1973: 123, 177).

Dolayısıyla Rousseau açısından bireylerin iradesi, tek ses ile konuşan ve her vatandaşın onun emirlerine itaat etmek için mutlak bir sorumluluk sahibi olduğu kolektif egemenlikte somutlaşmaktadır. Siyasal işleyiş vatandaşlar olarak her bireyin genel iradeye katılımını gerektirir. Toplumsal sözleşmenin geçerliliği olmayan bir belge haline gelmesini engellemek için genel iradeye itaat etmeyi reddedenlerin bütün yapı tarafından boyun eğmeye zorlanmaları gerekir. Halkın iradesi bir kez hukuk haline geldikten sonra artık bireyin ona katılmayı reddetmesi düşünülemez. Bu, düzen için ideal ya da ehil olmayan bireylerin iyi vatandaşlar olmaya zorlanacağı, vatandaşlar için belirlenen sivil erdemleri edinmek zorunda olacakları, hatta Rousseau’nun kendi ifadesiyle “özgür olmaya zorlanacakları” (1973: 177) anlamına gelmektedir. Kişisel çıkarın ortak çıkardan farklılaşabileceğini kabul etmekle birlikte son tahlilde bütün iradelerin genel iradede buluşmak suretiyle onun egemenlik eylemi haline gelerek yasa yapma yetkisine kavuştuğunu savunur (1973: 183). Hükümet tüm vatandaşların sosyal sözleşmenin kurallarına uyacağı

konusunda emin olmalıdır. Çünkü “Egemenlik yasa yapma iradesidir; hükümet yetkilerini kullanma gücüdür” (Merquior, 1980: 22). Dolayısıyla Rousseau’nun doktrininde genel iradeye katılmak istemeyenler için özgürlük diye bir şeyden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Rousseau’nun doktrininin bu son derece otoriter olan yönüne dikkat çeken Robert Nisbet, Rousseau’nun özgürlüğü ilan ettiğini ancak bu özgürlüğün kesinlikle *devletten* değil *toplumdan* olduğunu belirtmiştir (Merquior, 1980: 63).

Rousseau devletin, tabiri caizse, bekasını garanti altına almak için geliştirdiği ve özelliklerini belirlediği sivil dinin vatandaşlara dikte edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, kendi kültürüne sahip olması, kendi dogmalarını üretmesi ve onları herhangi bir “açıklama veya yorum” yapmaksızın kendi vatandaşlarına dayatması devletin sorumluluğudur. Toplumsal bölünmeyi minimize etmek ve sosyal istikrar ile dayanışmayı üst düzeye çıkarmak için bu bir gerekliliktir. Bu nedenle bu süreç tam bir itaat gerektirir. Korsika için tasarladığı anayasa ve vatandaşların sadakatini güvence altına almak için hazırladığı toplumsal sözleşme andında, hayalindeki ‘ideal’ vatandaşın devlet karşısındaki durumunu görmek açısından son derece anlamlıdır: “*Kendim, bedenim, eşyalarım, iradem ve tüm gücümle Korsika ulusuna katılıyorum, onun benim, bizzat kendimin ve bana bağımlı olan herkesin sahibi olduğunu kabul ediyorum*” (Vaughan, 1915: 250). Görüldüğü üzere, Rousseau’nun ideal vatandaşı kendisinin bütün bireysel hak ve hürriyetlerinden vaz geçerek, kendisini her şeyi ile sahibi olarak gördüğü devletin ellerine bırakmaktadır. Devlet, burada, adeta tanrısal sıfatlarla bezenerek bireylere ve onun tüm güçlerine sahip olup aynı zamanda onların kültürel, ekonomik ve sosyal hayatın her veçhesini kontrol edebilmektedir. Rousseau böyle bir devletten memnun olunacağına içtenlikle inanmıştı. İnsanlar bu tür bir devleti sevecek şekilde eğitilecektir. Çünkü “bir milletin fikirlerini kontrol edenler onun eylemlerini de kontrol etmiş olurlar” (Johnson, 2008: 35-6). Rousseau burada eğitime özel bir önem verir çünkü bahsettiği kontrol bebeklikten başlayarak bütün bir hayatı kapsamaktadır. Bireyler kendilerini yalnızca Devletin cismi ile olan ilişkilerine göre değerlendirecek şekilde eğitilirler. Çünkü ancak devlet olduğunda onlar da bir şey olabilirler bu nedenle var olmaları için devlete ihtiyaç duyarlar. Johnson (2008: 36) bu durumu Mussolini’nin merkeziyetçi faşist doktrinine benzeterek, bunun her şeyin onun içinde olduğu ve hiçbir şeyin onun dışında ya da ona karşı olamayacağı bir devlet anlayışı anlamına geldiğini belirtir.

Rousseau terminolojisinde “iyi vatandaş” olarak ifadesini bulan vatandaş tipinin üretim merkezleri, kuşkusuz, devlete ait veya devletin denetimine tabi eğitim kurumları, yani okullar olacaktır. Çünkü okul bireylerin vatandaş olmaya ilk adımlarını attıkları ve topluma katılma isteğinin aşılandığı merkezlerdir. Buralarda sivil dinin ilkeleri doğrultusunda yetiştirilen “iyi vatandaş”ın asgari gerekleri şu şekilde özetlenebilir: Bir sosyal sözleşmeye dayanan toplumun bir üyesi olarak bireyler “iyi bir vatandaş” olarak davranma ve hareket etme yükümlülüğü altındadır. İyi bir vatandaş kendi “bencil güdüleri” ve “şahsi çıkarları”nın üstesinden gelebilme yeteneğine sahip olan ve kendi iradesini genel iradeye bağımlı kılan erdemli bir bireydir (Cristi, 2010: 45). Kısacası, iyi bir vatandaş ahlaki olarak toplumsal sözleşmeyle yükümlüdür. Cole, (1973: xxxiv-vi) bu durumda devletin vatandaş karşısındaki konumunu “Devletin Genel İradesi kendi vatandaşları ile ilişkisinde nihai mercidir” şeklinde açıklamaktadır. Noone (1980: 140) ise Rousseau’nun ideal vatandaş perspektifinin bireyin “devlet tarafından tamamen absorbe edilmesi”ne dayandığını savunmaktadır.

Son tahlilde Rousseau için makbul vatandaş, toplum sözleşmesinin şartlarını sorgusuz bir şekilde kabul eden ve toplumun çıkarlarını kişisel çıkarlara önceleyen vatandıdır. Vatandaşların öncelikli görevi kamu yararını gözetmek, sahiplenmek ve ona zarar gelmesini engellemektir. Bu anlayış, Rousseau’da, sağlıklı bir toplum meydana getirmenin en önemli ilkesi olarak kendini göstermektedir.

### **Durkheim’de Sivil Din**

Rousseau’dan yüzyıldan fazla bir süre sonra Emile Durkheim de, ‘sivil din’ kavramını hiç kullanmamasına rağmen, sivil din nosyonundan faydalanmıştır. Genel olarak “sivil din” kavramının ilk defa Rousseau tarafından üretilip kullanıma sokulmasına karşın sosyolojide sivil din analizlerini daha çok Durkheim etkilemiştir. Bunun sebebi olarak, Rousseaucu anlayışın aksine, Durkheim’in analizinin tamamen kültürel ve sosyolojik bir yönelime sahip olması ve ‘sivil din’ kavramını 1967 yılında yazdığı “*Amerika’da Sivil Din*” isimli makalesiyle sosyolojinin gündemine sokan Robert Bellah’ın Durkheimci geleneğin bir takipçisi olması gösterilebilir. Durkheim, Rousseau’nun entelektüel bir mirasçısı olmakla birlikte ikisinin sivil din teorileri arasında temel farklılıklar bulunmaktadır. Aralarındaki bu temel farkı genel bir ifade ile belirtmek gerekirse, Rousseau için sivil din devletin ulusal politikalar ve programların bir aracı olarak kullanmak üzere inşa ettiği ve siyasal iktidar tarafından dayatılan bir toplum tasavvuruna gönderme yapmaktayken, Durkheim için ise o,

kültürel ve sivil bir formda kendini gösteren, kendiliğinden gelişen ve bizzat “sosyal hayatın ortaya çıkan bir özelliği” (Hammond, 1980b: 138) olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Durkheimci perspektifte sivil dinin kaynağı bizatihi toplumdur ve herhangi bir zorlama ya da baskıya ihtiyaç olmaksızın kendiliğinden var olur.

Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (2005: 17) isimli eserinde, çalışmasının amacının aslında en ilkel ve basit olarak bilinen dini incelemek, analiz etmek ve açıklamak olduğunu belirtir. Bu eserde ele aldığı totemizmin dinin ilk ya da en yalın biçimi olduğunu savunmaktadır. Totem bir grubun kendisine belli bir simgesel önem atfettiği bir hayvan veya bitkidir. Klan üyelerince kutsal olarak kabul edilen toteme büyük saygı duyulur. Böylece, Durkheim açısından totemizm, din diye bildiğimiz olgunun kökenlerine dair en önemli bilgiyi sağlamakta, dahası dinin kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Durkheim’e göre, dinin kökeni hakkındaki araştırmalarda gidilebilecek ilk nokta totemizmdir. Totemizmden daha önceki bir düzeye gitmenin imkansız olduğunu düşünen Durkheim’e (2005: 252) göre, en ilkel dinî sistem yerli bir Avustralya kabilesi olan Arunta’nın totemizminde temellenmiştir. Durkheim özellikle bu totemizmi oluşturan yapıyı ve onda mündemiç olan inanç ve ayinleri araştırmakla ilgilenmekteydi.

Durkheim’e göre, totemizmi klanlar temelinde organize olmuş bir sosyal düzenden ayırmak mümkün değildir. Çünkü “*totemizm ve klanlar karşılıklı olarak birbirini içerirler*” (2005: 208). Çift yönlü bir sembolik fonksiyon gören totem, bir tarafta toplumu ifade ederken, diğer tarafta dinî bir karaktere sahip olması nedeniyle tanrıyı ifade etmektedir. Totem sadece kolektif bir etiket değil aynı zamanda klanın sembolü ya da bayrağıdır. Bu nedenle eğer totem hem tanrıyı hem de toplumu sembolize ediyorsa bunun nedeni tanrı ile toplumun bir ve aynı şey olmasıdır. Ayrıca o, Durkheim’in (2005:252) “*totemik prensip veya tanrı*” diye nitelendirdiği şeyin dışsal ve görünür ifadesidir. Durkheim kolektif totemin, her birey için bir statü sunduğunu belirtir ve bu statü insanların dahlinin olduğu bilinçli bir tasarımla değil doğuştan elde edilir (2005: 201). O, insan ırkının ortaya çıkmasında, bireylerin “annelerinin toteminden başka bir toteme” sahip olmadıkları için anne tarafından gelen soyun totemik köklerinin izini sürüyordu (2005: 308). Totem klanın “ahlaki hayatı” temelinde kurulurken, totemik prensip de “ahlaki bir gücü” ifade etmektedir (2005: 234).

Durkheim (2005: 252), tanrı ve toplumun “aynı şey” oldukları için klanın aynı anda ikisini de sembolize ettiğini belirtmektedir. Bu nokta, Durkheim’in anlayışındaki sivil din



nosyonunun kökenlerini açıklığa kavuşturmaktadır. Klan, bir taraftan toplumu sembolize ettiği için 'sivil', diğer taraftan tanrıyı sembolize ettiği için ise 'dinî' bir özelliğe sahiptir. Böylece, toplum kendiliğinden hem dinî hem de sivil olan bir nitelik ile karşımıza çıkmaktadır. Durkheim'e göre, bu dinî ve sivil birlik, en iyi Avustralyalı primitiflerin periyodik toplantıları ve meclisleri sırasında gözlemlenir. Bu, insanı çılgınlık derecesinde coşturan ve olağanüstü güçlerle irtibata geçmesini sağlayan, Durkheim'in "kutsal şeyler dünyası" dediği bir atmosferin içinde gerçekleşir. Nitekim, ona göre, din de galeyan halindeki bu sosyal çevreden neşet etmiştir (Durkheim, 2005: 266). Ayrıca bu temel sosyal olay, sadece dinî duyguyu ortaya çıkarmakla kalmayıp aynı zamanda sosyal bütünlüğün sürdürülmesine de katkı yapmaktadır. Çünkü bu eylem aynı inançtaki bireyleri bir araya getirerek bir dayanışma duygusu yaratır ve toplumsal bağlılığı güçlendirir. Törenler, insanları toplumsal hayatın kaygılarından uzaklaştırarak aşkın güçlerle ilişki kurabilecekleri bir üst merhaleye taşır. Totemlerde cisimleştiği düşünülen bu aşkın güçler aslında kolektivitenin birey üzerindeki etkisinin bir ifadesidir. Bu nedenle, Rousseau'nun dışarıdan zorlayıcı bir gücün etkisiyle sağladığı toplumun birliği ve uyumu, burada klanın "*yalnızca aynı isim ve aynı sembole sahip olmasından*" (Durkheim, 2005: 207) ileri gelir.

*Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*'nde ileri sürülen ana argüman, dinin kökeni, fonksiyonu ve anlamının ancak sosyal güçlere yapılan atıflar ile anlaşılacağı ve açıklanabileceğidir. Buna göre Cristi (2010: 30), Durkheimci açıdan, dinin kökeninin toplumun periyodik toplantılarının coşkusunda bulunduğunu, fonksiyonunun toplumsal bütünleşme olarak görüldüğünü ve anlamının ise toplumun kendisinin sembolik ibadeti olarak anlaşıldığını belirtmektedir. Durkheim'e (2005: 67) göre din, kutsal şeylerle ilişkili inançların ve pratiklerin birleştirilmiş bir sistemi olup katılımcıları kilise adı verilen tek bir ahlaki toplulukta bir araya getirmektedir. Dolayısıyla din, toplumu birleştiren en önemli sosyal güçtür. O, sosyal uyumu, istikrarı ve dayanışmayı desteklemeyi gerektiren inançları, duyguları ve değerleri beslediği için toplumsal düzenin vazgeçilmez bir unsurudur.

Böylece Durkheim dinin özünü, herhangi bir dinin ve toplumun kendi tecrübesi ile tanımlar (Cristi ve Dawson, 1996: 322). Durkheim perspektifinde din, "toplumda gerekli olan her şeyin" kökeni olarak görünür. O kadar ki, ona göre toplum düşüncesi, dinin ruhu hükmündedir (Durkheim, 2005: 491). Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Durkheim için toplumun yapılaşmasının doğası gereği dinî bir olay olduğu sonucu da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Onun bakış açısına göre din ve sivil toplum

“komşu/sınırdaş”lılar, ikisi de aynı ve kesişen sınırlara sahiptir. Yine ikisi de ahlaki bir toplumda insanları bir arada tutar ve ikisi de “*temelinde dinden başka bir şey olmayan bir kolektiviteyi temsil eder*” (Demerath ve Williams, 1985: 156). O, bireylerin bir grupta buldukları müddetçe her zaman aralarında ortak bir dinin veya ortak bir inancın olacağını düşünmektedir (Ataman, 2014: 42).

Durkheim’in öncülü, Rousseau’nun tersine, sivil dinin bireye zorla dayatılacak bir şey olmadığıdır. Daha ziyade o, bireye doğru hareket eden kültürel ve sosyal bir güçtür. Vatandaşlardan inancı veya kolektif toplantılarla ilişkili dinî duyguları onaylamaları beklenmez çünkü bu inanç veya duygular zaten kendiliğinden vardır. Sivil din, toplumun kendisinden kaynaklanıp grup etkinlikleri ve birlikte yapılan kutlamalar ile ilişkilidir. Kolektif zihinde yer edinmiş sosyal temsiller, değerler, inançlar, kutlamalar ve törenler vasıtasıyla nesilden nesile taşınır. Burada harekete geçirici gücün kaynağı devlet ya da iktidarda değil toplumun derinliklerinde bulunur ve kendiliğinden ortaya çıkar.

Toplum doğası gereği dinî olduğu için Durkheim’e göre sivil inanç kendi yaşamına sahip olup doğal olarak toplumsal yaşamın bütününe yayılır. Gruba sadakat periyodik olarak gerçekleştirilen grup toplantıları ve törenler sırasında yapılan kutlamalar yoluyla kendiliğinden onaylanır. Bu durum sosyal bir topluluğun meydana gelmesine yol açar ve doğal bir olay olarak gelişen bu sosyal topluluk için bireylerin iradî bir davranışta bulunmaları gerekmez. Onlar ortak değerleri yeniden teyit etmek için bir araya gelirler. Dolayısıyla sivil din zaten yaygın olarak paylaşılan değerleri teyit etmektedir (Cristi, 2001: 39).

Durkheim, daha çok Rousseau’nun ilgi alanına giren, kolektif ritüelleri kimin kontrol edeceği, bireylerin kendilerini neye adayacağı, bağlılığın nasıl dayatılacağı veya kimlerin onların devam eden varlığından faydalanacağı meseleleri ile ilgilenmez. O, dinin belirli gruplara veya bireylere değil genel olarak topluma hizmet edebileceği kanaatindedir (Hughey, 1983: 172). Dinin toplum için olmazsa olmaz olduğu konusunda Rousseau ile hem fikir olmakla birlikte, onun zaten doğası gereği toplumda bulunduğunu dolayısıyla topluma devlet eliyle bir din benimsetilmesi gerektiği yönündeki Rousseaucu anlayışı paylaşmamaktadır. Durkheim’in bu anlayışı onu, politik ve ideolojik bir araç olarak siyasi erk tarafından dayatılmasını öngören Rousseaucu sivil din anlayışından ayıran en temel noktadır.

### **Ayin/Tören, Ritüel ve Toplumsal Süreklilik**

Durkheim, “dinde ebedi bir şeyler olduğu” ve din herhangi bir grubun içsel bir parçası olduğu için, bireylerin kendi inançlarını toplu bir şekilde ifade etme “ihtiyaç”ları olduğunu savunmaktadır. Böylece o “düzenli aralıklarla toplumun birliğini ve kişiliğini oluşturan kolektif duygu ve düşünceleri destekleme ve yeniden onaylama ihtiyacı hissetmeyen hiçbir toplumun olamayacağını” (2005: 474-75) iddia etmektedir. Aslında, Durkheim toplumun ahlaki birliğinin, bireylerin “birlikte ortak duygularını yeniden teyit ettikleri” tören ve merasimler yoluyla başarılabilmesine ve gelişebileceğine inanmaktadır. Törenler, grubun sosyal bağının yeniden teyit edilmesi yoluyla oluşur. Onlar grup içindeki belirli zihinsel durumları üretir, besler ve yeniden üretirler (2005: 22). Bütün bunlar ise ritüel dediğimiz pratiğin içinde ifadesini bulur. Durkheimci perspektifte ritüeller dayanışma, hüsnüniyet ve topluma bağlılık gibi duyguları tetikler. Çünkü ritüele katılan birey, toplumun kendisine göre davrandığını, onu ortak bir eyleme katılmaya yönelttiğini ve davranışlarını diğer bireyleriyle uyumlu hâle getirmek üzere düzenlediğini hisseder. Birey, davranışları toplumun diğer üyeleriyle uyum içinde olduğu zaman kendi kişisel gücünün ve enerjisinin büyük ölçüde artacağını düşünür (Segal, 2012: 179). Ritüel sona erdikten sonra da, etkisi belli ölçülerde devam eder. Ritüeller vasıtasıyla sürekli tekrarlanan bu durum ortak bir hafızaya yol açar ve bireylerin toplumla olan bağlarını bir sonraki ritüele kadar canlı tutar. Böylece ritüeller, bireylerde toplum olma bilincini bir süreklilik haline getirir ve üyeler artık toplum halinde yaşamının kendi varlıklarını devam ettirmelerinin bir ön koşulu olarak algırlar. Bundan böyle, ritüel toplumun var olmaya devam etmesini temin eden hayati bir rol oynamaktadır. Çünkü birey artık toplum halinde yaşamının önemini kavrar ve bu, kendisinin dışında başkalarının da varlığını gerektirir dolayısıyla eylemlerinde toplumun diğer üyelerini de hesaba katması gerektiğine yönelik ahlaki değerler ve normlar ile muhatap olur. Bu aynı zamanda dinin sosyal hayatı mümkün kılan niteliğine de bir göndermedir (Ataman, 2014: 45).

Ancak Durkheim, ritüelin bu işlevinin sadece pre-modern toplumlar için değil modern toplumlar için de geçerli olduğuna inanmaktadır. Çünkü var olan sivil veya siyasal düzenleri ritüeller ve törenler yoluyla kutsallaştırma ve meşrulaştırma ameliyesine modern toplumlar da başvurmak eğilimindedirler. Bu nedenle, Durkheim, modern toplumlar da dahil, her toplumda kutsal törenlerin bulunabileceğini savunur. Modern toplumlarda yapılan çeşitli anma ve kutlama ritüelleri geleneksel toplumlarda sergilenen ritüellerle aynı

fonksiyonu icra etmektedirler. Burada da kolektivite bazı ortak değerler etrafında birleştirilerek sosyal ve ahlaki düzen yeniden onaylanır ve onların devamı sağlanır. Bu özellikleriyle ritüeller bireyi sıra dışı bir bilinç durumuna dönüştürme kapasitesine sahiptirler. Birey “toplumun kendisini hissettiren” bu “uyarıcı” etkilerin altında kalarak toplum ile olan bağı kuvvetlendirmektedir (Durkheim, 1961: 241). Böylece, Durkheim’in niçin ilkel toplumlar ile modern toplumlar arasında, bu açıdan, temel bir fark görmediği açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Sonuç itibarıyla her iki toplum tipinin amaçları toplumun ortak değerler etrafında birliğini ve bu birliğin devamını sağlamak olduğundan bu hedefe ulaşmak için kullanılan araçlar ve yöntemler benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla Durkheim İsa’nın doğumunu kutlayan Hıristiyanların ve Büyük Göçü hatırlatan Yahudilerin ya da bazı büyük ulusal olaylar ile övünen modern vatandaşların festivalleri arasında temelde bir fark görmemektedir. O, Arunta kabilesinin toplu temsillerinin, inançlarının ve ritüellerinin modern toplumların toplu temsillerinden farklı olmadığını, modern toplumlarda başvurulan geçmiş yüceltilmeleri ve yeni bir “hukuk sisteminin” ilanına yapılan vurgulara dikkat çekerek göstermektedir (Durkheim, 2005: 475).

Durkheim’e göre, tıpkı dinî olanlar gibi dünyevî törenler de dinî bir atmosferin içinde cereyan etmektedirler. Çünkü bunlar “dinî bir hal”e benzeyen bir heyecan ve coşku hali üretirler. Bu durumda dinî bir ritüel fikri genellikle bir festival fikri ile ilişkili olmaktadır. Aynı zamanda, dinî olmayan bir temele sahip olanlar da dahil, her festival dinî ritüelin belirli niteliklerini paylaşır (Durkheim, 2005: 427-28). Durkheim tam da bu nedenle siyasi, ekonomik veya dinî, bütün parti veya derneklerin takipçilerinin coşku ve ortak inançlarını yenilemeleri için periyodik olarak toplantılar yaptıklarını belirtmektedir.

Durkheim, totemik kültü güçlü bir ahlaki ve kolektif güç olarak tanımlar. Bu kült yoluyla bireyler sadece akrabalık ve kan bağı yoluyla değil aynı zamanda “bir çıkar ve gelenek topluluğu” gibi nedenlerden kaynaklı amaçlar ile de bir araya gelirler. Bu amaçla yapılan çeşitli törenler ve ritüeller için bir araya geldiklerinde, bireyler “ahlaki birlik bilinci”ne ulaşırlar (Durkheim, 2005: 432). Bu açıdan bakıldığında, modern bireylerde de durum çok farklı değildir. Şüphesiz klan toplumunda yaşayan bireyler ile modern bireylerin kutsala ilişkin duyguları aynı değildir çünkü çok farklı toplumsal vasatlarda yaşamaktadırlar ve ikinciler bu tür duyguları düşüncelere, bayraklara veya devlet başkanlarına yöneltirken ikinciler ise, yaşadıkları zamanın ruhuna uygun olarak, taşlara, kökenlere veya

geçmişe ait hayvanlara kanalize ederler (Wuthnow, 1994: 2). Yani dinî olarak temellenen kolektif bilinç bir süre sonra canlılığını yitirmeye başlasa bile kutsallık duygusu varlığını sürdürmeye devam eder. Çünkü insanoğlu “sıradan şeylerden kutsal yaratmak” (Durkheim, 2005: 260) için sonsuz bir yeteneğe sahiptir.

Bu açıdan, modern toplumda ahlaki inançlar, ritüeller ve halk festivalleri hala kimliği ve değerlere bağlılığı güçlendirmektedir ancak kendi zamanının ruhuna uygun araçlar kullanarak bunu yapmaktadır. Durkheim, günümüzde vatanseverlik ve ulusal sadakat gibi değerler yoluyla tecrübe edilen kolektif coşku hallerinin Avustralya yerlilerinin tecrübe ettiği dinî duygularla yakın bir ilişkisinin bulunduğunu savunmaktadır. Aslında Durkheim totemizmin modern formunun, açık bir şekilde kolektif aktivitenin yeni ve farklı bir tipi olarak, milliyetçilikte bulunabileceği düşüncesindedir. Durkheim, bu nedenle, modern dönemlerde milliyetçilik üzerinden kendini gösteren ulusa yönelik sadakat duygularını bir kabilenin klanına gösterdiği sadakat ve ahlaki dayanışmanın modern eşdeğeri olarak görmektedir (Cristi, 2010: 35).

Durkheim, milliyetçilik vasıtasıyla ulusa sadakat duygularının geliştirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Çünkü milliyetçilik aslında Durkheim için, bir tür din gibi, toplumun varlığını devam ettirmesi açısından son derece gereklidir. Şu farkla ki, din pre-modern toplumlarda bireyleri bir arada tutan bir işlev görmektedirken, milliyetçilik modern toplumlar için aynı işlevi görmektedir. O, bu nedenle modern zamanlarda vatanseverliğin geleneksel dinlerin yerini alacak bir sivil din olarak görmektedir. Durkheim’in ‘sivil din’ kavramını ele aldığı makalesinde Ruth A. Wallace (1977: 287), onun gerek yazılarında gerek hocalığında ve gerekse de Birinci Dünya Savaşı sırasındaki eylemlerinde milliyetçiliğini belirgin bir şekilde ortaya koyduğunu belirtmektedir. Onun milliyetçiliği birey toplum ilişkisi bağlamında ele alındığında aslında kendi (sivil) din teorisi doğrultusunda anlamlı bir yere oturmaktadır. Çünkü ona göre milliyetçilik, bireyi topluma entegre eden, toplumun birliğini temin eden bir tutkal görevi görmektedir. Bu milliyetçilik anlayışı, Durkheim perspektifinde, dışlayıcı bir içeriğe sahip değildir çünkü önce her toplumun kendi içinde birliğini sağlamsını öngörür daha sonra ise dünyanın diğer ulusları ile entegre olmanın yolunu aralar. Bu da onun nihai amacı olan insanlık kültürüne bizi götürür ve ona göre insanlık kültürü modern dünyada dayanışmayı başarmanın tek aracıdır. O, bu doğrultuda ana vurgunun kozmopolitlik veya evrensellik üzerine olması gerektiğini, bu yolla enternasyonel bir sivil dine ulaşabileceğini savunmuştur. Wallace (1977: 289) ve Ataman’ın

(2014: 50-1) Lukes'tan aktardıkları bir pasaja göre, Durkheim bu durumu şu şekilde açıklıyordu: *“Şüphesiz şimdiki haliyle bizim de bir parçasını oluşturduğumuz bu ülkeye [Fransa] karşı ertelemeye hakkımız olmayan bir takım yükümlülüklerimiz vardır. Fakat bu ülkenin ötesinde, milli devletimizi çevreleyen başka bir oluşum süreci vardır ki bu da Avrupa veya insanlıktır.”* Dolayısıyla Durkheim için milliyetçilik, bilinen anlamlarının dışında, araçsal bir rol oynamaktadır. Çünkü nihai noktada Durkheim evrensel bir sivil dinin peşindedir. Bu nedenle vatandaşlık dininin evrensel bir sivil din ile yer değiştireceğini ön görmektedir.

## SONUÇ

Bu çalışmada sivil din kavramının teorik temelleri irdelenmeye çalışıldı. Bu çerçevede sivil dine yönelik geliştirilen iki teori ele alınırken, bir bakıma bu iki teorinin bir mukayesesi de ortaya çıkmıştır. Bu mukayesede Rousseau ve Durkheim'in 'sivil din'e yönelik anlayışlarıyla ilgili varılan kanaatler özetle şu şekilde ifade edilebilir. Rousseau ve Durkheim sivil din meselesini ve toplum ile devlet arasındaki ilişkiyi temel farklılıklar ile ele almışlardır. Durkheim'in yaklaşımında problem, ahlaki bir bağlama yerleştirilmişken; Rousseau meseleye siyasi açıdan bir yaklaşım sergilemiştir. Durkheim, toplumun varlığının dinî bir temel gerektirdiği ilkesinden hareketle her toplumun, doğal olarak, dinî bir boyuta sahip olduğunu savunurken, Rousseau toplumun bir ve bütün olmaya ihtiyaç duyduğunu ileri sürerek onun bu ihtiyacının devlet tarafından üretilmiş bir din aracılığıyla giderebileceğini düşünmüştür. Mantıksal bir sonuç olarak, Durkheim açısından sivil dinin dikkatli bir biçimde, başka güçler tarafından dizayn edilmesine ve önceden planlanarak topluma dayatılmasına ihtiyaç bulunmamaktadır. Çünkü o, büyük ölçüde kendiliğinden meydana gelen kolektif vicdanın doğal bir unsurudur ve bir bütün olarak toplumun tamamı tarafından paylaşılmaktadır. Sivil dinin kültürel ve sosyolojik yönü üzerinde duran Durkheim'e göre, onun en bariz niteliği siyasi değil sosyaldir. Rousseau açısından ise durum ters istikamette bir seyir izlemektedir. Onun perspektifinden sivil din, sosyal sözleşmeye ve onun yasalarına saygı göstermeleri ve onu yüceltmeleri için bireyleri zorlamak amacıyla iktidar tarafından ve onun gücüyle tasarlanmış bir dindir. Bu nedenle Rousseau'nun sivil din anlayışını konu edinen bir takım çalışmalar, onun oluşturmaya çalıştığı dinin sivil değil siyasi din olarak nitelendirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

## Kaynakça

- Ataman, K. (2014). *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Beiner, R. (1993). Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion. *The Review of Politics* 55.4, 617-38.
- Bellah, R. (1978). Religion and Legitimation in the American Republic. *Society* 15, 4: 16-23.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cole, G.D.H. (1973). *Introduction to The Social Contract and Discourses by Jean-Jacques Rousseau*. London: J.M. Dent and Sons. xi-xliv
- Cristi, M ve Dawson L. (1996). Civil Religion in Comparative Perspective: Chile Under Pinochet (1973-1989). *Social Compass* 43, 3: 319-38.
- Cristi, M. (2001). *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Cristi, M. (2009). Durkheim's Political Sociology: Civil Religion, Nationalism and Globalisation. Annika Hvithamar, Margrit Warburg, and Brian Arly Jacobsen, (Ed.). *Holy Nations and Global Identities* içinde. Leiden: Brill Publishers. 47-78
- Demerath, N.J. and R. H. Williams. (1985). Civil Religion in an Uncivil Society. *Annals of the American Academy* 480: 154-65.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. Fuat Aydın (çev.). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Durkheim, E. (1961). *Moral Education*. Trans. Everett KL. Wilson and Herman Schnurer. New York: Free Press.
- Hammond, P. E. (1980a). The Conditions for Civil Religion: A Comparison of the United States and Mexico. R. N. Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* içinde. San Francisco: Harper and Row, 40-85
- Hammond, P. E. (1980b). Pluralism and Law in the Formation of American Civil Religion. Robert N. Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion* içinde. San Francisco: Harper and Row, 138-63
- Henry, M. (1979). *The Intoxication of Power: An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology*. London: D. Reidel.
- Hughey, M. W. (1983). *Civil Religion and Moral Order: Theoretical and Historical Dimensions*. Westport, CT: Greenwood Press.

- Johnson, P. (2008). *Entelektüeller*. Çev. Ayşe Polat. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Macfarlane, L.J. (1970). *Modern Political Theory*. London: Thomas Nelson and Sons.
- McClay, W. M. (2004). *The Soul of a Nation. The Public Interest*, Spring.
- Merquior, J. G. (1980). *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Noone, J. B. (1980). *Rousseau's Social Contract: A Conceptual Analysis*. Athens: University of Georgia Press.
- Rousseau, J. J. (1973). *The Social Contract and Discourses*. Trans. G.D.H. Cole. London: J.M. Dent and Sons
- Rousseau, J. J. (2008). *Toplum Sözleşmesi*. M. T. Baskı (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Segal, A. R. (2012). *Mit*. Çev. Nursu Öрге. Ankara: Dost Kitabevi.
- Vaughan, C. E. (1915). *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. 2 Vols. Oxford: Blackwell.
- Vergin, N. (1994). Din ve Devlet İşleri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi. *Türkiye Günlüğü*, No: 29 (Temmuz; Ağustos), 5-23.
- Wallace, R. A. (1977). Emile Durkheim and the Civil Religion Concept. *Review of Religious Research*. Vol. 18. No: 13: 220-25.
- Webster, D. E. (1979). *Kemalism, A Civil Religion? A Case Study in the Social Psychology of Religion: The Turkish Experience*. Şey Press.
- Wuthnow, R. (1994). *Producing the Sacred: An Essay on Public Religion*. Chicago: University of Illinois Press.